

Opuscula^{3/2017}
Sociologica

RADA NAUKOWA

Adam Bartoszek (Uniwersytet Śląski), Anna Buchner-Jeziorska (UŁ), Urszula Chęcińska (US), Waldemar Domachowski (US), Krzysztof Frysztański (UJ), Piotr Gliński (IFIS PAN, UwB), Marian Golka (UAM), Leszek Gołdyka (UZ) – przewodniczący Rady, Grzegorz Kaczyński (University of Catania), Zofia Kawczyńska-Butrym (UMCS), Nina Kraśko (UW), Barbara Kromolicka (US), Zbigniew Kurcz (Uniwersytet Wrocławski), Anna Matuchniak-Krasuska (UŁ), Ewa Narkiewicz-Niedbalec (UZ), Justyna Nowotniak (US), Teresa Rzepa (SWPS), Andrzej Sadowski (UwB), Katarzyna Stokłosa (University of Southern Denmark), Józef Styk (UMCS), Renata Suchocka (UAM), Marek S. Szczepański (Uniwersytet Śląski), Zdzisław Zagórski (Uniwersytet Wrocławski), František Zich (University of J. E. Purkyně in Ústí nad Labem), Teresa Żółkowska (US)

REDAKTOR NACZELNY

Irena Machaj

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

Anna Królikowska

REDAKTORZY NAUKOWI TOMU

Elżbieta Smolarkiewicz

Jacek Kubera

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma: www.opuscula.whus.pl

W uzasadnionych przypadkach recenzentami są specjaliści spoza listy recenzentów.

ADRES REDAKCJI

Instytut Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-004 Szczecin, ul. Krakowska 71–79, pok. 173
socjologia@whus.pl

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.opuscula.whus.pl

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities <http://cejsh.icm.edu.pl>

Czasopismo jest indeksowane w Index Copernicus i CEEOL

REDAKTOR JĘZYKOWY

Klaudia Dąbrowska

KOREKTOR

Monika Trybocka

TŁUMACZENIE STRESZCZEŃ

Jakub Księżnik

SKŁAD KOMPUTEROWY

Agnieszka Leśniak

PROJEKT GRAFICZNY

Agata Kosmacz

ZDJĘCIE NA OKŁADCE

Marcin Królikowski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2017

ISSN 2299-9000

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 8,0. Ark. druk. 7,3. Format B5. Nakład 64.

Spis treści / Contents

Renata Suchocka / Meandry etnicznych i narodowych identyfikacji /
The Intricacies of Ethnic and National Identification / 5

Daria Łucka / Obywatel: z państwem czy bez państwa? Stare i nowe koncepcje obywatelstwa /
The Citizen: with or without State? The Old and New Concepts of Citizenship / 19

Katarzyna Warmińska / O spotkaniu tożsamości z polityką / When Identity Meets Politics / 35

Zbigniew Rykiel / Identyfikacja i tożsamość kulturowa w różnych skalach przestrzennych /
Identification and Cultural Identity in Different Spatial Scales / 45

Artur Wysocki / Poczucie tożsamości narodowej Polaków w kontekście zachodnioeuropejskim /
The Sense of National Identity of Poles in the Context of Western Europe / 57

Jerzy Bartkowski / Identyfikacje terytorialne a nowe media. Więź lokalna a więzi internetowe /
Territorial Identities and New Media. Local Ties and Internet Ties / 79

Karolina Ciechorska-Kulesza / Tworząc miejsce. Dyskurs tożsamościowy a animacja kultury
na przykładzie Gdańska, Szczecina i Wrocławia / Creating a Place. Identity Discourse and Cultural
Animation on the Example of Gdańsk, Szczecin and Wrocław / 95

Maja Biernacka / *Chabolismo*, czyli o biednym obliczu osadnictwa Cyganów i Romów
w wielokulturowej Hiszpanii / *Chabolismo*: Poverty Housing of the Gypsy and Romani People in
Multicultural Spain / 109

Renata Suchocka

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Meandry etnicznych i narodowych identyfikacji

STRESZCZENIE Celem opracowania jest zwrócenie uwagi na meandry identyfikacji w tych społeczeństwach, w których identyfikacja jest coraz częściej przedmiotem wyboru, a nie „dziedziczności”. Przedmiot rozważań obejmuje złożone identyfikacje występujące w państwach wielonarodowych i wieloetnicznych, różne identyfikacje zamieszkujących je mieszkańców i obywateli, imigrantów, a zwłaszcza ich potomków, w tym identyfikacje podwójne lub kosmopolityczne, konstruowane, a nie „przekazane” przez przodków. Co rzeczywiście oznaczają deklaracje traktowane jako dotyczące identyfikacji narodowych (etnicznych)? Czy informują o identyfikacji z narodem, ojczyzną, państwem? Relacje pomiędzy różnymi rodzajami identyfikacji narodowych i (lub) etnicznych mogą określać postawy ludzi wobec państwa zamieszkania, narodu i ojczyny osiedlenia oraz pochodzenia (kraju przodków). Znajomość tych relacji jest szczególnie ważna dla interpretowania deklarowanych złożonych identyfikacji, a także zrozumienia konwersji narodowej.

SŁOWA KLUCZOWE

IDENTYFIKACJA NARODOWA,
IDENTYFIKACJA ETNICZNA,
TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNA,
IDENTYFIKACJA ZŁOŻONA,
IMIGRANCI

Wprowadzenie

Identyfikacja narodowa (etniczna) w homogenicznych etnicznie lub narodowo społeczeństwach wydaje się dość oczywista, gdy przynależność do określonej grupy i kultury jest równoznaczna z obywatelstwem jednonarodowego państwa, a ojczyzna prywatna jest równocześnie ojczyzną ideologiczną. Zagadnienia dotyczące identyfikacji w takiej sytuacji zostały przekonująco przedstawione przez socjologię, bazującą na klasycznych, historycznych koncepcjach narodu, zgodnie z którymi identyfikacja ta jest „dana” jednostce, ukształtowana w procesie socjalizacji i wychowania oraz niepodlegająca wyborom.

Inaczej dzieje się w państwach wielonarodowych oraz wieloetnicznych, gdy pojawiają się różne identyfikacje zamieszkujących je mieszkańców i obywateli, imigrantów, a zwłaszcza ich potomków, w tym identyfikacje podwójne lub kosmopolityczne, konstruowane, a nie „przekazywane” przez przodków. Te kwestie podejmowane są przez zwolenników konstruktywistycznych, zwłaszcza postmodernistycznych koncepcji narodu, np. Rogersa Brubakera (1998).

Celem tego opracowania jest zwrócenie uwagi na meandry identyfikacji w tych społeczeństwach, w których identyfikacja jest coraz częściej przedmiotem wyboru, a nie „dzie dziczności”. Uznaję za zasadne oddzielenie identyfikacji narodowej i etnicznej, aczkolwiek wspólnota (grupa) narodowa może być równocześnie grupą etniczną¹. Identyfikacja etniczna odnosi się do łączności z grupami etnicznymi, utworzonymi przez członków mniejszości osiadłych lub imigranckich, natomiast narodowa wiąże się z łącznością z grupą dominującą pod względem liczebności w państwie zamieszkania lub innym. Koncentruję się na identyfikacjach tych osób, które trwale bądź względnie trwale związane są z państwem zamieszkania. Pomijam identyfikacje pierwszego pokolenia imigrantów oraz transmigrantów, których aktywność w ponadnarodowych przestrzeniach, równoczesna przynależność do dwóch społeczeństw, a raczej dwóch społeczności lokalnych skłania do podwójnych identyfikacji i podwójnego obywatelstwa².

Identyfikacje etniczno-narodowe a tożsamość jednostki i zbiorowości

Ludzie identyfikują się z różnymi grupami, zbiorowościami i kategoriami społecznymi – zawodowymi, klasowymi, religijnymi, etnicznymi, narodowymi, rodziną, pokoleniem, osobami tej samej płci itp., tworząc hierarchiczne struktury identyfikacyjne, wyznaczające ich jednostkowe tożsamości. Traktuję identyfikacje jako elementy składowe tożsamości społecznej jednostki.

Tożsamość jednostki w rozumieniu Erika Eriksona (2000), twórcy terminu, obejmuje zintegrowane różnorodne identyfikacje, łączy poczucie, że jest się kimś szczególnym, z równoczesnym zintegrowaniem w ramach społecznego układu odniesienia, w którym jednostka pełni określone role.

Antonina Kłoskowska (1992, s. 133) twierdzi, że na tożsamość jednostki składa się potrójne samookreślenie się człowieka wyrażające jego łączność z najszerszą zbiorowością

¹ Grupa etniczna wyrasta z przeświadczenia, że przynajmniej większość jej członków łączy wspólne pochodzenie, że wiodą się z jednego plemienia lub plemion bliskich sobie. „Za dwa bieguny grupy etnicznej uważa się często plemiona i narody” (Waldenberg, 2000, s. 32). Pomijam tu w artykule dyskusję dotyczące czynnika konstytuującego narody (*ethnos* czy *demos*), uznania za narody wspólnot mających własne państwo, protonarodów, członków tych grup etnicznych, którzy uważają się za naród, a także wątpliwości związanych z kryterium liczebności. Zaproponowane odróżnienie pełni wyłącznie funkcję instrumentalną.

² Jest to odrębne zagadnienie, które zostało przeze mnie szczegółowo przedstawione w innej pracy (Suchocka, 2014, s. 93–107).

społeczną, z różnymi jej subkategoriami oraz wynikające z doświadczenia jego własnej niepowtarzalności. Zbiorowe identyfikacje narodowe lub etniczne, podzielane przez członków zbiorowości społecznych, odnoszące się do zbiorowości jako wspólnoty, wyznaczają narodową i odpowiednio etniczną tożsamość. Zgadzam się z poglądem, że tożsamość narodowa (etniczna) jest tożsamością zbiorową, natomiast w odniesieniu do jednostki można mówić o jej identyfikacji narodowej (etnicznej) (Kłoskowska, 1996, s. 104). Kłoskowska wskazuje na złożoność relacji zachodzących pomiędzy narodowymi identyfikacjami jednostek a walencją narodową, czyli przyswojeniem kultury uznawanej za własną, obejmującą kompetencję kulturową oraz wynikające z niej poczucie wspólnoty i bliskości (s. 110–111).

Tożsamość jednostki to konfiguracja jej identyfikacji z różnymi kategoriami społecznymi, grupami społecznymi czy zbiorowościami społecznymi, w tym z grupą etniczną, narodem czy Europą. Identyfikacje jednostek nie mają stałego charakteru, zarówno ze względu na ich siłę, jak i występujące aktualnie konfiguracje. Po pierwsze, oznacza to, że w różnych momentach biografii człowieka mogą pojawiać się i zanikać identyfikacje z pewnymi kategoriami społecznymi; po drugie, że identyfikacje te mogą być słabsze lub silniejsze, tworząc nowe kombinacje zhierarchizowanych autodefinicji.

Tożsamość jednostkowa (osobista) wyraża odrębność jednostki, to, co odróżnia ją od innych. Tożsamość społeczna wiąże się z cechami przypisywanymi jednostce przez innych³. Według Barbary Szackiej socjologa interesuje nie tyle tożsamość osobista, związana z postrzeganiem siebie jako osoby niepowtarzalnej, ile tożsamość społeczna jednostki jako rezultat przynależności człowieka do różnych grup i kategorii społecznych (Szacka, 2008: 154).

Henri Tajfel (1972, s. 31) traktuje tożsamość społeczną jako „wiedzę jednostki o przynależności do różnych grup łącznie z pewnym emocjonalnym i wartościującym znaczeniem przywiązywanym do członkostwa w grupie”, z kolei John C. Turner (1992, s. 84), nawiązując do koncepcji Tajfela, nazywał tożsamością społeczną zespół społecznych identyfikacji, którymi posługuje się osoba w definiowaniu siebie.

Indywidualne identyfikacje i zbiorowe tożsamości, jak np. etniczna, narodowa czy europejska, rozumiane jako esencje lub jako konstrukcje, to nie tylko efekt odmiennych ujęć teoretyczno-metodologicznych, lecz również, a może przede wszystkim, odzwierciedlenie zmian faktycznie zachodzących we współczesnych społeczeństwach, których członkowie inaczej postrzegają siebie samych w relacji z członkami grup własnych i odmiennymi w grupach innych, obcych. Jeśli przyjąć, że tożsamości jednostkowe i zbiorowe są procesami, a tożsamość esencja i tożsamość konstrukcja to dwie odmienne formy stanowiące krańce kontinuum tożsamości, wówczas (a wydaje się to uzasadnione z empirycznego punktu widzenia) – zbiorowe tożsamości w różnym stopniu mogą zawierać cechy charakterystyczne obu form.

Identyfikacje etniczne (narodowe) są współcześnie coraz częściej rezultatem świadomych wyborów jednostek, ich konfrontacji ze standardami kulturowymi i wartościami przekazywanymi przez grupy odniesienia.

Kultura, etniczność i tożsamość związane były (i tak też ujmowane były przez badaczy), z określonym miejscem, z dającym się określić terytorium. Wiele z współcześnie

³ O dyskusji dotyczącej uznawania istnienia bądź nie tożsamości zbiorowych, sposobów definiowania tożsamości jednostkowych, zbiorowych i tożsamości społecznej piszę szerzej w pracy *Mieszkańcy Europy, Europejczycy i ich widnokresy społeczne* (Suchocka, 2014, s. 28–35).

zachodzących procesów wymyka się zamknięciu ich w okowach terytorialności. Tak też muszą być z konieczności rozpatrywane.

Jednostki pozostające pod naciskiem wielu oddziałujących centrów wraz z ich systemami wartości, komplementarnych lub konkurencyjnych w warunkach pogranicza kultur, znajdują się w sytuacji poszukiwania własnej tożsamości, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i grupowym, tzn. podejmują próby autodefinicji w nowych warunkach (Suchocka, 2003, s. 91–93).

Złożone identyfikacje etniczno-narodowe i konwersja

Socjologowie na ogół zgadzali się, co do tego, że w strukturze tożsamości jednostek szczególne miejsce przypada identyfikacji narodowej (lub etnicznej), która niejednokrotnie zajmuje najwyższe lub górne szczeble tożsamościowej drabiny identyfikacyjnej. Identyfikacja narodowa i etniczna rozumiana jest jako samookreślenie się jednostki, zarówno spontaniczne, jak i w odpowiedzi na pytania, zadawane także podczas badań socjologicznych.

Co rzeczywiście oznaczają deklaracje traktowane jako dotyczące identyfikacji narodowych (etnicznych)? O czym informują? O identyfikacji z narodem, ojczyzną czy z państwem? W wielu wypadkach, gdy ktoś mówi o sobie, że jest Polakiem, Francuzem czy Niemcem wyraża równocześnie swą łączność z narodem, ziemią ojczystą i państwem narodowym. Nie jest tak jednak zawsze i nie zawsze oznacza występowanie poszczególnych więzi w takim samym stopniu, np. według Jacka Raciborskiego, Polacy identyfikują się „z państwem pojmowanym jako umiejscowienie narodu, nie zaś jako wspólnota obywateli” (2011, s. 51).

Szczególnie w społeczeństwach, w których istnieją mniejszości etniczne, zarówno osiadłe, jak i imigracyjne, te trzy wyżej wymienione rodzaje identyfikacji nie muszą współwystępować, zwłaszcza gdy pojawiają się w podwójnych identyfikacjach. Potomkowie imigrantów lub członkowie osiadłych mniejszości narodowych czy etnicznych być może w jednym z członów identyfikacji wyrażają swą łączność z miejscem urodzenia, które traktują jako ojczyznę, może z państwem, którego są obywatelami, ale niekoniecznie z dominującą wspólnotą narodową. Drugi człon identyfikacji może dotyczyć z kolei grupy narodowej lub etnicznej, do której przynależeli rodzice czy dziadowie lub ich ziemi ojczystej.

Rozpoznanie, z którym rodzajem identyfikacji mamy do czynienia, jest kluczem do zrozumienia pewnych postaw i zachowań, a także ewentualnych konwersji identyfikacyjnych. Innymi słowy, nawiązuję tu do koncepcji Stanisława Ossowskiego, który nie tylko zwracał uwagę na odmiennosc znaczeń pojęcia „ojczyzny” jako kraju rodzinnego, narodu lub państwa, ale także – konsekwentnie – różnego rozumienia patriotyzmu. Patriotyzm wyrażać może osobisty stosunek jednostki do terytorium, do środowiska, w którym spędziła znaczną część życia czy okres dzieciństwa, tzn. stosunek do ojczyzny prywatnej (1984, s. 210). Patriotyzm może także wyrażać stosunek do ojczyzny ideologicznej, który:

nie opiera się na bezpośrednich przeżyciach jednostki względem ojczystego terytorium i na wytworzonych przez te przeżycia nawykach, ale na pewnych przekonaniach: na przekonaniu jednostki o jej uczestnictwie w pewnej zbiorowości i na przekonaniu, że jest to zbiorowość terytorialna związana z tym obszarem. Moja ojczyzna w tym ideologicznym znaczeniu – to ziemia mojego narodu (s. 210).

Istotą tego związku jest uczestnictwo jednostki we wspólnocie narodowej. To uczestnictwo powoduje, że dzieci emigrantów, które nigdy nie widziały ziemi swoich ojców, mogą tę ziemię uważać za swoją ojczyznę (s. 210).

Różne identyfikacje etniczne i narodowe czy państwowe, a także szersze, np. europejskie, zgodnie z zasadą tworzenia tożsamości koncentrycznej⁴ (por. Machaj, 2005, s. 60), czy zgodnie z ujęciem kosmopolitycznym w rozumieniu zaproponowanym przez Ulricha Becka (2005, s. 65–67) i Edgara Grandego (2009, s. 43–45) mogą współwystępować, a nie pozostawać w relacji wzajemnego wykluczenia.

Relacje pomiędzy różnymi rodzajami identyfikacji narodowych i (lub) etnicznych, niekiedy dość złożonych, mogą określać postawy ludzi wobec państwa zamieszkania, narodu i ojczyzny osiedlenia oraz pochodzenia (kraju przodków). Dość powszechne dostrzeganie tych różnic nie zawsze jest jednak w pełni doceniane i znajduje swój wyraz w badaniach naukowych, których przedmiotem są ludzkie identyfikacje. Szczególnie jest to ważne w interpretowaniu deklarowanych złożonych identyfikacji, a także w zrozumieniu konwersji narodowej.

Badacze często koncentrują się na autodefinicjach i nie wnikają głębiej, czego te identyfikacje dotyczą, np. co oznaczają podwójne identyfikacje: polsko-niemiecka, francusko-marokańska itp. Są one niekiedy traktowane jako identyfikacje dwunarodowe, a być może jedna wyraża identyfikację z państwem osiedlenia, a druga z narodem pochodzenia. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w sytuacji identyfikacji członków osiadłych grup etnicznych, dla których jeden człon identyfikacji wyraża łączność z grupą etniczną, a drugi z krajem, ojczyzną lub państwem osiedlenia, np. Kaszubi-Polacy lub Ślązacy-Polacy albo z narodem pochodzenia, jak Ślązacy-Niemcy.

Dzieci imigrantów i kolejne pokolenia lub członkowie mniejszości etnicznych, osoby, które urodziły się w krajach zamieszkania, stanowiących ich prywatne ojczyzny, mogą identyfikować się z obecną ojczyzną, rozumianą jako kraj urodzenia, a równocześnie zachowywać identyfikację z ojczyznami czy narodem przodków. Nie oznacza to jednak, że identyfikują się z narodem dominującym w kraju osiedlenia czy państwem.

Aktualne są pytania: z kim, z jakimi kategoriami społecznymi, zbiorowościami, grupami identyfikują się rzeczywiście osoby, pozostające zarówno przy identyfikacjach pojedynczych, jak i podwójnych, tzw. identyfikacjach „z łącznikiem” – z narodem, państwem czy ziemią ojczystą. W sytuacji, gdy nie muszą one oznaczać tego samego, odpowiedź jest szczególnie ważna. Wątpliwości budzi nawet zdefiniowanie „ziemi ojczystej”, gdy wiele osób doświadcza „uogólnionego stanu bezdomności” (Said, 1979, s. 18), gdy tożsamości odrywają się od miejsc i przestrzeni tradycyjnie im przypisanych. Dotyczy to m.in. emigrantów, imigrantów, uchodźców, ludów wysiedlonych.

W świecie diaspory, ponadnarodowych przepływów kulturowych, masowych przemieszczeń ludności, dawne próby odwzorowania świata jako zbioru regionów kulturowych czy ojczyzn zderzają się z olśniewającą mnogością postkolonialnych symulakr, podwojeń i zwielokrotnień, tak jak Indie i Pakistan najwyraźniej pojawiają się na nowo w postkolonialnej symulacji w Londynie, przedrewolucyjny Teheran odradza się z popiołów w Los Angeles, a tysiąc podobnych kulturowych marzeń odgrywa się w scenarii miejskiej i wiejskiej na całym globie. W tej kulturowej grze diaspory, znajome linie oddzielające „tu” od „tam” (...) ulegają zatarciu (Gupta, Ferguson, 2004, s. 271).

⁴ W takiej sytuacji jednostka buduje obraz siebie, horyzontalnie otaczając się układami społecznymi, z którymi się identyfikuje. Innym sposobem budowania tożsamości jest procedura promienista, gdy jednostka identyfikuje się z kulturowo związanymi ze sobą, lecz względnie niezależnymi całościami społecznymi (Machaj, 2005, s. 60–61).

Identyfikacje etniczno-narodowe a układy odniesienia

Znaczącą rolę w powstawaniu ludzkich identyfikacji odgrywają grupy odniesienia, zarówno własne, jak i inne niż własne, także obce⁵, zwłaszcza jeśli stają się przedmiotem aspiracji jednostek oraz skłaniają je do przynależności. Kategorie społeczne, zbiorowości społeczne i grupy społeczne stanowią społeczne układy odniesienia (Merton, 1982, s. 351–352), dostarczające jednostce wzory zachowań („normatywne”) i standardy dokonywanych porównań („porównawcze”), formułowanych ocen i postaw (s. 290–291, 337).

Osoby należące do etnicznych osiadłych lub imigranckich mniejszości, jeśli aspirują do innej grupy, pozostają równocześnie pod presją grupy własnej, ale także tej, do której aspirują. Wydaje się, że identyfikacja etniczno-narodowa, a także konwersja są uzależnione od zaspokojenia potrzeb tych osób, w tym od ich dostępu do społecznie cenionych dóbr, przy czym zarówno cenionych w grupie własnej, jak i w grupie będącej przedmiotem aspiracji. Te dobra obejmują zaspokojenie potrzeby akceptacji, jak również dostępu do oświaty, uzyskanie zadowalającej pracy, satysfakcjonującego poziomu dochodu, stabilnej pozycji społecznej lub zapewnienie możliwości awansu społecznego, wyższego statusu czy prestiżu.

Jeśli potrzeby jednostek nie zostają zaspokojone przez grupy odniesienia, zarówno własne, jak i będące przedmiotem aspiracji, pojawia się skłonność do konwersji identyfikacji. Chęć przynależności do grup innych (obcych) wiąże się z przyjmowaniem standardów tych grup w ocenie sytuacji własnej. Aspiracje skłaniają do porzucenia grupy własnej, która nie jest w stanie zaspokoić potrzeb wyznaczonych przez standardy wyznaczone przez grupy inne, obce. Z różnych powodów, zwłaszcza braku akceptacji przez innych, jeśli grupa stanowiąca przedmiot aspiracji nie realizuje potrzeb konwertyty, wytwarza się skłonność do zmiany identyfikacji i powrotu do dawnych „swoich”.

W zrozumieniu wyborów identyfikacji etniczno-narodowej jednostek ważna wydaje się szczególnie więź rodzinna, gdyż to ona odgrywa niebagatelną rolę w zapewnieniu łączności z grupą etniczną czy narodową. Z tego powodu, gdy trudno traktować grupy, do których należą członkowie rodziny jako negatywne grupy odniesienia, zrozumiałe staje występowanie podwójnych, łączących, niewykluczających się identyfikacji.

Można sformułować hipotezę, że aby dążenia jednostek należących do grup mniejszościowych skłaniały ku wybieraniu grup innych niż własne jako grup odniesienia i identyfikacji z nimi, socjalizacja antycypująca musi być funkcjonalna, a więc społeczeństwo powinno stwarzać możliwości awansu społecznego. Wydaje się prawdopodobne, że w takich sytuacjach częściej będą występowały identyfikacje podwójne, a nawet konwersja.

Jednostki formalnie przynależące do grupy odniesienia, np. poprzez obywatelstwo, lecz równocześnie odczuwające upośledzenie w stosunku do innych jej członków (także na skutek rzeczywistej lub odczuwanej dyskryminacji), czynią ją niejednokrotnie grupą odniesienia porównawczego, choć niekoniecznie normatywnego. Jeśli wcześniej identyfikowały się z grupą etniczną przodków, może to skłaniać do ponownej konwersji i powrotu do identyfikacji z grupą pochodzenia.

Być może poczucie upośledzenia, względne upośledzenie (Merton, 1982, s. 293), łączące się z niezaspokojeniem potrzeb jednostki, jest czynnikiem działającym także w wypadku

⁵ Używam tutaj terminu „obce” w rozumieniu, które stosuje Merton, gdyż odwołuję się do jego koncepcji grup i układów odniesienia. Grupy uczestnictwa nie są tożsame z grupami własnymi, a grupy, do których się nie należy – z obcymi (Merton, 1982, s. 350–351). Odrębnym zagadnieniem jest relacja pomiędzy „innym” i „obcym”. Odmienność nie musi oznaczać obcości (por. Machaj, 2005, s. 56). Ulrich Beck (2005, s. 65), proponując swoje ujęcie kosmopolityzmu, podkreśla, że zgodnie z tym podejściem, inny, obcy traci swą obcość.

członków większości, dominującego narodu i jest jednym z powodów skłaniających do identyfikacji z innymi, a także dotąd obcymi grupami. Nie ma przekonujących dowodów, które potwierdzałyby tę tezę i pozwalały wytłumaczyć pojawianie się identyfikacji niektórych jednostek z grupami odległymi kulturowo, np. Francuzów, Niemców czy Polaków z państwem islamskim, lecz postawienie takiej hipotezy wydaje się zasadne.

Badanie identyfikacji etniczno-narodowych

Wyniki badań dotyczące identyfikacji mogą i powinny budzić uzasadniony niepokój. Badacze wykorzystujący kafeterie gotowych odpowiedzi, określających etniczne (lub narodowe) przynależności jednostek, niejednokrotnie nie mają wystarczającej świadomości kreowania nieistniejących rzeczywistości. Respondenci dokonują wyboru spośród oferowanych możliwości, podczas gdy istota identyfikacji pozostaje poza zasięgiem poznania. Pouczące mogą być rezultaty badań przywoływane przez Tariqa Modooda – aż 90% osób traktowanych jako przynależących do mniejszości etnicznych wybierało odpowiedź, że „na wiele sposobów myślą o sobie jako o przynależących do grupy etnicznej”. Równocześnie 2/3 badanych osób twierdziło, że myślało o sobie „na wiele sposobów” jak o Brytyjczyku, a zatem identyfikacja etniczna nie „była postrzegana jako konkurencyjna wobec bycia Brytyjczykiem” (Modood i in., 1997, s. 328–329). Do innych wniosków, zgodnie z zasadą „jakie pytanie, taka odpowiedź”, może prowadzić „ograniczające” pytanie, a właściwie kafeteria odpowiedzi do wyboru: „jestem Brytyjczykiem”, „Brytyjczykiem-muzułmaninem”, „muzułmaninem”, „inna identyfikacja”. W sytuacji, gdy osoby badane nie muszą dokonywać wyboru między identyfikacjami, akceptacja kraju osiedlenia jest często dużo wyższa (por. Modood, 2014, s. 115).

Coraz częściej, na co wskazuje także Modood (2014, s. 113), identyfikacjom ludzi nie towarzyszą zachowania, które jednoznacznie łączą ich z określonymi grupami społecznymi, z respektowaniem norm czy uznawaniem grupowych wartości. Warstwa behawioralna odrywa się od afiliacyjnej. Możliwości jest wiele, np. osoby identyfikujące się z ojczyzną przodków nie muszą znać dobrze ich języka, mogą sporadycznie uczestniczyć w obrzędach religijnych, znać niektóre zwyczaje czy obyczaje i sporadycznie utrzymywać kontakty rodzinne. Z kolei emigranci identyfikujący się w deklaracjach z krajem osiedlenia mogą słabo znać język i kulturę kraju obecnego pobytu, posługiwać się językiem kraju pochodzenia, utrzymywać stałe kontakty z rodziną i przyjaciółmi w kraju, który opuścili.

W poniższym zestawieniu przedstawione zostały rozmaite rodzaje identyfikacji osób należących do kolejnych pokoleń imigrantów oraz wybrane możliwe przejawy zachowań wskazujących na intensywność łączności z kulturą przodków. Dopiero ustalenie wzajemnych relacji pomiędzy tymi warstwami w badaniach pozwala na rzetelniejsze poznanie rzeczywistych afiliacji ludzi.

Tabela 1

Warstwa afiliacyjna i behawioralna tożsamości

WARSTWA AFILIACYJNA –DEKLARACYJNA	WARSTWA BEHAVIORALNA				
	Znajomość języka przodków	Religia	Znajomość kultury przodków	Kontakty ze zbiorowością pochodzenia w kraju osiedlenia i poza nim	Zatrudnienie/zamieszkanie
Pojedyncza – identyfikacja z miejscem urodzenia rodziców (wyobrażoną ojczyzną)	Bardzo dobra i dobra (korzystanie z edukacji językowej)	Aktywność religijna, duże zaangażowanie	Bardzo dobra, widoczna w praktykach codziennych, zachowanie obyczajów i zwyczajów	Stale, także instytucjonalne, np. przynależność do stowarzyszeń, przynależność do enklawy	W enklawie imigrantów
Podwójna z łącznikiem – pierwsza z ojczyzną rodziców, druga z krajem urodzenia (państwem lub narodem), np. Kubańczyk-Amerykanin	Słaba – język wykorzystywany wyłącznie w kontaktach rodzinnych i kontaktach z imigrantami o tym samym pochodzeniu	Sporadyczna aktywność, akceptowane niektóre elementy, indywidualizacja	Znajomość wybranych elementów kultury, np. niektórych obyczajów i zwyczajów, sporadycznie wykorzystywanych w życiu codziennym	Podtrzymywane wyłącznie kontakty rodzinne	W kraju osiedlenia, poza enklawą
Podwójna, pierwsza z krajem osiedlenia (państwem, narodem), np. Brytyjczyk-Hindus, Niemiec-Turek	Brak znajomości, ewentualnie poszczególne słowa	Brak aktywności, lecz deklaracja przynależności	Brak znajomości, niewykorzystywanie w życiu codziennym	Brak lub wirtualne kontakty z rodziną w kraju osiedlenia lub pochodzenia	Zamieszkanie w enklawie/brak zatrudnienia
Wyłącznie z krajem osiedlenia – pojedyncza		Konwersja lub ateizm			Zamieszkanie poza enklawą/brak zatrudnienia
Wyłącznie z grupą religijną – pojedyncza					
Podwójna – z krajem osiedlenia i grupą religijną, np. Brytyjczyk-muzułmanin					
Z kategorią społeczną (nowa etniczność?) i miejscem osiedlenia, np. Afroamerykanin					
Inne					

Źródło: opracowanie własne.

Jedną z ważnych grup odniesienia mniejszości, która sprzyja zachowaniu ciągłości identyfikacji z narodem pochodzenia, jest wspólnota religijna. Przynależność do niej wprowadzie często pozwala pogodzić się z niskim statusem i jego dyskryminującymi skutkami, ale także instytucje religijne mogą skłaniać do buntu przeciw niskiemu statusowi. Zwracał na to uwagę, przywołujący prace Talcotta Parsonsa (1972) i Donalda Younga (1937), Robert Merton (1982, s. 114–115).

Deklarowane wyznanie, identyfikacja z określoną wspólnotą religijną nie wyraża w pełni stopnia zaangażowania religijnego. Należy wziąć pod uwagę, że różne religie podlegają procesom indywidualizacji i sekularyzacji⁶. Potrzebę tego rozróżnienia dostrzegają sami zainteresowani, np. zajmujący się handlem Egipcjanin przedstawia się klientom (turystom) jako „Muslim, no orthodox”. Identyfikacja ze wspólnotą religijną, nawet wymieniana jako pierwsza, nie oznacza, że wymiar religijny jest dla tych osób najważniejszy. Może o niej decydować np. poczucie przynależności do rodziny czy społeczności⁷ (Modood, 2014, s. 139).

Co rzeczywiście oznacza identyfikacja Afroamerykanin? Nie jest to tzw. identyfikacja z łącznikiem, wskazuje na wspólne pochodzenie z kontynentu afrykańskiego osób, dla których miejscem urodzenia i krajem dzieciństwa jest Ameryka, wyraża łączność nie z wyobrażoną dawną ojczyzną, lecz z kategorią społeczną, która jest obecna w amerykańskim społeczeństwie. Nie daje się także ująć w kategoriach „nowych etniczności”, z uwagi na jej wewnętrzne zróżnicowanie.

Nie zawsze w parze z podawaną przynależnością etniczną idzie także znajomość języka przodków oraz posługiwanie się nim w kontaktach rodzinnych, co ilustrują między innymi niżej przytoczone wyniki badań.

Na złożony charakter ludzkich identyfikacji, a także konieczność uwzględnienia aspektu behawioralnego wskazuje m.in. analiza wyników *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności w Polsce z 2011 roku*. Zawarto w nim pytania dotyczące narodowości mieszkańców Polski, w tym cudzoziemców, których pobyt na terenie Polski miał charakter stały. Po pierwsze pytano: „Jaka jest Pana(i) narodowość?”, przy czym zaznaczono, że narodowość oznacza przynależność narodową lub etniczną, której nie należy mylić z obywatelstwem. Osoby badane wybierały spośród polskiej i 13 innych narodowości wymienionych w ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych. Jeśli wskazywały kategorię „inna”, mogły wybrać z załączonej listy lub wpisać dowolne określenie narodowości⁸.

Według wyników tego spisu ludność o polskich identyfikacjach, niezależnie od tego, czy jedynych i na którym miejscu wybieranych, stanowiła 97,1% mieszkańców Polski (37 394 tys.), natomiast 3,8%, czyli 1468 tys. osób miało identyfikacje niepolskie (jako jedyne lub jako element podwójnych). Wśród identyfikacji, obejmujących niepolskie, 62,5% stanowiły identyfikacje podwójne, na ogół jeden z członów obejmował polską (95,5% deklaracji identyfikacji dualnych), najczęściej wymienianą jako pierwszą (85,9%). Złożone identyfikacje, zawierające polską, stanowiły 59%, a te, w których polska wymieniana była jako pierwsza

⁶ Na przykład współczesny islam we Francji, podobnie jak katolicyzm, cechuje indywidualizacja i sekularyzacja (Roy, 2004, 2005).

⁷ Modood stwierdza, że nie możemy zakładać, że bycie muzułmaninem oznacza dla osób tak się określających to samo. „Dla niektórych muzułmanów – podobnie jak dla wielu żydów w dzisiejszej Wielkiej Brytanii – bycie muzułmaninem jest kwestią przynależności do społeczności oraz spuścizny; dla jednych to jedynie kilka prostych nauk dotyczących współczucia, sprawiedliwości i życia po śmierci; dla drugich jest to ogólnosiwiatowy ruch uzbrojony w ideologię dającą odpór nowoczesności” (2014, s. 139).

⁸ Pytanie dotyczące tej kwestii brzmiało: *Czy odczuwa Pan(i) przynależność także do innego narodu lub wspólnoty etnicznej? 1. tak (proszę podać)... 2. nie, nie odczuwam.*

– 53,7% wszystkich innych niż pojedyncza polska identyfikacji narodowo-etnicznych (Gudaszewski, 2015, s. 30).

Deklaracje dotyczące narodowości nie pozostawały w prostej zależności z językiem kontaktów domowych⁹. Wprawdzie wśród osób o wyłącznie niepolskiej identyfikacji narodowościowej w porównaniu z dualnymi, obejmującymi polską, zwiększał się odsetek respondentów używających wyłącznie języków niepolskich z 3,9% do 19,4%, a także odsetek osób używających języka polskiego i niepolskiego (z 33,8% do 40,9%), tzn. odsetek osób o niepolskich identyfikacjach używał wyłącznie języka polskiego, czyli 62,3% osób o podwójnych identyfikacjach i odpowiednio 39,5% o wyłącznie niepolskiej (Gudaszewski, 2015, s. 77).

Analogicznie, wyniki dotyczące relacji pomiędzy wskazaniami języka niemieckiego jako języka kontaktów domowych nie przystawały w pełni do deklaracji przynależności narodowej. Jak podaje Grzegorz Gudaszewski (2015, s. 73) w 2002 roku język niemiecki był w świetle deklaracji częściej stosowany niż wskazywałaby na to liczba deklaracji narodowościowych (204,6 tys. wobec 152,9 tys.). Z kolei w spisie ludności z 2011 roku odnotowano więcej niemieckich identyfikacji narodowościowych (147,8 tys.) niż deklaracji dotyczących posługiwania się w kontaktach domowych językiem niemieckim (96,5 tys.).

Odpowiedzi na pytanie: „Do jakiego wyznania religijnego (kościół lub związku wyznaniowego) Pan(i) należy?” ujawniły, że relacje pomiędzy deklarowanymi identyfikacjami a przynależnością religijną są złożone. Osoby, które wybierały inną niż polska narodowość w pojedynczych lub podwójnych identyfikacjach, cechowały się różną przynależnością religijną, w tym także odmienną niż dominująca w narodzie (narodowości), z którą się identyfikowały. Na przykład, wśród osób o identyfikacji żydowskiej (7508 osób), wymienianej jako jedyna, lub w podwójnych identyfikacjach jako pierwsza lub druga, 30,3% przynależało do Kościoła katolickiego, tylko 4,11% do Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich, a także znaczna część (32,16%) nie należała do żadnego wyznania¹⁰ (Gudaszewski, 2015, s. 241). Ponad 40% osób o identyfikacji ukraińskiej (51 001 osób) należało do Kościoła katolickiego, obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, 23,3% – do Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego, 19,7% – do Kościoła prawosławnego¹¹ (s. 240). Być może przynależność religijna decydowała o tym, czy niepolaska narodowość była jedyną, pierwszą czy też drugą w złożonych identyfikacjach. Niestety przedstawiony materiał nie pozwala tego stwierdzić.

Ostatecznie wyniki te przekonują, że identyfikacjom z określoną grupą etniczną nie musi towarzyszyć partycypacja w działaniach i zachowaniach charakterystycznych dla tej grupy, respektowanie jej norm i akceptacja wartości grupowych. Jak pisze Modood (2014: 112): „Niekórzy Hindusi na przykład, zwłaszcza należący do drugiego pokolenia, nie nosili się na modłę hinduską, nie uczęszczali regularnie do świątyni, gurdwary czy meczetu albo nie posługiwali się regularnie językiem hinduskim”. Pod wieloma względami myśleli jednak o sobie jako o Hindusach (s. 112). Część osób podporządkowywała się tradycyjnym normom i praktykom. Pojawiały się także nowe formy etniczności, a silnym grupowym identyfikacjom towarzyszyło umiarkowane lub nikłe podporządkowanie normom na poziomie behawioralnym. Afiliacyjne tożsamości grupowe nie zawsze łączą się z traktowaniem

⁹ Pytanie brzmiało: *Jakim(i) językiem(ami) zazwyczaj posługuje się Pan(i) w domu? 1. wyłącznie polskim, 2. polskim i innym(i) niż polski (podać jakim/i) ..., 3. wyłącznie innym(i) niż polski (podać jakim/i) ...*. Wybór odpowiedzi 2 lub 3 otwierał dostęp do słownika języków oraz możliwość swobodnego zapisu określenia języka/języków w polu edycji. W przypadku odpowiedzi 2 lub 3 – osoby spisywane mogły zadeklarować używanie dwóch różnych języków niepolskich.

¹⁰ 22,03% osób odmówiło odpowiedzi, a nie ustalono wyznania 0,66% osób (Gudaszewski, 2015, s. 241).

¹¹ 0,51% należało do Związku Wyznaniowego Świadków Jehowy, 4,07% nie należało do żadnego wyznania, 8,65% odmówiło odpowiedzi, nie ustalono wyznania 1,43% osób (Gudaszewski, 2015, s. 240).

„przynależności grupowej jako implikującej bezruch, czystość kulturową czy też wewnętrzną jednorodność” (Modood i in., 1997, s. 334–338).

Identyfikacje etniczne imigrantów w rzeczywistości niekoniecznie odnoszą się do mało znanych wspólnot pochodzenia przodków, lecz do „migracyjnych zbiorowości”, określanych niekiedy mianem „nowych etniczności”, jak to nazwał Stuart Hall (1992). Szczególnie dotyczy to kolejnych pokoleń imigrantów, którzy nie zetknęli się nigdy z ziemią ojców, a których „ojczyzną”, obok „wyobrażonej”, jest kraj urodzenia. Niektórzy z potomków imigrantów podkreślają tę specyfikę, określając się mianem zarezerwowanym dla nowej sytuacji, np. ludność maghrebskiego pochodzenia we Francji mówi o sobie „beur”, a nie „Arabe”. Według Modooda (2014, s. 111), przywołującego prace Oliviera Roy’a (2004, 2005) nie można na nich patrzeć przez pryzmat arabskiej kultury i etniczności.

Świadectwem odejścia od ojczyznianych identyfikacji, a nie dziełem przypadku jest, jak można przypuszczać, pojawianie się identyfikacji „kontynentalnych”, a nie narodowych, jak „czarni”, Afroamerykanie, Latynosi, Azjaci. Trudno powiedzieć, na ile są one skutkiem naznaczania przez ludność kraju przyjmującego, która nie rozróżnia, a właściwie często nie jest w stanie rozpoznać kraju pochodzenia „innych”. Przyjmowanie takich identyfikacji przez kolejne pokolenia imigrantów może także dowodzić zaniku łączności z ojczyznami przodków, a konstytuowania własnych tożsamości na zasadzie odróżniania się pod jakimś względem od obecnych obok „innych”.

Obok aspektu afiliacyjnego i behawioralnego ważny jest także kontekst sytuacyjny, a zwłaszcza to, co wiąże się z naznaczaniem oraz wykluczaniem imigranckich lub osiadłych mniejszości. Naznaczanie „innych” przez większość (grupę dominującą) oraz odczuwane przez nich upośledzenie wobec dominującej grupy etnicznej, znajdujące swój wyraz w rzeczywistym (lub wyobrażonym) braku dostępu do społecznie cenionych dóbr, może skutkować „wytworzonymi” identyfikacjami ze „swoimi”, zdefiniowanymi pierwotnie przez „obcych”. Można przypuszczać, że określanie siebie mianem „czarnych”, Afroamerykanów czy Azjatów zawiera komponent stosunku do „innych”, dla których etniczna czy narodowa przynależność potomków przybyszy jest trudna do ustalenia, a zatem korzystają z szerszych kategoryzacji.

Jest też znamienne, że identyfikacja bez łącznika – Afroamerykanie – wytycza zarówno przynależność do węższej zbiorowości, odróżniającej się oraz niepodobnej pod pewnymi względami do innych Amerykanów, ale też afiliację i być może dostrzegane podobieństwo do szerszego kręgu Amerykanów. Trudno powiedzieć, co wysuwa się na plan pierwszy – poczucie dumnej podwójnej przynależności odpowiadające kosmopolitycznej identyfikacji, czy też odczuwane obszary wykluczenia i dyskryminacji. Obie hipotezy są prawdopodobne.

W odniesieniu do złożonych identyfikacji szczególnie ważna jest odpowiedź na pytania o miejsce, rolę i funkcję ich składowych w całości tożsamości jednostek, a także o ich wzajemną relację, o znaczenie przyswojenia narodowej (etnicznej) kultury lub dwóch, a nawet więcej kultur, jak również (a może przede wszystkim) o to, czy autodefinicja wyraża łączność z narodem, czy z państwem, czy świadczy o separacji identyfikacji narodowych od identyfikacji obywatelskich.

Relacja pomiędzy warstwą afiliacyjną a behawioralną nie wyczerpuje złożoności zagadnienia identyfikacji etniczno-narodowych. Należy mieć na uwadze to, że podstawą dokonywanych przez jednostki kategoryzacji może być odczuwane podobieństwo do członków jakiejś zbiorowości czy kategorii społecznej lub przynależność do niej. Jak podkreśla Irena

Machaj, identyfikacja oparta na przynależności sprzyja formowaniu się behawioralnego wymiaru tożsamości jednostki (2005, s. 58).

Zdarza się jednak, zgodnie z zasadą dynamiki identyfikacji i aspiracjami do przynależności do grup dotąd uznawanych za inne, a nawet obce, że dychotomie podobieństwa i niepodobieństwa oraz przynależności i nieprzynależności ukazują inne możliwości. Można identyfikować się z tymi, do których nie jest się pod wieloma względami podobnym i do których jeszcze się nie należy, lecz do których pragnie się przynależeć, co motywuje do podejmowania działań, które mają sprawić, że stanie się podobnym. Taka sytuacja niejednokrotnie towarzyszy konwersji etnicznej, a wyraża skłonność jednostkowych tożsamości do transcendencji. Przyjmowanie zwyczajów i obyczajów obowiązujących w grupie aspiracji, uczenie się języka, zasad i norm religijnych, poznawanie kultury i historii ma być pierwszym krokiem do zmiany przynależności, dobrowolnego dążenia do asymilacji, niezależnie od tego, czy występuje, czy też nie presja asymilacyjna.

Podsumowanie

Powyższe rozważania mogą skłaniać do kilku następujących wniosków – postulatów dla badaczy identyfikacji etniczno-narodowych. Należy:

1. Unikać narzucania identyfikacji w badaniach socjologicznych.
2. Nie zadowalać się uzyskaniem odpowiedzi na pytanie: „kim jesteś?”.
3. Rozpoznać, o czym rzeczywiście informują deklarowane identyfikacje, biorąc pod uwagę zarówno aspekt afiliacyjny, jak i behawioralny oraz kontekst sytuacyjny – naznaczanie, wykluczanie, odczuwane upośledzenie.
4. Rozpoznać, z kim i z czym identyfikują się członkowie mniejszości etnicznych, zwłaszcza o złożonych identyfikacjach – z narodem (grupą etniczną), krajem urodzenia czy z państwem osiedlenia? Jaką rolę w tych identyfikacjach odgrywa obywatelstwo kraju osiedlenia?
5. Pamiętać o płynności i plastyczności identyfikacji.
6. Uwzględnić „nowe etniczności”, hybrydowość kultur i wytwarzanie „trzecich przestrzeni”.

