

Joanna HAŃDEREK

LABORATORIA PRZESTRZENI KULTURY Esej o wielokulturowości miasta

Cierpienie dotyczy obu stron: cierpią zarówno ci, którzy nie są u siebie, w swoim mieście, i wskutek pobytu na emigracji czują się wykorzeleni, jak i ci, którzy przestali czuć się u siebie i uważają, że napływ nowych sąsiadów, pracowników i obywateli stanowi dla nich zagrożenie, a ich miasto przestaje do nich należeć. Nastawienia tego nie zmienia nawet fakt, że wszyscy byliśmy kiedyś emigrantami, że człowiek jest „istotą w podróży”. Wykorzelenie staje się jednym z największych problemów współczesności.

W niniejszym eseju zaprezentowany zostanie splot problemów wyra-
stających z wieloaspektowości kulturowej współczesnego miasta, z jego
wielokulturowości oraz multikulturalizmu. Przyjmując za punkt wyjścia roz-
ważań Amsterdam i analizując sytuację kulturową innego wielkiego miasta,
Nowego Jorku, można będzie zrekonstruować sposób, w jaki w przestrzeni
społecznej kształtuje się dziś różnorodność kulturowa. Zarysowane zostaną
też charakterystyczne dla niej napięcia i ścieranie się poglądów, jak również
pojawiające na tym tle zjawisko antagonizmów i towarzyszące mu problemy
asymilacji oraz integracji. Wreszcie, można też będzie wskazać na podstawy
tworzenia się nowych formacji społecznych i politycznych w mieście. Am-
sterdam, obraz jego miejskiej rzeczywistości, ukazujący problemy społeczne
i egzystencjalne współczesnego człowieka, będzie zatem w niniejszym tekście
miastem-metaforą, której rozwinięcie pozwoli głębiej poznać istotę wielo-
kulturowości charakteryzującej współczesne wielkie miasta Zachodu, stojące
przed koniecznością prowadzenia polityki multikulturalizmu. Odniesienie do
trudności i konfliktów, jakich wskutek swojej wielokulturowości doświadcza
Nowy Jork, pozwoli z kolei ukazać uniwersalność problemów, które niczym
w laboratorium życia społecznego ujawniają się w Amsterdamie.

MIASTO-METAFORA

Amsterdam jest z jednej strony przykładem miasta wielokulturowego
i multikulturowego, w którym kultura rodzima spotyka się z kulturą imigracji
lub mniejszości kulturowych, a z drugiej strony stanowi przykład swoistej

hermeneutyczności miasta¹. Historia od dawna spleta się w nim z terażniejszością, już bowiem w osiemnastym wieku Amsterdam był miastem emigrantów i miastem wolnej myśli, w którym ani cenzura, ani prześladowania mniejszości nie miały tak represyjnego charakteru, jak gdzie indziej w Europie. Tym samym można powiedzieć, że już od kilku stuleci w Amsterdamie funkcjonuje polityka multikulturowości w sensie społecznej świadomości różnic kulturowych, której towarzyszą próby budowania relacji między odmiennymi kulturowo grupami². Amsterdam ukazuje wielokulturowość rozumianą jako spotkanie odmienności zachowań i kulturowych wzorców zachowań – można nawet powiedzieć, że wielokulturowość stała się codziennością tego miasta³. Współczesność Amsterdamu to równoczesność wielokulturowości jako pewnego stanu świadomości różnic i splatania się postaw oraz multikulturowości jako próby przepracowania problemów społecznych, etnicznych czy etycznych w debacie społecznej oraz w instytucjach politycznych⁴. W obecnych rozważaniach istotne jest to, że zarówno wielokulturowość, jak i multikulturalizm stanowią główny spłot semantycznej płaszczyzny tego miasta, a ich efektem jest wielość jego wymiarów i znaczeń. Śledząc znaczenia i sensy, które niesie w sobie Amsterdam jako miasto-metafora, można dotrzeć do funkcjonujących w nim, ukrytych symboli, a przede wszystkim zrozumieć to miasto jako przestrzeń kształtowania się ludzkiej świadomości, jako swoistą scenę kształtującą egzystencję człowieka, wpływającą na jego wybory i dającą mu przestrzeń wyrazu – tak też Amsterdam będzie rozumiany w niniejszym eseju.

Zacznijmy jednak analizę od zdarzenia, które wstrząsnęło nie tylko Amsterdamem, ale i całą Holandią, i wywarło wpływ na rozumienie na rozumieniu multikulturalizmu we współczesnej Europie; zdarzenia, które każe zatrzymać się nad problemem roli miasta w kształtowaniu się relacji społecznych funkcjonujących w jego tkance, formujących zarówno życie jednostki, jak i wpływających na całokształt życia społecznego. 2 listopada 2004 roku nad ranem zamordowany został przez Mohammeda Bouyeriego Theo van Gogh. Zabójstwo to wywołało w społeczeństwie holenderskim debatę na temat granic tolerancji i funkcjonowania sprawnego liberalizmu. Theo van Gogh był reżyserem, dziennikarzem, publicystą i animatorem życia kulturalnego. Rankiem

¹ Na gruncie naszej rodzimej kultury fenomenem takim może być Gdańsk. Zob. *Miasto jako fenomen społeczny i kulturowy. Zbiór studiów*, red. C. Kardasz, J. Mozdzeń, M. Spychaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

² Por. B. P a r e k h, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, s. 28n.

³ Por. J.T. L e v y, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 19n.

⁴ Por. C. B i n i f a z i, M. O k ó l s k i, J. S c h o o r l s, P. S i m o n, *International Migration in Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2008, s. 18n.

dnia, w którym został zabity, jechał do studia telewizyjnego dokończyć swój film poświęcony zamordowanemu wcześniej Pimowi Fortuynowi. Mohammed Bouyeri był natomiast urzędnikiem marokańskiego pochodzenia, w dzieciństwie sprowadzonym do Holandii przez ojca, tam też wychowanym i wyedukowanym, mieszkającym w dzielnicy, w której znajdowało się też mieszkanie Thea van Gogha. Zabójstwo van Gogha było przerażające, przede wszystkim ze względu na rytualny charakter tego czynu. Mohammed Bouyeri najpierw strzelił do swojej ofiary, później maczetą podciął van Goghowi gardło, a na koniec wbił mu maczetę w brzuch. Niektórzy dziennikarze podkreślali, że van Gogh został „zaszlachtowany” niczym zwierzę. Bouyeri dokonał tego mordu, nie przejmując się ani świadkami jego czynu, ani błaganiami zaatakowanego artysty o litość. Aresztowany, nie wyraził skruchy i butnie podkreślał, że wkrótce należy oczekiwać wielu podobnych aktów. Dla tego człowieka w momencie zamordowania van Gogha rozpoczął się dżihad⁵.

Łatwo można przedstawić tę sprawę następująco: oto fanatyk religijny, jeszcze jeden opętany islamem muzułmanin, wypowiedział dżihad zepsutemu Zachodowi. W istocie wiele komentarzy obciążało za czyn Bouyeriego Al-Kaidę oraz skrajne środowiska fanatyków religijnych. Sprawa komplikuje się jednak, gdy uświadomimy sobie, że Bouyeri działał sam. Nie znał arabskiego, wyjechał z Maroka jako mały chłopiec i nie miał kontaktu ze swoją marokańską rodziną. Fragmenty Koranu, na które się powoływał, jak również samo pojęcie dżihadu znał z tłumaczenia angielskiego, jakie znalazł w Internecie. Nie stała za nim żadna organizacja ani jakikolwiek imam nawołujący do wojny z niewiernymi. Do momentu popełnienia przestępstwa był zwykłym obywatelem Holandii pochodzenia marokańskiego. Gdy jednak postaci Mohammeda Bouyeriego przyjrzeć się bliżej, natrafiamy na zupełnie inny aspekt całej sprawy.

Trzeba jednak zacząć od samego zabitego – Thea van Gogha. Pochodzący z holenderskiej rodziny o bogatych tradycjach – był prawnukiem brata malarza Vincenta van Gogha, a synem działaczy i społeczników lewicowych (jego matka pochodziła jednak z arystokratycznej rodziny) – Theo odziedziczył duszę zarówno artysty, jak i społecznika; czuł się też pełnowartościowym Holendrem i amsterdameczykiem. Niepokorna to była dusza i skora do buntu, co przejawiało się w całej, zarówno artystycznej, jak i publicystycznej działalności Thea van Gogha. Przeciwno czemu stawał do boju? Otóż ostrze swojej polemiki i krytyki nakierowywał na wszystkich tych, którzy jego zdaniem zagrażali demokracji i liberalizmowi. Głównym wrogiem van Gogha stali się islamiści oraz imigranci pochodzący z krajów muzułmańskich.

⁵ Zob. I. B u r m a, *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, tłum. A. Lipszyc, Universitas, Kraków 2008.

