Oblicza etniczności

Janusz
Mucha

Na miejscu

Oblicza etniczności

Studia teoretyczne i empiryczne

Zakład Wydawniczy
»NOMOS«

Recenzje: prof dr hab. Grzegorz Babiński
dr hab. Andrzej Szyjewski

Książka dofinansowana przez Wydział Nauk Społecznych Stosowanych AGH

Redakcja wydawnicza i korekta: Anna Grochowska-Piróg
Redakcja techniczna: Józefa Słonina
II korekta: Jacek Sieradzan
Projekt okładki: Kompania Graficzna — Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 83-88508-78-4

KRAKÓW 2005

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u
tel./fax (012) 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl
www.nomos.pl

Druk: Technet sp. z o.o., za-pis

Spis treści

OBLICZA ETNICZNOŚCI — WPROWADZENIE[1]

O BADANIACH ETNICZNYCH W POLSCE

Badania nad etnicznością (niekoniecznie stosujące ten termin — początkowo posługiwano się chętnie kategorią „stosunków rasowych") mają prawie stuletnią tradycję w światowej socjologii (chodzi mi głównie o tzw. pierwszą szkołę chicagowską Roberta E. Parka; por. Wódz i Czekaj, red. 1992) i długą tradycję w antropologii społeczno-kulturowej czy — inaczej mówiąc — etnologii (por. Posern-Zieliński 1995; Burszta 2004: 147-176). Od kilkudziesięciu lat obecne są też w psychologii społecznej, w nurcie określanym jako psychologia międzykulturowa.

Z uwagi na fakt, iż w II Rzeczypospolitej Polskiej około jedną trzecią całej ludności stanowili przedstawiciele rozmaitych mniejszości etnicznych (w tym największa, ukraińska to 15%, a żydowska 9%), problematyka etniczna była bardzo ważna dla ówczesnych polskich nauk społecznych (por. Olszewski 2001) i dla praktyki życia publicznego (por. np. Tomaszewski 1985a, 1985b). Powstały ważne z badawczego i politycznego punktu widzenia instytucje, jak Instytut Bałtycki czy Komisja Badań Ziem Wschodnich, i czasopisma, jak dwumiesięcznik „Sprawy Narodowościowe". Z socjologicznych i etnologicznych badań tego okresu korzystam tu w rozdziale jedenastym.

Po II wojnie światowej, która przyniosła zagładę ludności żydowskiej i poważne przesunięcie granic państwowych na zachód, a w konsekwencji

---

[1] Dziękuję Grzegorzowi Babińskiemu, Irenie Borowik i Wojciechowi Olszewskiemu za uwagi do tego tekstu (część z nich wykorzystałem).

religijną i narodowościową homogenizację społeczeństwa Polski (choć nie odnosiło się to do wielu konkretnych regionów kraju), z czysto demograficznego i ogólnopolskiego (a więc niekoniecznie regionalnego) punktu widzenia nie było powodów do koncentrowania się na tej problematyce. Badaniom etnicznym nie sprzyjał też fakt, iż dominująca w okresie socjalizmu ideologia eksponowała inne niż etniczne typy zróżnicowania społecznego, a mianowicie klasowo-warstwowe. Ponadto postulowała ona, jak określano to w latach siedemdziesiątych XX wieku, „jedność moralno-polityczną narodu polskiego", eliminującą z pola zainteresowań problematykę zróżnicowania etnicznego. Ówczesny kontekst międzynarodowy, a więc bardzo silne uzależnienie polityczne Polski od ZSRR i ogromne wyczulenie na „sprawy niemieckie" i „kwestię żydowską", blokowały też możliwość szerszych badań nad „uznanymi" wcześniej mniejszościami, jak ukraińska i białoruska, a także jakichkolwiek badań nad „nieuznawaną" (w praktyce aż do połowy roku 1989) mniejszością niemiecką, czy nad dziedzictwem żydowskim w Polsce. Przy okazji warto zwrócić uwagę na fakt, że w rozwiniętym cywilizacyjnie i zindustrializowanym społeczeństwie wymiar klasowy i etniczny bywają w interesujący sposób ze sobą powiązane. W Polsce na ten problem zwracali uwagę już przed wojną Florian Znaniecki i Stanisław Orsini-Rosenberg (por. Olszewski 2001). Zajmuję się tym w drugim i trzecim rozdziale tej książki. Wróćmy jednak do Polski socjalistycznej.

Sytuacja zaczęła się powoli zmieniać w połowie lat siedemdziesiątych, mimo iż nie ustąpiły wspomniane wcześniej uwarunkowania. Prowadzono badania nad Cyganami. Jednym z efektów było opublikowanie monograficznego „cygańskiego" numeru „Etnografii Polskiej" (XXII, 2, 1978), przedstawiającego nie tylko ówczesny stan „cyganologii" polskiej, ale i europejskiej. Zainteresowanie władz państwowych Polonią, głównie amerykańską, umożliwiło prowadzenie intensywnych badań nad nią. Zostały one szybko zinstytucjonalizowane. Poza ośrodkami badawczymi, jak Instytut Badań Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, pojawiły się czasopisma i serie wydawnicze, na przykład ukazujący się do dziś „Przegląd Polonijny", czy Biblioteka Polonijna. Zarówno „Przegląd", jak i w pewnej mierze Biblioteka ewoluowały, coraz więcej miejsca poświęcając Polonii poza USA i Kanadą, Polonii na Wschodzie, a nie tylko na Zachodzie, teorii etniczności i problematyce etnicznej innej niż ściśle polonijna. Ba-

dania amerykanistyczne prowadzono w latach siedemdziesiątych nie tylko w Krakowie, ale też w Poznaniu i Warszawie. Badania etniczne prowadzono w ramach różnych dyscyplin akademickich, głównie socjologii i etnologii (por. Posern-Zieliński 1995).

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych mamy już w Polsce do czynienia z socjologicznymi programami badań nad dziedzictwem żydowskim (por. np. Mikołajewska, red. 1989; o innych programach wspominam w kolejnych rozdziałach), w tym z badaniami Małgorzaty Melchior (1990), które prezentując tożsamość etniczną jako kategorię podstawową, miały ogromny wpływ na liczne późniejsze polskie studia. Ewa Nowicka (por. Nowicka, red. 1990) wprowadziła do nowej polskiej literatury socjologicznej i polskich badań socjologicznych ważne, znane w literaturze światowej od dekad, mające takich klasyków, jak William Graham Sumner, Georg Simmel, Alfred Schuetz czy Florian Znaniecki, kategorie swojskości i obcości, które również nabrały charakteru paradygmatycznego, wpływając na konceptualizację wielu polskich programów badawczych. Już w latach siedemdziesiątych polscy etnografowie stosowali te pojęcia (a także pojęcie dystansu etnicznego), na przykład Andrzej Mirga, Lech Mróz, Krzysztof Kubiak publikowali na ten temat prace w „Etnografii Polskiej".

Od początku lat dziewięćdziesiątych ukazuje się w Polsce ogromna liczba książek i artykułów poświęconych problematyce etnicznej. Wkrótce zaczęły się też pojawiać empiryczne syntezy, poświęcone wszystkim mniejszościom etnicznym i narodowym w naszym kraju (por. np. Kurcz, red. 1997, Szczepański, red. 1997, Chałupczak i Browarek 1998, Berdychowska, red. 1998). Obszerne publikacje na ten temat pojawiają się za granicą (np. Hamilton i Iglicka, red. 2000).

Badania nad imigrantami w Polsce rozpoczęły się na szerszą skalę od studium Ewy Nowickiej i Sławomira Łodzińskiego na temat studentów zagranicznych (por. Nowicka i Łodziński, red. 1993). O tych badaniach, zagranicznych i polskich, piszę tu znacznie więcej w rozdziałach szóstym i trzynastym. Później problematykę imigracji podjął na szeroką skalę Instytut Studiów Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego i kilka innych placówek badawczych.

Problematyka etniczna powiązana bywa często z problematyką pogranicza. I takie studia pojawiły się w Polsce, tak w odniesieniu do pogranicza

wschodniego (por. Sadowski 1995, Babiński 1997), jak i zachodniego (np. Gołdyka, Leszkowicz-Baczyński, Szczegóła i Zielińska, red. 1999 [1997] i liczne kontynuacje). Polskie pogranicze zachodnie różni się, pod względem etnicznym, bardzo poważnie od pogranicza wschodniego, o czym piszę w rozdziale czternastym tej książki. W wyniku kierowanych (w tym wymuszonych) i żywiołowych procesów osiedleńczych, ścisłe pogranicze zachodnie po polskiej stronie oddzielone jest od śląskiej ludności autochtonicznej i od mieszkającej w Polsce ludności niemieckiej pasem etnicznie polskim. Etniczne badania nad Śląskiem prowadzono, stosując różne metodologie, głównie w ośrodku katowickim, cieszyńskim, opolskim i wrocławskim (nawiązuję do niektórych z nich we wskazanym rozdziale). Po stronie niemieckiej (jeśli pominąć kontrowersyjny w tym kontekście przykład Serbołużyczan) też nie ma żadnej ludności pogranicznej.

Dziś trudno byłoby wymienić wszystkie polskie programy badawcze, książki i artykuły poświęcone problematyce etnicznej i imigracji do Polski. Czytelnik może sięgnąć do cytowanej przeze mnie literatury i poszerzyć swą wiedzę z zakresu dawnych i współczesnych polskich empirycznych badań etnicznych. Teorią etniczności i jej zastosowaniom w odniesieniu do społeczeństwa polskiego i do innych społeczeństw zainteresowały się też takie polskie czasopisma, jak „Studia Socjologiczne", „Kultura i Społeczeństwo", „Etnografia Polska", „Lud", „Sprawy Narodowościowe — Seria Nowa". Problematyka etniczności dobrze, moim zdaniem, reprezentowana jest w wydawanej od roku 1998 do 2005 Encyklopedii Socjologii (por. np. Babiński 1998).

Z TEORII STOSUNKÓW ETNICZNYCH

Zgromadzone w niniejszej książce studia przypominają o wielkiej złożoności problematyki etnicznej, w tym o fakcie, iż nie zawsze i w odniesieniu do wszystkich sytuacji jedno i to samo określenie etniczności jest najbardziej przydatne. Nie będę tu, po raz kolejny w obszernej literaturze przedmiotu, definiował podstawowych pojęć. Odsyłam czytelnika do dalszych części książki i do przytaczanej w niej literatury, tak teoretycznej jak i empirycznej, z której wybiórczo korzystam i w tym wprowadzeniu.

Nie wchodząc więc głęboko w kwestie ściśle definicyjne, zajmę się tu, z konieczności bardzo pobieżnie, kilkoma ciekawymi ogólnymi sprawami, które omawiam szerzej w dalszych rozdziałach. Należą do nich na przykład „obiektywne" i „subiektywne" rozumienie etniczności, etniczność jako konsekwencja niedawnych migracji i jako konsekwencja politycznej centralizacji i homogenizacji państw oraz dynamiki granic państwowych, pojęcie grupy mniejszościowej, a także pojęcia mniejszości etnograficznej, etnicznej i narodowej, problematyka kontaktu kulturowego, problematyka etnicznych uprzedzeń i dyskryminacji (na moje myślenie o kwestiach etnicznych miała duży wpływ książka Martina N. Margera [2000]).

Wskazana wyżej obecność od prawie dwudziestu lat problematyki etnicznej w polskiej literaturze z zakresu szeroko rozumianej humanistyki powoduje, że można założyć, iż z grubsza wiemy, o czym mówimy. Zróżnicowanie etniczne jakiegoś szerszego społeczeństwa to pewien typ jego zróżnicowania. Chodzi o zróżnicowanie na podstawie istotnych, a nie banalnych cech kulturowych. Problemem jest oczywiście to, że zjawiska wedle jednych istotne i określające tożsamość i odrębność grupową, wedle innych są banalne i nie dają podstaw wyróżnienia jakiejś grupy społecznej, czy nawet tylko kategorii społecznej. Ci drudzy organizowanie się jakiejś kategorii społecznej na podstawie uznanych przez jej członków za istotne cech kulturowych mogą traktować jako niczym nieuzasadniony separatyzm, zagrażający spójności narodu. Co więcej, te same cechy mogą w jednym społeczeństwie stanowić podstawę tożsamości, a w innym jej nie stanowić. Znaczenie danych cech kulturowych dla tożsamości grupowej może się zmieniać, w zależności od różnych okoliczności historycznych.

Jakie mogą to być istotne cechy kulturowe? W odniesieniu do nowoczesnych społeczeństw imigranckich (piszę o tym w pierwszym rozdziale, a o sposobie rozumienia etniczności w społeczeństwach tradycyjnych — w rozdziale jedenastym), Milton M. Gordon uznał (1964), że można wskazać trzy podstawy takich cech, wywołujących u członków zbiorowości poczucie wspólnoty. Są to: rasa, religia i pochodzenie narodowe. Niniejsza książka zawiera rozdziały (od pierwszego do czwartego, oraz siódmy, ósmy i jedenasty) poświęcone — zupełnie odmiennym — grupom często określanym jako rasowe. Rasę będę tu rozumiał przede wszystkim w sposób społeczno-kulturowy. Będzie to dla mnie zbiorowość, której społeczne

otoczenie (i często sama ta grupa) przypisuje posiadanie jakichś ważnych i biologiczne dziedzicznych cech fizycznych, które z kolei mają mieć istotny wpływ na podstawowy typ osobowości i na grupowy system aksjonormatywny (na temat współczesnych dyskusji o społeczno-kulturowym znaczeniu rasy — por. np. Rokicki 2002). W jednych kontekstach społecznych zbiorowością „rasowo wyróżniającą się" będą Żydzi, w innych będą to Murzyni, Azjaci czy Indianie. W jednych społeczeństwach (jak w USA) wciąż istnieje wyraźny społecznie, dychotomiczny podział na Murzynów i nie-Murzynów, a w innych, jak na przykład w Brazylii, „murzyńskość" jest cechą stopniowalną i niejako wtórną wobec statusu klasowego (przynależność do wyższych klas społecznych „wybiela" człowieka, który w USA na pewno uznany zostałby za Murzyna). Podobnie istnieje w Brazylii kilka „rasowych" kategorii odnoszących się do zbiorowości, które w USA czy Europie na pewno zostałyby uznane za białe. W czasie masowej imigracji ludności pochodzącej z Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej do USA na przełomie XIX i XX wieku, była ona tam opisywana w kategoriach rasowych. Przypominam, że nas interesować będzie tu wyłącznie kulturowy aspekt zjawisk określanych jako rasowe.

Ze wskazaną przez Gordona religią problem jest też poważny (wspominam o nim w rozdziale dziesiątym, przytaczając odpowiednią, w tym polską literaturę). W jednych społecznych kontekstach (np. w odniesieniu do zbiorowości Sikhów, Żydów, czy północnych Irlandczyków) tradycyjną podstawą tożsamości grupowej jest religia, w innych kontekstach (jak np. wśród Niemców, podzielonych na katolików i protestantów) religia jest mniej ważną niż „poczucie narodowe" podstawą tożsamości. W tych pierwszych przypadkach religia jest podstawą etniczności, w tym ostatnim — nie jest.

Pochodzenie narodowe, na które zwracał uwagę Gordon, jest istotną cechą wyróżniającą grupy kulturowe nie tylko w społeczeństwach imigranckich, ale i w tradycyjnych społeczeństwach europejskich (do sprawy etniczności i mniejszości narodowych w nich właśnie wrócimy wkrótce). Poręcznym, choć nieidealnym, wskaźnikiem pochodzenia narodowego jest język życia codziennego czy sytuacji intymnych. Ale na przykład w awangardzie walki o niezależność polityczną Finlandii znajdowali się Finowie używający języka szwedzkiego. O języku jako kryterium wyróżniającym zróżnicowanie etniczne warto jednak pamiętać.

Cechy kulturowe, wymienione tutaj za Gordonem, mają takie istotne znaczenie, że w skali masowej (pamiętamy o tym, że liczebność różnych grup etnicznych jest rozmaita) są przekazywane z pokolenia na pokolenie drogą dziedziczenia społecznego. Są one obiektywne w takim sensie, iż nabywamy je drogą socjalizacji pierwotnej i zasadniczo później je względnie trwale posiadamy, w dużej mierze niezależnie od naszej woli i świadomości ich roli. Są to cechy kolektywne, a więc charakteryzują nas raczej jako członków jakiejś zbiorowości niż jako niezależne indywidua. Są przypisane, więc nasza kontrola nad nimi jest na ogół bardzo ograniczona. Niektóre z wymienionych tu konsekwencji nacisku na istotność etnicznych cech kulturowych omówię dalej. Kultura zbiorowości, którą określamy jako etniczną, jest zawsze jakąś wypadkową „genetycznej" kultury danej grupy i kultury szerszego społeczeństwa, w obrębie którego ta grupa funkcjonuje.

Jak piszę w pierwszym rozdziale książki, prezentowane tu pojęcie etniczności nie jest bardzo spójne pod względem „strukturalnym". Jest jednak spójne pod względem funkcjonalnym — przynależność do tak określonych grup ma zapewniać ich członkom elementarne poczucie człowieczeństwa, poczucie głębokiej tożsamości grupowej.

Skoro wskazane wyżej cechy kulturowe uznać można za istotne czy nawet fundamentalne dla budowania tożsamości grupowej, to znaczy, że z pewnością da się wskazać cechy kulturowe różnicujące dane społeczeństwo, które aż tak ważne nie są. Nie dają one elementarnego poczucia człowieczeństwa, nie są przekazywane drogą społecznego dziedziczenia poprzez socjalizację pierwotną, mogą być raczej osiągane niż przypisywane. Stanowią przede wszystkim podstawę do wyróżniania „subkultur grupowych" czy „stylów życia". Zjawiska te wcale nie muszą być w różnych kontekstach społecznych mniej istotne niż zróżnicowanie etniczne. Co więcej, istnieją kategorie teoretyczne umożliwiające w pewnym zakresie łączne ich analizowanie. Wrócę do tego, w szczególności w rozdziale dwunastym.

Komentując ujęcie grupy etnicznej, prezentowane przez Miltona M. Gordona, zwróciłem uwagę na jego obiektywistyczny charakter. W literaturze przedmiotu, od czasu, gdy pod koniec swego życia Max Weber przedstawił własną definicję grupy etnicznej, eksponując jej „subiektywną wiarę we wspólnotę pochodzenia" (2002: 309), znaleźć można nie tylko obiektywistyczne, ale i subiektywistyczne podejścia. Nie zawsze są one, jak sądzę,

ściśle zgodne z tym, o co chodziło Weberowi. Podtrzymując tezę, że grupa etniczna jest jedną z tych grup, które zapewniają człowiekowi podstawowe poczucie wspólnoty, zwolennicy tego drugiego podejścia zwracają uwagę na kilka interesujących zjawisk. W warunkach pluralizmu etnicznego na danym terenie, słabości granic między grupami etnicznymi i poważnego osłabienia endogamii etnicznej, dużego nacisku na wolność jednostki, dużej ruchliwości przestrzennej i społecznej, i w ogóle dużej dynamiki życia społecznego, rozchwiania spójności kryteriów, w danym czasie i miejscu określających istotę zróżnicowania etnicznego, jednostka często może dokonywać wyboru grupy etnicznej, z którą będzie się utożsamiać. Podam skrajny przykład. Jeśli ktoś ma dwóch dziadków i dwie babcie, a każde z nich pochodzi z innej grupy etnicznej i wykonuje swoje funkcje socjalizacyjne, to z góry nie można powiedzieć, z którą grupą dana osoba będzie się identyfikować przede wszystkim. Co więcej, może ona dokonać nie tylko jednorazowego wyboru, ale z rozmaitych powodów może w trakcie swego życia zmieniać tożsamość etniczną. I jeśli sytuacja nie jest absurdalna, gdy na przykład Polak „z dziada pradziada" uznaje siebie za Eskimosa, to nie ma żadnych powodów, aby ktokolwiek za daną jednostkę decydował o tym, do jakiej należy ona grupy etnicznej. W tym kierunku idą też na ogół instytucje przygotowujące spisy powszechne. Od osób wypełniających formularze spisowe oczekuje się deklaracji dotyczącej tego, z jaką grupą etniczną (czy narodową) się one utożsamiają. Tak więc, w jednych warunkach etniczność jest cechą raczej przypisaną i obiektywną, w innych raczej kulturowo konstruowaną.

Piszę tu, jak i w całej książce, o grupach (mniejszościach) etnicznych i narodowych. Warto zwrócić uwagę na problem zakresu tych pojęć. Nie ma tu zgody w literaturze przedmiotu. Przedstawię więc własne rozumienie tych pojęć w odniesieniu do warunków europejskich, nie wszystkich zresztą (Francja zdaje się być specyficznym przypadkiem). Pojęciem szerszym jest dla mnie pojęcie etniczności. Grupy narodowe będą więc grupami etnicznymi, ale niekoniecznie na odwrót. Tylko te grupy etniczne w ramach jakiegoś szerszego społeczeństwa będę określał jako grupy narodowe, które mogą być uznane za część jakiegoś narodu, mającego swoje własne państwo lub mającego uznane przez zewnętrzne środowisko aspiracje państwowotwórcze, albo które same mają silne i zinstytucjonalizowane aspiracje pań-

stwowotwórcze. Z pewnością ważnym dodatkowym czynnikiem jest złożoność struktury społecznej, w szczególności posiadanie elit ekonomicznych i intelektualnych. Charakteryzuje ona raczej grupy narodowe niż etniczne.

Istnieją i tu, oczywiście, problemy. Poziom aspiracji państwowotwórczych danej grupy może zmieniać się w czasie. Aspiracje państwowotwórcze mogą być przez część zewnętrznego środowiska uznawane, a przez inną część nieuznawane. Struktura społeczna może się zmieniać, na przykład własne elity ekonomiczne i intelektualne mogą powstać tam, gdzie dotąd ich nie było. Nie ma żadnych podstaw, aby twierdzić, że procesy narodowotwórcze już się skończyły, albo że ich tempo, do którego jesteśmy przyzwyczajeni na podstawie przykładów historycznych, nie może obecnie ulegać gwałtownemu przyspieszeniu. Trudno też na ogół powiedzieć, w jakim momencie procesu narodowotwórczego jakaś grupa etniczna się znajduje. W Europie nowe państwa powstawały w ciągu ostatnich kilkunastu lat w miejscach, w których rok wcześniej nikt „rozsądny" by się tego nie spodziewał. Wydarzenia z początku 2005 roku pokazują, że proces rozczłonkowywania Jugosławii nie jest, być może, zakończony i krótkotrwała federacja Serbii i Czarnogóry znajduje się u swego kresu.

W literaturze przedmiotu możemy też spotkać pojęcie grupy etnograficznej. W rozdziale jedenastym przytaczam definicje takich grup, występujące w dawnej polskiej literaturze socjologicznej i etnologicznej. Pojęcie to może być przydatne w odniesieniu do tego właśnie rozdziału, omawiającego strukturę etniczną historycznie polskiej części Podkarpacia. Grupy etnograficzne to, według mnie, takie zbiorowości, których podstawą wyróżnienia jest związek z jakimś szczególnym, zasadniczo niewielkim regionem danego kraju, które są potocznie (w tym przez własnych członków) uważane za część mozaiki kulturowej danego społeczeństwa narodowego, których kultura ma przede wszystkim ludowy (pod względem klasowym) charakter, a sposób mówienia (niezależnie od tego, jaki jest pogląd językoznawców) jest potocznie uważany za lokalny dialekt (czy gwarę) danego języka narodowego. Oczywiście, można sobie wyobrazić sytuacje, w których sposób mówienia zostanie skodyfikowany i w danym języku (dialekcie) powstanie literatura uważana przez samą tę grupę za literaturę wysokiego lotu, która jako odzwierciedlająca losy grupy zostanie przyswojona przez nią całą. Członkowie grupy mogą uznać swą kulturę za dorobek najzupełniej

autonomiczny, a nie za fragment szerszej kultury narodowej, mogą też raczej podkreślać różnice kulturowe i losów dziejowych między tą grupą a społeczeństwem narodowym, niż podobieństwa między nimi. Aspiracje te mogą, ale nie muszą być uznawane za słuszne przez środowisko zewnętrzne. Tak więc grupa etnograficzna może przekształcać się w grupę etniczną.

Inne pojęcie, występujące często w tej książce, to pojęcie mniejszości. W rozdziale pierwszym przedstawiona jest jego definicja, wprowadzona przez Louisa Wirtha (1947), która najbardziej mi odpowiada. Zwrócę tu tylko uwagę na fakt, że w naukach społecznych „mniejszość" nie jest rozumiana arytmetycznie czy demograficznie, lecz socjologicznie. Grupa mniejszościowa to grupa, która jest „jakoś" (na podstawie jakichś cech fizycznych lub kulturowych) wyróżniana przez swe społeczne otoczenie (w ramach którego funkcjonuje) i poddawana specyficznemu traktowaniu, które najlepiej można określić jako rozmaite formy dyskryminacji. Mniejszości etniczne (etnograficzne, narodowe) należą do szerszej kategorii mniejszości kulturowych, o których wspominam w rozdziale dwunastym tej książki. Mniejszość kulturową przeciwstawiamy grupie kulturowo dominującej. Stosunki społeczne między nimi najlepiej określić jako stosunki dominacji (tej problematyce poświęciłem osobne prace, np. Mucha, red. 1999). Często przejawem dominacji i reakcji na tę dominację jest konflikt kulturowy. Konfliktowi etnicznemu, jako specyficznej postaci konfliktów kulturowych, poświęcam w tej książce dwa rozdziały — pierwszy i piąty.

Problematyka etniczna to problematyka zbiorowości, różniących się pod względem ważnych cech kultury, należących do jednego szerszego układu społecznego. Interesującą kwestią są relacje zachodzące między nimi. Wspomniałem już o stosunkach dominacji, ale warto zwrócić uwagę na kilka innych, istotnych spraw. Po pierwsze, stosunki te mają znaczenie dla tożsamości grup i należących do nich jednostek. Jednostki i grupy definiują siebie przez odróżnienie się od „obcych" czy „innych", zaś owych obcych czy innych — poprzez wskazanie tego, co różni ich od nas, czyli „swojaków". Po drugie, między zbiorowością etniczną a jej otoczeniem istnieje na ogół kontakt kulturowy, prowadzący często do wzajemnego dostosowania kultur, czy akulturacji imigranckiej bądź tubylczej mniejszości do społeczeństwa przyjmującego, albo do szerszego zewnętrznego układu kulturowego. Taka akulturacja jest szczególnie istotna w przypadku

imigrantów. Poruszam kilkakrotnie ten problem, zwracając uwagę na kwestię wykorzenienia, szoku kulturowego, zmiany kulturowej, na przykład kształtowania się „trzeciej" czy „nowej" kultury w miejscu styku kultur. Zwracam uwagę zarówno na antropologiczne, jak i na psychologiczne aspekty tego procesu.

Dla socjologii, antropologii społeczno-kulturowej i psychologii zjawisk etnicznych ważne są wreszcie kwestie uprzedzeń, stereotypów i dyskryminacji. Zajmuję się tą sprawą tylko marginalnie, na przykładzie Indian w Chicago (rozdziały siódmy i ósmy), ale także na przykładzie stosunków międzygrupowych na polskim Podkarpaciu (rozdział jedenasty). Warto jednak już teraz pokazać, jak rozumiem wspomniane pojęcia. Uprzedzenia etniczne traktuję jako typ postaw. Psychologia uczy, iż postawy mają trzy aspekty: poznawczy, emocjonalny i behawioralny (czynnościowy). Stereotypy etniczne będę rozumiał jako poznawczy aspekt postaw. Są to społecznie konstruowane i przekazywane, uogólnione i poważnie upraszczające świadomościowe obrazy innych grup, na ogół wyprzedzające bezpośredni kontakt z ich przedstawicielami, trudne (choć możliwe) do modyfikacji. Aspekt emocjonalny postaw etnicznych to życzliwość bądź nieżyczliwość dla innych grup. Aspekt behawioralny uprzedzeń to dla mnie dyskryminacja (czyli szczególnego typu traktowanie), w jej różnych przejawach. Jest ona na ogół czynnym odmawianiem przedstawicielom innej grupy dostępu do nagród społecznych (symbolicznych i materialnych), nad dystrybucją których mamy choć częściową kontrolę (zjawiskiem „dyskryminacji pozytywnej" też można się zajmować; czynią to jednak, np. w odniesieniu do amerykańskiego systemu „affirmative action", na ogół filozofowie społeczni i publicyści, rzadziej — empiryczni badacze społeczni). Może ona stanowić formę agresji przeciw symbolom grupowym, materialnemu dorobkowi grupy, bądź członkom grupy.

Postawy etniczne mogą być wewnętrznie zharmonizowane bądź niezharmonizowane. W tym drugim przypadku może być tak, iż nieżyczliwe nastawienie do jakiejś grupy nie realizuje się w postaci dyskryminacji, bądź życzliwe (lub obojętne) nastawienie związane jest z dyskryminacją. Nasze nieżyczliwe nastawienie może nie przeradzać się w dyskryminację, gdy na przykład boimy się za nią kary, czy ulegamy wpływowi naszych niedyskryminujących grup odniesienia. Życzliwe bądź obojętne nastawienie

może być powiązane z dyskryminowaniem na przykład wtedy, gdy z uwagi na przekonania naszych grup odniesienia sądzimy, iż dyskryminowanie leży w naszym interesie. Dyskryminacja może być konsekwencją naszego obrazu obcej grupy i wartościującego nastawienia wobec niej — wówczas jest intencjonalna. Może jednak mieć też charakter instytucjonalny. Jest wówczas w istocie częścią systemu normatywnego danej grupy dominującej, mającego swe korzenie w historii grupy i stosunków międzygrupowych. Ten system normatywny może stawiać daną grupę mniejszościową w gorszej sytuacji niż grupa dominująca.

ETNICZNOŚĆ AMERYKAŃSKA, ETNICZNOŚĆ POLSKA

W naukach społecznych mówi się na ogół o dwóch modelach etniczności — imigranckim oraz europejskim. Dopiero w ostatnich dekadach te modele etniczności przykłada się do społeczeństw o pozaeuropejskiej genezie. Zajmowanie się nimi jest tu bezprzedmiotowe, gdyż książka ich nie dotyczy. Klasyczne społeczeństwa imigranckie, takie jak USA, Kanada, Australia czy Nowa Zelandia, zostały w takim kształcie, w jakim je znamy i w jakim należą do współczesnego ładu światowego, zbudowane przez imigrantów z protestanckich krajów zachodniej i północnej Europy. Siebie uznali oni za tubylców, a późniejszych przybyszów, w tym z południowej i wschodniej Europy, za imigrantów. (Co ciekawe, pierwsze, dziewiętnastowieczne rozumienie zwrotu „Native American" odnosiło się do tych pierwszych przybyszów, a nie do Indian, jak w ciągu ostatnich trzydziestu lat.) Obecnie systematycznie zwiększa się tam imigracja z innych niż Europa regionów świata. W niniejszej książce przykładem społeczeństwa imigranckiego są Stany Zjednoczone Ameryki. Imigrantami europejskimi są w niej Polacy, ale występują tu też imigranci spoza Europy — Latynosi, ukształtowani przez kultury indiańskie i katolicką kulturę o hiszpańskiej, a więc europejskiej i chrześcijańskiej genezie (na temat imigracji w USA por. ciekawy zbiór: Jacobsen, red. 1998).

Warto tutaj zatrzymać się przy trzeciej amerykańskiej grupie etnicznej, występującej w tej książce. Są to Indianie. Indianie to grupa określana często jako „rasowa". Jest to grupa autochtoniczna, przynajmniej w inte-

resującej nas perspektywie czasowej. Przed pojawieniem się w Ameryce białych, część Indian prowadziła koczowniczy tryb życia, wędrując po ograniczonych obszarach, dających się względnie łatwo zidentyfikować. Wiele plemion indiańskich prowadziło jednak w miarę osiadły tryb życia. Mimo okrutnego losu, jaki zgotowali Indianom biali, mimo wypędzenia prawie wszystkich plemion z ich dawnych siedzib, niektóre grupy można śmiało określić i dziś jako wielkie, regionalne grupy kulturowe. Są one przykładem innego niż imigrancki modelu etniczności. Jednak, z drugiej strony, ci Indianie, którzy są bohaterami siódmego i ósmego rozdziału tej książki, to tak zwani „Indianie miejscy", a więc imigranci z plemiennych rezerwatów do wielkich miast i potomkowie tych migrantów. W owych wielkich miastach (naszym przykładem jest Chicago) Indianie stanowią jedną z wielu grup przyjezdnych, usiłujących „urządzić się" w nowoczesnej, uprzemysłowionej Ameryce, która kulturowo jest im równie obca, jak wielu innym imigrantom, na przykład z Europy czy z Azji.

Jak mi się wydaje, specyfika współczesnego europejskiego modelu etniczności leży w trzech procesach historycznych. Pierwszym było budowanie scentralizowanych państw narodowych, które musiało — jak uważali ich twórcy, ideologowie i wspierające grupy społeczne — pomijać kulturową (w tym językową) specyfikę poszczególnych regionów. Długo wydawało się, że centralizacja się udała, a regionalizmy już nie istnieją. Przykłady Katalonii i Kraju Basków w Hiszpanii, Irlandii, Szkocji i Walii w Wielkiej Brytanii, czy Bretanii we Francji pokazują, że liczne kultury regionalne przetrwały i od kilku dekad domagają się dania im szans rozwoju w liberalnych społeczeństwach demokracji proceduralnej. Niektóre z tych grup regionalnych domagają się nawet politycznej suwerenności.

Drugi proces historyczny odnosi się, według mnie, prawdopodobnie w szczególności do Europy Środkowej i Wschodniej. Polega on na dużej dynamice granic państwowych w ciągu ostatnich kilkuset lat. Grupy kulturowe, które „od zawsze" żyją w tym samym regionie, raz mogą stanowić część narodu tworzącego państwo ten region obejmujące, a innym razem, po mniej lub bardziej trwałej zmianie granic, mogą stać się mniejszościami narodowymi we wcześniej sąsiednim kraju i nawet być przedmiotem dążeń asymilacyjnych.

Trzeci proces to migracje, na ogół odległe w czasie, organizowane w postaci osadnictwa czy „kolonizacji". Sterowany proces osadnictwa, nawet w regionach bardzo odległych od miejsc pochodzenia migrantów, miał miejsce już w średniowieczu, ale też jeszcze w osiemnastym wieku. W odniesieniu do historycznie polskiej części Podkarpacia piszę o tym w rozdziale jedenastym tej książki. W odróżnieniu od społeczeństw zbudowanych na podstawie niedawnej imigracji, o jakich pisałem wcześniej, tutaj osadnicy na ogół nie wypierali autochtonów, nie stawali się grupą dominującą (poza sytuacjami lokalnymi), ale — jak w przypadku lokacji polskich miast i wsi na prawie wołoskim czy (przede wszystkim) niemieckim — mieli wielki wpływ na ważne instytucje społeczne.

Istota etniczności europejskiej byłaby więc inna niż etniczności na przykład amerykańskiej. Jednakże po II wojnie światowej i ogromnej imigracji pracowników fizycznych (przede wszystkim z krajów muzułmańskich) do potrzebującego siły roboczej przemysłu wielu krajów Europy Zachodniej, a potem po sprowadzeniu rodzin i faktycznym osiedleniu się ich na stałe, zachodnioeuropejski model etniczności zaczął upodabniać się do modelu amerykańskiego. Jak mi się wydaje, niektóre koncepcje teoretyczne opracowane dla potrzeb społeczeństw klasycznie imigranckich nabierają teraz znaczenia w Europie. Warto zwrócić uwagę na to, że sytuacja taka może się znów powtórzyć nieco dalej na wschód i kraje Europy Środkowo-Wschodniej, takie jak Węgry, Czechy, Słowacja i Polska, mogą zacząć przyjmować znacznie więcej niż dotąd imigrantów. Już dziś na Węgrzech, w Czechach, czy Słowacji jest wielu Chińczyków i Wietnamczyków, na ogół przebywających tu bez odpowiednich dokumentów i nie odnotowywanych przez roczniki statystyczne. Na liczących około 10 milionów mieszkańców Węgrzech mieszkało w roku 1991 między 30 a 40 tysięcy Chińczyków i funkcjonowało ponad tysiąc chińskich firm. W połowie dekady liczba ta spadła do około 6-7 tysięcy i ustabilizowała się (por. Nyiri 1995: 195).

W Polsce sytuacja prawna i nastroje społeczne nie sprzyjają masowej imigracji, a jednak szacuje się, iż setki tysięcy nielegalnie zatrudnionych cudzoziemców pracują w rolnictwie, budownictwie i w innych sektorach gospodarki. Warszawska kolonia wietnamska opisywana była wielokrotnie w pracach naukowych i publicystycznych (por. np. Halik 2000, Szymańska

2002). Demografowie uważają, że bez imigracji za kilkadziesiąt lat nie będzie miał kto pracować na emerytury dla Polaków.

Do ewentualnego pojawienia się imigracji na większą skalę powinniśmy być więc przygotowani. Nie jest do tego zresztą daleko. Jak mogliśmy przeczytać w połowie marca 2005 roku w „Rzeczpospolitej" — „W minionym roku o prawo do dłuższego pobytu w Polsce wystąpiło wraz z rodzinami 35 tys. cudzoziemców, głównie z krajów Unii Europejskiej. Drugie tyle osiedliło się w naszym kraju bez zezwoleń, wykorzystując zniesienie wiz — mówi Jan Węgrzyn, dyrektor generalny Urzędu ds. Repatriacji i Cudzoziemców. Jego zdaniem, dużo więcej (ok. 250 tys.) przyjechało na dłużej Ukraińców i obywateli innych krajów dawnego Związku Radzieckiego. Przeważnie ich pobyt jest legalny, ale praca — nie. W opinii dyrektora Węgrzyna łączna liczba obcokrajowców, którzy przyjechali w celach zarobkowych, aby związać się na dłuższy czas z Polską, wyniosła — wraz z rodzinami — około 320 tysięcy osób" (Bielecki 2005: B1). Dwa rozdziały niniejszej książki (szósty i trzynasty) dotykają tego problemu: mówią o bardzo specyficznej, czasowej i zindywidualizowanej migracji. Koncentrują się one nie na politycznych, prawnych czy ekonomicznych aspektach imigracji, lecz na aspekcie kulturowym — na tym, jak może się przekształcać kultura i psychika samych imigrantów, i kultura kraju przyjmującego, pod wpływem procesu imigracji. Zwracam tu uwagę na kilka wypracowanych wcześniej w różnych warunkach historycznych koncepcji teoretycznych odnoszących się do „kontaktu kulturowego" i jego konsekwencji.

KILKA SŁÓW O KSIĄŻCE

Na niniejszą książkę składają się studia, które powstały w ciągu ubiegłych dwudziestu pięciu lat, w ramach kilku programów badawczych i przy okazji konferencji socjologicznych bądź antropologicznych. Programy te były zasadniczo kierowane i realizowane przez autora książki, z wyjątkiem jednego. Tekst o zróżnicowaniu etnicznym polskiego Podkarpacia powstał w roku 1989 w ramach kilkuletniego programu badawczego pod tytułem „Pamięć kultury żydowskiej w świadomości mieszkańców dawnej Galicji", kierowanego przez Andrzeja K. Palucha z Uniwersytetu Jagiellońskiego i Jonathana

Webbera, wówczas z Uniwersytetu Oksfordzkiego. Ten tekst jest też jedynym, który nigdy w całości nie był opublikowany po polsku (ukazał się jednak, nawet dwukrotnie, angielski przekład całości, por. Mucha 1991 i 1992a). Dwa krótkie fragmenty tego tekstu ukazały się w ramach artykułów ogłoszonych po polsku (por. Mucha 1992b, 1996c). Wszystkie inne teksty zamieszczone w tej książce były wcześniej publikowane (w załączeniu wykaz tekstów źródłowych; dziękuję właścicielom praw wydawniczych za udostępnienie ich). Połowa tych tekstów ukazała się też (obok wydań polskojęzycznych) po angielsku, w pismach „Europa Ethnica", „Urban Anthropology", „East European Quarterly", „Ethnologia Polona", „Der Donauraum". Niektóre teksty miały wspólną podstawę teoretyczną. Choć więc zasadniczo nie dokonywałem w nich żadnych merytorycznych zmian mimo upływu lat, w wybranych rozdziałach zdecydowanie skróciłem te wątki teoretyczne, które pojawiły się już wcześniej w którymś z poprzednich rozdziałów (zostało to odnotowane w odpowiednim przypisie). Od czasu pierwodruku wzbogaciła się literatura antropologiczna i socjologiczna dotycząca niektórych omawianych tu kwestii. Najciekawsze przykłady tej nowej literatury odnotowuję w odpowiednich przypisach.

Pod względem redakcyjnym pierwodruki poszczególnych rozdziałów wyglądały rozmaicie — tu zostały ujednolicone.

Teksty źródłowe

Rozdział 1.

– ***Przeobrażenia społeczeństwa wieloetnicznego pod wpływem konfliktów etnicznych***. W: *Założenia teorii asymilacji*, pod redakcją Hieronima Kubiaka i Andrzeja Palucha, Kraków: Ossolineum 1980 (Biblioteka Polonijna), ss. 127-146.

Rozdział 2.

– ***Wielokulturowość etniczna i nieetniczna***. „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa", 14-15, 1999, ss. 41-50.

Rozdział 3.

– ***Etniczność czy klasa. Nowe ekonomiczne interpretacje stosunków etnicznych w społeczeństwie amerykańskim***. „Przegląd Polonijny" XI, 1, 1985, ss. 31-46.

Rozdział 4.

– ***Etniczne dylematy neokonserwatysty***. „Przegląd Polonijny" XII, 1, 1986, ss. 57-69.

Rozdział 5.

– ***Konflikt etniczny jako typ konfliktu społecznego***. W: *Konflikty etniczne. Źródła — typy — sposoby rozstrzygania*, pod redakcją Sławoja Szynkiewicza i Iwony Kabzińskiej, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN 1996, ss. 31-38.

Rozdział 6.

– ***Studenci zagraniczni a sytuacja kontaktu kulturowego***. „Przegląd Polonijny" XXVI, 1, 2000, ss. 9-31.

Rozdział 7.

– ***Z prerii na ulicę. Przemiany indiańskiej społeczności Chicago***. „Lud" 69, 1985, ss. 95-138.

– ***Indianie a miasto białych ludzi. Indiańska obecność w Chicago XIX wieku***. „Etnografia Polska" 36, 2, 1992, ss. 53-63.

Rozdział 8.

– ***Sukces wśród najuboższych. Chicagowscy Indianie i ich elita***. „Lud" 71, 1987, ss. 133-158.

Rozdział 9.

– ***Nowe zjawiska, stare ujęcia. Polonia i Latynosi w niewielkim mieście amerykańskim na początku XXI wieku***. „Przegląd Polonijny" XXIX, 3, 2003, ss. 39-68.

Rozdział 10.

– ***Sukcesja etniczna w parafii katolickiej w niewielkim mieście amerykańskim***. „Etnografia Polska" 48, 1-2, 2004, ss. 161-176.

Rozdział 11.

– ***Zróżnicowanie etniczne polskiego Podkarpacia***, maszynopis z roku 1989.

Rozdział 12.

– ***Demokratyzacja i mniejszości kulturowe. Polska przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych***. „Studia Socjologiczne" 1-2, 1992, ss. 31-42.

Rozdział 13.

– ***Polonijni studenci z byłego ZSRR w ojczyźnie przodków. Zagraniczni słuchacze Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w sytuacji kontaktu kulturowego***. „Przegląd Polonijny" XXVII, 1, 2001, ss. 5-27.

Rozdział 14.

– ***Polskie pogranicze zachodnie a tworzenie się nowej kultury***. W: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, tom II, pod redakcją Jerzego Leszkowicza-Baczyńskiego, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe 2001, ss. 71-93.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Z TEORII STOSUNKÓW KULTUROWYCH

Rozdział 1
PRZEOBRAŻENIA SPOŁECZEŃSTWA WIELOETNICZNEGO POD WPŁYWEM KONFLIKTÓW ETNICZNYCH[1]

A. WPROWADZENIE

W rozdziale tym przedstawię analizę procesów wzajemnego dostosowywania się do siebie grup etnicznych w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych. Interpretacja wspomnianych procesów w kategoriach pojęciowych konfliktowego modelu społeczeństwa może skupić, według mnie, naszą uwagę na szeregu ciekawych zależności, a także pozwala stawiać nowe hipotezy badawcze.

Przez pojęciowy konfliktowy model społeczeństwa (por. Sztompka 1968) rozumiem taki system założeń dotyczących rzeczywistości społecznej, w którym za podstawowe jej cechy uznaje się stałą dynamikę, zróżnicowanie społeczne, sprzeczności interesów grupowych, konflikty międzygrupowe (model ten scharakteryzuję bardziej szczegółowo w dalszych partiach rozdziału). Sprzeczność interesów to taka sytuacja, w której ze względu na ograniczoną ilość pożądanych dóbr niemożliwe jest równoczesne zrealizowanie interesów wszystkich grup w ramach danego układu społecznego. Sprzeczność interesów to cecha strukturalna. Konflikt rozumiem tu szeroko, jako każdy układ skierowanych na siebie nawzajem działań co najmniej dwóch stron, działań wynikających z rzeczywistej lub

[1] Tekst ten publikowany jest tu z niewielkimi zmianami w stosunku do oryginału, drukowanego w 1980 roku.

wyobrażonej sprzeczności interesów, mających na celu realizację przez daną grupę jej interesu i napotykających przeciwstawne działania drugiej strony. Konfliktami będą więc wojny domowe, ale też dyskusje, przetargi polityczne, ekonomiczne itp. Konflikty, choć bardzo ważne, nie są faktami samoistnymi i mogą być wyjaśniane przez odwołania się do cech struktury i świadomości społecznej.

B. NOWOCZESNE SPOŁECZEŃSTWA WIELOETNICZNE

Przedstawiona tu analiza stosunków między grupami etnicznymi odnosi się tylko do nowoczesnych społeczeństw wieloetnicznych. Rozumiem przez nie społeczeństwa przemysłowe o znacznej ruchliwości społecznej, zarówno poziomej jak i pionowej. Gospodarka towarowa osłabia czy rozrywa dawne więzi regionalno-etniczne, tworząc ich rozmaite substytuty. System szkolny, służba wojskowa (lub jej odpowiedniki) wyrywają członków grup etnicznych z ewentualnej izolacji i włączają do ogólnego systemu politycznego. „Problemy etniczne" tych właśnie państw staną się „problemami etnicznymi" wszelkich społeczeństw wieloetnicznych, jeśli tylko podążą one tą samą drogą rozwoju co cywilizacja euroamerykańska.

Rozważania zaprezentowane poniżej nie będą dotyczyć federacji opartych na kryterium etnicznym (Kanada, ZSRR, Szwajcaria itp.). Dotyczyć mają państw jednolitych administracyjnie, federacji innego, niż powyżej wspomniany, typu (USA, Brazylia, Meksyk itp.) oraz problemów w obrębie jednostek wchodzących w skład federacji etnicznych. Federacje etniczne nie rozwiązały dotąd swych „problemów etnicznych". W olbrzymiej większości z nich analizowany dalej podział na grupę faktycznie dominującą oraz grupy mniejszościowe znalazłby zastosowanie, mimo konstytucyjnie zagwarantowanej równości wszystkich mających autonomię grup.

Społeczeństw wieloetnicznych jest bardzo wiele — z tego wypływa zakres i waga zagadnienia. Nawet niektóre europejskie państwa jednonarodowe, ów fenomen w innych częściach świata prawie niespotykany (por. Jasiewicz 1977: 352), w coraz większej mierze stają się państwami wieloetnicznymi. Odradzają się grupy etniczne (na ogół powiązane z określonymi regionami), składające się na niektóre narody (przykładem może być

sytuacja Bretończyków we Francji czy Katalończyków w Hiszpanii), co powoduje, że musimy ponownie zająć się zapomnianym problemem wzajemnego dostosowania różnych grup czy wręcz sensem i możliwością asymilacji. Wolny przepływ siły roboczej w Europie Zachodniej stworzył w bogatszych państwach tego regionu „problem gastarbeiterów", który przy pojawieniu się drugiego ich pokolenia i przy stałym ich osiedleniu staje się poważnym problemem społecznym i politycznym, wymagającym nowych rozwiązań. Szczególnie drastycznych przykładów dostarczają tu Szwajcaria, Niemcy, czy Szwecja, w której około 10% ludności stanowią już gastarbeiterzy z rodzinami. Niektóre byłe państwa kolonialne akceptowały lub akceptują masową imigrację rodzimej ludności swych dawnych kolonii, tym samym rozwiązując problem taniej siły roboczej, ale stwarzając problem stosunków między różnymi grupami etnicznymi (znakomitym przykładem jest tu Wielka Brytania, w pewnym stopniu Francja). Niektóre państwa przyjęły wielkie fale imigracji politycznej. Imigranci i ustabilizowani gastarbeiterzy uważają, że ich wkład w rozwój gospodarczy państw, w których pracują, jest znaczny i domagają się normalnych praw społecznych, ale i poszanowania ich odrębności. Przy zachowaniu odpowiednich proporcji powiedzieć można, że sytuacja staje się tu podobna do „światowego laboratorium" badania stosunków etnicznych, jakim są USA. W dalszych rozważaniach opierałem się przede wszystkim na literaturze dotyczącej tego ostatniego kraju, mając nadzieję, że ich wyniki dadzą się do pewnego przynajmniej stopnia uogólnić na inne społeczeństwa wspomnianego typu.

C. GRUPA ETNICZNA

Grupę etniczną będę tu rozumiał szeroko, tak aby w pojęciu tym mieściły się i narody. Interesują mnie tylko grupy etniczne w obrębie omawianych tu społeczeństw wieloetnicznych. Podobnie jak bardzo wielu badaczy, za taką uważam grupę o swoistych cechach kultury i świadomości pochodzenia od wspólnych przodków. Wśród owych cech kultury za szczególnie ważne uważa się język i religię, a „obiektywnym" rysem przemawiającym za wspólnym pochodzeniem są często cechy uważane za rasowe.

Te ostatnie są ważne tylko wtedy, gdy dana grupa lub jej środowisko społeczne przywiązuje do nich znaczenie społeczne. Tak więc grupami etnicznymi nazywa się grupy wyróżnione na podstawie trzech odmiennych cech: religii, rasy i wspólnego pochodzenia (por. np. Gordon 1964: 28, Morris 1968: 167, Glazer i Moynihan 1975: 4, 18). Z genetycznego punktu widzenia, pojęcie grupy etnicznej wydaje się pojęciem hybrydalnym. Nieco inaczej sprawa wygląda z funkcjonalnego punktu widzenia. Czynnikiem wspólnym grupom, uważanym za etniczne, jest tworzenie „poczucia wspólnoty" (*a sense of peoplehood*), „społeczno-psychologicznego momentu szczególnego poczucia skierowanej ku przodkom ale i ku przyszłości identyfikacji z grupą" (Gordon 1964: 29). Dla Glazera i Moynihana tym wspólnym czynnikiem jest „to, że wszystkie one stały się skutecznym środkiem służącym grupowej mobilizacji dla realizacji konkretnych celów politycznych, podważającym prymat takich środków mobilizacji, jak z jednej strony klasa a z drugiej strony naród" (1975: 18).

Bardzo ważną cechą grup etnicznych jest istnienie i świadomość specyficznych interesów. Grupy etniczne muszą być traktowane jako grupy interesów. Oczywiście, zawsze były grupami interesów, ale z uwagi na charakter interesów, których realizacji się dotąd domagały, na ogół nie były jako takie traktowane. O ile kiedyś domagały się na ogół tylko tolerancji dla swej odrębności religijnej, językowej czy obyczajowej, to teraz wyraźnie żądają też równych praw ekonomicznych i politycznych (por. np. Kubiak 1975: 35, Glazer i Moynihan 1975: 7, Gelfand i Lee 1973: 1). Problem stosunków między grupami etnicznymi staje się więc coraz bardziej problemem zgodności czy sprzeczności podstawowych interesów grupowych.

Wielość i niejednorodność cech wyróżniających grupy etniczne powoduje możliwość nakładania się jednych i przecinania innych identyfikacji etnicznych, a także możliwość kilkustopniowej identyfikacji etnicznej (narodowa, religijna, rasowa).

Taka szeroka koncepcja grupy etnicznej obejmuje nie tylko grupy mniejszościowe, ale i grupę dominującą („większość") w społeczeństwie wieloetnicznym.

Terminom „grupa mniejszościowa" i „większość" nie będę tu nadawał sensu ilościowego. Przez „większość" (albo grupę dominującą) rozumiem tę grupę etniczną, która na ogół z uwagi na swe wcześniejsze od innych

grup przybycie na terytorium obecnego państwa wieloetnicznego (lub podbicie go) i z uwagi na przewagę cywilizacyjną wprowadziła tam i umocniła własne struktury ekonomiczne, polityczne i kulturowe oraz zapewniła im ochronę państwową. Jej instytucje polityczne oraz kultura są identyfikowane przez nią, i na ogół przez inne grupy, z instytucjami i kulturą ukształtowanego czy kształtującego się na omawianym terytorium nowego narodu (por. np. Gordon 1964: 73, Kubiak 1975: 13-24). Mamy tu więc do czynienia z pewną wstępną nierównością grup, a wspomniany konsensus bywa na ogół wymuszony.

Przez „mniejszości etniczne" będę rozumiał pozostałe grupy etniczne danego społeczeństwa. Mają one mniejszy wpływ na to, co uważa się za nową kulturę ogólnonarodową, na instytucje i struktury polityczne państwa. Przy takim rozumieniu większości i mniejszości jasne się staje, dlaczego wielu autorów określa obecnie mniejszości etniczne jako grupy inaczej i nierówno traktowane, a przez to uważające się za przedmiot zbiorowej dyskryminacji ze strony grupy dominującej (por. np. Wirth 1947, Schermerhorn 1964: 238, Siemieńska 1976: 59).

Przedmiotem rozważań zawartych w tym rozdziale są w zasadzie tylko stosunki między grupą dominującą a grupami mniejszościowymi. Stosunki między samymi grupami mniejszościowymi są także bardzo ważne i też mają, moim zdaniem, konfliktowy charakter. Konieczność skupienia się na podstawowym zagadnieniu zmusza mnie jednak do samego tylko zasygnalizowania tej drugiej kwestii. Dla uproszczenia przyjmuję też kontrfaktyczne założenie, że przy analizie konfliktów międzygrupowych wewnętrzne konflikty w obrębie interesujących mnie grup etnicznych mają mniejsze znaczenie.

D. PROCESY WZAJEMNEGO DOSTOSOWYWANIA SIĘ GRUP MNIEJSZOŚCIOWYCH I GRUPY DOMINUJĄCEJ

W związku ze wskazanymi tu strukturalnymi różnicami między grupą dominującą a mniejszościami, z ich nierównymi siłami i możliwościami wpływu na kształt całego społeczeństwa, proces wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych w nowoczesnym społeczeństwie wieloetnicznym nie jest procesem symetrycznym. Nie jest on wprawdzie całkowicie jed-

nostronny, ale przeobrażenia mniejszości pod wpływem większości są silniejsze niż procesy odwrotne. Ten międzypokoleniowy proces, na który składają się zjawiska opisywane jako asymilacja (w USA i niektórych innych państwach — anglokonformizm), „melting" czy raczej „transmuting melting pot" oraz pluralizm etniczny, jest bardzo złożony i bynajmniej nie linearny. Złożoność jego wynika — według mnie — z kilku nawzajem powiązanych powodów, z których tylko część tu wymienię:

a) Wpływ ekonomicznej i politycznej sytuacji państwa na stosunki międzygrupowe. W okresach koniunktury i stabilizacji politycznej grupom mniejszościowym łatwiej włączyć się do życia ekonomicznego i politycznego całego społeczeństwa. Skłania to jednak raczej do indywidualnej niż grupowej ruchliwości społecznej. Okresy kryzysów mają odwrotne konsekwencje.

b) Nakładanie się raczej, niż przecinanie, sprzeczności interesów ekonomicznych i politycznych, na sprzeczności „interesów kulturowych" grup etnicznych. Przez „interes kulturowy" rozumiem tu sytuację umożliwiającą swobodny rozwój własnej kultury w takim zakresie, jakiego domaga się dana grupa etniczna. „Interes kulturowy" wchodzi obok np. interesu ekonomicznego i politycznego w skład całościowego „interesu grupy etnicznej".

c) Rola żywiołowości i bezpośredniego wpływu ze strony państwa w kształtowaniu stosunków między grupami etnicznymi. W jednych okresach popiera ono asymilowanie przez grupę dominującą wszystkich lub niektórych grup mniejszościowych czy nawet podejmuje działania denacjonalizacyjne wobec mniejszości, w innych znów umożliwia czy nawet popiera segregację niektórych grup lub akceptuje pewną odrębność mniejszości etnicznych. Polityka państwa reguluje więc do pewnego stopnia procesy, które w społeczeństwach nowoczesnych mają charakter w zasadzie żywiołowy.

d) Związek strukturalnych sprzeczności między grupami z powstawaniem i utrzymywaniem się stereotypów i uprzedzeń.

e) Różnica między demokracją (rozumianą jako równość szans rozwoju) w odniesieniu do jednostek — członków grup mniejszościowych i w odniesieniu do samych tych grup. Demokracja zapewnia mającym „siłę przebicia" jednostkom pełne włączenie ich do grupy dominującej i umożliwienie indywidualnego współzawodnictwa. Upowszechnienie tego pro-

cesu oznaczałoby zniknięcie odrębności całych grup. Demokracja dla grup mniejszościowych to z kolei umożliwienie im pełnego rozwoju ich kultury i raczej grupowy awans poprzez przełamywanie dominacji. Oznaczać to może konieczność pozostania jednostek wewnątrz grup etnicznych i zmniejszenie ich indywidualnych szans życiowych (por. np. Metzger 1971: 628, 635-638, Gordon 1964: 145-154).

f) Brak jednokierunkowości — zanikanie i odradzanie się świadomości etnicznej grup mniejszościowych.

g) Wielowymiarowość owego procesu. Milton Gordon wymienia siedem zmiennych składających się na szeroko rozumianą asymilację. Są one stopniowalne, a procesy, których dotyczą, odbywają się z niejednakową prędkością (1964: 60-83).

h) Różnica między sytuacją imigrantów, którzy często przyjeżdżają po to, aby się zasymilować (w wąskim sensie), a sytuacją autochtonów, którzy odmawiają uznania prawowitości panowania grupy dominującej.

i) Różnica między sytuacją grup o zdecydowanie odmiennych cechach rasowych i kulturowych, które grupa dominująca na ogół próbuje segregować, a sytuacją grup o cechach zbliżonych do cech grupy dominującej, które ta próbuje raczej asymilować.

j) Wpływ stosunków między samymi grupami mniejszościowymi na stosunki między tymi grupami a grupą dominującą.

k) Wewnętrzne, wielorakie zróżnicowanie grup etnicznych, zarówno grupy dominującej jak i grup mniejszościowych. Ma ono znaczenie dla efektywności działań grup jako całości, na przykład efektywności prowadzonego przez grupę konfliktu.

l) Pojawianie się nowych fal imigrantów, powodujące odradzanie problemu stosunków etnicznych i zmieniające stosunki między grupami wcześniej przybyłymi.

ł) Odwoływanie się państw, z których pochodzą niektóre grupy etniczne, do lojalności ich członków wobec starej ojczyzny.

Zwróćmy uwagę na fakt, że z wyliczonymi tu przykładowo zjawiskami wiąże się wiele przeciwstawnych systemów wartości, sprzeczności interesów i innych źródeł konfliktów międzygrupowych. Procesy wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych wydają się więc ze swej istoty procesami konfliktowymi. Złożoność tych procesów powoduje, że żadna z opisujących

je dotąd prostych koncepcji nie mogła być w pełni trafna. Wszystkie one zdają się jednak właściwie opisywać pewne etapy czy pewne aspekty procesów wzajemnego dostosowywania. Jeśli nie będziemy ich więc traktować jako ogólnych teorii, wyjaśniających całokształt zjawiska, mogą się — moim zdaniem — okazać przydatne. Dlatego nie chciałbym ich tu traktować wyłącznie jako następujących po sobie ideologii asymilacyjnych (którymi niewątpliwie również są) grup, które znalazły się u szczytu „hierarchii etnicznej". Zakres ich adekwatności do rzeczywistości będzie jednak w różnych społeczeństwach wieloetnicznych różny. W USA i innych państwach stworzonych przede wszystkim przez kolonistów pochodzenia anglosaskiego koncepcja asymilacji w wąskim sensie (anglokonformizm) zdaje się dość dobrze opisywać proces powierzchownej akulturacji w rozumieniu Gordona (choć wątpi w to np. Andrew M. Greeley, por. 1969: 7), a także szybko, choć nie bez trudności przebiegający proces akceptowania przez grupy mniejszościowe struktury i instytucji politycznych społeczeństwa (czyli właściwie grupy dominującej). Koncepcje znane pod nazwą „melting pot" są, być może, trafne w wersji nie tak ogólnej, lecz jako „transmuting melting pot", bądź w wersji Gordona, stawiającego tezę, że „społeczeństwo amerykańskie stało się całością złożoną z pewnej ilości tygli czy podspołeczności" (1964: 130), co oznacza, że istnieją oddzielone od siebie nawzajem środowiska, w których następuje przenikanie się systemów kulturowych różnych grup etnicznych. I wreszcie niepowodzenia „strukturalnej asymilacji" powodują, że — zdaniem Gordona — trafnym opisem społeczeństwa amerykańskiego jest koncepcja „pluralizmu strukturalnego". Podobnie można chyba interpretować dokonywane przez Hieronima Kubiaka analizy funkcjonalnych aspektów pluralizmu (1975: 36). Zauważmy, że koncepcję strukturalnego pluralizmu da się uzgodnić z koncepcją asymilacji kulturowej. Grupa mniejszościowa może przejąć od grupy dominującej (społeczeństwa) język, pewne normy i wzory zachowań, ale zasadniczo różni się od niej pod innymi względami. Koncepcja strukturalnego pluralizmu może być też zgodna z koncepcją wielości „tygli". Skoro owe tygle nie stapiają się ze sobą, lecz istnieją odrębnie, mamy właśnie do czynienia z pluralizmem. W sumie tak rozumiane wymienione tu koncepcje pokazują, że modernizacja osłabia jedne, a wzmacnia inne aspekty lojalności i świadomości etnicznej, i że asymilacja rozumiana jako proces,

w wyniku którego jedne grupy i ich kultury w pełni roztapiają się w innych, nie ma miejsca — przynajmniej w Ameryce. „Rezygnacja z pojęcia asymilacji jako procesu samouzupełniania umożliwia badanie sił (w szczególności na poziomie struktury społecznej i kulturowej) ułatwiających czy zwalniających asymilację, czy też, przeciwnie, sił, które wytwarzają poczucie identyfikacji etnicznej i rasowej nawet w obrębie homogenizujących ram nowoczesnego społeczeństwa" (Metzger 1971: 644).

Wspomniane wyżej trzy powszechnie znane modelowe koncepcje wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych w społeczeństwach wieloetnicznych opisywać mają zarówno procesy przemian stosunków etnicznych, jak i zasadnicze cechy wyobrażonych przez autorów stanów przyszłych (celów). Obraz początku procesu byłby chyba w nich wszystkich podobny. Składałoby się nań zróżnicowanie etniczne obejmujące podział na grupę dominującą i mniejszości, sprzeczności interesów grup etnicznych, konflikty etniczne. Obraz taki, jak sądzę, adekwatny w dużej mierze do rzeczywistości, to zarys konfliktowego modelu społeczeństwa. Nieco inaczej jest ze wspomnianymi wyidealizowanymi obrazami przyszłości. W przypadku koncepcji asymilacji w wąskim sensie, ideał to jednolite narodowo i kulturowo społeczeństwo, charakteryzujące się też w zasadzie likwidacją zróżnicowania społecznego (por. Gordon 1964: 73), pełnym konsensusem, równowagą i ograniczoną dynamiką. Jeśli nawet takie społeczeństwo w ogóle mogłoby istnieć, to „osiągnięcie" takiego etapu możliwe byłoby tylko w drodze przymusu (por. np. Bogardus 1930, Brown 1934, Greeley 1969). Koncepcja „tygla" w jej czystej postaci przyjmuje również model jednolitej, choć inaczej osiągniętej narodowej kultury przyszłości. Obraz przyszłości i tu jest, z punktu widzenia cech kultury, obrazem równowagi i konsensusu. Odmienny model przyszłości leży u podstaw ostatniej z trzech najpopularniejszych koncepcji stosunków między grupami etnicznymi — pluralizmu etnicznego. Model rezultatu jest tu bardziej zgodny z modelem procesu do niego prowadzącego niż w przypadku koncepcji wspomnianych wyżej. Jest to model zróżnicowania etnicznego, stałego ścierania się grup i ich kultur, stałej walki o uznanie znaczenia jednych, a podtrzymywanie znaczenia innych. Nie istnieje tu konsensus ani równowaga. Można sobie, oczywiście, wyobrazić pluralizm etniczny bez konfliktów. Sytuacja taka wymagałaby jednak tolerancji przede wszystkim ze strony grupy dominu-

jącej oraz przecinania się struktury ekonomiczno-społecznej i etnicznej. Oba warunki są, moim zdaniem, dalekie od spełnienia we współczesnych i nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych. Adekwatny model pluralizmu musi brać pod uwagę rzeczywiste silne oddziaływanie kultury grupy dominującej, a także związków między zróżnicowaniem etnicznym a strukturalnym zróżnicowaniem ekonomicznym i politycznym. Musi on wyeksponować swą oczywistą konsekwencję: iż wzory kultury poszczególnych grup w sytuacji swobodnego rozwoju, braku segregacji, a równocześnie obecności współzawodnictwa muszą ulegać przemianom (choć szybkość tych przemian zależy od wielu innych czynników). Jeśli do omawianego modelu dodamy założenie o uznaniu kultury grupy dominującej za w pewnym sensie kulturę ogólnonarodową, to przyjęcie modelu pluralizmu powoduje konieczność zastanowienia się nad przemianami i tej kultury „ogólnonarodowej" pod wpływem swobodnego rozwoju poszczególnych grup i ich kultur oraz nad przyczynami skłaniającymi niektóre grupy mniejszościowe do uznania kultury dotąd im obcej za własną.

Spróbujmy teraz skonstruować czwarty, do pewnego stopnia syntetyczny, oczywiście uproszczony obraz sytuacji w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych. Ów schemat będzie w odniesieniu do jednych bardziej, w odniesieniu do innych mniej adekwatny, przy czym zależy to, moim zdaniem, od specyficznych warunków panujących w danym społeczeństwie. Przyjmuję więc, że wszystkie grupy mniejszościowe są do pewnego stopnia zasymilowane w sensie kulturowym przez grupę dominującą. Asymilacja ta, nawet dotycząca imigrantów, którzy przybyli, aby stać się nieodróżnialnymi członkami nowej ojczyzny, odbywa się na ogół w drodze przymusu, poprzez konflikty międzygrupowe. Umożliwia ona, przynajmniej częściowo, członkom grup mniejszościowych branie udziału w życiu ekonomicznym i politycznym kraju, umożliwia im też uczestniczenie w „kulturze ogólnonarodowej". Daje to wspólną wszystkim grupom etnicznym platformę prezentowania siebie, grupowego współzawodnictwa ekonomicznego, politycznego, kulturowego, grupowego prowadzenia konfliktów i ich rozwiązywania. Ów „ogólnonarodowy rdzeń" (a więc system wartości, norm i instytucji, ukształtowany głównie przez grupę dominującą) przyjęty mniej lub bardziej dobrowolnie przez grupy etniczne składające się na całe społeczeństwo, na ogół nie jest przez nie później kwestionowany, co więcej,

przy próbach rozwiązywania różnorodnych sprzeczności i konfliktów przeważnie się do niego odwołują. W „kulturze ogólnonarodowej" zawarte są pewne przynajmniej wzory zaczerpnięte z kultur grup mniejszościowych, głównie najważniejszych, oraz kategorie pojęciowe umożliwiające dalsze zapożyczanie takich wzorów. W takim, jak widać, bardzo ograniczonym sensie, realizuje się — moim zdaniem — „melting pot". „Ogólnonarodowy rdzeń" nie wypełnia całego zestawu wzorów kultury grup etnicznych, a jego udział w takim zestawie różnych grup jest niejednakowy. Obok więc częściowej akulturacji spotykamy zjawisko pluralizmu kulturowego. Związany jest on z cechą ważniejszą, jaką jest „pluralizm strukturalny", zarówno w sensie wprowadzonym do literatury przez Gordona, jak i przede wszystkim w sensie wprowadzonym przez Grzegorza Babińskiego, który zdaje się rozumieć przezeń zjawisko polegające na tym, że struktura społeczno-ekonomiczna poszczególnych grup etnicznych, traktowanych jako całość (razem z ich sytuacją społeczno-ekonomiczną) nie jest identyczna z takąż strukturą społeczeństwa globalnego (1977: 44). Pluralizm etniczny, zwłaszcza kulturowy, jest przy tym wieloszczeblowy (jest to konsekwencją wskazanej wcześniej różnorodności kryteriów uznawania grupy za grupę etniczną i etnicznego zróżnicowania w obrębie grup już uważanych za etniczne). Przemiany ekonomiczne, polityczne i kulturowe społeczeństwa prowadzą do postępującej integracji, tak kulturowej jak i strukturalnej (w obu sensach), ale i do podtrzymywania przez grupy etniczne pewnej odrębności kulturowej.

Adekwatny model takiego społeczeństwa to model, w którym za podstawowe cechy społeczeństwa uważa się zróżnicowanie społeczne we wszelkich jego wymiarach, nie tylko w wymiarze etnicznym, sprzeczności interesów grupowych, przymus (dominację), konflikty, dynamikę wzorów kultury oraz struktury społecznej. Do analizy złożonych procesów wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych przydatny byłby więc model konfliktowy. Popatrzymy dalej na składające się nań założenia i ich interpretację w interesujących nas tu społeczeństwach. Przede wszystkim jednak będzie nam chodzić o to, jakie hipotezy dotyczące przyszłości społeczeństw wieloetnicznych wynikają z przyjęcia takiego modelu.

E. KONFLIKTOWY MODEL SPOŁECZEŃSTW WIELOETNICZNYCH

Jeden z głównych eksponentów konfliktowych modeli społeczeństwa we współczesnej socjologii, Ralf Dahrendorf, tak charakteryzuje przeciwstawne podejścia do analizy struktury i dynamiki społecznej: „Mówiąc ogólnie, wydaje mi się, że we współczesnej socjologii można i trzeba wyróżnić dwie (meta-) teorie. Jedna z nich, integracyjna teoria społeczeństwa, ujmuje strukturę społeczną w kategoriach funkcjonalnie zintegrowanego systemu, utrzymywanego w równowadze przez pewne ustalone i powtarzające się procesy. Druga, opierająca się na założeniu przymusu teoria społeczeństwa, postrzega strukturę społeczną jako formę organizacji utrzymywanej w całości przy pomocy siły i przymusu i wciąż wybiegającej poza siebie w sensie wytwarzania przez nią samą sił, które utrzymują ją w niekończącym się procesie zmiany" (1972: 159). Jak starałem się pokazać, dla analizy procesów wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych bardziej przydatne jest podejście konfliktowe. We współczesnej socjologii istnieje jednak kilka różnych konfliktowych modeli społeczeństwa. Najogólniej mówiąc, można wskazać dwa ich typy — są to modele stabilne i dynamiczne. Założenia modeli stabilnych to hipotezy dotyczące głównie „pozytywnych" następstw sprzeczności i konfliktów, a więc związków między nimi a trwaniem, podtrzymywaniem istniejącej struktury i systemu normatywnego (por. np. Coser 1964, 1970). W modelach dynamicznych (na przykład autorstwa Dahrendorfa) przyjmuje się, że podstawowe w danym społeczeństwie sprzeczności i konflikty mają miejsce nie tyle między równymi sobie siłą i znaczeniem grupami, ile między grupą posiadającą władzę a grupą podporządkowaną, i że te sprzeczności i konflikty prowadzą nie tyle do podtrzymania, co raczej do jakościowego przekształcenia systemu społecznego. Nie zakłada się tu jednak, że przekształcenia te są szybkie czy skrajne. Jak starałem się wcześniej wykazać, w odniesieniu do procesów wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych bardziej adekwatny wydaje się ten drugi typ modeli.

Proponowany przez Dahrendorfa dynamiczny konfliktowy model społeczeństwa, tzw. model przymusu, zawiera cztery podstawowe założenia:

„1. Każde społeczeństwo podlega w każdym momencie procesom zmiany; zmiana jest wszechobecna. 2. Każde społeczeństwo charakteryzuje się w każdym momencie brakiem zgodności i konfliktem; konflikt społeczny jest wszechogarniający. 3. Każdy element w społeczeństwie przyczynia się do jego dezintegracji i zmiany. 4. Każde społeczeństwo oparte jest na przymusie wywieranym przez jednych jego członków na innych" (Dahrendorf 1972: 162). Założenia te odnieść można, moim zdaniem, także do społeczeństw wieloetnicznych i występujących w nich interesujących nas kwestii. Niektórzy badacze problemów etnicznych opierają się zresztą *explicite* na takich właśnie przesłankach. Coraz częściej postulują oni traktowanie tych problemów tak samo, jak wszelkich innych stosunków międzygrupowych opartych na przymusie i na sprzeczności interesów. Według L. Paula Metzgera „stosunki mniejszość–większość są w rzeczywistości stosunkami międzygrupowymi a nie tylko stosunkami między jednostkami mającymi uprzedzenia, a jednostkami będącymi ofiarą tych uprzedzeń. Jako takie, stosunki te są włączone w walkę o władzę i przywileje w społeczeństwie, a dla ich zrozumienia bardziej stosowna jest chyba teoria zachowania zbiorowego i socjologia polityki niż teoria ruchliwości społecznej i teoria asymilacji" (1971: 644, por. też Gelfand 1973: 9). Podobne, choć może bardziej formalistyczne jest stanowisko zwolennika stosowania modelu konfliktowego (w interpretacji Georga Simmela i Lewisa A. Cosera) do badania stosunków etnicznych, Richarda A. Schermerhorna (1964: 240). Podobny jest też wydźwięk dokonanej przez Miltona Gordona ponownej analizy procesów asymilacji (1975, por. też Gelfand i Lee 1973: 3). Zdaniem Cynthii H. Enloe, ruchy etniczne ostatnich lat przypomniały uczonym fakt, że integracja nie odbywa się przez samą tylko socjalizację, że w systemach politycznych obecny jest również przymus (1973: 12). Sprzeczności i konflikty nie są więc tu uważane za przelotne zjawiska. Metzger zwraca uwagę na to, że rasizm w Ameryce jest spowodowany nie „opóźnieniem świadomości w stosunku do bytu", do zmian strukturalnych, lecz że wynika on ze struktury interesów w społeczeństwie amerykańskim, a jego likwidacja możliwa jest tylko „poprzez regulowany proces konfliktu społecznego i co najmniej pewien stopień restrukturalizacji istniejących w społeczeństwie układów strukturalnych" (1971: 638).

Związek sprzeczności społecznych z dynamiką społeczeństwa znajduje Stanley Lieberson, który pokazuje, iż w społeczeństwie o dużej ruchliwości społecznej warstwy (grupy) o wyższym statusie muszą dyskryminować warstwy (grupy) o statusie niższym, jeśli chcą utrzymać własny status (por. Babiński 1975). Ogólniej stawia problem zmiany Richard A. Schermerhorn. Jego zdaniem, badania stosunków etnicznych są zastosowaniem teorii zmiany społecznej do ograniczonej, ale bardzo ważnej dziedziny, w której następuje splatanie się procesów integracji i konfliktu (1970: 55).

W konfliktowych modelach społeczeństwa przyjmuje się ważne założenia dotyczące struktury społecznej, a więc cech części społeczeństwa i łączących te części relacji. Wskażę tu tylko te z nich, które uważam za najbardziej interesujące przy analizie społeczeństw wieloetnicznych. Założenia te powiązane są ściśle z założeniami dotyczącymi zmiany społecznej, ale spróbuję omówić je osobno.

Autorzy konfliktowych modeli społeczeństwa szukali związków między konfliktem, spójnością stron konfliktu a spójnością całych społeczeństw. Na podstawie ich badań można postawić następującą hipotezę: im większa spójność danej strony (przy innych warunkach wyrównanych), tym bardziej efektywny jest prowadzony przez nią konflikt. W kategoriach tych można interpretować znaczenie konfliktów między grupami mniejszościowymi dla skuteczności konfliktu między mniejszościami traktowanymi jako całość, a grupą dominującą. W przypadku spójności obu stron (lub tylko strony zainteresowanej zmianą systemu), efektywność owa oznacza destabilizację systemu. W przypadku grup już zaangażowanych w konflikt, rozwijanie się spójności jest równocześnie rozwijaniem się konfliktu.

Przeszliśmy teraz do innej ważnej kwestii. Jest to sprawa spójności całości społecznych. Zarówno w dynamicznych, jak i w stabilnych konfliktowych modelach społeczeństwa spotykamy założenie, iż społeczeństwa możemy podzielić na sztywne (totalitarne) i elastyczne. Te pierwsze definiowane są jako takie, w których utrudnione jest ujawnianie sprzeczności interesów. Różne nierozwiązane sprzeczności gromadzą się, kumulują, i gdy kontrola społeczna nie jest w stanie im podołać, wybucha jeden, gwałtowny i niszczący całość konflikt. Te drugie zdefiniowane są jako dopuszczające ujawnienie każdej sprzeczności, nawet poprzez konflikt. Sprzeczności nie mają tu okazji do nawarstwiania się. Konflikt, jeśli nie

zniszczy stron (czy jednej z nich), a zazwyczaj jest na to za słaby, powoduje powstanie nowych norm, metod regulacji itp. Ze wskazanym podziałem wiąże się drugi. W jednych społeczeństwach (na ogół sztywnych) różne sprzeczności i konflikty nakładają się na siebie. Oznacza to, iż te same grupy mają nawzajem sprzeczne różne interesy, które się w związku z tym kumulują. O przypuszczalnych konsekwencjach takiej sytuacji pisałem wyżej. W innych społeczeństwach (elastycznych) różne sprzeczności i konflikty przecinają się — dwie grupy mogą mieć jedne interesy sprzeczne, ale inne wspólne, za to sprzeczne na przykład z interesem jakiejś trzeciej grupy. Sprzeczności ekonomiczne mogłyby się więc przecinać ze sprzecznościami interesów kulturowych. Powoduje to złożoność lojalności: jeśli lojalność wobec grupy etnicznej jest tak samo silna jak lojalność wobec własnej grupy wyznaczonej przez kryterium ekonomiczne (warstwy, klasy), to sprzeczności owe nie doprowadzą do konfliktów rozbijających społeczeństwo. Popatrzmy więc teraz na społeczeństwa wieloetniczne z punktu widzenia kumulowania się czy też przecinania sprzeczności.

Przyjmuję tutaj, że dla przemian społeczeństw globalnych największe znaczenie mają stosunki, a więc i sprzeczności ekonomiczne. Podobnie zdają się sądzić badacze problemów etnicznych. Zastanawiają się oni, jaki jest związek między strukturą ekonomiczną a etniczną. Jak sądził kilkadziesiąt lat temu Stow Person, „być może najbardziej uderzającym aspektem problemu imigranckiego w przemysłowej Ameryce była tendencja do przekształcania przez Amerykanów z urodzenia ekonomicznych i społecznych konfliktów zrodzonych w trakcie uprzemysławiania, wszędzie tam, gdzie włączony był w nie imigrant, w konflikty kulturowe. Konflikty kulturowe z kolei prawie zawsze wyrażane były w kategoriach amerykanizacji" (1944: 52). Oznacza to, po pierwsze, nakładanie się dwóch typów interesów, a po drugie, że grupie dominującej wygodniej było interpretować konflikty w kategoriach dominacji mającej wystarczającą prawomocność, osiągniętą dzięki wstępnej akulturacji imigrantów. Identyczne stanowisko zajmował w 1974 roku Herbert Gans (1977; por. też Gelfand 1973: 55, Kuper 1973: 48-63, Fleurant 1973: 178). Oba te stanowiska świadczą też o silniejszej grupowej identyfikacji etnicznej niż ekonomicznej. Na to samo zagadnienie patrzy od przeciwnej strony Louis Wirth. Zauważa on, że żądania autonomii kulturowej grup etnicznych zawsze powiązane są z walką o interesy polityczne

i ekonomiczne (1947). Identyczny pogląd Glazera i Moynihana sygnalizowałem wcześniej. Interesy kulturowe nakładają się zresztą nie tylko na interesy ekonomiczne, ale i np. na polityczne. Świadczyć o tym może blokowe głosowanie mniejszości etnicznych w USA przeciw kandydatom WASP.

Nie wszyscy badacze zgadzają się z tezą, że interesy ekonomiczne i kulturowe grup jako całości nakładają się na siebie. Stanley Lieberson sądzi na przykład, że w rzeczywistości sprzeczności owe przecinają się i „czynnik etniczny" osłabia świadomość klasową, zwłaszcza klas niższych (por. Babiński 1975: 67). I znów oznaczać to musi, że identyfikacja etniczna jest silniejsza od klasowej. Kwestią badań empirycznych jest, moim zdaniem, wybrnięcie z pozornej prawdopodobnie sprzeczności między stanowiskami w sprawie przecinania się czy nakładania omawianych tu sprzeczności interesów grupowych w USA. Badania doprowadzą z pewnością do określenia zakresu owych uogólnień. W każdym razie warto przypomnieć hipotezę, że nakładanie się sprzeczności świadczy o małej, a przecinanie się — o znacznej spójności społeczeństwa jako całości.

W konfliktowych modelach społeczeństwa przyjmuje się na ogół założenie o istnieniu w społeczeństwie nienaruszalnego rdzenia, zbioru wartości, norm czy instytucji, które nie są kwestionowane przez grupy o sprzecznych interesach, W modelach dynamicznych przypisuje im się mniejsze znaczenie, w stabilnych — większe. Im silniejszy i obszerniejszy jest ów rdzeń, tym bardziej spójne jest, mimo sprzeczności i konfliktów, całe społeczeństwo. Uznawanie przez grupę owego rdzenia (i powszechna w danym społeczeństwie znajomość tego faktu) pozwala jej walczyć o swe interesy bez zamiaru rozbicia lub opuszczenia szerszej zbiorowości, i do pewnego stopnia bez obawy o wykluczenie z niej. Jak się wydaje, podobne zjawisko występuje też w społeczeństwach wieloetnicznych. Czym innym jest konflikt między grupami niepewnych swego losu, nie mających żadnych praw, imigrantów a grupą dominującą, a czym innym konflikty etniczne między grupami czującymi się pełnoprawnymi częściami nowego społeczeństwa. Przykładów można dać wiele. Przypomnijmy jeden, dotyczący sytuacji w USA. „Badania nad postawami Murzynów służących w wojsku w czasie ostatniej wojny sugerowały, że ci z nich, którzy najbardziej pozytywnie nastawieni byli wobec samej tej wojny i najbardziej gotowi do walki na

ochotnika, byli równocześnie tymi, którzy skłonni byli w najbardziej gwałtowny sposób stawiać kwestie rasowe" (Vander Zanden 1963: 184).

Przejdźmy teraz do problematyki ważniejszej z naszego punktu widzenia, a więc do związków między konfliktem czy sprzecznością, strukturą a zmianą. W modelach konfliktowych przyjmuje się założenia, że konflikt może prowadzić do zmian w obrębie systemu, będących przystosowaniem go do nowych warunków, bądź do zmian wykraczających poza system. Zależy to głównie od strukturalnych cech społeczeństwa. Konflikt jest funkcjonalny w stosunku do społeczeństw elastycznych, tam, gdzie przecina się wiele sprzeczności interesów. Jedne konflikty i sprzeczności osłabiają drugie. Konflikt może rozbić (w mniejszym lub większym stopniu) system w społeczeństwie sztywnym, tam, gdzie sprzeczności i konflikty nakładają się i kumulują. Jak zauważa Louis Wirth, nowe grupy imigrantów najpierw domagają się tolerancji, autonomii, a więc uznania odrębności ich interesów od interesów reszty społeczeństwa. Możliwość ujawnienia tych niezgodności ma być ważnym krokiem wstępnym ku asymilacji owych grup, jeżeli większość na nią zezwala (1947). Przypominałem już poglądy Jamesa V. Vander Zandena, iż konflikty pojawiają się tam, gdzie istnieje uznana przez strony wspólnota. Konflikty mogą więc być wskaźnikiem wysokiej (choć nigdy pełnej) integracji społecznej. Podobnie Renata Siemieńska zdaje się uważać, że pojawienie się otwartych konfliktów etnicznych staje się możliwe w sytuacji uelastycznienia systemu, a więc jego podatności na wewnętrzne zmiany, zaś wzrost napięć etnicznych ma być ważnym czynnikiem poprzedzającym przyśpieszenie procesu asymilacji etnicznej (1976: 75). Jak wspomniałem wyżej, nakładanie się sprzeczności i konfliktów ekonomicznych, politycznych i etnicznych (kulturowych) nie prowadzi do spokojnych przemian. W pewnych warunkach może prowadzić do wybuchu skumulowanego konfliktu mogącego zmienić zupełnie charakter systemu bądź spowodować eliminację (zupełną lub czasową) niektórych grup. Przykładem może być internowanie Japończyków–obywateli USA w Stanach Zjednoczonych podczas II wojny światowej, czy wycofywanie się Chińczyków z obszarów potęgującej się konkurencji ekonomicznej z białymi — tamże (por. np. Candill i De Vos 1970, Yuan 1970). W każdym razie konsekwencją jest osłabienie systemu i zwolnienie tempa asymilacji. Przecinanie się sprzeczności spowoduje prawdopodobnie przemiany spokojniej-

sze, mieszczące się w granicach systemu. Jeśli przecinające się sprzeczności są tak samo silne, powoduje to zupełną stabilizację systemu. Jeśli jedna ze sprzeczności odczuwana jest mocniej, wynikające z niej konflikty powodować mogą odpowiednie zmiany, bardzo jednak osłabiane przez drugą sprzeczność. Jak się wydaje, w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych spotykamy raczej nakładanie się sprzeczności. Stąd prawdopodobnie ostrość pojawiających się od czasu do czasu konfliktów etnicznych, odbywających się pod hasłami kulturowymi, a mających u podstaw poważniejsze sprzeczności. Można tu postawić hipotezę: jeśli w danej sytuacji następuje nałożenie się sprzeczności interesów ekonomicznych i etnicznych (kulturowych), wynikające stąd konflikty wymuszą prawdopodobnie zmiany prawne w sposobie traktowania grupy mniejszościowej przez większość. Zakres i tempo zmian zależy od stosunku sił obu grup. Na ogół jednak, między innymi z uwagi na spowodowaną różnymi czynnikami coraz mniejszą możliwość zupełnego stłumienia protestów, grupa mniejszościowa uzyskuje coraz szersze prawa właśnie kulturowe — takie były przecież hasła walki. Ze zmianami tymi powiązane bywają, również w różnym stopniu, zmiany sytuacji ekonomicznej i politycznej tej grupy. Realizacja samego tylko interesu kulturowego grupy mniejszościowej zdaje się nie rozwiązywać problemu, gdyż obecnie odrębność interesów ekonomicznych i politycznych uważana jest za jedną z cech definicyjnych grupy etnicznej. Przyjmuję więc tu hipotezę, że w wyniku konfliktów sytuacja grup mniejszościowych w społeczeństwach wieloetnicznych będzie się zmieniać na korzyść. Poprawienie ich sytuacji zwiększać będzie zakres wspólnoty, a więc uczestnictwa tej grupy w strukturze i kulturze społeczeństwa jako całości. Nie może to jednak oznaczać tylko asymilacji, musi też oznaczać przedefiniowanie owej wspólnoty, wspólnego rdzenia nowoczesnych społeczeństw wieloetnicznych. W im większym stopniu różne sprzeczności nakładają się, a siła grup mniejszościowych jest wystarczająca dla zagrożenia systemowi, tym bardziej to przedefiniowanie może być radykalne i dramatyczne. Zmiany tego typu na ogół nie bywają szybkie. W społeczeństwach, w których sprzeczności przecinają się, będą one — jeśli wystąpią — szczególnie wolne.

W konfliktowych modelach społeczeństwa przyjmuje się założenia dotyczące cech samego konfliktu jako procesu społecznego. Te założenia

uważam za mniej ważne od innych dla badań nad procesami wzajemnego dostosowywania się grup etnicznych. Chodzi tu przecież głównie o strukturalne uwarunkowania konfliktów i ich konsekwencje dla szeroko rozumianej asymilacji. I te założenia mają jednak swe znaczenie. Zwraca się więc tu przede wszystkim uwagę na to, że sprzeczności interesów nie zawsze z konieczności implikują konflikt. Za ważne czynniki interweniujące uważa się na przykład świadomość owej sprzeczności interesów, zwłaszcza wśród członków grupy mniejszościowej, poglądy na prawomocność nierówności, bliskość stosunków międzygrupowych, stosunek sił grup o sprzecznych interesach, rolę państwa jako czynnika mogącego w pewnej mierze tłumić konflikty bez rozwiązywania sprzeczności. W literaturze dotyczącej problemów etnicznych nie brak też analiz tego, kiedy sprzeczności interesów i przymus wywierany przez grupę dominującą prowadzą do konfliktów, a kiedy nie prowadzą (por. np. Henderson 1970). Innym istotnym problemem, należącym do omawianej kwestii, jest problem rozwiązywania, czy regulowania konfliktów. Ma on szereg ważnych konsekwencji teoretycznych i praktycznych, nie należy jednak, moim zdaniem, bezpośrednio do przedmiotu niniejszych rozważań.

Do tego przedmiotu należy natomiast problem związków między integracją a dezintegracją, konsensusem a konfliktem i sprzecznością. Warto więc jeszcze raz przypomnieć, że modele konfliktowe we współczesnej socjologii nie są bynajmniej skrajne w sensie odrzucania istnienia czy znaczenia takich cech, jak integracja, konsensus, itp. Ich autorzy podkreślają znaczenie czy nawet pierwotność sprzeczności interesów, konfliktów, dynamiki, ale pokazują też związki między konfliktami a spójnością systemów społecznych, konieczność pewnego wspólnego systemu wartości i norm dla prowadzenia konfliktu; wskazują, że spójność czy integracja zakładają istnienie różnych części, które mają być integrowane, że konsensus jest często wynikiem stosowania przymusu, a równowaga to na ogół efekt rozwiązania sprzeczności na danym etapie rozwoju systemu. Modele konfliktowe nie są więc jednostronne. Z uwagi na ambicje wielostronności, ale przy jasnej deklaracji, które czynniki uważa się za główne, modele konfliktowe przyczynić się mogą, moim zdaniem, do zrozumienia procesów wzajemnego dostosowania się do siebie grup etnicznych w nowoczesnych społeczeństwach wieloetnicznych. W procesach tych, jak wielokrotnie sta-

rałem się pokazać, istotnym elementem jest wzajemny związek sprzeczności i wspólnoty.

Na zakończenie tego rozdziału spróbujmy jeszcze zastanowić się nad tym, co modele konfliktowe określają, a czego nie określają, co można ewentualnie na ich podstawie przewidzieć, a czego nie można. W modelach tych zakłada się, że w każdym społeczeństwie istnieje zawsze jakieś zróżnicowanie. Nie przyjmuje się jednak, że ten sam typ zróżnicowania istnieć będzie gdzieś zawsze. To samo dotyczy sprzeczności interesów, konfliktów, antagonizmów itp. Na podstawie tych modeli nie można więc dawać żadnych gotowych recept dotyczących przyszłości zróżnicowania etnicznego i stosunków między grupami etnicznymi, recept, które eliminowałyby konieczność stałego prowadzenia badań empirycznych, śledzenia procesów społecznych. Po przyjęciu modelu konfliktowego jako podstawy dla badań i wyjaśnień nie możemy wykluczyć zniknięcia kiedyś w przyszłości problematyki etnicznej ze społeczeństw dziś wieloetnicznych, nie możemy wykluczyć możliwości przejęcia w przyszłości przez inne typy grup wielu ważnych funkcji, pełnionych dziś przez grupy etniczne. Obecnie jednak nic nie wskazuje na taką ewentualność. Przyjęcie modelu konfliktowego zdaje się wzmacniać żywione przecież przekonanie, iż doniosłość teoretyczna badania stosunków etnicznych leży między innymi w tym, że jego wyniki mogą być bardzo przydatne przy analizach innych układów społecznych, w skład których wchodzą grupa dominująca i grupy podporządkowane, dążące do współpracy, ale przy zachowaniu pewnej autonomii.

Problem odległej przyszłości społeczeństw wieloetnicznych, przyszłości rzędu kilku pokoleń, jest bardzo trudny, ale równocześnie tak interesujący, że pozwolę sobie na kilka uwag na jego temat. Zróżnicowanie etniczne będzie prawdopodobnie odgrywać ważną rolę w społeczeństwach tak długo, jak długo grupa etniczna będzie podstawową grupą dającą „poczucie wspólnoty" (*sense of peoplehood*), jak długo to zróżnicowanie nakładać się będzie na inne ważne typy zróżnicowań, jak długo struktura ekonomiczno-społeczna, regionalna itp. będzie konfliktotwórcza, czy wreszcie, jak długo nie powstanie zadowalający wszystkie grupy mniejszościowe oraz grupę dominującą konsensus dotyczący zakresu dominacji „kultury ogólnonarodowej", składu tej kultury oraz możliwości rozwoju kultur grup mniejszościowych. I ten ostatni czynnik jest, oczywiście, kon-

fliktotwórczy. Jedna grupa wciąż dominuje i stara się tę dominację utrzymać, inne wciąż dążą do pewnej zmiany *status quo* — do pełniejszego włączenia swych wzorów do systemu wzorów składających się na kulturę całości. W wyniku konfliktów konsensus nie byłby więc statyczny, byłby to raczej stały proces zwiększania znaczenia kultury ogólnonarodowej, ale w coraz większym stopniu obejmującej wzory kultury grup mniejszościowych, przede wszystkim tych, które zdecydowanie prowadziłyby trudną walkę o to. Bez owej walki o miejsce swej kultury w ramach całokształtu kultury społeczeństwa, grupy mniejszościowe rozpłyną się wśród większości, i to tym prędzej, im mniej będą dyskryminowane i wynaradawiane (por. też na ten temat Blau 1977: 40, Maldonado-Denis 1973: 298). Trafność tej hipotezy należałoby sprawdzić w badaniach empirycznych. W społeczeństwach od dawna wieloetnicznych można by przeanalizować przemiany świadomości przynależności do narodu wśród wszystkich składających się nań grup etnicznych, przemiany świadomości składu „kultury ogólnonarodowej" i pochodzenia różnych jej elementów. Na podstawie dziejów grup mniejszościowych, a w szczególności ich stosunków wzajemnych i z grupą dominującą, można by też zbadać, w jakim stopniu słuszne jest przypuszczenie, że takie ewentualne zmiany w świadomości narodowej, świadomości przemian „kultury narodowej", powstają pod wpływem starć grup dążących do realizacji swego interesu kulturowego i powiązanych z nim innych interesów (ale też do wejścia w skład społeczeństwa globalnego), starć między sobą, przede wszystkim jednak ze stanowiącą rdzeń społeczeństwa i broniącą monopolistycznej pozycji grupą dominującą.

Istnieją też ważne, pozasystemowe przyczyny, dla których nie należy oczekiwać w najbliższych pokoleniach pełnego wchłonięcia grup mniejszościowych przez „większość". Jedną z nich jest istniejąca, zwłaszcza w okresach prosperity, stała imigracja do nowoczesnych społeczeństw przemysłowych obcej etnicznie siły roboczej. Z jednej strony tworzy ona wspólny front ze strony wszystkich grup wcześniej przybyłych i różne formy dyskryminacji ze strony tych „starych" grup wobec „nowych", z drugiej strony ożywia dotąd nierozwiązane w pełni sprzeczności między „starymi" grupami. Drugą, pozasystemową przyczyną jest wzrost zainteresowań niektórymi grupami etnicznymi ze strony państw, z terytoriów których owe grupy przybyły do interesujących nas społeczeństw wieloetnicznych. Owe

„państwa pochodzenia" akceptują nową sytuację, nowe układy lojalności owych grup, nawet nowe lojalności narodowe, podtrzymują jednak tkwiące w grupach etnicznych „poczucie wspólnoty". Obie wymienione przyczyny są, jak wspomniałem, zewnętrzne, pozasystemowe, ich znaczenie wydaje mi się jednak duże. I tu zresztą są to przyczyny konfliktogenne i konfliktotwórcze.

Rozdział 2
WIELOKULTUROWOŚĆ ETNICZNA I NIEETNICZNA[1]

Montserrat Guibernau i John Rex piszą we wstępie do zbioru teoretycznych tekstów poświęconych etniczności, w tym wielokulturowości, że „Więź etniczna i tożsamość etniczna stały się dla socjologii i psychologii społecznej bardziej istotne niż zwykłe pochodzenie biologiczne czy klasa" (1999: 2). W dotyczącym etniczności i wielokulturowości („multikulturalizmu") rozdziale podręcznika antropologii kulturowej, Wojciech J. Burszta zwraca m.in. uwagę na mniejszości seksualne domagające się swego własnego miejsca w kulturze narodowej (1998: 150) i podkreśla, że kultura jest źródłem nierówności społecznych, etnicznych i klasowych. Zauważa, że zwolennicy jednej z form multikulturalizmu „skupiają się na wskazywaniu różnic związanych z rasą, klasą, płcią i seksualnością, które współtworzą realny obraz funkcjonowania różnych [...] odłamów" społeczeństwa (tamże: 153). Z prac Rexa będę jeszcze korzystał w tym rozdziale, zasadniczo jednak pójdę, zwłaszcza w jego końcowej części, drugim wskazanym wyżej tropem.

Jak wskazuje bogata literatura przedmiotu, przez wielokulturowość można rozumieć co najmniej trzy związane ze sobą, ale dające się też ujmować odrębnie zjawiska, których treść wkrótce nieco dokładniej omó-

---

[1] Od czasu opublikowania tego tekstu w 1999 roku bardzo rozwinęła się w Polsce dyskusja na temat wielokulturowości. Wśród wielu tekstów chciałbym zwrócić uwagę na książki: Burszta 2004, Kalaga, red. 2004, Krzysztofek i Sadowski, red. 2004, Mikułowski Pomorski, red. 2004, Rokicki i Banaś, red. 2004 czy Szahaj 2004. Warto też pamiętać o zbiorze pod redakcją Mariana Kempnego, Aliny Kapciak i Sławomira Łodzińskiego z 1997 roku. Problematyka omawiana w niniejszym tekście i w tekstach, o których tu wspominam, koresponduje też z problematyką rozdziału czwartego pt. *Etniczne dylematy neokonserwatysty*.

wię. Do tego odróżnienia będę się odwoływał w dalszych częściach rozdziału.

Oddzielę tu więc od siebie: 1) poziom „empirycznego stanu rzeczy", 2) poziom świadomości społecznej w sensie istnienia niesformalizowanych, wielorakich norm społecznych, aprobujących i regulujących wspomniany stan rzeczy, i wreszcie 3) system ideologiczny, uznający ten stan rzeczy za społecznie funkcjonalny i zachęcający do podejmowania lub kontynuowania działań praktycznych (głównie politycznych), mających go podtrzymać.

W pierwszym ze wspomnianych rozumień mówimy o wielokulturowości, gdy stwierdzamy w danym społeczeństwie fakt widocznego zróżnicowania kulturowego oraz opierania się tożsamości członków wyróżnionych zbiorowości przede wszystkim na przynależności do nich, a w szczególności wtedy, gdy dysponujemy kategoriami pojęciowymi skłaniającymi nas do hipostazowania wyróżnionych grup uznanych za kulturowe (do tego zagadnienia wkrótce powrócę). Wyróżniamy więc na ogół w społeczeństwie rozmaite grupy określane jako etniczne czy religijne (nie wchodzę tutaj w kwestię tego, czy religijność należy do cech wyróżniających etniczność, a przeto czy każda społeczność religijna jest na mocy definicji społecznością etniczną). Tak rozumiana wielokulturowość jest cechą zmienną, występującą w różnym natężeniu w różnych społeczeństwach świata euroamerykańskiego, a może i wszelkich światów społecznych.

Z wielokulturowością w drugim rozumieniu mamy do czynienia wtedy, gdy zarówno na poziomie lokalnym, jak i ogólnospołecznym ludzie uświadamiają sobie, że niektórzy ich sąsiedzi uznają inne niż oni sami wartości, przestrzegają innych norm, realizują inne praktyki kulturowe w życiu codziennym, i gdy ci ludzie uważają ten stan za normalny. Sytuacja ta jest cechą zmienną społeczeństw, gdyż faktyczna akceptacja „innych" może być raz większa, a innym razem mniejsza, może odnosić się do jednych grup bardziej niż do innych i może rozmaicie wyglądać w różnych społecznościach lokalnych tego samego kraju.

W trzecim rozumieniu mamy do czynienia z wielokulturowością wtedy, gdy środowiska opiniotwórcze przedstawiają współistnienie wielu grup kulturowych w ramach jednego systemu politycznego jako wartość pozytywną i gdy uda im się przekonać do tego poglądu znaczną część społeczeństwa, skonstruować instytucje dbające o to współistnienie i wprowadzić, choćby częściowo, idee wielokulturowości do praktyki społecznej (polityki). Taka

wielokulturowość jest cechą zmienną, gdyż włączenie do układu akceptowanej różnorodności (ideologiczne i polityczne uznanie) może dotyczyć większej lub mniejszej liczby grup kulturowych i może być mniej lub bardziej trwałe, zaś państwo może gwarantować sobie bezpośrednią kontrolę nad większym lub mniejszym zakresem spraw, wyłączając je poza obręb wielokulturowości.

Literatura przedmiotu ujmuje dzisiaj (jeszcze niedawno tak nie było) odrębnie społeczeństwa wielokulturowe i społeczeństwa pluralistyczne. Jak zobaczymy, nie ma tu pełnej zgodności poglądów. Do tych drugich typów społeczeństwa wrócimy wkrótce, zatrzymajmy się teraz na pierwszych. John Rex w swojej konceptualizacji społeczeństwa wielokulturowego (według mnie, w trzecim z wyróżnionych tu znaczeń) postuluje wstępne odróżnienie w danym społeczeństwie sfery publicznej od sfery prywatnej. Za społeczeństwo wielokulturowe uważa takie, „które jest jednolite w sferze publicznej, ale które zachęca do różnorodności w obrębie tego, co uważane jest za sprawy prywatne lub wspólnotowe" (1999: 208). Inaczej mówiąc, zdaniem tego uczonego „wielokulturowość w nowoczesnym świecie obejmuje z jednej strony akceptację jednej kultury i jednego zestawu praw odnoszących się do jednostek w sferze publicznej, zaś różnorodności kultur ludowych w sferach prywatnej i domowej oraz wspólnotowej" (tamże: 209). Wedle Rexa, główne instytucje konstytuujące sferę publiczną to prawo, polityka i gospodarka. Nie są to dziedziny harmonii społecznej, charakteryzują się one raczej zbiorowymi przetargami i konfliktami. To, co jednak tu ważne, „w społeczeństwie wielokulturowym żadna jednostka nie ma większych lub mniejszych praw niż inna jednostka, ani większej lub mniejszej możliwości do działania w tym świecie konfliktu z powodu swej etniczności" (tamże: 211). Dla Rexa, problemy związane z życiem rodzinnym, moralnością i religią należą do sfery prywatnej, w której dopuszczalna lub nawet stymulowana jest różnorodność. Problemem jest jednak — według niego — to, że państwo coraz silniej wnika w te kwestie, przesuwając je do sfery publicznej. Pojawia się więc nieuniknione napięcie między dążeniami do utrzymania równości szans a uznaniem dla kulturowej różnorodności.

John Rex zainteresowany jest szczególnie problematyką wielokulturowości w Wielkiej Brytanii, ale jego podejście jest ogólniejsze. Zwraca uwagę na główne typy polityki wielokulturowej we współczesnym świecie, pomijając bardzo ciekawy przypadek Australii (na ten temat por. np. Smolicz 1990), i koncentruje się na zagadnieniach występujących w Europie

Zachodniej, Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Kanadzie. Zacytujmy obszerny fragment: „problem w Europie Zachodniej polega na tym, że demokracje liberalne i socjaldemokratyczne państwa dobrobytu muszą ustosunkować się do dwóch kwestii. Pierwsza odnosi się do równości, a druga do zaakceptowania różnorodności kulturowej. Niektórzy liczący się badacze społeczni w Europie obawiają się, że akceptacja kulturowej różnorodności faktycznie podmyje ważne i cenione struktury polityczne bez równoczesnego poprawienia losu mniejszości. W Stanach Zjednoczonych pojawił się odrębny zestaw problemów. Podczas gdy ruch praw obywatelskich w latach sześćdziesiątych zdawał się pomagać Czarnym w osiągnięciu równości, pod koniec lat osiemdziesiątych panowało poczucie rozczarowania tym procesem i pojawiły się ideologie oparte na separatyzmie, które zdawały się prowadzić do podzielenia Ameryki. Niektóre z tych ideologii były dyskutowane pod etykietką wielokulturowości. Kolejne odróżnienie dokonane musi być wobec Kanady, o której często myśli się jako o głównym przedstawicielu wielokulturowości, ale w której wszelkie problemy równości etnicznej powiązane są ze specyficznymi problemami wywoływanymi przez nacjonalizm Quebecu" (1995: 243).

Jak wspominałem, Rex zakłada, iż więź etniczna jest silniejsza niż więź klasowa, ale w pełni dostrzega również klasowe podziały społeczeństwa. Co więcej, zauważa, w odniesieniu do Wielkiej Brytanii, że występujące w niej spory to nie tylko etniczne konflikty rodowitych (białych) Brytyjczyków z imigrantami, ale też walki w obrębie grupy kulturowo dominującej. Ponadto, konflikty klasowe interpretuje on w kategoriach kulturowych, zwracając uwagę na istnienie kultury klas pracujących i kultury klasy rządzącej. Można nawet powiedzieć, że w swym „modelu normatywnym" wszystkie typy kultur dopuszcza jako prawomocne, z następującym zastrzeżeniem: „Jedyny system przekonań, który musi być zdelegalizowany w społeczeństwie wielokulturowym, to taki system, który dąży do narzucenia jednostkom czy grupom nierówności szans" (1999: 218).

Obok pojęcia „społeczeństwo wielokulturowe", w naukach społecznych używane jest pojęcie społeczeństwa pluralistycznego. Co ciekawe, zwrot ten zmieniał w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat swe znaczenie. W roku 1964 Milton M. Gordon opublikował klasyczną dziś książkę o znaczeniu procesów asymilacji w życiu Ameryki, w której m.in. analizował trzy główne teorie i ideologie odnoszące się do dynamiki stosunków etnicznych w swym kraju. Były to teorie i ideologie asymilacji w ścisłym znaczeniu, tygla („melting

pot") i kulturowego pluralizmu. Popatrzmy na tę trzecią koncepcję. Gordon wyraźnie odróżnia ideę pluralizmu kulturowego od empirycznego stanu rzeczy. Pisze on, że pluralizm kulturowy był w Ameryce faktem, zanim pojawiły się jego teorie; wskazuje też na to, że w realnym życiu pewne elementy modelu pojęciowego realizowane są pełniej niż inne elementy (1964: 135, 159).

Ideologiczny i teoretyczny pluralizm kulturowy pojawił się w Ameryce jako reakcja na praktykę, ideologię i teorie asymilacji (anglokonformizmu) oraz na praktykę, ideologię i teorię tygla. Pierwsze sformułowanie modelu pluralistycznego pojawiło się już w 1915 roku w dwóch artykułach pod wspólnym tytułem *Democracy versus the Melting Pot*, opublikowanych przez Horacego Kallena. Tekst ten przedrukowany został w roku 1924 w jego zbiorze esejów pt. *Culture and Democracy in the United States*. We wstępie do tego tomu, jak podaje Gordon (1964: 144), pojawia się po raz pierwszy zwrot „pluralizm kulturowy". Wedle Gordona, warto zwrócić uwagę na trzy zagadnienia podejmowane przez Kallena. Po pierwsze, grupa etniczna jest tu rozumiana jako zbiorowość o charakterze przypisaniowym — oparta jest na pochodzeniu i związkach rodzinnych. Jest ona szczególnie wyróżnioną determinantą jednostkowej tożsamości człowieka. Po drugie, ideologia pluralizmu kulturowego odrzuca dominację kulturową grupy anglosaskiej i zakłada obywatelskie podporządkowanie się wszystkich amerykańskich grup etnicznych Deklaracji Niepodległości oraz Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Wobec tych dokumentów i zawartych w nich zasad wszyscy Amerykanie są równi. Po trzecie, pluralizm kulturowy traktowany jest jako zjawisko funkcjonalne wobec narodu amerykańskiego jako całości, a naród ten uważany jest za pochodną interakcji różnych grup etnicznych w demokratycznym społeczeństwie. Te funkcjonalne interakcje obejmują również i konflikt etniczny (Gordon 1964: 144-147). Kallen był przeciwnikiem zamykania się grup etnicznych w getta, czyli ich izolacji, ale występował też przeciw zanikowi ich życia wspólnotowego.

Po drugiej wojnie światowej określenie „pluralizm kulturowy" stało się bardzo popularne wśród teoretyków, ideologów i praktyków etniczności w USA. „Zakładanym celem pluralizmu kulturowego jest podtrzymywanie wystarczającego stopnia podsystemowej odrębności, gwarantującego kontynuację etnicznej tradycji kulturowej i egzystencję grupy, bez równoczesnego przeszkadzania trwaniu standardowej odpowiedzialności wobec ogólnego amerykańskiego życia obywatelskiego" (Gordon 1964: 158). Cytowany tu autor

jest zdania, że pojęcie „pluralizm kulturowy", choć popularne, jest jednak nieco mylące. Procesy akulturacji amerykańskich grup etnicznych do kultury anglosaskiej posunęły się już bardzo daleko. Niewątpliwym faktem jest jednak utrzymywanie się odrębnych etnicznych społeczności. Dlatego też lepiej, jego zdaniem, określać amerykańską sytuację jako „pluralizm strukturalny" (1964: 159).

Peter Kivisto zwraca uwagę na to, że model pluralizmu (kulturowego czy strukturalnego w podanym wyżej sensie) wyparł w latach siedemdziesiątych XX wieku (a więc w dekadę po opublikowaniu książki Miltona Gordona) model asymilacji *sensu stricto*, ale w tym samym czasie pojawiło się znane nam już pojęcie wielokulturowości. Kivisto jest zdania, że istnieje jednak różnica między pluralizmem a wielokulturowością. Sądzi on, że perspektywa pluralistyczna w teorii społecznej skupia się na kulturowych i strukturalnych konsekwencjach dobrowolnej imigracji, pomijając migrację wymuszoną i ofiary podboju kolonialnego, a także zróżnicowanie rasowe (1997: 104-105). O ile dość łatwo można się zgodzić z tym poglądem w odniesieniu do modeli prezentowanych przez Gordona i jego kontynuatorów, to dużo trudniej zaakceptować go w odniesieniu do innych ujęć pluralizmu. John Rex w cytowanym tekście z roku 1999, a także Leo Kuper (1999) uważają wręcz, że społeczeństwa pluralistyczne to takie, w których różne grupy etniczne żyją obok siebie, nie kontaktując się ze sobą wcale poza rynkiem. Odrębne grupy etniczne mają własne porządki kulturowe, zaś rynek nie jest kontrolowany przez żaden ład moralny. Społeczeństwo takie oparte jest, zdaniem Rexa, na ogół na dominacji rasowej, i jest to przeważnie społeczeństwo kolonialne lub postkolonialne (1999: 207-208). Podobny jest merytoryczny pogląd Leo Kupera, pod względem typologicznym widać jednak pewne powinowactwo poglądów jego i Petera Kivisto (1997). Otóż, zdaniem Kupera, istnieją w naukach społecznych dwie sprzeczne tradycje, jeśli chodzi o stosowanie słowa „pluralizm". Pierwsza chronologicznie jest tradycja przyjmująca taki typ idealny pluralizmu, w którym wielość różnorodnych grup składowych i ich interesów wytwarza równowagę, mogącą tworzyć podstawę dla stabilnych rządów demokratycznych. Możemy powiedzieć, że jest to taki pluralizm, który opisywał Gordon i o którym mówi Kivisto. Choć mogą tu występować rozmaite konflikty, są one funkcjonalne i dlatego uznać trzeba, że chodzi o taki model społeczeństwa, który charakteryzuje się eksponowaniem integracji, równowagi i konsensusem. Druga tradycja, późniejsza, to właściwy, wedle Kupera, model

pluralistyczny, przyjmowany i przez niego. W jego obrębie stabilność społeczeństw pluralistycznych uważać można za cechę niepewną i zagrożoną przez ostre podziały między wieloma różnymi częściami, których wzajemne stosunki charakteryzują się ogólnie nierównością (Kuper 1999: 220). I ten autor daje głównie przykłady społeczeństw kolonialnych i postkolonialnych. Problemem różnic między pluralizmem kulturowym a wielokulturowością nie będę się tu więcej zajmował, pozostając na ogół przy tym drugim określeniu i odnosząc je do liberalnych społeczeństw demokratycznych. Wskażę jednak europejski przykład pluralizmu w rozumieniu Kupera i Rexa.

Wielokulturowość w pierwszym z wprowadzonych na początku tego rozdziału sensów jest wyróżnionym typem zróżnicowania kulturowego. „Empirycznie" rzecz biorąc, w omawianych przykładach chodzi o zróżnicowanie etniczne, wynikające albo z przesunięć granic, albo z podboju, w tym kolonialnego, albo z dawnych czy też świeżych migracji. Co jest charakterystyczne dla tego rodzaju zróżnicowania? Jak mi się wydaje, chodzi tutaj przede wszystkim o to, że wyróżnione zbiorowości kulturowe mogą być i są traktowane jako całości społeczne, grupy społeczne w silnym sensie socjologicznym, charakteryzujące się do tego wyraźną ciągłością międzypokoleniową. Przynależność do nich jest podstawą tożsamości członków. Mogą więc one być hipostazowane czy esencjalizowane. Tam, gdzie taka intelektualna procedura jest łatwa, mówimy o „silnej" wielokulturowości, tam zaś, gdzie nie widać dla niej podstaw, albo gdzie takich łatwo dających się esencjalizować grup jest mało, jak na przykład w Polsce, mówimy o „słabej" wielokulturowości.

Inne niż etniczny typy zróżnicowania kulturowego oczywiście istnieją, ale jest to zróżnicowanie dotyczące przede wszystkim zbiorów (kategorii) społecznych, pozbawionych często (choć nie zawsze) rodzinnej ciągłości międzypokoleniowej (zauważmy przy okazji, że kulturowa ciągłość międzypokoleniowa grupy nie musi się opierać na dziedziczeniu rodzinnym), pozbawionych silnej tożsamości zbiorowej, czyli poczucia wspólnoty, i pozbawionych organizacji społecznej. Te kategorie społeczne mogą różnić się od siebie, względnie trwale i znacznie, wyznawanymi wartościami, przestrzeganymi normami, realizowanymi praktykami kulturowymi; ich odmienność może być traktowana jako zmienna w rozumieniu wprowadzonym na początku tego rozdziału i może być badana. Badanie to, ze względu na „rozproszenie" kategorii społecznych, powinno być zasadniczo prowadzone

za pomocą metod innych niż typowe dla antropologii społecznej. Powinno być ono zindywidualizowane, a więc korzystające z pewnych przynajmniej procedur charakterystycznych dla socjologii ilościowej. Będąc cechą zmienną, wstępnie zindywidualizowane zróżnicowanie kulturowe może stawać się w dogodnych warunkach zróżnicowaniem kolektywnym, cechującym się przy tym wyraźną transmisją międzypokoleniową. Zastanawiając się nad nim, można w socjologii współczesnej nawiązać do (odnoszącej się, literalnie rzecz biorąc, do zróżnicowania politycznego) koncepcji różnego typu warunków przekształcania się tak zwanych quasi-grup w grupy interesów, w ujęciu Ralfa Dahrendorfa (1972: 179-189), czy też do rozmaitych teorii formowania się ruchów społecznych. W socjologii klasycznej odwołać się można do znanej koncepcji Karola Marksa, odnoszącej się do przekształcania się „klas w sobie" w „klasy dla siebie" (idea Dahrendorfa, o którą tu chodzi, jest wzorowana na teorii Marksa). Zauważmy, że oba te etapy w „rozwoju" klas społecznych interpretować można zarówno w kategoriach politycznych, jak i kulturowych.

Ujmowanie klas społecznych z punktu widzenia kulturowego i podkreślanie ich kulturowej specyfiki, a w konsekwencji „ukrytej" wielokulturowości, nie jest niczym sensacyjnym. Nie chodzi mi tu nawet o klasyczne „badania empiryczne" prowadzone w latach pięćdziesiątych przez Richarda Hoggarta na temat kulturowej specyfiki klasy robotniczej w Anglii (1976). Mam na myśli raczej teoretyczną analizę różnic kulturowych między klasami społecznymi społeczeństwa francuskiego, którą w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych prowadził Pierre Bourdieu (piszę o tym szerzej, wraz z obszerną dokumentacją, w pracy: Mucha 1999: 47-49; omawiam tam też inne kulturowe interpretacje zróżnicowania klasowego). Przedstawię ją tu, jako przykład, w wielkim skrócie.

Główny podział społeczny we Francji to, według Bourdieu, zróżnicowanie klasowe. Trzy klasy są istotne: burżuazja, drobnomieszczaństwo i klasa ludowa. Różnią się one między sobą nie tylko dostępem do kapitału ekonomicznego i do środków przymusu, ale i rodzajem dostępu do kapitału kulturowego w szerokim rozumieniu i w jego rozmaitych postaciach. Każdy rodzaj kapitału daje się w zasadzie przekształcić w inny jego rodzaj. Szczególnie ważne jest przekształcanie kapitału ekonomicznego i politycznego w symboliczny. W tym celu niezbędne jest równoczesne rozpoznawanie go i zmistyfikowanie. Przemoc symboliczna to narzucanie znaczeń jako

uprawomocnionych, przy równoczesnym ukrywaniu sił leżących u ich, i samego narzucania, podstaw. Sfera symboliczna jest względnie autonomiczna, ale przemoc symboliczna jest pochodną raczej obiektywnej struktury ekonomicznej i politycznej niż intencjonalnych działań propagandowych. Sfera symboliczna wyraża faktyczną kontrolę nad instytucjami państwa, które to państwo w imieniu klasy burżuazyjnej ma monopol prawomocnej przemocy symbolicznej, a realizuje go (tym skuteczniej, im bardziej jest ona utajona) poprzez system prawny i edukacyjny. Te dwa systemy są więc podstawowymi mechanizmami dominacji kulturowej. Obiektywne stosunki klasowe decydują o treściach przekazywanych przez działania pedagogiczne.

