

KATARZYNA NIZIOŁEK

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: KATARZYNA.NIZIOLEK@GMAIL.COM

*Prawdziwa podróż odkrywczą
nie polega na szukaniu nowych lądów,
lecz na nowym spojrzeniu.*
Marcel Proust

MIEJSKIE „LABORATORIUM” WIELOKULTUROWOŚCI. SOCJOLOGICZNO-FOTOGRAFICZNA PRÓBA OBSERWACJI RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ BIAŁEGOSTOKU¹

Białystok jest miastem zróżnicowanym kulturowo. Konsekwencją tego faktu jest obecność różnych grup kulturowych w publicznej przestrzeni miasta, które staje się tym samym polem manifestacji tożsamości kulturowych i spotkania kultur (niekiedy ich zderzenia). Posługując się metodami wizualnymi (fotografią dokumentalną), próbuję dotrzeć do widocznych przejawów wielokulturowości w przestrzeni Białegostoku. Stawiam pytanie o możliwość obserwacji społeczeństwa wielokulturowego przez pryzmat wytwarzanej przez nie publicznej (wspólnej) przestrzeni: Czy, przyglądając się przestrzeni miasta i zgromadzonym w niej artefaktom, możemy powiedzieć coś (postawić hipotezy lub wyciągnąć wnioski) na temat różnych grup kulturowych je zamieszkujących: ich statusu i relacji między nimi? Użyta przeze mnie w tytule metafora laboratorium ma więc podwójny sens. Po pierwsze, odnosi się do „eksperymentalnego” charakteru podjętego przeze mnie zadania. Po drugie, odzwierciedla dynamiczny charakter obserwowanych przeze mnie zjawisk: różne grupy kulturowe, niczym chemiczne odczynniki reagujące ze sobą, tworzą społeczność miejską z właściwymi jej symbolami, praktykami i problemami. Zagospodarowywana przez nie przestrzeń publiczna jest miejscem naturalnego eksperymentu społecznego – kształtowania się wielokulturowego ładu społecznego, miejskiego. Ład ten – za

¹ Artykuł został ukończony dzięki Stypendium Podlaskiego Funduszu Stypendialnego przyznanemu autorce w kwietniu 2012 roku.

Chantal Mouffe [2008] – można określić jako agonistyczny, czyli taki, którego podstawą jest konflikt i w którym różne wartości, interesy i dążenia nieustannie się ze sobą ścierają, z tym jednak zastrzeżeniem – w stosunku do modelu radykalnej demokracji Mouffe – że w praktyce konflikt ten nie zawsze ma charakter otwarty, a jego strony zwykle nie dysponują równymi możliwościami artykulacji swoich stanowisk w sferze publicznej². Drugie pytanie, które stawiam w badaniu, dotyczy więc aktywności w przestrzeni miejskiej Białegostoku różnych grup kulturowych: **W jaki sposób poszczególne grupy etnokulturowe i socjokulturowe publicznie manifestują swoją obecność w mieście; jakie obierają strategie działania publicznego?** Nie chodzi mi więc o proste odnotowanie obecności tych grup czy dokonanie ich spisu, ale o opisanie i być może wyjaśnienie dynamiki relacji między nimi³.

Co rozumiem pod pojęciem wielokulturowości

Społeczno-polityczny ideał wielokulturowości (albo pluralizmu kulturowego), jeśli przełożyć go na język naukowy, w pierwszej kolejności odnosi się do różnorodności. Jednak, aby mówić o wielokulturowości, nie wystarczy dostrzec istnienie wielu różniących się od siebie nawzajem kultur. Równie ważne jest odnotowanie tego, jak te kultury wchodzą ze sobą w interakcje (zarówno spontanicznie, jak też na poziomie instytucji). W praktyce funkcjonuje przynajmniej kilka dystynktywnych i kontrastujących ze sobą modeli takich interakcji: amerykański, australijski, brytyjski, francuski, kanadyjski, niemiecki, szwedzki i inne⁴. Wszystkie są rezultatem globalnych migracji; każdy z nich

² Model Mouffe zakłada publiczny charakter konfliktu i równe szanse uczestnictwa spierających się grup w życiu publicznym.

³ Tę drugą funkcję – wyjaśniającą – przypisuje fotografii dokumentalnej np. Marcus Banks [2009: 37].

⁴ Polska, ze względów historycznych, znajduje się na tym tle w sytuacji szczególnej. Przed drugą wojną światową była krajem wieloetnicznym i wieloreligijnym. Stosunki międzykulturowe kształtowały się jednak w tamtych czasach w sposób spontaniczny i przybierały różną postać, od separacji (życia obok siebie), poprzez lokalny konflikt, po współpracę. Na skutek wojny społeczeństwo polskie stało się w wymiarze etnokulturowym bardziej jednorodne, homogeniczne. Na poziomie społeczno-politycznym z kolei nowe komunistyczne władze usunęły kwestie mniejszościowe z pola zainteresowania i widzenia, spychając je niemal całkowicie do sfery prywatnej. Po 1989 roku nastąpiły w tym obszarze radykalne zmiany, polegające, po pierwsze, na instytucjonalizacji mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych, po drugie, na podniesieniu kwestii mniejszościowych do poziomu publicznej debaty, po trzecie zaś, na rozszerzeniu pojęcia wielokulturowości, która odtąd „manifestuje się obecnością w życiu publicznym szerokiego wachlarza inności” [Kusek, Sanetra-Szeliga 2010: 12]. Obecnie na te zmiany, podobnie jak w innych krajach, nakładają się dodatkowo procesy cywilizacyjne, związane z rozwojem społeczeństwa globalnego (mobilność, migracja, deterytorializacja życia).

ewoluował z biegiem czasu. W opozycji do modelu asymilacji, który odzwierciedlają wczesne polityki imigracyjne i prace naukowe, wszystkie te modele, jakkolwiek specyficzne i złożone, mieszczą się w ogólniejszym pojęciu „integracji międzykulturowej”⁵. Zamiast dominacji, podporządkowania i podrzędności, pojęcie to implikuje równość, wymianę i wzajemną korzyść. Wykracza także poza ramy tolerancji (rozumianej jako obojętność), odwołuje się do otwartości i zrozumienia w kontaktach międzykulturowych, a także, co nie mniej ważne zakłada pewne minimalne i negocjowalne, w domyśle – demokratyczne – wspólne standardy. Według Andrzeja Sadowskiego, z normatywnego punktu widzenia, pluralizm kulturowy (etniczny) odnosi się do sytuacji, w której: „poszczególne grupy etniczne mają pełną możliwość, na gruncie stworzonych prawnie i zagwarantowanych publicznie równych szans, zachowania własnej tożsamości oraz pielęgnowania i rozwijania własnej kultury. Jest to sytuacja, w której dominuje przekonanie, że pielęgnowanie kultur poszczególnych grup etnicznych w obrębie państwa sprzyja bogactwu kulturowemu całego społeczeństwa, a więc jest wartością pozytywną” [1995: 222].