W tym miejscu dochodzimy do istoty problemu. W swoich częstych publicznych wypowiedziach Theo van Gogh krytykował islam jako religię wojny i nienawiści, często podkreślając, że wzrastająca w Holandii przestępczość jest skutkiem demoralizacji młodzieży z rodzin imigrantów. Islam i to, co arabskie, van Gogh utożsamiał z ciemnotą, zacofaniem i bezkrytycznym oddaniem się w ręce przywódców religijnych. Na jednym z bankietów zorganizowanych przez van Gogha ustawiono makietę kozy, a sam van Gogh zapraszał Arabów do uczynienia z niej takiego użytku, jaki jego mniemaniu chcieliby z niej uczynić jako zoofile. Tego typu działania van Gogha miały miejsce wielokrotnie. Jego ostatni film dokumentalny, który właśnie montował, poświęcony był Pimowi Fortuynowi, politykowi i publicyście o skrajnych poglądach, który nie tylko chętnie zamknąłby granice Holandii dla imigrantów, ale również sprzeciwiał się ekologii, w której nie dostrzegał żadnej wartości. Polityk ten słyszał z wyjątkowo kontrowersyjnych wypowiedzi oraz świadomego odrzucania politycznej poprawności.

Van Gogh chciał bronić tego, co kochał: wolności i wolnomyślicielskiego oblicza Holandii, którą – jak sądził – należy postrzegać jako symbol liberalizmu w Europie. W ludziach innych, obcych, nieradzących sobie z wielokulturowością, a tym samym odrzucających tradycję Amsterdamu, widział zagrożenie. Problem polega na tym, że tak naprawdę nie znał i nie rozumiał tego, co krytykował. Obce mu były reguły islamu, nie wiedział dokładnie, czym jest dżihad (po ataku z 11 września 2001 roku często mylnie utożsamiany ze świętą wojną wobec niewiernych), nie znał też problemów ani specyfiki imigracji. „Na oślep” atakował grupę społeczną, która jego zdaniem zagrażała istniejącej rzeczywistości i porządkowi kulturowemu, który szanował.

Sprawa zabójstwa van Gogha ujawnia trzy kluczowe problemy: (1) imigracji i emigracji (kim są „inni” i jak pojmują oni swoje życie w nowej ojczyźnie), (2) autochtonów (kim jesteśmy „my”) oraz (3) poznania (czym jest islam, czym jest liberalizm, jaka jest tradycja Amsterdamu i jak wyglądał rozwój tego miasta). Każdy z tych problemów odnosi się w jakimś sensie do kwestii tożsamości. W ten sposób narracja, w której często pojawiał się będzie właśnie Amsterdam, pozwoli rozważyć te trzy podstawowe problemy, które nieustannie powracają w świecie współczesnego miasta z jego multietniczną, wielokulturową i wielobarwną strukturą. Na tych problemach też skupią się niniejsze rozważania.

INNI – OBCY?

W latach dwudziestych dwudziestego wieku Robert Ezra Park w klasyczny już dziś sposób opisał etapy przystosowania się imigrantów do nowej ojczyzny. Swoje badania opierał na analizach, które – nie bez przyczyny – prowa-

dził w mieście, uznawszy, że to właśnie miasto stanowi przestrzeń najlepiej ukazującą problemy związane z wielokulturowością. Badania te koncentrowały się na Chicago, na takich grupach emigrantów, jak Włosi, Polacy czy Grecy, a także przybysze z Indii. Pierwszy z wyodrębnionych przez Parka etapów „drogi imigranta” to etap nieufności i zagubienia: nowo przybyli nie radzą sobie z rzeczywistością i zamykają się w swoich dzielnicach, enklawach językowych czy religijnych. Na tym etapie bardzo często intensyfikują się zachowania religijne, którym towarzyszy frustracja wobec niespełnionych oczekiwań. Drugim etapem jest asymilacja czy też integracja. Tej najczęściej ulegają dzieci emigrantów, które wraz z pójściem do szkoły zaczynają włączać się w grupę rówieśniczą zasiedziałej ludności. Na tym etapie dochodzi do wyparcia starej kultury, krytycznego na nią spojrzenia oraz budowania nowej tożsamości. Trzeci etap, najczęściej dotyczący już pokolenia wnuków, rozpoczyna się wtedy, gdy dana grupa etniczna przestaje być postrzegana jako imigranci i zaczyna stanowić konkurencję w zawodach uważanych za prestiżowe. Na trzecim etapie zatem nowo przybyli przestają żyć w zamkniętych dzielnicach czy gettach, często też nie znają już języka swoich dziadków. Jak zauważył Park, wszystkie trzy etapy rzadko obecne są w życiu jednego człowieka, często obejmują bowiem całe pokolenia, które muszą przepracować swoją kondycję⁶.

Model Parka okazuje się niezwykle pomocny w próbie zrozumienia kondycji współczesnych emigrantów. Egzystencjalny dramat emigranta podkreśla też Paul Scheffer, przyjmując za punkt wyjścia swoich analiz właśnie badania Parka i opierając się między innymi na sytuacji Holandii i samego Amsterdamu. Przede wszystkim – twierdzi Scheffer – należy uświadomić sobie przyczyny emigracji. Ludzie, którzy opuszczają swój dom, swoją ojczyznę często są zdesperowani, wygnały ich bowiem warunki polityczne, ekonomiczne, wojna, rewolucja czy terror. Ludzie ci często doświadczyli już w swoim życiu sytuacji skrajnych i na emigrację trafiają z bagażem traumy, a jeśli nawet wyjeżdżali ze swojego kraju tylko z przyczyn ekonomicznych (jak wielu Marokańczyków, którzy przybyli do Holandii), to natrafili w nowym kraju na ogromną barierę kulturową. Nowy język, szokujące zwyczaje i zupełnie nowe możliwości, zamiast otwierać, mogą przytłaczać i przerażać. Scheffer wskazuje na jeszcze jeden bardzo ważny aspekt sytuacji emigrantów: ludzie ci wierzą, że wrócą do swojej ojczyzny. Jeśli nawet ze względów politycznych czy religijnych nie jest to możliwe, to przekonanie, że coś się zmieni, że pozostaną w nowym kraju tylko „przez chwilę”, że są w nim jedynie przejściowo, osłabia ich możliwości integracji kulturowej. Park podkreślał, że na pierwszym etapie emigracji

⁶ Por. U. H a n n e r z, *Odkrywanie miasta*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 33-44.

nasilają się postawy religijne. Scheffer tłumaczy, iż jest to związane z niepewnością i odrzuceniem, których doświadczają uchodźcy. Fanatyzm religijny czy postawy fundamentalistyczne najczęściej rodzą się w drugiej ojczyźnie, gdyż stanowią skuteczną odpowiedź na niezrozumiały i niosący zagrożenie nowy świat. Religia konsoliduje, a przychodzenie do kościoła czy meczetu może ułatwić spotkania z ludźmi z utraconego kraju rodzinnego. W ten sposób nawet w tolerancyjnym religijnie Amsterdamie mogą pojawić się fanatycy religijni, a strach i niepewność, poczucie odrzucenia i wykluczenia, pozbawienia wielu możliwości w życiu społecznym, stają się codziennym doświadczeniem przybyłych do tego miasta imigrantów⁷.

W świecie współczesnym, który przyjmuje imigrantów, do opisanej przez Scheffera sytuacji przyczynia się strach przed przybywającymi i ich obcością⁸, najpełniej ukazany w pracy *Strach przed mniejszościami*⁹ Arjuna Appaduraia. „Inny” kojarzony jest z terrorem, rozbięciem tradycji i wartości, a tym samym imigracja często zostaje „z góry” napiętnowana jako niosąca zagrożenie społeczne. Scheffer pokazuje też drugą stronę tej sytuacji, a mianowicie zaburzenia w samej społeczności uchodźców czy sezonowych robotników. W rodzinach muzułmańskich na przykład w zetknięciu z Zachodem gwałtownie załamują się wzorce kulturowe. Chociaż wydawałoby się, że dotyczy to przede wszystkim bardzo drobnych aspektów codzienności, to jednak z czasem konsekwencje tych zmian mogą okazać się znaczące. Jako przykład Scheffer przywołuje sytuację, gdy ojciec rodziny (w kulturze muzułmańskiej przyzwyczajony do pełnienia nadrzędnej roli) nie zna języka nowego kraju i traci pracę, a jego małe dziecko musi stać się jego tłumaczem i przewodnikiem, pomaga mu robić zakupy, wybiera lekarstwa w aptece, tłumaczy, co jest napisane w ulotce. Podczas gdy przeciętny Europejczyk zapewne ucieszyłby się w takiej sytuacji z zaradności i zdolności językowych swojego dziecka, dla muzułmanina jest ona upokarzająca, gdyż będąc dorosłym mężczyzną, który powinien zarabiać i dbać o swoją rodzinę, stał się zależny w najprostszych sprawach od swojego dziecka, co w destrukcyjny sposób zmienia rolę społeczną, którą powinien pełnić¹⁰. Z drugiej strony, jak pisze Scheffer, młodzież wychowana w kulturze dominacji i hierarchii nie miała okazji wyrobić w sobie zdolności

⁷ Por. P. S c h e f f e r, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010, s. 313n.