Państwo i system edukacyjny narzucają kulturę prawomocną wszystkim klasom. Tak więc mogłoby się wydawać, że dbać będzie ono o kulturową inkorporację (asymilację) klas niższych. Faktycznie jednak przyjmują tę kulturę jako swoją wyłącznie osoby pochodzenia burżuazyjnego. Przedstawiciele pozostałych klas dowiadują się tylko w szkole, która kultura jest uprawomocniona przez państwo. Będą oni uznawać tę kulturę za prawomocną, nawet nie akceptując jej strukturalnych podstaw, ale nigdy nie będzie to ich kultura. Uznanie prawomocności dominacji przez zdominowanych wzmacnia utrwalony układ sił, gdyż utrudnia rzeczywiste rozpoznanie sytuacji, odbiera grupom zdominowanym zdolność do uświadomienia sobie swej potencjalnej siły. Nawet sukces szkolny nie umożliwi dzieciom z klasy ludowej pełnego uwewnętrznienia kultury prawomocnej. Kapitał symboliczny klas dominujących jest bowiem efektem długiego, wielopokoleniowego procesu instytucjonalizacji. Kulturowa kompetencja (poczucie dystynkcji, dyspozycja estetyczna, smak artystyczny, właściwy sposób mówienia) rodzi się przede wszystkim w domu rodzinnym. Warto też dodać, że i kultura dominująca nie jest, w ujęciu Bourdieu, w pełni jednolita.

Przypomniana tu, w wielkim skrócie, koncepcja opiera się na założeniu kulturowej esencjalizacji klas społecznych. W szczególności klasa dominująca (burżuazyjna) wydaje się tu „klasą dla siebie". Podkreślana jest wewnątrzklasowa międzypokoleniowa transmisja kulturowa. Zaprezentowane przez Bourdieu zróżnicowanie kulturowe jest, moim zdaniem, wielokulturowością w pierwszym z wyróżnionych na początku tego tekstu znaczeń, ale jednocześnie zdaje się mieć wiele cech pluralizmu kulturowego opartego na modelu konfliktowym, wyróżnionego przez Rexa i Kupera.

Innym rodzajem zróżnicowania kulturowego, które odróżnia się (z trudem, ale podjęcie tego trudu nie byłoby beznadziejne) od zróżnicowania etnicznego, jest podział na kultury miejskie i uogólnioną „kulturę chłopską" (piszę o „uogólnionej" kulturze chłopskiej, aby uniknąć zajmowania się jej quasi-etnicznym, ale także klasowym wewnętrznym zróżnicowaniem). I to zróżnicowanie, na przykład w Polsce, można by uznać za typ wielokulturowości w pierwszym ze wskazanych na początku rozdziału sensów, zaś ideologię reprezentowaną przez tradycyjną polską etnografię (por. np. Burszta i Damrosz, red. 1994) — za wielokulturowość w trzecim rozumieniu.

Jak napisałem wcześniej, zupełnie zgadzam się z poglądem mówiącym, iż wielokulturowość polska, w pierwszym ze wskazanych tu znaczeń, jest dość „słaba". Mniejszości religijne i mniejszości etniczne stanowią zaledwie kilka procent ogółu ludności Polski (warto jednak przypomnieć o tym, że w niektórych regionach kraju taka wielokulturowość jest zjawiskiem dość powszechnym). Poza tym zróżnicowaniem wewnętrznym, opartym na kryteriach czysto kulturowych (kategorie religijne, etniczne), istnieją też inne społeczne zróżnicowania, mające konsekwencje kulturowe. Chodzi mi z jednej strony o podział ludności Polski na „tubylców" i „imigrantów" (co prawda, na razie dość nielicznych), a z drugiej strony o podział tej ludności na kategorie wyróżnione wstępnie według kryteriów ekonomicznych (klasowych) i biologiczno-kulturowych (podział na grupy wieku, na płcie społeczne, orientacje seksualne). Kryteria te nigdzie na świecie nie zachęcają do hipostazowania czy esencjalizowania wyróżnionych na ich podstawie kategorii społecznych, stąd rzadko się je uwzględnia, pisząc o wielokulturowości. W Polsce, jak i w całej Europie Środkowo-Wschodniej, sytuacja jest dodatkowo specyficzna z uwagi na to, że aktualny system społeczno-kulturowy jest stosunkowo młody.

Nawet jeśli uwzględnimy te ostatnio wskazane podziały, to i tak polską wielokulturowość uznać należy za „słabą", ale tym razem z innego niż poprzednio powodu. Wielokulturowość, o której teraz piszę, jest słaba, gdyż po pierwsze — struktura ekonomiczna dopiero się kształtuje, nie miała więc czasu na to, aby w pełni ujawnić swą stronę kulturową i stać się podstawą indywidualnych tożsamości, a po drugie — podziały oparte wstępnie na kryteriach biologiczno-kulturowych nie zdołały się jeszcze skrystalizować pod względem społeczno-kulturowym. Inaczej mówiąc, zbiorowości wyróżnione tu z uwagi na wspomniane kryteria są, moim

zdaniem, wciąż raczej zindywidualizowanymi kategoriami społecznymi niż grupami w pełnym sensie socjologicznym. Rodzinna czy pozarodzinna, międzypokoleniowa transmisja kulturowa i wspólnotowa nie miała czasu się ukształtować. Niemniej jednak wyraźnie widoczne są już w społeczeństwie polskim rozmaite praktyki kulturowe, realizowane na ogół w różnych grupowych odmianach języka polskiego (zob. Mucha 1995). Te praktyki są już w niektórych przypadkach tak odmienne, że trudno czasem o pewność, czy mamy do czynienia z faktycznym porozumieniem międzygrupowym. Choć popularna, zamerykanizowana kultura masowa zdaje się święcić triumfy, to dociera ona w różnym zakresie do różnych segmentów społeczeństwa. Mimo iż wciąż dominuje w Polsce światopogląd rzymskokatolicki, to w jego obrębie można mówić o wyraźnych zróżnicowaniach, a on cały znajduje się pod wyraźnym wpływem procesów sekularyzacji. Zanika znaczenie tradycyjnego polskiego kanonu kulturowego. Ze względów ekonomicznych wzmacnia się odrębność kulturowa niektórych grup, które mają coraz bardziej różniące je nawzajem od siebie szanse korzystania z bogatej oferty kulturowej prezentowanej przez ponowoczesny świat. Dzieci części nowej burżuazji i zamożniejszej części inteligencji kształcą się w szkołach prywatnych, zdobywając tam za pieniądze takie wykształcenie, jakiego nie daje szkoła powszechna (wśród „najlepszych" liceów dominują wciąż szkoły publiczne, ale powoli ulega to zmianie, a tradycyjne rankingi szkół zaczynają tracić dotychczasowe znaczenie). Dzieci wiejskie kończą w Polsce wykształcenie na szkole podstawowej (znacznie gorzej niż przeciętna miejska wyposażonej, zapewniającej niższe standardy edukacyjne) i ze wspomnianej oferty korzystać nigdy nie będą w stanie [od roku szkolnego 1999/2000 w wyniku reformy edukacyjnej powstały gimnazja, z założenia lepiej wyposażone — przyp. red.]. Tworzą się enklawy długotrwałego bezrobocia, które może w przyszłości dać podstawy do kształtowania się w Polsce „podklasy" i „kultury nędzy". Powoli i wbrew ogółowi społeczeństwa, ale korzystając z demokratycznego ustroju i charakterystycznych dla niego wolności, organizują się środowiska homoseksualne, a w wielkich miastach pojawiają pierwsze symptomy homoseksualnego życia wspólnotowego. Z wielkim trudem i na razie wśród oporów ze strony paternalistycznego społeczeństwa rodzi się świadomość feministyczna. Tożsamość etniczna (narodowa) członków niektórych zbiorowości kulturowych przestaje mieć dla

nich podstawowy charakter. Są to wszystko zjawiska typu mniejszościowego i na pewno takimi pozostaną. Ale właśnie problem wielokulturowości jest kwestią współistnienia grup dominujących z mniejszościami kulturowymi.

Wskazane tu zjawiska powodują konieczność jakichś, choćby nieformalnych, regulacji normatywnych (a więc wielokulturowości w sensie drugim). Z wielkim wysiłkiem, wraz z konfliktami kulturowymi, jednak się one rodzą. Pojawia się problem, czy grupa dominująca może i powinna tolerować wszystkie odstępstwa od (upadającego powoli) tradycyjnego polskiego kanonu kulturowego. Nie wydaje mi się, aby było tu miejsce na jakiekolwiek zalecenia, ale chciałbym przypomnieć cytowany już pogląd Johna Rexa. Jego zdaniem, jedyny system przekonań (i opartych na nich praktyk kulturowych — J.M.), który nie powinien mieć szans na legalne funkcjonowanie w społeczeństwie demokratycznym, to taki system, który sprzeciwia się obywatelskiej równości jednostek ludzkich.

Wydaje mi się, że jednym z wyzwań dla antropologii społeczno-kulturowej i dla socjologii kultury jest prześledzenie kulturowych aspektów na nowo kształtujących się kategorii społecznych w demokratycznym i wolnorynkowym społeczeństwie polskim oraz procesów przekształcania się tych kategorii w grupy kulturowe. Nie ma konieczności hipostazowania ich, ale warto popatrzeć też na wspomniany aspekt rodzącej się wielokulturowości.

Wkraczamy tym samym w wielokulturowość w rozumieniu trzecim, a więc systemu ideologicznego i państwowych działań politycznych. Jeśli popatrzeć na tę kwestię z punktu widzenia koncepcji Miltona Gordona i Johna Rexa (nie ma, oczywiście, konieczności akceptowania ich ideologicznych przekonań), to wydaje mi się, że jest w Polsce jeszcze trochę do zrobienia. Moim zdaniem, jeśli społeczeństwo chce równości szans kulturowych i obywatelskich dzieci pochodzących z różnych klas społecznych, to państwo powinno bardziej dbać o wysoką jakość i realną powszechność edukacji wszystkich szczebli. Inaczej sytuacja może ukształtować się tak, jak to opisuje Pierre Bourdieu (którą można, co oczywiste, akceptować). Przyjmując wskazane powyżej założenia, państwo powinno też bardziej dbać o to, aby jednostki należące do wszystkich kategorii kulturowych, zarówno mniejszości religijnych i etnicznych, jak i do zbiorowości opartych na kategoriach biologicznych, niejako naturalnych, miały takie same szanse udziału w życiu publicznym.

Rozdział 3
ETNICZNOŚĆ CZY KLASA. NOWE EKONOMICZNE INTERPRETACJE STOSUNKÓW ETNICZNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE AMERYKAŃSKIM[1]

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wielu badaczy podkreślało rosnące znaczenie kulturowych różnic między grupami etnicznymi składającymi się na społeczeństwo amerykańskie (por. np. Glazer i Moynihan 1970, Schrag 1971, Novak 1971). Ich zdaniem, rosła świadomość etniczna grup od lat nawet mieszkających w USA, pluralizm amerykański stawał się faktem, asymilacja zaś i „melting pot" odchodziły w przeszłość jako historyczne ideologie. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych pojawiły się jednak opracowania kwestionujące szczególne znaczenie kulturowych różnic między grupami etnicznymi, kładące natomiast nacisk na konieczność ekonomicznej interpretacji zróżnicowania etnicznego (dostrzec to można było już w połowie lat siedemdziesiątych; por. np. Glazer i Moynihan, red. 1975, Babiński 1975). Związane było to niewątpliwie z nowymi zjawiskami społecznymi (będzie o nich dalej mowa), których ekonomiczne aspekty stawały się coraz lepiej widoczne. W tym rozdziale omówię trzy takie prace. Spotkały się one z żywym przyjęciem zarówno w amerykańskich czasopismach socjologicznych, wielkonakłado-

[1] Od czasu napisania tego tekstu w 1984 roku (opublikowanego w 1985 roku) zainteresowanie koncepcją podklasy („underclass"), autorstwa Williama J. Wilsona i koncepcją „kultury nędzy" Oscara Lewisa, w Polsce stało się ogromne. Wiązało się to przede wszystkim z badaniami biedy. Podsumowanie znajdzie czytelnik w pracy: Karwacki i Antonowicz 2003.

wych pismach codziennych, jak i wśród ideologów i działaczy organizacji etnicznych i rasowych. Jak się dalej okaże, treść tych książek nie wyczerpuje całego zakresu problematyki ekonomicznych uwarunkowań zróżnicowania etnicznego. Ich przedmiot też jest ograniczony. Dwie z nich analizują niemal wyłącznie sytuację Murzynów w społeczeństwie amerykańskim — jedna w aspekcie strukturalnym w odniesieniu do czasów obecnych, druga w aspekcie historycznym. Trzecia zajmuje się przede wszystkim grupami białych i jest poszukiwaniem ekonomicznych wyjaśnień całego szeregu różnic między nimi. Wszystkie te książki koncentrują się na problemach występujących w wielkich miastach Północy Stanów Zjednoczonych, a sytuację w innych regionach poruszają na marginesie.

W wydanej po raz pierwszy w 1978 roku książce pod prowokującym tytułem *The Declining Significance of Race* William J. Wilson (1980) stawia hipotezę, że aby zrozumieć współczesne problemy rasowe, trzeba coraz baczniej zwracać uwagę na stosunki klasowe. Nie znaczy to zresztą, jego zdaniem, że mamy faktycznie do czynienia z prostą wtórnością problemów rasowych w stosunku do problemów klasowych. Autor omawia dwie koncepcje uwzględniające związek między rasą a klasą. Jedna, określana przez niego jako „ortodoksyjny marksizm", wiąże rozwój i instytucjonalizację stratyfikacji rasowej z interesami, motywacjami i działaniami klasy rządzącej, zaś druga, „teoria podzielonego rynku pracy", wiąże stratyfikację rasową z interesami, motywacjami i działaniami wysoko opłacanej i mającej wpływy polityczne części klasy robotniczej. Wilson pokazuje, że o ile „ortodoksyjny marksizm" wyjaśniał wiele problemów okresu gospodarki plantacyjnej i otwartego ucisku kastowo-rasowego, to „teoria podzielonego rynku pracy" zdaje się odpowiadać na więcej pytań dotyczących okresu industrializacji. Okres pierwszy interesuje autora najmniej. Jest on ważny z uwagi na to, że w nim tkwią korzenie sytuacji obecnej. Są to jednak tylko korzenie. Wraz ze zmianami sposobu produkcji zmieniały się bardzo poważnie stosunki rasowe i położenie Murzynów w Ameryce.

Po wojnie domowej (1861–1865) coraz więcej Murzynów przybywało do wielkich miast Północy, stanowili oni jednak wciąż bardzo nieliczną mniejszość. Zdobywali coraz więcej praw obywatelskich, ale ten korzystny dla nich okres trwał w zasadzie tylko od 1870 do 1890 roku. Choć z Południa przybywali najlepiej wykształceni i najzaradniejsi Murzyni, ich kwalifikacje

były znacznie niższe niż robotników pochodzenia europejskiego. Współzawodnictwo o pracę między Murzynami a białymi robotnikami wywodzącymi się z grupy dominującej było więc znikome. Z czasem jednak, gdy liczba Murzynów w miastach Północy rosła, gdy pogłębiały się konflikty przemysłowe i gdy używano Murzynów jako łamistrajków, napięcia między nimi a białymi robotnikami rosły. Choć Murzyni w zasadzie dostawali najgorszą pracę, stanowili potencjalne zagrożenie dla lepiej płatnych pracowników.

W czasie I wojny światowej imigracja z Europy gwałtownie, a potem już nieodwracalnie spadła. Gospodarka potrzebowała nowych rąk do pracy. Teraz były to już prawie wyłącznie ręce murzyńskie. Stosunki społeczne w miastach Północy Ameryki pogarszały się. Murzyni zajmowali coraz większe obszary miast, ale długo nie mieli reprezentacji w radach miejskich, te bowiem były poważnie uzależnione od aparatu partii politycznych, który pozostawał w rękach białych. Nie mogli więc sami, przy pomocy własnych działaczy, organizować swych społeczności. Równocześnie jednak mieli prawo głosu i w czasie wyborów potrzebni byli białym politykom. Potrzebni byli też ruchowi związkowemu, aby skończyć z łamaniem strajków przez Murzynów. Stąd z jednej strony manipulowanie nimi, a z drugiej strony zakończone sukcesem działanie centrali związkowej CIO, mające na celu włączenie ich do związków. Gdy po II wojnie światowej aparat partyjny przestał być tak potężny jak poprzednio, gdy reprezentacja Murzynów w radach miejskich powoli stawała się coraz liczniejsza, faktyczna władza zaczęła się wymykać z rąk owych rad oraz burmistrzów miast i przechodzić do rąk biurokracji wielkich korporacji działających na terenie miast oraz do legislatury stanowej. Tam zaś nie było wtedy prawie wcale Murzynów.

W okresie II wojny światowej i przez kilka lat po niej wielkie miasta Północy wchłaniały wciąż masy Murzynów przybywających z Południa, gdzie warunki ich życia były znacznie gorsze. Dopiero około połowy lat pięćdziesiątych rynek pracy przestał wchłaniać fale imigrantów z Południa. Bezrobocie Murzynów, zwłaszcza młodych, rosło nieproporcjonalnie szybciej niż białych. Spadało zapotrzebowanie na nisko kwalifikowaną siłę roboczą, rosło zaś na pracowników wysoko wykwalifikowanych. Nadal rosło znaczenie administracji stanowej i federalnej. Coraz więcej miejsc pracy zapewniał rząd. Była to praca dla ludzi wykształconych. Nieliczna

jeszcze murzyńska klasa średnia była w stanie z tego skorzystać. Zaczęło szybko postępować klasowe rozwarstwienie grupy rasowej. Rasowy konflikt na rynku pracy zaczął natomiast zanikać. Murzyni nie byli konkurencyjni dla białych robotników wykwalifikowanych. Ogromna ich część podejmowała najgorsze zajęcia, niewymagające żadnych kwalifikacji, Takich prac było dość dużo, nie dawały one jednak ani szacunku dla samego siebie, ani wystarczająco dużo pieniędzy na utrzymanie rodziny na akceptowalnym poziomie. Łatwość zdobycia tego typu zajęć i ekonomiczna konkurencyjność ze strony działalności przestępczej poważnie naruszyły morale pracy. Szybko powiększająca się murzyńska podklasa („underclass" — ludzie żyjący z zapomóg instytucji zajmujących się opieką społeczną, bezrobotni od dłuższego czasu, ci, którzy zrezygnowali już z ubiegania się o pracę, bo nie widzieli dla siebie szans etc.) nie skorzystała z rządowego programu „affirmative action", skierowanego do wykształconych grup spośród mniejszości rasowych czy etnicznych, zapewniającego im preferencje przy staraniach się o odpowiednie do kwalifikacji zatrudnienie. Rewolucja technologiczna, eliminująca wiele zajęć, które kiedyś wykonywali słabo wykształceni pracownicy (na przykład Murzyni), konsekwencje dawnych wzorów ucisku rasowego, akumulacja upośledzenia — zrobiły swoje.

Jak widać, zdaniem Wilsona, rozwój gospodarki, wpływ rządu na tworzenie miejsc pracy, walka mniejszości o równe prawa spowodowały w sumie głębokie rozwarstwienie społeczności murzyńskiej. Los „underclass" w coraz mniejszej mierze jest już wynikiem aktualnego ucisku rasowego, najwyżej jest konsekwencją sytuacji z dawnych lat. Rasa nie wyjaśnia sytuacji tej części „lower class". W samej „underclass" Murzyni stanowią obecnie około jedną trzecią społeczności. Murzyńska „underclass" to też około jedna trzecia ogółu Murzynów. Wyjść z tej klasy jest coraz trudniej. Potrzebne są działania skierowane nie tyle do Murzynów, co do całej „underclass", a więc takie reformy społeczne i ekonomiczne, które zapewniłyby jej członkom pracę za godziwą płacę, zachęcającą do szukania tej pracy i umożliwiającą dobre warunki życia.

Wilson uważa, że nie istnieje już konflikt rasowy w gospodarce — istnieje tam konflikt klasowy. Ale nie ma on złudzeń co do tego, że rasa nadal określa warunki życia. Problemem murzyńskiej klasy średniej, a także nielicznej jeszcze klasy wyższej, jest teraz dostęp do najwyżej cenionych

terenów mieszkalnych, do prywatnych ośrodków rekreacyjnych, do klubów. Problemy murzyńskiej klasy robotniczej i „underclass" są znacznie bardziej prozaiczne. W związku z ekonomicznym podupadaniem wielkich miast, niszczeniem substancji mieszkaniowej w zajmowanych przez te klasy dzielnicach, szukają one nowych terenów mieszkalnych, w których zapewniony byłby minimalny choć, ale akceptowalny standard, gdzie szkoły zapewniają dzieciom znośny poziom nauki. Dążąc do realizacji tych zamierzeń, wchodzą w konflikt z białą klasą robotniczą, ochraniającą swe tereny przed „inwazją" biednych Murzynów, broniącą dawnego wpływu na politykę władz miejskich. Strony konfliktu są więc te same co kilkadziesiąt lat temu, natomiast przedmiot konfliktu się zmienił.

Podsumujmy tezy Wilsona. Szanse życiowe Murzynów na rynku pracy wyznaczane były w odległej przeszłości przez taką kombinację uprzedzeń rasowych i pozycji klasowej, w której te pierwsze odgrywały o wiele większą rolę. Obecnie w ramach tego samego syndromu pozycja klasowa staje się czynnikiem dużo ważniejszym. Następuje przy tym poważne klasowe rozwarstwienie społeczności murzyńskiej: coraz szybciej rośnie zarówno „underclass", jak i warstwa zamożnych wykwalifikowanych pracowników umysłowych. Rasowe problemy tych pierwszych trzeba rozwiązać przez odważne reformy, których programu autor nie konkretyzuje. Rasowe problemy tych drugich rozwiązać się mają niejako same, choć być może powoli. Wystarczy tylko kontynuowanie „affirmative action" i przestrzeganie równości praw obywatelskich.

Nieco tylko odmienna jest kwestia analizowana przez Stanleya Liebersona w wydanej w 1980 roku książce *A Piece of the Pie*. Pytanie, które autor stawia na wstępie, jest następujące: dlaczego imigrantom z Europy Wschodniej, Południowej i Centralnej („Nowym Europejczykom") udało się osiągnąć w Ameryce sukces ekonomiczny, a Murzynom się to nie udało, choć koniec niewolnictwa nastąpił 20 lat przed masową imigracją ze wspomnianej części Europy? Inaczej niż Wilson, Lieberson małą uwagę zwraca na poważne i rosnące klasowe zróżnicowanie społeczności murzyńskiej, nie pokazuje społecznego podłoża i społecznych konsekwencji programu „affirmative action". Traktuje społeczność murzyńską znacznie bardziej homogenicznie, zajmując się raczej przeszłymi trendami niż obecnymi wydarzeniami. Na bardzo obszernym materiale historycznym i statystycz-

nym, używając bardzo subtelnych miar i wskaźników, pokazuje, iż wiele dotychczasowych wyjaśnień problemu nie wytrzymuje konfrontacji z faktami (ogromna liczba tabel w tekście pełni rolę dowodową).

Analizowany przez Liebersona problem nie jest, naturalnie, nowy. To samo pytanie zadawali badacze już od dawna. Jednak, jak twierdzi autor, odpowiedzi nie były satysfakcjonujące. Wskazywano, że kolor inny niż biały („rasa") jest czynnikiem utrudniającym sukces ekonomiczny. Ale przykład zarówno Japończyków, jak i nawet Murzynów-imigrantów z Indii Zachodnich (szybciej, niż Murzyni pochodzący z Południa Stanów Zjednoczonych, zdobywających bogactwo, wykształcenie i wpływy polityczne) świadczy o tym, że sytuacja jest bardziej skomplikowana. Podkreślano rolę dziedzictwa okresu niewolnictwa w wyznaczaniu obecnej sytuacji rodziny murzyńskiej. Fakty jednak ukazują, że dezorganizacja tej rodziny jest zjawiskiem nowym, z niewolnictwem mającym niewiele wspólnego. Wskazuje się wartości i normy charakterystyczne dla Murzynów, jako czynniki utrudniające sukces ekonomiczny. Twierdzi się więc, że Murzyni nie chcą się uczyć. Ale tuż po zniesieniu niewolnictwa zadziwiali obserwatorów swym silnym dążeniem do zdobycia wykształcenia. Zwracano uwagę na to, że pewne znaczenie może mieć fakt, iż migracja Murzynów z Południa na Północ przypadała głównie wtedy, gdy imigracja z Europy zaczęła zanikać. Autor kontynuuje tę ostatnią linie rozważań, ale — jak zauważa — wspomniany fakt może mieć dwie interpretacje. Po pierwsze, można wskazać, iż czas imigracji wielkiej liczby Murzynów przypadł już po okresie wielkiego uprzemysłowienia i wielkich szans życiowych. Po drugie zaś, można mieć nadzieję, iż Murzyni osiągną sukces na Północy po tylu pokoleniach, po ilu udało się to Nowym Europejczykom. Autor sam opowiada się za pierwszą interpretacją. Zauważa, że w niektórych analizach zwraca się też uwagę na znaczenie segregacji Murzynów w wielkich miastach. Jednak kiedyś ta segregacja była mniejsza niż segregacja Nowych Europejczyków od grupy anglosaskiej. Mimo owej segregacji, przybysze z Europy osiągnęli sukces.

Lieberson omawia po kolei różne aspekty podobieństw i różnic wyjściowej sytuacji Nowych Europejczyków i Murzynów w miastach amerykańskiej Północy. Zauważa, że w 1920 roku, gdy imigracja z Europy była już prawie zupełnie ograniczona, więcej było w tych miastach Nowych

Europejczyków, niż jest obecnie Murzynów. Podobny był strach przed nimi i przed zmieniającą się „rasową" kompozycją miast. Różnice między dawnymi a nowymi imigrantami z Europy interpretowano tak samo w kategoriach rasowych, jak dziś różnice między białymi a Murzynami. Później, gdy imigracja z Europy ustała już prawie zupełnie, ustała też dyskryminacja Nowych Europejczyków. W końcu ich samych, a potem ich potomków, chciano asymilować, Murzynów zaś izolować. Na kontinuum niechęci do różnych grup etnicznych Murzyni zajmowali stale miejsce czołowe. Gdy wielkie masy słabo wykształconych Murzynów zaczęły przyjeżdżać do miast Północy, Nowi Europejczycy byli tam już ustabilizowani zawodowo. Drugie ich pokolenie znacznie mniej różniło się już w tym względzie od grupy anglosaskiej.

Koncentracja demograficzna Murzynów, będąca konsekwencją ich masowej imigracji, nie mogła się szybko zamienić w siłę polityczną. Problemy, omawiane w tym kontekście przez Liebersona, wspominałem już przy okazji referowania pracy Wilsona. Lieberson dodaje jednak dwie ważne sprawy. Po pierwsze więc, ważną polityczną trudnością Murzynów był brak własnych przedstawicieli w pewnych istotnych dziedzinach życia miejskiego: w budownictwie, w biznesie w ogóle, w biurokracji związków zawodowych, w działalności wydawniczej. Lieberson zwraca też uwagę na to, że przed masową imigracją Murzynów do wielkich miast niektórym z nich udawało się czasem osiągać wysokie stanowiska wybieralne, korzystając z głosów białych. Gdy liczba Murzynów na Północy gwałtownie wzrosła, tak samo gwałtownie spadła liczba Murzynów na stanowiskach wybieralnych. Stanowili oni wciąż mniejszość, a z drugiej strony rósł strach przed nimi. Poważną trudnością dla Murzynów, w porównaniu z Nowymi Europejczykami, było też to, że o ile ci drudzy walczyli o przestrzeganie ich praw, gdy już byli obywatelami, to ci pierwsi musieli walczyć o zdobycie tych praw.

Ważne różnice miały też miejsce w dziedzinie edukacji. Do Ameryki przybywali imigranci, którzy w Europie zetknęli się już z systemem szkolnym. Od 1917 roku przypływali tylko ci, którzy mogli zdać egzamin z czytania i pisania. Chodziło wprawdzie o jakikolwiek język, ale zawsze przybywający musieli mieć choć minimum wykształcenia. Dziś wiele grup owych Nowych Europejczyków, grup, które osiągnęły sukces ekonomiczny, ma

wyższe przeciętne wykształcenie niż przedstawiciele WASP (White Anglo-Saxon Protestants). Na miejscu, w Ameryce, ułatwiano im zresztą edukację, aby jak najprędzej się zasymilowali. Murzynom znacznie trudniej było zdobyć wykształcenie.

W okresie niewolnictwa uczenie Murzynów pisania i czytania było sprzeczne z prawem. Po zniesieniu niewolnictwa oni sami kładli wielki nacisk na konieczność wykształcenia dzieci. Późniejsza reakcja polityczna i próby odbudowy latyfundiów przyniosły ponowne odcięcie Murzynów od nauki. Poziom wykształcenia na Południu był i jest zresztą znacznie niższy niż na Północy, i to w odniesieniu do wszystkich grup etnicznych.

Murzyni na Północy początkowo dość szybko doganiali poziom wykształcenia białych. Później, gdy zaczęli przyjeżdżać do Ameryki tylko biali z wymaganym stopniem edukacji i gdy znacznie większa liczba matek murzyńskich niż matek białych musiała pracować zawodowo, różnica znów poważnie się powiększyła. Kiedy po I wojnie światowej coraz większa liczba Murzynów zaczęła przybywać do miast Północy, podjęto i tu działania mające na celu odcięcie ich od wykształcenia. Co więcej, w tym okresie zaczęło się okazywać, że dla Murzynów, inaczej niż dla białych, wykształcenie nie stanowiło żadnej gwarancji zdobycia dobrze płatnej pracy. Miało to wpływ na spadek motywacji do uczenia się. To samo zjawisko trwało zresztą i później, w latach czterdziestych XX wieku.

Lieberson zajmuje się problemem segregacji mieszkaniowej Murzynów. Jak już wspomniałem, segregacja Murzynów w stosunku do białych była w końcu XIX wieku mniejsza, niż Nowych Europejczyków w stosunku do WASP. Wraz ze wzrostem liczby Murzynów rosła jednak ich izolacja. Choć jeszcze w 1910 roku była ona mniejsza niż izolacja Nowych Europejczyków, trendy u obu grup były przeciwne. Interesującym faktem jest to, że segregacja Murzynów urodzonych na Północy była mniejsza niż urodzonych na Południu. Podobnie, izolacja Murzynów była mniejsza, niż wymagałoby tego utrzymanie izolacji od nich. Są to, zdaniem Liebersona, dowody na to, iż ową izolację trudno wyjaśnić po prostu przez wzrost antymurzyńskich nastawień (których autor zresztą wcale nie lekceważy).

Założenie rasizmu w społeczeństwie amerykańskim odgrywa u autora poważniejszą rolę, niż on sam przyznaje. Jego rozważania na temat struktury zawodowej opierają się na modelu „kolejki przyjmowania różnych grup

etnicznych do pracy". W kolejce tej ostatnie miejsce zajmowali i zajmują Murzyni, co oznacza, że pracę dawało się im i daje w ostateczności. To założenie rasizmu jest tu więc oczywiste. Nie wyjaśnia ono jednak (i to jest, jak się wydaje, podstawowa teza książki Liebersona, podobnie jak omówionej poprzednio książki Wilsona) obecnej sytuacji Murzynów na rynku pracy. W 1900 roku, mimo wspomnianej kolejki po pracę, nie było wielkich różnic zawodowych między Murzynami a Nowymi Europejczykami. W latach od 1915 do 1935 nastąpił szybki skok tych drugich do wysoko kwalifikowanych zawodów, co związane było z uprzednio przez nich uzyskanym wykształceniem (będącym konsekwencją wcześniejszego sukcesu ekonomicznego na nieco niższym poziomie zawodowym oraz asymilacyjnych dążeń ze strony grupy dominującej). Ale Murzyni otrzymywali, jak zauważa sam Lieberson, mniej prac wymagających kwalifikacji, niż wynikałoby to z rasowego rozkładu wykształcenia. Rasizm był więc dość silny. Rasizm ten był, zdaniem autora, wynikiem lęku przed nową, wielką i obcą grupą, stającą w masie do kolejki po pracę. Nowych Europejczyków nie przybywało, chciano ich, z sukcesem, asymilować, bo nabrali już doświadczenia, podczas gdy przybywający z Południa Murzyni go nie mieli. Im więcej przybywało Murzynów, tym wyżej na drabinie zatrudnienia lokowali się Nowi Europejczycy. Autor zwraca też uwagę na ten okres działalności związków zawodowych, gdy były one jeszcze niechętne zrzeszaniu Murzynów.

Konkluzje Stanleya Liebersona są następujące. Ogromna luka między Nowymi Europejczykami a Murzynami pojawiła się nie wyłącznie z powodu niechęci do tej rasy, czy z powodu indywidualnych cech jej przedstawicieli. Wynikała ona raczej z aktualnej sytuacji strukturalnej na rynku pracy i z wcześniej ukształtowanej ideologii rasowej. Istotne jest więc to, że wielkie fale migracji słabo, w porównaniu z mieszkańcami Północy, wykształconych Murzynów przybywać zaczęły do wielkich miast Północy wtedy, gdy imigracja białych już się kończyła, gdy przybywali już tylko dość wykształceni, jak na ówczesne warunki, Nowi Europejczycy, i gdy wchodziło w amerykańskie życie ich drugie, bardziej doświadczone pokolenie.

Zmiana stosunków rasowych, korzystnych dla Murzynów na przełomie XIX i XX wieku, nie wynikała więc ze zmiany dyspozycji u białej grupy dominującej, lecz ze zmiany kompozycji rasowej w miastach, nakładającej się na te same dyspozycje, które istniały i poprzednio, zarówno na Południu,

jak i na Północy. Gdy na pewne tereny napływa ogromna liczba niewykształconych i niedoświadczonych członków jakiejś grupy, rodzi się, czy wzmacnia, niechęć do niej. Ludzie ci szkodzą też reputacji tych członków własnej grupy, którzy przybyli tam wcześniej, zdobyli już doświadczenie, znaleźli sobie miejsce w układach społecznych. Nowi przybysze obniżają status tamtych, wzmacniają — ukryte czasem — negatywne stereotypy wobec tej grupy. Niechęć, kierująca się przeciw nim, zmniejsza natomiast negatywne stereotypy wobec innych grup. Jednym przykładem są Murzyni, drugim, nie przytaczanym przez Liebersona, jest sytuacja wielkiej fali imigrantów żydowskich z Europy Wschodniej, którzy w znacznym stopniu obniżyli status społeczny ustabilizowanych Żydów z Europy Zachodniej (por. np. Cutler 1981).

Zdaniem Liebersona, rzeczywisty konflikt istnieje między nowo i masowo napływającymi, mającymi słabe wykształcenie i niskie zawodowe przygotowanie, imigrantami z Południa Stanów, których standard życia był tam znacznie niższy niż mieszkańców Północy i którzy gotowi byli podjąć pracę na gorszych warunkach, a wykształconymi, przygotowanymi do pracy w nowoczesnym przemyśle, wydajnymi, ale i wysoko opłacanymi, ustabilizowanymi mieszkańcami wielkich miast Północy. Rasowa interpretacja tego konfliktu wynika stąd, że same jego strony koncentrują się na najłatwiej dostrzegalnych różnicach. Retoryka rasowa nie jest jednak istotą konfliktu. Według Liebersona, gdy konflikt między białymi a murzyńskimi imigrantami z Południa o miejsce pracy zostanie rozwiązany, znikną, albo przynajmniej poważnie się zmniejszą problemy rasowe, podobnie jak stracił swe niezwykle kiedyś palące znaczenie problem religijny: niechęć do wielkich fal przybywających katolików.

Tezy i wnioski Liebersona są w znacznym stopniu zbieżne z tezami i wnioskami Wilsona, Część różnic wynika stąd, że praca Liebersona ma charakter bardziej historyczny, Wilson zaś zajmuje się raczej sytuacją bieżącą. Kilka innego typu różnic warto jednak podkreślić. Choć obaj autorzy uważają, że rasizm zawsze w jakiś, mniej lub bardziej istotny, sposób oddziaływał na sytuację Murzynów, różnie ten wpływ oceniają. Wilson uważa, że wpływ ten maleje, co oznacza, że kiedyś, w okresie gospodarki plantacyjnej, był bardzo istotny. Lieberson uważa go za zawsze istniejącą podstawę działań grupy dominującej, ale zdaje się sądzić, że w żadnym okresie nie odgrywał on decydującej roli. Czynniki strukturalne są, w jego przekonaniu, zawsze najważniejsze. W świetle przeprowadzonej przez Wil-

sona analizy sytuacji współczesnej, całościowe traktowanie ludności murzyńskiej ujawnia swe konsekwencje. Zaletą byłaby możliwość ujrzenia sytuacji „przeciętnego członka" grupy rasowej. Wada tego podejścia wynika z tego, że w wyniku zmian politycznych, technologicznych i ekonomicznych taki przeciętny członek grupy rasowej przestał istnieć. Grupa rozwarstwiła się poważnie i analiza Liebersona w niewielkim stopniu pomaga wyjaśnić to zjawisko. Wniosek Liebersona, że zanik konfliktu na rynku pracy między murzyńskimi imigrantami z Południa a białymi spowoduje niejako automatycznie zanik rasizmu, jest też wątpliwy. Z analiz Wilsona wynika, że choć konflikt na rynku pracy zniknął, pozostał konflikt dotyczący wpływów społecznych i politycznych. Jest to konflikt między tymi samymi grupami i nadal miewa on interpretacje przede wszystkim rasowe. Jeśli nawet uznamy za Wilsonem, że w dużej mierze jest to konflikt między biednymi białymi a biednymi Murzynami, i że likwidacja biedy go zlikwiduje, to pozostanie fakt, na który i Wilson zwraca uwagę — konfliktu między bogatymi białymi a bogatymi Murzynami o dostęp do dzielnic rezydencjalnych, do klubów, etc. Miejmy nadzieję, że i ten konflikt kiedyś zaniknie, ale rozwiązanie, jakiego oczekuje Lieberson, nie jest tak oczywiste ani proste.

Przejdźmy teraz do kolejnej książki. W 1981 roku Stephen Steinberg wydał pracę pt. *The Ethnic Myth*. Podobnie jak Wilson i Lieberson, autor stawia tezę, że kulturowe cechy poszczególnych grup etnicznych mają niewiele wspólnego z ich miejscem w społeczeństwie amerykańskim — zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Steinberg idzie jednak w swej analizie znacznie dalej. Uważa on, że społeczeństwo to staje się coraz bardziej homogeniczne kulturowo, zanikają bowiem zupełnie strukturalne podstawy pluralizmu etnicznego.

Źródła pluralizmu, który kiedyś faktycznie cechował Amerykę, widzi Steinberg w podboju, niewolnictwie i eksploatacji obcej siły roboczej. Fakt, że grupa dominująca, do której asymilują się powoli, ale konsekwentnie, inne grupy etniczne, to grupa anglosaska, uważa za naturalny. W 1790 roku, gdy kształtowały się Stany Zjednoczone, 61% białej ludności stanowiły osoby pochodzenia angielskiego, a 17% Szkoci i Irlandczycy. Anglicy dopuszczali innych do swych kolonii tylko dlatego, że samych ich było za mało do zasiedlenia Ameryki. Nie stawiali przeszkód wobec imigracji, stawiali natomiast wobec naturalizacji. Z czasem kraj tracił homogeniczny

charakter. Na Południu pracowało wielu czarnych niewolników. Podbicie Meksyku wprowadziło w granice Stanów ogromną liczbę osób pochodzenia latynoskiego. Uprzemysłowienie tworzyło wielką liczbę wolnych miejsc pracy, dla zapełnienia których konieczna była imigracja z Europy. W czasach, gdy kraj stawał się faktycznie pluralistyczny, socjologowie mówili o „melting pot" — tyglu produkującym nową jakość narodową. Gdy „melting pot" się faktycznie zrealizował, mówią o pluralizmie.

Imigracja z Europy tworzyła, zdaniem Steinberga, kryzys tożsamości u przybywających. Znaczna ich część chciała tu zostać, chciała być Amerykanami. Etniczność utrzymywała się u grup, które znajdowały się na dnie. Choć społeczności etniczne utrzymywały się, nie miały podstaw do trwania — nie było bazy ekonomicznej, bo imigranci pracowali głównie dla Amerykanów, nie kontrolowali amerykańskich instytucji, które działały w ich społecznościach, często nawet szkół parafialnych. Zresztą to szkoły publiczne, a nie parafialne, były szansą awansu. Zdaniem autora, przesądy etniczne zniknęły nie dlatego, że powszechnie zaakceptowano pluralizm, lecz dlatego, że poważnie zmieniły się same grupy etniczne. Sytuacja amerykańska bardzo osłabiła znaczenie rodziny, kościoła i społeczności lokalnej, w których etniczność utrzymywała się najsilniej. Instytucje edukacyjne i kultura masowa działały homogenizująco. Stąd odrodzenie nie jest, według Steinberga, ani głębokie, ani związane z tworzeniem nowych wartości kulturowych. To, co istnieje obecnie, to tylko atrapy etniczne, niemające żadnego kontekstu społecznego ani kulturowego. Nawet etniczne jedzenie weszło do „melting pot", dostosowało się zresztą do amerykańskiego standardu tak, że niewiele przypomina pierwowzór.

Choć kultura etniczna zanika, społeczności etniczne istnieją. Zdaniem Steinberga, stają się one w coraz większym stopniu społecznościami regionalnymi i klasowymi. Autor stawia więc pytania, jak długo te społeczności mogą pozostać etnicznymi, w jaki sposób bariery etniczne utrzymują się bez kultury etnicznej, i czy odrodzenie etniczności nie jest ostatnim etapem przed pełnym włączeniem się do homogenicznego etnicznie społeczeństwa.

Dla pokazania tego, że kulturowe różnice między amerykańskimi grupami etnicznymi są w dużej mierze mitem, autor zajmuje się kilkoma przykładami, podawanymi na ogół dla poparcia tezy, którą on zwalcza.

Bardzo ważnym przypadkiem dla wielu badaczy są żydowscy imigranci z Europy Wschodniej. Istnieje w literaturze teza, iż wszystkie grupy przybywające do USA zaczynały od zera, Żydzi zaś wybili się, bo pomogła im kultura etniczna. Przede wszystkim, zdaniem Steinberga, nieprawdziwa jest teza, że społeczność żydowska jest oczywistym przykładem sukcesu. Nadal 15% amerykańskich Żydów uznać można za biednych, a 25% to robotnicy. Nadal bardzo mało jest Żydów wśród elity wielkiego biznesu, poza nielicznymi enklawami.

Żydzi faktycznie pojawili się w Ameryce biedni. Przybyli oni jednak na ogół z miast, a nie ze wsi, skąd pochodziło wielu przedstawicieli innych, zwłaszcza wschodnioeuropejskich, grup etnicznych. Bardzo wielu Żydów pracowało w Europie w drobnym przemyśle i handlu, byli więc znacznie lepiej przygotowani do włączenia się do rozwijającego się społeczeństwa przemysłowego od imigrantów–chłopów. Gdy przybywały do Ameryki wielkie masy Żydów, zaczynał się tu właśnie rozwijać na wielką skalę przemysł odzieżowy, z którym związani byli w Europie. Przybywali do Nowego Jorku, centrum tego przemysłu. Praca była w nim bardzo ciężka, ale zarobki były wyższe niż przeciętne, zwłaszcza dla osób z kwalifikacjami. Założenie własnego warsztatu nie było na początku ani trudne, ani drogie, wymagało bowiem tylko kupienia maszyny do szycia. Co też ważne, Żydzi nie byli analfabetami (choć poziom wykształcenia imigrantów z Europy Zachodniej był wyższy niż ich). Wartości kulturowe Żydów nie tyle stworzyły im szansę, co pomogły wykorzystać tę, która istniała niezależnie od nich.

Pozostając przy przykładzie Żydów, zauważmy podawaną przez Steinberga interpretację faktu, iż procent Żydów wśród intelektualnej elity Ameryki jest niewspółmiernie duży w stosunku do udziału grupy w całej populacji. Zdaniem Steinberga, to nie wartości kulturowe przyczyniły się do tego, lecz sytuacja klasowa. Typowy dla ich kultury wymóg studiowania świętych ksiąg uważa autor za mało przydatny w nowej sytuacji, studiowanie praktykowane przez Żydów było bowiem tradycyjnie scholastyczne. Gdy przyjechali oni do Stanów, było tu bardzo mało szkół. Wówczas też, z uwagi na brak szansy, ich sukcesy były mierne. Ekspansja systemu edukacyjnego w latach czterdziestych XX wieku przyszła zaś wtedy, gdy Żydów stać było na kształcenie dzieci, przydatne zresztą dla ich dalszego sukcesu ekonomicznego. Żydowska klasa robotnicza, nadal dość uboga,

nie wysyłała swych dzieci do szkół wyższych. Niezależnie więc od wielkich wartości tradycyjnych studiów, ważna była, zdaniem Steinberga, szansa — zarówno powstanie instytucji, jak i pieniądze na skorzystanie z ich usług.

Ostatnia wreszcie poruszana przez Steinberga kwestia związana z dążeniem Żydów do zdobycia wykształcenia pokazuje podobieństwo zachowań różnych grup. Gdy Żydzi zaczęli ubiegać się o przyjęcie do elitarnych uczelni wschodniego wybrzeża, zaczęto stosować przeciw nim system kwotowy. Grupa dominująca broniła swej pozycji klasowej za pomocą etykietki etnicznej — chodzić miało o utrzymanie kulturowej tradycji uczelni. Żydzi występowali za pełną demokratyzacją wykształcenia, a więc przeciw utrzymywaniu kulturowej odrębności WASP. Gdy amerykańskie ustawy zaczęły bronić wspomnianej demokracji, o którą Żydzi tak walczyli, oni sami zaczęli występować przeciw nadmiernemu, ich zdaniem, dopuszczaniu do uniwersytetów Murzynów i Latynosów. Teraz Żydzi bronili swej kultury. „Affirmative action", próby zwiększenia szans biednych Murzynów i Latynosów, zagrażały tym, którzy dominowali w uczelniach, w tym przypadku Żydom. Autor, podobnie jak inni entuzjaści programu „affirmative action", nie zwraca jednak uwagi na to, że Żydzi zarówno kilkadziesiąt lat temu, jak i obecnie, walczyli o uznanie merytorycznych kryteriów za jedynie istotne przy przyjmowaniu na uczelnie. Te zaś stale działają na ich korzyść. Co ciekawe, kiedyś działały one przeciw grupie dominującej, obecnie przeciw grupom najuboższym.

Inny przykład przesadnego eksponowania kulturowego determinizmu, nazywanego przez autora „nowym darwinizmem", to — zdaniem Steinberga — teza o znaczeniu „kultury ubóstwa". Mylnie, jego zdaniem, interpretując poglądy Oscara Lewisa (1959, 1968) twierdzono, że biedne grupy etniczne wytwarzają determinującą ich losy „kulturę ubóstwa", charakteryzującą się dezorganizacją społeczną, brakiem motywacji dla polepszania swej sytuacji oraz przestępczością. Wyciągano stąd wniosek, że pomaganie biednym przez dawanie im więcej pieniędzy i pracy nie ma większego sensu. Trzeba raczej zmieniać kulturę biednych grup etnicznych, a nie całą sytuację, która powoduje biedę. Jest to więc program pozostawienia rzeczy takimi, jakie są. Jak autor zwraca uwagę, Żydzi, którzy dziś stoją tak wysoko w hierarchii społecznej, kiedyś żyli w nędzy, a wskaźnik ich przestępczości był bardzo wysoki. Jak i w innych dziedzinach, tak i w dziedzinie przestępczości

istnieje w Ameryce sukcesja etniczna. Jak kiedyś Żydów i Irlandczyków, tak obecnie Murzynów i Portorykańczyków oskarża się o przestępczość wynikającą z ich „kultury ubóstwa". Zamiast wiązać przestępczość z samą biedą, wiąże się ją z kulturą etniczną.

Kolejny przykład Steinberga, który tu przedstawię, to teza o „antyintelektualizmie" tych grup etnicznych, które wyznają katolicyzm. Z faktu, iż owe „grupy katolickie" wysyłają mniej niż inne grupy dzieci do szkół wyższych o wysokim poziomie, wyprowadza się wniosek o wspomnianym antyintelektualizmie katolicyzmu. Interpretacja autora jest następująca. Pokazuje on, że uczelnie katolickie, do których uczęszczali Włosi, rekrutowały studentów głównie spośród niższych warstw ekonomiczno-społecznych, o niższym poziomie przygotowania wstępnego. Stąd właśnie małe sukcesy absolwentów i trudności w dostaniu się do takich prestiżowych uczelni, w których mogliby oni zdobywać wyższe stopnie akademickie. Włosi, jak pokazuje autor, pochodzili głównie ze słabo rozwiniętych przemysłowo i cywilizacyjnie regionów południowych, gdzie było niewiele szkół i szans na awans przez edukację. I w Ameryce ich stosunek do wykształcenia był typowy dla klasy robotniczej — uważali, że mają małe szanse na dobrą edukację, że ich przyszłość nie będzie od niej zależeć. Wiedzieli, że nie będą mieć pieniędzy na opłacenie dobrych uczelni. Zdaniem Steinberga, różnice między Włochami a wykształconymi Żydami były raczej klasowe niż etniczne. Po II wojnie światowej, gdy nastąpił wyraźny awans ekonomiczny katolików, zaczęli i oni odnosić sukcesy intelektualne. Wśród ogółu ludzi, którzy w Ameryce osiągnęli wielkie sukcesy naukowe, mało jest, zdaniem autora, Żydów z pochodzeniem robotniczym, natomiast wielu katolików ma takie pochodzenie. Katolicy mieli więc trudniejszy start.

Steinberg pokazuje w swej książce sytuację społeczną Murzynów w okresie trwania niewolnictwa, a także to, w jakim stopniu plantacje bawełny z tanią i stabilną siłą roboczą potrzebne były i po wojnie domowej szybko rozwijającemu się przemysłowi Północy. Ukazuje udział rządu federalnego, wielkich banków i firm przemysłowych z Północy w utrzymywaniu przez długie lata po wojnie domowej poważnych ograniczeń w mobilności, edukacji, prawach politycznych Murzynów. Analizując sytuację współczesną, podkreśla wielkie rozwarstwienie klasowe społeczności murzyńskiej. Zwraca przy tym uwagę na to, że fakt istnienia nielicznej, ale rosnącej

burżuazji murzyńskiej uniemożliwia poważne podtrzymywanie stereotypów rasowych. Podkreśla tragiczną sytuację ekonomiczną najbiedniejszej warstwy społeczności murzyńskiej. Problemy, które porusza, omówiłem wcześniej przy okazji referowania książek Wilsona i Liebersona.

Konkluzje Steinberga są następujące. W Ameryce istniał pluralizm etniczny, ale zbudowany był on jednak na nierównościach ekonomicznych. Ideologowie pluralizmu etnicznego nie wspominają o tych nierównościach, podobnie jak i o miejscu Murzynów w społeczeństwie. Idea pluralizmu odpowiada grupom, które mają interes ekonomiczny w utrzymywaniu jej. Granice etniczne podtrzymują na ogół grupy dobrze zasymilowane. Pluralizm oparty na nierównościach ekonomicznych jest jednak nietrwały. Grupy upośledzone chętnie rezygnują z wielu cech etnicznych po to, aby wyjść z biedy. One też występują przeciw barierom etnicznym wznoszonym przez grupy, które znajdują się ponad nimi w hierarchii ekonomicznej. Bariery etniczne oznaczają bowiem przywileje dla tych, którzy znajdują się na górze. Grupy etniczne mają interes w zacieraniu granic etnicznych nad sobą, ale i w budowaniu granie etnicznych za sobą. Rozwój demokracji powoduje spadek możliwości ekskluzywności etnicznej. Niewątpliwe jest tu więc napięcie między demokracją a pluralizmem. Spadek nierówności spowodowałby zanik pluralizmu i coraz silniejsze działanie mechanizmów asymilacyjnych. Mechanizmy te działają zresztą i obecnie — widać to po wysokim stopniu małżeństw mieszanych pomiędzy członkami tych grup etnicznych, które osiągają sukces ekonomiczny. Gdyby pluralizm miał się utrzymać, musiałoby to oznaczać podtrzymywanie różnic ekonomicznych.

Książka Steinberga jest bardzo interesująca. Ciekawa jest klasowa interpretacja różnic etnicznych między poszczególnymi grupami, analiza ekonomicznych uwarunkowań wielu cech kulturowych, próba udowodnienia tezy o zanikaniu kulturowych odrębności między poszczególnymi grupami. Dowody faktograficzne i rozumowanie autora są często przekonywające. Powstaje tu jednak kilka problemów.

Autor zupełnie nie bierze pod uwagę „nowych imigrantów" — przybyszów z wysp Pacyfiku, z południowo-wschodniej Azji, a także stale, od dziesiątków lat napływających do miast amerykańskich fal Meksykanów i Portorykańczyków. Pomińmy nawet kwestie ekonomiczne tych grup. Widać wyraźnie ich wpływ na podtrzymywanie pluralizmu amerykańskiego.

Rzucającym się w oczy przykładem jest fakt, że drugim językiem oficjalnym komunikacji publicznej wielkich miast zarówno północnej, jak i południowej części Stanów jest hiszpański. Dążenie wspomnianych grup do organizowania swoich społeczności, do tworzenia instytucji, za pomocą których łatwiej im zapewnić sobie włączenie się w amerykański rynek pracy (może kiedyś asymilację), powoduje ponowne odżywanie i innych, zdawałoby się zasymilowanych społeczności etnicznych.

Teza Steinberga o postępującej asymilacji (czasem mówi on o „melting pot") nie bierze też pod uwagę sytuacji Murzynów, na którą jest on zresztą bardzo wrażliwy. Analizowany przez niego fakt istnienia bardzo licznej murzyńskiej najbiedniejszej warstwy, a także pozaekonomiczne konflikty między nią a białymi w miastach, dowodzą raczej podtrzymywania pluralizmu opartego, jak autor zauważa, na niesprawiedliwości.

Osobna sprawa, to bardzo silny nacisk Steinberga na wyjaśnienia ekonomiczne. W walce z reifikacją kultury zdaje się on iść nieco za daleko, sprowadzając ją do prostego odzwierciedlenia sytuacji ekonomicznej. Ekonomiczne wyjaśnienia sukcesów Żydów na polu nauki uważa on za stuprocentowo adekwatne. Nie zwraca jednak uwagi na to, że na różnych etapach rozwoju ekonomicznego Ameryki wskazać można grupy, które ekonomicznie plasowały się wyżej od Żydów, a nie kładły takiego nacisku na wykształcenie.

Steinberg jest zwolennikiem demokracji indywidualnej, zarówno ekonomicznej jak i politycznej. Interpretując jednak pluralizm kulturowy wyłącznie ekonomicznie, uważa go za poważną przeszkodę w osiągnięciu tej demokracji. Zupełnie nie bierze pod uwagę możliwości, jakie daje pluralizm dla realizacji indywidualnych dążeń poszczególnych ludzi. Nie bierze też pod uwagę grupowego ciążenia do realizacji celów, choćby nawet ekonomicznych.

Steinberg zwraca uwagę głównie na te zjawiska, które podtrzymują jego tezę o postępującej asymilacji i demokratyzacji przez asymilację, pomija natomiast zjawiska odmienne. Nie zwraca uwagi na to, że i obecnie działają w Ameryce zarówno siły przyspieszające asymilację, jak i utrzymujące pluralizm. Tym drugim siłom, takim jak: wspomniany stały napływ do Stanów nowych grup etnicznych, ciągły napływ przedstawicieli grup już od dawna tu zamieszkałych, związki wielu grup z krajem pochodzenia, czy enklawy ekonomiczne, wypełniane wciąż przez poszczególne grupy etniczne, autor nie poświęca uwagi. Bez żadnych podstaw wierzy, że pewne

grupy, które osiągnęły sukces, przestaną bronić swojej pozycji. W pełni doceniając prowokacyjny charakter tekstu oraz trafność wielu analiz prowadzonych przez Steinberga, uważam, że często dobierał wyłącznie przykłady popierające jego tezy.

Jak wspomniałem na początku rozdziału, omówione książki zawierają jedną wspólną myśl, że różnice etniczne, czy etniczno-kulturowe, stają się we współczesnym społeczeństwie amerykańskim coraz mniej istotne, a etykietka etniczna używana jest często dla określenia zjawisk o charakterze ekonomicznym. Trudno powiedzieć, aby była to teza oryginalna. Zasługą tych książek jest powtórzenie owej tezy w nowych warunkach społecznych, a także przedstawienie dokumentacji historycznej i statystycznej dla jej poparcia. Zasługą jest też pokazanie dynamiki sytuacji, „wychodzenia" problemów ekonomicznych spod etnicznej pokrywki. Wniosek, iż zlikwidowanie nierówności ekonomicznych doprowadzi do zaniku odrębności etnicznych, wydaje się jednak zbyt pochopny, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, wątpliwa staje się przesłanka. W ostatnich latach nierówności ekonomiczne w Stanach Zjednoczonych rosną. Po drugie, fakty nie potwierdzają trafności konkluzji. Tworzenie się nowych, osobnych murzyńskich, latynoskich, chińskich, polskich dzielnic podmiejskich dla ludzi zamożnych pokazuje, że niektóre grupy etniczne chcą zachować odrębność nawet po wyjściu ze slumsów.

Trudno dziś powiedzieć, czy fakt ukazania się na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku trzech omówionych prac oznacza nowy trend w teorii stosunków etnicznych. Jeśli nawet tak jest, to trzeba zauważyć, że tendencja do ekonomicznej interpretacji zróżnicowania etnicznego nie jest obecnie jedyna. Nadal publikowane są prace podkreślające znaczenie kulturowych różnic między grupami etnicznymi i wpływ tych różnic na tempo osiągania ekonomicznego sukcesu przez poszczególne grupy (por. np. Sowell 1981). W dalszym ciągu pojawiają się też prace podkreślające genetyczne uwarunkowania różnic etnicznych i postulujące analizę w kategoriach socjobiologicznych (por. np. Gordon 1978, Van den Berghe 1981).

Rozdział 4
ETNICZNE DYLEMATY NEOKONSERWATYSTY[1]

Nowoczesny konserwatyzm ideologiczny zaczął się kształtować w Ameryce pod koniec lat czterdziestych XX wieku i spotkał się z przychylnym przyjęciem ze strony znacznej części odbiorców. Ale początkowo nie był to ruch obejmujący teoretyków społeczeństwa, tzn. na przykład socjologów, politologów czy ekonomistów. Uczestniczyli w nim przede wszystkim krytycy, pisarze, eseiści (por. Chapman 1960). Socjologiczny prąd nowego konserwatyzmu pojawił się nieco później, od programu walki z komunizmem, zaproponowanego na początku lat pięćdziesiątych przez Raymonda Arona, wybitnego francuskiego publicystę, filozofa i socjologa polityki (por. 1955). Kontynuacją tych idei, przeniesionych na grunt amerykański, są eseje Daniela Bella z drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX wieku. Ten sam autor wydał też pracę na temat prawicy politycznej okresu maccartyzmu, a później rozszerzenie tego tematu o analizę kolejnej dekady (1962, Bell, red. 1955, Bell, red. 1963).

Lata sześćdziesiąte i początek lat siedemdziesiątych to w socjologii amerykańskiej raczej okres politycznej dominacji lewicowych radykałów (por. Mucha 1983). Wkrótce jednak pojawiły się znów nastroje konserwatywne. Jak pisał wybitny socjolog Amitai Etzioni, koniec Nowej Lewicy i narastanie wspomnianych nastrojów konserwatywnych przewidzieli i współtworzyli ci socjologowie, którzy już w latach pięćdziesiątych zajmowali pozycje konserwatywne. Na początku lat siedemdziesiątych poświęcili się oni inte-

[1] Tekst ten ukazał się drukiem w 1986 roku. Na temat następnej dekady w rozwoju neokonserwatyzmu por. np. Ehrman 2000. Poglądy Nathana Glazera dotyczące wielokulturowości wyraża jego książka *We are all multiculturalists now* (1997), omawiana w literaturze polskiej np. przez Andrzeja Szahaja (2004). Por. też Świątkowski 1989, Bryk 2004 i literaturę wskazaną w pierwszym przypisie do rozdziału drugiego tej książki.

lektualnemu uzasadnianiu odwrotu od szerokiej aktywności społecznej, od interwencjonizmu państwowego i wielkiego projektu reform społecznych oraz uzasadnianiu powrotu do dominacji sektora prywatnego, mechanizmów rynkowych, tradycyjnych instytucji, jak rodzina i społeczność lokalna. Etzioni zaliczył do grupy socjologicznych neokonserwatystów takie wybitne postaci amerykańskiego życia intelektualnego, jak Irving Kristol, Daniel Bell, Robert Nisbet, James Q. Wilson, Nathan Glazer, Daniel P. Moynihan (Etzioni 1977; por. też Coser i Howe, red. 1973, Steinfelds 1979, *Neoconservatism*... 1980).

Zdaniem wymienionych tu lewicowych lub lewicowo-liberalnych krytyków neokonserwatyzmu, jego główne cechy to przeciwstawienie wolności (uważanej za naturalną cechę ludzi) — równości (jako czemuś, co musi być wprowadzane siłą przez rząd, kosztem tej pierwszej); lęk przed biurokratycznymi ograniczeniami spontanicznej działalności jednostek, rodzin, społeczności i dobrowolnych stowarzyszeń; uznanie nierówności opartych na talencie i indywidualnych osiągnięciach za nie tylko nieuniknione, ale i uzasadnione, sprawiedliwe; pesymistyczna koncepcja natury ludzkiej, której żadne reformy zmienić nie mogą; niechęć do programów reform społecznych ze względu na ich koszty i zagrożenie nimi innych, równie ważnych wartości. Neokonserwatyści kładą nacisk na zagrożenie komunistyczne wolnego świata, są negatywnie ustosunkowani do pomocy krajom Trzeciego Świata, do opieki społecznej, ruchu feministycznego, demokratyzacji władzy, kultury masowej, pozytywnie natomiast do podnoszenia roli autorytetów społecznych, poważnych represji za przestępstwa, utrzymania stabilności systemu społecznego. Jak widać, z punktu widzenia ideologii zarówno lewicowej, jak i liberalnej (w sensie amerykańskim), neokonserwatyzm to samo zło.

Dwaj wymienieni powyżej wybitni przedstawiciele neokonserwatyzmu w socjologii, Nathan Glazer i Daniel Patrick Moynihan, to uznane autorytety w dziedzinie badania stosunków etnicznych. Glazer opublikował kilkanaście swych szkiców (1983; książka składa się ze wstępu i szesnastu rozdziałów, wcześniej drukowanych w różnych pracach zbiorowych oraz w pismach „Encounter", „Publius", „Daedalus", „International Journal of Comparative Sociology", „Journal of Negro Education", „The Nation" i „Commentary"). Ich liczba, osoba autora oraz długi czas, jaki artykuły te obejmują, pozwalają w sumie zorientować się w tym, na czym polegają plusy, a na czym minusy podejścia neokonserwatywnego w dziedzinie badań etnicznych. Zwrócić

też można uwagę na to, czym podejście to różni się od innych współczesnych kierunków tych badań.

Na wstępie chciałbym zaznaczyć, że nie będę brał pod uwagę, interesujących skądinąd, poglądów Glazera na problemy etniczne społeczeństw innych niż amerykańskie. Sam on powtarza zresztą wielokrotnie, że rozwiązania dobre dla Stanów Zjednoczonych Ameryki wcale nie muszą być dobre dla krajów europejskich, azjatyckich czy afrykańskich (i odwrotnie).

To, co odróżnia Nathana Glazera jako neokonserwatystę od bardziej lewicowych i liberalnych przedstawicieli studiów etnicznych, ujęte będzie tu w czterech punktach. Pierwszy to analiza sytuacji amerykańskiej — pokazanie tego, co jest w niej szczególnie istotne. Punkt drugi to ideał społeczeństwa amerykańskiego. Punkt trzeci to wskazanie na to, co oceniane jest przez Glazera zdecydowanie pozytywnie, jeśli chodzi o rzeczywiste działania poszczególnych grup etnicznych czy rządu federalnego. Punkt czwarty to wskazanie tego, co ocenia on zdecydowanie negatywnie. Wszystkie te kwestie silnie się ze sobą wiążą, co oczywiście utrudnia ich precyzyjne rozdzielenie.

Zacznijmy więc od istotnych cech sytuacji amerykańskiej. Określa ją przede wszystkim, zdaniem Glazera, napięcie między indywidualistyczną ideologią a kolektywistyczną rzeczywistością. Amerykański system wartości i amerykańskie prawo sformułowane są w kategoriach jednostkowych, gdy tymczasem jednostki te nie są atomami, wiążącymi się ze sobą w dowolny sposób, lecz są członkami grup etnicznych i innych. Związki między grupami etnicznymi można ujmować w różny sposób. Według Glazera (oraz Moynihana, bo autor powołuje się na wcześniejszy, wspólny tekst) w Ameryce występują, w wielkim uproszczeniu, trzy typy struktury grupowej, regionalnie zlokalizowane, ale określone przez rodzaj stosunków międzygrupowych. Pierwszy to model „północny". Składa się na niego wiele grup etnicznych, przybyłych do wielkich miast Północy w różnych okresach, grup konkurujących ze sobą, walczących, ale w ramach wspólnej ideologii amerykanizacji, Ona określa zakres konkurencji, w której wygrywają jednostki i grupy bardziej efektywne pod względem organizacyjnym. Wszyscy jednakowoż mają uzasadnione nadzieje na sukces, jeśli się wystarczająco silnie postarają. Stosunki między grupami regulowane są przez zwyczaj. Drugi model, „południowy", to model dychotomicznego podziału na z jednej strony białych (faktycznie dzielących się na grupy etniczne w stopniu

nieporównanie mniejszym niż na Północy), a z drugiej — czarnych. Stosunki między nimi opierają się na przemocy, a później i na regulacji prawnej, wiążącej szansę człowieka nie z jego indywidualną działalnością (jak dzieje się to na Północy), lecz z przynależnością do grupy rasowej. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku zaczął kształtować się model trzeci, „zachodni" czy „południowo-zachodni". Ma on pewne cechy obu wymienionych wcześniej modeli. Podobnie jak w modelu „południowym", powstał tam układ oparty na regulacji prawnej, a nie zwyczajowej, z ostrym przeciwstawieniem ludności białej, traktowanej (nie bez powodów) jako grupa homogeniczna — ludności „kolorowej": Azjatom, Indianom, Murzynom, Meksykanom. Złożoność zbiorowości przeciwstawianej białym odróżnia ten model od „południowego". Amerykańska dynamika układów społecznych polega, zdaniem Glazera, na tym, że zasadnicze cechy modelu „południowego" — w modelu tym stosunki międzygrupowe regulowane są przez prawo, w którym jest istotne nie to, co człowiek robi, ale to, do jakiej grupy należy — stają się dominujące. Ekspansja modelu „południowego" polegała na przykład na wyodrębnieniu się modelu „zachodniego".

Sytuacja amerykańska określana jest w ogromnej mierze przez miejsce zajmowane przez grupę murzyńską. Doświadczenie czarnej ludności może być rozpatrywane dwojako. Po pierwsze, można na nią patrzeć globalnie, z punktu widzenia jej dziejów na całym kontynencie, a w chwili obecnej w całych Stanach, tak jak gdyby stanowiły one system homogeniczny. Doświadczenie Murzynów okazuje się wtedy unikatowe w kontekście wszystkich amerykańskich grup mniejszościowych, a więc nadzwyczajne środki mające na celu poprawienie ich sytuacji są uzasadnione. Po drugie, grupę murzyńską rozpatrywać można jednak wyłącznie z punktu widzenia jej migracji do wielkich miast Północy, przede wszystkim po II wojnie światowej. Wówczas sytuacja Murzynów nie jest wcale wyjątkowa i poprawa ich sytuacji może nastąpić bez użycia nadzwyczajnych środków, tak jak poprawiła się sytuacja imigrantów z Europy Południowej, Środkowej i Centralnej. Glazer zwraca uwagę na różnice między imigrantami czarnymi a białymi; jego zdaniem jednak, gdy analizuje się Północ, podobieństwa dominują. Ale, jak zauważa autor, przywódcy i uczestnicy murzyńskiej rewolucji z połowy lat sześćdziesiątych sytuację ujmowali odwrotnie, przeciwstawiali się białym jako homogenicznej zbiorowości, nie interesując się ich zróżnicowaniem, różnorodnymi

doświadczeniami i sposobami awansu społecznego. Oni to właśnie spowodowali, iż tradycyjny „północny" model struktury etnicznej przestaje być adekwatny. Wymusili i wymuszają stosowanie specjalnych środków w celu poprawy ich bytu, choć takie przeciwstawianie przez nich swojej sytuacji na Północy sytuacji białych imigrantów jest dość wątpliwie uzasadnione. Świadczy o tym, zdaniem Glazera, choćby to, że w pełni usprawiedliwiona likwidacja prawnej dyskryminacji jakichkolwiek obywateli, przede wszystkim Murzynów, którą przyniosło ustawodawstwo z połowy lat sześćdziesiątych, w wielkiej mierze poprawiła ich sytuację ekonomiczną, choć nie dawała im żadnych przywilejów, nie wprowadzała nadzwyczajnych środków.

Wbrew poglądom przywódców murzyńskich, ale i niektórych socjologów, Glazer uważa, że dyskryminacja jest coraz mniej istotnym czynnikiem spośród tych, które mogą wyjaśnić problemy biednych Murzynów. Silnie i wielokrotnie podkreśla on, że przecież Żydzi, Japończycy i Chińczycy odnieśli ogromny sukces ekonomiczny, a także w dziedzinie wykształcenia, pomimo długotrwałej i bardzo dotkliwej dyskryminacji. Murzynom powinna więc wystarczyć likwidacja dyskryminacji, a specjalne przywileje nie są niezbędne.

Sytuacja amerykańska kształtowana jest w istotnej mierze przez zmianę w dziedzinie polityki grup etnicznych. Europejscy imigranci dążyli do tego, aby opanować wybieralne urzędy w dzielnicach, w których stanowili znaczną część ludności. Swe interesy usiłowali realizować właśnie poprzez politykę lokalną. Nie było to oczywiście ani wówczas, ani dziś łatwe. Wskaźniki demograficzne nie przekładają się w prosty sposób na władzę. W pewnym sensie nie można się więc dziwić, że i dziś tam, gdzie tzw. nowe grupy etniczne, przybyłe do wielkich miast Północy po II wojnie światowej, stanowią większość, nie mają odpowiedniej liczby reprezentantów w radach miejskich, powiatowych, stanowych czy w Kongresie. Inna kwestia jest jednak dla Glazera ważniejsza. Owe nowe mniejszości są w słabszym stopniu niż kiedyś mniejszości stare (europejskie) zainteresowane lokalnym życiem politycznym, własną aktywnością i podmiotowością. Świadczyć może o tym niewielki procent rejestrujących się w okresach przedwyborczych obywateli wywodzących się z tych właśnie grup. Nie są oni aktywni politycznie, gdyż potrzeby swe mogą zaspokoić i bez tego — rząd daje im to, o co grupy, które wcześniej przybyły, musiały walczyć uczestnicząc w procesie politycznym.

Ostatnia kwestia, o której chciałbym wspomnieć w tym miejscu, to problem dwujęzycznego kształcenia i dwujęzycznej kultury. Szerzej będzie mowa o nim później, tu zwrócę tylko, za Glazerem, uwagę na fakt, że pewna część ludzi posiadających obywatelstwo amerykańskie uprawniona jest mocą specjalnych ustaw (i jest to, zdaniem autora, w pełni uzasadnione) do traktowania języka innego niż angielski jako swego języka głównego. Glazerowi chodzi tu o te mniejszości, które w globalnym, ogólnoamerykańskim sensie nie są imigrantami, a więc o Meksykanów na terenach podbitych przez Stany Zjednoczone, o Indian oraz Portorykańczyków.

Kolejną ogólną sprawą, którą chciałem tu przedstawić, jest formułowany przez Glazera ideał społeczeństwa amerykańskiego, zwłaszcza w kontekście stosunków etnicznych. Ideał ten widać zarówno w otwartych deklaracjach uczonego, jak i w preferowaniu przez niego pewnych typów polityki, sposobów interpretacji dziejów, etc. Zacznijmy od tej pierwszej sprawy.

Masowy przypływ do USA po II wojnie światowej „nowych imigrantów", grup o kulturach zupełnie odmiennych od tej, która ukształtowana była przez wcześniejszych przybyszów z Europy, spowodował, że naród amerykański trzeba obecnie budować w pewnym sensie od nowa. Naród musi mieć wspólną kulturę. Nacisk na dwujęzyczną edukację powoduje, że trudno spodziewać się szybkiego sukcesu w owym budowaniu. Naród potrzebuje patriotyzmu. Tymczasem naciski na utrzymywanie ostrych granic między różnymi grupami kulturowymi powodują raczej separatyzm niż ogólnoamerykański patriotyzm. Stare grupy etniczne — zarówno anglosascy twórcy tego społeczeństwa, jak i częściowo europejscy imigranci — straciły wiarę w wielkość społeczeństwa amerykańskiego, często sprzyjają jego wrogom. Nie stanowią więc dobrego przykładu. Glazer przeciwstawia się tym trendom. Jest on zdecydowanym zwolennikiem umacniania, czy wręcz budowania jednolitego społeczeństwa amerykańskiego, i raz mówi tu o asymilacji, a innym razem o „melting pot" jako preferowanym przez siebie modelu. Nie jest to jednak stanowisko skrajne. Zdaniem uczonego, społeczności etniczne istnieć będą jeszcze długo, będą się więc od siebie różnić, nawet poważnie. Jedność i asymilacja ma być raczej uznaniem istnienia wspólnoty leżącej u podstaw różnorodności za coś wartościowego. Takiej koncepcji przeciwstawia on to, co jego zdaniem właśnie się kształtuje — wzmacnianie granic między grupami, podkreślanie różnic, po to, aby

wymóc na państwie wprowadzenie pełnej, nienaturalnej, bo nie opartej na istotnych wartościach poszczególnych grup ani na dążeniach ich członków, równości wszystkich czynników statusu.

Jak już wspominałem, Glazer uważa istnienie grup etnicznych w USA za fakt, z którym należy się liczyć, ale nie popiera polityki w pełni zorientowanej właśnie na grupy. Opowiada się zdecydowanie za prawami dającymi równe szansę każdemu człowiekowi bez względu na przynależność etniczną. Widząc konflikt między demokracją jednostek a demokracją grup, jest wyraźnie po stronie tej pierwszej.

Poglądy na temat tego, jakie powinno być społeczeństwo amerykańskie, mają wielki wpływ na to, jakiego typu ruchy polityczne i ustawodawstwo Glazer akceptuje i przeciw jakim protestuje. Glazer jest więc entuzjastą zarówno społecznych, jak i prawnych działań, mających przyczynić się do poprawienia sytuacji Murzynów. Nie jest jednak zwolennikiem wszystkich tego typu działań. Uważa, że akcje podejmowane przez czarnych obywateli w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, mające prowadzić do zrównania praw obywatelskich i do faktycznej asymilacji strukturalnej, były w pełni uzasadnione i potrzebne. Organizacje murzyńskie, głównie te działające na Północy, samodzielnie prowadziły różne akcje, najwyżej z pomocą niektórych żydowskich i katolickich instytucji dobroczynnych, walczących o równe prawa obywatelskie dla wszystkich. Głównym hasłem była jednak wtedy samopomoc. Rząd był neutralny, i tego właśnie od niego oczekiwano. Neutralność ta nie była przecież przeszkodą dla wielu grup, które, choć dyskryminowane, znacznie podniosły swój status. Glazer nie widzi żadnych powodów, dla których polityka organizacji murzyńskich musiałaby być inna w późniejszych dekadach. Jest on przecież zwolennikiem tezy mówiącej, że na Północy, w wielkich uprzemysłowionych ośrodkach miejskich, sytuacja Murzynów nie różni się drastycznie od sytuacji pierwszego i drugiego pokolenia w Ameryce białych imigrantów z Europy Wschodniej, Południowej i Centralnej.

Nathan Glazer jest zdecydowanym zwolennikiem amerykańskiego ustawodawstwa w dziedzinie praw obywatelskich, uchwalonego w połowie lat sześćdziesiątych. Chodzi tu o bardzo wówczas radykalne ustawy, jak Civil Rights Act z 1964 roku oraz Voting Rights Act i Immigration Act z 1965 roku. Wszystkie one napisane były językiem zawierającym wyłącznie ka-

tegorie indywidualistyczne, a nie grupowe. Przyznawały więc równe prawa wszystkim obywatelom, bez względu na pochodzenie, rasę, religię itp., nie wymieniając żadnych grup. Zakazywały dyskryminacji kogokolwiek, znów bez względu na przynależność grupową. Immigration Act znosił dotychczasowe kwoty imigracyjne, uważając je za przejaw dyskryminacji niektórych grup czy narodów. Wspomniane akty wprowadziły politykę, niestety krótkotrwałą, która walcząc z dyskryminacją nie dostrzegała, czy raczej miała nie dostrzegać, przynależności grupowej jednostek („color-blind policy"). Zdaniem Glazera, polityka ta powinna być podjęta na nowo, przynajmniej na Północy, gdzie przepaści między grupami nie są tak wielkie, jak na Południu.

Będąc w zasadzie za umocnieniem jednojęzycznej kultury amerykańskiej, Glazer jest jednak bardzo umiarkowanym zwolennikiem dwujęzycznego kształcenia w odniesieniu do niektórych grup. Pewne grupy, jak już wspominałem, na mocy wcześniejszych ustaw mają do tego prawo. Są to obce kulturowo grupy nieimigranckie. Jeśli chodzi o pozostałe grupy „nieangielskojęzyczne", to jedyny argument za dwujęzyczną edukacją jest taki, że być może różne grupy etniczne w różny sposób osiągają dobre rezultaty w nauczaniu. Choć wielu grupom starych imigrantów nie była potrzebna edukacja dwujęzyczna (zaś niektóre grupy posługujące się właśnie językiem angielskim, jak Irlandczycy czy Murzyni, nie odniosły wielkich sukcesów w dziedzinie edukacji), to być może innym grupom jest to potrzebne. Argument ten jest, zdaniem Glazera, dość słaby, ale nie można go pomijać. Stąd jego poparcie, choć czasowe i bardzo umiarkowane. Jak się dalej okaże, znajduje on raczej argumenty przeciw szerokiemu rozwijaniu wspomnianej edukacji. Tylko dopuszczając finansowaną przez państwo (a więc przez wszystkich podatników) edukację dwujęzyczną, jest Glazer jej wyraźnym, choć znów z zastrzeżeniami (wynikającymi z obawy przed rozwojem postaw separatystycznych) zwolennikiem, ale tylko wtedy, gdyby miała być prowadzona tak jak niegdyś, tzn. poprzez system szkół prywatnych, finansowanych głównie przez zainteresowane grupy etniczne.

Problemom kształcenia poświęca Glazer wiele uwagi. Zwraca uwagę na to, że różne grupy etniczne uzyskiwały dotąd różne sukcesy na tym polu. Jego zdaniem, jest to zupełnie naturalne, trzeba się więc z tym pogodzić. Co więcej, pogodzić się trzeba i z tym, że w nowoczesnym świecie różnice w sukcesach edukacyjnych muszą pociągać za sobą różnice

w strukturze zawodowej, w dochodach, itp. Hierarchia grup etnicznych istnieć więc musi i należy robić wszystko, aby zostało to zaakceptowane przez społeczeństwo.

Popatrzmy teraz na to, przeciw czemu Glazer występuje. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że jest on przeciw radykalnym ruchom zmierzającym do wprowadzenia równości społecznej, przeciw ingerencji państwa w stosunki międzygrupowe, przeciwko ideologiom egalitarystycznym i tym badaczom społecznym, którzy je popierają. Jeśli jednak chodzi o konkrety, sprawa nie jest wcale tak prosta.

Jak wspominałem, Glazer jest zwolennikiem „color-blind policy", ustawodawstwa gwarantującego pełną równość praw wszystkim obywatelom i walczącego z dyskryminacją bez względu na to, do jakiej grupy obywatel należy. W odniesieniu do Południa kraju, gdzie kiedyś prawo chroniło dyskryminację, prawne i polityczne wymuszanie zmian uważa on za nieodzowne. Ale tylko tam. Glazer jest natomiast zdecydowanym przeciwnikiem „color-conscious policy", polegającej na wydawaniu ustaw i dekretów prezydenckich, określających proporcje, w jakich na poszczególnych terenach kraju konkretne grupy spośród nowych mniejszości mają być zatrudniane, przyjmowane na studia, itp. Ta nowa polityka jest właśnie wspomnianym przenikaniem „południowego" modelu stosunków etnicznych do innych części Ameryki.

„Color-conscious policy" wiąże szansę człowieka nie z jego indywidualną działalnością, lecz z tym, do jakiej grupy on należy. Konieczne jest więc prawne określenie tego, które grupy były dotąd dyskryminowane (tym należą się preferencje), a które grupy nie były (i tym preferencje się nie należą). Powoduje to szereg konsekwencji. Po pierwsze, oznacza to wielki rozrost biurokracji państwowej i kosztów ponoszonych przez całe społeczeństwo. Po drugie, zdaniem Glazera, ta polityka preferencji („affirmative action") nie jest w pełni skuteczna. Rozwiązała ona wprawdzie problemy murzyńskiej wykształconej klasy średniej, która — według autora — i tak radziła sobie nieźle, zwłaszcza od czasu ustawodawstwa z połowy lat sześćdziesiątych, ale zupełnie nie rozwiązuje problemów ogromnego bezrobocia czarnej młodzieży i czarnych matek samotnie wychowujących dzieci. Polityka biurokratycznego określania tego, jakie grupy są, a jakie nie są upośledzone, prowadzi też do paradoksów. Niewątpliwie dyskryminowani byli Japończycy i Chińczycy, prawnie należą się im więc pewne kwoty

przy zatrudnianiu i przyjmowaniu na studia. Ale statystycznie rzecz biorąc, obie te grupy i tak są już teraz, mimo owej dyskryminacji, na szczycie hierarchii wykształcenia i zarobków. Podobnie sprawa wygląda z Hindusami, którzy jako Azjaci wymusili włączenie ich do systemu „affirmative action", choć nigdy nie byli dyskryminowani. Oczywiście, istnieją i takie grupy wśród chronionych prawnie Azjatów, które są faktycznie ubogie i niewykształcone. Równie zróżnicowana jest chroniona w całości ogromna grupa Latynosów — obywateli o hiszpańskim brzmieniu nazwisk. Podobnie jest nawet z Murzynami — imigranci z Indii Zachodnich są w znacznie lepszej sytuacji niż tubylcy. Jak zauważa Glazer, przysługujące Azjatom, Latynosom czy Murzynom kwoty można wypełnić zatrudniając Japończyków, Kubańczyków i imigrantów z Indii Zachodnich, pozostawiając faktycznie upośledzone grupy bez opieki. I tak się dzieje, gdyż pracodawcy realizując plan zatrudnienia poszczególnych mniejszości, wybierają pracowników najlepiej przygotowanych.

Podsumowując kwestię stosunku Glazera do polityki „affirmative action" (czy też, jak on ją nazywa, „affirmative discrimination" w odniesieniu do grup białych), popatrzmy na inne jego argumenty przeciw niej. Po pierwsze, jest ona sprzeczna z całym indywidualistycznym ustawodawstwem amerykańskim. Po drugie, jest sprzeczna z oczekiwaniami ludzi (większość, również wśród czarnych, jest przeciw niej). Po trzecie, nie jest ona niezbędna, gdyż wiele grup bez niej sobie poradziło. Po czwarte, nie jest wyrównywaniem szans ani osiągnięć, gdyż nikt nie proponuje zwolnić nadmiaru japońskich inżynierów, dentystów czy innych wysoko wykwalifikowanych specjalistów. Po piąte, wywołuje ona resentymenty wśród grup w nowy sposób dyskryminowanych.

Glazer krytykuje ingerencję państwa i w innych dziedzinach stosunków etnicznych. Rząd wychodzi więc, jego zdaniem, z błędnego przekonania, że wszelkie różnice między grupami są złe i próbuje wymuszać sztuczną równość nie tylko szans (Glazer jest za nią), ale i osiągnięć. Za tym musi iść ingerowanie w kultury grupowe, w strukturę rodziny. Oznacza to biurokratyczny nacisk na państwową edukację dwujęzyczną nawet tam, gdzie rodzicom zależy przede wszystkim na tym, aby dzieci jak najszybciej i najlepiej poznały język angielski. Będąc zwolennikiem ograniczonej, prowadzonej przez prywatne instytucje edukacji dwujęzycznej, Glazer przeciwstawia się przesadnemu rozwijaniu jej w instytucjach państwowych (pisałem o tym wcześniej).

Z kwestią edukacji dwujęzycznej związana jest sprawa wielkiego rozwoju w latach siedemdziesiątych centrów studiów etnicznych w bardzo licznych (może nawet wszystkich) średnich i wyższych szkołach Ameryki. Glazer jest zdania, że potrzebne jest informowanie studentów o kulturach, z jakich wywodzą się oni sami, a także inni mieszkańcy regionu, w jakim znajduje się szkoła. Ale wymóg, aby zajęcia z przedmiotów etnicznych prowadzone były wyłącznie przez przedstawicieli omawianych grup, aby przedmiotów tych uczono tylko studentów wywodzących się z danej grupy, oraz praktykę, że podczas zajęć przekazuje się nie tyle wiedzę, co elementy ideologii grupowej, występującej przeciw jedności narodu i kultury, uważa Glazer za bezsensowne i szkodliwe.

Nathan Glazer występuje nie tylko przeciw interwencjonizmowi państwowemu. Jest też gorącym przeciwnikiem separatystycznego ruchu radykałów murzyńskich, których zdaniem wszędzie w Stanach sytuacja Murzynów jest unikatowa w stosunku do sytuacji w całej historii mniejszości etnicznych; trzeba więc walczyć o jej zmianę za pomocą zupełnie nowych środków. O tych kwestiach już pisałem. W tym miejscu wspomnieć chciałbym o innej sprawie. Czarni radykałowie dążą do pełnego przekształcenia struktury etnicznej USA. Nie wystarczy im formalna równość praw, nawet „affirmative action". Sądzą oni, że wszystkie istniejące w USA organizacje i instytucje stworzone przez białych imigrantów jako pomoc przy adaptacji do nowego środowiska stały się przejawem ekskluzywnej, segregacjonistycznej polityki białych, dyskryminujących nadal czarnych. Tak rząd, jak i radykałowie murzyńscy uważają, że ideałem może być pełna homogenizacja społeczeństwa amerykańskiego. I wreszcie, Nathan Glazer jest zdecydowanym przeciwnikiem ekonomicznej interpretacji stosunków etnicznych. Choć podkreśla czasem związek między tymi dwoma typami zjawisk, w zasadzie uważa, że konflikty etniczne są zjawiskami kulturowymi i nie ma sensu dopatrywać się ich ekonomicznych uwarunkowań.

W tym miejscu możemy przejść do porównania neokonserwatywnej koncepcji Glazera z poglądami znacznie bardziej liberalnie (znów w amerykańskim sensie) nastawionych socjologów stosunków etnicznych, będących zwolennikami „affirmative action" i ekonomicznej interpretacji zjawisk etnicznych. Poglądy te omówiłem bardziej szczegółowo w trzecim rozdziale tej książki, muszę tu jednak do nich nawiązać.

Co bardzo interesujące, w stopniu, w jakim przedmiot esejów Glazera pokrywa się tematycznie z przedmiotem rozważań Williama J. Wilsona (1980), mamy tu do czynienia z dość ważnymi podobieństwami. W najważniejszej, jak się wydaje, kwestii dotyczącej sytuacji etnicznej ostatnich lat obaj oni sądzą, że „affirmative action" (którą generalnie oceniają różnie) nie przyniosła pozytywnych efektów w dziedzinie bezrobocia młodocianych Murzynów i czarnych rodzin pozbawionych ojca, i że nie mają większego sensu dalsze działania polegające na preferowaniu jakichkolwiek ras czy grup etnicznych. Oczywiście, istnieją ważne różnice między poglądami tych uczonych. Inaczej oceniają dotychczasową praktykę „affirmative action". Wilson sądzi, że konflikty społeczne, nawet jeśli występują pod hasłami etnicznymi, mają obecnie u podstaw problemy ekonomiczne (choć niekoniecznie związane z rynkiem pracy), a Glazer uważa, że ekonomiczne wyjaśnienia są mało przekonujące. Wilson jest zdania, że trudna sytuacja czarnej mniejszości w wielkich miastach Północy wynika z tego, że jej przybycie nastąpiło po okresie uprzemysłowienia i prosperity, a więc i wielkich szans, Glazer zaś twierdzi, że w czasach, gdy z Europy Południowej, Wschodniej i Środkowej przybywali imigranci, też było bardzo trudno.

Znacznie większe różnice występują między poglądami Glazera a Stanleya Liebersona (1980). Glazer zdaje się sugerować, że brak sukcesów edukacyjnych Murzynów wynika z ich kultury grupowej i jest w miarę stały, Lieberson twierdzi natomiast, na podstawie bardzo wnikliwych badań historycznych, że tuż po zniesieniu niewolnictwa miało miejsce znaczne dążenie czarnych obywateli do kształcenia się. Szybko zaczęło ono dawać pozytywne rezultaty, ale potem przyczyny ekonomiczne i polityczne spowodowały spadek motywacji do nauki. Lieberson zgadza się z hipotezą stawianą przez Wilsona, że przybycie Murzynów do miast Północy po okresie prosperity jest przyczyną ich obecnej trudnej sytuacji. Inaczej niż Glazer sądzi też, że ze względów ekonomicznych nie uda im się osiągnąć sukcesu po tylu pokoleniach, po ilu udało się to europejskim, imigrantom. Lieberson uważa, że podstawowe sprzeczności społeczeństwa amerykańskiego mają charakter ekonomiczny, a ich rasowa czy etniczna etykietka wynika z tego, że publiczność, badacze, a nawet sami zainteresowani traktują retorykę jak rzeczywistość. Glazer przypisuje konfliktom kulturowym znacznie większą rolę niż ekonomicznym, uważa też zresztą, że retoryka

ma swe własne znaczenie, stając się czasem wtórnym powodem ważnych społecznie konfliktów.

Na koniec tej części rozważań popatrzmy na podobieństwa i różnice w interpretowaniu sytuacji przez Glazera i Stephena Steinberga (1981). Podobnie jak Glazer, Steinberg jest zwolennikiem raczej indywidualistycznie niż grupowo pojmowanej demokracji. Sądzi jednak, że utrzymywanie „affirmative action" jest uzasadnione. Obaj uczeni podzielają ideał w miarę jednolitego społeczeństwa amerykańskiego i uważają, że dominacja kultury anglosaskiej jest w nim zrozumiała z uwagi na to, że właśnie Anglosasi to społeczeństwo stworzyli. Odmiennie oceniają jednak sytuację obecną. Steinberg jest zdania, że różnice kulturowe zanikają, Glazer sądzi, że się wciąż utrzymują, a nawet pogłębiają. Steinberg uważa, że kultura nie wyjaśnia różnic w osiągnięciach szkolnych i przyjmuje wyłącznie ich klasową interpretację — mają one zanikać wraz z awansem ekonomicznym grup. Glazer jest zupełnie odwrotnego zdania.

Jak widać, między liberalizmem wspomnianych trzech autorów a neokonserwatyzmem Glazera istnieją zarówno podobieństwa, jak i różnice. Podstawową różnicę widzę w interpretacji związku między procesami ekonomicznymi a dynamiką stosunków etnicznych, zaś podstawowe podobieństwa w kwestionowaniu jednoznacznie pozytywnej roli działań państwa w przekształcaniu tych drugich. Jest to oczywiście zgodne ze światopoglądem neokonserwatywnym, a nie jest zgodne ze światopoglądem współczesnego liberalizmu amerykańskiego.

Na zakończenie popatrzmy więc raz jeszcze na poglądy Glazera jako neokonserwatysty, aby zastanowić się nad tym, w jakim stopniu odpowiada im charakterystyka przedstawiona na wstępie i jak dalece zawarta *implicite* w tej charakterystyce krytyka jest uzasadniona.

Glazer rozwija prawie wszystkie założenia przypisywane neokonserwatyzmowi. Wprawdzie w swych esejach na tematy etniczne nie miał powodów, by krytykować ruchy feministyczne, demokratyzację władzy czy kulturę masową, czy też popierać umacnianie tradycyjnych autorytetów i politykę represji, ale na tym kończy się lista niespełnionych warunków. Pozostałe założenia przyjmowane przez Glazera nie są jednak jednoznaczne.

Koncepcja referowana powyżej jest na pewno uzasadnieniem odwrotu od „wielkiego programu reform", z uwagi na to, że autor jest przekonany, iż jego ideał mógłby się zrealizować raczej przez odejście od reform kogo-

kolwiek uprzywilejowujących niż dzięki nim. Zwraca też uwagę na koszty reform, przewyższające czasem ewentualne pozytywne rezultaty. Glazer uzasadnia też odejście od interwencjonizmu państwowego, twierdząc, że im mniej państwo miesza się do stosunków między grupami etnicznymi, z chwilą wprowadzenia pełnej prawnej równości, tym dla wszystkich grup lepiej. I tu podkreśla on ogromne koszty społeczne, zwłaszcza w postaci biurokratyzacji życia społecznego. Przytoczone również w tym tekście argumenty Glazera przeciw biurokratyzowaniu stosunków etnicznych nie mogą być potraktowane tak lekko, jak czynią to krytycy neokonserwatyzmu. Koncepcja Glazera jest, być może, przejawem pesymistycznych poglądów na naturę ludzką. Faktycznie uważa on, że istnieją takie różnice między grupami, których, jak dotąd, nie da się wyeliminować. Istnieją też na ten temat przeciwstawne hipotezy; miejmy nadzieję, że problem jest empiryczny i da się rozwiązać empirycznie.

Faktem jest, że Glazer to wielki zwolennik wolności. Jest też zwolennikiem równości szans, a przeciwnikiem równości osiągnięć, gdy ta ma być siłą wprowadzana przez państwo. Z powodów wspomnianych powyżej, liczne nierówności uważa on także za w pełni uzasadnione. Jest również zwolennikiem rozwoju prywatnych instytucji etnicznych, w ramach których i na swój koszt grupy etniczne rozwijałyby, gdyby chciały, swą kulturę.

Problemem jest to, czy można zarzucić Glazerowi uzasadnienie odwrotu od szerokiej aktywności społecznej. Sądzę raczej, że jest on zwolennikiem tego, aby różne grupy same dbały o swój rozwój i awans społeczny, a nie czekały, aż państwo zaspokoi ich potrzeby. Dlatego też rzeczywiście lęka się kolektywistycznych ograniczeń spontanicznej działalności jednostek, społeczności i dobrowolnych stowarzyszeń.

Uważam, że liczne argumenty Glazera przeciw interwencjonizmowi państwowemu, biurokratyzacji życia, ograniczaniu spontanicznej działalności, a za większą samodzielnością i aktywnością różnych grup w swoich sprawach są trafne. Główny problem w ujęciu neokonserwatywnym widzę w tym, że trafnie akcentując wielkie koszty reform społecznych i uzasadniając przewagę znanego *status quo* nad nieznanymi efektami planowanych zmian wywoływanych przez dzisiejszych radykałów, nie bierze ono pod uwagę tego, że dzisiejsze *status quo* wprowadzone było w sposób kiedyś uważany za gwałtowny i kosztowny, i to przez ruchy społeczne niegdyś uważane za niebezpieczne i radykalne.

Rozdział 5
KONFLIKT ETNICZNY JAKO TYP KONFLIKTU SPOŁECZNEGO[1]

Zadaniem niniejszego rozdziału jest zaprezentowanie problematyki teoretycznej i empirycznej pojawiającej się we współczesnych naukach społecznych wtedy, gdy mowa o konflikcie etnicznym. Opieram się tu głównie na literaturze z lat dziewięćdziesiątych, tylko wyjątkowo cofam się do początku lat osiemdziesiątych. Literaturę klasyczną pomijam zaś prawie zupełnie.

Zakładam, że konflikt etniczny to jeden z typów stosunków występujących między mniej lub bardziej spójnymi zbiorowościami społecznymi, należącymi do jakiegoś szerszego układu kulturowego. Problematyka konfliktów społecznych przeanalizowana została z powodzeniem w dawnej i nowszej literaturze socjologicznej. Tę dawną literaturę reprezentują np. Karol Marks i Georg Simmel. Tę nowszą, ale dziś już klasyczną — przede wszystkim Ralf Dahrendorf (1968, 1972) i Lewis Coser (1964, 1970). W „Etnografii Polskiej" opublikowano niedawno tekst o coserowskiej wizji społeczeństwa i o przedstawionej przez niego teorii odnoszącej się do funkcji konfliktu społecznego (Drozd-Piasecka 1992), co świadczy o zrozumieniu przez polskich etnologów konieczności sięgania do klasycznej, socjologicznej literatury przedmiotu przy analizie zjawisk etnicznych.

Analiza konfliktów etnicznych przy użyciu prezentowanych przez klasyków kategorii pojęciowych wydaje mi się bardzo owocna. Z drugiej strony, zjawiska etniczne stanowić mogą ważny materiał dla testowania przedstawionych przez nich hipotez. O tym, co znaleźć można w klasycznych

[1] Tekst był publikowany w 1996 roku.

socjologicznych konfliktowych modelach społeczeństwa i jak można stosować je do badania społeczeństw wieloetnicznych, nie będę tu pisał, gdyż zajmowałem się tym gdzie indziej (por. niniejszy tom, też Mucha 1978, 1992a, b).

Przegląd dawnej i nowej literatury poświęconej przede wszystkim konfliktom etnicznym pokazuje, że o ile etniczność jest tam na ogół *explicite* definiowana, to konflikt etniczny definiowany bywa dość rzadko. Nie przekonują mnie przy tym takie definicje, które eksponują tożsamość etniczną jako przedmiot konfliktu etnicznego. Bezpośrednim przedmiotem wielu interakcji, na pewno trafnie określanych jako konflikty etniczne, są bowiem często zbiorowe dobra o pierwotnie pozaetnicznym charakterze. Przykładem mogą być terytorium, nisze ekonomiczne, dostęp do pracy i władzy. Bardziej przekonujące są dla mnie te ujęcia, które interpretują strony danego konfliktu w kategoriach etnicznych (mogą być one bowiem zawsze interpretowane w innych kategoriach), a analiza samego konfliktu uwypukla etniczne identyfikatory grupowe. Nie znaczy to oczywiście, że w kontekście konfliktu można pominąć sprawę tożsamości etnicznej. Jest ona bardzo ważnym czynnikiem mobilizacji grup konfliktowych, wzmaga intensywność konfliktów.

Brak dbałości o precyzję określenia, na czym polega konflikt etniczny jest, moim zdaniem, niezrozumiały, gdyż etniczność zdaje się nabierać publicznego znaczenia dopiero wtedy, gdy ma miejsce coś w rodzaju grupowego współzawodnictwa o dostęp do społecznie ważnych nisz, lub gdy pojawiają się tendencje do kulturowej wyłączności i opór przeciw nim. Dodać trzeba, że ukazują się, nawet w bardzo dobrych wydawnictwach, książki poświęcone konfliktowi etnicznemu, w których nie ma wcale prób rozważenia tego, czym ten konflikt etniczny jest (por. np. Griffiths 1993; McGarry i O'Leary 1993). Z drugiej strony, analiza nowych prac syntetycznych pokazuje, że literatura poświęcona szeroko rozumianemu konfliktowi etnicznemu jest obecnie ogromna (por. Olzak 1992; Williams 1994).

Jest wiele sposobów rozumienia etniczności. W tym miejscu warto przypomnieć, że grupy etniczne mają „cechy przypisaniowe" (a przynajmniej traktowane jako takie) i charakteryzują się wspólnotą wielu elementów kulturowych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Trzeba też pamiętać o tym, że etniczność bywa bardzo często konstruowana kulturowo.

Grupy uważające się za odwieczne mogą mieć w rzeczywistości niedługą historię. Etniczność bywa intencjonalnie dobieranym narzędziem walki o dobra polityczne lub materialne. Przekonują o tym wszystkie chyba prace cytowane w niniejszym tekście (por. zwłaszcza Lieberson i Waters 1993).

Problemy analizowane w literaturze przedmiotu pod etykietką „konfliktów etnicznych" to przede wszystkim: wojny między plemionami lub narodami (por. Balandier 1986; Brown 1993), nacjonalizm i agresja (por. Greenfeld i Chirot 1994; Sokołowski 1994; Eriksen 1992a, 1993), działania zbiorowe (ruchy społeczne) o etnicznym podłożu i społeczna mobilizacja, której podstawą są kryteria etniczne (por. Olzak 1983; Olzak i West 1991; Enloe 1981; Purcell i Sawyers 1993), secesjonizm i separatyzm (por. Hechter 1992; Smith 1979), przesądy etniczne (por. Kapiszewski 1984; Dunin i Melchior 1991; Mikołajewska 1989; Nowicka 1990), ucisk etniczny i dyskryminacja etniczna (por. Eriksen 1992b; Kochanowicz i Kula 1980), agresja przeciw etnicznym symbolom grupowym (por. Olzak i West 1991). W większości studiów poświęconych szeroko rozumianemu konfliktowi etnicznemu, kilka spośród wymienionych tu kwestii rozpatrywanych jest wspólnie.

Konflikty etniczne dotyczą zwykle dóbr zbiorowych, a nie indywidualnych, dóbr niedających się, w przekonaniu stron konfliktu, podzielić. Takimi dobrami są: prawo do używania własnego języka, prawo do własnych wierzeń i symboli religijnych, prawa i przywileje obywatelskie, posiadanie władzy na danym terytorium, grupowa dominacja gospodarcza czy prestiż grupy. Na szerokie rozumienie konfliktu społecznego składać się mogą przede wszystkim trzy typy sytuacji. Po pierwsze, jest to — uznana przez obserwatora za obiektywną — sprzeczność interesów grupowych, określana też czasem jako „konflikt interesów". Klasyczna literatura socjologiczna analizuje takie zjawiska, jak struktura zastanej sytuacji konfliktowej, badając wspomniane interesy i stosunki między nimi. Po drugie, konflikt społeczny (nie zajmujemy się tu konfliktem indywidualnym) rozumiany bywa jako system wrogich działań, podejmowanych przez jedną grupę w stosunku do innych, lub przez kilka grup w stosunku do siebie nawzajem. Ten konflikt w znaczeniu behawioralnym jest procesem społecznym, mającym swe uwarunkowania, początek, przebieg i zakończenie. Po trzecie, słowa „konflikt" używamy często dla oznaczenia antagonizmu, rozumianego jako żywienie wrogich uczuć.

Ta pierwsza sytuacja — sprzeczność interesów (jeżeli w ogóle zgodzimy się, że w pełni obiektywne zjawiska społeczne mogą istnieć) nabiera, moim zdaniem, realnego znaczenia jedynie poprzez dające się empirycznie stwierdzić aspiracje grup do „kulturowej wyłączności" bądź do wyłącznego zajmowania jakichś społecznych nisz. Badacz rozpatruje te aspiracje w kategoriach uczuć i/lub działań. Jak mi się wydaje, emocje mają szczególne znaczenie w przypadku stosunków etnicznych. Poetom, ideologom dość łatwo je wzbudzić, trudniej zaś je opanować. Konflikty etniczne, dotyczące dóbr wspólnych, oparte na kulturowych cechach uznawanych za przypisaniowe, charakteryzują się większą intensywnością niż konflikty innego typu. Ostatnia sytuacja (antagonizm etniczny) jest istotna sama w sobie, ale głównie z uwagi na działania społeczne, jakie ją wywołują i/lub jakie są jej konsekwencją. Konflikt etniczny w znaczeniu behawioralnym (sytuacja wymieniona wcześniej jako druga) — moim zdaniem, podstawowy — nie ogranicza się do bezpośredniej przemocy fizycznej przeciw osobom. Może on mieć charakter dyskryminacyjnych regulacji prawnych, podejmowanych przez grupę etniczną dominującą politycznie, czy działań symbolicznych, w tym ataków na symbole grupowe. Jednym z ważniejszych problemów badawczych, a zarazem praktycznych, jest ustalenie tego, w jakich warunkach stosunki międzygrupowe o charakterze sprzeczności interesów kulturowych, a także negatywne emocje skierowane na inne grupy, prowadzą do konfliktu behawioralnego (czasem określanego jako „konflikt otwarty"), zwłaszcza wymierzonego bezpośrednio przeciw ludziom (por. Williams 1994).

Sądzę, że konflikty etniczne w czystej, nigdy realnie nie występującej formie, są przede wszystkim zjawiskami kulturowymi. W swym najogólniejszym rozumieniu mają one miejsce np. tam, gdzie znajduje się jakaś grupa, która uważa swą własną kulturę (swój sposób życia) za pozytywnie wyróżnioną lub nawet jedyną właściwą, a kultury innych grup traktuje jako gorsze. Aspiracje do szczególnego prestiżu (do uzyskania go lub utrzymania) mają poważne znaczenie dla wywołania konfliktów etnicznych. Konflikty te pojawiają się też tam, gdzie jedna grupa kulturowa nie życzy sobie wcale obecności innych grup kulturowych na terenie, do którego rości sobie pretensje. Konflikt w znaczeniu behawioralnym („konflikt otwarty") pojawia się jednak zasadniczo dopiero wtedy, gdy dana grupa podejmuje

wynikające ze wspomnianych przekonań działania dyskryminacyjne, a inne grupy stawiają opór. Czynny opór nie musi zresztą wynikać z nasilenia dyskryminacji kulturowej czy ekonomicznej. Często jest konsekwencją przyjęcia przez grupy uciskane nowej definicji sytuacji. Specyficzna dla konfliktów etnicznych intensywność wynika na ogół z żywionego przez grupę upośledzoną poczucia, że jest ona ofiarą prześladowań. To poczucie zaś wyrasta z utraty dotychczasowej autonomii, utraty terytorium, do którego grupa rościła sobie historyczne prawa, z naruszenia poprzednich uprawnień grupowych, z przekonania, że grupa dominująca wykracza w sposobie pełnienia władzy poza uznane normy działania *fair*. W nowym definiowaniu sytuacji pomagają wspomniani wcześniej ideologowie grupy. Z drugiej strony, poprawa dotychczasowej sytuacji otwiera nowe (na ogół trudne do spełniania) nadzieje i również wpływa na zmianę definicji, a więc i na możliwość pojawienia się „otwartego" konfliktu.

Aspiracje kulturowe grup mogą być realizowane przede wszystkim wtedy, gdy grupy te dysponują władzą. Konflikty kulturowe mają więc silny aspekt polityczny i zwykle jest w nie uwikłane państwo. Wart uwagi, choć daleki od jednoznaczności, jest też wymiar gospodarczy konfliktów kulturowych. Poważne dysproporcje w sytuacji ekonomicznej różnych grup etnicznych prowadzą prawie zawsze do konfliktów, w których etniczność staje się ważnym argumentem oraz czynnikiem ułatwiającym skupienie energii emocjonalnej, pomocnej w ich prowadzeniu (por. Olzak 1989, 1990; Tienda 1989; Samarasinghe i Coughland 1991).

Państwo jest na ogół ważnym aktorem na scenie konfliktów etnicznych. Może ono być ich stroną, gdy faktycznie reprezentuje jedną tylko, dominującą w tej sytuacji, grupę etniczną w wielokulturowym (a w każdym razie nie idealnie jednokulturowym) społeczeństwie i gdy wydaje prawne regulacje, mające konsekwencje dla stosunków etnicznych. Z drugiej strony, istnieją grupy etniczne będące stałym przedmiotem oddziaływań normatywnych i administracyjnych ze strony państwa. W Europie taką grupą byli często Żydzi, w Ameryce Północnej — Indianie. Państwo może być „trzecią stroną", pozornym katalizatorem i zewnętrznym regulatorem procesów społecznych, czasem sprzyjającym mobilizacji wszystkich grup etnicznych, a czasem demobilizującym instytucje i grupy etniczne. Jak pisze Cynthia Enloe, wybitna badaczka tej problematyki, aparat państwowy jest często

istotnym czynnikiem wywołującym mobilizację etniczną. „Mobilizacja grup etnicznych [...] prawie nigdy nie pojawia się bez jakiegoś istotnego bodźca zewnętrznego. Działania władz państwowych dostarczają często takiego koniecznego bodźca. Czasami jest on intencjonalny, na ogół jednak jest nieintencjonalny lub nawet sprzeczny z zamierzeniami państwa" (Enloe 1981: 131). Państwo może więc np. ułatwiać rejestrację i działanie etnicznych stowarzyszeń politycznych lub kulturalnych, może nadawać im ważne uprawnienia. Państwo może też jednak demobilizować instytucje i grupy etniczne. Odbywa się to np. przez terytorialne rozpraszanie grupy, odbieranie jej dostępu do tego, co może stymulować etniczną mobilizację, poprzez nacisk na przestrzeganie praw indywidualnych a nie grupowych, oraz propagowanie ideologii odbierającej społeczne znaczenie etniczności.

„Etniczna neutralność" państwa, wynikająca np. z wiary w możliwość regulacji życia społecznego na podstawie czysto racjonalnych zasad, czy z dążenia do „nieingerencji" w konflikty etniczne, może być ważnym czynnikiem stymulującym konflikt. Dzieje się tak wtedy, gdy mamy do czynienia z poczuciem krzywdy grup, będących w stanie to poczucie wyartykułować, czasem szukających pomocy państwa (i nie znajdujących jej z uwagi na tę „neutralność").

Sytuacje pogranicza etnicznego, związku etniczności z regionami geograficznymi, rozproszenia grup etnicznych (np. w wielkich miastach), mają swą specyfikę, jeśli chodzi o empiryczne cechy konfliktu. Ważna jest więc sprawa terytorium etnicznego: bronienia terenu posiadanego i uważanego za ojczyznę grupy, zdobywania ziem uważanych za własne, a znajdujących się w rękach innych. Szczególnie konfliktogenne zdają się być sytuacje, w których członkowie kilku grup etnicznych uważają siebie samych za tubylców w danym regionie (i mają argumenty za tym poglądem), a wszystkie inne zbiorowości za przybyszów do zajętego już terytorium. Migracje są, jak widać, silnym czynnikiem sprzyjającym pojawianiu się otwartych konfliktów. Problem migracji jest zaś obecnie ogromny. Prawie sto milionów ludzi mieszka poza krajami, w których się urodzili i/lub których są obywatelami. Są to głównie gastarbeiterzy i ich rodziny. Przybywają oni i do Polski. Wojny i dyskryminacja etniczna wciąż wywołują falę uchodźców, których jest już na świecie około dwudziestu milionów (por. Philliber 1982; Richmond 1988; Fassmann i Muenz 1994; Fernhout 1993; Hein 1991).

Brak konfliktu etnicznego w sensie behawioralnym nie musi oznaczać, iż ma miejsce faktyczna równość grup etnicznych, jeśli chodzi o dostęp do zasobów ekonomicznych, politycznych czy symbolicznych w danym społeczeństwie. Brak konfliktu behawioralnego wynikać może z wymuszonej zgody grup upośledzonych na nierówne ich traktowanie przez grupę dominującą. Konflikt etniczny oznaczać więc może „postęp" w takim znaczeniu, że grupa, dotąd niedopuszczana do zasobów, odmawia akceptacji dominacji i podejmuje walkę. Symboliczna (i inna) agresja ze strony grupy dominującej przeciw grupie podporządkowanej wynikać może z nowego poczucia zagrożenia u tej pierwszej. Na problemy te zwrócił już uwagę Robert Ezra Park w swych pracach na temat stosunków między Białymi a Czarnymi w Ameryce, opublikowanych w końcu lat dwudziestych XX wieku (por. 1950).

Konflikty etniczne są jednym z typów konfliktów kulturowych. Konflikty kulturowe występują obok innych rodzajów konfliktów (choć pewien aspekt kulturowy znajduje się u podłoża wszelkich ludzkich działań). Otwarte konflikty etniczne zdają się mieć szczególne znaczenie społeczne tam, gdzie nastąpiła erozja pozaetnicznych rodzajów tożsamości, erozja tożsamości innej niż oparta na cechach, które uważane są za przypisane, lub tam, gdzie inne rodzaje tożsamości jeszcze się nie wykształciły. Jak pisze na temat antagonizmu etnicznego na terenie dawnej Jugosławii Sergej Flere: „Jedyna tożsamość, jaką można odnaleźć w czasie ogólnego upadku instytucji i ich prawomocności, odnosi się do religii [...] i etniczności (ściśle powiązanej z religią), umożliwiając pojawienie się unikalnego kulturowego czynnika etnoreligijnego w jego autorytarnej, odwołującej się do tradycji formie" (1991: 183). Flere jest zdania, że charakterystyczna dla społeczeństwa obywatelskiego wielość lojalności powoduje ich wzajemne osłabianie oraz spadek intensywności związanych z nimi konfliktów.

Jak się wydaje, trudno liczyć na zanik podziału wszelkich wielkich zbiorowości społecznych na grupy kulturowe, oparte na przekonaniu o wspólnym pochodzeniu i pokrewieństwie. Trudno też liczyć na to, że etnocentryzm takich grup zaniknie. Można mieć jedynie nadzieję, że w pluralistycznych społeczeństwach o wielu lojalnościach grupowych intensywność i gwałtowność konfliktów etnicznych będą się zmniejszać. Nie będą też zagrażać grupom nieuwikłanym w dany konflikt. Trzeba jednak

zauważyć, że projekt społeczeństwa wielostronnie pluralistycznego może zagrażać interesom grup i instytucji dominujących pod względem kulturowym, w tym i etnicznym. Samo poważne zgłoszenie takiego projektu może być początkiem konfliktu etnicznego.

Rozdział 6
SYTUACJA KONTAKTU KULTUROWEGO A STUDIA ZA GRANICĄ[1]

A. SPOŁECZNO-KULTUROWA SYTUACJA STUDENTA OBCOKRAJOWCA

Już bardzo stare przekazy, pochodzące od różnych znających pismo cywilizacji ukazują, iż ludzie wychowani w jednej kulturze podróżowali do innych krajów, aby tam handlować, uczyć czy nawracać innych, studiować, osiedlać się na stałe, podbijać terytoria. Adrian Furnham i Stephen Bochner piszą, że edukacja międzykulturowa nie jest więc zjawiskiem nowym ani wyjątkowym, a pojęcie studiowania w obcym kraju jest tak stare, jak spisana historia. Dają oni przykłady ze starożytnych Indii, średniowiecznych Chin i średniowiecznej Europy (1982: 161-2). Nam szczególnie bliska jest oczywiście ta ostatnia, a programy nauczania polskiej szkoły podstawowej podają nazwiska znanych Polaków z czasów Średniowiecza czy Odrodzenia, studiujących na zachodnioeuropejskich uniwersytetach.

Wielki rozwój międzynarodowej wymiany studentów to jednak dopiero okres przypadający po II wojnie światowej. W połowie lat siedemdziesiątych studiowało już w różnych krajach świata około sześćset tysięcy studentów-obcokrajowców. Stany Zjednoczone były największym przyjmującym ich krajem, edukując około jednej czwartej wspomnianej liczby (jak zobaczymy dalej, po dwudziestu latach liczby i proporcje nieco się zmieniły). Około 80% wszystkich studiujących wówczas cudzoziemców kształciło się w tzw. krajach rozwiniętych (Bochner, Lin i McLeod 1979: 29).

---

[1] Tekst opublikowany w roku 2000 pod tytułem *Studenci zagraniczni a sytuacja kontaktu kulturowego.*

Jak się wydaje, od początku okresu powojennego do dziś nie zmieniły się cele kształcenia zagranicznego. Są nimi, po pierwsze, intelektualny i zawodowy rozwój danego studenta w obrębie wybranej przez niego (lub czasem dla niego) specjalizacji, po drugie, nabranie przez niego „ogólnej ogłady", a po trzecie, promocja wzajemnego zrozumienia między przedstawicielami różnych kultur (por. np. Coelho 1962: 56). O ile pierwsze dwa cele wydają się ważne „od zawsze", to trzeci cel nabrał szczególnego znaczenia dopiero w XX wieku, a szczególnie po II wojnie światowej. Kształcenie międzykulturowe przestało być ponadto sprawą indywidualnych chęci i ambicji oraz zasobów rodziny, a stało się też przedmiotem zainteresowania rządów państw oraz władz uniwersyteckich. Jak pisali Stephen Bochner, Anli Lin i Beverly M. McLeod, w okresie powojennym „głównym celem wymiany edukacyjnej jest promowanie wzajemnego zrozumienia i międzynarodowego pokoju i istnieje tendencja do uznawania za oczywiste tego, że edukacja międzykulturowa prowadzi do lepszych stosunków międzynarodowych. Jednakże udało się zebrać znacząco mało dowodów, które pozwoliłyby albo przyjąć albo odrzucić hipotetyczny związek między studiami zagranicznymi a wzajemnym zrozumieniem" (1979: 29-30; por. też Nowicka 1998: 111). Do tego hipotetycznego związku będę jeszcze wracał w tym rozdziale.

Liczni badacze podkreślają wielość godnych uwagi ról społecznych, pełnionych przez zagranicznych studentów. Są to przede wszystkim: rola cudzoziemca, rola studenta, tradycyjna rola młodego człowieka oraz rola „ambasadora" jego własnego kraju. Problemy pojawiają się wtedy, gdy student nie uczy się wymogów nowych ról wystarczająco szybko. Nawet żyjąc we własnym kraju musimy stale wchodzić w nowe role, ale „u siebie" możemy to robić w sposób znacznie wolniejszy i płynniejszy niż wtedy, gdy dość nagle „wrzuceni" jesteśmy w nową rolę w nowej dla nas kulturze. Co więcej, te same zachowania mogą być wysoko cenione we własnym kraju, a zupełnie nie do przyjęcia w kraju goszczącym nas, lub na odwrót. Wymogi nowych ról mogą być sprzeczne z wymogami starych, rodzimych ról, których przecież nie możemy zupełnie zapomnieć. Pojawia się więc problem „zawieszenia" między kulturami. Do wymienionych wcześniej ról dochodzi jeszcze jedna — mediatora między kulturą rodzimą a kulturą kraju goszczącego (por. np. Pedersen 1980: 302-304; i ten problem będzie

w dalszym ciągu omówiony szerzej). Wróćmy jeszcze na chwilę do roli „ambasadora". Znaczenie tej roli zdaje się być silnie i pozytywnie skorelowane ze współobecnością kolegów z własnego kraju, a także z początkowym i końcowym okresem pobytu za granicą (por. np. Becker 1971: 467-473).