Międzykulturowa integracja może być więc zdefiniowana jako zestaw praktycznych i instytucjonalnych środków służących do osiągnięcia tego celu. Hanna Bojar [2000: 40-41] wylicza cechy pluralistycznego modelu integracji: symetria i równowaga we wzajemnych relacjach, konsensus i kompromis, kooperacja, równość, brak uprzedzeń i stereotypów, traktując ten model jako podstawę formowania się demokratycznego społeczeństwa. Will Kymlicka i Wayne Norman [2005] doszukują się „integracji wielokulturowej”, jak nazywają ten proces, w tworzeniu nowych, transcendentnych tożsamości ufundowanych wyłącznie na obywatelstwie (lub równym uczestnictwie w państwie). Tak rozumiana integracja wymaga nie tylko wspólnych instytucji społecznych i politycznych, ale także publicznego uznania różnych grup etnokulturowych. Integracja wielokulturowa, w ujęciu Kymlicki i Normana: „akceptuje fakt, że etnokulturowe tożsamości są dla obywateli ważne, że przetrwają próbę czasu i że należy je uznać oraz dostosować do wspólnych instytucji w nadziei, że w ramach takich instytucji obywatele o różnym pochodzeniu etnicznym mogą zdobyć uznanie i czuć się jak u siebie w domu” [2005: 50]. Pojawia się jednak pytanie, czy etnokulturowe dziedzictwo nie stanowi niekiedy przeszkody w korzystaniu z praw obywatelskich i uczestnictwie we wspólnocie politycznej.

⁵ Koncepcja „modeli integracji” jest obecnie krytykowana przez socjologów ze względu na jej ideologiczność, nieefektywność i nieadekwatność do opisu zróżnicowania i złożoności sytuacji powiązanych z migracjami w globalizującym się świecie. Alternatywy poszukuje się w paradygmacie „transnarodowości”, zgodnie z którym migranci nie są związani z żadnym państwem narodowym, ani z państwem pochodzenia, ani państwem przyjmującym [Wieviorka 2008].

Tradycyjnie termin „wielokulturowość” odnosi się do grup rasowych, narodowych, etnicznych, religijnych i językowych, o których była mowa wyżej. Współcześnie pojęcie wielokulturowości ulega jednak rozszerzeniu na inne kulturowo wyróżniające się całości społeczne, takie jak: klasy społeczne, kategorie genderowe, grupy wiekowe, społeczności wiejskie i miejskie, chorzy i niepełnosprawni, bezdomni, subkultury młodzieżowe, środowiska zawodowe czy grupy etosowe. Coraz częściej, zamiast mniejszościami społecznymi⁶, nazywa się je społecznymi enklawami, kładąc większy nacisk na wytwarzające je procesy społecznej inkluzji i ekskluzji [Gołdyka, Machaj 2007, 2009]. Na skutek osłabienia kategorii narodowości, ustępującej miejsca innym kulturowym identyfikacjom (subnarodowym lub transnarodowym), są one także opisywane jako tożsamości postnarodowe, a nawet jako neoplemiona – małe grupy oparte na emocjonalnej bliskości, bezpośrednich, autotelicznych i często silnych, ale nie- zbyt trwałych więziach⁷.

Będące od prawie pół wieku przedmiotem zainteresowania zachodnich socjologów walki o uznanie (*recognition struggles*) angażują nie tylko grupy narodowe, etniczne i rasowe, ale też kobiety, mniejszości seksualne i inne wykluczane (pozbawiane politycznego głosu) zbiorowości [Hobson 2003]⁸. W życiu społecznym mamy obecnie do czynienia z procesem „ciągłego mnożenia się tożsamości” i związanych z nimi – wrażliwych na odmienność – polityk (tzw. polityk tożsamości, *identity politics*). W odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego na zmiany te zwraca uwagę m.in. Todd Gitlin: „Amerykańska kultura końca dwudziestego wieku jest właściwie mieszaniną różnych tożsamości. Już nie tylko feministki oraz geje twierdzą, że ich godność zasadza się na odmienności, czynią tak również biali baptysci z Południa, Żydzi z Florydy, oregońscy skinheadzi, Kajuni z Luizjany, lubawicze z Brooklynu, kalifornijscy Sikhowie i ranczerzy z Wyoming” [za: Glazer 2006: 1165]. W służącym egzemplifikacji zestawieniu Gitlina pojawiają się, jak widać, rozmaite grupy wyróżnione ze względu na: płeć, orientację seksualną, kolor skóry, religię, ideologię, przynależność etnokulturową,

⁶ Pod pojęciem mniejszości społecznej zwykło się rozumieć zbiorowość o niższym społecznym statusie i ograniczonych możliwościach uczestnictwa politycznego, obywatelskiego i społecznego. W odniesieniu do wielu wymienionych zbiorowości kulturowych pojęcie to jest więc nieadekwatne.

⁷ Prekursorem spojrzenia na współczesną rzeczywistość społeczną przez pryzmat neoplemienności jest Michel Maffesoli [2008]. W zaproponowanym przez niego ujęciu tradycyjne tożsamości zbiorowe, takie jak tożsamość narodowa, wypierane są przez poczucie przynależności do wielu różnych mniejszych grup społecznych (kulturowych). Ośrodkiem identyfikacji jednostki może być wszystko: seksualność, zainteresowania, poglądy, wiara lub zawód, zaś głównym narzędziem tej identyfikacji staje się estetyka (np. ubiór, wygląd). Konsekwencją nowego trybalizmu, jako formy uspołecznienia, jest według Maffesoliego polikulturalizm, charakteryzujący się wszechobecnością obcych.

