

KRYSTYNA ROMANISZYN

**MIĘDZYNARODOWE MIGRACJE A TOŻSAMOŚĆ
ZARYS PROBLEMATYKI**

WPROWADZENIE

Dość enigmatycznie brzmiący tytuł niniejszego artykułu – po pierwsze – sygnalizuje fakt niezwyklej aktualności problematyki tożsamości nie tylko w dyskursie naukowym, ale też społecznym i politycznym współczesnych społeczeństw. Po drugie – wskazuje na jeden z istotnych czynników kształtowania tożsamości, jakim są międzynarodowe migracje. Bez wątplenia przepływy migracyjne prowadzące do zetknięcia się, niekiedy wręcz „zderzenia”, w obrębie społeczeństwa przyjmującego przedstawicieli i nosicieli różnych, często odległych kultur, aktualizują problem tożsamości zarówno samych przybyszy, jak i gospodarzy. Często też tożsamości te zaczynają być konstruowane lub rekonstruowane *vis-à-vis* siebie. Naturalnie, międzynarodowe migracje nie są ani jedynym czynnikiem, ani jedyną okolicznością zmuszającą do postawienia sobie i innym pytania o posiadaną tożsamość. Najkrócej i najogólniej można powiedzieć, że kwestię tożsamości czynią szczególnie aktualną rozległe i gruntowne przemiany zachodzące ponadto w zawrotnym tempie, których efektem jest pogłębianie się pluralizmu kulturowego społeczeństw. W tej sytuacji wielu autorów słusznie podkreśla, że proces konstruowania tożsamości stał się dziś koniecznością, wręcz imperatywem. Jednak we współczesnych społeczeństwach przyjmujących owym dodatkowym, istotnym

czynnikiem przemian jest napływ i osiedlenie się imigrantów budujących swoje odrębne etniczne społeczności. Stała obecność „obcych” ustanawiająca fakt wieloetniczności i wielokulturowości społeczeństwa jeszcze bardziej pogłębia właściwy mu pluralizm kulturowy¹. A spotkanie lub „zderzenie” przedstawicieli odmiennych kultur w ramach jednego społeczeństwa nie pozostaje bez wpływu na ich tożsamość. W globalizującym się świecie „ery migracji” problem konstruowania i rekonstruowania tożsamości jest więc rzeczywiście istotny zarówno w praktyce społecznej, jak i dyskursie naukowym. W niniejszym artykule, zgodnie z zapowiedzią przedstawioną w tytule, w centrum uwagi pozostaje jeden aspekt problemu, są nim przemiany tożsamości dwóch stron: przybyszy i gospodarzy, którzy zetknęli się, czasem „zderzyli”, wskutek migracji tych pierwszych.

I. TOŻSAMOŚĆ – PROBLEM PRAKTYCZNY I TEORETYCZNY

Jak wspomniałam, we współczesnym złożonym, pluralistycznym świecie poszukiwanie, konstruowanie lub rekonstruowanie tożsamości staje się koniecznością. Zaskakująco aktualnie brzmią słowa wypowiedziane przez Margaret Mead² kilkadziesiąt lat temu: „Dziś centralnym problemem jest nadal identyfikacja...”, wiek XX stworzył okoliczności prowadzące do poszukiwania coraz to nowych identyfikacji i stworzył warunki do „całkowitego wyzbycia się wszelkiej identyfikacji”³. Nie inaczej rozpoczyna się kolejny XXI wiek i obecnie tożsamość, która z jednej strony może być identyfikacją, czyli utożsamianiem się z grupą, a z drugiej poczuciem przynależności do grupy, czyli świadomością podzielania wspólnych cech⁴, to przedmiot poszukiwań. Z punktu widzenia problematyki artykułu istotne jest też rozróżnienie pomiędzy tożsamością jako samoświadomością a tożsamością nam przypisywaną,

¹ Pojęciem wielokulturowości określam fakt istnienia kultur imigranckich, ich obecność pogłębia pluralizm kulturowy społeczeństwa, por.: K. R o m a n i s z y n, *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, Lublin 2003, s. 63 n.

² M. M e a d, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1978, s. 3,

³ Tamże, s. 5. Wydaje się, że pod pojęciem identyfikacji autorka rozumie utożsamienie się z daną społecznością i kulturą.

⁴ Por. G. B a b i Ń s k i, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997, s. 86-87.

stanowioną przez wyobrażenia o nas. O t o ż s a m o ś c i p r z y p i s y w a n e j będzie jeszcze mowa.

Aktualność problemu identyfikacji czy – jak się częściej mówi – tożsamości jest wprost proporcjonalna do stopnia pluralizmu kulturowego społeczeństwa. Jak ujmuje to J. Clifford, pluralizm ów nazywając „synkretyczną «postkulturową» sytuacją”: „W świecie, w którym zbyt wiele głosów mówi jednocześnie [...] w którym synkretyzm i parodystyczna inwencja stają się regułą [...] w zurbanizowanym wielonarodowym świecie instytucjonalnej tymczasowości – gdzie amerykańskie ubrania produkowane w Korei noszone są przez młodych ludzi w Rosji, gdzie «korzenie» każdego są w pewnym stopniu podcięte – w takim świecie coraz trudniejszą rzeczą staje się połączenie ludzkiej tożsamości... ze spójną «kulturą» czy «językiem»”⁵. Jak widać, w przekonaniu autora współcześnie sytuacja „synkretycznej postkulturowości” wręcz utrudnia jednostkom konstruowanie i podtrzymywanie tożsamości. Nasuwa się zatem pytanie o to, czy pluralizm kulturowy to – jak się okazuje – dość kłopotliwa specyfika współczesności? Jak zauważa H. Imbs-Jędruszcak: „Pluralizm kultur istniał, odkąd pojawiła się kultura [...] [jednak współcześnie] pluralizm stał się wymogiem, postulatem ideologicznym, nierozdzielny od haseł liberalizmu”⁶. Postępujący wskutek swobodnego przepływu idei, dóbr i ludzi pluralizm kulturowy tworzy świat społeczny, w którym konstruowanie i zachowywanie tożsamości przez jednostki staje się zadaniem nie zawsze łatwym do wykonania. Dzieje się tak dlatego, że świat „multikulturalizmu” – jak nazywa go Christopher Lash – zachęca do niezobowiązującego kosmopolityzmu nie wymagającego jakiegokolwiek zaangażowania, poczucia odpowiedzialności, pozwalającego przyjąć wygodną postawę „turysty”⁷. Czy – jak ujmowała to Mead – pozwala na wyzbycie się jakiegokolwiek indentyfikacji. Dzieje się tak również dlatego, że „w świecie, w którym nie ma wartości poza wartościami rynkowymi, jednostki nie mogą się nauczyć mówić własnym głosem”⁸. Konstruowanie i zachowywanie tożsamości jest więc jednym z problemów współczesnych jednostek i społeczeństw, jest także aktualnym przedmiotem dyskursu naukowego.

⁵ J. C l i f f o r d, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, wyd. 2, Kraków 1998, s. 241.