⁸ Na uwagę zasługują też współczesne prace socjologów polskich. Problem obecnej emigracji analizowali m.in. Krystyna Slany, Agnieszka Chwieduk czy Michał Garapich. Zob. *Młoda polska emigracja w UE jako przedmiot badań psychologicznych, socjologicznych i kulturowych*, red. D. Praszalowicz, M. Łuźniak-Piecha, J. Kulpińska, Kraków 2013 (<http://www.euroemigranci.pl/dokumentacja.html>).

⁹ Zob. A. A p p a d u r a i, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009.

¹⁰ Por. S c h e f f e r, dz. cyt., 28-32.

do pertraktacji ani też nie rozumie, że jest ona potrzebna podczas wyrażania swojego stanowiska czy prezentowania poglądów. Stąd też częsty u młodych imigrantów brak zrozumienia czy nawet brak szacunku dla instytucji kultury Zachodu, przejawiający się chociażby w postawie pogardy wobec policji, która wystrzega się stosowania przemocy i zamiast aresztować za wykroczenia, poucza ich sprawców czy też każe im płacić mandaty.

Współcześni imigranci, co zauważył Arjun Appadurai, często żyją na rozdrożu: z jednej strony muszą nauczyć się życia w nowym kraju, poznać jego język, zasady postępowania, z drugiej strony jednak – dzięki Internetowi, połączeniom telefonicznym i telewizji satelitarnej – często utrzymują stałe kontakty ze swoją ojczyzną i na co dzień żyją sprawami swojego kraju. W ten sposób powoli przestają gdziekolwiek czuć się „u siebie”. Ponadto niektóre państwa, na przykład Maroko, nie pozwalają swoim obywatelom zrzec się w prosty sposób obywatelstwa i tym samym zmuszają ludzi, którzy wyemigrowali z tego państwa i legalnie pracują za granicą, do płacenia podatków w również w Maroku, co dodatkowo wiąże tych emigrantów z miejscem, które opuścili. W ten sposób w tak zwanych dzielnicach talerzy (nazwa ta pochodzi od licznych czasz anten satelitarnych widocznych w dzielnicach muzułmańskich w Holandii) panuje wieczna nostalgia za utraconą ojczyzną i wielka nieufność wobec nowego świata, w jakim emigrantom przyszło żyć¹¹.

Problem ów podsumowała pochodząca z Iranu polityk, zasiadająca swego czasu w parlamencie holenderskim, Farah Karimi: „Zdecydowanie można mówić o dramacie multikulturowym. Rozgrywa się on przede wszystkim w mieszkaniach rodzin należących do mniejszości narodowych”¹². Scheffer dodaje zaś do tej diagnozy: „Mowa tu o fundamentalnym konflikcie między tradycyjnymi i nowoczesnymi poglądami na temat stosunków między mężczyznami a kobietami, rodzicami a dziećmi, wierzącymi a niewierzącymi. [...] Niełatwo znaleźć kompromis pomiędzy kulturą stojącą pod znakiem przeznaczenia a kulturą, która próbuje nadać pierwszeństwo swobodom indywidualnym”¹³. Kompromis ten trudno jest uzyskać, zwłaszcza gdy żadna ze stron się o niego nie stara. Clifford Geertz, który broni różnorodności kulturowej i wskazuje na wzbogacający charakter wielokulturowości, zakłada jednak, że zjawiskom tym towarzyszy pragnienie zrozumienia drugiego człowieka i otwarcie na inne kultury. Dialog – wedle Geertza – zakłada chęć współpracy, niechęć wobec pochopnych i powierzchownych ocen, szacunek do tego, co nieznanne i niezrozumiałe, oraz próbę jak najgłębszego wniknięcia w kody

¹¹ Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 9n.

¹² Cyt. za: Scheffer, dz. cyt., s. 27.

¹³ Tamże, s. 27.

innej kultury¹⁴. Sam Geertz wiedział jednak bardzo dobrze, że postawa taka jest niezwykle trudna i łączy się z niebezpieczeństwem fałszywych interpretacji. Gayatri Chakravorty Spivak w podobnym duchu zauważa, że w świecie, w którym coraz bliższe i coraz bardziej intensywne stają się kontakty między poszczególnymi kulturami, pozostaje jedno: wzajemne otwarcie się na inność, szacunek i odpowiedzialność, budujące świadomą politykę multikulturalizmu. Odpowiedzialność, wedle Spivak, to odpowiadanie na obecność drugiego człowieka, reagowanie na jego inność, traktowanie tej obecności jako ważnej i danej nam jako zobowiązanie¹⁵.

Dramat emigrantów opisany przez Farah Karimi to dramat rodzin uwiecznionych w swojej tradycji i równocześnie postawionych w nowej, nieznanym im rzeczywistości kulturowej. Hierarchia w rodzinie, posłuszeństwo członków rodziny najstarszemu mężczyźnie, dominacja mężczyzn nad kobietami, decydowanie rodziny o losie dzieci, przynależność kastowa, rodowa, plemienna czy religijna tworzą ramy funkcjonowania emigrantów. Równocześnie ci sami ludzie wkraczają w świat, w którym funkcjonujący w uznany przez nich sposób porządek społeczny postrzegany jest jako dyskryminacja słabszych, młodszych, dyskryminacja genderowa czy religijna. W kulturze Zachodu kategoryzacja wartości, którą niosą z sobą imigranci, uderza w poczucie wolności i godności osoby. W Amsterdamie, mieście otwarcia i wolności, kategoryzacja ta staje się zaprzeczeniem wszelkich wartości, które zostały tam wypracowane. Problem leży w tym, że kultura arabska – jak zauważa Martin Sökefeld – opiera się na modelu socjocentrycznym, a kultura Zachodu na modelu egocentrycznym. Socjocentryczny model osobowości nastawiony jest na określanie świadomości człowieka poprzez jego pozycję społeczną i rolę pełnioną we wspólnocie. Z kolei model egocentryczny zakłada, że człowiek jest istotą autonomiczną i samodzielną, rozwijającą swoją osobowość niezależnie od rzeczywistości społecznej. Socjocentryczny model zakłada warunkowanie kulturowe, czyniąc z niego źródło osobowości, podczas gdy model egocentryczny zakłada możliwość swobodnego budowania własnej osobowości przez jednostkę niezależnie od uwarunkowań kulturowych¹⁶.

Mówiąc o dwóch przeciwstawnych modelach kultury, Farah Karimi wskazuje na ścieranie się modeli budowania osobowości. Jest ono szczególnie niebezpieczne, gdy dochodzi do konfrontacji osobowości socjocentrycznej z egocentryczną. Powstają wówczas bardzo silne napięcia: rodziny emigrantów z kręgu kultury muzułmańskiej, dążąc do zachowania tradycyjnego dla nich modelu osobowości, wywierają presję na swoich członków, odbierając

¹⁴ Por. C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 89n.

¹⁵ Zob. G. Chakravorty Spivak, *Responsibility*, „Boundary” 21(1994) nr 3, s. 19-64.

¹⁶ Por. M. Sökefeld, *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology*, w: „Current Anthropology” 40(1999) nr 4, s. 417n.

im możliwość integracji kulturowej. Z kolei świat, w którym przyszło im żyć, przyczynia się do powstania kolejnego napięcia, oczekując takiej integracji z ich strony. W ten sposób dwa żywioły, dwie kultury i ich wzory, oddziałują na ludzi próbujących odnaleźć się w tej samej rzeczywistości miejskiej. Jest tak w Amsterdamie, a także w każdej innej przestrzeni wielokulturowej.

Anil Ramdas, pisarz z Surinamu, wskazuje na dwuznaczność kondycji emigranta, podkreślając, że wiąże się ona przede wszystkim z poczuciem pustki. Jest to pustka, która pozostaje po domu i rodzinie. Pustka ta – twierdzi – może jednak stać się pełna możliwości, lecz ich dostrzeżenie, dostrzeżenie sposobności, by uczynić coś nowego ze swoim życiem, może też prowadzić do poczucia winy wobec starego, „domowego” porządku kultury. „Brutalny interes” emigranta, opisywany przez Anila Ramdasa w kategoriach gry z własną przeszłością i przyszłością, komentuje Sheffer: „Człowiek traci coś drogiego, lecz jednocześnie zyskuje dostęp do innej kultury. Aby wywalczyć sobie miejsce w nowym kraju, często dopuszcza się zdrady tradycji rodzinnych. Na przykład opanowanie nowego języka stopniowo oddala wielu emigrantów, krok po kroku, od rodzinnego domu”¹⁷. Owo albo-albo ma w sobie coś z dylematu Kierkegaarda, który mało optymistycznie zauważa, że bez względu na to, którą możliwość wybierzemy, i tak będziemy tego wyboru żałować. Dylemat ów daje nam obraz sytuacji emigranta, polegającej na poczuciu wykorzenienia i niespełnionej próbie bycia u siebie.

