

MAŁGORZATA BIEŃKOWSKA-PTASZNIK
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku

OD WIELOKULTUROWOŚCI DO POSTKOLONIALIZMU – CZY ETNICZNOŚĆ MA PŁEĆ?

„Świat społeczny jest miejscem ciągłych walk o prawomocne znaczenia”

Pierre Bourdieu (2001: 51)

„Europa, prócz zewnętrznych i wewnętrznych obcych związanych z ich kulturową, religijną czy etniczną innością, ma również swoich «obcych społecznie», których logika wykluczenia podporządkowana jest odrębnym regułom”

Magdalena Środa (2008: 39)

Wielokulturowość stała się w ciągu ostatnich dwóch dekad w Polsce niezmiernie popularnym hasłem w świecie polityki, czy mediów. W nauce studia nad wielokulturowością mają dłuższą tradycję w postaci badań nad narodem, czy etnicznością. Niemniej jednak można odnieść wrażenie, że w dominującym dyskursie naukowym, publicznym pojęcie wielokulturowości jest stale zawężane do mówienia o relacjach między grupami narodowymi/ etnicznymi, czy ewentualnie religijnymi. Świadczy o tym chociażby znacząca ilość publikacji, których autorzy poruszają się w tak zawężonej definicji omawianego pojęcia¹. Tymczasem wielokulturowość odnosi się do relacji między płcią, seksualnością, etnicznością, religią, dotyka funkcjonowania obok siebie/ ze sobą różnych grup mniejszościowych. Mając jednak na uwadze fakt, iż studia z zakresu gender (czy queer) studies wciąż w Polsce spychane są na margines dyskursu naukowego, brak opracowań dotyczących szeroko rozumianej wielokulturowości może wydawać się zrozumiałą.

¹ Por. *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek (red.), Kraków: UJ, 2006.

Zapewne taki stan rzeczy wynika również ze swoistego „odkrycia” po 1989 roku różnicowania etnicznego w Polsce, bowiem wcześniejsza doktryna państwa monolitycznego kulturowo/ narodowo nie pozwalała na prowadzenie badań z tego zakresu (por. Mucha, 1997: 5; 2008: 20-29). Andrzej Sadowski ujmuje to następująco: (...) szczególnie w społeczeństwach, które od niedawna wstąpiły na drogę przemian demokratycznych, w których uprzednio różnicowanie kulturowe było w różnym zakresie represjonowane lub dysponowało jedynie limitowanymi warunkami do uzewnętrzniania się publicznego, a więc w społeczeństwach postkomunistycznych, różnicowanie kulturowe dopiero uzewnętrznia się, staje się widoczną strukturalną cechą społeczeństwa (2008: 205).

Silna koncentracja na relacji grupy dominującej z mniejszościami narodowymi/ etnicznymi w Polsce spowodowała wybiórczą recepcję koncepcji społeczeństwa wielokulturowego wypracowanego w socjologii zachodniej. Należy jednak zaznaczyć, że na Zachodzie wielokulturowość również początkowo omawiana była w węższym – etnicznym rozumieniu, dopiero działania nowej lewicy, walka o prawa mniejszości seksualnych, feminizm drugiej/trzeciej fali spowodowały spostrzeżenie, że społeczeństwo jest znacznie bardziej różnicowanym systemem, niż mogłoby się to wydawać „na pierwszy rzut oka”. Wciąż jeszcze ulegamy pokusie, by nawet mniejszości narodowe traktować jako homogeniczne grupy, które powinny mówić jednym głosem. Tymczasem badania pokazują, że nie są to grupy monolityczne, często występują w nich podziały związane z różną interpretacją historii, czy odmiennymi postulatami². Obszarem nie dotkniętym nawet w badaniach nad etnicznością w Polsce jest relacja między kategorią gender a etnicznością lub religią, podczas gdy takie analizy są doskonale znane na gruncie światowej socjologii, czy antropologii.

Nawet jeśli wielokulturowość wydaje się koncepcją utopijną, możliwą do istnienia wyłącznie w debatach teoretycznych, nie umniejsza to jej znaczenia w kontekście pytań, do których prowokuje. Bowiem mówiąc o wielokulturowości, dotyka się takich obszarów jak to, komu przyznaje się pełnię praw obywatelskich, kto może istnieć w przestrzeni publicznej, a kto jest z niej wykluczany/ spychany na margines życia prywatnego, komu daje się prawo do legitymizowania własnej wizji systemu normatywnego itd. Przywołując koncepcję Pierre Bourdieu, wyznacza to, kto ma prawo do prawomocnej definicji świata i symbolicznego narzucania jej pozostałym członkom społeczeństwa.

² Dotyczy to zarówno mniejszości etnicznych, jak i szerzej społecznych.

Warto tu odnotować także fakt, iż w 2008 roku obchodzono w Unii Europejskiej „Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego”, którego główną ideą było promowanie dialogu międzykulturowego w państwach członkowskich Unii. Podkreślana wielokulturowość została tu również potraktowana wybiórczo, sprowadzona do dialogu między odmiennymi nacjami i religiami. Narodowa Strategia dla Polski w ramach tego projektu za cel/ ramę działania wyznaczała „politykę państwa polskiego wobec mniejszości etnicznych i narodowych oraz cudzoziemców”³. Takie ujęcie wynika zapewne z dwóch przyczyn. Pierwsza odnosi się do polityki i wynika z prawicowego/ konserwatywnego ujęcia wielokulturowości, które dąży do utrzymania modernistycznego porządku świata, polegającego na przejęciu przez grupę dominującą głosów mniejszości, tak by utrzymać istniejący stan rzeczy przy równoczesnej iluzji otwartości i tolerancji⁴. Drugą zaś związaną z praktyką społeczną diagnozuje Andrzej Sadowski: *Spółczesność, w którym uzewnętrznia się zróżnicowanie kulturowe, jest początkowo na ogół słabo przygotowane do funkcjonowania w nowych warunkach, co przejawia się w praktyce, między innymi w postaci cenzury społecznej, ograniczeń mechanizmów ujawniania się różnorodności kulturowej, pojawiających się sprzeczności i konfliktów kulturowych* (2008: 206).

Warto także na wstępie odnotować fakt, iż problem badań nad wielokulturowością w żaden sposób nie wydaje się wyczerpany, nie zdezaktualizował się również po tragicznych wydarzeniach z 11 września 2001 roku, a wręcz przeciwnie. Podkreślają to różni autorzy w swoich publikacjach: *Cywilizacja strachu, o której mówią współcześni socjologowie, każe na nowo spojrzeć i zając się problemem współistnienia na jednym obszarze wielu kultur, ras, wyznań, narodowości* (Suchocka, 2007: 155).

Źródła wielokulturowości

Jak pisze Andrzej Sadowski: *Teoria wielokulturowości to w gruncie rzeczy teoria stanu i procesu zaawansowanej integracji społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo* (2008: 204). Podkreśla on również, iż mimo różnorodności stanowisk teoretycznych dotyczących wielokulturowości, teorie te mają wspólny mianownik w postaci zanegowania idei asymilacji, czy *melting pot*. Jednakże warto zdawać sobie sprawę z faktu, że idea wielokulturowości, a wraz nią rów-

³ <http://www.interculturaldialogue2008.eu>, z dnia 19.04.2010.