Student, o jakiego mi tu chodzi, jest jednym z typów obcokrajowców (na temat socjologicznej problematyki związanej ze statusem obcokrajowców patrz np. Szymańska 1997, Sawicka 1998). Sytuacja studenta bywa porównywana do sytuacji turysty, czasowego migranta, zwłaszcza podejmującego w kraju goszczącym pracę zarobkową (gastarbeitera), podróżującego eksperta czy biznesmana. W odróżnieniu do imigrantów, przybywających z intencją stałego pobytu, ani student cudzoziemiec, ani gastarbeiter, ani turysta nie muszą w pełni przystosowywać się do kultury kraju ich goszczącego. Student spędza jednak w kraju goszczącym znacznie więcej czasu niż turysta, a więc wymogi wobec niego i jego własne potrzeby są większe. Student i cudzoziemski pracownik mają do wykonania regularne czynności, wiążące ich z systemem edukacyjnym lub ekonomicznym danego kraju, podczas gdy turysta takich obowiązków nie ma. Podobnie jak student czy pracownik, turysta może przeżywać szok kulturowy, ale u tego ostatniego jest on na ogół krótszy, ograniczony do pierwszych chwil pobytu, a co więcej, może być dla niego stymulujący i ekscytujący, gdyż po to wyjechał do obcego kraju, aby doświadczyć czegoś nadzwyczajnego. U turystów następują pod wpływem zagranicznego pobytu zmiany postaw wobec ludzi, ale są one znacznie rzadsze i płytsze niż u studentów czy pracowników. Kontakt turystów z „normalnymi mieszkańcami" kraju, do którego przyjeżdża, bywa czasem zupełnie znikomy (por. np. Peirce 1982: 199-215). Istnieją, oczywiście, różne typy turystów, cudzoziemskich pracowników, a nawet studentów.

Badania nad międzynarodowymi migracjami i nieodłącznym od nich kontaktem międzykulturowym trwają, jak wiadomo, od około stu lat. W roku 1951 Oscar Handlin ugruntował w literaturze przedmiotu pojęcie „wykorzenienia", które w jego intencji odnosiło się do migrantów przenoszących się na stałe, na ogół ze względów ekonomicznych, do nowej kultury. Pojęcie to znalazło zastosowanie i w badaniach nad cudzoziemskimi pracownikami i studentami. Handlin tak przedstawia sytuacje wielkich rzesz imigrantów przybywających do Ameryki: „[e]migracja wyrwała tych ludzi z ich tradycyjnych środowisk, do których byli przyzwyczajeni i ponownie

zasadziła ich w obcej glebie, wśród obcych ludzi, gdzie dominowały obce maniery. Zwyczajowe sposoby zachowania nie były już dłużej adekwatne, gdyż życiowe problemy były nowe i inne". Reakcja na tę sytuację, kontynuuje wybitny historyk, „nie mogła być prosta, automatyczna [...] każdy akt był istotny, był produktem świadomego ważenia alternatyw, nigdy nie był prostym przystosowaniem do zwyczajowego wzoru. Żaden człowiek nie mógł uciec przed dokonywaniem wyborów, które obejmowały dzień po dniu szacowanie przez niego jego celów, sensu jego egzystencji oraz intencji społecznych form i instytucji, które go otaczały. Imigrant żył w stanie kryzysu" (1951: 5-6).

Handlin zdawał sobie w pełni sprawę z tego, że wszelkie przemieszczenia społeczne, „pionowe" i „poziome", mają w sobie coś z doświadczenia tych migrantów, którzy byli bliscy jego sercu. Uważał on jednak, że „alienacja imigrantów była pełniejsza, bardziej trwała i uporczywa" (tamże: 6). Zauważmy, że imigracja, o której z wielkim dramatyzmem pisał Handlin, była w tym przypadku doświadczeniem grupowym, w którym masy imigrantów wchodziły w kontakt kulturowy z wielkimi masami, składającymi się na społeczeństwo przyjmujące. Imigranci próbowali też zbudować sobie trwałe życie na nowej ziemi, nie planowali na ogół powrotu. Wszystko to pociągało za sobą liczne komplikacje i nieprzyjemności, ale też dawało indywidualnym migrantom społeczne oparcie w rodakach pochodzących z tej samej grupy, często z tej samej wioski. W tym sensie psychiczna sytuacja imigrantów opisywanych przez Handlina wydaje się być lepsza niż sytuacja indywidualnie rozrzuconych po obcym kraju cudzoziemskich studentów czy pracowników.

Problematyka wsparcia psychicznego ze strony rodaków była przedmiotem rozważań badaczy kontaktu kulturowego, interesujących się losem studentów cudzoziemskich. Podkreślają oni, że sukces w nowym środowisku uzależniony jest często od tego wsparcia (por. np. Pedersen 1980: 306; Heiss i Nash 1967; Spoulding i Coelho 1980: 330).

Już wcześniej wskazywałem na to, że Handlinowską koncepcję wykorzenienia można stosować i w innych, niż masowa migracja z intencją stałego pobytu, kontekstach społeczno-kulturowych. W książce poświęconej wykorzenieniu i modernizacji (Coelho i Ahmed 1980) znajduje się interesujący esej pióra wybitnego socjologa, Edwarda A. Tiryakiana (1980). Autor dokonuje analizy czterech prac poświęconych tematyce wykorzenie-

nia. Popatrzmy wraz z nim na na wymiary tego pojęcia i poszukajmy tego, co odnieść się może do sytuacji studentów zagranicznych.

Tiryakian nie zakłada istnienia „obiektywnych" stanów wykorzenienia. Zwraca raczej uwagę na ich zarówno subiektywny, jak i intersubiektywny charakter. To, co jedna osoba rozważałaby w takich właśnie kategoriach pojęciowych, przez inną nie musiałoby być tak właśnie ujęte. Stan wykorzenienia jest intersubiektywny w tym sensie, że jest poczuciem odnoszącym się do społecznego usytuowania jednostki, jej przywiązania do jakiegoś „geospołecznego" kontekstu. Dla autora wykorzenienie jest (jak u Handlina) zjawiskiem zasadniczo grupowym, gdyż sądzi on, iż to różne zbiorowości w różnych sytuacjach je odczuwają. Jest ono doświadczeniem zbiorowym. Równocześnie, co tu dla mnie ważne, koncepcja ta zakłada sens mówienia o wykorzenieniu jednostki ze społeczności. Tiryakian daje różne przykłady, które tylko częściowo odnoszą się do edukacji — ale jeśli już, to właśnie do zinstytucjonalizowanego uczenia jednostki obcej jej kultury.

Wykorzenienie, według Tiryakiana, jest często traktowane jako proces czy stan o charakterze patologicznym. Jest ono jednak, jak twierdzi, nieuniknionym i niezbędnym aspektem każdej zmiany społeczno-kulturowej. Jest ważnym etapem w cyklu życiowym jednostki, ale też w rozwoju grupy społecznej. Często jest to etap bardzo bolesny, ale może być on wstępnym warunkiem dla dalszego wzrostu i rozwoju, którego być może nie byłoby, gdyby nie wcześniejsze wykorzenienie z rodzimego środowiska.

Autor uważa, że wykorzenienie można traktować jako ontologiczną cechę kondycji ludzkiej, ale równocześnie podkreśla, że właściwym obecnie kontekstem dla analizy tego zjawiska jest nowoczesność: jak wspominałem, wykorzenienie powiązane jest nieodłącznie z procesem zmiany społeczno-kulturowej, która stała się centralnym problemem społeczeństw nowoczesnych.

Rozważania różnych autorów na temat procesu i stanu wykorzenienia są dla mnie w tej części rozdziału ważne z kilku względów. Zaznaczają one kulturowy i psychologiczny (w mniejszej mierze interakcyjny) proces opuszczania znanego, rodzimego środowiska, w którym dany człowiek był zakorzeniony. Przybliżają nam sytuację szoku kulturowego, o którym będzie dalej mowa. Zwracają uwagę na jednostkowe aspekty omawianego procesu, podkreślając jednak przede wszystkim jego kolektywny charakter.

Koncepcje te pozwalają nam na odróżnienie sytuacji studenta zagranicznego od sytuacji migrujących zbiorowości, wykorzenionych na ogół trwale, choć oczywiście aspektowo. Sytuacja, o którą tu chodzi, jest bowiem inna. Choć każdy kontakt kulturowy jest faktycznie kontaktem między jednostkami (oczywiście, należącymi do grup społecznych, które mają swoje kultury), to tutaj ten indywidualny aspekt wydaje mi się szczególnie silny. W pełni zgadzam się z Ewą Nowicką, która pisała, że w interesującym nas przypadku studentów zagranicznych chodzi o szczególny kontakt. Jest on zindywidualizowany, czasowy i wyraźnie umotywowany edukacyjnie (1993: 18).

B. POLSKA A WYMIANA EDUKACYJNA I JEJ BADANIA

Do roku 1956 powojenna Polska kształciła rocznie od 300 do 600 studentów zagranicznych. W latach 1957-68 kształcono tu przeciętnie około 1000 cudzoziemców, a od roku 1968 ponad 2000 obcokrajowców rocznie. Od roku 1968 liczba ta stanowiła około 1% wszystkich studentów w Polsce, przy czym wskaźnik ten rósł od roku 1955 (Michowicz 1980: 65-66). W połowie lat osiemdziesiątych Polska zajmowała ostatnie miejsce pod względem liczby kształconych cudzoziemców wśród krajów socjalistycznych. Już wtedy zdawano sobie sprawę z tego, że kształcenie obcokrajowców jest ważnym elementem polityki państwa (Masłowski 1987: 69-78). Przez cały omawiany tu okres działało (od roku 1952 — por. Legowicz 1979: 67-71) Studium Języka Polskiego dla Cudzoziemców przy Uniwersytecie Łódzkim.

W roku 1971 było w Polsce około 3700 zagranicznych studentów, w roku 1982 — 3200, w roku 1985 — 5400, a w roku 1990 — 7080[2].

---

[2] Według informacji Biura Uznawalności Wykształcenia i Wymiany Międzynarodowej Ministerstwa Edukacji i Sportu, w roku akademickim 1998/99 były w Polsce 8183 osoby, pobierające tu naukę na różnych poziomach, aż do stażów naukowych. „Studentów" było w tym roku 4424. Pozostali to uczniowie, doktoranci, stażyści. Według pisma do mnie z 24 lutego 2005 r., przysłanego przez dyrektora wspomnianego biura, Bogusława Szymańskiego, w roku akademickim 2003/2004 studiowało w Polsce, w pełnym cyklu studiów zawodowych, magisterskich lub uzupełniających magisterskich 7154 cudzoziemców, w tym 4025 studentów „polonijnych".

Szczególnie dynamiczny był wzrost liczby studentów pochodzących z krajów rozwijających się. W roku 1971 stanowili oni 30% ogółu, a w roku 1990 już dwie trzecie. Około 10% całości w roku 1990 to studenci polonijni. O ile w roku 1971 tylko 4% obcokrajowców studiowało na własny (bądź swoich rządów) koszt, to w roku 1990 tak zwana „odpłatność dewizowa" dotyczyła już 26% studentów. W tym też roku (podobnie jak poprzednio) obcokrajowcy kształceni byli głównie na kierunkach technicznych (około 45%) i medycznych (około 30%), a tylko około 15% na „kierunkach uniwersyteckich" (Masłowski 1990: 65-66; por. też Łodziński 1993: 88-89).

Gdy dziś debatujemy nad powołaniem „studiów polskich" na podstawie działających w licznych uniwersytetach (często całorocznych) Szkół Letnich Kultury i Języka Polskiego (pierwsza, krakowska, powstała w roku 1969), dobrze jest pamiętać o wspomnianych wyżej proporcjach. Bardzo zasłużonymi dla propagowania polskiej kultury Szkołami Letnimi nie będę się tu dalej zajmował. Będzie mi chodziło o studentów, którzy chcą się uczyć jakichś zawodów lub umiejętności innych niż sprawne poruszanie się po obszarach kultury polskiej. Kontakt kulturowy osób zainteresowanych przede wszystkim kulturą polską przebiega — moim zdaniem — inaczej niż kontakt studentów, dla których kultura kraju goszczącego jest ważnym środowiskiem, ale nie głównym przedmiotem zainteresowań.

W roku 1985, wśród 35 krajów europejskich (plus USA i Kanada) Polska była na ostatnim miejscu pod względem liczby studentów zagranicznych przypadających na ogólną liczbę studentów w danym kraju (za: Carvalho 1990: 22). W końcu lat osiemdziesiątych Polska przesunęła się z ostatniego na czwarte miejsce wśród krajów RWPG, jeśli chodzi o liczbę kształconych cudzoziemców. Lepiej wyglądała sytuacja z edukacją „na zasadach dewizowych": wraz z Bułgarią zajmowaliśmy w RWPG pierwsze miejsce. Podobnie jak w innych krajach socjalistycznych, do Polski przybywali z Trzeciego Świata najsłabsi kandydaci na studentów. „Sprawność studiowania" obcokrajowców była mniejsza niż wśród studentów polskich.

Pod koniec lat osiemdziesiatych władze polskie jeszcze silniej niż poprzednio uświadamiały sobie polityczne i propagadnowe walory kształcenia obcokrajowców. Podjęto też próby instytucjonalizacji kontaktów z cudzoziemskimi absolwentami polskich uczelni. W roku 1987 powołano przy Uniwersytecie Łódzkim Ośrodek Łączności z Cudzoziemcami Absol-

wentami Polskich Szkół Wyższych oraz Stowarzyszenie Zagranicznych Absolwentów Polskich Uczelni (Masłowski 1990: 63-74).

Po roku 1990 kontynuowano niektóre dotychczasowe trendy. Umocniły się wspomniane wyżej instytucje. Od roku 1994 ukazuje się kwartalnik Ośrodka Łączności — „Kontakt". W tym samym roku Polska przystąpiła do Konwencji Europejskich o wzajemnym uznawaniu świadectw maturalnych, wykształcenia wyższego i stopni naukowych. W roku akademickim 1996/97 studiowało w Polsce 8296 cudzoziemców, w tym 818 z Afryki, 1827 z Azji, 165 z Ameryk i Australii, 1652 z Europy. Studentów polonijnych (ogółem) było 3798, a więc 45%. Większość z nich pochodziła z Europy Wschodniej i z Azji. (Według Julii Gorbaniuk, pierwsi polonijni studenci z ZSRR pojawili się w Polsce w końcu lat osiemdziesiątych, a w roku 1998 było w Polsce około 3000 studentów polonijnych z byłego ZSRR — por. 1998: 87. Jak podaje Andrzej Furier, pierwszych 26 studentów polonijnych z ZSRR pojawiło się w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w 1988 roku — por. 1998: 103). Stypendia rządu polskiego otrzymywało 4522 studentów zagranicznych, a 1120 studiowało na zasadach „odpłatności dewizowej". Dla porównania można przypomnieć, że w roku akademickim 1993/94 w USA studiowało 80 tysięcy cudzoziemców, we Francji 56 tysięcy, w Anglii — 52 tysiące, we Włoszech — 38 tysięcy. Podobnie jak 30 lat wcześniej (o czym wspominałem wyżej), studenci zagraniczni stanowili w Polsce niecały jeden procent wszystkich studentów. Odpowiednie odsetki wynoszą w USA 7%, we Francji 9%, w Anglii 5%, a we Włoszech 4% (Grzelak 1997: 2-3).

Proces kształcenia cudzoziemców w Polsce interesował uczonych. Paulo de Carvalho podaje, iż badania na temat ich adaptacji prowadzono od roku 1962, najpierw w Instytucie Polityki Naukowej i Szkolnictwa Wyż-szego w Warszawie i w Studium Języka Polskiego dla Cudzoziemców w Łodzi, potem w Instytucie Badań Polonijnych UJ w Krakowie (1990: 13). Wymieńmy przykładowo ważny zbiór pod redakcją Ewy Nowickiej i Sławomira Łodzińskiego (1993), a w nim m.in. ciekawe studium Grażyny Zarzyckiej-Suligi o wspominanym tu łódzkim Studium (1993), prace o postawach studentów zagranicznych wobec Polski i o ich wiedzy o naszym kraju (Michowicz 1988, Saleh 1995, Rokicki 1998) czy artykuły Olega Gorbaniuka (1998) i Romana Dzwonkowskiego (1998) na temat samookre-

ślenia narodowego studentów polonijnych ze Wschodu. W sumie tych znanych mi prac nie jest wiele. Ponadto, „Życie Szkoły Wyższej" i „Przegląd Polonijny" publikowały informacyjne raporty na temat funkcjonowania Szkół Kultury Polskiej działających przy polskich uniwersytetach.

Tymczasem już w roku 1964 pełna bibliografia prac (na ogół powierzchownych i ateoretycznych) na temat psychologicznych efektów kontaktu kulturowego, opartych przede wszystkim na przykładach studentów zagranicznych na zachodnich uniwersytetach, liczyła 915 pozycji, a bibliografia wyselekcjonowanych prac liczyła w 1968 roku 495 pozycji (Bochner 1982: 15).

C. KONTEKSTY TEORETYCZNE. KONTAKT KULTUROWY, AKULTURACJA, ZMIANA KULTUROWA I JEJ ASPEKTY PSYCHOLOGICZNE. CZŁOWIEK MARGINESU

Omówiony w pierwszej części tego rozdziału „model wykorzenienia" nie jest jedynym kontekstem teoretycznym, w jakim można badać i faktycznie bada się takiego typu zinstytucjonalizowany kontakt kulturowy między jednostkami a zbiorowościami, jakim są studia zagraniczne. Zwróćmy tutaj uwagę na kilka najciekawszych i najczęściej, moim zdaniem, spotykanych takich kontekstów.

Lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku, po zakończeniu procesu kolonizacji i (czasowym oczywiście) wprowadzeniu nowego „ładu światowego", przyniosły w naukach społecznych duży rozwój badań nad zmianą kulturową. W studiach tych, prowadzonych w różnych sytuacjach i w ramach różnych tradycji intelektualnych, pojawiają się takie pojęcia, jak „kontakt kulturowy", „zderzenie kultur", „przełamywanie izolacji kulturowej", „dyfuzja", „integracja kulturowa", „szok kulturowy", „akulturacja", „asymilacja".

Bronisław Malinowski odwiedził Afrykę w roku 1934 i zapoznał się tam z tworzącym się, jego zdaniem, „nowym społeczeństwem". Wprowadził do teorii antropologicznej pojęcie kontaktu kulturowego. Odnosiło się ono do konfrontacji dwóch odrębnych, całościowych kultur w obrębie pojedynczego państwa czy kolonii. Te odrębne kultury to tradycyjne (sprzed kon-

taktu) kultury plemienne, z jednej strony, i kultura pochodzenia europejskiego, stale wzmacniana bezpośrednimi wpływami płynącymi z Europy, z drugiej. Dodać trzeba, że kultury plemienne sprzed kontaktu są według uczonego jedynie rekonstrukcjami — faktycznie nie mamy możliwości poznania historii rdzennych kultur plemiennych. Na podstawie tych dwu elementów „oryginalnych", w wyniku kontaktu kulturowego, tworzy się na naszych oczach — pisał Malinowski — nowa, trzecia, jakby syntetyczna kultura (Malinowski 1958: 115-213; por. też Kwaśniewski 1987 czy Olszewska-Dyoniziak 1991; pewien sceptycyzm wobec koncepcji trzeciej kultury wyrażają np. autorzy jednego z amerykańskich raportów dotyczących akulturacji, por. Barnett, Broom, Siegel, Vogt i Watson 1954). Mowa była tu, jak podkreślałem, o kontakcie między całościowymi kulturami, lub inaczej, o interakcji między wielkimi zbiorowościami składającymi się na nowe, genetycznie pluralistyczne społeczeństwo. Barbara Olszewska-Dyoniziak przypomina, że niektórzy uczniowie Bronisława Malinowskiego, na przykład Isaak Schapera czy Meyer Fortes, zainteresowani byli raczej rolą osobowości niż instytucji (co było głównym przedmiotem badań Malinowskiego) w procesie zmiany kulturowej (1991: 170). Jest to ważne, gdyż ułatwiło zastosowanie pojęcia kontaktu kulturowego do analizy zjawisk zachodzących między zbiorowościami charakteryzującymi się jedną kulturą, a jednostkami ludzkimi wywodzącymi się z innej kultury.

W tym samym czasie, gdy pod wpływem Malinowskiego antropologia brytyjska posługiwała się terminem kontakt kulturowy, w antropologii amerykańskiej i tam, gdzie miała ona większe wpływy, stosowano termin akulturacja (por. Herskovits 1958: 2). Tytuł pochodzącej z roku 1938 książki Melvilla Herskovitsa pokazuje jednak wyraźnie, że problematyka jest podobna. Co ciekawe, ten wybitny amerykański autor tylko raz wspomina Bronisława Malinowskiego, i to w przypisie, choć o jego uczniach i ich badaniach kontaktu kulturowego pisze więcej. Herskovits zresztą kładł znacznie większy niż Malinowski i niektórzy jego uczniowie nacisk na możliwość i pożytek historycznych badań okresu przed kontaktem kulturowym (por. np. 1941: 3-4).

W związku z wielością empirycznych badań nad akulturacją i z rodzącymi się problemami terminologicznymi, amerykański Social Science Research Council powołał w 1935 roku specjalny Komitet złożony z takich

luminarzy antropologii, jak wspomniany Herskovits, Ralph Linton i Robert Redfield. Komitet miał przygotować Memorandum definiujące akulturację i wskazujące główne założenia i problemy badawcze (por. Małkowska 1966a: 62; por. też Posern-Zieliński 1999). Członkowie zespołu wywiązali się z zadania i przedstawili następującą definicję: „[a]kulturacja obejmuje te zjawiska, które pojawiają się wtedy, gdy grupy jednostek posiadających różne kultury wchodzą ze sobą w ciągły, bezpośredni kontakt, wywołujący zmiany w rodzimych wzorach kulturowych jednej z tych grup lub ich obu" (Redfield, Linton i Herskovits 1935: 149). Dalej autorzy odróżniają akulturację od zmiany kulturowej, asymilacji oraz dyfuzji. Nie będę tu wchodził w szczegóły, na czym polegały te odróżnienia, jak dalece były precyzyjne i w jakim stopniu utrzymały się do dziś. Nie będę też omawiał tu drugiego raportu Social Science Research Coucil, opublikowanego po prawie dwudziestu latach (por. Barnett, Broom, Siegel, Vogt i Watson 1954).

Przedstawiona wyżej definicja akulturacji odwołuje się z jednej strony do grup, posiadających własne kultury, co sugeruje zainteresowanie kontaktem „całych kultur", z drugiej jednak strony eksponuje to, że grupy składają się z jednostek. Nie jest to przypadkowe. Popatrzmy, jak tę kwestię komentuje Herskovits w opublikowanej dwa lata później, przytaczanej już tu książce. Nie kwestionuje on poglądu, że czasem całe tradycje kulturowe oddziałują na siebie w sytuacjach, w których trudno odnaleźć zbiory jednostek, którym można by te tradycje w rozłączny sposób przypisać, ale zauważa, iż „można jednak założyć, że kultura nie istnieje odrębnie od istot ludzkich i że wszędzie tam, gdzie wspomina się o kontakcie między kulturami, musi być uznany za oczywisty pewien kontakt międzyludzki jako jedyny środek, przy pomocy którego kultura może rozprzestrzeniać się od jednego ludu do drugiego i od jednego pokolenia do drugiego" (1958: 11). Dalej pisze ten sam autor, że „badanie akulturacji jest równie ważne dla tych, którzy zajmują się problemami rozwoju ludzkiej osobowości oraz wzajemnymi związkami między osobowością a kulturą" (tamże: 129). Herskovits podkreśla jednak, że nie chodzi mu o w pełni zindywidualizowany kontakt i że badać trzeba osobowość członków zbiorowości pozostających ze sobą w kontakcie. Sugeruje też, że warto w ramach omawianej tu konceptualizacji badać na przykład psychikę indywidualnych migrantów, przekraczających granice kulturowe (tamże: 129-130).

Zwróćmy przy okazji uwagę na pewne treści wspomnianego wyżej Memorandum. W punkcie poświęconym typom kontaktu kulturowego odróżnia się w nim na przykład kontakt między całymi populacjami od kontaktu między jedną całą populacją a wyselekcjonowanymi grupami pochodzącymi z innej populacji, takimi jak misjonarze, handlarze, administratorzy, rzemieślnicy, pionierzy i ich rodziny, a nawet pojedynczy migrujący mężczyźni. Odróżnia się też kontakt między grupami o mniej więcej tej samej wielkości od kontaktu między grupami o wyraźnie różnej wielkości. Specjalny rozdział Memorandum poświęcony jest psychologicznym mechanizmom selekcji i integracji cech kulturowych w trakcie procesu akulturacji.

W sumie jednak, jak trafnie podkreślała Krystyna Małkowska, antropologiczny kierunek określany jako „akulturacjonizm kładzie mocny akcent na rolę czynników psychicznych w procesie zmian kulturowych [...] Selektywny stosunek jednostek i grup ludzkich do poszczególnych zjawisk, większa lub mniejsza elastyczność w procesie przystosowywania się do zmian itp. przejawy wymagały również uwzględnienia czynników psychologicznych [...] Stopniowo wyłonił się jakby odrębny nurt w łonie akulturacjonizmu, zwany Culture and Personality Approach" (1966a: 65). Tym ostatnim kierunkiem, nazywanym też psychokulturalizmem, nie będę się tu zajmował.

Jak mi się wydaje na podstawie odpowiednich lektur, znaczna część socjologicznych i psychologicznych badań poświęconych kwestii studiowania za granicą nawiązuje w bezpośredni lub pośredni sposób do szeroko rozumianej problematyki akulturacji. Czasem sądzić można, że badania takie wprost wykorzystują opublikowane w 1936 roku (przedrukowywane później np. w książce Herskovitsa), cytowane tu kilkakrotnie Memorandum. Badania nad kontaktem kulturowym opierają się jednak przede wszystkim na znacznie bardziej zindywidualizowanym podejściu charakterystycznym dla psychologii międzykulturowej. Jednym z przykładów są przywoływane już prace Stephena Bochnera.

W warszawskim środowisku socjologów kultury bardzo żywo dyskutowane i rozwijane były w latach dziewięćdziesiątych prace amerykańskiego specjalisty w dziedzinie komunikacji międzykulturowej, Freda L. Casmira. Jego koncepcja „trzeciej kultury" przypomina wspomniane tu idee Broni-

sława Malinowskiego, tyle że jest ona oczywiście uwspółcześniona i silnie zindywidualizowana. Casmir pisze, podobnie jak Herskovits, iż „istoty ludzkie, a nie grupy, organizacje czy instytucje, komunikują się i [...] to one muszą znaleźć sposoby rozwiązania konfliktów" (1996a: 29). W innym tekście stwierdza, że w nowych badaniach nad komunikacją, prowadzonych w perspektywie wielokulturowej, musimy „zbliżyć się do modelu, który skupia sią na sytuacyjnych, interakcyjnych *procesach* komunikowania między jednostkami wywodzącymi się z różnych narodów czy kultur. Rozpatrują ten proces jako świadome ustanowienie *trzeciej* lub *alternatywnej* sfery, sytuacyjnej *subkultury*" (1996: 20; kursywa w oryginale — J.M.).

Andrzej Tyszka, jeden ze zwolenników modelu proponowanego przez Casmira, podkreśla znaczenie intencji komunikacyjnej w ramach pojęcia komunikowania, a także kładzie nacisk na odróżnianie intencji nadawcy od intencji odbiorcy oraz pomiędzy kontaktami powierzchownymi a kontaktami głębokimi. Komentując idee Casmira pisze, że postulowanie „trzeciej kultury" zmierza do osiągnięcia czegoś więcej niż tylko neutralna i bezkonfliktowa koegzystencja, „stan nieagresji". Celem tej „trzeciej kultury" „jest ułatwienie i regulacja wspólnego działania ludzi różnych kultur na forum wspólnych instytucji, na jednym terytorium lub w wielonarodowym państwie" (1995: 21). „Trzecia kultura" to warunki „dla nowej, specyficznej *kompetencji komunikacyjnej*, dzięki której we współdziałaniu dwu lub więcej kultur zachowana jest drożność komunikacyjna mimo różnic i nie za cenę utraty tożsamości własnej" (tamże: 21).

Choć same powyższe terminy nie są na ogół dosłownie stosowane w badaniach nad kontaktem kulturowym, w jaki uwikłani są studenci cudzoziemscy, to pojęcia trzeciej kultury, intencji komunikacyjnej, powierzchownych i głębokich kontaktów, kompetencji komunikacyjnej, są na ogół *implicite* w nich zawarte.

Każda jednostka ludzka, zwłaszcza wtedy, gdy fizycznie nie towarzyszą jej współuczestnicy jej własnej kultury, przeżywa w trakcie kontaktu kulturowego zjawisko, zwane szokiem. Bez używania tego terminu sygnalizowałem już to zjawisko wtedy, gdy omawiałem problem wykorzenienia. Klasyczny, krótki esej na temat szoku kulturowego napisany został przez amerykańskiego antropologa Kalervo Oberga na podstawie jego osobistych doświadczeń (a nie systematycznych badań) w Brazylii (1960).

Debatę na temat zastosowania tego pojęcia przez antropologię i psychologię społeczną w kolejnych dekadach omawiają Adrian Furnham i Stephen Bochner (1982; por. też Grzymała-Moszczyńska 1998: 128-143).

W klasycznej konceptualizacji Oberga, problematyka szoku kulturowego przedstawia się następująco. Jest on czymś w rodzaju „choroby zawodowej" ludzi, którzy zostali nagle przeniesieni do obcego kraju. Jak inne „choroby", ma swoje symptomy, przyczyny i typy kuracji. Szok kulturowy to lęk, który wynika z tego, że w nowym środowisku przestają funkcjonować znane nam znaki, przypisane do stosunków społecznych. Dzięki tym znakom i wskazówkom orientowaliśmy się dotąd w naszym codziennym życiu. Choć ich większość nie dochodziła do poziomu świadomości dyskursywnej, dzięki nim mogliśmy działać skutecznie i im zawdzięczaliśmy spokój umysłu. W nowej sytuacji dawne znaki i wskazówki nie działają. Wywołuje to lęk i frustrację. Pierwszą na nie reakcją jest emocjonalne odrzucenie nowego środowiska. Następną reakcją jest regresja, rozumiana jako idealizacja naszego środowiska rodzimego.

Oberg pisze o kilku fazach procesu, jakim jest szok kulturowy. W ciągu kilku pierwszych tygodni lub nawet miesięcy jesteśmy zafascynowani nowym otoczeniem. Potem okazuje się, że musimy radzić sobie z obcymi nam realiami życia. Problemy z nimi są na ogół rzeczywiste, nie wymyślone, a często nie mamy kompetencji kulturowych, aby je rozwiązywać. Reagujemy na tę sytuację wrogością i agresywnymi postawami wobec kultury nas goszczącej. Zaczynamy posługiwać się stereotypami, utrudniającymi zrozumienie kraju i ludzi. Jeśli przetrwamy tę fazę, opanujemy „tubylczy" język i zwyczaje nowego środowiska, to pojawia się możliwość zrozumienia jego zasad. I wreszcie, w czwartej fazie, choć nadal sporadycznie spotykają nas sytuacje stresowe, jesteśmy w stanie zaakceptować obyczaje kraju jako po prostu inny niż wcześniej przez nas uznany za właściwy, sposób życia.

Autor podkreślał, że pomocne w wyjściu z szoku kulturowego jest zrozumienie naszych problemów ze strony naszych własnych rodaków lub innych, bardziej doświadczonych, gości w danym kraju. Pomocna jest także regularna praca, której zasady są nam znane — są takie, jak zasady pracy, którą wykonywaliśmy w domu. Ważne jest też (obok wspomnianego wyżej poznania języka kraju nas goszczącego) nawiązanie osobistych kontaktów z „tubylcami" i możliwie pełne uczestniczenie w ich życiu. Nie wolno nam

jednak zapominać o tym, że jesteśmy obcymi i że będziemy traktowani jako tacy. Jest więc właściwe wypracowanie sobie jakby „podwójnego wzorca zachowań".

Zwróćmy uwagę na kilka problemów prezentowanych przez Oberga. Już wcześniej podkreślałem, że w badaniach życia studentów-cudzoziemców akcentowane jest znaczenie wsparcia ze strony zbiorowości rodaków dla owocnego funkcjonowania w obcej kulturze. Dodatkowo pojawiają się u Oberga takie kwestie, jak fazy przystosowania się do nowej sytuacji, problem więzi z członkami społeczeństwa przyjmującego, wypracowanie podwójnego wzoru zachowań. Powrócę do tych kwestii.

Bezpośrednio do sprawy szoku kulturowego, ale z perspektywy psychologii międzykulturowej i w odniesieniu do studentów zagranicznych, ustosunkowywali się Adrian Furnham i Stephen Bochner. Według nich, głównym zadaniem studenta (ale też innych obcokrajowców wykonujących jakąś misję) nie jest pełne przystosowanie się do kultury kraju goszczącego, lecz nauczenie się istotnych cech jego kultury, pozwalające na efektywne funkcjonowanie w nowym środowisku i prowadzenie możliwie bezstresowego i zadowalającego życia. Ich zdaniem, zakres i długość trwania szoku zależne są od trzech złożonych czynników. Pierwszym jest wielkość różnic kulturowych między krajem własnym a krajem goszczącym. Problem polega jednak na tym, że zmienna ta jest wielowymiarowa. Drugim czynnikiem są zmienne czysto indywidualne, osobowościowe (jedni lepiej, inni gorzej znoszą to, co nowe), a trzecim jest doświadczenie, wynikające z przygotowania i z aktywności w trakcie pobytu zagranicznego. Doświadczenie to może być nabyte dzięki odpowiedniemu treningowi, zdobyciu przyjaciół z grupy goszczącej, którzy mogli być przewodnikami po jej kulturze. Stosunki z innymi są zresztą przez tych autorów bardzo silnie akcentowane, gdyż według nich kontakt kulturowy, a z nim i szok kulturowy, pojawia się na scenie wielostronnych interakcji społecznych między danym osobnikiem, jego rodakami w danym goszczącym ich kraju, „tubylcami", osobami pochodzącymi z innych krajów, a przebywającymi w danym kraju jako goście (por. 1982: 163-164, 171, 172-173).

Na znaczenie nawiązania bliskich kontaktów z „ludnością tubylczą" zwraca uwagę wielu badaczy kontaktu kulturowego studentów zagranicznych. Wybitny badacz interesującej nas tu problematyki, Otto Klineberg,

do którego idei będę tu jeszcze nawiązywał, pisze, iż „[w] licznych badaniach prowadzonych nad wymianą studentów stwierdzono, że zadowolenie z doświadczeń zagranicznych jest silnie związane z tym, czy student uważa, że nawiązał przyjaźń w goszczącym go kraju. Jest to oczywiście funkcją postaw wystepujących z obu stron" (1980: 283). Saad Ibrahim na przykład podkreślał już wcześniej to samo w odniesieniu do arabskich studentów w Ameryce (1970: 29-31), a Hwa-Bao Chang — do chińskich studentów w tym samym kraju (1973: 66).

Ciekawa wydaje mi się wspomniana wyżej sugestia Kalervo Oberga, iż dla przezwyciężenia szoku kulturowego pozytywne znaczenie ma wypracowanie sobie przez osobę przebywającą za granicą jakby podwójnego wzoru zachowań. Zwróćmy uwagę na to, że jest to teza inna niż prognozowana czy postulowana w pełni syntetyczna „trzecia kultura", czy to w wersji Bronisława Malinowskiego, czy w wersji Freda L. Casmira (nawiasem mówiąc, warto przypomnieć, że przywołana tu wcześniej interepretacja tej drugiej koncepcji, autorstwa Andrzeja Tyszki, daleka jest od założenia o homogenizacji „trzeciej kultury"). W kontekście nieco tylko innym, niż podstawowy dla niniejszego tekstu, bo w odniesieniu do kultury i nauczania w społeczeństwie wieloetnicznym, dwie wyróżnione tu sytuacje bierze pod uwagę na przykład Jerzy J. Smolicz. Pisze on, że osobiste systemy kulturowe, które konstruuje w takim społeczeństwie jednostka, mogą przybrać różne postacie. Mogą one być kulturowo homogeniczne lub heterogeniczne. „W tym drugim przypadku można sobie wyobrazić dwa różne sposoby przebiegu procesu interakcji kultur: (a) fuzja wartości wywodzących się z dwóch systemów kulturowych, która dokonuje się w różnych proporcjach, tak aby utworzyć nowy system (rozwiązanie typu synteza albo hybryda); (b) utworzenie dwoistego systemu wartości kulturowych, w którym u danej jednostki współistnieją oba komponenty aktywizowane przez nią w różnych kontekstach kulturowych i społecznych (rozwiązanie typu system dwoisty)" (1990: 101). Ta druga sytuacja, określana przez autora jako proces intrapersonalny, „pluralizm kulturowy wewnętrzny" (tamże: 102), jest — jak sądzę — mniej więcej tym, co postulował Oberg. W innym miejscu nazywa Smolicz wspomniany wyżej typ (b), za Antoniną Kłoskowską, biwalentną charakterystyką kulturową (1997: 131).

Biwalencja kulturowa może mieć wiele postaci. Nie będę się tu zajmował nią samą, wskażę natomiast te kierunki prac, które bliskie są badaczom studentów zagranicznych w ich kontaktach kulturowych z krajem goszczącym. Pierwszy z tych kierunków to konceptualizacja w ramach „modelu człowieka marginesu". Idea ta, sformułowana w 1928 roku przez Roberta E. Parka, a potem szerzej opracowana przez Everetta V. Stonequista (1937), doczekała się, w ramach psychologii międzykulturowej, szeregu opracowań, dla których bazą empiryczną były m.in. badania nad studentami. Człowiek marginesu to często tzw. „mieszaniec" (na przykład Mulat) lub cudzoziemiec, imigrant, który może rościć sobie uprawnienia do życia w dwóch kulturach. Faktycznie zna obie kultury, ale nie żyje w pełni w żadnej z nich. Już Park zwracał uwagę na to, że sytuacja ta ma zarówno negatywne, jak i potencjalnie pozytywne konsekwencje dla rozwoju osobowości człowieka (1928). Paul Pedersen łączy tę problematykę z kwestią wykorzenienia i podkreśla, że student zagraniczny zmuszony jest do przyjmowania roli „człowieka wielokulturowego", opartej na umiejętności stałego przystosowywania się do nowych wartości kulturowych. W tej konceptualizacji podkreśla się to, że student zagraniczny to mediator między kulturą rodzimą a kulturą kraju goszczącego (1980: 303-306). Stephen Bochner traktuje typ „marginalny" jako jeden z czterech typów reakcji na kontakt kulturowy, i to typ dość negatywny, bo związany z konfliktem wartości i pomieszaniem poczucia tożsamości. Inne typy reakcji to dla Bochnera próba podawania się za uczestnika kultury przyjmującej, szowinizm i w końcu mediacja — typ najbardziej wartościowy (1982: 27). Ostatnim przykładem będzie tu dla nas praca, w której „marginalna pozycja" interpretowana jest w kategoriach różnych politycznych wymogów roli studenta zagranicznego, który w konsekwencji wybierać może odsunięcie od siebie jakichkolwiek tego typu zobowiązań (Becker 1971: 476).

Drugi kierunek badawczy, który w kontekście potencjalnego (użyję tu ponownie terminologii Jerzego J. Smolicza) „pluralizmu kulturowego wewnętrznego", bywa podejmowany w badaniach nad studentami zagranicznymi, to konceptualizacja w kategoriach modelu „obcego". Termin ten, z konieczności, pojawił się już w tym rozdziale bez odpowiedniego umocowania teoretycznego. Pojęcie obcego wprowadził do socjologii systematycznej w 1908 roku Georg Simmel (1975: 504-512). Nie będę się

tu zajmował tą kwestią, gdyż w literaturze polskiej, w tym w literaturze poświęconej studentom zagranicznym przebywającym w Polsce, ten kierunek badań jest bardzo popularny, głównie dzięki wkładowi Ewy Nowickiej (por. np. 1993: 19-24) i kierowanym przez nią zespołom. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, w amerykańskiej literaturze z zakresu psychologii międzykulturowej łączy się często konceptualizację roli studenta zagranicznego w kategoriach marginalności z konceptualizacją w kategoriach modelu obcego, a po drugie, wzięta od Simmela idea służy do projektowania nawet laboratoryjnych badań (dla obu tych badań por. np. Schild 1962; Nash i Wolfe 1957; Heiss i Nash 1967).

Wróćmy teraz do sprawy szoku kulturowego, a w szczególności do omówionych przez Kalervo Oberga faz tego szoku. Problematyka ta, w prawie dosłownie od niego wziętym sformułowaniu (choć bez nawiązania do niego), pojawia się w opisowych pracach poświęconych studentom zagranicznym (por. np. Selltiz i Cook 1962), ale była znana już wcześniej, na podstawie badań nad doświadczeniami studentów zagranicznych oraz uczonych przebywających na stypendium za granicą. Te wcześniejsze badania (por. przede wszystkim Sewell, Morris i Davidsen 1954 oraz Lysgaard 1955) posłużyły do sformułowania „hipotezy o krzywej U", charakterystycznej dla zmian w postawach i zachowaniach osób „zanurzonych" w obcej kulturze (kwestia ta bywa też interpretowana w kategoriach reakcji na sytuację wykorzenienia). Krzywa ta przywoływana jest obecnie w licznych pracach.

Popatrzmy na jedno ze sformułowań „hipotezy o krzywej U". Stwierdza ona, że „postawy studentów zagranicznych przechodzą przez trzy odrębne stadia: stadium obserwacji, stadium dostosowywania się i stadium radzenia sobie. Wedle tej hipotezy, student zagraniczny przybywa z pozytywnymi postawami i te postawy utrzymują się podczas pierwszego stadium, które zwykle trwa mniej niż trzy miesiące od przyjazdu. Ta pozytywna postawa odzwierciedla jego nierealistyczne i utopijne oczekiwania. Jednakże ta postawa przechodzi poważne zmiany podczas drugiego stadium, w trakcie którego student napotyka cały szereg problemów i trudności — finansowych, edukacyjnych i społecznych. Po około dwóch latach pobytu, zaczyna on wchodzić w trzecie stadium — radzenia sobie" (Chang 1973: 72). Sceptycyzm wobec przytoczonej tu hipotezy bierze się głównie stąd, że

w różnych sytuacjach poszczególne stadia trwają dłużej lub krócej, a także stąd, że hipoteza upraszcza faktycznie wielowymiarowe doświadczenie kontaktu z obcą kulturą (por. np. Klineberg 1980: 288-9). Zastrzeżenia te są na pewno trafne, ale przecież każda ogólna hipoteza musi upraszczać rzeczywistość.

Komentatorzy i kontynuatorzy klasycznych prac z lat pięćdziesiątych podkreślają też, że powrót studenta do domu rozpoczyna zwykle kolejny okres wykorzenienia czy szoku kulturowego, który można analizować za pomocą drugiej już „krzywej U" (np. tamże: 290). Badacze zauważają też, że w zależności od tego, jak wielkie są i na czym polegają różnice kulturowe między krajem rodzinnym studenta zagranicznego a krajem go goszczącym, można mówić o „klasycznej" krzywej U lub o „odwróconej" krzywej U. Na podstawie badań amerykańskich uznano więc, że ta pierwsza „stosuje się" do studentów pochodzących z krajów wysoko rozwiniętych, zaś ta druga do „przedstawicieli krajów słabo rozwiniętych, w odniesieniu do których, jak zakładano, przymusowy powrót do domu po zakończeniu okresu studiów odbierany byłby jako zagrożenie. Rezultaty badań [...] potwierdziły tę hipotezę" (Becker 1968: 431).

Przejdźmy teraz do kolejnej kwestii. Trudno przecenić rolę badań nad uprzedzeniami tak dla psychologii społecznej „jako takiej" (dziś głównie teorii kontaktu międzygrupowego), jak i dla teorii i praktyki wielokulturowości. Są to, moim zdaniem, fakty oczywiste. Od początku badań nad międzynarodową wymianą studentów, problematyka uprzedzeń jest w nich też obecna. Literatura poświęcona studentom zagranicznym pełna jest debat nad tym, w jakich warunkach rośnie, a w jakich spada tolerancja i międzykulturowe porozumienie (będące odwrotną stroną uprzedzeń). Co ciekawe, okazuje się, że mimo iż minęło pół wieku od klasycznych i wciąż wpływowych publikacji (Williams 1947, Allport 1954), nadal trzeba tłumaczyć praktykom społecznym podstawowe zależności, a także braki zależności.

Jak wspominałem na początku rozdziału, a i kilkakrotnie później, jednym z ważnych uzasadnień międzynarodowej wymiany studentów było (jest) przekonanie, iż kontakt kulturowy zapewnia położenie fundamentów pod wzajemne zrozumienie i pokój światowy. Niestety, psychologia społeczna, w tym psychologia międzykulturowa, jest tu dość sceptyczna. Od-

wołując się do badań empirycznych, Stephen Bochner, Anli Lin i Beverly M. Leod pisali przed ponad dwudziestu laty, że „udało się zebrać znacząco mało dowodów, które pozwoliłyby albo przyjąć albo odrzucić hipotetyczny związek między studiami zagranicznymi a wzajemnym zrozumieniem. Dowody [...] wskazują na to, że kontakt międzykulturowy może albo zwiększyć albo zredukować międzygrupową tolerancję i zruzumienie, w zależności od bardzo wielkiej matrycy powiązanych ze sobą zmiennych" (1979: 30). Kilka lat później, komentując literaturę klasyczną (głównie przywoływaną już pracę Gordona Allporta) i liczne omówienia późniejszych prac teoretycznych i empirycznych z zakresu psychologii kontaktu międzygrupowego, przypominał Bochner (za Allportem) warunki, w jakich kontakt prowadzi do pozytywnych przemian w postawach i zachowaniach. „Badania wskazują, że zmienne, które na ogół redukują uprzedzenia obejmują równy status uczestniczących osób czy grup; intymne raczej niż przypadkowe i powierzchowne stosunki społeczne; sytuacje kontaktu, w których dochodzi do wzajemnie ze sobą powiązanych działań, współpracy międzygrupowej i w których istnieją nadrzędne, ponadgrupowe cele; sytuacje kontaktów, które mają charakter przyjemny i nagradzający; i, co najważniejsze, klimat społeczny, który sprzyja międzygrupowemu kontaktowi i harmonii" (1982: 16; por. też np. Klineberg 1982: 53-54).

W ostatnich latach hipoteza Allporta (wskazane tu za pośrednictwem Bochnera cztery główne warunki pojawienia się pozytywnych efektów kontaktu międzygrupowego) rozwijana jest w psychologii społecznej w wielu kierunkach, w szczególności ku jak najszerszemu jej uogólnieniu (por. na ten temat Pettigrew 1998; Pettigrew i Tropp 1999). Te badania, ogromnie ważne dla teorii psychologii społecznej, mają jednak mniejsze bezpośrednie znaczenie dla naszego podstawowego tematu, jakim jest kontakt kulturowy studentów zagranicznych.

W podsumowaniu zbiorę wątki teoretyczne, które do tej pory pojawiły się w tym rozdziale. Sytuacja studenta zagranicznego w kraju goszczącym go została tu określona jako kontakt kulturowy. Jak wskazałem, kontaktem takim zajmuje się kilka dyscyplin. Należą do nich: historia migracji i etniczności, antropologia społeczno-kulturowa, socjologia, psychologia społeczna. Krótko przypomniałem kilka sposobów konceptualizacji kontaktu między osobami pochodzącymi z różnych kultur.

Wspomnę te idee w kolejności pojawiania się ich w tym tekście. Oscar Handlin rozwinął i upowszechnił koncepcję wykorzenienia. Odnosiła się ona, w jego ujęciu, do sytuacji wielkich zbiorowości imigrantów w nowym, obcym środowisku, ale potem bywała modyfikowana tak, aby dało się ją zastosować do analizy losu pojedynczych osób lub małych grup znajdujących się w nowym otoczeniu kulturowym. Omawiając tę koncepcję, zwróciłem uwagę na znaczenie psychicznego i interakcyjnego wsparcia, jakiego danej osobie udzialają jej rodacy, podzielający jej los. Bronisław Malinowski wprowadził na kilkanaście lat przed Handlinem do teorii antropologicznej (zwłaszcza brytyjskiej) pojęcie kontaktu kulturowego, który w jego konceptualizacji odnosił się do dużych zbiorowości ludzkich. Uczniowie Malinowskiego podkreślali jednak znaczenie czynników psychologicznych przy analizie kontaktu. Malinowski obserwował (a raczej postulował) pojawienie się w wyniku kontaktu kulturowego „trzeciej", syntetycznej kultury, łączącej aspekty i elementy kultur oryginalnych. Mniej więcej w tym samym czasie pojawia się w antropologii amerykańskiej koncepcja akulturacji. Odnosi się ona też do kontaktu kulturowego dużych zbiorowości, ale niejako od razu zakłada, że proces ten odbywa się poprzez interakcje jednostek i że czynniki osobowościowe są w nim bardzo ważne. Wskazuje się tu też na konieczność badania stosunków między daną zbiorowością przyjmującą a wyróżnionymi rolami społecznymi, pełnionymi przez indywidualnych przybyszów. Fred Casmir wprowadził do socjologii i psychologii komunikacji międzykulturowej zindywidualizowane pojęcie „trzeciej kultury". Jego interpretatorzy nie idą w kierunku uznania jej za pełne przezwyciężenie różnic kulturowych, lecz za współistnienie mimo tych różnic.

Do interpretacji kontaktu kulturowego przydatne jest pojęcie szoku kulturowego. Ma ono dużo wspólnego ze zindywidualizowanym pojęciem wykorzenienia. Koncepcja szoku kulturowego otwiera jedne, a wzmacnia znaczenie innych kierunków interpretacyjnych. Należą do nich (wspomniana przy innej okazji) kwestia otoczenia społecznego (w postaci, po pierwsze, rodaków, a po drugie, zaprzyjaźnionych reprezentantów kraju goszczącego) osoby doświadczającej szok, problem faz szoku oraz wypracowania przez osobę przebywającą w obcym kraju podwójnego systemu normatywnego. W związku z tymi kwestiami przypomniałem stosowane przy badaniach

nad studentami zagranicznymi socjologiczne koncepcje człowieka marginesu oraz obcego, a także hipotezę o krzywej U, odnoszącą się do faz przystosowywania się do obcej kultury. Wreszcie wskazuję inny problem z zakresu psychologii społecznej, dyskutowany w interesującym tu kontekście. Jest to problem warunków, w jakich kontakt międzygrupowy sprzyja tolerancji i redukuje prawdopodobieństwo pojawienia się uprzedzeń wobec osób pochodzących z obcej kultury.

D. DYNAMIKA KONTAKTU KULTUROWEGO STUDENTÓW ZAGRANICZNYCH W POLSCE. PROPOZYCJE BADAWCZE

Jak wspominałem w poprzednich częściach rozdziału, istnieją bardzo interesujące wyniki badań nad sytuacją studentów zagranicznych w naszym kraju. Dotychczasowe badania polskie skupiały się na adaptacji tych studentów do społeczeństwa i kultury polskiej oraz ich postaw wobec Polski i Polaków. Są to z pewnością ważne aspekty kontaktu kulturowego, jest więc do czego nawiązywać.

Badania nad studentami zagranicznymi potraktować można w naturalny sposób jako fragment badań nad cudzoziemcami. Katarzyna Szymańska zwraca uwagę na obszary niewiedzy w tej dziedzinie i przedstawia własne propozycje badawcze. Nie wszystkie są przydatne w odniesieniu do studentów, ale niektóre warto wykorzystać. Pyta więc Szymańska o to, „[...] czy, na ile i przez jakie grupy, cudzoziemcy postrzegani są jako zagrożenie dla naszej kultury [...]? Ilu Polaków miało w Polsce, np. w ciągu ostatniego roku, kontakt z cudzoziemcami? Jakiego rodzaju były to kontakty? Ilu Polaków na co dzień kontaktuje się z obcokrajowcami? Czy Polacy (jakie grupy?) mają przyjaciół cudzoziemców? Z kim [...] przyjaźnimy się najchętniej? [...] Jakie są główne źródła atrakcyjności Polski dla cudzoziemców?" (1997: 237-8).

Projektując badania nad kontaktem kulturowym studentów zagranicznych trzeba sobie odpowiedzieć na co najmniej dwa różnego typu pytania. Po pierwsze, czy mają to być badania przede wszystkim teoretyczne (wówczas pytania badawcze wynikają z szeroko rozumianej teorii kontaktu kul-

turowego, a studenci są dla nas tylko „materiałem badawczym"), czy są to badania diagnostyczne (w których pytania badawcze wynikają z dostrzeżonego przez nas obszaru niewiedzy, w tym przypadku odnoszącego się do sytuacji studentów zagranicznych właśnie), czy może są to wreszcie badania stosowane (w których pytania badawcze wynikają z dostrzeżonych przez uczonych lub przez praktyków społecznych problemów, na jakie napotykają studenci zagraniczni lub osoby czy instytucje, z nimi współpracujące). Drugie ważne pytanie odnosi się do tego, czy chodzi nam o kontakt kulturowy tych studentów, dla których kultura polska jest przedmiotem głównym (lub pobocznym ale ważnym) ich studiów (będzie to sytuacja studentów polonijnych i słuchaczy kursów z zakresu tworzących się „studiów polskich"), czy też tych studentów, którzy przybyli do Polski po to, aby zdobywać kwalifikacje dające im przede wszystkim, albo wyłącznie, inną wiedzę lub umiejętności. Sytuacja tych dwóch zbiorów jest tylko częściowo podobna z interesującego mnie tu punktu widzenia.

Poprzednie części rozdziału nie miały na celu wskazania tego, jakie ogólne problemy rodzą istniejące, klasyczne i nowsze teorie kontaktu, lecz zaprezentowanie tego, w jakich kategoriach pojęciowych proponują one interpretować empirycznie dostępne zjawiska kontaktu. Dlatego zachęcam raczej do badań o charakterze diagnostycznym, choć kierowanych przez wiedzę teoretyczną. W odniesieniu do drugiego z wymienionych powyżej pytań zakładam, że sytuacja kontaktu kulturowego jest bardziej złożona, a przez to ciekawsza, w przypadku studentów, dla których kultura polska jest bardziej obca, i dlatego do nich przede wszystkim adresowałbym program badawczy.

Poniżej przedstawiam pewne problemy badawcze, które wymagają oczywiście przełożenia na konkretne pytania. Odpowiedzi na te pytania mogą nam udzielić takie źródła, jak literatura na temat „krajów pochodzenia", dokumenty, obserwacja sytuacji kontaktu, wywiady ze studentami zagranicznymi, wywiady z pracownikami instytucji zaangażowanych w kontakt, z polskimi i zagranicznymi ich kolegami, ze znajomymi i przyjaciółmi, wypracowania pisemne studentów zagranicznych, ich korespondencja, listy do badaczy po skończeniu pobytu w Polsce. W zależności od możliwości finansowych i organizacyjnych, badania mogą korzystać ze wszystkich tych źródeł lub ograniczać się do samego wywiadu z danymi studentami. Mogą

być prowadzone w sposób ciągły podczas całego pobytu danego zbioru studentów w Polsce i po powrocie do domu, lub mogą koncentrować się na jakimś punkcie czasowym i retrospektywnie sięgać wstecz.

1. Sytuacja przed bezpośrednim kontaktem z Polską.

1.1. Przydatne informacje ogólne pochodzące ze źródeł zastanych.

1.1.1. Wiedza ogólna o kraju pochodzenia studenta, przydatna dla określenia charakteru i zakresu różnic kulturowych między danym krajem a Polską.

1.1.2. Wiedza ogólna o kraju pochodzenia, przydatna dla określenia „uogólnionej intencji komunikacyjnej" ze światem zewnętrznym, szczególnie z Polską.

1.1.3. Wiedza o potencjalnym dostępie w kraju pochodzenia, a w szczególności tam, skąd pochodzi dany student, do wielostronnej informacji o Polsce i wiedza o realnych możliwościach przygotowania się studenta do wyjazdu do Polski.

1.2. Informacje, które uzyskać można od studenta.

1.2.1. Wiedza studenta uzyskana o Polsce przed wyjazdem.

1.2.2. Wstępne postrzeganie przez studenta różnic kulturowych między kulturą własną a kulturą polską.

1.2.3. Powody podjęcia studiów w Polsce.

1.2.4. Potencjalne aspirowanie przez studenta do pełnego uczestnictwa w kulturze polskiej.

1.2.5. „Polskie doświadczenia" rodziny i bliskich znajomych.

1.2.6. Instytucjonalne przygotowanie do wyjazdu do Polski.

2. Sytuacja bezpośredniego kontaktu kulturowego w Polsce.

2.1. Przydatne informacje ogólne pochodzące ze źródeł zastanych i z wywiadów.

2.1.1. Wiedza ogólna o instytucjach, grupach i rolach społecznych zaangażowanych w kontakty z danym studentem.

2.1.2. Wiedza na temat „uogólnionej intencji komunikacyjnej" w zakresie stosunków międzykulturowych w społeczeństwie polskim, a także u wspomnianych wcześniej grup.

2.1.3. Wiedza na temat polskich stereotypów w odniesieniu do kraju pochodzenia studenta.

2.1.4. Wiedza o sposobie funkcjonowania takich „grup osłonowych", jak nauczyciele akademiccy, opiekunowie naukowi, polscy studenci, odpowiednie agendy uczelni i ich kwalifikacje do uczestnictwa w kontakcie kulturowym.

2.2. Informacje, które można uzyskać od studenta. Nacisk powinien być położony na zmiany w trakcie pobytu we wszystkich wskazanych tu sprawach.

2.2.1 Czy aktualny pobyt w Polsce jest pierwszym pobytem zagranicznym danego studenta.

2.2.2. Typy i intensywność stosunków społecznych, w które jest on zaangażowany, w szczególności stosunki przyjacielskie z Polakami, stosunki z innymi studentami zagranicznymi i z jego własnymi rodakami.

2.2.3. Typowy codzienny i świąteczny rozkład dnia.

2.2.4. Sposób spędzania weekendów, ferii, ewentualnie wakacji.

2.2.5. Sposób uzyskiwania informacji o aktualnościach życia publicznego w Polsce, własnym kraju, w świecie „w ogóle".

2.2.6. Postrzeganie własnych ról społecznych (na przykład rola „ambasadora rodzimej kultury" i ewentualne konflikty ról.

2.2.7. Jak student ocenia działania instytucji i grup osłonowych.

2.2.8. Typy kontaktu z krajem rodzinnym i ich intensywność.

2.2.9. Stan zdrowia i jego dynamika.

2.2.10. Sposób wyżywienia i opinie o nim.

2.2.11. Opinie o własnych głównych problemach życiowych.

2.2.12. Postawy wobec różnych aspektów polskiej kultury życia codziennego i kultury artystycznej; potencjalne przejmowanie wybranych polskich sposobów życia, wartości kulturowych.

2.2.14. Postawy wobec różnych grup społecznych we własnym otoczeniu.

3. Sytuacja po zakończeniu bezpośredniego kontaktu.

3.1. Informacje, które można uzyskać od polskiego otoczenia studenta.

3.1.1. Czego nowego dowiedzieli się o kraju studenta i o jego kulturze.

3.1.2. Jakie sposoby zachowania studenta przejęli.

3.2. Informacje, które można uzyskać korespondencyjnie od studenta kilka miesięcy po jego powrocie do kraju ojczystego.

3.2.1. Potencjalna tęsknota za Polską i jej aspekty.

3.2.2. Ocena przydatności pobytu w Polsce z nowej perspektywy.

3.2.3. Potencjalne zadowolenie z powrotu i jego aspekty.

3.2.4. Postrzeganie różnic i podobieństw kulturowych między Polską a krajem rodzinnym i ocena tych różnic.

3.2.5. Potencjalne problemy z ponownym zaadaptowanie się do rodzimej kultury.

3.2.6. Podtrzymywanie kontaktów z Polakami, a także z własnymi rodakami, którzy studiowali lub dłużej przebywali w Polsce.

CZĘŚĆ DRUGA

PRZYKŁADY ETNICZNOŚCI AMERYKAŃSKIEJ. INDIANIE, POLACY, LATYNOSI

Rozdział 7
Z PRERII NA ULICE. PRZEMIANY INDIAŃSKIEJ SPOŁECZNOŚCI CHICAGO[1]

A. WSTĘP

Celem tego rozdziału jest przedstawienie dynamiki przemian społeczności indiańskiej w Chicago. We wstępie chciałbym przypomnieć podstawowe informacje na temat amerykańskich Indian[2], które służyć mogą uzasadnieniu podjęcia tego tematu.

Na ogół przyjmuje się obecnie, że tubylcza ludność Ameryki jest pochodzenia przede wszystkim azjatyckiego. Przybywała tu wielkimi falami w okresie od 30 do 10 tysięcy lat temu (por. np. Milewski 1966). Jest bardzo niejednorodna pod względem fizycznych cech antropologicznych,

---

[1] Niniejszy rozdział ma dwa źródła. Zasadniczo jest nim artykuł pod tytułem *Z prerii na ulice...* (ukazał się w 1985 roku), ale jego drugą część zastąpiłem obszernymi fragmentami innego artykułu: *Indianie a miasto białych ludzi. Indiańska obecność w Chicago w XIX wieku*, drukowanego w roku 1992 (por. teksty źródłowe). Badania, których częściowe rezultaty publikowane są w tym rozdziale, sfinansowane zostały przez American Council of Learned Societies, a także częściowo przez Spencer Foundation z Chicago. Poza tymi instytucjami, jestem winien wdzięczność licznym Indianom chicagowskim, z którymi rozmawiałem, zwłaszcza Dorene Wiese (Chippewa) i Diane Maney (Winnebago) oraz Calowi Fastwolfowi (Sioux), którzy przekazali mi uwagi dotyczące angielskiej wersji tego tekstu.

[2] Na temat Indian północnoamerykańskich pisali w Polsce: Matuszewska-Kohutnicka 1966; Kohutnicki 1966; Skazińska 1966; Małkowska 1966; Posern-Zielińska 1979; Tokarczyk 1981; Nowicka i Rusinowa 1988; Nowicka i Rusinowa, red.; 1991, Kilanowski 1998; Kilanowski, red. 2004; Hyjek 2002; Worcester 2002; Gąssowski 1996. Ukazał się też ważny zbiór na temat „ludności rdzennej" — Derlicki i Lipiński, red. 2002. Za konsultację dotyczącą najnowszej literatury dziękuję Bartoszowi Hlebowiczowi.

choć ma takie cechy wspólne, jak ciemna skóra, bardzo ciemne włosy oraz brązowe oczy (por. np. Underhill 1971: 2-12, Hagan 1979: 2). Językowo jest też ogromnie zróżnicowana. Przypuszczalnie bardzo różne były już języki, jakimi posługiwali się jej przodkowie w Azji. Wyróżnia się obecnie 14 podstawowych i ogromnie złożonych grup językowych (por. np. Underhill 1971: 2-12, Spicer 1982: 13). Jak się wydaje, około roku 1600 było blisko 200 różnych grup kulturowych w Ameryce Północnej. Około 50 z nich zniknęło zupełnie, powstały natomiast nowe. Obecnie jest ich około 170.

Warunki klimatyczne, wpływające na tryb życia, różniły się bardzo, wystarczy wspomnieć o takich biegunach, jak południe Meksyku i północna Alaska. Przed pojawieniem się białych północną granicę uprawy ziemi na większą skalę stanowiła obecna północna Newada i obecny stan Utah (por. Underhill 1971: 252). Pojawienie się konia, a wraz z nim możliwości skuteczniejszych polowań, spowodowały odejście od uprawiania ziemi również niektórych z rolniczych dotąd plemion. Tubylcza ludność Ameryki prowadziła więc w zasadzie gospodarkę zbieracko-łowiecką (choć ona przecież zaczęła uprawę wielu gatunków warzyw, tytoniu etc.), a nie chłopską. Jest to fakt bardzo doniosły. Jak ujmuje to wybitny antropolog Sol Tax, w kulturach chłopskich każdy musi stale i ciężko pracować, aby zapewnić sobie pokarm. W kulturach łowieckich kapryśna natura bardziej niż w rolnictwie wpływa na sukces ludzkich działań. Nierówno rozłożone są talenty myśliwskie, nierówno w czasie rozłożona jest możliwość zdobycia pożywienia, nie ma dobrych sposobów jego magazynowania. Jedzenia raz jest bardzo dużo, innym razem bardzo mało. Ludzie koncentrują się na tym, co mają dziś, co dziś potrzebują. Nie ma potrzeby przesadnie troszczyć się o jutro, gdyż znowu może być dostatek. W razie kłopotu zawsze można zwrócić się do tych, którzy mają więcej szczęścia. Grupowy system pomocy nie pozwoli nikomu zginąć (Tax 1958a). Gospodarka łowiecka i zbieracka nie znała więc systematycznej pracy dla zapewnienia sobie środków utrzymania. Nie znała też idei pełnej i wyłącznej odpowiedzialności jednostki za swój los. Przejście bezpośrednio od tego typu gospodarki do przemysłu nie kończyło się dotąd nigdy szybkim i pełnym sukcesem. W przypadku tubylczej ludności Ameryki, pośredniego etapu w zasadzie nie było. W niewielu rezerwatach uprawia się ziemię, a zgodnie z traktatami rząd federalny zapewnia ich mieszkańcom zupełne minimum egzystencji biologicznej.

Indianie zaistnieli dopiero po przybyciu Krzysztofa Kolumba do Nowego Świata. Wcześniej istnieli członkowie wspomnianej znacznej ilości plemion czy narodów. Europejczycy, przybywający przez następne stulecia do Ameryki, byli od nich bardziej jednorodni kulturowo. Ich narodowe kultury opierały się bez wyjątku na osiągnięciach cywilizacji śródziemnomorskiej i na chrześcijaństwie. Do dziś istnieją jednak, jak się wydaje, pewne cechy wspólne wszystkim plemionom indiańskim, których szczególne natężenie pozwala odróżnić ich kultury od kultur nie-indiańskich. Te cechy to hojność i nacisk na dzielenie się tym wszystkim, co się posiada; niechęć do antagonizowania innych, do mieszania się w cudze sprawy; przykładanie wielkiej wartości do systemu pokrewieństwa, z czym wiąże się poczucie odpowiedzialności przede wszystkim za krewnych, a także wychowywanie dzieci przez szeroką rodzinę; odwlekanie czynnej reakcji w sytuacjach trudnych, aż do czasu ich pełnego zrozumienia; koncepcja czasu i przestrzeni oparta na okręgu, a nie na linii, łącząca w jedno to, co było, jest i będzie, to, co jest tu i to, co jest tam; ścisły związek życia z przyrodą oraz z religią; brak jasnego odróżnienia świata zwierzęcego od świata ludzkiego; wiara w Moc, którą posiada Wielki Duch, ale może też posiadać jakiś człowiek czy jakieś zwierzę; silna chęć utrzymania plemiennej oraz indiańskiej tożsamości; rozumienie pracy jako czegoś, dającego przede wszystkim satysfakcję, a dalej dopiero pieniądze; niechęć do korzystania z pozaindiańskiej opieki społecznej; niechęć do współzawodniczenia z nie-Indianami (por. np. Woods i Harkins 1968: 8; Washburn 1975: 12-21, 111; Wax i Wax 1978: 28-30; Wax i Thomas 1961: 306, 310).

Silna internalizacja wymienionych cech kulturowych utrudnia Indianom skuteczne współzawodniczenie z innymi w nowoczesnym, wielkoprzemysłowym mieście.

Popatrzmy na pozostałe cechy, wyróżniające Indian od innych grup współczesnego społeczeństwa amerykańskiego. W 1960 roku najmniejszy procent dzieci zapisanych do szkół, to dzieci indiańskie (Chadwick 1972: 132). W 1967 roku 90% mieszkań, w których mieszkali Indianie, znajdowało się poniżej dopuszczalnej granicy standardu. Średni tygodniowy dochód rodziny indiańskiej wynosił 30 dolarów (u nie-Indian — 130). Bezrobocie w rezerwatach wynosiło 46%, stan zdrowia w rezerwatach uznano za odpowiadający stanowi zdrowia reszty populacji sprzed 20 lat. Niezdrowej

wody używało 70% Indian, przy czym ponad 80% musiało ją transportować ponad milę, na cukrzycę chorowało 7 do 15 razy więcej Indian niż (odpowiednio do wielkości populacji) innych Amerykanów. W 1966 roku śmiertelność dzieci wynosiła 38,5 promille, podczas gdy średnia dla USA wynosiła 24,8; Indianie dożywali średnio 64. roku życia, gdy pozostali Amerykanie 71 lat. Poważne kłopoty ze zdrowiem psychicznym miało 20 do 25% Indian (Littman 1970: 1771). Działo się tak mimo (czy też z powodu) stałej opieki rządu federalnego nad Indianami w rezerwatach, mimo bezpłatnej tam służby zdrowia. Trudno się więc dziwić, że Indianie chcieli wyrwać się ze wspomnianego kręgu, nie rezygnując przy tym wcale z rezerwatów, które traktowali jako z jednej strony „prywatną ojczyznę", a z drugiej strony gwarancję utrzymania tożsamości plemiennej i indiańskiej. Wyjściem była emigracja zarobkowa do miast, połączona z możliwie częstymi wizytami „w domu".

Mimo iż wspomniane wyżej cechy kulturowe Indian nie ułatwiały im funkcjonowania w mieście, pamiętać trzeba i o tych cechach, które upodabniały ich sytuację do sytuacji wielu innych grup imigrantów do wielkich miast amerykańskich z biednych okręgów wiejskich, i które czasem nawet ich sytuację czyniły nieco lepszą. Znaczna liczba Indian po pierwszych próbach osiedlenia się w mieście rezygnowała i wracała do domów. Uważano to za wskaźnik absolutnej niemożliwości adaptacji. Trzeba jednak pamiętać, że przez cały wiek XIX w każdej dekadzie zostawała w Bostonie tylko połowa nowych mieszkańców. Podobnie wielu murzyńskich imigrantów ze stanów południowych do przemysłowych miast Północy wracało do domów na zawsze lub na jakiś czas. Podobnie też biali ubodzy Południowcy (Appalachians), którzy osiedlili się w przemysłowych miastach Północy, za dom uważali Południe i spędzali tam kilka miesięcy w roku. Tak też robili liczni Włosi, choć ci do domu mieli dalej (por. Margon 1977: 22-24). Indianie nie byli więc wyjątkowo niestabilną grupą imigrantów do wielkich miast. Analogicznie jak inni przybysze, po osiedleniu się odbywali z czasem coraz mniej wizyt „w domu", za to coraz bardziej idealizowali życie tam. W odróżnieniu od czarnych imigrantów w zasadzie nie spotykali się w wielkich miastach z dyskryminacją rasową. W odróżnieniu też od przybyszów spoza Ameryki, nigdy nie byli „pierwszą generacją" imigrantów. W szkołach uczeni byli przez białych nauczycieli „wie-

dzy białego człowieka", i to po angielsku. Jeśli nawet angielski był ich drugim językiem i znali go słabo, to przybywając do miasta na ogół umieli się nim porozumiewać. Pobyt w wojsku i kontakty z federalną agencją do spraw Indian (Bureau of Indian Affairs — BIA) dały im wiele informacji o współczesnej Ameryce (Verdet 1958: 50).

Indianie interesują mnie tu jako imigranci do miast przemysłowej Ameryki. Ich cele jako imigrantów były jednak inne niż cele przybyszów z Europy, opisanych w ogromnej liczbie prac. Były też inne niż cele przybyszów z Azji (por. np. Osako 1981; Lyman 1974), czy Murzynów z Południa (por. np. Wilson 1980; Lieberson 1980). Indianie w znacznej swej większości chcieli od miasta tylko umożliwienia im wzniesienia się ponad poziom wegetacji biologicznej i zapewnienia sobie ekonomicznych możliwości utrzymania własnej kultury. Nie chcieli się asymilować, nie myśleli o dorobieniu się. W rozdziale tym opiszę, jak radzili sobie z realizacją tak wyznaczonych celów. Wspominam o „prehistorii" społeczności indiańskiej w Chicago i o „prehistorii" uczestnictwa Indian w życiu miasta. Faktycznie zajmuję się trzema okresami właściwej historii tej społeczności w nowoczesnej metropolii. Kończę opowieść w momencie przełomowym, momencie wielkiego rozłamu w 1971 roku. Dynamika społeczności indiańskiej przedstawiona jest tu w kontekście polityki amerykańskiego rządu federalnego wobec Indian. Znaczenia owego kontekstu nie da się przecenić. Rozwój samej społeczności rozumiany tu będzie, z jednej strony, jako wywołane przez różne czynniki zmiany w warunkach życia i w kulturze indiańskiej ludności Chicago, a z drugiej jako dynamika instytucji indiańskich i tworzonych dla zaspokojenia potrzeb Indian.

Trudności przy badaniu wspomnianych kwestii jest wiele. Po pierwsze, trudno policzyć Indian w ogóle[3]. Nieunikniony brak jednoznacznych

---

[3] Jak sądzi wielu badaczy, u progu XVI wieku było około jednego miliona Indian. W roku 1980 było ich znów tyle samo. Liczba najniższa to 237 tysięcy w roku 1900. Ale nie są to „tacy sami" Indianie i różnie są liczeni. Zasady spisu wymagają albo deklaracji spisywanego (w 1970 roku), albo oceny ze strony rachmistrza (poprzednio). Dało to w 1970 roku liczbę 791 tysięcy. BIA stosuje definicję prawną (co najmniej jedna czwarta „krwi" indiańskiej, rejestracja w jednym z plemion i stałe przebywanie w rezerwacie lub w pobliżu), co przyniosło w 1968 roku liczbę 452 tysięcy. Gdyby policzyć Indian tak, jak liczy się Murzynów (jakikolwiek procent krwi murzyńskiej jest warunkiem wystarczającym), byłoby

i łatwych do oceny kryteriów powoduje zaniżanie liczby Indian w miastach podczas spisów (por. Ratzenhalter i Sellers 1955: 152-153; Steiner 1968: 176-177). Fakt stałych migracji Indian między miastem a rezerwatem oraz częste ukrywanie się ich przed przedstawicielami urzędów w mieście nie ułatwiają sytuacji (por. White 1970). Po drugie, bardzo nieliczne są badania nad Indianami mieszkającymi w miastach. Problematyka, konkretny przedmiot i metoda tych, które istnieją, utrudniają metodologicznie uzasadnione porównania. Po trzecie, reprezentatywność i obiektywność wspomnień Indian od dawna mieszkających w mieście (a korzystam z nich) nie jest jasna. Po czwarte, organizacje indiańskie nie są specjalnie skrupulatne w przechowywaniu dokumentów. Archiwa nie są pełne, nie istnieje ani jeden komplet wydawanych przez chicagowskich Indian gazet. Po piąte, w stosunku do innych grup etnicznych czy rasowych liczba Indian w miastach jest tak nikła, że miejskie biura statystyczne nie dysponują takimi danymi, jak na temat wielkich grup.

B. WCZESNA HISTORIA. POCZĄTKI MIASTA

„PREHISTORIA" CHICAGO

Pierwszymi białymi, których obecność na południowym brzegu obecnego jeziora Michigan została odnotowana przez historię, byli dwaj francuscy badacze, Louis Jolliet i ksiądz Jacques Marquette. Pojawili się oni tam w roku 1673. Obecność Francuzów na tym terenie nie była przypad-

---

kilka milionów Indian. Gdyby brać pod uwagę tylko „czystej krwi" Indian, byłoby ich wielokrotnie mniej, niż podaje się obecnie. Dodajmy, że w 1950 roku 16% Indian mieszkało w miastach, w 1960 — 28%, w 1970 — 45%, a w 1980 — ponad połowa (por. Simmons 1977; Wax 1971; Spicer 1982: 162; Yinger i Simpson 1978). Według danych z początku 2005 roku (strona internetowa amerykańskiego Biura Spisu Powszechnego z 1990 roku), było w całych Stanach 1 937 391 Indian. Por. www.census.gov/population/socdemo/race/indian/cp-3-7/tab01.pdf. Według tego samego źródła, w 2000 roku Indian oraz tubylców Alaski, którzy podali jedno tylko plemię, było 2 416 578, zaś tych, którzy uznali się za Indian lub tubylców Alaski i podali jakieś własne plemię w kombinacji z jakimś innym pochodzeniem, było 4 119 301 osób (por. www.census.gov/cen2000/phc-tl8/tab001.pdf). Nie udało mi się znaleźć najnowszych danych spisowych odnoszących się do „Indian miejskich".

kowa. Okolica ta stanowić miała Nową Francję (Quaife 1933: 5). Francuzi zdominowali tu handel futrami, mający ogromne znaczenie dla kontaktów między białymi a Indianami, a także dla utworzenia się już dużo później, pod koniec XVIII wieku, specyficznej dla tego miejsca i okresu kultury panindiańskiej (Peterson 1977: 31-35). Stosunki między grupami rasowymi były raz lepsze, raz gorsze, w dużej mierze uzależnione od stosunków między Anglią, Francją, a rodzącymi się Stanami Zjednoczonymi Ameryki.

Dopiero w 1803 roku wybudowany został w tej okolicy pierwszy fort. W latach trzydziestych dziewiętnastego wieku Chicago stało się miasteczkiem (*town*), a potem miastem (*city*), w prawnym rozumieniu tych terminów. Region ten był jednak zasiedlony znacznie wcześniej. Pierwszymi jego mieszkańcami, odnotowanymi w historii, było plemię Illinois[4]. Jezioro, obecnie zwane Michigan, nazywało się wówczas Jeziorem Illinois. Obecna nazwa pochodzi najprawdopodobniej od jednej z grup plemienia Illinois, a mianowicie grupy Metch-i-ga-mi. Niektórzy wodzowie tej grupy nosili imię Chicagou. W 1725 roku, pewien młody wódz o tym imieniu spędził prawie cały rok we Francji jako gość zakonu jezuitów. Wedle niektórych historyków, osada Chicago nazwana została tak właśnie dla uczczenia któregoś z wodzów.

Plemię Illinois zostało odsunięte z regionu Chicago prawdopodobnie przez jakąś grupę Irokezów. Już w drugiej połowie siedemnastego wieku Illinois mieszkali po zachodniej stronie rzeki Missisipi. Kolejni mieszkańcy tej okolicy, którzy wypędzili Irokezów, to Miami z grupy Algonquian. Oni z kolei odepchnięci zostali około roku 1680 na południe przez Potawatomi, którzy wówczas zaczęli przesuwać się od zatoki Green Bay w kierunku południowym, wzdłuż wybrzeży Jeziora. Plemię Potawatomi było od końca siedemnastego wieku aż do roku 1835, gdy przeszło na zachodnią stronę rzeki Missisipi, najpotężniejszą tubylczą społecznością żyjącą nad Jeziorem Michigan. Po 1835 roku nigdy nie powróciły w te okolice znaczniejsze ich grupy, choć małe zbiorowości żyją tu do dziś dnia. W czasie trwającej w latach 1812-1814 wojny między Stanami Zjednoczonymi a Wielką Brytanią, Potawatomi przyłączyli się do Anglików. W 1812 roku dokonali oni

---

[4] Wszystkie nazwy indiańskie, jeśli nie są przytaczane za konkretnymi dokumentami, lub nie mają wyraźnych i ogólnie przyjętych polskich tłumaczeń, są tu podawane w pisowni zawartej w: Driver 1975.

słynnej później masakry amerykańskiego garnizonu w Forcie Dearborn (powstałym jesienią 1803 roku na terenie obecnego śródmieścia Chicago), mimo iż wcześniej obiecali, że bezpiecznie odprowadzą żołnierzy amerykańskich do Fort Wayne (w dzisiejszym stanie Indiana). Po wojnie, zgodnie z traktatem zawartym w 1821 roku w Chicago, Potawatomi oddali Amerykanom pięć milionów akrów ziem po wschodniej stronie Jeziora Michigan (por. np. Winslow 1946: 11).

Na początku dziewiętnastego wieku osada Chicago była bardzo mała. Jej mieszkańcami byli Indianie, Francuzi, „mieszańcy" francusko-indiańscy, oraz Amerykanie. Skład ludności był więc złożony, ale złożoność ta nie okazała się cechą trwałą (bardzo dobrą analizę składu ludności Chicago w tym czasie znaleźć można na przykład w pracy: Peterson 1977). Osada stale rosła, zwiększało się też jej ekonomiczne znaczenie w całym regionie. Pierwsze lokalne wybory odbyły się w roku 1830. Uprawnione do głosowania były tylko 32 osoby. Czwartego sierpnia tego samego roku zaprezentowana została publicznie pierwsza oficjalna mapa osady (por. Farr 1973: 30, 34; Masters 1933: 55).

W 1832 roku rejon Chicago przeżył kolejny konflikt. Była to nowa wojna z Indianami, tym razem z plemienia Sauk and Fox. Społeczność Potawatomi nie przyłączyła się do żadnej ze stron. Wojna nie trwała długo. Wódz Sauk and Fox, Black Hawk, poddał się w sierpniu. We wrześniu amerykański rząd federalny oraz rząd stanu Illinois zawarły traktaty z plemionami Winnebago i Sauk and Fox. Indianie przekazali Stanom Zjednoczonym ogromne tereny. Dla zagwarantowania, iż tubylcy będą wiernie przestrzegać warunków umowy, Black Hawk, jego dwóch synów, prorok Wabokieshiek i sześciu innych przywódców zostało najpierw zakutych w kajdany i uwięzionych, a później zatrzymanych w charakterze zakładników. W tym samym miesiącu inny traktat podpisano w tym samym regionie. Plemię Winnebago przekazało Stanom Zjednoczonym wszystkie swoje ziemie znajdujące się na terenie stanu Wisconsin.

Po podpisaniu tych traktatów prawie w pełni osiągnięty został cel, jakim było usunięcie wszystkich plemion indiańskich ze Środkowego Zachodu i osiedlenia ich na Zachodzie. Problemem były wciąż jednak plemiona Chippewa, Ottawa i Potawatomi, które nadal władały ziemiami w północno-wschodniej części stanu Illinois, włączając w to szeroki pas

wzdłuż wybrzeża Jeziora Michigan. Kolejnym zadaniem białych osadników oraz władz amerykańskich stało się odebranie tych ziem Indianom, udostępnienie ich białej cywilizacji i umożliwienie szybkiego rozwoju miasta Chicago (Masters 1933: 55-58).

Następny rok był bardzo ważny dla historii miasta. W sierpniu Chicago otrzymało prawa miasteczka oraz urzędową pieczęć. Wybrano nowy zarząd miasta. Jesienią 1833 roku gubernator stanu Illinois zaprosił Zjednoczone Plemię Potawatomi oraz plemiona Chippewa i Ottawa do zebrania się w Chicago i do rozważenia przekazania władzom amerykańskim pozostałości ich terenów, leżących na wschód od rzeki Missisipi. Większość spośród zgromadzonych „gości" stanowili Potawatomi. W sumie pojawiło się około pięć tysięcy Indian. Według Mastersa, a raczej jego informatorów, podczas Wielkiej Rady wodzów indiańskich „Indianom sprzedawano w znacznych ilościach whisky [...] Pijaństwo wśród Indian było ogromne [...] Tańczyli oni, walili w swe bębny, maszerowali dookoła, zatrzymując się przed domami białych mieszkańców miasta po to, aby stroić miny i pokazywać, jak okropnie pokrywała farba ich usta; strasznie przewracali oczami [...] Wyglądali jak błazny i faktycznie błaznowali własną tragedię [...] W ten sposób mówili o tym, że ich serca przestały bić. Wszystko to ciągnęło się z dnia na dzień, a żadnego traktatu nie udało się wynegocjować. Ranek po ranku, strzał z karabinu w Forcie (Dearborn — J.M.) był sygnałem, który miał wezwać radę do podjęcia obrad. Ale było wiele opóźnień. Jednego dnia jakiś wódz indiański był chory i nie mógł uczestniczyć w posiedzeniu rady; innego dnia niebo było zbyt zachmurzone, a Indianie odmawiali naradzania się w warunkach innych niż bezchmurne. W końcu, 21 września, Indianie zgodzili się na spotkanie z komisarzami rządowymi [...] Po tym dniu spotkali się kilka razy. Dwudziestego piątego września traktat był uzgodniony, został on podpisany dwudziestego szóstego [...] Pewne sumy zostały przekazane dla opłacenia roszczeń, na edukację, na młyny dla Indian i na inne rzeczy. Siedemdziesięciu siedmiu wodzów indiańskich podpisało dokument. Po tym akcie Indianie wycofali się do swych namiotów. Po kilku dniach już ich nie było. W roku 1923 ustawiono na terenie ich istniejącej kiedyś wioski głaz i tablicę [...], które miały upamiętniać lud Potawatomi" (1933: 62-64). W traktacie plemię Potawatomi zrezygnowało ze wszystkich swoich roszczeń do jakichkolwiek terenów

leżących na wschód od Missisipi i zgodziło się na przeniesienie do rezerwatu. Indianie obiecali opuścić Środkowy Zachód USA w ciągu trzech lat.

Mieszkańcy nowego, „białego" i „ucywilizowanego" Chicago mieli tylko jedną jeszcze okazję obejrzenia „u siebie" znacznej liczby tubylczych mieszkańców Ameryki. Dwa lata po podpisaniu traktatu, w sierpniu 1835 roku, pięć tysięcy Indian, przede wszystkim z plemienia Potawatomi, przybyło do miasta, aby odebrać ostatnią ratę należnych im dóbr, głównie pieniędzy i alkoholu. „I tam tańczyli oni — już po raz ostatni. Tańczyli oni swą tragedię [...] Rankiem rozpoczęła się wędrówka. W chwili, gdy ostatni Indianin odszedł na zawsze z tej ziemi, biały człowiek odczuł ulgę [...] i zapomniał o nim" (Hayes 1944: 75-78). Jest rzeczą interesującą, iż na Zachód, razem z plemieniem Potawatomi, udali się również niektórzy ludzie zasadniczo z nimi nieutożsamiani przez ogół białych. Mam tu namyśli z jednej strony mieszkających na stałe w Chicago i silnie, jak się wcześniej wydawało, powiązanych z „białą cywilizacją", „mieszańców" francusko-indiańskich, a z drugiej strony białych mężów kobiet z plemienia Potawatomi. Niektóre z tych osób były bardzo dobrze znanymi, zamożnymi, posiadającymi własne przedsiębiorstwa, wpływowymi i szanowanymi obywatelami miasta. Jak się ocenia, ponad połowa osób uprawnionych do głosowania w roku 1830 przebywała w ciągu następnych dekad w „kraju Indian" (to znaczy na zachód od rzeki Missisipi) (por. Peterson 1977: 62).

INDIANIE JAKO „LUDZIE ESTRADY" DZIEWIĘTNASTOWIECZNEGO CHICAGO

Jesień 1835 roku oznacza kres wczesnej historii („prehistorii") Indian w Chicago. W 1837 roku miasteczko uzyskało pełne prawa miejskie. Według statystyk municypalnych w 1837 roku Chicago miało 4170 mieszkańców, w 1843 roku — 7580, w 1850 roku — 29375, a w 1860 roku już 109 260[5]. Szanowany historyk miasta, Bessie Louise Pierce, twierdzi, iż w ciągu

[5] Jeśli nie podaję inaczej, dane statystyczne dotyczące ludności miasta Chicago w latach 1830-1960 czerpię z: *The People of Chicago...*, 1976. Ze wspomnianych względów, szacunkowe liczby Indian w poszczególnych okresach przewyższają nawet znacznie dane spisowe.

całego tego okresu Indianie stanowili jeszcze mniejszy ułamek ludności miasta niż Murzyni (trzeba przypomnieć, iż mowa tu o czasach poprzedzających masową imigrację Murzynów z Południa Stanów do wielkich, przemysłowych miast Północy). Statystyki nie odnotowują żadnych w ogóle Indian w mieście pomiędzy 1835 rokiem a 1860 rokiem. Dopiero w tym właśnie roku, w obrębie granic miasta, mieszkać miało sześciu Indian. W 1870 roku pozostało ich tylko pięciu (oczywiście nie wiemy, czy byli ci to sami ludzie). Tubylcy byli jednak wciąż widoczni, do pewnego przynajmniej stopnia. Już w 1851 roku grupa Indian Potawatomi, która rozbiła obóz nieco na północ od granic miasta, stanowiła tak interesujący obraz, że organizowano wycieczki dla miejskich uczniów, aby ich oglądały. Wspomniana autorka pisze, że w połowie lat pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku „dzicy mieszkańcy puszczy" wydawali się zarządcy wędrownego cyrku obiektem godnym reklamy w społeczności, która znała ich całkiem dobrze jeszcze niewiele lat wcześniej (Pierce 1940: 12, 13). To zainteresowanie Indianami ze strony przedsiębiorców rozrywkowych miało się utrzymywać w Chicago jeszcze dość długo.

W ciągu całej drugiej połowy dziewiętnastego wieku, Indianie przybywali do Chicago wielokrotnie. Byli to na ogół członkowie plemienia Kickapoo, którzy reklamowali na specjalnych pokazach swe różnorodne środki lecznicze. Tubylcy z rozmaitych plemion uczestniczyli też w rozrywkowych pokazach, organizowanych przez Buffalo Billa i Pawnee Billa. Wywołując zachwyt i przerażenie zgromadzonych tłumów „napadali" na dyliżanse.

Chicago było miastem rosnącym bardzo szybko. W 1870 roku miało prawie trzysta tysięcy mieszkańców, w 1880 roku — pół miliona, w 1890 roku — milion sto tysięcy, w 1900 roku — milion siedemset tysięcy. Stawało się też ono bardzo znanym i ważnym ośrodkiem politycznym, ekonomicznym i kulturalnym, podziwianym przez niemal cały świat. „Szkoda, że nie mogę pojechać do Ameryki, choćby tylko po to, aby zobaczyć to Chicago, powiedział w 1870 roku (Otto — J.M.) Bismarck amerykańskiemu bohaterowi, generałowi (Philipowi — J.M.) Sheridanowi [...] Królowa Wiktoria i (Thomas — J.M.) Carlyle mieli również wyrażać podobne pragnienia, o czym mówiło się w Chicago" (Lewis i Smith 1920: 113).

W niedzielę, 8 października 1871 roku, nadeszła tragedia: Wielki Pożar. Znaczna część miasta została zniszczona. Wielu przyjaciół miasta,

bez względu na to, czy kiedykolwiek widzieli je na własne oczy, chciało pomóc, „[...] gdy wiadomość o nieszczęściu miasta dotarła do Anglii, najwybitniejsi brytyjscy autorzy podarowali książki, aby uruchomić bibliotekę publiczną w leżącym w gruzach mieście. Idąc za przykładem znanych przedstawicieli wiktorianizmu, w tym samej królowej, angielska publiczność wysłała ponad osiem tysięcy tomów, które miasto wykorzystało w maju 1872 roku jako zawiązek swej pierwszej biblioteki publicznej" (tamże: 136).

W tym okresie Indianie jako zbiorowość uczestniczyli w życiu Chicago dwukrotnie, z okazji wydarzeń o historycznym znaczeniu. Pierwszym była Światowa Wystawa Kolumbijska, zorganizowana w 1893 roku, a drugim — setna rocznica budowy Fortu Dearborn, obchodzona w 1903 roku. Indianie, o których mowa, nie byli mieszkańcami miasta, lecz sprowadzonymi specjalnie „aktorami". Wedle statystyk, w 1880 roku stale mieszkało w Chicago tylko 37 Indian, w 1890 roku ich liczba spadła do czternastu, a w 1900 roku nawet do ośmiu.

Jak mówią cytowani wyżej Lloyd Lewis i Henry J. Smith, kiedy zaczęły krążyć plotki o organizowaniu przez USA ogólnokrajowej Wystawy Światowej, mającej upamiętnić czterechsetną rocznicę odkrycia przez Kolumba Ameryki, rzecznicy Chicago w praktyce „zaatakowali" Kongres, którego komisja analizowała propozycje różnych miast, ubiegających się o honor zorganizowania Wystawy Kolumbijskiej. Chicago wygrało. Wiele było tego powodów. Miasto było unikatowym tyglem, w którym stapiały się różne rasy i grupy etniczne, tyglem, który uczynił Stany Zjednoczone tak wspaniałym krajem. Znajdowało się ono znacznie bardziej niż jakiekolwiek inne wielkie miasto w centrum ludności kraju. Miało bardzo dużo pokoi hotelowych, a także wiele bogactwa i przedsiębiorczości. Do tego, co okazało się może nawet ważniejsze, dysponowało obszernym wybrzeżem Jeziora Michigan, które pozwalało na prawie nieograniczone zagospodarowanie.

Bardzo daleko na południe od centrum miasta (czyli od „Loop"), znajdowały się dwie „dzikie" strefy, w których na samym początku lat dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku zaczęto wznosić wspaniałe budowle. Jedną z tych stref był Jackson Park, gdzie przygotowywano Wystawę Światową. Drugą, położoną mniej więcej o jedną milę na zachód, był Hyde Park, gdzie stawiano właśnie nowy uniwersytet (The University of Chicago — J.M.), czy raczej gdzie dokonywała się reinkarnacja nieudanego poprze-

dnio przedsięwzięcia podobnego typu. Obie wielkie inwestycje były bardzo ważne dla miasta i miasto było z nich bardzo dumne. Pierwszego października 1892 roku pierwsi studenci wkroczyli na piaszczysty teren nowego kampusu Uniwersytetu Chicagowskiego w dzielnicy Hyde Park, kampusu z częściowo tylko wykończonymi budynkami. Otwarcie uniwersytetu było czymś w rodzaju próby generalnej: mieszkańcy Chicago oczekiwali teraz poświęcenia budynków Wystawy Światowej (por. Lewis i Smith 1920: 192-97).

Światowa Wystawa Kolumbijska z 1893 roku była sama w sobie wspaniałym wydarzeniem. Opiszę tu jeden z jej licznych ciekawych aspektów. Niezależnie od „regularnych" budynków, na alei Midway Plaisance wzniesiono „wioskę indiańską". W pokazie wystąpili przedstawiciele plemion Potawatomi, Winnebago, Chippewa i Sioux. Zapraszali oni do swoich wigwamów, ale także demonstrowali tkanie dywanów i kocy, zabawy dzieci i dorosłych, oraz tańce wojenne. Oficjalny przewodnik po wystawie zwracał uwagę na grupy Potawatomi i Winnebago, jako te, które powinny być szczególnie interesujące dla zwiedzających. Powodem był oczywiście fakt, że reprezentowały one plemiona niecałe sto lat wcześniej dominujące na terenach, na których obecnie znajdowało się Chicago (por. Winslow 1946: 167).

Nie wszyscy zachwyceni byli sposobem, w jaki Indianie prezentowali się (czy byli prezentowani) białym Amerykanom, zwiedzającym Światową Wystawę. Jeden z przywódców Potawatomi, Simon Pokagon, był bardzo zawiedziony w swych oczekiwaniach, iż jakaś część czy aspekt imprezy pokaże „postęp", dokonany przez Indian, którzy zaakceptowali cywilizację białego człowieka. Pokagon ostro zaprotestował przeciw położeniu nacisku na etnograficzne, tradycyjne elementy życia indiańskiego. Wioskę na Midway Plaisance uznał za jedną z form eksploatacji Indian i za narzędzie utrwalania niekorzystnych stereotypów. Na korze brzozowej spisał i wywiesił „Pozdrowienie Czerwonoskórego" (*The Red Mans Greeting*, por. 1893) dla białej publiczności uczestniczącej w Wystawie. Kilka lat później Pokagon opublikował (jako autobiograficzną) książkę pod tytułem *The Queen of the Woods* (1899), ze wstępem i dodatkiem napisanym przez wydawcę, Cyrusa H. Englesa. Książka stała się dość głośna, ale zdaniem historyków jest mało prawdopodobne, by Indianin faktycznie sam był jej autorem. Zachowały się jego autentyczne listy, które dowodzą, że pisał bardzo kiepsko. Wydaje się, że żona wydawcy co najmniej bardzo pomogła mu

w przygotowaniu książki (por. Claspy 1966: 23; Beck 1989: 8; Clifton 1984: 103-4).

Następną historyczną okazją, z jakiej Indianie uczestniczyli w zorganizowany sposób w życiu miasta, były obchody stulecia budowy Fortu Dearborn, mające miejsce od 26 września do 2 października 1903 roku. Fort ten został zniszczony przez wojowników Potawatomi w 1812 roku i odbudowany cztery lata później. Po stu latach Indianie, w tym Potawatomi, odgrywali rolę swych przodków i przedstawiali tańce wojenne ku rozrywce białego człowieka. Około czterystu tubylców z sześciu plemion przypłynęło na południe Jeziora Michigan do rzeki Chicago i rozbiło obóz w Lincoln Park. Tutaj odgrywali oni życie wioskowe i handel skórami z fortem. Było to ostatnie znaczące wydarzenie w Chicago, w którym aktywnie i w sposób zorganizowany w grupy plemienne uczestniczyła pewna liczba Indian.

POCZĄTEK XX WIEKU

Pierwsze lata dwudziestego wieku były okresem gwałtownego rozwoju przemysłu rozrywkowego. Chicago szybko stało się ważnym centrum kina niemego. Tu właśnie ulokowane były najnowocześniejsze w Ameryce studia. Kręcono w nich liczne westerny. Dlatego też niezbędni byli indiańscy aktorzy, których sprowadzano z pobliskiego Michigan. Indianie grali też w teatrach i rewiach (por. Jahant 1974). Zatrzymywały się w Chicago wędrowne trupy. Przykładem jest słynny cyrk Buffalo Billa. W 1904 roku rozbił się w pobliżu Chicago pociąg, w którym jechał jego zespół. Osiemnastu indiańskich aktorów, pochodzących z odległego rezerwatu Pine Ridge w Południowej Dakocie, było rannych i hospitalizowanych potem w Chicago. W akcji ratunkowej brał udział znany chicagowski lekarz, dr Carlos Montezuma (por. Beck 1989: 1).

Jak się wydaje, najbogatsze i najważniejsze źródła do badania dziejów Indian w Chicago w dziewiętnastym wieku i na początku dwudziestego wieku zawarte są w archiwum wspomnianego wyżej lekarza. Trzy zbiory dokumentów złożone zostały w chicagowskiej Newberry Library.

Carlos Montezuma zdobył wykształcenie medyczne w 1899 roku w Chicago Medical College. Kilka lat pracował jako lekarz w zarządzanym przez władze federalne systemie szkół indiańskich. Później otworzył pry-

watną praktykę w Chicago, gdzie szybko zdobył reputację wybitnego chirurga i gdzie mieszkał aż do śmierci w 1923 roku. Doktor Montezuma, „czystej krwi" Apacz, był wielkim obrońcą sprawy indiańskiej w USA. Utrzymywał kontakty z przywódcami plemiennymi z całej Ameryki. Na przełomie wieków działało w Chicago Biuro do Spraw Indian (BIA), ale miasto było też ważnym węzłem kolejowym, w którym przesiadali się wodzowie podróżujący z rezerwatów na Zachodzie do Waszyngtonu. Delegacje zatrzymywały się na ogół po to, aby naradzać się z doktorem Montezumą.

W ciągu całego swego życia doktor Carlos Montezuma występował bardzo ostro przeciw wszystkiemu, co jego zdaniem oznaczało ucisk tubylczej ludności Ameryki. W szczególności występował przeciw federalnym urzędom zajmującym się sprawami Indian, które znał najlepiej i z dzieciństwa i z pierwszych lat praktyki lekarskiej. W latach 1916-23 redagował i wydawał miesięcznik zatytułowany „Wassaja". To małe czasopismo (cztery strony) nie zajmowało się szczególnie miastem Chicago, w którym mieszkał jego redaktor. Miało ono raczej charakter ogólnoamerykański (por. Beck 1989: 1). Archiwum Montezumy wciąż czeka na historyków i antropologów, którzy zajęliby się jego opracowaniem.

Interesującym rysem „indiańskiego Chicago" są pomniki. Dwa z nich są szczególnie ciekawe, gdy zajmujemy się dziewiętnastym wiekiem. W 1886 roku wzniesiony został w Lincoln Park posąg zatytułowany „Alarm". Autorem był John Boyle. Statua reprezentuje rodzinę indiańską, której ojciec zdaje się wypatrywać czegoś w oddali. W 1894 roku, również w Lincoln Park, postawiony został pomnik autorstwa Cyrusa Dallina, zatytułowany „Sygnał Pokoju". Indianin siedzi tu na koniu i pozdrawia kogoś, przypuszczalnie białego człowieka (por. Gridley 1966: 6). Jak widać, w obu przypadkach Indianie przedstawieni są przez rzeźbiarzy w sposób „życzliwy". Liczne inne posągi Indian wzniesione zostały w Chicago w dwudziestym już wieku.

C. PIERWSI IMIGRANCI I ICH PRZYJACIELE. LATA 1910-1948

W pierwszej połowie XX wieku liczba Indian w Chicago była znacznie większa niż poprzednio, nadal jednak mała. O ile w 1900 roku było ich

ośmiu, to w roku 1910 już 108; w 1920 — 94; w 1930 — 246; w 1940 — 274; w 1950 — 775. Chicago odzwierciedla tu tendencje ogólnokrajowe. Wspominałem już o procentowym wzroście liczby Indian miejskich w USA. W liczbach bezwzględnych wyglądało to na początku wieku równie imponująco: o ile w Stanach w 1900 roku było około 1 tysiąca Indian miejskich, to w 1910 roku była już ich 12 tysięcy (por. Neils 1971) Wyjaśnienie tego nagłego wzrostu, wynikającego z indywidualnej, a nie organizowanej migracji, przynosi federalna polityka wobec Indian.

OD WYMUSZONEJ ASYMILACJI DO UZNANIA KULTUROWEJ ODRĘBNOŚCI

Do roku 1890 Indianie byli zbiorowością prawie wyłącznie wiejską i nie uczestniczyli w powszechnie postępującej urbanizacji ludności USA. Ważnym zjawiskiem zmieniającym ten fakt, choć początkowo w nieznacznym stopniu, było uchwalenie przez Kongres w 1887 roku ustawy o nadziałach ziemi — General Allotment Act. W celu pełnego zasymilowania Indian, podzielono na jego mocy plemienną ziemię na działki. Część z nich oddano poszczególnym rodzinom indiańskim, resztę białym osadnikom. Bardzo wielu Indian, nierozumiejących idei prywatnej własności ziemi, a przy tym niewychowanych w tradycji rolniczej i niechcących być rolnikami, sprzedało ziemię. W ciągu 25-30 lat Indianie stracili około dwóch trzecich ziemi plemiennej. Część ich osiadła w miastach — w pobliżu rezerwatów, bądź w wielkich metropoliach (Spicer 1982: 162-167, 183-185). Przybysze do Chicago rekrutują się więc przypuszczalnie z tej właśnie zbiorowości. Przybyli tu nie natychmiast, ale, po pierwsze, wspomniany proces trwał dość długo, a po drugie, na terenie stanu Illinois nie ma rezerwatów. Nie udało mi się ustalić tego, do jakich plemion należeli przybysze z początku XX wieku.

Na wzrost liczby Indian w miastach miały też wpływ wojny światowe. Indianie uczestniczyli w nich chętnie jako ochotnicy. Obrona ziemi ojczystej, choć znajdującej się pod panowaniem białych, była tu głównym motywem. Udział w wojnach zapoznawał Indian z zupełnie nowym światem, pokazywał alternatywy wobec życia w rezerwacie i często kończył się przenoszeniem się weteranów do miast.

Nie wszystkie trendy amerykańskie przynosiły jednak w Chicago spodziewane konsekwencje. Wielki kryzys i bezrobocie na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych nie zachęcały do przenoszenia się z okręgów wiejskich do miast. Nowa polityka wobec Indian, prowadzona przez nowego prezydenta, Franklina D. Roosevelta i jego komisarza do spraw Indian, antropologa Johna Colliera, zachęcała raczej do powrotu z miast do domu. Odrodzenie życia plemiennego, zapoczątkowane przez ustawę Indian Reorganization Act z 1934 roku, uznanie prawa Indian do odrębności kulturowej i do własnych form organizowania życia społecznego, oddawanie zabranej ziemi, system robót publicznych w rezerwatach, spowodowały spadek liczby Indian w miastach z 33 tysięcy w 1930 roku do 24 tysięcy w roku 1940 (tamże: 164-165, 190-192). W Chicago jednak i w latach trzydziestych odnotowujemy wzrost tej liczby.

Dynamika społeczności indiańskiej w Chicago, gdy ujmujemy ją tylko liczbowo, może być traktowana jako odbicie polityki asymilacyjnej z przełomu XIX i XX wieku; inne ważne z punktu widzenia całokształtu warunków życia Indian wydarzenia miały, jak się wydaje, znaczenie mniejsze.

OD ZBIORU DO SPOŁECZNOŚCI

Nie wiemy dokładnie, kim byli Indianie mieszkający w Chicago w pierwszej połowie XX wieku, a zwłaszcza na jego początku. Nie wiemy, gdzie pracowali, gdzie i jak mieszkali. Było ich zbyt mało, aby tymi sprawami zajmowali się dziennikarze czy badacze społeczni. Niewiele mówią wspomnienia tych Indian, którzy od dawna mieszkają w mieście. Jeśli nawet przybyli czterdzieści lat temu, to i tak był już to koniec omawianego okresu. Pewne wyrywkowe informacje naturalnie istnieją, ich reprezentatywność nie jest jednak znana.

Wielu Indian utrzymywało się w Chicago z szeroko rozumianej działalności artystycznej. Na początku wieku, w najbardziej nowoczesnych studiach filmowych w Ameryce, pracowało przy kręceniu westernów wielu Indian ściągniętych tu głównie ze stanu Michigan (por. Jahant 1974). Zdaniem Toma Greenwooda, Indianina Cherokee, który przybył do Chicago w 1923 roku i prawie całe, aktywne życie tu spędził, Indianie występowali nie tylko w filmie. W licznych wówczas teatrach i cyrkach przedstawiano

sceny z Dzikiego Zachodu z ich właśnie udziałem. Inni produkowali i sami sprzedawali różne artykuły indiańskie, jeszcze inni pozowali malarzom i rzeźbiarzom, którzy też skorzystać chcieli z zainteresowania publiczności tubylcami. Indianie stanowili więc ważną część artystycznej dzielnicy miasta, mieszczącej się wówczas nieco tylko na północ od Loop, czyli centrum administracyjno-finansowego.

W latach trzydziestych część chicagowskich Indian pracowała w ramach programu walki z bezrobociem: Work Progress Administration. Niektórzy znaleźli też zatrudnienie w małej filii BIA, koordynującej pracę kilku placówek w sąsiednich stanach. Ośrodek ten przeniósł się jednak pod koniec dekady do St. Louis w Missouri.

W tym ostatnim okresie Indianie mieszkali przede wszystkim w trzech częściach miasta: koło Garfield Park po zachodniej stronie ulicy Madison, na południu koło Lake Park i 47. ulicy oraz na północy w okolicy przecięcia ulic Fullerton i Diversey (por. Garbarino 1973: 73).

Początek lat czterdziestych to II wojna światowa. Miała ona duże znaczenie dla kształtowania się społeczności indiańskiej w chicagowskiej metropolii. Przede wszystkim, produkcja na rzecz wojska wymagała nowych rąk do pracy. Wielu Indian przyjechało na własną rękę z rezerwatów, aby skorzystać z szansy zatrudnienia. Inni byli specjalnie rekrutowani. Tom Greenwood wspomina, że sam wysłany został do Oklahomy, aby sprowadzić 200 Indian do pracy w wojskowych stoczniach w najbliższym sąsiedztwie Chicago. Część z nich została tu i po wojnie.

Wojna spowodowała decentralizację wielu amerykańskich urzędów federalnych. BIA przeniesiono do Chicago. Latem 1942 roku około 250 pracowników tej agencji, w znacznej mierze Indian, przyjechało tu z Waszyngtonu. BIA wróciło do stolicy jesienią 1947 roku. Wyjechało jednak tylko około 150 osób. Około 50 zostało w Chicago tworząc regionalny oddział tej agencji, około 50 znalazło w mieście inną pracę[6]. Ci indiańscy pracownicy agencji, którzy pozostali w mieście, samą swą obecnością nie wpłynęli w dający się zaobserwować sposób na życie społeczności.

---

[6] Por. „Chicago Sun-Times" July 15, 1942 i September 26, 1947, w: Chicago Historical Society. American Indians clippings, dalej jako CHS-AI.

Zdaniem Emmanuela Skolnicka, białego, lecz przez wiele lat aktywnie uczestniczącego w życiu chicagowskiej społeczności indiańskiej, w okresie wojny było w mieście około 1000 Indian, ale nie stanowili oni jednej zwartej społeczności. Żyli w zasadzie tam, gdzie w poprzedniej dekadzie. Pod względem ekonomicznym znajdowali się na dolnej krawędzi klasy średniej, ale w coraz większej mierze wchłaniani byli przez rozszerzające się chicagowskie slumsy. Ci, którzy nie przybywali tu w zorganizowany sposób, osiedlali się na chybił trafił w jednej ze wspomnianych okolic, a później ściągali z rezerwatu krewnych, tworząc małe, z kilku rodzin złożone zbiorowości. Kontaktowali się w mieście na ogół tylko z krewnymi albo innymi członkami plemienia (Skolnick 1977: 53-54).

Po zakończeniu wojny sytuacja się zmieniła. Wielu zwolnionych z wojska Indian zostało w Chicago. W 1947 roku liczbę ich szacowano na 8 tysięcy. Ludzie ci żyli dotąd albo w rezerwacie, gdzie najbardziej elementarne warunki egzystencji zapewniane były przez BIA, albo w nowoczesnej armii, która zapoznała ich ze światem i nowoczesną techniką, ale nie wymagała od nich dbania o zdobycie jedzenia, ubrania etc. Witani w kraju jako bohaterowie, szybko stanęli przed problemami, o istnieniu których wcześniej nie wiedzieli. Liczni indiańscy weterani nie umieli znaleźć stałej pracy ani mieszkania, pili dużo i wałęsali się w okolicy Clark Street i Lincoln Park. Spali na ogół w opuszczonym kościele metodystów na rogu ulic La Salle i Locust, nazwanym z tej okazji Indian Legion Hall (por. „Chicago Sun-Times" 18 November, CHS AI).

PIERWSZE ORGANIZACJE

Pierwsze organizacje interesujące się Indianami w Chicago były stworzone i prowadzone przede wszystkim przez białych. Niektóre z nich zniknęły potem szybko, jedna trwa do dziś, choć przy zupełnie zmienionym charakterze. W latach dwudziestych działało ich w mieście kilka. Na podstawie istniejących dokumentów sądzić można, że pierwszą była Indian Fellowship League, stworzona w 1919 roku. Ostatnie znane mi wiadomości o niej pochodzą z 1923 roku. Według deklaracji programowej, celami jej były: stwarzanie warunków dla lepszego zrozumienia kultur indiańskich przez białych i dla porozumienia między rasami; organizowanie wystaw

indiańskiej sztuki użytkowej; gromadzenie zbiorów muzealnych i biblioteki; prowadzenie badań nad kulturami indiańskimi; współpraca z ruchami społecznymi, mającymi na celu dobro Indian; publikowanie czasopisma poświęconego problematyce indiańskiej. Prezesem został biały, ale adoptowany przez rodziny indiańskie, innymi funkcjonariuszami — Indianie. Co robili ci Indianie zawodowo w Chicago, nie wiadomo.

Rok 1920 przyniósł sukces nowej organizacji. Nie wiemy wprawdzie, jak była ona liczna (na zebraniu w dniu 17 września było obecnych 25 członków), ale chciała stać się organizacją ogólnokrajową. Gubernator stanu Illinois (gdzie liczba Indian była nieznaczna) ogłosił dzień 24 września, a w następnych latach czwarty piątek września Dniem Indiańskim. W dniach 24 do 26 września organizacja urządziła trzydniowy piknik w jednym z chicagowskich lasków. W tym samym roku nowym prezesem został inny biały, dwoma wiceprezesami zaś dwaj Indianie. Działalność Ligi w roku 1921 nie jest znana, w 1922 roku natomiast była już ona organizacją ogólnokrajową i w Chicago odbywała czwartą doroczną konwencję. W dniach 20-26 września, równolegle z konwencją, odbywały się obchody Tygodnia Indiańskiego. Prezesem i kapelanem Ligi byli już Indianie. Liga wysłała list do prezydenta i do Kongresu USA, domagając się pilnego przyznania wszystkim Indianom praw obywatelskich (zrealizowane zostało to w 1924 roku). Przypuszczalnie z 1922 roku pochodzi niedatowana lista członków Ligi, na której jest 70 nazwisk. Nie wiadomo jednak, ilu z nich to Indianie, ilu to mieszkańcy Chicago.

Kolejny, 1923 rok przyniósł nowe, ważne wydarzenia. Na terenie Chicago działało już kilka organizacji, z których trzy: IFL, Chicago Friends of the American Indians, oraz Society of American Indians, były w poważnym konflikcie. Faktem jest, że Dni Indiańskie w tym roku organizowali Przyjaciele Indian. Nic więcej o tej organizacji jednak nie wiadomo (por. McIlvaine 1920; Hoyt 1920; „Chicago Daily Tribune" Friday, September 28, 1923, w: CHS, Manuscripts, Indian Fellowship League Collection).

Society of American Indians zostało założone w 1911 roku w Columbus w stanie Ohio, jako American Indian Association. W 1923 roku miało ono kolejną, doroczną konwencję w Chicago. Trudno ją było zorganizować z uwagi na wspomniane walki organizacji chicagowskich. W końcu odbyła się w dniach 24-30 września, a więc w okresie obchodów Dni Indiańskich.

Uczestnicy konwencji byli atrakcją dla miasta, wydawano specjalne bankiety na cześć SAI. Publiczność zainteresowana była jednak bardziej egzotyczną przeszłością Indian, niż ich teraźniejszością, co nie wzbudzało entuzjazmu ideologów SAI. Towarzystwo to było dość wyjątkową organizacją na terenie Chicago. Z jednej strony stworzona i utrzymywana była przez Indian i dla Indian, ale z drugiej — jej celem była pełna asymilacja Indian poprzez wykształcenie, ciężką pracę i dostosowanie postaw, wartości i obyczajów do kultury i cywilizacji głównego nurtu społeczeństwa amerykańskiego (por. Hartzberg 1971: 31, 36-71, 197-199). Jej znaczenie w mieście było nieznaczne. Wkrótce działalność jej w praktyce zamarła w całych Stanach.

Organizacją o podobnym początkowo do IFL charakterze, ale do dziś aktywną, jest Indian Council Fire. Założony jako The Grand Council Fire of American Indians w 1923 roku, miał być „ogólnokrajową organizacją poświęconą postępowi rasy indiańskiej i interesom Indian". Funkcjonował tylko w Chicago. Cele organizacji to utrzymywanie wśród Indian wiary w Wielkiego Ducha oraz starych zwyczajów, rozwijanie współpracy między plemionami, walka o dobrobyt i dobre imię Indian, ułatwianie im życia w warunkach nowoczesnej cywilizacji, zachęcanie artystów indiańskich do twórczości, popieranie kultury indiańskiej, organizacja pomocy bezpośredniej dla biednych. Członkami ICF byli zarówno Indianie (wszyscy prezesi), jak i biali. Śmiało można jednak powiedzieć, że bez białej organizatorki tej organizacji, przy tym wieloletniego jej sekretarza, pisarki i wydawczyni monografii wybitnych Indian, pani Marion Gridley, ICF nie utrzymałby się długo.

Cele nowej organizacji były bardzo ambitne, nie bardzo jednak wiadomo, co konkretnie robiła ona w latach dwudziestych. Niewątpliwa i słuszna sława tej organizacji opiera się na jej działalności z następnej dekady.

Działalność stowarzyszeń pracujących wśród Indian w latach dwudziestych miała ogromne znaczenie. Z prawnego punktu widzenia funkcjonowały one w niekorzystnej atmosferze, z uwagi na wciąż obowiązującą politykę asymilacyjną. Mimo tego, że udawało im się gromadzić białą publiczność na indiańskich pokazach, nie można powiedzieć, że zainteresowali ją współczesnością Indian. Ale stowarzyszenia te były też dowodem, że polityka asymilacji nie przyniosła oczekiwanych owoców. Nawet w zorientowanym na asymilację SAI na początku lat dwudziestych pojawiły

się idee pluralizmu, odrodzenia życia plemiennego, samookreślenia. Pozostałe omówione tu organizacje za podstawowy swój cel stawiały utrzymywanie tradycyjnych kultur plemiennych w nowych warunkach. Działalność takich towarzystw, mająca miejsce nie tylko przecież w Chicago, wpłynęła niewątpliwie na zmiany postaw białej ludności Stanów i polityków na kwestię indiańską.

Lata trzydzieste mają równie wielkie znaczenie dla indiańskiej społeczności Chicago, jak poprzednia dekada. Jedyna licząca się wówczas organizacja, to Indian Council Fire, działający pod tą nazwą od roku 1932. O jej rutynowej pracy wiele mówi raport podsumowujący okres od maja 1932 do lutego 1933. Na pożyczki dla Indian wydano 133,65 dolara. Podarunki i darowizny dla potrzebujących Indian pochłonęły 38,64 dolara. Sprzedano różne przedmioty indiańskiej sztuki użytkowej za 114 dolarów. Załatwiono pracę dla 18 Indian. Wysłano 11 paczek z ciepłą odzieżą do rezerwatów. Zorganizowano pogrzeb Indianinowi, który nie zostawił tu ani rodziny, ani pieniędzy. Przeprowadzono prace restauracyjne na cmentarzysku Potawatomi w pobliskim lesie. Przy współpracy jednego z senatorów przygotowano projekt ustawy, zakazującej bezzasadne podawanie się za Indianina. Przyjęto projekt corocznego przyznawania nagrody szczególnie zasłużonym Indianom (Century of Progress Exposition Collection. University of Illinois at Chicago Library). Poza tym, w każdą pierwszą niedzielę miesiąca po południu ICF organizował w Hamilton Hotel spotkania towarzyskie z tańcami przebranych w tradycyjne stroje Indian, na które zapraszano publiczność za opłatą 25 centów (Winslow 1946: 172). W każdą trzecią sobotę września organizowano bankiet z okazji Dnia Indiańskiego, na którym gromadziło się kilka setek Indian, chcących spotkać współplemieńców (Skolnick 1977: 54). Najbardziej spektakularne wydarzenia, których organizacja przypadła ICF, miały jednak miejsce podczas światowej Wystawy prezentującej stuletni dorobek miasta (Chicago Century of Progress Exposition, 1933-34).

W roku 1933 przypadała dziesiąta rocznica utworzenia ICF. Z tej okazji postanowiono przyznać nagrodę za wybitne osiągnięcia (Indian Achievement Award). Rozpoczęto tradycję trwającą do dziś. Specjalny komitet wybrał spośród 50 propozycji Charlesa A. Eastmana, Indianina Dakota-Santee Sioux, lekarza, członka krajowej rady harcerzy (Boy Scouts), byłego

prezesa SAI. Nagrodę wręczono 22 września, w trakcie Dnia Indiańskiego, przy widowni liczącej około 10 tysięcy osób. W 1933 roku była to jedyna „indiańska impreza" Wystawy. W następnym roku uroczystości z okazji Dnia Indiańskiego były znacznie bogatsze. W imprezach brała udział kilkunastoosobowa grupa Indian Winnebago. Podczas Wystawy czynna była też ekspozycja fotografii i biografii słynnych Indian (Century of Progress..., cyt. wyżej; The Indian Achievement Award of The Indian Council Fire, Chicago 1982).