Sytuację imigrantów utrudniają ponadto wszelkie mity i kulturowe modele dotyczące inności i przybyszów z innych krajów: imigranci często postrzegani są jako konkurencja na rynku pracy, mimo że na ogół (choć oczywiście zawsze są od tego wyjątki) pracują w najmniej opłacalnych, nie zaś prestiżowych zawodach. Mit przejęcia „naszej” kultury przez imigrantów i wprowadzenia ich na „nasze” miejsca sprawia, że nie bierze się pod uwagę trudnej integracji kulturowej imigrantów, ich poczucia niższości i zagubienia. Mitowi temu często towarzyszy piętnujące nowo przybyłych przekonanie o ich prymitywności oraz intelektualnym ograniczeniu, mające jeszcze kolonialny rodowód. Dodatkowo na negatywną samoocenę imigrantów mogą wpływać stres i niepewność, co prowadzi do napięć w relacjach interpersonalnych z przedstawicielami kultury kraju ich przyjmującego¹⁸. Wszystkie te mity znajdują swoją teoretyczną podbudowę chociażby w stworzonej przez Samuela Huntingtona koncepcji zderzenia cywilizacji. Huntington analizuje różnice kulturowe między Wschodem a Zachodem, pokazując, że rozwijająca

¹⁷ S c h e f f e r, dz. cyt., s. 23n.

¹⁸ O problemach współczesnej emigracji polskiej interesująco piszą Izabela Grabowska-Lusińska i Marek Okólski. Zob. I. G r a b o w s k a - L u s i ń s k a, M. O k ó ł s k i, *Emigracja ostatnia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2009.

się na Zachodzie demokracja odrzuca charakterystyczne dla Wschodu myślenie o charakterze konserwatywnym i fundamentalistycznym¹⁹. Problem leży jednak w tym, że nie ma – jak ujął to w jednym ze swoich ostatnich wykładów Edward Said – „Wschodu” i „Zachodu”, a kolonialne kategoryzowanie stosowane przez Huntingtona prowadzi po prostu do różnic i podziałów, stąd zaś już tylko mały krok do politycznego nakreślenia „osi zła”, rozdzielania świata na złych i dobrych czy cywilizowanych i dzikich. Zarówno w swoich wykładach, jak i książkach Said pokazuje bardzo wyraźnie, że wszelkie generalizacje tego typu „zamykają” myślenie i blokują porozumienie. Utożsamienie jakiegokolwiek kultury z jednym jej aspektem czy przejawem zawsze grozi niezrozumieniem i wypaczeniem poznania²⁰.

Pojawiając się w nowym kraju, emigranci często muszą nie tylko stawiać czoła konieczności zdobycia nowych umiejętności (choćby językowych czy zawodowych), przekwalifikować się, „przepracować” swoje poczucie godności i zmienić swój status społeczny (przebywającym na emigracji Polakom, zwłaszcza w pierwszej połowie dwudziestego wieku, nieobce też były takie właśnie determinanty, zmuszające do podjęcia pracy poniżej nabytych w kraju kwalifikacji zawodowych). Imigranci bowiem bardzo często muszą zmagać się ze stereotypami myślowymi i mitami narosłymi wokół ich kultury oraz z powierzchownymi ocenami, jakie zwykli ferować przeciętni obywatele. W ten sposób nowo przybyli muszą nieustannie walczyć o swoją godność i o bycie sobą.

Imigranci nie przybywają jednak do pustych miast o wyludnionych ulicach. Zawsze natrafiają na ludzi, którzy mogą powiedzieć: jesteśmy amsterdamczykami, paryżanami, prawdziwymi obywatelami Chicago czy Tokio. Każde miejsce ma już swoich „osiadłych” mieszkańców, od pokoleń rezydujących w danej dzielnicy, w domu czy państwie. Scheffer pokazuje, że ludzie zasiedziali w określonym miejscu bardzo często odczuwają strach lub konsternację w kontaktach z nowo przybyłymi. Nawet w Amsterdamie, z całą jego wielokulturowością i tradycją imigracji, można zaobserwować powstawanie kulturowych napięć i konfliktów.

Bardzo dobrymi obrazami tych napięć są przejęte z ludowej tradycji przez Piotra Kuncewicza metafory wartościujące ludzi w dwóch kategoriach: krzaków i pniaków²¹, do których dodałabym używaną w moich rodzinnych stronach metaforę ptaków, która również wiele wnosi do obrazu współczesnej kondycji człowieka. „Pniaki” to oczywiście ludzie, którzy „już-tu-byli”, a więc mogą pochwalić się długim rodowodem i przynależnością do zajmowanej ziemi.

¹⁹ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2012.

²⁰ Zob. E. Said, *The Myth of the „Clash of Civilizations”*, <https://www.youtube.com/watch?v=aPS-pONiEG8>.

²¹ Por. P. Kuncewicz, *Legenda Europy*, Muza, Warszawa 2005, s. 134n.

„Krzaki” to ludzie przesadzeni z innych regionów państwa albo nawet świata – nowo przybyli. „Ptaki” zaś to ci wszyscy, którzy nie mają stałego miejsca zamieszkania i cały czas krążą: w poszukiwaniu sezonowej pracy, wykształcenia czy nowych możliwości, nigdzie nie zatrzymując się na dłużej i nigdzie nie będąc u siebie. Co istotne, w tej ludowej kategoryzacji obecne jest bardzo silne wartościowanie. „Pniaki” postrzegane są jako kategoria ludzi posiadających prawo do ziemi. Będąc z dziada pradziada na jednym miejscu, poprzez historię i tradycję otrzymują legitymizację do posiadania danego obszaru. Co ważne, rodzi to przekonanie, że nikomu nie muszą się z niczego tłumaczyć ani nie muszą dążyć do integracji kulturowej, bo są tam, gdzie jest ich miejsce i gdzie przestrzeń należy do nich (to jest „ich” miasto). „Krzaki” to kategoria ludzi gorszych, dopiero przybyłych, którzy mają się podporządkować istniejącej już tradycji. Przestrzeń, którą zajmują, nie jest w ten sam sposób „ich”, jak tych, których ojcowie i dziadowie mieszkali w danym miejscu (nie było to „ich” miasto). Z tego właśnie powodu integracja kulturowa ma charakter jednostronny. „Ptaki” z kolei to kategoria najmniej poważana, dotyczy ludzi bez zakorzenienia, bez ziemi, bez tradycji, a więc postrzeganych jako dziwni, co najmniej podejrzeni i mało lojalni wobec fundamentalnych wartości wyznawanych przez zasiedziane w jednym miejscu osoby („oni” nie przynależą do żadnego miasta).

Ludowa metaforyka wykorzystywana przez Kuncewicza ukazuje mentalność ludzi, którzy ją stosowali i dobrze oddaje „kłopoty z imigrantami”, jakich doświadcza ludność zasiedziła w danym mieście czy w danej przestrzeni kulturowej. Wyrażna niechęć do nowo przybyłych i postrzeganie ludzi będących od pokoleń w jednym miejscu jako wartościowych odsłania kompleks człowieka nie tylko jednak współczesnego. Zdaniem Kuncewicza warto pamiętać, że nie tylko należymy do gatunku istot stadnych (stąd miasto łatwo staje się laboratorium kultury), ale też jesteśmy gatunkiem będącym w nieustannej podróży. Od kiedy *Homo sapiens* wyszedł ze swojej kolebki w Afryce, poprzez Bliski Wschód, Europę, Azję czy Ameryki przemierza świat. Już w siedemnastym stuleciu Johann G. Herder zauważył, że człowiek jest istotą naznaczoną brakiem, a więc nie w pełni przystosowaną do środowiska. Nie ma jednej stałej niszy ekologicznej, od której byłby uzależniony. Dlatego też nie ma w zasadzie miejsca, w którym człowiek – w mniej lub bardziej heroiczny sposób – by się nie osiedlił. Zmiany atmosferyczne, napięcia historyczne czy wewnętrzne zatargi w społecznościach powodują, że wszyscy pochodzimy od tułaczy, wędrowców, obieżyświatów czy właśnie imigrantów. Wedle Kuncewicza głęboko zakorzeniona i – jak sędzę – nieraz skrywana niechęć do nowo przybyłych wiąże się właśnie z naszą antropologiczną kondycją *homo viator*. Ci, którzy przybyli, przypominają nam naszą przeszłość. Naruszone zostaje wówczas nasze poczucie zdomowienia, pewność, że posiadamy prawo do

ziemi czy miasta, które zamieszkujemy; swoją obecnością imigranci przypominają nam, że kiedyś to nasi przodkowie, tak jak oni dzisiaj, przemierzali ziemię w poszukiwaniu nowego domu. Niechęć do nowo przybyłych może zatem skrywać kompleks i niepewność²².