Dla polityków zajmujących się mniejszościami etnicznymi i narodowymi oraz ich integracją w krajach osiedlenia, ważne jest to, by traktować asymilację jako wybór jednostki, a nie przymus wynikający z polityki państwa. Złożone, podwójne identyfikacje, zwłaszcza ukazujące łączność z państwem pobytu (urodzenia) i obowiązujące zasady rzeczywistego, a nie tylko formalnego obywatelstwa mogą sprzyjać integracji, a także lojalności osób o tych identyfikacjach.

LITERATURA

- Beck, U. (2005). *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*. Warszawa: Scholar.
- Beck, U., Grande, E. (2009). *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*. Warszawa: Scholar.
- Brubaker, R. (1998). *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Erikson, E.H. (2000). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

- Gudaszewski, G. (2015). *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*. Warszawa: GUS. Pobrano z: http://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5670/22/1/1/struktura_narodowo-etniczna.pdf (14.09.2015).
- Gupta, A., Ferguson, J. (2004). Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (267–283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall, S. (1992). New Ethnicities. W: J. Donald, A. Rattansi (ed.), *“Race”, Culture and Difference* (252–259). London: Sage Publications.
- Kłoskowska, A. (1992). Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej. *Kultura i Społeczeństwo*, 1, 131–141.
- Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Machaj, I. (2005). *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Merton, R.K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa: PWN.
- Modood, T. (2014). *Multikulturalizm*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Modood, T., Berthoud, R., Lakey, J., Nazroo, J., Smith, P., Virdee, S., Beishon, S. (1997). *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute.
- Ossowski, S. (1984). *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*. Dzieła. T. III. Warszawa: PWN.
- Parsons, T. (1972). *Szkice z teorii socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Raciborski, J. (2011). *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam*. London: C. Hurst.
- Roy, O. (2005). A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values. *ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) Review*. Spring, 6–7.
- Said, E.W. (1979). Zionism from the Standpoints of the Victims. *Social Text*, 1 (1), 7–58.
- Suchocka, R. (2003). Widnokrąg społeczny a przekraczanie granic. W: M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje* (83–98). Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Suchocka, R. (2014). *Mieszkańcy Europy, Europejczycy i ich widnokreśli społeczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Szacka, B. (2008). *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. W: S. Moscovici (red.), *Introduction à la psychologie sociale*. Vol. 1, 272–302. Paris: Larousse.
- Tajfel, H. (1982). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J.C. (1992). Ku poznawczej redefinicji pojęcia „grupa społeczna”. W: J. Szmatka (red.), *Elementy mikrosocjologii. Wybór tekstów*. Cz. II (81–109). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Waldenberg, M. (2000). *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Young, D. (1937). *American Minority Peoples*. New York: Harper & Brot. B. Readings on Specific Nationality Groups.

THE INTRICACIES OF ETHNIC AND NATIONAL IDENTIFICATION

KEYWORDS

NATIONAL IDENTIFICATION,
ETHNIC IDENTIFICATION,
SOCIAL IDENTITY,
COMPLEX IDENTIFICATION,
IMMIGRANTS

SUMMARY The aim of this study is to draw attention to the intricacies of identification in the societies in which identification is increasingly becoming a matter of choice, not “heredity”. The subject of the discussion includes the complex identification occurring in multi-national and multi-ethnic countries, different identities of their residents and citizens, immigrants, and particularly their descendants, including double or cosmopolitan identifications, constructed and not “transferred” by the ancestors. What do declarations, treated as relating to the national (ethnic) identification, actually mean? Do they inform of the identification with the nation, homeland or the state? The relations between the different types of national and (or) ethnic identification can determine people's attitudes towards the state of residence, the nation and the country of settlement and origin (the country of their ancestors). The knowledge of these relationships is especially important for interpreting the complex identifications being declared, and for understanding the national conversion.

Daria Łucka

Uniwersytet Jagielloński

Obywatel: z państwem czy bez państwa? Stare i nowe koncepcje obywatelstwa

STRESZCZENIE Klasyczne rozumienie obywatelstwa jako powiązanego z państwem i narodem zostaje zakwestionowane we współczesnych koncepcjach obywatelstwa transnarodowego oraz postnarodowego. Zgodnie z tymi koncepcjami, obywatelstwo podlega procesom „denacjonalizacji”: wykracza poza granice państwa narodowego. Analiza tych koncepcji pokazuje jednak, że – choć słusznie wskazują one na wiele nowych zjawisk – pozostają powiązane z państwem narodowym, a zwłaszcza z systemem prawnym na poziomie państwa. Celem poniższego artykułu jest wykazanie, że polityka państwa może bezpośrednio wpływać na wzmacnianie bądź osłabianie procesów transnacjonalizacji i postnacjonalizacji obywatelstwa.

SŁOWA KLUCZOWE

OBYWATELSTWO,
TRANSNARODOWOŚĆ,
POSTNARODOWOŚĆ

Wprowadzenie

W pierwszej części artykułu została zaprezentowana klasyczna koncepcja obywatelstwa, zgodnie z którą jest ono powiązane z państwem i narodem. Druga część artykułu to krótki opis dwóch nowych (rozwijanych od lat 90. XX wieku) podejść

teoretycznych do zagadnienia obywatelstwa: koncepcji obywatelstwa transnarodowego i postnarodowego. W trzeciej części analizie zostało poddane twierdzenie, że nowe formy obywatelstwa są w dalszym ciągu silnie powiązane z państwem: to legislacje na poziomie poszczególnych państw narodowych wzmacniają bądź osłabiają implementację trans- i postnarodowych form obywatelstwa. Artykuł kończy podsumowanie.

Obywatelstwo: koncepcja klasyczna

Dla potrzeb niniejszego artykułu zostało przyjęte rozumienie obywatelstwa jako członkostwa we wspólnocie politycznej i geograficznej (Bloemraad, Korteweg, Yurdakul, 2008, s. 154–156; Bosniak, 2000, s. 454). W ramach trzech tradycji rozumienia obywatelstwa wyróżnić można cztery jego wymiary.

W tradycji liberalnej obywatelstwo ma wymiar formalny i substancjalny. W wymiarze formalnym oznacza relację prawną pomiędzy jednostką a państwem, status prawny jednostki w ramach porządku państwowego. Poszczególne państwa indywidualnie określają, kto jest uprawniony do posiadania statusu obywatela. Zgodnie z dwoma klasycznymi rozwiązaniami, obywatelstwo przyznawane jest temu, kto urodził się na terytorium danego państwa (*ius soli*) lub jako rezultat obywatelstwa przodków, najczęściej rodziców (*ius sanguinis*) (Joppke, 2003, s. 5–7). Ci, którzy nie mogą otrzymać obywatelstwa na takich podstawach (dotyczy to np. większości migrantów), mogą je uzyskać poprzez procedurę naturalizacji. Wymogi państw dotyczące naturalizacji są różne, zazwyczaj przyjmuje się kryterium długości pobytu w danym kraju oraz przynajmniej podstawowej znajomości języka i kultury.

Tradycja liberalna obejmuje także wymiar substancjalny obywatelstwa, czyli wzajemne uprawnienia oraz zobowiązania jednostki i państwa, wynikające z opisanego powyżej statusu prawnego. Przyjmuje się tu założenie, że relacja między jednostką a państwem jest oparta o umowę, określającą uprawnienia i obowiązki obu stron. Państwo dostarcza jednostce podstawowych praw obywatelskich (cywilnych, politycznych i socjalnych)¹, a jednocześnie jednostka ma określone zobowiązania (np. płacenie podatków, obowiązkową edukację, podporządkowanie się ustawodawstwu danego państwa itp.). Istotna jest tu idea równości wszystkich obywateli wobec prawa (Bloemraad i in., 2008, s. 156).

Tradycja republikańska obejmuje wymiar aktywistyczny obywatelstwa, czyli polityczne i inne formy zaangażowania oraz uczestnictwa w społeczeństwie, w tym przede wszystkim partycypację w sprawowaniu władzy w obrębie danego terytorium. W historii obywatelstwa obserwować można liczne ograniczenia możliwości uczestnictwa w sprawowaniu władzy; takie wykluczenia wynikały przede wszystkim z płci, rasy, etniczności, religii czy klasy. Obecnie prawo do partycypacji politycznej coraz częściej postrzegane jest jako uprawnienie jednostki wynikające nie z jej formalnego statusu jako obywatela, lecz z tego, że jest ona podmiotem ludzkim. Prawo do współdecydowania interpretowane jest jako jedno z praw człowieka (Bloemraad, Korteweg, Yurdakul, 2008, s. 156; Smith, 2005, s. 108; Soysal, 1994).

Tradycja komunitariańska² kładzie nacisk na wymiar tożsamościowy obywatelstwa: poczucie przynależności jednostki do wspólnoty politycznej oraz troskę o dobro wspólne

¹ Ewolucję praw związanych z obywatelstwem opisał Thomas Humphrey Marshall (1950): przemiany ekonomiczne w XVIII wieku prowadziły do rozszerzania podstawowych praw cywilnych (*civil rights*); wiek XIX przyniósł rozwój praw politycznych, a w wieku XX wykorzystanie praw politycznych umożliwiło wywalczenie praw socjalnych.

² Tradycja komunitariańska jest powiązana z tradycją republikańską; w tym miejscu, dla potrzeb przejrzystości, zostają one analitycznie rozdzielone.

i wynikające z niej obowiązki. Istotne są tu także związki obywatelstwa z przynależnością do wspólnoty narodowej (Bloemraad i in., 2008, s. 156). Wspólnotowe poczucie „my” oznacza konieczność zdefiniowania „innych”, usytuowanych poza „naszą” wspólnotą – tożsamościowy wymiar obywatelstwa ma zatem aspekt wykluczający. Takie wykluczenia są usprawiedliwiane potrzebą spójności społecznej i podtrzymywania tożsamości właśnie. Ekskluzywny charakter tożsamości społecznej prowadzi często do pytań o rodzaj i stopień spójności społecznej, potrzebnej we współczesnym społeczeństwie.

Cztery przedstawione powyżej wymiary obywatelstwa wzajemnie na siebie wpływają, uzupełniają się lub niekiedy wchodzą ze sobą w konflikt.

Przykładowo, wykluczające pojęcie obywatelstwa jako przynależności może ograniczać przyznawanie statusu i praw [obywatelskich – D.Ł.] imigrantom oraz wpływać na ich uczestnictwo w społeczeństwie. I odwrotnie: jeśli prawa rozumiane są szeroko i gwarantowane niezależnie od miejsca urodzenia, formalna równość i udział imigrantów w społeczeństwie mogą podważyć istniejące rozumienie przynależności (Bloemraad i in., 2008, s. 156).

W klasycznej koncepcji obywatelstwa, typowej dla Europy Zachodniej poczynając od XIX wieku, istotne były trzy, nakładające się na siebie, wymiary: obywatele, państwo i naród. Zgodnie z tą koncepcją, obywatelstwo można określić jako „mechanizm przyporządkowywania jednostek do państw” (Brubaker, 1992, s. 31). Obywatelstwo było definicyjnie powiązane z państwem: status obywatela nabierał znaczenia pośród innych obywateli, a bycie obywatelem danego państwa oznaczało „ulokowanie” pośród innych państw (Bosniak, 2000, s. 448). Państwa miały monopol na „rozdzielanie” obywatelstwa poprzez własne ustawodawstwa i politykę migracyjną: kontrolowanie i regulowanie migracji. Zarządzanie napływami ludzi i różnicami etnicznymi następowało poprzez kontrole graniczne i poprzez procesy kulturowej homogenizacji lub podporządkowywania mniejszości grupie dominującej kulturowo w obrębie danego państwa (Castles, 2002, s. 1154). Obywatel przynależał do jednego państwa, a państwo uznawało za swoich obywateli tych, którzy na stałe mieszkają na jego terytorium, wykluczając z obywatelskich uprawnień i zobowiązań pozostałych (Castles, 2005, s. 204). Obywatelstwo wiązało się zatem z klasyczną dychotomią: „swoi” (obywatele) – „obcy” (*citizens – aliens*). Dla „swoich” państwo było źródłem i gwarantem praw obywatelskich (Bosniak, 2000, s. 465–466).

Równocześnie obywatelstwo było powiązane z narodowością i oznaczało członkostwo we wspólnocie narodowej (Bloemraad i in., 2008, s. 154). Powstanie suwerennego, obywatelskiego *demos* w ramach struktury państwowej (jako efekt Wielkiej Rewolucji Francuskiej i wyzwania się kolejnych krajów spod władzy feudalnej) oznaczało konieczność zdefiniowania, kto ma do niego przynależeć: kto ma stanowić ów suwerenny podmiot. Kategoria narodu scalała obywateli, dając im poczucie wspólnoty i solidarności z innymi, a przez to umożliwiając uczestnictwo w *demos* (Łucka 2006; Szacki, 1997, s. 38–46).

Obywatelstwo: współczesne wyzwania

Powiązanie obywatelstwa z kategoriami państwa i narodu jest coraz częściej kwestionowane, przede wszystkim, jak wskazuje Stephen Castles (2002, 2005), w związku z procesami globalizacji: mobilnością migrantów, globalną wymianą kulturową, rozwojem komunikacji i transportu, podważaniem ideologii odrębnych kultur narodowych i przekształcaniami samego państwa. Według Tanji Brøndsted Sejersen (2008, s. 525–527), dyskusja

dotycząca przyszłości państwa narodowego w epoce globalnych zmian powoduje przekształcenia w konceptualizacji obywatelstwa, a zewnętrzne, międzynarodowe naciski związane z globalizacją powodują wewnętrzne zmiany w legislacjach poszczególnych państw dotyczących obywatelstwa, w tym przede wszystkim uprawnień migrantów.

Linda Bosniak (2000, s. 448–449) wskazuje na zwiększanie piśmiennictwa naukowego dotyczącego procesów „denacjonalizacji” obywatelstwa, w którym podważa się tradycyjne powiązanie kategorii obywatelstwa i państwa narodowego. Tworzone są liczne koncepcje dotyczące obywatelstwa globalnego, postnarodowego czy transnarodowego, a także kosmopolityczne koncepcje „obywatela świata” i światowego obywatelstwa. Irene Bloemraad i in. (2008) zauważają, że pojęcie „obywatelstwa” jest coraz częściej konceptualizowane poza granicami lub w poprzek granic państwa narodowego, a wzmożona od lat 90. XX wieku aktywność migrantów stawia pod znakiem zapytania adekwatność pojęcia „obywatelstwa” jako zorganizowanego wokół państwa. Rainer Bauböck (1995) podkreśla, że państwo narodowe, terytorialność i demos coraz częściej oraz w coraz większym stopniu przestają ze sobą korespondować.

Sassia Sassen (2002, s. 286) wskazuje na dwa rodzaje interpretacji współczesnych procesów dotyczących obywatelstwa. Pierwsza z tych nich kwestionuje treści zawarte we współczesnym pojęciu współczesnego pojęcia obywatelstwa. Tradycyjne obywatelstwo narodowe miałoby tracić znaczenie, a nowe formy, powstające „na zewnątrz” tego, co narodowe, to kwestia przyszłości. Dopiero przyszłość miałaby pokazać, gdzie – w jakich obszarach, względem jakich podmiotów – będą one umiejscowione. Zgodnie z drugim rodzajem interpretacji, kwestionuje się samo pojęcie: obywatelstwo stanowi kategorię a priori powiązaną z państwem narodowym; dlatego zmiana tego, co narodowe, przekształcenia państwa narodowego w obliczu procesów globalizacji – miałyby oznaczać dewaluację lub wręcz zanik obywatelstwa, a wiązałyby się z innymi, nowymi formami zbiorowej organizacji i przynależności. Taka strategia praktycznie uniemożliwiałaby stosowanie klasycznej kategorii obywatelstwa do współczesnych procesów.

Linda Bosniak (2000, s. 488) proponuje inne podejście, nienegujące ani desygnatu klasycznego pojęcia obywatelstwa, ani samego pojęcia. Obywatelstwo to koncepcja, która tradycyjnie była wykorzystywana do opisywania całej gamy określonych społecznych praktyk i doświadczeń. Bosniak proponuje zbadać, czy owe doświadczenia i praktyki, określane jako obywatelstwo, wykraczają obecnie poza sferę narodową. Przy zachowaniu użyteczności kategorii obywatelstwa, możliwe staje się modyfikowanie zasięgu tej kategorii. Bosniak w swojej analizie dochodzi do wniosku, że doświadczenia i praktyki tradycyjnie związane z obywatelstwem wykraczają poza sferę narodową, a głębokość i zakres tych procesów zależą od tego, o jakim wymiarze obywatelstwa mówimy. Ani organizacja formalnego statusu, ani ochrona praw, ani praktyka partycypacji politycznej czy doświadczenia zbiorowych tożsamości i solidarności nie są całkowicie ograniczone do obszaru lub wspólnoty państwa narodowego (o ile kiedykolwiek były), ale są czasami (obecnie coraz częściej) realizowane poza nim.

Jako egemplifikacja opisywanych procesów poniżej zostały przedstawione dwie koncepcje: obywatelstwa transnarodowego (przedrostek „trans-” w nazwie oznacza „za, poza” – co sugeruje wykraczania poza granice państwa narodowego) oraz obywatelstwa postnarodowego (przedrostek „post-”, oznaczający „po”, wskazuje na powstawanie nowej jakości, zastępującej to, co narodowe).

Obywatelstwo transnarodowe

Koncepcja transnarodowości jest szeroko opisywana w literaturze (Bauböck, 1995; Castels, 2001, 2005; Faist, 2000; Portes, Guarnizo, Landolt, 1999; Vertovec, 2012). Steven Vertovec (2012) definiuje transnarodowość jako istnienie sieci łączącej odległe miejsca.

Gdy mówimy o ponadnarodowych, długotrwałych powiązaniach i nieustającej wymianie pomiędzy aktorami niepaństwowymi – firmami, organizacjami pozarządowymi i jednostkami mającymi wspólny interes (określony na podstawie takich kryteriów jak przekonania religijne czy wspólne pochodzenie kulturowe czy geograficzne) – to możemy owe praktyki i grupy wyodrębnić (odwoławszy się do ich powiązań funkcjonujących ponad granicami państw narodowych), określając je mianem „transnarodowych” (s. 3).

Transnarodowość oznacza także powstawanie ponadnarodowej sieci powiązań współczesnych migrantów. „Wspólnoty transnarodowe to grupy, których tożsamość nie jest zasadniczo oparta na przywiązaniu do konkretnego terytorium. Dlatego stanowią one istotne wyzwanie dla tradycyjnych koncepcji przynależności do państwa-narodu” (Castels, 2002, s. 1157). W obrębie takich transnarodowych wspólnot jednostki „tworzą i reprodukuja relacje i praktyki łączące kraje wysyłające i kraje »przyjmujące«; ponadto wytwarzają indywidualne i zbiorowe tożsamości, odnoszące się do więcej niż jednego miejsca lub państwa narodowego” (Gustafson, 2005, s. 8). Jest to możliwe przede wszystkim dzięki rozwojowi nowych środków komunikacji, zapewniających stałe „bycie w kontakcie” z bliskimi w kraju pochodzenia, a także stałą wiedzę na temat sytuacji (ekonomicznej, społecznej, politycznej) w obu krajach. Rozwój nowoczesnych technologii umożliwia migrantom m.in. zaangażowanie społeczne i polityczne w ich ojczyźnie (Vertovec, 2012, s. 18–19).

Migranci mający związki z różnymi terytoriami prezentują nowy typ przynależności i tożsamości, a przez to – obywatelstwa (Vertovec, 2012; Sejersen, 2008). Ich obywatelstwo – we wszystkich czterech wymiarach opisanych powyżej: statusu prawnego, uprawnień i obowiązków, partycypacji i tożsamości – zostaje podzielone między kraj pochodzenia i kraj przyjmujący, a przez to wykracza poza granice państw narodowych. Stephen Castels wskazuje na „powstanie transnarodowych wspólnot, złożonych (multiple) tożsamości i wielonarodowego obywatelstwa” (2002, s. 1143) jako na konsekwencje globalizacji. Stwierdza: „Wzrastająca mobilność, intensyfikacja (...) migracji, tanie i łatwe podróżowanie, stała komunikacja za pomocą nowych technologii informacyjnych: wszystko to stanowi podstawę do kwestionowania idei osoby przynależącej do jednego państwa-narodu lub co najwyżej migrującej z jednego państwa do innego” (s. 1157). Już nie miejsca, ale „przepływy” stają się głównym obszarem ekonomicznej i społecznej organizacji (s. 1161).

Castels (2005, s. 208) opisuje wcześniejsze – sprzed epoki globalizacji – modele migracji: model stałego osiedlania się imigrantów, wiążący się z ich asymilacją kulturową (typowy np. dla Stanów Zjednoczonych, Australii i Kanady) i model przejściowej migracji zarobkowej, zgodnie z którym po określonym czasie imigranci mieli powrócić do krajów ojczystrych (przykłady to Niemcy czy Szwajcaria). Oba te modele zakładały, że społeczeństwo przyjmujące nie ulegnie istotnym przekształceniom pod wpływem migracji. Założenie, że migracja może być całkowicie kontrolowana, stopniowo – od lat 70. XX wieku – okazywało się jednak niewłaściwe, co potwierdzała sytuacja w wielu krajach Europy Zachodniej. Imigranci, którzy w danym kraju mieli pracować jedynie przejściowo, coraz częściej zostawali na stałe, a państwa nie były w stanie deportować dużej liczby niechcianych pracowników. Jednocześnie nie można było pozbawić ich całkowicie praw socjalnych, bo groziłoby

to konfliktami i podziałami społecznymi. Również model asymilacji kulturowej nie zawsze przynosił założone rezultaty; w wielu krajach nawet drugie i trzecie pokolenie imigrantów w większym stopniu organizowało się wokół własnego języka i kultury niż wokół kultury kraju przyjmującego. Imigranci coraz częściej tworzyli własne organizacje, przedsiębiorstwa, miejsca kultu, edukacji itp. Powstawanie wspólnot etnicznych i łączenie rodzin, do którego coraz częściej dochodziło, zapoczątkowały oficjalną politykę multikulturalizmu, podkreślającą szacunek dla kulturowego różnicowania, zapewniającą prawa mniejszości oparte na zasadzie równości oraz ochronie mniejszości przed dyskryminacją. Polityka multikulturalizmu realizowana była od lat 70. m.in. w Szwecji czy w Holandii (Castels, 2005, s. 208–209; Łucka, 2010)³. Jej wyrazem były, np. akcje afirmatywne, mające na celu zwiększanie udziału mniejszości w instytucjach edukacyjnych i ekonomicznych, dwujęzyczne programy edukacyjne dla dzieci imigrantów czy uwzględnianie świąt religijnych w rozkładzie zajęć grup mniejszościowych (Faist, 2000, s. 208).

Podwójna tożsamość migrantów ma coraz częściej konsekwencje na płaszczyźnie formalnej: prawnym wyrazem ich transnarodowości staje się podwójne obywatelstwo, podważające, jak pisze Christian Joppke, „segmentarną logikę klasycznego państwa narodowego, zgodnie z którą jednostka w danej chwili mogła przynależeć tylko do jednego państwa” (2003, s. 441). Tanja Brøndsted Sejersen (2008, s. 523–524) zauważa, że podwójne obywatelstwo stanowi zaprzeczenie tradycyjnie rozumianej lojalności w stosunku do jednego państwa i przeciwstawia się idei państwa jako ograniczonego terytorium z wyraźnie zdefiniowaną, homogeniczną populacją obywateli.

Możliwość posiadania dwóch (czy nawet większej liczby) paszportów jest stosunkowo nową ideą. Saaskia Sassen (2002, s. 279) opisuje ewolucję więzi pomiędzy jednostką a suwerennym podmiotem politycznym. Wskazuje, że w Europie średniowiecznej więzi z suwerenem uznawane były za stałe, dane i niemożliwe do rozwiązania. W drugiej połowie XIX wieku pojawiła się idea obywatelstwa ekskluzywnego: w dalszym ciągu odnosiło się ono do jednego państwa, ale dopuszczono możliwość jego zmiany. Podwójne obywatelstwo uznawano za niemożliwe do pogodzenia z całkowitą władzą państwa nad danym terytorium i jego mieszkańcami. Dlatego wprowadzano wiele mechanizmów prewencyjnych lub przeciwdziałających⁴ podwójnemu obywatelstwu tam, gdzie się ono de facto pojawiało (dotyczyło to m.in. zmian granic państwowych po wojnach czy aneksjach terytorialnych; sytuacje takie często regulowały przepisy prawne, zgodnie z którymi państwa – często na zasadzie bilateralnych lub wielostronnych ustaleń – zakazywały podwójnego obywatelstwa). Sytuacja zmieniła się dopiero w latach 90. XX wieku, gdy pojawiły się liczne międzynarodowe zapisy dotyczące możliwości uzyskiwania podwójnego lub wielokrotnego obywatelstwa (s. 279)⁵.

³ Od lat 90. XX wieku w wielu krajach (m.in. w Kanadzie, Australii, Holandii, Szwecji) obserwuje się kryzys polityki wielokulturowości. Samo rozpoznawanie kulturowych różnic okazuje się niewystarczające dla integracji społeczeństwa, dlatego – niezależnie od szacunku dla praw mniejszości – poszukuje się rozwiązań umożliwiających lepszą integrację grup mniejszościowych, przede wszystkim w obszarze edukacyjnym i zawodowym (Castels, 2005, s. 210; Łucka, 2010).

⁴ Szczegóły dotyczące braku akceptacji podwójnego obywatelstwa – w tym porównywania go do bigamii – przedstawia Sejersen (2008, s. 529–530). Sprzeciw wobec podwójnego obywatelstwa został zinstytucjonalizowany w dokumencie Ligi Narodów w 1930 roku. W roku 1963 Rada Europy także odrzuciła ideę podwójnego obywatelstwa w dokumencie *Convention on the Reduction of Cases of Multiple Nationality*.

⁵ W 1997 roku, poprzez zaktualizowanie wyżej wspomnianej Konwencji z roku 1963, kraje europejskie zgodziły się, aby każde państwo samodzielnie decydowało o kwestii podwójnego obywatelstwa (Sejersen, 2008, s. 534; Faist, 2000, s. 210).

Podwójne obywatelstwo to wyraz podwójnego poczucia przynależności imigrantów. Zwolennicy podwójnego obywatelstwa zauważają, że więzi jednostki z różnymi krajami mają często odmienną zawartość i znaczenie, a jej tożsamość jest podzielona (Gustafson, 2005, s. 12–14). Więzy emocjonalne, poczucie przynależności, świadomość pochodzenia oraz tożsamość, więzi rodzinne i przynależność kulturowa – wszystko to dotyczy krajów pochodzenia. W przypadku krajów osiedlenia więzi są mniej emocjonalne, a bardziej instrumentalne, związane są z codziennym życiem, pracą itp. Nie chcąc wyrzekać się więzi emocjonalnych, związanych z pierwszym obywatelstwem, wielu imigrantów żyje bez statusu obywatela w kraju zamieszkania, nawet jeśli w pełni uczestniczą w nowym społeczeństwie. Zgoda na podwójne obywatelstwo umożliwia im zatem zachowanie ich formalnego statusu w kraju pochodzenia oraz potwierdzenie uznania ich wielorakich lojalności w kraju osiedlenia – co często ma dla nich duże znaczenie symboliczne i emocjonalne (Faist, 2000, s. 219).

Możliwość posiadania podwójnego obywatelstwa przyczynia się też do integracji imigrantów w państwach przyjmujących, zachęca do naturalizacji⁶, a także zapobiega łączeniu etniczności z wykluczeniem społecznym (Castels, 2002, s. 1162; Ersanilli, Koopmans, 2010, s. 775; Sejersen, 2008). Z kolei kraje pochodzenia, zgadzając się na podwójne obywatelstwo, często kierują się względami praktycznymi: korzyściami ekonomicznymi (transfer finansowy i inwestycje) oraz możliwością politycznej kontroli emigrantów.

Liczne kraje emigracji zareagowały na transnacjonalizację i oczekiwania imigrantów dotyczące uznania ich ponadgranicznej aktywności poprzez przystosowanie zasad dotyczących obywatelstwa i zgodę na podwójne obywatelstwo oraz przez podtrzymanie napływu transferów pieniężnych i tworzenie możliwości inwestycyjnych dla swoich obywateli i ich potomstwa z zagranicy (Faist, 2000, s. 192).

Obywatelstwo postnarodowe

Yasemine Soysal (1994) analizuje historyczne tło koncepcji obywatelstwa postnarodowego, szukając jej źródeł przede wszystkim w powstaniu w drugiej połowie XX wieku międzynarodowego systemu prawa, a szczególnie systemu praw człowieka. W wyniku tych procesów państwa narodowe nie są obecnie jedynym źródłem praw jednostki. Domagając się realizacji swoich uprawnień, jednostki mogą wykraczać poza poziom prawa państwowego – co stanowi istotną zmianę historyczną. Procesy te mają szczególnie istotne konsekwencje dla nowych, postnarodowych form obywatelstwa⁷.

Saskia Sassen (2002, s. 286) wskazuje na zwiększanie dystansu pomiędzy formalnym aparatem państwa a instytucją obywatelstwa: obywatele mogą dochodzić swoich praw przeciwko państwu. W sądach narodowych coraz częściej pojawiają się odwołania do międzynarodowego systemu praw człowieka. Ponadnarodowy system sądownictwa i ustawodawstwa coraz częściej wpływa na systemy na poziomie narodowym. System międzynarodowy oddziałuje na obywateli (i nie-obywateli) wewnątrz państw, podważa zatem dawne

⁶ „W państwach uznających podwójne obywatelstwo (...) odnotowuje się wzrost liczby naturalizacji” (Vertovec, 2012, s. 101). „Akceptacja podwójnego obywatelstwa jest jedną z najważniejszych strategii politycznych, wpływających na wskaźniki naturalizacji” (MIPEX, 2015a).

⁷ Za realizację obywatelstwa postnarodowego w najbardziej wyszukanej formie prawnej uważa się obywatelstwo europejskie (Bosniak, 2000, s. 457; Soysal, 1994, s. 148). W roku 1991 Traktat z Maastricht ustanowił obywatelstwo Unii Europejskiej, wolność podróżowania i mieszkania, prawo do głosowania oraz bycia kandydatem w wyborach lokalnych i do Parlamentu Europejskiego dla obywateli UE. Jednocześnie jednak podkreślić trzeba, że paszport europejski pozostaje paszportem jednego z krajów członkowskich, a obywatelstwo europejskie jest ściśle powiązane z obywatelstwem narodowym (Castels, 2005, s. 209).

pojęcie ekskluzywnej suwerenności państwowej. Prawo międzynarodowe jest coraz częściej podstawą przyznawania uprawnień jednostkom formalnie nienależącym do danej struktury politycznej – jako praw człowieka. „W coraz większym stopniu prawa i przywileje wcześniej zarezerwowane dla obywateli danego narodu są kodyfikowane i rozszerzane jako prawa jednostki (*personal rights*), podważając narodowy porządek obywatelstwa” (Soysal, 1994, s. 1). Obywatelstwo postnarodowe daje zatem prawo i obowiązek uczestnictwa w strukturach władzy i życiu publicznym danego kraju niezależnie od historycznych i kulturowych związków jednostki z daną społecznością, czyli również imigrantom (s. 3). Nieformalne presje wywierane przez jedno kraje na drugie powodują, że takie koncepcje coraz bardziej się upowszechniają: prawdopodobieństwo przyznania uprawnień nie-obywatelom zwiększa się, jeśli w krajach sąsiedzkich istnieją takie rozwiązania.

W opinii Soysal (1994), odzwierciedleniem opisanych powyżej procesów jest przede wszystkim sytuacja *gastarbeiterów* w wielu w krajach europejskich (jak Niemcy, Holandia, Szwecja, Szwajcaria). Ich „członkostwo” w tych państwach podważa zasadnicze koncepcje obywatelstwa i państwa narodowego. Imigranci – bez obywatelstwa, zazwyczaj o statusie rezydentów długoterminowych – obdarzani są różnymi prawami i ochroną przez państwo, które formalnie nie jest ich własne, przez to stając się jego członkami. Ta inkorporacja nie łączy się z formalnym włączeniem imigrantów do wspólnoty narodowej. Są oni określani za pomocą kategorii *denizens* (co dosłownie oznacza „mieszkańcy”), która sytuuje się pomiędzy kategorią *aliens* i kategorią *citizens*. O ile „obcy” ma jedynie prawo wjazdu na terytorium danego kraju, a obywatel cieszy się pełnym statusem obywatelskim (z wszelkimi wiążącymi się z tym prawami i obowiązkami), o tyle *denizen* to quasi-obywatel, rezydent długoterminowy, mający prawo do stałego pobytu i liczne prawa obywatelskie. Quasi-obywatele nie są obdarzeni pełnią praw (zazwyczaj nie mogą głosować w wyborach narodowych), jednak coraz częściej przyznaje się im liczne uprawnienia ekonomiczne i socjalne⁸, a także polityczne⁹. Są zatem włączani w rozmaite aspekty społecznego i instytucjonalnego porządku kraju, w którym przebywają: uczestniczą w systemie edukacyjnym, w rynku pracy i opiece społecznej. Zapisują się do związków zawodowych i partii politycznych (a także zakładają je), biorą udział w polityce poprzez procesy zbiorowych przetargów i działalność stowarzyszeniową; coraz częściej głosują w lokalnych wyborach (s. 123–128, 131–132). Uprawnienia te wynikają z osiedlenia się i socjalizacji w danym kraju; pomimo ich posiadania, formalnie *denizen* nie jest obywatelem (Faist, 2000, s. 203, 207). Tradycyjna dychotomia pomiędzy obywatelem a „obcym” zostaje zatem wzbogacona o pośrednią kategorię *quasi-obywatela* (Soysal, 1994, s. 135–137).

Soysal podsumowuje te zjawiska w następujący sposób:

Model obywatelstwa narodowego, zakorzeniony w terytorialnym rozumieniu kulturowej przynależności, dominował w okresie powszechnych migracji na przełomie stuleci [XIX i XX – D.Ł.], gdy od imigrantów oczekiwano, że przekształcą się w obywateli. Obecne doświadczenie *gastarbeiterów* odzwierciedla czasy, kiedy obywatelstwo narodowe traci znaczenie na rzecz bardziej uniwersalnego modelu członkostwa, zakorzenionego w niemających podstawy terytorialnej pojęciach praw człowieka (s. 3).

⁸ „Rezydenci długoterminowi mogą pracować, studiować i mieszkać w danym kraju z prawami socjalnymi i ekonomicznymi takimi samymi jak obywatele w 30 krajach badanych przez MIPEX” (MIPEX, 2015b). Różnice dotyczą najczęściej praw politycznych.

⁹ Przyznawanie praw rezydentom długoterminowym następuje w innej kolejności niż procesy rozwoju praw obywatelskich opisane przez T.H. Marshalla. Zazwyczaj imigrantom najpierw przyznawana jest ochrona socjalna i ekonomiczna, następnie prawa cywilne (ochrona prawna), a na końcu – prawa polityczne (Earnest, 2006, s. 245).

Obywatel: z państwem czy bez państwa?

Powyższe koncepcje prezentowane są niekiedy jako przykłady całkowicie nowych rodzajów obywatelstwa, stanowiących odzwierciedlenie procesów globalizacji i przeciwstawiających się tradycyjnej koncepcji obywatelstwa narodowego (Castels, 2002, 2005). Tymczasem ani obywatelstwo transnarodowe, ani obywatelstwo postnarodowe nie negują istnienia państwa w sposób jednoznaczny. Thomas Faist wskazuje na istotną różnicę dotyczącą procesów globalnych i transnarodowych: „Podczas gdy procesy globalne są w dużym stopniu oderwane od określonych terytoriów państw narodowych i istnieją w kontekście światowym, (...) procesy transnarodowe są zakotwiczone w państwach narodowych i rozprzestrzeniają się na dwa lub więcej obszary” (2000, s. 192). Również koncepcja obywatelstwa postnarodowego nie wyklucza, a wręcz jest oparta o to, co państwowe. Poniżej zostanie przedstawione szczegółowe uzasadnienie.

Obywatelstwo transnarodowe a państwo

Strategia polityczna

Castels (2002) i Faist (2000, s. 199–200) podkreślają, że całościowa polityka państwa w stosunku do imigranckich grup mniejszościowych może bezpośrednio wpływać na transnarodowe wspólnoty¹⁰. Zdaniem tych autorów, do ich wzmacniania może prowadzić dyskryminacja imigrantów oraz polityka multikulturalizmu. Z jednej strony jako rezultat dyskryminacji, wykluczeń społecznych czy wymuszonej asymilacji (wiążących się z istnieniem barier w integracji społeczno-ekonomicznej i/lub brakiem uznania kultury imigrantów) często powstają względnie izolowane enklawy imigrantów, ze swoją własną infrastrukturą ekonomiczną, polityczną i kulturalną, zorganizowane wokół mitu ojczyzny. Mogą one podważać spójność społeczną, a poczucie niższości i dyskryminacji w kraju zamieszkania kompensować poprzez transnarodowe powiązania z krajem pochodzenia. Z drugiej strony, do powstawania kosmopolitycznych, transnarodowych wspólnot może też przyczyniać się polityka multikulturalizmu. W tym przypadku imigranci próbują wpływać na swoje powiązania z obydwojoma krajami:

Jednostki i grupy nieustannie negocjują wybory dotyczące ich udziału w społeczeństwach „przyjmujących”, swoje związki z krajami pochodzenia i swoje związki z grupą etniczną (links with co-ethnics). Ich życiowe strategie łączą elementy egzystencji w obu rodzajach przestrzeni społecznej: narodowej i transnarodowej (Castels, 2002, s. 1159).

Multikulturalizm stanowi zatem taki rodzaj polityki państwa, który – umożliwiając imigrantom pielęgnowanie tożsamości kulturowej i chroniąc ich przed dyskryminacją – może przyczyniać się do rozwoju transnarodowości. Castels (2002) stwierdza: „Multikulturalizm nie wzmacnia w sposób automatyczny transnacionalizmu, lecz daje migrantom większą możliwość wyboru co do zakresu ich ponadgranicznej aktywności” (s. 1161). Faist (2000) natomiast zauważa: „Możliwość wykorzystywania praw wielokulturowych i liberalne środowisko polityczne (...) mogą wzmacniać aktywność transnarodową i ponadgraniczną zbiorową świadomość” (s. 200).

¹⁰ Faist (2000, s. 199) zwraca uwagę, że również sytuacja w krajach pochodzenia imigrantów może mieć znaczenie dla rozwoju transnarodowości: konflikty etniczne i religijne mogą być przenoszone do krajów przyjmujących (np. mniejszość kurdyjska w Niemczech, Belgii czy Szwecji).

Polityka migracyjna

Jak zauważa Vertovec (2012), praktyki transnarodowych migrantów są w dużym stopniu powiązane z polityką migracyjną danego kraju, a wręcz od niej uzależnione.

Nie zważając niemal na ekonomiczne, globalne przepływy, międzypaństwowe pakt i inne aspekty globalizacji, państwa narodowe mocno stoją na straży swego prawa do przyjmowania lub wydalenia cudzoziemców, do zachowania jurysdykcji nad tym, co dzieje się na ich własnych terytoriach, a także poprzez politykę dotyczącą granic, do kontrolowania migracji i członkostwa (s. 97).

Na przykład, zaostrzenie kontroli na granicach wpływa znacząco na zmniejszenie przepływów migrantów. Istotna jest także ich sytuacja prawna: im więcej migrantów o legalnym statusie w danym kraju, tym większe prawdopodobieństwo transnarodowych praktyk. Dla tego transnarodowości sprzyjać będą rozwiązania regulujące status migrantów: liberalna polityka naturalizacji oraz wprowadzanie podwójnego obywatelstwa. O szczegółach przyjmowanych rozwiązań decydują w sposób suwerenny poszczególne kraje:

Prawo międzynarodowe gwarantuje, że każde państwo może określać, kogo będzie uznawać za swojego obywatela. Wewnętrzne przepisy prawne dotyczące tego, kogo uznaje się za obywatela, w istotny sposób różnią się między sobą w różnych państwach, podobnie jak definicje tego, co oznacza bycie obywatelem (...). Nawet w obrębie Europy (...) istnieją ważne różnice dotyczące tego, jak obywatelstwo jest ujmowane i jak definiowani są nie-obywatele (Sassen, 2002, s. 278).

W związku z migracjami i osiedlaniem się imigrantów w ciągu ostatnich 30–40 lat większość krajów Europy Zachodniej zmieniła ustawodawstwo dotyczące obywatelstwa, zazwyczaj liberalizując przepisy¹¹. Liberalna polityka naturalizacji oznacza, że uzyskanie obywatelstwa przez obcokrajowców jest względnie proste i szybkie. Coraz częściej możliwa jest naturalizacja na podstawie tzw. *ius domicilii* (prawo pobytu). Procedury z tym związane – ściśle określone, pozbawione arbitralności – dają rezydentom długoterminowym prawo do otrzymania pełni uprawnień obywatelskich po spełnieniu określonych warunków, a także prawo do odwołania się od decyzji, która ich dotyczy (Castels, 2002, s. 1162). „W oparciu o społeczne i symboliczne więzi, jakie imigranci rozwinęli od czasu swojego przyjazdu do danego kraju, i w oparciu o ich wkład ekonomiczny, *ius domicilii* określa warunki, jakie przybysze muszą spełnić, kiedy ubiegają się o obywatelstwo” (Faist, 2000, s. 205). Warunki te dotyczą zazwyczaj określonego czasu pobytu w danym kraju (najczęściej od dwóch do ośmiu lat) oraz zaliczenia testów językowych. Niekiedy wymaga się też zdania testów związanych z orientacją w kulturze i/lub składania deklaracji dotyczących akceptacji podstawowych wartości w danym społeczeństwie. Dodatkowe kryteria to: historia zatrudnienia przez określony czas, regularny dochód, brak przeszłości kryminalnej, zapewnione miejsce zamieszkania itp.¹²

¹¹ Szczegółowe informacje na temat poszczególnych krajów (również poza Europą) można znaleźć w raporcie *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX, 2015a).

¹² *The European Civic Citizenship and Inclusion Index* określa następującą procedurę naturalizacji jako najbardziej sprzyjającą integracji imigrantów: naturalizacja po trzech latach pobytu w danym kraju, bez żadnych dodatkowych wymagań, takich jak testy językowe, przy równoczesnej możliwości uzyskania podwójnego obywatelstwa (Ersanilli, Koopmans, 2010, s. 774).

Poszczególne kraje coraz częściej próbują też regulować status kolejnych pokoleń imigrantów¹³, czego wyrazem jest przechodzenie od nadawania obywatelstwa na podstawie prawa krwi do nadawania obywatelstwa na podstawie prawa ziemi. Inaczej jednak niż w przypadku klasycznych krajów imigracji (jak Stany Zjednoczone, Francja czy Kanada), gdzie prawo ziemi jest całkowicie bezwarunkowe, współczesnym procesom wprowadzania *ius soli* często towarzyszą istotne ograniczenia. Na przykład, w wielu krajach (jak Holandia, Hiszpania czy Belgia) wprowadzono zasadę tzw. podwójnego prawa ziemi, zgodnie z którą – przy nadawaniu obywatelstwa dziecku urodzonemu w którymś z tych krajów – wymagane jest, aby przynajmniej jedno z jego rodziców również było tam urodzone (Joppke, 2003). W Niemczech *ius soli* przysługuje dziecku urodzonemu na terytorium tego kraju, jednak pod warunkiem że przynajmniej jedno z jego rodziców mieszka w tym kraju na stałe (od co najmniej ośmiu lat)¹⁴.

Podwójne obywatelstwo, stanowiące formalny wyraz transnarodowości, jest także bezpośrednio powiązane z systemami prawnymi poszczególnych państw. Bosniak (2000, s. 462) podkreśla, że akceptacja podwójnego obywatelstwa wiąże się z liberalizacją zasad przyjmowanych w poszczególnych krajach, dotyczących naturalizacji i ekspatriacji, oraz z coraz częstszym nadawaniem obywatelstwa na podstawie prawa ziemi. Według Sassen (2002, s. 279), w przyszłości podwójne i wielokrotne obywatelstwo stanie się normą¹⁵. Idea podwójnego obywatelstwa pod wieloma względami przypomina wcześniejszą ideę „pojedynczego” obywatelstwa: początki rozwoju obu koncepcji miały miejsce w Europie, a później nastąpiło ich rozprzestrzenianie się po całym świecie. Sejersen (2008) twierdzi, że akceptacja dla prawodawstwa zezwalającego na podwójne obywatelstwo zwiększa się na całym świecie i stanowi obecnie globalny trend. Wiele państw spośród 115 przebadanych przez Sejersen wprowadziło zmiany w ustawodawstwie w latach 90. XX wieku lub w pierwszej dekadzie XXI wieku. Również Vertovec zauważa, że „obecnie w 89 krajach – czyli w niemal połowie wszystkich państw na świecie – dopuszcza się jakąś formę podwójnego obywatelstwa” (2012, s. 99). Nawet jeśli w danym kraju brak jest oficjalnej zgody na podwójne obywatelstwo, to często stosuje się politykę „przymykania oczu”, czyli zgody nieoficjalnej¹⁶. W dalszym ciągu jednak decyzje co do uznania – lub nie – podwójnego obywatelstwa są suwerennymi decyzjami poszczególnych państw.

W kontekście „podzielonych tożsamości” imigrantów o transnarodowym obywatelstwie Linda Bosniak zauważa: „Jest prawdą, że wielokrotne obywatelstwo wiąże się z podzielonymi lojalnościami i tożsamościami tych, którzy je posiadają; jednak te lojalności i tożsamości pozostają mocno powiązane z państwem narodowym” (2000, s. 462–463). Autorka proponuje zastąpić pojęcie transnarodowości kategorią multinacjonalizacji, podkreślając związki obywatelstwa transnarodowego z państwem (s. 463).

¹³ Taką tendencję potwierdzają m.in. raporty *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX, 2015a).

¹⁴ Ponadto, po osiągnięciu pełnoletności, osoba taka musi dokonać wyboru pomiędzy obywatelstwem niemieckim, przyznany na podstawie prawa ziemi a obywatelstwem rodzica/rodziców, przyznany na podstawie prawa krwi.