⁶ H. I m b s - J ę d r u s z c z a k, *Ponadnarodowa łączność kulturowa w Europie epoki przemysłowej*, w: *Ludzie i instytucje: Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego PTS*, t. II, Lublin 1995, s. 91.

⁷ Por. Ch. L a s h, *Bunt elit*, Kraków 1997, s. 14 n.

⁸ Tamże, s. 99.

Sprawą dyskusyjną i dyskutowaną jest właśnie to, czy tożsamość jest wyłącznie atrybutem jednostek, czy także, i w jakim sensie, zbiorowości. Zdaniem A. Kłoskowskiej: „Tożsamość zbiorowa to obraz własny i poczucie wspólnoty we własnej zbiorowej świadomości grupy”⁹. Jak zatem konstruowana jest tożsamość zbiorowa, nazywana też kolektywną, czyli jak powstaje ów „obraz własny” grupy? Otóż jest to kreacja a nie pochodna cech grupy. Przy czym ową „grupą” mogą być zarówno całe narody, jak i inne społeczności ujmowane na sposób kolektywny, czyli rozumiane nie jako zbiór powiązanych interakcją jednostek, „ale jako organiczna całość, społeczne ciało”¹⁰.

Elementem budowy grupowej tożsamości jest określenie „obszaru swego świata”, tworzenie „dystansu wobec innej grupy”, „oddzielenie się”¹¹. Ponieważ tożsamość to zasada porządkowania świata społecznego, „kategoria dystansu społecznego jest [jej] niezbywalną, immanentną częścią”, odróżnianie siebie od innych to efekt uświadamiania sobie inności, „a więc i dystansów społecznych czy kulturowych”¹². Jak podkreśla G. Babiński, dystanse społeczne i kulturowe odgrywają kluczową rolę szczególnie w przypadku konstruowania etnicznych, grupowych tożsamości¹³. Uzupełnieniem tej myśli jest spostrzeżenie M. Buchowskiego, iż „tożsamość wiąże się bezpośrednio z dzieleniem uniwersum społecznego na sfery «swoich» i «onych»”, przy czym określaniu samych siebie odpowiada jednocześnie „identyfikowanie przez innych”¹⁴. To bardzo ważna konstatacja, jak wspominałam, tożsamość może być także przypisana, co „łączy się [...] z dominacją [...] [a] stosunki między klasyfikującymi i klasyfikowanymi należą do sfery stosunków władzy”¹⁵. W istocie kontakty międzygrupowe prowadzą często nie tylko do (re)definiowania własnej tożsamości, ale i przypisywania sobie wzajem tożsamości, a t o ż s a m o ś ć p r z y p i s a n a może zostać przez jej adresatów przyswojona lub odrzucona, co też ma miejsce w relacji imigranci „obcy”–gospodarze. Należy podkreślić, iż w skrajnych przypadkach przypisy-

⁹ A. K ł o s k o w s k a, *Tożsamość zbiorowa a narodowa identyfikacja jako czynniki ładu społecznego i indywidualnej tożsamości*, w: *Ludzie i instytucje*, t. II, s. 88.

¹⁰ A. K ł o s k o w s k a, *Złożoność i różnorodność narodowej wspólnoty symbolicznej*, w: *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 97.

¹¹ B a b i Ń s k i, *Pogranicze polsko-ukraińskie*, s. 92.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 93.

¹⁴ M. B u c h o w s k i, *Tożsamości Europejczyków: jedność i podziały*, w: *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, red. J. Mucha, W. Olszewski, Toruń 1997, s. 53 n.

¹⁵ Tamże, s. 59.

wana innym tożsamość dowodzi – żywionych przez przypisujących – nastawień ksenofobicznych lub wręcz rasistowskich wobec nich¹⁶. Problem wiąże się też z „tożsamościo-twórczą” rolą stereotypów¹⁷, przy czym dotyczy to zarówno tożsamości przypisywanej innym, jak i konstruowania własnej tożsamości. Ten ostatni przypadek ilustrują badania przeprowadzone wśród Polaków na Białorusi, pokazujące, że głównie, ale nie przede wszystkim wśród starszych pokoleń autostereotyp „Polak-katolik” jest budulcem tożsamości narodowej tych ludzi¹⁸.

Z powyższych uwag mogłoby wynikać, iż w dyskursie naukowym tożsamość jest traktowana przede wszystkim jako atrybut grupy, byłby to wniosek fałszywy. Autorzy zgodnie podkreślają, że tożsamość ma charakter jednostkowy, czyli jest przede wszystkim atrybutem jednostek. Jednak indywidualne procesy tworzenia tożsamości przebiegają w podobnych warunkach i są determinowane przez procesy o charakterze makrospołecznym, co uprawomocnia „analizę procesów tworzenia się tożsamości jako procesów grupowych”¹⁹. Jak dalej zauważa autor: „Mimo swej jednostkowej postaci tożsamość ma w znacznym stopniu grupowy charakter, gdyż oznacza zawsze relacje jednostka-grupa”²⁰. Niemniej stale należy pamiętać, że „tożsamość zbiorowa to pewna hipostaza, przyjęcie założenia, że istnieje zbiorowa świadomość, różna od świadomości jednostek”²¹. Dlatego też tożsamość jest przede wszystkim badana na poziomie jednostkowym. Wydaje się też, że mniej dylematów natury metodologicznej nastęrcza badanie tożsamości jako atrybutu jednostek, niż tożsamości jako atrybutu zbiorowości. Oznaczanie tej drugiej wiąże się z większym niebezpieczeństwem nie tyle rekonstruowania, ile konstruowania i przypisywania owej tożsamości, czyli właśnie z niebezpieczeństwem hipostazy. A. Kłoskowska analizując kwestię tożsamości narodowej, wręcz przestrzegająca, by „nie... nadużywać pojęcia tożsamości w odniesieniu do naro-

¹⁶ Por. R o m a n i s z y n, *Kulturowe implikacje*, s. 77 n.

¹⁷ Wątek ten kontynuuję w dalszej części artykułu.

¹⁸ I. K a b z i ń s k a, *Co to znaczy być Polakiem na Białorusi? w: Dylematy tożsamości europejskich*, s. 255. Jak czytamy: „W kreślonym przez informatorów dualistycznym obrazie lokalnego świata nie ma miejsca dla Białorusinów katolików, jak też dla Polaków prawosławnych. [...] Podstawą takiej identyfikacji jest wyznaczenie określone też jako ‘polska’ lub ‘ruska’ wiara”. „Przeprowadzone [...] badania wykazały tendencję do identyfikacji polskości z katolicyzmem oraz synonimiczność religii katolickiej i związanej z nią obrzędowości z kulturą polską” (tamże, s. 248, 252).

¹⁹ Tamże, s. 95-96.

²⁰ Tamże, s. 96.