W omawianym okresie działały też bardziej nieformalne kluby indiańskie, mające własne zarządy i statuty, ale jedynym źródłem informacji o nich jest zawodna pamięć ludzka. Zdaniem Toma Greenwooda, pierwszy taki klub powstał w 1927 roku. W późniejszych latach takie kluby organizowały się w parkach w każdej z dzielnic, w której mieszkali Indianie. Działały one spontanicznie, bez patronatów i dotacji. Był to faktycznie indiański, a nie organizowany przez białych dla Indian ruch.

Po wystawie z lat 1933-34 miało zostać w Chicago nieco Indian, zarówno sprowadzonych na występy, jak i widzów. Znali rzemiosło indiańskie, tańce, śpiewy. W 1934 roku zorganizowali więc na stadionie Wrigley Field wielką *pow-wow* (uroczyste tańce z akompaniamentem bębnów i śpiewu). Próbowali też założyć organizację, co udało się dopiero w roku 1936. Była to Indian Service League. Raz w roku, podczas wielkiej imprezy w Daily News Building, gromadzili znaczną liczbę Indian. Zbierali w kościołach jedzenie, używane ubrania i inne przedmioty, które wierni przynosili do rozdziału między ubogich, a potem dzielili to między potrzebujących Indian. W tej działalności Indianie korzystali już z pomocy YMCA, która i później okazała się bardzo chętna do współpracy. Dawała ona miejsce na magazynowanie wspomnianych przedmiotów, na ich dystrybucję, udostępniała sale gimnastyczne dla chcących uprawiać sporty Indian. I w latach czterdziestych, jak wspomina Susan Power, Indianka Standing Rock Sioux, Indian Service League była organizacją finansowo niezależną — organizacją samopomocy indiańskiej. W żadnych gazetach ani dokumentach nie udało mi się zdobyć więcej informacji o tej lidze. Tylko w „Chicago Tribune" z 30 maja 1971 znajdujemy informację o tym, że jednym z jej organizatorów był Al Cobe, Indianin Chippewa, biznesmen i później wieloletni działacz indiański. W 1953 roku liga miała liczyć 200

członków. Co się z nią stało później, nie wiem. Zdaniem Toma Greenwooda, Cobe zorganizował też w 1938 roku pierwszą indiańską drużynę koszykówki. Dało to początek ogromnemu rozwojowi sportu wśród chicagowskich Indian. Przez wiele lat korzystano z gościnnych obiektów YMCA.

W 1947 roku powstała jeszcze jedna organizacja. Wspominałem wcześniej o trudnym losie weteranów II wojny światowej, którzy nie umieli poradzić sobie z samodzielnym życiem w wielkim mieście. Dla opieki nad nimi, pomocy w poszukiwaniu pracy i mieszkania, pomocy w przeszkoleniu zawodowym, założono North American Indian Mission, Inc. Jej twórcami byli Willard LaMere, Indianin Winnebago, kucharz, a potem wieloletni szef zakładów gastronomicznych, Scott Thundercloud, Indianin Ottawa, oraz jeden biały — Russell A. Minea. Nie wiadomo, co stało się później z tą organizacją.

Ostatnią organizacją indiańską, powstałą w tym okresie, przy tym pierwszą z licznych później organizacji o charakterze religijnym, był Longhouse[7]. Założono go, jak wspomina Tom Greenwood, w 1948 roku. Niestety, nie ma po nim wielu śladów w dokumentach. Celem tego stowarzyszenia religijno-społecznego było odbudowanie kultury religijnej u Indian. Tradycyjne religie zostały w znacznej mierze zniszczone, chrześcijaństwo przyjęte przez Indian powierzchownie. Powstała luka, którą chciano zapełnić. Chrześcijaństwa zresztą nie odrzucano (podobnie jak i w innych społecznościach wyznawców Longhouse'u), starano się łączyć je z kultami indiańskimi. Starano się też podtrzymać zwyczaje poszczególnych plemion, ich sztukę, rzemiosło. Jak wspomina Greenwood, członków Longhouse'u było w Chicago około dwustu z różnych plemion, często bardzo odległych od Irokezów. Spotykali się na ogół co dwa tygodnie. Zdaniem Greenwooda,

---

[7] Religia Longhouse, zwana inaczej, od nazwiska założyciela, Handsome Lake lub też Nową Religią, powstała w wyniku widzenia, jakie w 1799 roku miał stary Indianin z plemienia Seneca, należącego do Ligi Irokezów. Pozostałości plemienia, które odmówiły przesiedlenia do Oklahomy, ze stanu Nowy Jork, popadły uprzednio w kompletny marazm i degenerację moralną oraz (pod wpływem alkoholu) fizyczną. Handsome Lake wezwał współplemieńców do powrotu do starych obyczajów. Wezwanie było skuteczne. W krótkim czasie renesans plemienia Seneca, a także innych plemion Ligi zdumiały Amerykę. Dziś Nowa Religia wyznawana jest głównie przez Seneca i Onondoga, ale i przez inne plemiona Ligi. W Kanadzie i w stanie Nowy Jork istnieje 10 Longhouse'ów (centrów religijnych). Por. Spicer 1982: 44-45, Wallace 1972).

organizacja przestała istnieć w 1955 roku, ale w dokumentach można znaleźć wzmianki o jej istnieniu (niestety, nic więcej) nawet w 1960 roku.

W latach trzydziestych i czterdziestych mamy do czynienia z nieco innym niż dotąd charakterem działalności organizacji indiańskich. Związane to było przede wszystkim z napływającymi falami Indian. ICF był teraz jedynym forum prezentacji kultur indiańskich białym. Podstawowym problemem stała się wzajemna pomoc w zmaganiach z nowym środowiskiem, praktyczne utrzymywanie kultur. Choć ICF pełnił takie funkcje, potrzebne były nowe, lokalne kluby i towarzystwa, zajmujące się działalnością praktyczną. Rozpoczęła się też wówczas bardzo ważna i później współpraca z nieindiańskimi instytucjami ogólnokrajowymi, na wiele sposobów ułatwiającymi licznym grupom start w nowych warunkach.

Bardzo mała liczba oraz rozproszenie powodowały, że w pierwszej połowie XX wieku Indianie nie byli znaczącą mniejszością w mieście. Żyli spokojnie wśród krewnych i przyjaciół z rezerwatów, pracowali przypuszczalnie jak inni mieszkańcy miasta. To, że byli jednak widoczni, wynikało głównie z zainteresowania niektórych białych indiańskimi tradycjami. Choć kluby i indiańskie organizacje istniały wcześniej, tworzenie się społeczności, ale wraz z nią i „problemu indiańskiego" zaczyna się w mieście dopiero w latach II wojny światowej, w związku z masowym — jak na owe czasy — napływem nieprzygotowanych do życia w metropolii imigrantów.

D. POCZĄTKI WIELKIEJ IMIGRACJI. LATA 1948-1958

NOWA POLITYKA ASYMILACYJNA

Po II wojnie światowej wielu Indian zostało w wielkich miastach, wielu jednak wróciło do rezerwatów. W polityce władz federalnych odżyły tymczasem stare, a niezbyt głęboko ukryte tendencje. Z jednej strony, przez cały okres renesansu kultur i struktur plemiennych próbowano przeprowadzić przez Kongres ustawę likwidującą rezerwaty (por. Spicer 1982: 194), z drugiej zaś usiłowano znaleźć sposób na skłonienie Indian do bardziej

masowego przenoszenia się do miast. Nowy komisarz do spraw Indian, Dillon S. Myer, rozpoczął trwający kilkanaście lat program przemieszczania (*relocation*) Indian z rezerwatów do wielkich miast i znajdowania im tam pracy. Jego działalność odbywała się przy pełnym poparciu Kongresu, którego Komisja Hoovera przedstawiła w 1948 roku opinię o konieczności pełnej asymilacji Indian.

Program przemieszczania Indian do wielkich miast miał wiele nazw, etapów, szczegółowych przepisów, których nie ma powodu tu wspominać. Przedstawię tu tylko najogólniejsze jego zasady. W 1952 roku utworzono w BIA Indian Relocation Service Program. Początkowo obejmował on wyłącznie przemieszczanie Indian i znajdowanie im pracy, później (od 1956 roku) dołączono przeszkolenie, aby imigranci nie musieli podejmować wyłącznie najniżej płatnych, bo niewymagających żadnych kwalifikacji zajęć. W latach 1952-1968 w obu tych programach wzięło udział około stu tysięcy Indian. Nikt nie zmuszał do przesiedlania, co więcej, pod koniec programu, w roku 1967-68, z powodu braku funduszy, BIA odrzuciła 25-30 tysięcy podań. Ale program nie był dobrowolny w takim sensie, że był on praktycznie jedyną szansą uniknięcia ogromnego bezrobocia w rezerwatach i związanych z tym niedożywienia, demoralizacji, niskiego poziomu usług, szkolnictwa etc. Jak podkreślali liczni przeciwnicy przesiedlania, nie postarano się o alternatywę dla omawianego programu, choćby w postaci gospodarczego ożywienia rezerwatów lub terenów w ich pobliżu. Program przesiedlania był bowiem konsekwencją polityki asymilacyjnej. Dowodem na to jest fakt, iż równolegle z przemieszczaniem Indian do wielkich miast, rząd wydawał wiele pieniędzy na przeciwdziałanie opuszczaniu regionów wiejskich i małomiasteczkowych przez ich ludność i na zapobieganie niekontrolowanemu wzrostowi wielkich miast.

BIA oferowała pieniądze na przeprowadzkę, opłacała przejściowe mieszkanie, znajdowała pracę lub nawet kilka różnych prac, prowadziła poradnictwo na temat tego, jak uporać się z życiem w wielkim mieście. Gdy podopieczny znalazł już pracę, przez następny rok BIA interesować się miała jego losem.

W myśl założeń polityki asymilacyjnej, BIA traktowała Indian jako poszczególne jednostki, nie jako członków plemion. Z każdego z osobna Indianina usiłowano zrobić „normalnego" Amerykanina. Sukces programów

przesiedleńczych nie był jednak wielki. Według statystyk BIA, w latach 1953 do 1957 w każdym roku finansowym wracało, na własny już koszt, 24 do 32% tych, którzy w danym roku przybyli do wielkich miast. BIA nie prowadziła statystyk pokazujących, ilu przesiedlonych Indian wróciło później do rezerwatów. Skądinąd wiadomo jednak, że wielu traktowało przemieszczanie jako szansę bliższego zapoznania się z miastem, wracało do domu, by po jakimś czasie przybyć do miasta raz jeszcze. Ci zaś, którzy wracali do domów na stałe, po doświadczeniu wielkomiejskim zarabiali tam na ogół znacznie więcej niż poprzednio. Nawet krótka wizyta w mieście miała więc pozytywną funkcję ekonomiczną. Inną, niezamierzoną funkcją było odrodzenie ruchu panindiańskiego. Zagubieni w mieście Indianie, nie znajdując faktycznej opieki ze strony BIA, szukali innych Indian, znajdujących się w identycznej sytuacji. W miastach nastąpił w konsekwencji znaczny wzrost ponadplemiennej tożsamości indiańskiej (na temat przesiedlenia por. np. Lazewski 1976; Bahr 1972: 404-417; Sorkin 1972: 467-477).

Wkrótce po rozpoczęciu akcji przesiedlania Kongres przyjął uchwałę, na mocy której kończyć miano specjalne stosunki między rządem USA a niektórymi (na początku) plemionami. W uchwale uznano, że skończyć trzeba z systemem „obozów koncentracyjnych", za jakie uznano rezerwaty i że Indianie nie potrzebują już strażnika, gdyż potrafią radzić sobie sami. Kończenie specjalnych stosunków rozpoczęto od dwóch rezerwatów: Menomini w Wisconsin i Klamath w Oregon. Ten drugi faktycznie przestał istnieć, ten pierwszy z trudem przywrócono do funkcjonowania po latach kompletnej ruiny kwitnącej przed 1953 rokiem społeczności (por. Edgerton 1962; Lurie 1972).

TWORZENIE SIĘ PANINDIAŃSKIEGO GETTA W UPTOWN

Między rokiem 1940 a 1950 liczba Indian w Chicago wzrosła, według spisu, z 224 do 775 osób. Choć pod koniec dekady lat czterdziestych program pomocy ze strony BIA w szukaniu pracy dla Indian już działał, w Chicago biuro agencji zajmujące się tą kwestią funkcjonowało od roku 1952. Wspomniany wzrost liczbowy nie był więc jeszcze związany z przesiedlaniem. Był on przypuszczalnie konsekwencją powrotu do Stanów Zjednoczonych weteranów II wojny światowej. Przesiedlanie rozpoczęło się

więc w Chicago w 1952 roku i w ciągu lat pięćdziesiątych przyniosło bezprecedensowy wzrost liczby Indian w mieście. W 1960 roku było ich już 3394, a w 1970 — 6575.

W 1952 roku BIA otwarła Chicago Field Employment Assistance Office. Na początku 1953 roku pracowało w nim już 28 osób, które przyjmowały 40 lub więcej klientów dziennie. Od lutego 1952 do kwietnia 1953 osiedlono w mieście około 600 Indian, z których wróciło do domów już w tym okresie około 30% („Daily News", April 7 1953, CHS AI). Szefem biura chicagowskiego został Kurt Dreifus, dotąd dyrektor Rehabilitation Division w Chicago Welfare Department. Nie znając się na sprawach Indian, ale chcąc jak najlepiej wykonać powierzone mu zadanie, Dreifus zaczął się uczyć i jeździł po całych Stanach, pertraktując z szefami różnych rezerwatów i terenowych biur BIA, informując o warunkach życia i pracy w Chicago, zbierając podania o przesiedlenie. Związane było to również z wielkim tempem przemieszczania w jego pierwszych latach działalności. BIA wymagała od swych terenowych agend szybkiego działania, czego skutki były bardzo smutne. Indianom w rezerwatach przedstawiano na ogół życie miejskie w niezwykle różowych kolorach. Przybywali do Chicago ludzie faktycznie do tego nieprzygotowani, często nieumiejący mówić po angielsku, bojący się wielkich domów towarowych, nierozumiejący tego, na czym polega działanie kuchenek gazowych, odbijający sobie stopy na betonowych ulicach, obawiający się ruchu drogowego, nieumiejący korzystać z planu miasta, nieprzyzwyczajeni do mieszkania w wielorodzinnych domach, nierozumiejący przestrzeni miejskiej, ani miejskiego rytmu czasu. Z uwagi na tempo przesiedlania, nie było czasu, aby przeszkolić ich w rezerwacie, ani porządnie poinstruować w mieście (Skolnick 1977: 57-63). Biuro nie miało ani lokalu, ani pieniędzy na nic innego poza załatwianiem najpilniejszych spraw związanych z zatrudnieniem i przygotowaniem zawodowym (Garbarino 1973: 77-78). Zmiana sposobu życia nie jest zresztą możliwa poprzez kursy i szkolenia.

Tak więc bez specjalnej winy urzędników BIA w Chicago, sytuacja przesiedlanych była fatalna. Tempo migracji, niedostatek pieniędzy na opiekę, powodowały ogromny procent powrotów do rezerwatów (według krytyków programu w ciągu kilku lat wracało około 60%), konieczność kilkakrotnego poszukiwania pracy dla Indian, którzy czasem pierwszy raz

widzieli fabrykę właśnie w Chicago, powodowało szybki rozwój „indiańskich barów", gdzie przy alkoholu Indianie w swoim towarzystwie mogli wyżalić się na swój los. Ogromne problemy związane z przesiedlaniem spowodowały, że i pracownicy BIA stali się jego krytykami. Ideę przemieszczania dość szybko zaczął potępiać na przykład sam Dreifus (Skolnick 1977: 66-70).

BIA osiedlała nowo przybyłych w dwóch w zasadzie dzielnicach. Jedna to Uptown, u zbiegu ulic Clarendon i Wilson. Druga to Hyde Park, a więc na południu, po przeciwnej strome miasta. Były to okolice tradycyjnie przez Indian zamieszkałe, a z drugiej strony dzielnice dość prestiżowe, Uptown był jednak „dobrą dzielnicą" mniej więcej do II wojny światowej, kiedy rozpoczęła się tam przebudowa, dzieląca ją na dwie części — lepszą i gorszą. Indianie mieszkali w gorszej. Hyde Park od końca lat pięćdziesiątych również poddany został przebudowie, w konsekwencji której standard i ceny czynszów poszły w górę, eliminując stamtąd najuboższą ludność, w tym Indian (Neils 1971:60; Lazewski 1976: 42-43). Rozprzestrzenianie się czarnego getta powoli likwidowało większe wyspy ludności indiańskiej w pobliżu centrum miasta i w taki sposób wytworzyła się sytuacja, w której ogromna większość chicagowskich Indian zamieszkała w Uptown. I tam jednak byli i są zdecydowaną mniejszością, żyjącą wśród takich grup, jak biali imigranci z Appalachów, imigranci z Ameryki Łacińskiej czy z Azji. Na początku lat pięćdziesiątych okolic indiańskich nadal było kilka, z których trzy: zachodnia, północna i południowa dominowały. Okolice te stawały się z czasem coraz bardziej panindiańskie, a nie jednoplemienne.

W poprzednich latach w mieście dominowali Indianie z puszcz i jezior stanów Wisconsin, Minnesota i częściowo Michigan. Teraz przybywały liczne rodziny z południowego zachodu Stanów i z Oklahomy. Przybywali Indianie prerii i Indianie Pueblo. Stykały się ze sobą grupy o zupełnie odmiennych kulturach, pochodzące z plemion, które często we wciąż żywej przeszłości walczyły ze sobą. Ich doświadczenia wspólnego życia z przedstawicielami innych plemion były dotąd żadne, albo też pochodziły z utrzymywanych przez BIA szkół z internatami, w których starano się zmusić Indian do zapomnienia własnej kultury. Stąd wspomniany panindianizm był wymuszony miejską sytuacją, a nie dobrowolny. Stąd też niezbyt wielka ochota do wzajemnej współpracy, co budziło zdziwienie wielu białych,

nawet przyjaźnie do nich nastawionych. Nadal często traktowali oni Indian jako jednorodną grupę etniczną (Skolnick 1977: 52-53).

NOWE POTRZEBY, NOWE ORGANIZACJE

Świadom tego, że ani sami Indianie, ani sama BIA nie poradzą sobie z licznymi problemami związanymi z ulokowaniem w mieście ogromnej liczby przybyszów, Kurt Dreifus zorganizował obywatelski komitet doradczy (Citizens Advisory Board) przy swoim urzędzie. Zgromadził w nim 28 osób spośród zainteresowanych przedstawicieli biznesu, uniwersytetów, miejskich agencji opieki społecznej, kościołów, stanowej federacji klubów kobiecych. (Kościoły protestanckie zorganizowane w Church Federation of Greater Chicago stworzyły wkrótce Joint Indian Committee przy swoim Department of Social Work i podjęły bardzo aktywną działalność pomocy przesiedlanym.) Jednym z członków komitetu został John Willard, szef chicagowskich kwakrów (American Friends Service Committee). Miał on odgrywać przez kilka lat ogromnie ważną rolę w kształtowaniu chicagowskiej społeczności indiańskiej. Zebrania komitetu skupiały również niektórych miejscowych Indian. Wśród nich najważniejszą rolę grał wówczas Thomas Segundo, były wódz plemienia Papago, odbywający właśnie studia magisterskie w University of Chicago.

Komitet działał w komisjach. Jedna z nich, zajmująca się organizacją czasu wolnego Indian, przedstawiła rekomendację w sprawie utworzenia klubu indiańskiego. Już wcześniej Indianie zbierali się okazjonalnie w miejskich parkach, korzystając z życzliwości pracownika zarządu parków, Indianina o nazwisku Whirling Thunder. BIA, komitet doradczy oraz miejski zarząd parków zorganizowały więc w listopadzie 1952 roku American Indian Club, mający dwa oddziały, działające w parkach Ogden i Chase. Prezesem został Ernest Naquayouma, Indianin Hopi. Indianie spotykali się co najmniej raz na miesiąc w budynkach parków i w samych parkach, śpiewając i tańcząc. Wykorzystywanie obiektów parków nie odbywało się jednak bez przeszkód. W tym samym czasie, gdy chcieli z nich korzystać Indianie, planowano i inne imprezy. Dlatego też wspomniana wyżej komisja utworzyła specjalny komitet, mający pomóc w utworzeniu niezależnego centrum indiańskiego („Chicago Tribune" December 26, 1952, CHS AI;

„Daily News" April 7, 1953, tamże; Garbarino 1973: 77-79). Zdaniem Skolnicka, komitet ów powstał z inicjatywy samych Indian, którzy kierowani przez Toma Segundo złożyli wizytę Willardowi w jego biurze w stowarzyszeniu kwakrów i poprosili o pomoc w zorganizowaniu takiego miejsca spotkań, jakie pod patronatem kwakrów funkcjonowało już wówczas w Los Angeles (Skolnick 1977: 56-59). Willard zgodził się, kwakrowie podjęli się zebrać odpowiednią sumę pieniędzy, planowanie działań zostawili zaś komitetowi.

Jak donosiła „Chicago Tribune" w 24 sierpnia 1953 roku, komitet działał pod przewodnictwem Johna Willarda, sekretarzem był Toni Omen, Indianin Sioux, a finansami zajmował się wspomniany Ernest Naquayouma. Jaki był zawód i miejsce pracy tych Indian, ani od kiedy mieszkali w Chicago, nie wiadomo. Komitet przewidywał otwarcie na rogu ulic La Salle i Kinzie, a więc w centrum Chicago, All Tribes Amercan Indian Center na 15 września 1953 roku. Skupiać miało członków około 30 plemion (CHS AI).

Nowa instytucja zaczęła działalność zgodnie z planem. Prezesem zarządu nadzorującego jej poczynania został Willard, a pierwszym dyrektorem programowym Ted White, Indianin Oneida/Sioux, absolwent Loyola University. Kierował on Centrum od początku 1954 do sierpnia 1955 roku („The Amerindian" May-June 1954, CHS manuscripts, Chicago Federation of Greater Chicago Collection; „Chicago Sun-Times" September 25, 1955, CHS AI). Jak wspomina Willard LaMere, na stanowisku dyrektora administracyjnego zatrudniono później białego fotografa, zainteresowanego pracą z Indianami. Nie było jednak pieniędzy na opłacanie go, dlatego szybko odszedł, a przez krótki czas Centrum kierowało jednocześnie trzech członków zarządu: wspomniany Tom Segundo, Eli Powless, Indianin Oneida oraz Ben Bearskin, Indianin Winnebago/Sioux. W tym okresie co niedzielę przychodziło na spotkania około dwustu osób z 42 plemion („Chicago Sun-Times" September 25, 1955, CHS AI). Kolejnym dyrektorem administracyjnym, aż do 1958 roku, był Tom Segundo.

Pierwsze kilka lat działalności Centrum określić można jako bardzo trudne. Mimo dobrze rozwijającej się działalności programowej, problemów było sporo. Zacznijmy jednak od strony najjaśniejszej.

Centrum mieściło się, przez pierwsze dziesięć lat, na trzecim i czwartym piętrze starego budynku na północnym skraju Loop. Było tam ciasno,

ale podobno przyjemnie. Już w pierwszym roku działalność podjął Klub Taneczny. Był on długo najliczniejszą i najsilniejszą organizacją działającą w Centrum. Pracował spontanicznie, ale w zorganizowany sposób. Dawał liczne występy w Chicago i w innych miastach Środkowego Zachodu. W 1957 roku Klub postanowił wybrać Miss Indian Center, a od 1958 roku Miss Indian Chicago wybierana jest co roku, uświetniając każdą ważniejszą imprezę organizowaną przez Indian. Dość szybko zorganizowano strukturalny kalendarz imprez, które nie utraciły jednak nic ze spontaniczności wykonania. Co sobotę odbywały się więc spotkania towarzyskie, co miesiąc *pow-wow*, corocznie na Thanksgiving (Święta Dziękczynienia) i Boże Narodzenie uroczyste kolacje. Nowe pomysły powstawały rzadko, ale szybko włączano je do regularnego kalendarza. W 1954 roku zorganizowano pierwszy wielki kiermasz wiosenny i pierwszą wielką *pow-wow* (Skolnick 1975). Są to ogromne, jak na skalę społeczności, i do dziś odbywające się przy udziale tłumów gości imprezy. W 1954 roku, jak dowiadujemy się z wydawanego wtedy nieregularnie pisemka „Indian News", Centrum brało udział w paradach miejskich, odbywały się w nim lekcje technik tanecznych, dwie panie z plemienia Navaho uczyły tradycyjnych rzemiosł swego plemienia, zakupiono odbiornik telewizyjny i dość dużo ludzi przychodziło oglądać filmy. Osobno wyświetlano cieszący się dużą frekwencją film o Apaczach. Równocześnie zapraszano przedstawicieli BIA oraz Chicago Housing Authority na dyskusje o problemach mieszkaniowych Indian, walcząc o poprawę sytuacji („Indian News", CHS AI). W tym samym roku spotykamy następne pisemko „Tom-Tom Echoes-Echoes". W 1956 roku wydawano kolejną gazetkę, „Tepee Topics". Pewna stabilizacja działalności wydawniczej związana jest dopiero z następnym okresem rozwoju społeczności indiańskiej.

Z „Tepee Topics" z listopada 1956 roku dowiadujemy się, że Klub Taneczny występował w telewizji, podczas miejskich parad, w szkołach. Jego członkowie opowiadali o swej działalności podczas audycji radiowych. Od dwóch miesięcy działał wówczas klub kobiecy, którego członkinie uczyły się kroju i szycia oraz gotowania. Wydawały one w Centrum obiady i kolacje, dochód przeznaczając na zakup materiału, wykorzystywanego później podczas lekcji szycia. Centrum utworzyło też dwie drużyny koszykówki — dziewcząt i chłopców. Gazeta zachęcała do uczestniczenia

w turnieju kręgli. Dowiadujemy się też, że w bankiecie z okazji Święta Dziękczynienia wzięli udział Indianie z 45 plemion. Czytamy też, że wkrótce odbyć się miały pierwsze wybory do zarządu Centrum.

Działalność American Indian Center w tym krótkim okresie nie była może imponująca, rozwijała się powoli. Było to rezultatem trudnej sytuacji życiowej Indian, braku pieniędzy, sporów z BIA etc. Na podkreślenie zasługuje fakt, że w omawianym okresie Centrum było instytucją dominującą, ale inne nadal istniały. Longhouse w praktyce przerwał działalność, gdyż ogromna większość jego członków wstąpiła do Centrum. Wielu członków Longhouse'u nie chciało, aby ta organizacja zupełnie się rozpłynęła, stąd nadal figurowała ona na liście organizacji indiańskich, z którymi współpracowała Church Federation of Greater Chicago (CHS Manuscripts, ChFoGC Collection: 4-25-1960). O jej działalności nic jednak nie wiadomo. Podobnie było z Indian Service League, która w 1953 roku liczyć miała 200 członków. Indian Council Fire w 1954 roku, z powodu powstania American Indian Center, w praktyce przestał prowadzić jakąkolwiek działalność poza przyznawaniem dorocznej nagrody (The American Indian Achievement Award...: 4). Nawet przed powstaniem AIC wszystkie te organizacje naraz nie robiły tyle, co nowo powstała, ale zupełnie inne były przecież potrzeby. Omawiany okres to jednak nie tylko zastój dawnych organizacji, które nie rozwijały się w cieniu AIC. W 1955 roku powstał, nieformalnie jeszcze, międzywyznaniowy American Indian Bible Church (będzie o nim mowa dalej). W 1958 roku powstała też American Indian Chapel, sponsorowana przez First Christian Reform Church of Cicero, Illinois i przez Home Missions Board w Grand Rapids, Michigan.

Przejdźmy teraz do problemów, z jakimi borykała się społeczność indiańska, a w szczególności Centrum. Pierwszy, to problem finansowy. Fundacja Chicago Community Trust bardzo długo odmawiała dotacji dla AIC, przypuszczalnie z uwagi na fakt, iż w zarządzie Centrum nie było przedstawicieli białych biznesmenów, lecz sami Indianie, nieznający się na zawiłościach finansowych i prawnych. Inna fundacja, do której zwrócono się o pieniądze, też nie była pobłażliwa wobec indiańskich metod działania. Zarząd AIC musiał zgodzić się na powołanie Komitetu Doradczego, złożonego z profesora The University of Chicago, prawnika oraz członka Welfare Council of Chicago, aby w 1958 roku otrzymać pieniądze.

Drugi, ważny problem odnosił się do statutu organizacji i jego konsekwencji. W 1954 roku przyjęto obecną nazwę i złożono do urzędu Sekretarza stanu Illinois wniosek o rejestrację nowej agencji, mającej prowadzić działalność nie przynoszącą zysku („non-for-profit-organization"). Konieczne było przedstawienie do zatwierdzenia statutu nowej organizacji, zgodnego z odpowiednią ustawą. John Willard, będący prezesem zarządu, nie pomyślał o tym, że statut powinien być też zgodny z tradycjami indiańskimi. Zlecił życzliwemu prawnikowi opracowanie statutu. Normalne amerykańskie organizacje, rejestrowane według wspomnianej ustawy, dzielą się na trzy grupy. Pierwsza to zarząd, na ogół nie wybierany przez członków, lecz zmieniający się poprzez dymisje i kooptację, złożony z zamożnych i zainteresowanych osób, nie korzystających z usług organizacji, wytyczający politykę i prowadzący jej kontrolę, druga to zawodowa administracja, a trzecia to członkowie (lub klienci, korzystający z usług). System taki nie był znany żadnemu z plemion indiańskich, W AIC zarząd, administracja i członkowie wyłaniani być musieli w praktyce z tej samej zbiorowości. Przepływ ludzi między zarządem a administracją był spory. Powiązania rodzinne powodowały, że członkowie tej samej rodziny mogli stanowić politykę, realizować ją i korzystać z usług organizacji. Ten brak faktycznego podziału na wymagane przez ustawę grupy stwarzał liczne możliwości spięć. Podobnie było z mechanizmami podejmowania decyzji. Ustawa w zasadzie zalecała prawo większości, Indianie preferowali konsensus. Nie znali instytucji lojalnej opozycji. W zasadzie decyzje podejmowano jednogłośnie, przy ewentualnym czasowym lub stałym wycofywaniu się tych, których większości nie udało się przekonać. Problemy pojawiały się wtedy, gdy wdrożeni już do demokracji „nowoczesnej" dość dobrze zasymilowani Indianie kierowali zarządem i chcieli trzymać się raczej amerykańskich, niż plemiennych reguł[8].

Członkiem AIC mógł być każdy, początkowo też każdy miał czynne prawo wyborcze. Po paru latach ograniczono czynne prawo wyborcze nie-

---

[8] Por. Skolnick 1977: 87-92. Podobnie liczne kłopoty Centrum wiąże ze wzajemnym niedostosowaniem amerykańskiej struktury korporacyjnej i tradycyjnego środowiska indiańskiego Marvin Tahmahkera, Indianin Comanche, wielokrotny członek i prezes zarządu, a równocześnie biznesmen.

-Indian, choć Indianom pozostawiono bierne prawo wyborcze. Biali mogli być więc członkami zarządu, jeśli wybrani zostali przez Indian.

Pierwszy zarząd American Indian Center składał się z dziesięciu osób. Przewodniczącym był biały (John Willard), biała była też jedna z członkiń. Pozostali to dwóch Indian Papago i po jednym: Navaho, Oneida, Sioux, Yavapai, Hopi, Cherokee (Skolnick 1977: 86). Żadna z tych osób nie jest dziś aktywna. Zarząd był w zasadzie stabilny, czemu sprzyjał fakt, że przez kilka lat nie organizowano wyborów, co najwyżej kooptowano nowych członków. Jego stabilność jest szczególnie wyraźna, jeśli porównamy ją z częstymi zmianami w administracji. Wiosną 1956 roku Willard zrezygnował z przewodnictwa zarządu, odbyły się wybory (Garbarino 1973: 80). Nie udało mi się dowiedzieć, kto został nowym przewodniczącym, na pewno był to jednak Indianin. Dyrektorem administracyjnym, został, jak pisałem, Tom Segundo. Sprowadził on do Centrum na stanowisko pracownika socjalnego Roberta Lagace, białego, przygotowującego się do doktoratu z antropologii w University of Chicago. Jak wspomina Leonard Borman, biały antropolog, od 1956 roku przez wiele lat członek zarządu, obaj administratorzy usiłowali zrobić z Centrum wzorcową placówkę opieki społecznej. Miało to niewątpliwy sens, choćby tylko z powodu konieczności zdobywania funduszy na działalność — fundacje interesowały się porządkiem i efektywnością rozumianą w sposób biurokratyczny. Segundo i Lagace usiłowali sformalizować centrum, żądając od podopiecznych zachowania godnego porządnej firmy. Zniechęcało to owych podopiecznych, wywołując przy tym wiele krytyk ze strony zarządu i członków Centrum. We wrześniu 1958 roku Segundo, Lagace i jeszcze jeden pracownik zmuszeni byli zrezygnować z urzędów. W tym też momencie rozpoczął się nowy etap rozwoju chicagowskiej społeczności indiańskiej.

Ostatni wreszcie, ważny w omawianym okresie, problem społeczności chicagowskich Indian, to stosunki z BIA. Personel biura miał niewątpliwą dobrą wolę pomóc Indianom w zorganizowaniu jak najlepszego życia. Ale biuro nie miało pieniędzy na żadną działalność kulturalną ani społeczną. Nie jest jednak jasne, dlaczego po otwarciu American Indian Center doszło do wzajemnych podejrzeń i braku zaufania między BIA a Centrum. Strony oskarżały się o ogromną i bezsensowną wrogość, podejrzewały się o utrud-

nianie prowadzenia działalności programowej i sabotaż finansowy. W końcu BIA odmówiła AIC informowania go o nowo przybyłych rodzinach. Czyniło to pracę Centrum trudniejszą, przyczyniało się do tego, że nowo przybywający byli bardziej izolowani niż musieli być, otrzymywali mniej świadczeń, niż mogli byli otrzymać.

Obie instytucje działać miały teoretycznie w tym samym celu — ułatwiać Indianom okres przejściowy. Ale podstawowe założenia, na jakich opierała się działalność BIA, to założenia asymilacji. AIC chciał natomiast stworzyć z przybywających reprezentantów kilkudziesięciu różnych plemion nowy typ miejskich Indian, nie zapominających o plemiennej przeszłości i teraźniejszości, ale tworzących też nową *indiańskość*. Podstawowa przesłanka była więc antyasymilacyjna (Skolnick 1977: 84; Garbarino 1973: 80).

Koniec lat czterdziestych i lata pięćdziesiąte to okres narastania „problemu indiańskiego" w wielkich miastach Ameryki. Zorganizowana, ale z założenia nieuwzględniająca specyfiki kultur plemiennych, masowa imigracja nieprzygotowanych do życia miejskiego Indian, spowodowała zmianę ich wizerunku. Faktycznie zupełnie nowa społeczność była pod wieloma względami na dnie miejskiej hierarchii. Terytorialnie przesuwała się zaś na północ, tworząc getto w Uptown, gdzie była zresztą też mniejszością.

Najważniejsza organizacja działająca od tego okresu, to American Indian Center. Choć stworzona i prowadzona w dużej mierze przez białych, zaspokajała nowe, autentyczne potrzeby Indian. Finansowa i statutowa zależność nie tylko od białych ludzi, ale i od odległego od kultur plemiennych prawodawstwa spowodowała jednak w przyszłości poważne problemy.

E. WIELKI ROZWÓJ. LATA 1958-1971

Lata 1958-1971 stanowią w pewnym sensie złoty wiek społeczności indiańskiej w Chicago. Znaczenie tego okresu wiąże się z działalnością jednego człowieka, dyrektora American Indian Center, ale wynika również z wewnętrznej dynamiki społeczności i z jej reakcji na sytuację ogólnoamerykańską.

NOWA POLITYKA PLURALISTYCZNA

Koniec lat pięćdziesiątych w USA to ostra kampania wyborcza przed zbliżającymi się wyborami prezydenckimi. Obaj główni kandydaci, John F. Kennedy i Richard Nixon, walczyli o każdy głos. Podczas konwencji National Congress of American Indians w Omaha, Nebrasca, w 1960 roku, z Indianami pertraktowali wysłannicy obu kandydatów, prezentujących zresztą bardzo podobne poglądy na temat tubylczej ludności Ameryki. Kongres poparł Kennedy'ego, odchodząc tym samym od tradycyjnie prorepublikańskiej postawy. Rozważono też możliwość szybkiego po wyborach zorganizowania nowej konferencji. Kennedy wygrał wybory. Pojawiła się szansa odwrócenia dotychczasowej polityki wobec Indian. Skorzystano z niej.

Profesor antropologii w University of Chicago, twórca koncepcji „antropologii w działaniu" Sol Tax[9], uznał, że nowej administracji trzeba pomóc przez przedstawienie jej poglądów samych Indian na stan obecny oraz stan pożądany stosunków między nimi a rządem. Przy pomocy władz swego uniwersytetu, kilku fundacji oraz licznych zainteresowanych Indian udało mu się przygotować, zorganizować i przeprowadzić w czerwcu 1961 roku wielką konferencję (American Indian Chicago Conference), gromadzącą oficjalnie 467 przedstawicieli dziewięćdziesięciu grup indiańskich. W konferencji wzięło też udział nieoficjalnie wielu młodych Indian, wielu przedstawicieli zainteresowanych urzędów oraz antropologów. Głównym rezultatem było przyjęcie (przedyskutowanego wstępnie przez kilka przygotowawczych konferencji regionalnych) dokumentu pod tytułem „Declaration of Indian Purpose". Przygotowania do konferencji i jej przebieg miały wpływ na prace nowego ministra spraw wewnętrznych, Stewarda Udalla, i na powołaną przez niego grupę roboczą, zajmującą się problemami Indian (por. Lurie 1961).

W komitecie organizacyjnym konferencji brali udział Indianie mieszkający w Chicago. Przewodniczącym jednej z komisji był wspominany tu

[9] Por. Tax 1975; Rubinstein 1981. Ideologia tego kierunku zalecała naukową analizę przede wszystkim tych problemów, które szczególnie istotne były dla samych badanych społeczności. Antropolodzy ci stali na stanowisku, że jak długo Indianie są zainteresowani podtrzymywaniem własnej odrębności kulturowej, tak długo należy im to ułatwiać, pomagając równocześnie w przystosowaniu się do współczesnej cywilizacji.

Tom Greenwood. Impreza nie miała jednak bezpośredniego wpływu na życie tej społeczności miejskiej,

Omawiany, dość krótki, bo trzynastoletni okres, przypadał na administrację trzech prezydentów z dwóch partii. Polityka wobec Indian była jednak stabilna. Na Indian rozciągnięto zakres aktów odnoszących się do walki z bezrobociem i nędzą, wiele pieniędzy przeznaczono na kształcenie dzieci indiańskich, wzmacniano władzę rad plemiennych, uznano wreszcie konieczność rozciągnięcia zakresu usług dla Indian na tych, którzy już mieszkali w miastach. Sytuacja polityczna była więc sprzyjająca rozwojowi społeczności indiańskich w rezerwatach i w miastach (por. Tyler 1973: 317-318). Zauważmy też, że we wspomnianym okresie liczba Indian wzrosła z 551 669 w 1960 roku do 827 091 w 1970 roku.

UTRWALANIE SIĘ SPOŁECZNOŚCI INDIAŃSKIEJ W UPTOWN

W związku z trwającym przesiedlaniem, liczba Indian w Chicago poważnie wzrosła. Procentowo nie był to tak wielki skok, jak w poprzedniej dekadzie, choć w liczbach absolutnych był większy. W 1960 roku, według spisu, było w mieście 3394, a w 1970 roku — 6575 Indian. Dysponujemy pewnymi danymi statystycznymi, odnoszącymi się do tych ludzi, danymi pochodzącymi z różnych źródeł.

Akcja przemieszczania była już znacznie wolniej prowadzona, niż na początku. Obsługiwała jednak około 600 osób rocznie. W latach 1958 do 1967 przeszkolenie zawodowe w ramach tej akcji podjęło 2004 Indian, ale przerwały je 522 osoby. Spośród klientów sprowadzonych w roku 1965, według danych agencji, wyjechała z powrotem ponad połowa. W sumie oceniano, że wśród około 15 000 Indian, zamieszkujących według szacunków w 1971 roku region Chicago (jest to więc znacznie więcej, niż podaje rocznik statystyczny), 5 tysięcy sprowadzonych zostało przez BIA. Oznacza to, że dwie trzecie chicagowskich Indian przybyły do miasta na własną rękę. Interesujące, choć nie bardzo pełne, są dane dotyczące dochodów. W 1960 roku średni roczny dochód Indianina w Chicago wynosił 3423 dolary, zaś Indianki 1560 dolarów. Dochód ten rósł dość szybko, jak się wydaje, zwłaszcza wśród osób przemieszczanych przez BIA. Według danych agencji z maja 1968 roku, średni dochód ich klienta wynosił 5990,

a klientki 3640 dolarów (por. Neils 1971: 74, 92-94). Dwa lata później, według danych ze spisu ludności z 1970 roku, średni dochód Indianina wynosił 6103, ale Indianki 3186 dolarów. 17,4% Indian osiągało dochód poniżej poziomu nędzy. Działo się tak mimo faktu, iż według spisu 92% Indian było w tym okresie zatrudnionych (w różnych formach, w różnym czasie, w tym dorywczo). Tylko 16,3% spisywanych Indian było właścicielami swych mieszkań, tylko 48% rodzin dysponowało samochodem (por. Lazewski 1976: 57-62).

Indianie chicagowscy tego okresu pochodzili z kilkudziesięciu plemion („Chicago Warrior" z 3 grudnia 1958 wymienia ich 71), z których najliczniej reprezentowane były przypuszczalnie: Chippewa, Menomini i Dakota Sioux (por. Woods i Harkins 1968: 20).

W bardzo poważnych (ale o niejasnej reprezentatywności i losowości) badaniach prowadzonych w latach 1968 i 1969 ustalono, że społeczność indiańską w Chicago można podzielić na trzy grupy ekonomiczno-społeczne o różnej wielkości. Pierwsza, licząca około 10% całości, to rozproszona po całym mieście warstwa średnia. Co interesujące, z tej warstwy rekrutują się zarówno ci, którzy w pełni przyjmują wzory kulturowe świata białych, jak i ci, którzy są najaktywniejszymi członkami organizacji indiańskich. Druga, to rosnąca warstwa ustabilizowanych zawodowo pracowników fizycznych. Liczy ona około 20% całości. Trzecia, licząca około 70% całości, to nieustabilizowana warstwa tych, którzy żyją przede wszystkim z pracy dorywczej (por. Scott, White i Fuchs 1969, Fuchs i Havighurst 1973: 107-109).

Badania prowadzone w 1966 lub 1967 roku nad wylosowanymi mieszkańcami części dzielnicy Uptown pokazują ciekawe wzory pracy. Spośród zatrudnionych Indian około 30% pracowało dorywczo. Zarabiali oni bardzo mało, ale mieli wystarczającą ilość pieniędzy na zaspokojenie podstawowych potrzeb, a nie musieli się nikomu tłumaczyć, gdy chcieli wyjechać do rezerwatu na dzień, tydzień czy miesiąc. Wolność cenili sobie przede wszystkim (por. Woods i Harkins 1968: 49; White 1971: 9, 15-16). Praca dorywcza jest dla Indian postawą wobec życia, a nie typem zatrudnienia czy kwalifikacji. Wykonują ją w takiej samej mierze osoby bez wykształcenia, jak i z wykształceniem średnim. Inaczej niż w przypadku innych grup etnicznych, u Indian wykształcenie nie wpływa na stabilność pracy, gdyż nie wpływa na zmianę celów życiowych (Woods i Harkins 1968: 13;

White 1970: 90, 92). Wspomniane badania w Uptown pokazują inne ciekawe fakty, związane z wykształceniem. W całej próbie Indianie okazali się lepiej wykształceni niż średnia dla próby, ale ich bezrobocie było dwa razy wyższe niż średnia dla próby i wynosiło 64% (ciekawe jest porównanie z przytoczonymi wyżej danymi ze spisu z roku 1970). Co więcej, w całej próbie wraz z coraz wyższym wykształceniem spada bezrobocie, u Indian natomiast nie ma tego związku. Bezrobocie Indian, choć wyższe, występuje jednak w licznych krótkich okresach czasu. Wygląda na to, że Indianie zainteresowani byli znalezieniem krótkich zajęć, co im się udawało. Bezrobocie można więc uznać, przynajmniej częściowo, za zdeterminowane stylem życia. O wspomnianym fakcie zainteresowania ciekawą przede wszystkim pracą świadczy to, że bardzo wielu Indian, więcej niż średnia próby, chciałoby dodatkowego przeszkolenia zawodowego. Pracy szuka też więcej Indian niż jest ich bez zatrudnienia — chcą więc pracę zmienić na ciekawszą (White 1971: 22-32). Stałe szukanie ciekawszej pracy powoduje jednak częstą niechęć pracodawców do zatrudniania Indian, uważanych za niezdolnych do trwałego związania się z jednym zakładem.

Miasto, zdaniem Johna K. White'a, antropologa z plemienia Cherokee, jest ważnym wyzwaniem dla *indiańskości*. Mimo ogromnego nacisku na tożsamość plemienną oraz konfliktów z przedstawicielami wrogich plemion, wszelkie zachowania, wartości, idee, oceniane są z punktu widzenia tego, czy są one „indiańskie", czy też należą do „świata białych". Czym jest owa *indiańskość*, na ogół trudno zainteresowanym wyjaśnić, potrafią jednak w każdej konkretnej sprawie wypowiedzieć się, czy ma ona, czy nie ma, indiański charakter (White 1970: 9-10). Wzory uczestnictwa w życiu indiańskim zależały jednak w pewnej mierze od długości pobytu w mieście. Ci, którzy byli tu krótko, nie angażowali się na ogół w działalność instytucji indiańskich w Chicago, pozostawali natomiast w silnym kontakcie z własnym rezerwatem. Ci, którzy byli tu długo, znacznie częściej uczestniczyli w działalności chicagowskich instytucji, nieco rzadziej odwiedzali rezerwat.

Poglądy na *indiańskość* miały znaczenie dla kształcenia dzieci. Wśród wielu Indian istniało przekonanie, że kontakty szkolne z białymi dziećmi przynosiły w rezultacie w młodym pokoleniu rozmywanie się właściwego systemu wartości. Stąd 60% badanych przez Leonarda P. Raschera rodziców indiańskich uważało w 1968 roku, że tylko w pełni indiańska szkoła w Chicago

jest właściwym wyjściem ze złej sytuacji. 58% rodziców sądziło jednak, że zupełnie wystarczy, jeśli ich dzieci ukończą tylko szkołę średnią (mającą w USA charakter niemal powszechny) (Rascher 1968: 31-35). Mimo że deklarowali odwrotnie, indiańscy rodzice w Chicago nie zachęcali specjalnie swych dzieci do nauki, a w konsekwencji dzieci uważały opuszczanie lekcji za przejaw *indiańskości* (White 1970: 87-89).

Popatrzmy jeszcze na posługiwanie się plemiennymi językami w mieście. Dzieci szkolne prawie ich już nie znały, w domu posługiwali się nimi głównie starzy, a osoby ze średniego pokolenia tylko w obecności starszych od siebie. Język plemienny uważano za odpowiedni do omawiania „spraw indiańskich", starannie oddzielonych od „spraw świata białych", lepiej ujmowanych po angielsku. Po swojemu mówiono też podczas wizyt w domu w rezerwacie (tamże: 107).

Jak wspominałem powyżej, jeszcze w końcu lat sześćdziesiątych wielu Indian traktowało pobyt w Chicago jako okres przejściowy. Losowa próba, na której opierają się rozważania White'a pokazuje, że co trzeci Indianin (a tylko 8% w całej próbie) mieszkał w mieście krócej niż rok (White 1971: 31). Ogromna była też mobilność w samym mieście, zwłaszcza w granicach Uptown. Brak stałego adresu i telefonu świadczyły o tymczasowości pobytu, choćby miała on trwać długo (White 1970: 4-5). Podobnie było ze szkołami. Mimo znacznej liczby Indian, trudno było znaleźć indiańskie dzieci w szkołach. Jak zauważają Estelle Fuchs i Robert J. Havighurst, trudno spotkać dziecko indiańskie, które w tej samej szkole przeszłoby cały kurs nauki (trudno zresztą w ogóle znaleźć owe dzieci). Spośród około siedmiu tysięcy Indian w Chicago, w sześciu szkołach znajdujących się w rejonie o największym zagęszczeniu Indian znaleziono jedynie 237 indiańskich dzieci (Fuchs i Havighurst 1973: 109-111).

DYNAMIKA ORGANIZACJI

W omawianym okresie chicagowskiej społeczności indiańskiej służyły już dość liczne instytucje, z których American Indian Center nadal był najważniejszy. Choć autentycznie indiańskiego charakteru American Indian Center nie można kwestionować, to jednak wpływ białych na jego funkcjonowanie był i w tym okresie ogromny. Po pierwsze, był to wpływ ze

strony finansujących jego działania fundacji. Jak wspomniałem, w październiku 1958 roku na żądanie Fundacji Schwartzhaupta powołano trzyosobowy komitet doradczy, złożony wyłącznie z białych. Po drugie, bardzo aktywni biali należeli, wybrani przez Indian, do zarządu. Po trzecie i najważniejsze, jesienią 1958 roku, po poważnym kryzysie kadrowym, dyrektorem Centrum został biały, Robert Rietz. Bezpośrednie oddziaływanie białych nie było, a przynajmniej wydawało się, że nie było naruszeniem podmiotowości Indian. Trzy osoby spośród tych białych — profesor Sol Tax, doktor Leonard Borman oraz Robert Rietz — były czołowymi reprezentantami „antropologii w działaniu", były więc wrażliwe na analizę zjawisk w takich kategoriach, w jakich jawiły się one Indianom.

Szczególną rolę w omawianym okresie odegrał Rietz. Ukończył studia magisterskie z antropologii, pracując pod kierunkiem Sola Taxa. Uczestniczył później w „Fox Project", największym przedsięwzięciu badawczo-społecznym ekipy Taxa w stanie Iowa (por. Tax 1958b; Tax i inni [b.d.w.]). Następnie pracował dla BIA. Znany był licznym Indianom chicagowskim i tutejszym antropologom współpracującym ze społecznością indiańską ze swej operatywności oraz poparcia dla idei pluralizmu kulturowego. Rietz miał jednak pewne cechy osobowościowe, które w połączeniu z dominującymi w Chicago osobowościami Indian przyniosły po kilkunastu latach wiele nieszczęść dla społeczności. Umiał on załatwić prawie wszystko, a w każdym razie nieporównanie więcej niż Indianie działający w Centrum. Zdobył więc ogromną władzę, której jednak nigdy nie nadużył. Działając egocentrycznie, nikogo nie dopuszczał do działań o znaczeniu dla centrum strategicznym, tym samym nie zdołał wykształcić indiańskich przywódców, mogących działać w świecie instytucji białego świata. Sami Indianie nie pchali się zaś do władzy, gdy nie byli tam zapraszani (atmosfera zmieniła się pod koniec lat sześćdziesiątych i wówczas Rietz był przez radykałów otwarcie krytykowany, a nawet zachęcany do dymisji). Rietz zdawał sobie sprawę z możliwych konsekwencji sytuacji. Jak wspominają Sol Tax i pani Lee Rietz, wielokrotnie myślał o odejściu z Centrum (miał kilka propozycji innej, ciekawej pracy), o przekazaniu władzy Indianom. Zawsze pojawiały się jednak problemy, które tylko on umiał rozwiązać, odkładał więc dymisję do następnej okazji. Ta jednak nigdy nie przyszła za jego życia. Rietz przestał być dyrektorem Centrum dopiero wraz ze swą śmiercią w 1971

roku. Mimo wspominanych krytyk, śmierć ta wywołała autentyczny i powszechny smutek w społeczności indiańskiej. Wraz z Rietzem skończył się długotrwały, bo trzynastoletni okres wielkiego rozwoju tej społeczności, a rozpoczął co najmniej sześć lat trwający kryzys, który omal nie doprowadził do całkowitej dezintegracji społeczności,

O ile w poprzednim okresie zarząd AIC był bardzo stabilny, administracja zaś często się zmieniała, to w obecnie omawianym było odwrotnie. Administracja była stabilna, liczba zatrudnionych pracowników rosła, choć bywały okresy, gdy ze względu na trudności finansowe następowała redukcja personelu. Zarząd zmieniał się dość często, był bowiem corocznie wybierany. W okresie zatrudniania Rietza prezesem był wspomniany Ben Bearskin. W listopadzie 1958 roku odbyły się nowe wybory, tym razem trzech członków zarządu. Kandydatów było jedenastu, uprawnionych do głosowania było 227 członków AIC. Liczba członków rosła bardzo szybko. Na początku grudnia tego samego roku była ich już 275, a w końcu 313 (por. „Chicago Warrior" November 19, 1958 i „Chicago Warrior" December 3, 1958). Wprawdzie w czerwcu 1959 roku było ich mniej, bo 243, ale we wrześniu tegoż roku znów 286 (por. „Chicago Warrior" June 1959, „Chicago Warrior" September 1959). W późniejszych latach szybko rosła liczba członków nieindiańskich (bez czynnego prawa wyborczego). W lutym 1960 roku łącznie było 654 członków, w tym 256 Indian, w kwietniu tegoż roku łącznie 819 członków. Następne dane, jakie udało się znaleźć, mówią już o spadku liczby członków (po to, aby korzystać z usług AIC, nigdy nie trzeba było być jego członkiem. Członkowstwo natomiast kosztowało, choć bardzo niewiele). W kwietniu 1987 roku owych członków głosujących (Indian) było 166.

Jak widać, Indianie nie byli zainteresowani formalnym członkowstwem w Centrum, choć tracili tym samym wpływ na skład zarządu. Brak zainteresowania formalnymi procedurami uwidacznia również fakt, iż spadał odsetek głosujących w wyborach uprawnionych do tego członków. O ile w wyborach w 1958 roku głosowały dwie trzecie członków, to w 1967 jedna trzecia.

W ciągu omawianych obecnie trzynastu lat, co najmniej siedem razy zmieniał się prezes zarządu. Na stanowisku tym zasiadał zawsze Indianin.

W 1960 roku zarząd rozważył zmianę lokalu. Znaleziono lepsze pomieszczenie, znajdujące się w tej okolicy, gdzie koncentracja Indian była największa. W 1963 roku Centrum przeniosło się do Uptown na róg ulic Sheridan i Broadway, zaś w 1967 roku, po otrzymaniu darowizny, kupiono świątynię masońską, ogromny budynek przy Wilson Avenue w Uptown, do dziś wykorzystywany. Budynek ten jest jedyną nieruchomością należącą do społeczności indiańskiej w całym stanie Illinois.

Centrum, kierowane przez Rietza, a później przez dyrektorów programowych, działało bardzo prężnie. Utrzymano dotychczasowe formy działania. Urządzano wielkie doroczne *pow-wow* z wyborami Miss Indian Chicago. Corocznie urządzano wielki jarmark wiosenny, na ogół w teatrach lub salach wystawowych w centrum miasta. W 1960 roku z tej okazji burmistrz miasta, Richard J. Daley, ogłosił okres od 13 do 15 maja Dniami Indiańskimi w Chicago (o dawnych dniach indiańskich z lat dwudziestych i trzydziestych najwyraźniej nikt nie pamiętał). W 1963 roku w największej hali wystawowej miasta, McCormick Place, zgromadziło się z okazji jubileuszowej dziesiątej wiosennej wystawy tyle osób, że przedłużyć musiano pokazy o tydzień (por. „Daily News" March 19, 1963, CHS AI). Nadal bardzo żywo działał Klub Taneczny, organizując co miesiąc *pow-wow*, gromadzące setki Indian. Członkowie klubu występowali podczas parad oraz uroczystości miejskich. Oni, a także dzieci indiańskie, występowali w telewizji. Co roku kilkakrotnie była mowa w telewizji i w radiu o pracach Centrum.

Rozpoczęto też nowe formy aktywności. W 1958 roku młodzież w wieku 13-18 lat założyła Youth Club-Thunderbirds. Działał on do końca dekady, gromadząc około 20-25 członków. Pomagali oni sobie nawzajem w nauce, organizowali gry i zabawy. W kolejnym, 1959 roku, przedstawiciele Centrum wzięli udział w wielkim pokazie różnych kultur w Southern Illinois University w Carbondale. Zorganizowano też wystawy, które władze państwowe wykorzystywały przy komponowaniu ekspozycji amerykańskiej podczas targów międzynarodowych w Tunezji, Jugosławii, w Peru. Centrum otrzymało z tej okazji specjalne podziękowania z Ministerstwa Handlu („Chicago Warrior" September 1959 i „Chicago Warrior" 6, 4, 1960).

Od 1960 roku wprowadzano pewne innowacje organizacyjne. Zarząd powołał stałe komisje, pod przewodnictwem swych członków, do których

zapraszano szerszy krąg osób. Komisje miały współpracować z personelem, którego część musiano jednak zwolnić ze względu na kłopoty finansowe. Powołano też Radę Wodzów, w skład której mieli wchodzić wszyscy ustępujący członkowie zarządu. Rada miała być ciałem doradczym pomagającym zarządowi i dyrekcji. Działała faktycznie do końca dekady, choć aktywność jej nie była wielka. W 1962 roku powołano pierwszy z klubów plemiennych, Winnebago Club. Indianie Winnebago nigdy nie dominowali liczebnie, ale byli najbardziej prężni, znajdowali się w pobliżu swych rodzinnych społeczności w Nebrasce i Wisconsin i stali się grupą najsilniejszą kulturowo. Podczas pierwszego spotkania klubu udało się zgromadzić tylko 12 osób, ale szybko podjęto aktywność, trwającą z przerwami do dziś. Zorganizowano naukę własnego języka, organizowano Dzień Winnebago z plemiennymi zabawami, grami i *pow-wow*. Następne kluby plemienne powołano dużo później. Sioux Club powstał w 1966 roku. Mniej więcej równocześnie Irokezi zorganizowali Six Nations Club, zaś w 1968 roku Chippewa — Council of Three Fires. W 1969 roku powstał Oneida Club, a także Southwest Intertribal Club. Wszystkie te kluby prowadziły otwartą działalność, ich członkom chodziło nie tylko o utrzymanie własnej kultury, ale też o propagowanie jej i o porozumienie z innymi plemionami.

W 1961 roku odrodził się klub kobiecy, znów prowadzący naukę szycia i gotowania. Współpracował on ze stanową federacją klubów kobiecych, goszcząc często w różnych organizacjach kobiecych i zapewniając sobie ich pomoc. Aktywność nie była jednak wielka. W 1970 roku trzeba było klub organizować już po raz trzeci. W 1963 roku, po przeprowadzce, otwarto w AIC sklepik z przedmiotami sztuki indiańskiej. Dzięki dość dużej sali gimnastycznej znacznie uaktywnili się indiańscy sportowcy, coraz częstsze były mecze koszykówki. Grano też w inne gry.

Rok 1964 przyniósł wiele ważnych nowości. Zorganizowano drużynę skautów, którzy latem uczestniczyli nawet w obozie, mieszkając w namiocie *tepee* (drużynę skautek zorganizowano w 1966 roku, w 1970 składała się ona z trzech zespołów). Latem zorganizowano też dla dzieci akcję „lata w mieście". Jesienią otwarto specjalny kącik, w którym ochotnicy pomagali dzieciom w nauce. Pomysł okazał się bardzo dobry i korzystało z niego wiele dzieci. W tym samym roku zintensyfikowano pomoc dla potrzebujących rodzin. W ciągu pierwszych trzech miesięcy skorzystały z niej 534

osoby. Trzeba było też zająć się pomocą w znalezieniu pracy, czego w zasadzie AIC dotąd nie robiło. Udało się na szczęście skontaktować z różnymi firmami i znaleziono pracę dla około 200 Indian.

Działalność Centrum wymagała znacznych funduszy. Indianie nie byli w stanie ich zdobyć, sama dyrekcja jak i zarząd nie w pełni sobie z tym radzili. W 1964 roku powstała nowa idea. Rietz postanowił wydać przyjęcie, na którym podawana byłaby pieczeń z bizona. Miejsce przy stoliku kosztować miało 50 dolarów. W celu zorganizowania tego przyjęcia i skłonienia zamożnych osób do zainteresowania się nim, powołano Wielką Radę, której pierwszym przewodniczącym został Leonard Borman. Przyjęcie się udało, rada szybko się zinstytucjonalizowała. Miała ona organizować przyszłe tego typu przyjęcia, ale też znaleźć inne sposoby zdobywania pieniędzy. Miejsce w niej zajęli chicagowscy politycy i biznesmeni. Tym samym udało się, wbrew ponownym wymogom fundacji, zachować tradycyjny w Centrum charakter zarządu, mając równocześnie do dyspozycji organ, który, zdaniem tych fundacji, powinien pełnić funkcje zarządu. Dzięki Radzie i jej Buffalo Dinners finanse Centrum zostały uratowane, ale sami Indianie znów stracili okazję nauczenia się zdobywania pieniędzy na własne cele (por. Skolnick 1975: 18-19). Pod koniec dekady działalność Rady osłabła. W 1970 roku Centrum podjęło wysiłki, aby jej aktywność wzmóc, co udało się znów na jakiś czas.

W kolejnych latach pojawiły się nowe inicjatywy i nowe możliwości. W roku 1966 zorganizowano klub kajakowy. Przez kilka lat odbywał on wycieczki, obozy, zawody, przyczyniając się do uatrakcyjnienia Centrum.

W 1967 roku grupka dzieci odrabiających lekcje w AIC liczyła około 15 osób i funkcjonowała pod nazwą Explorers. W 1970 roku pracę z dziećmi udało się jeszcze bardziej wzbogacić. Uzyskano specjalne fundusze na założenie przedszkola dla dzieci z rodzin żyjących w szczególnie trudnych warunkach finansowych. Dzieci tych przyjęto około czterdziestu.

W ścisłym związku z Centrum działała też organizacja młodzieżowa, która formalnie nie była z nim związana. W czerwcu 1967 roku pod patronatem Church Federation of Greater Chicago i YMCA powstała Young Tribal Organization, skupiająca młodzież studiującą w Chicago przede wszystkim za pieniądze BIA, ale też urzędu do spraw kombatantów. Związek z AIC polegał nie tylko na tym, że młodzi byli aktywni w obu orga-

nizacjach, spotykali się w lokalu Centrum, ale i na tym, że przejęli wydawanie biuletynu AIC, „The Warrior"[10].

Pod koniec lat sześćdziesiątych wśród chicagowskich Indian, zwłaszcza uboższych, rozpoczął się ruch społeczny, będący odbiciem indiańskich ruchów w innych miastach. W 1969 roku założono American Indian Movement, najbardziej radykalną nową organizację. Działalność jej, choć bardzo efektowna (dwukrotne, w 1969 i 1970 roku zajęcie lokalu BIA, próby demonstracyjnego zbudowania „wioski indiańskiej" w mieście), nie wzbudziła entuzjazmu wśród tutejszej społeczności indiańskiej (por. „Chicago Sun-Times" June 11, 1970, CHS AI). Budzące szczególnie wiele sensacji demonstracje prowadzone w Chicago przez AIM wiążą się już z następnym okresem w rozwoju społeczności, którego w tym tekście nie omawiam. Mniej bojowa, choć również dość radykalna była inna organizacja, założona w 1969 roku i do dziś istniejąca — Native American Committee. Była to organizacja dysydentów z AIC, którzy zamierzali w pełniejszy sposób zająć się losem najuboższych Indian, ich zdaniem, odsuwanych na dalszy plan przez AIC. W późniejszych latach rozłamu społeczności znaczenie NAC stało się duże, a czasami nawet kluczowe.

Radykalnie nastawieni Indianie brali też udział w działaniach, które mogły mieć poważne znaczenie ekonomiczne, edukacyjne, kulturalne, a nawet polityczne. Z wielu względów, takich jak brak umiejętności działania, brak poparcia społeczności dla bojowników, brak pieniędzy, wszelkie inicjatywy upadły. Należały do nich fundacje American Indian Development and Education oraz Chicago American Indian Economic Council, a także przedsiębiorstwo All Indian Tree Service, Inc. (por. „Chicago Sun-Times" August 15, 1971; „Chicago Tribune" August 31, 1971, CHS AI). Radykałowie zaangażowali się też w poparcie starań wspomnianego już Alberta Cobe o zdobycie urzędu radnego miejskiego. Z braku funduszów Cobe wycofał się przed wyborami. Akcja ta miała wpływ na pewną integrację

---

[10] „The Warrior" wydawany był od 1965 roku. Poprzednio, od 1958 roku wydawano „Chicago Warrior", a sporadycznie „AIC News" (z czasopism tych korzystałem przy pisaniu ostatniej części tego tekstu). Niepełne zbiory tych czasopism znajdują się w archiwum Sola Taxa w Departament of Anthropology, University of Chicago i w NAES College w Chicago.

działań organizacji indiańskich i otwierała problem politycznej aktywności chicagowskich Indian w ramach politycznego systemu miasta. Następne takie działania, już bez próby wybrania własnego radnego, pojawiły się po dziesięciu latach.

Al Cobe założył wcześniej, w 1970 roku, organizację Indians for Indians, Inc., grupę pomocy wzajemnej, która w następnej dekadzie miała duże znaczenie dla walki z bezrobociem Indian.

W marcu 1971 roku powstała jeszcze jedna ważna i do dziś funkcjonująca instytucja indiańska. W University of Illinois Chicago Circle zauważono, że wśród kilku (wówczas niemal obowiązkowych na amerykańskich uniwersytetach finansowanych przez państwo) programów studiów etnicznych nie ma programu indiańskiego, choć są indiańscy studenci. Utworzono więc Native American Studies Program, którego koordynacją zajął się komitet pod przewodnictwem członka zarządu AIC, Matthew War Bonneta. Wyrażano nadzieję, że jesienią w programie weźmie udział około 75 studentów (por. „Chicago Tribune" March 18, 1971, CHS AI). Program rozwinął się dobrze i funkcjonuje do dziś.

Po omówieniu działalności American Indian Center i organizacji w pewnym sensie z niego wyrosłych, pora przejść do omówienia funkcjonowania innej instytucji o ogromnym zakresie i znaczeniu. Jest to St. Augustine's Center for American Indians, założony przez białego księdza episkopalnego, ojca Petera J. Powella.

Peter Powell, zainteresowany Indianami od dzieciństwa, przybył do Chicago w latach pięćdziesiątych. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych był przewodniczącym Joint Indian Committee, Department of Social Work, w Church Federation of Greater Chicago. Współpracował też z AIC. Już w końcu lat pięćdziesiątych był jego członkiem, a w 1963 roku członkiem zarządu. Nie z tymi organizacjami związane jest jednak jego nazwisko.

Amerykański kościół episkopalny od dawna współpracował z Indianami. Jego chicagowska diecezja otworzyła pod koniec lat pięćdziesiątych w kościele St. Timothy ośrodek opieki nad przesiedlanymi Indianami. Tu właśnie ksiądz Powell zaczął wydawać pisemko „Cross and Calumet" (ukazywało się do 1971 roku). Tu powstała organizacja kobiet indiańskich Father Deloria Guild, organizująca zawody sportowe, zbierająca i rozdzielająca między potrzebujących jedzenie i ubrania, organizująca kier-

masze sztuki. Ośrodek przekształcił się w 1962 roku w St. Augustine's Center. Mała agencja, w której pracował wówczas tylko ksiądz Powell, działała początkowo w dwóch wynajmowanych pokoikach i kaplicy. Budżet w pierwszym roku wynosił dziesięć tysięcy dolarów, pod koniec dekady około stu tysięcy.

Początkowo udzielano pomocy tylko w nagłych przypadkach, służąc już w 1964 roku około 2500 Indianom. W 1965 roku ośrodek otrzymał dotację pochodzącą z programu walki z nędzą i odtąd 25% jego funduszów pochodzić miało z Chicago Committee on Urban Opportunity. Zajęto się skuteczniej poszukiwaniem pracy dla Indian, zdobywaniem pieniędzy, jedzenia, lekarstw, ubrań. Bezpośrednią pomocą służono wówczas ponad tysiącowi osób, a wszelkie formy pośrednictwa, konsultacji i pomocy objęły około 6 tysięcy osób, a więc przedstawicieli prawie wszystkich indiańskich rodzin, które przewijały się przez miasto. Rozpoczęto także fundowanie częściowych stypendiów wyróżniającym się absolwentom szkół średnich. W 1970 roku na stypendia przeznaczono ponad 5 tysięcy dolarów, rok 1971 miał tę kwotę wydatnie zwiększyć. Działalność ośrodka rozwijała się i szybko nie mogła się pomieścić w dotychczasowym lokalu. W 1969 roku dzięki pomocy finansowej jednej z fundacji udało się kupić bardzo obszerny i piękny budynek położony również w Uptown. W tym czasie ośrodek zatrudniał już 11 osób. W następnym roku jego zarząd był w pełni indiański, administracja natomiast w większości indiańska. W 1970 roku zastępcą dyrektora został już Indianin, a pod koniec 1971 roku ksiądz Powell ustąpił ze stanowiska i kierownictwo ośrodka stało się już w pełni indiańskie. Ksiądz Powell pozostał na miejscu jako doradca duchowy. Podobnie jak Rietzowi w AIC nie udało się wykształcić indiańskich następców, tak i nie udało się to w pełni księdzu Powellowi. Ważna różnica polegała na tym, że po ustąpieniu ze stanowiska ksiądz miał i nadal ma możliwość wpływu na działalność ośrodka, który stworzył.

Popatrzmy jeszcze na filozofię społeczną, jaka leżała u podstaw działalności ośrodka. Jak pisał ksiądz Powell, powołaniem ośrodka było pokazanie Indianom pełnych możliwości ustosunkowania się do współczesnego świata. Pokazywano więc, na czym polega wybór między życiem w rezerwacie a życiem w mieście, w społeczności indiańskiej czy nieindiańskiej. Starano się umocnić u Indian dumę z tego, że są zarówno Indianami, jak

i Amerykanami. Sądzono, że jeszcze przez co najmniej trzy pokolenia Indianie opierać się będą wchłonięciu przez „melting pot", że będzie można mówić o wyraźnie indiańskich społecznościach. Starano się, aby w ośrodku Indianie mogli zdobyć taką siłę duchową, jaką w rezerwacie daje im kultura plemienna. Ośrodek stanowił centrum religijne, chrześcijańskie, ale sam ksiądz Powell jako wybitny znawca religii indiańskich znajdował w nich wiele elementów, które jego zdaniem były najistotniejsze dla wiary (Powell 1979). Stąd opieka duchowa nie była próbą nawracania. Nie próbowano też narzucić Indianom wartości klas średnich, czy systemu behawioralnego związanego z dominującą kulturą. Wyraźnie wskazywano natomiast, jak pewne wzory działania blokują Indianom możliwość pełnego rozwoju w mieście, które sami wybrali. Krytykując działalność asymilacyjną władz państwowych i jej realizację przez BIA, postulowano więc z jednej strony reorientację działań administracji, a z drugiej taką adaptację ze strony Indian, która umożliwiałaby im nie tylko zachowanie własnych kultur, ale i sprawne funkcjonowanie w mieście (por. Woods i Harkins 1968: 4; Neog, Woods i Harkins 1970: 37).

F. PODSUMOWANIE

Koniec lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte to stabilizacja ubogiego getta indiańskiego w Uptown. Umacniała się panindiańska świadomość etniczna, utrzymywały się w nowych warunkach stare wzory kulturowe. Dwie najważniejsze w tym okresie organizacje, to American Indian Center oraz St. Augustine's Center. Pierwsza miała w coraz większej mierze charakter społeczno-kulturalny, druga socjalny. Obie kierowane były, z wielkim powodzeniem i ku zadowoleniu Indian, przez białych. I powodzenie, i zadowolenie nie okazały się trwałe.

Koniec lat sześćdziesiątych przyniósł wielkie ożywienie wśród dyskryminowanych grup etnicznych. W ruch ten włączyli się również chicagowscy Indianie, tworząc nowe radykalne organizacje i podejmując nowe akcje, na ogół niezgodne z tradycyjnymi indiańskimi metodami działania.

Kolejne lata przyniosły ogromne zmiany w życiu indiańskiej społeczności Chicago. Rosła ona nadal, przesuwając się w Uptown coraz dalej na

północ. Niewiele zmieniła się pod względem ekonomiczno-społecznym, bardzo natomiast pod względem organizacyjnym.

Prawie natychmiast po śmierci Rietza nastąpił głęboki rozłam w AIC, przezwyciężony dopiero w 1976 roku, gdy dyrektorem został Willard LaMere. Od tego czasu do dziś trwają prace nad powrotem do dawnej świetności.

Kryzys groził wprawdzie dezintegracją społeczności, ale miał też niewątpliwie pozytywne funkcje społeczne. Wyzwolił energię zarówno u białych przyjaciół, jak i u samych zainteresowanych. Pozwolił wyrosnąć nowym przywódcom. Spowodował rozwój jednych, a powstanie nowych organizacji. Swe znaczenie utrzymał St. Augustine's Center, ogromne znaczenie zdobył NAC. Powstały małe szkoły indiańskie, do college'u włącznie.

Po przezwyciężeniu kryzysu, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nastąpiło włączenie społeczności indiańskiej do bogatego i barwnego życia politycznego Chicago.

W niniejszym rozdziale pokazałem meandry przemian stosunku federalnych władz amerykańskich do Indian. Dążenia do pełnej ich asymilacji zastąpione zostały przez ponowną organizację dawnych struktur plemiennych i próby utrzymania kultur. Wrócono później do prób asymilacji i odebrania Indianom ich „prywatnych ojczyzn" — rezerwatów. Od początku lat sześćdziesiątych do dziś utrzymuje się, choć z trudem i często niekonsekwentnie, polityka „proindiańska". Starałem się tu pokazać, w jaki sposób wspomniane przemiany przyczyniały się do dynamiki chicagowskiej społeczności indiańskiej.

Jak zaznaczyłem we wstępie, chciałem tu zwrócić uwagę na sposoby reagowania Indian na sytuację miejską. Nie wszystko wiemy na ten temat. Znaczna część Indian podtrzymuje, choćby częściowo, dawne tradycje i stara się przekazywać je dzieciom. Bardzo wielu pracuje w taki sposób i w takich zawodach, aby móc jak najczęściej wracać „do domów". Reakcją na nową sytuację były też wspomniane organizacje. Te organizacje miejskie musiały mieć zupełnie inny charakter niż najrozmaitsze stowarzyszenia czy instytucje plemienne. Działały w nowych warunkach, zaspokajały nowe potrzeby, musiały być międzyplemienne. Nie mogły być też tworzone wyłącznie przez Indian, co wiązało się tak z zyskami, jak i z kosztami.

Indianie przetrwali prawie pięć stuleci ekspansji cywilizacji białego człowieka. Rezerwaty istnieć będą przypuszczalnie jeszcze bardzo długo. Co będzie z Indianami w miastach — trudno powiedzieć. Z jednej strony faktem jest, że choć z pomocy St. Augustine's Center korzysta prawie każda przybywająca do Chicago rodzina, to po mniej więcej roku tam się już nie pojawia, że w działalności AIC i innych organizacji bierze łącznie udział może dziesięć procent ludności indiańskiej, i że działacze wielu organizacji to te same osoby. Z drugiej strony jednak, mimo ogromnego uniformizującego nacisku ze strony cywilizacji, nie zanikła w Ameryce żadna chyba grupa kulturowa, nawet żadna z tych, które przybyły tu po to, aby zamerykanizować się. A Indianie nie chcą się asymilować.

Rozdział 8
SUKCES WŚRÓD NAJUBOŻSZYCH. CHICAGOWSCY INDIANIE I ICH ELITA[1]

A. WSTĘP

Indianie amerykańscy to jedna z najuboższych grup etnicznych w Stanach Zjednoczonych. Istnieje wiele raportów dotyczących ich sytuacji, niektóre wspominane były w literaturze polskiej[2]. Wielu Indianom, ale też wielu instytucjom rządowym wydawało się, że wyjściem z dramatycznej sytuacji w rezerwatach byłaby emigracja zarobkowa do wielkich miast, połączona z możliwie częstymi wizytami „w domu", to znaczy w rezerwacie.

Zróżnicowanie społeczne tradycyjnych społeczności plemiennych dotyczy głównie podziału według płci, wieku, podziału na kasty, klany, grupy pokrewieństwa (por. np. Firth 1965: 114-146; Driver 1975: 330-344; Rosman i Rubel 1985: 49-94). W miejskich społecznościach zbiorowości genetycznie plemiennych utrzymać się mogły faktycznie tylko tradycyjne związki rodzinne. Włączenie się Indian do życia w ramach nowoczesnego podziału pracy spowodowało pojawienie się nowego, w przypadku tej grupy etnicznej, charakterystycznego dla miasta, zróżnicowania społecznego. Według raportów z przeprowadzonych w latach 1968 i 1969 badań indiańskiej społeczności Chicago, podzielić można ją było na trzy podstawowe kategorie społeczno-ekonomiczne. Około 70% Indian miało należeć do mało stabilnej społecznie zbiorowości osób zajmujących się dorywczą, niewykwalifikowaną pracą fizyczną (*daily-pay labor*), około 20% do ustabilizowanej klasy robot-

[1] Tekst został opublikowany w 1987 roku.

[2] Por. przypis drugi do rozdziału siódmego tej książki. Por. też Sowell i inni, red. 1978.

niczej, a 10% do klasy średniej, rozproszonej wśród klasy średniej całego miasta (por. Scott, White i Fuchs 1969: 2-7; Fuchs i Havighurst 1973: 107-109). W tym rozdziale interesować mnie będzie głównie ta ostatnia grupa.

Jak wiadomo, w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie istnieją obecnie 173 indiańskie grupy kulturowe (por. Spicer 1982: 13). Mimo tej różnorodności wciąż trwają, jak się wydaje, pewne cechy wspólne wszystkim grupom indiańskim, których szczególne natężenie pozwala odróżnić ich kulturę od kultur nieindiańskich. Te cechy kulturowe utrudniają jednak Indianom skuteczne współzawodniczenie z innymi grupami etnicznymi w nowoczesnym, wielkoprzemysłowym mieście.

W każdej grupie, nawet najuboższej i najgorzej przystosowanej do życia w jej społecznym otoczeniu, istnieć muszą i istnieją ludzie, którzy w opinii własnej i opinii innych członków grupy odnieśli sukces. Celem tego tekstu jest przeanalizowanie wzorów sukcesu wśród amerykańskich Indian mieszkających w wielkim mieście. Zimą roku 1982 i wiosną 1983 przeprowadziłem długie wywiady z 34 Indianami żyjącymi w Chicago, będącymi, wedle moich informacji, ludźmi sukcesu. Niektóre ich nazwiska znalazłem w rozdziale „Indiański biznes" w broszurze „American Indian Community Service Directory", wydawanej przez niewielką indiańską uczelnię chicagowską o nazwie NAES College (wydania z roku 1981 i 1982). Inne nazwiska podali mi sami Indianie. Zainteresowany byłem rozmowami tylko z tymi ludźmi, którzy zdaniem własnej społeczności odnieśli sukces w swej zawodowej działalności pozaindiańskiej, ale równocześnie znani byli jako członkowie tej społeczności. Kilka osób nie chciało ze mną rozmawiać, podając różne powody. Gdy pytałem o dalsze nazwiska, po odbyciu wspomnianych 34 wywiadów, okazywało się, że otrzymywałem wciąż te same, znane mi już nazwiska. Z tego względu przypuszczać można, że w liczącej 5 do 10 tysięcy osób społeczności indiańskiej w Chicago istnieje tylko kilkadziesiąt osób, o których wiadomo, że w swej pozaindiańskiej działalności odnieśli sukces, nie asymilując się przy tym w pełni. Być może więc zbiór osób, z którymi rozmawiałem, jest reprezentatywną (choć nie dobieraną losowo) próbą interesującej mnie tu zbiorowości.

Gdy mamy do czynienia z tak małą liczbą osób, jak trzydzieści cztery, niemożliwe jest prowadzenie jakichkolwiek subtelnych analiz statystycznych. Nie chodzi mi zresztą o przedstawienie danych statystycznych. Moim

celem jest tylko analiza pewnych wzorów działalności, uważanej za reprezentującą sukces osiągnięty przez członków bardzo biednej i słabo dostosowanej do nowoczesnego przemysłowego społeczeństwa zbiorowości etnicznej. Historię samej tej zbiorowości przedstawiłem w rozdziale siódmym, podałem w nim też inne źródła informacji.

B. INDIAŃSKIE CHARAKTERYSTYKI BADANEJ PRÓBY

Indianie, z którymi przeprowadzane były wywiady, reprezentują 17 plemion, ale większość z nich pochodzi z czterech plemion. Mamy tu więc siedmiu Chippewa, czterech Winnebago, trzech Sioux i trzech Cherokee. Chippewa i Sioux to od lat jedne z największych „plemion chicagowskich". Dwadzieścia pięć osób urodziło się w rezerwatach (dwie z nich oświadczyły, że stało się to przez przypadek, ale oba te „przypadki" polegały na tym, że rodzice przybyli specjalnie do rezerwatu, aby dziecko urodziło się „w domu" i rodzina spędziła tam później co najmniej sześć miesięcy). Pięć innych osób urodziło się w małych wioskach indiańskich ulokowanych poza rezerwatami. Tak więc tylko cztery osoby nie urodziły się w społeczności indiańskiej. Trzydzieści jeden osób zarejestrowanych było w swoich plemionach. Pozostałe trzy nie były zarejestrowane z powodów biurokratycznych. Dwadzieścia sześć osób oświadczyło, że są Indianami „pełnej krwi", a pozostali mieli w sobie od jednej czwartej do trzech czwartych „krwi indiańskiej". Jedenaście osób zadeklarowało, że mówiły biegle w swoim języku plemiennym. Siedemnaście innych osób było w stanie porozumiewać się w tym języku, choć z mniejszymi lub większymi trudnościami, a sześć osób nie znało w ogóle swego języka. Dwadzieścia osób było kiedyś, lub w ostatnim czasie, bardzo aktywnymi członkami chicagowskiej społeczności indiańskiej, podczas gdy pozostali to mniej lub bardziej bierni jej członkowie. Bierność oznaczała tu, że uczestniczyli oni w *pow-pow* kilka razy w roku (tańce *pow-wow* odbywają się w Chicago około 15 razy w roku), bądź też że uczestniczyli rzadko w rutynowych imprezach indiańskich, ale na przykład wystawiali swe prace na wystawach organizowanych przez chicagowskie stowarzyszenie artystów indiańskich.

C. INNE CHARAKTERYSTYKI PRÓBY

Indianie, z którymi rozmawiałem, to przede wszystkim mężczyźni (23 osoby) w wieku od 40 do 50 lat. Sześć osób miało mniej niż 40 lat, a osiem więcej niż 55 lat. Trzy osoby były już na emeryturze; trzy były czasowo bezrobotne (lata 1982 i 1983 to okres wielkiego bezrobocia w stanie Illinois, a zwłaszcza w Chicago), ale poprzednio pracowały stale i bez kłopotów; sześć osób pracowało we własnych, niewielkich przedsiębiorstwach, a pozostali byli wysoko wykwalifikowanymi robotnikami bądź pracownikami umysłowymi.

Piętnaście osób przybyło do Chicago, nie mając jeszcze 20 lat, a trzynaście osób było między 21. a 30. rokiem życia. Tylko cztery osoby z tych dwóch grup oświadczyły, że miały jakieś problemy z adaptacją do miejskiego życia w Chicago. Trzy osoby przyjechały do Chicago w ramach organizowanej przez Bureau of Indian Affairs (BIA) akcji przesiedleń.

Siedemnaście osób było właścicielami domów lub mieszkań, w których żyły. Pozostali wynajmowali mieszkania o zupełnie przyzwoitym, nawet jak na warunki amerykańskie, standardzie. Ponad jedna czwarta próby (9 osób) miała co najmniej akademicki stopień licencjata (BA lub BSc), a ponad jedna trzecia próby (12 osób) studiowała kiedyś na wyższych uczelniach, ale nie uzyskała żadnego stopnia akademickiego. Trzy osoby nie ukończyły nawet szkoły średniej (*high-school*), uważanej w Ameryce za szkołę niezbędną dla otrzymania jakiejkolwiek stałej pracy, pozostałe dziesięć osób ukończyło szkołę średnią oraz kursy zawodowe różnego typu i różnej długości trwania.

Konieczne jest wspomnienie w tym miejscu problemu alkoholizmu, do którego trzeba będzie kilkakrotnie wracać. Nie pytałem o to moich rozmówców, ale dziesięć osób (ośmiu mężczyzn i dwie kobiety) oświadczyło mi, że miało w swoim życiu poważne problemy związane z nadużywaniem alkoholu. Pięć z tych osób znalazło się w pewnym okresie w stanie nałogowego alkoholizmu i żyło na ulicy w społeczności alkoholików (*skid row*). Trzy z tych pięciu osób są obecnie „niezależnymi biznesmenami". Sześciu mężczyzn (z ośmiu) stwierdziło, że ich problemy alkoholowe narodziły się lub poważnie rozwinęły w czasie służby wojskowej.

D. PRZESZKODY DO POKONANIA

Jak wspomniałem powyżej, droga większości indiańskich ludzi sukcesu z Chicago do pozycji obecnie zajmowanych nie była szczególnie zawikłana. Niektórzy z nich napotykali jednak trudności, które mogą być typowe dla innych Indian, tych, którzy nie osiągnęli w mieście sukcesu. Cztery osoby, z którymi rozmawiałem, wspominały o trudnościach z zaadaptowaniem się do miejskiego życia w Chicago. Trzy z nich uznały, że organizacja przestrzeni miejskiej, oparta na zasadach innych niż te, do których wcześniej przywykły, przyczyniła się do ich wstępnych niepowodzeń zawodowych i ogólnie — życiowych. Jeden z tych ludzi, dziś uznany indiański artysta-malarz, podkreślił jednak inny czynnik jako znacznie istotniejszy. Przybył on do Chicago prosto z rezerwatu, korzystając z organizowanej przez BIA akcji przesiedleń, gdy miał 22 lata. Po raz pierwszy w swym życiu znalazł się tu w środowisku prawie całkowicie pozbawionym Indian. Jak wspominał, samotność była dla niego najważniejszym problemem. Nie było trudno przezwyciężyć ją, ale trzeba byłoby w tym celu zacząć uczęszczać do „indiańskich barów". Na to jednak nie miał jeszcze wtedy ochoty. Inny mężczyzna, obecnie projektant elektrowni, po ukończeniu szkoły podstawowej w rezerwacie, poszedł do szkoły średniej umieszczonej poza jego granicami. Mówił wówczas przede wszystkim swym własnym, plemiennym językiem, a w niewielkim zakresie łamaną angielszczyzną. Porządne nauczenie się języka angielskiego zajęło mu ponad rok. W Chicago, dokąd przybył po ukończeniu szkoły średniej, w wieku 18 lat, nie mógł przystosować się do „psiego świata" białych ludzi, którzy „szczekali na siebie i gryźli się nawzajem". W końcu nauczył się pracować z nimi, ale do dziś żyje w prawie zupełnej izolacji od nich. Nie było mu łatwo nauczyć się współpracować z białymi. „Biała" koncepcja czasu dopuszcza sytuację, w której ludzie rządzeni są przez swe zegarki. Koncepcji tej przybysz nie był w stanie zrozumieć. W końcu przyzwyczaił się do „białego pojęcia czasu", a nawet doszedł do przekonania, iż jest to jedyna trafna koncepcja wtedy, gdy mają ze sobą współpracować duże grupy ludzi. (Do podobnego wniosku doszło po latach również paru innych Indian, z którymi rozmawiałem.) Przez około dziesięć lat był na krawędzi wyrzucenia z pracy za stałe spóźnianie się. Uratować go miało bardzo solidne wykonywanie obowiązków wtedy, gdy był w pracy.

Inną, bardzo ważną przeszkodą, którą wielu amerykańskich Indian musiało przezwyciężyć, było pijaństwo. Według Gerarda Littmana, w latach sześćdziesiątych wśród Indian „44% śmierci osób dorosłych związane było z użyciem alkoholu, a 3 (14%) spośród 22 śmierci dzieci było skutkiem nadużycia alkoholu przez rodziców" (1970: 1771). Następna dekada nie zmieniła sytuacji. „Współczynnik śmiertelności Indian z powodu marskości wątroby jest mniej więcej trzy razy wyższy niż taki współczynnik dla całej ludności USA. Aresztowania wywołane nadużyciem alkoholu są liczniejsze, a wywołane nadużyciem alkoholu śmiertelne wypadki drogowe są znacznie częstsze wśród Indian w porównaniu z innymi grupami. Ponadto, współczynnik samobójstw wśród niektórych grup indiańskich wydaje się być bezpośrednio powiązany z wysokim poziomem spożycia alkoholu" (Sorkin 1978: 56).

Prawie jedna trzecia próby musiała stawić czoła wspomnianemu problemowi. Wszyscy oni zdołali go przezwyciężyć. Interesujące są zarówno drogi, które prowadziły Indian do alkoholizmu, jak i sposoby wydobywania się z niego. Wcześniej przedstawiłem pewne ogólne informacje na temat tych osób, z którymi rozmawiałem, a które kiedyś piły. Obecnie chciałbym skoncentrować się na wzorach picia i przezwyciężania alkoholizmu. Prezentowanie tych kwestii nie ma na celu podtrzymywania tradycyjnego w literaturze amerykańskiej obrazu Indianina-pijaka, lecz ma wskazać pewne źródła problemu, a także możliwości pozbycia się go.

Z grubsza biorąc, moglibyśmy mówić o „indiańskich" i „nieindiańskich" początkach nadużywania alkoholu wśród badanych Indian. Moim zdaniem, do pierwszej grupy zaliczyć można cztery, a do drugiej sześć osób.

Rozpocznijmy od tych powodów picia, które są w znacznej mierze, choć nigdy jedynie, związane z faktem bycia Indianinem. Dwóch mężczyzn rozpoczęło nadużywanie alkoholu (choć, jak twierdzili, nie był to jeszcze alkoholizm) w wojsku, a więc w środowisku nieindiańskim. Później jednak znaleźli się w Chicago, nie mogli przyzwyczaić się do życia miejskiego, do samodzielności, samotności wywołanej brakiem innych Indian. Tutaj dopiero różnice między obyczajami indiańskimi a obyczajami tkwiącymi w dominującej kulturze białego człowieka nabrały jaskrawego charakteru. Mężczyźni ci znaleźli sposób na rozwiązanie swoich kłopotów, pijąc w czasie wolnym od pracy. Piątkowo-sobotnie intensywne picie ciągnęło się w ich przypadku przez ponad dziesięć lat. Trzeci mężczyzna uczęszczał

do średniej szkoły poza rezerwatem, z białymi Amerykanami. Oni wiedzieli znacznie więcej niż on o tym wszystkim, co się w szkole liczyło. Byli lepszymi uczniami, zachowywali się zawsze o wiele swobodniej niż on. Miał poczucie niższości. Mógł je przezwyciężyć jedynie za pomocą alkoholu. Tylko picie dawało mu odwagę, której potrzebował w kontaktach ze swymi kolegami. Służba wojskowa umocniła jeszcze ten nawyk.

Jedna kobieta, należąca do tej grupy, wychowana była w swej kulturze plemiennej przez bardzo tradycyjną i autorytarną matkę. W jej rodzinie, czy — szerzej mówiąc — w jej rezerwacie, dbano o dzieci w sposób właściwy, ale brakowało tam czułości i ciepła. Kobieta ta potrzebowała jednak owego ciepła i czułości. Wychowanie spowodowało, że nie mogła się rozluźnić bez dodatkowego silnego bodźca. Gdy miała kilkanaście lat, okazało się, że takim, bardzo jej potrzebnym, środkiem może być alkohol. Później dorosła, wyszła za mąż za białego i przestała pić. Żyła przez całe lata jako zamożna reprezentantka klasy średniej, mieszkając z mężem w eleganckiej dzielnicy. Po siedmiu latach pobytu w Chicago natrafiła przypadkiem na plakat zachęcający do udziału w *pow-wow*. Zaczęła uczestniczyć w spotkaniach w instytucjach indiańskich i bardzo pragnęła zaprzyjaźnić się z Indianami. Ci jednak nie chcieli jej zaakceptować z uwagi na jej pozycję klasową i miejsce zamieszkania. Zaczęła więc uczęszczać do „indiańskich barów", zapraszała pijących i pijanych Indian do swego eleganckiego mieszkania. Przyjaźni tym sposobem nie znalazła, wyrzucono ją natomiast za pijaństwo z kierowniczego stanowiska w banku. W końcu jednak doszła do siebie, znalazła nową, dobrą pracę w innym banku, a równocześnie stała się szanowaną aktywistką kilku indiańskich organizacji.

„Nieindiańskie" początki nadużywania alkoholu są częstsze w analizowanej tu próbie ludzi sukcesu. Podobnie jak w poprzednim przypadku, choć nieco inaczej, powiązane są one głównie ze służbą wojskową. Trzech mężczyzn rozpoczęło picie w siłach zbrojnych nie dlatego, że czuli się samotni bez innych Indian, lecz dlatego, iż picie uważane tam było za jedyny, społecznie akceptowany sposób spędzania wolnego czasu. Jedna osoba zaczęła pić ze swym ojcem, Indianinem, który pracował z białymi jako robotnik przy budowie kolei, a później ośrodków uniwersyteckich. Był on solidnym pracownikiem, ale podobnie jak jego koledzy, spędzał większość czasu z dala od domu, a jedyną rozrywkę znajdowali oni wszyscy

w piciu. Piąty mężczyzna, którego indiańska matka także piła wiele, zaczął sam picie z białymi kolegami w szkole średniej. Pił od tego czasu niemal bez przerwy przez ponad dwadzieścia pięć lat. Jedyna kobieta, należąca do tej kategorii, piła dość dużo ze swymi białymi koleżankami przez około cztery lata, dopóki nie wyszła za mąż i nie zaszła w ciążę.

Pięć osób (tylko mężczyźni) z mojej próby znajdowało się kiedyś w chicagowskim *skid row*, a więc w ulicznej społeczności nałogowych alkoholików. Tylko jedna z tych osób należy do grupy o „indiańskich" początkach i powodach alkoholizmu. Jednakże wszyscy oni spotkali na ulicy innych alkoholików — Indian. Każdy z przypadków owych pięciu osób jest bardzo interesujący, ale tu skoncentrujemy się na jednym z nich. Jest to przypadek Indianina (nazwijmy go Johnem), będącego obecnie uznanym artystą, pracującego we własnym studiu. Jako młodzieniec mieszkał w dużym mieście w Teksasie, gdzie ukończył szkołę średnią. Już w szkole pił z kolegami. Po zdobyciu dyplomu wyjechał do Kalifornii i spędził tam osiem lat, stale pijąc. W ogóle nie może sobie przypomnieć pierwszych trzech lat pobytu w tym stanie. Pamięta natomiast, że później pracował przez rok jako drukarz, upijając się co tydzień. Po roku dostał płatny urlop, jedyny w życiu, ale nie mógł sobie przypomnieć tego, co robił przez cały następny rok. Wrócił później do Teksasu, gdzie pracował dorywczo i pił codziennie. Pamięta on też, że około dwadzieścia lat temu przyjechał ze stanu Kolorado do Chicago i tu, kompletnie pijany, wypadł z pociągu. Następnie dziesięć lat spędził John na ulicy z innymi nałogowymi alkoholikami. Wiele razy był aresztowany, wiele dni i nocy spędził w więzieniu. Był wówczas zadowolony, gdyż było mu ciepło i nie był głodny. Często bywał zabierany do szpitali, gdyż alkohol zniszczył mu zdrowie fizyczne i psychiczne. Jedna z ulicznych społeczności nałogowych alkoholików znajduje się na Wilson Avenue w dzielnicy Uptown, gdzie mieszka znaczna część chicagowskich Indian. Tu również John dotarł. Po raz pierwszy od okresu dzieciństwa spotkał Indian i wiele czasu spędzał pijąc między nimi i z nimi. Razem z nimi otrzymywał też pomoc od indiańskich instytucji i organizacji, jak na przykład American Indian Center czy St. Augustine's Center. Ich pracownicy socjalni próbowali wytłumaczyć mu, że czas już na porzucenie picia i wzięcie się w garść, ale on czuł się dobrze, pijąc na ulicy ze znajomymi. Kierując się radami, wziął jednak udział w kilku

spotkaniach, jednego z paru w Uptown, klubu Anonimowych Alkoholików (AA). Nie lubił wówczas tych spotkań. Ostatni raz, gdy po miesiącu spędzonym na oddziale psychiatrycznym jednego ze szpitali w Uptown wyszedł na ulicę, zdał sobie sprawę z tego, że ma już 45 lat, nie posiada zupełnie nic, jest ciężko chory, a waży 25 kilogramów. Miejski wydział szkolenia zawodowego dał mu pomoc finansową i skierował go do ośrodka rehabilitacyjnego prowadzonego przez charytatywną organizację żydowską. Pracował w nim około jednego roku, i to z trudnościami, gdyż z jednej strony ciągnęło go do picia, a z drugiej zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw związanych z piciem — wciąż był przecież poważnie chory, miał na przykład poważne problemy z koordynacją pracy rąk. Przebywanie w ośrodku zobowiązywało go do uczestnictwa w spotkaniach klubu AA. Dopiero po kilku latach doszedł do wniosku, że spotkania te miały ogromne znaczenie dla jego powrotu do równowagi psychicznej. Pracujący w ośrodku rehabilitacyjnym psycholog zorientował się, że ręce Johna są słabe i niewyćwiczone, ale zręczne, i wysłał go na kurs artystycznego wiązania węzłów. Po ukończeniu szkolenia John zaczął wytwarzać sznurowe wieszaki na kwiaty, sprzedawał je, kupował sznur, robił nowe wieszaki, itp. Ośrodek rehabilitacyjny wysłał też Johna do lokalnej dwuletniej uczelni, którą ukończył w terminie. Przez cały ten czas żył z zasiłku dla bezrobotnych. Po otrzymaniu dyplomu uczelni podziękował organizacjom charytatywnym, które się nim opiekowały, i zrezygnował z dalszej pomocy finansowej. Na spotkaniach AA przekonano go bowiem, że powinien sam się utrzymywać, a nie obciążać sobą społeczeństwo. Nikt nie mógł go teraz zrozumieć — pracownicy socjalni zetknęli się po raz pierwszy z osobą, która z własnej woli rezygnowała z zasiłku, i chcieli wysłać go do psychoanalityka. Również i później niewiele osób mogło go zrozumieć. Wszyscy patrzyli na niego jak na wariata, gdy po roku samodzielności wypełnił dobrowolnie i uczciwie deklarację podatkową. Obecnie John wynajmuje pracownię i sklep, zarabia wystarczająco, aby żyć dostatnio i wygodnie, studiuje psychologię na jednym z chicagowskich uniwersytetów i zbliża się do otrzymania stopnia licencjata. Jest też uważany za jednego z najbardziej interesujących artystów indiańskich w mieście.

Cztery aspekty powyższej historii są charakterystyczne dla tych wszystkich Indian, którzy kiedyś przeszli przez *skid row*, a później osiągnęli

sukces. Po pierwsze, nie znaleźli się tam dlatego, że byli Indianami. Po drugie, sami musieli podjąć decyzję o tym, że czas już rzucić picie; jak to zwykle bywa, podjęcie decyzji było łatwiejsze niż cały proces jej realizacji. Po trzecie, ważnym czynnikiem pomagającym im w powrocie do trzeźwego życia był program AA. Niektórzy z nich wciąż uczestniczą w tym programie. Po czwarte, pozbycie się nałogu byłoby niemożliwe bądź poważnie utrudnione bez życzliwości instytucji opiekuńczych i ich pracowników socjalnych.

Ci członkowie mojej próby, którzy byli kiedyś alkoholikami, ale uniknęli *skid row*, pozbycie się nałogu zawdzięczają z jednej strony swej własnej „sile moralnej", a z drugiej — zwierzchnikom, przyjaciołom i krewnym.

Powody, dla których tak szeroko przedstawiam tu problem alkoholizmu wśród Indian, leżą w jego „ideologicznym" znaczeniu. Zgodnie z rozpowszechnionymi, również wśród samych Indian, przekonaniami, (1) Indianie są bardziej niż inne grupy etniczne podatni na działanie alkoholu, (2) częściej niż przedstawicieli innych grup etnicznych można ich spotkać w *skid row*, i (3) w ich przypadku jest praktycznie rzeczą niemożliwą wydostanie się ze wspomnianej, ulicznej społeczności nałogowych alkoholików. Nie mam żadnych kwalifikacji dla podejmowania dyskusji w pierwszej sprawie, ale zdaniem cytowanego wcześniej Alana Sorkina, „nie istnieją dowody na jakąkolwiek nadzwyczajną fizjologiczną wrażliwość na alkohol ze strony jakiejkolwiek grupy etnicznej, włączając w to Indian" (1978: 57). Chciałbym też zwrócić uwagę na to, że nic nie wskazuje, jak na razie, na to, aby Indianie „czystej krwi" mieli większe problemy z alkoholem niż osoby w pełni uważane za Indian, a mające znacznie mniejszy ułamek krwi indiańskiej. Jeśli chodzi o drugie zagadnienie, to nawet dobre antropologiczne studia nad *skid row* nie wyjaśniają go w pełni (por. np. Brody 1971; Singer 1985). Przedstawione powyżej przykłady pokazują natomiast, że trzecia teza nie jest prawdziwa. Wydostać się ze *skid row* jest bardzo trudno, ale jest to możliwe. Dostanie się tam oraz wydostanie się stamtąd nie jest w żaden sposób związane z faktem przynależności do takiej czy innej grupy etnicznej. Nawet jeśli ktoś dostał się na *skid row* i jest Indianinem, może później zdobyć wyższe wykształcenie i osiągnąć zawodowy i życiowy sukces.

Istnieje dość popularna opinia, w ostatnich latach jednak podważana (por. np. Wilson 1980; Lieberson 1980), że dyskryminacja rasowa i etniczna może być istotnym powodem niepowodzeń członków mniejszościowych grup

etnicznych w przemysłowej Ameryce. Z tego względu konieczne jest przyjrzenie się tej kwestii na omawianym tu przykładzie indiańskich ludzi sukcesu.

Zdaniem Bena Bearskina, z którym wywiad przeprowadził Studs Terkel (1967: 134-142), tylko ci Indianie są w Ameryce dyskryminowani w pracy zawodowej, którzy sami aktywnie się do tego przyczyniają złym wykonywaniem obowiązków. Bearskin to kultywujący tradycyjne wartości Indianin Winnebago/Sioux, od dziesięcioleci aktywny przywódca chicagowskiej społeczności indiańskiej, a przy tym pracujący od lat jako spawacz, przy budowie wielkich kotłów. Indianie z St. Paul w stanie Minnesota, badani przez Arthura Harkinsa i Richarda Woodsa, nie czuli się dyskryminowani (choć ich przywódcy mieli w tej kwestii przeciwną opinię (1970: 16). Według Bruce'a A. Chadwicka i Howarda M. Bahra, „Hipoteza mówiąca, iż wysoki poziom bezrobocia Indian amerykańskich w powiecie Umatilla był konsekwencją dyskryminacji ze strony pracodawców, nie uzyskała żadnego poparcia. Żadna z trzech miar dyskryminacji wymierzonej przeciw Indianom nie była znacząco skorelowana z którąkolwiek z miar bezrobocia" (1978: 364). Faktem jest równocześnie, iż w wielu miejscach, na przykład w okręgach wiejskich, w małych miastach, a nawet w niektórych metropoliach, dyskryminacja ma miejsce (Bahr, Chadwick i Strauss 1972: 4-11).

Indianie, z którymi rozmawiałem, podzielają wspomnianą opinię Bearskina. Dwudziestu jeden spośród nich (trzy piąte) oświadczyło, że nigdy i nigdzie nie byli dyskryminowani z powodu swych cech etnicznych. Niektórzy wyraźnie stwierdzali, podobnie jak Bearskin, że autorami opinii o dyskryminacji Indian są ci sami Indianie, którzy z różnych powodów nie byli w stanie pracować w sposób zadowalający. Byli oni wyrzucani z pracy z powodu złego wykonywania swych zadań, ale interpretowali to jako dyskryminację etniczną. Inni ludzie, z którymi rozmawiałem, pamiętali różne rodzaje dyskryminacji wymierzonej przeciw nim. Trzy osoby wspominały „żarty etniczne", ale nie podchodziły do nich poważnie i same je opowiadały, nie uważając ich za dyskryminację. Osiem osób (jedną czwartą) dotknęła jednak prawdziwa dyskryminacja, ale poza Chicago, głównie w regionach Stanów Zjednoczonych zamieszkałych przez wielu Indian. Niektóre z tych ośmiu osób nie były obsługiwane w barach i restauracjach właśnie dlatego, że były Indianami. Inne miały z tego powodu kłopoty ze znalezieniem pracy, albo z odpowiednim dla stażu, doświadczenia i kwalifikacji awansem. Tylko dwie osoby uznały,

że dyskryminowano je w Chicago. Jeden mechanik powiedział mi, że nawet gdy bardzo dobrze pracował, niektórzy majstrowie stale go poprawiali po to, aby pokazać, że Indianie nie pracują tak, jak powinni. Osoba ta nie wiązała powyższych faktów z dyskryminacyjną atmosferą Chicago, lecz raczej z antagonizmem między Indianami a białymi imigrantami z Appalachów (tzw. *hill-billies*), stanowiącymi skądinąd bardzo interesującą grupę kulturową[3]. Inny mężczyzna, spawacz kotłów, powiedział mi, że nie wie nic o jakiejkolwiek otwartej dyskryminacji, ale zaobserwował, że choć od lat bardzo dobrze pracuje, to nigdy nie został majstrem, ani starszym cechu. Te istotne w jego zawodzie pozycje zajmowane były zawsze przez białych.

Jak widać z powyższego, etniczna dyskryminacja przeciw Indianom nie może być uznana za istotną barierę utrudniającą im zawodowy sukces w Chicago.

E. IDEAŁ SUKCESU U AMERYKAŃSKICH INDIAN W ŚRODOWISKU MIEJSKIM

Uderzające jest dla mnie to, że gdy Indianie dyskutują nad ideałem sukcesu, są zarówno bardzo realistyczni, jak i pozostają pod wpływem dominujących w Ameryce standardów. Realizm i bardzo niski poziom aspiracji materialnych odzwierciedlone są na przykład w takich deklaracjach, jak ta, iż rzeczywiście liczy się nie tyle wykształcenie i zamożność, co osobista uczciwość i poszanowanie podstawowych zasad moralnych. Innym przykładem tej kategorii jest pogląd, iż osiągnięcie sukcesu oznacza możliwość utrzymania siebie i swojej rodziny oraz życie zgodne z własnymi zasadami, nawet jeśli ktoś utrzymuje się dzięki niewykwalifikowanej pracy fizycznej. Realizm, niski poziom aspiracji materialnych, ale i wpływ dominujących w Ameryce standardów, odzwierciedlane są i przez przeciwstawne deklaracje: sukces to stanie się niezależnym biznesmenem, ale Indianie wychowani są w taki sposób, że nigdy nie staną się biznesmenami. Tak więc, przynajmniej

---

[3] Na temat tej grupy, zarówno jej imigracji do Chicago, jak i naturalnego środowiska kulturowego, pisał na przykład Clarus Backes w serii artykułów zatytułowanych *Uptown: The Promised Land* (1968). O jej migracji do innych wielkich miast informują na przykład prace: Obermiller i Oldendick (1984), czy Marger i Obermiller (1983).

w obecnym pokoleniu, nie osiągną sukcesu. Spotyka się wprawdzie indiańskich ludzi sukcesu, dobrze wykształconych i zamożnych prawników i biznesmenów, ale kompletnie się oni zasymilowali i nie przyznają się do swej *indiańskości*.

Najbardziej charakterystyczne dla mojej próby są jednak nieco inne opinie. Zgodnie z jednym wzorem, jeśli chodzi o sukces, nie ma żadnych różnic między Indianami a nie-Indianami. Dobre wykształcenie i dążenie do uzyskania osiągnięć są dla każdego człowieka gwarancją sukcesu. Gdy przeciętne wykształcenie Indian będzie w końcu znacznie wyższe, będą oni mogli dostać znacznie lepszą pracę, a równocześnie będą lepiej zdawać sobie sprawę z zakresu szans. Zgodnie z drugim wzorem, Indian obowiązują inne wymogi odnoszące się do przynoszącego sukces życia w miastach amerykańskich. Indianin powinien, oczywiście, być w stanie utrzymać siebie i swą rodzinę, mieć stałą pracę oraz unikać alkoholu. Musi jednak równocześnie utrzymywać plemienne i ogólnoindiańskie wartości i sposoby życia, pomagać innym Indianom, dzielić się pieniędzmi i czasem z innymi Indianami, działać na rzecz swego plemienia w rezerwacie oraz na rzecz miejskiej społeczności indiańskiej. Ten ostatni wymóg jest najbardziej popularny wśród osób, z którymi rozmawiałem.

Przedstawiony ostatnio wzór sukcesu jest, moim zdaniem, ogromnie istotny i może służyć jako częściowe wyjaśnienie faktu, iż tak mało jest indiańskich ludzi sukcesu, znanych i akceptowanych przez własną społeczność. Po to, aby osiągnąć sukces w „normalnym", amerykańskim życiu, konieczne jest zainwestowanie znacznej ilości czasu i wysiłku. Trudno tu nawet dzielić własny czas ze swą rodziną, a gdy pretensje do czasu danej osoby zgłasza również bardzo wymagająca wspólnota etniczna, sytuacja staje się bardzo trudna. Jak się jednak okaże, nie jest ona beznadziejna.

Nacisk na wartości plemienne, a także ogólnoindiańskie, będący ważnym elementem ideału sukcesu Indian, nawet miejskich, ma niewątpliwe pozytywne społeczne konsekwencje dla utrzymania społeczności indiańskich, oraz dla kulturowej i społecznej tożsamości pnących się po społecznej drabinie Indian. Niski poziom aspiracji, zarówno materialnych jak i związanych z formalnym wykształceniem, niesie jednak ze sobą pewne niebezpieczeństwa. Jest on nie tylko przekładem na współczesny język niektórych tradycyjnych elementów kultur, ale także reakcją obronną w sytuacji, w której Indianie stanowią ekonomiczne i społeczne dno społecznej hierarchii. Oznacza to jednak

również, że człowiekowi, który osiągnął sukces materialny, trudno pozostać członkiem społeczności etnicznej. Kilka osób, z którymi rozmawiałem, kładło nacisk na to, że biznesmeni indiańscy, czy szerzej — Indianie należący do amerykańskiej klasy średniej, nie są lubiani w American Indian Center (zarówno przez personel, jak i przez osoby korzystające z jego usług) i w innych instytucjach etnicznych. Kilku indiańskich biznesmenów zwróciło mi uwagę na to, że instytucje i organizacje indiańskie rzadko zamawiają u nich jakieś usługi, choć mogłoby to być korzystne dla obu stron.

Model Indianina, który dla osiągnięcia sukcesu życiowego nie musi być ani bogaty, ani wykształcony, przekazywany jest też przyszłym pokoleniom indiańskich przywódców w Chicago. Gdy zwiedzałem średnią szkołę o nazwie Little Big Horn American Indian High-school, będącą częścią składową jednej z normalnych średnich szkół chicagowskiej dzielnicy Uptown, byłem zdumiony częstą nieobecnością wielu uczniów oraz tym, że ogromny ich procent zupełnie porzuca szkołę. Biała nauczycielka, bardzo życzliwa dla swych uczniów i dla kultur indiańskich, wyjaśniła mi, że szkoła nie chce upierać się przy standardach typowych dla klas średnich i że po to, aby być dobrym człowiekiem, nie musi się być absolwentem szkoły średniej. Tego typu nadopiekuńczy, moim zdaniem, i pozornie liberalny sposób rozumowania i działania ma oczywiste antyliberalne czy nawet konserwatywne konsekwencje (por. np. Coser 1969), utrzymując Indian na dnie społeczeństwa. W rezultacie takiej polityki szkoła nie kładzie silnego nacisku na poziom wykształcenia, jaki zapewnia swym uczniom. Bardziej ambitni rodzice, nawet ci, którzy byli na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych radykalnymi bojownikami o prawa Indian do odrębności kulturowej, wypisują dzieci z tej szkoły i przenoszą je do lepszych placówek oświatowych. Little Big Horn jest szkołą coraz mniejszą, i jeśli nic się nie zmieni na lepsze, zostanie ona zamknięta. Ilość instytucji indiańskich w mieście zmniejszy się.

Nie ma powodu sądzić, że chicagowscy Indianie są nieświadomi konsekwencji wspomnianego modelu aspiracji. Jednakże wykształcenie, rozumiane jako kanał awansu społecznego jednostki, nie jest dla nich, a przynajmniej dla bardzo wielu spośród nich, wartością najwyższą. Są przecież wartości co najmniej równie istotne, jak na przykład podtrzymywanie więzi społecznej w wielkiej grupie rodzinnej, wzajemna pomoc. Indianie mogą być też świadomi faktu, iż wykształcenie nie gwarantuje im wyższego

statusu zawodowego. Na podstawie badań empirycznych, Chadwick i Bahr stwierdzają, że „wzrost osiągnięć w dziedzinie wykształcenia wśród Indian w prowincji Alberta w Kanadzie nie był powiązany ze spadkiem bezrobocia i z redukcją wydatków na pomoc socjalną, lecz te ostatnie rosły nadal" (1978: 357; por. też Wax i Wax 1972). To samo dotyczyć miało Kalifornii w USA. Do tej kwestii jeszcze wrócę.

F. WZORY SUKCESU ZAWODOWEGO

Wiedząc już, jakiego typu przeszkody musieli Indianie przezwyciężyć i jak wyobrażali sobie oni sukces członków własnej grupy etnicznej, możemy przeanalizować faktyczne wzory ich zawodowego sukcesu. Emerytów rozważać będziemy w takich kategoriach zawodowych, do jakich należeli przez znaczną część swego dorosłego życia. Otrzymamy w ten sposób pięć grup: bezrobotni, robotnicy, technicy, pracownicy umysłowi, osoby pracujące na własny rachunek („niezależni biznesmeni").

Pierwsza grupa, Indian obecnie bezrobotnych, ale równocześnie uważanych za ludzi sukcesu, jest w mojej próbie bardzo mała, ale jest też bardzo interesująca. Powstaje przede wszystkim pytanie, dlaczego inni ludzie uważali te osoby za przykłady sukcesu w swojej społeczności etnicznej (ci Indianie, którzy mnie do nich skierowali, świadomi byli ich ówczesnego statusu). Gdy popatrzymy na indiańską stronę działalności tych bezrobotnych, to okaże się, że mogą oni być dobrymi modelami osobowościowymi dla swej społeczności. Jedna kobieta była przez kilka lat prezesem zarządu American Indian Center, a i później znana była tam z silnego charakteru. Kilka lat temu jej córka, obecnie studentka prawa jednego z najlepszych uniwersytetów Wschodniego Wybrzeża Stanów, zdobyła tytuł Miss Indian Chicago. Jeden mężczyzna uczy swego języka plemiennego w Newberry Library w Chicago i przygotowuje przekład na język angielski opowieści i legend ze swego rezerwatu. Inny mężczyzna jest członkiem jednej z grup muzycznych w American Indian Center i wraz z nią gra na bębnie i śpiewa podczas każdej *pow-wow*.

Wykształcenie wspomnianych trzech osób określić można jako przeciętne w warunkach amerykańskich. Kobieta ukończyła szkołę średnią,

a później kilka kursów zawodowych i roczną szkołę dla sekretarek. Pierwszy mężczyzna studiował przez kilka lat na jednym z chicagowskich uniwersytetów, którego nie ukończył ze względów finansowych. Drugi mężczyzna po szkole średniej uczęszczał przez jeden rok do szkoły technicznej.

Przebieg pracy zawodowej tych osób również uznać można za dobry. Kobieta pracowała w kilku różnych instytucjach, a później była asystentem do spraw indiańskich w odniesieniu do trzech stanów Środkowego Zachodu podczas spisu ludności w roku 1980. Z uwagi na fakt, iż miała już ponad 50 lat, trudno jej było po ukończeniu spisu znaleźć nową stałą pracę. Zastanawiała się więc nad sprzedażą swego eleganckiego, obszernego mieszkania i przeprowadzeniem się do rezerwatu, gdzie spodziewała się znaleźć dobrą pracę. Pierwszy mężczyzna pracował kiedyś jako robotnik budowlany, technik w laboratorium, później kierownik laboratorium. Przedsiębiorstwo, w którym pracował do roku 1982, straciło zamówienia rządowe i zostało rozwiązane, a on wraz z wieloma innymi pracownikami stracił pracę. Historia drugiego mężczyzny była podobna.

Podsumowując dominujący w tej nielicznej kategorii wzór można powiedzieć, że niekorzystna sytuacja ekonomiczna w Ameryce, zwłaszcza w Chicago, na początku lat osiemdziesiątych spowodowała, że te osoby, aktywne w życiu społeczności indiańskiej i pracujące wcześniej bez kłopotów, nagle znalazły się bez pracy.

Następna grupa to robotnicy. Było ich w mojej próbie siedmiu, trzech z nich nie ukończyło szkoły średniej, a jeden uczył się na kursach, po których mógł uzyskać ekwiwalent dyplomu szkoły średniej. Kolejne trzy osoby miały średnie wykształcenie, a siódma osoba studiowała kiedyś przez kilka semestrów w kilku uczelniach poza Chicago. Zawody tych ludzi to: spawacz kotłów, robotnik budowlany, hydraulik, kierowca, ślusarz. Więcej niż połowa tych osób była kiedyś lub obecnie bardzo aktywna w życiu chicagowskiej społeczności Indian.

Wzory kariery zawodowej tych robotników nie były szczególnie skomplikowane ani interesujące, z wyjątkiem dwóch osób. Jeden mężczyzna, urodzony w rezerwacie w Kanadzie, przybył do Chicago, gdy miał 20 lat. Szybko znalazł pracę w fabryce. Nie był jednak zadowolony z płacy, zmienił więc fabrykę i w tej drugiej pracuje przez ostatnie dwadzieścia pięć lat. Jego żona jest również Indianką kanadyjską i robotnikiem

fabrycznym. Oboje zarabiają dobrze, nie mają dzieci i w interesujący sposób wydają oszczędności. Kupują domy w Chicago i z dużym sukcesem grają na giełdzie. Równocześnie za własne pieniądze prowadzą rekonstrukcję plemiennego cmentarza w Kanadzie, gdzie spędzają też wszystkie wakacje, pracując za darmo dla plemienia. Oboje mają bardzo niskie wykształcenie (nie ukończyli szkoły średniej, ale obecnie na specjalnych kursach przygotowują się do egzaminu, dającego uprawnienia podobne do uprawnień uzyskiwanych po szkole średniej). Prenumerują jednak gazety, których robotnicy chicagowscy, nawet ci ze średnim wykształceniem, w zasadzie nie czytają: „Chicago Tribune" oraz „Wall Street Journal".