¹⁵ Wzrastającą akceptację dla podwójnego obywatelstwa potwierdzają także badania raportu *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX, 2015a).

¹⁶ Jest to np. przypadek Stanów Zjednoczonych – dawniej i obecnie – a także Szwecji, przed zmianą przepisów prawnych w 2002 roku.

Obywatelstwo postnarodowe a państwo

Państwo a system międzynarodowy

W odniesieniu do koncepcji obywatelstwa postnarodowego wskazać należy, że – niezależnie od rosnącego znaczenia międzynarodowego systemu praw człowieka – prawa imigrantów i ich implementacja wciąż w dużym stopniu zależą od państw narodowych. Są one dostępne dla jednostki jedynie „za ich pośrednictwem”: to państwa muszą przyjąć/zaakceptować odpowiednie konwencje międzynarodowe i wprowadzić odpowiednie uregulowania prawne w związku z ich przyjęciem. Tylko na poziomie państwa możliwe jest egzekwowanie praw; tylko państwo ma odpowiednią władzę i aparat instytucjonalny, aby zagwarantować prawo do posiadania praw (Bloemraad i in., 2008, s. 155). Wciąż zatem suwerenność państw narodowych jest chroniona; nie istnieje ponadnarodowa instytucja, która czuwałaby nad realizacją praw człowieka (z wyjątkiem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka; Bosniak, 2000, s. 468). To, co międzynarodowe, jest nieustannie „filtrowane” przez to, co narodowe; stąd częste napięcie między suwerennością narodową a uniwersalnymi zasadami. Co więcej, dyskurs dotyczący praw człowieka nie musi być rozwijany na zewnątrz państwa. W krajach europejskich to sądy narodowe wielokrotnie odegrały istotną rolę w krytykowaniu i wyciąganiu konsekwencji w stosunku do rządów ograniczających lub gwałcących prawa człowieka (s. 461).

Rezydenci długoterminowi i ich prawa

Według raportu *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX, 2015b) wymagania dotyczące uzyskania statusu rezydenta długoterminowego są definiowane przez poszczególne państwa i wyraźnie różnią się między sobą. Najczęściej wymaga się (około) pięcioletniego okresu pobytu w danym kraju. Wysokość opłat związanych z przeprowadzeniem procedury jest zróżnicowana (w niektórych krajach – bardzo wysoka). Poszczególne kraje różnią się między sobą także w zakresie zaangażowania w przygotowanie imigrantów do zaliczenia testu językowego (płatne lub bezpłatne kursy językowe, podręczniki, przejrzystość wymagań itp.) i mają odmienne oczekiwania co do stopnia trudności egzaminu. Część państw wymaga udowodnienia stabilnej sytuacji zawodowej i finansowej. Zróżnicowany jest też stopień bezpieczeństwa, jaki wiąże się ze statusem rezydenta długoterminowego (np. w zależności od tego, czy taki status uzyskuje się bezterminowo, czy na czas określony)¹⁷.

Suwerenne państwa decydują nie tylko o wymaganiach, dotyczących uzyskiwania statusu rezydentów długoterminowych, ale także o zakresie przysługujących im uprawnień. Według Davida C. Earnesta (2006, s. 243), od lat 60. XX wieku 24 demokracje przyznały prawa polityczne rezydentom.

Współczesne demokracje zachowują istotną autonomię co do strategii dotyczących politycznej inkorporacji powiększających się populacji rezydentów. Podczas gdy system praw człowieka może tworzyć systemowe presje na demokracje, presje te okazują się być rozpraszane poprzez instytucje na poziomie państwa oraz przez pryzmat unikalnych historycznych koncepcji wspólnoty politycznej, typowej dla poszczególnych demokracji (s. 271–272).

¹⁷ „Według danych z 2013 roku z 28 krajów europejskich, około 45% obywateli spoza Europy uzyskało status rezydentów długoterminowych w Europie. Różnice pomiędzy poszczególnymi krajami są ogromne” (MIPEX, 2015).

Dlatego też nie ma wspólnej praktyki dotyczącej przyznawania praw rezydentom, a poszczególne kraje różnią się bardzo w tym zakresie. Demokracje w sposób „narodowy” re-agują na ponadnarodowe presje¹⁸.

Realizacja praw

Teoretyczne posiadanie praw przez imigrantów nie zawsze znajduje odzwierciedlenie w rzeczywistości (*implementation deficit*). Dyskryminacja dotycząca imigrantów – wciąż, w większym lub mniejszym stopniu, istniejąca w wielu krajach – jest dowodem, że między imigrantami a rdzennymi obywatelami ciągle istnieją istotne różnice, a dostęp do praw człowieka nie zawsze jest użyteczny. Pomimo istnienia międzynarodowych systemów prawnych, obywatelstwo pozostaje zróżnicowane, zarówno wtedy, gdy porównuje się różne kraje, jak i w obrębie poszczególnych państw. Stephen Castels (2005) przedstawia międzynarodową hierarchię obywatelstwa: poszczególne kraje różnią się między sobą liczbą i zakresem gwarantowanych praw, ich znaczeniem, a także stopniem realnego oddziaływania. Autor opisuje też hierarchię obywatelstwa w obrębie poszczególnych państw narodowych: liczne grupy, jak mniejszości etniczne, społeczne i religijne, rdzenni mieszkańcy krajów osadniczych, czy w niektórych krajach kobiety formalnie mają wszelkie prawa, ale praktycznie są często przedmiotem dyskryminacji i społecznego wykluczania. „Oczywiście, nie wszystkie formy [dyskryminacji – D.Ł.] istnieją we wszystkich państwach. Jednak trudno byłoby znaleźć jakiegokolwiek kraj, w którym nie występowałyby jakieś rodzaje nierówności – co przeciwstawia się inkluzywnym i uniwersalistycznym zasadom teorii obywatelstwa” (s. 219).

Podsumowanie

Obywatelstwo transnarodowe i postnarodowe pozostają silnie powiązane z państwem narodowym. To państwo – poprzez uregulowania prawne – określa, kto będzie uczestniczył w nowych formach obywatelstwa, na jakich warunkach i z jakimi uprawnieniami.

Globalizacja rzuca wyzwanie prostemu rozumieniu obywatelstwa jako zorganizowanego wokół państwa i kontrolowanego przez nie. Jednak państwa narodowe w dalszym ciągu mają istotną władzę dotyczącą formalnych zasad i praw związanych z obywatelstwem; w dalszym ciągu kształtują instytucje, są źródłem zróżnicowanego dostępu do uczestnictwa i przynależności – co ma istotne konsekwencje dla integracji i równości imigrantów (Bloemraad i in., 2008, s. 154).

Obywatel wciąż kroczy ręką w rękę z państwem. Choć sam zmienia się, odkrywa nowe horyzonty, wykracza poza to, co narodowe, to jednak system prawno-państwowy w ogromnym stopniu decyduje o jego możliwościach i perspektywach.

LITERATURA

- Bauböck, R. (1995). *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Aldershot. Hants: Brookfield, VT., E. Elgar.
- Bauböck, R. (2002). How Migration Transforms Citizenship: International, Multinational and Transnational Perspectives. *IWE – Working Papers Series*, 24, 2–28.

¹⁸ Przykłady krajów, w których *denizens* mają prawo do głosowania w lokalnych wyborach, podają m.in. Faist (2000, s. 206) oraz Łodziński, Pudziałowska i Szaranowicz-Kusz (2014, s. 15).

- Bauböck, R. (2003). Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism. *International Migration Review*, 37 (3), 700–723.
- Bloemraad, I., Korteweg, A., Yurdakul, G. (2008). Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State. *Annual Review of Sociology*, 34, 153–179.
- Bosniak, L. (2000). Citizenship Denationalized. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 7 (2), 447–509.
- Brubaker, W.R. (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Castles, S. (2002). Migration and Community Formation under Conditions of Globalisation. *International Migration Review*, 36 (4), 1143–1168.
- Castles, S. (2005). Nation and Empire: Hierarchies of Citizenship in the New Global Order. *International Politics*, 42, 203–224.
- Earnest, D.C. (2006). Neither Citizen nor Stranger: Why States Enfranchise Resident Aliens. *World Politics*, 58 (2), 242–275.
- Ersanilli, E., Koopmans, R. (2010). Rewarding Integration? Citizenship Regulations and the Socio-Cultural Integration of Immigrants in the Netherlands, France and Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (5), 773–791.
- Faist, T. (2000). Transnationalisation in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture. *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2), 189–222.
- Gustafson, P. (2005). International Migration and National Belonging in the Swedish Debate on Dual Citizenship. *Acta Sociologica*, 48 (1), 5–19.
- Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joppke, Ch. (2003). Citizenship between De- and Re-Ethnicization. *European Journal of Sociology*, 44 (3), 429–458.
- Łodziński, S., Pudzianowska, D., Szaranowicz-Kusz, M. (2014). Wprowadzenie. Analiza procesu przyznawania praw wyborczych na poziomie lokalnym cudzoziemcom z państw trzech w wybranych krajach Unii Europejskiej. W: S. Łodziński, D. Pudzianowska, M. Szaranowicz-Kusz (red.), *Prawa wyborcze dla cudzoziemców – tak czy nie?* (11–29). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Łucka, D. (2006). Naród a społeczeństwo obywatelskie. Rozważania teoretyczne. W: A. Flis (red.), *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce a okazji 40-lecia pracy naukowej* (225–244). Kraków: Universitas.
- Łucka, D. (2010). Imigranci a społeczeństwo: w poszukiwaniu równowagi. Asymilacja, integracja i wielokulturowość oraz ich empiryczne implikacje. W: D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Marshall, T.H. (1950). *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIPEX. (2015a). Access to Nationality. *Migrant Integration Policy Index*. Pobrano z: www.mipex.eu/access-nationality (12.01.2017).
- MIPEX. (2015b). Permanent Residence. *Migrant Integration Policy Index*. Pobrano z: www.mipex.eu/permanent-residence (12.01.2017).
- Portes, A., Guarnizo, L.E., Landolt, P. (1999). The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2), 217–237.

- Sassen, S. (2002). Towards Post-National and Denationalized Citizenship. W: E.F. Isin, B.S. Turner (red.), *Handbook of Citizenship Studies* (277–291). London: Sage.
- Sejersen, T.B. (2008). “I Vow to Thee My Countries”: The Expansion of Dual Citizenship in the 21st Century. *International Migration Review*, 42 (3), 523–549.
- Smith, R.M. (2002). Modern Citizenship. W: E.F. Isin, B.S. Turner (red.), *Handbook of Citizenship Studies* (105–115). London: SAGE.
- Soysal, Y.N. (1994). *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Szacki, J. (1997). Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego. W: J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej* (5–62). Kraków: Znak.
- Vertovec, S. (2012). *Transnarodowość*, przeł. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo UJ.

THE CITIZEN: WITH OR WITHOUT STATE? THE OLD AND NEW CONCEPTS OF CITIZENSHIP

SUMMARY The classical understanding of citizenship as connected with a state and a nation is being questioned by contemporary theories of transnational and postnational citizenship. According to these theories, citizenship is affected by the processes of “denationalisation”: it reaches beyond the borders of a nation state. However, the analysis of such new concepts shows that – although they correctly point out to many new phenomena – they still remain connected with a nation state, especially with a legal system at the level of a state. The goal of this article is to show that state policies may directly influence the processes of transnationalisation and postnationalisation of citizenship, either strengthening or weakening them.

KEYWORDS

CITIZENSHIP,
TRANSNATIONALITY,
POSTNATIONALITY

Katarzyna Warmińska

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

O spotkaniu tożsamości z polityką¹

STRESZCZENIE Celem artykułu jest analiza relacji między polityką a tożsamością. Ukazano ten problem w dwóch wymiarach. Pierwszy obejmuje problematykę związaną z uwikłaniem czy używaniem kategorii tożsamości w formalno-prawnym kontekście w sferze stosunków etnicznych w Polsce. Drugi zaś dotyczy procesów identyfikacyjnych, pojawiających się na styku polityczności i tożsamości. W związku z tym rozważano dwa główne problemy: jakiej koncepcji tożsamości wymaga polityczny dyskurs oraz co dzieje się z tożsamością w momencie jej upolitycznienia.

SŁOWA KLUCZOWE

POLITYCZNOŚĆ,
ETNICZNOŚĆ, TOŻSAMOŚĆ,
MNIJSZOŚCI ETNICZNE
I NARODOWE, POLSKA

Wprowadzenie

Tożsamość może, ale nie musi być polityczna, tak jak polityka może obejść się bez kategorii tożsamości. Warto jednak zastanowić się nad zjawiskami powstającymi na styku tych dwóch obszarów. Rozważania zawarte w niniejszym tekście dotyczą relacji między politycznością a tożsamością w dwóch kontekstach.

¹ Artykuł powstał w ramach badań statutowych Katedry Socjologii finansowanych ze środków własnych przez Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.

Rozpocznię od krótkiego przybliżenia kategorii polityczności, aby następnie pokazać, jak tożsamość używana jest w kontekście politycznym w sferze stosunków etnicznych w Polsce. W drugiej części artykułu uwagę swoją skupię przede wszystkim na kategorii tożsamości, aby zwrócić uwagę na te procesy identyfikacyjne, które pojawiają się w kontekście jej zetknięcia się z wymiarem politycznym.

Tożsamość w polityce

Jak można rozumieć kategorię polityczność? Adrian Leftwich (2004a) we wstępie do książki *What is politics?* zwraca uwagę, że można obecnie wskazać dwa główne sposoby ujmowania tego zjawiska. Pierwszy dotyczy ujęcia polityki i polityczności w kontekście areny, na której toczą się pewne działania. Zwykle za taką uznawane jest państwo czy pewne układy instytucjonalne. Drugi zaś ukazuje je jako pewien uniwersalny proces, w obrębie którego mieszczą się aktywności pojawiające się w sytuacji konfliktu, negocjacji czy współpracy, dotyczące użycia czy dystrybucji zasobów, w obrębie, ale też poza układem instytucjonalnym. Zwraca on także uwagę, w innej pracy (Leftwich, 2004b), że polityczność jest uniwersalnym i trwałym aspektem ludzkiego działania oraz można ją odnaleźć tam, gdzie dwie lub więcej osób zaangażowanych jest w działania kolektywne, formalne lub nie, publiczne czy prywatne. Tym, co jest wspólne dla tego zjawiska, to szczególny wzór współoddziaływania ludzi, zasobów i władzy.

Mirosław Karwat (2010) pisze zaś, że jeśli chcemy zakwalifikować dane zjawisko do sfery politycznej, czyli przypisać mu polityczną tożsamość, możemy odwołać się do jego polityczności „z natury”, a taką mają przede wszystkim państwo, a także ustrój, konstytucja, ustawa, proces narodotwórczy. Możemy również szukać procesów, na mocy których dane zjawiska są uwikłane politycznie, tzn. determinowane przez polityczny kontekst, wywierające wpływ na politykę lub stanowiące swoisty naddatek, wynikający z nadania im znaczenia politycznego. W tym drugim kontekście istotny jest proces upolitycznienia. Jego zdaniem polityczność (podobnie jak ekonomiczny czy artystyczny charakter jakiegoś zjawiska) to jeden z aspektów danego zjawiska, a nie jego cecha jedyna, wyłączna czy główna. Otóż cechą polityczności jest jej relacyjny lub kontekstowy charakter. Współzależność czy odmiennność tego, co polityczne i niepolityczne jest względna, ustalenie granicy między tymi obszarami nie jest łatwe. Nie istnieje autonomiczna tożsamość treści oraz formy politycznej; natężenie upolitycznienia zjawiska jest zróżnicowane; miara i zakres upolitycznienia jest zróżnicowana kulturowo, historycznie i sytuacyjnie (s. 78).

Wychodząc od wskazanego wcześniej możliwego rozumienia polityczności i odnosząc je do kategorii tożsamości, chciałam zwrócić uwagę na pewne kwestie, zaznaczając, że rozważania ograniczę jedynie do wymiaru etnicznego i skupię się na specyfice polskiego kontekstu.

Przede wszystkim tożsamość może stać się polityczna, w tym sensie, że zostaje włączona w obszar polityki rozumianej jako arena, którą byłoby państwo i jego instytucje. Istnienie w danym społecznym świecie upolitycznionych kategoryzacji, na mocy których określa się tożsamość jednostek, kategorii i grup nie jest czymś niezwykłym. W tym kontekście mamy do czynienia z czymś, co, jak pisze Karwat, jest polityczne z natury. Biorąc pod uwagę polski kontekst w wymiarze etnicznym, kategoria tożsamości etnicznej (w tym narodowej) podlega takiemu właśnie procesowi w wymiarze formalno-prawnym na mocy ustawy z 2005 roku o mniejszościach narodowych, etnicznych i języku regionalnym, w której, jak czytamy w artykule pierwszym, reguluje się sprawy związane z zachowaniem i rozwojem

tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych, zachowaniem i rozwojem języka regionalnego (www.dziennikustaw.gov.pl). Można więc powiedzieć, że tożsamość kulturowa w aspekcie indywidualnym i kolektywnym staje się elementem polityki państwa. Ustawa bowiem powołuje w pewnym sensie i uprawomocnia w polu politycznym podmioty indywidualne/osoby, które daną tożsamość kulturową posiadają (deklarując przynależność), ale też podmioty kolektywne – mniejszości etniczne, narodowe i społeczność posługującą się językiem regionalnym, do których te osoby należą właśnie na mocy samoprzypisania. Ustawodawca zaznacza jednocześnie, że autoprzypisanie ma charakter dobrowolny. Natomiast wpisanie danych grup tożsamościowych w obręb areny politycznej, chociażby na przykładzie omawianej tu ustawy, jest pochodną relacji władzy. Decyzja nie leży bowiem w rękach tych, którzy identyfikują się z daną wspólnotą kulturową (mniejszością etniczną, narodową) i to nie oni decydują o istnieniu czy wprowadzeniu w pole polityczne swojej grupy przynależności. Mamy tu raczej do czynienia, co pokazuje przykład Ślązaków czy części Kaszubów, chcących się upodmiotowić politycznie w obszarze pola etnicznego wyznaczonego właśnie przez ustawę, z wyraźnym nierównym rozdzieleniem władzy nad zasobem, którym jest oficjalne uznanie danej tożsamości kulturowej.

Można więc powiedzieć, że upolitycznienie tożsamości w omawianym tu kontekście prowadzi do pojawienia się na arenie wspólnot tożsamościowych usytuowanych na pozycji mniejszościowej, z zastrzeżeniem specjalnego ich traktowania – nie mogą one być dyskryminowane czy asymilowane, a mają być przez państwo popierane, chronione i wspierane. To pole generuje zarówno aktorów uznanych, jak i nieuznanych, a chcących w jego obręb się dostać. Wyłania się w ten sposób hierarchiczna struktura definiowana w kategoriach społecznych identyfikacji. Mamy więc grupę większościową z niedodefiniowaną wprost tożsamością kulturową, mniejszości oraz społeczności pretendujące do tego miana.

Kolejnym ważnym aspektem związanym z opisywanym tu procesem „powoływania do życia” wspólnot tożsamościowych jako uznanych aktorów sceny politycznej jest sposób, w jaki traktowana jest sama tożsamość jako ważna kategoria tego dyskursu. Polityka potrzebuje aktorów kolektywnych, o jednoznacznie zdefiniowanych właściwościach tożsamościowych. Pojawia się pewne napięcie pomiędzy, z jednej strony, procesami dobrowolnej identyfikacji, które są podstawą desygnacji grup tożsamościowych – nazwanych z imienia, a procesami reifikacji, czyli domknięcia ich w pewnych jasno wyznaczonych granicach i charakterystykach. Jeśli wyobrazić sobie sytuację, kiedy ludzie przestają identyfikować się z danym etnicznym zasobem symbolicznym, to rodzi się pytanie, czy podmiot, jakim jest ustawowa mniejszość etniczna, przestanie istnieć tu w polu, straci swoje właściwości? Zwłaszcza że nikt nie ma prawa zmuszać nikogo do podtrzymywania danej tożsamości czy jej komunikowania w relacjach z innymi. Uwidacznia się tu swoista podwójność w traktowaniu kategorii tożsamości, z jednej strony jako czegoś, co wiąże się z jednostką i jest jej atrybutem, ale też z drugiej jako czegoś, co zapośrednicza/uzasadnia istnienie grupy tożsamościowej i jest kluczem do desygnacji podmiotu politycznego. Więc czy w momencie, gdy grupa tożsamościowa (mniejszość etniczna czy narodowa) wyłania się jako byt/podmiot, to staje się tym samym niezależna od procesów identyfikacyjnych? Czy to procesy identyfikacyjne legitymizują istnienie grupy, czy działa zasada „raz w polu, zawsze w polu”? Jak pokazuje przykład Ślązaków, posiadanie takiego zasobu, jakim jest tożsamość w aspekcie etnokulturowym (biorąc pod uwagę wyniki ostatniego spisu powszechnego z 2011 roku) nie uruchamia automatycznie logiki uznaniowej, ten argument nie jest brany pod uwagę przez decydenta i zarządzającego areną polityczną, czyli

państwo i jego instytucje. Wpisanie na listę grup objętych wspomnianą ustawą jest postulatem formułowanym przez niektórych działaczy śląskich, którzy widzą w takim politycznym uznaniu drogę do szeroko rozumianego polepszenia położenia wspólnoty, w imieniu której mówią. Dopiero proces jej upolitycznienia, czyli „autoryzowania” przez państwo czyni z niej podmiot o dookreślonych właściwościach. Daje możliwość mówienia z pożądanej pozycji. Co więcej, pozwala się takiemu podmiotowi wyłonić na arenie właśnie przez upolitycznienie. W pewnym sensie obiektywizuje to jego istnienie. W tym znaczeniu część Ślązaków dąży do upolitycznienia swojej tożsamości w aspekcie grupowym.

Można w tym kontekście mówić o swoistym efekcie pola, w kategoriach stosowanych przez Pierre’a Bourdieua. Jak się okazuje, zwłaszcza w przypadku tych, którzy w polu nie są ulokowani, gdyż państwo odmawia im tego z racji ideologicznych czy formalno-prawnych (np. gdy nie spełniają kryteriów ustawowych), posiadanie kapitału, jakim jest tożsamość, nie ma znaczenia (por. Bourdieu, Wacquant, 2001, s. 83). W tym sensie kapitał, tzn. tożsamość, zawdzięcza swe istnienie i rangę tylko relacjom z polem. Na przykład, Kaszubi funkcjonują w jego obrębie jako społeczność posługująca się językiem regionalnym. Ten zapis ma swoje korzenie sięgające do czasów, kiedy treść ustawy była negocjowana z grupami etnicznymi i jest określany jako pewien rodzaj kompromisu między dążeniami grupy z tamtych lat a możliwościami, jakie wyznaczył ustawodawca. Natomiast po ponad dziesięcioleciu obowiązywania tego rozwiązania prawnego część działaczy kaszubskich (niewielka, co należy zaznaczyć) postuluje, aby nie tylko język, ale przede wszystkim tożsamość podlegała upodmiotowieniu. Dążą tym samym do przesunięcia w polu na pozycję mniejszości etnicznej. Ich zdaniem takie rozwiązanie umożliwi zachowanie kaszubszczyzny, tej będącej pochodną tożsamości, a nie tej opartej na języku. Argumentując, powołują się na wyniki ostatniego spisu z 2011 roku i wskazują na większą liczbę tych, którzy zadeklarowali tożsamość kaszubską niż tych, którzy określili siebie jako użytkowników języka kaszubskiego, co nie znalazło do tej pory uznania. Podobnie jak w przypadku Ślązaków, argument tożsamościowy oraz liczby nie mają mocy sprawczej.

Błędem byłoby jednak uznanie jedynie państwa za scenę, na której toczy się polityka. Istotnym jej elementem są międzynarodowe układy instytucjonalne czy organizacyjne, wraz z ich ideologiami, które także definiują zasady upolityczniania tożsamości. Szeroko rozumiany dyskurs uznania, ochrony praw mniejszości tożsamościowych czy praw człowieka nie jest bez wpływu na lokalną politykę i włącza państwo w wiele zależności w tym zakresie.

Polityka czy polityczność nie wiąże się jednak tylko z areną, w kontekście której się ujawnia. Jak wskazywałam wcześniej, politykę czy polityczność można rozumieć także jako proces czy aktywności realizowane w polu. Ten rodzaj działań uwikłany jest we współpracę, rywalizację lub konflikt, a dotyczący władzy i dystrybucji zasobów daje możliwość realizacji danych interesów, potrzeb, wizji świata odnoszących się do analizowanej kategorii tożsamości. Mielibyśmy więc do czynienia z wieloma aktorami uwikłanymi w proces polityczny w opisywanym tu kontekście. Jednym z nich, i to hegemonicznym, jest państwo, którego działania biurokratyczne, prawne, ideologiczne i te będące pochodną kontroli różnych istotnych zasobów, materialnych i symbolicznych wpływa na procesy zarządzania tożsamością oraz funkcjonowanie grup tożsamościowych. Z drugiej zaś, idąc za przywoływaną wcześniej logiką ustawową, aktorami są powołane do politycznego życia etnokulturowe grupy tożsamościowe, a także ich członkowie czy reprezentanci mówiący w ich imieniu. Nie można pominąć tych aktorów, którzy w polu się nie mieszczą, a aspirują do tego, aby w nim się znaleźć i podejmują w tym celu, w imię własnej tożsamości, działania

o charakterze politycznym. Ten sposób ujęcia polityczności czy polityki pozwala na śledzenie na co dzień dynamiki życia społecznego.

Należy jednak zauważyć, o czym pisze Richard Jenkins (2000), że tożsamość i etniczność jako takie nie są jednoznaczną przyczyną „do robienia rzeczy”. Zwraca on uwagę, że w dzisiejszych czasach tożsamości traktowane są jako pewnego rodzaju uprawomocnione dobro kolektywne i indywidualne, jako coś, do czego jednostkowo i wspólnotowo ma się prawo. Mielibyśmy do czynienia z pewnym kontinuum, na którego jednym biegunie znajdowałyby się wspólnoty, które nie upolityczniają się same na podstawie tożsamości, na drugim zaś takie, których aktywizm polityczny jest rozbudowany, wielowątkowy. Drugim wymiarem tego samego kontinuum byłyby zakres oraz forma upolitycznienia grup tożsamościowych przez innych (np. państwo) – od wyraźnego wyznaczania kategorii (np. enumeratywnie) po rozmyty bądź niedookreślony w ogóle system takich politycznych normalizacji. Pojawia się istotny problem relacji władzy między hegemonem a podporządkowanym, dalej relacji między sprawstwem pewnej struktury a podmiotowym działaniem oraz związek między zewnętrznym i wewnętrznym aspektem tożsamości.

Patrząc z tej perspektywy, można by analizować procesy polityczne w odniesieniu do kategorii tożsamości w kontekście: w pewnym sensie pryncypialnych aktywności zmierzających do uzyskania uznania dla danej tożsamości, w danym kształcie i znaczeniu czy bezpośrednio odwołujące się do tożsamości; działania mające na celu zarządzanie zasobami tożsamościowymi, w tym ich chronienie, promowanie, upublicznianie i to wszystko na mocy prerogatyw, które ma dana *legal entity* (grupa tożsamościowa); negocjowanie z poszczególnymi partnerami zasad dystrybucji zasobów materialnych i symbolicznych; ustalanie zasad reprezentacji interesów grupowych itd. Do opisu tego typu aktywności używa się obecnie w nauce określenia „polityki tożsamości”.

Na koniec tej części rozważań dotyczących polityki rozumianej jako arena i proces, w nawiązaniu do kategorii tożsamości, należy zaznaczyć, że trudno byłoby jednocześnie i wyraźnie wskazać, które aktywności podejmowane w imię lub na rzecz danej kolektywnej tożsamości mają walor polityczny. Z jednej strony dałoby się obronić twierdzenie, że w naszych czasach wszystko, co dotyczy grup tożsamościowych ma walor polityczny, zwłaszcza w kontekście ich mniejszościowego usytuowania. Z drugiej, trzeba wziąć pod uwagę stopień czy intensywność upolitycznienia lub jego sytuacyjny czy kontekstowy charakter, na który zwraca uwagę Karwat (2010). W tej sytuacji, np. działania podejmowane na forum Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych ze względu na jego charakter miałyby wymiar polityczny *sensu stricto*, zaś te odwołujące się do tożsamości, mające wyłącznie wymiar estetyczny czy ekspresyjny, w mniejszym stopniu. Można w tym kontekście mówić o przenikaniu się tego, co polityczne i niepolityczne, o upolitycznianiu tego, co w swym zamiarze takie nie jest.

Upolitycznienie tożsamości

Można przyrzeć się również problemowi polityczności tożsamości z innego punktu widzenia, czyli usytuować kategorię tożsamości w centrum uwagi. Podstawowe pytania mogłyby brzmieć następująco: co się „dzieje” z tożsamością w momencie jej upolitycznienia? Jakie procesy identyfikacyjne pociągają za sobą jej upolitycznienie? Jakiej koncepcji tożsamości wymaga polityczny dyskurs?

Jednym z podstawowych procesów, na który warto zwrócić uwagę, jest esencjalizacja i totalizacja tożsamości, które są wymogami i w pewnym sensie elementami konstytuującymi

polityczną grę tożsamościową. Przede wszystkim polityka potrzebuje aktorów kolektywnych o wyraźnie określonych właściwościach i takimi ich najczęściej stwarza. W ten sposób mamy do czynienia ze swoistym domykaniem kategorii, służących do opisu kogoś, jak i opisywania się przez kogoś w polu politycznym. Nie jest możliwe w jego obrębie bycie raz tym, a raz kimś innym, czy mówiąc inaczej ukazywanie w społecznych relacjach raz jednej, a drugim razem innej twarzy, w zależności od okoliczności, pragnień czy definicji sytuacji. Można powiedzieć, że nie ma tu miejsca na tożsamości niejasne czy sformułowane w sposób nieciągły. Nawet jeśli akceptowane są złożone układy identyfikacyjne (np. kategoria polskich Tatarów), to nadal mają one charakter wyraźnie dookreślony.

Proces esencjalizacji przybiera zwykle dwa oblicza. Po pierwsze, mamy do czynienia z tworzeniem przez grupę dominującą opisu dyscyplinującego, który skupia się na jednej, podstawowej charakterystyce podmiotu kolektywnego, o czym pisałam, analizując logikę ustawową. Po drugie, można zauważyć powstanie analogicznego, co do charakteru, samoopisu tworzonego przez podporządkowanych. Tego wymaga wejście i udział w grze toczącej się na arenie politycznej, gdzie głównym atutem jest tożsamość. W obu przypadkach tworzone generalizacje przestają mieć tylko funkcję deskryptywną, a w pewnym sensie interpelują do bycia osobą czy grupą o danych właściwościach. Można więc mówić o byciu dyscyplinowanym i dyscyplinowaniu się.

Podejmowane przez podmioty podporządkowane poczynania tożsamościowe, o których należy wspomnieć przy omawianiu kwestii esencjalizacji jako zjawiska związanego z polityczacją projektów identyfikacyjnych, niekiedy przybierają formę esencjalizmu strategicznego (Spivak, 1987, 2011; Eide, 2010). Pojęcie to opisuje działania grup nieuprzywilejowanych (mniejszości), które budując swoje reprezentacje w społecznym obiegu, konstruują samoopisy odwołujące się do wizji jednej, spójnej tożsamości podzielanej przez wszystkich członków wspólnoty, co więcej, właściwej dla bytów pewnego rodzaju (np. grup etnicznych, narodów). Tym samym zacierane są wewnątrzgrupowe zróżnicowania tożsamościowe. Deskrypcje stabilizują się, a właściwości grupy zdają się niezienne i tym samym oddające pewien stan rzeczy – naturalny, istotowy. Na skutek działań, które można określić tu jako dyscyplinowanie się, na plan dalszy schodzą wszelkie nieciągłości, zmienność czy kontekstowość tożsamości, które to pojęcia odnoszą się do dyskursu antyesencjalistycznego. Jak zauważa Elisabeth Eide (2010), takie działanie ma charakter strategiczny, jest pochodną pewnej refleksji nad dobrostanem grupy i wyrazem dążeń do osiągania przez nią pewnych celów w szeroko rozumianym polu uznania. W konsekwencji budując swoją reprezentację, tego typu podmioty z jednej strony podążają za własną wizją, z drugiej zaś zaczynają adaptować porządek esencji ulokowany w polu politycznym, co daje im po części możliwość wejścia do gry oraz zdobywania istotnych w niej zasobów. Upolitycznienie tożsamości w omawianym tu aspekcie etycznym powoduje nałożenie na wspólnotę pewnego uniformu, świadczącego o tym, jaka jest i w związku z tym, jak działa, jak przejawia się jej istnienie, co oddaje inny aspekt – proces bycia dyscyplinowanym, w tym przypadku bycia dyscyplinowanym przez współziomków. Ograniczona zostaje autonomia identyfikacyjna jednostek, które wchodząc na forum publiczne jako członkowie grup tożsamościowych dookreślonych na mocy pewnej wizji ideologicznej, przestają być niezależne, niepowtarzalne jako podmioty, których autodefinicje są pochodną własnej biografii (Knouse, 2009). Stąd też biorą się różnorakie działania podejmowane przez aktywistów, a mające na celu stworzenie takich ram definicyjnych, w obrębie których można budować samoopis, kiedy mówi się z pozycji osoby przynależącej do danej grupy tożsamościowej. W swym

założeniu powinny one pozwolić na odnalezienie się w ich obrębie wielu. Jeśli wziąć pod uwagę tożsamość kolektywną, to znacząca część pracy podejmowanej przez liderów czy reprezentantów danej społeczności, a toczącej się na symbolicznie konstruowanych granicach wspólnoty, będzie miała na celu utrzymanie takiej deskrypcji, która w danym czasie i miejscu traktowana będzie jako najlepiej oddająca istotę społeczności, jej potrzeby i interesy (por. Cohen, 1985). Czasem zgodnej, a czasem nie z narzuconym przez otoczenie ze-wnętrzne opisem. Należy spodziewać się swoistych negocjacji w różnych społecznych sytuacjach, w których na plan pierwszy wychodzi właśnie „ustawowa” tożsamość w aspekcie kolektywnym, która w innych kontekstach może nie być wystawiana na pokaz. Za przykład takich negocjacji można uznać sytuację, kiedy grupa wnioskuje o różnorodne formy dofinansowania przedsięwzięć w ramach ustawowo zagwarantowanego im prawa do podtrzymywania własnej tożsamości. Chcąc uzyskać dotację, musi wpisać się w odgórnie do-określone kryteria mówiące, kiedy i jaka aktywność służy temu celowi, grać zasobem tożsamościowym zgodnie z narzuconymi regułami gry. Ilustracją tego zjawiska może być sytuacja Tatarów polskich, którzy w podzielanych przez siebie deskrypcjach silnie łączą element etniczny i religijny, muszą wpisywać swoje działania jedynie w kontekst etniczny i na „etnicznie” zdefiniowane projekty, pomijające aspekt religijny, gdyż ten nie mieści się w sposobie, w jaki w oficjalnym dyskursie grupa ta jest konceptualizowana. Ich autorzy, a dotyczy to wielu mniejszości, po pewnym czasie stają się ekspertami w grze o zasoby w polu ustawowym. Swoista profesjonalizacja działania pozwala radzić sobie z wymogami stawianymi przez narzucone reguły gry. Choć nie można zapominać o sytuacjach, kiedy pole negocjacyjne jest wyraźnie zdefiniowane, granice sztywne, a zakres wpływu ograniczony.

Analizując problematykę tożsamościową w kontekście polityczności, można się zastanowić nad siłą sprawczą i rolą kolektywnych koncepcji w procesach budowania własnej wizji siebie przez jednostki.

I tu można zwrócić uwagę na kilka kwestii. Przede wszystkim wpisanie się w kolektywny projekt polityczny wymaga pewnej dozy refleksyjności. Akt rozpoznania czy odnalezienia się w ramach ustawowej grupy tożsamościowej jako zdefiniowanej mniejszości etnicznej, czy narodowej nie jest automatyczny. Wymaga znajomości tej konwencji definiowania świata i w tym własnej społecznej przynależności. Rozpoznanie się w kategoryzacjach narzuconych przez ustawę pociąga za sobą konieczność przyjęcia zawartego w niej języka, a należy pamiętać, że zawiera on dwa wymiary – mówi się bowiem o danych wspólnotach wymienianych z imienia, ale też o ich mniejszościowym charakterze. Można powiedzieć, że ustawowa kategoryzacja jest zawsze „pod ręką”, ale to, jak często i w jakich okolicznościach się do niej sięga, jest pochodną wielu zmiennych. Na przykład, jak pokazały moje badania prowadzone wśród Kaszubów, niektórzy rozmówcy proszeni o określenie swojej grupy przynależności wprost sięgali do definicji ustawowej i mówili, że Kaszubi są społecznością posługującą się językiem regionalnym, co ukazywało nie tylko znajomość tej konwencji, ale także jej akceptację. Inni zaś wprost komunikowali brak zgody na taki opis, kontestowali jego charakter i mówili o jego opresyjnym charakterze. Stąd proponowano, o czym wspominałam wcześniej, zmianę ustawowego zapisu i uznanie Kaszubów za mniejszość etniczną. Natomiast przeciwnicy zmiany położenia Kaszubów w polu ustawowym zwracali uwagę na to, że taka modyfikacja spowodowałaby nadanie im statusu mniejszościowego, na który nie chcieli się zgodzić, gdyż nazwanie Kaszubów mniejszością nie tylko nie oddawałoby ich rzeczywistego charakteru, co więcej, obniżałoby rangę grupy w obrębie polskiego społeczeństwa (Warmińska, 2015). Przytoczony przykład ilustruje złożoną relację między

indywidualnymi identyfikacjami a upolitycznionymi nominalnymi kategoryzacjami. Można się spodziewać, że w większości przypadków społeczności o ugruntowanej etnokułturowej tożsamości takie dylematy, o których pisałam w odniesieniu do Kaszubów, nie są na porządku dziennym, a istniejący zapis jest odzwierciedleniem uznawanej grupowej autodefinicji. Kaszubi są bowiem wewnętrznie podzieleni co do sposobu definiowania statusu grupy własnej. Co więcej, po okresie PRL-u, kiedy zacierano w dyskursie oficjalnym istnienie w społeczeństwie polskim różnicowań etnicznych i narodowych, oficjalne uznanie może stanowić wartość dodaną i zwrótnie legitymizować daną formułę autodefinicji.

I tu wyłania się kolejna ważna kwestia. Paradoksalnie, ustawowy, w pewnym stopniu narzucony, opis może prowadzić do ugruntowania się w świadomości jednostki identyfikacji etnokułturowej i dobrowolnego upodmiotawiania się jej w tej formule. W czasach niepewnych oraz zmiennych tożsamości wpisanie się w projekt etniczny jest pociągające (Jenkins, 2000). Lokuje w świecie uwspólnionych wartości, tradycji, pamięci. Jak pisze Eric Hobsbawm (2016), ludzie szukają grup przynależności, do których mogą należeć w sposób pewny i stały, w świecie będącym w ruchu, zmiennym, gdzie nic nie jest pewne. Stąd ustawa może służyć ludziom komunikującym swą tożsamość jako mocny punkt odniesienia, zwłaszcza w czasach płynnych, zmiennych układów identyfikacyjnych. Konfrontując się z nią, obcują bowiem ze zobiektywizowanymi kategoriami/nazwami odnoszącymi się do danych wspólnot. Ze światem, z całym jego nadanym/zadekretowanym społecznie charakterem, w którym ludzie tacy jak Ukraińcy, Tatarzy czy Łemkowie w Polsce istnieją w sensie realnym – tu ustawowym – i ich byt ma walor namacalności. W tym sensie mogą odnaleźć się w „legalnej” grupie tożsamościowej stosunkowo łatwo. Te projekty mają charakter formacyjny. Zwrótnie, jak pisałam, mogą wspierać tożsamość indywidualną czy wspólnotową, chociaż należy wyraźnie podkreślić Janusową twarz tego zjawiska.

Wyżej zwracałam uwagę na dyscyplinującą moc kategoryzacji politycznych, teraz chciałabym wskazać na inny aspekt wiążący się z indywidualnym, potencjalnie zmiennym, sytuacyjnym i dynamicznym charakterem jednostkowych identyfikacji. Identyfikacje etniczne mogą być względnie na stałe osadzone w politycznym kontekście i upolitycznienie swej tożsamości przez jednostkę może być świadomym aktem (np. aktywnie działających liderów) lub mogą pojawiać się sytuacyjne (np. w okolicznościach spisu, w postaci składanych deklaracji dotyczących identyfikacji etnokułturowej) lub też w ogóle lokować się poza polityką w większości społecznych zdarzeń. Etniczność może przecież być shabituowana, niepoddawana obróbce ideologicznej przez jednostkę. Można powiedzieć, że upolitycznianie tożsamości jest jedną ze strategii działania podmiotu. Brak społecznego uznania czy jego posiadanie nie decyduje wprost o przebiegu procesów identyfikacyjnych na poziomie jednostkowym, choć może być siłą napędową dla działań skierowanych ku sobie oraz innym, tych nabierających konkretnego wymiaru i tych pozostających w sferze refleksji. Procesy te toczą się wielotorowo, nabierają swoistych znaczeń, przybierają różne formy, przebiegają z różnym natężeniem, ukazują się w wielorakich formach w sferze publicznej i prywatnej.

Upolitycznione tożsamości etniczne mają przede wszystkim walor kolektywny, a identyfikacja tego typu, na co zwraca uwagę Hobsbawm (1996), jak wiele jej podobnych jest raczej opcją, którą mogą wybierać jednostki spośród wielu innych. Jego zdaniem wspólnotowe tożsamości nie są jak skóra, a raczej jak koszula, którą stosunkowo łatwo zmienić. W realnym życiu identyfikacje, jak garderoba, są wymienne i noszone raczej w zestawach, tak aby pasowały do ciała. Ta metafora pokazuje inną rzeczywistość niż tę związaną z upolitycznionymi, zesencjalizowanymi projektami politycznymi, które wymagają dookreślenia się

jednostki tylko wokół jednej osi, jako człowieka o dookreślonych właściwościach. Mielibysmy więc konfrontację z jednej strony logiki kolektywnej domykającej tożsamości (tej ustawowej, jak i pozaustawowej) i indywidualnej biograficznie oraz sytuacyjnie zmiennej, a także względnie otwartej, traktowanej jako projekt, którego trajektoria jest raczej wyznaczana przez podmiot lub też przeżywaną i shabituowaną, stąd w mniejszym stopniu poddanej refleksji. Jak pisze Hobsbawm, zwykle ludzie nie mają problemu, aby łączyć różne tożsamości, do czasu, aż ktoś (autorytet) nie postawi ich przed wyborem lub stwierdzi, że nie można np. być i tym, i tym jednocześnie. Ekskluzywna, postulowana jako jedyna tożsamość polityczna nie ma wielkiej szansy w dzisiejszych czasach, gdyż ludzie potrafią łączyć różne identyfikacje, co więcej, niekiedy nawet nie zawracają sobie głowy wyborem między nimi lub też wybór ten jest zbyt skomplikowany.

Należy także zwrócić uwagę na sytuacyjność zarówno tożsamości jak i polityczności, co tłumaczyłoby okoliczności, w których faktycznie jednostka w danym czasie i warunkach prezentuje siebie jako tę, która jest kimś i jedynie tym kimś w kategoriach identyfikacyjnych. Można wtedy obserwować swoiste domykanie się projektu tożsamościowego i wystawianie na pokaz wspólnotowej twarzy, nie na stałe, lecz czasowo i to w specyficznych okolicznościach, np. bycia interpelowanym zarówno przez swoich, jak i innych spoza grupy.

Podsumowując rozważania zawarte w tym artykule, pragnę podkreślić, że swoją uwagę skupiałam przede wszystkim na polskim kontekście relacji etnicznych i zawęziłam je do analizy politycznego ich wymiaru, który wyznacza przede wszystkim ustawa o mniejszościach. Te dwa czynniki w pewnym sensie zawężają aplikowalność wysuniętych wniosków. Chociaż opisane tu problemy dotyczące relacji między tym, co polityczne i tożsamościowe mają szersze znaczenie oraz mogą służyć jako podstawa do dalszych deliberacji na temat tych dwóch wymiarów.

LITERATURA

- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cohen, A.P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge.
- Eide, E. (2010). Strategic Essentialism and Ethnification. Hand in Glove? *Nordicom Review*, 2 (31), 63–78.
- Hobsbawm, E. (1996). Identity Politics and the Left. *New Left Review*, 1 (217), May–June 1996. Pobrano z: <https://newleftreview.org/l/217/eric-hobsbawm-identity-politics-and-the-left>. (16.04.2017).
- Jenkins, R. (2000). The Limits Of Identity: Ethnicity, Conflict And Politics. *Sheffield OnLine Papers in Social Research*, 2 (Nov. 2). Pobrano z: <http://www.shef.ac.uk/uni/academic/RZ/socst/Shop/2.html>. (16.04.2017).
- Karwat, M. (2010). Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy. *Studia Politolgiczne*, 17, 63–88.
- Knouse, J. (2009). From Identity Politics To Ideology Politics. *Utah Law Review*, 2009 (3), 749–795.
- Leftwich, A. (2004a). Thinking Politically: On the politics of Politics. W: A. Leftwich (red.), *What is Politics? The Activity and its Study* (1–22). Cambridge: Polity Press.

Leftwich, A. (2004b). The Political Approach to Human Behaviour: People, Resources and Power. W: A. Leftwich (red.), *What is Politics? The Activity and its Study* (100–118). Cambridge: Polity Press.

Spivak, G.Ch. (1987). *Essays in Cultural Politics*. New York, London: Methuen.

Spivak, G.Ch. (2011). *Strategie postkolonialne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Warمیńska, K. (2015). Kaszubski dyskurs etniczny w kontekście regulacji ustawowych. W: A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trosiak (red.), *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* (2005–2015) (347–360). Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.

USTAWY

Ustawa z 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Dz.U. 2005 nr 17 poz. 141.

WHEN IDENTITY MEETS POLITICS

KEYWORDS

POLITICALNESS, ETHNICITY,
IDENTITY, ETHNIC AND
NATIONAL MINORITIES,
POLAND

SUMMARY The aim of this article is to analyze relations between two phenomena – politics and identity. These issues are discussed in the context of two aspects. Firstly, the attention is focused on the way how the notion of identity is used or enmeshed in the legal aspect of ethnic relations in Poland. Secondly, identification processes are reconsidered as being the result of the permeation of political and identity dimension. Therefore, two main questions are posed: what kind of conceptualization of the notion of “identity” is needed in the context of political discourse and what “happens to identity” at the moment of its politicisation.