⁸ Jednocześnie zwraca się uwagę, że walki o uznanie zastąpiły wcześniejsze konflikty klasowe, przenosząc punkt ciężkości z interesów ekonomicznych na interesy kulturowe [por. Fraser 2006].

zawód, zamieszkiwany region. W konsekwencji opisanego rozszerzenia pojęcia wielokulturowości, modelowe społeczeństwo wielokulturowe jest postrzegane jako społeczeństwo, które akceptuje, szanuje i promuje różnice kulturowe pod każdą postacią. Dlatego interakcja i komunikacja pomiędzy różnymi kulturami, mniejszościami, enklawami, grupami tożsamościowymi czy neoplemionami jest centralnym problemem w praktyce społecznej społeczeństw wielokulturowych lub aspirujących do wielokulturowości, czy to na poziomie globalnym, czy narodowym, czy lokalnym.

Wielokulturowość miejska

Miasto, a szczególnie wielkie miasto, jest miejscem, w którym wielokulturowość w powyższym rozumieniu ujawnia się najpełniej i jest najbardziej widoczna. Dzieje się tak dlatego, że w mieście: „Na siatkę różnic kulturowych [w sensie etnicznym – dop. KN] nakłada się zróżnicowanie społeczne, czasem też demograficzne oraz majątkowe i – szerzej – zróżnicowanie pozycji społecznej (...). Z kolei na te dwie siatki – zróżnicowania etnicznego i majątkowego – nakładają się dodatkowe formy zróżnicowania. Nowi obcy przybysze do miast to najczęściej ludzie młodzi. Nadto są to najczęściej ludzie ze wsi lub z obszarów słabo zurbanizowanych (...). I jeszcze jedno: często wśród imigrantów do miast znacznie więcej jest mężczyzn niż kobiet” [Golka 2010: 154-155]. Miasto jest więc „naturalnym” środowiskiem, w którym obserwować można kontakty i dialog międzykulturowy, pamiętając jednak, że miejska wielokulturowość nie ogranicza się tylko do narodowości czy religii, lecz obejmuje także zróżnicowanie stylów życia, wartości, aspiracji, języka czy publicznych zachowań [Burszta 2008].

Marian Golka [2010] zwraca uwagę na konfliktogenność miejskiej wielokulturowości, której katalizatorem jest skupienie wielu kultur na stosunkowo niewielkiej przestrzeni. W mieście różne grupy kulturowe i statusowe żyją w bezpośrednim sąsiedztwie, co sprzyja porównaniom, a więc także poczuciu relatywnej deprivacji. Dobrą ilustracją tej sytuacji jest opis George’a Orwella, który na przełomie lat 1928-1929 zatrudnił się w jednej z paryskich restauracji jako pomywacz: „Zabawnie było rozejrzeć się po brudnej, ciasnej pomywalni i pomyśleć, że od sali oddzielają nas jedynie podwójne drzwi. Za nimi siedzieli goście w całym przepychu – tam lśniły śnieżnobiałe obrusy, stały wazon z kwiatami, wisiały zwierciadła, pyszniły się złożone gzymsy, uśmiechały się malowane cherubiny, obok zaś, zaledwie kilkanaście centymetrów dalej, odrażająco brudni staliśmy my. Bo też i brud panował u nas przeraźliwy” [2010: 81]. Odwołu-

jąc się do twierdzeń funkcjonalnej teorii konfliktu [zob. Coser 1997], można wysunąć hipotezę, że wielokierunkowe krzyżowanie się podziałów kulturowych w mieście powoduje rozbitcie energii konfliktowej, co z kolei zapobiega jej silnym i radykalnym wybuchom. W tym świetle miasto należałoby uznać za arenę wielu częstych, ale nie destrukcyjnych starć, które nadają mu dynamikę, a jednocześnie utrzymują je w stanie równowagi.

Wielokulturowe sąsiedztwo sprawia także, że miasto stanowi obszar pogranicza, rozumianego nie w sensie potocznym, jako terytorium między dwoma państwami (np. pogranicze polsko-białoruskie), ale przede wszystkim w sensie społeczno-psychologicznym, nieterytorialnym, jako sąsiedztwo kultur w stosunkach międzyludzkich i ludzkich głowach. O takim pograniczu, choć zredukowanym do wymiaru etnicznego i narodowego, pisze Antonina Kłoskowska: „pogranicze stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanego genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz z indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych” [2005: 125]. Także według Jerzego Nikitorowicza [1995] na sytuację pogranicza składają się cztery aspekty: terytorialny (bliskość przestrzenna, sąsiedztwo), kulturowy (silne wzajemne oddziaływanie i wpływy różnych kultur), interakcyjny (codzienne kontakty międzyludzkie) i świadomościowy (sposób myślenia).

Pograniczność traktowana jako charakterystyka miasta i życia miejskiego wiąże się z sąsiedztwem kultur różnego rodzaju: klasowych, generacyjnych, zawodowych i innych, nie tylko narodowych czy etnicznych, i wyraża się zarówno w jego tkance urbanistycznej, jak i społecznej, a także w psychologicznej konstrukcji jego mieszkańców. Jedną z cech tej ostatniej jest niewątpliwie wyższy poziom tolerancji wobec odmienności kulturowej. Badania sondażowe dowodzą, że mieszkańcy miast są bardziej otwarci na przedstawicieli mniejszościowych grup etnicznych, narodowych i religijnych, a także mniejszości seksualnych [zob. np. *Prawa...* 2008, *Przejawy...* 2007]⁹. Michel Maffesoli przekonuje z kolei o kreatywnym potencjale wielokulturowych, nasyconych obcością megalopolis, jako

⁹ Niektórzy badacze wskazują na większe skomplikowanie zależności między tolerancją czy otwartością na innych a miejscem zamieszkania. Na przykład Tomasz Kasprzak i Bartłomiej Walczak dowodzą, że wśród młodzieży z województwa podlaskiego najniższy poziom dystansu społecznego wobec innych (w badaniu uwzględniono mniejszości rasowe, narodowe, etniczne, seksualne oraz osoby niepełnosprawne) zaobserwowano na wsi i w małych miastach (do 20 tysięcy mieszkańców), a najwyższy w większych miastach (powyżej 50 tysięcy mieszkańców). W celu wyjaśnienia tego stanu rzeczy autorzy odwołują się do hipotezy kontaktu. Ich zdaniem życie wielkomiejskie „sprzyja ukrywaniu, nawet mimowolnemu, tożsamości, w wyniku czego Inny nie jest znany z bezpośredniego doświadczenia.