⁴ Por. Loren Goldner, *Europocentryzm, wielokulturowość czy kultura światowa?*, „Lewa Noga”, nr 15/2003.

niez teorie wielokulturowości, mają swoje tradycje zakorzenione w teoriach asymilacji⁵. Wracając jednak do początków, pierwsze podejścia teoretyczne dotyczące etniczności, relacji międzyetnicznych można ogólnie nazwać teorią asymilacji, w obręb której wchodziła asymilacja kulturowa, czyli akulturacja, asymilacja strukturalna i asymilacja osobowości. Teorie asymilacji związane były z ideologią anglokonformizmu i starały się wyjaśnić, jak przebiega proces wrastania w amerykańskie społeczeństwo (czy raczej społeczeństwo, w którym dominuje grupa WASP) innych grup narodowościowych niż anglosaskie.

W latach dwudziestych XX w. kwestią asymilacji zajmował się Robert E. Park wraz z Ernestem W. Burgesssem. Rozwinęli oni koncepcję asymilacji jako procesu wzajemnego przenikania się i zlewania grup tak, że wytwarza się nowy system społeczny. R. Park założył, że stosunki rasowe, etniczne zachodzą nieodwracalnie i można w nich wyróżnić kolejne etapy: kontakt poprzez migracje, współzawodnictwo (tu pojawia się konflikt), akomodację – czyli przystosowanie się do siebie, asymilację, (por. także Park, 1971: 116-129). Koncepcja R. Parka była przede wszystkim krytykowana za jego założenie o nieodwracalności tych procesów. Z tym, że nie on jeden uważał, iż procesy asymilacyjne są jednokierunkowe. G. Babiński zwraca uwagę, że: *Znakomita większość badań z zakresu problematyki etnicznej, zwłaszcza badań prowadzonych do mniej więcej połowy lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, opierała się i ciągle jeszcze w pewnym zakresie opiera się na ogólnym paradygmacie badań etniczności, który przyjmował jako rzecz dowiedzioną i niemal oczywistą, że procesy etniczne są na ogół jednokierunkowe. Jednokierunkowość ta miała przejawiać się w wytwarzaniu się pełnych i coraz bardziej homogenicznych wewnątrznie narodów oraz nieuchronności procesów asymilacji wszelkich mniejszości etnicznych z tymi pełnymi narodami. W rzeczywistości przedmiotem wielu badań była szybkość procesów integracyjnych i asymilacyjnych, kolejne ich stadia oraz warunki przebiegu tych zjawisk, w tym szczególnie znaczenie różnych czynników zakłócających* (Babiński, 1998: 16).

Podejście asymilacyjne zostało w latach siedemdziesiątych wyparte przez teorie zakładające pluralizm, które miały tłumaczyć zjawisko odradzania się etniczności (por. Kivisto, 1997: 104-105). Na fakt odradzania się etniczności zwraca również uwagę Alberto Melucci, pisząc, że obecnie nie tyle chodzi już o zwalczanie dyskryminacji, ile o kwestie identyfikacji (por. 1996: 368). Will Kymlicka i Wayne Norman odwołują się do typologii stworzonej przez

⁵ Szerzej piszę o tym w tekście *Od asymilacji do wielokulturowości*, w: *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej*, A. Sadowski, K. Krzysztofek (red.), Białystok: IS UwB, 2004, s. 73-88.

Jacob'a Levy, który usystematyzował to, o co obecnie walczą mniejszości w społeczeństwach liberalnych. Levy wymieniał, między innymi, walkę o legalizację tych zachowań, które wynikają z systemów kulturowych (zwyczajów) danej grupy, a są karalne w świetle prawa obowiązującego w społeczeństwie, o samorządność dla mniejszości narodowych i społeczności lokalnych, zniesienie zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń wobec osób „spoza” kultury dominującej, szczególnie tych ograniczeń, które powodują społeczny ostracyzm, o upowszechnienie oraz szacunek dla wartości tradycyjnych ważnych dla grup mniejszościowych (por. Kymlicka, 1999: 25). Na podobne kwestie zwraca również uwagę John Rex (1994: 9), Beatrice Drury (1994: 20-22), Jürgen Fijalkowski (1994: 123-124).

Jak zauważa Andrzej Sadowski, ten ostatni typ jest raczej postulatem niż typem realnie istniejącym, którego odzwierciedlenie w dojrzałej postaci nie występuje w rzeczywistości społecznej. Autor ten stwierdza: *Przejście od społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo do społeczeństwa wielokulturowego stwarza ogromne zagrożenia, jest kosztowne społecznie, ale daje także ogromne nadzieje i perspektywiczne korzyści. Jak wskazują dotychczasowe wyniki badań proces ów jest kosztowny ekonomicznie, w pierwszej fazie realizacji powoduje też wzrost konfliktów kulturowych. Oceniany jest także jako niesprawiedliwy, ponieważ pozbawia kultury większościowe ich dominującej pozycji w społeczeństwie oraz względem innych kultur. Powstaje pytanie, czy przedstawiciele kultur dominujących wyrażą zgodę na przekształcenia w kierunku multikulturalizmu? Korzyści zaś wiążą się przede wszystkim z usunięciem ze stosunków międzyludzkich zjawisk dyskryminacji, nierówności, predestynacji kulturowej. Wiążą się także ze stworzeniem równych szans wszystkim kulturom, wzmacniają przez to siłę ekonomiczną społeczeństwa, przenoszą reguły demokracji do sfery kulturowej, nadając jej pełniejsze znaczenie* (Sadowski, 1999: 38).

Wieża Babel – definicyjne niuanse

W języku debat publicznych wielokulturowość jest rozmaicie definiowana, w zasadzie można ulec wrażeniu, że sam fakt współegzystowania (nieważne na jakich zasadach) odmiennych kulturowo grup uznaje się już za przejaw wielokulturowości. Samo pojęcie multikulturalizmu/ wielokulturowości jest różnie definiowane w literaturze przedmiotu. John Solomos i Liza Schuster porównują definicje zaproponowane przez Amy Gutmann i Christiana Joppke. Guttman przez multikulturalizm rozumie stan społeczeństwa, w którym

wiele kultur kontaktuje się ze sobą na tym samym poziomie. Joppke z kolei podkreśla, że jest to taka sytuacja, kiedy przyznaje się równe prawa mniejszościom etnicznym, rasowym, religijnym, seksualnym, a zarazem jest to kontrowersyjny ruch intelektualny we współczesnych zachodnich demokracjach (por. Solomos, 2000: 76).

Multikulturalizm pojawia się również często w rozważaniach nad współczesnym określaniem koncepcji obywatelstwa. Ruud Koopmans i Paul Statham zwracają uwagę, że w sytuacji, kiedy dochodzi do etnicznej asymilacji, rozwija się kulturowy monizm, prowadzący do wykształcenia innego rozumienia obywatelstwa niż w odwrotnej sytuacji. Wtedy, kiedy nie dochodzi do asymilacji i mamy do czynienia z segregacją etniczną, zaczyna się rozwijać społeczeństwo kulturowo pluralistyczne, w którym bycie obywatelem jest oparte na innych zasadach (por. 2000: 20-21, 193-194). Bycie obywatelem w społeczeństwie pluralistycznym nie wymaga całościowej asymilacji, tylko zasymilowania pewnych podstaw z kultury większości. Na podobną różnicę w kształtowaniu się obywatelskości zwracają również uwagę W. Kymlicka i W. Norman. Inaczej to wygląda tam, gdzie zachodzi proces asymilacji, niweluje się różnice, a inaczej w społeczeństwach, gdzie następuje wielokulturowa integracja, w której zachowuje się etnokulturową identyfikację obywateli (1999: 14).