Kompleksowi temu towarzyszą też znacznie poważniejsze obawy. Cudzoziemcy zawsze zmuszają autochtonów do konfrontacji z nowymi wzorami postępowania, z nowym modelem życia i rozumienia świata. Jak zawsze w takich sytuacjach dochodzi do zderzenia kulturowych wzorów, paradygmatów myślenia, języków i stylów życia, tak też w Amsterdamie doszło do zderzenia liberalizmu i tradycji wolnomyślicielskich z fundamentalizmem, Scheffer pisze w tym kontekście o „tolerancji pod presją”²³. Emmanuel Lévinas twierdził, że imigrant powinien budzić poczucie odpowiedzialności za jego tragiczny los oraz pragnienie udzielenia mu pomocy²⁴. Scheffer tymczasem zauważa, że imigrant w pierwszym momencie wzbudza w nas nieufność i strach, swoją obecnością bowiem wprowadza do naszego życia nowe aspekty, zagrażając zastanemu porządkowi kulturowemu. Dostrzeżenie jego niedoli czy tragicznej sytuacji, wbrew optymistycznym koncepcjom Lévinasa, nie przychodzi nam łatwo.

MARGINALIZACJA CZY KONFRONTACJA?

Jak wiadomo, emigracja nie jest nowym fenomenem. W siedemnastym wieku połowę mieszkańców Amsterdamu stanowili emigranci, którzy przybywali wówczas do Holandii niemal z całej Europy. Na wiek siedemnasty przypada też złoty okres rozwoju Amsterdamu, który został wówczas znacznie rozbudowany i w którym pojawiła się wtedy nowa linia sieci kanałów. W tym też stuleciu kanały rozbudowano na tyle, że miasto zyskało bezpośrednie połączenie z portem morskim, co uczyniło je jeszcze bardziej atrakcyjnym handlowo. Ten rozwój infrastruktury, dzielnic, a także gospodarki, Amsterdam zawdzięczał swoim nowym mieszkańcom. Kto jednak zasiadał w ławach jego rady miejskiej? Byli to obywatele, którzy urodzili się w tym mieście i mogli się pochwalić wielopokoleniową do niego przynależnością. A zatem wygrywało myślenie plemienne, podpowiadające, że ziemia zasiedziana staje się „naszą” ziemią, a nowo przybyli nie mają do niej takiego samego prawa. Uderzające jest, że w sytuacji tej żadnego znaczenia nie miał ani wkład, który imigranci

²² Por. tamże.

²³ S c h e f f e r, dz. cyt., s. 27n.

²⁴ Por. E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2009, s. 199n.

wnieśli w rozwój miasta, ani kapitał, który ze sobą przynieśli. Pozostali obcy tylko dlatego, że pojawili się później niż rodowici amsterdamczycy²⁵.

Erika Kuijpers mówi w tym kontekście o „niezliczonej” i „niewidzialnej” imigracji, a więc o nowo przybyłych marginalizowanych w życiu społecznym, pozostających z dala od jego centrum. Jeśli nawet w siedemnastowiecznym Amsterdamie pozwalano im wykonywać dowolne zawody, to i tak nie byli traktowani z takim szacunkiem i powagą, jak ci, którzy mieszkali w tym mieście wcześniej. Jedyny ślad po „niezliczonych” i „niewidzialnych” z tamtego okresu to piękne fasady budynków, bogate dzielnice lub – w wypadku imigrantów biednych, nieposiadających kapitału i niepotrafiących dorobić się majątku – czyste ulice. Taki stan rzeczy, według badaczki, trwał w Amsterdamie do pierwszej połowy dwudziestego wieku²⁶. Wiek dwudziesty przyniósł rozwój praw człowieka, powstanie szeregu organizacji międzynarodowych i ponadpaństwowych organizacji społecznych, charytatywnych czy ekonomicznych, instytucji prawa międzynarodowego, Banku Światowego, Organizacji Narodów Zjednoczonych i UNICEF-u, a także rozwój świadomości obywatelskiej na niespotykaną wcześniej skalę. W tym kontekście zmieniła się też świadomość miejska i obywatelska, a imigranci przestali być niewidoczni. Nie są już traktowani jak ludzie żyjący „na marginesie”, a zaczynają być obywatelami, pełnoprawnymi mieszkańcami miasta. Wciąż być może postrzegani są jako „inni”, ale obejmuje ich równość wobec prawa. Zmiana ta nie okazuje się jednak do końca pozytywna. Nawet respektowanie praw człowieka nie jest w stanie podważyć myślenia w kategoriach mitów i stereotypów, które znacznie pogłębiło się po przełomie roku 1989, kiedy to zmienił się obraz polityczny i geograficzny Europy, a później wraz ze zmianą polityki międzynarodowej po 11 września 2001 roku²⁷.

Rok 1989 uwolnił demony nacjonalizmu. Wraz z rozbiciem starego porządku Europy, obejmującego świat komunizmu i liberalizmu, pojawił się cały szereg nowych państw poszukujących własnej tożsamości, co przyczyniło się do nakreślenia mocnych granic między wspólnotami odrębnymi pod względem etnicznym i religijnym. Dlatego też wojnę na Bałkanach cechowała tak wielka agresja, a ogrom spowodowanego wówczas zniszczenia przeraża po dziś dzień. Jej motorem było przekonanie, że mniejszości narodowe, jak również etniczne czy religijne, są źródłem fundamentalnych różnic o znaczeniu moralnym i społecznym²⁸. Arjun Appadurai, podobnie jak wcześniej Hannah

²⁵ E. K u i j p e r s, *Migrantenstad: immigratie en sociale verhoudingen in 17e-eeuws Amsterdam*, Uitgeverij Verloren, Utrecht 2005, s. 48n.

²⁶ Por. tamże,

²⁷ Por. L. V a r a d a r a j a n, *The Domestic Abroad: Diasporas in International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 3n.

²⁸ Por. A p p a d u r a i, *Strach przed mniejszościami*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo PWN, Warszawa, 2009, s. 117n.

Arendt, podkreśla, że tego rodzaju skupienie agresji na „innych” przynosi najmocniejszą konsolidację i jedność społeczną²⁹. Wspólny wróg umacnia.

Ataki z 11 września 2001 roku spowodowały kolejną falę nietolerancji wobec kultur i przedstawicieli krajów arabskich i muzułmańskich. Znamienny jest fakt, że 11 września 2001 roku zaatakowany został Nowy Jork, miasto określane przez Neila Postmana jako symbol wielokulturowości, „Wielkie Jabłko”, łączące różnorodne grupy społeczne, etniczne i wyznaniowe – miasto wielości³⁰. Atak na Twin Towers w Nowym Jorku symbolicznie rozpoczyna nową debatę na temat różnorodności kulturowej, uświadamiając wagę dyskusji na temat charakteru, jaki przybierają obecnie społeczne przemiany. Prowadzą one do strachu przed imigrantami, którzy postrzegani są jako źródło nowego zagrożenia, oraz do niechęci wobec tego, co inne, nowe. Po 11 września 2001 roku w szczególności wzrosła niechęć do imigrantów z krajów muzułmańskich. Często nie rozróżniając poszczególnych narodowości ani nie widząc różnic między odmianami islamu, obywatele pochodzenia europejskiego traktują muzułmanów jako wrogów i wyznawców agresywnej religii³¹. Dobrym odzwierciedleniem tej sytuacji był skandal, który w roku 2010 wywołał swoim pomysłem autorzy projektu stworzenia centrum kultury islamskiej w Nowym Jorku.

Nowy Jork, miasto wielu kultur, nacji i religii, od dziewiętnastego wieku przyjmuje, jakkolwiek nie zawsze gościnnie, kolejne pokolenia emigrantów z całego świata. W tym też miejscu zaczęły się rozwijać pierwsze koncepcje eugeniki, kiedy na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku „praworządni” obywatele, a więc ci, którzy, nie bacząc na swój angielski i holenderski rodowód, uważali się za Amerykanów, wpadli na pomysł selekcjonowania emigrantów, aby uchronić swoją ojczyznę przed niepożądanymi wpływami. Podobnie było w roku 2010. Gdy zaczęto stawiać fundamenty centrum kultury islamskiej z planowanym meczetem i salami wykładowymi oraz wystawowymi, przybliżającego kulturę islamu i otwartego dla wszystkich – centrum, na budowę którego rok wcześniej radni miejscy wydali pozwolenie – rozpętał się ogólnonarodowy spór. Pierwsze głosy oburzenia wskazywały na zbyt bliską lokalizację centrum w stosunku do Ground Zero, co wedle krytyków pomysłu miałoby upokarzać ofiary zamachu na World Trade Center. Pojawiły się nawet plakaty przedstawiające dwie wieże minaretów wznoszące się nad ruinami dwóch wież World Trade Center. Protesty mieszkańców Nowego Jorku wywołały cały szereg działań popieranых również przez mieszkańców innych

²⁹ Zob. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1-2, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

³⁰ Por. N. P o s t m a n, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Muza, Warszawa 2002, s. 37n.