²¹ Tamże, s. 83.

du”²². Jednakże jej zdaniem nie jest też właściwe posługiwanie się koncepcją tożsamości narodowej w odniesieniu do jednostki, dlatego że „człowiek ma wiele różnych identyfikacji, wśród nich zajmuje miejsce – większe i donioślejsze lub mniejsze – identyfikacja narodowa”²³. Pojęciem „tożsamość” nazywane są bowiem różne czynniki ludzkiej samowiedzy; w takim ujęciu człowiek ma wiele tożsamości, co najmniej tyle, ile ról społecznych²⁴. Wyrażone przekonanie nie jest oryginalne, ma ono swoich orędowników, a wśród nich P. Burke’a stwierdzającego pluralizm tożsamości jednostkowej; w zaproponowanym ujęciu tożsamość jednostkowa to – można powiedzieć – „zestaw” identyfikacji z różnymi grupami, wspólnotami²⁵. Dlatego zdaniem Burke’a termin „tożsamość” powinien być używany w liczbie mnogiej, tożsamość poszczególnych osób może być bowiem stanowiona przez poczucie przynależności do narodu, regionu, miasta lub wsi, zawodu i wreszcie klasy²⁶. W tym też sensie można mówić o „tożsamościach” jednostki, „płynnych”, „negocjowalnych”, tak iż ta sama osoba, a też i grupa może w zależności od sytuacji przedkładać jedną, swoją, tożsamość nad inną²⁷. Mimo owej złożoności, podkreślić trzeba – za Kłoskowską – iż tożsamość człowieka jest jednością i wynikiem pełnej samorefleksji i poczucia jaźni. Przy czym – jak pisze autorka – tożsamość narodowa jednostki budowana z różnych elementów różnych kultur narodowych ma charakter sytuacyjny²⁸. Oznacza to, że jednostkowa tożsamość narodowa „wzmaga się i staje się dominująca w pewnych sytuacjach indywidualnego i zbiorowego losu”²⁹. Wydaje się jednak, że owa „sytuacyjność” stosuje się nie tylko do tożsamości narodowej, ale też i do pozostałych elementów tożsamości jednostki, o których wspominał Burke. Dobrym określeniem wskazanego przez Burke’a pluralizmu tożsamości jest zaproponowany przez Kłoskowską termin „tożsamość globalna” lub „totalna”, czyli „całość i jednia”, złożona z wielości, zmienna i „czasem pełna napięć”³⁰ i właśnie „sytuacyjna”.

²² K ł o s k o w s k a, *Tożsamość zbiorowa*, s. 88.

²³ Tamże.

²⁴ K ł o s k o w s k a, *Złożoność i różnorodność*, s. 104.

²⁵ Zob. P. B u r k e, *We, the people: popular culture and popular identity in modern Europe*, w: *Modernity and Identity*, red. S. Lash, J. Friedman, Oxford–Cambridge, USA, 1992.

²⁶ Tamże, s. 305.

²⁷ Tamże.

²⁸ K ł o s k o w s k a, *Tożsamość zbiorowa*, s. 88.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 112.

Z punktu widzenia problematyki prezentowanego artykułu, dotyczącego wpływu międzynarodowych migracji na tożsamość, szczególnie istotne są konstatacje teoretyczne dotyczące tożsamości narodowej zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej. Jak zauważyła Kłoskowska, pojęcie tożsamości określa refleksyjny stosunek podmiotu wobec samego siebie, wobec tego tożsamość narodowa zbiorowości narodowej „to jej zbiorowa samowiedza, jej samookreślenie, tworzenie obrazu własnego i cała zawartość, treść samowiedzy”³¹. Treść tę stanowi kanon kulturowy, a zatem tożsamość narodową zbiorowości narodowej określa tożsamość kulturowa, a ściślej – jej trzon, czyli „kanoniczna twórczość literacka i artystyczna”³². W tym przypadku autorka mocno podkreśla, że jeśli pojęcie zbiorowej tożsamości narodowej nie jest identyczne z uniwersum symbolicznym, „to zmienia się w hipostazę”³³. Myśl tę jeszcze dobitniej wyraża Babiński, pisząc: „tożsamość narodowa jest zjawiskiem z natury swej jednostkowym [...] zbiorowa tożsamość narodowa jest hipostazą, podobnie jak charakter narodowy – i podobne rodzi problemy”³⁴. Treść jednostkowej tożsamości narodowej stanowi uznana za własną kultura narodowa, przyswojona w toku „kulturalizacji”, czyli wchodzenia „w uniwersum kultury symbolicznej w ogóle, w tym kultury narodowej”³⁵. Dopowiadając należy stwierdzić, że jednostkowa tożsamość narodowa może być skomponowana z dwóch członów: „ideologicznego” oraz „ojczyźnianego” lub tylko z jednego z nich³⁶. Ten pierwszy stanowiony jest właśnie przez przyswojoną i uznaną za własną kulturę i tradycję narodową, ten drugi budowany jest przez doświadczenia i uczestnictwo w lokalnej wspólnocie, „małej ojczyźnie”, przez bliskość jej krajobrazu i poczucie więzi z nim. Pierwszy z wyróżnionych członów tożsamości narodowej lokuje się w całości w przestrzeni symbolicznej, drugi w przestrzeni geograficznej i społecznej. Oczywiście zbiorowa tożsamość narodowa, której treść tworzy kanon kul-

³¹ K ł o s k o w s k a, *Złożoność i różnorodność*, s. 99.

³² Tamże, s. 100.

³³ Tamże, s. 102.

³⁴ B a b i Ń s k i, *Pogranicze polsko-ukraińskie*, s. 82.

³⁵ Tamże, s. 109, 112.

³⁶ K. R o m a n i s z y n, *Świadomość narodowa jako wymiar tożsamości jednostkowej*. Referat wygłoszony na Sympozjum Sekcji Antropologii Społecznej PTS w 1992 r. w Warszawie; K. R o m a n i s z y n, *Polonia kanadyjska wobec Polski 1896-1939. Obraz Polski a identyfikacja narodowa*, niepublikowana rozprawa doktorska, UW 1983. Przedstawione rozróżnienie inspirowała koncepcja Ossowskiego, który pisał o ojczyźnie prywatnej i ojczyźnie ideologicznej. Zob. S. O s s o w s k i, *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: *Dziela*, t. III, Warszawa 1967.

turowy, jest z definicji ideologiczna. Ujmując rzecz podobnie, G. Babiński stwierdza, że tożsamość narodowa posiada dwa, raczej stałe, komponenty, jednym jest naród, drugim ojczyzna lokalna³⁷. Również ważną dla podjętej dyskusji kwestię etniczności, będącej rodzajem więzi społecznej, analizuję w kategoriach relacji między grupami odwołującymi się do odmiennego dziedzictwa kulturowego, przede wszystkim języka i religii, stanowiącego podstawę budowania własnej, etnicznej tożsamości.

II. MIĘDZYNARODOWE MIGRACJE A TOŻSAMOŚĆ

Cudzoziemiec – „obce ciało” – nawet jeśli jest organicznym członkiem grupy, żyje w jej obrębie na szczególnych warunkach, nie sposób „tej swoistej pozycji określić inaczej niż mówiąc, że stanowi ona pewną mieszaninę bliskości i dystansu”³⁸. Przede wszystkim jednak obecność cudzoziemca skłania do pytania o tożsamość jego i naszą, podobnie on sam zmuszony jest postawić sobie to pytanie. Przy czym obydwie strony mogą być skłaniane do zmierzenia się z tożsamością przypisywaną: obcemu przez gospodarzy, gospodarzom przez obcego. We współczesnych społeczeństwach przyjmujących, w których mieszkają liczne oraz liczebne imigranckie grupy etniczne, sytuacja taka staje się codziennością zapośredniczaną przez międzynarodowe przepływy.