Przygoda polskiej socjologii z wielokulturowością zaczyna się w latach dziewięćdziesiątych. Podkreślali to już Alina Kapciak, Marian Kempny i Sławomir Łodziński: *Sytuacja wielokulturowości (...) stała się więc dla społeczeństwa polskiego „naszym”, a nie „cudzym” problemem* (1997: 7). Ukazują oni, że polska wielokulturowość została „po prostu” ujawniona po okresie powojennego przemilczenia. Dyskurs polityczny w PRL miał prowadzić do sepi-zacji świadomości zróżnicowania narodowego społeczeństwa polskiego, do zbudowania społeczeństwa monolitycznego. Hanna Bojar pisze o pozornej homogenizacji społeczeństwa polskiego (2000: 5). Po 1989 roku, w wyniku demokratyzacji kraju, szereg mniejszości zaczyna aktywnie kreować swoje życie instytucjonalne, a równocześnie ukazują się wiele publikacji, które ten problem ilustrują. Obok mniejszości narodowych zaczyna się również mówić o innych mniejszościach, wykazując ich istnienie w odniesieniu do kultury dominującej (Mucha, 1999). Niektórzy autorzy wskazują, że zainteresowanie mniejszościami kulturowymi jest również wynikiem oddziaływania nurtu postmodernistycznego, który zajmuje się tym, co do tej pory było uznawane

za anomalie, co pozostawało na obrzeżach zainteresowania nauki (Szkudlarek, 1995: 266).

Marian Golka ujmował wielokulturowość następująco: *występowanie w tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, zachowaniu, wyznaniu, pochodzeniu, układzie wartości itd.; które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami* (Golka, 1997: 176-177).

Następstwem transformacji lat dziewięćdziesiątych było między innymi skoncentrowanie się w badaniach socjologicznych na kwestii mniejszości kulturowych, czy społecznych. Jednak obok definicyjnych deklaracji przyjmujących otwartą koncepcję tego, jakie grupy/ kategorie zalicza się do mniejszości, w badaniach skoncentrowano się już prawie wyłącznie na mniejszościach etnicznych/ narodowych, czy ewentualnie religijnych.

W ciągu ostatnich dwudziestu lat ukazało się w Polsce kilkadziesiąt prac (socjologicznych) dotyczących wielokulturowości. Zapewne równie imponujący jest w tym zakresie dorobek pedagogiki, antropologii, czy innych dziedzin, dla których kultura i jej badanie jest obszarem dociekań. W każdej z takich publikacji spotykamy się z próbą zdefiniowania, czym jest tytułowa wielokulturowość, czy jest tym samym co multikulturalizm (zdający się być prostym – linearnym tłumaczeniem anglojęzycznego terminu) transkulturalizm, zróżnicowanie kulturowe, pluralizm. Wielu autorów podkreśla także powiązanie wielokulturowości z procesami globalizacji i migracji⁶. Anna Barska stwierdza za Bursztą, że pojęcie wielokulturowości już u podłoża jest skomplikowane, gdyż zawiera w sobie „kulturę” – czyli coś nieokreślonego, złożonego. Konkluduje ona jednak, że: *Wielokulturowości towarzyszy zatem zróżnicowanie kulturowe, czyli pewien zespół cech i zachowań, który różni jedną grupę od innej grupy zamieszkującej ten sam obszar. Odmienność może obejmować system religijny, język, obyczaje, tradycje itp.* (2007: 14). W ciekawy i wyczerpujący sposób o wielokulturowości pisze Elżbieta Reklajtis: *Termin wielokulturowość(multikulturalizm), w przyjętym przez część socjologów znaczeniu określonej ideologii, odsyła do wydarzeń i ruchów o charakterze polityczno-społeczno-kulturowym, które występowały w USA mniej więcej od połowy*

⁶ Por. Anna Barska, 2007, *Tożsamość –perspektywa wielokulturowa i transkulturowa. Przypadek Maghrebu*, w: *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, A. Barska, M. Korzeniowski (red.), Opole: Uniwersytet Opolski, s. 13-15.

XX w. Walka Afromamerykanów o równouprawnienie, początkowo w szerszych ramach kulturowej i wręcz rasowej ideologii negritude (...), napięcie w związku z zimną wojną, wojną w Wietnamie, idee i pokojowe działania pastora Lutera Kinga, jego zabójstwo, „dzieci kwiaty” i różne odcienie kontrkultury, zabójstwo prezydenta J. Kennedy’ego, a wkrótce także jego brata senatora, ofensywa ruchów feministycznych, etnicznych, ekologicznych, „politycznej poprawności”, ruchów w obronie praw różnych mniejszości, za lub przeciw różnym ustawom i inne – wszystkie te procesy mieszczą się w amerykańskim rozumieniu pojęcia, o którym mówimy (2007: 71). Sławomir Łodziński zaś zastanawiając się nad sposobami rozumienia terminu wielokulturowość akcentuje, że najczęściej termin ten odnoszony jest do opisu relacji w zróżnicowanym kulturowo społeczeństwie, gdzie źródłem owego zróżnicowania jest imigracja (2007: 98). Badacz ten dostrzega również zasadniczą odmiennąść między europejskim a amerykańskim rozumieniem tego terminu. Podkreśla on przy tym, że fakt ten wynika z odmiennych kontekstów migracyjnych, odmiennych doświadczeń z etnicznością (por. 2007: 99). Łodziński akcentuje, że mówiąc o wielokulturowości warto w ujęciach definicyjnych dostrzec trzy odmienne (choć nakładające się w praktyce na siebie) modele: pierwszy – mający charakter opisowy, koncentrujący się na przedstawieniu „stanu rzeczy” – jakie grupy kulturowe występują w danym społeczeństwie, jaka jest ich liczebność itd.; drugi – „ideologiczno-normatywny” koncentruje się na politycznych skutkach ideologii zróżnicowania, stosunku państwa do migrantów, mniejszości etnicznych itd.; trzeci – to praktyka, wprowadzanie idei wielokulturowości w życie poprzez inicjowanie różnych działań (por. 2007: 100-101).

Postkolonializm kontra kolonialna wiedza/ władza

Termin kolonializm odnosi się do panowania, władzy administracyjnej określonych historycznie państw nad konkretnymi państwami/ społecznościami. Jest to zjawisko powiązane, będące następstwem imperializmu angielskiego, francuskiego, czy amerykańskiego, by wspomnieć tylko niektóre z państw kolonizatorów. Postkolonializm zaś to zarazem termin odnoszący się do tego, co działo się po zakończeniu formalnych rządów kolonialistów, w okresie dekolonizacji, jak i określenie krytycznego nurtu naukowego. W tym drugim sensie postkolonializm to szereg teorii, które mierzą się z dominującą narracją Zachodu, z imperializmem zachodniej nauki.

Za inicjatorów/ twórców postkolonializmu w badaniach nad kulturą uznaje się czterech myślicieli: Gayatri Chakravorty Spivak, Billa Ashcrofta, Homi K. Bhabhy oraz Edwarda W. Saida. Naukowcy ci praktycznie, poza Edwardem W. Saidem, nie są szerzej znani w Polsce. Praca Saida *Orientalizm* wydana w oryginale w 1978 roku została w 1991 roku wydana również po polsku (wznowienie 2005).