współczesnych pograniczy kulturowych: „Krainy pograniczne żyją pełnią życia, wśród zamieszania, braku równowagi i niepokoju, które pociągają za sobą ruchy populacji. Zarazem jednak dzięki egzogamii, która to wywołuje, widzimy jak powstają oryginalne twory, wyrażające najpełniej synergię własności statyki i mobilności zastanego świata społecznego” [2008: 163]. Posługując się przykładami historycznymi i mitycznymi, Maffesoli przypomina także, że wszelkie zmiany kulturowe z reguły inicjowane są przez „barbarzyńców” (obcych zewnętrznych lub wewnętrznych), a społeczeństwa dopóty cieszą się powodzeniem, dopóki pozostają heterogeniczne i otwarte na innych¹⁰. Także Richard Florida [2011] jest zdania, że w warunkach miejskich zróżnicowanie kulturowe jest głównym czynnikiem rozwoju społecznego, a architekt Christopher Alexander [2008] zaleca, by w ramach polityki miejskiej wspierać rozwój „mozaiki podkultur”, jednej z najważniejszych struktur definiujących miasto¹¹.

Sytuacja zmienia się jednak, gdy podziały kulturowe, związane np. z przynależnością etniczną i pozycją ekonomiczną, zamiast się krzyżować, zaczynają się na siebie nakładać, a otwartą mozaikę podkultur zastępują zamknięte etniczne i ekonomiczne getta. Może to doprowadzić do kryzysu, z jakim mieliśmy ostatnio do czynienia w Londynie, a kilka lat wcześniej w Paryżu¹². Dlatego, jak pisze Nancy Fraser, „sprawiedliwość wymaga dzisiaj *zarówno* redystrybucji, *jak i* uznania [różnicy – dop. KN]”, a cel ten osiąga się nie tylko za pomocą środków afirmatywnych, ale też transformatywnych” [2006: 1136]. Według tej autorki problemy współczesnego multikulturalizmu wiążą się z zaburzeniem rów-

W efekcie wiedza o nim opiera się na stereotypie, czego konsekwencją może być podwyższenie poziomu dystansu” [Kasprzak, Walczak 2009: 117].

¹⁰ Myślenie o odmienności jako czynniku zmiany społecznej (kulturowej) obecne jest także w pismach klasyka polskiej socjologii Florianiana Znanieckiego: „tylko zboczeńcy o nienormalnym biegu życia, umiejący zgrupować wokół siebie grono niezupełnie normalnych pomocników, mogą z większym lub mniejszym powodzeniem, na mniejszą lub większą skalę, istotnie nowe i ważne pomysły twórcze urzeczywistniać” [2001: 294].

¹¹ Mozaika podkultur pomyślana została jako urbanistyczna alternatywa zarówno dla miasta heterogenicznego, jak też złożonego z gett. Wzorzec ten łączyć ma przestrzenne wyodrębnienie różnych podkultur z ich otwartością, wolnym dostępem do każdej podkultury. Konieczność przestrzennego rozdzielania podkultur łączy Alexander z różnymi oczekiwaniami ich przedstawicieli względem otoczenia: „Ludzie z różnych grup wiekowych, o odmiennych zainteresowaniach, różnym stosunku do rodziny, różnym pochodzeniu, potrzebują różnych domów, różnego rodzaju przestrzeni zewnętrznej wokół ich domów, a nade wszystko odmiennego rodzaju usług lokalnych” [2008: 49]. Warto zwrócić uwagę, że dla Alexandra miejską podkulturą są zarówno miłośnicy jazdy konnej, ludzie starsi, osoby samotne, ludzie ulicy, rodzice małych dzieci, jak też Niemcy czy Ormianie.

¹² Przyczyny takich zdarzeń, jak zamieszki w Paryżu (w 2007 roku) i Londynie (w 2011 roku), są oczywiście bardziej złożone i nie dadzą się wyjaśnić za pomocą jednego czynnika, takiego jak nakładanie się podziałów etnicznych i ekonomicznych. W grę wchodzi tu także m.in. „głębokość” różnic kulturowych (skala odmienności), struktura możliwości politycznych, procesy normotwórcze, mechanizmy zachowań zbiorowych czy wpływ mediów.

nowagi między redystrybucją i uznaniem, afirmacją i transformacją. Za środek prowadzący do multikulturalizmu uważa się bowiem uznanie i afirmację różnic kulturowych, zaniedbując strukturalne korelaty zjawiska. Tymczasem, jak dowodzi Claus Offe [2006], konflikty tożsamościowe (o uznanie) stanowią najtrudniejszy do rozwiązania i potencjalnie najbardziej destrukcyjny typ współczesnego konfliktu, nakładający się na konflikt o podłożu ekonomicznym (o zasoby). Dlatego do rozwiązania konfliktów tożsamościowych nie wystarczą tzw. prawa grupowe, a niezbędne są, zdaniem Offego, przede wszystkim prawa społeczne (obok obywatelskich i politycznych), a więc zmiany strukturalne, instytucjonalne w obszarze redystrybucji: „Urzeczywistnienie praw społecznych – prawa do wykształcenia, ochrony zdrowia, posiadania mieszkania, dostępu do rynku pracy itp. – które wypełniałoby liberalną obietnicę równych szans, jest bardziej wymagającym, a zarazem bardziej efektywnym sposobem zaęgniwywania konfliktu grupowego niż symboliczna polityka „uznawania” grup poprzez nic nie kosztującą politykę przyznawania im praw kolektywnych” [2006: 1164]. Konkluzja Offego dotyczy w równej mierze mniejszości rasowych, etnicznych i narodowych, co kobiet, gejów i lesbijek, ludzi starych, osób niepełnosprawnych i innych domagających się uznania grup kulturowych w obrębie wielokulturowego społeczeństwa¹³.

Przestrzeń publiczna a przestrzeń miasta

Dla starożytnych Greków i Rzymian to, co publiczne i to, co miejskie było tym samym i spotykało się w *polis* lub *societas civitas*, rozumianych nie tyle jako publiczna przestrzeń, ile jako sfera publiczna, definiowana poprzez dobro publiczne, wspólne. Od czasów Arystotelesa i Cycerona sens tego, co publiczne ulega ciągłym zmianom, a we współczesne pojęcie sfery publicznej, często stosowane zamiennie z pojęciem przestrzeni publicznej¹⁴, wpisane są różne, konkurencyjne znaczenia.