Wymownym symptomem i skutkiem aktualizacji kwestii tożsamości jest odradzanie się etniczności. Przeczy ono opiniom głoszącym, że świat zbliża się do ery „post-narodowej” i pokazuje, że to etniczny pluralizm społeczeństwa, a nie jego etniczna homogeniczność staje się regułą³⁹. Dowodzi ono również tego, że międzynarodowe migracje nie są zjawiskiem etnicznie neutralnym; jeśli nawet nie powodują ich względy etniczne, to w każdym przypadku prowadzą one do zmiany struktury etnicznej kraju przyjmującego, trwałej lub okresowej⁴⁰. Imigranci zaś, czy tego chcą czy nie, są postrzegani jako „etnicy”, i z tej racji są zwykle uważani za mniej lub bardziej pożądanych. W wielu przypadkach są oni wręcz skazani na etniczność, gdy posiadany wygląd i zachowanie interpretowane są w kategoriach ich etniczności, „której wizerunek powstaje w odwołaniu do podstawowych wartości uznawa-

³⁷ B a b i ń s k i, *Pogranicze polsko-ukraińskie*, s. 79-80.

³⁸ G. S i m m e l, *Socjologia*, Warszawa, 1975, s. 512.

³⁹ K. R o m a n i s z y n, *Międzynarodowe migracje a kwestia etniczności*, w: *Imigranci i społeczeństwa przyjmujące*, red. J. Zamojski, Warszawa 2000, s. 74-75.

⁴⁰ Tamże, s. 64.

nych w społeczeństwie przyjmującym⁴¹. Sytuacja ta wywołuje różne reakcje ze strony imigrantów-etników.

Z jednej strony „typową cechą kulturową zbiorowości imigranckich stało się odtwarzanie w kraju osiedlenia własnego środowiska społecznego [...] w postaci struktur pokrewieństwa, klanowych czy nawet całych społeczności lokalnych”⁴². Tezę o powszechności zjawiska powstawania etnicznych enklaw stawia też Maria Skoczek. Jej zdaniem „członkowie tych enklaw przyjmują strategię przetrwania z zachowaniem swej tożsamości etnicznej, polegającą na tworzeniu, a raczej odtwarzaniu małych ojczyzn, izolujących się w sensie przestrzennym i społeczno-kulturowym od społeczeństwa przyjmującego”⁴³. W kontekście tych spostrzeżeń nasuwa się bardzo ważne pytanie o to, co lub kogo pragną członkowie tych enklaw p r z e t r w a ć?

Konstatacje powyższe pokazują również, że migracja i osiedlenie się w odmiennym kulturowo środowisku służy „odkrywaniu” samego siebie, ściślej – swojej etnicznej tożsamości. Bardzo wyraźnie widać to na następującym przykładzie: „wcześniej nie wiedziałem, że jestem Latynosem” – stwierdził młody Amerykanin pochodzenia kubańskiego, który odkrył latynoamerykańską wspólnotę kulturową pod wpływem kontaktów z migrantami z Ameryki Środkowej⁴⁴. Kolejnego przykładu dostarcza świadome budowanie tożsamości muzułmańskiej – „samoislamizacja”, czyli dążenie do głębszego przeżywania religii oraz bardziej rygorystycznego przestrzegania norm i rytuału religijnego – wśród młodych muzułmanów mieszkających w krajach europejskich⁴⁵.

Migracje i kontakty, do których stwarza ona okazję, mogą więc prowadzić do przebudzenia etnicznego, ale mogą też nie przynosić żadnych dostrzegalnych skutków w sferze tożsamości. Z badań wynika, że jest tak w przypadku najnowszej migracji z Polski do jednego z miast w Stanach Zjednoczonych. Jak się dowiadujemy: „wszyscy Polacy, z którymi się spotkałem, a według ich opinii także inni mieszkańcy Wallington, którzy przybyli tam z Polski w ciągu ostatnich kilkunastu lat, określają się jako Polacy mieszkający

⁴¹ Tamże, s. 71-73.

⁴² S. Ł o d z i Ń s k i, *Obcy czy obywatele? Problemy migracji z krajów Trzeciego Świata do Europy Zachodniej w latach dziewięćdziesiątych*, w: *Migracje 1945-1995*, red. J. Zamojski, Warszawa 1999, s. 95.

⁴³ M. S k o c z e k, *Imigranci w społeczeństwach przyjmujących: izolacja i marginalizacja*, w: *Imigranci i społeczeństwa przyjmujące*, s. 8.

⁴⁴ B. L i s o c k a - J a e g e r m a n n, *Migracje a społeczności lokalne w Ameryce Łacińskiej. Przemiany tożsamości jako przedmiot badań*, w: *Migracje 1945-1995*, s. 83.

⁴⁵ J. Z d a n o w s k i, *Kulturowe uwarunkowania strategii integracyjnych imigrantów (przykład diaspory muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii)*, w: *Diaspory*, red. J. Zamojski, Warszawa 2001, s. 46.

w Ameryce. Nikt nie oczekuje od nich zmiany tożsamości⁴⁶. Wspólne w obydwu wskazanych sytuacjach jest nienabywanie nowej „amerykańskiej” tożsamości. Tym zaś, co zdaje się decydować o aktualizacji bądź nie pytania o posiadaną tożsamość etniczną czy narodową, która – jak poprzednio wskazywałam – jest „sytuacyjna”, to prawdopodobnie poczucie bliskości kultury kraju przyjmującego i nastawienie gospodarzy wobec przybyszy.

Przebudzenie etniczne to aspekt, ściślej mówiąc – pierwszy krok ku obserwowanemu zjawisku „mobilizacji kulturowej”, jest nim zwrot „ku wartościom tradycyjnym rozumianym jako wartości dziedzictwa kulturowego kraju przodków i rodziny, które można przeciwstawić kulturze kraju urodzenia”⁴⁷. Owa mobilizacja ma miejsce wśród młodych potomków imigrantów, urodzonych i wykształconych w Europie, dla których podstawowym elementem odzyskanego i p r z e c i w s t a w i a n e g o gospodarzom dziedzictwa jest religia. Służąc budowaniu tożsamości, jednocześnie stanowi ona formę „protestu kulturowego” i przeciwstawienia się „kulturze dominującej”⁴⁸. Spektakularnym przykładem takiej „mobilizacji” jest zjawisko nazwane reislamizacją, ma ono miejsce wśród drugiego pokolenia muzułmańskich imigrantów. Notowane między innymi we Francji, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, objawia się we wzroście stowarzyszeń, partii, domów modlitwy⁴⁹; tylko w ostatnim z wymienionych krajów jest dziś 500 meczetów, gdy u schyłku lat sześćdziesiątych XX w. było ich zaledwie kilka⁵⁰. Reislamizacja idąca dalej niż samoislamizacja dlatego, że jest świadomym przeciwstawieniem się kulturze dominującej, kontrastuje z faktem ukrywania islamu przez pierwsze pokolenie przybyszów: „niegdyś Islam był kryjówką słabych, obecnie Islam staje się pochodną rewindykacji społecznych i kulturalnych”⁵¹.