Edward Said w *Orientalizmie* bazuje na koncepcji wiedzy/władzy Michela Foucaulta. Analizuje on, jak w poezji, prozie, publikacjach akademickich itd. poświęconych Orientowi funkcjonuje coś, co określa mianem „polityki reprezentacji” (2005: 84). Said uzmysławia nam, że wszystko, co wiemy o Wschodzie, jest skonstruowane z perspektywy zachodniej racjonalności, nauki, sztuki – jest zachodnią opowieścią o Wschodzie, opowieścią monopolizującą prawo głosu. *Orient był prawie wyłącznie europejskim wynalazkiem, od starożytności stanowiąc scenę dla romansów, egzotycznych istot, zapadających w pamięć wspomnień i krajobrazów oraz niezwykłych doświadczeń* (Said 2005: 29)⁷.

Za pierwszą publikację postkolonialną ukazującą się w Polsce uznawana jest wydana w 2000 roku praca Ewy M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Jest to rozprawa, która koncepcje Saida odnosi do analizy kultury słowiańskiej. Thompson budzi w Polsce kontrowersje, odnosi ona w debacie publicznej teorię postkolonialną do polskiej sceny politycznej i publicznej z ostatnich lat, stwierdzając: *W Polsce zauważyć można wszystkie postkolonialne zniekształcenia społeczne i sposoby postrzegania świata, o których pisali teoretycy kolonializmu zwłaszcza w Indiach. Wręcz prosi się, by na przykład przepaść między „ciemnogrodem” i „oświeceniem” wytłumaczyć w ramach dyskursu postkolonialnego – i dalej – Spojrzenie na Polskę jako na kraj postkolonialny oznaczałoby wpisanie Polski w jeden z dyskursów rozpoznawalnych poza jej granicami. Nie jest to sprawa błaha, bo jak dotychczas nikomu się nie udało tego dokonać – nawet najważniejszemu z dotychczasowych historyków piszących o Polsce za granicą, Normanowi Daviesowi. Wprawdzie polscy intelektualiści często gorliwie wtórują Derridzie, Lacanowi i całej reszcie, ale robią to, udając, że właściwie nie ma znaczenia, kto używa tej aparatury pojęciowej – czy zwycięzca z kraju kolonizującego, czy pobity z kraju postkolonialnego* (2006). Kontrowersje wzbudza przede wszystkim fakt odniesienia do

⁷ Praca Saida *Orientalizm* spotkała się z krytyką, między innymi z powodu ogólnikowości, mówienia o „Oriencie jako takim” bez wchodzenia w różnice między poszczególnymi społecznościami/ państwami. Szerzej piszą o tym Baldwin Elaine, Longhurst Brain, Mcracken Scott, Ogborn Miles, Smith Greg w książce *Wstęp do kulturoznawstwa*, s. 201-202.

polskiej rzeczywistości koncepcji postkolonializmu, do czego wrócę jeszcze w dalszej części tekstu.

W 1985 roku Gayatri Spivak zadała pytanie, czy klasy podrzędne potrafią mówić. Pytanie to było wymierzone w zachodni dyskurs naukowy, który rościł sobie wręcz wyłączne prawo do badania i oceniania świata z własnej perspektywy. Było to swoiste wołanie o prawo głosu i przedstawienia własnej perspektywy, własnej narracji przez tych, którzy z jakichkolwiek powodów byli w społeczeństwie marginalizowani. Teorie postkolonialne formowały się w oparciu o różne, czasami dość odległe od siebie tradycje. Zdaniem Leeli Gandhi widać w nich między innymi wpływ marksizmu, recepcji myśli Foucaulta, Derridy. Teoretyczka ta podkreśla również, że sam stosunek do kolonializmu nie jest tu jednoznaczny. Niemniej jednak: *W ciągu minionej dekady studia postkolonialne były zarówno miejscem spotkania, jak i polem bitwy różnych dyscyplin i teorii. Dzięki temu możliwe stało się prowadzenie złożonego interdyscyplinarnego dialogu w naukach humanistycznych. Jednak niełatwy mariaż antagonistycznych teorii – takich, jak marksizm i poststrukturalizm – stanął na przeszkodzie jakiegokolwiek jedności stanowisk. W rezultacie trudno o zgodę co do tego, jaka jest właściwa treść, zakres i ranga studiów postkolonialnych* (2008: 13). Mimo takich trudności podejście postkolonialne wyraźnie zarysowuje się jako ujęcie krytyczne, polemizujące ze spuścizną oświeceniowej wizji nauki (kontynuując tu rozważania M. Foucaulta), nadrzędnością zachodniego dyskursu naukowego względem jakiegokolwiek innego w sensie geograficznym uprawiania nauki. Dochodzi tu w pewnym sensie do wspólnego zbudowania pewnego, wspólnego mianownika postkolonializmu i postmodernizmu, co bardzo wymownie wyraża Lyotard: (...) *wielkie narracje uprawomocniające, charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności (...) są, jakby powiedział Kant, kosmopolityczne. Dotyczą właściwie „przekraczania” partykularnej tożsamości kulturowej w stronę obywatelskiej tożsamości uniwersalnej. Otóż nie bardzo wiadomo, jak takie przekroczenie może się dokonać* (1998: 50).

Postkolonializm stara się uwypuklić i zdyskredytować ową jednolitą koncepcję obywatelskiej tożsamości, wypracowaną w zachodnich murach akademii i narzucaną reszcie świata.

Gandhi podkreśla również inne powiązania postkolonializmu: *Nowo powstały w latach osiemdziesiątych XX wieku postkolonializm znalazł się w towarzystwie takich dyscyplin jak studia kobiece, studia kulturowe i studia gejowsko/lesbijskie. Te nowe dyscypliny, często obejmowane nagłówkami „nowa humanistyka”, podjęły najpierw zadanie wysunięcia na pierwszy plan wykluczeń i wyparcie potwierdzających przywileje i władzę kanonicznych systemów*

wiedzy, a następnie odzyskania tych zmarginalizowanych systemów wiedzy, które zostały zablokowane i wyciszone przez obwarowany kanon humanistyczny (2008: 45).

Mariaż/ mezalians feminizmu i postkolonializmu

Wspomniałam już wcześniej, że postkolonializm łączy się z innymi krytycznymi podejściami poprzez negacje narzuconej narracji rzeczywistości. Przykładem takiego, trudnego skądinąd, połączenia jest mariaż z feminizmem. Postkolonializm walczy z kolonistami i ich poczuciem wyższości, feminizm zaś zabiega o prawo kobiet do równoprawnego głosu. Trudno jednoznacznie zdefiniować feminizm, bowiem jest on zjawiskiem wieloaspektowym i wielokierunkowym. Stanowi ruch społeczny, ideologię, politykę, a wreszcie też interdyscyplinarną teorię naukową. Choć historia feminizmu sięga XVIII wieku, to feminizm akademicki pojawił się dopiero w XX wieku. Warto także podkreślić, iż określenie „feminizm” stanowi pewien skrót myślowy, bowiem badaczki/ badacze feministyczni podkreślają wielość odmian tego podejścia.