Zbigniew Rykiel

Uniwersytet Rzeszowski

Identyfikacja i tożsamość kulturowa w różnych skalach przestrzennych

STRESZCZENIE W artykule omówiono pojęcia tożsamości społecznej i terytorialnej. Wykazano relacje między etnicznością a terytorialnością. Podkreślono symbolizm terytorialności i jej mitologizację ze szczególnym uwzględnieniem okcydentalizacji i wiktylizacji. Przedyskutowano kwestie wielokulturowości i transkulturowości. Przeanalizowano relacje między nacjonalizmem a tożsamością. Wskazano również neoplemienność w kontekście zderzenia cywilizacji w ramach jednego narodu. Przedstawiono wniosek, że pojęcie tożsamości jest dalekie od jednoznaczności, można je więc łatwo zastąpić pojęciami ideologii, organizacji i solidarności.

SŁOWA KLUCZOWE

TOŻSAMOŚĆ,
IDENTYFIKACJA,
TERYTORIALNOŚĆ,
WIELOKULTUROWOŚĆ,
TRANSKULTUROWOŚĆ,
NEOPEMIENNOŚĆ

Tożsamość społeczna a tożsamość terytorialna

Tożsamość oznacza utrwaloną, tj. względnie stabilną formę świadomości (Rykiel, 2010). Tożsamość społeczna, jako wielokrotniona tożsamość indywidualna, nie jest sumą tych tożsamości, lecz systemem ukształtowanym na podstawie wspólnego systemu aksjo-normatywnego (Rykiel, 2016b), obejmuje więc elementy kultury idealnej, w tym zwyczaje, obyczaje, język

i terytorium (Bokszański, 1989). Elementy te mogą być przy tym wartościami lub normami. Tożsamość społeczna jest zatem ponadjednostkowym zbiorem autodefinicji nieredukowalnych do autodefinicji jednostki, tj. do jej identyfikacji; tożsamość społeczna jest więc oparta na przeżywanej i zinternalizowanej tradycji (Banaszczyk, 1989).

Ponieważ tożsamość społeczna obejmuje zespół cech, wynika z tego wielość identyfikacji społecznych jednostki. Wielość ta może być źródłem konfliktu wewnętrznego (Giddens, 2005). Tożsamość społeczna odnosi się raczej do cech przypisywanych jednostce przez innych (Giddens, 2005) niż do obrazu samego siebie, jednostka uświadamia sobie zatem tę tożsamość i odczuwa ją (Rykiel, 2010), co jest źródłem jej autoidentyfikacji. Można zatem stwierdzić, że tożsamość to stabilny, a zwłaszcza potwierdzany przez otoczenie społeczne układ autodefinicji jednostki (Bokszański, 2006).

Tożsamość kulturową definiuje się zazwyczaj jako jedną z form tożsamości społecznej, charakteryzującą się względnie trwałą identyfikacją grupy społecznej i jej członków z danym układem kulturowym, tj. ideami, przekonaniami, poglądami, zwyczajami, obyczajami, wartościami i prawami (Lewandowska, 2003). Ponieważ proces kulturalizacji jest tożsamy z procesem socjalizacji (Sztompka, 2005), gdyż nie może być socjalizacji poza konkretną kulturą ani kulturalizacji poza społeczeństwem, pojęcie tożsamości kulturowej jest tożsame z pojęciem tożsamości społecznej (Rykiel, 2010).

Można przyjąć, że podstawowym elementem tożsamości jest nie tylko identyfikacja jednostki z grupą, ale i z terytorium (Zandecki, 2003), co dotyczy nie tylko społeczności osiadłych, o czym dalej. Tożsamość kulturowa może dotyczyć zbiorowości o różnej skali przestrzennej – od społeczności lokalnej do społeczeństwa globalnego w znaczeniu filologicznym (Rykiel, 2016b). W tym kontekście tożsamość terytorialna byłaby więc częścią tożsamości kulturowej. Chodzi tu bowiem o tożsamość, dla której terytorium jest ważnym elementem odniesienia, przy czym przedmiotem refleksji jest tu terytorium rozumiane relacyjnie, nie zaś substancjalnie, relacyjność ta jest zatem częścią systemu kultury. Wniosek ten opiera się wszakże na założeniu niewielkiej ruchliwości przestrzennej zbiorowości jako całości, co nie wyklucza zresztą znacznej ruchliwości przestrzennej poszczególnych członków tej zbiorowości (Rykiel, 2010). Różne formy i rodzaje przywiązania do własnego terytorium obserwuje się nie tylko we wszystkich kulturach osiadłych (Malmberg, 1980), ale również wśród przednowoczesnych nomadów, którzy wędrują po określonym terytorium (Tuan, 1987), uznawanym za swoje. Prawdopodobnie ta nie dotyczy natomiast nomadów nowoczesnych, zwanych turystami (Bauman, 2000) lub supermobilnymi wiecznymi tułaczami (Rykiel, 2006a).

Tożsamość kulturowa jest elementem konstytutywnym wspólnoty terytorialnej (Wieruszewska, 1989). Warunkiem istnienia wspólnoty jest nie tylko uświadomienie sobie przez jednostki wspólnych cech grupy (Lenik, 2002), ale także ich internalizacja i bezrefleksyjna eksternalizacja. Tożsamość społeczna wynika natomiast z podziału innych na swoich i obcych, przy czym podział ten jest częścią procesu socjalizacji-kulturalizacji. W procesie tym terytorium może pełnić dwie funkcje. W ujęciu substancjalnym terytorium jest funkcją areny procesów społecznych, w ujęciu relacyjnym natomiast jest ono korelatem systemu aksjo-normatywnego wspólnoty terytorialnej (Rykiel, 2010). Trwałość wspólnoty terytorialnej wynika zatem z podzielenia przez członków tej wspólnoty norm, wartości i sposobów postrzegania przestrzeni społecznej. Częścią tego systemu aksjo-normatywnego jest symbolika terytorialna i mitologia terytorium. Ponieważ zaś system aksjo-normatywny jest częścią kultury, tożsamość terytorialna jest kwestią stopnia uczestnictwa w tej kulturze (Rykiel, 2016b).

Etniczność a terytorialność

Tożsamość etniczna nie jest częścią tożsamości terytorialnej, nie jest jej jednak także przeciwstawna (Rykiel, 2010). Terytorium rozumiane substancjalnie – jako część przestrzeni fizycznej – nie musi być bowiem elementem tożsamości etnicznej, ta ostatnia jest bowiem cechą wspólnoty ideologicznej, nie zaś ekologicznej (Kłoskowska, 1996). Terytorium rozumiane relacyjnie natomiast jest częścią przestrzeni społecznej rozumianej raczej jako przestrzeń wartości niż przestrzeń jako wartość, jest więc oczywistym elementem tożsamości etnicznej, gdyż w tym ujęciu terytorium jest korelatem stosunków społecznych (Rykiel, 2016b). Tożsamość etniczna może mieć zatem różną skalę przestrzenną – od lokalnej do globalnej – czego przykładem są wspólnoty diasporowe (Rykiel, 2010).

W tym kontekście wyjaśnienia wymaga kwestia integralności tożsamości. Na danym szczeblu organizacji terytorialnej tożsamości integralne, rozumiane jako poczucie więzi jednostki z tylko jedną grupą społeczną, są bardzo rzadkie, są one bowiem częścią spektrum od uniwalencji, przez biwalencję i poliwalencję, do ambiwalencji (Kłoskowska, 1996). W kontekście nieterytorialnym uniwalencja ani nawet biwalencja nie występuje w złożonym świecie społecznym nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności. W kontekście różnych szczebli organizacji terytorialnej uniwalencja dotyczy natomiast zasadniczo społeczeństw przednowoczesnych. Dla współczesności jest natomiast typowa tożsamość terytorialna odnosząca się do różnych szczebli organizacji przestrzennej jednocześnie (Smolicz, 1990), przy czym siła więzi na poszczególnych szczeblach hierarchicznych jest kwestią empiryczną (Rykiel, 2016b). Empirycznie stwierdza się więc istnienie tożsamości hybrydowych (Bagnoli, 2007), rozumianych w kategoriach asymilacji jedynie do kultury wybranych elementów wspólnych (Wnuk-Lipiński, 2004).

Symbolika terytorialności i jej mitologizacja

Symbol jako wytwór kultury jest wzorem zachowań: identyfikacji jako swojego albo odrzucenia jako nie swojego, a więc obcego (Damrosz, 1988). Wspólna konwencja kulturowa umożliwia nadawanie symbolom wspólnych znaczeń, a więc kojarzenie poszczególnych symboli z poszczególnymi obiektami, co umożliwia komunikację społeczną (Rykiel, 2010), istotną w procesie kształtowania się identyfikacji jednostki (Lenik, 2002) i tożsamości wspólnoty (Rykiel, 2010). Dla wspólnot terytorialnych do podstawowych symboli zalicza się przestrzeń (Jałowiecki, 1988), zwłaszcza zaś terytorium, któremu nadaje się znaczenia symboliczne dla danej kultury, a nawet mityczne (Rykiel, 2010).

Mitologia jest istotną częścią tożsamości społecznej, w tym terytorialnej (Gellner, 1991), ponieważ wspólnota terytorialna jest zbiorowością wyobrażoną (Anderson, 1997; Rykiel, 2006b). W kulturze znacznej części Europy – na wschód od osi Renu – dominuje okcydentalizacja tożsamości europejskich budowanych na wizji obrony kultury zachodniej, osaczonej przez barbarzyńców ze Wschodu. Wynika z tego orientalizacja kresów w znacznej części Europy (Rykiel, 2006b) oraz mitotwórczość okcydentalnych cech kultury jako źródła własnej wyższości kulturowej, przeciwstawianych stygmatyzującym orientalnym cechom tej kultury (Zarycki, 2005), postrzeganych jako barbarzyńskie. W tym kontekście pojawia się tendencja nie tylko manifestowania swojej przynależności do Zachodu, ale też przemilczania albo bagatelizowania swych związków z kulturą Wschodu (Zarycki, 2005).

Elementem każdej tożsamości narodowej i regionalnej (Zarycki, 2005), a nawet każdej tożsamości terytorialnej (Rykiel, 2010), jest wiktymizacja, co dotyczy zwłaszcza zbiorowości

peryferyjnych. W takich wspólnotach dominuje eksponowanie własnego cierpienia oraz masochistycznego użalania się nad sobą (Kwaśniewski, 1997). Zjawisko to można rozpatrywać w kategoriach substytucji nikłego kapitału ekonomicznego kapitałem społecznym, a zwłaszcza kulturowym (Zarycki, 2005). Cierpienia historyczne rozpatruje się wówczas w kategoriach kapitału symbolicznego, niezbędnego do obrony własnych norm i wartości, tworzącego poczucie własnej wyższości moralnej wobec otoczenia. Zagrożenie zewnętrzne – faktyczne lub wyimaginowane – jest wówczas źródłem zaufania, solidarności wewnątrzgrupowej i integracji. Ostentacyjne ofiary są dowodem istnienia tradycyjnej wspólnoty (*Gemeinschaft*), w której dominuje ta forma kapitału (Zarycki, 2005), oparta na etosie cierpienia, postrzeganego jako inwestycje symboliczne w kapitał społeczny (Rykiel, 2016b).

W przypadku Polski wątek wiktymizacyjny jest widoczny w odniesieniu do wspólnoty narodowej oraz wspólnot regionalnych i lokalnych. Na szczeblu narodowym oczywistym tego przykładem była koncepcja mesjanizmu, na szczeblu regionalnym – znany mit „śląskiej krzywdy” na Górnym Śląsku, na szczeblu lokalnym zaś m.in. koncepcja zielonogórskiego postkolonializmu (Maksymczak, 2007; Rykiel, 2015). We wszystkich tych przypadkach sprawcami wszelkich cierpień – bardziej nawet symbolicznych niż fizycznych – są obcy, koniecznie jednak ze Wschodu (Rykiel, 2016b).

W tym kontekście społecznym rozwijają się okcydentalistyczne mitologie wspólnot terytorialnych, gdzie przedmiotem mitotwórstwa są „stare dobre czasy”. Są one „dobre”, gdyż znane, oswojone i zinternalizowane, przede wszystkim zaś pamiętane wybiórczo. W przypadku Polski był to mit powrotu do Europy, w przypadku Górnego Śląska – mit etosu pracy fizycznej w epoce drugiej fali Tofflera, z dominującym w niej kapitałem ekonomicznym, w przypadku zaś Zielonej Góry – ucieczka w mit pruskiego porządku i pruskiej tradycji (Rykiel, 2016b).

Wielokulturowość a transkulturowość

Kwestię relacji między wielokulturowością a transkulturowością można rozpatrywać na tle kreacji tożsamości lokalnych, zwłaszcza w kontekście tworzenia marki miejsca, w tym zwłaszcza miasta (Rykiel, 2016b). Działanie to polega na kreowaniu wyobrażeń, na celowym albo podświadomym wyolbrzymianiu jednych cech miasta, bagatelizowaniu zaś albo pomijaniu innych. Kreuje się z reguły wyobrażenia skrajne, odwołujące się albo do uniwalencji miasta, albo do jego poliwalencji, pomijając natomiast biwalencję i deprecjonując ambiwalencję.

Przypadek poliwalencji polega na kreowaniu wyobrażeń o wielokulturowości miasta, która faktycznie w ciągu dziejów była jedynie transkulturowością. Przypadek ten odnosi się do narracji dziejów miast na polskich ziemiach zachodnich, przede wszystkim Wrocławia i Gdańska. Przez ponad trzy powojenne dekady XX wieku narracja ta odwoływała się do czasów przedniemieckich i poniemieckich, podczas gdy historia czasów niemieckich była ignorowaną luką w tej narracji (Rykiel, 2013). Wynikało to z przyjętej po wojnie przez władze państwowe – i zaakceptowanej społecznie w kontekście traumy wojennej – ideologii „ziem odzyskanych” lub nawet „ziem piastowskich”, która miała podstawy w odniesieniu tylko do niektórych z tych ziem i to w zróżnicowanym stopniu. Narracja ta zaczęła się zmieniać w latach 70. XX wieku w związku z wygasaniem powojennej traumy oraz jej podstaw politycznych, społecznych i psychologicznych. Do narracji o dziejach tych miast zaczęto więc wówczas wplatać coraz liczniejsze wątki z niemieckiego okresu historii. Od lat 90. XX wieku można zauważyć wyraźny przełom w tej dziedzinie. Przełom ten polegał, po pierwsze,

na rozpowszechnianiu się narracji o dziejach lokalnych poszczególnych miast, co traktowano jako kontrapunkt dla historii narodowej, po drugie na snuciu narracji o całości dziejów lokalnych – bez „niepoprawnych politycznie” luk (Rykiel, 2013). Te nowe, pełniejsze narracje pokazały analogie losów obu rywalizujących o dane miejsce wspólnot narodowych, tj. zarówno niemieckich „wypędzonych”, jak i polskich „repatriantów” (Davies, Moorhouse, 2011), ukazując ideologizację tych kategorii pojęciowych.

Współczesny Wrocław uchodzi za to miasto polskie, które najlepiej wykorzystało wizerunkowo przełom ustrojowy 1989 roku, budując swą markę miasta wielokulturowego (Rykiel, 2013). Norman Davies i Roger Moorhouse (2011) wskazali, że tę wielokulturowość Wrocławia można interpretować albo jako kosmopolityzm, albo jako transkulturowość, przy czym ta ostatnia może być bardziej dopełnieniem niż przeciwstawieniem wielokulturowości.

Przypadek uniwalencji odnosi się natomiast do kreowania odmiennych pamięci zbiorowych tego samego miejsca przez rywalizujące o to miejsce wspólnoty narodowe lub etniczne. Dobrym tego przykładem jest polsko-litewska rywalizacja pamięci o Wilnie jako mieście odwiecznie polskim albo odwiecznie litewskim (Rykiel, 2016b), przy czym każda z rywalizujących stron wskazuje na inne aspekty tożsamości. Strona polska odwołuje się więc do dziejów Pierwszej Rzeczypospolitej, utożsamianej bezzasadnie z Rzeczpospolitą Polską, oraz do liczebnej przewagi mieszkańców polskojęzycznych przynajmniej od początku XX wieku, pomija natomiast fakt, że Wilno nigdy nie należało do Polski przed 1922 rokiem, a polskojęzyczni mieszkańcy Wileńszczyzny uważali się za Litwinów, chociaż z biegiem wieków i dziesięcioleci swą litewskość rozumieli w coraz większym stopniu jako regionalną odmianę polskości. Strona litewska odwołuje się natomiast do odrębności Wielkiego Księstwa Litewskiego od Korony w ramach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, odrębność tę nadmiernie eksponując oraz ignorując powszechną biwalencję polsko-litewską, bynajmniej nie tylko na Wileńszczyźnie, co najmniej od połowy XIX wieku.

Nacjonalizm a tożsamość

Termin nacjonalizm jest używany w literaturze w dwóch zasadniczych znaczeniach. W Europie Zachodniej i świecie anglosaskim jest to termin opisowy, w Europie Środkowo-Wschodniej i Wschodniej natomiast – normatywny, z konotacjami pejoratywnymi, wskutek czego jego znaczenie jest bliskie egoizmu narodowego, a może nawet szowinizmu (Rykiel, 2016a).

W przypadku terminu naród sytuacja jest podobna. W Europie Środkowo-Wschodniej i Wschodniej naród jest rozumiany etnicznie, w Europie Zachodniej natomiast i w obu Amerykach – politycznie. W tym kontekście państwo narodowe jest w Europie Środkowo-Wschodniej i Wschodniej organizacją polityczną narodu etnicznego, podczas gdy w Europie Zachodniej jest ono desygnatem narodu budowanego w ramach danego państwa, a w krajach anglosaskich – nawet z nim utożsamianego (Rykiel, 2006b). Za przejawy nacjonalizmu uznaje się wówczas biurokratyzację, ideologizację i solidarność (Malešević, 2013). Nacjonalizm można zatem rozpatrywać na tle innych – przednarodowych – form solidarności grupowej. Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, że solidarność ludów wędrownych przekształcała się historycznie w solidarność ludów osiadłych, a przykłady pozanarodowych lojalności terytorialnych dostarczają, z jednej strony, miasta-państwa, z drugiej zaś – imperia światowe.

Pojawienie się i ekspansję nacjonalizmu można zatem rozpatrywać, analizując pojawienie się państwa narodowego jako organizacji społecznej (Malešević, 2013). Warto tu jednak zauważyć złożone relacje między ideologiami narodowymi a przemocą. Punktem wyjścia do

analizy tych mechanizmów może być spostrzeżenie, że obce kultury we własnym państwie narodowym są skandalem (Langewiesche, 2002). W tym kontekście pojawia się kwestia omnipotencji i trywialności nacjonalizmu, co można sprowadzić do dualizmu nacjonalizmu gorącego i banalnego (Malešević, 2013). Kwestia tożsamości narodowej okazuje się wówczas procesem przekształcania się organizacji społecznej i ideologii w solidarność.

Podstawą solidarności grupowej, ale i suwerenności ludu, były hasła rewolucji francuskiej, ucieleśnione także w rewolucji amerykańskiej, o wolności, równości i braterstwie, z czego wyrosła idea państwa narodowego. Podstawowe znaczenie miała jednak ideologia i organizacja biurokratyczna. Państwo jest bowiem organizacją socjalizującą jednostki do ideologii narodowej przez efektywny aparat biurokratyczny, naród jest zatem rezultatem działania państwa narodowego (Malešević, 2013). Narody konstituowały się jednak nie tylko w ramach państw narodowych, lecz także w opozycji do nich, czego liczne przykłady można znaleźć zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej (Rykiel, 2014).

Wbrew zatem ideologiom narodowym, państwo nie jest wspólnotą (*Gemeinschaft*), lecz zrzeszeniem (*Gesellschaft*), ponieważ członków narodu nie łączą więzi pokrewieństwa ani nawet wspólnej kultury, lecz wyłącznie wspólnej ideologii i efektywnej biurokracji. To za ich bowiem pomocą państwo narzuciło ludom na swym terytorium przekonanie, że są one jednym i wspólnym narodem (Malešević, 2013). W XIX wieku dokonało się to w Europie, w XX wieku natomiast – ku zaskoczeniu Europejczyków – w Afryce. Do zrozumienia tego fenomenu przydatna jest koncepcja wchodzenia do narodu kolejnych klas społecznych (Chałasiński, 1968), ale także zbiorowości regionalnych (Rykiel, 2006b).

Narodowa solidarność grupowa realizuje się zasadniczo przez więzi mikrostrukturalne (Malešević, 2013). Jednostki rzadko więc były skłonne umierać za ojczyznę, znacznie natomiast częściej za swych bliskich. Internalizacja, a następnie eksternalizacja więzi narodowych wiąże się z ich – wspomnianą już – mitologizacją. Głęboka wiara w wartość poświęcenia się dla abstrakcyjnej zbiorowości, w tym dla ojczyzny, nie jest więc wcale oczywista (Rykiel, 2014), internalizacja ta bowiem i eksternalizacja są procesami, nie zaś jednorazowymi aktami.

Istotne jest odróżnianie nacjonalizmu ideologicznego i codziennego, tj. banalnego w znaczeniu nadanym przez Hannę Arendt (1998). Co ciekawe, ten drugi rodzaj nacjonalizmu jest silniejszy i efektywniejszy, gdyż zinternalizowany (Malešević, 2013). Porównanie nacjonalizmu północnokoreańskiego z duńskim potwierdza to spostrzeżenie, ten pierwszy jest bowiem jedynie bardziej hałaśliwy, a może i spektakularny (Malešević, 2013), mniej zaś efektywny w kategoriach socjologii codzienności (Rykiel, 2014).

W świetle powyższych argumentów koncepcja tożsamości narodowej okazuje się mglista, a tożsamość – głównie metaforyczna, ideologię tożsamości można zatem zastąpić pojęciami ideologii, solidarności i organizacji społecznej (Malešević, 2013). Tożsamość narodowa nie jest bowiem kwestią przynależności do grupy, lecz kwestią stopnia uczestnictwa w kulturze narodowej (Kłoskowska, 1996).

W ujęciu opisowym nacjonalizm nie ma, jak się zdaje, alternatywy, gdyż państwo narodowe jest obecnie dominującą formą organizacji społecznej, a sam nacjonalizm – głównym źródłem legitymizacji państwa (Malešević, 2013). Państwo narodowe jako organizacja społeczna jest więc powszechnie uznawana za najbardziej naturalną formę solidarności grupowej (Malešević, 2013).

Wynika to z faktu, że państwo narodowe jest wprawdzie przymusową organizacją biurokratyczną, nie jest ono jednak zwykłym narzędziem prania mózgów, nacjonalizm nie jest

zaś wyrafinowanym kłamstwem. Wprost przeciwnie, państwo narodowe jest obecnie uznawane przez przeważającą większość swych obywateli za najsilniej legitymizowaną formę panowania (Malešević, 2013), ponieważ opiera swą legitymizację na ideach suwerenności ludu, autonomii terytorialnej i znacznej homogeniczności kulturowej.

Neoplemienność a zderzenie cywilizacji

Zjawisko zderzenia cywilizacji (Huntington, 2007) opisywano klasycznie w skali globalnej. Jak jednak wskazano gdzieś indziej (Rykiel, 2016a), można je powiązać z koncepcją neoplemion (Maffesoli, 2008) jako wspólnot pasji i przenieść na grunt zderzenia cywilizacji w ramach jednego narodu. W tym kontekście Zbigniew Mikołajko odwołuje się do feudalnego podziału na Polskę szlachecką i chłopską (Kowalska, 2015). Kulturę szlachecką przejęła na przełomie XIX i XX wieku inteligencja, chłopską zaś – głównie za sprawą industrializacji socjalistycznej – robotnicy.

Marek J. Minakowski (2014) wskazuje, że może to być część większej całości, jaką była rewolucja społeczna, która – po raz pierwszy od połowy XIX wieku – dokonała się w Polsce dopiero w 1990 roku. Była to rewolucja – dopuszczonej w tym czasie na masową skalę do szkolnictwa wyższego – klasy chłopskiej, a co najmniej warstw plebejskich, przeciwko etosowi inteligenckiemu, którego nosicielami byli potomkowie drobnej szlachty i słabego mieszczaństwa. Przez cały XX wiek inteligencja reprodukowała się zgodnie ze schematem Pierre'a Bourdieu przez swój habitus, do którego adaptowały się także elity komunistyczne. Tę adaptację należy jednak rozpatrywać w kontekście historycznym. W czasie okupacji hitlerowskiej i stalinowskiej tradycyjna inteligencja została bowiem zdziesiątkowana, a system komunistyczny zakończył ten proces (Jałowiecki, 2016).

Na miejsce inteligencji weszła na scenę dziejową „inteligencja pracująca”, tj. ludzie bez tradycji, etosu, manier i kompetencji językowych. Społeczeństwo stało się więc w znacznej mierze chłopskie (Jałowiecki, 2016). Obrady okrągłego stołu i wybory kontraktowe z 1989 roku były „łabędzim śpiewem polskiej inteligencji” (Minakowski, 2014), symbolem polskiej rewolucji proletariackiej natomiast – zwycięstwo Lecha Wałęsy w wyborach prezydenckich z 1990 roku nad Tadeuszem Mazowieckim (Jałowiecki, 2016; Minakowski, 2014). Co ważniejsze strukturalnie, w tymże roku wiek emerytalny osiągnęli profesorowie, którzy zdawali maturę w roku szkolnym 1938/1939, tj. pokolenie, do którego należeli rektorzy i ministrowie szkolnictwa wyższego. Stracili oni wtedy bezpośredni wpływ na wychowanie kolejnych pokoleń studentów, a opuszczone w ten sposób miejsce zajęli „marcowi docenci” (Minakowski, 2014), tj. osoby awansowane z powodów politycznych po 1968 roku.

Zbiegło się to w czasie z umasowieniem studiów. Dopuszczone masowo do szkół wyższych warstwy plebejskie nie przejęły etosu inteligenckiego, przedkładającego kapitał kulturowy nad ekonomiczny, lecz skupiły się na osiągnięciu tego ostatniego, poświęcając wolność na rzecz zewnętrznych atrybutów sukcesu w społeczeństwie konsumpcyjnym (Rykiel, 2016a). Brak aspiracji inteligenckich wśród młodzieży studiującej po 1990 roku (Minakowski, 2014) jest skutkiem i symptomem schyłku inteligencji jako siły elitotwórczej (Jałowiecki, 2016).

Miejsce to zajęło neoplemię schodzących obecnie ze sceny dziejowej zaściankowych tradycjonalistów, którzy lęk przed swym schyłkiem manifestują łabędzim śpiewem, a raczej rykiem rannego zwierza przed agonią (Rykiel, 2016a). Spektakularnym wyrazem konfliktu neoplemion było w 2015 roku zdjęcie zegara w kancelarii premiera i zastąpienie go przez krzyż (Kowalska, 2015).

Ta symboliczna zmiana jest odzwierciedleniem zderzenia cywilizacji, gdyż zegar symbolizuje czas liniowy (*chronos* – χρόνος), chronologiczny, mechaniczny, mierzalny, określony przez cywilizację oświeceniową i nowoczesną, podczas gdy krzyż reprezentuje czas archaicznej cywilizacji symboli, obrzędów i rytuałów (*kairós* – καιρός). Zwolennicy cywilizacji symboli wywodzą się „z zastygłych rzeczywistości kulturowych i społecznych” (Kowalska, 2015), godząc się na techniki i technologie nowoczesności, nie akceptując natomiast nowoczesnej mentalności, związanej z otwartością, ruchliwością, różnorodnością i odmiennością oraz z akceptacją innego, a nawet z jego zrozumieniem (Kowalska, 2015). Nie chcą więc i, co gorsza, nie potrafią porzucić zastygłych struktur społecznych, w których zostali zsocjalizowani, które oswoiili i zinternalizowali.

Symptomy zmian kulturowych i mentalnych, wyzwania postępu i otwarcia się na różnicowany świat, pluralizm stylów życia, norm i wartości neoplemię zaściankowych tradycjonalistów traktuje jako zagrożenie dla swej swojskości w archaicznym świecie tradycyjnych gestów, zachowań, symboli, obrzędów, zewnętrznej religijności, a także mitów (Kowalska, 2015; Rykiel, 2016a). Zmiany, jakie niesie ponowoczesność, są bolesne, gdyż stanowią wyzwanie zarówno dla tradycji feudalnego i ludowego katolicyzmu, jak i komunizmu (Kowalska, 2015). Paradoksalnie bowiem realny komunizm był przez całe dekady tradycjonalistyczny, a więc – paradoksalnie – swojski dla neoplemienia zaściankowych tradycjonalistów. Stąd tylko pozornie paradoksalny powrót politycznej reprezentacji tego neoplemienia do kultury politycznej i rozwiązań organizacyjnych PRL-u. Neoplemię lewicowo-liberalne, wymagające racjonalności myślenia i zachowań oraz otwarcia się na pluralizm, tę zaściankową swojskość burzy, podważając sensowność świata społecznego neoplemienia zaściankowych tradycjonalistów. Temu ostatniemu wali się więc świat społeczny, którego nie jest gotowe porzucić, sami zaś jego członkowie – bez sprzeciwu wymrzeć (Rykiel, 2016a). Uruchamia to „ogromne pokłady lęku” (Kowalska, 2015) i agresji, skierowanej także na media, które ukazują, a nawet obnażają nieoczywistość, a może nawet absurd, egzystencji tradycjonalistycznej, z jej tanią emocjonalnością (Kowalska, 2015) konstruowaną za pomocą ubogich komunikacyjnie symboli, mitów i sloganów, powtarzanych raczej nabożnie niż rozumnie (Kowalska, 2015; Rykiel, 2016a). Rezultatem jest uczulenie na ironię i krytykę, odbierane jako atak osobisty, co jest niewątpliwym przejawem głębokich kompleksów zbiorowości zaściankowych.

Zakończenie

Ugruntowane w naukach społecznych pojęcie tożsamości kulturowej, jeśli w ogóle ma odpowiednik w świecie realiów (Jullien, 2016), jest dalekie nie tylko od jednoznaczności, ale i od jasności, można je bowiem zastąpić pojęciami ideologii, organizacji społecznej i solidarności. Jako ideologia tożsamość przejawia się w postaci normatywnej oraz w postaci banalnej codzienności, przy czym ta druga jest efektywniejsza, gdyż głęboko zinternalizowana i automatycznie eksternalizowana. Jako ideologia i organizacja tożsamość podlega kreowaniu, jako taka jest więc elementem nie tylko socjalizacji i kulturalizacji, lecz także indoktrynacji (Rykiel, 2016b). Częścią tego zjawiska jest utożsamianie tożsamości z identyfikacją.

LITERATURA

- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Warszawa: Znak.
- Arendt, H. (1998). *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Kraków: Znak.
- Bagnoli, A. (2007). Between Outcast and Outsider: Constructing the Identity of the Foreigner. *European Studies*, 9 (1), 23–44.
- Banaszczyk, T. (1989). *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*. Wrocław: Ossolineum.
- Bauman, Z. (2000). *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa: PIW.
- Bokszański, Z. (1989). *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Bokszański, Z. (2006). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: PWN.
- Chałasiński, J. (1968). *Kultura i naród*. Warszawa: PWN.
- Damrosz, J. (1988). Symbolika regionu wyznacznikiem odrębności. W: D. Simonides (red.), *Symbolika regionów. Studia etnograficzno-folklorystyczne* (9–28). Opole: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego.
- Davies, N., Moorhouse, R. (2011). *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego. Vratislavia – Breslau – Wrocław*. Kraków: Znak.
- Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm*. Warszawa: PIW.
- Giddens, A. (2005). *Socjologia*. Warszawa: PWN.
- Huntington, S. (2007). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Warszawa: WWL Muza.
- Jałowiecki, B. (1988). *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*. Warszawa: KiW.
- Jałowiecki, B. (2016). Śmierć inteligencji. *Polityka*, 18 (3057), 79.
- Jullien, F. (2016). *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris: Édition de l'Herne.
- Kłosowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Kowalska, D. (2015). *Prof. Mikolejko: W Polsce walczą ze sobą dwie cywilizacje. Słychać łabędzi śpiew tradycjonalistów. Polska*. Pobrane z: <http://www.polskatimes.pl/artukul/9219405,prof-mikolejko-w-polsce-walczą-ze-sobą-dwie-cywilizacje-słychać-łabędzi-śpiew-tradycjonalistów,1,id,t,sa.html>.
- Kwaśniewski, K. (1997). Społeczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego. W: K. Handtke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość* (63–84). Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Langewiesche, D. (2002). Naród, regionalizm, państwo narodowe: stan i perspektywy badań. *Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa*, 20, 11–55.
- Lenik, S. (2002). *Tożsamość narodowa młodych Polaków*. Częstochowa: WSP.
- Lewandowska, I. (2003). *Historyczna świadomość regionalna. Z badań nad młodzieżą licealną Warmii i Mazur*. Olsztyn: Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, 214.
- Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Warszawa: PWN.

- Maksymczak, P. (2007). Lubuski postkolonializm. *Puls*, 5 (105), 26.
- Malešević, S. (2013). *Nation-states and Nationalisms: Organization, Ideology and Solidarity*. Cambridge: Polity Press.
- Malmberg, T. (1980). *Human Territoriality*. The Hague: Mouton Publishers.
- Minakowski, M.J. (2014). *Leder się myli – rewolucja w Polsce była w 1990, nie 1946 r.* Pobrano z: <http://minakowski.pl/leder-sie-myli-rewolucja-w-polsce-byla-w-1990-nie-1946-r/>.
- Rykiel, Z. (2006a). Globalność a lokalność. W: B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Społeczności lokalne – teraźniejszość i przyszłość* (57–66). Warszawa: Scholar, Academica.
- Rykiel, Z. (2006b). *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: PWE.
- Rykiel, Z. (2010). Tożsamość terytorialna jako uczestnictwo w kulturze. W: Z. Rykiel (red.), *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych* (17–31). Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Rykiel, Z. 2013. Bratislava interculturalis. *Przestrzeń Społeczna (Social Space)*, 6, 133–141.
- Rykiel, Z. (2014). Ideological and banal rather than normative nationalism. *Przestrzeń Społeczna (Social Space)*, 7, 173–177.
- Rykiel, Z. (2015). *Tożsamość, organizacja i eschatologia w perspektywie humanistycznej*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Rykiel, Z. (2016a). Śmieszność semiperyferii. *Przestrzeń Społeczna (Social Space)*, 11, 7–17.
- Rykiel, Z. (2016b). Tożsamość terytorialna, nacjonalizm i kreacja tożsamości lokalnej. W: M. Wójcicka, M. Dziekanowska (red.), *Współczesne kreacje tożsamości społeczno-kulturowych* (9–20). Lublin: UMCS.
- Smolicz, J.J. (1990). *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*. Warszawa: PWN.
- Sztompka, P. (2005). *Socjologia: analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Tuan, Y.F. (1987). *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa: PIW.
- Wieruszewska, M. (1989). Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej. W: B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Dutkiewicz (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość* (302–324). Warszawa: Uniwersytet Warszawski: Universitas; seria Rozwój Regionalny, Rozwój Lokalny, Samorząd Terytorialny, t. 20.
- Wnuk-Lipiński, E. (2004). *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków: Znak.
- Zandecki, J. (2003). Modele integracji europejskiej: nawigacja między Europą państw a Europą regionów. W: P. Buczkowski, K. Bondyra, P. Śliwa (red.), *Jaka Europa? Regionalizacja a integracja*. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej.
- Zarycki, T. (2005). Uciemniona forpoczta Zachodu. Wiktyimizacja i okcydentalizacja we współczesnym polskim dyskursie regionalnym. *Kultura i Społeczeństwo*, 49 (2), 115–133.

IDENTIFICATION AND CULTURAL IDENTITY IN DIFFERENT SPATIAL SCALES

SUMMARY The notions of social and territorial identities are discussed in the paper. Relations between ethnicity and territoriality are indicated. The symbolism of territoriality and its mythologisation is pointed to, in which strategies of occidentalisation and victimisation play their parts. The questions of multiculturalism and transculturalism are discussed. The relations between nationalism and identity are analysed. Neo-tribes are considered in the context of the clash of civilisations within one nation. It is concluded that the notion of identity is far from being unequivocal and can be easily substituted by those of ideology, social organisation and solidarity.

KEYWORDS

IDENTITY, IDENTIFICATION,
TERRITORIALITY,
MULTICULTURALISM,
TRANS-CULTURALISM,
NEO-TRIBALISM

Artur Wysocki

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Poczucie tożsamości narodowej Polaków w kontekście zachodnioeuropejskim

STRESZCZENIE W artykule zaprezentowane zostały wyniki analizy porównawczej wybranych sondaży nad poczuciem przynależności cywilizacyjnej Polaków oraz stereotypami Polaka i Europejczyka. Głównym kryterium wyboru sondaży był kontekst zachodnioeuropejski oraz europejskość traktowane jako podstawowy punkt odniesienia dla wyrażanego przez respondentów poczucia tożsamości narodowej. Analiza w warstwie teoretycznej odnosi się do modelu opinii publicznej w badaniu tożsamości narodowej w ujęciu Zbigniewa Bokszańskiego. Przeprowadzona analiza zawiera odpowiedzi na pytania o strukturę polskości, jej granice względem europejskości, poczucie swojskości i obcości z mieszkańcami Europy Zachodniej oraz tego, jak zjawiska te zmieniały się w ostatnich 20 latach.

SŁOWA KLUCZOWE

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA,
TOŻSAMOŚĆ
ZBIOROWA, POLSKOŚĆ,
EUROPEJSKOŚĆ,
STEREOTYP

Wprowadzenie

Tożsamość narodowa Polaków jest jedną z tych właściwości społeczeństwa polskiego, która charakteryzuje się względną stałością. W ostatnich dziesięcioleciach dzieje się tak mimo

doniosłych, działających na społeczeństwo polskie z dużym natężeniem, czynników zmian. Wśród nich wystarczy wskazać na transformację systemową w stronę demokracji liberalnej, gospodarki wolnorynkowej i społeczeństwa obywatelskiego, proces dostosowania i akcesji Polski do struktur UE i, szerzej rozumiany, proces europeizacji czy, w najszerszym oglądzie, nasilające się oddziaływanie globalnych procesów społecznych, by dostrzec niezwykłość tego fenomenu. Stałości poczucia tożsamości narodowej Polaków dowodzą m.in. wyniki badań nad społecznymi kryteriami polskości. Okazuje się, że od 1988 roku, czyli od momentu badań prowadzonych przez OBOP (dziś Kantar TNS) nad społecznym postrzeganiem cech, które pozwalają uznać kogoś za Polaka, niezmiennie na plan pierwszy wysuwa się kryterium subiektywne („poczucie, że jest się Polakiem”) (TNS, 2008)¹. Tożsamość narodowa Polaków w zdecydowanie większym stopniu opiera się, w odczuciu badanych, o więź kulturową (więź konwencjonalną w terminologii Stanisława Ossowskiego) niż więź biologiczną (substancjalną). Wyjątkowa stałość poczucia tożsamości narodowej Polaków, mimo istotnych zmian kontekstu społecznego, przemian cywilizacyjnych, gospodarczych, politycznych, kulturowych, oznaczać może, że samookreślenie narodowe (sposób pojmowania polskości) jest do tego stopnia głęboko zakorzenione w świadomości społecznej, jest na tyle trwałym wyobrażeniem zbiorowym, że nawet tak poważne zmiany systemowe, jakie dokonały się w ostatnim ćwierćwieczu, nie zdołały go istotnie osiągnąć. Wpływ na to bez wątpienia mają długotrwałe procesy społeczno-historyczne kształtujące tożsamość narodową oraz to, że należy ona do centralnych elementów tożsamości zbiorowej Polaków, co potwierdzają z kolei m.in. wyniki badań przeprowadzonych w latach 90. XX wieku przez Ewę Nowicką i Sławomira Łodzińskiego (2001, s. 59–64).

W artykule zaprezentowane zostały rezultaty analizy porównawczej wybranych sondaży nad poczuciem przynależności cywilizacyjnej Polaków oraz stereotypami Polaka i Europejczyka. Głównym kryterium wyboru sondaży był uwzględniony w nich kontekst zachodnioeuropejski oraz europejskość traktowane jako podstawowy punkt odniesienia dla wyrażanego przez respondentów poczucia tożsamości narodowej. Taki dobór danych pozwala odpowiedzieć na pytania: kim jesteśmy jako członkowie określonej wspólnoty narodowej, jakie cechy stanowią rdzeń tożsamości, a jakie jedynie jej cechy peryferyjne, czym różnimy się od innych europejskich wspólnot narodowych? Pozwala więc poznać strukturę tożsamości narodowej Polaków, podstawowe wyobrażenia członków wspólnoty narodowej o sobie samych, zarówno w aspekcie ciągłości, jak i różnicy (Ścigaj, 2012, s. 104). Pytanie o stereotypy narodowe w odniesieniu do innych narodów europejskich i europejskości w ogóle pozwala na określenie cech, które przypisujemy sobie i innym mieszkańcom Europy. Pytanie o przynależność do zachodniego i wschodniego kręgu kulturowego pozwala ponadto określić granice własnej wspólnoty narodowej oraz daje wiedzę o wyobrażeniach badanych na temat miejsca własnej wspólnoty w szerszym kontekście strukturalnym, o ogólnym kierunku i zakresie aspiracji aksjonormatywnych. Są to więc pytania o poczucie swojskości, a także obcości, o zakres i siłę poczucia wspólnoty z innymi mieszkańcami Europy oraz tego, na ile i w jakim zakresie polskość mieści się w wyobrażonej europejskości. Wybrane sondaże pozwalają ponadto na prześledzenie w większym lub mniejszym zakresie dynamiki zmian udzielanych odpowiedzi, co jest szczególnie ważne z punktu widzenia uwag poczynionych wyżej – narastającego oddziaływania czynników endo- i egzogennych

¹ Podobne badanie z podobnymi wynikami przeprowadził CBOS (2005). Więcej na ten temat: Wysocki (2015).

na wszystkie wymiary życia społecznego społeczeństwa polskiego, również na tożsamości zbiorowe Polaków.

Dobór danych jest dodatkowo uzasadniony określonymi właściwościami tożsamości, a mianowicie jej kontekstualnym charakterem w myśl twierdzenia, że tożsamość szczególnie wyraźnie objawia się w zderzeniu z „obcością”, względnie z „innością” (Szwed, 2003, s. 16; Wysocki, 2014, s. 349–350). Poczucie tożsamości narodowej (jej uświadomienia²) zależy zatem nie tylko od doraźnych okoliczności i wydarzeń (sytuacyjność tożsamości), ale także od tła społecznego, na którym pojawia się refleksja odnosząca się do własnej wspólnoty, na którym każe wypowiadać się o własnym poczuciu przynależności społecznej i cechach, jakie o tej przynależności świadczą. Ta właściwość tożsamości narodowej powinna zatem (a na pewno może na poziomie teorii) przynosić nieco inne wyniki dla różnych kontekstów (np. regionalnego, kontynentalnego czy globalnego) i tym tłumaczyć ewentualne rozbieżności w samookreślaniu tożsamości narodowej określonej wspólnoty (Łastawski, 2014; Wysocki, 2016).

Badanie zbiorowej tożsamości narodowej przy użyciu sondaży, zdaniem Zbigniewa Bokszańskiego (2005, s. 130–135), jest jednym z czterech możliwych podejść, obok modelu obiektywistycznego, modelu tożsamości odkrywanych i modelu tożsamości narodowej konstruowanej. W modelu opinii publicznej tożsamość narodowa rozumiana jest jako zbiór

przekonań, postaw i emocji, który zostaje ukształtowany w świadomościach członków zbiorowości narodowej w związku z poczuciem więzi z narodem i przeżywaniem przez nich uczestnictwa w grupie narodowej. Są to przekonania, postawy i emocje poddające się w istotnym zakresie procesom upodobnienia i uniformizacji. (...) Podobieństwo treści poznawczych, postaw i emocji wielu jednostek zogniskowanych wokół więzi z macierzystą zbiorowością narodową pozwala na charakterystykę tożsamości tej zbiorowości (s. 133).

Jest więc rodzajem „matrycy” przekonań, postaw i emocji, która modeluje identyfikacje ze zbiorowością narodową w trakcie procesów socjalizacyjnych lub upowszechnione wzory reakcji na symbole narodowe, wzory określające pamięć przeszłości, wzory postaw wobec wybranych postaci i wydarzeń z przeszłości narodu. „Częstkowe kopie” tożsamości narodowej są powszechnie podzielane i, rzecz upraszczając, wystarczy zapytać o nią dowolnego członka narodu, aby uzyskać mniej lub bardziej o niej pełną wiedzę. Należy przy tym pamiętać, że stopień przyswojenia (wiedzy o) tożsamości narodowej jest społecznie zróżnicowany. Podobnie tożsamość narodową określała Antonina Kłoskowska, jako:

zbieżność subiektywnych postaw wielu ludzi odnoszonych do własnej grupy kulturowej (...) świadomość pewnej odrębności od obcych i poczucie związku z grupą swoich oraz świadomość ciągłości, historycznego trwania tej grupy i jej zbiorowej filiacji – wywodzenia się od wspólnych przodków czy przodka (1992, s. 134).

Model opinii publicznej zasadza się zatem na indywidualizującej interpretacji pojęcia tożsamości narodowej. Wyrazicielami tożsamości narodowej są bowiem jednostki – członkowie narodu. Problem związany z pytaniem o podmiot tożsamości narodowej (jednostka czy zbiorowość) w tym modelu przyjmuje postać pytania o rodzaj próby badawczej – jej wielkość i strukturę.

² Antonina Kłoskowska pisała wprost, że „pojęcie tożsamości określa refleksyjny stosunek podmiotu wobec samego siebie” (2005, s. 99).

Polacy bliżej Wschodu czy Zachodu?