Reislamizacja drugiego pokolenia imigrantów jednoznacznie dowodzi, że tożsamość etniczna może się odrodzić w następnych pokoleniach „zasymilowanych” wydawałoby się przybyszów dlatego, że każde pokolenie buduje swoją tożsamość i nie jest ona przedmiotem dziedziczenia. Dyskutowane zjawisko pokazuje, jak dalekosiężne i trudne do przewidzenia skutki może

⁴⁶ G. B a b i Ń s k i, *Współcześni emigranci polscy w USA. Przystosowanie na poziomie społeczności lokalnej*, w: *Emigracja z Polski po 1989 roku*, red. B. Klimaszewski, Kraków 2002, s. 232 n.

⁴⁷ Ł o d z i Ń s k i, *Obcy czy obywatele?*, s. 97.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ We Francji w 1986 r. istniało 600 różnego rodzaju stowarzyszeń wyznawców islamu, a w roku 1996 było ich dwa razy więcej; również w tym kraju w 1978 r. były 72 sale modlitwy, a w 1996 r. już 1100 (tamże, s. 98).

⁵⁰ Z d a n o w s k i, *Kulturowe uwarunkowania*, s. 43.

⁵¹ S k o c z e k, *Imigranci w społeczeństwach*, s. 9.

mieć napływ imigrantów z odległych kultur; wybory i asymilacja pierwszego pokolenia nie przesądzają o wyborach i tożsamości pokoleń następnych. Na kształt tych ostatnich w dużym stopniu wpływa kontekst społeczny i gospodarczy oraz jego akceptacja przez imigrantów, a następnie ich potomków. Również reislamizacja nie dokonuje się w próżni, towarzyszy jej niezadowolenie z istniejących – dla tych obywateli lub rezydentów – możliwości awansu oraz nastroje ksenofobiczne lub rasistowskie części społeczeństwa przyjmującego. Poczucie odrzucenia, uzasadnione bądź nie, prowadzi do poszukiwania sposobów trwania, „mobilizacja kulturowa” jest właśnie takim sposobem, który stanowi doskonałe podłoże rozwoju różnych form przeciwstawiania się kulturze dominującej. Obok reislamizacji są to rozmaite postaci fundamentalizmów, od religijnego począwszy na politycznym skończywszy, których celem jest nie tylko trwanie, lecz właśnie rzeczzone wyżej p r z e t r w a n i e – odrzucających i ich kultury. Przykładem mogą służyć działające w Wielkiej Brytanii organizacje islamskie pochodzenia pakistańskiego, które otwarcie nawołują do budowy w kraju osiedlenia państwa islamskiego⁵². Przyjmują one nieodosobnione w diasporach muzułmańskich stanowisko, zgodnie z którym praktykowanie islamu w niemuzułmańskim środowisku prowadzi i ma prowadzić do zawłaszczenia go w sensie kulturowym i fizycznym, czyli do islamizacji lub też koranizacji tej ziemi⁵³.

Czy wobec tego nieprawdą jest, że w społeczeństwach pluralistycznych tożsamość budowana jest na podstawie elementów różnych systemów wartości i przynależności, stopniowalnej, do różnych grup społecznych?⁵⁴ Byłby to wniosek pochopny nawet w odniesieniu do imigrantów. Jak poucza przykład asyryjskich imigrantów w Szwecji, migracja i doświadczenia z nią związane mogą skłaniać do celowego i świadomego osłabiania „więzi z wiarą”, coraz mniejszego przestrzegania jej kanonów i nie wpajania dzieciom tradycji narodowych⁵⁵. Imigranci ci pomni przykrości, z jakimi się spotkali w innych krajach, „wychodzą z założenia, iż wtapianie się w europejskie środowisko

⁵² Postawy te towarzyszą stałemu wzrostowi liczebności muzułmanów w Europie, gdzie w latach dziewięćdziesiątych XX w. ich liczba wzrosła o 1,5 mln osób. Największe skupisko istnieje we Francji, w 1996 r. mieszkało tam około 4,2 mln muzułmanów, około 50 tys. konwertytów oraz około 300 tys. nielegalnych islamskich imigrantów i osób ubiegających się o prawo stałego pobytu. W Niemczech w tym samym czasie mieszkało 2,7 mln muzułmanów; por. Z d a n o w s k i, *Kulturowe uwarunkowania*, s. 42-43.

⁵³ Tamże, s. 45.

⁵⁴ B a b i Ń s k i, *Pogranicze polsko-ukraińskie*, s. 85.

⁵⁵ M. A b d a l l a, *Asyryjscy imigranci w Szwecji między tradycją a współczesnością*, w: *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, red. J. Mucha, W. Olszewski, Toruń 1997, s. 204.

zaoszczędzi dzieciom kompleksów i zapewni im lepszy start”⁵⁶. Prawdopodobnie poczucie siły, lub beziły, płynące z liczebności danej społeczności etnicznej – a społeczność asyryjska jest stosunkowo mało liczna – stanowi istotną okoliczność decydującą o „strategii” budowania tożsamości w społeczeństwie przyjmującym. Oczywiście i w tym przypadku wybory rodziców mogą w przyszłości zostać odrzucone przez ich dzieci.

Złożoność relacji pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi w społeczeństwach wieloetnicznych Thomas Faist interpretuje w kategoriach „paradoksu etnicznego”, polega on na tym, że powstawaniu zaplecza instytucjonalnego i wzrastającej „etniczności” towarzyszy wzrost przepuszczalności barier międzyetnicznych⁵⁷. Pierwszy z tych dopełniających się – zdaniem Faista – procesów polega na budowie pełnej struktury instytucjonalnej w społecznościach imigrantów, symptomem drugiego jest rosnąca wielokulturowość szkół, sąsiedztwa, związków zawodowych, Kościołów, wojska etc. w społeczeństwie przyjmującym. Faktem jednak pozostaje, że „etniczność” oznacza budowanie społeczności o wyraźnie określonej tożsamości etnicznej, i wobec tego wcale nie jest pewne, że proces etniczności służy integracji etników – jak utrzymuje Faist⁵⁸. Tym bardziej że – jak w innym miejscu zauważa autor – w Niemczech pierwszym, prominentnym przykładem „etniczności”, czyli obszarem instytucjonalizowanym, jest religia⁵⁹, która – jak wiadomo – w wielu przypadkach stanowi solidny i trwały fundament tożsamości etnicznej. Wydaje się, że identyfikowany przez Faista proces „etniczności” jest tym samym, co notowana przez innych autorów, lecz odmiennie interpretowana „mobilizacja kulturowa”.