Feminizm rozpoczyna się od ruchu socjopolitycznego na rzecz walki o prawa kobiet, przeciwdziałania dyskryminacji. Nie jest to też w swojej historii ruch jednolity. Istnieje wiele jego wersji ideologicznych, od liberalnych – łagodnych, po radykalny feminizm marksistowski⁸. Na bazie tego ruchu powstaje feminizm akademicki, który rozwinął się w latach sześćdziesiątych XX wieku głównie w Stanach Zjednoczonych. Anna Burzyńska tak przedstawia jego genezę: *Feminizm akademicki zaczął się rozwijać niemal jednocześnie z „drugą falą” feminizmu socjopolitycznego. Jego „akademickość” nie oznaczała jednak izolowania się od sfery społeczno-politycznej. Wprost przeciwnie – odmiana ta, uprawiana w amerykańskich, angielskich i francuskich kręgach uniwersyteckich, wykazywała zawsze silne powiązanie z aktywnością polityczną, nierzadko tworząc dla niej podbudowę intelektualną* (2007: 399). W ramach feminizmu akademickiego rozwinęto szereg teorii, koncentrujących się wokół problematyki kobiecości. Co istotne, na gruncie konceptualizacji podmiotu feminizmu rozwinął się ostry wewnętrzny spór mający swe dalsze implikacje naukowe. Ewa Hyży w pracy *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku* dokładnie rozwija to zagadnienie,

⁸ Szerzej na ten temat piszą między innymi: Kazimierz Ślęczka w *Feminizmie*, czy Joanna Mizielińska w *(De)konstrukcjach kobiecości*.

ukazując meandry sporu między podejściem esencjalistycznym i konstruktywistycznym⁹.

W latach dziewięćdziesiątych rozwinął się postfeminizm, czy inaczej „feminizm trzeciej fali” – który stanowił również głos wewnętrznej krytyki dobitnie ukazując, że (...) *dotychczasowy ruch feministyczny przyjmował przede wszystkim perspektywę białych, heteroseksualnych kobiet amerykańskich i zachodnioeuropejskich, reprezentujących na ogół zamożną klasę średnią i uzurpujących sobie prawo do bycia wyrazicielkami poglądów wszystkich kobiet* (Burzyńska, 2007: 398). Podejście to zostało określone „błędem uniwersalizmu” i na długo stało się przedmiotem debat. Joanna Mizielińska podkreśla, że o ile w tekstach de Beauvoir różnorodność kobiet była widoczna, to teksty z lat siedemdziesiątych ją zatraciły i rozpoczęło się mówienie głosem wszystkich kobiet i w imieniu wszystkich kobiet. Dopiero później pojawiła się refleksja, że: *Każda kobieta żyje w wielorakich kontekstach, na jej życie mają wpływ nie tylko płeć, ale też przynależność klasowa, rasowa, etniczna, seksualna itd. Część z nich wydaje się jedynie drugorzędnym aspektem doświadczeń, część wydaje się nie mieć znaczenia w ogóle, części zaś nadaje się znaczenie w wyniku jakichś szczególnie istotnych zdarzeń. (...) Czyniąc z płci nadrzędną kategorię, inne elementy tożsamości kobiet, być może równie znaczące, uznano za mniej istotne, czy drugorzędne dla interesów ruchu. Elizabeth Spelman, krytykując ową jednostronność feministycznych wyjaśnień, słusznie zauważa, że wprowadzie w efekcie takich dążeń mamy do czynienia z jednorodną koncepcją kobiety jako „klasy”, „kasty” czy „grup mniejszościowych”, lecz po drodze gubimy wiele aspektów doświadczeń kobiet, w efekcie narażając się na krytykę z różnych stron, między innymi samych kobiet, które chcemy reprezentować* (Mizielińska, 2006: 114-115). Według Mizielińskiej, Spelman dowodzi, że skupienie się na samych kobietach, bez uwzględniania ich rasy, etniczności itp. jest celowe i uzasadnione – stanowi konsekwencję przyjęcia określonej optyki, umożliwiającej dostrzeżenie odmienności losu kobiet, choć równocześnie warto pamiętać o tym, że

⁹ Te podejścia odmiennie lokują istotę kobiecości, pierwsze w różnicy biologicznej wobec męszczyzny, drugie zaś koncentruje się na kulturowej konstrukcji kobiecości. Esencjalizm zakłada istnienie czegoś takiego jak biologiczna „natura kobiety”. Konstrukcjonizm krytykuje esencjalizm i odrzuca istnienie jakichkolwiek uniwersalnych, substancjalnych cech, które miałyby decydować o rodzajowej przynależności człowieka. W podejściu konstrukcjonalnym mówi się o podmiocie w liczbie mnogiej „kobiety”, zamiast „kobieta”, by zaakcentować, że nie można mówić o kobiecie w ogóle, że w tej kategorii mamy do czynienia ze znacznymi społecznymi i kulturowymi różnicami. Tu między innymi podważa się utożsamianie feminizmu, który swój podmiot definiuje jako białą kobietę z klasy średniej, a na dodatek kobietę heteroseksualną. Spór między egzystencjalizmem a konstruktywizmem został podważony przez koncepcję performatywności płci Judith Butler.

uniwersalistyczny głos jest głosem kobiet białych. Tej postawy broni/ uzasadnia również Juliet Mitchell: *Promując ideę kobiet jako jedności, promowałyśmy sytuację, w której stare klasowe antagonizmy przesunęły się z określonego chaosu w coś nowego. Rozpoznając na papierze różnice rasowe i klasowe między kobietami, jednocześnie z definicji nie potrafiąc uczynić z nich punktu wyjścia dla naszego ruchu, wniosłyśmy swój wkład do ideologii, która tymczasowo homogenizuje społeczne klasy, i stworzyłyśmy polarność, która ukryła inne podziały poprzez zrozumiałą i wszystko obejmującą opozycję: mężczyzna/kobieta (za: Mizieleńska, 2006: 119). Niemniej jednak współczesne badania feministyczne zwracają uwagę na różnego rodzaju nierówności powiązane z płcią, choć nadrzędną narracją jest oczywiście kolektywna tożsamość „kobiety”, dająca gwarancję większej skuteczności w walce ze społecznymi nierównościami¹⁰.*

Said w 1993 roku pisał, aby dać prawo głosu wszystkim uciśnionym klasom. Choć trudno jest mówić o jakiejś jedności feminizmu i postkolonializmu, jednak na bardzo ogólnym poziomie analizy widać tu pewne analogie. Adam Pisarek w recenzji książki Gandhi pisze: *Postkolonializm i feminizm zaczynały w jednym punkcie. Zajmowały się badaniem i walką o prawa grup marginalizowanych, które nie potrafiły zabierać głosu z powodu istniejących i trudnych do naruszenia struktur dominacji. Nawet w podejmowanej kolejności działań widać podobieństwa – walka z obowiązującą hierarchią płci lub rasy, czy programowe odrzucenie władzy patriarchalnej lub kolonialnej, następowały równoległe w obu nurtach. Wydawałoby się, że łatwo doprowadzić do paktu między tymi dwiema dyscyplinami (.artPapier nr 1(9) .*

Gandhi jednak zauważa bardzo istotną kwestię: *Obie podejmowały badania i obronę zmarginalizowanych „Innych” w obrębie represyjnych struktur dominacji. Poruszały się przy tym po uderzająco podobnej teoretycznej trajektorii. Zarówno teoria feministyczna, jak i postkolonialna zaczynały od zwykłego odwrócenia rozpowszechnionych hierarchii płci kulturowej/kultury/rasy, a także w duchu postępu odpowiadały na poststrukturalistyczną zachętę, aby odrzucać binarne opozycje, na których ukształtowała się władza patriarchalna bądź kolonialna. Owe równoległe projekty w końcu spotkały się dopiero w minionej dekadzie, dochodząc do czegoś, co w najlepszym razie można by uznać za bardzo ulotne i chwiejne przymierze. Sojusz obu siostrzanych dyscyplin przeniknięty jest jednak w pewnym sensie wzajemną podejrzliwością: każdy z dyskursów nieustannie konfrontuje własne ograniczenia i wykluczenia z tym drugim (2008:*

¹⁰ Por. Elaine Baldwin, Brian Longhurst, Scott Mccracken, Miles Ogborn, Greg Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, 2007, Poznań: Zysk i S-ka, s. 149.