Inny interesujący, moim zdaniem, przypadek dotyczy mężczyzny, który tuż po ukończeniu szkoły średniej przybył do Chicago w roku 1923. Od tego czasu stale tu pracował aż do emerytury w roku 1980. Podczas prawie sześćdziesięciu lat swego życia zawodowego robił najróżniejsze rzeczy. Był kowalem w fabryce, zawodowym graczem w baseball, sprzedawcą w sklepie sportowym, inspektorem do spraw mostów w komunalnym wydziale dróg i oczyszczania miasta, stanowym dyrektorem programu wypoczynku instytucji Work Progress Administration, dyrektorem programu wypoczynku w stoczni wojskowej na Jeziorze Michigan podczas drugiej wojny światowej, a w końcu i spawaczem kotłów. Przez całe swe życie był bardzo aktywnym członkiem chicagowskiej społeczności Indian. Pod koniec lat dwudziestych był jednym z organizatorów pierwszego klubu indiańskiego w Chicago. W latach trzydziestych współorganizował stowarzyszenie Indian Service League i pierwszą indiańską drużynę koszykówki. W latach czterdziestych był współtwórcą organizacji religijno-kulturalnej pod nazwą Longhouse. W latach 1953 i 1960 był jednym z chicagowskich delegatów na doroczne konferencje wielkiej organizacji pod nazwą National Congress of American Indians. W roku 1961 był jednym z indiańskich współorganizatorów konferencji Indian całej Ameryki, odbytej na Uniwersytecie Chicagowskim pod patronatem wybitnego antropologa Sola Taxa. Później był członkiem zarządu American Indian Center, a także kilku innych organizacji swej społeczności etnicznej.

Następna grupa indiańskich „ludzi sukcesu" z Chicago to „technicy". Składa się ona z pięciu osób — jednej kobiety i czterech mężczyzn, jest więc mniejsza niż grupa robotników. Trzy z tych osób to technicy w laboratoriach elektronicznych i szpitalnych, jeden to sierżant piechoty morskiej,

a kobieta jest dyplomowaną pielęgniarką. Wszyscy oni ukończyli szkołę średnią i tylko sierżant nie kształcił się dalej (był on jednak bardzo młody i zamierzał podjąć dalszą naukę). Pielęgniarka miała akademicki stopień bakałarza (BSc — odpowiednik polskiego licencjatu) ze swej specjalności, jeden mężczyzna studiował kiedyś przez kilka semestrów inżynierię na jednym z chicagowskich uniwersytetów, a później uczył się malarstwa w American Academy of Arts. Inni również uzupełniali wykształcenie w szkołach zawodowych lub uczelniach. Dwie osoby były kiedyś lub ostatnio bardzo aktywne w społeczności indiańskiej Chicago, reszta zaś uczestniczyła w różnych imprezach w mniej lub bardziej bierny sposób. Wszyscy przychodzili od czasu do czasu na *pow-pow*, a dwóch dość biernych członków było znanymi indiańskimi artystami.

Najbardziej interesująca jest historia pielęgniarki. Nazwijmy ją Mary. Ukończyła ona w młodości Indian Haskell Institute, słynną uczelnię indiańską (wówczas szkołę średnią, dziś półwyższą), znajdującą się w Lawrence w stanie Kansas. Studiowała później przez trzy lata w prowadzonej przez kościół luterański uczelni dla pielęgniarek i po skończeniu jej została dyplomowaną pielęgniarką. W roku 1978, dwa lata przed emeryturą, pojawiła się możliwość uzupełnienia wykształcenia i uzyskania stopnia licencjata. Nikt jej do tego nie zmuszał, z jej dotychczasowym wykształceniem i praktyką było to zupełnie zbyteczne. Chciała jednak przekonać się, czy potrafi się jeszcze uczyć. Ukończyła kilka dodatkowych kursów i stopień uzyskała.

Pielęgniarka przybyła do Chicago w latach czterdziestych i od tego czasu aż do emerytury była bardzo aktywna w społeczności indiańskiej. Była członkiem plemiennego klubu Winnebago, przez jedenaście lat była członkiem zarządu American Indian Center, przez kilka lat była redaktorem miesięcznika „The Warrior", wydawanego przez Centrum.

Mary pracowała jako pielęgniarka w wielu instytucjach — w Czerwonym Krzyżu, w fabrykach, w szpitalach, na plażach miejskich. W roku 1965 St. Augustine's Center for the American Indians otrzymał fundusze w ramach rządowego programu walki z nędzą i zatrudnił ją jako opiekuna społecznego. Pracowała tam przez siedem lat. Nie mogła jednak dłużej znieść sytuacji, na którą patrzyła z bliska. Była przygnębiona tym, że Indianie nie umieją i nie chcą sami wyrywać się z nędzy, że są rodziny mieszkające od trzech pokoleń w Chicago i stale korzystające z pomocy

socjalnej. Ludzie ci znajdowali setki powodów mających udowodnić absolutną niemożliwość wydostania się ze swej trudnej sytuacji o własnych siłach. Mary zrezygnowała z tej pracy i kilka ostatnich lat przed emeryturą pracowała znowu jako pielęgniarka w szpitalu. Zaraz po przejściu na emeryturę pojechała na trzytygodniową wycieczkę do Europy. Chciała obejrzeć wszystkie te zabytki, o jakich niedawno uczyła się uzupełniając wykształcenie. Po powrocie z Europy udała się na dwa lata na Dominikanę, gdzie pracowała jako ochotnik w ramach rządowego programu Korpus Pokoju. Gdy wróciła do Chicago, tuż przed moją rozmową z nią, zaczęła ponownie rozglądać się za jakąś interesującą pracą. Znowu chciała robić coś dla chicagowskich Indian.

Czwartą grupą indiańskich ludzi sukcesu jest w mojej próbie zbiór pracowników umysłowych, obejmujący urzędników, kierowników, projektantów i asystentkę uniwersytecką. Zbiór ten jest dość duży. Składa się z dwunastu osób: siedmiu kobiet i pięciu mężczyzn. Ludzie ci są, co oczywiste, lepiej wykształceni niż członkowie zbiorów omawianych poprzednio. Dwie osoby mają stopień magisterski, cztery osoby stopień licencjata. Jedna osoba ukończyła Institute of Lettering and Design, a także American Academy of Arts, dwie osoby spędziły co najmniej jeden rok w wyższej uczelni, a pozostałe trzy ukończyły tylko szkołę średnią i kursy zawodowe. Prawie wszystkie te osoby były bardzo aktywne w społeczności indiańskiej. Tylko dwie osoby uznać można za dość bierne, ale jedna z nich to artysta stale wystawiający swe prace na wystawach sztuki indiańskiej, a druga pracowała bardzo aktywnie jako ochotnik podczas wszystkich wakacji dla swego plemienia w Kanadzie. Wśród osób szczególnie aktywnych było trzech byłych członków zarządu American Indian Center, w tym dwóch byłych prezesów tego zarządu. Inni byli również działaczami tego centrum, a także takich stowarzyszeń, jak Native American Committee, czy Indian Council Fire. Co bardzo interesujące, dziewięć spośród tych dwunastu osób pracowało kiedyś, na którymś z etapów swej kariery zawodowej, albo dla swego własnego plemienia, albo w jednej z instytucji indiańskich w Chicago, jako płatni funkcjonariusze. Wtedy jednakże, kiedy z nimi rozmawiałem, pracowali zawodowo w rozmaitych prywatnych, stanowych lub federalnych instytucjach w Chicago.

Zbiór pracowników umysłowych jest dość duży i prawie równo podzielony między mężczyzn i kobiety, dlatego przedstawię tu bliżej jeden przypadek kariery kobiety i jeden przypadek kariery mężczyzny.

Kobieta, którą nazwiemy Anną, spędziła prawie całe swe życie w Chicago i jego suburbiach. Stopień licencjata z socjologii uzyskała na jednym z najlepszych uniwersytetów miasta, a później została zatrudniona przez sąd dla nieletnich jako opiekun osób mających wyrok z zawieszeniem. Pracowała tam dwa lata, po czym wyszła za mąż i przez 19 lat nie pracowała. W eleganckim przedmieściu Chicago wychowywała dzieci. Po rozwodzie ukończyła studia magisterskie z filologii angielskiej na jednym z uniwersytetów i zaczęła uczyć angielskiego w lokalnej dwuletniej uczelni w miejscowości, w której posiadała dom. Przez jeden rok pracowała później jako nauczycielka w indiańskim oddziale szkoły podstawowej w Uptown, a następnie uczyła znów w swej miejscowości. Po pewnym czasie zaproponowano Annie pracę wykładowcy na uniwersytecie, a następnie została tam asystentem na studiach magisterskich. Przygotowuje równocześnie doktorat. Po jego obronieniu planuje zostać profesorem w instytucie studiów indiańskich w którymś z uniwersytetów, gdziekolwiek otworzy się taka możliwość. Ona sama, a także jej matka i dzieci, są bardzo aktywni w społeczności indiańskiej w Chicago.

Drugim przykładem z tej grupy jest mężczyzna, który urodził się i wychował w indiańskiej wiosce w niedalekim od Chicago stanie Michigan. Nazwijmy go Adamem. Gdy był uczniem szkoły średniej, musiał równocześnie pracował jako pomywacz w restauracji, aby zarobić na utrzymanie. Po ukończeniu szkoły przez kilka lat służył w marynarce wojennej. Następnie pracował kilka lat w samochodowej firmie General Motors i ukończył w tym czasie (ze stopniem Associate) instytut prowadzony przez to przedsiębiorstwo. W General Motors Adam rozpoczął karierę jako kierowca na torze prób, a ukończył jako kierownik średniego szczebla. Następnie pracował na stanowiskach dyrektorskich w kilku innych firmach produkujących różne maszyny. Był później przez jeden rok dyrektorem jednego z centrów indiańskich w stanie Michigan. Ośrodek ten Adam sam zorganizował na prośbę starszyzny swego plemienia. Po roku przegrał konkurs na stanowisko, które zajmował dotąd. Sam wprowadził zasadę, że formalne wykształcenie musi być ważnym kryterium doboru dyrektora, a zgłosił się jeden kandydat ze znacznie lepszymi formalnymi kwalifikacjami. Przez następne lata pracował więc jako dyrektor kilku innych instytucji indiańskich w Waszyngtonie. Był także w tym mieście, a później w Chicago, dyrektorem rządowych agencji zajmujących się sprawami Indian. W Chicago nie jest on bardzo aktywny w życiu miejskiej społeczności indiańskiej, gdyż możliwy byłby

konflikt interesów między działalnością społeczną a działalnością zawodową. Był jednakże jakiś czas (dopóki taki konflikt się nie ujawnił) członkiem zarządu American Indian Health Service. Ukończył indiański NAES College ze stopniem licencjata i działa w stowarzyszeniu absolwentów tej uczelni.

Ostatni, wyróżniony przeze mnie zbiór indiańskich ludzi sukcesu, to „niezależni biznesmeni", czy raczej osoby pracujące „na własny rachunek". Jest ich siedmioro: dwie kobiety i pięciu mężczyzn. Ich wykształcenie jest stosunkowo wysokie, choć niższe niż w poprzednio omówionej kategorii — dwie osoby miały stopień licencjata, jedna kończyła właśnie studia prowadzące do tego stopnia, dwie osoby ukończyły dwuletnie uczelnie typu „business college" i tylko dwie jedynie szkołę średnią i kursy zawodowe. Zakłady, jakie osoby te prowadziły, miały bardzo różny charakter. Wszystkie były jednak bardzo małe, w żadnym z nich liczba pracowników nie przekraczała dziesięciu osób. Dwóch Indian było współwłaścicielami firmy zajmującej się handlem wysokogatunkową stalą, jeden był właścicielem firmy hydraulicznej, jedna osoba prowadziła własną restaurację, jedna kobieta, wraz z trojgiem przyjaciół, prowadziła wspólną firmę produkującą filmy wideo, jedna miała zakład fryzjerski, a jeden mężczyzna był artystą pracującym we własnym studio. Z wyjątkiem fryzjerki, wszystkie te osoby zaczęły działalność na własną rękę stosunkowo późno, na ogół po dość długiej karierze jako osoby na kierowniczych stanowiskach w przedsiębiorstwach tej samej branży.

Połowa grupy „biznesmenów" to ludzie w przeszłości bardzo aktywni w indiańskiej społeczności Chicago. Pozostali nie byli nigdy działaczami, ale nikt z nich nie był zupełnie bierny.

Przyjrzyjmy się bliżej jednemu przykładowi. Mężczyzna, Bill, urodził się w rezerwacie w Oklahomie. Po szkole średniej i „business college" spędził wiele czasu w marynarce wojennej, a później w ulicznej społeczności nałogowych alkoholików w Chicago. Po szczęśliwym wyleczeniu się z nałogu, co zajęło mu również nieco czasu, Bill został bardzo znanym, choć równocześnie bardzo kontrowersyjnym przywódcą Indian chicagowskich. Pracował na stanowiskach kierowniczych kolejno w kilku przedsiębiorstwach zajmujących się handlem różnymi gatunkami stali, wykorzystywanej w różny sposób i w różnym celu. Był szefem biura, specjalistą od spraw handlowych, a nawet członkiem zarządu jednego z nich. Gdy Bill nauczył się już wiele o przemyśle stalowym i o handlu, zdecydował z przyjacielem-Indianinem, pracującym w tej samej branży, że czas otwo-

rzyć własną firmę. Dzięki pomocy państwowej instytucji Small Business Administration, a także niewielkiego stowarzyszenia American Indian Business Association, mając świetne rekomendacje od poprzednich pracodawców, otrzymał pożyczkę bankową. W końcu otworzył z przyjacielem firmę, która powoli, ale systematycznie rozwija się. Początkowo działała ona na podstawie specjalnych przepisów ułatwiających funkcjonowanie małych przedsiębiorstw będących własnością przedstawicieli upośledzonych mniejszości etnicznych, ale wkrótce te przywileje przestały być potrzebne.

G. WNIOSKI. NAJNIŻSZE WARSTWY INDIAN MIEJSKICH A PROBLEMATYKA SUKCESU

Spośród trzydziestu czterech osób, z którymi rozmawiałem, dziewiętnaście (bądź dwadzieścia jeden, jeśli dodamy dwie spośród trzech osób bezrobotnych) należą do indiańskiej „klasy średniej", to znaczy do kategorii pracowników umysłowych i „biznesmenów". Stanowią więc oni ponad połowę mojej próby chicagowskich Indian będących ludźmi sukcesu. Indiańska klasa średnia to zbiorowość, która według wspomnianych na początku tego tekstu badań z lat 1968 i 1969 stanowiła około 10% całej społeczności chicagowskich Indian. Dla autorów raportów ze wspomnianych badań bardzo interesującym faktem było to, że zarówno najlepiej zasymilowani Indianie, jak i najaktywniejsi przywódcy społeczności etnicznej rekrutowali się właśnie z tej nielicznej grupy. W moich badaniach nie byłem zainteresowany najbardziej zasymilowanymi Indianami. Jeśli więc ich z konieczności pominiemy, to i tu widać fakt, iż ludzie mający wyższe pozycje społeczne i wyższe wykształcenie znajdują się częściej wśród przywódców społeczności etnicznej, niż inne osoby.

Jak przypominałem wcześniej, według cytowanych badań około 70% społeczności chicagowskich Indian to mało stabilna zbiorowość osób zajmujących się dorywczą, niewykwalifikowaną pracą fizyczną (*daily-pay labor*). Nie wiadomo, jak wielka jest dziś ta zbiorowość, ale nie wydaje mi się, aby w czasie recesji ekonomicznej początku lat osiemdziesiątych była ona mniejsza. Analiza tej grupy ma ogromne znaczenie z uwagi na jej wielkość, a badanie wzorów sukcesu Indian mieszkających w Chicago

ma, moim zdaniem, sens głównie dlatego, że pokazuje drogi, za pomocą których również inni Indianie mogliby poprawić swą pozycję społeczną.

Indianie migrują wciąż z rezerwatów do wielkich miast. Same rezerwaty ulegają jednak ciągłym zmianom, a liczba przybyszów jest teraz znacznie mniejsza, niż była w trakcie trwania rządowego programu przesiedleń. Ci, którzy przybywają obecnie do wielkich miast, są przypuszczalnie lepiej przygotowani do asymilacji do życia miejskiego (nie mówię tu o procesie tracenia przez nich tożsamości indiańskiej, który zresztą też zachodzi, ale jest inną sprawą) niż ludzie imigrujący tu wielkimi falami przed dziesięcioleciami. Można by więc postawić hipotezę, iż gdyby nie okresowe załamanie gospodarcze przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku i trwalsze od niego duże bezrobocie, Indianom łatwiej byłoby obecnie o sukces w wielkim mieście.

Na początku tego rozdziału wspomniałem o istnieniu pewnych cech, które zdaniem amerykańskich antropologów są wspólne „kulturom indiańskim" — cechy te powodują, że Indianie z trudem współzawodniczą z innymi grupami w nowoczesnych, miejskich i przemysłowych sytuacjach. Popatrzmy jeszcze raz na te cechy w chwili, gdy znamy już pewne wzory sukcesu u tych Indian, którzy w taki czy inny sposób podtrzymują swą indiańską tożsamość i w mniejszej lub większej mierze uczestniczą w życiu społecznym swej grupy etnicznej. Według antropologów, oparta na kręgu koncepcja czasu i przestrzeni była ważną barierą kulturową przeszkadzającą Indianom w adaptacji do nowoczesnego życia przemysłowego. Nie można lekceważyć tego rysu kulturowego, ale też w świetle wyników prezentowanego tu studium wydaje się, że wspomniany wpływ jest obecnie mocno wyolbrzymiany.

„Przesadna" hojność i dzielenie się własnymi pieniędzmi i czasem z innymi Indianami mogłyby być istotnym problemem w egoistycznym społeczeństwem. W opinii wielu tradycyjnych Indian, którym udało się osiągnąć sukces w mieście, te idee hojności i dzielenia się są żywe głównie jako idee właśnie, ale nie jako praktyka. (Moje własne doświadczenia z jednego z rezerwatów w stanie Wisconsin skłaniałyby mnie do poglądu, że sytuacja w rezerwatach jest wciąż bliższa tradycji.) Niechęć do współzawodnictwa z nie-Indianami wydaje się stanowić istotną barierę psychologiczną, utrudniającą sukces w mieście, w którym Indianie to tylko bardzo drobna mniejszość. Pewne refleksy tej postawy i ich konsekwencje widoczne

były w przedstawionych powyżej przykładach. Z drugiej strony jednak, wydaje mi się, że postawa ta nie jest dziś bardzo popularna wśród Indian. Wielu ich mówi raczej, że nie są niczym gorszym od białych. Ci, o których traktuje ten rozdział, próbują to udowodnić, inni znajdują liczne powody wyjaśniające fakt, że w kontaktach z białymi jednak przegrywają.

Fakt, iż tak wielu Indian zajmuje się dorywczą, ciężką, niewykwalifikowaną pracą fizyczną powoduje, że nie całkiem przekonują mnie tezy, iż praca dawać musi Indianom przede wszystkim zadowolenie, na dalszy plan odsuwając gratyfikację finansową. Oczywiście, możemy interpretować pracę dorywczą jako ten rodzaj działalności, który nie jest powiązany z jakimkolwiek dłuższym niż jeden dzień zobowiązaniem wobec pracodawcy i daje „pracownikowi" wolność udania się „do domu" wtedy, gdy sobie tego życzy, i do pracy tylko wtedy, gdy uzna to za niezbędne. Ci ludzie, którzy utrzymają taką postawę wobec pracy i uważać ją będą za jedną z istotnych cech tożsamości indiańskiej, nie będą w stanie osiągnąć w mieście sukcesu. Jednakże, co istotne, wśród Indian, z którymi rozmawiałem, nie spotkałem wcale przykładu takiego interpretowania *indiańskości*. Co więcej, ludzi ci, uważając rodzinę za jedną z naczelnych wartości (choć wskaźnik rozwodów był wśród nich ogromny) sądzili, że znacznie bardziej indiańską cechą jest stałe dbanie o własną rodzinę, niż bardzo częste i nieplanowane jeżdżenie tu czy tam, nawet jeśli miałoby chodzić o podróże między rezerwatem a miastem. Według osób należących do mojej próby, to nie plemienne kultury przeszkadzają Indianom w przynoszącym sukces współzawodnictwie z innymi grupami etnicznymi, lecz raczej zanik kultur plemiennych tak w miastach, jak i w wielu rezerwatach.

Wróćmy jednak raz jeszcze do Indian — ludzi sukcesu. Byli oni zgodni w opinii, która może różnić ich poważnie od tradycyjnej samoidentyfikacji Indian, przeciwstawiających swą kulturę kulturze grupy dominującej. Wszystkich tych Indian, którzy albo w przeszłości, albo obecnie byli aktywnymi przywódcami swej społeczności, zapytałem o to, w jaki sposób udawało im się godzić solidną pracę w mniej lub bardziej „białym" świecie z równoczesnym aktywnym uczestnictwem w życiu społeczności etnicznej. Wszyscy oni odpowiedzieli, że Indianami byli jedynie wieczorami i w ciągu weekendów. W biurze, laboratorium czy w fabryce byli pracownikami, a nie Indianami. Tak więc, *indiańskość* to — ich zdaniem — tylko jeden

z aspektów osoby ludzkiej. Jest to aspekt ważny, ale i inne mają znaczenie. Ci ludzie, z którymi rozmawiałem i którzy nie byli w stanie łączyć pracy zawodowej i pracy społecznej w środowisku indiańskim, redukowali tę drugą lub nawet rezygnowali z niej i koncentrowali się na pierwszej.

Tylko cztery osoby mogły być, w pewnym sensie i w pewnym zakresie, Indianami nawet w czasie pracy zawodowej. Ich przykład pokazuje warunki, w jakich jest to możliwe. Byli oni prezesami lub bardzo ważnymi (głównie ze względu na swą pracę zawodową) członkami zarządu American Indian Center. Z tego względu uczestniczyć musieli w wielu konferencjach odbywających się w czasie ich godzin pracy zawodowej. Było to możliwe, ale tylko dlatego, że równocześnie zajmowali oni względnie niezależne, kierownicze stanowiska w firmach, w których byli zatrudnieni. Dawało im to pewną elastyczność i możność dysponowania własnym czasem pracy. Wszyscy byli jednak również bardzo dobrymi pracownikami i ich zwierzchnicy zdawali sobie sprawę z tego, że przedsiębiorstwo nic nie straci w wyniku ich chwilowej i niezbyt częstej nieobecności. Ten sposób łączenia działalności społecznej i zawodowej jest oczywiście ograniczony do bardzo wąskiej grupy Indian. Zdaniem niektórych z tej mniejszości, kierowanie sprawami indiańskimi i kierowane ludźmi w pracy zawodowej nie muszą utrudniać się nawzajem, ale mogą się wspomagać, z uwagi na kumulację doświadczeń.

Indianie, z którymi rozmawiałem, pytani o to, co mogłoby pomóc innym członkom ich zbiorowości etnicznej w osiągnięciu sukcesu, podkreślali dwie naczelne wartości. Pierwsza to idea (w ich opinii ogólnoindiańska) samowystarczalności, polegania w swym życiu tylko na sobie i na swej własnej pracy, a nie na instytucjach opieki społecznej — państwowych lub nawet indiańskich. Drugą wartością jest wykształcenie. Indiańscy ludzie sukcesu byli bardzo krytyczni wobec chicagowskiego indiańskiego systemu edukacyjnego, którego część sami kiedyś budowali. Jakość wykształcenia i te dziedziny studiów, które najpełniej odpowiadają zapotrzebowaniu ze strony rynku pracy, powinny być, według nich, rozwijane w pierwszym rzędzie.

Nacisk na wykształcenie wydaje się tu bardzo istotny, choć optymizm jest chyba przedwczesny wśród tych, którzy wiążą z nim wielkie nadzieje (wspominałem już o tym wcześniej). Niektóre najnowsze prace z zakresu studiów etnicznych sugerują, że rozwiązanie sytuacji najuboższych grup poprzez rozwój ich edukacji nie musi być ani proste, ani oczywiste. Zdaniem

Stanleya Liebersona, który badał w szczególności sytuację czarnych Amerykanów, podnoszenie przez nich wykształcenia często nie gwarantuje lepiej płatnych posad (1980: 123-252). Zajmował się on przede wszystkim sytuacją panującą przed wprowadzeniem w Ameryce systemu „affirmative action" i w czasie, gdy rasowa dyskryminacja była bardzo silna. Obecna sytuacja Indian jest oczywiście inna. Dyskryminacja na rynku pracy nie jest silna, ale rynek pracy się zmienił, a bezrobocie, nawet wśród wykształconej młodzieży, jest wysokie. Inna sprawa jest jednak w tym miejscu ważniejsza. Stephen Steinberg, interesujący się m.in. żydowską i włoską grupą etniczną w Ameryce, doszedł do wniosku, że poziom wykształcenia danej grupy jest jedną z konsekwencji jej pozycji ekonomicznej (por. 1981: 128-150). Według danych, jakie przedstawił, poprawa sytuacji ekonomicznej jest koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem wstępnego awansu edukacyjnego, który później ułatwia dalszy awans ekonomiczny grupy.

Jeśli Steinberg ma rację, to Indianie amerykańscy, jako grupa etniczna, mogą osiągnąć sukces edukacyjny w skali masowej tylko wówczas, gdy ich ogromna najniższa warstwa robotników żyjących z dorywczej pracy oraz z zasiłków zostanie wyeliminowana. Ta indiańska „underclass" to oczywiście tylko drobna część ogólnoamerykańskiej najniższej warstwy ekonomiczno-społecznej, omawianej na przykład w cytowanej tu wcześniej książce Williama J. Wilsona. Według tego autora, aby pomóc amerykańskim biednym grupom etnicznym (interesuje się on głównie Murzynami), nie trzeba podejmować żadnych specjalnie do nich adresowanych programów opieki społecznej. Konieczna jest raczej odbudowa gospodarki i taki program szerokich reform ekonomicznych, który prowadziłby do pełnego zatrudnienia mieszkańców gett i do dania im szansy utrzymania się na przyzwoitym poziomie.

Nawet jeśli wszyscy trzej wspomniani tu uczeni mają rację, nie musi to oznaczać, że miejskie społeczności indiańskie (tekst ten nie brał pod uwagę Indian mieszkających w rezerwatach) będą musiały przez całe dziesięciolecia czekać na to, aż ci ich przedstawiciele, którym udaje się osiągnąć sukces, będą stanowili większą ich proporcję. Zmiany świadomościowe, jak na przykład odmowa akceptacji „kultury nędzy", nacisk na wykształcenie, mają swoje znaczenie. Podobnie istotne wydają się być solidarność ogólnoindiańska i podjęcie działalności politycznej tak na lokalnym, jak i na ogólnokrajowym forum.

Rozdział 9
NOWE ZJAWISKA, STARE UJĘCIA. POLONIA I LATYNOSI W NIEWIELKIM MIEŚCIE AMERYKAŃSKIM NA POCZĄTKU XXI WIEKU[1]

A. WSTĘP

W 1996 roku ukazała się moja monografia społeczności polonijnej w South Bend w północnej Indianie, oparta na badaniach prowadzonych na początku ostatniej dekady dwudziestego wieku. Byłem zdania, że mamy do czynienia z zanikającą (choć niewątpliwie wciąż istniejącą) kulturową i strukturalną (w sensie wprowadzonym przez Miltona Gordona, por. 1964: 70) odrębnością lokalnej Polonii (Mucha 1996a, 1996b) i z marginalizacją polskiej etniczności w tym mieście.

Dziesięć lat, jakie minęły od tamtych badań, to mniej niż połowa jednego pokolenia. Jest to okres niewystarczający do tego, aby sprawdzić ówczesne prognozy. Można jednak przyjrzeć się temu, czy obserwowane wcześniej trendy uległy jakiejś zmianie, czy pojawiły się (lub zintensyfikowały) nowe czynniki, mające ewentualnie wpływ na dalsze przekształcenia lokalnej społeczności polonijnej. Taki też jest pierwszy cel tego tekstu. Drugim celem jest próba odpowiedzi na pytanie, czy zjawiska, o których mowa w części pierwszej, wciąż można interpretować w obrębie

[1] Tekst ten został nieco skrócony, w porównaniu z artykułem drukowanym w 2003 roku, przez usunięcie fragmentów dotyczących kwestii religijnych, które występują w szerszej postaci w rozdziale dziesiątym.

opracowanych przed wieloma dziesiątkami lat amerykańskich „teorii etniczności" („teorii stosunków etnicznych", „teorii asymilacji").

Najpierw chciałbym (za wspomnianą książką) przypomnieć kilka podstawowych faktów na temat samego miasta oraz dynamiki przemian Polonii w South Bend. Osada istnieje pod tą nazwą od 1830 roku. Prawa miejskie otrzymała w roku 1865. Dość szybko, jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, pojawił się tu przemysł maszynowy, który bardzo prężnie się rozwinął. Jego upadek w mieście nastąpił wraz z technologicznymi i gospodarczymi przemianami w USA w latach sześćdziesiątych XX wieku. Obecnie główni pracodawcy to Uniwersytet Notre Dame (założony w roku 1842 na obrzeżu miasta), szpitale oraz zarząd szkół publicznych (miasto jest bardzo ważnym w północnej Indianie ośrodkiem szkolnictwa wyższego).

Pierwsza większa grupa Polaków pojawiła się tu w roku 1865. W ciągu dekady 1870-1880 nastąpił wzrost liczby Polaków z około 160 do około 1600 osób. Nadal, do I wojny światowej, przyjeżdżali tu Polacy ze wszystkich zaborów, choć najwięcej z pruskiego. Po I wojnie światowej imigracja Polaków ustała z uwagi na amerykańskie ograniczenia administracyjne. Osiedlali się oni głównie w Zachodniej Dzielnicy South Bend. Polacy założyli w tym protestanckim mieście (we „własnej" dzielnicy) kilka parafii rzymskokatolickich i jedną polskokatolicką. Były to parafie świętej Jadwigi (St. Hedwig, rok 1883), świętego Kazimierza (St. Casimir, rok 1899), świętego Stanisława (St. Stanislaus, rok 1900) i wreszcie świętego Wojciecha (St. Adalbert, rok 1910). W 1913 roku powstała parafia Matki Boskiej Kościoła polskokatolickiego (dziś St. Mary's National Catholic Church). W roku 1915 powstała w South Bend w Zachodniej Dzielnicy rzymskokatolicka misja, a wkrótce parafia, „Our Lady of Hungary", skupiająca ludność węgierską i polską.

Przy parafiach powstawały rozmaite polonijne instytucje. Najważniejsze były szkoły z polskim językiem wykładowym. Po drugiej wojnie światowej nauka odbywała się tu już po angielsku. Od roku 1969 zaczyna się stopniowe zamykanie polonijnych szkół parafialnych, głównie z powodu braku chętnych i ogromnego rozwoju szkolnictwa publicznego. Do dziś pozostała tylko szkoła świętego Wojciecha, którą teraz trudno określić jako polonijną (będzie o niej jeszcze mowa w tym rozdziale). W sumie w latach trzydziestych XX wieku było w South Bend co najmniej dziewięćdziesiąt

rozmaitych stowarzyszeń polonijnych. Obecnie „Centrala", federacja organizacji polonijnych miasta, skupia ich tylko kilkanaście (dokładna dokumentacja nie istnieje, trudno więc powiedzieć, ile jest ich konkretnie). Od roku 1896 do roku 1964 ukazywało się (najpierw po polsku, potem po angielsku) „ogólnomiejskie" pismo polonijne (najpierw dwa razy w tygodniu, potem raz w tygodniu) pod tytułem „Goniec Polski" (potem „Polish Messenger"). Wydawano też pisma parafialne. Od roku 1929 do połowy lat osiemdziesiątych istniał w South Bend polonijny program radiowy.

B. POLONIA W SOUTH BEND W ROKU 2003

Już na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wiele wskazywało na dość daleko zaawansowaną marginalizację etniczności w South Bend. Nawiązując do wspomnianej książki o Polonii w South Bend z 1996 roku, chcę pokazać aktualne funkcjonowanie kilku ważniejszych stowarzyszeń polonijnych. Zwrócę też krótko uwagę na mieszkających w South Bend (i najbliższej okolicy) polskich imigrantów z ostatnich dekad.

Założony w 1930 roku West Side Democratic and Civic Club jest jednym z wielu amerykańskich lokalnych klubów politycznych. W samym South Bend jest kilka podobnych klubów. Ten konkretny, choć w nazwie odnoszący się tylko do dzielnicy miasta, jest faktycznie klubem polonijnym, odzwierciedlającym polityczne zapatrywania wielu członków grupy etnicznej. Klub posiada własny budynek w centrum dzielnicy. Zdaniem prezesa, skupia on formalnie 90 osób, choć faktyczną działalność przejawia około 60 osób. Średnia wieku to około 65 lat, zaś średnia wieku członków zarządu wynosi 75 lat. Poza przedstawicielami Polonii, jest w klubie i trzech Latynosów, ożenionych z Polkami. Klub organizuje od dziesięcioleci w poniedziałek wielkanocny „Dzień Dyngusa". Liczni politycy miejscy i stanowi, czasem i z Waszyngtonu, przyjeżdżali kiedyś spotkać się tu z wyborcami. Dziś przyjeżdżają głównie demokratyczni politycy lokalni. Przez cały „Dzień Dyngusa" przewija się jednak przez klub, jedząc tutejszą wersję „polskich potraw", około tysiąca mieszkańców South Bend. Tyle też mniej więcej, według szacunków szefów klubu, było osób w kwietniu 2003 roku. Odbywała się tam też kampania wyborcza przed zbliżającymi się wówczas

(odbytymi w całym stanie Indiana 6 maja) prawyborami do urzędów lokalnych. Obecni byli podczas „Dnia Dyngusa" wszyscy demokratyczni i republikańscy kandydaci.

Ważną i posiadającą wciąż dość duże wpływy polityczne (np. prezes jest członkiem zarządu miasta, kilkunastu członków pełni lub pełniło ważne funkcje w administracji lokalnej) organizacją polonijną jest Achievement Forum, założone w roku 1953. Ma ona aktualnie 102 członków. Aby zostać jej członkiem, trzeba mieć ważne osiągnięcia w życiu publicznym, nie mogą więc do niej należeć szczególnie młodzi ludzie. Średnia wieku, zdaniem prezesa, to 60-65 lat. Wciąż trzeba mieć polskie pochodzenie etniczne, aby dostać się do klubu. Jednak młodsi członkowie (według prezesa, około 30% składu) starają się o taką zmianę statutu, aby przyjmować można było i inne osoby. Nie chcą się oni afiszować polskością, mają przyjaciół niepolskiego pochodzenia, których chętnie widzieliby w klubie i którym zależy na uczestnictwie. Prezes uważa, że wkrótce, gdy odejdzie obecne kierownictwo klubu i starsi członkowie, dojdzie do wspomnianej zmiany statutu. Zebrania odbywają się co miesiąc w lokalu Saint Joseph Young Men's Society (będzie o nim mowa dalej). Przychodzi na nie około 60 osób. Omawiane są na ogół sprawy miasta i powiatu. Mówcami są przeważnie miejscowi politycy. Tylko trzech lub czterech (w tym prezes) członków klubu mieszka w Zachodniej Dzielnicy miasta. Pozostali mieszkają w suburbiach. Członkowie klubu, choć Polską nie są specjalnie i aktywnie zainteresowani, organizują polskie imprezy, zwłaszcza dobroczynne, lubią „polskie jedzenie".

Trzecim samodzielnym polonijnym stowarzyszeniem, częściowo przecinającym się, jeśli chodzi o skład członkowski, z Achievement Forum, jest powołane w 1926 roku Polish Businessmen and Professional Men Association. Według jego prezesa, należy tu około 40 osób. Są to głównie emeryci lub osoby tuż przed emeryturą. Obok nielicznych osób z wykształceniem uniwersyteckim, są tu też rzemieślnicy posiadający własne, często jednoosobowe, firmy. Trudno wybrać kolejny zarząd, gdyż nikt nie chce do niego wejść, a ponadto mało kto w ogóle przychodzi na zebranie, nawet wtedy, gdy jest interesujący mówca. Często na zebrania nie przychodzą nawet członkowie zarządu. Zdaniem prezesa, przyszłość stowarzyszenia nie rysuje się najlepiej.

Czwartym, kiedyś bardzo ważnym dla Polonii w South Bend, samodzielnym stowarzyszeniem jest St. Joseph Young Men's Society. Ma ono własny budynek przy głównej ulicy dzielnicy. Jest to stowarzyszenie ubezpieczeniowe. Zdaniem prezesa i zdaniem przewodniczącego rady klubu, ma on około 300 członków ubezpieczonych (i mających prawo głosu) oraz około 50 członków stowarzyszonych. Teoretycznie w tym „klubie młodych mężczyzn" nikt nie powinien przekroczyć pięćdziesiątego roku życia, ale faktycznie ogromna większość dawno przekroczyła tę barierę (wpisali się, gdy byli młodsi). Średni wiek wynosi 60-65 lat. Większość zarządu to osoby około siedemdziesiątego roku życia. Zebrania rzadko się udają, gdyż mało kto na nie przychodzi. Trudno nawet zebrać *quorum*. Klubowy bar jest zamykany obecnie o godzinie siódmej wieczorem (kiedyś zamykano o jedenastej), gdyż nie ma chętnych do przebywania w nim. Członkowie nie mieszkają na ogół w Zachodniej Dzielnicy, więc muszą dojechać autem, a nie wolno prowadzić samochodu po wypiciu więcej niż jednego piwa.

Piątym przykładem „niezależnego", samodzielnego polonijnego stowarzyszenia jest Chopin Fine Arts Club (należy ono jednak, jako zupełnie autonomiczna jednostka, do ogólnoamerykańskiego polonijnego związku klubów kulturalnych). Klub powstał w roku 1940. Według pań prezes i wiceprezes klubu, skupia on obecnie 50 osób płacących składki, choć naprawdę aktywnych jest nie więcej niż piętnaście. W sumie jest to 40 kobiet i 10 mężczyzn. Wszyscy są polskiego pochodzenia, choć statut tego nie wymaga. Członkowie są na ogół emerytami lub osobami tuż przed emeryturą. Trudno o nowych członków, gdyż ludzie niechętnie zapisują się do organizacji. Członkowie klubu spotykali się kiedyś raz na miesiąc i słuchali odczytu o polskiej kulturze. Obecnie bardzo rzadko odbywają się te spotkania, gdyż ludzie boją się jeździć autem wieczorem. Otwarte zebrania zarządu odbywają się raczej w prywatnych domach. Drugi powód tego, że nie odbywają się comiesięczne zebrania, jest taki, że ostatnio przychodziło na nie tylko kilka osób, i był wielki wstyd przed prelegentem. Raz w roku klub organizuje duże spotkanie, wieczorek karciany, z którego dochód przeznaczany jest na stypendia dla młodych przedstawicieli Polonii z powiatu St. Joseph.

W South Bend nadal działają oddziały wielkich i kiedyś ogromnie ważnych dla życia Polonii stowarzyszeń ubezpieczeniowych. Jednym z nich

jest organizacja „Sokołów" (w USA działa kilka odrębnych organizacji „Sokołów"). W mieście istnieją dwa „gniazda" „Sokołów". Oba mają własne budynki. Przykładem będzie organizacja („gniazdo") nazywająca się Z.B. Falcons, która powstała w 1897 roku. Zdaniem prezesa, ma ona 1200 członków ubezpieczonych oraz 200 stowarzyszonych (niemających prawa głosu). Traktowanie „Sokołów" po prostu jako organizacji ubezpieczeniowej nie ma, wedle prezesa, sensu, gdyż wielkie firmy komercyjne oferują obecnie znacznie lepsze warunki. „Sokoły" to jednak również polska tradycja. Ludzie należą tu więc dlatego, że należeli ich rodzice i dziadkowie. Ponadto stowarzyszenie jest dużym klubem sportowym. I z tym jest jednak problem, gdyż obecnie sale gimnastyczne są w każdej szkole, dobrze działa YMCA, lepiej niż „Sokoły" wyposażonych klubów sportowych jest dość dużo. Ponadto, dzieci i młodzież szkolna mają wiele zajęć popołudniowych i nie mają czasu na chodzenie do „Sokołów". Bardzo mało jest aktywnych członków. Gdy organizowana jest jakakolwiek impreza, zajmuje się nią ta sama garstka kilku starszych emerytowanych osób. Niewiele osób przychodzi na zebrania.

Innym wielkim polonijnym stowarzyszeniem ubezpieczeniowym jest Polish National Alliance (PNA). W South Bend nadal działa jeden jego oddział (założony w roku 1887), mający własny wielki budynek z dobrze wyposażoną kręgielnią. Według wiceprezesa stowarzyszenia, ma ono około tysiąca ubezpieczonych członków. Liczba ta ulega niewielkiej zmianie w ciągu ostatnich kilku lat. Nie trzeba być Polakiem, aby należeć do PNA. Około połowy wspomnianej liczby to jednak przedstawiciele Polonii. Przychodzą tu również Murzyni i Latynosi, gdyż względnie tanie jest tu piwo i gra w kręgle. W (pomalowanym w polskie motywy) klubie odbywają się często imprezy meksykańskie. Ich organizatorzy korzystają z pomieszczeń kuchennych, ale gotują sobie sami. W klubie odbywają się też imprezy polonijne — przede wszystkim dość regularne wieczorki taneczne dla starszych (gra zespół polonijny z Chicago) i w zimie imprezy choinkowe dla dzieci.

Married Men's Club jest przykładem stowarzyszenia parafialnego (przy parafii świętego Kazimierza). Co miesiąc, we środę, odbywa się we własnym pomieszczeniu klubu, znajdującym się w budynku dawnej szkoły świętego Kazimierza, zebranie członków. Jest tu 55 członków zwyczajnych, którzy nie mogą mieć ukończonych 65 lat. Jest też 15 członków starszych,

którzy mają mniejsze obowiązki i inne uprawnienia. Średnia wieku to, według prezesa, około 55 lat. Ta średnia rośnie. Spada liczba członków. Kiedyś, jeszcze za pamięci prezesa (mającego około 45 lat), była tu lista oczekujących kandydatów. Na cotygodniowe spotkania przychodzi obecnie około 30 osób. Na turnieje karciane przychodzi (z żonami) około 40-50 członków. Klub organizuje imprezy, które przynoszą dochód wydawany na potrzeby kościoła. Są to, zgodnie z amerykańskim zwyczajem, obiady lub śniadania, tyle że podawane jest jedzenie uważane tutaj za polskie. Tylko kilku członków mieszka w pobliżu, choć wszyscy należą do parafii świętego Kazimierza. Prawie wszyscy członkowie to Polacy.

Polonaise Club to stowarzyszenie kiedyś samodzielne, działające obecnie w ramach „Forever Learning Institute", instytucji zajmującej się głównie kulturalnym zagospodarowaniem czasu emerytom. Aby być członkiem klubu, trzeba mieć co najmniej 50 lat. W praktyce, zdaniem prezesa, średnia to około 70 lat. Członków (są to głównie kobiety) jest 55. Nie trzeba być Polakiem, aby tu należeć, ale zdecydowana większość to osoby polskiego pochodzenia. Według prezesa (i nie tylko jego), jest to jedyna działająca obecnie organizacja polonijna w South Bend, która aktywnie i stale zajmuje się problematyką polską. Na comiesięczne piątkowe spotkania przychodzi około 40 osób. Jest wówczas na ogół zaproszony prelegent, który zapoznaje zebranych z jakimś aspektem polskiej kultury. Niektórzy oglądają na wideo polskie filmy (z angielskimi napisami), inni uczą się robić wycinanki i pisanki, kilka osób uczestniczy w kursie języka polskiego. Czasem robią wycieczki do Chicago, do polskiej dzielnicy. W 1995 roku 35 członków klubu było na wycieczce w Polsce. Do dziś wspominają ją z rozrzewnieniem.

We wszystkich dawniej polonijnych kościołach odbywają się wciąż polonijne spotkania religijne lub występują polskie akcenty religijne. Są to na przykład: śpiewanie jednej lub dwóch polskich pieśni podczas jednej z niedzielnych mszy, śpiewanie kilku polskich kolęd w okresie Bożego Narodzenia, rzadko ale w miarę regularnie odbywane spotkania modlitewne, czy święcenie koszyków z jedzeniem przed Wielkanocą. Uczestniczy w nich jednak obecnie bardzo mała liczba starszych ludzi. Odbywają się już tylko dwie msze w miesiącu odprawiane przynajmniej częściowo po polsku. Jedna z nich, odprawiana przez księdza Polaka pracującego kilka-

naście mil na północ od South Bend, w miejscowości Niles w stanie Michigan, ma miejsce w kościele świętego Wojciecha. Msze, które tam obserwowałem, skupiały po około 50 osób. Około jedną trzecią tej liczby stanowili ludzie bardzo starzy. Pozostali byli w średnim wieku, czasem z małymi dziećmi. Pieśni zapowiadane były po angielsku przez zakonnicę, która grała na organach i intonowała je w słabej polszczyźnie. Odprawiający mszę ksiądz apelował do Polaków o przychodzenie na tę mszę i na drugą w miesiącu mszę odprawianą po polsku. Ta druga msza odbywa się w inną niedzielę miesiąca w kościele świętej Jadwigi. Odprawiana jest w intencji Radia Maryja. Dochód dzielony jest w połowie między parafię i Radio. Liczba uczestniczących wiernych jest podobna jak w poprzednio omówionym przypadku. Nadal aktywnie działają dwa parafialne chóry polonijne. Jeden to chór parafii świętego Wojciecha, drugi związany jest z kościołem narodowym. Ten pierwszy jest dość nieliczny i składa się wyłącznie z osób w podeszłym wieku. Ten drugi jest nieco młodszy i większy. Chóry dają doroczne wspólne koncerty, raz w jednym, raz w drugim kościele.

Dwie doroczne imprezy mają skupiać Polonię miasta i okolicy. Jedna to obiad z okazji Miesiąca Dziedzictwa Polskiego. Odbywa się on na ogół pod koniec października lub na początku listopada, a organizowany jest przez „Centralę", wspomnianą wcześniej federację skupiającą kilkanaście polonijnych organizacji. W roku 2002 głównym gościem był burmistrz miasta, który opowiedział o swojej (i części zarządu miasta) wizycie w Polsce (South Bend jest miastem bliźniaczym Częstochowy). Drugim punktem programu była prelekcja na temat polskich noblistów, wygłoszona przez polską stypendystkę w Uniwersytecie Notre Dame. Trzecim punktem były polskie tańce ludowe w wykonaniu trzech par. Dwie z nich były już w poważnie podeszłym wieku. W trzeciej tańczyła Murzynka z białym mężczyzną w średnim wieku. W spotkaniu uczestniczyło około 200 osób. Przy stole prezydialnym siedzieli m.in. dwaj księża, jeden z rzymskokatolickiej parafii świętej Jadwigi, a drugi z parafii polskokatolickiej. Obaj odmówili modlitwy. Podano typowy dla Polonii South Bend „polski obiad". Druga impreza to „Obiad Opłatkowy". Organizowany jest on w styczniu przez miejscowy oddział American Relief Committee for Free Poland. W roku 2003 spotkanie skupiło około 300 osób. Obecny był burmistrz miasta, nowo wybrany kongresman, wspomniani wcześniej księża, a także

również tu wymieniony ksiądz z Niles. Ten ostatni w specjalnym wystąpieniu zachęcał zebranych do przynależności do polonijnych stowarzyszeń. W ramach programu artystycznego pani w stroju krakowskim wygłosiła własny wiersz poświęcony dorobkowi Radia Maryja, a zespół polonijny z Chicago grał polskie melodie rozrywkowe. Podano podobny obiad jak ten, który wspominałem poprzednio.

C. NOWI IMIGRANCI Z POLSKI W SOUTH BEND I NAJBLIŻSZEJ OKOLICY[2]

Nie chciałbym, z powodu braku własnych głębszych studiów na tym zagadnieniem, ustosunkowywać się do pytania o to, czy ma sens nazywanie „nową Polonią" nowych imigrantów z Polski do niewielkiego centrum miejskiego. „Świeżej daty" imigranci z Polski nie byli zresztą nawet przedmiotem moich jakichkolwiek systematycznych obserwacji. Chciałbym tu tylko zwrócić uwagę na ich istnienie w społeczności, w której Polonia jest od wielu dekad ważnym uczestnikiem życia publicznego.

Na podstawie rozmów z kilkunastoma osobami należącymi do kategorii „nowych imigrantów" sądzę, że w powiatach St. Joseph i Elkhart jest nie więcej niż pięćdziesiąt rodzin Polaków, którzy przyjechali tu w ciągu ostatnich dwudziestu lat, wiedzą o sobie i utrzymują ze sobą jakikolwiek kontakt (są też tu nieliczne rodziny, o których wiem, że nie utrzymują żadnego kontaktu z innymi Polakami), spotykając się czasem w różnych układach. Spotkania te rzadko tylko (i w odniesieniu do niewielu osób) odbywają się podczas „imprez polonijnych". Dotarły do mnie nawet uwagi, że niektórzy nowi imigranci chętnie uczestniczyliby w polonijnych obiadach, gdyby o nich wiedzieli. Tymczasem, mimo tego, że niektórzy wybitni działacze tradycyjnego środowiska polonijnego dobrze wiedzą o istnieniu nowych imigrantów, bardzo rzadko i wybiórczo informują ich o uroczystościach polonijnych.

---

[2] Dziękuję pani Bożenie Karol z Uniwersytetu Notre Dame za konsultację.

Popatrzmy teraz na jedną sieć społeczną, zogniskowaną wokół pewnej rodziny, rodziny o tyle faktycznie centralnej, że bardzo zaangażowanej od ponad dziesięciu lat w opiekę nad przybywającymi do South Bend, na dłużej lub krócej, Polakami i w związku z tym współpracującej z władzami miasta i świetnie poinformowanej. Do sieci tej należą dwadzieścia cztery polskie rodziny (niektóre to rodziny jednoosobowe), mające zasadniczo obywatelstwo amerykańskie, ale w niektórych przypadkach kanadyjskie. Chciałbym zwrócić tu uwagę na kilka cech społecznych tych rodzin. Są to: wiek, „polskie wychowanie" dzieci, zawód, wykształcenie, okres pobytu w Ameryce.

Najdłużej przebywające w Ameryce trzy rodziny są tu od 1983 roku. Między rokiem 1984 a 1989 przybyło tu siedemnaście rodzin, a więc ogromna większość naszej „próby". Pozostałe cztery przyjechały do Ameryki w latach 1990-1992. Później nikt nie przybył. Jest to interesująca obserwacja, szczególnie w ewentualnym porównaniu z innymi miejscami, gdzie w Ameryce mieszkają Polacy.

Trzy osoby z całej tej grupy mają co najmniej 60 lat, około dziesięciu par małżeńskich to ludzie w wieku między czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem życia, pięć par to ludzie powyżej pięćdziesiątki, zaś pozostali są między trzydziestym a czterdziestym rokiem życia. Można więc w sumie uznać, że mamy tu do czynienia z ludźmi „w kwiecie wieku", mającymi przed sobą jeszcze wiele lat pracy zawodowej. Przyjrzyjmy się teraz wykształceniu i zawodom, które uprawiają w Ameryce. Na czterdzieści sześć osób, o których tu mowa, dwadzieścia ma polskie wyższe wykształcenie, zaś dwadzieścia jeden polskie wykształcenie średnie (maturę, na ogół z jakiegoś technikum). Czworo spośród nich to lekarze, troje to profesorowie uniwersytetu. Inne zawody to na przykład bibliotekarz-specjalista w wielkiej bibliotece uniwersyteckiej, programiści komputerowi, agent nieruchomości, trener drużyny uniwersyteckiej. Są tu też robotnicy (pięcioro) i sprzątaczki (trzy, mające polskie średnie wykształcenie).

Popatrzmy na dzieci tych imigrantów. Oczywiste jest, że przy wspomnianej rozpiętości wieku różny też będzie wiek dzieci. Mają one od siedmiu do dwudziestu siedmiu lat. Jedne dzieci są uczniami szkoły podstawowej, inne są już po studiach. Na „nasze" dwadzieścia cztery rodziny, trzy nie ma dzieci. W jedenastu rodzice mówią zasadniczo do dzieci po

polsku (co nie znaczy, że dzieci po polsku odpowiadają, co sam miałem okazję kilkakrotnie stwierdzić), zaś w pozostałych językiem domowym jest angielski, którym dzieci posługują się znacznie lepiej niż rodzice.

Jest rzeczą oczywistą, choćby z uwagi na zupełnie inną strukturę zawodową i strukturę wykształcenia na ziemiach polskich kiedyś i obecnie, że nowi imigranci w bardzo niewielkim stopniu przypominają Polaków, którzy przybywali do South Bend i okolic sto lat temu. Co więcej, przyjeżdżają teraz sporadycznie i indywidualnie, a nie masowo. Jeśli oczekuje ich tu ktoś, to są to na ogół amerykańskie instytucje sponsorujące imigrację. Mieszkają i pracują zupełnie poza środowiskiem polskim. Tylko wyjątkowo chodzą do polonijnego kościoła na msze odprawiane w języku polskim. Na ogół rozmawiają z dziećmi po angielsku i nie organizują (jak dotąd, bo inaczej jest w wielkich miastach) żadnych instytucji kulturalnych, w których dzieci mogłyby podtrzymywać znajomość języka polskiego i polskiej kultury. Pozostają oczywiście wizyty w Polsce, obozy młodzieżowe, przyjeżdżający do USA z wizytą dziadkowie (i inni krewni), z którymi trzeba rozmawiać po polsku. Dzieci chodzą do normalnych szkół amerykańskich, mają amerykańskich przyjaciół i znajomych i nie ma powodu sądzić, że będą (poza wyjątkami) znajdować partnerów życiowych wśród dzieci innych imigrantów polskich. Jak będzie się kształtować tożsamość kulturowa tych dzieci imigrantów, zupełnie na razie nie wiadomo. Jest to na pewno temat interesujących przyszłych badań.

D. LATYNOSI W SOUTH BEND. KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA ZBIOROWOŚCI

Jak doniosły pod koniec stycznia 2003 roku wszystkie amerykańskie media, liczba Latynosów nieznacznie przekroczyła liczbę Murzynów (każda z tych grup to teraz około 12% społeczeństwa amerykańskiego), i ci pierwsi stali się najliczniejszą w Stanach mniejszością (ogólną socjologiczną charakterystykę tej zbiorowości podaje np. Marger 2000: 282-321). W stanie Indiana mieszkało w 1999 roku niewielu Latynosów — 2,6% ludności stanu (w Kalifornii prawie 30%). Najwięcej (połowa wszystkich Latynosów w stanie) mieszka ich w powiecie Lake, na północnym zachodzie stanu

(nieco na południowy wschód od Chicago, w stanie Illinois), w dawnych ośrodkach ciężkiego przemysłu. Imigracja z Meksyku pojawiła się w stanie Indiana na większą skalę podczas I wojny światowej, w związku z ogromnym zapotrzebowaniem na siłę roboczą w stalowniach, a potem (w roku 1919) w związku ze strajkiem amerykańskich pracowników tych stalowni. W połowie lat pięćdziesiątych XX wieku pojawiło się tu wielu meksykańskich (ale głównie z amerykańskiego Południowego Zachodu, a nie z Meksyku) pracowników rolnych.

Latynosi mieszkający w powiecie St. Joseph, gdzie mieści się South Bend, związani są i z przemysłem, i z rolnictwem. Zanim przejdę do pewnych danych demograficznych, a w szczególności do demograficznego porównania zbiorowości latynoskiej z polonijną w South Bend, chciałbym przedstawić główne konkluzje studium wykonanego w tym mieście w 1992 roku przez Martina F. Murphy'ego (niestety, z powodu jego wyjazdu z USA na stałe i z braku możliwości zlokalizowania innych źródeł, nie udało mi się dotrzeć do maszynopisu jego nieopublikowanego raportu; dlatego nie wszystkie informacje są w pełni jasne nawet dla mnie). Ludność latynoska jest ogromnie zróżnicowana pod względem wszystkich takich zmiennych, jak: miejsce urodzenia, podtrzymywanie tradycji (w tym języka), poziom edukacyjny, dochód. Większość (rozmaite inne źródła mówią tu o 75 procentach) pochodzi jednak z Meksyku. Latynosi mają bardzo wiele dzieci. Ich populacja jest dwa razy młodsza niż ogólna populacja powiatu. Przeciętne gospodarstwo domowe ma dwa razy tyle osób, co średnia w powiecie. Młodsi Latynosi chodzą na ogół regularnie do szkół, ale jedna czwarta osób w wieku 16-24 lata porzuciła szkołę przed jej ukończeniem (wiele źródeł podaje bardzo podobne informacje dotyczące aktualnych motywacji edukacyjnych grupy latynoskiej). Wielu latynoskich mężczyzn jest samotnych — rodziny zostawili w Meksyku i wysyłają tam pieniądze. Całe rodziny mieszkające w South Bend mają na ogół więcej niż jedno źródło utrzymania. Latynosi mają przeważnie stałą pracę, rzadko biorą dni i godziny wolne z jakichkolwiek powodów. Połowa z nich pracuje w przemyśle. Dochód uzyskiwany przez indywidualnych Latynosów jest znacznie niższy niż przeciętny w powiecie. Prawie 30% tej ludności żyje poniżej poziomu ubóstwa (jest to dwa razy więcej, niż średnia amerykańska). Cztery piąte kobiet pracuje zarobkowo poza domem. Przeciętny Latynos

jest dwujęzyczny. Osiemdziesiąt procent Latynosów to katolicy, a szesnaście procent należy do innych kościołów chrześcijańskich (Murphy za: Shapiro 1996: 218-219).

W ciągu dekady, jaka minęła od czasu wykonania tego studium przez Murphiego, sytuacja ludności latynoskiej w South Bend nieco się zmieniła. Przedstawię najpierw najnowsze dane demograficzne, a potem inne wiadomości o tej zbiorowości.

E. LATYNOSI I POLONIA W SOUTH BEND. CHARAKTERYSTYKA DEMOGRAFICZNA[3]

Dane demograficzne odnoszące się do ludności amerykańskich osiedli najlepiej podawać na podstawie wyników spisów powszechnych. Szeroko rozumiane publikacje spisowe podają też niektóre dane demograficzne zebrane między spisami. Niestety, dane spisowe nie zawsze są wystarczająco szybko dostępne, a poza tym nie zawsze podawane są w sposób konieczny w tym miejscu. To, co tu szczególnie nieodzowne, jest jednak dostępne i wyraźne.

South Bend, wraz z sąsiednim miastem Mishawaka, stanowi ogromną większość ludności powiatu St. Joseph (w sumie w South Bend mieszkało w 1990 roku 109 727 osób, a w roku 2000 — 105 511 osób; w powiecie mieszkało w 2000 roku 265 559 osób). Mniejszości etniczne (z wyjątkiem prawie zupełnie zasymilowanej mniejszości belgijskiej) zamieszkują tu przede wszystkim South Bend. W 1990 roku Latynosi (ci, którzy poddali się spisowi, szacowani na około połowę stanu faktycznego; druga połowa to przede wszystkim nielegalni imigranci z Meksyku) stanowili 2,1% ludności powiatu, zaś w roku 1999 już 3,2%. Oznacza to przyrost o 57,9% (http://www.census.indiana.edu/web/county/hispanic99.html). Skądinąd (na podstawie rozmów z lokalnymi przywódcami ludności latynoskiej oraz dziennikarzami specjalizującymi się w tej problematyce) wiadomo mi, że przyrost nastąpił przede wszystkim w drugiej dekadzie lat dziewięćdzie-

[3] Dziękuję pani Lindzie Fisher z Indiana University South Bend za pomoc w uzyskaniu odpowiednich materiałów.

siątych, był więc dość gwałtowny. Choć udział legalnie przebywających tu Latynosów w ludności powiatu nie był i nie jest duży, niewątpliwie bardzo duży jest wskazany wyżej przyrost. Dodać trzeba znany fakt, iż większość Latynosów (biorę tu pod uwagę kategorię określaną jako „Hispanics of all races") dość wyraźnie odróżnia się wyglądem zewnętrznym od ludności określanej przez nich samych jako „Anglo". Szybki przyrost oznacza, że rzucający się w oczy Latynosi stali się znacznie częściej widoczni w miejscach publicznych. Od 11 września 2001 roku i związanego z atakiem terrorystycznym na Amerykę (potocznego, ale i zinstytucjonalizowanego) lęku przed cudzoziemcami, gwałtowny wzrost udziału ludności latynoskiej w całej ludności powiatu jest ważnym zjawiskiem społecznym.

Ludność latynoska nie jest równomiernie rozłożona na terenie całego powiecie. Jak wspomniałem wcześniej, mieszka ona głównie w South Bend. I tu jednak (choć Latynosi mieszkają w każdym okręgu spisowym), zasadniczo jest skoncentrowana w jednej okolicy. Tą okolicą jest Dzielnica Zachodnia (West Side) miasta (drugą taką dzielnicą jest południe miasta). Dzielnica ta funkcjonuje w społecznej świadomości mieszkańców miasta, ale nie ma formalnych granic (nie pokrywa się dokładnie nawet z okręgami wyborczymi, przywoływanymi w książce o South Bend z roku 1996). Posługując się mapą okręgów spisowych i przy pomocy kilku „zasiedziałych" mieszkańców tej dzielnicy wydzieliłem szesnaście takich okręgów, które w świadomości moich ekspertów należą do szeroko rozumianej West Side, a nie do „centrum", „południa" czy „północy" miasta.

W 1990 roku mieszkało w (tak określonej, jak podałem powyżej) Zachodniej Dzielnicy miasta 38 615 osób. Było wśród nich (nie licząc ludności innego pochodzenia etnicznego) 1 669 Latynosów (jak poprzednio, bez względu na „rasę"), co stanowiło 4,3% ludności dzielnicy, i 8 115 osób, które były chociaż częściowo pochodzenia polskiego, co stanowiło 21% ludności dzielnicy (1990 Census of Population and Housing Characteristics for Census Tracts and Block Numbering Areas, South Bend-Mishawaka, IN MSA [CPH-3-308], tabele 8 i 16). Latynosi stanowili więc prawie dokładnie jedną piątą liczebności Polaków. Dodać trzeba, że już wówczas wśród Polaków dominowali emeryci, zaś wśród Latynosów młode rodziny z małymi dziećmi.

W 2000 roku sytuacja była już zupełnie inna (por. na ten temat głównie http://www.stats.indiana.edu/C2K/fftr_frame.html). Wśród 38 864 mieszkańców Zachodniej Dzielnicy było 5 603 Latynosów i 4 349 Polaków. Latynosi stanowili więc 14% ludności, zaś Polacy 11%. Przyrost legalnie przebywającej w USA ludności latynoskiej w Zachodniej Dzielnicy wyniósł 236%, zaś ubytek ludności polskiej (na skutek śmierci osób starszych oraz wyprowadzenia się osób młodszych i w średnim wieku do innych dzielnic miasta lub do przedmieść) — 46%. Liczba udokumentowanej ludności latynoskiej stanowi teraz prawie 130% liczby ludności pochodzenia polskiego. Gdyby uznać, że Latynosów jest w Zachodniej Dzielnicy co najmniej dwa razy tyle, ile podają dane spisowe, oznaczałoby to, że jest ich około 11 000, czyli około 250% liczby Amerykanów pochodzenia polskiego. Dodajmy, że chodzi tu stale o ludność latynoską mającą oboje rodziców latynoskich i ludność polonijną niekoniecznie mającą oboje rodziców pochodzenia polskiego.

Popatrzmy teraz na dostępne statystyki dotyczące wieku ludności, odnoszące się do roku 1999 (za: http://www.stats.indiana.edu/population/ageracesex.asp). Nie wyróżniają one Polaków, ale pokazują strukturę wieku białej ludności nielatynoskiej i ludności latynoskiej (bez względu na „rasę") w całym powiecie St. Joseph. Biała ludność nielatynoska to 217 474 osoby. Osoby w wieku 0-4 lata to 6,4%, w wieku 5-17 lat to 16,5%, w wieku aktywności zawodowej (18-64 lata) — 62%, a w wieku emerytalnym, od 65 lat, to 15%. Struktura wieku ludności latynoskiej całego powiatu jest inna. Dzieci w wieku 0-4 lata to 12% (czyli dwa razy więcej), dzieci w wieku 5-17 lat to 26,5% (czyli półtora raza tyle), osób w wieku produkcyjnym (18-64 lata) było mniej, bo 57,6%, zaś osób w wieku emerytalnym bardzo niewiele, bo tylko 3,5%. Nietrudno się domyślić, że inne będą kwestie nurtujące młodą społeczność z małymi dziećmi, a inne społeczność starszą, pozbawioną małych dzieci, mającą natomiast większą zbiorowość emerytów. Niestety, nie udało się (nie ma odpowiednich danych spisowych) znaleźć takich danych dla Zachodniej Dzielnicy South Bend. Na pewno jednak rozbieżności w charakterystykach demograficznych są tu jeszcze poważniejsze.

F. LATYNOSI W SOUTH BEND. BUDOWANIE STABILNEJ SPOŁECZNOŚCI ETNICZNEJ

Latynosi z South Bend opisywani byli w 2002 i 2003 roku przez największą gazetę w okolicy, „South Bend Tribune". Pytałem o nich też „ekspertów społecznych" — ich własnych miejscowych przywódców, pracowników miejskich agencji zajmujących się nimi, profesorów uniwersyteckich pochodzenia latynoskiego, zaangażowanych w życie tej społeczności.

Pierwsi Latynosi pojawili się w większej liczbie w South Bend w 1943 roku. Byli to Meksykanie z Teksasu. Sprowadzono ich tu zarówno do prac przy budowie kolei, jak i do pracy w przemyśle. Zaoferowano im mieszkanie w Zachodniej Dzielnicy miasta, w okolicach polonijnego kościoła świętego Kazimierza. Tam też początkowo uczęszczali na msze. Nieco później przenieśli się do również polonijnego kościoła świętego Stanisława, w północnej części dzielnicy. Z tego kościoła większość Latynosów przeniosła się następnie do dawnego węgierskiego kościoła świętego Stefana (St. Stephen), również w północnej stronie Dzielnicy Zachodniej. Pierwsze msze po hiszpańsku odprawiono tu w roku 1968 (Dits 2002a). Na początku 2003 roku na jedną „hiszpańską" mszę w tygodniu uczęszczało tu tyle osób, co na wszystkie pozostałe msze razem. Do kwestii życia religijnego Latynosów wrócę wkrótce.

Zdaniem pochodzącego z Porto Rico (co jest ważne dlatego, że stanowisko dostał z uwagi na „pochodzenie latynoskie") zastępcy burmistrza (jednego z czterech), całą tutejszą zbiorowość latynoską można podzielić na cztery podstawowe grupy. Pierwsza to Amerykanie meksykańskiego pochodzenia. Są tu, jego zdaniem, od lat pięćdziesiątych XX wieku (por. informacja wyżej). Wszyscy znają doskonale angielski. Są dobrze zasymilowani w społeczności South Bend. Niektórzy z nich zajmują wysokie stanowiska w administracji, w biznesie. Druga grupa to Amerykanie pochodzenia meksykańskiego, którzy niedawno przybyli do miasta, głównie z Kalifornii i z Teksasu. Większość z nich zna dobrze język angielski, ale są i tacy, którzy mówią prawie wyłącznie po hiszpańsku. Z nieznanych mojemu rozmówcy przyczyn nie żyją oni dobrze z tą pierwszą grupą (nawiasem mówiąc, w wielu sytuacjach kilku fal imigracji z danego kraju

do innego, stosunki między pierwszą, dobrze po jakimś czasie zasymilowaną falą a drugą, jeszcze niezasymilowaną i mającą niski prestiż społeczny, są niedobre, co socjologicznie zostało dobrze opisane i zinterpretowane). Trzecia grupa to Meksykanie z Meksyku. Ich znaczna większość to nielegalni imigranci (choć są wśród nich i tacy, którzy mają pozwolenie na pracę). Obie grupy Amerykanów pochodzenia meksykańskiego nie żyją dobrze z tą grupą biednych, niewykształconych, nie znających angielskiego, nielegalnych na ogół imigrantów. Nie chcą im pomagać. Przykładem jest organizacja „La Casa de Amistad" (będzie dalej o niej mowa). Założona została przed kilkudziesięciu laty przez parafię świętego Stefana, aby pomagać młodzieży amerykańskiej pochodzenia meksykańskiego, ale późniejsze potrzeby spowodowały, że w coraz większej mierze musi zajmować się najnowszymi imigrantami. Ustabilizowani tu Amerykanie pochodzenia meksykańskiego wycofują się więc z zarządu „La Casa". Jest wreszcie czwarta grupa Latynosów. Są to głównie ludzie z wyższym wykształceniem, zajmujący wysokie pozycje w życiu miasta. Niektórzy z ich to Amerykanie pochodzenia meksykańskiego, ale zasadniczo pochodzą z Karaibów (na przykład z Porto Rico) oraz z południowej Ameryki. Wielu z nich nie ma żadnych kontaktów z miejscową społecznością latynoską z Zachodniej Dzielnicy. Jeśli chodzi o proporcje, to — zdaniem mojego rozmówcy — pierwsze dwie grupy razem stanowią nieco ponad 40% całości, najnowsi imigranci z Meksyku nieco ponad 40% i ostatnio wymieniona grupa — niecałe 20%. Jeśli chodzi o organizacje etniczne, to poza czysto religijnymi w parafii świętego Stefana i w parafiach protestanckich, wymienić trzeba latynoskie stowarzyszenie biznesmenów, ligę obywateli amerykańskich pochodzenia latynoskiego (LULAC) oraz organizacje studentów latynoskich w miejscowych uniwersytetach. Nie wydaje się, aby ściśle współpracowały ze sobą. Typologię prezentowaną wyżej uważają za trafną i inni moi rozmówcy. Ich własne uszczegółowienia nie wnoszą wiele.

Parafie świętego Kazimierza i świętego Stefana miały do końca maja 2003 roku wspólnego proboszcza. Nie była to jedyna tego typu sytuacja w South Bend. Podobnie na przykład polonijna parafia świętej Jadwigi ma wspólnego proboszcza (socjologa polskiego pochodzenia) z parafią świętego Patryka, parafia świętego Stanisława z parafią świętego Krzyża. Dzieje się tak z powodu braku księży i malejącej liczby wiernych. Ostatni (do

końca maja 2003 roku) proboszcz parafii świętego Kazimierza i świętego Stefana był Amerykaninem irlandzkiego pochodzenia, znającym doskonale język hiszpański i odprawiającym tam po hiszpańsku msze. Podczas rozmowy jesienią 2002 roku proboszcz parafii świętego Kazimierza i świętego Stefana zwrócił mi uwagę na różnice kulturowe między Polakami a Meksykanami, odnoszące się do sposobu funkcjonowania organizacji kościelnej. Kościół katolicki w Meksyku jest silnie kontrolowany i finansowany przez państwo. Parafianie nie muszą ponosić żadnych wydatków związanych z funkcjonowaniem kościoła. Tymczasem w Ameryce kościoły są odłączone od administracji państwa i utrzymywać je muszą parafianie. Ludność polonijna rozumie to doskonale, gdyż w samym South Bend zbudowała i nadal w dużej mierze utrzymuje kilka parafii. Tutejsza ludność latynoska nie rozumie tego, gdyż przyzwyczajona jest do innego systemu — oczekuje raczej wsparcia finansowego ze strony proboszcza, niż oferuje własny wkład finansowy. Gdy oferuje ten wkład, nie ma żadnego wyobrażenia o wielkości koniecznych wydatków na utrzymanie kościoła. Wśród mówiących po angielsku katolików w USA (w tym wśród tutejszych Polaków) 17% ludzi uczęszcza religijnie na msze, zaś wśród Latynosów odsetek ten wynosi tylko 10%. Im mniej ludzi chodzi regularnie do kościoła, tym mniej jest chętnych do finansowego i organizacyjnego wspierania go.

Parafia świętego Wojciecha prowadzi od dziesięcioleci podstawową szkołę katolicką. Według wspomnianego proboszcza, jest w niej 123 uczniów (choć możliwości lokalowe i edukacyjne istnieją dla około 400 uczniów), w tym prawie połowa to Latynosi, a niecałe trzydzieści to dzieci polonijne. Tych drugich, jego zdaniem, będzie ubywać, tych pierwszych przybywać. W jego obecnej parafii świętego Kazimierza zlikwidowano niedawno szkołę. Proboszcz kończył negocjacje z Uniwersytetem Notre Dame w sprawie otwarcia w pustym budynku szkoły świętego Kazimierza początkowo przedszkola, potem pełnej szkoły podstawowej z językami angielskim i hiszpańskim. Znaczna część społeczności, w obrębie której znajduje się kościół, jest bowiem latynoska (ludzie ci na ogół należą do nieco dalej na północ położonej parafii świętego Stefana). Projekt ponownego otwarcia szkoły świętego Kazimierza wzbudzał jednak kontrowersje wśród osób związanych ze szkołą świętego Wojciecha, która mogła, jak wspominałem, pomieścić znacznie więcej uczniów, a stale była niedoinwestowana.

Pogrzeby latynoskie, w jakich uczestniczy proboszcz, są w połowie przypadków odprawiane po hiszpańsku. W przypadku pogrzebów polonijnych nie zdarza się, aby odprawiano je po polsku.

Protestanccy Latynosi (pisałem o nich wcześniej, za Murphym) zbudowali sobie wiele małych świątyń w Zachodniej Dzielnicy, przede wszystkim przy głównej arterii, alei Western. Jak się wydaje, różnice religijne nie są szczególnie istotnym czynnikiem dzielącym ludność latynoską w South Bend.

Dziś Latynosi pracują, jak wspominałem, w około pięćdziesięciu procentach w przemyśle. Część z nich pracuje jednak w sektorze tradycyjnie w Ameryce ich zatrudniającym, czyli w rolnictwie. Jest to zasadniczo praca sezonowa, jednak poza sezonem mało kto z nich wraca do Meksyku, starając się raczej znaleźć jakieś inne zatrudnienie na zimę. Jak podała miejscowa gazeta, oficjalnie szacuje się, że w stanie Indiana pracuje sześć do ośmiu tysięcy robotników rolnych. Spośród nich tylko dwa procent to nie są Latynosi (Dits 2002c). Pracownicy sezonowi zatrudnieni w rolnictwie to na ogół mężczyźni bez najbliższej rodziny, posiadający jednak w South Bend krewnych, u których często mieszkają. Na ogół wysyłają oni pieniądze do Meksyku, a także starają się sprowadzić żony i dzieci. Jest to przedsięwzięcie nielegalne, możliwe wprawdzie do zrealizowania, ale coraz droższe i bardziej niebezpieczne (rośnie liczba przemycanych osób, które giną lub umierają po drodze).

Praca w przemyśle wymusza uczenie się języka angielskiego, a więc ułatwia asymilację kulturową. W South Bend istnieje kilka instytucji, w których Latynosi mogą się uczyć angielskiego. Jedną z nich jest filia amerykańskiej instytucji charytatywnej „United Way", zwana „Casa de Amistad", ulokowana w Zachodniej Dzielnicy, w byłym polonijnym sklepie spożywczym. Angielskiego uczą się też dzieci. Na ogół chodzą do szkoły z programami dwujęzycznymi (miejski okręg szkolny ma bardzo silny wydział edukacji dwujęzycznej). Latynosi nie zakładają własnych szkół, jak robili to imigranci z Europy (zwłaszcza wschodniej) ponad sto lat temu, gdyż szkolnictwo publiczne, do którego mają prawo, jest bardzo dobrze rozwinięte. Jak już wspominałem, aspiracje edukacyjne społeczności latynoskiej nie są na razie wielkie. Rodziny preferują wysyłanie dorastającej młodzieży do pracy.

Bardzo szybko rośnie w Zachodniej Dzielnicy South Bend liczba małych firm latynoskich. Na ogół zakładane są w lokalach, w których kiedyś mieściły się firmy polonijne. Wzbudza to, jak uważa pochodzący z Porto Rico zastępca burmistrza miasta, pewną niechęć Polonii, ale z drugiej strony otwieranie nowych przedsiębiorstw powoduje, że dzielnica jest wciąż „żywa". W nowych firmach trudno czasem się porozumieć w języku innym niż hiszpański, a towarami sprzedawanymi w sklepach (zwłaszcza spożywczych) Polonia nie jest, z powodów kulturowych, zainteresowana.

Latynosi w South Bend mają własną prasę. Są to, poza biuletynami organizacyjnymi, trzy niewielkie gazetki. Niestety, mimo długich poszukiwań, udało mi się dotrzeć tylko do jednej, więc inne faktycznie nie funkcjonują w społeczności. Ten rozprowadzany za darmo miesięcznik pod tytułem „El Puente" wydawany jest w pobliskim mieście Goshen (w miejskiej bibliotece znajduje się ponadto wydawany w Los Angeles tygodnik „La Opinion"). Publikuje on, jak „normalne" gazety amerykańskie, przede wszystkim wieści z najbliższej okolicy (czyli z kilku powiatów w stanach Indiana i Michigan, znajdujących się wokół South Bend), ale także wybrane wiadomości z całych Stanów, z Meksyku i w małej mierze z reszty świata. Zawarte też w nim są wiadomości o lokalnych latynoskich organizacjach, o mszach i innych imprezach religijnych odbywających się w języku hiszpańskim. Poza nim istnieje lokalna (nadająca z South Bend) stacja latynoska w ramach jednej z kablowych sieci telewizyjnych, nadająca częściowo własne programy, a częściowo seriale latynoamerykańskie i edukacyjne programy meksykańskie, a także lokalna, umieszczona w Zachodniej Dzielnicy miasta, latynoska stacja radiowa, nadająca po hiszpańsku muzykę („latynoską" i ogólnoamerykańską), wiadomości („amerykańskie" i meksykańskie) oraz programy edukacyjne przez 24 godziny na dobę. Przy zakładaniu tej stacji radiowej współpracowały oba miejscowe uniwersytety i lokalny oddział stowarzyszenia latynoskich obywateli USA (LULAC). Mimo tego, że większość prac wykonywana jest przez ochotników za darmo, stacja na razie sama nie jest w stanie się utrzymać. Jak dotąd, korzysta z grantu jednej z fundacji (por. Redding 2002). I stacja radiowa, i telewizyjna nadają też reklamy miejscowych firm latynoskich.

Jak pisałem wcześniej, jednym z problemów społeczności latynoskiej w South Bend (podobnie zresztą jak w całych Stanach) jest prawny status

znacznej jej części. Status nielegalnych imigrantów z Meksyku był bliski uregulowania latem 2001 roku. Po 11 września tego roku rozmowy zostały przerwane i nie wiadomo, kiedy zostaną wznowione. Zdaniem miejscowych działaczy latynoskich, a także latynoskiego zastępcy burmistrza South Bend, urzędy imigracyjne w Indianie patrzą „przez palce" na obecność nielegalnych meksykańskich pracowników, gdyż bez nich miejscowy przemysł i miejscowe rolnictwo bardzo by ucierpiały (na temat znaczenia Meksykanów dla tutejszego rolnictwa zob. Dits 2002c). Jednak w Ameryce końca XX i początku XXI wieku bardzo trudno się żyje bez właściwych dokumentów, nawet jeśli tolerancyjność urzędu imigracyjnego nie grozi natychmiastową deportacją przy ewentualnym ujawnieniu statusu. Nie można zrobić prawa jazdy, kupić nieruchomości, otworzyć konta w banku, bezpiecznie przelać pieniędzy do Meksyku.

Aby częściowo rozwiązać problem, konsulaty Meksyku w Ameryce (w tym konsulat w Chicago) podjęły latem 2002 roku akcję wydawania wszystkich chętnym obywatelom tego kraju, również tym, którzy nie mają ważnej wizy i zezwolenia na pracę, czegoś w rodzaju dowodów osobistych (kart identyfikacyjnych). Akcja ta spotkała się z życzliwością miejscowych władz administracyjnych. Kilka miejscowych banków, chcąc pomóc Meksykanom, ale też skorzystać z ogromnych zasobów gotówki, jaką oni w sumie posiadają, postanowiło honorować te dokumenty przy otwieraniu kont. Jak podała miejscowa gazeta, banki ogłosiły, że nie będzie ich interesował formalny status klientów, a także będą na życzenie otwierać konta nieoprocentowane, których nie trzeba zgłaszać do urzędu podatkowego, a przy ich otwieraniu nie trzeba posiadać amerykańskiej karty ubezpieczenia społecznego. Co więcej, niektóre banki ogłosiły, że wkrótce otworzą w Zachodniej Dzielnicy oddziały z dwujęzyczną obsługą (por. Dits 2002b, 2002c). Jak dotąd (wiosna 2003 roku), tak się jednak nie stało.

Przy okazji warto wspomnieć, że liczne miejskie, powiatowe i stanowe urzędy w South Bend oferują obsługę w języku hiszpańskim, nie zawsze pytając o formalny status klienta. Jeden z miejscowych szpitali codziennie reklamuje w telewizji swoje usługi dla „wysoko cenionych" przez siebie klientów hiszpańskojęzycznych.

G. OPINIE O STOSUNKACH MIĘDZY POLONIĄ A LATYNOSAMI W SOUTH BEND

Krótki okres i z konieczności pośrednie metody obserwacji dynamiki sytuacji etnicznej w South Bend na przełomie 2002 i 2003 roku powodują, że trudno mi się wypowiadać na temat tego, jak się przedstawiają stosunki (w sensie trwałych i uregulowanych interakcji) między wspomnianymi w tytule podrozdziału zbiorowościami. Wszystkie wywiady, jakie przeprowadziłem, wskazywały jednak na pewne (choć dalekie od otwartego konfliktu) napięcie etniczne, odczuwane głównie przez Polonię, ale zauważane także przez osoby związane ze środowiskiem latynoskim. O niektórych przejawach tego napięcia już pisałem. Teraz chciałbym te informacje krótko podsumować. Interesujące dla mnie jest to, że opinie przedstawicieli Polonii i Latynosów są zasadniczo bardzo zbieżne i różnią się tylko natężeniem.

Istnieje kilka powodów napięć. Jeden to wspomniane już różnice w kulturze religijnej. Drugi, częściowo związany z pierwszym, to różnice w kulturze życia codziennego. Nowo przybywający do South Bend Meksykanie z Meksyku nie są przyzwyczajeni do sposobu utrzymywania domów i ich okolic, jaki dominuje w USA. Z punktu widzenia Polonii (ale też zasiedziałych w mieście Amerykanów pochodzenia meksykańskiego) nie dbają oni o domy i podwórka, doprowadzając do spadku wartości nie tylko domów, w których mieszkają (na ogół je wynajmują, a nie posiadają ich na własność), ale też innych domów w najbliższej okolicy, znacznie bardziej zadbanych (cena domu związana jest z jego otoczeniem w co najmniej takiej mierze, jak z jego wielkością i stanem wewnętrznego zadbania). Trzeci typ napięć wywołany jest różnicami generacyjnymi. Przedstawiciele Polonii są dużo starsi niż Latynosi. Latynosi mają bardzo dużo dzieci w różnym wieku. Dzieci często głośno bawią się na ulicy. Młodzież maluje graffiti na cudzych domach, często polonijnych.

Czwarty typ napięć związany jest ze wspomnianym już „wykupywaniem" polonijnych sklepów i punktów usługowych przez Latynosów. Sprawa wydaje mi się interesująca. Na pewno jest tak, że osoby mieszkające od dekad w Zachodniej Dzielnicy łatwo dostrzegają, że bardzo wiele obecnych latynoskich restauracji, sklepów, warsztatów, mieści się w lokalach, w których wcześniej znajdowały się placówki polonijne. Jednak faktyczne

następstwo czasowe, jak zauważają nawet te same osoby, wygląda na ogół tak, że najpierw przedstawiciele Polonii opuszczają te lokale, a dopiero potem puste miejsca są przejmowane przez nowo przybyłych Latynosów. Obecnie z punktu widzenia wizualnej symboliki Zachodniej Dzielnicy, widać wciąż polskie nazwy licznych ulic oraz już tylko jedno malowidło reklamujący polski sklep (który nie istnieje od ponad dekady). Rzucają się natomiast w oczy symbole (w tym napisy i *muriale*) latynoskie, głównie reklamujące meksykańskie sklepy i restauracje, ale też sławiące ciężką pracę meksykańskich robotników rolnych w USA. Ponadto, w niektórych sklepach i punktach usługowych nic nie da się załatwić, jeżeli klient nie mówi po hiszpańsku. W tym sensie ludność polonijna czuje się w Zachodniej Dzielnicy coraz mniej „u siebie".

Poza opiniami, które są odzwierciedleniem problemów konfliktogennych, zauważyć można wśród przedstawicieli Polonii opinie, które są „po prostu" odzwierciedleniem zaciekawienia stosunkowo nowymi i wcześniej słabo znanymi sąsiadami. Są to przede wszystkim opinie umiarkowanie negatywne, podkreślające różnice kulturowe między Polonią (z także innymi zasiedziałymi grupami amerykańskimi) a Meksykanami, wewnętrzne zróżnicowanie społeczności latynoskiej oraz jej izolowanie się od zaangażowania społecznego, wynikające głównie z ubóstwa i nielegalnego statusu. Trudno jednak mówić obecnie o szczególnej manifestowanej wrogości Polonii do nowych mieszkańców. Podobnie wśród przedstawicieli Latynosów trudno zauważyć wrogość do dawnych (i wciąż obecnych) mieszkańców Zachodniej Dzielnicy — Polaków oraz (nie prezentowanych w tym tekście) Węgrów i Murzynów.

H. DYNAMIKA ETNICZNOŚCI W DAWNYCH UJĘCIACH TEORETYCZNYCH

Analizy zagadnień etnicznych posługują się pewną liczbą socjologicznych teorii i modeli o różnym stopniu ogólności. Niektóre z nich pochodzą jeszcze z okresu międzywojennego. Choć poddawano je poważnej krytyce, dotyczącej zarówno ich statusu poznawczego, jak i ogólności, wciąż prezentowane są nie tylko w podręcznikach historii socjologii i podręcznikach

historii badań etnicznych, ale i w kompendiach systematyzujących dzisiejszy stan wiedzy. Są też wciąż dyskutowane w szczegółowych opracowaniach i relacjach z badań empirycznych, publikowanych w książkach oraz artykułach zamieszczonych w specjalistycznych i ogólnych czasopismach socjologicznych.

Z uwagi na charakter zjawisk społecznych, w jakie uwikłana jest Polonia w South Bend, zajmę się tu tylko dwoma ogólnymi klasycznymi ujęciami. Będą to, po pierwsze, koncepcja „etnicznej sukcesji" w dużym mieście, a po drugie, koncepcja „cyklu stosunków rasowych", czy też, inaczej na to patrząc, szeroko rozumiana „teoria asymilacji". Nie będzie mnie tu interesowała uniwersalność tych koncepcji (choć zajmował się będę, pobieżnie, metodologicznym problemem ich uniwersalności), lecz raczej to, w jakim stopniu nadają się one i dziś do interpretacji zjawisk zachodzących w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki. Mimo popularnej i obecnie (a kiedyś używanej prawie wyłącznie) terminologii rasowej, interesować mnie tu będzie zasadniczo niemal wyłącznie „ludność biała" (o złożoności tego, co to znaczy w Ameryce „ludność biała", napisano wiele; por. na przykład Lopez 1996) oraz Latynosi (mimo „wielorasowości" tej drugiej zbiorowości).

Jak pisał trzydzieści lat temu współczesny klasyk „podejścia ekologicznego" w naukach społecznych, Amos Hawley, „[w] doświadczeniu amerykańskim przybysze, którzy wypełniali bloki mieszkalne i przekształcali dzielnice mieszkaniowe, pojawili się w wielkiej liczbie najpierw jako imigranci z zagranicy. Stworzyli oni kolonie etniczne w wewnętrznych strefach dużych miast, gdzie dostępne były tanie mieszkania. Tam odtwarzali swe rodzime instytucje i dążyli do zachowania elementów przeszłości, adaptując się równocześnie do nowej kultury. Zwykle jednak, wcześni przybysze wtapiali się w ludność amerykańską wraz z wymianą pokoleń, a nowe grupy pochodzenia zagranicznego zastępowały tych, którzy je poprzedzali. Typowa sekwencja zajmowania wewnętrznych terytoriów [miasta — J.M.] rozpoczynała się od Niemców, za którymi szli Irlandczycy, którzy z kolei zastąpieni zostali przez Polaków lub Włochów, a ci przez jeszcze inną grupę wschodnioeuropejską" (1971: 96-97).

Nawiązująca bardzo silnie i otwarcie do ekologii roślin (por. McKenzie 1924; Hawley 1986: 53) socjologiczna koncepcja sukcesji jest jednym

z kilku elementów teoretycznego dorobku szkoły chicagowskiej w socjologii. Pewne aspekty tej koncepcji znajdujemy już w słynnym podręczniku opracowanym przez Roberta Parka i Ernesta Burgessa, a wydanym po raz pierwszy w 1921 roku. Podręcznik ten stał się podstawą wykształcenia amerykańskich socjologów dwóch następnych pokoleń, został też przetłumaczony na język polski (por. Park i Burgess 1926; Park i Burgess 1969). Autorzy (i równocześnie redaktorzy zamieszczonego w podręczniku obszernego wyboru znaczących w drugiej dekadzie XX wieku tekstów) odwołują się do wielu koncepcji przyrodniczych, w szczególności ekologii. Nie piszą nic o sukcesji (terminu tego nie ma nawet w obszernym indeksie), ale zamieszczają w wyborze tekstów fragment poświęcony migracji roślin, ich „współzawodnictwu" i „segregacji" (fragment ten pochodzi z książki Frederica E. Clementsa pt. *Plant Succession*, opublikowanej w roku 1916).

Nieco tylko późniejsze konkretyzacje koncepcji sukcesji pochodzą też od Burgessa i Parka, ale również od Rodericka McKenzie. Burgess opublikował projekt badawczy dotyczący sposobów analizy rozwoju miasta. Nie ma powodu prezentować tu jego szczegółów. Zwróćmy tylko uwagę na to, że chodziło mu ogólnie o sprawdzenie „teorii ekspansji", a szczegółowo o analizę procesu „wypierania" poszczególnych grup ludności z centralnych dystryktów miasta „na zewnątrz". Wraz z ekspansją gospodarczą, mieszkańcy tanich osiedli zbudowanych wokół centrum muszą przenosić się dalej, dokonując „inwazji" na osiedla ludności średniozamożnej. Ta z kolei przenosi się jeszcze dalej, „naciskając" na strefę zamieszkałą przez ludność bogatą (por. 1923). Jak podsumował tę wizję Hawley, „mieszkańcy każdej wewnętrznej strefy mają tendencję do przesuwania się ku przestrzeni zajmowanej przez mieszkańców następnej strefy zewnętrznej" (1971: 99).

Roderick McKenzie nie znał przypuszczalnie projektu badawczego autorstwa Burgessa, gdy przedstawił swoją własną wizję ekologii społecznej („human ecology"). Nawiązał jednak bezpośrednio do wspomnianego tu podręcznika autorstwa Parka i Burgessa i do zawartej w nim koncepcji przestrzennego usytuowania jednostek, zbiorowości i instytucji. McKenzie podkreśla, że te „przestrzenne stosunki między istotami ludzkimi są produktem współzawodnictwa i selekcji i są nieustannie w trakcie zmiany, gdy tylko nowe czynniki wkraczają do sytuacji, w konsekwencji zakłócając

współzawodnictwo w dotychczasowej postaci lub ułatwiając ruchliwość. Społeczne («human») instytucje i ludzka natura jako taka przystosowują się do pewnych przestrzennych stosunków między istotami ludzkimi. Gdy te przestrzenne stosunki zmieniają się, fizyczna podstawa stosunków społecznych przekształca się, stwarzając tym samym problemy społeczne i polityczne" (McKenzie 1924: 288).

Podobnie jak Burgess, McKenzie kładł nacisk na to, że nowe zjawiska gospodarcze (obaj podkreślali znaczenie nowych gałęzi przemysłu) wywołują ruchy demograficzne. Bywa tak, że te nowe zjawiska gospodarcze prowadzą do wymiany ludności bez modyfikacji wielkości danej społeczności. Dawna ludność wyprowadza się, przybywają ci, którzy związani są z nową gospodarką (tamże: 296).

Kilkanaście lat później koncepcję sukcesji starał się uporządkować Robert Park. Zgodnie ze swym „globalnym" światopoglądem, przedstawił przykłady interesującego nas tutaj procesu w różnych czasach i w różnej skali. Tym nie będę się tutaj zajmował. Co jednak i tu istotne, to podkreślanie przez autora powszechności współzawodnictwa, regulowania tego współzawodnictwa przez system normatywny, pojawiania się w wyniku sukcesji nowego ładu społecznego, ale i procesów ów ład zakłócających. „Badanie sukcesji obejmuje, jak się wydaje, nie tylko cykl życiowy pojedynczych typów instytucji i społeczeństwa, ale również i studium procesów, poprzez które rozwijają się nowe typy społeczeństwa i, w końcu, poprzez które ze starego wyłania się nowy porządek" (1936: 178). Ekologia społeczna („human"), pisał dalej, „zakłada, że pochodzenie zmiany społecznej, o ile można dotrzeć do jej źródła, może być odnalezione w walce o istnienie i we wzroście, migracji, ruchliwości oraz w terytorialnym i zawodowym rozmieszczeniu ludzi, które ta walka wywołała" (tamże).

Do koncepcji sukcesji wrócę w ostatniej części tego rozdziału, teraz zaś przejdę do klasycznych, również „chicagowskich" i powiązanych z Robertem Parkiem, koncepcji „cyklu stosunków rasowych" i asymilacji.

Jak zauważa James McKee, „teoria cyklu rasowego" rozwijana była przede wszystkim przez uczniów Parka, w mniejszym zakresie przez niego samego. Niewątpliwie jednak to Park był jej pomysłodawcą. W odróżnieniu od wielu swych kontynuatorów prezentował on, jak wspominałem, globalną i ewolucjonistyczną perspektywę. Mieściło się w niej zainteresowanie nie

tylko Murzynami w Stanach Zjednoczonych oraz imigrantami z Europy do Stanów, Azjatami na Hawajach i na amerykańskim wybrzeżu Pacyfiku, ale i porównywanie Murzynów amerykańskich do mniejszości etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej (por. McKee 1993: 110-112). To globalne podejście Parka widoczne jest zwłaszcza w przywoływanym tu niejednokrotnie podręczniku, jak też w nieco późniejszym artykule na temat „amerykańskiej granicy rasowej" na Pacyfiku. Różnice, uważane wówczas i dziś za rasowe, nie są — jego zdaniem — wielką przeszkodą w kontaktach międzygrupowych. Kontakty te, a przede wszystkim współzawodnictwo, powodują zanikanie pewnych ras i pewnych różnic rasowych — pojawia się nowy ład etniczny. Park był zdania, że wywołany migracjami „cykl stosunków rasowych", w najprostszym sformułowaniu, obejmuje etapy: kontaktu, współzawodnictwa, akomodacji i asymilacji (w tym samym tekście mowa też o biologicznej amalgamacji). Cykl ten ma charakter „postępowy i nieodwracalny". Opory, zakazy, bariery występują, ale nie mogą ani zmienić jego kierunku, ani odwrócić go (por. 1926: 150-151).

Liczne krytyki koncepcji Parka kwestionowały jej założenia. Podkreślano, że uczony ten pomniejszał, w nieuzasadnionym zakresie, odmienność sytuacji grup różniących się wyglądem zewnętrznym (zwłaszcza „kolorem") od grupy przyjmującej („dominującej"), od sytuacji grup „tej samej rasy" („tego samego koloru") co grupa przyjmująca. Podkreślano odmienność sytuacji tych, którzy przybyli do danego kraju niedobrowolnie od sytuacji tych, którzy przybyli z własnej woli, a zwłaszcza, teoretycznie przynajmniej, mogli wrócić tam, skąd przyjechali. Zwracano uwagę na fakt, że parkowski „cykl" może, ale nie musi być kompletny (obejmujący, w danym porządku, wszystkie etapy), że kontakt między grupami etnicznymi często prowadzi do innych efektów niż asymilacja, że „cykl" może rzeczywiście zatrzymać się w dowolnym punkcie, że jest to proces czasami odwracalny (por. podsumowanie dyskusji w: Marger 2000: 116-117). Na ogół nie kwestionowano jednak, co jest ważne dla tego artykułu, przydatności modelu parkowskiego dla interpretacji dynamicznej sytuacji wielu grup pochodzenia europejskiego w nowoczesnych „klasycznych" społeczeństwach imigranckich, takich jak Stany Zjednoczone Ameryki, Kanada, Australia i Nowa Zelandia.

W latach następujących po wspomnianych tu publikacjach Parka i jego bezpośrednich uczniów, a także w związku ze wspomnianymi krytykami,

pojawiło się kilka propozycji teoretycznego uogólnienia zjawisk występujących po kontakcie międzygrupowym, wywołanym migracjami. Były to w przeważającej mierze próby krytycznej kontynuacji dorobku Parka. Podsumowanie kilku takich „nowszych" propozycji zawiera opracowanie Brewtona Berry'ego z końca lat pięćdziesiątych XX wieku. Autor ten omawia (poza koncepcją samego Parka) wizję zaprezentowaną przez Emory Bogardusa (z 1930 roku), W.O. Browna (z 1934 roku) oraz Clarence'a Glicka (z 1954 roku). Bogardus (który nawet nie wspomina w swym artykule Parka) interesował się w szczególności stosunkami między białymi Amerykanami a chińskimi, japońskimi, filipińskimi i meksykańskimi imigrantami, głównie na zachodnim wybrzeżu USA. Zakres koncepcji był więc znacznie mniejszy, niż w przypadku oryginalnej teorii Parka. Bogardus wskazał siedem stadiów dynamiki, „kończącej się" raczej problemami społecznymi, niż ich rozwiązaniem. Brown uważał, że stosunki rasowe wyglądają rozmaicie w przypadku różnych grup, wszystkie mają jednak swą „naturalną historię". Wskazał jej sześć etapów. Co ciekawe, nie był on zdania, że efektem procesu musi być asymilacja — może być nim izolacja grupy imigranckiej, może być też silniejsze podporządkowanie mniejszości grupie dominującej. Glick, w pełni świadom indywidualnego charakteru każdego procesu społecznego, uważał za możliwe i sensowne wyabstrahowanie wspólnych, powtarzających się cech. Przedstawił model uwzględniający cztery stadia, z różnymi potencjalnymi efektami kontaktu kulturowego (por. Berry 1958: 151-52). Nieco później Ernest Barth i Donald Noel, uznający heurystyczną wartość wizji Parka, zaproponowali własną, eksponującą pięć teoretycznie możliwych stabilnych rezultatów kontaktu między grupami etnicznymi. Są wśród nich pluralizm i asymilacja (1972: 336).

Trochę więcej uwagi chciałbym poświęcić koncepcji stosunków etnicznych i rasowych zaprezentowanej przez Stanleya Liebersona. Nawiązuje on do wspomnianego wyżej omówienia autorstwa Berry'ego, zwraca też jednak uwagę na inne ujęcia „cyklu stosunków rasowych". Przedstawia swą własną wizję, której ambicje są właściwie podobne do ambicji koncepcji Parka — Lieberson prezentuje mianowicie bardzo ogólne hipotezy dotyczące konsekwencji migracji w różnych sytuacjach dominacji. Nie proponuje on własnej wizji stadiów cyklu, stwierdza jednak, że „cykl stosunków rasowych na terenach, gdzie grupa imigrancka dominuje, a grupa tubylcza

jest podporządkowana, różni się bardzo poważnie od stadiów cyklu w społeczeństwach zbudowanych z dominującej grupy tubylczej i podporządkowanych imigrantów" (Lieberson 1961: 904). Dodać trzeba, że dla tego autora grupa tubylcza to każda zbiorowość, która na danym terenie zbudowała swe instytucje i osiągnęła demograficzną zdolność utrzymania choćby minimalnych form porządku społecznego w ciągu kilku pokoleń. Z danym terenem może być więc w różnych czasach związanych kilka grup tubylczych. Terminy „etniczny" i „rasowy" są tu używane wymiennie. (Przy okazji można zaznaczyć, że wcześniej wymienieni badacze również używali terminu „rasa" dla określenia grup kulturowych, czyli — mówiąc dzisiejszym językiem — chodziło im na ogół o grupy etniczne.)

Wróćmy teraz do dwóch wskazanych przez Stanleya Liebersona sytuacji. Konkluzja jego jest taka, że zasadniczo „podporządkowani imigranci zdają się znacznie szybciej asymilować niż podporządkowana ludność tubylcza. Ponadto, podporządkowana grupa imigrancka jest, ogólnie rzecz biorąc, pod większym naciskiem ku asymilowaniu się, przynajmniej w ogólnikowym ('gros') sensie asymilacji, takim jak ten odnoszący się do języka, niż jest podporządkowana ludność tubylcza" (1961: 910).

Interesującej obrony Parka koncepcji „cyklu stosunków rasowych" podjął się po wielu dekadach Stanford Lyman. Jego zdaniem, wizja ta traktowana jako teoria socjologiczna (system wyjaśnień) zawodzi, choć i w takiej roli stawia kilka ważnych dla socjologii systematycznej dylematów metodologicznych (nie będę dalej tej konkretnej sprawy rozwijał). Przede wszystkim jednak powinna ona być traktowana jako ogólny model rozwojowy, zawierający cztery typy idealne, które mogą pomóc badaczom w uporządkowaniu wielkiej liczby nieciągłych zmiennych, uwrażliwiać ich na specyficzne formy organizacji społeczeństw ludzkich i postawić ogólne hipotezy badawcze. Cztery typy idealne (parkowskie stadia cyklu) trzeba doprecyzować. Najwięcej uczyniono dotąd w odniesieniu do asymilacji. Zdaniem Lymana, zwolennicy i przeciwnicy Parka zupełnie niepotrzebnie utożsamili asymilację z pełnym rozpłynięciem się grup imigranckim w społeczeństwie przyjmującym lub z tyglem (stąd trwanie etnicznych grup w Ameryce uważane jest często za przejaw braku asymilacji). Potrzebne jest jednak bardziej historyczne rozumienie asymilacji. Pełne zlanie się grup kulturowych nie jest już obecnie wartością rdzenną w społeczeństwie amerykań-

skim. Autor uważa, że taką wartością stał się pluralizm etniczny, a podtrzymywanie etnicznej tożsamości grupowej jest w pełni dopuszczalną kulturową alternatywą wobec pełnej fuzji grup. Dlatego nie powinno się uważać, że grupy, które kładą nacisk na endogamię i na utrzymanie instytucji koniecznych dla jej podtrzymania, na pewno nie są zasymilowane (1968: 20-22).

Jedna z najsłynniejszych w ostatnich dekadach koncepcja etniczności („cyklu etnicznego") została przedstawiona przez przywoływanego na początku tego rozdziału Miltona Gordona. Inaczej niż Roberta Parka, Gordona interesuje przede wszystkim sytuacja amerykańska (a może szerzej — społeczeństw imigranckich; uczony, prezentując swój model, stosuje jednak zmyśloną nazwę społeczeństwa i grup etnicznych) i głównie asymilacja (w różnych swych przejawach). Podobnie jak Park, przedstawia on etapy, przez które przejść może (raczej niż musi) grupa mniejszościowa. Asymilacja jako całościowy proces społeczny (cykl) nie musi być „pełna" — niektóre grupy mogą „na zawsze" pozostać na jakimś stadium. Nie ma tu więc „konieczności" historycznej realizowania całego cyklu.

Pierwszy etap asymilacji to asymilacja kulturowa (akulturacja). Grupa mniejszościowa przystosowuje tu swój system normatywny oraz wzory zachowań do charakteryzujących społeczeństwo przyjmujące. Osiągnięcie akulturacji jest niezbędnym, ale niewystarczającym warunkiem dla wejścia na następne etapy. Kolejnym stadium jest asymilacja strukturalna, polegająca na tym, że zbiorowość mniejszościowa jest dopuszczana do grup przyjacielskich, klubów i instytucji społeczeństwa przyjmującego na poziomie stosunków pierwotnych. Ten etap jest bardzo ważny, gdyż osiągnięcie go jest kluczowe dla dalszych losów mniejszości, to znaczy bardzo ułatwia dalszą asymilację. Następny etap to asymilacja małżeńska lub amalgamacja, polegająca na pojawieniu się na szeroką skalę małżeństw mieszanych. Za nią postępuje asymilacja tożsamościowa, która przejawia się w tym, że podstawowa tożsamość grupowa, elementarne poczucie człowieczeństwa, staje się związane ze społeczeństwem przyjmującym, a nie ze społeczeństwem pochodzenia. Piąty etap to asymilacja na poziomie postaw ze strony społeczeństwa przyjmującego. Zanikają wówczas przesądy wobec danej mniejszości. Szósty etap to asymilacja na poziomie zachowań społeczeństwa przyjmującego. Polega ona na zniknięciu dyskryminacji wo-

bec danej mniejszości. Ostatni etap to asymilacja obywatelska, polegająca na zniknięciu konfliktów na tle wartości i dostępu do władzy (Gordon 1964: 60-83).

Zastrzeżenia wobec modelu autorstwa Gordona podsumować można, za Martinem Margerem, w następujący sposób. Strukturalna asymilacja to u niego tylko dopuszczanie zbiorowości mniejszościowej do udziału w grupach pierwotnych (dodajmy — nie wszystkich; dopuszczanie do stosunków małżeńskich to już inny etap). Gordon nie bierze pod uwagę (jako odrębnego ważnego wymiaru) „integracji" polegającej na dopuszczaniu zbiorowości mniejszościowej do grup i instytucji „wtórnych" (ekonomicznych, politycznych, edukacyjnych). Nie uwzględnia kwestii segregacji na poziomie pierwotnym, która wynikać może z wyboru dokonanego przez mniejszość. Choć uczony nie zakładał (jak przypomniałem wyżej) tego, że każda grupa musi przejść przez wszystkie etapy, odrzucał możliwość „ruchu" w kierunku odwrotnym niż sugerowany przez niego model (por. Marger 2000: 119).

I. PODSUMOWANIE

Jak sądzę, dynamika przekształceń Polonii w South Bend daje się dobrze interpretować w socjologicznych modelach amerykańskiej etniczności, jakie znamy od wielu dekad. Inaczej mówiąc, nowe zjawiska potwierdzają wiele starych przypuszczeń, choć te stare tezy trzeba oczywiście sformułować na nowo, w języku socjologii początku XXI wieku.

Zacznijmy od nowych zjawisk. Takim nowym czynnikiem, wyraźnym w omawianym tu przypadku, jest wielki liczebny wzrost zbiorowości Latynosów. Miasta amerykańskie nie wyglądają już oczywiście tak, jak to opisywał kilkadziesiąt lat temu Ernest Burgess i inni ekologowie społeczni tamtych czasów. Napływowa ludność nie osiedla się w pobliżu centrów, nie ma już „kręgów koncentrycznych". Latynoska ludność South Bend osiedlała się na zachodnich terenach miasta. Czyniła to już w poprzednich dekadach, tyle że na mniejszą skalę. Stąd, z Zachodniej Dzielnicy, było blisko do pracy w zakładach usługowych i przemysłowych, które potrzebowały niewykwalifikowanej fizycznej siły roboczej. Niewątpliwie więc „inwazja" Latynosów (że użyję terminologii klasyków ekologii społecznej)

związana była, podobnie jak to się działo sto lat temu, ze zmianami w gospodarce amerykańskiej, zapotrzebowaniem na bardzo tanią siłę roboczą, jakiej nie zapewniały grupy zasiedziałe w mieście.

„Inwazja" Latynosów nie powodowała ekonomicznego współzawodnictwa z dawno tu mieszkającymi grupami, w szczególności z grupą polską. Przedstawiciele Polonii, którzy nadal mieszkają w tej samej dzielnicy, nie potrzebują takiej pracy, o jaką chodzi Latynosom. Albo mają już znacznie wyższe kwalifikacje i w praktyce ich jedynym językiem jest angielski (co umożliwia pracę poza niszami etnicznymi), albo są już na emeryturze, albo wreszcie nie ma ich już tutaj — wyprowadzili się do „lepszych" dzielnic. „Inwazja" spowodowała jednak wyraźne współzawodnictwo, a może nawet konflikt (w szerokim znaczeniu tego słowa) kulturowy między tymi grupami. Konflikt ten w szczególności wyrażał się w dziedzinie estetyki domów i ich okolic, ale także zachowań publicznych. Ten ostatni związany był głównie z ogromnymi różnicami, jeśli chodzi o strukturę rodzin i typ socjalizacji. Przede wszystkim jest jednak chyba tak, że emerytom w ciasnej zabudowie (jaka występuje w Zachodniej Dzielnicy) pewien kłopot sprawia sąsiedztwo jakiejkolwiek aktywnej młodzieży, niekoniecznie latynoskiej. Utajony i potencjalny konflikt dotyczy natomiast publicznych aspektów życia religijnego, bardzo ważnego dla obu zbiorowości etnicznych. Zderzyły się dwie kultury religijne mające swe korzenie w krajach pochodzenia obu grup, ale też w amerykańskiej zasadzie politycznego i ekonomicznego oddzielenia organizacji religijnych od politycznych i administracyjnych władz centralnych i lokalnych. Mamy tu też do czynienia z pewnego rodzaju współzawodnictwem instytucjonalnym. Zewnętrznemu obserwatorowi może się wydawać, że polskie instytucje są powoli „wypierane" przez instytucje latynoskie. Tam, gdzie w Zachodniej Dzielnicy kiedyś były polskie sklepy czy firmy usługowe, teraz napisy wyraźnie pokazują, że mamy do czynienia z instytucjami latynoskimi. Liczne firmy, mające napisy wyłącznie angielskojęzyczne, należą też (o czym „wszyscy wiedzą") do Latynosów i nastawione są na latynoską klientelę. Ale w jakim sensie jest to etniczne „wypieranie"? Bliższe przyjrzenie się sytuacji pokazuje, że najpierw znikały polskie instytucje, a dopiero potem, wypełniając pustkę, pojawiały się latynoskie. Podobnie było z domami mieszkalnymi. Najpierw Amerykanie polskiego pochodzenia wyprowadzali się, potem do pustych domów wpro-

wadzali się legalni lub nielegalni imigranci (głównie z Meksyku). Tak więc latynoska „inwazja" niewątpliwie miała miejsce, ale była to „inwazja" na tereny opuszczone przez poprzednich użytkowników z powodów zupełnie niezwiązanych z przybywaniem nowej grupy etnicznej. Można więc powiedzieć, że jest to sytuacja nieco odmienna od opisywanej przez klasyczną ekologię społeczną. Z drugiej strony warto przypomnieć ideę ekologów społecznych, według której zmiany ekonomiczne prowadzą do tego, że wielkość społeczności lokalnej może się nie zmieniać, natomiast może się poważnie zmieniać jej struktura etniczna.

Opisana w cytowanej na początku rozdziału historia społeczności polonijnej South Bend pokazuje, że zbiorowość ta faktycznie przechodziła etapy, jakie wymieniają Park czy Gordon. Nie oznacza to oczywiście żadnego potwierdzenia ogólności ich wizji, ale wskazuje na przydatność do analizy dynamiki grup pochodzenia europejskiego w Ameryce. Koncepcje Parka i Gordona nie są tu konkurencyjne. Jedna mówi o tym, jak może dojść do asymilacji, druga o tym, jakie typy asymilacji może dana grupa przejść. Polonia w South Bend z pewnością przeszła w dość dużej mierze wszystkie siedem typów (etapów) asymilacji w sensie Gordona. Ale też wciąż istnieje jako w miarę odrębna, choć coraz mniejsza grupa. Można odwołać się do cytowanej wcześniej koncepcji Lymana i wskazać, że w przypadku Polonii (ale i innych grup pochodzenia europejskiego, w szczególności takich, które nie odnawiają w znaczący sposób swego składu przez ciągłą imigrację z kraju pochodzenia) chodzi tu o asymilację do społeczeństwa, które (bez względu na powody) nie uważa już etnicznej homogeniczności za swoją rdzenną wartość. Polonia jest więc silnie zasymilowana, ale w społeczeństwie akceptującym pewien poziom kulturowego i strukturalnego pluralizmu.

Na koniec wróćmy do problemów poruszonych we wstępie. Czy Polonia w South Bend przetrwa kolejną dekadę? Sądząc po wieku organizatorów i osób uczestniczących w imprezach polonijnych (zarówno tych dorocznych, jak i comiesięcznych „polskich mszy"), za dziesięć lat może zabraknąć tych pierwszych i dużej części tych drugich. Podobnie może być z wciąż licznymi stowarzyszeniami polonijnymi. Nie wydaje mi się, aby kolejne pokolenia tutejszej zasiedziałej Polonii podtrzymywały endogamię i były poważnie zainteresowane pracą w organizacjach polonijnych.

Procesy „etnicznej sukcesji" w Zachodniej Dzielnicy będą prawdopodobnie nadal zachodziły. Pojawią się tam przypuszczalnie nowe instytucje, jak wspominana w tekście dwujęzyczna (hiszpańsko-angielska) szkoła czy zupełnie nowa z socjologicznego punktu widzenia, dotąd jednoznacznie polonijna, teraz polonijno-latynoska, rzymskokatolicka parafia.

Polonia w South Bend jako etniczna zbiorowość terytorialna zdaje się powoli dobiegać kresu. Nie musi to oczywiście oznaczać, że wkrótce w ogóle zaniknie. Nie musi też oznaczać, że zaniknie jako „etniczna grupa interesu". Wciąż, jak mi się wydaje na podstawie rozmów z miejscowymi politykami lokalnymi, polskiego i niepolskiego pochodzenia, a także na podstawie własnych obserwacji, władze lokalne bardzo się liczą z Polonią. Utrzymanie tej grupy interesu będzie jednak trudne, jeżeli nie pojawią się nowe czynniki stymulujące myślenie w kategoriach etnicznych i jeżeli nie pojawią się nowi przywódcy. Takim czynnikiem będzie, być może, wspominane tu wielokrotnie połączenie parafii polonijnej i latynoskiej. Gdyby tak było, mogłoby się po raz kolejny okazać, że potencjalny czy realny konflikt etniczny stymuluje podtrzymywanie etniczności.

Choć mamy do czynienia w South Bend i okolicy z pojawieniem się „nowej Polonii" (jeżeli ma sens używanie takiego określenia), jest ona pod względem klasowym dość odmienna od tutejszej Polonii tradycyjnej. Stosunki między Polonią nową a starą nie wydają mi się, jak dotąd, dobre. Może się to jednak zmienić. Widać uczestnictwo nowych imigrantów (bardzo nielicznych jednak) w pewnych imprezach polonijnych, w tym w niektórych polskich mszach. Jednak nigdy nie będą oni mieszkać w Zachodniej Dzielnicy, mało prawdopodobne też, aby ich dzieci kontynuowały endogamię i aby były w stanie mówić po polsku jako dorosłe osoby. Pod względem symbolicznym będą jednak na pewno długo jeszcze związani z Polską, choć na razie nie wydaje się, aby mieli korzystać z bazy instytucjonalnej, jaką zbudowała stara Polonia. Jest przecież możliwe, że pojawi się nowa baza instytucjonalna, łącząca kolejne wykształcone pokolenie starej Polonii i nowych imigrantów.

Rozdział 10
„SUKCESJA ETNICZNA" W PARAFII KATOLICKIEJ W NIEWIELKIM MIEŚCIE AMERYKAŃSKIM[1]

A. WSTĘP

Celem tego rozdziału jest analiza konkretnego przejawu „sukcesji etnicznej", w jednej szczegółowej dziedzinie i w jednym szczegółowym miejscu. Przedmiotem rozważań jest nieukończony jeszcze proces przejmowania parafii rzymskokatolickiej przez szybko rosnącą liczebnie ludność latynoską od zmniejszającej się zbiorowości polonijnej w Zachodniej Dzielnicy średniej wielkości miasta South Bend. Ten proces oznacza również zamknięcie procesu sukcesji etnicznej eliminującej kulturowo grupę węgierską z „samodzielnego" życia religijnego dzielnicy.

Warto tu przypomnieć, że w społeczeństwach kulturowo zróżnicowanych religijność jest bardzo często ściśle związana z etnicznością (por. np. Posern-Zieliński, red. 2003), a w znanej koncepcji autorstwa Miltona Gordona (1964: 23-30) religia jest jedną z trzech możliwych podstaw etniczności w społeczeństwie amerykańskim. W prezentowanym tu przypadku dwie istotne grupy etniczne w zasadzie nie różnią się przynależnością religijną. Co więcej, historycznie rzecz biorąc, katolicyzm jest ważną częścią tożsamości etnicznej ich obu. Kulturowo ujmując, są to jednak nieco inne typy katolicyzmu. Etniczna sukcesja, o której będzie tu mowa, ma znaczenie dla kulturowych cech katolicyzmu w całym mieście.

---

[1] Tekst ten ukazał się w roku 2004.

Przedstawię najpierw krótko miejscową Polonię oraz zbiorowość Latynosów, a potem skoncentruję się na wspomnianej „sukcesji". Tak dalece, w jakim stopniu ma to sens (i w jakim istnieje odpowiedni materiał empiryczny), postaram się wskazać elementy procesu „przejścia" i ceremonii „przejścia", tak jak analizowane są one w antropologii społeczno-kulturowej.

B. POLONIA I LATYNOSI W SOUTH BEND. RÓŻNE KATOLICKIE KULTURY RELIGIJNE[2]

Pierwsza większa grupa Polaków pojawiła się tu w roku 1865. Założyli w tym protestanckim mieście kilka parafii rzymskokatolickich i jedną polskokatolicką. W roku 1915 założono na południu tej samej, szeroko rozumianej dzielnicy, rzymskokatolicką parafię „Our Lady of Hungary", skupiającą ludność węgierską i polską. Imigranci węgierscy utworzyli w 1900 roku w północnej części dzielnicy parafię St. Stephen, która będzie jednym z „bohaterów" tego tekstu[3].

Przy parafiach powstawały rozmaite polonijne instytucje. Najważniejsze były szkoły z polskim językiem wykładowym. Do dziś pozostała tylko szkoła świętego Wojciecha, którą z uwagi na zdecydowaną dominację uczniów latynoskich trudno teraz określić jako polonijną. We wszystkich wspomnianych kościołach odbywają się nadal polonijne spotkania religijne, lub występują jakieś inne mniej lub bardziej silne polskie akcenty (śpiewanie polskich pieśni podczas jednej z niedzielnych mszy, śpiewanie kilku polskich kolęd w okresie Bożego Narodzenia, spotkania modlitewne, święcenie koszyków z jedzeniem przed Wielkanocą). Uczestniczy w nich obecnie mała liczba starszych ludzi.

---

[2] Dziękuję Pawłowi Załęckiemu i Iwonie Kabzińskiej za uwagi do tego rozdziału. Dotykam w nim jedynie tych zagadnień, które obszerniej zostały przedstawione w rozdziale dziewiątym.