Wydaje się, że częściowego bodaj wyjaśnienia rejestrowanych zjawisk „etniczności”, „mobilizacji kulturowej”, samoislamizacji i reislamizacji oraz innych strategii trwania i przetrwania dostarcza analiza problemu „zderzenia kultur” lub w terminologii Kazimierza Dobrowolskiego „niezgodności cywilizacji”. W sytuacji zderzenia kultur „przemiotem konfrontacji są dwa odrębne symboliczne światy, [które] ulegają w takim przypadku dezintegracji, rozpa-

⁵⁶ Tamże, s. 206.

⁵⁷ Th. Faist, *The Ethnic Paradox and Immigrant Integration: The Significance of Social and Symbolic Capital in Comparative Perspective*, w: *Dylematy tożsamości europejskich*, s. 151 n.

⁵⁸ Integrację imigrantów autor definiuje jako proces o wymiarach zewnętrznym i wewnętrznym; pierwszy – to interakcje między imigrantami i gospodarzami, drugi – to budowanie społeczności etnicznej przez przybyszów. Jak więc widać, wyprowadzony przez Faista wniosek, iż etniczność służy integracji, wynika z przyjętej definicji, a całe rozumowanie nosi znamiona tautologii. Tamże, s. 159.

⁵⁹ Tamże, s. 181.

dowi albo tracą spójność, a konfrontacja prowadzi do naruszenia spójności symbolicznego uniwersum, co zwykle pociąga za sobą procesy adaptacyjne⁶⁰. Formą adaptacji jest – po pierwsze – akulturacja, ma ona miejsce wówczas, gdy kierunek adaptacji jest z góry przesądzony. Inną formą adaptacji jest asymilacja, gdy „przejmowanie elementów obcej kultury ma prowadzić do społecznej integracji jednostki albo grupy”⁶¹. Kolejną jest akomodacja pociągająca „za sobą wzajemne przemiany «stron w konflikcie»”, ma ona miejsce „w przypadku silnej konkurencyjności obu kultur, systemów wartości, norm itd.”⁶²

Jeśli uwierzymy podanej przez Faista interpretacji zjawiska „etniczacji”, będzie to przykład asymilacji prowadzącej do społecznej integracji. Jeśli jednak „etniczacja” najpełniej uwidacznia się w sferze religii – co Faist zauważył w Niemczech – to przejawem zjawiska jest też reislamizacja, i wobec tego wymaga ono innej kwalifikacji, bowiem „religia jest tym typem rzeczywistości symbolicznej, który w istotnym stopniu nadaje charakter całemu symbolicznemu uniwersum [...] [dlatego możemy przyznać, że] ludzie odmiennych wyznań żyją w różnych światach. Podobnie odmienny jest świat ludzi niewierzących. Innymi słowy, symboliczna sfera religii wpływa na kształt symbolicznego uniwersum, będąc sama wyraźnym i odrębnym światem symbolicznym”⁶³. Reislamizacja jako odpowiedź drugiego pokolenia imigrantów na sytuację zderzenia kultur dowodzi, że ostatecznie nie doprowadziło ono do dezintegracji, rozpadu ani utraty spójności symbolicznego uniwersum przybyszów i nie pociągnęło za sobą procesów adaptacyjnych, poza „adaptacją do braku adaptacji”. A istotą tej „adaptacji” jest celowa odbudowa oraz obrona własnego świata symbolicznego, co wskazuje raczej na przyjęcie strategii trwania zorientowanego na przetrwanie kultury dominującej.

W innych jednak wypadkach i przejawach „mobilizacja kulturowa” będzie prawdopodobnie prowadzić do akomodacji – ostatniego z wymienionych rodzajów adaptacji, ściślej mówiąc: konfrontacji kultur i budowanych na ich fundamencie tożsamości – prowadzącej do przemiany obydwu stron, czyli do wzajemnej adaptacji. Wśród wskazanych tylko przykład imigrantów asyryjskich w Szwecji ilustruje pierwszy z wymienionych przypadków adaptacji, to jest akulturację, której kierunek wydaje się – obecnie – z góry przesądzony.

⁶⁰ J. N i ż n i k, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985, s. 44-46.

⁶¹ Tamże, s. 46.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 51.

Przy pominięciu przypadku akulturacji przedstawione rodzaje reakcji etników na sytuację zderzenia kultur, czyli w ujęciu J. Niżnika zderzenia symbolicznych światów, można opisać jako sekwencję zdarzeń. Rozpoczyna ją przebudzenie etniczne, prowadzące do budowania etnicznych enklaw – często w dyskursie medialnym i politycznym, nazywanych „enklawami obcych kultur”, a zwieńcza mobilizacja kulturowa i etnicyzacja, jak się okazuje przede wszystkim religijna. Reakcje te dają jednocześnie asumpt i niejaką podstawę do hipotetycznego określenia rodzajów tożsamości pojawiających się wśród imigrantów i ich potomków. Wydaje się więc, że – po pierwsze – wśród etników-imigrantów szczególnie pierwszego pokolenia może wykształcić się „tożsamość hybrydowa”. Jest to przypadek „człowieka zmarginalizowanego”, żyjącego pomiędzy kulturą własną a kulturą dominującą społeczeństwa przyjmującego, o którym Robert Park pisał, że jest rasową lub kulturową hybrydą⁶⁴. Imigranci uosabiający „t o ż s a m o ś ć h y b r y d o w ą” z jednej strony zostali „już pozbawieni własnej tradycji kulturowej, z drugiej nie mogą w pełni zintegrować się ze społeczeństwem gospodarzy”⁶⁵. W świetle dysktowanych wyżej przykładów widać, że tożsamość hybrydowa ojców może w pewnych okolicznościach w pokoleniu synów przekształcić się w „m o n o e t n i c z n ą t o ż s a m o ś ć”, o istnieniu której zdaje się świadczyć reislamizacja, czyli tożsamość etniczna świadomie, celowo z premedytacją konstruowana *vis-à-vis* kultury kraju przyjmującego. Nie należy też wykluczać możliwości powstania „p o l i - e t n i c z n e j t o ż s a m o ś c i” konstruowanej z elementów różnych systemów wartości w sytuacji przynależności, stopniowalnej, do różnych grup społecznych. Jednak z oczywistych powodów – doskonałej adaptacji tych osób do warunków społeczeństwa pluralistycznego – przypadki te nie są spektakularne.

W procesie powstawania wskazanych typów tożsamości imigrantów-etników istotną rolę mogą odgrywać stereotypy, funkcjonujące w społeczeństwie przyjmującym niejako „w odpowiedzi” na sytuację zetknięcia się z „obcym”. Powstawanie i funkcjonowanie stereotypów odbieranych „jako synteza doświadczeń, nie będąc żadną syntezą ani nie odwołując się do doświadczeń”, jest patologią procesów komunikacyjnych⁶⁶. Powstały *a priori* stereotyp jest jednoznacznym, prostym, powszechnie zrozumiałym sposobem charakteryzowania przedstawicieli „innego świata”, i jako trwały element świadomości jest

⁶⁴ R. P a r k, *Human Migration and Marginal Man*, esej napisany w 1928 r.

⁶⁵ Ł o d z i Ń s k i, *Obcy czy obywatel?*, s. 96.