78). Czego dotyczy przywołana nieufność? Otóż, jeśli dokona się z perspektywy teorii postkolonializmu krytyki feminizmu, to jedną z pierwszych refleksji będzie to, iż feminizm jest głosem kolonizatorki – białej kobiety, z kultury zachodniej, która dokonuje uniwersalizacji własnej perspektywy i narzuca ją innym kobietom. (Oczywiście, taki stan rzeczy utrzymywał się w feminizmie do lat dziewięćdziesiątych XX wieku.) Feminizm zaś „atakuję” postkolonializm za imperialistyczną postawę wobec kobiet z krajów Trzeciego Świata, ukazując, że postkolonializm ignoruje kwestę płci kulturowej, różnych doświadczeń kobiet i mężczyzn. Według Saida, zachodnia nauka stworzyła dyskurs orientalizmu konstruujący w określony sposób Orient, podobnie, zdaniem Gandhi *liberalny feminizm, jak słyszymy, łączy swój los z kolonialnymi systemami wiedzy, gdy postuluje – czy „wprowadza w świat” analiz „kobietę Trzeciego Świata” jako złożoną i monolityczną kategorię* (2008: 83).

Polskim przykładem wyjścia poza imperialistyczny dyskurs są prace m.in. Beaty Kowalskiej zajmującej się muzułmańskimi kobietami. Autorka ta łączy w swojej pracy feminizm i postkolonializm¹¹.

Postkolonializm – co z niego wynika dla polskiej praktyki

Przywołane wcześniej założenia Ewy M. Thompson, w których to badaczka literatury analizując polską scenę publiczną, bazuje na założeniach teorii postkolonialnej, wzbudzają oburzenie ze względu na fakt, iż Polska nigdy nie była krajem kolonialnym. Można ewentualnie spierać się o to, czy okres PRL, przypisania do Bloku Wschodniego, to czas skolonizowania, czy nie. Jednakże w teorii postkolonialnej nie tyle idzie o możliwość odniesienia jej do określonego kontekstu historycznego, co o ukazanie działania mechanizmu wiedzy/władzy. Michał Paweł Markowski pisze: *Najogólniej rzecz ujmując, badania postkolonialne – które można traktować jako subdyscyplinę badań kulturowych – zajmują się analizą świata konstruowanego z imperialnego (a więc dominującego politycznie i kulturowo) punktu widzenia* (2007: 551). Ukazuje on, że koncepcja postkolonialna początkowo odnosiła się do podważania paradygmatu europocentryzmu w badaniach nad dawnymi koloniami (głównie Anglii i Francji). *Rychło jednak pojęcie dyskursywnej dominacji zostało rozszerzone na wszelkie relacje między kolonialistami a kolonizowanymi, w związku z czym do*

¹¹ Por. Beata Kowalska, 2007, *Kontrola kobiecej cielesności: refleksje o orientalizmie, fundamentalizmie i muzułmańskiej zasłonie*, w: *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem a tekstem*, J. Batory, A. Wieczorkiewicz (red.), Warszawa IFiS PAN.

tej drugiej grupy zaczęto zaliczać wszystkie grupy płciowe i etniczne, pozbawione kulturowej samodzielności, zmarginalizowanie i poddane instytucjonalnej opresji. Jako że rozmaite kulturowo mniejszości zaczęły tworzyć formy oporu wobec agresywnej dominacji politycznej, płciowej i rasowej, postkolonializm oznacza także niezgodę na bierność wobec kulturowej przemocy, symbolizowanej przez nieistniejące już imperia (Markowski, 2007: 551). Markowski szerzej przedstawia źródła i korzenie postkolonializmu, odwołując się również do wydarzeń historycznych/ politycznych. Współcześnie teorie postkolonialne akcentują swoje związki z postmodernizmem, z badaniami dotyczącymi Innego, z oddawaniem głosu Innemu. Specyficznie, za socjologiczną próbę ukazania takiego postkolonialnego podejścia można uznać pracę *Kultura dominująca jako kultura obca* pod redakcją Janusza Muchy, która ukazała się w Polsce w 1999 roku. Choć redaktor tej publikacji i zarazem twórca koncepcji badań nad kulturą polską jako dominującą Janusz Mucha nie odwołuje się do prac postkolonialistów, jednak jego idea, by oddać głos przedstawicielom mniejszości społecznych, wpisuje się w konwencję postkolonializmu, głoszącemu metodologiczny postulat, by oddać głos innym/ mniejszości. Praca ta niewątpliwie zainspirowała inne spojrzenie na kwestie relacji między grupą dominującą a mniejszościami społecznymi.

Jacek Kochanowski podkreśla, że (...) krytyka postkolonialna to także krytyka kolonialnej, nowoczesnej, humanistycznej wiedzy, jednoznacznie identyfikowanej jako wiedza/władza. Przedmiotem krytyki jest przede wszystkim jej europocentryzm, rzekomy uniwersalizm legitymizujący wtargnięcie zachodniej wiedzy do nie-zachodnich przestrzeni kulturowych i proces kolonialnego kodowania tych przestrzeni (2009: 233). Można więc nieco upraszczając uznać, że teorie postkolonialne starają się obalić praktykę przemocy, wszechobecną w dotychczasowej wiedzy. Z tej perspektywy nietrudno dostrzec, że w zasadzie cały dyskurs o etniczności osadzony jest w amerykańsko/eurocentryzmie, nawet teorie wypływające z ujęć krytycznych, z nowej lewicy nie są wolne od takiego skrzywienia. Uległ mu nawet początkowo dyskurs feministyczny mówiący/ nazywający świat z perspektywy białych kobiet z klasy średniej. Dopiero z czasem pod wpływem wewnętrznej krytyki dostrzeżono złożoność podmiotu, jakim jest kobieta i odstąpiono od monolitycznego głosu w imieniu wszystkich kobiet, doceniając problematykę kobiet – przedstawicielek innych ras, klas społecznych, czy regionów świata. Na marginesie warto odnotować, że kolonialnym zapędem uległ zorganizowany w Polsce w 2009 roku I Kongres Kobiet Polskich, który skolonizował głosy kobiet i zawłaszczył sobie

prawo do prezentowania kobiet przez „delegatki” legitymizujące wygładzony/ ugrzeczniiony „feminizm”¹². Wydarzenie to zostało podchwyczone przez media, nagłośnione w taki sposób jakby wcześniej w Polsce nie istniał w ogóle ruch feministyczny.