³¹ Por. A p p a d u r a i, *Strach przed mniejszościami*, s. 26n.

miast Ameryki. Głosy protestu i oburzenia nie milkły w trakcie miesięcy walki o centrum. Ostatecznie jego pomysłodawcy nie tylko zrezygnowali ze swojej inwestycji, ale musieli też wyjechać z Nowego Jorku. Okrutną ironią jest, że centrum planowane było jako miejsce pojednania islamu z kulturami i religiami nieislamskimi, a pomysłodawcy wzniesienia tego budynku byli muzułmanami urodzonymi i wychowanymi w Nowym Jorku. Miasto wielu kultur i tradycji, „Wielkie Jabłko”, które nigdy nie zasypia i w którym zawsze coś się dzieje, nie przetrwało burzy ksenofobii i traumy ataku. Pozostaje nadzieja, że czas leczy rany, a nowi radni oraz nowi obywatele inaczej spojrzą na plany związane z tą ideą.

LEK I NADZIEJA

Opisany przypadek dobrze ilustruje tezę Appaduraia, że strach może tak silnie blokować ludzkie myślenie i postawy, że człowiek nie jest w stanie go przezwyciężyć. Wzmaga on uprzedzenia i nie pozwala na postawę dialogu. Jego źródłem mogą zaś być zarówno tragiczne wydarzenia o ogromnej skali, jak atak z 11 września 2001 roku, jak i małe, codzienne sprawy, na przykład obecność inaczej ubranego człowieka mówiącego innym językiem i modlącego się w inny sposób do innego boga. Scheffer pisze o niepewności, której źródłem był dla mieszkańców miast amerykańskich stały napływ emigrantów, i przytacza spostrzeżenie Oscara Handlina na ich temat: „Mieli później stwierdzić, że wszystko w otoczeniu było bardzo przyjemne, aż do chwili, gdy przybyli inni. Przynieśli ze sobą dziwaczne zwyczaje, niezrozumiały język, obce ubrania i dziwne pożywienie, byli biedni, pracowali ciężko i płacili wyższe komorne za gorsze mieszkania”³². Zmieniając swoją obecnością pejzaż miejski i wprowadzając nowe elementy do jego rzeczywistości, imigranci – jak ujmuje to Scheffer – wykorzeniają obywateli, którzy zamieszkiwali miasto wcześniej. W ten sposób za sprawą imigracji mogą pojawić się „obcy we własnym kraju”³³; imigracja przywodzi do miasta „cały świat”³⁴, a wraz z jej przybyciem rdzenna ludność wyrusza w podróż, zostaje zmuszona do przemyślenia własnych postaw, kodów zachowań i wartości.

Spostrzeżenie Appaduraia, że po 11 września 2001 roku zmienia się dyskurs o różnorodności kulturowej oraz nastawienie wobec odmiennych grup etnicznych i religijnych, jest pomocne w uchwyceniu jeszcze jednego fenomenu. Jak zauważa Scheffer, kultura Zachodu nastawiona jest na postęp³⁵. Moim

³² O. Handlin, *Uprooted*, cyt. za: Scheffer, dz. cyt., s. 18.

³³ Scheffer, dz. cyt., s. 19.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże, s. 46n.

zdaniem ten bieg ku przyszłości można zaobserwować już przy narodzinach nowożytnej Europy – jego zapowiedź daje się zauważyć w myśli takich filozofów, jak Francis Bacon, głoszących, że nauka ma zmieniać świat, a człowiek żyje po to, by się rozwijać. Owa potrzeba rozwoju i samorozwoju w istocie wpisana jest w myślenie Zachodu. Zdaniem Scheffera zachodnie społeczeństwo widzi w imigracji zagrożenie dla tego postępu, przejawiające się w podważaniu wolności słowa, wolności wykonywania zawodu, zdobywania majątku, wolności religijnej, w ograniczaniu laicyzacji życia społecznego i politycznego i w przeciwstawianiu się równouprawnieniu kobiet czy równym prawom dla wszystkich ludzi.

Tymczasem Amsterdam otwarty był na uciekinierów z całej Europy już w siedemnastym stuleciu, w wieku dziewiętnastym zaś w Hyde Parku w Londynie pojawiło się miejsce zwane Speakers' Corner, w którym każdy mógł głosić nawet najbardziej szalone poglądy. Od siedemnastego wieku dynamicznie rozwijają się w Europie gazety, a już w wieku osiemnastym własną gazetę posiadało każde większe miasto Europy. Już wówczas dziennikarze tropili afery społeczne, towarzyskie i polityczne, przyzwyczajając społeczeństwo do otwartej debaty i wolności słowa. Wraz z upadkiem feudalizmu w Europie zaczęły pojawiać się całe generacje buntowników, wolnomyślicieli i niezależnych duchów. Wiek dwudziesty jedynie przypieczętował tę sytuację, a rewolta lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jeszcze bardziej umocniła postawy wolnościowe. Dlatego właśnie – jak podkreśla Scheffer – szokiem była seria rozpraw sądowych wytoczonych przez muzułmanów gazetom holenderskim za obrażanie ich uczuć religijnych. Europejczycy przyzwyczajeni są od dawna do funkcjonowania karykatur (sławetny „Punch” nie uznawał żadnych świętości ani tabu) czy wyśmiewania się ze wszystkiego, co otaczane jest czcią i szacunkiem (wystarczy wspomnieć fenomen Monty Pythona). Wielkim szokiem było więc dla nich również potępienie i wydanie wyroku śmierci na Salmana Rushdiego czy ogłoszenie „polowania” na Ayaan Hirsi Ali.

Religia, choć w sposób zdystansowany, jest w zlaicyzowanej Europie obecna. Problem krzyży w szkołach i sądach włoskich, w miejscach publicznych w Polsce, kwestia podatku kościelnego Niemczech i Danii czy szkół wyznaniowych i stosunku Kościoła do państwa w wielu krajach Europy są wciąż żywe. Jak zauważa Scheffer, „jedynie na podstawie ponownej oceny stosunków między Kościołem a państwem można odnieść się do kwestii nadejścia islamu”³⁶. Choć chrześcijan czy ateistów oburza nałożona na Rushdiego fatwa, nie oznacza to jednak, że nie mają oni własnych problemów z tradycją chrześcijańską. W ten sposób imigranci muzułmańscy do starych problemów dokładają nowe, zmuszając Europejczyków do ponownego przepracowania ukrytych lub – wydawałoby się – już rozwiązanych kwestii.

³⁶ Tamże, s. 46.

Dodatkowe napięcia między tubylcami a nowo przybyłymi powodował model państwa opiekuńczego, od którego Europa powoli dziś odchodzi. W systemach państwa opiekuńczego pod ochronę trafiał każdy, kto tracił pracę lub nie potrafił jej znaleźć. System taki może jednak mieć charakter demoralizujący, a jego ofiarami padają zarówno rdzenni mieszkańcy Europy, którzy przyzwyczajają się, że państwo ponosi za ich los odpowiedzialność, jak i imigranci, których system ten oducza samodzielności. Tymczasem konkurencyjność na rynku pracy, obok mobilności i kreatywności, jest jedną z ważniejszych jakości w rzeczywistości wolnorynkowej. Państwo opiekuńcze często osłabia właśnie te cechy pracowników, które są pożądane w systemie wolnorynkowym, a imigranci stają się wówczas zagrożeniem dla rdzennych mieszkańców, gdyż zostają kolejnymi beneficjentami systemu opiekuńczego. Część ludzi martwi się zatem, że imigranci zabiorą im pracę, inni z kolei narzekają, że przez imigrantów zmniejszą się ich zapomogi. Tak czy inaczej, imigrant okazuje się zagrożeniem ekonomicznym, które należy zwalczać. Stąd prosta już droga do fobii, rasizmu i konfliktów społecznych.

Oczywiście piszę tu o postawach skrajnych, ale to one właśnie wiążą się z najpoważniejszym zagrożeniem. One też ukazują, że cierpienie dotyczy obu stron: cierpią zarówno ci, którzy nie są u siebie, w swoim mieście, i wskutek pobytu na emigracji czują się wykorzeni, jak i ci, którzy przestali czuć się u siebie i uważają, że napływ nowych sąsiadów, pracowników i obywateli stanowi dla nich zagrożenie, a ich miasto przestaje do nich należeć. Co ciekawe, nastawienia tego nie zmienia nawet fakt, że wszyscy byliśmy kiedyś emigrantami, że człowiek jest „istotą w podróży”. Wykorzenie staje się jednym z największych problemów współczesności.

EWOLUCJA TOŻSAMOŚCI

Jak dotąd, wnioski, do których prowadziły niniejsze rozważania mogły – wskutek swojego czarno-białego charakteru – wydawać się nieco uproszczone. Życie pełne jest bowiem światłocienia, nie zaś wyrazistych barw i kategorii. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Jamesa Clifforda, który pisał, że to kultura zawsze jest w podróży, i podkreślał, że w kulturowym świecie zawsze „coś nowego się wytwarza”³⁷. Dlatego też pomiędzy imigracją a tubylcami, pomiędzy wielobarwnością odcieni i aspektów życia, które towarzyszą tym dwóm grupom społecznym, pojawia się *o s o b o w o ś ć h y b r y d a l n a*. Jest ona charakterystyczna dla wielkiego miasta, miasta multikulturowego, gdzie

³⁷ J. C l i f f o r d, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 9n.

każdy zarazem jest i nie jest u siebie. Można ją dostrzec przede wszystkim w laboratoriach kultury, jakimi są miasta Amsterdam i Nowy Jork, ale także w każdej innej przestrzeni wielokulturowej.