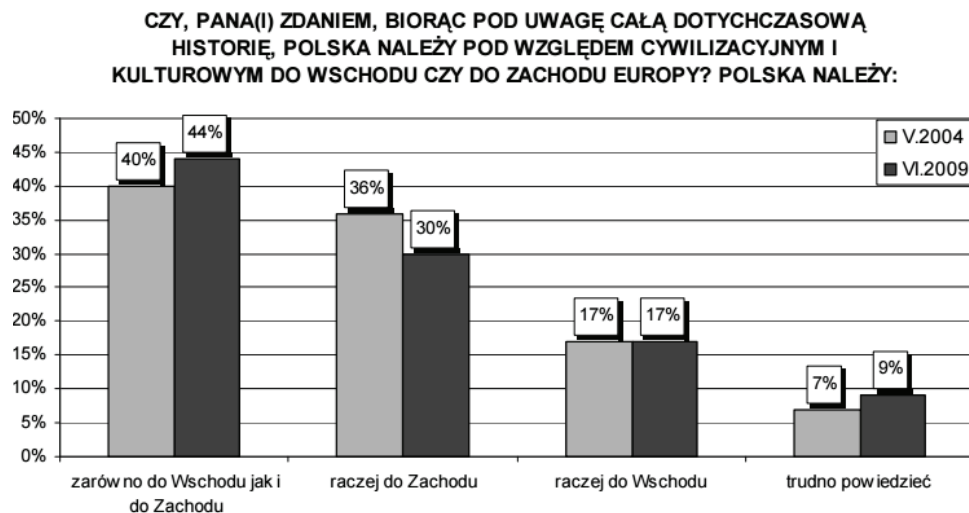
Podstawowym tłem rozważanych tu problemów jest pytanie o poczucie przynależności cywilizacyjnej Polaków. Przypisywanie własnej kultury i wspólnoty do określonego kręgu kulturowego może wskazywać na zasadniczy kierunek oraz zakres aspiracji aksjonormatywnych. Inaczej mówiąc, tego typu identyfikacje są znaczącym punktem odniesienia samoceny i samookreślenia, wrażliwości na określone właściwości swojej wspólnoty, wyznaczają najszerze (poza kontekstem globalnym) granice swojskości oraz obcości i w konsekwencji wskazują, jak określone cechy są waloryzowane – pozytywnie czy negatywnie (np. czy przekładanie pracy nad rodziną jest traktowane jako wada czy zaleta).

Pytanie o przynależność do zachodniego i wschodniego kręgu kulturowego pojawiło się m.in. w sondażu przeprowadzonym w czerwcu 2009 roku przez TNS OBOP „Polska w Europie i w Unii Europejskiej” (2009). Na rysunku 1 przedstawiono porównanie wyników z lat 2009 i 2004, gdzie analogiczne pytanie zadano po wstąpieniu Polski do UE. Pytanie brzmiało: „Czy Pana(i) zdaniem, biorąc pod uwagę całą dotychczasową historię, Polska należy pod względem cywilizacyjnym i kulturowym do Wschodu czy do Zachodu Europy?” Dotyczy więc ono problemu, czy w świadomości Polaków ważniejszym punktem odniesienia są wartości okcydentalne czy orientalne. W odniesieniu do kultury polskiej alternatywa ta przyjmuje przede wszystkim odniesienia bądź to do wartości zachodnioeuropejskich, bądź rosyjskich. Należy przy tym oczywiście pamiętać, że kategorie Zachodu i Wschodu są skomplikowane, pojemniejsze niż zachodnioeuropejskość i rosyjskość³. Nie wchodząc w cały skomplikowany i zróżnicowany dyskurs historyczny, polityczny, kulturowy na ten temat, można jednak założyć, że z punktu widzenia aktualnego dyskursu publicznego czy codziennej praktyki publiczno-społecznej (polityka gospodarcza, polityka międzynarodowa, kierunki migracji, konsumpcja kulturalna, nauka języków obcych itd.) jest bezsporne, że polityka i kultura polska jest zdecydowanie zokcydentalizowana, natomiast dominującym punktem odniesienia jest Zachód. Jeśli zatem wyobrażenia o miejscu Polaków w uniwersum kulturowym świata lokują własną wspólnotę na Zachodzie, to można przyjąć, że wizerunek typowego Europejczyka (który został omówiony niżej) jest jednocześnie wyrazem pozytywnego wzorca dla tożsamości polskiej – źródłem aspiracji i ocen. Jest też równocześnie zapewne dla wielu Polaków wyrazem pewnych kompleksów w drodze do osiągnięcia tego wzorca. Pamiętać należy, że Europa Zachodnia jest częścią tego wyobrażenia – drugą jego część stanowiłaby pozostała „część Zachodu” – przede wszystkim kultura amerykańska, w dużo mniejszym stopniu kanadyjska czy australijska.

Okazuje się, że respondenci postrzegają Polskę w pierwszej kolejności jako kraj kulturowo znajdujący się pomiędzy Wschodnią a Zachodnią Europą (rys. 1). Odpowiedziało tak 44% respondentów i jest to wynik większy o 4 p.p. w porównaniu do 2004 roku. Przynależność do Zachodu wyraża mniej więcej jedna trzecia respondentów, przy spadku we wspomnianym okresie z 36% do 30%. Nie zmienił się udział osób lokujących Polskę raczej na Wschodzie – 17%.

³ Mam tu na myśli m.in. takie kategorie (istotne dla kontekstu kultury polskiej) jak np. amerykańskość czy sowieckość.

Poczucie przynależności cywilizacyjnej Polaków w latach 2004–2009



Źródło: TNS (2009, s. 6).

Wyniki te są zaskakujące z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, widać, że Polacy nie są tak zdecydowanymi okcydentalistami, jak wynikałoby to z kodów kultury narodowej i powszechnego przeświadczenia obecnego w dyskursie politycznym czy nawet naukowym. Być może dzieje się tak dlatego, że Polacy generalnie są zbyt krytyczni wobec siebie, są świadomi dystansu, który jeszcze dzieli nasz kraj od Europy Zachodniej bądź mają świadomość znaczenia swojej niedawnej, związanej z silnym i bezpośrednim oddziaływaniem wschodniego „brata”, przeszłości. Po drugie, niemniej ciekawe jest spojrzenie na dynamikę zmian. Choć różnice między 2009 a 2004 rokiem nie są duże, to zaznacza się tendencja do osłabienia poczucia przynależności do Europy Zachodniej po pięciu latach obecności w strukturach UE. Podstawowym wyjaśnieniem tego zjawiska może być fakt, że Polacy mogą bliżej poznać rzeczywistość zachodnioeuropejską, na wielu zresztą płaszczyznach – otwarcie granic, niektórych rynków, programy wymiany studenckiej, częstsze poruszanie „tematów europejskich” w mediach itp., dostrzegają wyraźniej różnice o charakterze nie tylko cywilizacyjnym (technicznym, ekonomicznym), ale w płaszczyźnie postaw i wartości, co w konsekwencji zwiększa poczucie dystansu kulturowego.

Interesująca jest analiza zróżnicowania społeczno-demograficznego otrzymanych odpowiedzi. Opcja okcydentalna najbliższa jest osobom bardzo zainteresowanym sprawami politycznymi (44%), mieszkańcom miast powyżej 500 tys. (40%), kierownikom i specjalistom (38%), robotnikom (35%), osobom z wykształceniem średnim i pomaturalnym (36%) oraz zwolennikom PO (39%) i SLD (41%). Opcja orientalna natomiast – rolnikom (28%) i osobom źle oceniającym własną sytuację materialną (23%). Warto również zaznaczyć, że jedynie u mieszkańców największych miast przynależność do Zachodu przewyższa pozostałe opcje odpowiedzi, zaś osoby niewierzące wyróżniają się rekordowym wskazaniem przynależności i do Wschodu, i do Zachodu jednocześnie (65%) (TNS, 2009, s. 10).

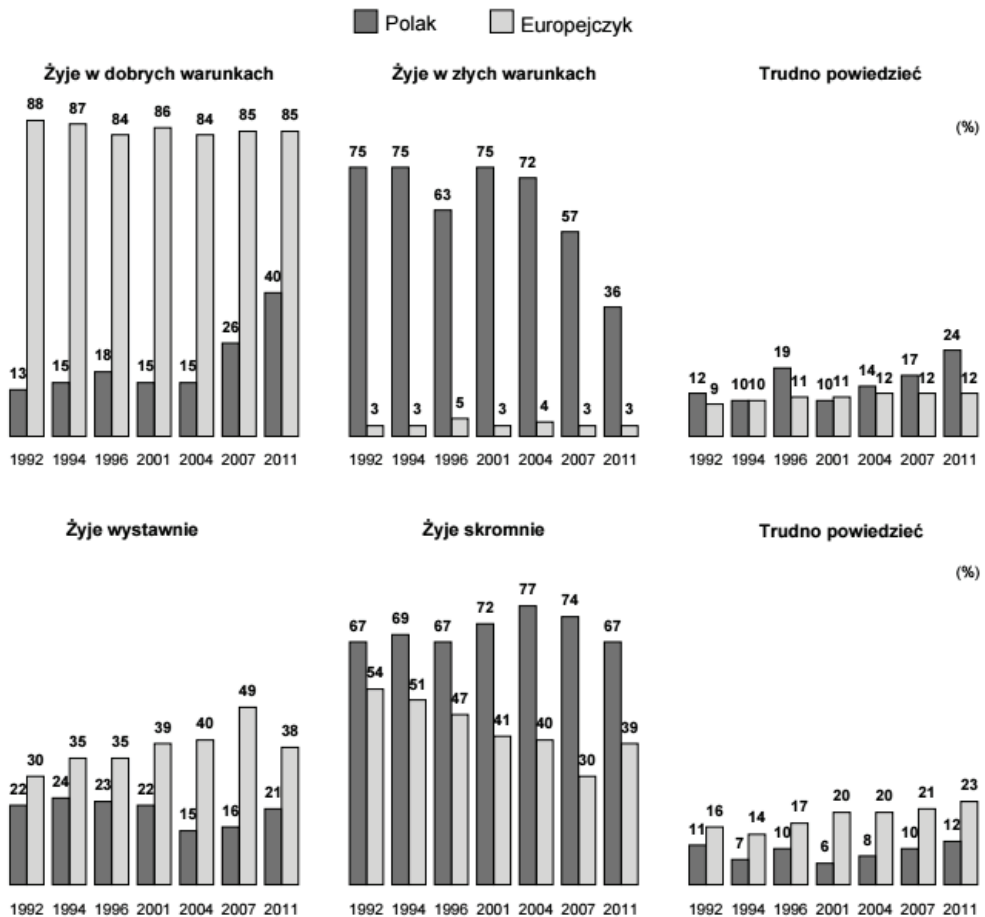
W czym podobni, w czym różni? Wyobrażenia Polaków o sobie i o Europejczykach

Wyniki badań nad wizerunkiem Polaka i Europejczyka przeprowadzanych co cztery lata od początku lat 90. przez CBOS na reprezentatywnej próbie ogólnopolskiej pozwalają na uzyskanie odpowiedzi w trzech obszarach zagadnień. Po pierwsze, możliwe jest na ich podstawie, choć w ograniczonym zakresie, przyjrzenie się treściom tożsamości narodowej, jakie przypisują sobie Polacy. Są to cechy, które w sondażu uzyskały największy poziom wskazań, lub, w sensie negatywnym, poziom najniższy, tzn. wskazują na to, „jacy nie jesteśmy”. Istotna w tym miejscu jest uwaga, że na kształt tożsamości może mieć wpływ sam sposób przeprowadzenia badań, a w szczególności rodzaj zadawanych pytań – to, czy respondenci odpowiadają na pytania otwarte czy zamknięte (tak jak w analizowanym sondażu). Analogicznie, odpowiedzi mogą służyć za podstawę rekonstrukcji wyobrażeń Polaków o cechach konstytutywnych europejskości. Po drugie, odpowiedzi na pytanie „jacy jesteśmy i jacy są Europejczycy?”, pozwala respondentom określać granice wspólnoty własnej i europejskiej. Daje to możliwość refleksji, które cechy wspólne są polskości i europejskości, a które nie; co łączy, a co dzieli. Ten aspekt badań ukazuje więc poczucie swojskości oraz obcości Polaków, jakie ujawnia się w kontekście zachodnioeuropejskim. Po trzecie w końcu, prawie dwudziestoletni przedział czasowy badań pozwala na uchwycenie podstawowych trendów i zmienności wyżej wymienionych zjawisk. W centrum tej zmienności jest pytanie, czy Polacy po okresie przemian transformacyjnych bardziej upodobią się czy oddalają (we własnych wyobrażeniach) względem Europejczyków? W sensie ogólnym można więc na tej postawie diagnozować kierunki i siłę dynamiki tożsamości narodowej Polaków.

Przedstawione niżej wyniki wspomnianego sondażu uszeregowano według stopnia dostrzeganych przez respondentów różnic między Polakami a Europejczykami. Pierwsza grupa odpowiedzi wskazuje na cechy wyraźnie różnicujące obydwie zbiorowości. Polacy swoją odmienność na tle Europejczyków dostrzegają głównie w takich wymiarach jak: poziom życia materialnego, religijność, patriotyzm czy znaczenie wartości rodziny w odniesieniu do pracy (rys. 2–4).

Oceny poziomu życia materialnego ukazują, gdzie zdaniem respondentów lokują się największe różnice między Polakami a Europejczykami. Diametralne różnice w tym wymiarze w ostatnich latach tracą jednak na sile. Punktem granicznym, w którym autowizerunek Polaków zaczął się zmieniać, jest rok 2004. Od tego momentu aż o 25 p.p. wzrosło przekonanie, że Polacy żyją w dobrych warunkach (do 40% w 2011 roku), o 36 p.p. zmalało, że żyją w złych warunkach (do 36%). Należy jednocześnie zauważyć, że wizerunek typowego Europejczyka na przestrzeni lat w omawianym wymiarze jest zasadniczo stały. Wyjątek w tym względzie stanowi odsetek opinii o skromnym życiu Europejczyków, który systematycznie malał, by nieznacznie wzrosnąć w ostatnim badaniu. Analogicznie zmieniały się opinie o wystawnym życiu Europejczyków.

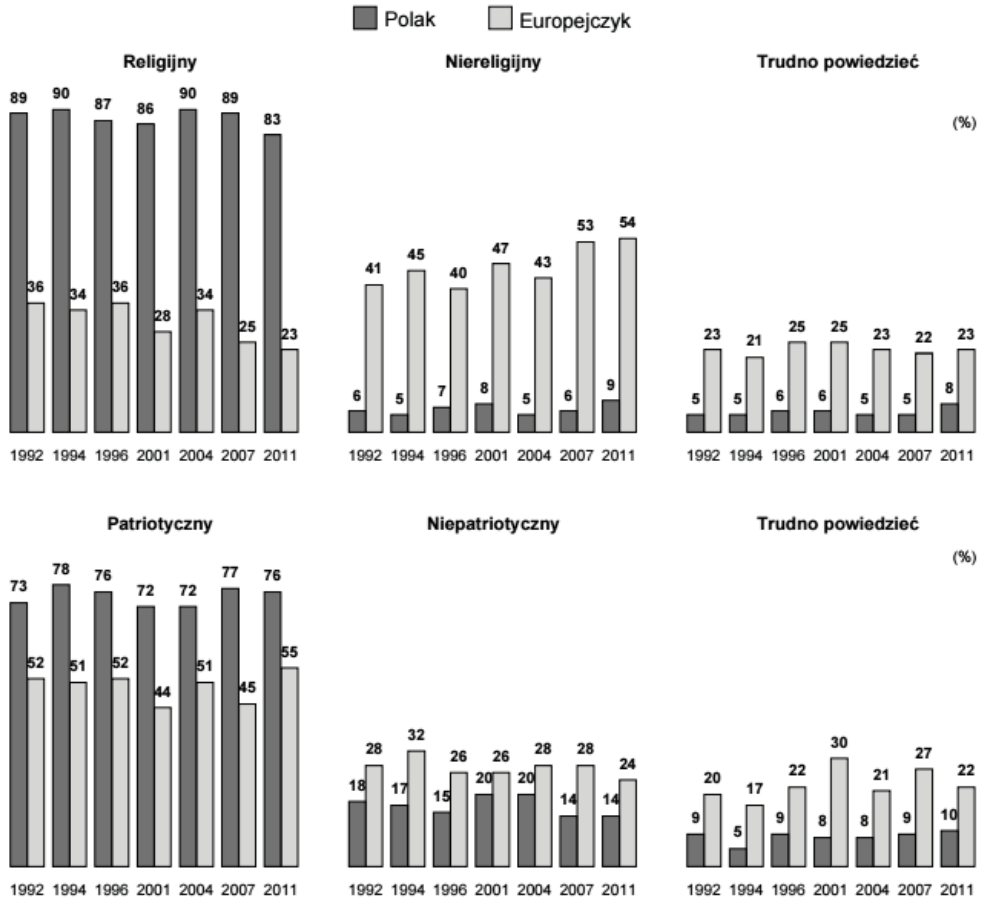
Ocena poziomu życia materialnego u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 2).

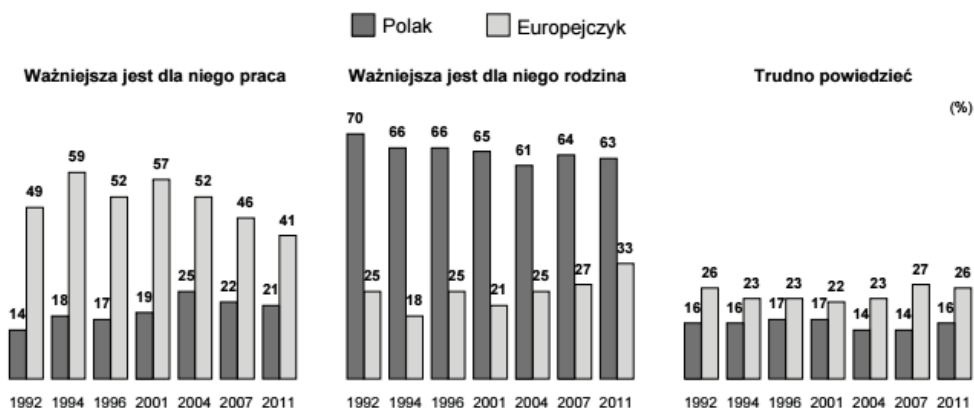
Drugi istotny wymiar różnic w badanych wizerunkach związany jest z ogólną orientacją aksjologiczną. Polacy są zadnia, że bliżej im niż Europejczykom do bardziej tradycyjnych wartości, takich jak religijność, patriotyzm i przekładanie rodziny nad pracę. Co znamienne, poziomy wskazań na przestrzeni 20 lat zasadniczo nie zmieniają się, co może świadczyć o ich konstytutywności dla poczucia własnej tożsamości. Większą zmienność cechuje wizerunek typowego Europejczyka. Postrzegany jest on coraz bardziej jako osoba niereligijna oraz jednocześnie przedkładająca rodzinę nad pracę, w czym, w pierwszym przypadku, oddala się od autostereotypu Polaka, zaś w drugim – zbliża się do niego.

Ocena poziomu religijności i patriotyzmu u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 3).

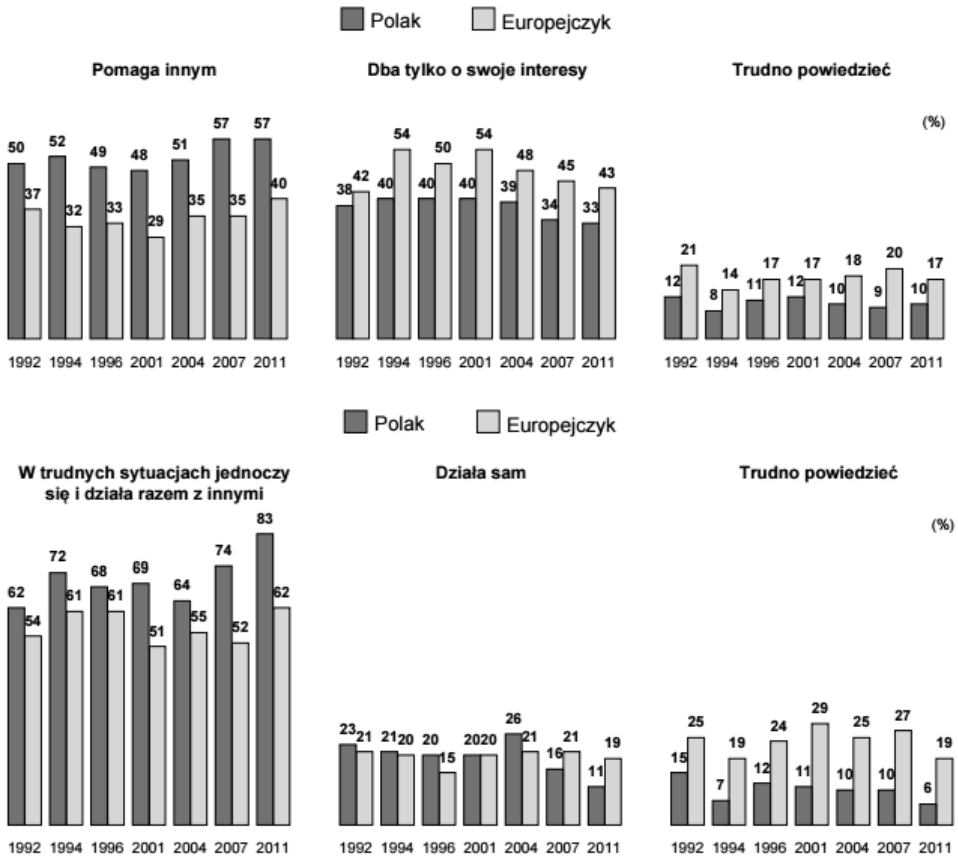
Ocena znaczenia pracy i rodziny dla typowych Polaków i Europejczyków w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 4).

Orientacja wspólnotowa Polaków jest również widoczna w odpowiedziach na kolejne pytanie (rys. 5). Polacy są zdania, że wyraźnie bardziej są skłonni pomagać innym i działać razem z innymi, zwłaszcza w sytuacjach trudnych, wyjątkowych, zagrożenia lub katastrofy. Po 2004 roku tendencja do myślenia o sobie w ten sposób wyraźnie wzrasta – z 64% do 83% w 2011 roku. Podobnie ocena, że Polacy działają samodzielnie, zmalała z 26% do 11%. Europejczykom przypisujemy większy niż sobie indywidualizm, co przejawia się w dbaniu tylko o swoje interesy i działanie w pojedynkę, choć trzeba przyznać, że poziom kolektywizmu oraz indywidualizmu jest stosunkowo zrównoważony, zaś skłonność do jednoczenia się w sytuacjach trudnych zdecydowanie przeważa (średnio 70,3% wskazań w odniesieniu do Polaków i 56,6% w odniesieniu do Europejczyków) nad działaniem samodzielnym (średnio odpowiednio 19,6% i 22,4%).

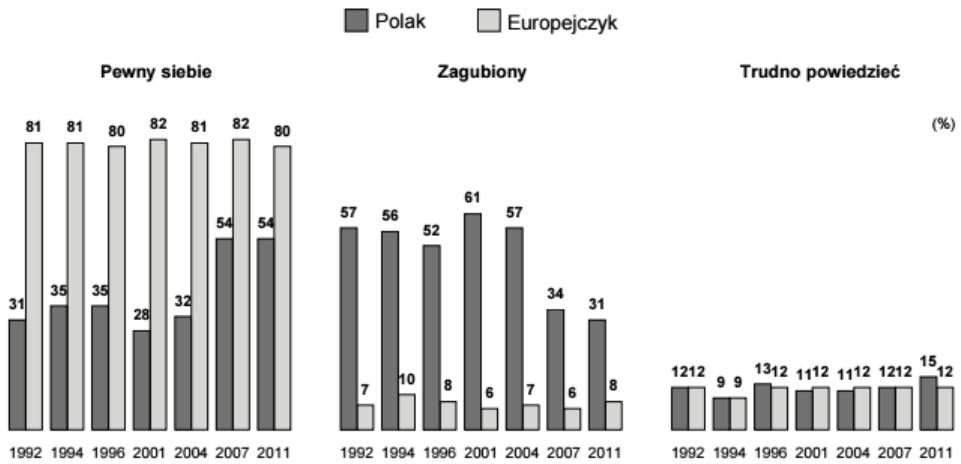
Ocena poziomu indywidualizmu u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 5).

W ocenie Polaków Europejczycy są zdecydowanie pewniejsi siebie i mniej zagubieni (rys. 6), choć po wstąpieniu Polski do UE zaobserwować można zdecydowaną poprawę autostereotypu. Pewność siebie Polaków wzrosła w tym okresie ze średnio z 32,2% do 54%, zaś w przypadku poczucia zagubienia zmalała ze średnio 56,6% do 32,5%.

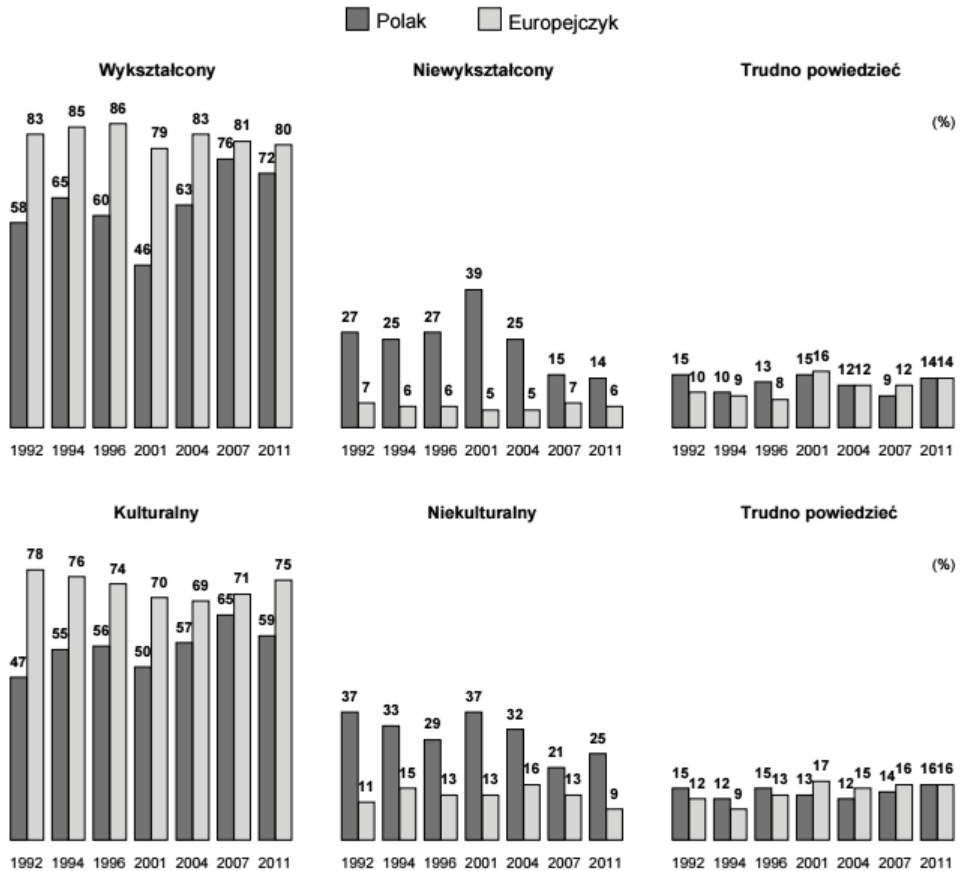
Ocena poziomu pewności siebie u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 6).

Kolejne wykresy przedstawiają cechy Polaków i Europejczyków, które na przestrzeni badanego okresu wykazują tendencję do upodabniania się. Widać to w przypadku oceny poziomu wykształcenia i kultury (rys. 7). Polacy nadal widzą siebie jako mniej wykształconych, a także mniej kulturalnych niż pozostali Europejczycy, ale dostrzegalne różnice nie są tak duże, jak na początku lat 90. XX wieku.

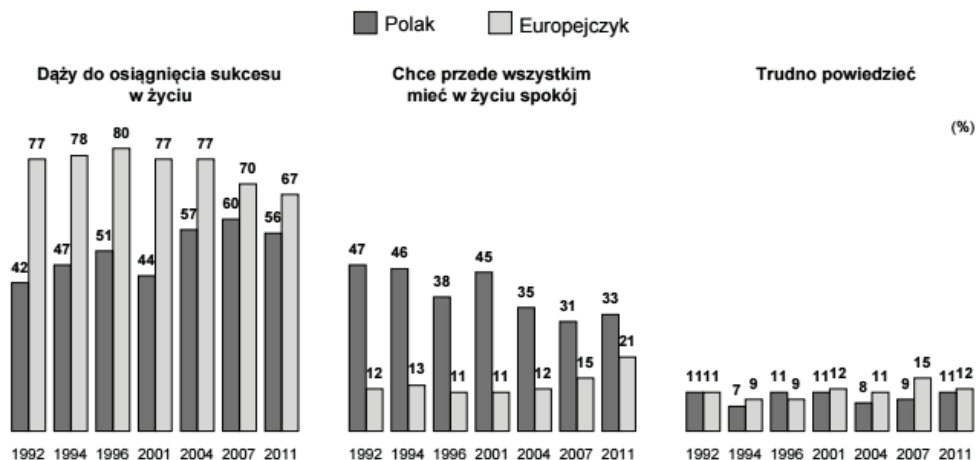
Ocena poziomu wykształcenia i kultury u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 7).

Zarówno Polacy jak i Europejczycy są bardziej zorientowani na sukces niż ceniący tzw. święty spokój (rys. 8), zdecydowanie bardziej cenią pracę niż ją lekceważą, zdecydowanie dobrze pracują niż źle pracują (rys. 9), są wysoce zaradni niż niezaradni oraz bardziej oszczędni niż rozrzutni (rys. 10).

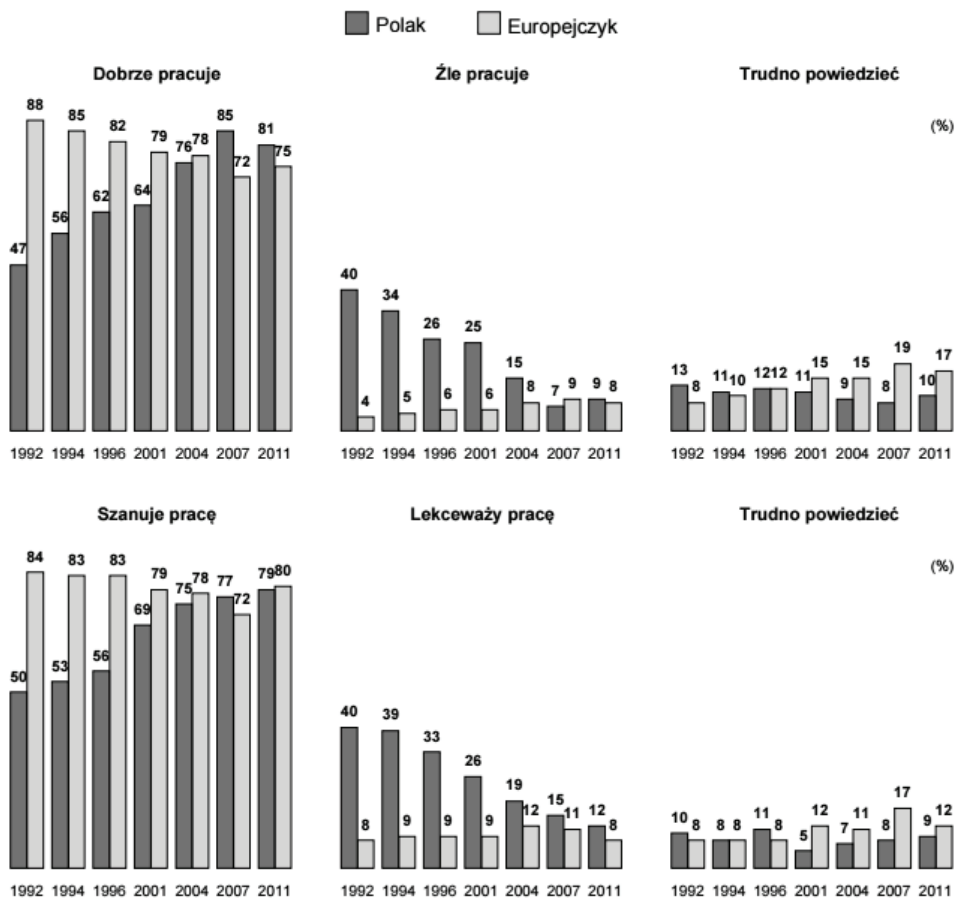
Ocena poziomu orientacji na sukces u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 8).

Oceny poziomu orientacji na sukces, stosunku do pracy oraz poziomu zaradności i oszczędności zbliżają oba stereotypy, jednak mechanizm jest tu nieco inny niż powyżej. Przy jednoczesnym dowartościowaniu własnej wspólnoty, Polacy przypisują Europejczykom mniej chwalebne wartości pożądanych cech. Ocena poziomu wykształcenia i kultury pozostawała zasadniczo stała.

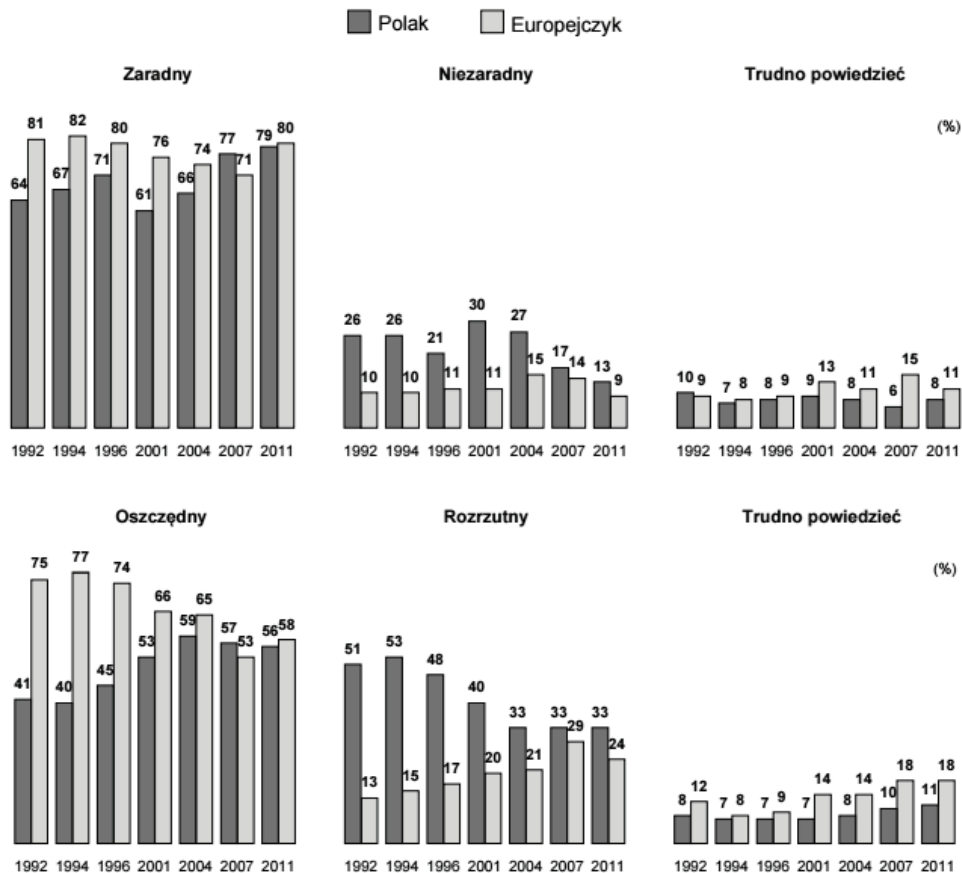
Ocena stosunku do pracy u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 9).

Zmiany wizerunków typowego Polaka i Europejczyka wykazują tu trwały trend, który widać w odczytywanych wartościach. Dążenie do osiągnięcia sukcesu w życiu zbliżyło się z 34 p.p. różnicy w 1992 roku do 11 p.p. w 2011 roku, pragnienie spokojnego życia – z 35 p.p. do 12 p.p., „dobra praca” – z 41 p.p. do 6 p.p., „zła praca” – z 36 p.p. do 1 p.p., szacunek dla pracy – z 34 p.p. do 1 p.p., lekceważenie pracy – z 32 p.p. do 4 p.p., zaradność – z 17 p.p. do 1 p.p., niezaradność – z 16 p.p. do 4 p.p., oszczędność – z 34 p.p. do 2 p.p., zaś rozrzutność – z 34 p.p. do 9 p.p.

Ocena poziomu zaradności i oszczędności u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011

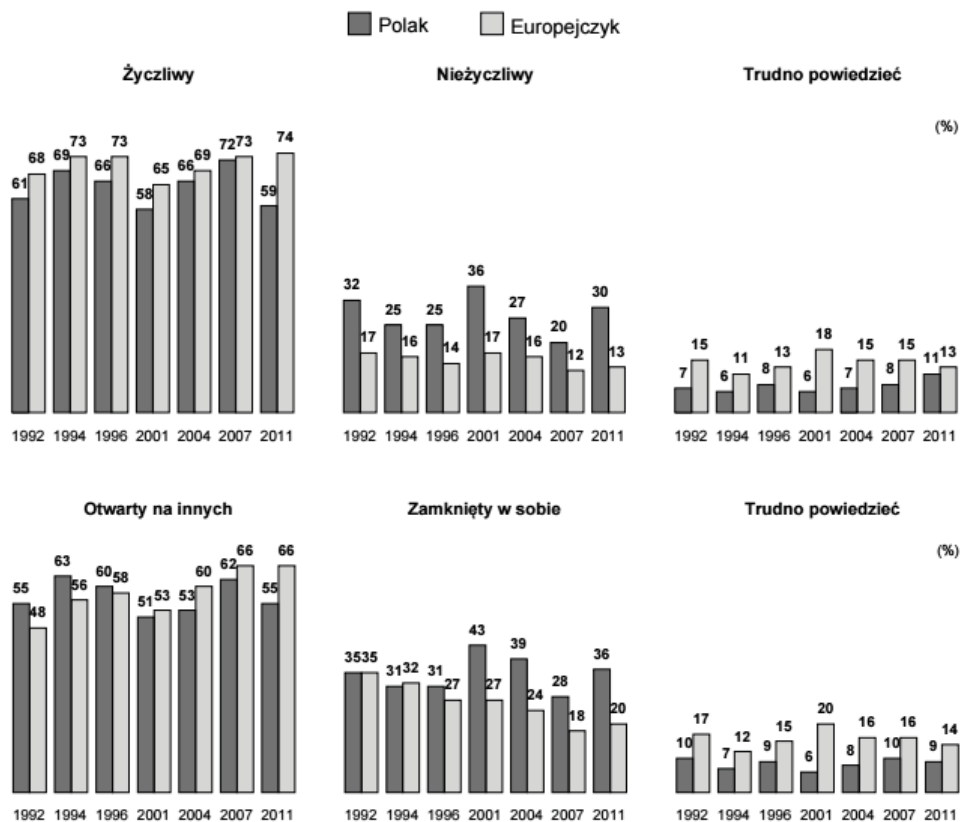


Źródło: CBOS (2011, s. 10).

Cechą wspólną wyżej omówionych trzech wymiarów jest etos mieszczański. Można pokusić się o stwierdzenie, że Polacy w swoim wyobrażeniu stali się bardziej, zaś Europejczycy nieco mniej mieszczańscy i w tym aspekcie podobni do siebie nawzajem.

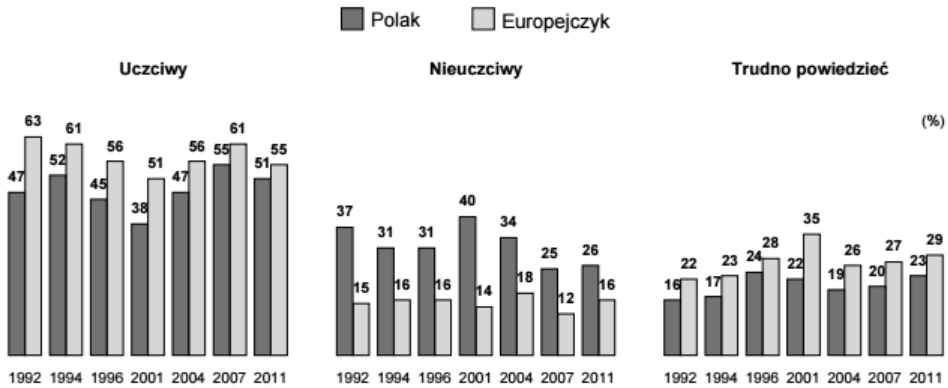
Ostatnia grupa odpowiedzi obejmuje te cechy, które zdaniem Polaków nie wyróżniają ich znacząco w porównaniu do mieszkańców Europy Zachodniej. Dotyczy to przynajmniej cech pozytywnych. Polacy zdaniem ich samych są, podobnie jak Europejczycy, życzliwi i otwarci na innych (rys. 11) oraz uczciwi (rys. 12). Co znamienne, w przypadku cech negatywnych skłonni jesteśmy twierdzić, że występują one u nas w większym natężeniu niż u Europejczyków. Dotyczy to nie tylko omawianych w tym miejscu trzech cech.

Ocena nastawienia do innych ludzi u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 11).

Ocena poziomu uczciwości u typowego Polaka i Europejczyka w latach 1992–2011



Źródło: CBOS (2011, s. 12).

Podsumowanie

Podsumowując powyższe wyniki, można stwierdzić, że poczucie podobieństwa Polaków do mieszkańców zachodniej Europy uwidoczniło się przede wszystkim w ocenach poziomów: wykształcenia i bycia kulturalnym, zorientowania na sukces, stosunku do pracy, zaradności i niezaradności, oszczędności i rozrzutności, życzliwości, otwartości na innych i uczciwości. Coraz bardziej podobni jesteśmy również w poziomie pewności siebie oraz zagubienia, choć są to cechy, które wciąż istotnie nas różnią od Europejczyków. W przypadku wymienionych wartości można zatem stwierdzić, że polskość mieści się, zdaniem badanych, we wspólnocie szerszej – europejskiej. Odczyty podobnych poziomów wskazań w tym przypadku nie oznaczają oczywiście, że mowa tu równocześnie o wartościach fundamentalnych dla obu tożsamości. Te można określić na podstawie rozkładu częstości odpowiedzi, a nie różnic między nimi. Europejskość (cechy o najczęstszych wskazaniach dla typowego Europejczyka) w opinii respondentów skupiona jest wokół takich wartości jak: życie w dobrych warunkach (85% wskazań w 2011 roku), pewność siebie (80%), zaradność (80%), bycie wykształconym (80%) i kulturalnym (75%), wysoka kultura i szacunek dla pracy (odpowiednio 75% i 80%) oraz życzliwość (74%). Jako drugorzędne cechy tożsamości europejskiej zostały wskazane: otwartość na innych (66%), możliwość działania wspólnotowego w sytuacjach trudnych (62%), oszczędność (58%), uczciwość (55%), patriotyzm (55%) i niereligijność (54%). Dwie ostatnie są jednymi z cech, które wyznaczają jednocześnie granice poczucia swojskości Polaków. Obok nich poczucie obcości (cechy o największych różnicach w porównaniu z autostereotypem) wzbudzają: poziom życia materialnego u Europejczyków, przekładanie wartości pracy nad rodziną, wspomniana wyżej większa pewność siebie i mniejszy stopień zagubienia oraz w mniejszym stopniu wyższy poziom indywidualizmu. Cechy te nie mieszczą się w odczuciu badanych w kategorii polskości

– różnice między wymienionymi wyżej cechami sięgają w 2011 roku ponad 20 p.p., zaś w przypadku „niereligijności” nawet 60 p.p.

W aspekcie dynamicznym można ogólnie stwierdzić, że w świadomości Polaków znacznym stopniem trwałości cechując się stereotypy Polaka i Europejczyka, a nasze wstąpienie do Unii Europejskiej pozytywnie koreluje z procesami ich upodobnienia. Mówiąc krócej, Polaków i Europejczyków w opinii badanych coraz więcej łączy niż dzieli. Trend ten wynika, z jednej strony, z systematycznego wzmacniania poczucia własnej wartości Polaków (choć warto zauważyć, że po okresie wzrastającej poprawy samooceny w ostatnich analizowanych w artykule sondażach poczucie to zaznacza się większym krytycyzmem), z drugiej zaś, konsekwentną poprawą wizerunku Europejczyka. Cechy oceniane z własnej perspektywy jako krytyczne stawały się z czasem słabiej kojarzone z typowym mieszkańcem Europy Zachodniej. Co więcej, niektóre z cech pierwotnie traktowane jako wyraźnie różniące obydwa zbiorowości, z czasem zostały przez Polaków zinterpretowane jako łączące, wspólne dla własnej i zachodnioeuropejskiej wspólnoty społeczno-kulturowej. Dotyczy to zwłaszcza stosunku do pracy, gdzie zmiany ocen są wręcz fundamentalne, zważając na względnie małą zmienność świadomości społecznej w ogóle. Urealnienie obu wizerunków, ich ocieplenie i w konsekwencji zbliżenie jest najprawdopodobniej efektem intensyfikacji kontaktów międzykulturowych dotyczących ocenianych zbiorowości (migracje, procesy osmozy kulturowej, wspólne polityki i programy UE itp.), co szczególnie widoczne jest w odpowiedziach po 2004 roku. Zmiany te niewątpliwie są wskaźnikiem zmian zachodzących nie tylko w świadomości społecznej, ale też w zjawiskach obiektywnych – rzeczywistości społecznej obu zbiorowości. Inaczej mówiąc, zmiany dotyczą zarówno społeczeństwa poszczególnych państw UE, jak i społeczeństwa polskiego. Jak już wspomniano we wstępie, nietrudno wskazać endo- i egzogenne zjawiska oraz procesy kulturowe, polityczne, gospodarcze i społeczne, które w przeciągu ostatnich dwudziestu kilku lat przeobrażały Europę i Polskę. Wszystkie one w gruncie rzeczy służyć mogą za najogólniejsze tło wyjaśniające omawiane tu zmiany w poczuciu swojskości, a także obcości Polaków wobec Europejczyków, przewartościowań w orientacjach życiowych czy właśnie w treściach tożsamości zbiorowych.

Odnosząc się do tego ostatniego zagadnienia, w tabeli 1 przedstawiono obliczenia unaczyniające, jak w świetle omawianego sondażu przedstawia się kształt i dynamika poczucia tożsamości narodowej Polaków. Kolumna pierwsza zawiera cechy w 2011 roku najczęściej wybierane jako te, które najlepiej charakteryzują typowego Polaka w kontekście zachodnioeuropejskim (wskazania powyżej 50%). Na jej podstawie można stwierdzić, że fundament tożsamości narodowej Polaków stanowią wartości o charakterze prowsłownotowym (religijność⁴, patriotyzm, jedność w sytuacjach trudnych, rodzina), a także wysoka kultura pracy (szacunek, pracowitość), zaradność, wykształcenie oraz niski poziom życia („życie skromne” występuje tu jako kategoria opisowa, a nie normatywna). Pozostałe cechy zaliczyć można do drugorzędnych, „półperyferyjnych”, niemniej dalej istotnych dla charakterystyki typowego Polaka.