¹³ Offe [2006] jest przeciwnikiem wprowadzania tzw. praw grupowych (szczególnych praw mniejszości) ze względu na: ich niejasne podstawy normatywne, wyzwalaną przez nie tendencję do eskalacji żądań, ich podatność na instrumentalne użycie polityczne, potencjał wytwarzania nowych podziałów społecznych oraz dezintegrujący wpływ na polityczną wspólnotę.

¹⁴ Bardziej uzasadnione wydaje się rozróżnienie, proponowane m.in. przez Marka Nowaka i Przemysława Plucińskiego [2011], zgodnie z którym sfera publiczna wiąże się z praktykami komunikacyjnymi, dyskursywnymi, symbolicznymi (jako taka może mieć charakter zinstytucjonalizowany lub niezinstytucjonalizowany), zaś przestrzeń publiczna ma sens fizyczny i oznacza po prostu miejsca powszech-

Dychotomia prywatne/publiczne nie zawsze odnosi się do tego samego porządku zjawisk: raz jest to przeciwstawienie tego, co intymne, osobiste, domowe, rodzinne, wewnętrzne, temu, co manifestowane na zewnątrz, jawne i otwarte, widziane i słyszane przez innych, podawane do wiadomości szerszych kręgów społecznych; innym razem – tego, co państwowe, zinstytucjonalizowane, oficjalne, temu, co pozapaństwowe, pozainstytucjonalne, społeczne, obywatelskie; albo – tego, co państwowe, temu, co rynkowe; jeszcze kiedy indziej – tego, co własne, partykularne, indywidualne lub grupowe, temu, co ogólne, wspólne lub wspólnotowe, powszechne.

Zawężając rozważania do pojęcia sfery publicznej, również napotykamy na różne, konkurencyjne ujęcia¹⁵. W agonistycznym modelu Hannah Arendt sfera publiczna jest polem realizacji „pragnienia samopokazania” (*an urge toward self-display*), zaspokajania społecznej potrzeby uczestnictwa oraz rywalizacji o publiczne uznanie między równymi sobie obywatelami [Moskalewicz 2011; Nowak, Pluciński 2011]. Stąd już tylko krok do wspomnianej wcześniej, samoafirmującej strategii mniejszości w wielokulturowym społeczeństwie, określanej mianem walki o uznanie (*recognition struggles*) lub polityki tożsamości (*identity politics*): „Przestrzeń publiczna to zdaniem autorki sfera przedmiotów, które bez ukazywania się nie mogłyby w ogóle zaistnieć. Najważniejszym zaś z takich przedmiotów jest ludzka tożsamość” [Moskalewicz 2011: 60]. W liberalnym ujęciu Johna Rawlsa sfera publiczna jest sferą podwójnej obywatelskiej partycypacji – w strukturach państwa prawa (np. poprzez głosowanie) oraz poza nimi, na poziomie publicznej dyskusji i aktów obywatelskiego nieposłuszeństwa [Nowak, Pluciński 2011]. W komunikacyjnym modelu Jürgena Habermasa sferę publiczną (pośrednią) stanowi obszar między państwem a jednostką i małymi grupami społecznymi, w obrębie którego toczy się dyskusja oparta na – mającej prowadzić do konsensusu – racjonalnej argumentacji i przekonywaniu. Sfera publiczna, czyli *de facto* sfera opinii publicznej, jak też społecznej samoorganizacji, stanowi w tym modelu strukturalną opozycję wobec państwa, a jednocześnie źródło krytyki i nacisku na procesy legislacyjne [ibidem; Pluciński 2011].

Obecnie coraz szersze grono zwolenników zdobywa koncepcja radykalnej, agonistycznej demokracji, rozwijana przez Chantal Mouffe [2008], nie tylko akcentująca heterogeniczny i włączający charakter sfery publicznej, ale także wskazująca na uczucia i emocje jako jej integralne składniki. Mouffe zauważa, że w sferę publiczną wpisane są ukryte (dyskursywne) mechanizmy do-

nie dostępne. W praktyce przestrzeń publiczna jest „naturalnym” korelatem sfery publicznej, oznacza właśnie te miejsca, w których kształtuje się publiczny dyskurs.

¹⁵ Świadomie ograniczam się tu do współczesnych koncepcji sfery publicznej.

minacji i wykluczenia, prowadzące do wyeliminowania różnic i związanych z nimi antagonizmów. Dlatego jej zdaniem funkcją sfery publicznej powinno być manifestowanie i artykułowanie różnic¹⁶. Zadanie to przypada m.in. artystom; Krzysztof Wodiczko tak właśnie objaśnia swoją twórczość: „Obcy (...) chcą stać się obywatelami, demokratycznymi podmiotami, a nie wyłącznie przedmiotami politycznej manipulacji. Chcą zostać włączeni w społeczeństwo i przyczynić się do dynamiki demokracji, która polega na niezgodzie” [za: Piotrowski 2010: 241]¹⁷.

Pomimo różnic, we wszystkich wymienionych ujęciach sfera publiczna wiąże się z działaniem politycznym lub obywatelskim (bezpośrednim lub komunikacyjnym) i niejako przez nie jest konstytuowana, wytwarzana, konstruowana. Abstrahując od normatywnych aspektów poszczególnych koncepcji, według Mirosławy Marody i Anny Gیزی-Poleszczuk [2004: 263] sfera publiczna jest po prostu przestrzenią integracji międzygrupowej, w odróżnieniu od sfery prywatnej, rozumianej jako przestrzeń procesów wewnątrzgrupowych; a według Marka Nowaka i Przemysława Plucińskiego, „sferą możliwie niewyłączającego dostępu w ramach porządku dyskursywnego, wytwarzanego przy tym przez same zainteresowane podmioty” [2011: 13]. Przestrzeń publiczna jest zaś materialnym korelatem tak rozumianej sfery publicznej.