Jacek Kochanowski ukazuje wspólne obszary teorii queer, myśli foucaultowskiej i postkolonializmu. Stwierdza on dalej: *To zatem margines, w którym konstruowana być musi wiedza/ opór, z którego wywodzić się winno oskarżenie nowoczesnej humanistyki o to, że pod pozorem rzekomej uniwersalności i obiektywności konstruuje narracje, które nie przynoszą, wbrew nadziejom humanizmu, wyzwolenia, ale są wpisane w praktyki przemocy. Człowiek, który miał być afirmowany w humanizmie i wyzwalany dzięki dyskursowi nauk humanistycznych, to człowiek Zachodu (...). Wolność jest dla Białego, dla mężczyzny, dla osoby heteroseksualnej, nie dla Czarnego, kobiety czy lesbijki/geja. Głos z marginesu, głos tych wszystkich wykluczanych kategorii, jest wymazywany, uciszany, ponieważ ujawnia, że projekt humanizmu jest projektem przemocy i dominacji, a nie wolności* (2009: 239). Pozostaje więc postawić pytanie o to, co dalej, jak uprawiać myśl humanistyczną, która byłaby wolna od przemocy.

Edward Said w zakończeniu *Orientalizmu* daje czytelnikowi wymowną przestrożę, pisząc: *Przede wszystkim jednak chciałbym uświadomić czytelnikowi, że reakcją na orientalizm nie może być okcydentalizm. Dla każdego byłego orientalczyka nie będzie pocieszająca myśl, że teraz z kolei on może łatwo, aż nazbyt łatwo, poddać analizie jakichś nowych orientalczyków – czy okcydentalczyków – skonstruowanych wedle jego własnego pomysłu. Jeśli znajomość orientalizmu ma w ogóle jakiś sens, to jako groźne memento przy każdej pokusie degradacji wiedzy – każdej wiedzy, w każdym miejscu i w każdym czasie. Dziś być może, bardziej niż kiedykolwiek* (1991: 468). W swojej kolejnej pracy *Kultura i imperializm* Said, jak sam to określa, koncentruje się na tym, jakie są związki między kulturą a imperializmem. Pisze tu: *Nikt dzisiaj nie jest wyłącznie czymś jednym. Etykiety, takie jak Hindus, kobieta, muzułmanin czy Amerykanin nie są niczym więcej niż punktem wyjścia, który, jeśli choć przez chwilę prowadzi do rzeczywistego doświadczenia, szybko pozostaje w tyle. Imperializm skonsolidował mieszaną kultur i tożsamości na skalę globalną. Lecz jego najgorszym i najbardziej paradoksalnym darem jest to, że pozwolił ludziom uwierzyć, że*

¹² Krytykę Kongresu przedstawiają w „Zadrze” czołowe polskie feministki w tekście *Kongres kobieciści* („Zadra” nr 3-4/2009). Na Kongresie zabrakło miejsca dla ubogich, wykluczonych kobiet o nieheteroseksualnej orientacji, reprezentantek środowisk feministycznych mających ponaddwudziestoletnią tradycję w Polsce. Nie tylko zabrakło dla nich miejsca, ale również zmarginalizowano szereg problemów akcentowanych przez te środowiska.

są wyłącznie biali albo czarni, albo z zachodu, albo ze Wschodu. A przecież ludzie tworzą nie tylko własną historię, ale również kulturę i tożsamość etniczną (2009: 382).

Nieustanne wykluczanie/ kolonizowanie obcych

Pierre Bourdieu konkludował w swoich rozważaniach nad przemocą symboliczną, że nigdy się z niej nie uwolnimy, gdyż nie jesteśmy w stanie wyjść poza język, który ją odtwarza. *Kategorie skonstruowane przez grupy dominujące są stosowane przez zdominowanych nawet do postrzegania i opisu samej relacji dominacji, co sprawia, że ową relację postrzegają jako naturalną* (2004: 47). Postkolonializm, obok innych teorii krytycznych, myśli Foucaulta, postmodernizmu, teorii queer jest kolejną gorzką pigułką, jaką połyka humanistyka. Okazuje się bowiem, że poszukiwanie prawdy i emancypacji poprzez wiedzę niesie ze sobą różne pułapki, zawoalowane pod pozorem obiektywności nauki. Nieustannie dokonuje się przemoc, nieustannie dokonuje się wykluczenie. Elżbieta H. Oleksy ujmuje to następująco: *Historia pokazuje, że bez względu na czas i miejsce, idea włączania jednostki poprzez obywatelstwo była zawsze związana z wykluczeniem. Gdy cały naród francuski ogłoszono równym, wyłączono z tego projektu kobiety. Niektórzy z sygnatariuszy Konstytucji Stanów Zjednoczonych, głoszącej równe prawa dla wszystkich, byli właścicielami niewolników. W nieco mniej odległej przeszłości ruch wyzwoleniczy „Solidarność”, który przyniósł wolność nie tylko w Polsce, ale w całym bloku sowieckim, nie dał równych praw kobietom. „Demokracja jest rodzaju męskiego” pisała wtedy Maria Janion (...). Znane z historii praktyki wykluczania wydają się powtarzać, że każde nowe włączenie niesie ze sobą działania wykluczające* (2008: 9).

Można jednak stawiać pytanie o to, czy teorie postkolonialne dają realną szansę na praktyczne wyjście poza tego typu praktyki. Czy są kolejnym projektem teoretycznym, który ukazuje jedynie, jakie obszary należałoby zmienić, ale nie ma narzędzi do ich zmiany, nie przekłada się na praktykę. Kończąca refleksja Said'a brzmi pesymistycznie, ukazuje bowiem pewną tendencję do popadania w skrajności, dychotomie. Wykluczanie wprzęgnięte jest w konstruowanie tożsamości, opartej na odróżnianiu się od Innych. Magdalena Środa pisze, że *Obcy, to ktoś inny niż my, dziwaczny, nadzwyczajny, nie stąd, spoza naszego ładu, spoza świata naszych wartości i obyczajów, przechodzień, który chce zostać, dewiant, który szkodzi samym swoim istnieniem, wróg, który*

zdaje się budzić grozę nawet potulnością, potwór, który rodzi odrazę przez swoją niezwykłość. Barbarzyńca, dziki, Żyd, homoseksualista, kobieta, kaleka, szaleniec, inny... (2008: 33).

Joanna Mizielińska, jedna z pionierek teorii queer w Polsce, odnosząca tę koncepcję do rodzimych realiów, porusza problem obywatelstwa, czy dokładniej mówiąc – tego, kto ma prawo być obywatelem. Zauważa ona bardzo słusznie, że: *Demokratycznie zakładana równość wszystkich wobec prawa przemilcza istnienie tych, których owe prawa obejmują w wąskim zakresie i którym odmawia się korzyści przeznaczonych jedynie dla jednostek spełniających pewne wstępne warunki „moralnego obywatelstwa”*. Wizja praworządnego, poprawnego z punktu widzenia „dobra ogółu” obywatela jest ściśle oparta na założeniu przymusowej heteroseksualności i dualistycznym ujmowaniu płciowo zróżnicowanych ról społecznych. Można więc powiedzieć, że obywatelstwo nie tylko jest określonej płci, z preferencją na tę męską, ale też ma określoną orientację seksualną, gdyż pożądana seksualność obywateli jest dokładnie określona i regulowana prawnie (Mizielińska, 2006: 144).

Ani wielokulturowość, ani feminizm, czy postkolonializm nie są podejściami wolnymi od błędów, pułapek wykluczania tych, którzy w ich świetle nie zostają ustawieni w pierwszoplanowym dyskursie. Każde z tych ujęć akcentując prawa określonej grupy, czy kategorii społecznej siłą rzeczy lokuje się w podziale na swoich i obcych. Próbą obalenia/ zniesienia tego problemu jest teoria queer, o czym dokładniej, również w odniesieniu do polskiego kontekstu, pisze między innymi przywołana powyżej Joanna Mizielińska, a także Jacek Kochanowski.