⁴ Wynik ten zbliżony jest z wynikami analizy związków między charakterem religijności i tożsamością narodową w Polsce przeprowadzonej przez Sławomira Mandesa (2012) na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości (EVS).

Tabela 1

Treść tożsamości narodowej Polaków

Cecha	2011 w %	1992–2011 średnio w p.p.	2004–2011 średnio w p.p.	2007–2011 zmiana w p.p.
Religijny	83	87,7 →	87,3 ↓	–6
W trudnych sytuacjach jednoczy się i działa razem z innymi	83	70,3 ↑	73,7 ↑↑	+ 9
Dobrze pracuje	81	67,3 ↑↑	80,7 ↑	–4
Zaradny	79	69,3 ↑	74,0 ↑	+2
Szanuje pracę	79	65,6 ↑↑	77,0 ↑	+2
Patriotyczny	76	74,9 →	75,0 →	–1
Wykształcony	72	62,9 ↑	70,3 ↑	–4
Żyje skromnie	67	70,4 ↑↓	72,7 ↓	–7
Ważniejsza jest dla niego rodzina	63	65,0 →	62,7 →	–1
Życzliwy	59	64,4 →	65,7 ↓	–13
Kulturalny	59	55,6 ↑	60,3 →	–6
Pomaga innym	57	52,0 →	55,0 ↑	0
Dąży do osiągnięcia sukcesu w życiu	56	51,0 ↑	57,7 →	–4
Oszczędny	56	50,1 ↑→	57,3 →	–1
Otwarty na innych	55	57,0 →	57,7 →	–7
Pewny siebie	54	38,4 →↑	46,7 ↑↑	0
Uczciwy	51	47,9 →	51,0 →	–4
Żyje w dobrych warunkach	40	20,3 →↑	27,0 ↑↑	+14
Żyje w złych warunkach	36	64,7 →↓	55,0 ↓↓	–21

Strzałki oznaczają kierunek, a ich liczba względną siłę trendu w danym okresie.

Źródło: Obliczenia własne na podstawie: CBOS (2011).

Jeśli porównamy częstości wskazań z 2011 roku i te z lat poprzednich (dwie środkowe kolumny pokazujące średnie w p.p.), to można dojść do wniosku, że w rdzeniu tożsamości narodowej Polaków niewiele się zmienia. Te same, niemal bez wyjątku, cechy mają najczęstsze odpowiedzi. Nie oznacza to jednocześnie, że nic się nie zmienia w tożsamości narodowej Polaków. Zmiany te dotyczą jednak przede wszystkim natężenia poszczególnych cech, a nie ich miejsca w strukturze. Analiza kierunku i siły trendów, których uproszczoną ilustracją są załączone strzałki, podpowiada kilka ciekawych wniosków. Po pierwsze, kierunek zmian wskazuje, że okres potransformacyjny (kolumna 1992–2011) to czas generalnej poprawy autostereotypu Polaków, zwłaszcza w wymiarze kultury pracy, stosunku do pracy zawodowej, kariery. Po drugie, okres po wstąpieniu Polski do UE (kolumna 2004–2011) przyniósł zdecydowaną poprawę: przekonania, że Polacy żyją w dobrych warunkach materialnych, poczucia pewności siebie i wiary w możliwość zjednoczenia w sytuacjach trudnych. Po trzecie, wspomniana poprawa, systematycznie narastająca w wielu wymiarach w latach 90. XX wieku i pierwszej dekadzie XXI wieku, na początku drugiej dekady XXI wieku zahamowała oraz przyniosła istotne pogorszenie własnego wizerunku, choć przeważnie (poza religijnością) w drugorzędnych dla tożsamości narodowej Polaków cechach (ostatnia kolumna po prawej). Paradoksalnie jednak, na co zwracają uwagę autorzy

sondażu, niekorzystne zmiany w wizerunku Polaka (m.in. mniejsza otwartość, życzliwość, kultura, uczciwość) nie muszą wskazywać na rzeczywiste negatywne procesy zachodzące w postawach ludzi. Może to świadczyć jedynie o tym, że Polacy po okresie intensyfikacji kontaktów w ramach UE są bardziej świadomi własnych niedoskonałości oraz urealnili swój autostereotyp. Po czwarte w końcu, największe zmiany w ostatnich czterech latach dotyczą oceny materialnego poziomu życia Polaków (dołączone dwie kategorie do tabeli) i są oznaką wyraźnego dowartościowania tego wymiaru swojego myślenia o sobie.

LITERATURA

- Błuszkowski, J. (2003). *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków. Studium socjologiczno-politologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Elipsa.
- Bokszański, Z. (2005). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- CBOS. (2005). *Tożsamość narodowa Polaków oraz postrzeganie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*. BS/84/2005.
- CBOS. (2011). *Stereotyp Polaka i Europejczyka A.D. 2011*. BS/33/2011.
- Jasińska-Kania, A., Marody, M. (2002). Integracja europejska a tożsamość narodowa Polaków. W: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków: wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich* (280–288). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kłoskowska, A. (1992). Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej. *Kultura i Społeczeństwo* 1 (36). 131–141.
- Kłoskowska, A. (2005). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koseła, K., Szawieli, T., Grabowska, M., Sikorska, M. (red.) (2002). *Tożsamość Polaków a Unia Europejska*. Warszawa: Instytut Badań nad Podstawami Demokracji.
- Łastawski, K. (2004). *Polskość w Europie. Polska tożsamość narodowa w jednoczącej się Europie*. Warszawa, Polskie Przedsiębiorstwo Geodezyjno-Kartograficzne.
- Łastawski, K. (2014). Postrzeganie sąsiadów przez Polaków po 1989 roku. *Stosunki Międzynarodowe – International Relations*, 2 (50). 75–86.
- Mandes, S. (2012). Religia i naród: powikłane związki religii i nacjonalizmu. W: A. Jasińska-Kania (red.) *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, (165–190). Warszawa: Scholar.
- Nowicka, E., Łodziński, S. (2001). *U progu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienie Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988–1998*. Kraków: Nomos.
- Szwed, R. (2003). *Tożsamość a obcość kulturowa: Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ścigaj, P. (2012). *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- TNS Polska. (2008). *Społeczne kryteria polskości, 1988–1998–2008*. K.61/08.
- TNS Polska. (2009). *Polska w Europie i w Unii Europejskiej*. 059/09.

- Wysocki, A. (2014). *Zderzenie kultur. Polskość i sowieckość na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1939-1941 we wspomnieniach Polaków*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Wysocki, A. (2015). Social Change and Identity in Poland: The Social Criteria of Polishness, 1988–2008. W: V. Yevtukh, R. Radzik, G. Kisla (red.). *Contemporary Problems of Social Change: Polish and Ukrainian Experience* (83–96). Kyiv: Publishing House Scientific Production Association "Interservice".
- Wysocki, A. (2016). Polish National Identity in the Regional Context: An Analysis of Selected Public Opinion Surveys on the National Autostereotype and Perception of Poland's Neighbours (1993–2015). W: V. Yevtukh, A. Wysocki, G. Kisla, A. Jekaterynczuk (red.). *Identities of Central-Eastern European Nations* (87–112). Kyiv: Publishing House Scientific Production Association "Interservice".

THE SENSE OF NATIONAL IDENTITY OF POLES IN THE CONTEXT OF WESTERN EUROPE

SUMMARY The article presents the results of a comparative analysis of selected polls regarding the civilisational identity of Poles as well as the stereotypes of Poles and Europeans. The main criterion for the selection of the polls is the context of Western Europe and Europeanness treated as a basic point of reference for the sense of national identity expressed by the respondents. The theoretical analysis is based on the model of the public opinion in the study of national identity presented by Zbigniew Bokszański. The analysis provides answers to the questions regarding the structure of Polishness, its borders in relation to Europeanness, the sense of homeliness and strangeness towards the residents of Western Europe, and how these phenomena have changed in the last twenty years.

KEYWORDS

NATIONAL IDENTITY,
COLLECTIVE IDENTITY,
POLISHNESS,
EUROPEANNESS,
STEREOTYPE

Jerzy Bartkowski

Uniwersytet Warszawski

Identyfikacje terytorialne a nowe media. Więź lokalna a więzi internetowe

STRESZCZENIE Identyfikacje terytorialne: europejskie, krajowe i lokalne, są od dawna uważane za podstawowe dla tożsamości jednostek. Nowe media oraz powstające na ich bazie grupy tak silnie wpływają na swych uczestników, że stawia się niekiedy tezę, iż stają się one źródłem nowych identyfikacji, sentymentów i lojalności. Artykuł stara się zweryfikować tę hipotezę na podstawie badań Eurobarometru (EB83.4 z 11.2015), który pozwala na pokazanie wyników dla Polski na tle innych krajów europejskich. Artykuł stawia pytanie o wpływ postaw wobec serwisów społecznościowych na identyfikacje terytorialne. Analizy empiryczne wskazują, że chociaż nowe więzi są silne i bardzo różnicują mieszkańców obszaru europejskiego, ale nie tylko nie stanowią alternatywy wobec tradycyjnych więzi, niekiedy nawet je wzmacniają. Szczególnie dodatnio wpływają na świadomość proeuropejską. W konsekwencji są skorelowane z silnym poparciem dla integracji europejskiej.

SŁOWA KLUCZOWE

LOKALNE, NARODOWE,
EUROPEJSKIE
IDENTYFIKACJE, INTERNET,
MEDIA SPOŁECZNOŚCIOWE,
EUROPEJSKA OPINIA
PUBLICZNA

Nowy typ więzi – problem i hipotezy

Ze względu na wzrastającą rolę nowych mediów, a wśród nich szczególne miejsce mediów społecznościowych, powstaje pytanie o ich wpływ i znaczenie, nie tylko społeczne, ale i polityczne. Wiele danych wskazuje, że są to media, których wpływ daleko przekracza sferę technologii komunikacji. Niezależnie od zajmowanego stanowiska i od oceny tego efektu większość autorów jest zgodna w jednym. Powstało nowe zjawisko, a nawet zdaniem niektórych z nich – nowy typ rzeczywistości, do opisu której skłonni są użyć takich emfaticznych określeń jak „cywilizacja medialna” (Goban-Klas, 2005). Barwnie oddał to Manuel Castells (2003), pisząc o „galaktyce internetu”.

Jednocześnie jest to kulturowy syndrom ekspansywny. Stał się już zjawiskiem masowym i codziennym, a sfera jego oddziaływania wciąż rozszerza się. Według danych CBOS – o ile korzystających z internetu przynajmniej raz w tygodniu było w Polsce w 2002 roku 17%, to w 2016 roku – 65%. W grupie poniżej 35. roku życia jest to 94–100%. Na choć jednym portalu społecznościowym jest zarejestrowanych 43% ogółu dorosłych Polaków, a w grupie poniżej 35 lat – 87–92% (CBOS, 2016). Szczególnie intensywna aktywność internetowa występuje w najmłodszym pokoleniu (*Polskie...*, 2016). Nic dziwnego, że portale społecznościowe wkroczyły już do lokalnej i krajowej polityki (*Żyjemy...*, 2017).

Internet to medium specyficzne, które silnie wpływa na użytkowników. Opisuje to już dość obszerna literatura. Dokonując jej krótkiego przeglądu na potrzeby tej pracy, należy zwrócić uwagę na wskazywaną przez nią najbardziej charakterystyczne rysy tego wpływu.

Po pierwsze, podkreśla się, że jest to medium o szerokim zakresie działania. Może zaspokajać dużo potrzeb. Współcześnie nie da się bez niego funkcjonować na co dzień. Ale internet ma także szeroki potencjał oddziaływania, poza czysto instrumentalnym: psychologiczny i społeczny. Od strony osobowościowej, nawet jeśli nie przyjmuje to skrajnych form, można mówić nie tylko „o nas w internecie”, ale i o „internecie w nas” (Krejtz, Krejtz, 2006). Wpływ ten sięga samych podstaw psychologicznego funkcjonowania jednostki (Carr, 2013). Może znacząco wpływać na jej obraz siebie i tożsamość psychologiczną (Wallace, 1999). Niekiedy przybiera to formy negatywne, a w skrajnej formie – patologiczne (Aboujaoude, 2013). Internet „stworzył” już nową jednostkę chorobową – uzależnienie od siebie (Kaliszewska, 2010; Ogonowska, 2014).

Po drugie, internet tworzy nowe styczości i więzi społeczne (Gustowski, 2012). Można mówić o jego społecznym wymiarze (Batorski, Marody, Nowak, 2016), społecznym efekcie (DiMaggio, Hargittai, Neuman, Robinson, 2001) czy nawet o „społeczności internetu” (Tadeusiewicz, 2002). Szczególna rola przypada tutaj mediom społecznościowym (Szpunar, 2004). Ich efektem jest zjawisko „tożsamości wirtualnych” (Kinał, Rykiel, 2013). Ale grupy internetowe przejawiają zarazem „żarłoczny” charakter. Robert Merton nazwał grupami „żarłocznymi” takie grupy społeczne, które mają tendencję do podporządkowywania sobie swych uczestników. Nie tylko organizują ich życie, ale i negatywnie stygmatyzują aktywność poza sobą (Sztompka, 2002, s. 163–164). I tutaj także pojawia się „mroczna strona” komunikacji internetowej (Olcoń-Kubicka, 2006).

Ostatnim ważnym wymiarem komunikacji internetowej są nierówności. Partycypacja w nich jest zarówno silnie skorelowana z zastanymi podziałami, jak i tworzy nowe. W tym wymiarze zwraca się uwagę na kluczową rolę umiejętności wykorzystywania internetu. Stąd mowa o wykluczeniu cyfrowym I i II rzędu. To różnicowanie zarazem rewitalizuje inną klasyczną zmienną społecznie różnicującą – wiek. Różnice między pokoleniem urodzonym

w epoce internetu i telefonu komórkowego a pokoleniem, które te wynalazki już zastały, są dramatyczne (Batorski, 2005, 2015).

Pytanie o znaczenie nastawienia wobec mediów społecznościowych dla tożsamości i więzi terytorialnych jednostek jest więc zasadne. Są dwie tego przesłanki: siła tych więzi i charakter bazy społecznej tych mediów. Media społecznościowe mają „żałoczny” charakter, autoselektywną bazę społeczną, a udział w nich ma silne uwarunkowania wiekowe oraz społeczne. Tworzą one możliwość bezpośredniego i znaczącego zaangażowania się. Mogą więc tworzyć alternatywne więzi społeczne, jak również nowe tożsamości, oparte o więź aterytorialną bez bezpośrednich, fizycznych styczności.

Stąd ważne jest pytanie: jaki wpływ wywierają te zjawiska na więzi i identyfikacje terytorialne – lokalne, narodowe i europejskie. Są to podstawowe jednostki organizacji polityczno-społecznych: wspólnoty lokalnej, narodowej oraz europejskiej. Czy nadal zachowują one swoją moc?

Artykuł ten stara się zanalizować związek między postawami w stosunku do mediów społecznościowych a tożsamościami terytorialnymi – lokalnymi, narodowymi i europejskimi w krajach europejskich: bądź krajach-członkach Unii Europejskich, bądź w krajach ściśle z nią związanych. Stąd wynikają następujące pytania badawcze o społeczny autorytet nowych mediów, zakres korzystania z nich, a następnie związek postaw wobec nich z tożsamościami terytorialnymi. Nie chodzi tylko o same związki, ale i społeczne rozpowszechnienie związanych z nimi przekonań i praktyk.

Ze względu na rolę wieku w korzystaniu z internetu i dla personalnego znaczenia opartych na nim kanałów informacji, działań i grup, analiza ta musi być prowadzona z uwzględnieniem tej podstawowej determinanty. Przyjęto kryterium 35 lat jako graniczne dla grupy młodszej. Jest to nieco arbitralne, ale konieczne operacyjnie ustalenie. W polskich warunkach za przyjęciem takiej cezurę przemawia dodatkowy argument. Wiek 35 lat oznacza urodzonych po 1980 roku. Najstarsze osoby z tej kohorty wiekowej miały 9 lat w 1989 roku, a najmłodsze urodziły się w 1990 roku. Grupa wiekowa 15–35 lat składa się więc wyłącznie z osób, które wchodziły w życie już po transformacji, w nowych warunkach społecznych i politycznych.

Dla potrzeb tej analizy można postawić następujące hipotezy robocze o znaczeniu mediów społecznościowych:

- internet i fenomeny na nim oparte, jak media społecznościowe, mają większą społeczną wiarygodność od tradycyjnych kanałów komunikacji społecznej,
- korzystanie z nowych mediów czy udział w społecznościach internetowych, obok komponenty czysto utylitarnej, oznacza także intensywne zaspokajanie wielu innych potrzeb społecznych za pośrednictwem internetu,
- nowe kanały informacji i nowe mechanizmy kształtowania opinii publicznej wypierają tradycyjne media: mają większy autorytet, a ich społeczny odbiór korzysta z „renty” bycia nośnikiem postępu i nowoczesności.

Natomiast dla zbadania wpływu mediów społecznościowych na identyfikacje terytorialne można postawić następujące hipotezy:

- hipotezę substytucji – zastępują i wypierają one inne więzi,
- hipotezę niezależności – światy „virtualu” i „realu” są niezależne od siebie; występują obok siebie niezależnie i nie wpływają na siebie,
- hipotezę wzmocnienia – nowe media wzmacniają już istniejące więzi i identyfikacje.

Podstawą empiryczną artykułu jest badanie Eurobarometru (symbol EB83.4) z listopada 2015 roku, uzyskane z Zentral Archive w Kolonii (ZA6643). Badanie objęło 32 833 respondentów z 33 krajów europejskich. Przeciętna próbka to ok. 1000 osób z typowego kraju unijnego, a 500 – z mniejszego (Cypr grecki, Luksemburg i Malta). Większa od innych jest próba niemiecka – ok. 1000 z Niemiec Zachodnich i ok. 500 ze Niemiec Wschodnich. Polska próba liczy 1012 osób. Obok krajów samej Unii badaniem objęto także Turcję z tureckim Cyprzem Północnym, Albanie, Czarnogórę, Macedonię i Serbię.

Taka konstrukcja próby miała na celu uniknięcie fałszywego obrazu, który by powstał przy konstrukcji prób proporcjonalnie do ludności. Gdyby próbę skonstruować według kryterium ludnościowego, to wówczas byłaby ona zdominowana przez kraje Europy Zachodniej, a wśród nich przez duże ludnościowo kraje jak Niemcy, Francja i Włochy oraz Wielka Brytania. Prawidłowości typowe dla dużych, zamożnych, rozwiniętych i demokratycznych krajów „starej Unii”, by występowały jako reprezentujące całość związku państw, a zależności typowe dla mniejszych krajów UE byłyby przytłumione. Dodatkowo małe kraje unijne miałyby zbyt małe próbki, aby z nich coś o nich wnioskować. Aby przypadkowe fluktuacje czy prawidłowości specyficzne dla małych krajów unijnych, jak Malta, Luksemburg czy grecki Cypr, nie miały nadmiernego i nieuzasadnionego merytorycznego wpływu na wnioski z badania i by nie podważały zasadności ich ekstrapolowania na całość Unii, te próby są o połowę zmniejszone.

Tak więc konstrukcja próby daje reprezentatywność na poziomie Unii jako grupy państw wraz z krajami, które w przyszłości mogą stać się jej członkami. Nie obejmuje całego Europejskiego Obszaru Gospodarczego – brakuje Norwegii, Szwajcarii i Islandii, a także terytoriów o niejasnym statusie i przyszłości, jak Kosowo, Bośnia i Mołdawia. Natomiast Wielka Brytania jest jeszcze zaliczona do krajów UE.

Zaufanie do portali społecznościowych na tle zaufania do innych instytucji i innych mediów

Jak bardzo się dziś ufa mediom społecznościowym? Jak umiejscawiają się one pod tym względem na tle zaufania do innych instytucji i mediów, w krajach europejskich i w Polsce, wśród ogółu respondentów i w grupie wiekowej 15–34 lat?

Tabela 1

Wiek a zaufanie do środków masowego przekazu, organizacji, władz krajowych i międzynarodowych¹ w krajach europejskich (w %)

Wyszczególnienie	Ogółem			Wiek 15–34 lat		
	Raczej ufam	Raczej nie ufam	Trudno powiedzieć	Raczej ufam	Raczej nie ufam	Trudno powiedzieć
1	2	3	4	5	6	7
Prasa drukowana	43,5	48,6	8,0	44,0	48,5	7,6
Radio	53,6	36,7	9,7	50,3	39,7	10,0
Telewizja	52,5	42,5	5,0	49,1	45,9	5,0
Internet	36,3	41,2	22,5	51,3	42,0	6,7
Serwisy społecznościowe w internecie	22,5	50,0	27,5	36,4	55,8	7,7

¹ Treść pytania: „Chciał(a)bym zadać Panu(i) pytanie o to, na ile ufa Pan(i) niektórym mediom i instytucjom. Jeżeli chodzi o następujące media i instytucje, proszę powiedzieć, czy raczej im Pan(i) ufa czy raczej im nie ufa?” Treść pytań jest podawana za polskim kwestionariuszem.

1	2	3	4	5	6	7
Partie polityczne	16,7	75,8	7,5	18,1	73,4	8,5
Władze regionalne lub lokalne	40,6	51,3	8,1	38,4	52,1	9,5
Rząd	32,2	60,6	7,3	32,2	59,9	7,8
Parlament	30,8	61,1	8,1	30,7	60,6	8,6
Unia Europejska	37,1	49,2	13,7	43,4	43,5	13,2
Organizacja Narodów Zjednoczonych (ONZ)	42,5	39,9	17,7	45,4	37,8	16,8

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Jeżeli spojrzeć na wyniki zestawione dla wszystkich krajów i grup wiekowych objętych badaniem, to i internet, i media społecznościowe raczej nie stanowią wyróżnionego medium (tab. 1). Nadal silny autorytet mają tradycyjne środki przekazu, jak telewizja, radio czy prasa. Każdy z nich charakteryzuje wyższy poziom zaufania niż internet. W całej grupie mediów serwisy społecznościowe mają najniższe zaufanie. Więcej osób deklaruje do nich nieufność niż zaufanie. Można postawić hipotezę, że traktuje się je w polityce i w życiu społecznym jako źródło informacji specyficznego rodzaju: plotkarskiego, ciekawostkowego i o określonym nastawieniu, interesujących czy zabawnych, ale nie zawsze wiarygodnych.

Porównanie z kolei z zaufaniem do instytucji politycznych od regionu po całość globu, ujawnia pewne prawidłowości. Przede wszystkim zaznacza się rodzaj kultury nieufności politycznej (Rosanwallon, 2011). W przypadku większości instytucji odsetek nieufających przeważa nad deklarującymi zaufanie do nich. Wyjątkami od tej reguły są radio i telewizja. Organizacja Narodów Zjednoczonych znajduje się na pograniczu między tymi dwoma typami nastawień. Na dole drabiny zaufania, a równocześnie na szczycie drabiny nieufności znajdują się partie polityczne. Wśród instytucji politycznych organizacje międzynarodowe cieszą się większym zaufaniem od krajowych. Unia Europejska ma większe zaufanie od krajowego rządu i parlamentu. Wśród władz krajowych najwyższe zaufanie mają władze lokalne. Media jako całość mają większe zaufanie niż władze i instytucje polityczne. Wśród nich większe zaufanie mają media tradycyjne, a nie internet i media społecznościowe.

Warto zwrócić uwagę także na braki danych. Wskazują one, że respondentom trudno było określić swój stosunek do danego obiektu. Jest ich zdecydowanie więcej przy nowych mediach, a szczególnie przy serwisach społecznościowych (ponad co czwarty badany nie mógł określić swojej relacji do nich) oraz wobec instytucji ponadnarodowych.

Jeśli spojrzeć na te różnice w wymiarze wiekowym, to uwidacznia się generalne podobieństwo, ale i widać pewne znamienne różnice. Przede wszystkim uderza podobna kultura nieufności do instytucji, a w szczególności wobec instytucji politycznych, władz i polityków. Od władz oraz polityków większe zaufanie odnotowano do miejsc wyrazu opinii publicznej. Przy czym młode pokolenie nadal obdarza zaufaniem tradycyjne media, jak prasę, radio czy telewizję. Jeśli spojrzeć na zaufanie do instytucji politycznych, to widać, że z krajowych instytucji największe zaufanie jest do władz lokalnych; instytucje ponadnarodowe cieszą się większym zaufaniem wśród respondentów niż krajowe, a wśród nich najwyższe zaufanie osiąga ONZ.

Są także widoczne różnice pokoleniowe. Młode pokolenie znacząco bardziej ufa internetowi i mediom społecznościowym niż starsze. Jest także bardziej z nimi „oswojone”, na co wskazują znacząco niższe odsetki odpowiedzi „trudno powiedzieć”. W profilu zaufania do mediów pierwsze miejsce zajmuje radio, choć zbliżone procenty występują także przy stosunku do telewizji. Różnica w zaufaniu do internetu między pokoleniami jest nie tylko

ilościowa, ale i jakościowa. Młode pokolenie skłonne jest ufać internetowi, a starsze – wręcz przeciwnie. Ale i u młodego pokolenia uwidacznia się różnica zaufania między internetem a serwisami społecznościowymi. Temu pierwszemu byłaby skłonna ufać, drugiemu nie. Drugą widoczną, choć nie tak znamionną różnicą, jest różnica w zaufaniu do instytucji ponadnarodowych. Młode pokolenia wyraźnie i bardziej im ufa. Nieufność do krajowych rządów, parlamentów i polityków jest wspólna obu pokoleniom (tab. 1).

Tabela 2

Wiek a zaufanie do środków masowego przekazu, organizacji, władz krajowych i międzynarodowych w Polsce (w %)

Wyszczególnienie	Ogółem			Wiek 15–34 lat		
	Raczej ufam	Raczej nie ufam	Trudno powiedzieć	Raczej ufam	Raczej nie ufam	Trudno powiedzieć
Prasa drukowana	48,8	36,3	14,9	51,6	34,1	14,3
Radio	61,8	26,0	12,3	64,1	25,1	10,8
Telewizja	53,8	35,6	10,7	53,3	36,9	9,8
Internet	47,7	26,7	25,6	62,7	26,1	22,1
Serwisy społecznościowe w internecie	31,6	32,5	35,9	48,1	35,5	16,4
Partie polityczne	14,6	71,3	14,0	16,0	69,7	14,3
Władze regionalne lub lokalne	37,8	48,2	13,9	36,9	47,0	16,0
Rząd	20,0	63,5	16,5	19,5	66,6	13,9
Parlament	19,8	64,1	16,1	23,7	62,0	14,3
Unia Europejska	37,7	38,3	23,9	42,2	35,9	22,0
Organizacja Narodów Zjednoczonych (ONZ)	40,2	31,5	28,3	48,1	26,8	25,1

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Jak na tym tle przedstawia się Polska? Trzeba zaznaczyć, że badania wykonano w 2014 roku, co w przypadku naszego kraju jest jednak dużą różnicą w stosunku do chwili obecnej, jeśli chodzi o wiele postaw. Niemniej można sądzić, że pewne cechy tego obrazu nadal trwają albo nawet się pogłębiły.

W Polsce mamy podobny ogólny obraz relacji zaufania do mediów i instytucji, zarówno wśród ogółu respondentów, jak i wśród młodszego pokolenia. Podobne są też różnice międzypokoleniowe. Polacy, podobnie jak mieszkańcy większości innych krajów europejskich, nie ufają instytucjom politycznym i politykom, a bardziej ufają mediom tradycyjnym oraz nowoczesnym. Spośród instytucji mają większe zaufanie do mediów tradycyjnych i do instytucji ponadnarodowych. Młode pokolenie bardziej niż starsze ufa internetowi, a także instytucjom ponadnarodowym. Wśród nowych mediów jest u niego większe zaufanie do internetu niż do mediów społecznościowych. Te ostatnie są umieszczane na dole drabiny zaufania spośród mediów.

Występują także pewne odmienności respondentów polskich. Polacy bardziej niż wynosi średnia europejska ufają mediom, w tym i nowym mediom, jak internet i media społecznościowe, a mniej ufają politykom, szczególnie polskim. Wyjątek od tej reguły stanowią instytucje ponadnarodowe. Jednocześnie w danych polskich mamy wyższy odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” w obu grupach wiekowych. Wskazuje to, że respondenci polscy mają większe trudności z określeniem swojego zaufania do tych instytucji.

Tabela 3

Wiek a opinie o serwisach społecznościowych² w krajach europejskich (w %)

Wyszczególnienie	Zdecydowanie się zgadzam	Raczej się zgadzam	Raczej się nie zgadzam	Zdecydowanie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć
Serwisy społecznościowe w internecie są nowoczesnym sposobem poznawania na bieżąco spraw politycznych	17,9	36,9	12,7	7,4	25,2
Wiek 15–34	28,6	46,3	13,6	5,5	6,0
Nie można ufać informacjom o sprawach politycznych pochodzącym z internetowych serwisów społecznościowych	15,2	38,0	12,7	7,3	26,3
Wiek 15-34	17,2	40,5	25,4	6,8	10,1
Serwisy społecznościowe w internecie mogą zainteresować ludzi sprawami politycznymi	15,9	38,0	12,7	7,3	26,2
Wiek 15–34	25,5	48,2	13,9	5,6	6,9
Serwisy społecznościowe w internecie są dobrą okazją do wypowiadania swoich poglądów w sprawach politycznych	15,8	36,4	13,2	8,2	26,4
Wiek 15–34	23,7	47,1	16,0	6,8	6,4

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Nowe media budzą także ambiwalentne oceny. Spośród czterech opinii o serwisach społecznościowych respondenci zgodnie zaakceptowali trzy pozytywne, ale i jedną negatywną. Zgadzają się, że serwisy społecznościowe są nowoczesnym sposobem poznawania na bieżąco spraw politycznych, mogą zainteresować ludzi sprawami politycznymi i są dobrą okazją do wypowiadania swoich poglądów w sprawach politycznych. Jednocześnie zgadzają się, że nie można ufać informacjom o sprawach politycznych z nich pochodzącym. Jeśli porównać oba pokolenia, to ogólna wymowa opinii akceptowanych w obu pokoleniach jest taka sama. Są też i różnice. Młodsze pokolenie silniej aprobuje opinie pozytywne o internecie, natomiast zbliżone jest w akceptacji opinii negatywnej o mediach społecznościowych. W starszym pokoleniu przy wszystkich opiniach o internecie mamy wyraźnie wyższy odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć”. Wynika to zapewne z rzadszego z nimi kontaktu, a stąd i braku wyraźnego nastawienia (tab. 3).

² Treść pytania: „Niezależnie od tego, czy uczestniczy Pan(i) w serwisach społecznościowych w Internecie, czy też nie (strony społecznościowe, strony, na których można zamieszczać filmy oraz blogi), proszę mi powiedzieć, czy zgadza się Pan(i) zdecydowanie, raczej się zgadza, raczej się nie zgadza czy zdecydowanie się nie zgadza z każdym z poniższych stwierdzeń”. Treść stwierdzeń i odpowiedzi do wyboru umieszczono w tabeli 3.

Tabela 4

Wiek a opinie o serwisach społecznościowych w Polsce (w %)

Wyszczególnienie	Zdecydowanie się zgadzam	Raczej się zgadzam	Raczej się nie zgadzam	Zdecydowanie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć
Serwisy społecznościowe w internecie są nowoczesnym sposobem poznawania na bieżąco spraw politycznych	15,2	38,7	11,2	4,2	30,7
Wiek 15–34	26,8	47,4	12,2	3,1	10,5
Nie można ufać informacjom o sprawach politycznych pochodzącym z internetowych serwisów społecznościowych	7,7	30,4	22,0	5,3	34,1
Wiek 15–34	10,5	42,2	30,0	5,6	11,8
Serwisy społecznościowe w internecie mogą zainteresować ludzi sprawami politycznymi	13,6	40,0	10,0	4,2	32,1
Wiek 15–34	24,7	52,3	11,8	2,8	8,4
Serwisy społecznościowe w internecie są dobrą okazją do wypowiadania swoich poglądów w sprawach politycznych	13,3	37,7	12,1	5,1	31,7
Wiek 15–34	21,3	50,2	16,0	3,8	8,7

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Wśród respondentów polskich obu generacji obserwujemy podobną tendencję, jak i wśród respondentów europejskich: aprobatę dla opinii pozytywnych o serwisach społecznościowych, ale i dla opinii negatywnej. Podobne są także różnice między nimi. Respondenci młodszy silniej popierają opinie pozytywne, ale i negatywne. W starszym pokoleniu odnotowano więcej odpowiedzi „trudno powiedzieć”, co wskazuje na brak opinii ze względu na brak kontaktu (tab. 4).

Tabela 5

Wiek i zaufanie do mediów społecznościowych a zaufanie do informacji z serwisów internetowych w Polsce i w krajach europejskich (w %)

Wyszczególnienie	Nie można ufać informacjom o sprawach politycznych pochodzącym z internetowych serwisów społecznościowych				
	Zdecydowanie się zgadzam	Raczej się zgadzam	Raczej się nie zgadzam	Zdecydowanie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć
Kraje europejskie					
35+ ufa	12,4	32,4	29,7	9,1	16,2
35+ nie ufa	15,2	27,0	13,3	4,9	39,7
pon. 35 i ufa	13,5	34,7	32,4	11,0	8,4
pon.35 i nie ufa	19,1	43,4	21,8	4,7	10,9
Polska					
35+ ufa	6,0	33,5	30,8	8,8	20,9
35+ nie ufa	6,8	23,2	14,9	4,1	51,0
pon. 35 i ufa	8,0	42,0	37,7	6,5	5,8
pon.35 i nie ufa	12,8	42,3	22,8	4,7	17,4

Test chi-kwadrat 2911,7, df = 12 i p < 0,001 (kraje europejskie) i test chi-kwadrat 167,6, df = 12 i p < 0,001.

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Można zapytać, czy ta mniejsza wiarygodność nadawana informacjom napływającym za pośrednictwem mediów społecznościowych jest konsekwencją braku zaufania do nich, czy ogólną kwalifikacją ich jako źródła informacji. Odpowiedź na to pytanie może dać analiza odpowiedzi, uwzględniająca podział respondentów według wieku i zaufania do mediów społecznościowych. W tym celu została użyta zmienna, powstała przez skrzyżowanie kryteriów wieku i zaufania do mediów społecznościowych. Kwestionariusz pozwalał na użycie trzech zmiennych: zaufania do mediów społecznościowych w ogóle, zaufania do informacji z tych mediów oraz częstości korzystania z nich. Ale nie każdy z nich w równym stopniu nadawał się do wykorzystania. Wskaźnik ostatni, choć behawioralny, mógł wynikać z innych czynników niż tylko nastawienie do tych mediów, np. bilansu czasu czy potrzeb informacyjnych. Natomiast ocena wiarygodności informacji z mediów społecznościowych miała wysoki odsetek braków danych. Powodowałoby to wykluczenie dużej grupy respondentów z badania i to w sposób nielosowy (por. tab. 3 i 4). Z tego względu w konstrukcji typologii zostało użyte zaufanie do mediów społecznościowych.

Analiza pokazuje, że znacząca część sympatyków tego źródła informacji w obu pokoleniach nadaje niską wiarygodność informacjom przez nie napływającym. W obu grupach wystąpiła mała przewaga odpowiedzi negatywnych. W grupach nieufających mediom oczywiście proporcje układały się bardziej zdecydowanie. W tej grupie był także wysoki odsetek respondentów, którzy nie potrafili ocenić wiarygodności tych informacji.

Podobne wnioski daje analiza odpowiedzi polskich respondentów. Tutaj znacząca grupa osób deklarujących w innym miejscu kwestionariusza zaufanie do mediów społecznościowych zgadza się, że informacje, jakie one przynoszą, są niewiarygodne. W grupie starszej jest to prawie 40%, a w młodszej – 50% (tab. 5).

Tabela 6

Wiek i zaufanie do portali społecznościowych a korzystanie z tych serwisów w Polsce i w krajach europejskich (w %)

Kraje europejskie	35+ ufa	35+ nie ufa	Pon. 35 i ufa	Pon. 35 i nie ufa
Codzienne/prawie codzienne	46,3	18,6	77,1	68,0
Dwa lub trzy razy w tygodniu	15,5	7,4	11,4	11,5
Mniej więcej raz w tygodniu	8,2	4,5	3,8	5,4
Dwa lub trzy razy w miesiącu	2,4	1,9	1,6	1,4
Rzadziej	4,4	4,8	1,5	3,1
Nigdy	21,2	50,6	4,2	9,3
Brak dostępu	1,7	11,8	0,5	1,0
Trudno powiedzieć	0,2	0,5	0,1	0,3
Polska	35+ ufa	35+ nie ufa	pon. 35 i ufa	pon. 35 i nie ufa
Codzienne/Prawie codzienne	25,3	11,2	70,3	51,0
Dwa lub trzy razy w tygodniu	23,6	7,7	10,9	16,1
Mniej więcej raz w tygodniu	11,0	7,0	7,2	11,4
Dwa lub trzy razy w miesiącu	5,5	3,5	2,2	1,3
Rzadziej	3,3	5,3	0,7	2,0
Nigdy	30,2	58,0	8,7	16,8
Brak dostępu	0,5	6,1		
Trudno powiedzieć	0,5	1,1		1,3

Test chi-kwadrat 7735.0, df = 21 i p < 0,001 (kraje europejskie) i test chi-kwadrat = 350.8, df = 21 i p < 0,001 (Polska).

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Podobny paradoks obserwuje się w przypadku korzystania z portali społecznościowych. W grupie do 35 lat obie kategorie – mający do nich zaufanie i nie deklarujący zaufania do nich – w większości przypadków z nich korzystają. Jest pewna różnica w częstości (+9,1%), ale niezmieniająca obrazu. Natomiast jakościowa różnica występuje w grupie starszej. Z respondentów mających do nich zaufanie ponad połowa korzysta z nich przynajmniej raz w tygodniu, podczas gdy większość w grupie nieufnych – nigdy.

Podobne zróżnicowanie, choć mniejsze w grupie starszej, a większe w grupie młodszej, występuje i w Polsce. Niemniej i tu prawie połowa nieufających mediom społecznościowym korzysta z nich codziennie oraz prawie codziennie (tab. 6).

Podobny paradoks jest w przypadku korzystania z innych urządzeń: internetu w domu, laptopa, smartfonu czy tabletu. W kohorcie młodszej niezależnie od deklarowanego zaufania do mediów społecznościowych dominująca większość je ma. Natomiast w grupie starszej ich posiadanie jest wyraźnie skorelowane z zaufaniem do nowych mediów.

Wiele hipotez wiąże się także z rolą portali w życiu respondentów. Szczupłość miejsca nie pozwala na pokazanie bliżej analizy związków zaufania do mediów społecznościowych z korzystaniem z internetu do innych celów. Niemniej sformułowane wyżej hipotezy potwierdzają się, choć występują pewne odmiany w zależności od grupy wiekowej, typu mediów i charakteru aktywności. W przypadku wykorzystywania internetu do różnych celów oraz jako źródła informacji efekt ten jest bardziej widoczny w kohorcie starszej. Grupa ufająca mediom społecznościowym częściej ma w domu dostęp do internetu. Częściej dokonuje zakupów za granicą za jego pośrednictwem. Także częściej ogląda codziennie lub prawie codziennie w nim telewizję. Częściej korzysta z portali internetowych i sieci społecznościowych jako informacji o polityce krajowej, a także o kwestiach europejskich. Natomiast jeśli chodzi o tradycyjne źródła informacji, sytuacja się odwraca. Grupa starsza korzysta z nich niezależnie od zaufania do informacji dostarczanych przez internet, a wpływ zaufania do internetu uwidacznia się w grupie młodszej, w której częściej z tradycyjnych mediów korzystają ci, którzy nie ufają mediom społecznościowym.

Niemniej w obu grupach częste jest korzystanie z obu źródeł informacji: nowoczesnych i tradycyjnych. Różnice między grupą ufającą mediom społecznościowym i osobami deklarującymi nieufność wobec nich nie stały się aż tak znaczące, aby postawić hipotezę o radykalnie odmiennym stylu czerpania informacji o świecie, a także zaspokajania codziennych potrzeb. Mimo częstszego korzystania z internetu i większego zaufania do niego, jednak nie da się potwierdzić zarówno hipotezy, że osoby te przeniosły większą część swojej aktywności do internetu, jak i hipotezy, że kontakt z nim całkowicie zaspokaja ich potrzeby informacyjne. Częstotliwość kontaktów za jego pośrednictwem oraz częstość wykorzystywania do różnych celów jest wyższa niż u innych respondentów, ale nie tworzy ona nowej jakości tego rodzaju.

Zaufanie do mediów społecznościowych nie rozkłada się równo na obszarze Europy. Obok podziału czysto wiekowego mamy jeszcze wiele innych zróżnicowań. Jeden z nich wiąże się z drogą powstawania Unii Europejskiej. Można w niej wyróżnić dwie grupy krajów na podstawie daty wstąpienia do związku. Cezurę stanowi rok 2003, kiedy rozpoczął się proces przyjmowania do UE krajów postkomunistycznych z Europy Wschodniej. Czasem określa się to jako podział na „nowe” i „stare” kraje Unii Europejskiej. Obie te grupy bardzo się różnią pod wieloma względami. Od strony interesujących w tym artykule kwestii ujawnia się znacząca różnica w zakresie struktury wieku i w nastawieniu do nowych mediów. W krajach „starej” Unii ludność jest starsza. W „nowej” UE udział ludności w wieku do 35 lat

jest znacząco wyższy, a najbardziej są „młode” kraje aspirujące do członkostwa w UE. W tej ostatniej grupie stanowią oni około 42% respondentów w wieku ponad 15 lat (tab. 7).

Tabela 7

Zróźnicowanie w obszarze europejskim a zaufanie do mediów społecznościowych (w %)

UE – stara i nowa	35+ ufa	35+ nie ufa	Pon. 35 i ufa	Pon. 35 i nie ufa	Udział wśród respondentów
Do 2003	12,0	67,4	5,6	15,0	48,0
Po 2003	15,9	61,6	9,2	13,3	37,7
Polska	18,0	53,7	13,6	14,7	3,1
Poza UE	13,1	44,8	19,0	23,1	14,4
Ogółem	13,6	62,0	8,9	15,5	x

Test chi-kwadrat = 1316,4, df = 6, p < 0,001.

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Dane wskazują także na silne zróźnicowanie społeczne w postawach wobec mediów społecznościowych. Jest ono znacząco bardziej pozytywne w krajach „nowej” UE i w krajach aspirujących do przystąpienia do niej. Widać to w proporcji grupy ufnej i nieufnej. Wśród „starej” Unii przedstawia się to jako 1:3 w młodszej grupie i 1:5,5 w starszej. W „nowej” Unii przedstawia się to odpowiednio 1:2,5 i 1:5. W grupie krajów zabiegających o wstąpienie jest to prawie 1:1 w młodszej kohorcie i 1:3,5 w starszej. Polska wyróżnia się wyższym poziomem zaufania do mediów społecznościowych niż inne kraje z grupy „nowych” członków UE (tab. 7).

Nowe media a inne więzi tożsamościowe

Problemem badawczym postawionym w tej pracy było pytanie o wpływ aktywności internetowej, zaufania do mediów społecznościowych na tożsamości terytorialne, narodowe i europejskie. Hipoteza ta opierała się na obserwacji o silnym znaczeniu mediów dla ich uczestników, jak i nieterytorialnym charakterze nawiązywanych relacji w sieci. Można więc sądzić, że 1) wraz z siłą powiązań sieciowych słabnie związek ze społecznościami lokalnymi i narodowymi, a rośnie z bardziej kosmopolitycznymi lub 2) że pod ich wpływem słabną one wszystkie, zaś potrzeby tożsamościowe znajdują inną podstawę.

Tabela 8

Zaufanie do mediów społecznościowych a identyfikacje lokalne w krajach europejskich i w Polsce (w %)

Wyszczególnienie	Na ile Pan(i) czuje się związany(a) ze swoim miastem\ miasteczkiem\ wsią			
Ogółem	Bardzo związany	Raczej związany	Raczej niezwiązany	W ogóle niezwiązany
1	2	3	4	5
35+ ufa	58,3	34,1	6,4	1,3
35+ nie ufa	59,7	31,5	7,3	1,6
Pon. 35 i ufa	55,3	34,3	8,4	2,0
Pon. 35 i nie ufa	48,1	35,9	12,6	3,3
Ogółem	57,3	32,8	8,1	1,9

1	2	3	4	5
Polska				
35+ ufa	58,2	31,9	8,8	1,1
35+ nie ufa	65,0	28,2	6,4	0,4
Pon. 35 i ufa	62,3	34,8	2,2	0,7
Pon. 35 i nie ufa	48,6	42,5	7,5	1,4
Ogółem	61,0	31,9	6,4	0,7

Test chi-kwadrat = 358,1, df = 9 i $p < 0,001$ (kraje europejskie) i test chi-kwadrat = 21,0, df = 9 i $p < 0,05$ (Polska).

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Wynik analiz nie potwierdza hipotezy o wzajemnej konkurencji tradycyjnych i internetowych podstaw tożsamości. I tak respondenci deklarujący zaufanie do mediów społecznościowych częściej podkreślają, że czują się związani ze społecznością lokalną: ze swoim miastem, miasteczkiem i wsią, a rzadziej – że nie są z nimi związani. Natomiast nieufający nowym mediom rzadziej wskazują na poczucie więzi ze społecznością lokalną, a częściej na jej brak. Różnica jest bardziej widoczna w młodszej grupie respondentów. Podobnie jest i w Polsce (tab. 8).

Tabela 9

Zaufanie do mediów społecznościowych a poczucie związku z własnym krajem w krajach europejskich i w Polsce (w %)

Wyszczególnienie	Na ile Pan(i) czuje się związany z własnym krajem?			
	Bardzo związany	Raczej związany	Raczej niezwiązany	W ogóle niezwiązany
35+ ufa	62,2	31,7	4,9	1,1
35+ nie ufa	65,5	28,9	4,6	1,0
Pon. 35 i ufa	55,6	34,7	7,7	2,0
Pon. 35 i nie ufa	49,6	37,5	10,2	2,6
Ogółem	61,7	31,1	5,8	1,4
Polska				
35+ ufa	60,4	35,2	3,3	1,1
35+ nie ufa	69,7	27,1	2,8	0,4
Pon. 35 i ufa	67,4	29,0	2,2	1,4
Pon. 35 i nie ufa	50,7	43,2	4,8	1,4
Ogółem	64,9	31,2	3,1	0,8

Test chi-kwadrat = 617,4, df = 9 i $p < 0,001$ (kraje europejskie) i test chi-kwadrat = 22,5, df = 9 i $p < 0,01$ (Polska).