Przestrzeń miasta jest szczególnym przypadkiem przestrzeni (sfery) publicznej. Decyduje o tym wspomniana już wcześniej gęstość interakcji międzyludzkich, międzygrupowych i międzykulturowych. Jak pisze Tadeusz Sławek „miasto stanowi modelowy przykład przestrzeni, w której ludzie przebywają razem” [2010: 18]. Miasto jest jednocześnie polem walki o przestrzeń dla manifestacji różnych tożsamości kulturowych i ich publiczną obecność, o tzw. prawo do miasta. Stanowi też „naturalne” *milieu* procesów społecznego konstruowania przestrzeni nie tylko poprzez działania o charakterze symbolicznym, dyskursywnym i performatywnym, ale także materialnym – architektonicznym, urbanistycznym czy rewitalizacyjnym. W tym kontekście istotnym wymiarem integracji międzykulturowej i wytwarzania wielokulturowego dyskursu są sposoby użytkowania i organizacji miejskiej przestrzeni.

¹⁶ Zob. też: wykład wygłoszony przez Chantal Mouffe w Fundacji Róży Luksemburg w 2009 roku, <http://www.rosalux.de/index.php?id=18850> [24.10.2011] oraz dyskusja z udziałem autorki w ramach Europejskiego Kongresu Kultury pod hasłem „Niebezpieczne związki”, która odbyła się 10 września 2011 roku we Wrocławiu: http://www.nina.gov.pl/ninateka/wideoteka/detal/2011/09/21/EKK__Debata_Niebezpieczne_zwiazki_10_09_11 [24.10.2011].

¹⁷ Podczas Europejskiego Kongresu Kultury we Wrocławiu Krzysztof Wodiczko prezentował swoje działania w ramach dyskusji „Zagubieni w kulturze”, która odbyła się 10 września 2011 roku, http://www.culturecongress.eu/wroclaw/discussion_lost_in_culture [24.10.2011].

Nawiązując do myśli prekursora socjologii miasta Georga Simmela, Hartmut Häußermann podkreśla, że: „Figurą miejskości jest obcy. Poprzez gęstość miasta, różnorodność i częstotliwość kontaktów nieustannie spotykamy się z obcymi (...) Ponadto miasto stanowi wielką maszynę służącą integracji, przyciąga i włącza nowoprzybyłych w społeczność, w podział pracy. Stawia określone wymagania i rozdaje szanse. Wreszcie jest miejscem wytwarzania nierówności” [2008: 43]. Na opisywane przez ekologów społecznych procesy segregacji, koncentracji, inwazji i sukcesji można spojrzeć jak na procesy interakcji międzykulturowych, ponieważ są one zwykle powodowane przez klasy społeczne, grupy statusowe lub inne miejskie kultury. Podobnie – na analizowane przez współczesnych socjologów miasta procesy gentryfikacji czy gettoizacji, które należy traktować jako szczególne przypadki bardziej ogólnych społeczno-ekologicznych procesów wymienionych wyżej.

O jakie kultury chodzi? Na przykład w centrach miast skupiają się osoby starsze i młode, bezdzietne, tzw. single; rodziny z dziećmi wybierają obrzeża – w Stanach Zjednoczonych są to suburbia, w Polsce raczej blokowiska. Centrów trzymają się też bezdomni, żebracy, włóczędzy. W wielu miastach istnieją tzw. miasteczka akademickie, zamieszkane wyłącznie przez studentów. W określonych dzielnicach osiedlają się imigranci (nawet jeśli reprezentują różne grupy etniczne czy narodowe, to ich imigrancki styl życia jest często podobny). W innych – ludzie ubodzy albo przeciwnie – zamożni. Majętność mieszkańców od zawsze była kryterium przestrzennych podziałów. W Białymstoku do dziś w języku potocznym funkcjonuje nazwa Chanajki, odnosząca się do przedwojennej, biedniejszej dzielnicy żydowskiej, stanowiącej topograficzny kontrpunkt dla fabrykanckich pałacyków, stojących przy głównych ulicach miasta, Warszawskiej czy Lipowej. Coraz częściej w krajobrazie polskich miast pojawiają się też osiedla socjalne. W Białymstoku osiedle takie zostało przezwane przez mieszkańców „Meksykiem”. W przeszłości segregacja dokonywała się według kryteriów zawodowych – świadczą o tym nazwy ulic: Szewska, Kuźnicza, Stolarska [Jałowiecki 2008] lub religijnych – Żydzi osiedlali się wokół synagogi, katolicy wokół kościoła, ponieważ świątynia lub dom modlitwy stanowiły kulturalne centra każdej społeczności, czy jak pisał Simmel [2008: 373-374], jej „osie obrotu”.

Do najpoważniejszych problemów współczesnych miast europejskich Häußermann zalicza polaryzację i segregację; polemizuje natomiast z tezą o ich gettoizacji: „w miastach europejskich w żadnym wypadku nie można mówić o gettach. Nie istnieją dzielnice zamknięte, których populację tworzy jedna grupa etniczna albo w których nie ma rodzimych mieszkańców. Zawsze jest to mieszanina wielu kultur, nie ma amerykańskich *no go areas*. Cechą gett jest

odgraniczenie od reszty miasta, brak połączeń zarówno społecznych, jak i komunikacyjnych. W Europie możemy wprawdzie mówić o pewnej koncentracji przestrzennej, ale na pewno nie o gettach” [2008: 44-45]. Wydaje się jednak, że o ile w przypadku grup etnokułturowych Häußermann może mieć rację, to obserwacja ta nie jest trafna w przypadku tzw. kultury ubóstwa i gettoizacji biedy. To samo pojęcie nie może być jednak stosowane w odniesieniu do chronionych, grodzonych osiedli czy społeczności (*gated communities*) zamieszkanymi przez wyższą klasę średnią. Gettoizacja implikuje zamknięcie, izolację, wykluczenie; jest elementem doświadczenia ubóstwa i symptomem ograniczenia szans życiowych (możliwości wyboru miejsca zamieszkania). Grodzone osiedla są jedynie „dobrowolnymi gettami”, efektem „gettoizacji z wyboru”, w odróżnieniu od „prawdziwych” gett „z musu”, do których „nikt z zewnątrz się nie zapuszcza” i z których „nie można się wydostać” [por. Bauman 2010: 113].

W Polsce, na tle krajów Europy Zachodniej, sytuacja jest wyjątkowa ze względu na socjalistyczną przeszłość. W okresie PRL-u próbowano przeciwdziałać opisanym wyżej procesom społeczno-ekologicznym poprzez budowę egalitarnych osiedli, gdzie inteligencja i robotnicy, w tym niedawni przybysze ze wsi, mieszkali obok siebie. Nie osiągnięto wprawdzie zamierzonego celu integracyjnego, ale pozostałością tego okresu jest „mozaikowa” struktura społeczna polskich blokowisk.