⁶⁶ Tamże, s. 131.

przypadkiem „przemocy w sferze symboli”⁶⁷. Ten rodzaj „przemocy symbolicznej” może mieć i ma miejsce po każdej ze stron międzykulturowego kontaktu, dopuszczają się jej cudzoziemcy i gospodarze. To właśnie stereotypizacja stanowi trzon tożsamości przysywaniej, która zaakceptowana stanowi dopełnienie samoidentyfikacji, a odrzucana sprzyja konfrontacji stron. Stereotypizacja jako rezultat patologicznego przystosowania do różnic dostrzeganych w świecie symboli innych grup społecznych jest stale obecnym aspektem zetknięcia kultur, czyli odmiennych symbolicznych światów, służąc ochronie ich spójności i oddziałując na procesy budowania własnej i nadawania innym tożsamości. Udział stereotypów w procesie tworzenia i podtrzymywania tożsamości przypisywanej to problem istotny dlatego, że raz powstałe stereotypy bywają przekazywane międzypokoleniowo, a to oznacza utrwalanie owej tożsamości.

Migracje nie są zjawiskiem neutralnym etnicznie również dlatego, że napływy „obcych” aktualizują pytania o tożsamość także w samym społeczeństwie przyjmującym. Na przykład w Europie Zachodniej „imigranci zaczęli być traktowani przede wszystkim jako zagrożenie dla narodowej tożsamości. [...] Nastąpiło przejście od obaw przed konkurencją na rynku pracy, czyli «szowinizmem dobrobytu», do «szowinizmu kulturowego»”⁶⁸. W Wielkiej Brytanii problemy związane z imigrantami są opisywane w kategoriach relacji „z obcymi kulturami”; we Francji mówi się o „prawie do różnicy”; które to prawo jest elementem doktryny „fundamentalizmu kulturowego”, podkreślającej nieredukowalne różnice kulturowe między pozaeuropejskimi gośćmi a gospodarzami⁶⁹. Zabiegi te mają oczywiście służyć obronie spójności symbolicznego uniwersum, czyli kultury narodowej oraz ufundowanej na niej zbiorowej tożsamości narodowej. Pomimo występujących różnic w sposobie postrzegania imigrantów w poszczególnych zachodnioeuropejskich krajach, wszędzie pragnienie zachowania i demonstrowanie własnej kultury etnicznej wyrażane przez niektóre społeczności przybyszów jest odbierane jako zagrożenie dla tożsamości narodowej. Zdaniem Guerry dzieje się tak dlatego, że imigranci ci bezpośrednio podważają istniejący układ etniczny, kulturowy, religijny i językowy populacji⁷⁰. Również we wszystkich tych krajach odnotowuje się duży wzrost zainteresowania tak zwaną „kwestią narodową”, co

⁶⁷ Tamże, s. 132 n.

⁶⁸ Tamże, s. 98, 100.

⁶⁹ Tamże, s. 100.

⁷⁰ S. G u e r r a, *International Migration in the Mediterranean: National Security and Foreign Policy Implications for Southern European Countries*. Referat przedstawiony na konferencji Santorini, Grecja, 19-21 września 1997, s. 16.

objawia się w debatach na temat „narodu”, „narodowości”, „obywatelstwa” etc. Niebywała aktualność tej problematyki to nie przypadek, lecz konsekwencja trwałej zmiany struktury etnicznej tych społeczeństw wskutek masowych migracji. Nie ulega wątpliwości, że masowe międzynarodowe przemieszczenia, które miały miejsce w XX w., wywarły wpływ nie tylko na gospodarkę, lecz i na tożsamość narodową w społeczeństwach przyjmujących⁷¹. „Jeśli obecność widocznych i prężnych kultur etnicznych, których członkowie zachowują własną, etniczną tożsamość, jest traktowana jako zagrożenie dla tożsamości narodowej w społeczeństwie przyjmującym, oznacza to, że podstawowym budulcem tej ostatniej jest tożsamość kulturowa. Tylko w takiej sytuacji pojawienie się kultur etnicznych i osadzonych na nich etnicznych tożsamości może być odczytywane jako zagrożenie dla tożsamości narodowej członków społeczeństwa przyjmującego”⁷². Naturalnie, konstruowaniu tożsamości narodowej na fundamencie tożsamości kulturowej musi towarzyszyć przekonanie, że uniwersum kulturowe państwa narodowego jest homogeniczne, a obecność kultur uznanych za obce prowadzi do utraty tej domniemanej homogeniczności⁷³. Poczucie zagrożenia wyrasta zatem z przekonania o tym, że obecność kultur etnicznych niszczy homogeniczność kulturowego uniwersum, której zachowanie jest warunkiem trwania państwa narodowego i podstawą tożsamości narodowej jego członków. Jednak współcześnie w erze migracji i globalizacji, obejmującej także sferę kultury, utrzymanie owej często tylko domniemanej homogeniczności kultury narodowej jest tak samo niemożliwe, jak utrzymanie owego domniemania⁷⁴.

Pojawienie się etnicznych firm, szkół, towarzystw, dzielnic etc. zmieniających oblicze miast i społeczeństw krajów przyjmujących, narzuca pytanie o to, czy te wszystkie „etniczne artefakty” są „nasze”? Czy uznajemy je za konstytutywny element naszego społeczeństwa, naszej narodowej kultury, czy przeciwnie – są elementem obcym, literalnie „obcym ciałem”? Jakakolwiek odpowiedź aktualizuje problem symbolicznego uniwersum i tożsamości narodowej. Podobnie mnożące się przypadki konwersji na islam⁷⁵ rodzą pytanie o to, czy konwertyci należą do „nas”, czy może już nie są jednymi „z nas”? Nie potrzeba udowadniać, że odpowiedź na te nieuchronne pytania stanowi

⁷¹ J. Hutchinson, A. Smith, *Nationalism*, Oxford 1994, s. 12.

⁷² K. Romaniszyn, *Kulturowe implikacje i determinanty migracji międzynarodowych*, w: *Emigracja z Polski po 1989 roku*, s. 15.

⁷³ Tamże, s. 15.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Liczne przypadki tej konwersji mają miejsce w zachodnioeuropejskich krajach przyjmujących.

czynnik implikujący jeśli nie przeformułowanie, to przemyślenie na nowo narodowej tożsamości, zbiorowej i jednostkowej, w społeczeństwie przyjmującym. Podobnie reislamizacja i stanowisko, w myśl którego „muzułmanin w miejscu uchodźstwa powinien być lojalny wyłącznie wobec wypróbowanego imama”⁷⁶, w dłuższej perspektywie czasu nie mogą pozostać obojętne dla symbolicznego uniwersum społeczeństwa przyjmującego, czyli także dla zbiorowej tożsamości narodowej. Przypominając, w myśl przedstawionego poprzednio rozumowania, treść zbiorowej tożsamości narodowej jest identyczna z uniwersum symbolicznym, a to oznacza, że przemiany owego uniwersum będą równoznaczne z przemianami zbiorowej tożsamości narodowej.