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Także w odniesieniu do identyfikacji narodowych wynik nie potwierdza przewidywań o wzajemnej konkurencji tradycyjnych i nowoczesnych podstaw tożsamości. Respondenci deklarujący zaufanie do mediów społecznościowych częściej podkreślają, że czują się związani ze swoim krajem, a rzadziej – że nie są z nimi związani. Natomiast nieufający

nowym mediom rzadziej wskazują na więź z swoim krajem, a częściej – na jej brak. I tu różnica jest bardziej widoczna w grupie młodszej respondentów. Podobnie jest w Polsce (tab. 9).

Tabela 10

Zaufanie do mediów społecznościowych a poczucie związku z Unią Europejską w krajach Unii i w Polsce (w %)

Wyszczególnienie	Na ile Pan(i) czuje się związany z Unią Europejską?			
	Bardzo związany	Raczej związany	Raczej niezwiązany	W ogóle niezwiązany
35+ ufa	17,1	41,9	30,0	11,0
35+ nie ufa	10,2	35,1	35,2	19,5
Pon. 35 i ufa	17,5	42,6	27,5	12,4
Pon. 35 i nie ufa	10,0	34,6	37,3	18,1
Ogółem	11,8	36,6	34,1	17,5
Polska				
35+ ufa	15,6	54,3	27,7	2,3
35+ nie ufa	10,9	47,9	30,0	11,1
Pon. 35 i ufa	16,7	56,8	18,9	7,6
Pon. 35 i nie ufa	12,8	48,9	29,8	8,5
Ogółem	12,9	50,5	28,0	8,6

Test chi-kwadrat = 579,0, df = 9 i $p < 0,001$ (kraje UE3) i test chi-kwadrat = 22,8, df = 9 i $p < 0,01$ (Polska).

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Bardzo silnie dodatni wpływ postaw wobec internetu uwidacznia się w stosunku do Unii Europejskiej. W obu grupach wiekowych osoby deklarujące zaufanie do mediów społecznościowych jednocześnie deklarują swoje silne poczucie więzi z Unią. Wynik taki odnotowano również wśród ogółu respondentów z UE, jak i w Polsce (tab. 10).

Tabela 11

Poczucie tożsamości narodowej i europejskiej⁴ w krajach europejskich i w Polsce (w %)

Tożsamość	Narodowa (wyłącznie)	Narodowa i europejska	Europejska i narodowa	Europejska (wyłącznie)	Trudno powiedzieć
1	2	3	4	5	6
Kraje UE					
35+ ufa	33,3	57,3	6,3	1,5	1,5
35+ nie ufa	45,3	47,7	4,2	1,0	1,8
Pon. 35 i ufa	27,8	61,3	7,5	1,4	2,0
Pon. 35 i nie ufa	35,6	53,4	7,0	1,6	2,3
Ogółem	41,0	50,8	5,1	1,2	1,8

³ Dla uniknięcia niejednoznaczności w tej analizie wynik ogólny został obliczony jedynie dla krajów należących do Unii Europejskiej w momencie badania.

⁴ Treść pytania w Polsce: „Czy uważa się Pan(i) za: wyłącznie Polaka, Polaka i Europejczyka, Europejczyka i Polaka czy wyłącznie Europejczyka?”. Zaproponowane odpowiedzi umieszczono w tabeli 13. W innych krajach UE pytanie było odpowiednio modyfikowane. W celu uniknięcia niejednoznaczności ta analiza zrealizowana została wśród krajów należących do UE.

1	2	3	4	5	6
Polska					
35+ ufa	22,5	63,2	8,2	1,1	4,9
35+ nie ufa	43,1	48,6	3,1	0,4	4,8
Pon. 35 i ufa	25,4	65,9	6,5	0,7	1,4
Pon. 35 i nie ufa	32,2	49,0	8,7	0,7	9,4
Ogółem	35,4	53,7	5,3	0,6	5,0

Test chi-kwadrat = 475.8, df = 12 i $p < 0,001$ (kraje europejskie) i test chi-kwadrat = 54.0, df = 12 i $p < 0,001$ (Polska).

Źródło: Eurobarometer EB83.4 z listopada 2015 roku (ZA6643).

Ta sama prawidłowość widoczna jest przy innych sformułowaniach pytania o tożsamość – przy wyraźniejszym przeciwstawieniu tożsamości narodowej i europejskiej. Rodzaj tożsamości, jaki prezentowali deklarujący zaufanie do mediów społecznościowych, to tożsamość narodowa i europejska, a rzadziej – czysto narodowa. To pojawia się w obu pokoleniach, zarówno w krajach UE, jak i w Polsce. Zarazem taka kolejność jest znacząca. Tożsamości, w których tożsamość europejska występuje na pierwszym miejscu lub jest jedyną, są zdecydowanie rzadkie (tab. 11).

Także i inne analizy, oparte o pozostałe pytania tego badania, przynoszą podobne wyniki, potwierdzające tę ogólną tendencję. Osoby deklarujące zaufanie do mediów społecznościowych wyrażają silną proeuropejskość w każdym kontekście, jakiego dotyczyło badanie. Takie osoby mają większą wiedzę o Unii i jej instytucjach oraz częściej dyskutują o sprawach europejskich. Są bardziej przekonane o wzajemnej bliskości krajów UE – wspólnie podzielanych wartościach. Deklarują większe zaufanie do Unii i jej polityki, a także przypisują jej większe osiągnięcia. Są większymi co do niej optymistami. Lepiej oceniają poziom życia w UE i bardziej spodziewają się jego polepszenia w przyszłości, a w jej efekcie lepszego życia dla następnych generacji. UE częściej znaczy dla nich pomyślność ekonomiczną, a rzadziej – biurokrację i marnotrawstwo pieniędzy. Popierają zarówno propozycje rozszerzania Unii o nowe kraje, jak i pozytywnie reagują na propozycje zwiększenia jej integracji. Aprobują mobilność wewnątrz Unii i nie obawiają się imigracji spoza niej. Deklarują większą satysfakcję z demokracji w UE. Częściej zgadzają się z poglądem, że UE uwzględnia potrzeby ich kraju. Sądzą, że interesy kraju są w niej respektowane, Unia spowodowała w ich kraju poprawę warunków życia i wiąże z nią jego przyszłość.

Podsumowanie

Hipoteza, że internet zmienia społeczne identyfikacje jednostki i że może stanowić podstawę dla nowej mapy identyfikacji, nie potwierdziła się. Szukanie podstaw dla identyfikacji tożsamościowych nie przeniosło się do internetu. Obserwowalna odrębność jednostek mających intensywny kontakt z internetem oraz deklarującymi zaufanie do grup społecznościowych jest sumą trzech czynników: 1) czysty efekt internetu, 2) efekt zmiany pokoleniowej, 3) efekt autoselekcji w relacjach z internetem.

Efekt generacyjny wyraża się w tym, że przedstawiciele młodszego pokolenia o wiele częściej korzystają z internetu niż starsze pokolenie. Internet jest dla nich codziennością, jak i udział w wirtualnych społecznościach uformowanych dzięki niemu. Efekt

autoselektywności objawia się tym, że w każdym pokoleniu stykający się z internetem stanowią jego część lepiej wykształconą, bardziej aktywną i lepiej poinformowaną.

„Czysty” efekt internetu zbliżony jest do oczekiwań. Deklarujący zaufanie do mediów społecznościowych jednocześnie częściej korzystają z internetu; jest on dla nich częściej źródłem informacji, mają większe zaufanie do niego i częściej wykorzystują internet do różnorodnych działań codziennych. Skala tego efektu jest jednak dużo mniejsza niż zakładają weryfikowane hipotezy. Silny jest sceptycyzm wobec internetu i mediów społecznościowych, który podzielają także osoby w nie zaangażowane i z nich intensywnie korzystające.

Zaufanie do mediów społecznościowych jest nierówno rozłożone demograficznie, społecznie i geograficznie. W każdym z krajów obszaru europejskiego grupa najbardziej ufająca mediom społecznościowym to młode pokolenie. Geograficznie to zaufanie jest silniejsze w krajach „nowej” Unii, a najwyższe w krajach aspirujących do członkostwa w niej. Od strony społecznej zaufanie do mediów społecznościowych rośnie wraz z wykształceniem i poczuciem przynależności do klas wyższych. Z zaufaniem do mediów społecznościowych związana jest silna ufność w UE, poparcie dla jej organów, propozycji jej wzmocnienia oraz rozszerzenia. Wszystkie te zjawiska przedstawiają się podobnie, choć z niedużymi różnicami w Polsce i krajach europejskich. Polska pod tym względem nie wyróżnia się zarówno w starszym, jak i w młodym pokoleniu.

LITERATURA

Aboujaoude, E. (2012). *Wirtualna osobowość naszych czasów: mroczna strona e-osobowości*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Batorski, D. (2005). Internet a nierówności społeczne. *Studia Socjologiczne*, 2, 107–131.

Batorski, D. (2006). Cyfrowy podział w Polsce. W: D. Batorski, M. Marody, A. Nowak (red.), *Społeczna przestrzeń Internetu* (332–333). Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica”.

Batorski, D. (2015). Technologie i media w domach i w życiu Polaków. W: J. Czapirski, T. Panek (red.), *Diagnoza Społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków* (355–377). Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego. Pobrano z: http://diagnoza.com/pliki/raporty/Diagnoza_raport_2011.pdf (1.02.2017).

Batorski, D., Marody, M., Nowak, A. (red.). (2006). *Społeczna przestrzeń Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica”.

Carr, N. (2013). *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*. Gliwice: Helion SA.

Castells, M. (2003). *Galaktyka Internetu*. Poznań: Rebis.

CBOS. (2016). Korzystanie z internetu. *Komunikat z badań nr 92/2016*.

DiMaggio, P., Hargittai, E., Neuman, R., Robinson, J. (2001). *Social Implications of the Internet*. *Annual Review of Sociology*, 27, 307–36.

Goban-Klas, T. (2005). *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Gustowski, W. (2012). *Komunikacja w mediach społecznościowych*. Gdynia: Novae Res.

Kaliszewska, K. (2010). *Nadmierne używanie Internetu: charakterystyka psychologiczna*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Kinal, J., Rykiel, Z. (red.). (2013). *Tożsamości wirtualne i komunikacja w przestrzeni społecznej Internetu*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Krejtz, K., Krejtz, I. (2006). Ja w sieci – sieć we mnie. Zależności pomiędzy doświadczeniami relacji w Internecie a reprezentacją obrazu siebie. W: D. Batorski, M. Marody, A. Nowak (red.), *Spółeczna przestrzeń Internetu* (91–112). Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica”.
- Ogonowska, A. (2014). *Uzależnienia medialne czyli o patologicznym wykorzystaniu mediów i ich wpływie na nasze zdrowie oraz życie naszych dzieci*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Olcoń-Kubicka, M. (2006). Blogi jako przejaw współczesnego trybalizmu. W: D. Batorski, M. Marody, A. Nowak (red.), *Spółeczna przestrzeń Internetu* (147–163). Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica”.
- Polskie nastolatki nie potrafią żyć bez internetu. Co trzeci jest online cały czas*. PAP, kurier.pap.pl (20.12.2016).
- Rosanwallon, P. (2011). *Kontrdemokracja. Polityka w dobie nieufności*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Szpunar, M. (2004). Społeczności wirtualne jako nowy typ społeczności – eksplikacja socjologiczna. *Studia Socjologiczne*, 2, 95–135.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia: analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Tadeusiewicz, R. (2002). *Spółeczność Internetu*. Warszawa: Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT.
- Wallace, P. (2001). *Psychologia Internetu*. Poznań: Rebis.
- Żyjemy w świecie, w którym portale kształtują rzeczywistość. Zjadacze czasu. Wyniki ankiety E-Samorządowcy: czy mają Państwo konto społecznościowe?* PAP Serwis samorządowy. Pobrane z: http://samorząd.pap.pl/depesze/wiadomosci_centralne/171405/Zjadacze-czasu--Wyniki-ankiety-E-Samorządowcy-czy-mają-Państwo-konto-społecznościowe (4.01.2017).

TERRITORIAL IDENTITIES AND NEW MEDIA. LOCAL TIES AND INTERNET TIES

KEYWORDS

LOCAL, NATIONAL,
EUROPEAN IDENTITIES,
INTERNET, SOCIAL MEDIA,
EUROPEAN PUBLIC OPINION

SUMMARY Local, regional, national and European identities are considered the bases for determining the people's public identities. However, new media, and new social groups rooted in them, exert significant influence over their participants compared to traditional group ties. Therefore, many authors argue that they are becoming a source of new identities, sentiments and loyalties. This article attempts to verify the hypothesis regarding the influence of attitudes toward the social media on the territorial identities in Europe using the data from Eurobarometer (EB83.4, November 2015), which allows for a comparison of the results from Poland and other European countries. The results of the empirical analyses suggest that although the new ties are significant and often polarising for the Europeans, they do not become an alternative for the traditional ties; furthermore, they strengthen them occasionally. They especially reinforce the pro-European notions. As a result, they correlate with a very strong support for the European integration.

Karolina Ciechorska-Kulesza

Uniwersytet Gdański

Tworząc miejsce. Dyskurs tożsamościowy a animacja kultury na przykładzie Gdańska, Szczecina i Wrocławia

STRESZCZENIE Celem artykułu jest przedstawienie propozycji badania tożsamości przestrzennych z perspektywy animacji kultury na przykładzie trzech miast Ziem Zachodnich i Północnych: Gdańska, Szczecina i Wrocławia. Na podstawie działań animacyjnych ukazana została wzmożona debata tożsamościowa, związana m.in. z kandydowaniem tych ośrodków do tytułu Europejskiej Stolicy Kultury 2016. Działania animacyjne, a także dyskursy z nimi związane ukazują, że projekt tożsamościowy wokół ZZiP się nie wyczerpał, ujawnia się w coraz to nowszych odsłonach. Omawiane miasta tworzą w działaniach na polu kultury i sztuki podobne miejsca: otwarte, zapraszające, doświadczane, różnorodne, bliskie i swojskie, nie do końca odkryte, ujawniające swoiste napięcie między stratą a tworzeniem, wykorzeniem a zakorzeniem, przeszłością a przyszłością. Pomimo wielu punktów wspólnych działania skierowane są na kształtowanie tożsamości głównie lokalnych. Wartościowym kierunkiem wydaje się Koalicja Miast (kandydujących do ESK 2016), która sygnalizuje, jak wiele łączy te trzy miasta i jaki potencjał kulturotwórczy może mieć ich „spotkanie”.

SŁOWA KLUCZOWE

ZIEMIE ZACHODNIE
I PÓŁNOCNE, ANIMACJA
KULTURY, TOŻSAMOŚĆ
PRZESTRZENNA, PAMIĘĆ
SPOŁECZNA

Wprowadzenie

W niniejszym artykule przedstawiam propozycję badania tożsamości z perspektywy przekazów animacji kultury. Dyskursy tożsamościowe zanalizowano na przykładzie treści działań animacyjnych realizowanych w trzech miastach Ziem Zachodnich i Północnych: Gdańsku, Szczecinie i Wrocławiu. Wzięto pod uwagę przedsięwzięcia odnoszące się do tożsamości przestrzennej, regionalnej, lokalnej, miejsca, a tym samym współtworzące dyskursy tożsamościowe tzw. Ziem Odzyskanych. W tych trzech miastach o charakterze postmigracyjnym od kilku lat zauważyć można wzmożoną debatę tożsamościową, bezspornie związaną z kandydowaniem do tytułu Europejskiej Stolicy Kultury 2016. Gdańsk, Szczecin i Wrocław wybrałam ze względu na to, że były to jedyne miasta, spośród 11, reprezentujące Ziemie Zachodnie i Północne.

Przykłady gdańskich, szczecińskich i wrocławskich przedsięwzięć oraz związanych z nimi polityk kulturalnych są przyczynkiem do szerszej, choć w tym artykule jedynie wprowadzającej, refleksji na temat związków tożsamości z animacją kultury, tak pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. W kontekście badawczym warto zadać przede wszystkim pytanie, co działania animacyjne mogą powiedzieć nam o tożsamości mieszkańców, w tym przypadku przestrzennej. Traktując animację kultury jako znaczące zjawisko społeczno-kulturowe, będące przejawem tożsamości, może, czy też nawet powinna być brana pod uwagę jako materiał do badań społecznych. Działania animacyjne mają na celu pewną kreację, a także zmianę – jednostkową i społeczną. Niemniej, o czym rzadziej się mówi w kontekście socjologicznym czy antropologicznym, sama w sobie jest ważnym zjawiskiem, elementem rzeczywistości społecznej. Jest „głosem” pewnych kategorii, grup społecznych, ujawnia nastroje społeczne, wyraża emocje, nadzieje, tęsknoty, aspiracje, potrzeby. Ukazuje także stosunek do przestrzeni i czasu, w tym do miejsca oraz pamięci.

Badacz społeczny zajmujący się animacją może być nie tylko badaczem w działaniu, szczególnie aktywnym w coraz bardziej popularnych projektach badawczo-animacyjnych. Może być także badaczem owego działania, skupiając uwagę nie tylko na diagnozie społecznej czy ewaluacji bądź dalszych efektach przedsięwzięć tego typu, ale także na złożonym procesie animacyjnym oraz dyskursach mu towarzyszących.

Choć Gdańsk, Szczecin i Wrocław są miastami pod wieloma względami (w tym historycznymi) różnymi, to mają też wiele wspólnego¹. Są ważnymi punktami na mapie Ziem Zachodnich i Północnych, m.in. z powodu żywego dyskutowania swojej tożsamości: miasta, regionu czy innych szczebli organizacji przestrzennych. Miasta te były i nadal są obiektami, a także współtwórcami projektów tożsamościowych Ziem Zachodnich i Północnych. Są przykładami ciągłego nadawania znaczenia miejscom. Po II wojnie światowej polegało to głównie na wymazywaniu śladów kultury obcej, głównie niemieckiej, i poszukiwaniu „swojskości”, czyli polskości. Jak pisze Bohdan Jałowiecki:

musiały dopiero urodzić się na poniemieckich ziemiach dwa pokolenia Polaków, aby nowi mieszkańcy poczuli się naprawdę u siebie. I wtedy stało się możliwe znajdowanie odleglejszych tradycji miejsca. Tak było we Wrocławiu i w Gdańsku, miejscach szczególnie bogatych pod względem semantycznym (2011, s. 11).

¹ W naukach humanistycznych i publicystyce można zauważyć zainteresowanie tymi miastami pod względem powojennych kulturowych procesów konstruowania pamięci oraz tożsamości społecznej, także w perspektywie porównawczej (zestawienie tych miast np. Sayrusz-Wolska, 2011; Rybicka, 2011; Wachowiak, Skórzyńska 2011).

Od transformacji ustrojowej widzimy nieustanne poszukiwanie nowego projektu tożsamościowego, który zastąpiłby projekt Ziem Odzyskanych (powrotu do Macierzy) (por. Łukowski, 2002). W naukach społecznych są to dyskusje przede wszystkim wokół haseł: integracja społeczna, nowe pogranicza/periferie, różnorodność kulturowa oraz tożsamość(i) (głównie lokalna, regionalna, przestrzenna, miejsca). Swoisty „boom” tożsamościowy, jakże widoczny w Polsce na poziomie lokalnym, wydaje się, że ma swoją specyfikę w społecznościach postmigracyjnych. Pojawia się w szerokich przedsięwzięciach kulturalnych, a także w pojedynczych wydarzeniach animatorów kultury.

O (niedocenionych) związkach tożsamości z animacją kultury

W literaturze znajdziemy wiele różnorodnych definicji animacji kultury, a także jej relacji z animacją społeczną. Animacja kultury, kulturowa czy kulturalna to główne określenia, używane w zależności od tradycji, m.in. akademickich poszczególnych dyscyplin naukowych zajmujących się tym zjawiskiem². Nazewnictwo wynika przede wszystkim ze sposobu rozumienia animacji kultury oraz jej roli w procesach i zmianie społecznej. Bezspornie animację kultury cechuje interdyscyplinarność i wieloparadygmatyczność (np. Idzikowski, 2012, s. 159) Próbuując jednak oddać klimat współczesnych kierunków animacyjnych i refleksji nad nimi, animację w sektorze kultury traktuję jako działania w grupie (wspólnocie, zbiorowości), wspomagające te formy uczestnictwa w kulturze jej członków, które są dla nich ważne, do których dostęp jest utrudniony. Animacja ma na celu stworzenie możliwości twórczego, swobodnego wyrażania się, uwzględnia kulturowy potencjał społeczności, a także służy jego wydobywaniu i wzmacnianiu. Dąży do umożliwienia suwerennego podejmowania decyzji przez grupę oraz możliwości wypracowania modelu zmiany kulturowej (Dragićević-Šešić, Stojković, 2010, s. 131–132; Skórzyńska, 2014, s. 163).

Idea Europejskiej Stolicy Kultury wpisuje się, przynajmniej po części, w przytoczoną koncepcję animacji kultury. Choć działalność praktyczna i jej efekty są nierzadko krytycznie dyskutowane, to bezspornie w pewnym przynajmniej stopniu podmioty związane z projektem ESK realizują postulaty zwiększania dostępu do kultury oraz sztuki, a samą kulturę traktują szeroko, podkreślając jej rolę w zmianie społecznej i kulturowej. To właśnie przede wszystkim działania bliskie odbiorcy, przeistaczającego się poprzez projekty animacyjne w uczestnika kultury czy nawet jego współtwórcę, są w centrum zainteresowań w tym artykule.

Wydaje się, że u podstaw animacji kultury leży „praca nad tożsamością”. Tożsamość ma dla badaczy społecznych nie tylko funkcję poznawczą, odzwierciedla bowiem w mniejszym lub większym stopniu refleksję światopoglądową pewnego okresu (Bokszański, 2006, s. 13). W ogólnym opisie pojęcia „tożsamości” można wyróżnić dwa sposoby jego rozumienia: jako odrębność i jako podobieństwo. Pierwsze podejście podkreśla opozycję – w przypadku tożsamości indywidualnej: ja – inny, a w przypadku tożsamości zbiorowej: my – oni. Drugie odnosi się do definicji, która oznacza „bycie tym samym co” (Lewicka, 2012, s. 360–361). W tej analizie kładę nacisk na sferę bliską socjologii humanistycznej, czyli społecznej świadomości, autopercepcji i pamięci. Tożsamość jest więc w głównej

² Choć w pracy używam określenia „animacja kultury”, które wydaje się najbardziej popularne, moje rozumienie bliskie jest „animacji kulturowej”, które wiąże się z szerokim, niewartościującym rozumieniem kultury jako „całości sposobu życia”, gdzie całość rozumiana jest relacyjnie, co pozwala na podkreślenie uspołeczniającego charakteru tego procesu (Skórzyńska, 2014, s. 166–167). W takim rozumieniu, a także ze względu na tradycję animacyjną na świecie, odróżnienie animacji kulturowej i społecznej nie jest zasadne lub potrzebne (s. 168–169).

mierze autodefinicją indywidualnego i zbiorowego aktora społecznego (Boksański, 2002), a także mniej lub bardziej poczuć jednostki z kimś, a także z tym, co społecznie wytwarzane, czyli m.in. z miejscami (Bossak-Herbst, 2009, s. 26).

Tożsamość przestrzenną można analizować w perspektywie postaw w stosunku do miejsca. Można w tym przypadku odnieść się do komponentów postawy wyróżnionych przez Stefana Nowaka (1973, 88). Komponentowi poznawczemu odpowiada postrzeganie przestrzeni w szerokim znaczeniu, emocjonalnemu – poczucie więzi z daną przestrzenią, behawioralnemu – uwarunkowane przestrzennie predyspozycje do działania (por. Łukowski, 2002, s. 82; Smolarkiewicz, 2010, s. 88–89). W kontekście relacji tożsamości i animacji kultury w miastach o charakterze postmigracyjnym warto odnieść się do tożsamości przestrzennej, która bierze pod uwagę oscylację między różnymi poziomami – od mikrospołecznego do globalnego – w zależności od kontekstu działania i porozumiewania się (Łukowski, 2002, s. 82). W omawianych przypadkach pojawia się głównie kategoria miasta, ale także lokalności, sublokalności (dzielnice, osiedla) oraz regionów, państwa, narodu, Europy.

Analizując tożsamość w kategoriach przestrzennych, trzeba odnieść się także do kategorii pamięci. Wspólna wizja przeszłości jest ważnym elementem tożsamości. Z jednej strony pytanie, kim jesteśmy musi w pewien sposób odwoływać się do pytania o to, kim byliśmy. Z drugiej strony, to właśnie teraźniejsza tożsamość jest czymś, co czyni jej przeszłość realnym bytem, przeszłością danej grupy i dla danej grupy (Kapralski, 2010, s. 10–11). Podobnie jest z relacją pamięci z przestrzenią. W literaturze opisującej ten związek można spotkać wiele odniesień do modelu „czegoś” („na podstawie czegoś”) i „dla czegoś” Clifforda Geertza (2005; por. Bukowski, 2006; Kapralski, 2010). Stary model „czegoś” przedstawia przestrzeń jako odniesienie do zapamiętanej przeszłości oraz doświadczeń z niej, czyli tradycji. Przestrzeń jednak może być nowym modelem „dla” rzeczywistości, projektowana przy użyciu tych elementów z przeszłości, które są z jakiegoś powodu istotne w teraźniejszości. Napięcie wywołane zderzeniem obu modeli oddaje istotę przemian tożsamości przestrzennych, różnicę między jej „starą” a „nową” wersją. Badacze współczesności podkreślają kruchość, delikatność, popękanie i rozsypanie ponowoczesnych tożsamości (Giddens, 2002, s. 232), które stają się „zadaniem do wykonania” (Bossak-Herbst, 2009, s. 27). W odniesieniu do tożsamości przestrzennej „powstaje pole dla społecznej innowacji i refleksyjności, wewnątrz którego jednostka może dokonywać wyborów, na przykład miejsc” (s. 27).

Tożsamość w działaniach artystycznych widnieje jako jeden z ważniejszych tematów obecnych we współczesnej sztuce (np. Byszewski, 2014). Obok dziedzictwa i historii jest głównym elementem wymagającym społecznego uzgadniania niezbędnego w refleksji nad rodzajami oraz kształtami współczesnego uczestnictwa w kulturze, w jakże zróżnicowanej rzeczywistości społecznej (Krajewski, 2014). W rozważaniach animatorów kultury związanych m.in. z Ośrodkiem „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach, których program współtworzy dzisiejszą polską animację kultury, jednym z ważniejszych pojęć jest „wędrownka”: „powojenna Polska żyjąca w »rozszczepieniu świadomości«, co zrodził przede wszystkim to, że po wojnie Polacy odnaleźli się nie do końca u siebie. Przesunięcie kraju na zachód wrzuciło Polskę w nową przestrzeń. Dzieła dopełniły wewnętrzne migracje” (Sieroń-Galusek, Galusek, 2012, s. 23). Wędrownka rozumiana jest przez autorów, a także opisywane środowisko animatorów kultury, jako poszukiwanie miejsca, oswajanie go, współtworzenie, a także – bardziej metaforycznie – proces poszukiwania i odkrywania siebie, które odbywa się w kontaktach z innymi, w „spotkaniu” (Sieroń-Galusek, Galusek, 2012).

W animacji podkreśla się zarówno indywidualną jednostkę, jej upodmiotowienie, rolę, jak i wspólnotę (społeczność, zbiorowość) (np. Kargul, 2012, s. 166–168). Znaczenie poziomu jednostkowego, jak i grupowego w działaniach animacyjnych widoczne jest w refleksji nad zmianą społeczną. W kontekście brytyjskiego *community arts* i amerykańskiego *community cultural development* mówimy o zmianie społecznej, która „rozpoczyna się od możliwości wyrażenia własnych opinii, a kończy na stworzeniu trwałych relacji społecznych i struktur organizacyjnych oraz przestrzennych” (Rogozińska, 2009, s. 91). Jedną z podstawowych funkcji działań animacyjnych, czy szerzej – uczestnictwa w kulturze, jest właśnie budowanie oraz wzmacnianie tożsamości, w tym wizerunku społeczności (Rogozińska, 2009).

„Praca nad tożsamością” w animacji kultury to także stawianie ważnych pytań o miejsce i czas. Krzysztof Czyżewski mówi o animacji kultury „jako o sztuce, czyli o pewnym rzemieśle animowania życia kulturalnego z udziałem realnej wspólnoty ludzi i z odniesieniem do miejsca, które pamięta i które ma swoje współczesne, niepowtarzalne uwarunkowania” (2009, s. 9). W refleksji nad istotą miejsca podkreślany jest proces jego osławiania, odnajdywania w nim siebie, a także jego różnorodność, głównie kulturowa. Jest to związane z nasiloną, oddolną działalnością animacji kultury w miejscach z dala od centrum (nie tylko pod względem geograficznym) (np. Sieroń-Galusek, Galusek, 2012). Bez pracy nad/z pamięcią społeczną nie możemy mówić o animatorze kultury rozumianym, za Czyżewskim (2009), jako budowniczym mostów. Ten swego rodzaju architekt nie powinien być spektakularnym „wizażystą pamięci”, ale raczej „pracownikiem pamięci”, który „niczym archeolog wydobywa pamiętki-okruchy, odczytuje zapomniane imiona, zatarte symbole, zaniechane tradycje. Swoją pracą osławia miejsce” (Sieroń Galusek, Galusek, 2012, s. 88).

W licznie wydawanych ostatnimi laty publikacjach dla animatorów pojawiają się kategorie przestrzeni i czasu. Przestrzeń ujmowana jest głównie w kontekście działaniowym, m.in. jako „wyjście do”: „na podwórko, do parku czy miasta”. Wyjście po to, „żeby być bliżej tych, z którymi chcemy działać” (Białek, 2005, s. 14). A „wspólne odkrywanie czasu minionego uwarunkowuje na historię, prowokuje do kontaktu z innymi ludźmi, uczy szacunku i pokory” (s. 32).

Pamięć społeczna jest jednym z najważniejszych elementów tworzących dzisiejszą animację kultury. Na przykład badania dotyczące wniosków grantowych z zakresu edukacji kulturowej w Polsce ukazują znaczące odwołania do dziedzictwa kulturowego i przeszłości. W blisko połowie analizowanych wniosków z 2011 roku nawiązania były silne oraz bezpośrednie. Trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek formę, która ignorowałaby tradycję, dziedzictwo czy lokalną specyfikę. Traktując zagadnienie pamięci społecznej i dziedzictwa kulturowego jako integralny aspekt działań animacyjnych, można mieć wątpliwość, czy owa „oczywistość” nie idzie w parze z bezrefleksyjnym, a tym samym bezkrytycznym ujęciem przeszłości (Krajewski, Schmidt, 2014, s. 115–116).

Wydaje się jednak, że we współczesnej refleksji praktyków, ich działań, poradnictwa i badań, wątek specyfiki regionalnej i lokalnej Polski nie jest znacząco brany pod uwagę. Jeśli perspektywa ta pojawia się w przekazach animatorów kultury czy autorów, jest zazwyczaj wybiórcza i wychodzi ze wspólnego, „oczywistego” założenia, że wszystkie miejsca są wyjątkowe, warte odkrycia, także przeszłości miejsca, korzeni mieszkańców. Różnice w raportach badawczych dotyczą zazwyczaj jedynie kategorii społecznych, najczęściej aterytorialnie, m.in. ludzi wykluczonych, marginalizowanych, mieszkających na wsi, przeciwstawianych mieszkańcom miast. Między innymi z tego względu przyjrzenie się

działaniom animacyjnym w sektorze kultury w trzech miastach Ziem Zachodnich i Północnych, z perspektywy postmigracyjności, wydaje się zasadne i ważne.

Gdańsk, Wrocław i Szczecin, a szczególnie dwa pierwsze, są silnie obecne w dyskursach literackich, teatralnych, artystycznych związanych z pamięcią miejsc. Współcześnie badacze zauważają intensywne wykorzystywanie sztuki do tworzenia tożsamościowych narracji, przejawiający się m.in. „boomem memorialnym” i dowartościowaniem lokalności, np. w teatrze (np. Głowacka, 2015). Odwołanie do swojskości w sztuce cieszy się dużym zainteresowaniem odbiorców, przede wszystkim części mieszkańców, którzy nierzadko ją współtworzą, poprzez choćby dostarczanie indywidualnych historii rodzin, na bazie których tworzony jest mit miejsca i historia o charakterze zbiorowym (Głowacka, 2015). Sztuka jest zatem swoistą instytucją pamięci, przejmując rolę pamięci biograficznej w postaci pamięci kulturowej (Assman, 2009).

Przekaz pamięci, co opisywane jest m.in. na przykładzie powojennych wspomnień wrocławian, „może odbywać się również w kontakcie podmiotów ludzkich z nieludzkimi, które są w tym procesie równouprawnionymi autorami i aktorami” (Miściorak, 2015, s. 141). Proces tworzenia pamięci, w tym „odzyskiwania” przedwojennej przeszłości, rozpoczął się na długo przed transformacją ustrojową. Od zakończenia II wojny światowej dla nowych mieszkańców decydującą rolę, według badacza, odgrywały fizyczne elementy krajobrazu, będące nieodłączną częścią życia trzech pokoleń mieszkańców i tworzące nieświadomą pamięć miasta (Miściorak, 2015, s. 141).

Przyroda, przedmioty, nekropolie, architektura, czyli po prostu materia miasta

stawiała opór dominującej w polityce PRL-u pamięci, trwając w niszczeniu na przekór ideologii zapomnienia, materia wprawdzie milcząca, ale jak się okazało, na tyle wymowna w swym milczeniu, że potrafiła uruchomić języki artystyczne i działania. Nie tylko przecież artystów, ale też mieszkańców miasta (Rybicka, 2011, s. 210).

Dobrym przykładem relacji między ludźmi a miejscami i rzeczami, w perspektywie aktora-sieci Brunona Latoura, są działania wokół szczecińskich nagrobków, które zainicjowały „rzadki dzisiaj rodzaj wspólnoty między artystą a mieszkańcami miasta” (Rybicka, 2011, s. 210).

Działania skupione na miejscu i pamięci oraz ich silnej współzależności angażują badaczy społecznych oraz animatorów w przedsięwzięciach z pogranicza nauki i sztuki. Przykładem jest gdański naukowo-artystyczny projekt badawczy pn. „Wspólny pokój”, podkreślający wizerunek (czy też raczej postulat wizerunku) Gdańska jako miasta otwartego na każdego przybysza (Mendel, Theiss, 2016, s. 58).

Jakie miejsca „wytwarza” kultura, sztuka i animacja

Materiałem badawczym, traktowanym jako wstęp do szerszych badań, są działania animacyjno-artystyczne i przekazy ich dotyczące, mające miejsce w latach 2013–2016 w Gdańsku, Szczecinie i Wrocławiu³. Przeanalizowałam 50 inicjatyw mających cechy przedstawio-nej w artykule animacji kultury. Źródłem były przede wszystkim przekazy medialne: strony internetowe podmiotów, wydarzeń, media społecznościowe, fora dyskusyjne, ale także tradycyjne broszury i inne materiały, m.in. Europejskiej Stolicy Kultury 2016. Dodatkowo przeprowadziłam kilkanaście wywiadów swobodnych z twórcami i publicznością oraz kilkanaście obserwacji terenowych podczas wydarzeń i przygotowań do nich.

³ Ze względu na częstą „nierozzerwalność terytorialną” inicjatyw Trójmiasta w analizach brałam pod uwagę nie tylko Gdańsk, ale i Sopot oraz Gdynię (o ile dotyczyły także tego pierwszego).

Gdańsk, Szczecin i Wrocław kandydowały, obok ośmiu innych miast Polski, do tytułu Europejskiej Stolicy Kultury 2016. Do etapu selekcji końcowej dotarło pięć ośrodków, w tym Gdańsk i Wrocław. Europejską Stolicą Kultury 2016 został Wrocław. Niemniej, w ramach całorocznej intensywnej działalności na polu kultury, w tym ścisłej współpracy z innymi miastami ubiegającymi się o ten tytuł, zwycięzca zaprosił do siebie sześć miast, w tym Gdańsk i Szczecin. Koalicja Miast, jako „innowacyjny na skalę europejską model działania i współpracy między miastami w dziedzinie kultury, niespotykany dotąd nawet w historii konkursu o tytuł Europejskiej Stolicy Kultury” podjęła przede wszystkim dyskusję na temat „samorządowej odpowiedzialności za kulturę” oraz zaprezentowała we Wrocławiu „artystyczny potencjał miast koalicyjnych” (Koalicja Miast dla Kultury, 2016a).

Bezsprzecznie we wszystkich kandydujących miastach w procesie przygotowawczym nasiliła się debata na temat roli kultury w mieście i regionie, sposobów zarządzania nią, wizerunku miasta na zewnątrz, a także szerzej, skomplikowanych procesów tożsamościowych związanych ze specyfiką miejsca i jego historii. Zostawiając z boku dyskusje na temat politycznych decyzji związanych z tym przedsięwzięciem oraz zawirowań organizacyjnych, z którymi każdy kandydat musiał się zmierzać, warto zwrócić uwagę na nasiloną od czasu kandydowania debatę tożsamościową w trzech miastach „odzyskanych” i związane z nimi liczne działania kulturalne. Dyskusje, modyfikacje narracji i zwroty akcji obecne w tym kilkuletnim przedsięwzięciu unaocniają, z jak trudnym oraz niedokończonym procesem „tworzenia” miejsca i tożsamości mamy do czynienia.

W hasłach przewodnich we wszystkich trzech miastach pojawił się motyw poszukiwania tożsamości, a także specyfiki miejsca. Szczecin uwypuklił nie tylko miasto, ale i region, będący synonimem województwa zachodniopomorskiego. Motywem przewodnim stały się portowe tradycje Szczecina i regionu. „Szczecin i Zachodniopomorskie we Wrocławiu to, podobnie jak w przypadku innych miast, poszukiwanie tożsamości, odnajdywanie jedynego w swoim rodzaju kulturalnego języka komunikowania konkretnych treści” (Szczecin we #wro2016).

Gdańsk i Wrocław bezpośrednio nawiązały w tekstach przewodnich do powojennej historii. W przypadku Gdańska postmigracyjność pojawiła się jako jeden z kilku charakterystycznych komponentów. W promocyjnym materiale filmowym pt. *Gdańsk – przestrzeń dla mojej wolności* oprócz takich wątków jak wolność, solidarnościowe dziedzictwo miasta, a także bogate dziedzictwo całego regionu, Trójmiasto jako letnia stolica Polski i związana z tym kultura spędzania czasu wolnego, dowiadujemy się, że:

po drugiej wojnie światowej Gdańsk musiał się praktycznie narodzić na nowo, odbudowa trwa do dziś. Chcemy powiedzieć o historii Gdańska wspomnieniami mieszkańców i powrócić do korzeni naszej obecnej tożsamości, ciekawej i różnorodnej jak losy gdańszczan. Chcemy budować międzypokoleniowe więzi i tworzyć wydarzenia dla całych rodzin (*Gdańsk 2016 – przestrzeń dla mojej wolności*, 2011).

Wrocław postanowił budować swój program bezpośrednio wokół przed- i powojennych losów miasta, a także ich konsekwencji w teraźniejszości.

Wrocław (...) ma do opowiedzenia historię... Historię niezwykłą, tragiczną i ciekawą. Po latach świetności i rozwoju nastąpiła katastrofa o niewyobrażalnej wręcz skali. Z II wojny światowej miasto wyszło doszczętnie zrujnowane – i materialnie, i duchowo. Straciło swoich mieszkańców, tych, którzy tworzyli jego wielkość przez pokolenia. Przyszli nowi. Przestraszeni, niepewni jutra, obcy. Zlepieni z wielu rejonów powojennego

kraju latami budowali nową tożsamość, tworzyli swoją kulturę. Wiele wody upłynęło w Odrze, zanim uznaliśmy pozostawioną tu spuściznę niemiecką, żydowską i polską za jedną. Za swoją. Minęło wiele czasu, ale udało się. Dziś z dumą możemy powiedzieć, że nie zapominając o dokonaniach naszych poprzedników, zbudowaliśmy nowe Miasto (*Wrocław 2016 ESK*, 2016d).

Wrocław jako jedyny polski kandydat do tytułu ESK zbudował narrację na bazie postmigracyjnych cech miasta. Co ważne i ciekawe, nie używano przy tym określeń „Ziemie Zachodnie”, czy tym bardziej „Ziemie Odzyskane”. Nie odnoszono się do większej części kraju, która w 1945 roku została włączona do Polski. Tematem było miasto, wyjątkowe i jedyne.

Analiza przekazów dotyczących działań animacyjno-artystycznych pokazuje, że poszukiwanie siebie jako jednostki i wspólnoty w przedsięwzięciach kultury i sztuki porusza wątek postmigracyjności. Nawiązania do historii oraz jej społeczno-kulturowych konsekwencji są jednak różnorodne i często niebezpośrednie. Postmigracyjny charakter miasta może wydawać się odkryciem, czasami „wychodzi »przy okazji«” lub jest tematem przewodnim animacji. Przez wielu twórców problematyka ta traktowana jest jako oczywistość, wręcz bezdyskusyjne tło innych poszukiwań, co potwierdzają moje rozmowy z animatorami i artystami oraz ich wypowiedzi w mediach. Rodzi się w tym przypadku pytanie o głębszą refleksję oraz krytyczną postawę w stosunku do działań nawiązujących do przeszłości i specyfiki omawianych miast. Koresponduje ona z bardziej uniwersalną wątpliwością dotyczącą „oczywistości”, jak również bezdyskusyjności nawiązywania w działaniach animacyjnych do lokalnych tradycji i dziedzictwa kulturowego.

Jakie miejsca zatem jawią się w działaniach animacyjnych Gdańska, Szczecina i Wrocławia? Jakie elementy składają się na dyskurs tożsamościowy związany z tymi miejscami? Przede wszystkim są to miejsca, których można doświadczyć. Możliwe jest to głównie poprzez uczestnictwo, zazwyczaj aktywne, a nawet poprzez współtworzenie tego miejsca. Wiąże się to z główną ideą animacji kulturowej oraz koncepcją ESK. Choć podziały środków na działania dotyczące dotarcia i aktywizacji mieszkańców oraz innych zainteresowanych i efekty tych działań były przez wielu krytykowane, to bez wątpienia działania kulturalne miast kandydujących, a także stolicy ESK 2016 zwróciły uwagę na znaczenie społeczne kultury. Rola animacji w działaniach wokół kultury i sztuki ujawniła się przede wszystkim poprzez zwiększenie aktywności różnorodnych podmiotów miejskich na tym polu. Za dobry przykład niech posłuży cykl mikrograntów dla społeczności lokalnych Wrocławia w ramach ESK 2016, które podkreśliły znaczenie lokalnych liderów i aktywizowanych mieszkańców oraz promowaną postawę oddolności działań i poczucia sprawstwa.

„Tworzonych” w działaniach animacyjnych i dyskursach miejsc można doświadczać, ale wcale nie trzeba. Animatorzy stawiają na dobrowolność oraz subiektywizm we współtworzeniu przestrzeni. Komunikaty dotyczące przedsięwzięć kierowane są najczęściej w liczbie pojedynczej do mieszkańców lub innych potencjalnie zainteresowanych, a często występujące czasowniki to: „chcesz”, „czujesz się”. Działania skupione są wokół kształtowania i wzmacniania tożsamości głównie lokalnych, w których subiektywna postawa indywidualna jest bardzo znacząca, jeśli nie najważniejsza. Tożsamości przestrzenne nawiązują do idei miejsc otwartych, co wynika przede wszystkim z ich przeszłości; do miejsc, w których chce się być, czuć ich częścią, współtworzyć je.

Twórcy i autorzy eksponują miejsca pod wieloma względami różnorodne. Różnorodność wynika z ich specyfiki, tak usilnie poszukiwanej przez wszystkie miasta. Na specyfikę miejsc składa się przede wszystkim ich przeszłość, a dokładniej treści wzmacnianej

współczesnej pamięci. W miejscu różnorodnym każdy ma głos, mówi się wręcz o swoistym „wielogłosie”. Miejsca dają przyzwolenie, a nawet zaproszenie do artykułowania różnorodnych, nawet odmiennych zdań, poglądów. Wiele przedsięwzięć umożliwia zabranie głosu przez mniejszości, grupy z różnych względów marginalizowane. W kontekście memorialnym nacisk kładziony jest na różnorodne pochodzenie przodków, ciekawe historie rodzinne (na które składa się przede wszystkim wielokulturowość, a także migracje oraz wielość różnorodnych doświadczeń). To właśnie w różnorodności twórcy widzą siłę i potencjał miejsca. Za przykład niech posłuży zaproszenie na jedno z wydarzeń kreujących wizerunek miasta wielokulturowego.

Wrocław – miasto wielu wyznań, czego dowodem są zabytkowe budynki, świątynie, wielkie dziedzictwo muzyczne, tradycja kulinarna i oczywiście ludzie, liturgie, języki. Prawdziwy tygiel kulturalny i przebogate zaplecze, z którego dziś możemy korzystać, kultywując wielonarodową historię Wrocławia. Jeśli czujesz się częścią wielokulturowej tkanki miasta i chcesz posłuchać jej muzyki na dachach i placach Wrocławia idź z DUCHEM WIELU WYZNAŃ (Biuro Prasowe ESK, 2016).

Miejsca „tworzone” w działaniach animacyjnych są zazwyczaj bliskie, dostępne, swoje. Pomagają zauważyć, że na specyfikę miasta składają się dzielnice, osiedla, przestrzenie nierzadko zapomniane, niedoceniane. Jesteśmy zapraszani do kreowania tego typu miejsc, szczególnie tych nam najbliższych (niekoniecznie pod względem fizycznym). Ważne jest jednak wspólne działanie i twórczy dialog. Na przykład na wydarzenie „W poszukiwaniu ducha dzielnicy” twórcy zapraszają w ten sposób: „Stworzymy wspólną wizję Ducha Dzielnicy, opartą na indywidualnych pomysłach, swobodzie działania i twórczej ekspresji” (Wrocław 2016 ESK, 2016c).