Większość procesów zachodzących w mieście na poziomie jego przestrzennej struktury wiąże się ze wspomnianą przez Häußermanna dynamiką swojskości i obcości, relacji swój-obcy. Wiele uwagi poświęca temu problemowi Zygmunt Bauman [2010]. Procesy segregacji i strategie wykluczające obserwowane dziś w przestrzeni miejskiej są, w jego przekonaniu, pochodną strachu przed obcymi, typowego dla życia miejskiego, ale wzmocnionego dodatkowo za sprawą globalizacji i rosnącej różnorodności stylów życia w mieście. Strach ten przybiera postać „miksofobii”. Jest to strach przed ogromnym zróżnicowaniem „typów ludzkich oraz stylów życia, ocierających się o siebie codziennie na ulicach współczesnych miast”, który „objawia się w dążeniu do wysp jednolitości i tożsamości pośród morza różnorodności i różnic” [ibidem: 115]. Miksofobia nie jest więc tym samym, co ksenofobia, nie jest bowiem skierowana na zewnątrz, lecz do wewnątrz społeczności – rozsadza ją od środka. „Trudna do wchłonięcia i zasymilowania różnorodność środowisk miejskich jest powodem do obaw” – pisze dalej Bauman – jednakże to temu samemu skrzącemu się od niespodzianek krajobrazowi miejskiemu, zawsze nowych zaskakujących uroków pełnemu, przysługuje niezwykła siła przyciągania i moc uwodzicielska” [2010: 117]. Nieodłączną towarzyszką miksofobii jest więc miksofilia – pragnienie różnorodności, które choć neutralizuje strach przed „wewnętrznymi obcy-

mi”, nie stanowi siły integrującej. Miksofilia nie jest lekiem na szkody społeczne wyrządzone przez miksofobię, lecz akceptacją stanu uniwersalnej obcości jako składnika rzeczywistości miejskiej i jego pozytywnym przewartościowaniem.

Fotografia dokumentalna jako metoda badawcza

Początki wykorzystania fotografii dokumentalnej w naukach społecznych (etnografii, antropologii, socjologii) wiążą się z próbą uchwycenia różnic społecznych i kulturowych z jednej strony oraz ukazania problemów społecznych i uzasadnienia potrzeby społecznej reformy – z drugiej. Jednym z prekursorów w tej dziedzinie był polski etnograf Bronisław Malinowski, którego znane monografie, takie jak: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, *Życie seksualne dzikich czy Ogrody koralowe i ich magia*, zawierały zwykle po kilkadziesiąt fotografii (w tej ostatniej było ich ponad sto). Dzięki zdjęciom, jego uczestnicząca obserwacja społeczności plemiennych była bogatsza o detale, które w przeciwnym razie mogły łatwo umknąć uwadze lub ulecieć z pamięci badacza. Dziś są one także zapisem kultur, które w takim kształcie, w jakim obserwował je Malinowski, już nie istnieją [zob. np. „Konteksty...” 2000].

Poza „obcymi ludami” (najczęściej rdzenną ludnością kolonii) fotografów dokumentalistów, reporterów, artystów i badaczy, od początku interesowali także „obcy” w obrębie ich własnych społeczeństw: przestępcy, ubodzy, imigranci, farmerzy, robotnicy. W minionym stuleciu, w latach dwudziestych, nowojorski reporter Arthur Fellig, znany jako Weegee, oprócz miejsc wypadków i zbrodni, fotografował mieszkańców slumsów, przestępców i członków mafii. W latach trzydziestych fotograf Walker Evans na zlecenie rządowej agencji Farm Security Administration dokumentował doświadczenia rodzin południowo-amerykańskich farmerów, zrujnowanych na skutek Wielkiego Kryzysu. Wykonany przez niego portret Allie Mae i Burrough stał się ikoną tamtego okresu, podobnie jak „Migrant Mother” Dorothea Lange [Dokumenty... 2011].

W latach sześćdziesiątych Diane Arbus nadała bardziej dosłowny sens „obcości” fotografowanych osób. Zasłynęła z fotografii ukazujących: artystów cyrkowych, nudystów, transwestytów, karły i olbrzymy, prostytutki, ludzi kalekich lub chorych, homoseksualistów, miłośników tatuażu, żebraków i inne „niezwykłe” miejskie postacie, od których zwykle odwracano wzrok. Sama nazywała swoich modeli „dziwolągami” (*freaks*), jednak bez stygmatyzującej konotacji, raczej przechwytyując to słowo jako element dyskursu odmienności, zmieniając jego sens i ładunek emocjonalny (na pozytywny). Arbus chciała fotografować

to, co „zakazane” – nie w sensie prawnym, ale społeczno-obyczajowym. Aparat fotograficzny legitymizował jej obecność wśród fotografowanych ludzi: „Gdybym była po prostu ciekawa, byłoby bardzo trudno powiedzieć do kogoś: ‘Chcę przyjść do twojego domu, żebyś mi opowiedział historię swojego życia’. Chodzi mi o to, że ludzie odpowiadaliby: ‘Oszalałaś’. Poza tym bardzo by się pilnowali. Aparat jest swego rodzaju zezwoleniem. Wiele osób chce by poświęcić im trochę uwagi i to jest ten odpowiedni rodzaj uwagi”¹⁸. W odróżnieniu od Arbus – zewnętrznej obserwarki, współczesna fotografka Nan Goldin w swojej pracy kieruje się osobistym zaangażowaniem. Na jej zdjęciach pojawiają się głównie jej przyjaciele i znajomi. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku Goldin fotografowała nowojorskich gejów, transseksualistów i transwestytów, narkomanów (w trakcie zażywania narkotyków), chorych na AIDS (na łożu śmierci) oraz scenę punkową (tzw. *new wave*), ukazując te marginalizowane społeczno-kulturowe zjawiska od wewnątrz, z punktu widzenia uczestnika.