Wielokulturowości nie da się bowiem ująć poznawczo w jednoznacznym podziale na swoich i obcych, jasno zakreślającym dzielnice i odpowiadające im zróżnicowanie etniczne czy religijne. Wydaje się, że Huntingtonowskie zderzenie cywilizacji zakłada upraszczającą wizję jakiegoś „jednego” Zachodu i „jednego” Wschodu. Tak naprawdę jednak ludzie protestujący na ulicach Nowego Jorku przeciwko powstaniu centrum kultury islamskiej byli wieloetniczni i wielokulturowi. Zapewne można by znaleźć wśród nich zarówno potomków Afroamerykanów, jak i rdzennych Amerykanów, a także wielu innych nacji i grup etnicznych. W *Kłopotach z kulturą* James Clifford bardzo wyraźnie ukazuje, że każda kultura stanowi swoistą hybrydę, w której przemieszczają się geny i memy, gdzie wytwarzają się nowe jakości i wartości. Dla Clifforda istotny jest fakt, że sam człowiek jest istotą nieustannie ewoluującą i kulturotwórczą. Stajemy się dziedzicami kultury, w której zostaliśmy wychowani, szybko jednak pojawiają się przed nami okna na świat innych kulturowych wzorów i zachowań, aż stajemy przed wyborem, co jest nam bliższe, co jest dla nas ważniejsze, aż zaczynamy, w odpowiedzi na otaczające nas tradycje, „rezonować” i wytwarzać własną wersję tego, co nas otacza. Dlatego w świecie kultury ca ły c z a s c o ś n o w e g o s i ę w y t w a r z a. Tym czymś jest w ujęciu Clifforda przede wszystkim nasza własna świadomość, są to nasze indywidualne konstrukty zastanych form kulturowych³⁸.

Nie powinien zatem dziwić fakt, że w miastach wielokulturowość przejawia się na różne sposoby: od integracji kulturowej po antagonizm, od kooperacji po alienację i wrogość. „Wielokulturowość miast – szczególnie metropolii – jest czynnikiem sprzyjającym twórczości. Różne elementy w ramach jakiejś większej całości od dawna bywają twórcze [...]. Współczesne wielokulturowe metropolie (Nowy Jork, Paryż, Rzym, Londyn) są jednocześnie miejscami najbardziej żywych wzajemnych oddziaływań, inspiracji i edukacji dotyczącej innowacji i twórczości artystycznej, technicznej, naukowej i ideowej”³⁹. Pomimo konfliktów czy powstających w mieście gett duże skupiska ludzi ułatwiają działanie anonimowe, a więc ucieczkę od jednego schematu postępowania. Promują też zachowania kreatywne. Dlatego cały czas coś nowego się wytwarza. Clifford twierdzi, że w miastach wielokulturowych – niezależnie od napięcia pozytywnego czy negatywnego – uwolnione zostają twórczość i działanie poza opresyjną normatywnością⁴⁰. Fenomen wielokulturowych miast i ich

³⁸ Por. tamże, s. 205n.

³⁹ M. G o l k a, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa, Muza, 2010, s. 151.

⁴⁰ Por. C l i f f o r d, dz. cyt., s. 205n.

wielowarstwowości pozwala wyjaśnić sens hybrydalnej świadomości, jaka się rodzi w człowieku, gdy przestaje on być zarówno imigrantem, jak i obywatelem jednego miejsca na świecie. Wraz z tą hybrydalnością pojawiają się jednak nowe obowiązki, jak przestrzegał bowiem Clifford Geertz, korzystanie z wielu tradycji oznacza zarówno wiele dróg rozwoju, jak i odpowiedzialność na wielu poziomach⁴¹.

Funkcjonowanie mentalności hybrydalnej jest dobrze widoczne na przykładzie twórczości i wypowiedzi francusko-libańskiego pisarza Amina Maaloufa. Zapytany o to, z jakim krajem się utożsamia, czy po dwudziestu latach mieszkania we Francji czuje się Francuzem, czy też może – jak to niektórzy ujmują – w głębi duszy wciąż pozostaje Libańczykiem, niezmiennie odpowiada, że nie czuje się ani jednym, ani drugim. Twierdzi, że nie ma uczucia „w głębi duszy” przekształcającego go sekretnie we Francuza czy w Libańczyka. Jego tożsamość, przynależność, jest jednolita i jasno określona, a przy tym właśnie hybrydalna. Sam mówi o sobie, że jest równocześnie Libańczykiem i Francuzem, Francuzem i Libańczykiem. Każda z tych dwóch kultur zaś dała mu coś innego, odmienny bagaż doświadczeń i kulturowych wzorów. Sytuacja życiowa Maaloufa była już od początku wyjątkowa. Podkreśla on, że należy do rodziny „wywodzącej się z arabskiego południa, osiedlonej od wieków w górach Libanu, która, wskutek kolejnych emigracji, rozsiała się po wszystkich zakątkach świata, od Egiptu po Brazylię, od Kuby po Australię. Szczyciła się ona zawsze tym, że zawsze była jednocześnie arabska i chrześcijańska”⁴². Tak więc jego tożsamość jest „od zawsze” wielokulturowa. Jak pisze, jest Arabem, a zatem to święty język Koranu jest jego językiem ojczystym. Równocześnie jednak sam nie jest wyznawcą Koranu, a religii wobec islamu konkurencyjnej. Od swojej wielobarwnej rodziny przejął poczucie dumy, pracowitość i odporność na zmienne okoliczności losu. Porozumiewając się językiem religii mużulmańskiej, wyznaje religię chrześcijańską. W wieku dwudziestu lat wyemigrował do Francji, by znaleźć tam spokój i normalne warunki do życia, z dala od wojen religijnych i politycznych, marząc, by spokojnie wychować swoje dzieci. Pisze głównie po francusku, studiował we Francji i pracuje w niej przez całe swoje dorosłe życie. A zatem doświadczenie, które ukształtowało go jako dojrzałego mężczyznę, dokonało się właśnie w Europie.

Pytany o swoją tożsamość, Maalouf zawsze podkreśla jej hybrydalny charakter, powtarzając, że nie byłby sobą bez któregośkolwiek jej elementu: arabskiego, chrześcijańskiego, libańskiego czy francuskiego. Pytania o to, co naprawdę czuje, co go w najgłębszy sposób definiuje i z czym naprawdę się utożsamia, traktuje jako wyraz uprzedzenia, niezrozumienia czy wręcz pewne-

⁴¹ Por. C. Geertz, dz. cyt., s. 89n.

⁴² A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, tłum. H. Lisowska-Chehab, PIW, Warszawa 2002, s. 23.

go kulturowego zamknięcia. Tłumaczy, że ktoś, kto oczekuje przynależności tylko do jednego narodu, jednej etniczności czy jednego wyznania, zakłada równocześnie, że taki stan rzeczy jest nie tylko możliwy, ale i słuszny. Być może taki człowiek zgodziłby się z ludowym podziałem na „pniaki” i „krzaki” i zaliczył Maaloufa do kategorii ludzi przesiedlonych, pozbawionych właściwego miejsca zamieszkania, odciętych od korzeni i gościnnie przebywających we Francji. Maalouf nie jest jednak „krzakiem”, tak jak nie jest nim nikt inny. Nie jest on też „pniakiem” – tak jak i nikt inny nim nie jest. Każdy człowiek ma bowiem swoją historię – historię swojego życia, swojej rodziny, plemienia czy wspólnoty. Życie każdego zbudowane zostało też z wielu elementów. To, że Maalouf przybył do Francji w wieku lat dwudziestu, nie ma żadnego wpływu na stopień, w jakim jest on Francuzem. Nie został bowiem „przesadzony” i nie utracił swej tożsamości. Jak sam o sobie pisze, zyskał po prostu nowe możliwości i stał się kimś więcej. Splot wszystkich elementów, takich jak urodzenie, wiara, zawód, przekonania, ojczyzna, w której się mieszka, i ojczyzna, w której się żyje duchem, stanowi jedność. Nic nie można tu zagubić, zaciemniłoby się bowiem obraz tego, kim naprawdę się jest. Zdaniem Maaloufa, ci, którzy upierają się, że jednak w głębi duszy można być albo tylko Francuzem, albo tylko Libańczykiem, stawiają na mitologię czystości rasy czy krwi, to zaś nie pozwala zrozumieć wielokulturowości i zamyka na multikulturową politykę⁴³.