Poprzez wspólne tworzenie czy modyfikowanie miejsc zawiązujemy ważne więzi społeczne. Możemy, a nawet powinniśmy, łączyć pokolenia czy szerzej – ujmować miejsca bliskie temporalnie, co ma potencjał więziotwórczy, integrujący. Jednym z wielu wydarzeń uwydatniających potencjał miejsca (dzielnicy, osiedla) i jego historii było wrocławskie przedsięwzięcie „Masz wiadomość! Przyjdź!”. „Żyjemy w miejscu, gdzie powojenna przeszłość osiedla, »zderza się« z jego przyszłością, a jednocześnie tak niewiele wiemy o sobie nawzajem. Czy można to zmienić, znaleźć sposób i punkt przenikania się »nowego« ze »starszym«? Naszym zdaniem TAK!” (Wrocław 2016 ESK, 2016c).

Działania animacyjne ujawniają miejsca wciąż nie do końca odkryte. Zachęcają do poszukiwania nisz, zarówno dotyczących przestrzeni, jak i czasu. Lokalna tożsamość może lub nawet powinna być wzmacniana poprzez poszukiwanie coraz to nowszych, nieoczywistych elementów uważanych za ważne, charakterystyczne, choć nie na pierwszy rzut oka i nie w tradycyjnym ujęciu. Przykładem niech będzie inicjatywa szczecińska „Konstelacje wspomnień”.

Naszym celem jest zebranie wspomnień codziennych: o randkach i pierwszych miłościach, studniówkach i skałeczonych palcach na zajęciach technicznych. Interesuje nas wszystko, co nie znajduje się w oficjalnych archiwach. (...) Wszystko w imię dialogu o mieście, które już nie istnieje. Choć „pamięć lokalna” może kojarzyć się pompatycznie i nieaktualnie, to każdego dnia obracamy się w lokalnych konstelacjach wspomnień, snując ich dalsze konteksty. A każdy z nas lubi opowieści (Konstelacje wspomnień w INKU, 2016).

W Gdańsku szukaniu nisz w przestrzeni i czasie sprzyja m.in. cykliczne wydarzenie pt. „Grassowanie”.

Wydaje się, że o historii Gdańska powiedziano już wszystko. Tymczasem nasz projekt wykazał, że miasto jest księgą pełną niespodzianek i nowych narracji. (...) Opowiadaliśmy nie tylko o datach, ale przede wszystkim o ludziach (...). Sięgaliśmy po sztukę, zabytki i literackie znaczenia, które uwypuklaliśmy podczas spacerów i warsztatów (Platforma kultury, 2014).

Poszukiwanie nisz dotyczy także przedmiotów, zarówno tych zastanych, odkrywanych, eksponowanych, jak i kreowanych w działaniach artystycznych oraz animacyjnych. Na przykład dyskusja nad tożsamością lokalną i regionalną Szczecina widoczna jest w działaniach związanych z modą, a także poszukiwaniem motywów mogących być przejawem identyfikacji z miastem i regionem.

Moda Z/S to także artystyczne poszukiwanie tożsamości, jak pisze artystka: „Nie istnieje kanon typowego »szczecińskiego«, »ludowego«, »historycznego« czy innego ubioru, kostiumu regionalnego, ani żaden modowy sposób identyfikowania się z regionem. Natomiast istnieje wiele motywów, jak biało-niebieskie marynarskie pasy, czerwono-niebieskie szczecińskie pasy, kultowy kostium muralu dawnej Dany, motywy pyrzyckie itp. (Koalicja Miast dla Kultury, 2016b).

Poszukiwanie nisz czasoprzestrzennych odkrywa potencjał i znaczenie elementów przyrody oraz środowiska, wskazujące na specyfikę miejsca, a także wzbogacające językowo oraz znaczeniowo regionalne i lokalne dyskursy tożsamościowe. Zarówno dla Szczecina, jak i Wrocławia w działaniach animacyjnych ważną okazuje się głównie Odra, dla Gdańska i Szczecina – Morze Bałtyckie. Woda w tych postaciach używana jest do podkreślania możliwości mobilności, ruchu, płynności, łączenia, a zarazem oddzielania. Przykładem jest przedsięwzięcie artystyczno-animacyjne w Gdańsku.

PERFORACJE: PAMIĘĆ WODY polega na interdyscyplinarnym podjęciu tematu wody – jednego z głównych zasobów Miasta Gdańsk, który tworzy jego niepowtarzalny charakter i jest budulcem tożsamości lokalnej. (...) w oczywisty sposób wiąże się także z Obchodami 1050. Rocznicy Chrztu Polski. Ważną inspiracją (...) jest także (...) trudny temat wspomnień osób, które przeżyły katastrofę tsunami w 2011 w Japonii i wspomnień uchodźców, dla których woda była jedyną drogą ucieczki (Teatr Amareya, 2016).

Miejsca „tworzone” w działaniach i dyskursach animacyjnych w Gdańsku, Szczecinie i Wrocławiu ujawniają swoiste, niebezpośrednio artykułowane napięcie między stratą a kreowaniem. Z jednej strony miejsca te, co podkreślano w dyskursach publicznych, były budowane od nowa, niejako narodziły się z pustki. Z drugiej zaś, mają bogatą przeszłość „przed tą pustką”, wartą odkrycia, eksponowania, włączania we współczesne treści tożsamościowe. Są one ważnym elementem pamięci zbiorowej. Wiążą się, często rywalizują, ale i dopełniają perspektywę „przyszłościową”, która kształtowana jest na bazie motywu całkowitej odbudowy miast, wręcz wznoszenia ich na nowo. Napięcie między stratą a tworzeniem, przeszłością a przyszłością ujawnia emocje, tęsknoty, ale i nadzieje, podkreśla znaczenie wykorzenienia, a także długiego procesu zakorzeniania na nowo. Przykładem jest wydarzenie artystyczne, które ma na celu ukazanie postrzegania przeszłości i przyszłości, a tym samym kształtującej się tożsamości wrocławian.

Flow jest wydarzeniem ukazującym historię budowy, zniszczenia i odbudowy miasta w XX wieku. Punktem centralnym projektu będzie rzeka Odra, płynny kręgosłup miasta, który przepływa przez jego historię, czasem w sposób przyjazny, innym razem ze złością. Odra i okoliczne parki, budynki i mosty znajdują się

w centrum wielu wydarzeń performatywnych opowiadających historie XX-wiecznego Breslau/Wrocławia (Wrocław 2016 ESK, 2016b).

To swoiste napięcie starego z nowym, straty i tworzenia, prowadzi również do, ważnego dla wszystkim miast, motywu mobilności, wędrówki, poprzez nawiązanie do przeszłości tych miejsc i mieszkańców, ale i coraz częściej do teraźniejszości, ujmowanej często ponadlokalnie, wskazując przy tym aktualne problemy oraz wyzwania świata. Przede wszystkim eksponowany jest motyw imigrantów, uchodźców, a także szybkiego rozwoju cywilizacyjnego oraz nowych mediów i ich społecznych czy kulturowych konsekwencji. Przykładem nawiązania do współczesnych problemów społecznych w kontekście lokalnej przeszłości miasta jest wrocławska wystawa.

Choć punktem wyjścia wystawy jest przesiedleńcza przeszłość Wrocławia, miasta, w którym każdy jest „skądś”, „Dispossession” splata historyczne i współczesne narracje tworząc wielowątkową opowieść o stracie domu. Dom, który jest tracony i który zostaje przejęty, którego brak nie zawsze oznacza tworzenie nowego (...) Na wystawie istotnym wątkiem jest powtarzalność dramatycznych doświadczeń. Współczesność problemu przymusowych przesiedleń na terenie Europy wielokrotnie wybrzmiewa na wystawie, przybierając odmienną optykę i narrację (Wrocław 2016 ESK, 2016).

Podsumowanie

Działania animacyjne w Gdańsku, Szczecinie i Wrocławiu, a także dyskursy z nimi związane ukazują, że projekt tożsamościowy wokół Ziem Zachodnich i Północnych nie wyczerpał się, choć ujawniany jest w coraz to nowszych odsłonach, dotyczących zarówno treści, jak i języka. Przedstawiony obraz dyskursu tożsamościowego wart jest jednak dopełnienia. Bezsprzecznie każde z miast ma swój koloryt oraz specyfikę, a przedstawiona analiza skupia się bardziej na punktach wspólnych niż różnicach. Ciekawe i ważne wydaje się zestawienie oraz porównanie dyskursu środowisk kultury i animatorów z dyskursem władzy, np. lokalnej, oraz dokumentami ewaluacyjnymi. To ostatnie wiąże się z potrzebą pogłębionych badań terenowych, które pozwolą skierować uwagę na odbiorców inicjatyw kulturalnych i kształtowanie tożsamości przestrzennych mieszkańców.

Sukces Wrocławia, Europejskiej Stolicy Kultury w 2016 roku, pokazuje, że motyw postmigracyjności ma duży potencjał. Przekaz związany z trudną powojenną historią miast „odzyskanych” wydaje się atrakcyjny, szczególnie ze względu na uwypuklanie nisz miejsc i pamięci, podkreślanie lokalności, a także nawiązywanie do współczesnych europejskich oraz globalnych wydarzeń, wpisujących się w narrację mobilności, wielokulturowości oraz wątków tożsamościowych. Potencjał tych „odzyskiwanych” narracji leży przede wszystkim w „przeszłości”: jest tyle do odkrycia – i tego mało znanego sprzed II wojny światowej, i tego co zaraz po wojnie, co związane z zawilými losami mieszkańców. Jest i potencjał w „przyszłości”: motyw odbudowy, tworzenia od podstaw, sugeruje przyzwolenie mentalne mieszkańców na rozwój, kreatywność, żywotność, związaną z „młodością” tych miast.

Proces kandydowania do ESK 2016, a także późniejsza Koalicja Miast ujawniła ten potencjał. Potencjał jednak indywidualny: każde miasto ma swój pomysł na siebie, poszukuje, nie bez trudności, swojego *genius loci*. Każde miasto ma swoją „postmigracyjność”. Punktów zbieżnych jest wiele, co nie zawsze jest jednak przez twórców zauważane. A może prowadzić do ważnych, tak znaczących w założeniach animacji kultury, „spotkań”, które sprawiają, że jeszcze bardziej poznajemy siebie.

LITERATURA

- Assman, J. (2009). Kultura pamięci. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (59–85). Kraków: UNIVERSITAS.
- Białek, M. (2005). *DLA Animacja kultury. Metody, działania, inspiracje*. Warszawa: Towarzystwo Inicjatyw Twórczych „ę”.
- Bokszański, Z. (2002). Tożsamość. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 4 (252–255). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bokszański, Z. (2006). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: PWN.
- Bossak-Herbst, B. (2009). *Współczesny Gdańsk w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: TRIO.
- Bukowski, A. (2006). Władza, terytorium, tożsamość. W: A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza* (73–114). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Byszewski, J. (2014). Muzeum jako „rzeźba społeczna”. W: R. Koschany, A. Skórzyńska (red.), *Edukacja kulturowa. Podręcznik* (38–49). Poznań: Centrum Kultury ZAMEK.
- Czyżewski, K. (2009). Czas animacji kultury. *Kultura współczesna*, 4, 7–12.
- Dragićević-Šešić, M., Stojković, B. (2010). *Kultura: zarządzanie, animacja, marketing*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej.
- Geertz, C. (2005). Religia jako system kulturowy. W: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (110–150). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- Głowacka, A. (2015). *Tożsamość miejsca. Anthropos?* 24, 153–161, Pobrane z: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=355079> (19.11.2016).
- Idzikowski, B. (2012). Interdyscyplinarne konteksty animacji kultury. *Rocznik Lubuski*, 38 (2), 157–167.
- Jałowiecki, B. (2009). Magia miejsc. W: B. Gutowski (red.), *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym* (9–14) Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Jałowiecki, B. (2011). Miejsce, przestrzeń, obszar. *Przegląd Socjologiczny*, 2–3, 9–28.
- Łukowski, W. 2002. *Spółeczne tworzenie ojczyzn*. Warszawa: Scholar.
- Mendel, M., Theiss, W. (2016). Pamięć i miejsce in potentia: o mieście pełnym. *Pedagogika Społeczna*, 1 (59), 53–66.
- Miściorak, A. (2015). Krajobraz jako nieświadoma pamięć miasta. Przykład Wrocławia. *Kultura Współczesna*, 4, 124–141.
- Kapralski, S. (2010). Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej. W: S. Kapralski (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (9–46). Warszawa: Scholar.
- Kargul, J. (2012). *Upowszechnianie, animacja, komercjalizacja kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krajewski, M. (2014). Uczestnictwo w kulturze. W: R. Koschany, A. Skórzyńska (red.), *Edukacja kulturowa. Podręcznik* (154–160). Poznań: Centrum Kultury ZAMEK.
- Krajewski, M., Schmidt, F. (2014). *Animacja/edukacja. Możliwości i ograniczenia edukacji i animacji kulturowej w Polsce*. Kraków: Małopolski Instytut Kultury.

- Lewicka, M. (2012). *Psychologia miejsca*. Warszawa: Scholar.
- Łukowski, W. (2002). *Społeczne tworzenie ojczyzn*. Warszawa: Scholar.
- Rybicka, E. (2011). Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki. *Teksty Drugie*, 5, 201–211.
- Saryusz-Wolska, M. (2011). Asymetrie pamięci: Gdańsk i Wrocław. W: M. Saryusz-Wolska, *Spotkanie czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach* (221–356). Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Sieroń-Galusek, D., Galusek, Ł. (2012). *Pogranicze. O odradzaniu się kultury*. Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej im. J. Nowaka-Jeziorańskiego.
- Skórzyńska, A. (2014). Edukacja kulturowa. W: R. Koschany, A. Skórzyńska (red.), *Edukacja kulturowa. Podręcznik* (162–170). Poznań: Centrum Kultury ZAMEK.
- Smolarkiewicz, E. (2010). „Przerwana” tożsamość. *Odtwarzanie i tworzenie tożsamości w społecznościach postmigracyjnych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tuan, Y.-F. (1987). *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa: PIW.
- Wachowiak, A., Skórzyńska, I. (2011). Przemiany w założeniach i kierunkach polityki regionalnej i lokalnej a pluralizacja pamięci przeszłości na przykładzie Cmentarza Centralnego w Szczecinie. *Edukacja Humanistyczna*, 2 (25), 53–71.

STRONY INTERNETOWE:

- Biuro Prasowe ESK 2016. (2016). Przebudzenie: dołącz do pochodów czterech duchów Wrocławia. *Wrocław 2016 Europejska Stolica Kultury*. Pobrane z: <http://www.wroclaw2016.pl/przebudzenie-dolacz> (30.11.2016).
- Gdańsk 2016 – przestrzeń dla mojej wolności [film] (2011). Pobrane z: <https://www.youtube.com/watch?v=j16gKnnlvZM> (29.11.2016).
- Koalicja Miast dla Kultury. (2016a). Pobrane z: <http://koalicjamiast.wroclaw2016.pl> (29.11.2016).
- Koalicja Miast dla Kultury. (2016b). Szczecin dla Kultury. *Koalicja Miast dla Kultury*. Pobrane z: <http://koalicjamiast.wroclaw2016.pl/szczecin/> (19.11.2016).
- Platforma kultury. (2014). Grassowanie. *Platforma kultury. Portal dla praktyków i animatorów kultury*. Pobrane z: <http://www.platformakultury.pl/artykuly/133585-grassowanie.html> (29.11.2016).
- Platforma kultury. (2016). Konstelacje wspomnień w INKU. Wszyscy lubimy opowieści. *Platforma kultury. Portal dla praktyków i animatorów kultury*. Pobrane z: <http://www.platforma-kultury.pl/artykuly/138269-konstelacje-wspomnien-w-inku-wszyscy-lubimy-opowieści.html> (29.11.2016).
- Teatr Amareya. (2016). *Perforacje – pamięć wody*. *Teatr Amareya*. Pobrane z: <http://www.teatramareya.pl/index.php/pl/aktualnosci/item/70-perforacje-pamiec-wody> (29.11.2016).
- Wrocław 2016 ESK. (2016a). Dispossession. *Wrocław 2016 Europejska Stolica Kultury*. Pobrane z: <http://www.wroclaw2016.pl/dispossession> (29.11.2016).
- Wrocław 2016 ESK. (2016b). *Flow*. *Wrocław 2016 Europejska Stolica Kultury*. Pobrane z: <http://www.wroclaw2016.pl/flow2016> (29.11.2016).
- Wrocław 2016 ESK. (2016c). *Mikrogranty ESK 2016*. *Wrocław 2016 Europejska Stolica Kultury*. Pobrane z: <http://www.wroclaw2016.pl/mikrogranty> (29.11.2016).

Wrocław 2016 ESK. (2016d). *O ESK. Wrocław 2016 Europejska Stolica Kultury*. Pobrane z: <http://www.wroclaw2016.pl/o-esk> (29.11.2016).

Szczecin we #wro2016 (2016). *Szczecin we #wro2016: Przestrzeń twórczego dialogu. Koalicja Miast dla Kultury*. Pobrane z: <https://pl-pl.facebook.com/koalicjamiastdlakultury/> (19.11.2016).

CREATING A PLACE. IDENTITY DISCOURSE AND CULTURAL ANIMATION ON THE EXAMPLE OF GDAŃSK, SZCZECIN AND WROCŁAW

KEYWORDS

WESTERN AND NORTHERN
TERRITORIES, CULTURAL
ANIMATION, SPATIAL
IDENTITY, SOCIAL MEMORY

SUMMARY The article presents a proposal for the study of spatial identity from the perspective of cultural animation on the example of the three cities in Western and Northern Territories: Gdańsk, Szczecin and Wrocław. The cultural animation activities show the intensification of the debate about identities, related among others to the candidacy of the cities for the European Capital of Culture 2016. Animation activities, as well as discourses related to them, indicate that the identity project based on the Western and Northern Territories has not been exhausted, although it appears in different forms. These cities “create” similar spaces in the fields of art and culture: open, inviting, for one to experience, diverse, close and familiar, not completely discovered, revealing a kind of tension between the loss and creation, eradication and inveteracy, past and future. Despite many common points, the activities are focused mainly on shaping the local identity. The Coalition of Cities (candidates for the ECC 2016) appears to be a valuable guidance. It indicates how much in common these three cities (among others) have, and draws attention to the cultural potential of the “meeting”.

Maja Biernacka

Uniwersytet w Białymstoku

Chabolismo, czyli o biednym obliczu osadnictwa Cyganów i Romów w wielokulturowej Hiszpanii

STRESZCZENIE Artykuł dotyczy problemu osadnictwa ludności cygańskiej i romskiej w Hiszpanii. Pierwszym celem jest analiza specyficznego, hiszpańskiego sposobu użycia terminów „Cygan” i „Rom”, który jest odmienny od polskiego uzusu językowego, a następnie ich adaptacja na użytek bardziej abstrakcyjnych, stosowanych w socjologii kategorii: bliższego obcego vs dalszego obcego. Rozróżnienie, o którym mowa, nie ma jedynie charakteru lingwistycznego. Znajduje ono przełożenie na zróżnicowanie etniczne i kulturowe, jak również problematykę integracji tychże mniejszości w społeczeństwie hiszpańskim. Drugim celem jest ukazanie specyficznego rysu obozowisk, zwanych *chabolas* w odniesieniu do dwóch zjawisk: nomadyzmu ludności romskiej oraz imigracji, która przyczynia się do tego, że problem staje się odbiciem wielokulturowego charakteru dzisiejszej Hiszpanii. Trzecim jest prezentacja działań organu odpowiedzialnego za politykę społeczną dotyczącą tej ludności, z akcentem na problem mieszkalnictwa, a także wskazanie rozbieżności między celami tej polityki a partykularyzmem roszczeń.

SŁOWA KLUCZOWE

ROMOWIE, HISPANIA,
BLIŻSZY OBCY, DALSZY
OBCY, NOMADYZM,
IMIGRACJA

Wprowadzenie

Artykuł dotyczy osadnictwa ludności cygańskiej i romskiej w Hiszpanii. Ponieważ uzus językowy, który dotyczy terminów „Cygan” i „Rom”, jest w Hiszpanii specyficzny i odmienny od polskiego, poddaję go analizie w pierwszej części artykułu. Następnie przekładam je na bardziej abstrakcyjne, przyjęte w socjologii kategorie: bliższego obcego vs dalszego obcego. Rozróżnienie to przekłada się na problematykę zróżnicowania etnicznego czy szerzej – kulturowego, również na kwestie integracji w obrębie społeczeństwa większościowego. W dalszej kolejności ukazuję specyfikę obozowisk w odniesieniu do dwóch zjawisk: nomadyzmu ludności romskiej oraz imigracji, a także prezentuję działania organu odpowiedzialnego za politykę społeczną dotyczącą tej ludności, koncentrując się na problemie mieszkalnictwa i wskazując na istnienie rozbieżności między celami tej polityki a partykularyzmem roszczeń.

Między poprawnością polityczną a hiszpańskim uzusem językowym

W Polsce wyraz „Cygan” zasadniczo jest eliminowany z uwagi na to, że uznaje się go za obraźliwy, archaiczny i niepoprawny politycznie, w Hiszpanii jest natomiast nieco inaczej. Pojęcie *gitano*, które jest jego dokładnym odpowiednikiem, funkcjonuje nie tylko w języku codziennym, dyskursie publicznym, ale też stosowane jest w aktach normatywnych oraz przez organy administracji rządowej. Należy zaznaczyć, że również w Hiszpanii cygańskość kojarzy się przede wszystkim z wykluczeniem i wieloma problemami społecznymi, takimi jak chroniczne bezrobocie czy kryminalizacja itd. Przy tym Cygan nie jest jedynym określeniem, a współistnieje wraz z terminem „Rom”, mając niejednakowy desygnat. W piśmienictwie hiszpańskim pojawia się zarówno forma *Roma*, *Rom*, jak i *Rrom* – która sugerowana jest przez środowiska romskie, a również *Romaní* (w liczbie mnogiej *Romaníes*) w ślad za nazwą języka *romaní*, którym w różnych odmianach posługują się Romowie na całym świecie. W Polsce wyraz „Cygan” konsekwentnie jest zastępowany wyrazem „Rom” i to ten drugi jest uznawany za właściwy¹ przez językoznawców, socjologów, antropologów kultury oraz innych specjalistów, a ponadto legislatorów oraz organy administracji publicznej. W Hiszpanii natomiast pojęcia te stosowane są zwyczajowo dla odróżnienia w mowie codziennej oraz dyskursie publicznym dwóch szerokich kategorii, w ramach których mieszczą się grupy etniczne o odmiennej charakterystyce. Pojawiają się wprawdzie sugestie na temat niepoprawności politycznej wyrazu „Cygan” i propozycje zastępowania go wyrazem „Rom”, ale zarówno w nazwie organu administracji publicznej, który zajmuje się nimi na poziomie ogólnokrajowym, jak i większości programów socjalnych zachowane jest konsekwentnie to pierwsze określenie. W dalszej części tekstu podtrzymuję zatem tamtejszą konwencję na użytek opisu kontekstu hiszpańskiego, pozwalającego odzwierciedlić charakterystyczny podział.

Uzus ten nie jest kwestią niewielkiej wrażliwości społecznej czy choćby braku politycznej poprawności ze strony władz, przedstawicieli organów administracji publicznej oraz środowisk opiniotwórczych, ale ma ugruntowanie kulturowe oraz społeczne. Mówiąc skrótowo: w Hiszpanii Cyganie to „nasi”, względnie „bliźsi obcy”, natomiast Romowie to „dalecy obcy”. Pierwsi z nich, choć podlegają dyskryminacji i uważani są za problematyczną grupę etniczną, stanowią zarazem integralną część tkanki społecznej. W przeciwieństwie do nich

¹ Choć istnieją przedstawiciele tej mniejszości, którzy odrzucają to określenie, argumentując, że właśnie ono jest piętnujące i podkreślają swą *cygańskość* jako podstawę tożsamości.

Romowie postrzegani są jednoznacznie jako obcy i „niechciany problem” Hiszpanii. Tym samym, formalna zamiana wyrazu „Cygan” na „Rom” w żadnym razie nie byłaby środkiem zaradczym, lecz zadziałałaby na odwrót – przyczyniając się do jeszcze większej stygmatyzacji społecznej tej ludności.

Cyganie i Romowie, czyli kategorie: „bliźsi obcy” vs „dalecy obcy” w społeczeństwie hiszpańskim

Gdy mowa w Hiszpanii o *gitanos*, czyli Cyganach, pojęcie to w pierwszej kolejności dotyczy przedstawicieli nomadycznej etni o nazwie własnej *calé*, którzy od stuleci są obecni na terytorium kraju, a współcześnie w większości prowadzą osiadły tryb życia. Precyzując, można nazywać ich *gitanos españoles*, czyli „hiszpańscy Cyganie”. Ich przeważnie osiadły tryb życia w dużej mierze wynika z trajektorii hiszpańskiej polityki, surowej wobec nich zwłaszcza za czasów frankizmu. Ważnym jej celem było zwalczanie nomadyzmu, który *nota bene* również dziś jest postrzegany negatywnie.

Wyraz „Rom” stosowany jest natomiast w odniesieniu do przedstawicieli nomadycznych grup etnicznych, którzy pojawili się na terenie Hiszpanii w ostatnich dekadach, przemieszczając się głównie z Rumunii oraz Bułgarii. Traktowani są jako bardziej obcy kulturowo, ale i w większym stopniu problematyczni społecznie. Co więcej, istnieją napięcia pomiędzy Cyganami a Romami oraz poszczególnymi społecznościami w ich obrębie. Dotyczą zarówno kwestii symbolicznych, związanych z uznaniem, kto jest „nasz”, a kto „obcy”, jak też pragmatyki społecznej, tj. prawomocności roszczeń i rywalizacji o korzystanie z zasobów, zwłaszcza programów mieszkaniowych oraz dostępu do innych świadczeń socjalnych. Są to przywileje, którymi przynajmniej część ludności rodzimej nie chce dzielić się z obcymi. Bywa ponadto tak, że Romowie nazywani są w sposób opisowy jako *gitanos del Este*, czyli „Cyganie ze Wschodu”, lub nawet z formalnym przeformułowaniem nomadycznego charakteru ich sposobu życia na kategorie migracyjne. W taki sposób określa się ich – co może budzić sprzeciw w środowiskach romskich – w ramach działań polityki społecznej. Określani są jako *gitanos inmigrantes procedentes del Este*, czyli „cygańscy imigranci pochodzący ze Wschodu”, jak np. we wdrażanym w Andaluzji i przeznaczonym dla nich programie pomocowym o nazwie *Programa Gitanos Inmigrantes Procedentes del Este*, czyli Program na rzecz Cygańskich Imigrantów pochodzących ze Wschodu (FSG, 2016), realizowanym przez *Fundación Secretariado Gitano*. W kategoriach socjolingwistycznych nomenklatura taka świadczy o istnieniu: 1) prymatu terminu „Cygan” względem terminu „Rom” i adaptowania narracji do pierwszego z nich jako kategorii podstawowej, a ponadto 2) semantycznej negacji nomadycznego rysu ich tradycji, zwłaszcza że zasadniczym celem tamtejszej polityki społecznej w tym zakresie jest raczej włączanie ich do funkcjonowania w hiszpańskim społeczeństwie, aniżeli podtrzymywanie kulturowej specyfiki. W ramach programu, o którym mowa, działania dotyczą: zatrudnienia i kształcenia zawodowego, edukacji, mieszkalnictwa oraz zdrowia.

Czy w Hiszpanii istnieją getta cygańskie lub romskie?

Na pytanie kierowane do przedstawicieli administracji publicznej czy tamtejszych ekspertów: czy w Hiszpanii istnieją getta cygańskie lub romskie?, można byłoby oczekiwać negatywnej odpowiedzi. Nie jest jednak prawdą, że problem ten nie istnieje lub został w sposób skuteczny zażegnany, odmienna jest natomiast terminologia i oparty na niej sposób narracji. W zasadzie unika się tam wyrazu „getto”. Pojęcie to jako takie wprawdzie istnieje (hiszp.

gueto), ale w pierwszym rzędzie kojarzone jest z ludnością żydowską, zwłaszcza w kontekście środkowoeuropejskim i tyczy się okresu drugiej wojny światowej, względnie łącznie jest z czasami średniowiecza. W przypadku współczesnej Hiszpanii mowa jest o obozowiskach zwanych *chabolas*², czyli slumsy, lub *barrio(s)*³ *de chabolas* i zjawisko ich istnienia określane jest pojęciem od niego pochodnym, tj. *chabolismo* (zob. Sugranyes, 2011, s. 27–49; Torres Gutiérrez, 2011, s. 67–90; Gago-Cortés, Novo-Corti, 2015, s. 131–167; Gutiérrez Álvarez, 2011, s. 133–150; Lago Ávila, 1999, s. 683–712, 2014, s. 219–260). Co ważne, wraz z coraz bardziej wieloetnicznym, wielorasowym oraz wielowyznaniowym charakterem, również i część tych slumsów stała się w jakimś stopniu wielokulturowa. *Chabolas* jest terminem zbiorczym na określenie obozowisk o nieuregulowanym statusie formalno-prawnym, tj. niezależnie od własności ziemi, na której powstają one bez pozwoleń na budowę oraz dopełnienia obowiązku meldunkowego. Nie towarzyszy im wprawdzie budowanie murów, jak dzieje się to w Europie Środkowo-Wschodniej, ale *de facto* część z nich ma cechy, które pozwalają je zakwalifikować jako współczesne getta⁴ – są one nie tylko obszarami nędzy, ale też izolacji społecznej.

Różnorodność kulturowa mieszkańców przynajmniej części osiedli wiąże się z wielokulturowym charakterem tamtejszego społeczeństwa. Począwszy od lat 80. XX wieku, tj. od czasów transformacji systemowej, Hiszpania stawała się atrakcyjnym miejscem dla przybyszów. Pojawiały się na jej terenach nie tylko kolejne fale imigrantów (Biernacka, 2011, s. 161–191), ale również ludności, której kulturowym rysem jest nomadyzm. Wśród kierunków ich pochodzenia są kraje Europy Środkowo-Wschodniej, w tym Rumunia i Bułgaria. Dodatkowo miało miejsce zjawisko uchodźstwa po wojnie w Bośni i Hercegowinie w latach 1992–1995 i związanych z nią czystek etnicznych. Odsetek ludności romskiej jest tam relatywnie wysoki i część z nich przemieściła się ku bogatszej Hiszpanii. Od czasów kryzysu gospodarczego, począwszy od 2008 roku, kraj ten znacząco stracił, również i dla nich, na atrakcyjności.

Wśród stosowanych w Hiszpanii pojęć w kontekście obszarów biedy należy zwrócić uwagę zwłaszcza na: *asentamiento irregular* (dosł. „obozowisko nieregularne”), co tłumaczy się raczej jako „obozowisko nieformalne”. Innym, pozbawionym tego waloru i uważanym za kontrowersyjne w środowiskach zwolenników wielokulturowości oraz działaczy na rzecz Romów oraz Cyganów, jest *asentamiento ilegal*, czyli „nielegalne obozowisko”. W związku z tym, że w Hiszpanii istnieje spory poziom uwrażliwienia na wyraz „nielegalny” w kontekście imigracji, uchodźstwa oraz nomadyzmu i budzi ono sprzeciw wśród działaczy na rzecz praw człowieka (por. Biernacka, 2011), stosowany jest zamiast niego przymiotnik „nieregularny”, zarówno w kontekście migracji, migrantów, przybyszy itd., jak też obozowisk. Takie obozowiska pojawiały się w różnych okresach na obrzeżach miast Hiszpanii, szczególnie znane były te w Madrycie i Sewilli. Mówi się też o *cinturón de miseria*, względnie *cinturón de pobreza*, z czego oba oznaczają pas biedy, z odniesieniem do dzielnic marginalnych względem aglomeracji, które charakteryzuje bieda, brak perspektyw życiowych ich mieszkańców oraz dolegliwe problemy socjalne, czemu towarzyszyć może traktowanie ich jako „nierozwiązywalnych”. Jest to ugruntowane nie tylko w postawach społecznych, ale

² Jest to liczba mnoga, w liczbie pojedynczej jest to *chabola*.

³ Czyli dzielnica/-e.

⁴ Posługuję się tym pojęciem zgodnie z rozumieniem proponowanym w pracy *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej* pod redakcją Bohdana Jałowieckiego i Wojciecha Łukowskiego (2007), którzy odnoszą je zarówno do obszarów biedy, jak i bogactwa oraz przekładają je na kwestie wykluczenia oraz „pułapki izolacji”, jaka wiązać może się z bogactwem.

i semantyce tego określenia⁵. Istnieje też bardziej techniczne, pozbawione polskiego odpowiednika, a użyteczne empirycznie i chętnie stosowane przez hiszpańskich socjologów, demografów oraz statystyków pojęcie *infravivienda*⁶. Powstało ono z dodania prefiksu *in-fra-*, tj. „pod”, „poniżej”, „gorszy” do terminu *vivienda*, oznaczającego mieszkanie⁷ i dotyczy każdego rodzaju mieszkania czy sposobu osiedlania się, który nie spełnia współczesnych kryteriów godnego życia. W przeciwieństwie do *chabolas*, które mają – w związku z konsekwentną polityką ich likwidacji – charakter tymczasowy i przebywają w nich raczej Romowie lub uchodźcy; w bardzo ubogich warunkach mieszkają w nich zarówno 1) hiszpańscy Cyganie, 2) Romowie, 3) imigranci, 4) uchodźcy, jak też 5) ubodzy Hiszpanie.

Normalizacja osadnictwa jako cel polityki wobec Cyganów i Romów w Hiszpanii

Hiszpania jest krajem uznawanym za modelowy jeśli chodzi o politykę społeczną dotyczącą Cyganów oraz Romów, a także ich sytuację socjalną. Do wizerunku tego przyczynia się w zasadniczej mierze struktura działań, które oparte są na istnieniu podmiotu o nazwie *Fundación Secretariado Gitano*, czyli Fundacja Sekretariat ds. Cyganów, posługująca się akronimem FSG. Działa ona zarówno na rzecz Cyganów, jak też – od czasu pojawienia się ich w Hiszpanii – Romów. Jeśli chodzi o kategorie formalno-prawne, jest to organizacja typu non-profit powstała w 2004 roku po pewnych przekształceniach oraz korekcie nazwy założonej w 2001 roku *Fundación Secretariado General Gitano*, czyli Fundacja Główny Sekretariat ds. Cyganów. Jeszcze wcześniejsza jednostka to *Asociación Secretariado General Gitano*, tj. Stowarzyszenie Główny Sekretariat ds. Cyganów, założone w 1983 roku. Zastąpiła ona *Secretariado Nacional Gitano*, czyli Narodowy Sekretariat ds. Cyganów oraz współpracujące z nim sekretariaty działające na poziomie regionalnym i lokalnym. Początkowo związane były z instytucją Kościoła i przez niego wspierane, natomiast współczesne działania fundacji finansowane są przede wszystkim ze środków poszczególnych resortów oraz funduszy unijnych. Fundacja działa na poziomie ogólnokrajowym i ma oddziały w miastach każdej wspólnoty autonomicznej. W samej Andaluzji istnieją one w następujących miastach: Sewilla, Almería, Kordoba, Granada, Huelva, Jaén oraz Jerez de la Frontera. Tworzą skonsolidowaną sieć na terenie całego kraju i prowadzą systematyczne, centralnie zarządzane działania. FSG jest obecna od końca 2009 roku również w Rumunii dzięki współpracy z tamtejszą fundacją o nazwie *Fundatia Secretariatul Romilor* (FSR), której celem jest poprawa warunków życia tamtejszych Romów.

Działania fundacji podzielone są aktualnie na 12 sfer: zatrudnienie, edukacja, mieszkalnictwo, inkluzja społeczna, zdrowie, młodzież, równość traktowania, równość płci, działania międzynarodowe, komunikacja, promocja kultury, wolontariat, zarządzanie jakością. Klasyfikacja ma charakter operacyjny, a w praktyce część działań kwalifikuje się w ramach dwóch lub więcej sfer. Gdy mowa o programach w zakresie mieszkalnictwa, podejmowane są one od roku 1999, gdy wprowadzono w Madrycie pierwszy program mający na celu wsparcie dla przesiedlonych rodzin cygańskich. Od tego czasu fundacja prowadziła działania w zakresie mieszkalnictwa na terenie różnych wspólnot autonomicznych, w tym Asturii,

⁵ W języku hiszpańskim *miseria* to zarówno bieda, jak i beznadzieja. Wyraz *pobreza*, stanowiący część drugiego określenia, oznacza po prostu biedę.

⁶ O warunkach mieszkaniowych tego rodzaju w Hiszpanii w partykularnych kontekstach piszą Corraliza, Aragonés Tapia (1992, s. 329–341) oraz Urdiales Viedma (2003).

⁷ W szerokim znaczeniu, tj. niezależnie od jego rodzaju, w wąskim – dotyczącym mieszkania znajdującego się w bloku czy budynku mieszkalnym należy stosować wyraz *piso*.

Nawary, Murcji oraz Galicji. Według danych prezentowanych w raporcie z 2007 roku⁸ pod tytułem *Mapa sobre vivienda y comunidad gitana* (FSG, 2007), czyli *Mapa mieszkalnictwa i społeczności cygańskiej*, który zrealizowany został przez Fundację we współpracy z Ministerstwem Mieszkalnictwa, łącznie 4% rodzin cygańskich mieszka w nielegalnych osadach, tj. *chabolas*, a 12% w warunkach niegodnych, klasyfikowanych jako *infravivienda*⁹. Nawet jeśli przyjmie się, że to jedynie dane szacunkowe, z dodatkową poprawką związaną z upływem czasu od opublikowania raportu, obraz ten – przynajmniej z punktu widzenia celów modernizacyjnych – jest optymistyczny, jeśli porówna się go do sytuacji w krajach takich jak Rumunia, Bułgaria czy Słowacja.

Kierunki strategiczne, jakie w zakresie mieszkalnictwa aktualnie przyjmuje fundacja, to: ułatwianie społeczności cygańskiej dostępu do godnego mieszkania „w warunkach inkluzyjności i normalizacji” – jak dosłownie jest to określone, a także zwiększanie wiedzy na temat sytuacji mieszkaniowej społeczności cygańskiej w celu wywierania wpływu na rozwój polityk i planów działania. Działania mają charakter: 1) polityczny oraz instytucjonalny na poziomie międzynarodowym, krajowym, regionalnym i lokalnym w zakresie rozwoju polityk mających na celu zmniejszanie nierówności pomiędzy ludnością cygańską a niecygańską w zakresie mieszkalnictwa oraz rozwiązywanie dwóch trwałych problemów: nielegalnych obozowisk i niegodnych warunków mieszkania, 2) bezpośredniego wsparcia dla rodzin cygańskich w celu ułatwienia i normalizacji dostępu do mieszkań, w tym pomocy przy zmianie miejsca zamieszkania oraz adaptacji w nowym środowisku, jak również mediacji w związanych z nimi sytuacjach konfliktowych oraz 3) aktywnego uczestnictwa w niwelowaniu nielegalnych osad oraz rewitalizacji zdegradowanych dzielnic.

Podsumowanie

Fundación Secretariado Gitano działa w sposób sprawny i nowoczesny – co niejednokrotnie osobiście weryfikowałam w kilku miastach, w tym zwłaszcza w Alicante. Biura są zawsze otwarte w podanych godzinach, bardzo dobrze wyposażone w sprzęt biurowy oraz materiały informacyjne, personel jest wykwalifikowany i pomocny, reaguje szybko na zapytania w formie telefonicznej oraz mailowej, a w ostateczności, tj. w razie braku informacji czy spraw skomplikowanych, kieruje je do specjalistów w Madrycie. Problem w tym, że istnieje rozdział pomiędzy „światem fundacji” – jak nazywam go roboczo na potrzeby artykułu – a światami cygańskimi i romskimi. Fundacja ulega ciągłym procesom modernizacji zarówno w zakresie celów, jak i trybu działania, spora część ludności cygańskiej, a także romskiej przywiązana jest natomiast do swych wspólnotowych tradycji, podpartych specyficznym kodeksem moralnym *Romanipen* oraz prowadzi tryb życia, który nie tylko nie jest akceptowany w społeczeństwie, ale też skazuje ich na oczekiwanie zewnętrznej pomocy. Te dwa światy są w dużej mierze niekompatybilne. Środowiska cygańskie oraz romskie skarżą się, że nie mają wpływu na działania we własnej sprawie. Wysuwają zastrzeżenia, że przez fundację przepływają spore strumienie środków finansowych, zarówno z budżetu państwa, jak i Unii Europejskiej, a sami Cyganie i Romowie nie mają możliwości zabrania głosu, jeśli chodzi o sposób ich alokacji. Stanowisko fundacji jest z kolei oparte na postulatach meritokratycznych, czyli zarządzający mają mieć kompetencje, aby zarządzać alokacją środków i w zasadzie nie ma przesłanek, by oczekiwać, że Cyganie i Romowie byłiby w stanie

⁸ Niestety nie są dostępne bardziej aktualne dane.

⁹ Dane w raporcie dotyczące Cyganów oraz Romów podawane są tu łącznie i określane kategoriami: Cyganie, społeczność cygańska, rodziny cygańskie itp.

czynić to samodzielnie w sposób gospodarny. Co więcej, pojawiają się wątpliwości ze strony pracowników fundacji: na czym miałby opierać się stan rzeczy, w ramach którego nie tylko dostawaliby wsparcie, ale i decydowali o tym, jaki ma ono mieć charakter, zakres czy beneficjentów? Ważne są w tym kontekście uwarunkowania legislacyjne, które dostarczają negatywnej odpowiedzi na to pytanie: ani Cyganie, ani Romowie nie mają w Hiszpanii formalno-prawnego statusu mniejszości. Gdy mowa o normalizacji warunków zamieszkania, a tym bardziej szkolnictwie oraz zabiegach na rzecz aktywizacji zawodowej, przynajmniej dla części Cyganów oraz Romów jest to wyraz nie wsparcia, ale cywilizacyjnej i wysoko biurokratyzowanej opresji ze strony państwa.

Na koniec warto dodać uwagę na temat współpracy z podmiotem rumuńskim *Fundatia Secretariatul Romilor*. To działalność, której przyświeca nie tylko chęć pomocy, czy dzieleń się doświadczeniem w zakresie wzorcowej polityki, ale też pragmatyka związana z sytuacją w samej Hiszpanii. *De facto*, chodzi między innymi o polepszanie sytuacji tamtejszych Romów i tym samym korygowanie mechanizmu *push-pull* – tak samo jak w przypadku migracji, wynikającego z tego, że kraj zamieszkania czy przebywania oferuje mniej atrakcyjne, a inny kraj – bardziej atrakcyjne warunki życia czy perspektywy. Dalekosiężnym zamierzeniem jest zatrzymanie Romów w Rumunii poprzez zakorzenianie ich w tamtejszym społeczeństwie oraz doprowadzenie do tego, aby przemieszczanie się do Hiszpanii przestało być dla nich atrakcyjne.

LITERATURA

- Biernacka, M. (2011). Imigracyjny charakter społeczeństwa hiszpańskiego. *Studia Socjologiczne*, 202 (3), 161–191.
- Corraliza, J.A., Aragonés Tapia, J.I. (1992). Satisfacción residencial en ámbitos de infravivienda. *Psicothema*, 4 (2), 329–341.
- FSG. (2007). *Mapa sobre vivienda y comunidad gitana*. Pobrano z: <http://www.gitanos.org/publicaciones/mapavivienda/> (27.10.2016).
- FSG. (2016). Programa Gitanos Inmigrantes Procedentes del Este. *Fundación Secretariado Gitano*. Pobrano z: <https://www.gitanos.org/andalucia/programas/85375.html.es> (29.10.2016).
- Gago-Cortés, C., Novo-Corti, I. (2015). Políticas inclusivas de vivienda a través de la actuación municipal en la erradicación del chabolismo: El realojo del poblado de Culleredo (Galicia, España). *Gestión y política pública*, 24 (1), 131–167.
- Gutiérrez Álvarez, E. (2011). Avilés, por una convivencia intercultural: Proceso y resultados del Plan de Erradicación del chabolismo e integración social de los gitanos en Avilés 1989–2011. *Habitat y sociedad*, 3, 133–150.
- Jałowiecki, B., Łukowski, W. (red.). (2007). *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*. Warszawa: Scholar.
- Lago Ávila, M.J. (2014). El otro Madrid: el chabolismo que no cesa. Actuación autonómica en políticas de realojamiento e integración social 1997–2010. *Estudios geográficos*, 75 (276), 219–260.
- Lago Ávila, M.J. (1999). Marginalidad residencial y exclusión social: El problema del Chabolismo gitano. W: J.F. Tezanos Tortajada (ed.), *Tendencias en desigualdad y exclusión social: Tercer Foro sobre Tendencias Sociales* (683–712). Madrid: Fundación Sistema.

- Sugranyes, A. (2011). Chabolismo indignante: el hábitat de los que sobran. *Habitat y sociedad*, 3, 27–49.
- Torres Gutiérrez, F.J. (2011). El territorio del los desheredados: Asentamientos chabolistas y experiencias recientes de erradicación en Sevilla. *Habitat y sociedad*, 3, 67–90.
- Urdiales Viedma, M.E. (2003). Las cuevas-vivienda en Andalucía: de infravivienda a vivienda de futuro. *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 7 (146), brak numeracji stron.

CHABOLISMO: POVERTY HOUSING OF THE GYPSY AND ROMANI PEOPLE IN MULTICULTURAL SPAIN

KEYWORDS

ROMANI, SPAIN, CLOSE
STRANGER, DISTANT
STRANGER, NOMADISM,
IMMIGRATION

SUMMARY This article is dedicated to the problem of poverty housing of the Gypsy and Romani people in Spain. The first objective is to analyse the Spanish language usage with respect to the Gypsy and Romani, which is different from the Polish narration regarding these ethnicities, and to adapt them for more abstract, sociological categories of close stranger vs. distant stranger. The distinction is not only linguistic in nature: it translates into ethnic and cultural diversity, as well as to their integration in the Spanish society. The second objective is to present the specificity of the settlements, known as *chabolas*, in the context of two phenomena: the Romani nomadism and immigration, whereby they become a reflection of the multicultural character of contemporary Spain. The third objective is to present the activities of the body responsible for social policy regarding those ethnicities, with a focus on the issue of housing, and to indicate the discrepancies between the aims of the policy and the particularity of their claims.