Literatura:

- Babiński G. (1998), *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Kraków, Nomos.
- Baldwin E., Longhurst B., McCracken S., Ogborn M., Smith G. (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Barska A. (2007), *Tożsamość – perspektywa wielokulturowa i transkulturowa. Przypadek Maghrebu*, (w:) *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, A. Barska, M. Korzeniowski (red.), Opole, Uniwersytet Opolski.
- Bieńkowska-Ptasznik M. (2004), *Od asymilacji do wielokulturowości*, (w:) *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej*, A. Sadowski, K. Krzysztofek (red.), Białystok, IS UwB.
- Bojar H. (2000), *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wrocław, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

- Bourdieu P., Wacquant L. (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Burzyńska A. (2007), *Feminizm*, (w:) *Teorie literatury XX wieku*, A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), Kraków, Znak.
- Drury B. (1994), *Ethnic Mobilisation: Some Theoretical Considerations*, (w:) *Ethnic Mobilization in Multi-Cultural Europe*, J. Rex, B. Drury (ed.), Hampshire, Avebury.
- Fijalkowski J. (1994), *Conditions of Ethnic Mobilization: The German Case*, (w:) *Ethnic Mobilization in Multi-Cultural Europe*, J. Rex, B. Drury (ed.), Hampshire, Avebury.
- Gandhi L. (2008), *Teoria postkolonialna*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Goldner, L. (2003), *Europocentryzm, wielokulturowość czy kultura światowa?*, „Lewą Nogą”, nr 15.
- Golka M. (1997), *Wielokulturowość miasta*, (w:) *Pisanie miasta – czytanie miasta*, A. Zeidler-Janiszewska (red), Poznań, Fundacja Humaniora.
- Hyży E. (2003), *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków, Universitas.
- Kempny M., Kapciak A., Łodziński S., (1997) *Wprowadzenie. Społeczeństwo polskie na progu wielokulturowości*, (w:) *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Kempny M., Kapciak A., Łodziński S., (red.), Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Kivisto P. (1997), *Multiculturalism as a Factor Shaping and Postmodernity in the Light of Globalisation*, (w:) *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, J. Mucha, W. Olszewski (red.), Toruń, UMK.
- Kochanowski J. (2009), *Spektakl i władza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź, Wschód-Zachód.
- Koopmans R., Statham P. (2000), *Migration and Ethnic Relations as a Field Political Contention: An Opportunity Structure Approach*, (w:) *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics*, R. Koopmans, Statham P.(ed.), Oxford, University Press.
- Kowska B. (2008), *Kontrola kobiecej cielesności. Uwagi o muzułmańskiej zasłonie, orientalizmie i fundamentalizmie*, (w:) *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem a tekstem*, J. Batory, A. Wieczorkiewicz (red.), Warszawa, IFiS PAN.
- Kymlicka W., Norman W. (1999), *Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Context, Concepts*, (w:) *Citizenship in Diverse Societies*, W. Kymlicka, W. Norman (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Lyotard J. F. (2008), *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa, Aletheia.
- Łodziński S. (2007), *Wielokulturowość i prawa mniejszości. Zmieniające się wizje integracji imigrantów w Europie*, (w:) *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, A. Barska, M. Korzeniowski (red.), Opole, Uniwersytet Opolski.
- Markowski M. P. (2007), *Postkolonializm*, (w:) *Teorie literatury XX wieku*, A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), Kraków, Znak.

- Melucci A. (1996), *The Post-Modern Revival of Ethnicity*, (w:) *Ethnicity*, J. Hutchinson, A. D. Smith (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Mizelińska J. (2004), *(De)konstrukcje kobiecości*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Mizelińska J. (2006), *Płeć ciało seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków, Universitas.
- Mucha J. (1997), *Mniejszości kulturowe w Polsce i ich wizje kultury dominującej. Stan badań nad wybranymi mniejszościami i nowy projekt badawczy*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, T. VI.
- Mucha J. (1999), *Wielokulturowość etniczna i nieetniczna*, „Sprawy Narodowościowe” nr 14-15.
- Mucha J. (red.) (1999a), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza.
- Oleksy E. H. (2008), *Wprowadzenie*, (w:) *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, E. H. Oleksy (red.), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Park R. E., Burgess E. (1971), *On Competition, Conflict, Accommodation and Assimilation*, (w:) *Sociology. The Classic Statements*, M. Truzzi (ed.), New York, Random House.
- Pisarek A. (2010), *Postkolonializm. Krytyczna instrukcja obsługi*, <http://artPapier>, nr 10(154), z dnia 15.05.2010.
- Reklajtis E. (2007), *Wielokulturowość i upraszczanie makroskali*, (w:) *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, A. Barska, M. Korzeniowski (red.), Opole, Uniwersytet Opolski.
- Rex J. (1994), *Ethnic Mobilisation in Multi-Cultural Societies*, (w:) *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe* J. Rex, B. Drury (ed.), Hampshire, Avebury.
- Said E. (2005), *Orientalizm*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Said E. (1991), *Orientalizm*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Said E. (2009), *Kultura i imperializm*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński.
- Sadowski A. (1999), *Zróżnicowanie kulturowe a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe”, nr 14-15.
- Sadowski A. (2008), *Dialog w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, (w:) *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, M. Szmeja (red.), Kraków, Nomos.
- Solomos J., Schuster L. (2000), *Citizenship, Multiculturalism, and the Politics of Identity. Contemporary Dilemmas and Policy Agendas*, (w:) *Challenging Immigration and Ethnic Relations*, Politics Koopmans R., Statham P. (ed.), Oxford, University Press.
- Suchocka M., Szczepański M., Ślęzak-Tazbir W. (2007), *Prometeusz w wielkim mieście. Wielokulturowość i twórcze metropolie*, (w:) *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, A. Barska, M. Korzeniowski (red.), Opole, Uniwersytet Opolski.

- Środa M. (2008), *Postawy wobec obcości*, (w:) *Warto zapytać o kulturę. Obcy, inny, swój* K. Czyżewski (red.), Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego i Ośrodek Pogranicze Sztuk, Kultur, Narodów w Sejnach.
- Ślęczka K. (1999), *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice, Książnica.
- Szkudlarek T. (1995), *Edukacja w wieloznaczność, perspektywa postmodernistyczna*, (w:) Rutkowiak J. (red.), *Odmiany myślenia o edukacji*, Kraków, Impuls.
- Thompson M. E. (2000), *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków, Universitas.
- Thompson M. E. (2006), *Sarmatyzm i postkolonializm*, „Dziennik”, z 18 listopada. „Zadra” nr 3-4/2009.

Źródła internetowe:

www.interculturaldialogue2008.eu, z dnia 19.04.2010.

http://dziennik.pl/dziennik/europa/article46218/Sarmatyzm_i_postkolonializm.html, z dnia 25.04.2010.

<http://artPapier.com>, z dnia 15.05.2010.

Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik

From Multiculturalism to Postcolonialism – Does Ethnicity Have a Gender?

Abstract

The publication focuses on reception theory of postcolonialism in Poland. The starting point is to reflect on the concept of multiculturalism in Polish studies dealing exclusively with the ethnic aspect. The text is devoted to the attempt to show the relationship between ethnicity and gender issues. The main goal of this article is to look at the critical cross-references between multiculturalism, postcolonialism and feminism.