[3] Warto pamiętać o tym, że gdy mówię tu o parafii, to tylko „historycznie" chodzi mi o jednostkę terytorialną. Amerykańska parafia katolicka (pomijam tu inne wyznania) to dziś zbiorowość ludzi (rodzin) w dość formalny sposób („rejestracja", płacenie regularnych składek, czynne i bierne prawo wyborcze przy wyłanianiu rady parafialnej, itp.) związanych z konkretną podstawową jednostką organizacyjną Kościoła, niezależnie od miejsca zamieszkania.

Leonard F. Chrobot zaproponował ostatnio interesującą typologię polonijnych parafii w USA. Typ A to polonijna parafia lub misja, służąca świeżo przybyłym imigrantom z Polski. Typ B — polonijna parafia w stabilnej dzielnicy polonijnej danego miasta. Typ C — polonijna parafia w zmieniającej się (głównie pod względem składu etnicznego) dzielnicy. Typ D — polonijna parafia w zmienionej już pod względem etnicznym dzielnicy, typ E natomiast to parafia polonijna w stadium zamykania (Chrobot 2001: 85-89). W South Bend mamy do czynienia wyłącznie z polonijnymi parafiami typu C i D. Jest jednak bardzo możliwe, że niektóre z nich zostaną wkrótce zamknięte. Rozdział ten pokazuje, w jaki sposób można uratować parafię rzymskokatolicką, przekształcając jej oblicze etniczne (kosztem jest tu jednak zamknięcie innej etnicznej parafii rzymskokatolickiej). Opisane dalej procesy nie doprowadziły, jak dotąd (i prawdopodobnie w ciągu najbliższych lat nie doprowadzą), do zamknięcia polonijnej parafii świętego Wojciecha, ale do częściowego na razie przejęcia jej z rąk Polonii przez Latynosów[4].

Pierwsi Latynosi pojawili się w większej liczbie w South Bend w 1943 roku. Byli to Meksykanie z Teksasu. Zaoferowano im osiedlenie się w Zachodniej Dzielnicy miasta, w okolicach polonijnego kościoła świętego Kazimierza. Nieco później przenieśli się do (również polonijnego) kościoła świętego Stanisława, w północnej części dzielnicy. Z tego kościoła większość Latynosów przeniosła się później do dawnego węgierskiego kościoła St. Stephen, również w północnej stronie Dzielnicy Zachodniej. Pierwsze msze po hiszpańsku odprawiono tu w roku 1968. Na początku 2003 roku na jedną „hiszpańską" mszę w tygodniu uczęszczało tu tyle osób, co na wszystkie pozostałe („angielskie") msze razem.

---

[4] Leonard F. Chrobot, który jest socjologiem religii i księdzem katolickim, aktualnie proboszczem dwóch parafii (St. Hedwig oraz St. Patrick) w South Bend, był w latach 1991-1995 proboszczem parafii świętego Wojciecha. Poświęca jej ważny przypis 10. swego artykułu (2001: 88). W roku 2001 Chrobot uznał ją za parafię należącą do typu C. Przypis kończy się słowami ówczesnego proboszcza: „jak długo jeszcze ta parafia będzie polska?". W końcu następnego roku Chrobot też uważał omawianą parafię za należącą do typu C (por. Chrobot i Trobaugh 2002). Dziś widzimy, że w krótkim czasie, „przeskakując" typ D, zbliżyła się ona do zmodyfikowanego typu E.

W rozdziale dziewiątym pisałem już o różnicach kulturowych między Polakami a Meksykanami, odnoszących się do sposobu funkcjonowania organizacji kościelnej. Przypomnę tu tylko, że w Meksyku parafianie nie ponoszą żadnych wydatków związanych z funkcjonowaniem parafii. W Ameryce kościoły są odłączone od administracji państwa i utrzymują się z datków parafian. Ludność polonijna rozumie to doskonale, ale ludność latynoska oczekuje raczej wsparcia finansowego ze strony proboszcza, niż oferuje własny wkład finansowy. Gdy płaci na kościół, nie zdaje sobie sprawy z wielkości koniecznych wydatków na jego utrzymanie. Ludność polonijna aktywnie uczestniczy w zarządzaniu parafią, ludność meksykańska — w znacznie mniejszej mierze.

Warto w tym miejscu przywołać przedstawioną ponad 30 lat temu przez Władysława Piwowarskiego (odnoszącą się literalnie do Polski, ale opartą na szerszej literaturze przedmiotu) typologię zbioru parafian i ich relacji z parafią. Wyróżnił on sześć typów ról pełnionych przez parafian. Typ A to „parafianin–zwykły użytkownik", który jest przedmiotem a nie podmiotem działalności parafii. Nie oczekuje się od niego inicjatywy, lecz przyjmowania usług świadczonych przez parafię. Typ B to „parafianin–klient", „kupujący" poszczególne usługi „sprzedawane" przez duchownych. Typ C to „parafianin–użytkownik", od którego oczekuje się płacenia składek kościelnych, ale nie oczekuje się inicjatywy w zakresie udziału w czynnościach parafialnych. Typ D to „parafianin–podległy", od którego żąda się stosowania się do przepisów kościelnych i wypełniania poleceń wydawanych przez administratorów parafii, ale nie oczekuje się żadnej własnej aktywności. Typ E to „parafianin–mandatariusz", włączony w czynności wewnątrzgrupowe parafii, od którego jednak nie oczekuje się własnej inicjatywy. Typ F to „parafianin–stowarzyszony", pełnoprawny, świadomy i aktywny członek wspólnoty, obejmujący zadania z własnej inicjatywy i na własną odpowiedzialność (Piwowarski 1971: 265-266). Mimo że sam nie prowadziłem na ten konkretny temat w South Bend dogłębnych badań empirycznych, chciałbym zasugerować hipotezę, że jeśli trzymać się powyżej przedstawionej typologii, to Polacy należą tam raczej do typu ostatniego, zaś Latynosi są bliżsi typom z początku listy. Nie chodzi tu jednak o to, czego od parafian się oczekuje, ale o to, jakie role są oni gotowi pełnić.

C. W KIERUNKU „SUKCESJI ETNICZNEJ" W PARAFII ŚWIĘTEGO WOJCIECHA

Jak wspominałem w rozdziale dziewiątym, polonijna parafia świętego Kazimierza i latynoska parafia St. Stephen miały do końca maja 2003 roku wspólnego proboszcza. Był on Amerykaninem irlandzkiego pochodzenia, znającym doskonale język hiszpański i odprawiającym w tym drugim kościele msze w języku hiszpańskim. Według planów diecezji South Bend-Fort Wayne, ogłoszonych publicznie latem 2002 roku, nastąpić miało wkrótce połączenie parafii St. Stephen z polonijną parafią świętego Wojciecha (ten drugi kościół miał być centrum nowej parafii). Wspomniany proboszcz miał więc przynajmniej przez jakiś czas kierować trzema parafiami (według ówczesnego stanu): dwiema polonijnymi i jedną latynoską.

Ordynariusz diecezji przedstawił osobiście swe plany podczas zebrań parafian i wszystkich księży (których dotknąć miała reorganizacja) w niedzielę 25 sierpnia w kościele świętego Wojciecha, zaś następnego dnia w kościele St. Stephen. Powodem połączenia parafii był — jak stwierdził biskup — brak księży, powodujący w całej diecezji łączenie kilku parafii osobą jednego proboszcza. Biskup podał też inne przyczyny, specyficzne dla sytuacji w omawianych parafiach. Miały one charakter techniczny (zły stan mającego 100 lat kościoła St. Stephen i przyległego budynku wykorzystywanego kiedyś jako szkoła, a w tym momencie jako świetlica dla dzieci pod nazwą „El Campito") oraz edukacyjny. Parafia świętego Wojciecha dysponuje (jak pisałem wcześniej) szkołą, w której w dobrych warunkach można prowadzić kształcenie ogólne i religijne znacznie większej liczby dzieci, niż jest ich tam obecnie (por. Trobaugh 2002), a także obszernym ośrodkiem kulturalnym (Trobaugh 2003), nazwanym „Ośrodkiem Dziedzictwa Polskiego". Plany te zostały natychmiast po opublikowaniu głośno „oprotestowane" przez Latynosów, a nieco ciszej przez ludność polonijną (z powodów, o których dalej będzie mowa). Jak podała cytowana autorka, uczestnicy spotkania z biskupem sugerowali też (trzymając się głównego podanego przez biskupa argumentu) połączenie dwóch polonijnych parafii — świętego Kazimierza i świętego Wojciecha. Biskup kładł wówczas nacisk na konieczność opieki duszpasterskiej nad społecznością latynoską liczebnie dominującą w okolicy, w której mieści się kościół

świętego Kazimierza, oraz konieczność przeciwstawienia się prozelityzmowi małych kościołów protestanckich, szybko rozwijających się w Zachodniej Dzielnicy, w szczególności przy jej centralnej alei.

Interesujące są opinie na temat połączenia obu parafii, wyrażane przez kilku członków obu społeczności, z którymi rozmawiałem (podobne były komentarze prezentowane w artykułach prasowych). Polonijni członkowie parafii świętego Wojciecha (jedna „zwykła" parafianka z wykształceniem uniwersyteckim, jeden członek rady parafialnej, emeryt ze średnim wykształceniem) zauważali, że wśród Polonii wyraźne są (choć nie są „większościowe") głosy tych, którzy chcą się przenieść do innych miejskich lub podmiejskich parafii, aby uniknąć nowej sytuacji dzielenia parafii z Latynosami. Moi rozmówcy byli zdania, że bardzo ważne jest zachowanie polskich pieśni i zwyczajów religijnych, ale Polonia powinna raczej powitać z zadowoleniem nowych członków parafii, którzy mogą ożywić życie religijne, przyczynić się do rozwoju miejscowej szkoły, a może i całej dzielnicy. Problemem jednak było — ich zdaniem — to, że dominującym językiem stanie się w parafii na długo (dla rozmówców — do końca ich życia) język hiszpański. Tuż przed połączeniem toczyła się debata o „msze angielskojęzyczne", gdyż język angielski (jako stale używany i niehiszpański) stał się wyróżnikiem kulturowym Polonii i innych dawnych imigrantów europejskich w ich „konfrontacji" z katolickimi Latynosami.

Innym problemem, raczej organizacyjnym, ale mającym konsekwencje kulturowe, miało być to, że licząca siedmioro członków prawie wyłącznie polonijna rada parafialna miała przyjąć dwunastu latynoskich członków, kompletnie tym samym zmieniając układ sił. Nawiasem mówiąc, wedle wspomnianych artykułów prasowych, indywidualnych członków parafii St. Stephen było 6500, podczas gdy w parafii świętego Wojciecha — 1300 (w pobliskiej polonijnej parafii świętego Kazimierza — 500).

Latynoskie członkinie parafii St. Stephen (były to wyłącznie kobiety, zatrudnione w lokalnych agencjach zajmujących się opieką nad latynoskimi dziećmi), z którymi rozmawiałem, wyrażały żal, iż ich społeczność wiele zainwestowała w dotychczasową parafię, przyzwyczaiła się do niej, wielu Latynosów tutaj się żeniło, chrzciło i bierzmowało dzieci, tu realizowała wiele innych swoich wartości kulturowych, a teraz będzie musiała „zmagać się" z Polonią, mającą również tradycje rzymskokatolickie, ale jednak

zupełnie inne. Wskazywano też „techniczne", łatwo się dające jednak rozwiązać problemy dotyczące ulokowanych dotąd w opuszczanym kościele obiektów materialnych (figury, obrazy, meble Latynosów, księgi), mających dla Latynosów wielką wartość symboliczną. Wszystkie rozmówczynie wyrażały nadzieję, że problemy zostaną rozwiązane szybko i pozytywnie.

Warto zwrócić uwagę na to, że reorganizacja miała mieć pewien wpływ na problemy leżące poza bezpośrednimi zainteresowaniami parafian, ale istotne dla stosunków władzy w obrębie diecezji. Proboszcz i wikary parafii świętego Kazimierza i St. Stephen mianowani byli zawsze przez potężny zakon — Kongregację Świętego Krzyża (jego własnością jest np. Uniwersytet Notre Dame), zaś proboszcz świętego Wojciecha był zawsze księdzem diecezjalnym. Obecnie Kongregacja miała przejąć dodatkową parafię.

D. CEREMONIA „PRZEJŚCIA"

Nawiązuję tu do pojęcia „rytuałów przejścia" Arnolda van Gennepa (1960), a może raczej ceremonii niż rytuału przejścia (por. Buchowski 1993: 141-143), ale — jak pokażę dalej — i do ceremonialnego przejścia z zamkniętego i zdesakralizowanego kościoła do kościoła będącego nową siedzibą „nowej" parafii.

Przez rok sprawa połączenia parafii była w pewnym sensie uśpiona, przynajmniej z punktu widzenia niezaangażowanych w nią bezpośrednio osób (w tym Polonii i Latynosów). Działały jednak „komitety integracyjne" w obu parafiach, działał wspólny, międzyparafialny komitet przygotowujący proces łączenia struktur kościelnych i (w ramach specjalnego podkomitetu) zajmujący się możliwymi do przewidzenia problemami kulturowymi. Od jesieni 2002 roku organizowano w parafii St. Stephen spotkania, podczas których Latynosi i Węgrzy debatowali nad tym, co w szczególności, w sensie materialnym i duchowym, trzeba przenieść do nowego kościoła. Trwały w Zachodniej Dzielnicy dyskusje o tym, jak będzie wyglądała przyszłość dzielnicy. W miejskich środkach masowego przekazu panowała jednak cisza. Została ona przerwana w niedzielę 27 kwietnia 2003 roku, kiedy ordynariusz diecezji ogłosił na konferencji prasowej, że zamknięcie kościoła

i parafii St. Stephen nastąpi za miesiąc. Rozpoczęły się ostatnie przygotowania. Jednym z nich było umieszczenie w biuletynie parafii St. Stephen ogłoszeń parafii świętego Kazimierza oraz świętego Wojciecha, zapraszających Latynosów do kościołów. Informowały one też, że w obu tych polonijnych kościołach co najmniej jedna msza w tygodniu odprawiana będzie wkrótce po hiszpańsku (por. Trobaugh 2003a).

Jak wspomniałem wyżej, debaty dotyczyły m.in. tego, co zrobić z wyposażeniem kościoła St. Stephen. Było dość oczywiste dla wszystkich, że droga Latynosom figura Matki Boskiej z Gwadelupy zostanie przeniesiona do kościoła świętego Wojciecha. Rozważano, czy piękny drewniany ołtarz, przedstawiający węgierskiego króla Świętego Stefana dającego swoją koronę Matce Boskiej, podarować zniszczonemu niedawno przez pożar kościołowi w San Juan w Nowym Meksyku. Okazało się jednak, że nie będzie on tam potrzebny (inne „powęgierskie" przedmioty kultu, być może, zostaną tam wysłane). Przyszłość ołtarza nie była (i nie jest) jasna. Zrezygnowano też z przeniesienia do kościoła świętego Wojciecha figury Świętej Teresy, innego przedmiotu bardzo ważnego dla węgierskiej ludności South Bend. Nie było jasne, co zrobić z pięknymi starymi drewnianymi ławkami, z rzeźbami stacji drogi krzyżowej — w kościele świętego Wojciecha znajdują się równie stare, malowane stacje (por. Trobaugh 2003b; 2003c). Można powiedzieć, że to, co cenne dla Meksykanów, miało zostać przeniesione do nowego dla nich kościoła, a to, co cenne dla Węgrów, miało niejasną przyszłość. Jak widać, proces etnicznej sukcesji miał znacznie poważniejsze konsekwencje dla społeczności węgierskiej South Bend, niż (na razie) dla społeczności polonijnej i latynoskiej. Nie ma się więc co dziwić, że w opiniach przedstawianych cytowanej tu dziennikarce znacznie większy procent (skądinąd już nielicznej) zbiorowości węgierskiej niż społeczności polonijnej i latynoskiej deklarował chęć zmiany parafii. Węgrzy mogli się przenieść do „zwyczajnych" angielskojęzycznych parafii albo do wspomnianego kościoła „Our Lady of Hungary", gdzie wszystkie ceremonie religijne odprawiane są wyłącznie po angielsku.

W niedzielę 25 maja 2003 roku rano odbyła się zapowiedziana wcześniej ostatnia msza w kościele St. Stephen. Odchodząc nieco od wcześniejszego programu, celebrował ją osobiście ordynariusz diecezji South Bend-Fort Wayne, który potem dokonał uroczystej i dramatycznej „dekonsekra-

cji" świątyni. Tym samym dokonał się ważny akt rytualny, akt jednak, można powiedzieć, częściowy, gdyż kościół świętego Wojciecha (przejmujący religijną i etniczną schedę) nie przeszedł podobnego procesu. Rytuał (w ścisłym sensie) dotyczył więc w większej mierze społeczności węgierskiej i latynoskiej, niż polonijnej.

Ostatni akt dramatu (choć nie całego „procesu przejścia") odbył się w następną niedzielę, 1 czerwca. Wcześnie rano wokół budynku „dawnego" (bo tydzień temu zdesakralizowanego) kościoła St. Stephen i na przyległych ulicach zaczęli się zbierać parafianie, prawie wyłącznie Latynosi[5]. Inni, a także mieszkający w tej okolicy Murzyni[6] siedzieli na gankach domów i przyglądali się. Powoli formował się, na razie „statycznie" (w postaci zorganizowanej, czekającej na wymarsz, kolumny), pochód. Większość ludzi była odświętnie ubrana, wiele osób robiło zdjęcia amatorskie. Lokalni przywódcy parafialni wygłaszali przez megafon komunikaty, przechodząc płynnie z języka angielskiego na hiszpański. Wokół kręcili się z profesjonalnymi aparatami fotograficznymi dziennikarze miejscowego dziennika i operatorzy kilku lokalnych stacji telewizyjnych. Porządku pilnowało kilku policjantów. Około godziny dziewiątej pojawił się burmistrz miasta, który przywitał się z księżmi, przywódcami prawie już sformowanego pochodu, i z policjantami. Nie przybyli (a przynajmniej ja ich nie widziałem, ani nie odnotowały ich przybycia prasa czy telewizja) księża z innych parafii, katolickich czy protestanckich, Zachodniej Dzielnicy.

Wymarsz poprzedziły trwające kilkanaście minut tańce grupy młodzieńców, przebranych w kolorowe kostiumy Indian meksykańskich (szli oni później na czele procesji), przemówienia księży (proboszcza i wikarego) oraz przywódców społeczności latynoskiej, wygłoszone w języku hiszpańskim. Potem procesja ruszyła. Prowadzili ją, idąc za policyjnymi samochodami z włączonymi „kogutami", ministranci i ministrantki zlikwidowanej parafii, niosący krzyż z dawnego kościoła. Za nimi szli wspomniani księża i burmistrz. Dalej, na specjalnej przyczepie samochodowej, jechała figura

---

[5] Przedstawiony opis opiera się przede wszystkim na osobistej obserwacji, a częściowo na relacjach prasowych.

[6] Murzyni katolicy należą na ogół do parafii odległego o około sto metrów kościoła St. Augustin.

Matki Boskiej z Gwadelupy. Następnie szli działacze parafii niosący księgi, obrazy, figurki świętych oraz chorągwie, czyli te wszystkie przedmioty, które miały znaleźć miejsce w nowym kościele. Gdy procesja ruszyła, brało w niej udział około dwustu osób, prawie wyłącznie Latynosów. Cały czas dochodzili jednak nowi ludzie, tak że do kościoła świętego Wojciecha doszło ponad trzysta osób. Po około pół godziny, po przejściu granicy parafii, do czoła procesji dołączyła kilkuosobowa delegacja rady parafialnej z kościoła świętego Wojciecha (w tym znany działacz polonijny) z wielkim transparentem „Witamy" w języku hiszpańskim.

Tymczasem niedaleko „nowego" kościoła (na którym, w miejscu przeznaczonym dla ogłoszeń parafialnych, nie było nadal mowy o mszach w języku hiszpańskim, ani żadnego napisu w tym języku) stało około trzydziestu osób (w miarę upływu czasu liczba ich rosła, ale nie przekroczyła pięćdziesięciu osób), w większości Polaków, rozmawiających częściowo po polsku, a częściowo po angielsku. Czekał tam też biskup i kilku innych księży. Byli najpierw w garniturach, rozmawiali ze sobą i z ludźmi świeckimi, a potem przebrali się w kościele w stroje liturgiczne. W nich dołączyli do czoła procesji, gdy ta była jakieś dwieście metrów od kościoła. Przywitali się z idącymi księżmi, burmistrzem, przywódcami latynoskimi, delegacją nowej parafii. Gdy procesja doszła do kościoła, biskup i inni księża weszli na szczyt schodów pod wielką bramą, a pozostałe osoby zgromadziły się wokół nich.

Biskup wygłosił po angielsku przemówienie, tłumaczone na język hiszpański przez jednego z księży. Nawoływał do jedności w wierze katolickiej i do budowy jednej zwartej parafii z dwóch dotychczasowych. Wyraził też nadzieję, że włączenie się młodej i dużej zbiorowości latynoskiej do parafii świętego Wojciecha doda jej, tak potrzebnej, energii. Odmówiono modlitwy w językach angielskim, hiszpańskim i polskim. Z tym ostatnim poszło najgorzej. Ani biskup, ani księża nie znali języka polskiego. Modlitwy znało tylko kilka starych już osób. Tłumaczenie zwrotów religijnych z języka angielskiego na język hiszpański szło świetnie, na język polski — kiepsko.

Gdy modlitwy przed wejściem się skończyły, biskup, a za nim reszta procesji (z mężczyznami niosącymi Matkę Boską z Gwadelupy na czele) weszli do kościoła. Po chwili był on pełny do granic możliwości — nie widziałem dotychczas tego kościoła tak pełnego, nawet podczas pasterek.

Odprawioną przez biskupa mszą zakończył się ogromnie ważny etap w życiu społeczności polonijnej, latynoskiej i węgierskiej w South Bend.

E. KONSOLIDACJA

Proces restrukturyzacji parafii znany jest mi jedynie z przekazów prasowych i z korespondencji z wieloletnim członkiem rady parafialnej świętego Wojciecha[7]. Miesiące letnie 2003 roku nie przyniosły spełnienia się pesymistycznych prognoz dotyczących współpracy między niechętnymi sobie dotąd partnerami — społecznościami polonijną i latynoską, powiązanymi teraz przynależnością do jednej parafii. Ta niechęć (podkreślanie tego, iż trzeba się pogodzić z faktami, ale że nie jest to rozwiązanie, jakie indywidualne osoby i rodziny uważają za właściwe) jest widoczna w wielu rozmowach, referowanych w cytowanych tutaj relacjach prasowych. Jak napisał w liście do mnie wybitny członek rady parafialnej, „Konsolidacja wydaje się przebiegać znacznie lepiej, niż się spodziewaliśmy. Każda grupa etniczna próbuje być wrażliwa na potrzeby drugiej. Na przykład, podczas mszy, przy wymienianiu znaku pokoju, widać ludzi z każdej strony wychodzących z ławek po to, aby podać rękę sobie nawzajem. Widać znacznie więcej uśmiechów oznaczających akceptację i wzajemne pozdrowienie tak przed mszami, jak i po nich". Choć wcześniej sądzono, że Latynosi natychmiast zdominują radę parafialną, do końca sierpnia nie było tam ani jednego z nich (w parafii St. Stephen rada parafialna zbierała się raz na kwartał, podczas gdy u świętego Wojciecha raz w miesiącu). Proboszcz powiedział radzie, że nie należy pospieszać Latynosów. Rozmawiał z nimi o potrzebie wydelegowania przedstawiciela i poinformował o tym radę. Spodziewał się pierwszych latynoskich członków rady wczesną jesienią.

W kościele świętego Wojciecha (odtąd będę używać angielskiej nazwy — St. Adalbert) odbywają się dwie hiszpańskojęzyczne msze w każdą niedzielę. Ponadto, w mszach odprawianych po angielsku uczestniczy wielu (głównie, choć nie tylko) młodszych Latynosów, którzy lepiej rozumieją język angielski

[7] Listy e-mailowe od Louisa Ciesielskiego z sierpnia i września 2003 roku.

niż hiszpański. Cotygodniowy biuletyn parafialny wydawany jest w dwóch językach — angielskim i hiszpańskim. Już widać ożywienie życia kościelnego. Jest teraz znacznie więcej ślubów i chrzcin. Jesienią zacząć się miały kursy językowe — hiszpańskiego dla tych parafian, którzy chcą poznać język hiszpański i związaną z nim kulturę, oraz angielskiego dla Latynosów.

Przejmowanie parafii przez Latynosów jest procesem potencjalnym (gdyż jeszcze się nie zrealizował) i powolnym. Jak mi się wydaje, na razie restrukturyzacja odbywa się częściowo „na polskich warunkach", choć dużo jest wciąż resentymentu i niektórzy (jak się spodziewano) opuszczają parafię. Nie wiadomo jeszcze na pewno, jak wielu członków Polonii opuści ją. W kościele St. Adalbert nie ma dotąd klimatyzacji, która działa w kilku niepolonijnych kościołach okolicznych. Wielu ludzi „przenosiło się" już wcześniej na lato do tamtych kościołów i wracało jesienią. Inni próbują „na własną rękę", bez wcześniejszego informowania o tym proboszcza i biskupa, sprowadzić do parafii księdza z Polski.

Czynniki demograficzne, takie jak młodość zbiorowości Latynosów, starość zbiorowości polonijnej, coraz większa liczba Latynosów w dzielnicy i coraz mniejsza liczba przedstawicieli Polonii powodują, że należy się, moim zdaniem, spodziewać pojawienia się interesujących zjawisk etnicznych. Społeczne centrum zbiorowości latynoskiej przesunie się w okolice historycznie „należące" do Polonii. Aktywizacja szkoły St. Adalbert, spodziewane ponowne otwarcie szkoły St. Casimir, oraz silny nacisk proboszcza na znaczenie edukacji, mogą przyczynić się do wzmocnienia jej roli w życiu Latynosów. Niektórzy przedstawiciele Polonii, w szczególności ci, którzy ze względów społecznych i finansowych będą mogli sobie na to pozwolić, wyprowadzą się z okolicy, lub tylko przeniosą się do innych parafii. U innych przedstawicieli Polonii wzmocnić się może, pod wpływem prawdopodobnego konfliktu kulturowego, poczucie tożsamości etnicznej. Może ono oznaczać wzmocnienie istniejących organizacji polonijnych i przezwyciężenie obecnego kryzysu przywództwa. Koszt w postaci wspomnianego konfliktu międzygrupowego może być jednak wysoki.

CZĘŚĆ TRZECIA

ZJAWISKA ETNICZNE W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM

Rozdział 11
ZRÓŻNICOWANIE ETNICZNE POLSKIEGO PODKARPACIA[1]

A. POLSKIE PODKARPACIE W KOŃCU XIX I POCZĄTKU XX WIEKU[2]

Karpaty dzielą się na trzy zasadnicze, ogromne łańcuchy górskie. Karpaty Zachodnie to góry ciągnące się od Sudetów (Brama Morawska) na zachodzie do Przełęczy Łupkowskiej na wschodzie. Karpaty Wschodnie biegną dalej na wschód, a później na południe, aż do Przełęczy Predeal. Karpaty Południowe, zwane też Alpami Transylwańskimi, otaczają od południa Siedmiogród i Nizinę Węgierską, i sięgają do Żelaznej Bramy, a więc aż do Serbii.

---

[1] Tekst ten, napisany w 1989 roku, nie był publikowany w języku polskim, natomiast ukazał się w języku angielskim (Mucha 1991, 1992a). Nie udało mi się wówczas dotrzeć do niektórych tekstów, jak np. Biały 1987, czy Babicz 1966. Zbigniew Biały omawia przeszłość Spisza oraz teraźniejszość (w połowie lat osiemdziesiątych) społeczności spiskich Cyganów (Romów) i Słowaków. Józef Babicz analizuje poglądy Wincentego Pola na granice Karpat oraz ich zróżnicowanie etniczne. Ostatnio ukazało się kilka ważnych prac, jak np. Węglarz 1997 i Przyboś 1995. Stanisław Węglarz omawia krytycznie dotychczasowe etnograficzne podziały całej ludności Polski. Kazimierz Przyboś prezentuje najstarsze ślady człowieka w Karpatach, akcję osadniczą w XIV i XV wieku, osadnictwo na prawie wołoskim. Ponadto w nieco nowszym świetle stawiają sytuację Cyganów (Romów), a w szczególności ich stosunki z góralami oraz kwestie edukacji, takie prace jak np. Bartosz 1994; Nowicka, red. 1999; Mirga 2005 (do tej sprawy wrócę dalej). Pojawiło się wiele prac na temat Łemków, głównie po przesiedleniach, nawiązują one jednak do sytuacji na Podkarpaciu. Por. np. Dziewierski, Pactwa i Siewierski 1992; Michna 1995; Sitek, red. 1996.

[2] Za konsultację dziękuję Małgorzacie Maj i Andrzejowi Mirdze.

Karpaty Zachodnie i zachodnia część Karpat Wschodnich stanowiły przez setki lat, a w pewnej mierze stanowią i dzisiaj, południową granicę państwa polskiego. Gdy mówimy o Karpatach Polskich, to właśnie ta część gór nas interesuje. W tym rozdziale zajmujemy się oczywiście nie geografią, lecz grupami kulturowymi zamieszkującymi polskie Karpaty i polskie Podkarpacie. Wydzielając ten teren z punktu widzenia związanych z nim różnych grup i systemów społecznych, zainteresować się musimy okresem, w którym pojawiać się zaczynała na znaczną skalę etniczną świadomość kulturowej odrębności poszczególnych grup. Jest to połowa dziewiętnastego oraz początek XX wieku, a więc czasy zaborów i lata II Rzeczypospolitej. Patrząc na Karpaty z perspektywy końca XIX wieku, do ich części polskiej zaliczyć możemy teren wchodzący w skład dwóch krajów koronnych austriackiej części Monarchii Austro-Węgierskiej (a wcześniej Cesarstwa Austriackiego). Te kraje to Śląsk, zwany też Śląskiem Austriackim, oraz Królestwo Halicza i Włodzimierza, nazywane krócej Galicją (i Lodomerią). Dla naszych celów przydatne będzie również przypomnienie podziału Galicji na dwie części: Galicję Zachodnią, znajdującą się między Śląskiem na zachodzie a Sanem na wschodzie, oraz Galicję Wschodnią, ciągnącą się między Sanem na zachodzie a innym austriackim krajem koronnym, Bukowiną, na wschodzie. Podział ten miał charakter formalnoprawny krótko (1848-1867), utrwalił się jednak w świadomości i potocznie używany był aż do pierwszej wojny światowej. W okresie międzywojennym cały interesujący nas obszar to południowe województwa państwa polskiego: śląskie, krakowskie, lwowskie i stanisławowskie. Dawna Galicja Wschodnia nazywana była wówczas „Małopolską Wschodnią". Mamy więc tu do czynienia z południowym pasem państwa polskiego, stanowiącym teren graniczny z Czechosłowacją, a na wschodzie z Rumunią (do której wówczas należała Bukowina), pasem ciągnącym się od granicy niemieckiej na zachodzie, aż do wspomnianej granicy rumuńskiej na południowym wschodzie.

Wróćmy do podziałów geograficznych, z uwagi na nasze potrzeby nieco skorygowanych o „stosunki etnograficzne". Idąc tu za Mieczysławem Orłowiczem, do polskich Karpat Zachodnich zaliczymy Beskidy Zachodnie, Beskidy Środkowe i Tatry. Beskidy Zachodnie podzielić można na (od zachodu ku wschodowi): Beskid Śląski, Beskid Mały, Beskid Żywiecki, Pasmo Babiej Góry, Gorce, Pieniny, Beskid Wyspowy i Beskid Sądecki.

Do Beskidów Środkowych zaliczymy: Beskid Gorlicki, Pasmo Magury, Beskid Dukielski, Beskid Sanocki, Beskid Baligrodzki i Pogórze Środkowe. Polskie Karpaty Wschodnie „zajmują przestrzeń równą Beskidom Środkowym i Zachodnim łącznie" i dzielą się na „trzy zasadnicze pasma: Bieszczady, Gorgany oraz Beskidy Huculskie z Czarnohorą" (Orłowicz 1938: 14). Z uwagi na to, że spośród pasm składających się na Polskie Karpaty Wschodnie jedynie Bieszczady należą obecnie do Polski, poświęćmy kilka zdań pozostałym łańcuchom górskim. Gorgany sięgają od doliny Miziunki i Świcy aż po dolinę Prutu. Ich cechą charakterystyczną jest brak od strony północnej pogórza, tak więc opadają one bezpośrednio ku nizinie naddniestrzańskiej. Na wschód od Gorganów, a dokładnie biorąc, jak wyjaśnia Orłowicz, na wschód od szosy Jabłonica–Delatyń–Kołomyja, aż po międzywojenną granicę czechosłowacką i rumuńską nad Białym Czeremoszem (po II wojnie światowej obszar ten, zarówno należący przed wojną do Polski, jak i ten, który należał do rumuńskiej Bukowiny, stał się częścią Ukraińskiej SRR), ciągną się Beskidy Huculskie, nazywane też Beskidem Pokuckim. Do Beskidów Huculskich należy również pasmo Czarnohory. Góry te można jeszcze podzielić na części północną i południową. Na północ od szerokiej kotliny Czeremoszu pod Żabiem znajdujemy Beskidy Kosmackie i Beskidy Skaliste, a na południe od Żabiego leżą Beskidy Połoniańskie (tamże: 20-23). Jeżeli popatrzymy na cały zakreślony powyżej obszar pod kątem tego, jakie większe miejscowości się na nim znajdują, to idąc od zachodu na wschód dostrzeżemy na przykład Wisłę, Cieszyn, Jordanów, Żywiec, Rabkę, Krynicę, Duklę, Drohobycz, Borysław, a nieco dalej na północny wschód od zasadniczych pasm karpackich – Stanisławów i Kołomyję.

Wskazana wyżej część Karpat i Podkarpacia należała przez wiele wieków do państwa polskiego. Podczas rozbiorów wchodziła w skład Galicji (poza Śląskiem Cieszyńskim), rządzonej po 1867 roku w imieniu władz austriackich przez Polaków. Uważana była więc i wówczas, w pewnym oczywiście tylko sensie, za ziemie historycznie polskie. Jednakże pod względem etnicznym ziemie te były polskie jedynie częściowo. Obok ludności polskiej spotykamy tam trzy zasadnicze grupy, o bardzo różnej genezie. Jedna to rozmaite odgałęzienia ludności ruskiej (używać będziemy terminologii stosowanej w okresie, o którym jest tu przede wszystkim mowa), żyjącej na swych własnych od wieków terenach; druga to Niemcy, którzy

na Śląsku Cieszyńskim mieszkali od bardzo dawna w zwartych zbiorowościach, na innych zaś terenach, włączając tu Karpaty Wschodnie, osadzeni zostali w roli kolonistów; trzecia grupa to Żydzi, zbiorowość z oczywistych względów napływowa na całym Podkarpaciu, ale mieszkająca tam od bardzo dawna.

W wyniku II wojny światowej nastąpiły w Polsce ogromne zmiany społeczne, również w tym zakresie, który nas tu interesuje. Spośród wielkich przesunięć terytorialnych ważna dla nas jest jedna kwestia — przejęcie przez ZSRR południowo-wschodnich regionów przedwojennego państwa polskiego, a zwłaszcza Podkarpacia, wraz z całą jego ówczesną mieszanką kulturową. Druga ważna zmiana to wymordowanie przez hitlerowców prawie wszystkich polskich Żydów. Trzecia zmiana to kilkuetapowe wysiedlanie Niemców. Czwarta to Akcja Wisła, w wyniku której około dwustu tysięcy osób ukraińskiej (ruskiej) przynależności etnicznej znalazło się wbrew swej woli na Ziemiach Zachodnich oraz Północnych. Do tych kwestii będziemy wracać. Nowa sytuacja etniczna Podkarpacia, odzwierciedlająca w przybliżeniu fakt, iż około 95% ludności całej powojennej Polski to Polacy, nie jest dla nas bardzo interesująca. Z punktu widzenia historii jest to zresztą sytuacja w pewnym sensie sztuczna, choć przypuszczalnie utrzyma się przez następne wieki. Dodajmy, że literatura dotycząca okresu powojennego jest wyjątkowo uboga.

Z wymienionych względów, tekst ten nie może dotyczyć przede wszystkim okresu powojennego. Zajmę się w nim natomiast stosunkami etnicznymi zachodzącymi w drugiej połowie wieku dziewiętnastego oraz w pierwszych dekadach wieku dwudziestego. Wówczas zjawiska etniczne kształtowały się, przynajmniej w porównaniu z czasami późniejszymi, w sposób „żywiołowy", czy „naturalny". O sytuacji, jaka powstała w wyniku II wojny światowej, będę jednak wspominał w takim stopniu, w jakim pozwolą dostępne materiały. Podczas omawiania problemów powojennych zostanie to wyraźnie zaznaczone.

B. GRUPY ETNICZNE I GRUPY ETNOGRAFICZNE

Problematyka grup etnicznych doczekała się ogromnej literatury, poświęconej jednak przede wszystkim nowoczesnym, przemysłowym społe-

czeństwom pluralistycznym (wspominam o tym we wstępie i w rozdziale pierwszym niniejszej książki). Zbiorowości, o których będzie mowa w tym rozdziale, lokują się historycznie w konstytucyjnym okresie dziejów Galicji (i Śląska Austriackiego) oraz w II Rzeczypospolitej. Dlatego też nie można patrzeć na nie jak na grupy etniczne wchodzące w skład nowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa przemysłowego, czy grupy takie społeczeństwo konstytuujące. Ani Galicja, ani południowe województwa międzywojennej Polski nie mogłyby zostać w taki sposób scharakteryzowane. Zbiorowości te to raczej „grupy etnograficzne", czy grupy ludowe. Wspominałem o nich we wstępie, tu odwołam się do dawnych polskich autorytetów. Jak pisał Roman Reinfuss, „Pojęciem 'grupy etnograficznej' obejmujemy zespół ludzi zamieszkujących określone terytorium geograficzne, wyróżniających się od sąsiadów pewnymi cechami kulturowymi i posiadających poczucie swej przynależności grupowej oparte na świadomości swych własnych odrębności kulturowych" (Reinfuss 1946: 9). Nieco odmiennie konceptualizuje tę problematykę Józef Obrębski. Grupy etniczne, które bada, to przede wszystkim zbiorowości ludowe („Grupa etniczna jest w pewnem znaczeniu poddziałem ludu..."), ulokowane jednak naturalnie w ramach sformalizowanych formacji społecznych, takich na przykład jak gmina, powiat czy wreszcie państwo. Uwypukla to pewne cechy tych grup, których nie wskazywałem uprzednio. Jak podkreśla Obrębski, grupa etniczna jest zbiorowością luźną, nie posiadającą formalnej organizacji grupowej. Podstawowym powodem pojawiania się tożsamości grupowej, poczucia grupowej przynależności, są kontakty i stosunki członka danej grupy z innymi ludźmi, nienależącymi do jego bezpośredniego, dobrze znanego mu otoczenia społecznego. We własnym więc środowisku jakakolwiek kwestia kulturowej przynależności, kulturowej wspólnoty, nie jest, zdaniem tego uczonego, w żadnym przypadku istotna. „Etniczność" uzewnętrznia się tylko wówczas, gdy dochodzi do kontaktów dwóch różnych grup etnicznych, a więc w płaszczyźnie zróżnicowań etnicznych. Ogromnie ważne staje się tu pojęcie „obcego". Według Obrębskiego, „grupa etniczna nie posiada rozbudowanej, skrystalizowanej i zintegrowanej świadomości etnicznej, to znaczy zespołu usystematyzowanych i uzgodnionych ze sobą koncepcyj, ujmującego w pewien schemat wyobrażeniowy własną rzeczywistość grupową. To, co w jej koncepcjach jest silnie i emfatycznie akcen-

towane, to nie jego własne cechy i właściwości, lecz cechy wyróżniające obcych. W koncepcjach jakiejś grupy etnicznej wybija się więc na pierwszy plan stale i niezmiennie wizerunek grupy obcej. Wizerunek własny jest tylko refleksem dla kontrastów, na których podstawie jakaś grupa etniczna definiuje odrębność od grup innych [...] wizerunek własny grupy jest wtórny i zależny [...] Poczucie odrębności dominuje tu zawsze nad świadomością wspólnoty" (Obrębski 1936: 187). Sądy i opinie o „innych" mają postać przede wszystkim stereotypów.

Według Obrębskiego, zwrócić trzeba uwagę na kilka regularnych i powtarzalnych elementów wizerunku „innego". Po pierwsze, chodzi o wygląd zewnętrzny członków grupy obcej. Znaczenie mają tu „cechy rasowe" oraz ubiór. Po drugie, istotną częścią tego wizerunku jest język. Kolejnym fragmentem wizerunku są cechy psychiczne, przypisywane członkom „grupy obcej". Wreszcie, „ostatnim członem wizerunku jest kulturalny obraz grupy obcej, definiujący jej odrębność w kategoriach różnic kulturalnych [...] wybijają się na pierwszy plan te tylko, które bądź to stanowią o inadekwatnościach kulturalnych, bądź też — wywierają określony wpływ na charakter i ukształtowanie się stosunków między członkami grup odrębnych". I nieco dalej: „Im silniejsze jest zróżnicowanie (etniczne — J.M.), im bardziej przesądza o rzeczywistej czy wyobrażeniowej inadekwatności kulturalnej sąsiadujących grup, tem bardziej wizerunek uzyskuje na pełności, tem szczegółowiej jest rozbudowany, tem większy posiada rezonans emocjonalny" (tamże: 191-192).

Popatrzmy na kilka elementów wskazywanych przez cytowanych badaczy. Pierwszy z nich to związek grup kulturowych z terytorium, czy też ich geograficzne ulokowanie. Drugi to ludowość, którą rozumieć będziemy tu przede wszystkim jako związek z szeroko rozumianym rolnictwem (uprawa ziemi, pasterstwo, ale też obsługa ludności rolniczej), względna prostota kultury i względny brak wpływów nowoczesnej, przemysłowej cywilizacji miejskiej. Trzeci to konieczność analizowania stosunków społecznych dla zrozumienia charakterystycznych cech kulturowych każdej konkretnej grupy. Z tym wiąże się m.in. innymi pojęcie „obcego" i jego pochodne. Problematyka ta, zwłaszcza jej aspekty analizowane przez Józefa Obrębskiego, powinna znaleźć się w centrum naszych zainteresowań. Niestety, z uwagi na szczupłość dostępnego materiału socjologicznego, zostanie ona

potraktowana fragmentarycznie. W dalszym ciągu rozdziału zajmę się rozkładem poszczególnych grup etnicznych oraz, w miarę możliwości, również stosunkami etnicznymi na trzech odmiennych pod różnymi względami obszarach polskiego Podkarpacia. Będą to, w kolejności od zachodu na wschód: Śląsk Cieszyński, była Galicja Zachodnia oraz była Galicja Wschodnia (Małopolska Wschodnia). Pewne procesy społeczne zachodziły w obu częściach Galicji podobnie lub nawet identycznie, skład ludności był jednak w tym okresie wystarczająco odmienny, aby uzasadnione było częściowo odrębne rozpatrywanie tych obszarów. Teren Karpat i Podkarpacia podzielony jest więc, co oczywiste, raczej politycznie i kulturowo niż geograficznie. Na związek grup etnicznych z terytorium będę jednak zwracać uwagę.

C. ŚLĄSK AUSTRIACKI: POLACY, ŻYDZI, CZESI, NIEMCY

Śląsk Austriacki dzielony bywał na dwa obszary: Cieszyńskie i Opawskie (Opawa była zresztą jego stolicą). Obecnie należy do Polski jedynie część Śląska Cieszyńskiego. W tym, że Opawskie do Polski nie należy, nie ma nic dziwnego, skoro nawet w 1890 roku tylko około 2% ludności tego regionu stanowili Polacy. Zajmiemy się tu jedynie Śląskiem Cieszyńskim. Do końca 1903 roku był on podzielony administracyjnie na trzy, zaś od 1904 roku na cztery powiaty: frydecki, frysztacki, cieszyński i bielski. Na całym tym obszarze Polacy stanowili wówczas około 60% ludności, Czesi około 24%, Niemcy około 16%. Najwięcej Polaków zamieszkiwało powiat frysztacki (80%), najmniej powiat frydecki (16%). Najwięcej Czechów mieszkało w powiecie frydeckim (76%), najmniej w bielskim: (0,5%). Najwięcej Niemców było w powiecie bielskim (30%), najmniej w powiecie frydeckim (8%).

Podane tu liczby nie biorą w ogóle pod uwagę obecności Żydów. Statystyki austriackie, podobnie jak i statystyki pruskie, nie uwzględniały ani żydowskiej narodowości, ani żydowskiego języka. Żydom pozostawiano swobodę podawania narodowości. Aby wydzielić ludność żydowską Śląska Cieszyńskiego, trzeba więc zwrócić się do statystyki wyznaniowej. Nawiasem mówiąc, stosunki wyznaniowe były na tym terenie zupełnie odmienne

niż stosunki w różnych innych, mieszanych pod względem etnicznym, regionach ziem polskich. Około jedną czwartą ludności omawianego terenu stanowili ewangelicy. Co ciekawe, ewangelikami byli tu głównie Polacy, a nie Niemcy. Wróćmy jednak do Żydów. Statystyka wyznaniowa zwraca uwagę na fakt, iż na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, na terenie Śląska Cieszyńskiego było ich bardzo mało — około 2% mieszkańców. W roku 1931 było ich w polskim już województwie śląskim jeszcze mniej — 0,5% (Tomaszewski 1985a: 97). Nie oni stanowili więc „problem" dla aktywnych, zwłaszcza do pierwszej wojny światowej, propagatorów polskości w tym regionie. Jednym „problemem" byli Czesi, o których tak pisze Faustyn Rasiński: „O tych rzekomych Czechach dałoby się wiele powiedzieć. Jest to szczep, których język stanowi przejście od polskiego do morawskiego" (Rasiński 1915: 50-51). Autor ten wyrażał nadzieję, że po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, gdy tereny te należeć będą do niej właśnie, polscy rachmistrzowie spisowi tak policzą „tych Czechów", aby okazało się, że faktycznie są oni Polakami. W okresie międzywojennym liczba Czechów w Polsce okazała się rzeczywiście bardzo mała. Co ciekawe, mieszkali oni głównie w województwie wołyńskim (w roku 1931 — 31 tysięcy) i łódzkim (4 tysiące), a nie w województwach graniczących z Czechosłowacją. Spis z roku 1931 wykazał w województwie śląskim, gdzie można byłoby się spodziewać największej ich liczby, tylko 288 osób z czeskim językiem ojczystym. Zdaniem Jerzego Tomaszewskiego, te statystyczne dane bardzo dobrze odzwierciedlają rzeczywistość. Napięcia narodowe między Polakami a Czechami były na polskim Śląsku tak wielkie, że ludność czeska w znacznej większości emigrowała (Tomaszewski 1985a: 158).

Drugim „problemem" dla propagatorów polskości Śląska Cieszyńskiego była obecność Niemców. Niemcy mieszkali w zwartych grupach o różnej wielkości na terenie całej Polski. Jednakże w okresie międzywojennym (dane z początku wieku podałem na początku rozdziału) tylko na terenie Śląska (ale także Bydgoszczy i Łodzi, które nas tu nie interesują) tworzyli oni większe skupiska miejskie. Warto tu przytoczyć niektóre przykładowe informacje na ten temat. Najwięcej Niemców mieszkało w powiecie bielskim. Jeszcze w okresie międzywojennym (według spisu z roku 1921) w samym mieście powiatowym stanowili oni 62% ludności. W powiecie bielskim

było ich jednak wówczas (a pamiętać musimy i o emigracji, i o nowych granicach powiatów) około 20% ogółu mieszkańców (Stoliński 1927: 369-380). W innych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego sytuacja wyglądała jednak inaczej. W 1880 roku w Wiśle na 4262 mieszkańców było tylko sześćdziesięciu czterech Niemców (pozostali to Polacy); w Ustroniu na 4375 mieszkańców było dwustu sześćdziesięciu siedmiu Niemców (*Słownik*... 1889, t. 13: 602 i t. 12: 846). W 1931 roku, w całym województwie śląskim, Niemcy stanowili 10% ludności (Tomaszewski 1985a: 122).

Zaniepokojenie polskich patriotów sytuacją etniczną na Śląsku Austriackim miało, jak się wydaje, pewne uzasadnienie. Z opisu sytuacji społecznej w Jaworzu na początku XX wieku dowiadujemy się, że mężczyźni zatracili już od dawna stroje narodowe i zachowały je tylko kobiety. Ponadto, „Lud tutejszy, pozostając w częstych stosunkach z ludnością pochodzenia obcego, przeważnie niemieckiego, zatracił już bardzo wiele ze swej tradycji, przyjmując obce zwyczaje i obyczaje. Mowa skażona licznemi przymieszkami z języka niemieckiego, czeskiego itp. Gościnność jest tu mniejsza niż u nas" (Gawełek 1909: 69).

D. BIAŁA: NIEMIECKA WYSPA JĘZYKOWA W GALICJI ZACHODNIEJ

Na wschód od Śląska Cieszyńskiego znajdowała się Galicja. Jej najdalej na zachód wysuniętą osadą miejską była Biała (która po jakimś czasie zlała się ze śląskim Bielskiem w jedno miasto). Biała była na przełomie wieków częścią składową niemieckiej wyspy językowej w etnicznie polskiej Galicji Zachodniej, częścią wysuniętą daleko na południowy wschód, znajdującą się już na prawym brzegu Wisły. Żadna z trzynastu gmin, należących do tej wyspy (a mieszczących się po obu stronach granicy między Galicją a Śląskiem), nie była jednak wyłącznie niemiecka. W najdawniejszych dokumentach na temat Białej (a pochodzą one z drugiej połowy siedemnastego wieku), na 55 nazwisk 38 to nazwiska niemieckie, 6 to nazwiska „wątpliwego pochodzenia", ale 11 to nazwiska polskie. W Księdze Adresowej Białej, z roku 1914, na 2290 nazwisk znajdujemy 1210 nazwisk słowiańskich; reszta to nazwiska niemieckie. Musimy jednak pamiętać, że

nazwiska o niemieckim brzmieniu nosili również Żydzi. Nie było ich wielu, ale dane na ten temat nie są dokładne. W 1880 roku na 6635 mieszkańców (inne źródła podają, iż mieszkańców Białej było wówczas 7251) było 260 osób „wyznania izraelskiego", a więc około 4% (*Słownik...* 1889, t. 1: 171). Wedle jeszcze innych danych, na przełomie wieków miało być ich w Białej około 15% ludności (*Sprawa polska...* 1914: 13).

Na podstawie tego ostatniego źródła sądzić można, że w roku 1910 mieszkało w Białej 8667 osób, z czego 2540 (około 30%) to Polacy, a 5750 (66%) to Niemcy. Co interesujące, udział Polaków spadał między rokiem 1880 a 1890 (z 25 do 20%), by później dość gwałtownie wzrosnąć (tamże: 12). W następnych dekadach, a więc już po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, ten nowy trend miał się poważnie wzmocnić. Wedle cytowanego źródła, w roku 1910 dwie trzecie ludności Białej stanowili Niemcy, ale zdaniem Zygmunta Stolińskiego (1927) w roku 1921 tylko 8,5% ludności Białej to Niemcy.

E. NIEMCY W ZACHODNIEJ GALICJI NA WSCHÓD OD REJONU BIAŁEJ

Kontynuując omawianie stosunków etnicznych na terenach Galicji Zachodniej (a więc po San), zajmę się najpierw napływową ludnością niesłowiańską na wschód od niemieckiego pogranicza. Dość trudno określić liczbę Niemców na tym obszarze; wydaje się jednak, że było ich bardzo niewielu, mniej nawet niż w niektórych powiatach Galicji Wschodniej. Osadnictwo niemieckie miało tu bardzo długą tradycję. Na Podhalu już w wieku dwunastym, a potem w trzynastym i czternastym, mamy do czynienia z osadnictwem Sasów spiskich. W XIV wieku pojawia się obok tych kolonii wiele wsi z ludnością polską, ale na prawie niemieckim i z niemieckim pochodzeniem nazw, jak na przykład Sromowce (od nazwiska wójta Schramma), Tylmanowa (od nazwiska wójta Tirmanna), Waksmund, Szaflary, Harklowa. W wieku XV napłynęli Wołosi i obie grupy dość szybko zostały zasymilowane przez Polaków (Gotkiewicz 1958). Za czasów II Rzeczypospolitej Niemcy stanowili w całym województwie krakowskim 0,4% ludności (Tomaszewski 1985a: 122).

F. ŻYDZI W GALICJI ZACHODNIEJ

To nie Niemcy stanowili podstawowy kulturowy kontekst dla „ludności tubylczej", przede wszystkim polskiej i ruskiej, w Galicji Zachodniej. Z tego punktu widzenia najważniejsza była zbiorowość żydowska. Zanim zajmiemy się tą kwestią nieco ogólniej, popatrzmy na wybrane miejscowości, posuwając się z zachodu na wschód. Interesować nas będzie odsetek Żydów w 1880 roku. Opierając się tutaj na danych z cytowanego już *Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego i Innych Krajów Słowiańskich*, za Żydów uważać będę osoby „wyznania izraelskiego". W Andrychowie Izraelici stanowić mieli jedną trzecią ludności (całość to 3534 osoby). W Makowie Podhalańskim na 2574 mieszkańców miało być ich sześćdziesięciu siedmiu (poniżej 3%), ale w Jordanowie na 1254 mieszkańców było 189 Izraelitów (15%); w Rabce na 77 mieszkańców — 16 osób wyznania izraelskiego (20%); w Limanowej na 1408 mieszkańców — 398 Izraelitów (28%); w Mszanie Dolnej na 1800 mieszkańców — 217 Izraelitów (12%); w Krynicy na 1879 mieszkańców — 280 Izraelitów (15%); w Piwnicznej na 2808 mieszkańców — 210 Izraelitów (7%); w Muszynie na 1852 mieszkańców — 154 osoby wyznania izraelskiego (8%); w Dukli na 3033 mieszkańców — 2553 Izraelitów (84%); w Rymanowie na 3264 mieszkańców — 1391 Izraelitów (42%); w Iwoniczu na 1927 mieszkańców tylko 60 Izraelitów (3%). Wreszcie w Gorlicach Żydzi mieli stanowić połowę spośród pięciu tysięcy mieszkańców. Jak wynika z tych danych, na początku okresu konstytucyjnego w Galicji udział Żydów wśród ludności poszczególnych podkarpackich miejscowości był bardzo zróżnicowany. O pewnych przyczynach tego zjawiska będzie jeszcze mowa.

Popatrzmy teraz na inne informacje na ten temat. Zacznijmy od stosunków żydowsko-niemieckich. Wedle spisu z 1900 roku, w całej Galicji było 212 tysięcy Niemców, to znaczy 1,66% ogółu ludności. Spośród tych „Niemców" aż 132 tysiące to Izraelici. Niemców–chrześcijan było więc tylko około 80 tysięcy. Spis określał Żydów jako Niemców ze wspomnianych już powodów klasyfikacyjnych. Do tego, za czasów cesarza Józefa II (wraz z okresem współregencji: 1765-1790), nadano Żydom nazwiska, mające niemieckie brzmienie. Wspomniani Żydzi–Niemcy mieszkali głównie w Galicji Wschodniej, spotykamy ich jednak i w Galicji Zachodniej. Józef II zakładał

w tej części Królestwa Halicza i Włodzimierza rolnicze kolonie żydowskie — na przykład Neu Jeruzalem w Dąbrówce koło Nowego Sącza, czy Neu Babilon koło Bolechowa. Przedsięwzięcie to było bardzo nieudane, wkrótce kolonie te, i inne, zasiedlono Niemcami–chrześcijanami, głównie ewangelikami (Smólski 1910: 3-5, 20-27, 60). Żydzi–rolnicy istnieli jednak w Galicji.

Na podstawie kilku źródeł (por. np. Włodarski 1936; Bałaban [b.d.w.]; Fogelson 1939; Krawczyk 1985; Olszański, red. 1985; Segel, red. 1893; Mikołajewska, red. 1989) przypomnę teraz genezę ludności żydowskiej w Galicji. Pierwszy w Polsce przywilej nadał Żydom książę wielkopolski Bolesław Pobożny w 1264 roku. Był on później zatwierdzany i poszerzany przez królów. W końcu XV wieku było w Koronie i na Litwie około 20 tysięcy Żydów. W drugiej połowie XVI wieku było ich już sto tysięcy, stanowili około 3,5% ogółu ludności. Sytuacja Żydów w Polsce nie była zła, stąd ich ciągła imigracja, ale nie była też komfortowa. Od 1495 roku nie wolno im było mieszkać w Krakowie (poza specjalnie wydzieloną częścią podkrakowskiego Kazimierza). Wiele miast, w tym miast Podkarpacia, wydawało prawo „de non tolerandis Judaeis", zabraniające Żydom osiedlania się w nich. I tak na przykład w 1569 roku prawo takie wydał Biecz, w 1578 roku Krosno, w 1670 roku Nowy Sącz. Prawo to obowiązywało też okresowo w Drohobyczu i w Samborze. Jest to, być może, jeden z powodów, dla których procent Żydów w poszczególnych miejscowościach Podkarpacia był jeszcze pod koniec XIX wieku tak zróżnicowany, jak pokazałem to wcześniej.

W 1676 roku, wedle szacunków, było w Polsce około 200 tysięcy Żydów. Pierwszy spis ludności żydowskiej, dokonany przez polską administrację państwową w 1765 roku, wykazał liczbę 429 567, jednakże szacunki z tego samego okresu mówią o sześciuset tysiącach. Po pierwszym rozbiorze pozostało na terenie państwa polskiego około 450 tysięcy Żydów, ale od 1772 do 1792 roku, wskutek antyżydowskiej polityki Prus i Austrii (w tym wysiedlania biednych Żydów z Austrii do Polski) i będącej jej konsekwencją imigracji, nastąpiło podwojenie wspomnianej liczby. W 1791 roku odsetek ludności żydowskiej w Polsce szacowano na 10,2%.

Za panowania cesarzowej Marii Teresy (1745-1780), matki i współregentki Józefa II, nie nastąpiła jeszcze bardzo silna później urbanizacja Żydów. We wschodniej części Galicji około 30%, a w części zachodniej około 40% Izraelitów mieszkało wciąż na wsi. Liczne (ale nie wszystkie)

miasta galicyjskie utrzymywały bowiem wspomniane prawo „de non tolerandis Judaeis". Cały drobny handel Galicji znajdował się wówczas w rękach żydowskich. Reformy Józefa II miały silny wpływ na sytuację galicyjskiej ludności żydowskiej. Cesarz chciał pozbyć się biednych Żydów i „wyeksportować" ich do Polski. Nakazał też usunąć ze wsi wszystkich Żydów nie będących rolnikami (w mieście mogli uprawiać dowolne zajęcie). Usuwano więc Żydów z arend, szynków, browarów. Wydano wspomniany dekret o żydowskiej kolonizacji na wsi (1786 rok). Od roku 1788 wcielano Żydów do armii, co miało oddziaływać emancypacyjnie, a faktycznie miało znaczenie dyskryminacyjne: rytuał zabraniał im bowiem noszenia szat wojskowych, a ponadto Żyd w wieku poborowym miał już na ogół żonę i dzieci na utrzymaniu. W roku 1790 nowy cesarz, Leopold II, zgodził się zwolnić Żydów za opłatą z obowiązku wojskowego, ale od 1804 roku ponownie obowiązek ten wprowadzono. Za panowania Józefa II nadano Żydom niemieckie nazwiska. W patencie tolerancyjnym z 1789 roku wprowadzono przepisy łamiące w zasadzie dotychczasowy system gmin żydowskich (kahałów), ograniczono swobodę poruszania się Żydów, zakazano imigracji z Polski, zakazano osiedlania się galicyjskich Żydów w Wiedniu. W stolicy Galicji, Lwowie, wyraźnie określono ulice, gdzie Żydom niemającym dużego majątku lub wyższego wykształcenia wolno było mieszkać (podobna była sytuacja w Krakowie). Zakazano osiedlania się we Lwowie Żydów, którzy dotąd tam nie mieszkali. Józef II wprowadził obowiązek uczęszczania Żydów do specjalnie dla nich zorganizowanych szkół. Do szkół tych sprowadzono nauczycieli–Żydów z Niemiec i z Czech, czego konsekwencją był trwający całe dekady ogromny wpływ kultury niemieckiej na galicyjskich Żydów. Tak zwane „szkoły józefińskie" rozwiązano w 1806 roku, ale nauczyciele pozostali i trwało ich kulturowe oddziaływanie.

W 1861 roku Żydzi otrzymali bierne i czynne prawo wyborcze, zaś konstytucja Cesarstwa z 1867 roku zrównała prawa wszystkich obywateli Austro-Węgier bez względu na wyznanie i narodowość.

Zanim przejdziemy do omawiania stosunków między ludnością żydowską Galicji a (w szczególności) ludnością polską, zwróćmy uwagę na pewne dane dotyczące Polski międzywojennej. Nie licząc wojska skoszarowanego (tak omawiają tę kwestię roczniki statystyczne), liczba ludności wyznania mojżeszowego wynosiła w Polsce w dniu 9 grudnia 1931 roku

3114 tysięcy osób. Spośród tych osób 2731 tysięcy czyli prawie 88%, podało jako język ojczysty — żydowski (jidysz) lub hebrajski; 372 tysiące czyli 12% — język polski; a około 11 tysięcy (niecałe pół procenta) — inne języki. Rozmieszczenie terytorialne ludności żydowskiej w Polsce — jak pisze Samuel Fogelson — wykazuje dwie główne cechy charakterystyczne, mianowicie zupełny niemal brak tej ludności w województwach zachodnich oraz wyjątkowo znaczne skupienie w miastach (Fogelson 1939: 5). W województwach określanych przez tego autora jako południowe, a więc te, które nas tu interesują, mieszkało 790 tysięcy Żydów. 598 tysięcy czyli około 75% zamieszkiwało miasta, a tylko 192 tysiące (około 25%) — wsie. Spójrzmy na jeszcze inne dane. O ile wedle cytowanych już statystyk spisowych w całej Polsce procent Żydów wynosił 8,6%, to w województwie krakowskim było ich tylko 5,6%. Wśród ludności miejskiej województwa krakowskiego było ich natomiast „aż" 21,3% (Tomaszewski 1985a: 98). W porównaniu do sytuacji w całej Galicji z czasów Marii Teresy, mamy więc do czynienia z niewątpliwym wzrostem odsetka żydowskiej ludności miejskiej.

Przejdźmy do omówienia pewnych cech charakteryzujących zachodniogalicyjską ludność żydowską na przełomie XIX i XX wieku. Wedle statystyki wyznaniowej, w 1869 roku osoby wyznania izraelskiego stanowiły 7,5% mieszkańców Galicji Zachodniej (147 356 osób), a w roku 1910 — 7,9 %, czyli 213 269 osób (Krawczyk 1985, tabela 3). Tak więc odsetek ten zwiększył się nieco, ale dokonywało się to powoli i nieznacznie. Wzrost ten miał miejsce mimo tego, że spośród wszystkich grup etnicznych Galicji, z niej właśnie emigrowało najwięcej Żydów. Powód owego wzrostu to większy przyrost naturalny Żydów niż innych grup, przyrost wynikający głównie ze znacznie mniejszej śmiertelności dzieci, co z kolei wiązało się z bardzo rozwiniętą higieną, przestrzeganą ze względów choćby tylko religijnych.

Popatrzmy teraz na zajęcia ludności żydowskiej. Jak pisze cytowany już Jarosław Krawczyk, w 1900 roku wśród 89 tysięcy osób w Galicji, których utrzymanie zależało od sprzedaży napojów alkoholowych, Żydzi stanowili około 80%, to znaczy (wraz z rodzinami) około 70 tysięcy. Spośród Żydów galicyjskich było to około trzydzieści procent. Czynnie zatrudnionych w tej dziedzinie było 22 981 Izraelitów. Nie było więc trafne jednoznaczne utożsamianie Żyda z karczmarzem, ale było w zasadzie trafne utożsamianie karczmarza z Żydem. Druga ważna dziedzina aktywności

Izraelitów to — wedle statystyk — „handel i komunikacja". W Galicji Zachodniej Żydzi stanowili prawie 60% osób zaangażowanych w tej dziedzinie, a w Galicji Wschodniej jeszcze więcej. Handel na większą skalę, traktowany jako główne źródło dochodu był jednak, zdaniem Krawczyka, stosunkowo nową sferą aktywności zawodowej Żydów — jeszcze do połowy XIX wieku zajmowali się oni głównie rzemiosłem i propinacją. W sumie z handlu (włączając w to prowadzenie karczem!) żyło ponad 37% galicyjskich Żydów. Jeśli chodzi o szeroko rozumiany przemysł, to czynnych w nim było ponad 20% Żydów. W rolnictwie i leśnictwie pracowało w 1900 roku nieco ponad 13% Żydów zachodniogalicyjskich. Tych Żydów-chłopów traktowali „normalni" słowiańscy chłopi, bez wrogości i uprzedzeń, a nawet zdarzały się przypadki wyboru Żydów-rolników do rad gminnych.

Stosunek chłopów do Żydów był jednak w zasadzie bardzo negatywny. Głównym tego powodem był dominujący wśród Izraelitów typ aktywności zawodowej, a w każdym razie ten typ aktywności, który najbardziej rzucał się w oczy chłopom. Badacze stosunków galicyjskich wymieniają tu w pierwszym rzędzie „demoralizującą chłopów i wyniszczającą ich ekonomicznie rolę karczmy". Karczmy arendowane były na galicyjskiej wsi przede wszystkim przez Żydów. Żydowski arendarz występował wobec chłopów jako samodzielny przedsiębiorca, w pełni i wyłącznie odpowiedzialny za swą działalność i jej skutki, za zło, które chłopom czynił. Tym złem było prowadzenie do zadłużania się chłopów w karczmie i do nierzadko zdarzającego się bankructwa chłopskich gospodarstw. Chłopi na ogół zupełnie nie zdawali sobie sprawy z tego, że wyzyskiwanie ich przez karczmarza związane jest nie tyle (czy nie tylko) z jego chciwością, co raczej z bardzo wysokimi kosztami dzierżawy, którą musiał on płacić właścicielowi wsi. Nienawiść chłopów kierowała się też ku Żydowi-handlarzowi, zwłaszcza parającemu się lichwą lub sprzedającemu na kredyt, która to sprzedaż równie często prowadziła ekonomicznie i mentalnie nieprzygotowanych do niej chłopów do licytacji ich dobytku i do ruiny. Trzeba tu dodać, że u Żydów pożyczało się w Galicji pieniądze dużo łatwiej niż w instytucjach kredytowych lub u chrześcijańskich handlarzy, ale trzeba było płacić im znacznie wyższy procent. Kolejnym powodem wielkiej niechęci chłopów do Izraelitów było przekonanie o ich wielkim bogactwie oraz zawiść wobec niego. Patrząc na dobytek, którym dysponował Żyd-

-karczmarz, chłop nie zastanawiał się na ogół nad tym, co jest jego prywatną własnością, a co warsztatem pracy. Na przekonanie o potencjalnym bogactwie Żydów miało też ogromny wpływ nazwisko barona Rotschilda i głęboka wiara w to, że każdy Żyd galicyjski ma możliwość korzystania z jego wielkiego majątku. Wreszcie mamy wśród galicyjskich chłopów do czynienia z przekonaniem o lenistwie i bezczynności żydowskich arendarzy. Chłopi uważali za pracę we właściwym rozumieniu tego słowa jedynie uprawę ziemi. Stąd ich pozytywny stosunek do nielicznych Żydów-rolników, ale negatywny do karczmarzy i handlarzy. Arendarz spędzał cały swój czas w karczmie, dokąd chłop chodził dopiero po pracy. Tylko bardzo nieliczni chłopi rozumieli, że prowadzenie karczmy też jest pracą. Raczej sądzili oni, że arendarz sprzedaje wódkę przy okazji siedzenia w karczmie.

Jak zauważa Krawczyk, głęboko zakorzeniona i stereotypowa w swym charakterze niechęć chłopów do Żydów była głównym powodem wielu antyżydowskich wystąpień, które nie miały innych ważnych, konkretnych przyczyn. Jego zdaniem owe wystąpienia, czy pogromy, a już zwłaszcza te, które odbywały się w końcu lat dziewięćdziesiątych XIX wieku na polskim Podkarpaciu, związane były też z nagłym powiększaniem się w niektórych regionach procentu ludności żydowskiej. „Ponieważ w powiatach gorlickim, jasielskim, krośnieńskim, grybowskim i limanowskim mamy od 1890 roku do czynienia ze stałym, dużym napływem ludności żydowskiej, można się w tym fakcie dopatrywać przyczyn szczególnego wzrostu antysemickich nastrojów w tych powiatach, a w konsekwencji i jednej z przyczyn rozruchów 1898 roku. Tezie tej pozornie przeczy fakt, iż w innych powiatach, w których miały miejsce wystąpienia antysemickie, mamy do czynienia z procesem dokładnie odwrotnym, tj. stałym odpływem ludności żydowskiej (Pilzno, Nowy Sącz). Jeśli jednak wziąć pod uwagę fakt, iż ze wszystkich wymienionych powiatów w Pilźnie ekscesy miały stosunkowo najłagodniejszy charakter, a Nowy Sącz, epicentrum końcowej fali zamieszek, leży w sąsiedztwie powiatów: limanowskiego, jasielskiego i gorlickiego, a ponadto w owym czasie był to teren działalności silnie antysemickiego związku chłopskiego, nasze wątpliwości można uznać za wyjaśnione [...] Należy z całym naciskiem podkreślić, że nie ilość Żydów, ale nagły wzrost ich liczby na danym terenie wpływał na antysemickie nastroje" (tamże: 30-31).

Rozruchy antyżydowskie, którymi zajmował się Krawczyk, miały miejsce w 1897 roku w Chodorowie i Schodnicy, a w 1898 roku w całej prawie Galicji: w Wieliczce, w Przemyślu, w Kalwarii Zebrzydowskiej, Sidzinie, Frysztaku, Szymbarku, Ropie, Ropicy, w powiatach strzyżowskim, krośnieńskim, sądeckim, bocheńskim, limanowskim. W konsekwencji pogromów, które, jak wspominano, nie miały jakiejś istotnej, jednorazowej przyczyny, wprowadzony został w Galicji w czerwcu 1898 roku stan wyjątkowy, co nieco uspokoiło nastroje w jej części zachodniej, ale tymczasem wieści o rozruchach dotarły do Galicji Wschodniej i wywołały tam burdy, choć w znacznie mniejszej skali, głównie w okolicach Tarnopola i Lwowa. Jak podkreślał Krawczyk, uczestniczyła w nich głównie polska, a nie ukraińska ludność chłopska. Rozruchy antyżydowskie utrwaliły i wzmogły napięcia w stosunkach między polskimi chłopami Podkarpacia a Żydami. Pogromy zdarzały się tam później dość często.

G. POLSCY CYGANIE WYŻYNNI

Kolejną niesłowiańską grupą zamieszkującą Polskie Karpaty (głównie, choć nie tylko, Zachodnie) są Cyganie. Jak stwierdza Jerzy Ficowski, polskie słowo „Cygan", niemieckie „Zigeuner", włoskie „Zingaro", czeskie „Cikan", etc., wywodzi się prawdopodobnie od zwrotu „feudum Aciganorum", odnoszącego się do Cyganów z wyspy Korfu, gdzie obecność ich stwierdzono już w roku 1346. Słowa „Gypsies", „Gitanes", etc., wywodzą się natomiast z niemającej żadnych historycznych podstaw legendy, iż ich macierzystym regionem jest Egipt. Obecnie dominuje postawiona w 1763 roku hipoteza lingwistyczna wiążąca genezę Cyganów z Indiami, a ich języki z językiem hindi. Pierwsze ślady Cyganów w Polsce (nazwy i nazwiska takie jak „Cygan") pochodzą już z 1419 roku z Trześniowej na Ziemi Sanockiej, a więc na Podkarpaciu. Cyganie, jak się wydaje, wówczas właśnie tam przybyli i nie było jeszcze powodu, aby nazwa miała jakiekolwiek negatywne konotacje (por. Ficowski 1985: 10-16; Ficowski 1953; Mirga [bdw]; Mirga 1988; Bartosz 1976; Kamiński 1980; por. też przyp. 1 do tego rozdziału). Jak przypomina, za innymi badaczami, Adam Bartosz, „Cyganie osiedlili się na Podkarpaciu w zwartym, wyraźnie zarysowanym

pasie, biegnącym po zewnętrznym łuku Karpat, od Bukowiny poprzez Pokucie, aż do Żywca. Na teren Karpat dostali się z Bałkanów, zagarnięci falami migracji wołoskich" (Bartosz 1976: 167). Nie mogły to być pierwsze fale, gdyż migracje te miały miejsce w okresie od XIII do XVI wieku. Wraz z osiedlaniem się Wołochów, osiedlali się i towarzyszący im Cyganie, którzy w trakcie wędrówek służyć mieli Wołochom jako kowale. W wiekach XVI-XVII mamy już do czynienia z trwałym osiedlaniem się Cyganów na Podkarpaciu i z wędrówkami jedynie w jego ramach. Warto zwrócić uwagę i na inne hipotezy dotyczące kolejności przybywania do Polski różnych grup cygańskich. Przed wspomnianą grupą miał więc pojawić się, przychodząc z południa, a więc przez Karpaty, szczep, który nie osiedlając się w nich podążył dalej na północ, ku nizinom, i dał początek Cyganom „Polska Roma". Jeszcze inna hipoteza mówi, że pierwsze grupy cygańskie przybyły do Polski nie z południa, lecz z zachodu, z Niemiec (Kamiński 1980: 122-127).

Cyganie, których spotyka się dziś w Polsce, tylko częściowo pochodzą z tych dwóch grup (o genezie wołoskiej i niemieckiej). Na przełomie lat 1850–1860 miał miejsce masowy napływ innych grup cygańskich na tereny dawnej Rzeczypospolitej. Ci „nowi" Cyganie różnili się zasadniczo mową, barwą, ubiorem i obyczajem od „dawnych" polskich Cyganów. Jak się wydaje, powodem tej imigracji było to, że w 1856 roku zniesiono w Rumunii niewolnictwo Cyganów, i masowo zaczęli oni wyjeżdżać, między innymi na ziemie polskie.

W 1930 roku dokonano w Polsce rejestracji Cyganów. Uzyskane dane, tak jak każdorazowo wcześniej i później, były bardzo mało precyzyjne i wiarygodne. Spisano ich więc czternaście tysięcy, ale wedle Jerzego Ficowskiego było ich przypuszczalnie dwa razy tyle. W czasie wojny hitlerowcy mordowali Cyganów z ogromną determinacją, porównywalną tylko z ich „polityką antyżydowską". Powojenny spis z 1949 roku ujawnił ich jednak, co zaskakujące, około 20 tysięcy, choć Ficowski przypuszcza, że mogło ich być nawet około 30 tysięcy (Ficowski 1953: 61, 163-183). Wówczas ogromną większość Cyganów stanowili wciąż nomadzi. Główne ich zawody w tym czasie to muzykowanie i kowalstwo wśród mężczyzn oraz żebranie i wróżenie wśród kobiet.

Cyganie zamieszkujący obecnie ziemie polskie dzielą się na cztery zasadnicze grupy, różniące się dość poważnie dialektem języka cygańskiego, trybem życia oraz obyczajami. Są to: polscy Cyganie nizinni („Polska Roma", „Rumungry"); Kołdarasza („Ostryjaki"); Lowari („Łowaria") oraz interesujący nas tu przede wszystkim polscy Cyganie wyżynni, nazywani przez polskich Cyganów nizinnych „Bergitka Roma", co oznacza właśnie Cyganów górskich, a przez inne grupy cygańskie – głównie „Łabanca". Ta ostatnia grupa Cyganów zasiedlała kiedyś cały pas polskiego historycznego Podkarpacia (tzw. szlak wołoski od Kołomyi aż do Żywca). Od wielu pokoleń prowadzą oni osiadły tryb życia. Mieszkali głównie w dawnych powiatach nowotarskim i nowosądeckim, w takich miejscowościach, jak np. Nowy Targ, Harklowa, Maniowy, Zakopane, Rabka, Biała Woda, Krościenko, Jurgów, Czorsztyn, Bukowina Tatrzańska, Czarna Wieś, Szaflary. Byli to najbiedniejsi Cyganie w Polsce. Utrzymywali się nie tyle z wróżby, co z żebraniny. Główny zawód męski to tłuczenie kamieni, w coraz mniejszej mierze kowalstwo, zmniejszało się bowiem na nie zapotrzebowanie. Można by powiedzieć, że Bergitka Roma to cygański proletariat czy plebs. Dawniej mieszkali zresztą w ziemiankach, później w dość nędznych chałupkach.

Zarówno na Podhalu, jak i na Spiszu, gdzie mieszkało i wciąż mieszka najwięcej polskich Cyganów wyżynnych, ich stosunki z góralami były bardzo złożone. Z jednej strony górale potrzebowali Cyganów do wykonywania (zazwyczaj drobnych i niewymagających wysokich kwalifikacji) usług kowalskich, zaś Cyganie potrzebowali górali jako dostawców wyżywienia. Z drugiej strony górale gardzili Cyganami, a ci też nie bardzo poważali ludzi zajmujących się systematyczną pracą. Aż do lat pięćdziesiątych XX wieku trwał stan symbiozy, zmieniony dopiero przez industrializację, możliwość intratnej pracy w Czechosłowacji, rozwój turystyki, które poprawiły ekonomiczną sytuację Cyganów. Nie zmieniły one jednak stosunku górali do nich. Stereotyp pozostał, a nawet się wzmocnił. Nowe bogactwo zaczęło drażnić górali (Jaklińska-Duda 1978).

Popatrzmy na dwa przykłady tej niechęci górali, wzięte z ostatnich kilkudziesięciu lat. Do drugiej wojny światowej w Szaflarach znajdowało się duże skupisko Cyganów. W czasie okupacji gmina wyrzuciła ich ze wsi do wybudowanych poza nią szałasów. Mieszkali tam jeszcze w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku (Fenigsen-Orłowska 1978). W nieco

innym regionie, w Limanowej, Cyganom spaliły się budy, w których mieszkali tuż koło miasta. Zaczęli więc częściej niż dotąd pojawiać się w centrum i rzucać się ludziom w oczy. Rozpoczęły się protesty, iż przynoszą ujmę miastu i próbowano usunąć ich siłą (Depczyńska 1978).

Przyjrzyjmy się teraz stosunkom panującym między góralami, zwłaszcza spiskimi (tylko na ich temat mamy interesujące dane), a Cyganami mieszkającymi wraz z nimi w czymś w rodzaju symbiozy. Jak pamiętamy, aż do lat pięćdziesiątych XX wieku Cyganie byli lokalnymi kowalami, a górale ich żywili. To żywienie, które dla obserwatora przedstawiało się jak żebractwo, tak opisuje Adam Bartosz. Gdy Cyganie nie mieli akurat żadnej pilnej pracy, spali rano długo, a ich kobiety chodziły po okolicznych wsiach po prośbie. Bartosz zadaje sobie pytanie, jak było to możliwe, aby w zasadzie niechętna Cyganom społeczność góralska wspierała ich codziennym datkiem w postaci żywności. Otóż za usługi kowalskie wynagradzano Cyganów naturaliami. Po należną mu zapłatę Cygan udawał się sam do domu klienta po wykonaniu powierzonej mu pracy. Często odnosił wtedy gotowy produkt, dostawał zaś żywność. W licznych wypadkach Cygan nie potrzebował żywności w danej chwili. Gdy stawała się ona niezbędna, wynagrodzenie w postaci jedzenia odbierała kobieta (żona, córka, synowa) Cygana w czasie codziennego obchodzenia góralskich domów po prośbie. Należność tę odbierała niejednokrotnie nie od razu w całości, ale w ratach przez kilka kolejnych dni. Trwało to aż do czasu, gdy góral uznał, że należność została wyrównana. Okazywał to niechętnym przyjmowaniem proszących kobiet w swoje obejście. Cygance nie odmawiano wsparcia również i w sytuacjach, gdy całkowicie rozliczono się już z ostatniej należności. Góral potrzebował przecież pewności, że gdy tylko zajdzie potrzeba, mąż, ojciec czy brat proszącej Cyganki nie odmówi szybkiego i dobrego wykonania pracy.

Opisany układ nie był więc według Bartosza typowym żebractwem, jakie — jego zdaniem — miało i ma nadal miejsce na Podhalu (głównie w miastach), w odniesieniu do turystów raczej niż górali. Sami zainteresowani (górale) traktują je jednak jako żebranie. Na Spiszu istnieje również obdarowywanie Cyganów bez kalkulacji ekonomicznych. Dotyczy to jednak tylko starców i zaprzyjaźnionych wdów. Jeszcze inny wariant sytuacyjny polegał na tym, że Cyganie prosili często górali na rodziców chrzestnych

swoich dzieci. Takiej prośbie nie wolno było odmówić, a dzieci miały zapewnione prezenty (Bartosz 1976). Omówione stosunki między Cyganami a góralami trwały do połowy lat pięćdziesiątych.

Polscy Cyganie wyżynni, choć całkowicie osiadli i nieuprawiający już dziś tradycyjnych cygańskich zawodów, zachowali w stroju kobiecym cechy specyficznie cygańskie. Wśród mężczyzn nie spotykamy obecnie żadnego odrębnego ubioru. Bergitka Roma nie są też dziś biedni. Mieszkają w miejscowościach turystycznych, gdzie jest wielkie zapotrzebowanie na ich różne usługi (na przykład muzykowanie). Wielu pracuje w miastach w zawodach ciężkich, ale dochodowych. Wielu ma krewnych za granicą, co umożliwia wyjazdy zarobkowe oraz transfer dewiz.

Cyganie chcą pewnej integracji z ludnością polską, nie widzą jednak, jak zauważają wszyscy obserwatorzy, żadnego powodu, aby rezygnować z własnego języka i kultury. Co więcej, niektórzy domagają się, jak dotąd bez powodzenia, szkoły z cygańskim językiem wykładowym[3].

Nazwiska dominujące w grupie Bergitka Roma są głównie pochodzenia węgierskiego, choć nazwiska polskie nie są tu wcale czymś bardzo rzadkim. Istnieje jednak interesująca różnica między polskimi nazwiskami Cyganów wyżynnych a nazwiskami Cyganów nizinnych. Ci drudzy brali sobie z upodobaniem „nazwiska pańskie", a pierwsi mają raczej „nazwiska chłopskie". Język Cyganów podkarpackich nie ma wiele naleciałości niemieckich, widoczne są w nim natomiast wpływy węgierskie. Jest to zresztą język bliższy językowi Cyganów słowackich (a Słowacja była przez tysiąc lat częścią państwa węgierskiego) niż językom polskich Cyganów nizinnych.

Grupa Bergitka Roma nie zasymilowała się z otoczeniem, jej członkowie żenią się głównie ze sobą (małżeństwo z „gadziem", czyli nie-Cyganem, jest wystarczającym — teoretycznie — powodem wykluczenia ze

---

[3] Przywołany w przypisie 1 tekst Andrzeja Mirgi (2005) interesująco pokazuje nowe zjawiska w dziedzinie edukacji dzieci romskich. Szczególnie ważny jest tu Pilotażowy Program Rządowy na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim 2001-2003. Zdaniem wizytatora Józefa Wojasa (rozmowa telefoniczna w lutym 2005 roku) z limanowskiego zespołu wizytatorów Małopolskiego Kuratorium Oświaty w Krakowie, program ten był bardzo udany i został rozszerzony na całą Polskę na okres dziesięciu lat. W Programie Pilotażowym brało udział 500-600 dzieci romskich, obecnie bierze w nim udział 700-800 dzieci (źródło j.w.). Więcej informacji na ten temat można znaleźć na stronie www.mswia.gov.pl.

społeczności). Zachowali liczne wspólne cechy fizyczne. Co interesujące, zamknięcie grupy Bergitka Roma nie jest cechą dotyczącą wyłącznie ich kontaktów z „gadziami", lecz również z innymi szczepami cygańskimi. Jak pisze Ficowski, „ze względu na ich osiadły tryb życia i zanik takich cygańskich umiejętności, jak na przykład wróżba, traktowani są przez pozostałe ugrupowania wyjątkowo pogardliwie i nazywani 'psojadami' lub 'Łabancami'. Łabanc, wyraz pochodzenia tureckiego, oznacza w tym języku 'obcego', 'cudzoziemca'" (Ficowski 1953: 159).

H. SŁOWACY PO POLSKIEJ STRONIE ORAWY I SPISZU

Przechodząc do słowiańskiej ludności Karpat Zachodnich zatrzymajmy się na chwilę na obszarach zamieszkałych przynajmniej częściowo przez Cyganów. Myślę tu o polskiej części Orawy i Spiszu. Orawa, będąca częścią Słowacji, należała aż do 1918 roku do węgierskiej części monarchii Habsburgów. Spisz należał do Polski do 1769 roku, później był — podobnie jak Orawa — częścią Słowacji, a więc Węgier. Po pierwszej wojnie światowej północne partie obu tych historycznych regionów przyznano Polsce.

Spisz i Orawa były od wieków terenem osadnictwa słowackiego, polskiego i niemieckiego. Polacy lokowali się głównie w ich partiach północnych, ale do dziś mieszkają i po stronie południowej. Tak samo i Słowacy mieszkali (i mieszkają do dziś) nie tylko na południu, ale i w północnych partiach obu regionów. Co interesujące, grupa ta była i jest dość mało rozpoznana. Nawet w okresie międzywojennym, gdy dane na temat mniejszości narodowych często były zbierane i publikowane, niewiele o nich wiedziano. Mieszkali, jak i mieszkają, w pogranicznych wioskach powiatu nowotarskiego. Było ich około ośmiuset. Podobnie jak w przypadku Czechów, Jerzy Tomaszewski uważa te szacunki za wiarygodne. Zwraca on jednak uwagę na to, że w tych samych regionach co zadeklarowani Słowacy, mieszkało też wielu ludzi o nieokreślonym poczuciu narodowym. Mała liczba zadeklarowanych Słowaków miała też wynikać z ich emigracji do Czechosłowacji po 1918 roku.

Słowacka ludność Orawy i Spiszu zajmowała się przez wieki głównie rolnictwem. Dodać tu warto, że na Spiszu i Orawie długo utrzymywały

się relikty feudalnej własności ziemskiej (pańszczyzna) formalnie zlikwidowane dopiero ustawami z 1931 i 1932 roku. Słowacy nie mieli w Polsce międzywojennej własnych szkół (byli pod tym względem mniejszością wyjątkową; brak ten wynikał, być może, z ich małej liczby), a język pielęgnowali poza domem tylko w kościołach (Tomaszewski 1985a: 162).

Obecnie, po II wojnie światowej, wedle szacunków ma być w Polsce około 20 tysięcy Słowaków (Byczkowski 1976: rozdział II). Jeżeli te przybliżone dane są trafne, oznaczałyby one rozwój słowackiej świadomości narodowej u grup, które przed wojną takiej świadomości nie miały. Trudno powiedzieć, co mogło być powodem tego procesu. Jedną z ważniejszych przyczyn mogło być to, iż osobom podającym się za Słowaków łatwiej było o atrakcyjną finansowo pracę w Czechosłowacji. Z pewnością istnieją jednak i pozaekonomiczne motywy słowackich deklaracji narodowościowych.

W powojennej Polsce Słowacy zdają się być mniejszością „uprzywilejowaną". Są jedyną niepolską grupą naszego Podkarpacia, która posiada własne szkoły. W Nowej Białej i w Czarnej Górze znajdują się słowackie szkoły podstawowe, a w Jabłonce Orawskiej jest nawet słowackie liceum ogólnokształcące. Oprócz tego, w siedemnastu polskich szkołach Orawy i Spiszu, dzieci słowackie mogą uczyć się własnego języka jako języka dodatkowego. W sumie w roku 1986 naukę w języku ojczystym lub naukę języka ojczystego pobierało w Polsce 565 dzieci słowackich[4]. We wsiach Orawy i Spiszu znajdujemy słowackie napisy na sklepach. Ale w kościele sytuacja długo wyglądała gorzej niż przed wojną. Księża katoliccy nie chcieli uznawać mniejszości słowackiej. Stąd na przykład ostry konflikt parafialny, jaki miał miejsce w latach siedemdziesiątych XX wieku w Nowej Białej.

---

[4] Informacja z 1989 roku z Zakładu Języków Obcych Instytutu Programów Szkolnych Ministerstwa Edukacji Narodowej w Warszawie. Według informacji z Małopolskiego Kuratorium Oświaty w Krakowie, Delegatura w Nowym Targu, z lutego 2005 roku, w roku szkolnym 2004/2005 naukę w języku słowackim pobiera 228 dzieci. Według Ireny Legutko z Kuratorium Oświaty w Krakowie (informacja e-mailowa z 25 lutego 2005 roku) 340 dzieci pobiera w Małopolsce naukę języka słowackiego, w tym 70 uczy się go jako „języka obowiązkowego".

I. GENEZA GÓRALSKIEJ LUDNOŚCI KARPAT POLSKICH

„Tubylczą", słowiańską ludność góralską całych Karpat Polskich (Zachodnich i Wschodnich), a przynajmniej na wschód od Nowego Sącza aż do granic Bukowiny, podzielić możemy z grubsza na zbiorowość polską i różne grupy ruskie (ukraińskie). Historyczna Ruś Czerwona, sięgająca na południowym zachodzie do Przemyśla i Sanoka, zamieszkiwana była przez prawie dziesięć ostatnich wieków przede wszystkim przez ludność ruską. Franciszek Bujak kwestionuje jednak jej ruski właśnie charakter, zwracając uwagę na to, że nie tylko nazwy najstarszych grodów tego terenu są polskie a nie ruskie, ale nawet obszar na południowy wschód od Lwowa (tu znajdujemy się już nieco na północ od Karpat Wschodnich) nosił „polską nazwę Opole", która jego zdaniem musiała pochodzić sprzed najazdu ruskiego w 981 roku (Bujak 1924: 62). Jakkolwiek by nie było, i bez względu na to, w jakim stopniu w odniesieniu do X wieku można precyzyjnie wyróżnić nazwy polskie, obecnie ruskie grupy łemkowskie sięgają na zachodzie aż do Nowego Sącza.

Nie idąc aż tak daleko wstecz jak Bujak, i pomijając problemy politycznej przynależności poszczególnych ziem, zajmiemy się przez chwilę genezą „tubylczych" grup góralskich w Karpatach Polskich. Kwestie inne omówimy później.

Podział na Galicję Zachodnią i Wschodnią, a nawet na Zachodnie i Wschodnie Karpaty, okazuje się w tym miejscu mało przydatny, gdyż nie różnicuje silnie ludności z „genetycznego" punktu widzenia. Co więcej, fale osadnicze szły do polskich Zachodnich Karpat głównie od wschodu, czy raczej z południowego wschodu. Zdaniem Kazimierza Dobrowolskiego, uznanego autorytetu w tym zakresie (por. głównie Dobrowolski 1938; Gotkiewicz 1939), w pierwszych wiekach historii Polski zderzają się na obszarze Karpat Zachodnich trzy główne prądy osadnicze. Fala najstarsza to fala polska, rolnicza, idąca z północy dolinami rzek i zajmująca dna i stoki dolin. Pierwsze ślady tej fali sięgają epoki prehistorycznej. Silniejszy napór ludności rolniczej na Karpaty Zachodnie można jednak stwierdzić dopiero od trzynastego wieku. Od tego czasu trwał on ze zmiennym natężeniem aż do wieku osiemnastego. Ten północny, rolniczy, etnicznie polski prąd

zderzył się już na przełomie XIII i XIV wieku, na wąskim pasie podhalańskim, z inną falą, rolniczą, etnicznie spisko-niemiecką. Napierała ona od południa. Fala ta znajdowała się na wyższym poziomie cywilizacyjnym i odegrała pewną rolę w reorganizacji dawnych osad polskich, a mianowicie w przenoszeniu ich na prawo niemieckie (magdeburskie) i w zakładaniu nowych wsi w dolinie Dunajca, od Nowego Targu aż do Krościenka i Tylmanowej. Mamy więc w Zachodnich Karpatach do czynienia z dwoma prądami rolniczymi, z których jeden (północny i polski) ma charakter bardzo szeroki, zaś drugi (południowy i niemiecki) jedynie charakter lokalny. Te dwa prądy starły się, głównie w wiekach czternastym i piętnastym, z silną falą migracji koczowniczo-pasterskiej, która napływała na omawiane tereny głównie górskimi grzbietami od strony Karpat Wschodnich i Południowych. To właśnie skrzyżowanie tych trzech fal osadniczych doprowadziło, zdaniem Dobrowolskiego, do powstania nowej kultury pastersko-rolniczej (Dobrowolski 1938: 10, 14[5]). Kontrowersyjny charakter ma zarówno datowanie poszczególnych fal migracyjnych, jak i zagadnienie tożsamości etnicznej poszczególnych grup. Jeśli chodzi o tę drugą sprawę, to Dobrowolski wyodrębnia tu trzy zasadnicze koncepcje. Wedle pierwszej z nich, reprezentowanej przez znaczną część badaczy, ludność pasterska całych Karpat północno-zachodnich, w tym i Karpat Morawskich, składała się genetycznie z Rumunów, którzy jednak w późniejszych czasach ulegli „zesłowiańszczeniu". W myśl koncepcji drugiej, w interesującym nas tu regionie Karpat nie miało nigdy miejsca bezpośrednie spotkanie pasterzy wołoskich z ludnością słowiańską: polską, czeską, morawską, słowacką. Niewątpliwe rumuńskie wpływy kulturowe, w tym przede wszystkim językowe, na słowiańskich mieszkańców północnych Karpat mogły były iść dwiema drogami. Mogły one być konsekwencją przybycia na terytoria polskie, słowackie, czeskie i morawskie pasterzy rumuńskiego wprawdzie pochodzenia, jednak już „zeslawizowanych", ale też, z drugiej strony, mogły pochodzić z kulturowych zapożyczeń wynikających z granicznych styczności najpierw rumuńsko-ruskich (Bukowina), a później rusko-polsko-sło-

[5] Dodajmy, że autor ten zauważa, iż niektórzy badacze, głównie rumuńscy, przesuwają początki migracji koczowniczo-pasterskiej do Karpat Zachodnich na wiek jedenasty i dwunasty. Dobrowolski nie jest zwolennikiem tej tezy.

wackich. Trzecia podstawowa koncepcja to próba wiązania genezy kultury pasterskiej w Karpatach Zachodnich, a przede wszystkim w Tatrach i na Spiszu, z ludnością pochodzenia niemieckiego (tamże: 15). Jeśli chodzi o Karpaty Zachodnie, to Kazimierz Dobrowolski wydaje się być zwolennikiem koncepcji teoretycznej zbliżonej do pierwszej z tutaj omówionych.

Źródłem wołoskich migracji do północnych części Karpat był Siedmiogród, kraina stanowiąca mozaikę etniczną, ale zasadniczo rumuńska. Pochodząca stamtąd ludność pasterska zajęła najpierw południowe stoki północnych Karpat, by później opanować stoki północne. Nadciągała ona w Karpaty Polskie od południa, zarówno dolinami rzek, jak i równoleżnikowymi drogami grzbietowymi. Posuwała się powoli od Beskidów Wschodnich ku Karpatom Morawskim. Wedle polskich źródeł historycznych, Wołosi osiedlali się na ziemiach polskich u schyłku wieku czternastego na terenie Bieszczadów, a w wieku piętnastym w Beskidach Zachodnich. Osady pochodzenia wołoskiego nie były w północnych Karpatach rozmieszczone równomiernie. Wiązać je można natomiast z wysokością: wołoska ludność pasterska zajmowała przede wszystkim ziemie położone wyżej, gorzej nadające się do celów rolniczych. Dlatego też historia nie odnotowała na tych terenach wielkich walk o ziemię. Wołosi zasymilowali się zupełnie, i to dość szybko. Górale Karpat Północnych traktowani są powszechnie jako ludność słowiańska, mimo niewątpliwych silnych rumuńskich wpływów na ich pochodzenie, kulturę, a nawet pewne fizyczne cechy antropologiczne. Pozostałości po Wołochach, widoczne do dziś najwyraźniej, to jednak przede wszystkim nazwy. Nazwy miejscowe, przyniesione przez pochodzącą z Siedmiogrodu ludność pasterską, dotyczą w głównej mierze masywów górskich, w nieco mniejszym stopniu osad oraz wód. Jak stwierdza Kazimierz Dobrowolski, około stu spośród tych nazw wykazuje pierwiastki rumuńskie, albańskie, serbskie i bułgarskie. Większa ich część występuje w takiej samej postaci również na terenie Siedmiogrodu i na Bałkanach (tamże: 19, 21).

Z punktu widzenia genezy ludności nie da się sensownie oddzielić od siebie Karpat Wschodnich i Zachodnich. Również wschodniokarpaccy górale, właściwie nawet przede wszystkim oni, wywodzą się, przynajmniej częściowo (co też nie różni ich od górali zachodniokarpackich), z imigracyjnych fal wołoskich. Zgodnie z kierunkiem napływu tych fal popatrzmy teraz na ludność polskich Karpat Wschodnich od strony wschodniej ku

zachodowi. W wysokich masywach Czarnohory, a więc na granicy z rumuńsko-ruską Bukowiną, osiedliła się ludność huculska pochodzenia rumuńsko-bałkańskiego. Wśród niej mamy najmniejsze genetyczne wpływy północnosłowiańskie (ruskie, polskie, słowackie). Inaczej było z Bieszczadami. Mają one podłużne doliny, znacznie dogodniejsze dla rolnictwa. W związku z tym, zarówno przed migracjami wołoskimi, jak i po ich zakończeniu, były one terenem chętnie zasiedlanym przez rolniczą ludność pochodzącą z doliny Dniestru. Z tego zderzenia pochodzących ze wschodu Rusinów z falami wołoskich nomadów, wytworzyła się z czasem grupa etnograficzna znana jako Bojkowie. Zdaniem Kazimierza Dobrowolskiego, podobny był proces kształtowania się łemkowskiego obszaru etnograficznego. I tutaj u podstaw odrębności kulturowej kryło się zderzenie i skrzyżowanie się dwóch odrębnych fal osadniczych i etnicznych. Jedna z nich to — wedle tego uczonego — starsza, polska fala rolnicza, a druga to młodsza fala pasterska, genetycznie wołoska, ale z biegiem czasu znajdująca się pod coraz większym wpływem kultury ruskiej. Ta pasterska, wołosko-ruska zbiorowość zasymilowała językowo grupę polską, osiadłą na tych terenach wcześniej (niewątpliwie polski pozostał jednak akcent na przedostatnią sylabę). Na terenie Łemkowszczyzny polskie pozostały jedynie nieliczne wyspy, jak na przykład Muszyna, Jaśliska czy Tylicz, w którym jednak rutenizacja była bardzo silna (tamże: 20).

Rozwój i umacnianie się „żywiołu ruskiego" na genetycznie polskich ziemiach Karpat Wschodnich tłumaczy Franciszek Bujak w cytowanej już pracy. W piętnastym wieku przechodzili na katolicyzm magnaci ruscy, a w części i drobniejsza ruska szlachta. Rezygnowali oni też ze starosłowiańskiego języka pisanego. Trwała kolonizacja na prawie niemieckim. Jeszcze w czternastym wieku opierała się ona na imigrantach z Niemiec, ale w wieku następnym dysponowała już tylko polskim „materiałem osadniczym". Do wieku szesnastego niemieccy osadnicy wspomnianej fali kolonizacyjnej zupełnie się spolonizowali. Obok kolonizacji na prawie niemieckim rozwijała się jednak w wieku piętnastym i szesnastym kolonizacja na prawie wołoskim. Jak wiemy, Rumuni nie utrzymali swej odrębności, mimo znacznej liczby i odmiennych cech fizycznych. Powodem miała być religijna wspólnota z Rusinami. Ten wspólny obrządek wschodni stał się przyczyną rutenizacji Wołochów, a z uwagi na ich migracje — i całych

polskich Karpat Wschodnich. Kolonizacyjne zabiegi władz polskich przyczynić się więc miały do wzmocnienia żywiołu ruskiego w tym regionie.

Równocześnie, zdaniem Bujaka, pojawia się i inny powód rutenizacji polskiej ludności chłopskiej. Polscy chłopi na południowej Rusi, a więc na wschodnim Podkarpaciu, traktowani byli przez swych panów tak samo, jak ich poddani ruscy i wołoscy. Wytworzyła się więc, a właściwie wytworzona została, wspólnota losu wśród grup chłopskich o zupełnie odmiennym pochodzeniu. W ciągu wieku osiemnastego przechodzą w konsekwencji polscy chłopi do kościoła unickiego. Także drobna szlachta, lekceważona przez wielkich panów i znajdująca się w coraz trudniejszej sytuacji ekonomicznej, chłopieje i z biegiem czasu rutenizuje się. Wciąż powstają na Zachodniej Ukrainie katolickie kościoły i klasztory, znacznie więcej buduje się jednak cerkwi. Z powodu relatywnego braku kościołów katolickich i polskich szkół ludowych, a z drugiej strony wzrastającej liczby cerkwi i szkół ruskich, przez cały wiek dziewiętnasty trwał proces wynaradawiania się polskiej ludności wiejskiej. Pewne zahamowanie, czy zwolnienie tego procesu nastąpiło na początku okresu konstytucyjnego w Monarchii Habsburgów, gdy językiem urzędowym w Galicji, w tym i w Galicji Wschodniej, stał się język polski, a polscy urzędnicy zaczęli systematycznie zastępować urzędników austriackich. Wtedy też nastąpił pewien przypływ Polaków do Galicji Wschodniej (Bujak 1924: 67-68, 75-76, 91).

Podobne do przedstawionych powyżej poglądy wyraził w dziesięć lat później Alfons Krysiński. Jak pisał, „Kierunek asymilacji na Ziemi Czerwieńskiej (a więc między Sanem na zachodzie a Zbruczem na wschodzie – J.M.) jest i był zawsze dwustronny, tzn. że z jednej strony dochodziło tam do rutenizacji ludności polskiej, a z drugiej do polonizacji Rusinów. W wieku XIX ruszczenie się Polaków przeważało, czego przyczyną był brak dostatecznej ilości kościołów łacińskich, szkół i domów ludowych polskich, itp. Polszczenie się Rusinów natomiast posiadało wtedy nasilenie wyraźnie słabsze" (Krysiński 1935: 398). Cytowany autor pomija niewątpliwe znaczenie procesów politycznych, jakie miały miejsce na Ziemi Czerwieńskiej, jak i w całej Galicji, w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, i które odwróciły nieco kierunki asymilacyjne.

J. WSCHODNIOGALICYJSCY ŻYDZI I NIEMCY

Po omówieniu genezy „tubylczej", słowiańskiej ludności góralskiej Polskich Karpat, poświęcimy kilka uwag grupom niemieckiej i żydowskiej na obszarach znajdujących się za Sanem, a więc już w Karpatach Wschodnich (do różnych grup ruskich, tak we wschodniej części Karpat Zachodnich, jak i w Karpatach Wschodnich, wrócimy wkrótce). Żydzi, jak pamiętamy, byli „nadreprezentowani" w większych osiedlach w całej Polsce. W Borysławiu stanowili w 1880 roku około 60% mieszkańców, w Drohobyczu – około połowy ludności (ale w 1931 roku już tylko 15%), w Kołomyi prawie 55%. W sumie w Galicji Wschodniej było ich natomiast, tak w 1869 jak i w 1910 roku, nieco ponad 12% ludności (Krawczyk 1985: tabela 3). W 1931 roku zaś, tak w województwie lwowskim jak i stanisławowskim, stanowili około 7,5% wszystkich mieszkańców. W miastach tych dwóch województw było ich jednak odpowiednio 34,5% i 31% (ale w samym Lwowie — 32%, a w Stanisławowie — 14%) (Tomaszewski 1985a: 97; Krysiński 1935: 407-410).

Żydzi wschodniogalicyjscy byli wręcz przysłowiowo biedni. Równocześnie była to bardzo barwna pod względem kulturowym grupa, głównie z uwagi na silny w tym regionie chasydyzm, z dworami świętych cadyków, pielgrzymkami do nich, etc. (por. np. Langer 1988; Buber 1986).

Niemcy wschodniogalicyjscy pochodzili przede wszystkim z grup kolonizacyjnych, z których ostatnie pojawiły się tam za panowania i z inicjatywy cesarza Józefa II. Jak pisze Franciszek Bujak, „Na początku XX wieku najwięcej Niemców było w okolicy Lwowa, Doliny, Drohobycza, Kołomyi, Nowego Sącza, Sambora, Jaworowa i Żółkwi, a więc prawie wyłącznie w Galicji Wschodniej. Imigracja miejska, liczniejsza z pewnością od wiejskiej, uległa asymilacji w daleko większym od niej stopniu w ciągu okresu konstytucyjnego" (Bujak 1924: 91). Zdaniem Zygmunta Stolińskiego, na wschodnich obszarach Polski Niemcy mieszkali głównie na wsi, byli kolonistami (Stoliński 1927). Być może, są to ci właśnie Niemcy, którzy się nie asymilowali. Po potomkach Niemców miejskich mogły pozostać już tylko nazwiska.

W niektórych powiatach, a zwłaszcza gminach, Niemcy byli mniejszością dość widoczną, widoczną z uwagi na poziom cywilizacyjny, od-

rębność tradycji i wyznania oraz społeczną samoizolację raczej niż z uwagi na liczbę. Wspomniany autor stwierdza więc, że w powiecie drohobyckim Niemcy stanowili 1,6%, a w powiecie stryjskim 3,4% ogółu ludności (Stoliński 1927). W Kołomyi, wedle *Słownika Geograficznego*, ewangelicy stanowili pod koniec XIX wieku około 4% ludności. W tym czasie miasto to było dość znaczącym osiedlem. Zamieszkiwało je około 19 tysięcy osób. Fakt istnienia poważnej liczby Niemców (chyba głównie oni mogli być owymi ewangelikami) tak daleko na wschód nie jest jednak czymś zupełnie zaskakującym. W pobliżu znajdowała się rumuńsko-rusko-niemiecka Bukowina, a w jej stolicy, Czerniowcach, istniał już od 1875 roku niemiecki uniwersytet. W całym województwie stanisławowskim Niemcy stanowili w 1931 roku 1,1% ogółu mieszkańców (Tomaszewski 1985a: 122).

Gdy mówimy o zbiorowości niemieckiej, wyróżnić możemy też religijną grupę menonitów (por. np. Janik 1909; Tokarczyk 1987: 110-117). Jest to samodzielny, choć podobny pod względem teologicznym do kalwinizmu, odłam protestantyzmu, mający około dwóch milionów zwolenników na całym świecie, głównie w Europie Zachodniej i w USA. Na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego było ich w Galicji około ośmiuset. Mieszkali przede wszystkim w Kiernicy, w powiecie Gródek Jagielloński, w pobliżu Lwowa. Znajdują się tam od 1780 roku, gdy cesarz Józef II, w ramach omawianej już akcji kolonizacyjnej, sprowadził tu 16 rodzin niemieckich z nadreńskiej prowincji Hessen Darmstadt i osiedlił w gminie Serdyce koło Szczerca pod Lwowem. Do 1867 roku menonici zwolnieni byli zupełnie od służby wojskowej, później musieli spełniać wszystkie obywatelskie obowiązki. Zajmowali się głównie rolnictwem i rzemiosłem i odnosili w tych dziedzinach znaczne sukcesy. Zamożnością wyraźnie odróżniali się od polskiego i ruskiego otoczenia. Parafia menonicka działała we Lwowie aż do II wojny światowej.

Jak wspominałem, Niemcy mieszkający we wschodnich Karpatach Polskich byli grupą względnie izolowaną. Ich wsie miały na ogół niemieckie nazwy. Oczywiście, niemieckie były też na ogół ich nazwiska. Jak wynika ze wspomnień z okresu międzywojennego, przyjeżdżających ze wsi do miast i miasteczek „kolonistów" poznać można było na pierwszy rzut oka. Wyróżniali się od polskich i ruskich chłopów porządnym ubraniem, zadbanym zaprzęgiem. Podobnie, nieporównanie lepiej zorganizowane i urzą-

dzone były ich gospodarstwa rolne. Ogromna większość Niemców mówiła jednak, po kilkunastu dziesięcioleciach osadnictwa w tym regionie, zupełnie biegle po polsku. Niektórzy rozmawiali po polsku nawet w domu.

Gdy mówimy w tym tekście o Niemcach, pomijamy (choć nie zawsze) fakt wielkiego zróżnicowania kulturowego i cywilizacyjnego samych ziem niemieckich i zamieszkującej je ludności. Z punktu widzenia osadników na Podkarpaciu nie wydaje się to jednak bardzo ważne. Różnice wśród samych Niemców bladły przy podobieństwach, i przy różnicy między nimi a ludnością „tubylczą". Druga wojna światowa przyniosła kres niemieckiej społeczności całych Karpat Wschodnich. Po zajęciu tych terenów przez Trzecią Rzeszę, zostali oni ewakuowani w 1940 roku do Niemiec.

K. ZRÓŻNICOWANIE ETNICZNE POWIATU USTRZYCKIEGO. STUDIUM PRZYPADKU

Zanim przystąpimy do omówienia trzech grup ruskich, znajdujących swe siedziby we wschodniej części Polskich Karpat Zachodnich i w Polskich Karpatach Wschodnich, i to głównie w interesującym nas okresie, przyjrzyjmy się nieco bardziej szczegółowym danym na temat mieszkańców jednego tylko powiatu powojennego — powiatu ustrzyckiego, obejmującego Bieszczady, leżącego więc w zachodnich partiach Karpat Wschodnich (informacje na ten temat czerpię głównie z pracy: Maryański 1962). Trzy czwarte powierzchni powiatu, utworzonego w 1951 roku po regulacji granicy z ZSRR, pochodzi z powiatu leskiego, który znajdował się poprzednio w województwie lwowskim. Między rokiem 1939 a 1951 teren ten był widownią dramatycznych wydarzeń, co spowodowało ogromne zmiany w stosunkach ludnościowych. Po wojnie, po emigracji części ludności do ZSRR, po Akcji Wisła (o niej nieco szerzej w dalszej części rozdziału), stan zaludnienia tego obszaru nie sięgał, aż do początku lat sześćdziesiątych a pewnie i dłużej, nawet jednej piątej stanu przedwojennego. Wedle spisu z 1931 roku, gęstość zaludnienia była tam zaś duża. Powojenne wyludnienie jest faktem dotyczącym całej wschodniej części powojennego polskiego Podkarpacia.

W okresie międzywojennym 75% mieszkańców terytorium późniejszego powiatu ustrzyckiego stanowili „Ukraińcy". Byli to w dziewięćdziesięciu

procentach rolnicy. Na południu powiatu mieszkała przede wszystkim grupa bojkowska. Warunki życia Bojków były bardzo ciężkie. Nowoczesna cywilizacja ledwie tu docierała. W byłym powiecie leskim 55% mieszkańców było analfabetami. W górskich wsiach bojkowskich procent ten był jeszcze większy. W powiecie ustrzyckim mieszkali też Żydzi. Stanowili oni w sumie około 10% ludności. W niektórych osiedlach miejskich, jak na przykład w Ustrzykach Dolnych czy w Lutowiskach, udział ich wahał się między 50 a 60%. Żydzi mieszkający na wsi żyli przede wszystkim z handlu. Wszyscy oni, około ośmiu tysięcy osób, zostali zamordowani przez hitlerowców. Na omawianym terenie mieszkali przed wojną również Niemcy (około sześciuset). Byli to potomkowie kolonistów, osiedleni głównie we wsiach Bandrów i Brzegi Dolne. W 1940 roku zostali oni przez okupacyjne władze niemieckie przeniesieni do Rzeszy.

L. KARPACCY GRECY

Po wojnie, zwłaszcza po wysiedleniu Rusinów w 1947 roku (Akcja Wisła), nastąpiło wyludnienie tej części Podkarpacia. W 1951 roku udało się władzom państwowym osiedlić tam około sześciu tysięcy osób — sprowadzono m.in. pewną liczbę imigrantów, przybyłych do Polski po wojnie domowej w Grecji (por. Biernacka 1973). Mamy tu więc do czynienia z wyjątkową, jak na okres powojenny, sytuacją. Wymordowanie Żydów, wysiedlenie Rusinów, repatriacja Niemców przyniosły homogenizację ludności Podkarpacia. Przybysze z Grecji utrzymali zaś tradycyjny, mieszany charakter zbiorowości mieszkańców tego regionu.

W 1949 roku, po zakończeniu wojny domowej w Grecji, opuściło ją 60-100 tysięcy osób. Do Polski przybyło 8-10 tysięcy uchodźców z całej Grecji, ale głównie z Macedonii, Tracji i Tesalii. Skierowano ich przede wszystkim do miast i wsi Dolnego Śląska. W 1951 roku, po wymianie terenów między Polską a ZSRR, do niezamieszkałych (m.in. w wyniku wysiedlenia Rusinów) wsi nowo utworzonego powiatu ustrzyckiego, znajdujących się po obu stronach dawnej, zmienionej już granicy, przekwaterowano część uchodźców greckich, już wcześniej zakwaterowanych na Dolnym Śląsku. Pierwsze ich grupy przybyły w listopadzie i w grudniu

1951 roku, liczyły one po pięćdziesiąt i sto osób. Osiedlono ich w Krościenku i w sąsiednich wsiach przy szlaku z Ustrzyk Dolnych przez Birczę do Przemyśla. W 1952 roku było ich w Krościenku i okolicach około dwóch tysięcy, w 1953 roku około trzech tysięcy.

Liczba Greków w Bieszczadach zmieniała się nie tylko pod wpływem czynników naturalnych czy asymilacji. Już po 1956 roku ich część wyjechała do Bułgarii, Rumunii, Albanii, Jugosławii, Czechosłowacji, na Węgry. Chcieli być trochę bliżej własnego kraju, pragnęli połączyć się z ulokowanymi poza Polską krewnymi, wielu z nich nie odpowiadał ostry klimat Bieszczadów. Uchodźcy, którzy pozostali w Polsce, a zwłaszcza w Bieszczadach, to przede wszystkim chłopi z Tesalii i z Macedonii. Kolejna fala emigracji, tym razem do Grecji, miała miejsce po odbudowaniu w tym kraju w 1974 roku systemu parlamentarnego.

Główne centra ludności greckiej w Bieszczadach wykształciły się w Krościenku, Liskowatem i Trzciańcu. Grecy zorganizowali Rolniczą Spółdzielnię Produkcyjną „Nowe Życie". W 1960 roku w kilku okolicznych wsiach Grecy stanowili większość. Napływ polskich osadników, zachęconych sukcesem gospodarczym spółdzielni, doprowadził do tego, że w 1970 roku Grecy byli już wszędzie w mniejszości. Grecy (a faktycznie Grecy i słowiańscy Macedończycy) byli ludźmi pracowitymi, oszczędnymi, kładącymi nacisk na wykształcenie dzieci. Nigdy nie mieli jednak poczucia stabilizacji i dlatego, mimo stosunkowej zamożności, nie czynili żadnych inwestycji w domy czy w zagrody. Różniło ich to bardzo od polskich osadników na Podkarpaciu.

Grecy stanowili w Bieszczadach dość izolowaną społeczność, choć oczywiście ta izolacja nie mogła być pełna. Liczne konflikty ideologiczne, które dzieliły tę społeczność (a była ona bardzo ideowa) rozwiązywane były zgodnie z wyniesionymi z Grecji normami, których Polacy nie rozumieli. Większość uchodźców to komuniści, do tego bezwyznaniowi, co wywoływało napięcia w ich stosunkach z Polakami. Napięcia te nie były jednak wielkie. Greckie dzieci chodziły do polskich szkół, zawierano też z czasem dużo mieszanych „małżeństw", akceptowanych przez polską społeczność. Były to przede wszystkim związki nieformalne — wielu przybyszów miało legalne żony w innych krajach, głównie oczywiście w Grecji.

Do końca lat osiemdziesiątych istniały w Bieszczadach, we wskazanym tu rejonie, małe skupiska greckie.

Ł. UNICI W KARPATACH POLSKICH

Wróćmy do ruskiej ludności historycznie polskiego środkowego i wschodniego Podkarpacia. Wedle spisu powszechnego z roku 1931, w całej Polsce szeroko rozumiani Ukraińcy stanowili 16,0% mieszkańców, w tym w województwie krakowskim — 2,6%, lwowskim — 44,6%, zaś w województwie stanisławowskim — 72,9% (Tomaszewski 1985a: 52). Przypatrzmy się też danym dotyczącym stosunków religijnych we wschodniej części polskich Karpat Zachodnich i w polskich Karpatach Wschodnich. Zwrócimy tu uwagę na odsetek ludności greckokatolickiej (unickiej), korzystając ze *Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Posuwając się od zachodu na wschód, w Piwnicznej nie było w 1890 roku prawie wcale unitów, w Żegiestowie natomiast mieszkać mieli głównie właśnie grekokatolicy. W Muszynie na 1852 mieszkańców, unitów było tylko trzydziestu ośmiu, ale w Krynicy stanowili około 80% ludności. W Gorlicach na ponad pięć tysięcy mieszkańców miało być dwudziestu jeden grekokatolików; podobnie było w Rymanowie: na 3264 osoby — 44 grekokatolików. Tak samo w Dukli: na 3033 osoby było 20 unitów. W Galicji Wschodniej sytuacja wyglądała nieco odmiennie. W Borysławiu grekokatolicy stanowili 12% mieszkańców, a w Drohobyczu prawie 30% ludności to unici. Na wschodnim krańcu tego obszaru, w Kołomyi, grekokatolicy stanowili nieco ponad 20% ludności. Dodać trzeba, że *Słownik* nie wskazuje w ogóle na obecność we wskazanych miejscowościach wyznawców prawosławia. Różne grupy ruskie należały więc przede wszystkim do Kościoła unickiego. Przykłady te odzwierciedlają zresztą tylko częściowo proporcje różnych grup religijnych w Galicji, gdyż dotyczyły one znanych i względnie dużych osiedli. W sumie, zdaniem cytowanego wcześniej Jarosława Krawczyka, grekokatolików było w Galicji Zachodniej w 1869 roku niecałe 4%, a w 1910 roku nieco ponad 3%. W Galicji Wschodniej było ich w 1869 roku prawie 65%, a w 1910 roku — niecałe 62% (Krawczyk 1985: tabela 3).