W sytuacji wieloetniczności, prowadzącej do pogłębiania się pluralizmu kulturowego państwa narodowego, pojawia się pytanie o to, jak „poszerzyć” jego uniwersum symboliczne tak, by nie zatraciło swoistości i „pomieściło” symboliczne światy przybyszy, którzy nie chcą rezygnować z etnicznej kultury i tożsamości. Niewątpliwie wspomniana akomodacja imigranckich grup etnicznych wymaga „poszerzającego” kierunku przemian uniwersum symbolicznego społeczeństwa przyjmującego. Jak pokazują doświadczenia krajów zachodnioeuropejskich, alternatywą „poszerzającej” zmiany symbolicznego uniwersum, i jednocześnie zbiorowej tożsamości narodowej, jest przyzwolenie na, z istoty, ksenofobiczny i rasistowski publiczny dyskurs o „obcych”. Jeśli zostanie on utrwalony w formie ideologii uzupełnionej o negatywne stereotypy „obcych”, i tak stanie się elementem symbolicznego uniwersum, to i zbiorowa tożsamość narodowa gospodarzy będzie konstruowana w opozycji do przybyszy, a ci ostatni postrzegani będą jako trwale „obcy” i wrocy⁷⁷. Zbiorowa tożsamość narodowa jest bowiem „z natury” ideologiczna, odnosi się i mieści w przestrzeni symbolicznej.

Z wielu badań wynika, że mający miejsce w zachodnioeuropejskich społeczeństwach rasistowski dyskurs i odpowiadająca mu ideologia służy nie czemu innemu, jak właśnie konstruowaniu tożsamości zbiorowej i jednostkowej *vis-à-vis* wyimaginowanych obrazów „obcych” kultur i ich nosicieli⁷⁸. Dyskurs ten można uznać za całkowicie chybną, ale jednak formę obrony uniwersum symbolicznego oraz ufundowanej na nim zbiorowej tożsamości narodowej. Ta zdegenerowana forma obrony, u której źródła tkwi lęk, poczucie zagrożenia i niechęć do obcych, rodzi i wyraża k s e n o f o b i c z n ą t o ż s a m o ś ć n a r o d o w ą jednostek. Jednocześnie ideologia rasi-

⁷⁶ Z d a n o w s k i, *Kulturowe uwarunkowania*, s. 48.

⁷⁷ R o m a n i s z y n, *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, s. 81 n.

⁷⁸ Tamże, s. 83.

stowska budując lub utrwalając negatywne stereotypy „obcych”, przypisuje tym ostatnim tożsamość, co z całą pewnością nie pozostaje bez wpływu na ich samookreślenie. Przeciwnie – sprzyja powstaniu, wśród tak właśnie portretowanych, różnych form sprzeciwu i fundamentalizmu ufundowanych na, z premedytacją budowanej, monoetnicznej tożsamości. Jak podkreślałam, elementem konstruowania tożsamości może być zarówno samoidentyfikacja, jak i tożsamość przypisywana – często za pośrednictwem stereotypów.

PODSUMOWANIE

Relacje pomiędzy cudzoziemcami, „obcym ciałem”, i gospodarzami w społeczeństwach przyjmujących analizowane w odwołaniu do kwestii tożsamości przynoszą nowe ustalenia. Okazuje się, że zapośredniczone przez międzynarodowe migracje zetknięcie, często zderzenie, różnych kultur, czyli odmiennych symbolicznych światów, stanowi wyzwanie dla zbiorowej i jednostkowej tożsamości nosicieli tych kultur. Pogłębianie się wieloetniczności i w konsekwencji pluralizmu kulturowego nieuchronnie pociąga za sobą przemiany symbolicznego uniwersum społeczeństwa przyjmującego. Wydaje się, że zmiany te mogą zmierzać w dwóch kierunkach. Z jednej strony symboliczne uniwersum może ulegać „poszerzeniu”, tak by móc pomieścić „symboliczne światy” przybyszów, przeciwieństwem czego będzie „zamykanie się” w ksenofobii i rasizmie. Z drugiej strony zderzenie symbolicznych światów może i faktycznie powoduje nieoczekiwane reakcje ze strony imigrantów i ich potomków. Są nimi „mobilizacja kulturowa” i jej szczególny przykład, jakim jest reislamizacja, czyli tworzona z premedytacją monoetniczna tożsamość kontrastująca z hybrydową tożsamością ojców i dowodząca, że przemiany tożsamości dokonujące się w kolejnych pokoleniach nie muszą być jednokierunkowe.

Celowe odbudowywanie monoetnicznej tożsamości przez drugie pokolenie imigrantów stanowi zaprzeczenie uznanego za powszechne zjawiska porzucania etnicznej identyfikacji przez to pokolenie. Mające już swoją historię badania nad etnicznością imigrantów w Stanach Zjednoczonych przyczyniły się do sformułowania tak zwanego prawa „trzeciej generacji”. W myśl przyjętych ustaleń, dopiero w trzecim pokoleniu następuje „powrót do korzeni”, czyli świadome nawiązywanie do kultury przodków⁷⁹. Jednak odmiennie niż

⁷⁹ Drugie pokolenie – w myśl diskutowanego prawa – próbuje oderwać się od „etnicznych korzeni” przodków.

w przypadku reislamizacji, zwrot ten służył wzbogaceniu posiadanej tożsamości, a nie odbudowaniu tożsamości etnicznej celem przeciwstawienia jej kulturze dominującej. Wydaje się zatem, że niektóre obserwowane współcześnie przemiany tożsamości etnicznych w pluralistycznych społeczeństwach przyjmujących nie mają precedensu, a to pociąga za sobą konieczne modyfikacje w sferze teorii. Prawo „trzeciej generacji” odkryte w społeczeństwie amerykańskim z całą pewnością nie jest powszechne i nie stosuje się do niektórych społeczności imigranckich we współczesnych europejskich społeczeństwach przyjmujących.

Przedstawione studium relacji pomiędzy przybyszami-imigrantami i gospodarzami zogniskowane na kwestii tożsamości obydwu stron pokazuje, że międzynarodowe migracje są istotnym współczynnikiem ewolucji tożsamości etnicznej i narodowej.

INTERNATIONAL INFLOWS AND IDENTITY AN OUTLINE

S u m m a r y

Encounters with bearers of different and often distant cultures in receiving societies strongly influence the identities of both newcomers and indigenous people. This paper addresses the issue of the evolution of migrant and host identities resulting from the spatial mobility of the former. In the opening theoretical section attention has been paid to and differences have been discussed, regarding self-identity, i.e.: the identity possessed by individuals, and ascribed identity; and individual versus group identities.

International migrations are not ethnically neutral. The newcomers often (re)discover and (re)construct their identity vis-a-vis the receiving society, and the re-Islamisation of the second generation of Muslim migrants in Western European countries proves that this is a long-lasting process, the consequences of which are difficult to predict. The cultural mobilization of the migrants, when it occurs, does not necessarily lead to assimilation to the host society's dominant culture. Too often it results, and is a result of, the clash of cultures that, in turn, influences the evolution of ascribed identities. Currently, in Western European societies the cultural mobilization of the newcomers has been perceived as a threat to the country's cultural core. Such attitudes and prejudices necessitate a debate on the symbolic universum and the national identity of the hosts, the alternative would be the intensification of xenophobic prejudice.

Translated by Krystyna Romaniszyn