Z przedstawionego rozumienia tożsamości wyłania się istotna koncepcja integracji kulturowej, którą przeciwstawić trzeba wcześniejszym koncepcjom asymilacji. Jak zauważył Marian Golka, to właśnie w mieście, przestrzeni, w której integracja kulturowa może przebiegać zarówno w sposób agresywny, jak i łagodny, ma ona zawsze charakter twórczy⁴⁴. Miasto bowiem jest też przestrzenią pozwalającą równocześnie zachowywać anonimowość i wchodzić w wielość interakcji oraz relacji społecznych, co umożliwia budowanie dystansu zarówno wobec własnej kultury, jak i wobec tej, z którą dokonuje się integracja. Duże skupisko ludzkie, jakim jest miasto, pozostawia wolność wyboru co do tego, którymi wzorami kultury zechcemy się posługiwać, a które modyfikować czy odrzucać. Stąd też asymilacja wcale nie musi oznaczać zatracenia jakiegokolwiek aspektu własnej osobowości, może dokonywać się z nią w zgodzie, czego dobrym przykładem jest postać Maaloufa. Hybrydalna tożsamość tego pisarza jest wyrazem takiego właśnie, twórczego przepracowania zarówno kultury rodzimej, jak i nowo nabywanej. Wskutek tej postawy, postawy bycia równocześnie Francuzem i Libańczykiem, łączącej się z konkretnymi decyzjami, działaniami, a przede wszystkim z twórczością,

⁴³ Por. tamże, s. 23-29.

⁴⁴ Por. G o l k a, dz. cyt., s. 159-163.

która jest elementem spajającym światopogląd pisarza, dochodzi do powstania nowej wizji obu modeli kulturowych. Maalouf niczego nie przyjmuje biernie, a wszystko przepracowuje i przekłada na swoje bycie-w-świecie. Zastrzeżenia Maaloufa i jego gorzkie uwagi w odpowiedzi na pytanie o tożsamość pokazują bardzo ważny element układanki „my–oni”, „miejscowi–przyjezdni”, stanowiącej pejzaż wielokulturowości miasta.

KU INTEGRACJI

Założenie, że przynależymy do jednego porządku kulturowego lub, co więcej, pragniemy do jednego kulturowego porządku przynależeć, wskazuje na mniej lub bardziej uświadamiane bariery, jakie napotykamy w kontakcie z ludźmi, którzy są w jakiś sposób inni. Myśl ta pozwala nam powrócić do kwestii Amsterdamu i wydarzenia z 2 listopada 2004 roku. Pamiętajmy, że zbrodnia na Theo van Goghu dokonana została w mieście wyjątkowym, można powiedzieć, że od początku swojej historii wielokulturowym, do którego już w siedemnastym stuleciu nieustannie ciągnęły tłumy wygnańców z całej Europy: Żydów, protestantów, heretyków, banitów i wszelkich „szaleńców” niemieszczących się w ramach kulturowego porządku. W wieku dwudziestym Amsterdam nadal pozostaje ziemią obiecaną wolnomyślicieli oraz rajem dla miłośników marihuany. Amsterdam to również jednak miasto prostytucji, handlu żywym towarem i równoległe miasto jubilerów i kwiatów. Dla jednych jest ono ucieleśnieniem grzechu i zepsucia liberalnego Zachodu, dla innych rajem, a dla jeszcze innych to po prostu miasto normalności (zdecydowanie podpisuję się pod tym trzecim poglądem). I w tym mieście jednak, w jego tkance społecznej, znajdziemy sprzeczności i niebezpieczne dwuznaczności. Śmierć Thea van Gogha stanowi przypieczętowanie absurdu niezrozumienia multikulturowości, traktowania jej w kategoriach obojętności wobec tego, co inne, bądź postrzegania jej jako generatora napięć między przedstawicielami poszczególnych kultur. Politykę obojętności, którą liberalna Holandia prowadziła wobec emigrantów, wobec różnorodności etnicznej i religijnej, wobec różnych subkultur i wszelkiego rodzaju różnic, opisał Ian Buruma⁴⁵. Postawę, która była konsekwencją tej polityki, najprościej można by oddać słowami: „Dobrze, jesteście obok nas, żyjecie po swojemu. My nie wtrącamy się do waszego stylu życia, a wy nie wtrącajcie się do naszego”. W postawie tej z pozoru nie ma nic złego. Jeśli żyjemy obok siebie, dobrze jest stosować zasadę, którą Erving Goffman bardzo trafnie nazwał uprzejmym niezauważaniem. W przypadku imigrantów postawa ta rodzi jednak swoistego rodzaju dwu-

⁴⁵ Por. I. B u r u m a, dz. cyt., s. 138n.

znaczność. Powstaje proste pytanie: Jak człowiek, który spędził dwadzieścia lat swego życia w małej wiosce i zajmował się jedynie wypasaniem owiec, może odnaleźć się w wielkim mieście? Zapomoga czy świadczenia socjalne nie rozwiązują problemu, nie czynią z niego ani pracownika, ani osoby świadomej. W przypadku, gdy imigranci są ubodzy, niewykształceni i nieprzygotowani do wolnorynkowej gospodarki, zasada uprzejmego niezauważania może okazać się niebezpieczna, gdyż sprzyja pojawianiu się coraz większej liczby osób nieprzystosowanych społecznie, sfrustrowanych i przez to zagrażających sobie lub innym.

Z drugiej strony brak zainteresowania innymi kulturami, niezrozumienie religii i zasad postępowania emigrantów może prowadzić do dwuznacznych sytuacji i niepotrzebnych nieporozumień. Niezrozumienie czy powierzchowna wiedza na temat obcej kultury wypaczają jej obraz i tę jego zniekształconą postać dalej przekazują. Bardzo łatwo wówczas o strach przed tą kulturą czy o nadawanie obraźliwych etykiet. Postawa taka często wiąże się z przekonaniem, że każdy człowiek może być obywatelem tylko jednego państwa, posiadać monolityczną tożsamość i czerpać z jednej tradycji. Mohammed Bouyeri przybył do Amsterdamu jako mały chłopiec. Tam chodził do szkoły, tam też dostał się na studia. Był urzędnikiem, cichym, spokojnym człowiekiem, lubianym przez swoich sąsiadów. Nie mógł jednak awansować w pracy, ponieważ na przeszkodzie stało jego arabskie pochodzenie, które po 11 września 2001 roku budziło swoiste zastrzeżenia i obawy, wyrażane zwłaszcza przez organy administracji. Chociaż tolerowano go, nie był rozumiany ani przez Holendrów, ani przez otaczających go Marokańczyków. I jedni, i drudzy oczekiwali od niego określonej tożsamości: bycia właśnie Marokańczykiem, muzułmaninem. Mohammed skończył jednak szkołę i studia, chciał pracować i najwyraźniej rozwijać się w nowej kulturze. Być może byłaby to jego droga do hybrydalnej tożsamości. Społeczeństwo zepchnęło go jednak do psychicznego getta, a rodzina nie dała mu wsparcia. Szykany, przybierające na sile po 11 września, obudziły w nim kompleksy, a to wywołało jego agresję. Jej ofiarą padł człowiek nienawidzący wszystkiego, co arabskie i muzułmańskie, a równocześnie niemający pojęcia o kulturze i ludziach, których tak głęboko nienawidził. Theo van Gogh obrażał, prowokował i sprzeciwiał się jakiegokolwiek formie integracji kulturowej. Chciał, by Arabowie bezwzględnie i z pokorą podporządkowali się kulturze europejskiej, by zapomnieli o swoich korzeniach. Tragedia, do której doszło, okazała się zatem wynikiem zarówno sytuacji Thea van Gogha, jak i sytuacji samotniejszego Mohammeda Bouyeriego. Pierwszy z nich nie potrafił zrozumieć inności, nie widział, jak wielkie możliwości otwiera różnorodność, i zamykał się na wszelki dialog. Drugi zaś czuł się wykorzeniony i przez to gorszy, pozbawiony ojczyzny i własnej tożsamości; dlatego poszukując siły, wszedł na drogę fanatyzmu. Sprawa Thea van Gogha i Mohammeda

Bouyeriego to zatem sprawa zmarnowanych szans multikulturalizmu i efekt braku dialogu.

Ta smutna historia, która zdarzyła się w Amsterdamie, ukazuje, że wielokulturowość i multikulturalizm wraz z problemami, które towarzyszą tym zjawiskom, są w pewnym sensie nieuniknione, emigrantów bowiem przybywa na całym świecie. Pokazuje ona jednak również bardzo wyraźnie, że stajemy obecnie przed coraz większym wyzwaniem zrozumienia drugiego człowieka i nauczenia się kooperacji nawet w tych przestrzeniach, w których wydaje się to całkowicie niemożliwe.

Miasto jako laboratorium kultury niejako wpisuje się w dwie przestrzenie: wewnętrznego konfliktu, jakiego doświadcza wielokulturowy Amsterdam, i konfliktu znacznie szerszego, który kulminował w postaci ataku na miasto będące symbolem wielokulturowości – Nowy Jork. Najnowsze doświadczenia obu tych miast znacznie poszerzają nasz obraz tego, co znaczy być człowiekiem we współczesnym świecie.