M. ŁEMKOWIE

Zamieszkujących środkowe i wschodnie Podkarpacie górali dzieli się powszechnie na trzy zasadnicze grupy: Łemków, Bojków i Hucułów (por. Falkowski 1938; Reinfuss 1926). Tereny zamieszkałe przez Łemków określa Roman Reinfuss jako „długi na stokilkadziesiąt kilometrów półwysep, graniczący od zachodu i północy z ludnością polską, a od południowego wschodu i wschodu z ruskimi Dolinianami i Bojkami" (Reinfuss 1926: 1). Wiele dyskusji wśród badaczy dotyczyło problemu etnograficznych granic Łemkowszczyzny. Według Reinfussa, wschodnia granica tego obszaru biegnie mniej więcej koło Sanoka i Leska. Od swych bojkowskich sąsiadów mieli się Łemkowie różnić głównie rozwojem cywilizacyjnym, większą podatnością na wpływy kultury zachodniej, zwłaszcza przekazywanej przez Polaków i Słowaków (Reinfuss 1938). Gdzie indziej zwraca Reinfuss uwagę na to, że na szeroko rozumianym, historycznym obszarze Polski, granica między Łemkami a Polakami była ostra i ustabilizowana. Na południowych stokach Karpat sytuacja miała być odmienna. Tutaj grupy ruskie i grupa słowacka przenikały się nawzajem, skutkiem czego wytworzyły się szerokie tereny przejściowe. Poza zwartym zasięgiem osadnictwa ruskiego istniały oczywiście różne wyspy ruskie, sięgające aż do Pienin (Reinfuss 1961). Andrzej Kwilecki pisze, że obszar Łemkowszczyzny to teren między Popradem na zachodzie a Przełęczą Dukielską na wschodzie. Przed II wojną znajdowało się tu około 170 wsi łemkowskich, zamieszkałych przez około sto tysięcy ludzi (Kwilecki 1974: 51-63[6]). Po wspomnianej już Akcji Wisła, polegającej na przymusowym wysiedleniu w 1947 roku całej pozostałej po drugiej wojnie światowej w Polsce ludności ukraińskiej, nie było po północnej stronie Karpat prawie w ogóle Łemków. Wracać zaczęli dopiero w latach sześćdziesiątych. Dość długo obowiązywał w południowo-wschodnich województwach Polski nie opublikowany, ale skuteczny zakaz meldowania Łemków i sprzedaży im ziemi. Słowaccy Łemkowie (zwani tam Rusinami, Rusnakami), mieszkający po południowej stronie Karpat,

---

[6] W dalszym ciągu tego tekstu, pisząc o Łemkach, opierać się będę w dużej mierze na danych z tej książki. Dotyczy ona jednak zasadniczo sytuacji grupy łemkowskiej po przesiedleniu ich na Ziemie Zachodnie. Por. też późniejszą literaturę przytaczaną w przypisie 1.

nigdy wysiedleni nie zostali i nadal mieszkają w swych tradycyjnych siedzibach.

Nazwa Łemków pochodzi od słowa „łem", oznaczającego „tylko", słowa często przez nich używanego. Powstała ona w dziewiętnastym wieku. Używa jej dopiero Oskar Kolberg w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Sami Łemkowie nazywali siebie Rusnakami, i tak też określani byli przez sąsiadów, zarówno polskich jak i słowackich. Jeśli chodzi o pochodzenie tej grupy, to istnieją wciąż w tej sprawie różne poglądy. Wedle jednego z nich, są oni pozostałością pierwotnego osadnictwa ruskiego, wysuniętego kiedyś jeszcze dalej na zachód i północ. Jest to pogląd przede wszystkim badaczy ukraińskich. Uczeni polscy reprezentują raczej odmienne koncepcje (Dobrowolski, Bujak). Łączą oni pochodzenie Łemków (ale też Bojków i Hucułów) z imigracją wołoską i krzyżowaniem się kilku fal osadniczych.

Tradycyjnym zajęciem Łemków było rolnictwo, ale wytwarzali też, przede wszystkim na własne potrzeby, wiele artykułów użytku domowego. Na ich terenach rozwijał się w szczególności domowy przemysł tkacki, drzewny, kamieniarski (obróbka piaskowca, najlepiej stojąca w Bartnem). Łemkowie rozwozili też, często w odległe regiony Polski maź i smary. Maziarze mieszkali głównie w Łosiu i Bielance. Wspomniane zajęcia nie przynosiły wielkiego dochodu. Wśród ludności łemkowskiej panował więc duży niedostatek, jak zwykle, nierówno dzielony. Główny społeczny podział przebiegał między biedotą a gazdami, miał on przede wszystkim charakter ekonomiczny.

Kulturowo rzecz biorąc, wśród całej ludności łemkowskiej, od wieków osiadłej na historycznie polskich terenach, wyróżniała się grupa mieszkająca w okolicach „Żubraczego i Łupkowa, która nosiła nazwę korolewców lub koroliwców. Do zewnętrznych cech ich odrębności należał barwniejszy strój oraz biało-czerwone naszywki na kaftanach zwanych szerakami. Według opowiadań, naszywki te oraz nazwa korolewcy świadczyły o uzyskaniu przez tę grupę w dawnych czasach przywilejów królewskich, mocą których zwolnieni zostali od różnych ciężarów" (Biernacka 1962: 32-33).

Przejdźmy teraz do problematyki tożsamości grupowej Łemków. Zwrócić trzeba uwagę na ich głęboką niechęć do Cyganów i do Żydów, w szczególności zaś do tych pierwszych. Stosunek do Polaków, jako do „nośników wyższej kultury" był znacznie bardziej pozytywny. Nigdy się jednak w pełni

nie zasymilowali. Odróżniali się od Polaków jako wyraźnie odrębna zbiorowość etniczna, charakteryzująca się zespołem cech kulturowych, które najłatwiej wpływają na powstanie poczucia wspólnoty i poczucia odrębności od innych. Te cechy to przede wszystkim „ruski" język oraz greckokatolickie wyznanie. Obecnie, ze względu na dość niejasny praktycznie (choć zupełnie jasny teoretycznie i formalnie) status obrządku unickiego w Polsce, znacznie powszechniejsza niż przed wojną jest wśród Łemków przynależność do Cerkwi Prawosławnej. Fakt utrzymywania się wyraźnego poczucia odrębności znajduje potwierdzenie choćby w tym, że w ciągu ostatnich stu lat zachodnia granica etniczna między Łemkowszczyzną a grupami polskimi w zasadzie nie uległa zmianie. Izolacjonizm grupy łemkowskiej wyrażał się między innymi w wyłączności życia towarzyskiego i w tendencji do ścisłego przestrzegania endogamii etnicznej.

Jak podkreślał Andrzej Kwilecki, ruska ludność Łemkowszczyzny dzieliła siebie na szereg mniejszych, lokalnych grup, mających swe własne, tradycyjne nazwy w języku łemkowskim. Silna początkowo więź wewnętrzna w obrębie tych lokalnych grup etnograficznych osłabła jednak pod koniec dziewiętnastego wieku, kiedy zastępować ją zaczęło rozpowszechniające się poczucie przynależności do regionalnej, kulturowej grupy ogólnołemkowskiej, bądź do narodowej grupy ukraińskiej (ruskiej). Proces ten odbywał się bardzo powoli, stopniowo i z różnym, u różnych podgrup, natężeniem.

Jedność kulturowa Łemków miała swobodne warunki umacniania się w ramach wielonarodowej i stosunkowo tolerancyjnej Monarchii Austro-Węgierskiej, a więc w praktyce od 1867 roku do I wojny światowej. Po wojnie tej pojawiły się na tym obszarze dwa nacjonalistycznie nastawione państwa sukcesyjne: Polska i Czechosłowacja, przecinające politycznymi granicami Łemkowszczyznę i przerywające swobodne kontakty kulturowe między Łemkami z południa Karpat a Łemkami z północy. Po obu stronach gór zaczęły organizować się stowarzyszenia i komitety łemkowskie. Łemkowie próbowali stworzyć też szersze i poważniejsze struktury polityczno-narodowe. W roku 1918 usiłowali zorganizować Ruską Narodową Republikę Łemków, a także Łemkowską Ruską Republikę. Ta druga istniała nawet około 16 miesięcy — aż do marca 1920 roku. Jej przywódcy zostali, jak informuje Kwilecki, aresztowani przez władze polskie, jednakże po procesie, który odbył się w Nowym Sączu, zostali zwolnieni.

Od połowy dziewiętnastego wieku silne były na Łemkowszczyźnie wpływy „staroruskie", czyli panrosyjskie. Na początku wieku dwudziestego pojawiła się jednak, a właściwie zaczęta się umacniać, gdyż istniała i wcześniej, wspomniana już ideologia odrębności i jedności „całego narodu ukraińskiego", kulturowo niezależnego i od Rosji, i od Polski. W jej ramach Łemkowie uznawani byli, a częściowo sami uznawali siebie, za część narodu ukraińskiego. W całym okresie od końca dziewiętnastego wieku do drugiej wojny światowej mamy do czynienia z fluktuacją wpływów różnych ideologii narodowych na Łemków, czy właściwie na różne ich grupy. Koncepcja przynależności tej zbiorowości do narodu ukraińskiego, choć głośna, nie miała wielu wpływowych zwolenników. Świadczy o tym choćby fakt, że aż do roku 1937 miał miejsce, jak informuje Andrzej Kwilecki, proces odchodzenia Łemków od Kościoła unickiego i przechodzenia ich na prawosławie. Ryt greckokatolicki charakterystyczny był dla Ukraińców (oficjalna nazwa to Ukraiński Kościół Katolicki), stąd wspomniany trend może być trafnie interpretowany jako przerywanie więzi między Łemkami a Ukraińcami. Pod sam koniec okresu międzywojennego zaczął się jednak proces odwrotny.

Emigracja rdzennej, ruskiej ludności Łemkowszczyzny rozpoczęła się już w czasie drugiej wojny światowej, i to nawet przed wybuchem działań wojennych między Rzeszą Niemiecką a Związkiem Radzieckim w czerwcu 1941 roku. Będąc jeszcze w przyjaznych stosunkach po zajęciu i podzieleniu Polski, Niemcy i ZSRR dokonały przygranicznej wymiany ludności. Jak stwierdza Kwilecki, pewna liczba rodzin łemkowskich wyjechała z powiatu gorlickiego do Ukraińskiej Republiki Radzieckiej. W latach 1944-1946, a więc już po przejściu frontu na zachód, a potem po zakończeniu wojny, miała miejsce repatriacja ochotników z Polski na radziecką Ukrainę. Łącznie wyjechało około 480 tysięcy osób, w tym około 70-80 tysięcy Łemków. Teoretycznie była to emigracja dobrowolna, w praktyce stosowano „metody administracyjne", czyli przymus. Dużej części Łemków, którzy nie chcieli wyjeżdżać, udało się jednak zostać w Polsce. Faktycznie pozostało tu 30-40% ruskiej ludności Łemkowszczyzny; z wymienianych już przyczyn nie da się podać precyzyjnych danych.

Kolejną akcją, której ofiarą stali się między innymi Łemkowie, była prowadzona od kwietnia do lipca 1947 roku, kilkakrotnie tu wspominana,

Akcja Wisła. Polskie władze państwowe (najprawdopodobniej w ścisłym porozumieniu z radziecką administracją wojskową) uznały wówczas, że jedyną skuteczną metodą wygrania wojny domowej, jaka wciąż trwała w południowo-wschodnich regionach kraju, było pozbawienie zbrojnego, ukraińskiego podziemia antykomunistycznego oparcia w ludności cywilnej. Nie badano jednak wcale udziału cywilnych Rusinów w walkach i w zaopatrywaniu podziemia, nie próbowano nikomu dowieść popierania partyzantki. Przymusowe przesiedlanie dokonywane było wyłącznie na podstawie kryterium etnicznego. Ogółem przesiedlono wówczas 30-35 tysięcy Łemków, a więc praktycznie ich wszystkich. Stanowiło to około 20% wszystkich przesiedlonych „Ukraińców". Zostali oni rozproszeni po całych uzyskanych przez Polskę po wojnie Ziemiach Zachodnich i Północnych (Wierzbicki 1974[7]). Akcja Wisła doprowadziła do wyludnienia gęsto zasiedlonych dotąd wsi i do ruiny ekonomicznej Łemkowszczyzny. Pamiętać trzeba też o trwającym do dziś poczuciu krzywdy bezprawnie wysiedlonych.

Dziś, choć część Łemków wróciła na swe dawne tereny, materialnych śladów ich kultury nie ma wiele. Większość cerkwi została zrujnowana, tradycyjne budownictwo ustępuje budownictwu „ogólnopolskiemu", nawet zupełnie nieprzydatnemu w górskich regionach; własny język używany jest przez Łemków jedynie w domu; poza cmentarzami nie spotykamy nigdzie napisów w tym języku. Pojawiają się już jednak młodzieżowe zespoły folklorystyczne, festiwale, etc.

N. BOJKOWIE

Na wschód od terenów zamieszkałych przez Łemków znajdują się ziemie Bojków. Jak pisze Reinfuss, zajmowali oni powiaty kałuski, doliniański, stryjski, sokolski, turczański, drohobycki, samborski oraz, jak wykazały badania etnograficzne z lat trzydziestych, znaczną część powiatu leskiego. Inaczej mówiąc, „Osady ich ciągną się na wschód od lesistego

---

[7] Jak wyraźnie pokazały następne lata, zarówno Andrzej Kwilecki jak i Zbigniew Wierzbicki patrzyli przesadnie „optymistycznie" na losy i adaptację badanych przez siebie grup do nowych warunków społecznych. Od drugiej połowy lat osiemdziesiątych widoczne są działania społeczności łemkowskiej mające na celu podtrzymanie odrębności etnicznej.

grzbietu Wielkiego Działu, oddzielającego dolinę Ostawy od zlewiska rzeki Tarnawy i Jabłonki, aż po dolinę Bystrzycy Sołotwińskiej, gdzie dziś znajdują się ostatnie wioski bojkowskie" (Reinfuss 1926: 1; 1939: 3). Północna granica Bojkowszczyzny, jak zauważa Jan Falkowski, nie przekracza właściwych Karpat. „Od Synowódzka na zachodzie przebiega ona pod Borysławiem, Starym Samborem, Ustrzykami Dolnymi, a następnie spada na południe" (Falkowski 1938: 9). Bojkowie zajmują więc obszar największy spośród wymienionych tu grup ruskich, zamieszkujących polskie Podkarpacie. Trzeba przy tym podkreślić, że pas Podkarpacia, w którym znajdują się ich siedziby, jest dość wąski. Osadnictwo w Karpatach bojkowskich jest też wyjątkowo nierównomierne. Południowa część powiatu doliniańskiego oraz obszar lesistych grzbietów z Haliczem włącznie, między Doliną Wołosatego a górnym Sanem, były jeszcze w latach trzydziestych, jak stwierdza w ostatnio cytowanym artykule Reinfuss, prawie zupełnie bezludne.

Wspominałem już opinie, iż poza pochodzeniem Bojkowie różnili się od Łemków głównie cywilizacyjnym zacofaniem. Kultura ich była prymitywniejsza i w większym stopniu niż łemkowska nawiązywała do kultury pasterskiej. Uboższy był ich strój, prymitywniejsze domy, gwara nie posiadała akcentu polskiego, charakterystycznego w tym regionie dla Łemków (por. np. Biernacka 1962: 52). Znajdując się daleko na wschód od zasadniczych siedlisk ludności polskiej i na północ od Słowaków, mało mieli kontaktów z nowoczesnością. Pewne kontakty jednak istniały. Roman Reinfuss uważał nawet, że obszar zamieszkały przez Bojków to wyśmienity teren dla analizy dynamiki przemian kulturowych. Szczególnie ciekawe mogłyby być, zdaniem tego uczonego, badania nad wpływem na Bojków ze strony skupisk polskiej szlachty zagrodowej, a także kolonii niemieckich. Kolonie te, pochodzące głównie z czasów cesarza Józefa II, znajdowały się w kilku powiatach zamieszkałych przez Bojków. Reinfuss zwraca szczególną uwagę na kolonie ulokowane w powiecie stryjskim. W niektórych wsiach bojkowskich, jak na przykład w Tucholce, w tym właśnie powiecie, Niemcy stanowili około 20% ogółu mieszkańców. Sam autor zwraca jednak uwagę na to, że owi Niemcy w pełni izolowali się od tubylców i zachowali bardzo silną odrębność kulturową. Reinfuss wzywał do badań nad dynamiką przemian kultury bojkowskiej w publikacji z 1939 roku, co sugeruje, że w okresie międzywojennym badań takich nie prowadzono. Wybuch wojny,

przemieszczenia ludności, zajęcie tych terenów przez Ukraińską Republikę Radziecką spowodowały, że propozycja ta wkrótce straciła swą praktyczną atrakcyjność dla polskich uczonych.

Istnieją, oczywiście, studia etnograficzne na temat kultury materialnej Bojków, ta jednak nas tu nie interesuje. Zbiorowość ta charakteryzowała się w czasach, którymi się przede wszystkim zajmujemy, specyficznym stylem budownictwa, sobie właściwą odzieżą oraz sposobem jej noszenia, itp. Bojkowie, tak jak i Łemkowie oraz Huculi, zajmowali się głównie rolnictwem, pasterstwem oraz eksploatacją lasów. Byli ludem bardzo biednym, o niskim wykształceniu; nie mieli silnych elit kulturalnych i politycznych, a więc i większych aspiracji dotyczących autonomii kulturowej i politycznej.

O. HUCULI

Najdalej na wschód wysuniętą grupą góralską zamieszkującą historycznie polskie Podkarpacie są Huculi. Cytowany już Jan Falkowski pisze, że etnograficzna Huculszczyzna zamyka się w granicach: na zachodzie miejscowościami położonymi nad Prutem, razem z Jabłonicą, leżącą u Przełęczy Pantyrskiej (Tatarskiej). Na północy i wschodzie granica biegnie pod Beretowem (wsie szlacheckie), omija Jabłonów, Pistyń, Kosów, zaś pod Kutami wsie Tuchów i Rożen Mały (Falkowski 1938: 6).

Pochodzenie Hucułów, podobnie jak pochodzenie Łemków i Bojków, wiążą współczesne badania (z wyjątkiem badań prowadzonych przez badaczy ukraińskich) z imigracją wołoską i jej skrzyżowaniem z napływającymi z północy i zachodu grupami ruskimi i polskimi. Znajdując się najdalej na wschodzie, na terenie Gorganów i Czarnohory, tych słowiańskich domieszek Huculi mieli mieć najmniej.

Ze względów „folklorystycznych" warto wspomnieć jeszcze inne rozważania na temat pochodzenia tej grupy kulturowej. Odwołajmy się do etnograficzno-krajoznawczo-poetyckiej opowieści o ziemi huculskiej, napisanej w okresie międzywojennym przez Antoniego Ossendowskiego ([b.d.w.]: 80-95). Pisze on: „Historia przechowała o tej szafirowo-zielonej wierzchowinie niewiele wspomnień". Również prehistoria nie daje nam wielu informacji dotyczących ludności wspomnianych gór. Jednakże, wedle tego

autora, na kolumnie Trajana w Rzymie, na „tem muzeum postaci historycznych" z całą pewnością odróżnić można charakterystyczne sylwetki Hucułów, którzy zmuszeni zostali byli siłą oręża do wzięcia udziału w pochodzie wielkiego starożytnego wodza. Rzeka Prut to starożytny Hierasus, nad którym ścierali się Rzymianie z Dakami. Tam znajdowała się stolica dackiego państwa wodza Trako-Gotów, Decebala — Sarmizegetusa. Gdy w trzecim wieku naszej ery Rzymianie wycofali się z Dacji, w górach nad Prutem pozostali „nieznający obcego jarzma i hańby niewoli niezależni i waleczni górale". Ossendowski zastanawia się nad tym, czy Huculi są potomkami i spadkobiercami owych górali. W XII wieku ziemie obecnej Huculszczyzny najeżdżali Połowcy, w wieku XIV Madziarzy, Bułgarzy i Wołosi. Stąd też „szczep huculski jest niezwykle pstrym zlepkiem różnych ras i ludów". Faktem jest, że na terenie Huculszczyzny znajdujemy wiele miejscowości, których nazwy „podania ludowe wywodzą z czasów napadów dzikich hord tatarskich". Józef Schneider, podkreślając polski, historyczny charakter tych ziem, uważa, że nazwy te „są istotnymi pomnikami zaciętych walk, staczanych przez Polaków z plemionami tatarskimi" (Schneider 1899: 57; w tym samym tomie „Ludu", na stronach 57-62, 147-154, 207-220, 336-345 i w numerze następnym, czyli VI, 1900, na stronach 157-160, 257-267, 351-361, autor prezentuje nam podania, legendy, zwyczaje, obyczaje Hucułów). Od Kazimierza Wielkiego do 1772 roku, a potem od 1919 roku do drugiej wojny światowej Huculszczyzna należała do Polski. Główne miasta leżące na tym terenie to Stanisławów i Kołomyja.

Huculi to częściowo unici, a częściowo prawosławni. Nie byli oni ani kulturowo, ani religijnie polonizowani ani przez polską administrację państwową, ani przez polską szlachtę. Jest to ludność głównie pasterska, przywykła do życia indywidualnego, mieszkająca w gospodarstwach odległych jedno od drugiego, a nie w gromadach. Cechy te zachowała podobno i obecnie (w takim stopniu, jak dalece było to możliwe).

Zdaniem Antoniego Ossendowskiego, nie została w pełni wyjaśniona nazwa Hucułów. Pisze on, iż spotyka się opinie, że nazwa ludu pochodzi od nazwy koni — hucułów. Ale skąd nazwa koni? Nazwa Hucułów, podobnie jak i nazwa Łemków oraz Bojków, nie jest nazwą własną i jest stosunkowo nowa. Jeszcze w końcu osiemnastego wieku nie była ona wcale używana. Oni sami mówili zaś o sobie „Werchowinnyki" (ludzie wierchów)

lub „Krestieny" (chrześcijanie). Jeśli chodzi o język huculski, to jest on odrębnym narzeczem, spokrewnionym z ruskimi gwarami pokuckimi, ale wzbogaconym o słowa pochodzenia polskiego, starosłowiańskiego, wołoskiego, cygańskiego, tatarskiego, ormiańskiego, serbskiego, węgierskiego, niemieckiego, a nawet włoskiego.

Stolicą Huculszczyzny jest wieś Żabie. Jak wynika z opublikowanych opisów, w okresie międzywojennym była ona właściwie dość rozległym miasteczkiem. Miała około sześciu tysięcy mieszkańców, żyjących w tysiącu pięciuset domach. Znajdowały się w niej sąd, poczta, szpital, hotele, cerkwie, kościół, szkoły, sklepy, a nawet teatr huculski. Z uwagi na atrakcyjność turystyczną Huculszczyzny, Żabie było znaną i często odwiedzaną stacją klimatyczną, wykorzystywaną chętnie zwłaszcza w sezonie narciarskim. Ale i w lecie pełno było w Gorganach, Beskidach Huculskich i Czarnohorze polskich turystów i harcerzy. Stąd znane i chętnie do dziś śpiewane piosenki o życiu Hucułów znad Prutu i Czeremoszu. Legendę tego obszaru budowali też w okresie międzywojennym legioniści, którzy organizowali tam rajdy szlakiem bojów z czasów walk o niepodległość, prowadzonych przez II Brygadę (Karpacką) pułkownika Józefa Hallera. I wreszcie kultura materialna Hucułów, ich ubiór, budownictwo, rzemiosło artystyczne, przemawiały bardzo silnie nie tylko do etnografów, ale też do licznych nieprofesjonalnych badaczy i miłośników ludowości.

P. PODSUMOWANIE

W niniejszym rozdziale przedstawiłem opis grup etnicznych, zamieszkujących polskie Podkarpacie, czyli tę część Karpat, która przez całe wieki należała do państwa polskiego, a której tylko fragment należy do niego obecnie. Geograficznie jest to ta część Karpat, która zaczyna się na zachodzie granicą z Sudetami, a kończy na wschodzie pasmem Czarnohory. Proces konsolidowania się grup etnicznych, zamieszkujących ten teren, tworzenia się poczucia wspólnoty etnicznej i narodowej oraz poczucia odrębności od innych grup dokonywał się tu w końcu dziewiętnastego wieku. W okresie tym obszar polskiego Podkarpacia to dwa kraje koronne austriackiej części monarchii Habsburgów: Śląsk i Królestwo Halicza i Wło-

dzimierza (korzystałem głównie z dostępnych danych statystycznych, socjologicznych i etnograficznych dotyczących tych właśnie ziem). Jeśli pominiemy Polaków (a zwłaszcza Polaków-katolików), którzy w całym tym regionie stanowili większość, ale w poszczególnych jego częściach mniejszość, to pozostają grupy charakteryzujące się różnym pochodzeniem, różnymi kulturami (w tym językami i religiami) i różnymi zajęciami, czyli przede wszystkim takie zbiorowości, jak Niemcy, Czesi, Słowacy, Żydzi, Cyganie, Łemkowie, Bojkowie i Huculi.

W tak krótkim rozdziale nie udało mi się zawrzeć wszystkich dostępnych szczegółowych informacji, trzeba jednak zaznaczyć, że dostęp do istotnych informacji nie jest prosty. Kłopoty dotyczą zwłaszcza z jednej strony kwestii stosunków międzygrupowych, a z drugiej całego okresu powojennego. Nastąpiła w nim sztuczna, wymuszona siłą, homogenizacja i polonizacja Podkarpacia, ale też nie jest łatwo zidentyfikować istniejące grupy niepolskie i inne niż rzymskokatolicka, gdy z jednej strony etniczność, używany w domu język czy religia nie są w Polsce powojennej kategoriami demograficznymi, zaś z drugiej strony, pod wpływem ogólnej sytuacji, wielu przedstawicieli mniejszości krępuje się publicznie przyznawać do swej przynależności grupowej i uznaje ją za sprawę najzupełniej prywatną. Nasza wiedza ma więc charakter szacunkowy. Zrozumiałe, być może, z historycznego punktu widzenia, nacjonalistyczne nastawienie administratorów nauki oraz badaczy powodowało, iż publikacji o stosunkach między różnymi grupami kulturowymi na obecnych ziemiach polskich jest niewiele. W części tłumaczy to niektóre faktograficzne braki prezentowanego powyżej opracowania.

Istnieje wreszcie kwestia teoretycznej interpretacji zawartych w tym rozdziale danych. Nie jest to problem łatwy. Z jednej strony, brakuje nam wielu zobiektywizowanych wiadomości na temat stosunków międzygrupowych na interesującym nas terenie. Z drugiej strony, tekst dotyczyć musiał kilku okresów, w których stosunki społeczne układały się rozmaicie. Zajmowałem się przede wszystkim końcem dziewiętnastego i początkiem dwudziestego wieku, gdy powstała wcześniej mozaika kulturowa rozwijała się w stosunkowo „naturalny", „żywiołowy" sposób. Tego okresu dotyczyć mogłyby najbardziej różne modele teoretyczne. Wspominałem jednak i o procesach kształtowania się tej mozaiki, procesach częściowo naturalnych

(np. migracje wołoskie), a częściowo kierowanych (np. kolonizacje). Zjawiska te miały miejsce tak dawno, że mówienie dziś o tubylczej (np. Polacy, Rusini) i napływowej (np. Niemcy, Cyganie, Żydzi) ludności ma charakter jedynie bardzo przenośny. W okresie powojennym, w wyniku kierowanych (głównie) procesów, mieszanka kulturowa Podkarpacia uległa drastycznemu ograniczeniu.

Przedmiotem rozważań był tu nie żaden problem teoretyczny, lecz raczej opis mozaiki kulturowej na rozległym terenie historycznych Polskich Karpat. W odniesieniu do podstawowego okresu, którym się tu zajmowałem, można jednak zaproponować wstępnie, w nadziei na znalezienie materiałów uprawniających do wypełnienia ram, pewne ogólne modele stosunków etnicznych. Pierwszy model odnosi się do sytuacji, w której mamy do czynienia z wyraźną dominacją liczbową jakiejś grupy kulturowej na jakimś terenie, dominacją Polaków, Rusinów, Żydów, itp. Może być tutaj tak, że grupa dominująca liczebnie dominuje i kulturowo, może być też tak, że mimo przewagi liczebnej jest w zasadzie grupą kulturowo nie dominującą nad pozostałymi zbiorowościami (np. Żydzi w wielu miasteczkach wschodniogalicyjskich). Druga ogólna sytuacja polegać może na tym, że na danym terenie nie ma wcale grupy dominującej liczbowo, lecz każda zbiorowość jest w jakimś sensie mniejszością. Działo się tak w wielu rejonach Wschodniej Galicji. Stosunki etniczne mogły być tu dobre, pokojowe, charakteryzujące się dużą tolerancją, ale też, gdzie indziej, mogły być pełne stałych napięć i konfliktów. Wyróżnić też chciałbym taki model, w którym w pewnym sensie nie istnieją w ogóle stosunki (w sensie trwałych, uregulowanych normatywnie interakcji) między sąsiadującymi ze sobą przestrzennie grupami. Powodem bywa tu na ogół ogromny dystans kulturowy, utrudniający dyfuzję kulturową oraz jedno-, czy dwustronną asymilację.

Jakikolwiek model ogólny moglibyśmy w tej konkretnej sytuacji zaproponować, pozostaje do uwzględnienia jeszcze jedna kwestia. Wszelkie stosunki między rozmaitymi grupami etnicznymi polskiego Podkarpacia miały, z niewielką przerwą od końca osiemnastego do drugiej połowy dziewiętnastego wieku, podwójną wspólną podstawę. Odbywały się one mianowicie w sposób regulowany przez polskie ustawodawstwo państwowe (włączając w to prawo wydawane przez rząd autonomicznej Galicji po 1867 roku). Przedstawiciele wszystkich grup kulturowych musieli prze-

strzegać polskich praw, wyróżniających tym samym jeden z elementów mozaiki; musieli uczyć się w szkołach języka polskiego. Drugi aspekt tej wspólnej podstawy to stosunki własnościowe na wsi (interesowały nas tu głównie grupy ludowe we wprowadzonym na początku rozdziału znaczeniu). Choć chłopi, arendarze i rzemieślnicy reprezentowali w różnych regionach polskiego Podkarpacia różne grupy etniczne, właścicielami wsi byli na ogół Polacy. Często nie prowadzili oni żadnej działalności skierowanej na asymilację kulturowo innych warstw, byli jednak zawsze ważną grupą odniesienia.

Zaproponowane tu monograficzne ujęcie doczeka się, być może, takiego wzbogacenia faktograficznego i sprecyzowania problemowego, które będzie mogło nadać mu również i teoretyczne znaczenie.

Rozdział 12
DEMOKRATYZACJA I MNIEJSZOŚCI KULTUROWE. POLSKA PRZEŁOMU LAT OSIEMDZIESIĄTYCH I DZIEWIĘĆDZIESIĄTYCH XX WIEKU[1]

W rozdziale tym zamierzam rozważyć niektóre aspekty dokonującego się w naszym kraju od roku 1989 procesu demokratyzacji. Skoncentruję się na stosunkach między nową, wywodzącą się z ruchu solidarnościowego, politycznie i kulturowo dominującą grupą a różnymi mniejszościami kulturowymi. Chciałbym pokazać podobieństwa i różnice między trzema poziomami tych stosunków: instytucjonalnym, quasi-instytucjonalnym i pozainstytucjonalnym.

A. DEMOKRACJA I DEMOKRATYZACJA

Demokracja, w jej uproszczonym i podręcznikowym sensie, to taka forma rządów, w której uznaje się, że ostateczna władza należy do wszystkich członków grupy (małej, średniej, wielkiej), że mają oni prawo do uczestniczenia w procesie podejmowania decyzji oraz do powoływania i dymisjonowania tych, którzy rządzą. Dla Roberta A. Dahla, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli teorii polityki, „charakterystyczną cechą demokracji

[1] Tekst ten, napisany w 1991 roku, opublikowany pierwotnie najpierw w USA (Mucha 1992c), a potem w Polsce w 1992 roku (zob. teksty źródłowe), przedstawiam tu z jedynie kosmetycznymi zmianami (por. zwłaszcza przypis 6).

jest ciągłe, pozytywne reagowanie rządu na preferencje obywateli, co do których przyjmuje się, że mają oni równe prawa polityczne" (1971: 1).

Demokracja jest znana w cywilizacji zachodniej od ponad dwóch tysięcy lat. Jest ona doceniana, lecz rzadko praktykowana. Nie ma w tym nic dziwnego. Po to, aby utrzymać stabilny system demokratyczny, społeczeństwo musi w praktyce spełnić wiele wstępnych warunków, takich jak wysoki poziom rozwoju ekonomicznego, akceptacja instytucjonalnych ograniczeń władzy państwowej, brak drastycznych konfliktów, tolerancja dla opozycji, dostęp obywateli do informacji, czy akceptacja podziału władzy. Spełnienie wszystkich tych warunków zdarza się rzadko.

Kontynuując rozważania Dahla można powiedzieć, że demokracja ma dwa ważne wymiary: prawo obywateli do uczestnictwa w życiu publicznym i ich prawo do publicznego sprzeciwiania się rządowi. Te dwa wymiary są od siebie analitycznie niezależne.

Demokratyzacja jest procesem przejścia od systemu niedemokratycznego (autorytarnego, totalitarnego) do systemu „bardziej demokratycznego". Trudno zwykle przewidzieć, jakie będą konkretne rezultaty tego procesu — zależą one od historii, kultury, struktury klasowej i innych czynników. Bardzo wyraźnie pokazuje to analiza procesów demokratyzacji, przebiegających w różnych krajach Europy Południowej i Ameryki Łacińskiej[2]. Dlatego też konstruować można rozmaite modele procesu demokratyzacji. Dobrym przykładem jest wydana pod koniec lat osiemdziesiątych książka Davida Helda, w której prezentuje on dziewięć różnych modeli demokracji (1987). Jak się jednak wydaje, żaden z nich nie nadaje się do analizy polskiej sytuacji ani w jej obecnym kształcie, ani w kształcie, jaki może się wyłonić w ciągu najbliższych lat. Dlatego też w tekście niniejszym nawiązywać będę raczej do analiz proponowanych przez Dahla. Zachęca do tego przede wszystkim kładziony przez tego uczonego nacisk na znaczenie związku między pluralizmem kulturowym (narodowym, religijnym) a perspektywami demokratyzacji.

---

[2] Patrz np. O'Donnell, Schmitter i Whitehead, red. 1986, a także inne książki wydane przez Guillermo O'Donnella i Philippe'a Schmittera pod ogólnym tytułem *Transition from Authoritarian Rule.*

Proces odchodzenia od systemu niedemokratycznego może być kontrolowany bądź też niekontrolowany przez grupę dominującą w zanikającym układzie politycznym. Kontrolowanie demokratyzacji przez tę grupę może być mniej lub bardziej owocne. Relatywnie owocne było ono w przypadku pofrankistowskiej Hiszpanii (por. np. Edles 1991), znacznie mniej na przykład w ZSRR. Proces demokratyzacji może mieć jednak charakter o wiele bardziej spontaniczny. Czasem stary system już nie istnieje (choć istnieją stare przyzwyczajenia, a liczni dawni ludzie władzy ulokowani są na kluczowych pozycjach w sektorach instytucjonalnych innych niż polityka), ale proces demokratyzacji daleki jest od zakończenia. Wydaje mi się, że polska sytuacja jest przykładem takiego właśnie niekontrolowanego procesu.

Zarówno demokratyzacja, jak i demokracja mają sens nie tylko polityczny, ale też ekonomiczny (nie będziemy tu się nim w ogóle zajmować), społeczny czy kulturowy. Demokracja kulturowa będzie tutaj rozumiana jako sytuacja, w której publicznie akceptowane i wyrażane są wartości i normy kulturowe większości społeczeństwa. Demokratyzacja kulturowa byłaby „procesem przejścia", w którym wartości i normy kulturowe większości stają się coraz bardziej otwarcie i publicznie wyrażane i oficjalnie cenione. Ludziom, którzy uznają te wartości i normy, w coraz większym stopniu wolno swobodnie organizować się i uczestniczyć w życiu publicznym właśnie jako „nośnikom" tych wartości i norm. Religia i ideologia są ważnymi składnikami kultury, stąd należy brać je pod uwagę przy okazji dyskutowania kulturowej demokracji i demokratyzacji.

Jeśli zgodzimy się, za Dahlem, że prawo do publicznego sprzeciwu jest istotnym aspektem demokracji politycznej, to podobną regułę zastosować możemy i do demokracji kulturowej. Tak więc demokracja kulturowa w pełnym znaczeniu tego pojęcia oznaczałaby prawo mniejszości kulturowych do swobodnego i publicznego wyrażania swych własnych wierzeń i systemów aksjologicznych, nawet wtedy, gdy są one wyraźnie sprzeczne z systemem aksjologicznym większości.

Demokratyzacja polityczna oznacza, że grupa dominująca, która nie reprezentuje większości społeczeństwa, stopniowo traci monopol władzy. Nie znaczy to, że grupa ta musi zostać w pełni wyeliminowana ze sceny politycznej. Jej członkowie utrzymują swe prawa obywatelskie. Demokratyzacja kulturowa oznacza, że grupa dominująca wcześniej w oficjalnym

życiu kulturowym traci dotychczasowy monopol na popularyzację idei — nie oznacza to jej całkowitej eliminacji ze sceny kulturowej. Utrzymuje ona swe prawa do wyrażania własnych wartości i opinii oraz przestrzegania własnych norm.

W rozdziale tym chciałbym omówić aktualną sytuację mniejszości kulturowych w Polsce, z mojego punktu widzenia. Czym jest „grupa mniejszościowa"? Klasyczna już definicja Louisa Wirtha mówi, że jest to grupa ludzi, którzy ze względu na swe cechy fizyczne czy kulturowe odróżniani są od innych w społeczeństwie, w którym żyją, po to, aby ich odmiennie i nierówno traktować, i którzy z tego powodu uważają siebie za przedmioty zbiorowej dyskryminacji (1947: 347). Trzeba przy tym pamiętać o następujących faktach: fizyczne czy (dla nas bardziej interesujące) kulturowe cechy, na których opiera się status mniejszościowy, same definiowane są kulturowo; grupy mniejszościowe mogą być traktowane w sposób nierówny dlatego, iż nie mają one wystarczającej siły, która broniłaby ich przed takim traktowaniem; „mniejszościowość" denotuje status grupowy, a nie indywidualny, i jednostki nie mogą łatwo i dowolnie się go pozbyć; socjologiczne znaczenie mniejszości nie jest tożsame z rozumieniem arytmetycznym.

Mówienie o grupach mniejszościowych zakłada istnienie jakiejś „grupy większościowej". Socjologowie na ogół nie używają terminu „większość" ze względu na to, że chcą uniknąć tendencji do myślenia w kategoriach czysto arytmetycznych. Grupa dominująca nie musi być przecież liczebną większością. W tym rozdziale termin „większość" używany będzie często, ale właśnie w sensie arytmetycznym. W innych przypadkach mówić będę o „grupie dominującej".

B. DEMOKRATYZACJA W POLSCE W KOŃCU LAT OSIEMDZIESIĄTYCH

Sytuacja polityczna i kulturowa w Polsce w latach 1944-1988 miała swą własną złożoność i dynamikę, trudno jednak byłoby mówić tu o demokracji we wskazanym wyżej sensie. W końcu lat osiemdziesiątych rozpoczęła się częściowa, w pewnej mierze kierowana, a w pewnej spontani-

czna, realna, przyśpieszona demokratyzacja. Początkowo objęła ona sferę kulturową, później i polityczną. Wyeliminowany został poprzedni typ monopolizacji decyzji politycznych, rozpoczął się proces formowania różnych partii politycznych. Przywileje dla reprezentantów dotychczasowej grupy dominującej zostały zlikwidowane i wprowadzono procedury mające gwarantować każdemu członkowi społeczeństwa prawa obywatelskie. Wybory z czerwca 1989 roku umożliwiły w pełni demokratyczne wyłonienie całości Senatu i jednej trzeciej Sejmu, a następnie sformowanie niekomunistycznego rządu. W końcu 1990 roku, po raz pierwszy w całej historii Polski, wybrany został w powszechnych wyborach prezydent, a w październiku 1991 roku odbyły się pierwsze po II wojnie światowej, w pełni wolne wybory parlamentarne. Narodowe, religijne i społeczne wartości zdecydowanej większości społeczeństwa polskiego wyrażane są w sposób swobodny.

C. POLSKIE MNIEJSZOŚCI KULTUROWE

Poprzednia „tyrania mniejszości", mówiąc językiem Dahla, doprowadziła do pewnego rodzaju rewolucji, a obalenie tamtego systemu poprawiło sytuację w obu aspektach czy wymiarach demokratyzacji, przedstawionych w pierwszej części tego tekstu: (a) prawa do uczestnictwa w życiu publicznym, opartego na samym tylko fakcie bycia obywatelem, i (b) prawa do publicznego sprzeciwu. Czy oznacza to, że „poliarchia" (zastosuję tu ponownie terminologię Roberta Dahla) stała się rzeczywistością na polskiej scenie publicznej? Dahl ostrzega, że każdy system znajdzie się w niebezpieczeństwie, jeśli mają w nim miejsce ostre podziały na kilka silnie zantagonizowanych grup. Mówi on, że pluralizm kulturowy (głównie o charakterze etnicznym i religijnym) stawia w niebezpieczeństwie tolerancję i poczucie bezpieczeństwa poszczególnych grup. Tolerancja i przekonanie o własnym bezpieczeństwie są zaś warunkami funkcjonowania systemu publicznego sprzeciwu. Czy mamy w Polsce do czynienia z taką właśnie sytuacją zagrożenia? Jeśli tak, to jakie są jej źródła?

Jak wiadomo, w okresie międzywojennym około 15% ludności Polski stanowili Ukraińcy. Mieli oni pełne prawa polityczne, byli reprezentowani w Parlamencie. Byli oni jednak stale pod naciskiem polonizacyjnym. Do-

magali się autonomii kulturowej, ale jej nie otrzymali. Tereny, na których mieszkali, były zamieszkane również przez Polaków i Żydów — ci ostatni tworzyli inną, znaczną grupę mniejszościową. Prawie 10% ludności Polski stanowili, mieszkający głównie we wschodnich i południowych regionach kraju, w większości biedni, mówiący na ogół w języku jidysz Żydzi. Tendencje do asymilowania tej grupy były mniejsze niż do izolowania jej. Stosunki między Polakami, Żydami i Ukraińcami były na ogół bardzo napięte. Istniały też w Polsce napięcia religijne, w szczególności między wyznawcami (a także duchowieństwem) dwóch gałęzi Kościoła katolickiego: dominującej w całym państwie rzymskiej (obrządku łacińskiego) i dominującej na terenach wschodnich unickiej (obrządku bizantyjsko-ukraińskiego czy greckiego).

Po drugiej wojnie światowej, gdy w wyniku holocaustu pozostało na terenach byłej II Rzeczypospolitej tylko około 200 tysięcy (dokładne liczby nie są znane) Żydów, nastroje antysemickie wśród części Polaków trwały. Były one podsycane jednostronnymi opiniami, że Żydzi, repatriowani z terenów zajętych przez ZSRR, to głównie komuniści lub sympatycy komunizmu. Po 1956 roku i masowej emigracji do Izraela traktowano ich wciąż jako odpowiedzialnych za zbrodnie stalinowskie. Byli oni „kozłem ofiarnym" nie tylko dla antykomunistycznie nastawionych Polaków. Nagonki, czystki i wymuszona emigracja lat 1968 i 1969 pokazują, że i ówczesne władze polityczne odwoływały się do antysemityzmu, gdy uważały to za rozwiązanie dla siebie korzystne.

Napięte już przed wojną stosunki polsko-ukraińskie nie poprawiły się po jej zakończeniu. Nie sięgając do wcześniejszej historii, warto wspomnieć kilka czynników, które miały na to wpływ: współpraca części Ukraińców z okupantem niemieckim, Akcja Wisła z 1947 roku, przekazanie przez władze państwowe wielu kościołów unickich albo Cerkwi prawosławnej, albo Kościołowi rzymskokatolickiemu.

W wyniku przesunięcia granicy zachodniej Polska uzyskała tereny, na których mieszkały miliony Niemców. Część z nich wyjechała na Zachód jeszcze w czasie wojny, część została siłą przesiedlona zaraz po wojnie. Według władz polskich, po tej akcji nie pozostali już w Polsce żadni Niemcy. W 1956 roku, w ciągu dekady 1971-1979 i po 1982 roku zezwolono jednak na wyjazd osobom deklarującym niemiecką narodowość. Osiadłym

w Polsce i nie zgłaszającym chęci wyjazdu Niemcom utrudniano jednak utrzymywanie własnych organizacji, podtrzymywanie kultury, używanie języka. Władze podsycały atmosferę „niemieckiego zagrożenia".

Obok grup narodowych, takich jak Ukraińcy, Żydzi i Niemcy, wspomnieć warto jeszcze jedną mniejszość kulturową. Z uwagi na to, iż jej sytuacja — aczkolwiek mniej znana — wydaje się dość interesująca, poświęcę jej nieco więcej miejsca[3]. Tą kulturową mniejszością są niewierzący. Nie będą oni tu zdefiniowani jako ludzie, których religijność jest powierzchowna. Nie chodzi zatem o ludzi, którzy deklarują, że wierzą w Boga, lecz nie są praktykujący; nie stosują się w codziennym życiu do wskazań jakiejkolwiek religii; żądają utrzymania (wprowadzenia) prawa do usuwania ciąży; są pod wpływem ideologii antyklerykalizmu. Niewierzący są tu określeni jako ci, którzy oświadczają, że nie wierzą w Boga. Ta definicja ma raczej „filozoficzny" niż socjologiczny charakter. Dlatego też tak rozumiani niewierzący tworzą zbiór, agregat społeczny, a nie grupę społeczną w pełnym, socjologicznym sensie tego słowa.

Odrzucenie wartości religijnych, będące cechą definiującą charakter tego agregatu, mogłoby być szansą jego odrębności w głównie rzymskokatolickim otoczeniu tylko wtedy, gdyby było ono związane z adekwatnym typem zachowań. Odrzucenie wierzeń religijnych nie łączy się jednak z jakimkolwiek rodzajem „pozytywnych" wartości, które mogłoby być podstawą dla wspólnych, zbiorowych działań, stowarzyszeń, itp. Kiedyś, jeszcze w latach siedemdziesiątych, mogło ono być uważane za powiązane z akceptacją komunistycznej ideologii i związanych z nią postaw politycznych. Utożsamianie takie (będzie o tym mowa dalej) nie wydaje się jednak trafne.

Istnieją oczywiście pewne problemy, napotykane przez niewierzących w katolickim na ogół otoczeniu społecznym, które mogłyby ich w pewnym stopniu zjednoczyć. Niewierzący wolą jednak pozostać niewidoczni niż zorganizować się. Co ciekawe, komunistyczne władze polityczne, tak głęboko zaangażowane w „kampanię ateizacyjną", także wolały, aby niezależni od nich niewierzący pozostali niewidoczni.

---

[3] Z braku innych źródeł nawiązuję tu w kilku akapitach do własnego artykułu (Mucha 1988).

Katolicka, bardzo dobrze zorganizowana większość była i jest głównym kontekstem społecznym, w jakim tkwią niewierzący w Polsce. Każdy, kto nie jest katolikiem, a w szczególności kto nie wierzy w Boga, jest „obcym", który nie może zostać zupełnie wyeliminowany, ale który może i powinien zostać przekształcony w członka grupy dominującej kulturowo. Jeśli to się nie uda, powinien on zostać usunięty na margines życia społecznego. W tej sytuacji niewierzący, którzy manifestują swe indywidualne postawy, zaczynają podlegać silnej kontroli społecznej. Faktycznie muszą oni zrezygnować z wielu rodzajów zachowań, które wybraliby w sytuacji słabszej kontroli. Muszą decydować się na zachowania, których woleliby nie podejmować. Prawdopodobnie wyjątkiem od tej reguły byli ateiści żyjący na peryferiach polskiego życia społecznego, czy to w enklawach lumpenproletariatu, czy w enklawach bardzo wysokich funkcjonariuszy byłego aparatu władzy.

Istotny jest tutaj również kontekst polityczny. Nie wszyscy niewierzący, a przypuszczalnie tylko nieznaczna ich mniejszość, byli zwolennikami systemu komunistycznego. PZPR rościła sobie jednak pretensje do monopolizacji reprezentowania ich interesów, zwłaszcza wtedy, gdy było to użyteczne w jej stosunkach z Kościołem rzymskokatolickim. Niewierzący, którzy nie uważali się za komunistów, byli więc manipulowani przez grupę rządzącą. Co więcej, przez religijną większość byli oni traktowani jako komuniści. Bardzo często woleli więc zachować tylko dla siebie swoje własne przekonania i wartości, rezygnować z ich behawioralnego manifestowania, tylko dlatego, aby uniknąć nie odpowiadających im skojarzeń.

W ciągu całego komunistycznego okresu polskiej historii niewierzący tworzyli agregat, który — co może brzmi paradoksalnie — był, moim zdaniem, dyskryminowany w kategoriach kulturowych. Niewątpliwie jednak, o czym wspomniałem, był on równocześnie bazą dla zbiorowości dominującej w sensie politycznym.

Komunistyczny system polityczny nie gwarantował większości społeczeństwa szansy wyrażania jej wartości i norm bez obaw o bezpośrednie lub pośrednie represje. Równocześnie system ten zmonopolizował reprezentowanie pewnych mniejszości i utrudniał im niezależne zajmowanie się ich własnymi interesami. Nie gwarantował innym mniejszościom szansy wyrażania ich własnych wartości.

Pod względem politycznym konflikt w Polsce miał dość długo relatywnie „prosty" charakter. PZPR i jej sojusznicy stanowili dominującą grupę, a przeważająca większość społeczeństwa była grupą podporządkowaną, która nie uczestniczyła w procesie podejmowania istotnych decyzji, ani też nie miała praw do publicznego sprzeciwu wobec rządu. Pod względem kulturowym sytuacja była inna. Polska większość rzymskokatolicka stanowiła grupę faktycznie, aczkolwiek nieoficjalnie, dominującą. Wszystkie grupy reprezentujące inne rodzaje systemów normatywnych stanowiły mniejszości. Niektóre z nich były mniejszościami narodowymi (Niemcy), inne religijno-narodowymi (unici), jeszcze inne „filozoficznymi" (niewierzący). Za szczególnie interesującą uważałbym sytuację autentycznych zwolenników, ideologii komunistycznej. Chociaż to komuniści zdominowali w sposób instytucjonalny środki masowego przekazu, a więc i metody szerokiego propagowania własnego systemu normatywnego, odnieśli oni częściowy tylko sukces. Takie propagowane przez nich wartości, jak sprawiedliwość czy równość, upowszechniły się niewątpliwie (pomijam tu problem genezy tych wartości w kulturze Zachodu), ale trudno to powiedzieć o całokształcie ideologii. Uważam, że zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych otwarci zwolennicy ideologii komunizmu stanowili w Polsce kulturową mniejszość, nie w pełni zazębiającą się z grupą politycznie dominującą.

D. DEMOKRATYZACJA I MNIEJSZOŚCI KULTUROWE. ASPEKT INSTYTUCJONALNY

Koniec lat osiemdziesiątych, a szczególnie przełom dekad, przyniósł demokratyzację kulturową i polityczną. Jak zmieniła się sytuacja polskich mniejszości kulturowych? Oczywiście ma ona wiele aspektów. Zajmiemy się tu jednym tylko wymiarem tej kwestii, a w jego ramach aspektami: instytucjonalnym, quasi-instytucjonalnym i pozainstytucjonalnym. Mówiąc o aspekcie pierwszym, mam na myśli naczelne instytucje, w ramach których podejmowane są decyzje polityczne w państwie.

Demokratyzacja przełomu dekad oznaczała praktyczne uznanie faktów, iż społeczeństwo polskie nie jest całkowicie homogeniczne i że członkowie różnych grup mniejszościowych są także obywatelami i z tej racji mają

prawo formułowania własnych opinii, przedstawiania własnych preferencji, wyrażania własnych poglądów w sprawach politycznych i kulturowych, bez obaw o represje ze strony rządu, że mają oni prawo do legalnego i swobodnego stowarzyszania się. Po to, aby oficjalnie uznać prawa członków mniejszości, niezbędne było wstępne, publiczne zaprezentowanie granic między różnymi grupami kulturowymi[4].

Uznanie praw niektórych mniejszości kulturowych przyszło najpierw ze strony intelektualistów, zaangażowanych we wcześniejszy ruch demokratycznej opozycji politycznej, a później ze strony krajowych struktur NSZZ „Solidarność". Ci intelektualiści i przywódcy związkowi zostali w 1989 roku senatorami, posłami, ministrami.

W konsekwencji politycznych postaw nowych, kształtujących się elit politycznych, przedstawiciel mniejszości ukraińskiej został kandydatem „Solidarności" na posła, a następnie został wybrany. W 1990 roku, w dość licznych przypadkach, mniejszości etniczne (w szczególności Białorusini) wybrały swych przedstawicieli do samorządów lokalnych w regionach, w których liczebnie dominowały. Uznany został oficjalnie wkład Żydów do polskiej kultury. Zaczęto organizować (faktycznie już pod koniec lat osiemdziesiątych) festiwale kultury żydowskiej. Po prawie 30 latach powołany został rabin. Władze zgodziły się na rejestrację licznych stowarzyszeń zamieszkałych w Polsce Niemców. Nowy Parlament powołał w obu swych izbach komisje mniejszości narodowych. W kolejnych wyborach parlamentarnych z października 1991 roku uczestniczą liczne, w tym niewielkie, mniejszości narodowe.

Mówiąc „teoretycznie", sukces mniejszości etnicznych na poziomie instytucjonalnym mógł być konsekwencją działania trzech czynników. Pierwszym jest pozytywna postawa nowych elit politycznych. Ten czynnik faktycznie oddziaływał. Drugim jest „wewnętrzna siła" (por. Gordon 1975: 104-105) mniejszości w obrębie nowej polskiej struktury instytucjonalnej. Tego czynnika niewątpliwie brakowało. Trzecim jest „zewnętrzna siła"

---

[4] Definiowanie, a później wzmacnianie tych granic ma jednak też negatywne konsekwencje, zwłaszcza na poziomach quasi-instytucjonalnym i pozainstytucjonalnym. Zwróćmy tu uwagę na fakt, iż przedstawiciele niektórych mniejszości nie chcieli włączenia do kwestionariusza spisowego pytania o przynależność etniczną.

mniejszości: życzliwe zainteresowanie ich sytuacją ze strony innych suwerennych państw czy ciał międzynarodowych. I rzeczywiście, zarówno mniejszość niemiecka, jak i żydowska, które odniosły szczególny sukces, miały taką „zewnętrzną siłę".

Na poziomie instytucjonalnym sytuacja wielu mniejszości uległa poprawie. Nie polepszyła się tylko sytuacja mniejszości niewierzących. Już w PRL grupa ta często musiała rezygnować z wielu sposobów zachowania, jednak przynajmniej formalnie i instytucjonalnie nie była zmuszona do zachowań, których nie akceptowała. Nowy system polityczny uznał prawo przeważającej, rzymskokatolickiej większości kulturowej do pełnego wyrażania jej preferencji. Odpowiadając na prezentowane preferencje licznych przedstawicieli większości, nowe, „solidarnościowe" rządy zdecydowały się naruszyć dotychczasową formułę rozdziału Kościoła od państwa. Do szkół publicznych wprowadzono lekcje religii. Zarówno Sąd Najwyższy, jak i Prokurator Generalny uznali to działanie za konstytucyjne[5].

Inaczej niż mniejszości etniczne i religijne, niewierzący nie utworzyli żadnych nowych stowarzyszeń[6]. Nie byli oni w stanie przedstawić własnego systemu normatywnego w zorganizowany sposób. Nie byli w stanie sprzeciwić się decyzjom politycznym, które pogorszyły ich sytuację kulturową. Woleli raczej ukryć się, aniżeli stać się widoczni jako „obcy".

Na poziomie instytucjonalnym stosunki między kulturową, dominującą większością a mniejszościami kulturowymi nie mogą być określone zasadnie jako konfliktowe w ścisłym sensie tego słowa. Mniejszości etniczne i religijne, które nazwać tu możemy „mniejszościami żądającymi", zaprezentowały swe potrzeby i zostały one zrealizowane. Na poziomie instytucjonalnym nie pojawił się zatem otwarty konflikt. Niewierzący, których możemy tu

---

[5] Instytucjonalizacja religii ma także inne oblicza. W siłach zbrojnych, w policji, itp. powołano lub wznowiono działanie instytucji kapelanów. Prawie wszystkie publiczne, w tym oficjalne, uroczystości mają swój aspekt religijny z uwagi na aktywny udział duchowieństwa.

[6] Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli zostało w roku 1969 połączone z Towarzystwem Szkoły Świeckiej. Nowa organizacja, Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, rozwiązała się w 1989 roku. Opisywana tu sytuacja zmieniła się bardzo w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy powstały ateistyczne i antyklerykalne stowarzyszenia oraz ateistyczna i antyklerykalna prasa.

nazwać „mniejszością wycofującą się", nie przeciwstawiali się niekorzystnym dla nich decyzjom. Tak więc i tu konflikt nie miał miejsca,

„Mniejszości żądające" miały dostęp do niektórych przynajmniej ważnych społecznych zasobów: materialnych, organizacyjnych, symbolicznych[7]. Mogły one próbować dowodzenia prawomocności swych żądań. „Mniejszość wycofująca się" nie miała dostępu do takich zasobów, a jej potencjalne żądania nie byłyby uznane przez większość za prawomocne.

E. DEMOKRATYZACJA I MNIEJSZOŚCI KULTUROWE. ASPEKT QUASI-INSTYTUCJONALNY

Aspekty instytucjonalne nakładają się częściowo na aspekty pozainstytucjonalne, odnoszące się do świadomości społecznej i do niezinstytucjonalizowanych zachowań zbiorowych. Tę sferę pośrednią nazywam tutaj sferą quasi-instytucjonalną. Jej sceną jest przede wszystkim Parlament. Jest on nie tylko najwyższym państwowym organem podejmującym decyzje polityczne, ale też najwyższą oficjalną areną prezentowania i ścierania się opinii różnych ugrupowań politycznych. Inną sceną tego typu była w latach 1989-1990 Komisja Krajowa „Solidarności". Jeszcze inną były naczelne instytucje Kościoła rzymskokatolickiego. Publiczne oświadczenia wysokich funkcjonariuszy rządowych też należą do tej sfery, jeżeli nie przekładają się na faktyczne decyzje polityczne.

W końcu 1990 roku Lech Wałęsa, wówczas przewodniczący „Solidarności" i kandydat na urząd prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, oświadczył, że byłoby właściwe, gdyby wszyscy przedstawiciele mniejszości kulturowych, w szczególności Żydzi, publicznie zadeklarowali swą przynależność grupową. Wyjaśnił on później, że jest wrogiem antysemityzmu, uważa wszakże, iż każdy powinien być dumny ze swej przynależności etnicznej i powinien to prezentować. Przypomniano jednak, iż w czasie

---

[7] Nawiązuję tu do znanej badaczom ruchów społecznych „teorii mobilizacji zasobów" (por. np. McCarthy i Zald 1977). Używając innej terminologii, również Ralf Dahrendorf podkreśla znaczenie dostępu do społecznych zasobów dla szans podjęcia przez jakiś zbiór społeczny skutecznych działań grupowych (por 1972: 182-188).

okupacji niemieckiej Żydzi zmuszani byli do noszenia Gwiazdy Dawida i zabijani za chodzenie bez niej. Nie ma w Polsce wystarczającej liczby Żydów, aby powstać mogło silne stowarzyszenie, broniące ich interesów. Istniała jednak dość silna grupa, składająca się głównie z intelektualistów katolickich, zainteresowanych kulturą żydowską, mająca dostęp do środków masowego przekazu i do innych zasobów niezbędnych do mobilizacji części opinii publicznej. Dlatego też problematyka uczestnictwa i roli Żydów w aktualnym polskim życiu publicznym stała się zarzewiem kulturowego konfliktu okresu przejścia do demokracji. Ten quasi-instytucjonalny konflikt nie mógłby pojawić się w ramach poprzedniego systemu. Rok 1968 jest tu przykładem: mieliśmy wówczas do czynienia z atakiem, ale nie z obroną.

Kulturowa większość społeczeństwa podjęła działania, których skutkiem było wzmocnienie przekonania, iż ateiści są w Polsce „obcymi". Kwestia przerywania ciąży stała się problemem politycznym i, uogólniając ją, nadano jej wielki rozgłos. Postawy negatywne wobec wprowadzenia zakazu aborcji zaczęto piętnować jako wrogie wizji Polaka-katolika i utożsamiano je z ateistyczną filozofią (mimo oczywistego faktu, iż zarówno wykonawcami jak i osobami poddającymi się aborcji są w ogromnej większości Polacy-katolicy). Na początku 1991 roku zastępca prokuratora generalnego oświadczył, że niewierzący są głównymi osobami odpowiedzialnymi za ekonomiczne, społeczne i polityczne problemy kraju.

Jak wspomniałem wcześniej, jestem zdania, iż nie można traktować niewierzących jako zorganizowanej strony jakiegokolwiek konfliktu w Polsce. Otwarty konflikt, którego przedmiotem były w pewnej mierze interesy niewierzących, pojawił się jednak. Inaczej zdefiniowane grupy, zorganizowane (postkomunistyczny klub w Sejmie), ale przede wszystkim niezorganizowane (liberalni katoliccy intelektualiści), podjęły obronę praw niewierzących. Prezentowane argumenty odnosiły się nie tylko do indywidualnej filozofii człowieka, lecz także do problemu oddzielenia Kościoła od państwa i korzyści, jakie obie instytucje z tego wyciągną. I znowu, konflikt istniał i wcześniej, ale w utajonej formie. Był on jednak, jak sądzę, konfliktem między innego typu stronami niż teraz. Poprzednio jedną stroną konfliktu była hierarchia Kościoła rzymskokatolickiego oraz wierząca większość społeczeństwa, a drugą — władze PZPR i państwa. Demokratyzacja społeczeństwa dokonała pewnego przesunięcia w strukturze stosunku. Z jednej

jego strony mamy teraz część Parlamentu, część aparatu państwowego najwyższego szczebla oraz władze Kościoła rzymskokatolickiego, z drugiej — prawie kompletnie niezorganizowany agregat społeczny.

Innym przykładem quasi-instytucjonalnego podejścia do kulturowej (w tym przypadku ideologicznej i politycznej) mniejszości są postulaty tak zwanej dekomunizacji kraju. Zgłoszone początkowo przez Porozumienie Centrum, poparte przez prezydenta, włączone zostały później do programu wyborczego kilku partii. Projekty deklaracji uznającej byłą PZPR za organizację przestępczą (w sumie ponad trzy miliony osób, w tym wielu obecnych polityków, nawet przywódców ugrupowania, które zgłosiło projekt, było jej członkami w jakimś okresie swojego życia) dyskutowane (i jak dotąd odrzucone) były przez Sejm. Gdyby idea „dekomunizacji" została wprowadzona w życie, oznaczałoby to, że bardzo wiele osób zostałoby pozbawionych swych praw obywatelskich z powodu poprzedniej działalności politycznej (a nie kryminalnej) i przekonań ideologicznych. Quasi-instytucjonalnie podejście do członków byłej partii komunistycznej uzasadnia — jak sądzę — analizę tej zbiorowości w kategoriach mniejszościowych.

Analiza quasi-instytucjonalnego poziomu stosunków między grupą dominującą a mniejszościami wydaje mi się interesująca z dwóch powodów. Po pierwsze, ten poziom silniej niż poziom podjętych już i realizowanych decyzji politycznych odzwierciedla nastroje społeczne. Po drugie, spory na poziomie quasi-instytucjonalnym mogą być wstępem do wspomnianych decyzji politycznych.

F. DEMOKRATYZACJA I MNIEJSZOŚCI KULTUROWE. ASPEKT POZAINSTYTUCJONALNY

Dla procesów demokratyzacji ogromnie ważna jest także sfera zbiorowych postaw i działań. Te postawy i działania odzwierciedlają długoletnią kulturową i polityczną socjalizację Polaków. Tworzą one także podłoże wielu quasi-instytucjonalnych działań i pokazują, jak mało popularne są liberalne tendencje występujące w niektórych kręgach solidarnościowych i parlamentarnych. Zwrócę tu uwagę na dwa przykłady. Pierwszy to sytuacja

niemieckiej mniejszości narodowej. Aż do połowy 1989 roku Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, a także państwowe sądy zaprzeczały istnienia tej grupy. Postawy dużej części Polaków były też długo niechętne jakiemukolwiek rodzajowi legalizacji aktywności Niemców w Polsce. Oficjalnie sytuacja zmieniła się po wyborach 1989 roku. Zarejestrowano wiele stowarzyszeń polskich Niemców. Nie zmieniło to nastrojów społecznych. Napięcia etniczne na Śląsku (zwłaszcza Opolskim), które tłumione były przez czterdzieści lat, wybuchły z ogromną siłą. Niemcy mieli nadzieję na poparcie ze strony bliskich wówczas zjednoczenia Niemiec, a Polacy uzyskali poparcie tworzących się ponownie stronnictw narodowych. Obie strony lokalnego konfliktu próbowały się więc posłużyć swą „zewnętrzną siłą".

Inny przykład to przemyski konflikt między katolikami obrządku łacińskiego stanowiącymi większość, a unitami stanowiącymi mniejszość. Władze Kościoła rzymskokatolickiego przekazały unitom jeden z kościołów, który miał zostać zamieniony na katedrę obrządku greckiego. Z punktu widzenia quasi-instytucjonalnego mamy tu więc do czynienia nie tylko z „teoretycznym", ale i praktycznym uznaniem praw mniejszości kulturowej. Decyzji tej nie uznała jednak część rzymskokatolickich wiernych. Rozpoczęli oni okupację kościoła i strajk głodowy. Hierarchię Kościoła rzymskokatolickiego oskarżyli o zdradę interesów narodowych i religijnych. Otwarty konflikt zakończył się po kilku miesiącach decyzjami podjętymi przez rzymskokatolickiego ordynariusza przemyskiego. Napięcia społeczne jednak nie zniknęły.

W obu przypadkach konfliktu mamy tu do czynienia z „żądającymi" mniejszościami kulturowymi. Ani ich żądania, ani reakcja ze strony grup większościowych nie były możliwe przed rozpoczęciem procesu demokratyzacji.

W okresie demokratyzacji pojawiają się i takie pozainstytucjonalne konflikty między kulturową większością a kulturowymi mniejszościami, jakie występowały poprzednio. Chodzi mi o „rozmyte", choć absolutnie nie ukryte, konflikty mające różne formy. Jedna to „pogromy", w których fizycznymi ofiarami są przedstawiciele mniejszości, a agresorem jest nie grupa w sensie socjologicznym, lecz tłum (przypomnijmy sprawę Cyganów w Mławie). Inną jest anonimowa agresja przeciw materialnym symbolom grupowym (dewastacja cmentarzy żydowskich).

G. WNIOSKI

Powyższy tekst jedynie szkicuje obraz złożonej sytuacji. System komunistyczny nie gwarantował ani kulturowej większości, ani kulturowym mniejszościom realizacji ich praw. Proces demokratyzacji oznaczał uznanie konieczności pozytywnego reagowania władz państwowych na preferencje obywateli. W konsekwencji tej zmiany, niemal każda jednostka i każda grupa uważała się za uprawnioną, a nawet zobowiązaną, do swobodnego wypowiadania się w sprawach publicznych. Sytuacja stała się jednak złożona. Władze państwowe znalazły się pod naciskiem dwóch rodzajów sprzecznych ze sobą oczekiwań. Z jednej strony, chciały one i zasadniczo zdołały spełnić żądania większości, długo pozbawionej prawa publicznego prezentowania swych wartości kulturowych i politycznych. Po to, aby zaspokoić potrzeby tej grupy, czasami ograniczały niektóre prawa mniejszości, uznanej za odpowiedzialną za kryzys. Z drugiej strony, władze państwowe czuły się zobowiązane do pozytywnego reagowania na żądania niektórych mniejszości, dotąd upośledzonych kulturowo i politycznie.

Jak mi się wydaje, proces demokratyzacji przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych oznaczał w Polsce nie tyle rzeczywiste uznanie praw obywatelskich każdego członka społeczeństwa, co raczej zmianę zakresu i systemu przywilejów. Mniejszość polityczna i ideologiczna, która miała przedtem szerokie przywileje, utraciła je, a uzyskała je większość społeczeństwa. Obywatele, którzy nie należą do większości, są faktycznie pozbawieni możliwości realizacji przynajmniej niektórych, teoretycznie przysługujących im praw.

Tezy Roberta Dahla, że każdy system polityczny jest zagrożony, jeśli zostanie rozdarty między wysoce zantagonizowane grupy, i że pluralizm kulturowy (narodowy, religijny) często zagraża tolerancji i poczuciu bezpieczeństwa, niezbędnych dla utrzymania realnych możliwości publicznego sprzeciwu, okazały się w pewnym sensie trafne w odniesieniu do polskiej sytuacji omawianego okresu. Z drugiej strony zauważyć trzeba, że polskie mniejszości kulturowe są bardzo małe, nie były więc nigdy i nie są niebezpieczne dla kulturowej większości. Ich działania, a nawet samą obecność, interpretować można raczej w kategoriach „kozła ofiarnego". Dekady socjalizacji do nietolerancji przyniosły sytuację, w której domaganie się

demokracji oznacza często wymaganie możliwości naszego pełnego uczestnictwa w życiu publicznym, a nie domaganie się możliwości uczestnictwa w nim każdego, dlatego tylko, że jest on obywatelem. Domaganie się demokratyzacji oznacza często żądanie „właściwego" (to znaczy przynoszącego nam korzyści) rozwiązania przez nas zdefiniowanych problemów, a nie domaganie się prawa innych do ich własnego definiowania problemów, walki o ich rozwiązanie, sprzeciwiania się naszym decyzjom.

Teza Dahla, iż wyraźny pluralizm kulturowy zagraża tolerancji, wydaje się prawdziwa, pojawia się jednak pytanie, czy przy tak ogólnym jej postawieniu jest ona poznawczo i praktycznie atrakcyjna. Jaka jest korzyść z tolerancji, jeśli nie towarzyszy jej otwarta ekspresja różnorodnych preferencji? Czy rzeczywiście wyraźny pluralizm musi być bardziej niebezpieczny niż polityczna i kulturowa monopolizacja? Jak przekształcić lojalność wobec systemu wartości, który przyczynił się do sukcesu demokratyzacji, w tolerancję, która jest kluczowym elementem demokracji, ale nieuchronnie oznacza akceptację istnienia wartości innych niż nasze, czasem bardzo odbiegających od naszych, czy nawet takich, które były przez nas zwalczane?

Dla interpretacji polskiego „okresu przejścia", dahlowska teoria demokracji wydaje mi się być bardziej użyteczna niż inne teorie demokracji, ale mniej użyteczna niż na przykład socjologiczna teoria konfliktu. To ogólne podejście kładzie nacisk na znaczenie interesów grupowych (ekonomicznych, politycznych, kulturowych), stosunki władzy, różne rodzaje sprzeczności i konfliktów, które przynieść mogą zmiany w relatywnych pozycjach poszczególnych grup w strukturze społecznej. Socjologiczna teoria ruchów społecznych byłaby również bardzo użyteczna, gdyż pokazuje ona, jak strukturalne warunki i dostępne zasoby mogą pomóc grupom organizować się i walczyć o swe szeroko rozumiane interesy.

W polskiej sytuacji początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, a przypuszczalnie nie jest ona wyjątkowa, łatwiej jest otwarcie wypowiadać się w sprawach politycznych i kulturowych bez obawy o represje ze strony władz państwowych, aniżeli bez obawy o represje ze strony większościowej zbiorowości społecznej. Dlatego też zamknąć ten tekst musi dobrze znana konkluzja: analiza polityczna powinna być ściśle powiązana z analizą socjologiczną i antropologiczną. Wielkie pole badawcze otwarte jest dla nas wszystkich.

Rozdział 13
POLONIJNI STUDENCI Z BYŁEGO ZSRR W OJCZYŹNIE PRZODKÓW. ZAGRANICZNI SŁUCHACZE UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA W SYTUACJI KONTAKTU KULTUROWEGO[1]

A. WSTĘP

Rozdział ten jest prezentacją wyników niewielkiego empirycznego studium na temat kontaktu kulturowego między polonijnymi studentami z byłego ZSRR, kształcącymi się w Polsce, a społeczeństwem goszczącym, czyli Polakami i kulturą polską. W swej warstwie ogólnej (teoretycznej i metodologicznej) nawiązuje on do rozdziału szóstego niniejszej książki. Omówiłem tam obszernie społeczno-kulturową sytuację studentów zagranicznych, rolę społeczną studenta w obcym kraju w porównaniu z rolą turysty, tzw. gastarbeitera, a także na przykład eksperta czy biznesmena. Przedstawiłem jeden aspekt uczestnictwa Polski w wymianie edukacyjnej po II wojnie światowej, mianowicie przyjmowanie studentów spoza naszego kraju (inny, ciekawy aspekt to kształcenie się Polaków za granicą; miało ono miejsce przed 1989 rokiem w ograniczonej, choć trudnej do lekceważenia mierze — teraz rozwija się ogromnie). Zwróciłem też uwagę na

[1] Rozdział ten, w porównaniu z pierwodrukiem z 2001 roku, został skrócony o te fragmenty, które pojawiają się w tej książce w rozdziale szóstym. Dziękuję studentkom i studentom, którzy zbierali materiały empiryczne do tego tekstu, a w szczególności Marcie Chyle i Katarzynie Kulikowskiej, które przeczytały pierwszą wersję tekstu i podzieliły się ze mną uwagami.

konteksty teoretyczne: problematykę „kulturowego wykorzenienia", zmiany kulturowej w jej zindywidualizowanym aspekcie i kontaktu kulturowego, akulturacji, szoku kulturowego i jego faz, charakteru związku między kontaktem kulturowym a redukcją uprzedzeń w stosunkach między różnymi grupami kulturowymi.

Rozdział szósty kończył się propozycjami badawczymi. Tu chciałbym skoncentrować się na studium empirycznym, w którym częściowo udało się je wykorzystać. Tamte propozycje badawcze odnosiły się jednak do kontaktu kulturowego z Polską zagranicznych studentów niezaznajomionych w takim stopniu z kulturą polską, jak to ma faktycznie miejsce w przypadku studentów polonijnych, zwłaszcza ze Wschodu. Stąd ograniczona przydatność tamtych propozycji dla referowanych tu badań. Tam, gdzie to konieczne dla interpretacji materiału, będę się w tym rozdziale odwoływał do wyników innych studiów empirycznych, zagranicznych i polskich.

B. PROBLEM BADAWCZY I SPOSÓB PROWADZENIA BADAŃ

Badania nad studentami zagranicznymi to jeden z aspektów studiów nad cudzoziemcami i nad kontaktem między jednostkami będącymi reprezentantami jednej kultury a zbiorowościami, w których przebywają oni czasowo z powodów edukacyjnych, zbiorowościami mającymi kulturę inną, mniej lub bardziej zbliżoną do kultury gości. Pytanie o to, jak w praktyce przebiega zindywidualizowany kontakt kulturowy, niesie ze sobą cały szereg złożonych zagadnień. Kontakt kulturowy, o który tu chodzi, jest złożonym procesem społecznym, rozpoczynającym się jeszcze w kraju pochodzenia. To tam na ogół podejmowana jest decyzja dotycząca tego, czy dana osoba podejmie studia zagraniczne i gdzie. Dla przebiegu kontaktu *sensu stricto* ważna jest ogólna wiedza w kraju pochodzenia o kraju potencjalnie goszczącym, „uogólniona intencja komunikacyjna" ze światem zewnętrznym. Ważna jest też szczegółowa, dostępna potencjalnemu czasowemu migrantowi wielostronna informacja o kraju mającym go gościć. Sytuację przed bezpośrednim kontaktem z krajem goszczącym zbadać można tylko pośrednio, pytając o nią respondenta.

Druga ogólna faza omawianego tu procesu to faktyczny kontakt kulturowy, w naszym przypadku na miejscu w Polsce. Jest to wspominany już okres zawieszenia między kulturami, rozpoczynający się na ogół silniejszym lub słabszym szokiem kulturowym (którego siła zależy co najmniej częściowo od stopnia przygotowania migranta), okres liminalności, utrzymywania starej kultury i równocześnie nabywania nowej, być może tworzenia się zindywidualizowanej „trzeciej kultury", w sensie sugerowanym przez Bronisława Malinowskiego (1958) czy Freda Casmira (1996 a, b), okres budowania „pluralizmu kulturowego wewnętrznego" w sensie Jerzego J. Smolicza (1990: 102).

Można wreszcie na ogół wyróżnić trzecią ogólną fazę, okres powrotu do kraju pochodzenia, w którym migrujący student musi przystosować się ponownie do swej dawnej kultury, okres, w którym czasem staje się on jakby kulturowym „ambasadorem" kraju poprzednio go goszczącego. Okres ten związany może być z kolejnym szokiem kulturowym, kolejnym czasem liminalności. O tym okresie niczego nie dowiemy się od zagranicznego studenta podczas jego pobytu w kraju goszczącym, może on jednak tę trzecią fazę antycypować. Faza ta może też w ogóle nie wystąpić, jeśli dany student nie wróci do kraju pochodzenia lub wróci tam tylko po to, aby uporządkować swoje sprawy i przenieść się do kraju, w którym studiował. W przedstawionych badaniach koncentrowałem się na fazie drugiej, czyli właściwym kontakcie kulturowym studentów zagranicznych.

Badania prowadzone były w roku akademickim 1999/2000 na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika (UMK) w Toruniu. Uczelnia ta ma obecnie około 13 200 słuchaczy studiów dziennych. Jest wśród nich 47 cudzoziemców (36 z byłego ZSRR, na ogół są to osoby pochodzenia polskiego; trzy osoby z Europy Zachodniej, z tego dwie mają polskie imiona i nazwiska), a więc znacznie mniej niż średnia ogólnopolska. Tę średnią ogólnopolską „podnoszą" jednak, jak mi się wydaje (mimo wysiłków, nie udało mi się uzyskać odpowiednich danych), największe i najbardziej znane polskie uczelnie, mieszczące się do tego w znacznie większych niż Toruń miastach. Przypomnieć tu też trzeba podaną wcześniej informację, że tylko kilkanaście procent studentów cudzoziemskich w Polsce uczy się na „kierunkach uniwersyteckich". Uważam, że sytuacja w UMK jest typowa dla średnich uczelni i miast akademickich w Polsce. Na wspomnianych 47 osób, 28 otrzymuje stypendium rządu polskiego, a tylko sześć wnosi opłaty w de-

wizach. Jak się dalej okaże, w porównaniu z innymi polskimi ośrodkami akademickimi, w Toruniu kształci się proporcjonalnie dość niewielu studentów zagranicznych, w tym polonijnych.

Wśród 47 studentów zagranicznych w Toruniu, 14 było słuchaczami pierwszego roku. W omawianych dalej badaniach nie interesowałem się nimi, gdyż chciałem uzyskać informacje i opinie od osób przebywających już w Polsce co najmniej jeden rok. Takich osób było więc 33. Studiowały one na dziewięciu wydziałach, z wyjątkiem chemii. Spośród wszystkich studentów zagranicznych, a także wyselekcjonowanych do rozmów, najwięcej było studentów Wydziału Sztuk Pięknych oraz Wydziału Nauk Ekonomicznych. 26 osób z wybranych 33 pochodzi z byłego ZSRR, i są to na ogół studenci pochodzenia polskiego. Badania przekształciły się więc, wbrew intencjom autora, w studium dotyczące przede wszystkim sytuacji studentów polonijnych z byłego ZSRR. (Trzy uwzględnione tu osoby, które przyjechały z Litwy, nie są pochodzenia polskiego, ale tylko jedna z nich nie mówiła wcześniej po polsku, a kultura polska była jej zupełnie obca.)

Jest to istotna zmiana, gdyż poważnie zmniejsza możliwość porównań z zupełnie inną sytuacją kontaktu kulturowego studentów zagranicznych na uczelniach zachodnich, szczególnie amerykańskich, gdzie prowadzono ogromną większość badań. Utrudnia porównanie wyników z rezultatami osiągniętymi przez polskich badaczy, zajmujących się dekadę temu studiującą w Polsce młodzieżą z „Trzeciego Świata" (będę do tych wyników jednak nawiązywał). Wspomniana zmiana utrudnia też ustosunkowanie się do prezentowanych w literaturze zachodniej uogólnień na temat zindywidualizowanego kontaktu kulturowego o motywacji edukacyjnej czy jakiejkolwiek innej. Wielkość zbadanej zbiorowości (o czym piszę dalej) również jest czynnikiem utrudniającym ustosunkowanie się do wcześniejszych uogólnień, uzyskanych na podstawie badań ankietowych na dużych próbach. Można powiedzieć, że ograniczenie to „upraszcza" poważnie samą sytuację kontaktu kulturowego, jeśli poddane mu osoby w praktyce w niewielkim zakresie (w porównaniu z sytuacjami znanymi z badań zachodnich) zmieniają poprzez migrację kulturę, w której uczestniczą.

Ankieterzy, którymi byli studenci III roku socjologii, zostali wstępnie zapoznani z problematyką badań poprzez udostępnienie im maszynopisu artykułu autora badań (zob. teksty źródłowe, Mucha 2000). W swobodnej

rozmowie ze swymi cudzoziemskimi kolegami mieli zebrać informacje i opinie na temat kontaktu kulturowego. Swobodny wywiad był jednak poważnie ustrukturalizowany — wspomniany artykuł wskazuje kilkanaście problemów (ale nie konkretnych pytań) odnoszących się do właściwej fazy kontaktu kulturowego. Sposób formułowania pytań zależał od poszczególnych ankieterów, co naturalnie miało wpływ na treść odpowiedzi. Pewne konkretne zagadnienia nie pojawiają się więc w ogóle w niektórych transkryptach wywiadów i wynikać to może w części z tego, że dany ankieter coś przeoczył. Jednakże oznaczać to też może, że dany respondent nie uważał danego zagadnienia za szczególnie ważne, aby w trwającej czasem długo rozmowie o tym opowiedzieć.

Rozmowy prowadzono prawie wyłącznie w miejscu zamieszkania respondentów (głównie w domach studenckich UMK). Trwały od 40 minut do dwóch i pół godziny (wyjątkowo dłużej), zasadniczo jednak między 40 a 60 minut. Ankieterzy stwierdzili (w pisemnym sprawozdaniu dla autora badań), że nie mieli podczas wywiadu specjalnych trudności, ani technicznych ani psychicznych, ale z drugiej strony rozmaita w różnych przypadkach była chęć respondentów do udzielania obszernych informacji. Jednego zaplanowanego wywiadu w ogóle nie udało się przeprowadzić. Rozmawialiśmy też z przedstawicielami Działu Dydaktyki UMK (zajmującego się m.in. zagranicznymi studentami) oraz członkami zarządu Koła Naukowego Miłośników Ziem Kresowych UMK, skupiającego w praktyce wszystkich polonijnych studentów UMK, pochodzących ze Wschodu.

W sumie zdołaliśmy zgromadzić 24 wywiady z osobami pochodzącymi z byłego ZSRR. Jest to pełna zbiorowość pochodzących stamtąd studentów zagranicznych, studiujących w Toruniu na co najmniej drugim roku, którzy rzeczywiście przebywali tu we wskazanym czasie. Najwięcej respondentów pochodzi z Litwy — dziewięć kobiet i jeden mężczyzna. Sześcioro z nich to polscy stypendyści rządowi. Z Białorusi pochodzi sześć osób, w tym czterech mężczyzn. Pięcioro z nich ma stypendium RP. Z Kazachstanu pochodzą cztery osoby — dwóch mężczyzn i dwie kobiety. Troje ma stypendium RP. Obywatelki Ukrainy są trzy i wszystkie mają stypendium RP. W naszej próbie znalazł się też jeden obywatel Łotwy, również mający polskie stypendium rządowe. W dalszym ciągu rozdziału będę używał cudzysłowu przy rzeczownikach określających narodowość dla oznaczenia

studentów polonijnych pochodzących z danego kraju (np. „Białorusin", „Kazach", „Litwinka"), a pominę go w przypadku studentek deklarujących daną narodowość (np. Litwinki).

Studenci pochodzący z poszczególnych krajów byłego ZSRR są w różnej sytuacji, jeśli chodzi o kontakty z Polską. Kraje te różnią się pod względem liczebności Polonii i jej udziału w całej ludności krajów i ich regionów, instytucjonalnych możliwości podtrzymywania polskości, oraz odległości ośrodków skupienia Polaków od Polski.

Dla porównania liczebności prób popatrzmy (bez wchodzenia w szczegóły) na próby w dwóch przeprowadzonych ostatnio badaniach na podobny temat w dwóch miastach Polski. Julia Gorbaniuk (1998: 88) objęła badaniami ankietowymi 126 osób, we wszystkich uczelniach Lublina. Nie jest jasne, czy byli to wszyscy potencjalnie „dostępni" w tym mieście studenci „z byłego ZSRR". Andrzej Furier prowadził w Poznaniu „pogłębione wywiady swobodne" z dziesięcioma osobami „ze Wschodu", co stanowiło prawie jedną trzecią tych studentów w UAM w roku akademickim 1996/97 (por. 1998: 109, 111). W sumie we wszystkich uczelniach Poznania było w tym czasie około 150 studentów interesującej nas tu kategorii. Poznań i Lublin są znacznie większymi ośrodkami akademickimi i miastami niż Toruń, a poza tym, jak wspominałem wcześniej, kształcą proporcjonalnie więcej studentów zagranicznych.

Pisałem już, że można ogólnie mówić o trzech etapach interesującego mnie tu procesu, jakim jest zindywidualizowany, z założenia czasowy, kontakt kulturowy o edukacyjnym zamyśle. Z tych trzech etapów faktycznie da się bez większego trudu przeanalizować dwa. Jak się dalej okaże, specyfika społecznej sytuacji studentów polonijnych z byłego ZSRR powoduje, że w wielu przypadkach badany proces ograniczać się może do tych dwóch etapów i potem bardzo często następuje jego zamknięcie poprzez wchłonięcie migranta przez społeczeństwo polskie.

W następnych częściach rozdziału wskażę więc na to, co — moim zdaniem — jest ciekawe najpierw w pierwszym, a potem w drugim etapie procesu.

C. PRZED STUDIAMI W POLSCE. SPOTKANIA Z POLSKĄ PRZED PRZYJAZDEM DO NIEJ

W odróżnieniu od sytuacji kulturowej i interakcyjnej, jaka ma na ogół miejsce w przypadkach opisywanych w literaturze zachodniej, kontakt kulturowy studentów polonijnych ze Wschodu z krajem obecnie ich goszczącym (Polską) znacznie rzadziej zaczyna się dopiero po przyjeździe na studia.

Przyjazd ten jest często nie tylko poprzedzony dość dobrym przygotowaniem (będzie o nim mowa), ale i wcześniejszymi wizytami w Polsce. Na dużą skalę zaczęły się one oczywiście dopiero w roku 1989 (choć są przypadki wizyt przed tym rokiem). Najczęstsze „przeduniwersyteckie" pobyty w Polsce to kolonie lub obozy młodzieżowe, w tym harcerskie. Wymieniają je mężczyźni i kobiety (w sumie osiem, a więc co trzecia osoba), mieszkający na stałe we wszystkich omawianych krajach, nawet w Kazachstanie. Na ogół bywali oni na tych koloniach lub obozach kilkakrotnie w ciągu minionych dziesięciu lat; niektórzy nawet przyjeżdżali corocznie. Kilka innych osób powiedziało nam o pobytach u znajomych lub u rodziny w Polsce. Kilka jeszcze innych osób podało tylko, że bywały one tu kilkakrotnie, bez wymieniania szczegółów.

Były też oczywiście wyjątki. Jedna studentka z Ukrainy była poprzednio w Polsce tylko jeden raz, ale są i takie nieliczne osoby, które faktycznie pojawiły się w Polsce dopiero na studiach. Są wśród nich trzy Litwinki o niepolskim pochodzeniu, które choć poprzednio przez Polskę przejeżdżały w drodze do Niemiec, to się tu nie zatrzymały, dwie osoby z Kazachstanu i tylko jedna studentka polskiego pochodzenia, mieszkająca na stałe na Litwie.

W sumie można więc, moim zdaniem, śmiało powiedzieć, że polonijnym studentom toruńskim Polska znana była już poprzednio z autopsji.

Co ciekawe, chęć wyjazdu poza własny kraj pochodzenia (konkretną republikę radziecką lub poradziecką) niekoniecznie była jedynym motywem przyjazdu do Polski. Oznaczała ona często szerokie otwarcie na świat, co może dziwić ze względu na znane niskie dochody bardzo wielu mieszkańców byłego ZSRR i ich obowiązki wizowe. Z uwagi na „specyfikę" studiowania cudzoziemców w Polsce (zmiana uczelni i kierunków studiów, przerwy w studiach) i na kilkakrotne wizyty naszych respondentów w Polsce przed podjęciem nauki w Toruniu, trudno w wielu przypadkach ulokować w czasie

ich zagraniczne wyjazdy inne niż do Polski. Większość naszych respondentów była już jednak w kilku krajach, w tym w Europie Zachodniej, mogą więc Polskę porównywać, i porównują, nie tylko z własnymi krajami, ale też z nią.

Znamy więc już jedno bardzo ważne źródło wiedzy o Polsce, istotne przed przyjazdem na studia do Torunia. Są i inne, dodatkowe źródła: tradycja rodzinna; polska szkoła w miejscu stałego zamieszkania; polonijne zespoły artystyczne i stowarzyszenia, prowadzące m.in. własne sobotnie szkółki kultury polskiej; radio, telewizja, prasa z Polski; wreszcie organizowane w miejscu zamieszkania, na ogół we współpracy z polską ambasadą lub polskim konsulatem, specjalne kursy dla kandydatów na studia w Polsce.

Rodzinę polską, polskie tradycje domowe, opowieści rodziców i babć eksponuje szesnaścioro naszych respondentów, czyli dwie trzecie. Pochodzą oni ze wszystkich wymienionych wcześniej krajów. Znaczenie polskiej szkoły podkreśla pięć studentek: cztery z Litwy (z Wilna) i jedna z Ukrainy. Pięć osób zwraca uwagę na polonijne zespoły artystyczne i polonijne stowarzyszenia (np. Związek Polaków w Białorusi, czy Związek Polaków w Kazachstanie). Są to więc studenci z Litwy, Białorusi i Kazachstanu, przede wszystkim kobiety. Pięć studentek i jeden student, z Litwy i Białorusi, podkreślają szczególną rolę polskiego (z Polski) radia, telewizji oraz prasy w stymulowaniu zainteresowania polskością i zdobywaniu wiedzy o Polsce. Są wśród tych osób dwie Litwinki niepolskiego pochodzenia, mieszkające od dzieciństwa w pobliżu polsko-litewskiej granicy i często oglądające polską telewizję. Wreszcie pięć osób zwróciło szczególną uwagę na kursy, przygotowujące do studiów w Polsce.

W sumie, na 24 naszych respondentów, z których 21 jest pochodzenia polskiego, tylko dwie osoby (jedna pochodzenia niepolskiego z Litwy i jedna polskiego pochodzenia z Kazachstanu) niewiele wiedziały (według własnej opinii) o kraju, w którym przyszło im studiować. Można więc powiedzieć, że już przed podjęciem studiów kontakt ogromnej większości potencjalnych studentów z Polską i jej kulturą był dość silny i przebiegał na ogół równolegle kilkoma kanałami. Jak się dalej okaże, w niektórych przypadkach kontakt ten nie okazał się wystarczający, aby można było później, już w Łodzi czy w Toruniu, być „takim samym" Polakiem, jak ludność miejscowa. Trudno jednak o to „winić" goszczących w Polsce studentów.

Nie udało nam się ustalić tego, jak przedstawiały się w świadomości naszych respondentów przed podjęciem studiów w Polsce różnice między

kulturą ich kraju pochodzenia a kulturą kraju obecnie ich goszczącego. Odtworzenie „pierwotnych pokładów świadomości" okazało się niemożliwe — takich „pierwotnych pokładów" u wielu z nich nigdy nie było. Wrócę do tego problemu później, pokazując istniejące opinie na temat takich różnic.

Pytaliśmy respondentów o to, jakie były powody podjęcia przez nich studiów w Polsce. Pytanie, jakkolwiek formułowane w praktyce, nie spotkało się z reakcją, o którą mi chodziło (może nie było przeze mnie trafnie postawione). Na ogół wywoływało ono reakcje w postaci wyjaśnienia nie tego, jaka była motywacja, lecz tego, co dana osoba musiała zrobić, aby w Polsce studiować, albo jakie warunki musiały zostać spełnione, aby mogła przyjechać na polski uniwersytet. Kilka odpowiedzi wyjaśnia, jak sądzę, tę kwestię: otóż studiowanie w Polsce wydaje się być dla znacznej części Polonii z byłego ZSRR wartością oczywistą. Respondenci nie widzieli więc powodu wyjaśniać, dlaczego chcieli wyjechać na studia do Polski, uznawali natomiast za stosowne pokazać sposób realizacji tego zamiaru. Przejdźmy jednak do konkretów.

Przykładów „oczywistości", we wskazanym tu rozumieniu, studiowania w Polsce jest kilka. Studentka z Litwy mówi tylko: „aby studiować w Polsce, ukończyłam na Litwie kursy językowe". Inna „Litwinka" stwierdziła, że ukończyła szkołę polską, więc mogła pójść na kurs, przygotowujący do studiowania w Polsce. „Litwin" mówił, iż aby móc studiować w Polsce, musiał ukończyć szkołę polską i mieć dobre oceny. Studentka z Kazachstanu powiedziała nam, że aby studiować w Polsce, musiała u siebie zdać egzamin z kultury polskiej.

Inne osoby uzasadniały bardziej merytorycznie, choć na ogół ogólnie, wybór studiów w Polsce. W grę wchodziły różne motywy, z których kilka często występowało równocześnie. Podam tu przykłady trzech typów motywacji. Zacznę od związków z kulturą polską, bardziej lub mniej dokładnie omówionych. Student z Kazachstanu zawsze chciał studiować w Polsce, więc gdy pojawiły się takie możliwości, przerwał studia na miejscu i wyjechał. Studentka z Białorusi powiedziała, że wychowywana była w duchu polskim, więc naturalne dla niej było, że będzie studiowała w Polsce, zwłaszcza że szczególnie zależało na tym jej mamie. Kilka osób z Białorusi, Ukrainy i Litwy informowało po prostu, że są Polakami, więc chciały studiować w Polsce.

Drugi typ motywów nazwę tu motywami praktycznymi. Studenci z Łotwy i z Białorusi i studentka z Kazachstanu stwierdzili, że w Polsce studiuje

się taniej niż w ich krajach i że na polskie uczelnie nie trzeba zdawać egzaminów wstępnych. Student z Kazachstanu chciał być katolickim księdzem. Istniało porozumienie między episkopatami, więc wykorzystał swoje częściowo polskie pochodzenie i wyjechał do Polski (po jakimś czasie odszedł z seminarium duchownego i zmienił kierunek studiów). Dwie studentki (jedna z Białorusi, druga z Litwy) chciały poprawić sobie warunki materialne i być daleko od domu rodzinnego, usamodzielnić się. Dwie osoby (studentka z Kazachstanu i student z Białorusi) podkreślały znaną im wcześniej wysoką jakość studiów w Polsce i to, że przygotowują one do dobrej pracy. Jedna studentka z Ukrainy podkreśliła, że u niej na miejscu nie da się dostać na dobre studia bez łapówki, a w Polsce było to możliwe. Jedna studentka z Litwy nie dostała się na uniwersytet w Wilnie, więc spróbowała studiów w Polsce. Trzeci motyw, czasem występujący wspólnie z powyższymi, to eksponowanie znaczenia studiów zagranicznych jako takich. Motyw chęci poznania świata, wyjechania dokądkolwiek, pojawia się, z mniejszym lub większym naciskiem, w wywiadach kilkakrotnie.

Podsumowując kwestię motywacji do studiowania w Polsce, chciałbym podkreślić, że nawet w tych przypadkach, w których respondenci eksponowali inne powody studiowania w Polsce niż związek z jej kulturą, układ instytucjonalnych i rodzinnych stosunków sprawiał, że Polska była „pierwszym wyborem", i to wyborem, którego potem nie żałowali.

W kilku przypadkach, w rodzinach naszych respondentów studia w Polsce nie były czymś „nadzwyczajnym". Rozmawialiśmy z trzema rodzeństwami: bratem i siostrą z Kazachstanu, bratem i siostrą z Białorusi (obie pary studiowały na tym samym kierunku) i dwiema siostrami z Ukrainy. Ponadto, brat studenta z Łotwy ukończył już studia w Polsce i tu mieszka na stałe, siostra „Litwinki" ukończyła w Polsce studia aktorskie i mieszka obecnie w USA, siostry trojga respondentów (z Litwy, Kazachstanu i Ukrainy) i kuzyn jednego z Białorusi studiują w czterech różnych miastach Polski. Nie tylko potoczna obserwacja, ale i literatura przedmiotu podkreśla znaczenie takich „grup osłonowych" dla sukcesu kontaktu kulturowego.

Osoby, które stały się polonijnymi studentami na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, były, jak widać z przedstawionego dotąd tekstu, dość dobrze zapoznane z kulturą polską i dość silnie umotywowane do studiów w Polsce. Literatura przedmiotu wskazuje też jednak na znaczenie (poten-

cjalnego, gdyż rzadko ono występuje) instytucjonalnego przygotowania do procesu studiowania w zupełnie nowym środowisku edukacyjnym, z którym słabo zapoznaje na przykład wileńska szkoła polska, czy niemająca wykształcenia uniwersyteckiego polska babcia w Grodnie lub w Ałma-Acie. Zainteresowało mnie więc instytucjonalne przygotowanie naszych respondentów do studiowania w Polsce. Jak się okazało, na ogół nie było go wcale.

Respondenci podkreślali swe uczestnictwo w dłuższych lub krótszych kursach organizowanych przez Związki (czy Stowarzyszenia) Polaków w Białorusi, Kazachstanie, na Litwie lub Ukrainie, egzaminy kwalifikacyjne w polskich konsulatach, ale nikt nie powiedział nam, że był wcześniej zapoznany z polskim systemem szkolnictwa wyższego. Siedem osób podkreślało nawet, że faktycznie nie miały one jakiegokolwiek wsparcia instytucjonalnego przed przyjazdem na studia do Polski. Były wśród tych osób na przykład trzy wspomniane Litwinki niepolskiego pochodzenia i jedna studentka z Polonii kazachskiej, a więc osoby, którym trudno było samym dowiedzieć się tego, jak się w Polsce studiuje.

D. DROGA DO STUDIOWANIA W UMK

Według informacji, jakie uzyskaliśmy w Dziale Dydaktyki UMK, zagraniczni stypendyści rządu polskiego (którzy stanowią znaczącą większość naszych respondentów), po przybyciu na studia do Polski uczęszczają na zajęcia przygotowawcze w jednej ze Szkół Języka Polskiego. Jest ich kilka. Uniwersytet Mikołaja Kopernika współpracuje głównie z dwiema — w Łodzi i w Lublinie. W takiej szkole przyszły student uczy się (na ogół przez rok) podstawowego słownictwa specjalistycznego z danej dziedziny wiedzy. Wybór tej dziedziny jest równoznaczny z wyborem dyscypliny, jaką dana osoba zamierza potem studiować. Po ukończeniu takiego kursu, współpracujące ze sobą szkoły językowe i uczelnie uzgadniają przyjęcie chętnych na studia. Formalnie kieruje na konkretne studia Biuro Uznawalności Wykształcenia i Wymiany Międzynarodowej MEN. Z naszych wywiadów wynika, że ta rutynowa, zdaniem Działu Dydaktyki, droga do Uniwersytetu Mikołaja Kopernika faktycznie wykorzystana była przez znaczną liczbę studentów polonijnych ze Wschodu.

W Dziale Dydaktyki UMK znajduje się stanowisko odpowiedzialne za opiekę nad studentami zagranicznymi. Zakłada się tu jednak ich dużą samodzielność i załatwianie wszystkich spraw bezpośrednio w dziekanatach. W Uniwersytecie Mikołaja Kopernika nie istnieje żadna procedura wprowadzania studentów zagranicznych w życie miasta i uniwersytetu. Wydawana jest przez UMK (w języku angielskim, w umiarkowanym stopniu znanym kandydatom z byłego ZSRR) broszura informująca o uniwersytecie i mieście (wiem o tym nie na podstawie informacji z Działu Dydaktyki, lecz wizyt w księgarni). Trzeba jednak o niej wiedzieć i ją kupić, o ile jest w danym czasie dostępna. Istnieje też przy UMK wymienione wyżej Koło Naukowe Miłośników Ziem Kresowych, o którym będę jeszcze pisał. Wspomniane instytucje określić można jako instytucje osłonowe (por. Nowicka 1993: 23), ułatwiające studentom zagranicznym płynne wejście do polskiego systemu akademickiego oraz umożliwiające sprawne załatwianie ich podstawowych spraw życiowych. Na ogół podkreślano, że pomoc ta była niewystarczająca w stosunku do trudów i kosztów życia w Polsce.

Jedną z takich podstawowych i instytucjonalnych spraw jest regularne otrzymywanie stypendium, inną — regularne przedłużanie wiz studenckich. Gdy pytaliśmy o instytucje osłonowe w Toruniu, uzyskiwaliśmy zazwyczaj odpowiedzi wskazujące na dobre przygotowanie studentów ze Wschodu do funkcjonowania w polskich realiach i na umiejętność załatwiania własnych spraw. Sześć osób wskazało jednak na uciążliwość odnawiania wizy co pół roku i na administracyjne („biurokratyczne") problemy, jakie się z tym wiążą. Kilka osób wskazywało też na zawinione, ich zdaniem, przez dziekanaty opóźnienia z wypłatą stypendiów. Jednakże równocześnie wiele osób podkreślało życzliwość pracowników dziekanatów wobec studentów zagranicznych, życzliwość opiekunów lat studiów, profesorów. Niektórzy podkreślali nawet fakt, że można wykorzystywać to, że się jest studentem zagranicznym, w „grze" z profesorami, w sytuacji, w której ma się jakieś problemy z nauką.

Wewnątrzuniwersytecką instytucją osłonową, której poświęcę nieco więcej miejsca, jest wymienione już kilkakrotnie Koło Naukowe Miłośników Ziem Kresowych. Według członków jego zarządu, liczy ono około 40 członków. Są to studenci polonijni pochodzący z byłego ZSRR. Opiekunem jest emerytowany nauczyciel akademicki z UMK, urodzony i wychowany na Litwie. Jest on też pośrednikiem między Kołem a Wspólnotą

Polską. Koło nie jest bardzo aktywne. Organizuje jedno formalne spotkanie rocznie, przed Bożym Narodzeniem, na które zaprasza do klubu studenckiego nowoprzyjętych studentów zagranicznych oraz prorektorów do spraw studenckich. (Nieformalnie, osoby należące do tego Koła spotykają się w klubie studenckim, przy piwie, częściej.) Drugą podstawową formą aktywności są coroczne wycieczki. Obie te imprezy są dla studentów darmowe.

Na temat Koła wypowiedziało się spontanicznie piętnaścioro naszych respondentów. Na ogół są to wypowiedzi typu „należę, ale nie angażuję się w działalność". Jak pisałem wcześniej, ta formalna działalność to dwie imprezy rocznie. Wydaje mi się, na podstawie dość umiarkowanego entuzjazmu studentów zagranicznych, że ich oczekiwania wobec aktywności Koła są dość duże, ale niezaspokojone. Z nielicznych wyraźnych ocen, jakie pojawiają się w wypowiedziach respondentów, wywnioskować można, że pozytywną funkcją jego działalności jest pewna integracja studentów zagranicznych („dzięki niemu nie czuję się obco", jak powiedział jeden z członków), ale z drugiej strony wycieczki, w których uczestniczą tylko studenci zagraniczni (wraz z opiekunem) izolują ich od studentów polskich. Jak zobaczymy dalej, rekreacyjna funkcja spotkań studentów zagranicznych pochodzących z różnych krajów, podkreślana w literaturze zachodniej (por. np. Bochner, McLeod i Lin 1977), nie jest szczególnie ważna w omawianym tu kontekście, gdyż studenci polonijni ze Wschodu stawiają sobie za ważny cel integrację ze studenckim (i szerszym) środowiskiem polskim.

E. ŻYCIE CODZIENNE STUDENTA OBCOKRAJOWCA

Jak wspominałem na początku tego rozdziału, student zagraniczny pełni w kraju go goszczącym wiele ważnych dla niego ról społecznych (choć sam nie musi ich rozróżniać). Rola studenta (osoby kształcącej się w ramach polskiego systemu instytucjonalnego) zdaje się jednak być najważniejsza — przyjechał tu głównie w celu edukacyjnym. W polskiej literaturze poświęconej studentom zagranicznym, pochodzącej z końca lat osiemdziesiątych, podkreśla się słabe ich zainteresowanie osiąganiem jak najlepszych wyników i szybkim kończeniem studiów (por. Masłowski 1990 i Carvalho 1990). Z wywiadu przeprowadzonego w Dziale Dydaktyki UMK

wynika faktycznie to samo, choć powiedziane to zostało delikatniej. Zagraniczni studenci w UMK uzyskują więc „dość niezłe wyniki w nauce". Są one „niewiele gorsze od wyników pozostałych studentów UMK". Średnia ocen w przypadku studentów zagranicznych to około 3,5. Obcokrajowcom częściej zdarzają się poprawki, a nawet powtarzanie roku. Sytuacja jest jednak coraz lepsza, gdyż słabe wyniki grożą stypendystom rządu polskiego cofnięciem lub obniżeniem stypendium (być może stąd biorą się uwagi niektórych studentów, że czasem mają problemy z terminowym odbiorem pieniędzy). Ze wspomnianego wywiadu wynika też, że władze UMK zdają sobie sprawę z tego, iż studenci zagraniczni są łagodniej traktowani przez wykładowców niż studenci polscy. Pozwala się im („w wyjątkowych przypadkach") na powtarzanie pierwszego roku. Częściej jeszcze zdarzają się przypadki, iż student zagraniczny, który nie zaliczył pierwszego roku, dostaje pozwolenie na ponowne rozpoczęcie studiów (i otrzymywanie stypendium) na innym kierunku, a dodatkowo zalicza się mu przedmioty, które ukończył z pozytywną oceną (Andrzej Furier też zwraca ostatnio uwagę na to, że wielu studentów polonijnych przedłuża studia, porzuca je, zmienia uczelnie, wydziały; por. 1998: 110).

W wywiadach ze studentami zagranicznym w UMK nie pytaliśmy o ich wyniki w nauce, ale zainteresowani byliśmy typowym codziennym i świątecznym rozkładem dnia. Tym samym dowiedzieliśmy się nieco o stosunku respondentów do studiowania. Na 24 respondentów 13 osób (czyli połowa) wykazuje bardzo pozytywny stosunek do nauki, osiem osób — stosunek negatywny, a pozostałe trzy osoby raz się uczą, a raz nie. Trudno znaleźć tu jakieś silne prawidłowości odnoszące się na przykład do kraju pochodzenia lub kierunku studiów, choć narzuca się obserwacja, że osoby deklarujące małe zainteresowanie uczeniem się to przede wszystkim mężczyźni.

Jak więc przedstawia się codzienny rozkład dnia tych studentów, których określiłem tu jako mających pozytywny stosunek do nauki? Przedstawię kilka krótkich cytatów: „uczę się"; „uczę się dość dużo"; „nauka, nauka i jeszcze raz nauka"; „pracuję w domu pisząc pracę magisterską"; „dużo się uczę, moje studia są absorbujące, wymagają dużo czasu i poświęcenia"; „większość czasu poświęcam studiom; mam czterdzieści godzin zajęć tygodniowo, a do tego dochodzi konieczność uczenia się w domu".

Osoby nieustosunkowane pozytywnie do nauki spędzają dzień w sposób następujący: „mam mało zajęć: ćwiczenia trzy razy w tygodniu, na

wykłady nie chodzę; często nic nie robię, nudzę się" (student Wydziału Prawa); „mój kierunek studiów nie jest trudny; w porównaniu z Poznaniem poziom wymagań jest w Toruniu niski; uczę się niesystematycznie, nie chodzę regularnie na zajęcia" (student Wydziału Nauk Ekonomicznych); „uczę się mało i nieregularnie" (student Wydziału Nauk Ekonomicznych); „mój kierunek studiów nie jest specjalnie trudny; nie jest ciężko, trudniejsze jest prawo; uczę się niesystematycznie" (studentka Wydziału Nauk Ekonomicznych); „wstaję późno, mam mało zajęć (tylko we wtorki)" (student Wydziału Nauk Historycznych); „wstaję, kiedy mi się chce; mam mało zajęć" (student Wydziału Nauk Historycznych); „studiów nie lubię, ale muszę się dużo uczyć" (studentka Wydziału Sztuk Pięknych).

Pytaliśmy też o to, co toruńscy studenci polonijni robią w weekendy. Uzyskaliśmy tylko szesnaście wypowiedzi. Cztery osoby wymieniły (wśród innych zajęć) uczenie się. Przy tej okazji (nie pytając o to) dowiedzieliśmy się, że dziewięć (siedem kobiet, dwóch mężczyzn) osób chodzi w Polsce do kościoła. Studenci (z Białorusi) powiedzieli, że chodzą do kościoła „czasami", studentki (z Litwy, Białorusi, Ukrainy i Kazachstanu) stwierdziły, że „w niedzielę chodzą do kościoła". W czasie ferii i wakacji prawie wszyscy studenci (z wyjątkiem dwóch osób z Kazachstanu, które zostają w Polsce i jednej studentki z Litwy, która podczas wakacji regularnie pracuje w Niemczech) wyjeżdżają do domu.

Rola społeczna studenta zagranicznego otwiera możliwość różnego typu stosunków społecznych. Najważniejsze, jak się wydaje, są stosunki w obrębie uczelni. Badacze tej problematyki wskazują na trzy grupy zbiorowości wszystkich kolegów-studentów, które pełnią istotne, choć odmienne funkcje w życiu studenta zagranicznego. Są to: grupa krajan danego cudzoziemskiego studenta, grupa innych studentów zagranicznych oraz grupa studentów pochodzących z kraju goszczącego (por. Bochner, McLeod i Lin 1977). W naszym przypadku sytuacja jest nieco bardziej złożona. Piszę tu przecież jedynie o studentach pochodzących z byłego ZSRR, określanych z tego powodu bardzo często nielubianym przez nich i niepotrzebnie, ich zdaniem, łączącym ich mianem „Ruskich" (podobny problem ujawniony został też w badaniach Andrzeja Furiera, por. 1998: 113, i Julii Gorbaniuk, por. 1998: 94-95). Są to równocześnie w większości studenci pochodzenia polskiego (z trzema wyjątkami), pochodzą oni jednak z róż-

nych, suwerennych obecnie państw. Kim są ich krajanie? Studenci z całego byłego ZSRR, z którymi łączy ich na ogół „wschodni akcent", typ doświadczeń dzieciństwa i społeczny odbiór w Polsce, czy studenci z ich własnego, dziś już suwerennego państwa? Do tego, w praktyce, w Toruniu nie istnieją inni zagraniczni studenci niż ci z byłego ZSRR.

Przy całej wskazanej problematyczności tego zagadnienia, w naszych badaniach prosiliśmy respondentów o opowiedzenie o swych stosunkach z Polakami, z innymi studentami zagranicznymi i z rodakami. Studenci opowiadali o tym, co dla nich było najważniejsze. Bardzo trudno o sensowną typologię ich wypowiedzi. Jak się bowiem okazuje, mamy tu do czynienia prawie wyłącznie z naciskiem na stosunki z Polakami (czemu trudno się dziwić z punktu widzenia „proporcji liczbowych"), przy różnych stopniach kontaktów z innymi studentami zagranicznymi. Przy okazji chciałbym zwrócić uwagę na to, że w literaturze przedmiotu podkreśla się rolę wszelkich zawartych przyjaźni dla podniesienia zadowolenia studenta zagranicznego z pobytu w kraju goszczącym (por. np. Klineberg 1980) oraz znaczenie uczestnictwa w małych grupach pochodzących w rodzinnego kraju danego studenta (por. np. Spoulding i Coelho 1980). Nie potwierdza się znana z zachodniej literatury teza, iż zagraniczni studenci utrzymują w domach studenckich w goszczącym ich kraju kontakty głównie z osobami ze swego własnego kraju i swej własnej płci (por. Bochner, Buker i McLeod 1976). Nie potwierdzają się też obserwacje Julii Gorbaniuk z Lublina, gdzie studenci z krajów byłego ZSRR stanowią prawie trzy czwarte wszystkich przyjaciół badanych studentów z tychże krajów (1998: 93). Dla wyjaśnienia tych rozbieżności przydatne byłyby dodatkowe badania.

Na początku tego rozdziału, pisząc o rolach społecznych pełnionych przez studentów, zwracałem uwagę na to, iż w literaturze przedmiotu podkreśla się, że jedną z takich ról staje się (niejako z konieczności) rola „ambasadora własnego kraju" czy własnej kultury. Ciekaw byłem, czy w naszych badaniach taka sytuacja też będzie miała miejsce. Pytaliśmy więc o to, czy nasi respondenci spotykają się w Polsce z jakimikolwiek pytaniami o swój kraj, formułowanymi przez kolegów czy znajomych przedstawicieli społeczeństwa ich goszczącego, i czy zainteresowani są w udzielaniu obszernych odpowiedzi. Odpowiedziało na te pytania dwadzieścia jeden osób.

Rozróżniłbym tu trzy podstawowe, ogólne sytuacje, w obrębie których znajdujemy wiele różnic. Pierwsza ogólna sytuacja polega na tym, że zagraniczny student nikomu nie opowiada o kraju pochodzenia. Jeden jej typ mógłby być określony jako „uchodzenie za Polaka", przy czym przez Polaka będę tu rozumiał osobę „od zawsze" i stale mieszkającą w Polsce. Spotkaliśmy się tylko z dwoma takimi przykładami. Student z jednego z krajów bałtyckich powiedział nam, że jako Polak w ogóle nie jest reprezentantem kultury kraju, z którego pochodzi, nie ma więc nic na jej temat do przekazania. Tak się po prostu ułożyło, że jego w pełni polska rodzina mieszka stale w tym kraju, że są oni Polakami-obywatelami tamtego kraju. Inna osoba, studentka z innego kraju bałtyckiego, też przez nikogo nie jest odbierana jako nie-Polka, nikt więc nie zadaje jej pytań o kraj, z którego pochodzi. Dwa razy więcej jest przypadków, w których studenci zagraniczni (z Litwy, Kazachstanu i Białorusi) „po prostu" nie opowiadają o kraju pochodzenia. Na ogół otoczenie nie jest ich krajem zainteresowane. Popatrzmy na dwa przykłady: studentka z Litwy mówi, że nie unika opowiadania, gdy jest o swój kraj pytana, ale zdarza się to rzadko. Sama zaś nie narzuca się z opowiadaniem. Studentka z Kazachstanu mówi, że kiedyś pytano ją o jej kraj, ale teraz rzadko ma to miejsce.

Druga ogólna sytuacja polega na tym, że otoczenie studenta jest zainteresowane jego krajem pochodzenia lub on sam uważa, iż powinien o tym kraju opowiadać. W sumie dziewięcioro naszych respondentów uważa się za reprezentantów („ambasadorów") swojego kraju pochodzenia. Oto kilka przykładów. Studentka z Litwy mówi, że zdaje sobie sprawę z tego, iż reprezentuje w Polsce innych mieszkańców swego kraju, a w szczególności tamtejszą Polonię. Początkowo nawet bała się, czy ich nie kompromituje. Często i chętnie opowiada o Wilnie. Inna, Litwinka, zauważa, że Polacy bardzo mało wiedzą o jej kraju, więc chętnie sama opowiada. Czuje się tu „ambasadorem" Litwy. Studentka z Ukrainy mówi, że na pewno jest w oczach mieszkańców Polski reprezentantką swego kraju pochodzenia. Dlatego dwa razy pomyśli, zanim coś zrobi. Specjalnie nauczyła się historii Ukrainy, aby tu prostować błędy. Inna studentka z tego samego kraju uważa, że jej rolą jest przekazywanie Polakom kultury ukraińskiej. Opowiada im więc o niej, w szczególności uświadamia im to, iż nie ma już ZSRR i że istnieje suwerenna Ukraina. Studentkę z Białorusi znajomi

często proszą, aby opowiedziała o tym, „jak tam jest", jak tam się żyje. Przekazuje więc rzetelne informacje. Czuje się ona „jakoś" „ambasadorem" swego kraju pochodzenia.

Trzecią sytuację, odnoszącą się do potencjalnego pełnienia roli „ambasadora", spotykamy w kilku przypadkach w różnym natężeniu. Wspominałem już o jednym. Studenci z byłego ZSRR są często postrzegani w Polsce jako „Ruscy", bez rozróżniania ich krajów pochodzenia (takie uogólnianie jest podobno szczególnie charakterystyczne dla ludzi starszych). Czują się wtedy w obowiązku prostowania i opowiadania o swoim kraju pochodzenia, nawet gdy nie mają na to ochoty. W naszych wywiadach spotkałem się kilkakrotnie z taką sytuacją.

Podsumowując, można powiedzieć, że duża część studentów polonijnych, bez względu na swój emocjonalny związek z Polską i na swoje cele życiowe (o których piszę dalej), czuje się tu ambasadorami swego kraju pochodzenia.

Jeden z naszych rozmówców z Kazachstanu powiedział podczas wywiadu, że trudno mu opowiadać polskim kolegom o własnym kraju, gdyż dawno tam nie był i nie wie, jak obecnie przedstawia się sytuacja. Ta uwaga wydaje się być dobrym wprowadzeniem do kolejnej kwestii, jaką jest typ kontaktów z krajem rodzinnym i ich intensywność. Popatrzmy najpierw, jak te kontakty przedstawiają się w przypadku tych studentów, którzy zostali wcześniej uznani za świadomych „ambasadorów" kraju pochodzenia. Na dziewięć takich osób, tylko jedna (studentka z Białorusi) stwierdza, że w domu spędza jedynie letnie wakacje i czasem święta, coraz rzadziej pisze i telefonuje, że jej więź z krajem jest dość słaba. Także jedna studentka z Ukrainy uważa, że spada intensywność jej kontaktów z domem. Ta osoba jednak dzwoni tam raz w tygodniu, pisze i otrzymuje listy. Pozostałe osoby utrzymują stałe, regularne kontakty z domem i krajem rodzinnym. Polegają one na częstych (najczęstszych u studentów z Wilna i Grodna) wizytach w domu (najczęstsze to wizyty comiesięczne, nieco rzadsze — kilka razy w roku), telefonowaniu do domu co tydzień lub dwa. Jedna studentka z Kazachstanu dzwoni do domu 2-3 razy w miesiącu, pisze co tydzień listy i odwiedza kraj corocznie. Co — moim zdaniem — interesujące, wśród pozostałych rozmówców identyczny wzór kontaktów jest typowy w dwóch trzecich przypadków.

Sądzę, że w sumie toruńscy studenci polonijni ze Wschodu utrzymują dość częsty kontakt z krajem pochodzenia, w wyniku czego rzeczywiście są kompetentnymi mediatorami między kulturami, bez względu na to, czy rolę taką pełnią chętnie i świadomie, czy nie. Równocześnie nie wydaje mi się, aby odczuwali oni w Polsce szczególną tęsknotę za domem i krajem rodzinnym. Na czternaście osób, które się na ten temat wyraźnie wypowiedziały, siedem szuka w Polsce w środkach masowego przekazu (co nie znaczy, że znajduje) informacji o aktualnej sytuacji w swym kraju pochodzenia, a drugie siedem osób informacji tych nie szuka. Ci drudzy o tym, „co tam słychać", dowiadują się z listów od rodziny lub gdy są już w domu.

Sytuacja cudzoziemca to na ogół sytuacja stresu. Jednym ze wskaźników stresu („szoku kulturowego") cudzoziemców jest zły stan zdrowia (także Ewa Nowicka traktuje poczucie stanu zdrowia jako wskaźnik napięć i frustracji studentów zagranicznych, por. 1993: 31). Spytaliśmy więc o to naszych rozmówców. Wszystkie 24 osoby udzieliły odpowiedzi. Osiemnaście spośród nich uważa swój stan zdrowia za dobry lub bardzo dobry. Innym ważnym wskaźnikiem stresu jest silne odczuwanie przez cudzoziemca problemów życiowych. Wywiady nie ujawniły wysokiego poziomu problemów życiowych, jakim muszą stawiać czoło toruńscy polonijni studenci ze Wschodu. Najwyraźniej byli dobrze przygotowani do przyjazdu do Polski.

Nie pytani o to bezpośrednio, niektórzy studenci (w sumie pięcioro, a więc mniej więcej jedna piąta całej badanej zbiorowości) podkreślają, że osoby pochodzące ze Wschodu, a więc i oni, są w Polsce źle traktowane. Różny jest oczywiście poziom „dyskryminacji". Studentka z Litwy mówi, że nigdy nie czuła się bezpośrednio dyskryminowana, ale czasem czuje się w Polsce obco. Student z tego samego kraju mówi, że w Polsce źle traktuje się cudzoziemców ze Wschodu, w odróżnieniu od cudzoziemców z Zachodu. Student z Kazachstanu stwierdza, że początkowo czuł się dyskryminowany z powodu swego akcentu, bo w Polsce źle traktuje się obcokrajowców ze Wschodu. Tym z Zachodu natomiast „wszystko wolno". Studentka z Ukrainy „czasem odczuwa pewną barierę między sobą a mieszkańcami Polski". Jej krajanka mówi, że „ludzie tu nie lubią tych ze Wschodu". Dodać trzeba, że wszyscy cytowani studenci czują się Polakami.

F. OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

W referowanych tu badaniach ciekawiło mnie to, w jakim stopniu polonijni studenci interesowali się sprawami publicznymi kraju ich przyjmującego, oraz jakie mieli opinie o kulturze życia codziennego i kulturze artystycznej.

Na dwadzieścia trzy osoby, które się na ten temat wypowiedziały, ogromna większość czyta polskie gazety (głównie prasę lokalną, „pisma kobiece" i „Gazetę Wyborczą") i ogląda polską telewizję. Niestety, nie uzyskaliśmy dokładniejszych informacji na temat tego, czego nasi studenci szukają w gazetach, jakich audycji słuchają w radiu. Kilka osób stwierdziło, że życie publiczne ich nie interesuje, nie czytają gazet, nie słuchają radia, nie oglądają telewizji.

Mniej więcej połowa respondentów ma jakąś opinię na temat polskiej kultury artystycznej. Druga połowa albo w ogóle się na ten temat nie wypowiedziała, albo wyraziła brak kompetencji i zainteresowań kulturalnych. Popatrzmy więc na tę pierwszą połowę. Nie są to obszerne wypowiedzi, a tylko nieliczni rozmówcy wymieniają jakiekolwiek nazwiska polskich twórców (są to wtedy na ogół przedstawiciele świata filmu i muzyki młodzieżowej). Ich opinie (np. taka, że „polska kultura ma dużą rangę", albo że „jest to kultura przeciętna") nie są uzasadniane. W sumie uważam, że faktyczne zainteresowanie polską kulturą artystyczną jest u naszych polonijnych studentów niewielkie.

Mniej więcej dwie trzecie naszych rozmówców wyraziło jakiekolwiek opinie na temat polskiej kultury życia codziennego. Są to poglądy i komentarze bardzo rozbieżne. Podzielmy je na komentarze zasadniczo pozytywne, zasadniczo negatywne i pozytywno-negatywne.

Przykłady opinii, które uważam za pozytywne (znalazłem cztery takie opinie), są następujące: ludzie w Polsce obdarowują się na święta; Polacy lubią politykę, są przedsiębiorczy, są patriotami, cenią swą historię; w Polsce jest wyższy poziom materialny niż w innych krajach postsocjalistycznych; Polacy są patriotami, są uprzejmi, otwarci na innych, spontaniczni. Przykładów wypowiedzi negatywnych można również podać cztery: w Polsce panuje nietolerancja wobec obcych (było to dwukrotnie eksponowane w odpowiedzi na to pytanie); dużo jest tu chamstwa i agresji; dzieci nie mają w Polsce szacunku dla dorosłych. Komentarze „mieszane" są następujące: ludzie w Polsce nie są dla siebie nawzajem życzliwi, ale wyższy jest tu poziom

materialny życia; Polacy mają wyższą kulturę niż w kraju respondentki, często się uśmiechają, ale są gadatliwi; ludzie są tu bardziej mili niż w kraju respondentki, ale nie podoba jej się to, że często piją alkohol w centrum miasta; ludzie są na ogół mili, ale też czasem wulgarni i agresywni; młodzież polska jest beztroska; panuje tu wysoka kultura, ale zdarzają się chamstwo i wulgarność.

Jak pisałem wyżej, nasi respondenci tak często bywali w Polsce i tak długo trwa już ich obecny pobyt na studiach, że trudno odtworzyć ich dawne (sprzed obecnego dłuższego kontaktu) opinie na temat różnic między kulturą ich kraju pochodzenia a kulturą Polski. Można wprawdzie pokazać, na czym polegają te różnice w obecnym przekonaniu respondentów, nie dowiadujemy się tu jednak wiele więcej niż uprzednio na pytanie o polską kulturę życia codziennego. Najczęściej wymieniana różnica między Polską a krajami pochodzenia to różnica dotycząca standardu życia. Wskazuje na nią bezpośrednio dziesięć osób, z których sześć pochodzi z Litwy, dwie z Białorusi i dwie z Ukrainy. Jedna ze studentek z Litwy wiedziała od dawna, że Polska jest bogatym krajem i dłuższy pobyt utwierdził ją w tym przekonaniu. Innej „Litwince" mówiono w jej kraju, że w Polsce „jest lepsze życie", i tak jest rzeczywiście. Student z Litwy podkreśla, że lepiej rozwinięta jest w Polsce gospodarka. Litwinka zwraca uwagę na to, że rozwija się w Polsce drobna przedsiębiorczość, czego nie ma w jej kraju. Inne „Litwinki" uważają, że Polska jest po prostu taka, jak pozostałe kraje zachodnie, które zwiedziły przed obecnym pobytem w Toruniu. Student z Białorusi podkreśla, że w Polsce jest „silne państwo". Jego krajan eksponuje biedę w Białorusi, której to biedy nie ma w Polsce. Ciekawy jest komentarz studenta z Kazachstanu, że w Polsce, w porównaniu z jego krajem pochodzenia, jest bardzo wielu ludzi wykształconych.

Niektórzy respondenci eksponowali jednak kulturowe podobieństwa. Inne interesujące uwagi respondentów dotyczą więc tego, że Polska i ich kraje (bałtyckie) należą do tej samej kultury chrześcijańskiej, a więc różnice między nimi mają tylko powierzchowny charakter. Studentka z Białorusi podkreśla natomiast różnice między katolicyzmem a prawosławiem. Student z Kazachstanu eksponuje różnice między chrześcijaństwem (i wspólnotę krajów chrześcijańskich) a islamem. Studentka z Ukrainy zwraca uwagę na podobieństwo kultur słowiańskich.

G. O ATRAKCYJNOŚCI POLSKI I O NIEPOKOJU PRZED „TRZECIĄ FAZĄ" KONTAKTU

W omawianych badaniach zainteresowany byłem tym, czy studenci zagraniczni aspirują do polskiej kultury, czy jest ona dla nich atrakcyjna. Wiemy już, że byli oni dobrze przygotowani do przyjazdu do Polski na studia, że niektórzy przeżyli pewien stres, ale nie pozostało po nim wiele śladów, że interesują się polskim życiem publicznym, ale niezbyt głęboko, że połowa z nich interesuje się polską kulturą, ale również dość powierzchownie, że widzą wiele negatywnych aspektów polskiej kultury życia codziennego, ale też wiele jej aspektów im się podoba, że chcieliby być traktowani tak jak Polacy z Polski, że Polska jest dla nich atrakcyjna pod względem materialnym.

Na wstępie odróżnić trzeba, z jednej strony, utożsamienie się z kulturą polską (tą z Polski), a z drugiej strony — deklarację chęci stałego zamieszkania w Polsce od razu po studiach bądź poprzez późniejsze staranie się o prawo stałego pobytu. Jak zauważymy, w zbiorowości naszych respondentów mamy do czynienia na przykład z sytuacjami utożsamiania się z kulturą polską i równoczesnymi deklaracjami chęci powrotu do kraju pochodzenia oraz — z drugiej strony — z sytuacjami utożsamiania się z kulturą kraju pochodzenia, ale i równocześnie rozważaniem zostania w niedalekiej przyszłości obywatelem Polski.

Zacznijmy analizę od „aspiracji do polskości". Zbiorowość (merytorycznie wypowiedziało się w tej sprawie 21 osób) rozmówców podzielimy na trzy części. Pierwsza to osoby, które już utożsamiają się z kulturą polską (zbiór ten liczy 11 osób: jedna z Łotwy, jedna z Ukrainy, dwie z Litwy, trzy z Białorusi i cztery z Kazachstanu). Druga to osoby, które nie mają w chwili obecnej jasności co do swojej kulturowej tożsamości, mogą więc, zależnie od okoliczności, być Polakami lub polskiego pochodzenia Białorusinami, Ukraińcami itp. (mamy sześć takich osób: dwie z Białorusi, dwie z Ukrainy, dwie z Litwy). Trzecia to osoby, które utożsamiają się z kulturą kraju pochodzenia (mamy pięć takich osób: dwie Litwinki niepolskiego pochodzenia, jedna studentka polskiego pochodzenia z Litwy i jedna studentka polskiego pochodzenia z Białorusi). Wydaje mi się, że warto przyjrzeć się bliżej choćby niektórym przykładom pierwszej postawy, wszystkim przykładom drugiej postawy i niektórym przykładom trzeciej.

Popatrzmy na pierwszy typ, a więc osoby utożsamiające się z kulturą polską. „Łotysz" uważa, że jest w Polsce w pełni zasymilowany, czuje się tu tak samo, jak w domu. Jedna z „Litwinek" kiedyś czuła się w Polsce obco, ale w tej chwili czuje się „swoja". Jedna z „Kazaszek" czuje, że się już „spolszczyła", zapomniała nawet niektóre zwroty po rosyjsku, dąży do pełnego uczestnictwa w polskiej kulturze. Jej krajan w pełni utożsamia się z polską kulturą. „Białorusinka" uważa, że polska kultura to już jej własna kultura. „Ukrainka" uważa się za Polkę, utożsamia się z kulturą polską.

Przejdźmy do drugiego typu. Student z Litwy nigdy nie uważał się w Polsce za obcego, czuł, że należy do społeczeństwa polskiego; jednakże po przyjeździe na dłużej zorientował się, że nie jest tu w pełni akceptowany jako Polak; na Litwie czuje się nieswój, bo jest Polakiem, w Polsce czuje się nieswój, bo jest traktowany jako Litwin. „Litwinka" czuje się obca i na Litwie i w Polsce. Student z Białorusi czuje się w pewnym stopniu zasymilowany w Polsce, łącznie z tym, że zachowuje się jak Polak; równocześnie nie odrzuca kultury białoruskiej. Studentka z Białorusi dobrze się w Polsce zaaklimatyzowała, lepiej się czuje w Polsce, ale też wie, że jest potrzebna w Białorusi. Studentka z Ukrainy początkowo dążyła w Polsce do pełnej asymilacji, ale widzi, że Polska to zupełnie inny kraj niż Ukraina, że nie wtopi się z uwagi na akcent do kultury polskiej. Inna studentka z Ukrainy nie czuje się Polką, lepiej się czuje na Ukrainie, ale z drugiej strony przejęła już pewne aspekty kultury polskiej i na Ukrainie traktowana jest jako Polka.

Spójrzmy wreszcie na trzeci typ. Należą do niego dwie Litwinki niepolskiego pochodzenia, których litewska tożsamość narodowa jest dla nich oczywista. Należy tu też polonijna studentka z Litwy, która od początku czuje się w Polsce obco, jej domem jest Litwa, nie czuje się ona Polką, nigdy tu nie będzie „swoja". Ostatni nasz przykład to polonijny student z Białorusi, który czuje się Białorusinem, nie chce rezygnować z tamtejszego obywatelstwa i kultury.

Teraz możemy przyjrzeć się deklaracjom dotyczącym planowanego pozostania w Polsce na stałe od razu po studiach (lub po wyjeździe do domu zaraz po studiach — powrotu do Polski w nieodległej przyszłości). W trakcie wywiadu nie pytaliśmy o to bezpośrednio. Sprawa ta pojawiła się „sama" przy okazji kwestii poprzedniej, była nawet ciekawsza dla rozmówców — wypowiadali się tu pełniej. Mówiły o tym również te osoby,

które na temat aspirowania do kultury polskiej nie zabrały głosu. Dziewięcioro naszych rozmówców jest zdecydowanych na to, aby w Polsce zostać i starać się o polskie obywatelstwo. Co ciekawe, jest wśród nich student z Białorusi, który deklarował silny związek z kulturą białoruską i białoruskim obywatelstwem. Chce starać się o polskie obywatelstwo (jako drugie) ze względów ekonomicznych. Na Ukrainę chce zdecydowanie wrócić studentka, która nie jest pewna, czy jest bardziej Ukrainką czy Polką, do Kazachstanu studentka, która uważa, że się w Toruniu „spolszczyła" i dąży do pełnego uczestnictwa w polskiej kulturze oraz polonijna studentka z Litwy, która uważa, że tam znajduje się jej dom.

Dwanaście osób poważnie rozważa (ale nie podjęło jeszcze decyzji) pozostanie w Polsce. Są wśród nich trzy studentki litewskie. U wielu z nich widoczne jest poczucie lęku przed powrotem do kraju pochodzenia, przed „trzecią fazą" kontaktu, która to faza najwyraźniej wcale nie ma się pojawić u pierwszej ze wskazanych tu grup. Powiedzieć też można, że u studentów z ostatniej wskazanej grupy rozpocząć się może po powrocie do domu kolejny stres adaptacyjny. W przywoływanych już badaniach, prowadzonych w Poznaniu przez Andrzeja Furiera, również spotykamy się ze zjawiskiem dążenia studentów polonijnych ze Wschodu do pozostania w Polsce (1998: 113).

Można więc śmiało powiedzieć, że Polska istotnie stała się drugim, a może w końcu pierwszym (to znaczy podstawowym) domem dla prawie wszystkich studentów polonijnych z byłego ZSRR. Najprawdopodobniej jednak nigdy nie będzie to ich dom jedyny. Jeśli rzeczywiście zrealizują swoje zamiary osoby już zdecydowane na pozostanie w Polsce, jeśli losy osób niezdecydowanych, ale biorących poważnie pod uwagę stałe zamieszkanie w Polsce, potoczą się w takim właśnie kierunku, to być może umocni się tutaj „przyczółek" „trzeciej kultury", o którym była mowa na początku tego rozdziału.

Problemem politycznym i moralnym pozostanie oczywiście to, czy byłoby to rozwiązanie szczęśliwe dla krajów, z których ci studenci przyjechali do Polski (pamiętajmy jednak, że zasadniczo to nie te kraje płaciły za ich studia w Toruniu, lecz społeczeństwo polskie), a w szczególności dla Polonii tych krajów. Nie jest to, naturalnie, problem typowo polski. Spotykają się z nim wszystkie kraje kształcące studentów zagranicznych i wszystkie kraje wysyłające swych obywateli na studia zagraniczne.

Rozdział 14
POLSKIE POGRANICZE ZACHODNIE A TWORZENIE SIĘ „NOWEJ KULTURY"[1]

A. WPROWADZENIE

Jak wiele innych tematów badawczych, pogranicze pojawiło się w szerszym zakresie w polskich naukach społecznych dopiero po 1989 roku. Nowa „socjologia pogranicza", jak ujął to w połowie lat dziewięćdziesiątych Andrzej Sadowski (por. np. 1995), wciąż się tworzy, zarówno na poziomie badań empirycznych, jak i analiz pojęciowych. O tym drugim świadczy na przykład stałe nadbudowywanie, wzbogacanie przez kompetentnych autorów ich własnych tekstów o pojęciowym czy teoretycznym charakterze.

Literatura przedmiotu staje się powoli trudna do ogarnięcia. Wprowadzane są ważne rozróżnienia. Kładzie się nacisk na kulturowy i interakcyjny charakter pogranicza; od połowy lat siedemdziesiątych używany jest podział na pogranicze stykowe i przejściowe (por. Chlebowczyk 1975), analizuje się pogranicze wewnętrzne i zewnętrzne, badana jest przydatność kategorii „centrum i peryferii" do analizy obszarów przygranicznych. Niniejszy tekst nie jest podsumowaniem rozwijanych dotąd w socjologii i antropologii społeczno-kulturowej analiz teoretycznych ani empirycznych polskich pogranicz jako takich. Zajmę się w nim tym, co moim zdaniem stanowi o specyfice polskiego pogranicza zachodniego, zwłaszcza po roku 1989, i przedstawię propozycję jednych z możliwych ram teoretycznych, w jakich

[1] W porównaniu z pierwodrukiem (2001) końcowa, teoretyczna część tego rozdziału została zredukowana, aby nie powtarzać treści, które zawiera rozdział szósty niniejszej książki.

— nie negując ujęć dotychczasowych — można badać społeczne i kulturowe problemy tego pogranicza.

B. POGRANICZE POLSKO-NIEMIECKIE A INNE POLSKIE POGRANICZA

Ukształtowane po II wojnie światowej pogranicze polsko-niemieckie różni się, moim zdaniem, dość poważnie od innych, przede wszystkim przejściowych, wewnętrznych i zewnętrznych polskich pogranicz, jak na przykład polsko-białoruskiego, opisywanego głównie przez Andrzeja Sadowskiego (por. np. 1995a), czy polsko-ukraińskiego, opisywanego przykładowo przez Grzegorza Babińskiego (por. np. 1997), lub mazursko-warmińskiego, znanego głównie z wyników badań prowadzonych przez Andrzeja Saksona (por. np. 1998), czy też górnośląskiego, badanego przede wszystkim przez zespoły: katowicki (por. np. Wódz, red, 1993 czy Szczepański, red, 1993) i opolski (por. np. Szmeja 1997; Śmiełowska 1999).

Wstępnie chciałbym zaznaczyć, że dwie cechy wyróżniają — moim zdaniem — w szczególnym stopniu przygraniczny pas na zachodzie Polski. W historycznym wymiarze mamy tu po II wojnie światowej do czynienia z zupełnie nową sytuacją społeczną i kulturową, inaczej mówiąc — po pierwsze, z radykalnym przerwaniem wielowiekowej ciągłości, a po drugie, do roku 1989 z bardzo silnym ograniczeniem społeczno-kulturowych procesów żywiołowych. W wymiarze demograficznym i interakcyjnym nie mamy tu prawie wcale do czynienia z „wymieszaniem ludności". W wyniku znanych przesiedleń ludności niemieckiej nie ma tu prawie wcale autochtonów (choć żyją oni w wielkich skupiskach na wschód od regionu przygranicznego, na historycznym Górnym Śląsku). Przykładem jest sytuacja na Pomorzu Szczecińskim. Jak pokazują wyniki badań zespołu kierowanego przez Ludwika Janiszewskiego z początku lat dziewięćdziesiątych, w regionie tym mieszkają „dwa tysiące obywateli powołujących się na swe pochodzenie niemieckie" (Janiszewski 1993: 7). Jednak „zaledwie niewielu obecnych przedstawicieli mniejszości niemieckiej urodziło się na obszarze województwa szczecińskiego" (tamże: 37). Mimo bardzo wielu badań na temat mniejszości niemieckiej w Polsce, nie są znane po połowie lat pięć-

dziesiątych skupiska ludności rodzimej mieszkające w obszarze przygranicznym (nie ma też, od wojny, żadnych skupisk polskich po zachodniej stronie granicy polsko-niemieckiej). Gdy piszę tu o pograniczu, chodzi mi — jak widać — o relatywnie wąski pas, zasadniczo taki, jaki jest przedmiotem analiz opublikowanych w obu dotychczasowych tomach *Transgraniczności...* (por. Gołdyka i inni, red. 1999, Gołdyka, red. 1999)[2]. Nie uważam za trafne traktowanie jednej czwartej terytorium Polski za leżące na dosłownie rozumianym pograniczu.

C. PROBLEM ANALIZY PORÓWNAWCZEJ I HISTORYCZNEJ

Z całą pewnością warto, jak zauważa Władysław Kwaśniewicz, dokonywać analizy porównawczej sytuacji na obecnym zewnętrznym pograniczu polsko-niemieckim z sytuacją na pograniczu niemiecko-polskim (1999). Nie wydaje mi się jednak trafne mówienie o obu stronach Odry i Nysy Łużyckiej jako o jednym transgranicznym obszarze interakcyjnym i kulturowym. Etnicznie są to, co oczywiste, strony kompletnie różne, zupełnie inna jest kultura symboliczna, różne są normy regulujące życie społeczne, różne są też typy cywilizacji technicznej. Tak więc można raczej sądzić, że są to dwa komplementarne (choć o różnej sile oddziaływania na partnera, o czym będę pisał dalej) wobec siebie obszary społeczno-kulturowe, które w coraz większej mierze muszą brać siebie nawzajem pod uwagę, i na których wytwarza się powoli pewien, wzrastający, obszar koordynacji działań. Dlatego, popierając idee badań porównawczych, w pełni rozumiem polską koncentrację badawczą na prawym brzegu wspomnianych wyżej rzek granicznych. Mam też wiele sympatii dla badań historycznych, ale — jak przypominałem — po II wojnie światowej ciągłość historyczna na tym terenie została przerwana i sięganie do wcześniejszych czasów, ważne dla nauki historii, nie wydaje się mieć podstawowego znaczenia dla socjologii czy antropologii społeczno-kulturowej. Takie sięganie do dziejów

---

[2] W roku 2003 w Zielonej Górze ukazała się kolejna, dwutomowa edycja (pod red. Marii Zielińskiej), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej.*

niewątpliwie posiada jednak pewne znaczenie, gdyż tradycję można konstruować, rekonstruować, odbudowywać, przekształcać (będę wspominał o tym w dalszej części tego tekstu), a znajomość tego, co uważamy za fakty historyczne, jest tu zawsze przydatna. Odpowiedzią na postulat Władysława Kwaśniewicza jest, poświęcony procesom akulturacji zachodzącym na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX wieku, tom opublikowany w Poznaniu (por. Molik i Traba, red. 1999).

D. CENTRUM I PERYFERIE

Niektórzy kompetentni autorzy, jak Władysław Kwaśniewicz (1999), proponują też analizować tereny przygraniczne (np. obszar przy polskiej granicy zachodniej) w teoretycznych kategoriach „centrum i peryferii". Rozumiem to, gdy pisze się o zdewastowanym ekologicznie i monokulturowym gospodarczo górniczo-hutniczym Górnym Śląsku jako o peryferiach, a nawet „kolonii wewnętrznej" najpierw Niemiec, a potem niepodległej Polski. Nie trafiają do mnie jednak argumenty za tezą, że obszar na zachód i północny zachód od wspomnianego Śląska to w ostatnich dekadach peryferie (stała migracja stąd niemieckiej ludności na zachód przed II wojną światową świadczyłaby o silnie peryferyjnym charakterze tego terenu w poprzednich epokach). Pamiętam oczywiście o tym, że — jak w każdym silnie scentralizowanym państwie — był i jest on sterowany ze stolicy (w tym sensie każdy region Polski, niekoniecznie przygraniczny, to peryferia), jak i o tym, że z powodu najprawdopodobniej celowego, strategicznego punktu widzenia nie inwestowano tu w infrastrukturę (mamy tu do czynienia ze szczególnie drastyczną sytuacją, ale z drugiej strony inwestycje infrastrukturalne były i są poważnie zaniedbane w całej Polsce), chwaląc się jednocześnie fałszywie przed własną ludnością i światem zewnętrznym „odbudową" i zagospodarowaniem Ziem Zachodnich. Pamiętam o tak istotnym czynniku społeczno-kulturowym, jak centralnie stymulowane stałe poczucie lęku przed rewizjonizmem niemieckim (skądinąd realnym) i niepewność ludności dotyczącą trwałości polskiego osadnictwa (ciekawie pisze o tym np. Zdzisław Mach, por. 1998) — niepewności tej, oczywiście, nie mogło być w centralnej Polsce.

Gdy jednak czytam o tym, jak Stein Rokkan wyróżnia instytucje i „sfery stosunków międzygrupowych, które wyznaczać mają relacje między centrum a obszarami peryferyjnymi" (por. Babiński 1997: 54), to wnoszę z tego, że chodzi, jak wspomniałem ogólnie wyżej, „po prostu" o centralizację społeczną: polityczną, prawną, ekonomiczną, instytucjonalno-religijną. Sytuacja zachodniego pasa przygranicznego niewiele różni się tu, moim zdaniem, od sytuacji województwa kujawsko-pomorskiego. Jeśli wziąć pod uwagę kulturową koncepcję „centrum i peryferii" autorstwa Edwarda Shilsa (por. np. tamże: 55-56), która odnosi się raczej do procesów narodowotwórczych wypływających z centrów politycznych i centrów kulturowych oraz do stosunków między metropoliami a koloniami, to nie wydaje mi się, aby Ziemie Zachodnie leżały na peryferiach Polski. Nawet przeciwnie, sądzę, że zapewniono im jedno z centralnych miejsc (Shils np. dopuszcza policentryczność złożonych społeczeństw) w politycznej ideologii narodowej oraz w dystrybutywnie rozumianej opinii publicznej.

E. POJĘCIE POGRANICZA

Samo socjologiczne pojęcie pogranicza nawiązuje, jak wiadomo, do ekologii społecznej od pierwszych dekad XX wieku (szkoły chicagowskiej) do dzisiaj, a więc do analiz relacji między terytorium a zajmującą je społecznością (por. np. Machaj 2000, Park i Burgess 1926). Jak uważa Andrzej Sadowski, „[p]rzedmiotem socjologii pogranicza jest: — pogranicze jako obszar, terytorium znajdujące się przy granicy lub daleko od centrum (aspekt przestrzenny); — pogranicze jako usytuowany w przestrzeni kontakt społeczno-kulturowy między dwoma lub więcej narodami lub grupami etnicznymi (aspekt społeczno-kulturowy); — pogranicze jako miejsce kształtowania się nowego człowieka i jego kultury (aspekt osobowościowo-kulturowy)" (1995a: 13). To konkretne określenie jest w polskiej literaturze bardzo często życzliwie przywoływane, nie ma więc — moim zdaniem — potrzeby sięgania do „konkurencyjnych" definicji. W dalszym ciągu niniejszego tekstu interesować mnie będą dwie ostatnie ze wskazanych wyżej spraw, a więc kontakt kulturowy i tworzenie się nowej kultury (wraz z jej aspektem osobowościowym).

F. POGRANICZE POLSKO-NIEMIECKIE MIĘDZY II WOJNĄ ŚWIATOWĄ A ROKIEM 1989

Zajmę się tu interakcyjną sytuacją, po polskiej stronie pogranicza polsko-niemieckiego, w ciągu ostatniego dziesięciolecia otwartych (ograniczonych zasadniczo tylko przepustowością przejść granicznych) stosunków międzypaństwowych i międzynarodowych. Zgodnie z trafnymi i wspomnianymi wcześniej zaleceniami badaczy, nawołujących do uwzględniania dziejów, i zgodnie z własną, przedstawioną wyżej interpretacją tych dziejów, chciałbym najpierw wskazać to, co — moim zdaniem — charakteryzowało powojenny okres do 1989 roku, i co świadczy o specyfice tego pogranicza. Korzystam tu z dorobku wspomnianych dwóch tomów *Transgraniczności...* (1999), odwołując się do nich bezpośrednio w następnej części rozdziału.

Jeszcze przed końcem II wojny światowej rozpoczął się dość krótki (poza okręgami górniczymi, gdzie trwał dłużej) okres koegzystencji znacznych zbiorowości Niemców (których liczba stale się jednak zmniejszała) z Polakami, głównie, choć nie tylko, ze Wschodu (tych było coraz więcej). Czas tego współbytowania traktowano wówczas i potem jako „okres schyłkowy", a więc nietrwały, zamykający stary, odchodzący świat, okres niebędący początkiem nowych bezpośrednich polsko-niemieckich interakcji osobistych. Opisuje go na przykład powieściopisarka Olga Tokarczuk w książce *Dom dzienny, dom nocny*. Popatrzmy na kilka fragmentów. Polscy osadnicy „[z]aczęli wyciągać z wozu pierzyny i garnki. Bobol pierwszy wszedł do sieni. Była ciemna, półokrągło sklepiona, pachniała swojsko, krowami. Stamtąd, szurając w ciszy, poszli do izby i stanęli naprzeciwko drzwi, tak że przez chwilę nic nie widzieli, bo światło ich oślepiło. Władza zapalił papierosy i powiedział coś po niemiecku. Wtedy zobaczyli dwie kobiety, jedną starszą, siwą, drugą młodszą, z dzieckiem na ręku i jeszcze jedno dziecko przytulone do tej starszej. Wy tu, one tam. Potem po nie przyjadą, odezwał się jeszcze władza, a potem wyminął ich i zniknął... Jesienią przyjechała władza, tym razem do Niemek, i powiedziała im, żeby się zbierały do wyjazdu" (1999: 221-23).

Polscy osadnicy stale przeżywali dopiero co skończoną wojnę i niemieckie winy, co nawet bez istniejącej, silnej oficjalnej stymulacji prowadziło do niechęci do „pozytywnych" stosunków społecznych z ludnością

rodzimą wtedy, gdy jeszcze mieszkała ona po nowej polskiej stronie, a potem do potencjalnych, faktycznie i tak wówczas nierealistycznych, osobistych kontaktów z Niemcami za granicą.

Osadnicy nie mieli żadnych możliwości instytucjonalizacji swej zbiorowej pamięci odnoszącej się do czasów i terenów przedwojennych na należącym teraz do ZSRR Wschodzie i do budowy imigranckiej świadomości zbiorowej na Ziemiach Zachodnich (na pograniczu). Brak było też instytucjonalnych możliwości, chęci i wyobraźni, aby zestawić swój własny los przesiedleńców z losem przesiedlonych siłą Niemców, którzy podobnie zostawić musieli swoją prywatną ojczyznę i dorobek pokoleń.

Przez całe dekady polska oficjalna propaganda państwowa straszyła rewizjonizmem zachodnioniemieckim i wzmacniała poczucie niepewności losu na pograniczu. Pisze Olga Tokarczuk: „...Bobolka wyjaśniła [Niemkom — J.M.], że ma wbite w dokumentach ewakuacja tymczasowa, co znaczy, że nie zabawią tu długo, że wszyscy i tak mówią o następnej wojnie" (1999: 221).

Niektóre tereny pogranicza zostały tuż po wojnie zmilitaryzowane lub oddane osadnikom wojskowym, co ograniczyło fizyczną i społeczną przestrzeń potencjalnych cywilnych procesów żywiołowych.

Istniała poważna luka cywilizacyjna między Niemcami, którzy opuścili prawą stronę Odry i Nysy Łużyckiej, pozostawiając tu swoje mienie, a Polakami (głównie ze Wschodu), którzy nie byli w stanie tego mienia zagospodarować. Oddajmy głos Oldze Tokarczuk. „Bobolka rozpaliła pod dziwaczną kuchnią, bo chciała nastawić zupę. Nie mogła jednak znaleźć wody. Chodziła z garnkiem wokół domu, aż pomyślała, że biorą wodę ze strumienia. W końcu zebrała się na odwagę i zajrzała do izby, gdzie były kobiety. Woda, powiedziała Bobolka i pokazała na garnek [...] Młodsza ruszyła do kuchni [...] Niechętnie pokazała Bobolce wajchę w ścianie przy piecu [...] Podstawiła pod nią garnek i poruszyła wajchą w górę i w dół. Poleciała woda... Mężczyźni chodzili do stodół oglądać te ich maszyny, ale nie wiedzieli, jak one miałyby działać i do czego są [...] Wcale nie prosili o te obce, kamienne domy" (1999: 221-23). We wspomnianej już pracy socjologicznej (Gołdyka i inni, red., 1999) opisuje to samo Zdzisław Mach, Krystyna Dziubacka, Lesław Koćwin i inni autorzy. Mienie poniemieckie stało się jednak na długie dekady, często do dziś, tam gdzie nie

zostało kompletnie zdewastowane, ważnym materialnym korelatem nowych stosunków społecznych, tym razem wśród Polaków.

Po Niemcach pozostały nie tylko sprzęty, ale i domy oraz układ urbanistyczny. Początkowo miały one dla Polaków tylko negatywne znaczenie (bo pochodzenie ich było obce, niemieckie), potem po prostu nie było własne. Jak opisuje to Zdzisław Mach, ludność polska doprowadziła w wielu miejscowościach dawną architekturę i układ urbanistyczny do ruiny, ale i tak przez wiele dekad stanowiły one przestrzenne ramy dla nowych stosunków społecznych. „Na Ziemi Kłodzkiej — pisze Lesław Koćwin — podobnie jak w Zachodniej i Północnej Polsce, życie toczy się w poniemieckiej infrastrukturze cywilizacji materialnej. Miasta i miasteczka w niemałym stopniu zachowują nadal swój niemiecki charakter. Sieć ulic, parków, kanałów i mostów, linii komunikacyjnych, a także zabytkowe budowle, wszystko to, co pozostało po Niemcach, dalej istnieje. W tym sensie cywilizacja niemiecka pomimo nieobecności Niemców nadal oddziałuje na polską psychikę" (1999: 453). Wrócę dalej do tej, ważnej dla tego rozdziału, sprawy.

Od lat siedemdziesiątych przyjeżdżały na pogranicze polsko-niemieckie wycieczki Niemców, zbiorowe i indywidualne, będące jakby pielgrzymkami do utraconej prywatnej ojczyzny. Trwają one do dziś. „Wczesnym latem na łąkach zaczynali pojawiać się Niemcy... Taki-a-Taki powiedział, że Niemców poznaje się po butach — są białe i czyste... Niemcy wysypywali się z autokarów, które nieśmiało, żeby nie rzucać się w oczy, przystawały na poboczach dróg... Robili zdjęcia pustym przestrzeniom, co dziwiło wielu ludzi. Dlaczego nie robią zdjęć nowemu przystankowi, nowemu dachowi kościoła, tylko pustym przestrzeniom zarośniętym trawą... Powiedzieli uspokajająco, że rodzina Frostów nie interesuje się już naszym domem. — Dlaczego ktoś miałby interesować się naszym domem? — zapytałam ze złością Martę. A ona odpowiedziała: — Bo go zbudował... Zatrzymali się w wiejskim pensjonaciku, w którym wszystkie napisy zachęcały, upraszały, ostrzegały i informowały po niemiecku" (Tokarczuk 1999: 89-92).

Wymienione przykładowo zjawiska i procesy, udokumentowane w bardzo obszernej już dziś literaturze przedmiotu (np. w pierwszych dwóch tomach *Transgraniczności...*, 1999), są — moim zdaniem — argumentem za następującymi tezami: od połowy lat pięćdziesiątych pogranicze

polsko-niemieckie jest zamieszkałe prawie wyłącznie przez ludność polską, a do 1989 roku nie było tu zinstytucjonalizowanych kontaktów między znacznymi zbiorowościami o różnych cechach etnicznych. Trudno powiedzieć, aby przed 1989 rokiem wytwarzał się na tym terenie, na podstawie takiego potencjalnego kontaktu, „nowy człowiek" i jego „nowa kultura". Wschodnia strona Odry i Nysy Łużyckiej nie były więc chyba wcale pograniczem w cytowanym wyżej rozumieniu Andrzeja Sadowskiego (1995a). Po polskiej stronie granicy widzimy jednak przypominających o swym istnieniu i o problemie sąsiedztwa kultur turystów niemieckich, widzimy też popadające powoli w ruinę, ale w części zachowane do dziś, materialne korelaty kultury niemieckiej. I one nie dawały zapomnieć o sąsiedztwie kultur, mimo braku realnych interakcji międzyludzkich. Faktem zdaje się być jednak to, że rok 1989 przyniósł prawdziwy, interakcyjny kontakt kulturowy i poważnie zmienił stosunki narodowe na polsko-niemieckim pograniczu. Jest to teza bardzo ważna dla niniejszego tekstu.

G. DYNAMIKA FUNKCJI GRANICY W LATACH 1945-1989

Nie można zapominać o tym, że ta zupełnie nowa interakcyjna rzeczywistość kulturowa była w pewnym sensie i w pewnej mierze przygotowywana w okresie socjalizmu. Minione czterdziestopięciolecie charakteryzowało się, z interesującego mnie tu punktu widzenia, własną i ważną dynamiką. Jeden z jej aspektów można by określić jako dynamikę funkcji granicy. Ciekawie analizował ją np. Stanisław Ciok, pisząc w 1992 roku, że „[g]ranica ta jest typowym przykładem granicy-bariery, która w zależności od stanu stosunków między Polską a Niemcami zmieniała swój charakter. Funkcja tej granicy ewoluowała od nieprzepuszczalnej, silnie sformalizowanej i dzielącej, do całkowicie przepuszczalnej, słabo sformalizowanej i w pewnych zakresach i momencie łączącej oba państwa" (1992: 9). Modyfikując nieco proponowany przez Cioka schemat, twierdzę, że do 1990 roku, kiedy granica została ponownie praktycznie otwarta, da się wyróżnić aż sześć etapów jej dynamiki. W etapie pierwszym (1945-50) kontakty transgraniczne były niemal wyłącznie formalne i fasadowe. W sferze przygranicznej często odbywały się kontrole ludności. W etapie drugim

(1950-1960) granica była nadal słabo przepuszczalna, a w Polsce utrzymywało się poważne poczucie zagrożenia ze strony Niemiec. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych było jednak coraz więcej oficjalnie stymulowanych kontaktów międzyludzkich na poziomie regionalnym, posiedzenia odbywały wspólne komisje do spraw wykorzystania Odry i Nysy Łużyckiej. W etapie trzecim, w latach 1960-1971, znoszono wojskowe ograniczenia dotyczące ruchu ludności w strefie przygranicznej, coraz większa była wymiana turystyczna, Polki zatrudniane bywały okresowo w NRD, w tym w pasie przygranicznym. W etapie czwartym (1972-1975), z uwagi na swobodę przekraczania granicy na podstawie samego tylko dowodu osobistego, nastąpił ogromny wzrost liczby kontaktów instytucjonalnych i prywatnych, wielki rozwój instytucjonalnej i prywatnej wymiany towarowej; obszary przygraniczne oficjalnie i efektywnie ze sobą współpracowały. W etapie piątym (od połowy do końca lat siedemdziesiątych), z uwagi na modyfikacje podziału terytorialnego w Polsce, osłabione zostały dawne oficjalne więzi regionalne. Spadła liczba prywatnych wyjazdów z Polski w związku z ograniczeniami celnymi i dewizowymi, a polskie władze państwowe otwarły obywatelom możliwość wyjazdu na podstawie dowodu osobistego do innych niż NRD krajów socjalistycznych. Instytucjonalne i osobiste kontakty były coraz słabsze. Ostatni etap, od 1980 do 1990 roku, to praktyczny zanik kontaktów. W październiku 1980 roku władze NRD zamknęły granicę. W okresie stanu wojennego i tak zwanej „normalizacji" w Polsce kontakty były praktycznie zamrożone (por. Ciok 1992: 14-18).

Jak uważa Wiesław Podkański, „okres istnienia NRD i PRL to czas wielokierunkowych wysiłków zmierzających do przełamania [...] barier. Jednakże suma uprzedzeń, a także fasadowy, a czasami wręcz przymusowy charakter podejmowanych działań spowodował, iż wzajemne urazy nie tylko nie zacierały się, ale wręcz rosły" (1992: 49). Nieco inaczej widział tę sytuację Zbigniew Kurcz, którego zdaniem z wyjątkiem lat 1973-1980 nie było na pograniczu instytucjonalnych warunków do kształtowania się więzi społecznych między Polakami a Niemcami, a nawet w ogóle wzajemnych kontaktów. Przez długie lata nie istniały nawet styczności przestrzenne, które mogłyby dać szanse dla nawiązania więzi o bezpośrednim osobowym charakterze. Autor ten zwraca uwagę na to, że w okresach otwartej w praktyce granicy w czasach PRL i NRD, kontakty międzyludzkie

miały głównie charakter rzeczowy i podejmowane były przede wszystkim przy okazji zakupów dokonywanych we wschodnich Niemczech przez Polaków. Pozahandlowe kontakty były sformalizowane, fasadowe i przeideologizowane. Choć trudno było więc o bardziej „naturalne" i wielopłaszczyznowe stosunki między jednostkami i małymi grupami, to jednak Polacy i Niemcy „oswajali się" ze sobą nawzajem. Kurcz porównywał okresy otwartych granic między NRD a PRL z sytuacją na początku lat dziewięćdziesiątych i otwartymi granicami w zupełnie nowej rzeczywistości politycznej. Stwierdził, że w nowych czasach znów dominują styczności rzeczowe, polegające tym razem na masowych, głównie bazarowych zakupach dokonywanych w Polsce przez Niemców. Podkreślał, że choć znowu liczne kontakty odbywają się przede wszystkim na poziomie instytucjonalnym, to jednak tym razem mają one na celu stymulowanie interakcji na poziomie jednostek i małych grup, „naturalnej" integracji mieszkańców całego obszaru transgranicznego. Już na początku lat dziewięćdziesiątych zwracał Kurcz uwagę na to, że wiele kontaktów polsko-niemieckich, i szerzej, przygranicznych, ma po obu stronach granicy charakter patologiczny (1992: 70-85). A nie było jeszcze wtedy znane np. zjawisko „jumy", zacieśniającej niewątpliwie polsko-niemieckie relacje w sposób patologiczny i wpływającej na poważny wzrost anomii na całym omawianym tu obszarze (por. np. Kurzępa 1999). W innym tekście pisze Jacek Kurzępa, że około 20% mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego czerpie zyski z działalności nielegalnej (1999a: 259).

Wracając do „kontaktów rzeczowych", można dodać za Ryszardem Dyoniziakiem, że ci wszyscy, którzy przekraczają granicę z uwagi na chęć nabycia towarów i usług, zainteresowani są z konieczności przyjazną współpracą, a więc płynnym przebiegiem interakcji i oparciu ich na wzajemnym porozumieniu (por. 1999: 49). Za licznymi badaczami zjawiska ulokowanych po polskiej stronie granicy od 1989 roku bazarów można dodać, że mają one nie tylko patologiczny, ale po prostu interakcyjny charakter, budując nową, dobrą czy złą, rzeczywistość kulturową.

H. KONTAKT KULTUROWY NA POGRANICZU POLSKO-NIEMIECKIM OD 1989 ROKU

Jesteśmy już, po roku 1989, w nowej społeczno-kulturowej rzeczywistości. Ta nowa sytuacja rodzi nowe wyzwania badawcze, w tym określone etykietą „badań transgranicznych". Jak pisali redaktorzy pierwszego tomu *Transgraniczności...*, studia te dotyczą wzajemnych wpływów odmiennych społeczeństw, transmisji wzorów kulturowych, formalnego (zinstytucjonalizowanego) i nieformalnego (żywiołowego) współdziałania, kształtowania się specyficznej tożsamości, którą można nazwać pograniczną, procesów intensyfikacji kontaktów międzykulturowych oraz międzyetnicznych, obiektywnych warunków sąsiedztwa, odzwierciedlających się w świadomości indywidualnej i zbiorowej (Redaktorzy 1999: 8).

Skupiając się nadal tylko na polskiej stronie pogranicza, niektóre wyniki dotychczasowych badań uważam za szczególnie interesujące z punktu widzenia socjologicznych i antropologicznych badań nad kontaktem kulturowym. Pozostałe stanowią też trwały wkład do socjologii pogranicza.

„Można powiedzieć bez przesady — pisze Leszek Gołdyka — że jednym z efektów zmian zachodzących po 1989 r. jest względnie otwarte sąsiedztwo społeczeństw (społeczności) gospodarczo, cywilizacyjnie i kulturowo odmiennych" (1999: 9). Otwarcie Polski na świat, jak zauważa Zbigniew Kurcz, zaowocowało nowymi stosunkami społecznymi, w szczególności na pograniczach. Te nowe procesy i relacje kształtują się najpełniej na zachodnim pograniczu. W 1996 roku na siedem euroregionów, których części znajdowały się na terenie Polski, cztery ulokowane były wokół granicy polsko-niemieckiej. Wzorotwórcze oddziaływanie zachodnich obrzeży Polski jest, zdaniem tego autora, niewątpliwe — w 1998 roku w Polsce było już dwanaście euroregionów (Kurcz 1999: 23; Kurcz 1999a: 219). Trzeba jednak odnotować i głos sceptyka — według Zdzisława Wołka, utworzenie Euroregionu Nysa nie zaistniało poważnie w świadomości zgorzelczan (1999: 222). Potwierdzeniem z kolei ogólniejszych tez Kurcza, który uważa też, iż pogranicze z Niemcami jest terenem najliczniej w Polsce uczęszczanym, a wielki ruch osobowy z całego kraju, jaki tamtędy przechodzi, powoduje wielką dynamikę regionu (1999a: 219), jest na przykład obserwacja Jana Sikory, który stwierdza, że w 1996 roku na trzydzieści

jeden czynnych przejść granicznych, siedemnaście znajdowało się na zachodzie Polski (1999: 272).

Na pograniczu zachodnim najważniejsze są stosunki polsko-niemieckie. Niemcy są obecnie nie tylko klientami słynnych bazarów, ale też inwestorami, modernizującymi stare zakłady produkcyjne, wprowadzającymi nowe, oszczędne, bardziej przyjazne środowisku technologie, zatrudniającymi polską siłę roboczą, tworzącymi nowe miejsca pracy. W 1996 roku, na terenie Środkowego Nadodrza, na 352 spółki z kapitałem zagranicznym, 227 firm miało udziały kapitału niemieckiego (Szafrańska 1999: 305). Po 1989 roku pojawia się na zachodnim pograniczu nowa świadomość historyczna, polegająca na włączeniu do polskiej tradycji niemieckiego dorobku cywilizacyjnego. Rozwija się polsko-niemiecka współpraca przy renowacji niemieckich zabytków (por. np. Koćwin 1999: 456-57). Niemcy z kolei pomagają przy niektórych polskich przedsięwzięciach lub w chwilach nieszczęść na pograniczu — pomagali bardzo poważnie przy walce z wielką powodzią w roku 1997, a potem przy przezwyciężaniu skutków tej powodzi (por. np. Bazuń 1999; Tomiak 1999). Niestety, wzajemna znajomość języka partnera jest po obu stronach Odry i Nysy Łużyckiej dość kiepska. Niemcy prawie w ogóle nie mówią po polsku (choć na pograniczu niemiecko-polskim dostępne są odpowiednie kursy i oficjalne zachęty). Po otwarciu granicy w 1991 roku wzrosło po polskiej stronie zainteresowanie nauką języka niemieckiego, ale z całą pewnością jego znajomość jest niewystarczająca (por. np. Lisiecki 1999; Bazała 1999). Pojawiają się po obu stronach granicy liczne, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane inicjatywy współpracy. Można więc powiedzieć, że od 1989 roku faktycznie ma miejsce na pograniczu polsko-niemieckim zintensyfikowany kontakt kulturowy. Nie rozwija się on, oczywiście, bezkonfliktowo. Grupowe interesy po obu stronach granicy, jak pokazuje Zbigniew Kurcz, utrudniają stosunki transgraniczne, niemieckie półlegalne albo wręcz nielegalne interesy (np. zakup ziemi) po polskiej stronie wzbudzają tak zwane „mieszane uczucia" wśród różnych grup Polaków. Poziom akceptacji nowej niemieckiej obecności na ziemiach polskich jest regionalnie zróżnicowany (por. np. 1999a: 225).

I. TEORIE KONTAKTU KULTUROWEGO I AKULTURACJI

Omawiana powyżej problematyka, której poświęcono w Polsce bardzo wiele uwagi, może być z całą pewnością uznana za klasyczną problematykę nauk społecznych. Nie chodzi tu jedynie o wspomnianą dawną i o całkiem współczesną ekologię społeczną czy kulturową. Myślę w tej chwili o antropologicznych badaniach nad zmianą kulturową. Rozwijane były one w ostatnich dekadach przed II wojną światową w Wielkiej Brytanii pod nazwą teorii kontaktu kulturowego, zaś w USA pod nazwą teorii akulturacji. Chodziło w nich o analizę niesymetrycznych interakcji między dwiema kulturami: tradycyjną a „nowoczesną", importowaną przede wszystkim z zachodniej Europy. Badania te kontynuowane były, a także ostro krytykowane, do końca epoki kolonializmu, gdy wspomniany kontakt kulturowy zupełnie zmienił charakter.

Jestem bardzo odległy od wpisywania się w debatę na temat otwarcia Polski na Zachód i stosunków polsko-niemieckich w kategoriach kolonializmu czy postkolonializmu. Mam jednak wrażenie, że patrząc na tę sytuację neutralnie, a nie w kategoriach ideologicznych, dostrzec można cały szereg interesujących analogii między częściowo żywiołowymi, a częściowo sterowanymi procesami opisywanymi przez Bronisława Malinowskiego (i uczniów, będących w wielu przypadkach jego poprzednikami, jeśli chodzi o tę problematykę, a także jego krytyków) czy Melvina Herskovitsa (i jego kontynuatorów i krytyków) a tym, co dzieje się, szczególnie po 1989 roku, po polskiej stronie granicy polsko-niemieckiej.

Nie będę tu przedstawiał analizy teorii kontaktu kulturowego, teorii akulturacji, kształtowania się „nowej kultury", czy bardziej indywidualistycznie i psychologicznie zorientowanych koncepcji zjawisk międzykulturowych i kontaktu międzygrupowego. Problematyka ta została omówiona w rozdziale szóstym niniejszej książki. W literaturze istnieją liczne krytyczne omówienia antropologii Bronisława Malinowskiego, w tym teorii zmiany i rozwoju kultury (por. np. Gluckman 1947; w literaturze polskiej por. np. Paluch 1981; Flis i Paluch, red. 1985; Olszewska-Dyoniziak 1991). Istnieją też krytyczne opracowania koncepcji akulturacji (por. np. Posern-Zieliński 1999; Małkowska 1966a). Nie będę się tu zajmował skądinąd ważną w tym miejscu problematyką dyfuzji kulturowej. Dyfuzja silnie

powiązana jest z akulturacją i kontaktem kulturowym, ale może występować w sytuacjach niewymagających kontaktu, lub kontakt ten może być tylko incydentalny. Dyfuzja często ma charakter płytki, podczas gdy akulturacja jest procesem głębokim, podważającym na ogół dotychczasową równowagę systemu kulturowego (por. np. Posern-Zieliński 1999: 45; Herskovits 1958). Celem moim jest wskazanie tego, jakie kategorie teoretycznej analizy mogą być przydatne, jeśli procesy integracji europejskiej będą kontynuowane. Choć procesy te na pewno nie będą zupełnie jednokierunkowe i jednostronne, to jednak przede wszystkim Polska będzie się musiała dostosowywać do standardów zachodnich, a nie one do standardów polskich.

J. PODSUMOWANIE

Pogranicze polsko-niemieckie uważam za historycznie i socjologicznie inne niż pozostałe, wyróżnione w tym rozdziale polskie pogranicza. Na obszarze tym dopiero od 1989 roku mamy do czynienia z powolną budową społeczności transgranicznej. Jest to społeczność nietypowa, składająca się prawie wyłącznie z ludności polskiej, żyjącej w zrujnowanej, ale wciąż kształtującej interakcje infrastrukturze niemieckiej. Pojawiają się tu jednak, z wielu powodów, stymulowane instytucjonalnie, ale polegające na interakcjach osobowych i rzeczowych, rzeczywiste kontakty międzynarodowe. Być może, kształtuje się tu polsko-niemiecka „nowa kultura". Będzie ona musiała się rozwijać po przyjęciu Polski do Unii Europejskiej. W antropologii społeczno-kulturowej oraz psychologii międzykulturowej istnieją koncepcje teoretyczne zawierające kategorie pojęciowe, które — moim zdaniem — są przydatne dla analizy kontaktu kulturowego na polsko-niemieckim pograniczu. Koncepcje te powstały w zupełnie innych warunkach społecznych i słusznie poddane były krytyce. Niemniej jednak, mądrzejsi o ich krytyki, powinniśmy starać się wykorzystać je tam, gdzie następuje nowy, przyśpieszony kontakt kulturowy.

Bibliografia

Allport Gordon. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Aron Raymond. 1955. *L'Opium des intellectuells*. Paris: Calmann-Levy (najnowsze polskie wydanie — *Opium intelektualistów*, Warszawa: Muza 2000).

Babicz Józef. 1966. *Wstęp. Uwagi nad materiałami do etnografii północnych stoków Karpat Wincentego Pola*. W: Wincenty Pol, *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Opracował Józef Babicz. Wrocław: PTL. „Archiwum Etnograficzne" nr 29, 10-79.

Babiński Grzegorz. 1975. *Struktura klasowa a struktura etniczna w społeczeństwie amerykańskim*. „Przegląd Polonijny" I, 2: 57-69.

Babiński Grzegorz. 1977. *Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesie przemian*. Wrocław: Ossolineum.

Babiński Grzegorz. 1997. *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność — zróżnicowanie religijne — tożsamość*. Kraków: Nomos.

Babiński Grzegorz. 1998. *Etniczność*. W: *Encyklopedia Socjologii*. Tom 1. Warszawa: Oficyna Naukowa, 191-195.

Backes Clarus. 1968. *Uptown: The Promised Land*. „Chicago Tribune Magazine" 22 i 29 September.

Bahr Howard M. 1972. *An End to Invisibility*. W: H. M. Bahr, Bruce A. Chadwick i Robert C. Day, red. *Native Americans Today: Sociological Perspectives*. New York: Harper & Row, 404-417.

Bahr Howard M., Bruce A. Chadwick i Joseph H. Strauss. 1972. *Discrimination against Urban Indians in Seattle*. „The Indian Historian" 5, 4: 4-11.

Balandier Georges. 1986. *An anthropology of violence and war*. „International Social Science Journal" 110: 499-510.

Bałaban Majer. [bdw]. *Dzieje Żydów w Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772-1868*. Lwów–Warszawa–New York: Księgarnia Polska B. Połanieckiego, E. Wende i Sp.; The Polish Book Importing Co., Inc. (przedmowa datowana w 1914 roku).

Barnett Homer G., Leonard Broom, Bernard J. Siegel, Evon Z. Vogt i James B. Watson. 1954. *Acculturation: An Exploratory Formulation*. „American Anthropologist" 56, 6: 973-1002.

Barth Ernest A. T. i Donald L. Noel. 1972. *Conceptual Frameworks for the Analysis of Race Relations: An Evaluation*. „Social Forces" 50, 3: 333-348.

Bartosz Adam. 1976. *Z badań nad cygańskim kowalstwem na polskim Spiszu*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie", tom VI, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Bartosz Adam. 1978. *Ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania cygańskiego żebractwa*. „Lud" 62: 177-185.

Bartosz Adam. 1994. *Nie bój się Cygana*. Sejny: Pogranicze.

Bateson Gregory. 1935. *Culture Contact and Schismogenesis*. „Man" 35: 178-183.

Bazała Teresa. 1999. *Doświadczenia Fundacji Odnowy Ziemi Noworudzkiej w przełamywaniu barier współpracy z Niemcami — przedwojennymi mieszkańcami Ziemi Kłodzkiej*. W: Gołdyka, red. 1999, 479-485.

Bazuń Dorota. 1999. *Powódź w lipcu 1997 roku jako zdarzenie transgraniczne. Analiza socjologiczna*. W: Gołdyka, red. 1999, 535-549.

Beck David. 1989. *The Chicago American Indian Community 1893-1988. Annotated Bibliography and Guide to Sources in Chicago*. Chicago: NAES College Press.

Becker Tamar. 1968. *Patterns of Attitudinal Changes Among Foreign Students*. „American Journal of Sociology" 73, 4: 431-442.

Becker Tamar. 1971. *Cultural Patterns and Nationalistic Commitment among Foreign Students in the United States*. „Sociology and Social Research" 55, 4: 467-481.

Bell Daniel. 1962. *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Free Press [1]1960.

Bell Daniel, red. 1955. *The New American Right*. New York: Criterion Books.

Bell Daniel, red. 1963. *The Radical Right*. New York: Ancor.

Berdychowska Bogumiła, red. 1998. *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

Berry Brewton. 1958. *Race and Ethnic Relations*. Boston: Houghton.

Biały Zbigniew. 1987. *Polski Spisz. Historyczne uwarunkowania kultury ludowej tego regionu i sposoby jej badania po II wojnie światowej*. W: Zbigniew Biały, red. *Polski Spisz. Jedność kultury ludowej i jej środowisko naturalne. Warunki gospodarowania, Antropologia. Gwary*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. „Prace Etnograficzne" nr 22, 7-57.

Bielecki Jędrzej. 2005. *Praca. Z kraju emigrantów Polska przekształca się w cel wyjazdów zarobkowych. Więcej przyjeżdża niż wyjeżdża*. „Rzeczpospolita. Ekonomia i Rynek". 59 (7048): B1.

Biernacka Maria. 1962. *Dawne oraz współczesne formy organizacji pasterstwa w Bieszczadach*. „Etnografia Polska" VI: 41-62.

Biernacka Maria. 1973. *Osady uchodźców greckich w Bieszczadach*. „Etnografia Polska" XVII, 1: 83-94.

Blau Peter M. 1977. *A Macrosociological Theory of Social Structure*. „American Journal of Sociology" 83, 1: 26-54.

Bochner Stephen. 1982. *The Social Psychology of Cross-Cultural Relations.* W: Bochner, red. 1982, 5-44.

Bochner Stephen, red. 1982. *Cultures in Contact. Studies in Cross-Cultural Interaction.* Oxford et al.: Pergamon.

Bochner Stephen, Anli Lin i Beverly M. McLeod. 1979. *Cross-Cultural Contact and the Development of an International Perspecive.* „The Journal of Social Psychology" 107: 29-41.

Bochner Stephen, Eloise A. Buker i Beverly M. McLeod. 1976. *Communication Patterns in an International Student Dormitory: A Modification of the 'Small World' Method.* „Journal of Applied Social Psychology" 6, 3: 275-290.

Bochner Stephen, Beverly M. McLeod i Anli Lin. 1977. *Friendship Patterns of Overseas Students: A Functional Model.* „International Journal of Psychology" 12, 4: 277-294.

Bogardus Emory. 1930. *Race Relations Cycle.* „American Journal of Sociology" 35, 4: 612-617.

Brody Hugh. 1971. *Indians on Skid Row. The Role of Alcohol and Community in the Adaptive Process of Indian Urban Migrants.* Ottawa: Northern Science Research Group.

Brown Michael E. 1993. *Ethnic Conflict and International Security.* Princeton: Princeton University Press.

Brown W. O. 1934. *Culture Contact and Race Conflict.* W: Edward B. Reuter, red. *Race and Culture Contacts.* New York: McGraw-Hill, 34-47.

Bryk Andrzej. 2004. *Akcja afirmatywna, doktryna różnorodności a plemienna koncepcja społeczeństwa liberalnego.* „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2, 1: 31-110.

Buber Martin. 1986. *Opowieści chasydów.* Poznań: W Drodze.

Buchowski Michał. 1993. *Magia i rytuał.* Warszawa: Instytut Kultury.

Burgess Ernest W. 1923. *The Growth of the City: An Introduction to a Research Project.* „The Publications of the American Sociological Society", volume XVIII: 85-97.

Bujak Franciszek. 1924. *Studia historyczno-społeczne.* Lwów–Warszawa: Ossolineum.

Burszta Wojciech J. 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje.* Poznań: Zysk i S-ka.

Burszta Wojciech J. 2004. *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Burszta Wojciech J. i Jerzy Damrosz, red. 1994. *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności.* Warszawa: Instytut Kultury.

Byczkowski Józef. 1976. *Mniejszości narodowe w Europie 1945-1974. Wybrane zagadnienia.* Opole: Instytut Śląski.

Carvalho Paulo de. 1990. *Studenci obcokrajowcy w Polsce.* Warszawa: Instytut Socjologii UW.

Candill William i George De Vos. 1970. *Achievement, Culture and Personality: The Case of Japanese Americans.* W: Minako Kurokawa, red. *Minority Responses. Comparative Views of Reactions to Subordination.* New York: Random House, 179-188.

Casmir Fred L. 1996a. *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej.* W: Kapciak, Korporowicz i Tyszka, red. 1996, 28-56.

Casmir Fred L. 1996b. *Komunikacja ludzka w perspektywie wielokulturowej.* W: Kapciak, Korporowicz i Tyszka, red. 1996, 11-25.

Chadwick Bruce A. 1972. *The Inedible Feast.* W: Howard M. Bahr, Bruce A. Chadwick i Robert C. Day, red. *Native Americans Today. Sociological Perspectives.* New York i inne: Harper & Row.

Chadwick Bruce A. i Howard M. Bahr. 1978. *Factors Associated with Unemployment among American Indians in the Pacific Northwest.* „Phylon" XXXIX, 4: 357.

Chałupczak Henryk i Tomasz Browarek. 1998. *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995.* Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Chang Hwa-Bao. 1973. *Attitudes of Chinese Students in the United States.* „Sociology and Social Research" 58, 1: 66-77.

Chapman Phillip C. 1960. *The New Conservatism. Cultural Criticism vs. Political Philosophy.* „Political Science Quarterly" 75, 1: 17-34.

Chlebowczyk Józef. 1975. *Procesy narodowotwórcze we wschodniej Europie Środkowej.* Warszawa: PWN.

Chrobot Leonard F., Rev. 2001. *Typologies of Polish American Parishes: Changing Pastoral Structures and Methods*, „Polish American Studies" t. LVIII, 2: 83-94.

Chrobot Leonard F. Rev., Jessica Trobaugh Temple. 2002. *A Place for Differences. Spiritual Leader Helping Churches Move Forward to Rhythm of Diversity.* „South Bend Tribune" 29 December, F3.

Ciok Stanisław. 1992. *Polska granica zachodnia. Zmiana funkcji granicy.* W: Kurcz, red. 1992, 9-21.

Claspy Everett. 1966. *The Potawatomi Indians of Southwestern Michigan.* Dowagiac, Michigan: E. Claspy Publisher.

Clifton James A. 1984. *The Pokagons 1683-1983. Catholic Potawatomi Indians of the St. Joseph Valley.* Lanham, NY i London: University Press of America.

Coelho George V. 1962. *Personal Growth and Development through Working and Studying Abroad.* „The Journal of Social Issues" XVIII, 1: 55-67.

Coelho George V. i Paul J. Ahmed, z Ying-Ying, T. Yuan red. 1980. *Uprooting and Development. Dilemmas of Coping with Modernization.* New York i London: Plenum.

Coser Lewis A. 1964. *The Functions of Social Conflict.* New York: The Free Press ([1]1956).

Coser Lewis A. 1969. *Unanticipated Conservative Consequences of Liberal Theorizing.* „Social Problems" 16, 3: 263-272.

Coser Lewis A. 1970. *Continuities in the Study of Social Conflict*. New York: The Free Press.

Coser Lewis A. i Irving Howe, red. 1973. *The New Conservatives. A Critique from the Left*. New York: Quadrangle.

Cutler Irving. 1981. *The Jews of Chicago. From Shtetl to Suburb*. W: Peter d' A. Jones i Melvin Holli, red. *Ethnic Chicago*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 40-79.

Dahl Robert A. 1971. *Polyarchy. Participation and Opposition*. New Haven i London: Yale University Press.

Dahl Robert A. 1989. *Democracy and its Critics*. New Haven i London: Yale University Press (polskie wydanie — *Demokracja i jej krytycy*, przełożył Stefan Amsterdamski, Kraków: Znak 1995).

Dahrendorf Ralf. 1968. *Essays in the Theory of Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

Dahrendorf Ralf. 1972. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul ([1]1957).

Depczyńska Jadwiga. 1978. *Adaptacja Cyganów do życia w mieście*. „Etnografia Polska" XXII, 2: 55-68.

Derlicki Jarosław i Wojciech Lipiński, red. 2002. *Pierwsze narody: społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii UW.

Dits Joseph. 2002a. *Just a touch of home. Newcomers to US hold to their language*. „South Bend Tribune" 20 January (http://www.southbendtribune.com/stories/2002/01/20/local).

Dits Joseph. 2002b. *Credit union to cater to Latinos*. „South Bend Tribune" 25 June (http://www.southbendtribune.com/stories/2002/06/25/local).

Dits Joseph. 2002c. *Hungry for work*. „South Bend Tribune" 22 July (wydruk komputerowy).

Dits Joseph. 2002d. *Well documented Mexicans get redesigned ID cards from consulate*. „South Bend Tribune" 11 October (http://www.southbendtribune.com/stories/2002/10/11/local).

Dobrowolski Kazimierz. 1938. *Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Driver Harold E. 1975. *Indians of North America. Second Edition, Revised*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

Drozd-Piasecka Mirosława. 1992. *Konflikt pozytywny Lewisa A. Cosera*. „Etnografia Polska" 36, 1: 25-33.

Dunin Kinga i Małgorzata Melchior 1991. *Żyd i antysemita*. W: Marek Czyżewski, K. Dunin i Andrzej Piotrowski, red. *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne*. Warszawa: Ośrodek Badań Społecznych, 37-78.

Dyoniziak Ryszard. 1999. *Problemy pogranicza a kwestia tożsamości kulturowej Europy*. W: Gołdyka i inni, red. 1999, 49-53.

Dziewierski Marek, Bożena Pactwa i Bogdan Siewierski. 1992. *Dylematy tożsamości. Studium społeczności łemkowskiej w Polsce*. Katowice: Instytut Socjologii UŚ.

Dziubacka Krystyna. 1999. *Warunki i jakość życia mieszkańców wsi pogranicza polsko-niemieckiego*. W: Gołdyka i inni, red. 1999, 129-142.

Dzwonkowski Roman. 1998. *Samoidentyfikacja narodowa a przynależność wyznaniowa młodzieży polskiego pochodzenia z byłego ZSSR studiującej w Polsce. Czy zmiany w stereotypie „Polak-katolik"?* „Przegląd Polonijny" XXIV, 1: 53-69.

Edgerton Robert Herman. 1962. *Menominee Termination: Observations on the End of a Tribe*. „Human Organization" 21, 1: 10-16.

Edles L. Desfor. 1991. *The Symbolic Real in Democratic Transition: The Case of Spain*. The 62nd Annual Meeting of The Pacific Sociological Association, Irvine, California. Mimeo.

Ehrman John. 2000. *Neokonserwatyzm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*. Poznań: Zysk i S-ka ([1]1995).

Enloe Cynthia. 1973. *Ethnic Conflict and Political Development*. Boston: Little & Brown.

Enloe Cynthia. 1981. *The growth of the state and ethnic mobilization. The American experience*. „Ethnic and Racial Studies" 4, 2: 123-136.

Eriksen Thomas H. 1992a. *Ethnicity and nationalism: Definitions and critical reflections*. „Bulletin of Peace Proposals" 23, 2: 219-224.

Eriksen Thomas H. 1992b. *Linguistic hegemony and minority resistance*. „Journal of Peace Research" 29, 3: 313-332.

Eriksen Thomas H. 1993. *Formal and informal nationalism*. „Ethnic and Racial Studies" 16, 1: 1-25.

Etzioni Amitai. 1977. *The Neoconservatists*. „Partisan Review" 44, 3: 431-437.

Falkowski Jan. 1938. *Etnografia górali środkowych i wschodnich Karpat Polskich*. „Drugi Zjazd Sprawozdawczo-Naukowy Poświęcony Środkowym i Wschodnim Karpatom Polskim". Warszawa.

Farr Finis. 1973. *Chicago. A Personal History of America's Most American City*. New Rochelle i New York: Arlington House.

Fassman Heinz i Rainer Muenz. 1994. *European East-West Migration 1945-1992*. „International Migration Review" 28, 3: 520-538.

Fenigsen-Orłowska Janina. 1978. *Cyganie nowotarscy — sytuacja współczesna i kierunki przemian*. „Etnografia Polska" XXII, 2: 111-125.

Fernhout Roel. 1993. *„Europe 1993" and its refugees*. „Ethnic and Racial Studies" 16, 3: 492-506.

Ficowski Jerzy. 1953. *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*. Warszawa: PIW.

Ficowski Jerzy. 1985. *Cyganie na polskich drogach.* Wydanie III. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Firth Raymond. 1965. *Społeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej.* Warszawa: PWN (1956).

Flere Sergej. 1991. *Explaining ethnic antagonizm in Yugoslavia.* „European Sociological Review" 7, 3: 183-193.

Fleurant Gerdes. 1973. *Caste, Class Conflict and Status Quo in Hawai.* W: Donald E. Gelfand i Russell D. Lee, red. *Ethnic Conflicts and Power. A Cross-National Perspective.* New York i London: Wiley, 178-196.

Flis Mariola i Andrzej K. Paluch, red. 1985. *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego.* Warszawa: PWN.

Fogelson Samuel. 1939. *Struktura demograficzna ludności żydowskiej w Polsce.* Warszawa: Instytut Badań Narodowościowych.

Fuchs Estelle i Robert J. Havighurst. 1973. *To Live on this Earth. American Indian Education.* Garden City: Doubleday.

Furier Andrzej. 1998. *O kształceniu studentów polskiego pochodzenia ze Wschodu na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.* „Przegląd Polonijny" XXIV, 3: 103-116.

Furnham Adrian i Stephen Bochner. 1982. *Social difficulty in a foreign culture: an empirical analysis of culture shock.* W: Bochner, red. 1982, 161-198.

Gans Herbert. 1977. *Etniczność, akulturacja i asymilacja.* „Przegląd Polonijny" III, 2: 25-34 ([1]1974).

Garbarino Merwyn S. 1973. *The Chicago American Indian Center: Two Decades.* W: Jack O. Wadell i O. Michael Watson, red. *American Indian Urbanization.* Lafayette: Purdue University Press.

Gąssowski Jerzy. 1996. *Indianie Ameryki Północnej. Od początków po wiek XIX.* Warszawa: Trio.

Gelfand Donald E. 1973. *Ethnic Relations and Social Research. A Reevaluation.* W: D.E. Gelfand i Russell D. Lee, red. *Ethnic Conflicts and Power. A Cross-National Perspective.* New York i London: Wiley, 5-17.

Gelfand Donald E. i Russell D. Lee. 1973. *Introduction.* W: D.E. Gelfand i R.D. Lee, red., *Ethnic Conflicts and Power. A Cross-National Perspective.* New York i London: Wiley, 1-5.

Gawełek Franciszek. 1909. *Z Jaworza na Śląsku austriackim.* „Lud" XV: 69-91.

Gennep Arnold van. 1960. *The Rites of Passage.* Chicago: The University of Chicago Press ([1]1909).

Glazer Nathan. 1983. *Ethnic Dilemmas 1964-1982.* Cambridge, Mass. i London: Harvard University Press.

Glazer Nathan. 1997. *We Are All Multiculturalists Now.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Glazer Nathan i Daniel P. Moynihan. 1970. *Beyond the Melting Pot.* Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Glazer Nathan i Daniel P. Moynihan. 1975. *Introduction.* W: N. Glazer i D.P. Moynihan, red., *Ethnicity. Theory and Experience.* Cambridge, Mass. i London: Harvard University Press, 1-26.

Glazer Nathan i Daniel P. Moynihan, red. 1975. *Ethnicity. Theory and Experience.* Cambridge, Mass i London: Harvard University Press.

Glick Clarence E. 1954. *Social Roles and Types in Race Relations.* W: A. W. Lind, red. *Race Relations in World Perspective.* Honolulu, University of Hawaii Press, 239-265.

Gluckman Max. 1947. *Malinowski's Functional Analysis of Social Change.* „Africa" XVII, 2: 103-122.

Gołdyka Leszek. 1999. *Wprowadzenie.* W: Gołdyka, red. 1999, 9-11.

Gołdyka Leszek, red. 1999. *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje.* Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.

Gołdyka Leszek, Jerzy Leszkowicz-Baczyński, Leszek Szczegóła i Maria Zielińska, red. 1999. *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej.* II wydanie (wydanie I — 1997). Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.

Gorbaniuk Julia. 1998. *Problemy adaptacji młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu studiującej w Polsce — na przykładzie grupy studentów z Lublina.* „Przegląd Polonijny" XXIV, 3: 87-102.

Gorbaniuk Oleg. 1998. *Czynniki kształtujące samookreślenie narodowe w opinii młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu studiującej w Polsce.* „Przegląd Polonijny" XXIV, 3: 75-86.

Gordon Milton M. 1964. *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origin.* New York: Oxford University Press.

Gordon Milton M. 1975. *Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations.* W: Nathan Glazer i D.P. Moynihan, red. *Ethnicity. Theory and Experience.* Cambridge, Mass. i London: Harvard University Press, 84-110.

Gordon Milton M. 1978. *Human Nature, Class, and Ethnicity.* New York: Oxford University Press.

Gotkiewicz Marian. 1939. *Polskie osadnictwo Czadeckiego i Orawy.* Katowice: Nasza Księgarnia.

Gotkiewicz Marian. 1958. *Osadnictwo kotlin podtatrzańskich w rozwoju dziejowym.* „Przewodnik VI Ogólnopolskiego Zjazdu PolskiegoTowarzystwa Geograficznego". Część I. Kraków: Nakładem Krakowskiego PTG.

Greeley Andrew M. 1969. *Why Cant They Be Like Us?* New York: Institute of Human Relations Press.

Greenfeld Liah i Daniel Chirot. 1994. *Nationalism and Aggression.* „Theory and Society" 23, 1: 79-130.

Gridley Marion E. 1966. *America's Indian Statues.* Chicago: Towertown Press.

Griffith S.I. 1993. *Nationalism and ethnic conflict. Treats to European security.* Oxford: SIPRI Research Report 5.

Grzelak Zdzisław. 1997. *Kształcenie cudzoziemców w Polsce.* „Kontakt" 4, 3-4: 1-8.

Grzymała-Moszczyńska Halina. 1998. *Sytuacja uchodźców w literaturze psychologicznej.* W: Grzymała-Moszczyńska i Nowicka 1998, 129-154.

Grzymała-Moszczyńska Halina i Ewa Nowicka. 1998. *Goście i gospodarze. Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych.* Kraków: Nomos.

Guibernau Montserrat i John Rex. 1999. *Introduction.* W: Montserrat Guibernau i John Rex, red. *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration.* Cambridge: Polity Press, 1-12.

Hagan William T. 1979. *American Indians.* Chicago i London: The University of Chicago Press.

Halik Teresa. 2000. *Vietnamese in Poland: Images from the Past, Present and Future.* W: F.E. Ian Hamilton i Krystyna Iglicka, red., *From Homogeneity to Multiculturalism. Minorities Old and New in Poland.* London: SSEES, 225-239.

Hamilton F.E. Ian i Krystyna Iglicka, red. 2000. *From Homogeneity to Multiculturalism. Minorities Old and New in Poland.* London: SSEES.

Handlin Oscar. 1951. *The Uprooted. The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People.* New York: Grosset & Dunlap.

Harkins Arthur M. i Richard M. Woods. 1970. *Indian American in St. Paul: An Interim Report.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hartzberg Hazel W. 1971. *The Search for an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movement.* Syracuse: Syracuse University Press.

Hawley Amos H. 1971. *Urban Society. An Ecological Approach.* New York: The Ronald Press Company.

Hawley Amos H. 1986. *Human Ecology. A Theoretical Essay.* Chicago i London: The University of Chicago Press.

Hayes Dorsha B. 1944. *Chicago. Crossroads of American Enterprise.* New York: Julian Messner Inc.

Hechter Michael. 1992. *The dynamics of secession.* „Acta Sociologica" 35, 2: 267-283.

Hein Jeremy. 1991. *Do „new immigrants" become „new minorities"? The Meaning of ethnic minority for Indochinese refugees in the United States.* „Sociological Perspectives" 34, 1: 61-77.

Heiss Jerold i Dennison Nash. 1967. *The Stranger in Laboratory Culture Revisited.* „Human Organization" 26, 1-2: 47-51.

Held David. 1987. *Models of Democracy.* Stanford: Stanford University Press.

Henderson David 1970. *Minority Responses and the Conflict Model.* W: Minako Kurokawa, red. *Minority Responses. Comparative Views of Reactions to Subordination.* New York: Random House, s. 301-310.

Herskovits Melville J. 1941. *Some Comments on the Study of Cultural Contact.* „American Anthropologist" 43, 1: 1-10.

Herskovits Melville J. 1958. *Acculturation. The Study of Culture Contact.* Gloucester, Mass.: Peter Smith (1938).

Hoggart Richard. 1976. *Spojrzenie na kulturę klasy robotniczej w Anglii.* Przełożyła Aleksandra Ambros. Warszawa: PIW.

Hoyt Fletcher. 1920. *Indian Fellowship League.* „The Business and Professional Woman" April-May.

Hyjek Marek. *2002. Za ścianą wigwamu. Życie rodzinne Indian Ameryki Północnej.* Wielichowo: Tipi.

Ibrahim Saad E.M. 1970. *Interaction, Perception, and Attitudes of Arab Students toward Americans.* „Sociology and Social Research" 55, 1: 29-46.

Jacobsen David, red. 1998. *The Immigration Reader. America in a Multidisciplinary Perspective.* Malden: Blackwell.

Jahant Charles A. 1974. *Chicago: Center of the Silent Film Industry.* „Chicago History. The Magazine of the Chicago Historical Society" III, 1: 45-53.

Jaklińska-Duda Aleksandra. 1978. *Cyganie osiadli w opinii górali spiskich.* „Etnografia Polska" XXII, 2: 161-169.

Janik Michał. 1909. *Menonici w Galicji.* „Lud" XV: 224-228.

Janiszewski Ludwik. 1993. *Mniejszość niemiecka a Polacy na Pomorzu Szczecińskim. Szkic socjologiczny.* Szczecin: Instytut Socjologii US.

Jasiewicz Krzysztof. 1977. *Czynniki asymilacji narodowej.* „Przegląd Socjologiczny" XXIX: 349-391.

Kalaga Wojciech, red. 2004. *Dylematy wielokulturowości.* Kraków: Universitas.

Kallen Horace M. 1915. *Democracy versus the Melting Pot.* „The Nation", February 18 i 25.

Kallen Horace M. 1924. *Culture and Democracy in the United States.* New York: Boni and Liveright.

Kamiński Ignacy Marek. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees.* Gothenburg: University of Gothenburg Press.

Kapciak Alina, Leszek Korporowicz i Andrzej Tyszka, red. 1995. *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje.* Warszawa: Instytut Kultury.

Kapciak Alina, Leszek Korporowicz i Andrzej Tyszka, red. 1996. *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania.* Warszawa: Instytut Kultury.

Kapiszewski Andrzej. 1984. *Asymilacja i konflikt. Z problematyki stosunków etnicznych w Stanach Zjednoczonych Ameryki.* Warszawa–Kraków: PWN-UJ.

Karwacki Arkadiusz i Dominik Antonowicz. 2003. *Underclass i kultura biedy w środowiskach popegeerowskich w kontekście sporów teoretycznych i interpretacyjnych.* „Studia Socjologiczne" 3: 69-112.

Kempny Marian, Alina Kapciak i Sławomir Łodziński, red. 1997. *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego.* Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kilanowski Arkadiusz J. 1998. *Współcześni Indianie Stanów Zjednoczonych.* Toruń: Adam Marszałek.

Kilanowski Arkadiusz J., red. 2004. *Odrębna rzeczywistość. Referaty z sesji Indianie i indianiści.* Wielichowo: Tipi.

Kivisto Peter. 1997. *Multiculturalism as a Factor Shaping National Identity in Western Europe Today.* W: Janusz Mucha i Wojciech Olszewski, red. *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia.* Toruń: UMK, 103-118.

Klineberg Otto. 1980. *Stressful Experiences of Foreign Students at Various Sages of Sojourn: Counseling and Policy Implications.* W: Coelho i Ahmed, red. 1980, 271-294.

Klineberg Otto. 1982. *Contact between Ethnic Groups: Historical Perspective of Some Aspects of Theory and Research.* W: Bochner, red. 1982, 45-55.

Kochanowicz Jacek i Marcin Kula, red. 1980. *U genezy konfliktu etnicznego.* Kraków: UJ.

Koćwin Lesław. 1999. *Dziedzictwo wielokulturowości Graftschaft Glatz w perspektywie poszukiwań 'małej ojczyzny' przez polskich mieszkańców Kotliny Kłodzkiej.* W: Gołdyka, red. 1999, 443-463.

Kohutnicki Bohdan. 1966. *Proces akulturacji Indian Pueblo.* „Etnografia Polska" X: 302-314.

Krawczyk Jarosław. 1985. *Rozruchy antysemickie w Galicji Zachodniej w 1898 roku.* Praca magisterska obroniona w Instytucie Historii UJ. Kraków.

Krysiński Alfons. 1935. *Rozwój stosunków etnicznych w Ziemi Czerwieńskiej w Polsce Odrodzonej.* „Sprawy Narodowościowe" IX, 5: 387-412.

Krzysztofek Kazimierz i Andrzej Sadowski, red. 2004. *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej.* Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.

Kubiak Hieronim. 1975. *Rodowód narodu amerykańskiego.* Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Kuper Leo. 1973. *Theories of Revolution and Race Relations.* W: Donald E. Gelfand i Russell D. Lee, *Ethnic Conflicts and Power. A Cross-National Perspective.* New York i London: Wiley, 48-65.

Kuper Leo. 1999. *Plural Societies.* W: Montserrat Guibernau i John Rex, red. *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration.* Cambridge: Polity Press, 220-228.

Kurcz Zbigniew. 1992. *Procesy integracji i dezintegracji społecznej w miastach pogranicza.* W: Kurcz, red. 1992, 59-89.

Kurcz Zbigniew. 1999. *Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski.* W: Gołdyka i inni, red. 1999, 23-36.

Kurcz Zbigniew. 1999a. *Pogranicze polsko-niemieckie a 'polnische Wirtschaft'.* W: Gołdyka, red. 1999, 219-233.

Kurcz Zbigniew, red. 1992. *Problemy społeczno-gospodarcze miast pogranicza polsko-niemieckiego.* Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Kurcz Zbigniew, red. 1997. *Mniejszości narodowe w Polsce.* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kurzępa Jacek. 1999. *Deprywacja współczesnej młodzieży — fenomen 'jumy'.* W: Gołdyka i inni, red. 1999, s. 233-252.

Kurzępa Jacek. 1999a. *Otwarcie granicy a nielegalna działalność gospodarcza (Polska-Niemcy 1988-1998).* W: Gołdyka, red. 1999, 255-270.

Kwaśniewicz Władysław. 1999. *Kilka uwag o teoretycznych aspektach badań transgranicznych.* W: Gołdyka, red. 1999, 75-89.

Kwaśniewski Krzysztof. 1987. *Kontakt kulturowy.* W: Zofia Staszczak, red. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne.* Warszawa i Poznań: PWN, 177-178.

Kwilecki Andrzej. 1974. *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji.* Warszawa: PWN.

Langer Jiri. 1988. *9 bram do tajemnic chasydów.* Kraków: Znak.

Lazewski Tony. 1976. *American Indian Migration. To and Within Chicago, Illinois.* University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan i London, England.

Legowicz Wiktor. 1979. *Łódzka Wieża Babel.* „Życie Szkoły Wyższej" 7-8: 67-71.

Lewis Lloyd i Henry J. Smith. 1920. *Chicago. The History of its Reputation.* New York: Harcourt Brace & Company.

Lewis Oscar. 1959. *Five Families.* New York: Basic Books.

Lewis Oscar. 1968. *La Vida.* New York: Knopf.

Lieberson Stanley. 1961. *A Societal Theory of Race and Ethnic Relations.* „American Sociological Review" 26, 6: 902-910.

Lieberson Stanley. 1980. *A Piece of the Pie. Blacks and the White Immigrants Since 1880.* Berkeley i inne: University of California Press.

Lieberson Stanley i Mary C. Waters. 1993. *The ethnic responses of whites: What causes their instability, simplification, and inconsistency.* „Social Forces" 72, 2: 421-450.

Lisiecki Stanisław. 1999. *Euromiasto Gubin-Guben. Problem niemieckiego dziedzictwa kulturowego.* W: Gołdyka, red. 1999, 487-496.

Littman Gerard. 1970. *Alcoholism, Illness, and Social Pathology among American Indians in Transition.* „American Journal of Public Health and The Nation's Health" 60, 9.

Lopez Ian F. Haney. 1996. *White by Law. The Legal Construction of Race.* New York and London: New York University Press.

Lundstedt Sven. 1963. *An Introduction to Some Evolving Problems in Cross-Cultural Research.* „The Social Issues" XIX, 3: 1-9.

Lurie Nancy Oestrich. 1961. *The Voice of the American Indian: Report on the American Indian Chicago Conference.* „Current Anthropology" 2, 5: 478-500.

Lurie Nancy Oestrich. 1972. *Menominee Termination: From Reservation to Colony.* „Human Organization" 31, 3: 257-269.

Lyman Stanford M. 1968. *The Race Relations Cycle of Robert E. Park.* „The Pacific Sociological Review" 11, 1: 16-22.

Lyman Stanford M. 1974. *Chinese Americans.* New York: Random House.

Lysgaard Sverre. 1955. *Adjustment in a Foreign Society: Norvegian Fulbright Grantees Visiting the United States.* „International Social Science Bulletin" VII: 45-51.

Łodziński Sławomir. 1993. *Obcy studenci. Główne problemy adaptacyjne.* W: Nowicka i Łodziński, red. 1993, s. 87-122.

Mach Zdzisław. 1998. *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna.* Kraków: Universitas.

Machaj Irena. 2000. *Pogranicze.* Maszynopis.

Maldonado-Denis Manuel. 1973. *The Puerto-Ricans: Protest or Submission?* W: Donald E. Gelfand i Russell D. Lee, red. *Ethnic Conflicts and Power. A Cross-National Perspective.* New York i London: Wiley, 296-301.

Malinowski Bronisław. 1958. *Dynamika przemian kulturowych* (tłumaczył Henryk Stasiak). W: Bronisław Malinowski. *Szkice z teorii kultury.* Warszawa: Książka i Wiedza, 115-307.

Małkowska Krystyna. 1966a. *Problem akulturacji w etnologii amerykańskiej.* „Etnografia Polska" X: 61-73.

Małkowska Krystyna. 1966b. *Potlach. Jego rola w kulturze Indian północno-wschodniego wybrzeża Kanady.* „Etnografia Polska" X: 339-375.

Marger Martin N. 2000. *Race and Ethnic Relations. American and Global Perspectives.* Fifth Edition. Belmont, CA: Wadsworth.

Marger Martin N. i Phillipp J. Obermiller. 1983. *Appalachians and Canadian Maritime Migrants: A Comparative Study of Emergent Ethnicity.* „International Journal of Comparative Sociology" XXIV, 3-4: 229-243.

Margon Arthur. 1977. *Indians and Immigrants: A Comparison of Groups New to the City.* „The Journal of Ethnic Studies" 4, 4.

Maryański Andrzej. 1962. *Z zagadnień ludnościowych powiatu ustrzyckiego.* „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace geograficzne". Zeszyt 10: 191-202.

Masłowski Medard. 1987. *Efektywność kształcenia cudzoziemców w polskich szkołach wyższych.* „Życie Szkoły Wyższej" 2: 69-80.

Masłowski Medard. 1990. *Kształcenie obcokrajowców w Polsce.* „Życie Szkoły Wyższej" 3: 65-74.

Masters Edgar Lee. 1933. *The Tale of Chicago.* New York: G.P. Putman's Sons.

Matuszewska-Kohutnicka Barbara. 1966. *Ekonomiczne podstawy kultury Indian Prerii.* „Etnografia Polska" X: 181-301.

McCarthy John D. i Meyer N. Zald. 1977. *Resorce Mobilization and Social Movements: A Partial Theory.* „American Journal of Sociology" 82, 6: 1212-1241.

McGarry John i Brendan O'Leary, red. 1993. *The politics of ethnic conflict regulation. Case studies of protracted ethnic conflicts.* London i New York: Routledge.

McIlvaine Mabel. 1920. *Chicago to Celebrate Indian Day.* „Fort Dearborn Magazine" II, 2.

McKee James B. 1993. *Sociology and the Race Problem. The Failure of a Perspective.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

McKenzie R[oderick] D. 1924. *The Ecological Approach to the Study of the Human Community.* „American Journal of Sociology" 30, 3: 287-301.

Melchior Małgorzata. 1990. *Społeczna tożsamość jednostki. W świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944-1955.* Warszawa: WPRiPS UW.

Metzger L. Paul. 1971. *American Sociology and Black Assimilation.* „American Journal of Sociology" 76, 4: 620-647.

Michna Ewa. 1995. *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?* Kraków: Nomos.

Michowicz Janina. 1980. *Środowisko studenckie Studium Języka Polskiego dla Cudzoziemców.* „Życie Szkoły Wyższej" 10: 65-74.

Michowicz Janina. 1988. *Wiedza o Polsce w kształceniu obcokrajowców.* „Życie Szkoły Wyższej" 2: 89-97.

Mikołajewska Barbara, red. 1989. *Kim są Żydzi.* Warszawa: IPSiR UW.

Mikułowski Pomorski Jerzy, red. 2004. *Narody wobec Europy. Negocjowanie tożsamości.* Kraków: Akademia Ekonomiczna.

Milewski Tadeusz. 1966. *Pochodzenie ludności Ameryki przedkolumbijskiej w odbiciu językowym.* „Etnografia Polska X: 253-280.

Mirga Andrzej. [bdw]. *Territoriality and Territorialization among Polands Gypsies.* Maszynopis.

Mirga Andrzej. 1988. *Krajobraz wiejski z Cyganami. Z badań nad stereotypem Cyganów w Polsce.* „Prace Etnograficzne UJ" nr 24, pod redakcją Anny Zambrzyckiej-Kuchanowicz i Andrzeja Mirgi, Warszawa-Kraków: PWN-UJ, s. 97-123.

Mirga Andrzej. 2005. *Addressing the Challenges of Romani Childrens Education in Poland — Past and Current Trends and Possible Solutions.* Dostępne pod adresem: www.per-usa.org/PolandRomaeducation.doc. Ściągnięte 10.02.2005.

Molik Witold i Robert Traba, red. 1999. *Procesy akulturacji/asymilacji na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX wieku.* Poznań: Instytut Historii UAM.

Morris H.S. 1968. *Ethnic Groups.* W: David L. Sills, red., *International Encyclopedia of Social Sciences,* tom 5. New York: MacMillan and Free Press, 167-172.

Mucha Janusz. 1978. *Konflikt i społeczeństwo. Z problematyki konfliktu społecznego we współczesnych teoriach zachodnich.* Warszawa: PWN.

Mucha Janusz. 1988. *Niewierzący jako zbiorowość społeczna.* „Studia Socjologiczne" 3: 187-198.

Mucha Janusz. 1991. *Ethnic Composition of the Polish Part of the Carpathian Region.* „Etnologia Polona" 15/16: 33-59.

Mucha Janusz. 1992a. *Ethnic Composition of the Polish Part of the Carpathian Region.* „Der Donauraum" 3/4: 5-26.

Mucha Janusz. 1992b. *Konflikt, symbioza, izolacja. Stosunki etniczne na polskim Podkarpaciu.* „Etnografia Polska" XXXVI, 1: 65-80.

Mucha Janusz. 1992c. *Democratization and Cultural Minorities: the Polish Case at the 1980s/1990s.* W: „East European Quarterly" XXV, 4, 1992, 463-482.

Mucha Janusz. 1995. *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca we współczesnej Polsce.* W: Antoni Sułek i Józef Styk, red. *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego.* Lublin: UMCS i PTS, 105-120.

Mucha Janusz. 1996a. *Codzienność i odświętność. Polonia w South Bend.* Warszawa: Oficyna Naukowa. Biblioteka Polonijna.

Mucha Janusz. 1996b. *Everyday Life and Festivity in a Local Ethnic Community: Polish Americans in South Bend, Indiana.* Boulder and New York: East European Monographs and Columbia University Press.

Mucha Janusz. 1996c. *Żydzi i Niemcy w mozaice etnicznej polskiego Podkarpacia.* W: Krzysztof Gorlach i Zygmunt Seręga, red., *Oblicza społeczeństwa.* Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 249-261.

Mucha Janusz. 1999. *Kulturowa dominacja i reakcje na nią.* W: Janusz Mucha, red. *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce.* Warszawa: Oficyna Naukowa, 26-53.

Nash Dennison i Alvin W. Wolfe. 1957. *The Stranger in Laboratory Culture.* „The American Journal of Sociology" 22, 4: 400-405.

Neils Elaine M. 1971. *Reservation to City. Indian Migration and Federal Relocation.* The University of Chicago. Departament of Geography Research Paper no. 131.

Neoconservatism: Pro and Con. 1980. „Partisan Review" XLVII, 4: 497-521.

Neog Profulla, Richard G. Woods i Artur M. Harkins. 1970. *Chicago Indians: The Effects of Urban Migration.* Mimeo. Minneapolis: The University of Minnesota.

Novak Michael. 1971. *The Rise of Unmeltable Ethnics.* New York: Macmillan (polskie wydanie: *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa: PIW 1985).

Nowicka Ewa. 1993. *Wprowadzenie.* W: Nowicka i Łodziński, red. 1993, 15-41.

Nowicka Ewa. 1998. *Postawy młodzieży wobec cudzoziemców.* W: Grzymała-Moszczyńska i Nowicka 1998, 75-112.

Nowicka Ewa, red. 1990. *Swoi i obcy.* Warszawa: Instytut Socjologii UW.

Nowicka Ewa, red. 1999. *U nas dole i niedole. Sytuacja Romów w Polsce.* Kraków: Nomos.

Nowicka Ewa i Izabela Rusinowa. 1988. *Wigwamy, rezerwaty, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych.* Warszawa: Książka i Wiedza.

Nowicka Ewa i Izabela Rusinowa, red. 1991. *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych.* Warszawa: PWN.

Nowicka Ewa i Sławomir Łodziński, red. 1993. *Gość w dom. Studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce.* Warszawa: Oficyna Naukowa.

Nyiri Pal D. 1995. *From Settlement to Community (Five Years of the Chinese in Hungary).* W: Maryellen Fullerton, Endre Sik i Judit Toth, red. *Refugees and Migrants at a Crossroads.* Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 191-235.

Oberg Kalervo. 1960. *Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environment.* „Practical Anthropology" 7, 4: 177-182.

Obermiller Phillipp i Robert Oldendick. 1984. *Political Activity among Appalachian Migrants.* „Social Science Quarterly" 65, 4: 1058-1064.

Obrębski Józef. 1936. *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie.* „Przegląd Socjologiczny" IV, 3-4: 177-195.

O'Donnell Guillermo, Phillippe Schmitter i Laurence Whitehead, red. 1986. *Transition from Authoritarian Rule. Comparative Perspectives.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Olszański Tadeusz A., red. 1985. *Szlakiem żydowskich zabytków Podkarpacia.* Warszawa: Studenckie Koło Przewodników Beskidzkich.

Olszewska-Dyoniziak Barbara. 1991. *Człowiek — kultura — osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury.* Kraków: Universitas.

Olszewski Wojciech. 2001. *Patriotyzm i tolerancja. Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej do drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach.* Toruń: UMK.

Olzak Susan. 1983. *Contemporary ethnic mobilization.* „Annual Review of Sociology" 9: 355-374.

Olzak Susan. 1989. *Labor unrest, immigration and ethnic conflict in urban America 1880-1914.* „American Journal of Sociology" 94, 6: 1303-1333.

Olzak Susan. 1990. *The political context of competition: Lynching and urban racial violence 1882-1914.* „Social Forces" 69, 2: 395-421.

Olzak Susan. 1992. *The dynamics of competition and conflict.* Stanford: Stanford University Press.

Olzak Susan i Elizabeth West. 1991. *Ethnic conflict and the rise and fall of ethnic newspapers.* „American Sociological Review" 56, 3: 458-474.

Orłowicz Mieczysław. 1938. *Podział Karpat Polskich na grupy górskie z punktu widzenia turystycznego.* Kraków: Studium Turyzmu UJ.

Osako Masaka M. 1981. *Japanese-Americans, Melting into the All-American Pot?* W: Peter d' A. Jones i Melvin Holli, *Ethnic Chicago.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 314-344.

Ossendowski F. Antoni. [b.d.w.]. *Huculszczyzna, Gorgany i Czarnohora.* Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wagnera.

Paluch Andrzej. 1981. *Malinowski.* Warszawa: Wiedza Powszechna.

Park Robert E. 1926. *Our Racial Frontiers on the Pacific.* W: Park 1950, 138-151.

Park Robert E. 1928. *Human Migration and the Marginal Man.* „American Journal of Sociology" 33, 6: 881-893.

Park Robert E. 1936. *Succession. An Ecological Concept.* „American Sociological Review" 1, 2: 171-179.

Park Robert E. 1950. *Race and Culture.* Glencoe, Ill.: The Free Press.

Park Robert E. i Ernest W. Burgess. 1926. *Wprowadzenie do nauki socjologii.* Przekład z angielskiego pod redakcją Floriana Znanieckiego. Przełożyli Elżbieta Juraszowa, Jadwiga Hinzowa i Henryk Jaśkiewicz, Poznań: Fiszer i Majewski.

Park Robert E. i Ernest W. Burgess. 1969. *Introduction to the Science of Sociology. Including the Original Index to Basic Sociological Concepts.* Third Edition, Revised. With an Introduction by Morris Janowitz. Chicago: Chicago University Press ([1]1921).

Pedersen Paul B. 1980. *Role Learning as a Coping Strategy for Uprooted Foreign Students.* W: Coelho i Ahmed, red. 1980, 295-319.

Peirce Philip L. 1982. *Tourists and Hosts: Some Social and Psychological Effects of Inter-Cultural Contact.* W: Bochner, red. 1982, 199-215.

People of Chicago. Who We Are, Who We Have Been. Census Data on Foreign Born, Foreign Stock and Race 1837-1970. 1976. Chicago: City of Chicago. Department of Population and Planning.

Person Stow 1944. *The Americanization of the Immigrant.* W: David F. Bowers, red., *Foreign Influences in American Life. Essays and Critical Bibliography.* Princeton: Princeton University Press, 39-56.

Peterson Jacqueline. 1977. *„Wild" Chicago: The Formation and Destruction of a Multi-racial Community on the Midwestern Frontier 1816-1837.* W: Melvin G. Holli i Peter d' A. Jones, red. *The Ethnic Frontier. Essays in the History of Group Survival in Chicago and the Midwest.* Grand Rapids, Michigan: Eerdman, 25-71.

Pettigrew Thomas F. 1998. *Intergroup Contact Theory.* „Annual Review of Psychology" 49: 65-85.

Pettigrew Thomas F. i Linda R. Tropp. 1999. *Does Intergroup Contact Reduce Prejudice? Recent Meta-analytical Findings.* Mimeo.

Philliber William W. 1982. *Appalachian migrants in urban American: Cultural conflict or ethnic group formation.* Westport: Praeger.

Pierce Bessie Louize. 1940. *A History of Chicago.* Volume II: *From Town to City.* Chicago i London: The University of Chicago Press.

Piwowarski Władysław. 1971. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne.* Warszawa: Więź.

Podkański Wiesław. 1992. *Współpraca społeczno-kulturalna miast pogranicza.* W: Kurcz, red. 1992, 49-57.

Pokagon Simon. 1893. *The Red Man's Greeting.* The Newberry Library Special Collections No 320: World Columbia Exposition Bibliography.

Pokagon Simon. 1899. *The Queen of the Woods.* Hartford, Michigan: C.H. Engles Publishing.

Posern-Zielińska Mirosława. 1979. *Między asymilacją a etnicznym odrodzeniem. Z problematyki amerykanizacji Indian USA.* „Lud" 63: 26-55.

Posern-Zieliński Aleksander. 1995. *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty.* „Lud" 78: 293-316.

Posern-Zieliński Aleksander. 1999. *Akulturacja i asymilacja — dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii.* W: Molik i Trąba, red. 1999, 43-64.

Posern-Zieliński Aleksander [red.]. 2003. *Etniczność a religia*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Powell Peter J. 1979. *Sweet Medicine. The Continuing Role of the Sacred Arrows, the Sun Dance and the Sacred Buffalo Hat in Northern Cheyenne History.* Two Volumes. Norman: The University of Oklahoma Press.

Przyboś Kazimierz. 1995. *Dzieje Karpat Polskich.* W: Jadwiga Werszyńska, red. *Karpaty Polskie. Przyroda. Człowiek i jego działalność.* Kraków: UJ, 147-168.

Purcell Trevor W. i Kathlen Sawyers. 1993. *Democracy and ethnic conflict: Blacks in Costa Rica.* „Ethnic and Racial Studies" 16, 2: 298-332.

Quaife Milo M. 1933. *Checagou. From Indian Wigwam to Modern City 1673-1833.* Chicago: The University of Chicago Press.

Rasiński Faustyn. 1915. *Polska etnograficzna. Część pierwsza: stan posiadania.* Warszawa: Gebethner i Wolff.

Rascher Leonard P. 1968. *American Indian Parents' Attitudes and Opinions toward the Chicago Schools.* MA Thesis, Northeastern Illinois State College, Chicago.

Ratzenhalter Robert i Mary Sellers. 1955. *Indians in an Urban Situation.* „The Wisconsin Archeologist" 36, 4.

Redding Alesia I. 2002. *Hispanic groups leader takes radio's power to the people.* „South Bend Tribune" 14 April.

Redaktorzy. 1999. *Wprowadzenie.* W: Gołdyka i inni, red. 1999, 7-9.

Redfield Robert, Ralph Linton i Melville J. Herskovits. 1936. *Memorandum for the Study of Acculturation.* „American Anthropologist" 38: 149-152.

Reinfuss Roman. 1926. *Łemkowie. Opis etnograficzny.* Kraków (nadbitka z „Wierchów", rocznik XIV).

Reinfuss Roman. 1938. *Problem wschodniego zasięgu etnograficznego Łemkowszczyzny.* Warszawa: Komisja Naukowych Badań Ziem Wschodnich.

Reinfuss Roman. 1939. *Ze studiów nad kulturą materialną Bojków.* Warszawa (nadbitka z „Rocznika Ziem Górskich").

Reinfuss Roman. 1946. *Pogranicze krakowsko-góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, Lublin: Towarzystwo Ludoznawcze.

Reinfuss Roman. 1961. *Stan i problematyka badań nad kulturą ludową Łemkowszczyzny.* „Etnografia Polska" V: 63-69.

Rex John.1995. *Multiculturalism in Europe and America.* „Nations and Nationalism" 1, 2: 243-259.

Rex John. 1999. *The concept of a multicultural society.* W: Montserrat Guibernau i John Rex, red. *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration.* Cambridge: Polity Press, 205-220.

Richmond Anthony H. 1988. *Immigration and ethnic conflict.* London: St. Martins Press.

Rokicki Jarosław. 1998. *Studenci obcokrajowcy o Polsce i Polakach.* „Przegląd Polonijny" XXIV, 4: 75-112.

Rokicki Jarosław. 2002. *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki.* Kraków: Universitas.

Rokicki Jarosław i Monika Banaś, red. 2004. *Naród, kultura i państwo w procesie globalizacji.* Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Rosman Abraham i Paula G. Rubel. 1985. *The Tapestry of Culture. An Introduction to Cultural Anthropology.* New York: Random House.

Rubinstein Robert A. 1981. *Action Anthropology Thirty Years Later: Some Reasons of its Lack of Influence on American Anthropology.* Mimeo.

Rusiński Faustyn. 1915. *Polska etnograficzna. Część pierwsza: stan posiadania.* Warszawa: Gebethner i Wolff.

Sadowski Andrzej. 1995a. *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców.* Białystok: TransHumana.

Sadowski Andrzej. 1995b. *Socjologia pogranicza.* W: Sadowski, red. 1995, 12-19.

Sadowski Andrzej, red. 1995. *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej.* Białystok: Ekonomia i Środowisko.

Sakson Andrzej. 1998. *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945-1997.* Poznań: Instytut Zachodni.

Saleh Zijad Abou. 1995. *W poszukiwaniu piątego koła, czyli obcokrajowcy o Polakach.* Wrocław: Politechnika Wrocławska.

Samarasinghe S.W.R. i Reed Coughland, red. 1991. *Economic dimensions of ethnic conflict: International perspectives.* London: Pinter.

Sawicka Tsedale. 1998. *Integracja cudzoziemców w Polsce: analiza wybranych przypadków*. „Kultura i Społeczeństwo" XLII, 3: 97-112.

Schermerhorn Richard A. 1964. *Toward a General Theory of Minority Group*. „Phylon" 3: 238-246.

Schermerhorn Richard A. 1970. *Polarity in the Approach to Comparative Research in Ethnic Relations*. W: Minako Kurokawa, red. *Minority Responses. Comparative Views of Reactions to Subordination*. New York: Random House, 55-59.

Schild Erling. 1962. *The Foreign Student, as Stranger, Learning the Norms of the Host Culture*. „The Journal of Social Issues" XVIII, 1: 41-54.

Schneider Józef. 1899. *Z kraju Hucułów*. „Lud" 5.

Schrag Peter. 1971. *The Decline of the WASP*. New York: Simon and Schuster.

Scott George D., John K. White i Estelle Fuchs. 1969. *Indians and their Eductaion in Chicago. National Study of American Indian Education*. Series II, 2, November.

Segel B.W. 1893. *Materiały do etnografii Żydów wschodnio-galicyjskich*. W: *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, tom XVII, Kraków.

Selltiz Claire i Stuart W. Cook. 1962. *Factors Influencing Attitudes of Foreign Students toward the Host Society*. „The Journal of Social Issues" XVIII, 1: 7-23.

Sewell William H., Richard T. Morris i Oluf H. Davidsen. 1954. *Scandinavian Students' Images of the United States: A Study in Cross-Cultural Education*. „Annals of the American Academy of Political and Social Scence" 295: 126-135.

Shapiro Samuel. 1996. *Hispanics*. W: Robert M. Taylor, Jr. Editor. *Peopling of Indiana. The Ethnic Experience*. Indianapolis: Indiana Historical Society, 198-222.

Siemieńska Renata. 1976. *Kategorie analizy przyczyn ruchów etnicznych*. „Studia Socjologiczne" 2: 51-77.

Sikora Jan. 1999. *Turystyka przygraniczna i jej problemy*. W: Gołdyka, red. 1999, 271-290.

Simmel Georg. 1975. *Socjologia* (przełożyła Małgorzata Łukasiewicz), Warszawa: PWN.

Simmons James. 1977. *One Little, Two Little, Three Little Indians: Counting American Indians in Urban Society*. „Human Organization" 36, 1.

Singer Merril. 1985. *Family Comes First: An Examination of the Social Networks of Skid Row Men*. „Human Organization" 2: 137-142.

Sitek Wojciech, red. 1996. *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Skazińska Monika. 1966. *Widowiska obrzędowe Indian Zuni i ich związki z gospodarką i ustrojem społecznym*. „Etnografia Polska" X: 315-338.

Skolnick Emanuel. 1975. *Action Anthropology and the Chicago Indian Center*. Mimeo.

Skolnick Emmanuel. 1977. *In Their Moccasins — A Summary Statement.* Mimeo, Chicago.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego innych krajów słowiańskich. 1889. Warszawa: Wydawnictwo Władysława Walewskiego.

Smith Anthony D. 1979. *Towards a theory of ethnic separatism.* „Ethnic and Racial Studies" 2, 1: 21-37.

Smolicz Jerzy J. 1990. *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym.* Przełożyła Elżbieta Grabczak-Ryszka. Warszawa: PWN.

Smolicz Jerzy J. 1997. *Przekraczanie granic między kulturami z perspektywy australijskiej.* w: J. J. Smolicz. *Wielokulturowość z perspektywy australijskiej.* Adelaide: CISME, 127-132.

Smólski G. 1910. *Kolonie i stosunki niemieckie w Galicji.* Kraków: Nakładem Strażnicy Polskiej.

Sokołowski Tadeusz. 1994. *Typologia nacjonalizmów i ich przejawy w konfliktach narodowościowych Europy Środkowej i Wschodniej.* W: Stanisław Helnarski, red. *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej.* Toruń: Adam Marszałek, 39-48.

Sorkin Alan. 1972. *Some Aspects of American Indian Migration.* W: Howard M. Bahr, Bruce A. Chadwick i Robert C. Day, red. *Native Americans Today: Sociological Perspectives.* New York: Harper & Row, 467-477.

Sorkin Alan. 1978. *The Urban American Indians.* Lexington i Toronto: Lexington Books.

Sowell Thomas. 1981. *Ethnic American. A History.* New York: Basic Books.

Sowell Thomas i Lynn D. Collins, red. 1978. *Essays and Data on American Ethnic Groups.* The Urban Institute.

Spicer Edward H. 1982. *The American Indians.* Cambridge, Mass. i London: Harvard University Press.

Spoulding Seth i George V. Coelho. 1980. *Research on Students from Abroad: The Neglected Policy Implications.* W: Coelho i Ahmed, red. 1980, 321-339.

Sprawa polska w Białej. 1914. Przez Komitet Redakcyjny Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej im. Króla Władysława Jagiełły. Cieszyn: Towarzystwo Domu Nauczyciela.

Steinberg Stephen. 1981. *The Ethnic Myth. Race, Ethnicity, and Class in America.* Boston: Beacon Press.

Steiner Stan. 1968. *The New Indians.* New York: Harper & Row.

Steinfelds Peter. 1979. *The Neoconservatives. The Men Who Are Changing Americas Politics.* New York: Simon and Schuster.

Stoliński Zygmunt. 1927. *Liczba i rozmieszczenie Niemców w Polsce.* „Sprawy Narodowościowe" I, 4: 369-380.

Stonequist Everett V. 1937. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict.* New York: Charles Scribner's Sons.

Szafrańska Agnieszka. 1999. *Współpraca polsko-niemiecka na Środkowym Nadodrzu w latach 1990-1997.* W: Gołdyka, red. 1999, 303-314.

Szahaj Andrzej. 2004. *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas.

Szczepański Marek S., red. 1993. *Dilemmas of Regionalism and the Region of Dilemmas. The Case of Upper Silesia*. Katowice: Uniwersytet Śląski.

Szczepański Marek S., red. 1997. *Ethnic Minorities and Ethnic Majoraty. Sociological Studies of Ethnic Relations in Poland*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Szmeja Maria. 1997. *Starzy i nowi mieszkańcy Opolszczyzny*. Opole: PIN Instytut Śląski.

Sztompka Piotr. 1968. *O pojęciu modelu w socjologii*. „Studia Socjologiczne" 1: 27-58.

Szymańska Katarzyna. 1997. *Cudzoziemcy w Polsce. Zarys problematyki*. W: Janusz Mucha i Wojciech Olszewski, red. *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*. Toruń: UMK, 219-243.

Szymańska Katarzyna. 2002. *Przestępczy świat obok nas? Wietnamczycy w Polsce w świetle materiałów prasowych*. „Przegląd Polonijny" XXVIII, 2: 55-70.

Śmiełowska Maria. 1999. *Obecności etniczne i narodowe na Śląsku Opolskim. Procesy kształtowania tożsamości i relacji międzygrupowych*. Opole: Uniwersytet Opolski.

Świątkowski Andrzej. 1989. *Amerykański dylemat równouprawnienia*. Warszawa: PWN.

Tax Sol. 1958a. *Culture Makes a Difference*. Mimeo. Chicago, May 13.

Tax Sol. 1958b. *The Fox Project*. „Human Organization" 17, 1: 17-19.

Tax Sol. 1975. *Action Anthropology*. „Current Anthropology" 16, 4: 514-517.

Tax Sol i inni. [bdw]. *The Mesquakies of Iowa*. Published by The Federated Women's Clubs of Iowa.

Tienda Marta. 1989. *Race, ethnicity and the portrait of inequality: Approaching the 1990s*. „Sociological Spectrum" 9,1: 23-52.

Tiryakian Edward A. 1980. *Sociological Dimensions of Uprootedness*. W: Coelho i Ahmed, red. 1980, 131-151.

Tokarczuk Olga. 1999. *Dom dzienny, dom nocny*. II wydanie. Wałbrzych: Ruta.

Tokarczyk Andrzej. 1987. *Trzydzieści wyznań*. Warszawa: KAW.

Tokarczyk Roman. 1981. *Myśl społeczna mniejszości amerykańskich*. „Studia Socjologiczne" 4: 155-176.

Tomaszewski Jerzy. 1985a. *Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918-1939*. Warszawa: MAW.

Tomaszewski Jerzy. 1985b. *Rzeczpospolita wielu narodów*. Warszawa: Czytelnik.

Tomiak Anna. 1999. *Transgraniczne współdziałanie samorządów lokalnych w zwalczaniu skutków powodzi w lipcu 1997 roku na Ziemi Lubuskiej*. W: Gołdyka, red. 1999, 551-564.

Trobaugh Temple Jessica. 2002. *St. Stephen Church Told It May Be Closed*. „South Bend Tribune" 27 August, A1-A5.

Trobaugh Temple Jessica. 2003. *St. Stephen to Merge with St. Adalbert.* „South Bend Tribune". 28 April, A1-A8.

Trobaugh Temple Jessica. 2003a. *Holding on While Letting Go. Parishioners Face Momentous Mission in Joining Their Distinctive Traditions.* „South Bend Tribune" 8 May (http://www.southbendtribune.com/stories/2003/05/08/faith).

Trobaugh Temple Jessica. 2003b. *Like its Parishioners, Icons and Artifacts of St. Stephen's Headed for New Homes.* „South Bend Tribune". 29 May, C1-C2.

Trobaugh Temple Jessica. 2003c. *Memories Recall Times Spent with Loved Ones.* „South Bend Tribune". 29 May, C1-C2.

Terkel Studs. 1967. *Division Street: America.* New York: Avon Books.

Tyler Samuel Lyman. 1973. *A History of Indian Policy.* Washington DC: United States Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs.

Tyszka Andrzej. 1995. *Rozmowa kultur. Założenia i rezultaty seminarium.* W: Alina Kapciak, Leszek Korporowicz i Andrzej Tyszka, red. *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje.* Warszawa: Instytut Kultury, 5-23.

Underhill Ruth M. 1971. *Red Man's America. A History of Indians in The United States.* Chicago i London: The University of Chicago Press.

Van der Berghe Pierre. 1981. *The Ethnic Phenomena.* New York: Elsevier.

Vander Zanden James V. 1963. *American Minority Relations. The Study of Race and Ethnic Groups.* New York: Ronald Press.

Verdet Paula. 1958. *Summary of Research on Indians in St. Louis and Chicago.* Mimeo.

Wallace Anthony F.C. 1972. *The Death and Rebirth of the Seneca.* New York: Knopf.

Washburn Wilcomb E. 1975. *The Indian in American.* New York i inne: Harper & Row.

Wax Murray 1971. *Indian American. Unity and Diversity.* Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Wax Murray L. i Rosalie H. Wax. 1978. *Religion among American Indians.* „The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences" 436.

Wax Murray L. i Rosalie H. Wax. 1972. *Indian Education for What?* W: Stuart Levine i Nancy Oestrich Lurie, red. *The American Indian Today.* Deland, Florida: Everett Edwards (1965), 257-267.

Wax Rosalie H. i Robert K. Thomas. 1961. *American Indians and White People.* „Phylon" XXII, 4: 305-317.

Weber Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej.* Przełożyła i wstępem opatrzyła Dorota Lachowska. Warszawa: WN PWN.

Węglarz Stanisław. 1997. *Tutejsi i inni. Część I. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej.* Łódź: Łódzkie Studia Etnograficzne tom 36.

White John Kennard. 1970. *The American Indian in Chicago: The Hidden People.* MA Thesis, The University of Chicago.

White John Kennard. 1971. *Patterns in American Indian Employment. A Study of the Work Habits of American Indians in Chicago, Illinois.* Mimeo.

Wierzbicki Zbigniew T. 1974. *Awans społeczno-kulturalny ludności ukraińskiej w PRL po 1956 roku.* "Lud" 58: 5-39.

Williams Robin. 1947. *The Reduction of Intergroup Tensions.* New York: Social Science Research Council.

Williams Robin. 1994. *The sociology of ethnic conflict: comparative international perspective.* „Annual Review of Sociology" 20: 49-79.

Wilson William J. 1980. *The Declining Significance of Race. Blacks and Changing American Institutions.* Chicago i London: The University of Chicago Press.

Winslow Charles S. 1946. *Indians of the Chicago Region.* Chicago: C.S. Winslow Publishers.

Wirth Louis. 1947. *The Problem of Minority Groups.* W: Ralph Linton, red. *The Science of Man in the World Crisis.* New York: Columbia University Press, 347-372.

Włodarski Piotr. 1936. *Zagadnienia narodowościowe w Polsce Odrodzonej.* Warszawa: Wydawnictwo Myśli Polskiej.

Wołk Zdzisław. 1999. *Obraz młodzieży Zgorzelca — miasta pogranicza w świetle lokalnych mediów.* W: Gołdyka i inni, red. 1999, 219-231.

Woods Richard G. i Arthur M. Harkins. 1968. *Indian Americans in Chicago.* Mimeo. Minneapolic: University of Minnesota, November.

Worcester Donald E. 2002. *Apacze. Orły Południowego Zachodu.* Wielichowo: Tipi.

Wódz Kazimiera, red. 1995. *Regional Identity — Regional Consciousness. The Upper Silesian Experience.* Katowice: Uniwersytet Śląski.

Wódz Kazimiera i Krzysztof Czekaj, red. 1992. *Szkoła chicagowska w socjologii. Tradycja myśli społecznej i wymogi współczesnej socjologii empirycznej.* Katowice–Warszawa: Uniwersytet Śląski i Polskie Towarzystwo Socjologiczne.

Yinger J. Milton i George Simpson. 1978. *The Integration of American of Indian Descent.* „The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences" 436.

Yuan D. Y. 1970. *Voluntary Segregation. A Study of New York Chinatown.* W: Minako Kurokawa, red. *Minority Responses. Comparative Views of Reactions to Subordination.* New York: Random House, 134-144.

Zarzycka-Suliga Grażyna. 1993. *Pierwsze kontakty studentów zagranicznych z Polską. Relacja z łódzkiej 'Wieży Babel'.* W: Nowicka i Łodziński, red. 1993, 47-70.

Zielińska Maria, red. 2003. *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej.* Tom I i II. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.

Indeks rzeczowy

Indeks osobowy

28-1