Thomas F. Gieryn, porównując perspektywę badań terenowych i laboratoryjnych, pisze: „Badacze w terenie czynią użytek z bycia *blisko* badanych obiektów, przebywania wśród nich; badacze w laboratoriach, przeciwnie, wykorzystują uprawomocniające zalety dystansu – bycia z *dala* od natury (lub społeczeństwa) w jej surowym stanie, w pewnej odległości od bezpośrednich bodźców rozpraszających uwagę i związanych z tym potencjalnych kompromisów” [2006: 21; tłum. z jęz. ang. – KN]. Fotografia dokumentalna jako narzędzie w rękach badacza pozwala połączyć te dwie perspektywy. W momencie wykonywania zdjęcia znajdujemy się blisko fotografowanego obiektu, w mniejszym lub większym stopniu uczestnicząc w rzeczywistości, której jest on częścią. Oglądając, analizując i interpretując wykonane fotografie, oddalamy się od tej rzeczywistości, spoglądamy na nią z pewnego dystansu. Zmieniamy pozycję *insidera* na *outsidera*, z obserwatora uczestniczącego na obserwatora zewnętrznego, niezaangażowanego – tak, jakbyśmy przenosili badany przedmiot z terenu do laboratorium.

Nie oznacza to jednak, że wyjmujemy go z jego „naturalnego” kontekstu, otoczenia. Zaletą fotografii jest możliwość zachowania kontekstu obserwowanych obiektów, interakcji, zdarzeń, uchwycenia go łącznie z fotografowanym obiektem. Kontekst ten wyznacza przede wszystkim czas i miejsce wykonania zdjęcia, przy czym kategoria miejsca łączy w sobie zarówno materialne, jak i symboliczne cechy pewnej przestrzeni, która tym samym przestaje być przestrzenią wyłącznie fizyczną i staje się społeczną. Socjolożka i fotografka Joanna

¹⁸ Cytat za: <http://www.photoquotes.com/ShowQuotes.aspx?id=90&name=Arbus,Diane> (tłum. z jęz. ang. – KN), [24.10.2011].

Erbel [2009, 2010], używając pojęcia „aktorzy nie-ludscy” (zainspirowanego wcześniejszymi pracami Brunona Latoura), podkreśla interakcyjne znaczenie tak rozumianego miejsca czy kontekstu oraz poszczególnych związanych z nim obiektów, takich jak: rowery, samochody, dziecięce wózki, autobusy, sprzedawane na ulicy kwiaty, ławki, pomniki, instalacje artystyczne, drzewa, zwierzęta i wiele innych. Aktorzy nie-ludscy są dla badacza fotografa tak samo ważnymi „tematami” obserwacji, jak ludzie. Niektórzy fotografowie dokumentaliści koncentrują się wyłącznie na tym, co zwykle stanowi tło w fotografii. Na przykład Edward Ruscha fotografował stacje benzynowe, parkingi i budynki wzdłuż Sunset Boulevard (Los Angeles). Interesowały go przedmioty i przestrzeń, a nie – jak innych fotografów – ludzie. Jego fotografie są bezludne, puste. Chciał na nich uchwycić rzeczywistość pozbawioną emocji, w której ważną rolę odgrywają przedmioty. Siebie stawiał zaś w roli obojętnego rejestratora, posługującego się neutralnym medium (*Filmy...* 2011).

Z drugiej strony fotografia pozwala wyizolować pewne elementy obserwowanej rzeczywistości – przyjrzeć się im z bliska i z większą uwagą. Nawiązując do metafory laboratorium, aparat fotograficzny spełnia tu funkcję podobną do mikroskopu: służy powiększeniu oglądanego „preparatu” tak, by umożliwić obserwację tego, czego nie widać gołym okiem, czyli na poziomie potocznego, codziennego doświadczenia. Fotograf Gerry Winogrand mawiał, że fotografuje po to, by „zobaczyć, jak wygląda świat sfotografowany” [ibidem]. Bycie badacza fotografa wśród obserwowanych zjawisk łączy się z bardziej uważną, często też dłuższą i systematyczniejszą, obserwacją w porównaniu do ich zwykłego uczestnika. Fotografia pozwala spojrzeć na świat inaczej, uważniej mu się przyjrzeć, dostrzec rzeczy, które zwykle pomijamy – takie, które umykają naszej uwadze jako oczywiste, albo takie, których nie chcemy widzieć¹⁹. Wiele fotografów, spacerując lub podróżując z aparatem, fotografuje „wszystko” po drodze. Chris Orwing zaleca początkującym adeptom fotografii: „Zorganizuj sobie ćwiczenia w widzeniu i przez pewien ustalony z góry czas zabieraj ze sobą aparat wszędzie, dokądkolwiek idziesz. (...) Zabierz go ze sobą na śniadanie, do pracy i na spacer. Jego obecność otworzy ci oczy” [2010: 56]. Choć dokumentacja totalna czy permanentna jest zadaniem niemożliwym do wykonania (ani do obejrzenia), w latach siedemdziesiątych XX wieku wielu fotografów artystów

¹⁹ W ten sposób fotografia może zapobiegać lub przeciwdziałać społeczno-estetycznemu wykluczeniu. Według Jacquesa Rancière’a [2007] sposób, w jaki postrzegamy świat ma znaczenie polityczne. Sztuka i inne praktyki reprezentacji rzeczywistości są narzędziem władzy, a ich funkcja polega na wyznaczaniu granic uznania – poprzez dzielenie rzeczywistości na widzialną i niewidzialną. Grupy niewidzialne to te, które są pozbawione władzy i nie posiadają swojej estetycznej reprezentacji. Proces ten Ranciere nazywa „dzieleniem postrzegalnego”.

(sic!) podejmowało to wyzwanie, ukazując praktyczne granice zapisu rzeczywistości [Kinowska 2011].

Badacz fotograf intencjonalnie zatapia się w mieście, przygląda mu się z bliska i fotografując – nie tyle naciskając spust aparatu, co wybierając tematy fotografii, kadrując, tworząc kompozycje – stawia pewne hipotezy. Zdjęcia uwiarygodniają jego obserwacje, ale nie dają gwarancji ich obiektywności. Obserwacje, fotografie, hipotezy badawcze są zawsze przefiltrowane przez własne, subiektywne doświadczenia badacza fotografa i wynikają z jego osobistej konfrontacji z miejscem. Podobnie dzieje się w przypadku innych metod jakościowych, co z perspektywy socjologii rozumiejącej, postulującej „wczuwanie się” obserwatora, może być postrzegane jako zaleta. Fotografia daje jednak większą możliwość bezpośredniego zapisu doświadczenia badawczego i uczynienia go w ten sposób dostępnym, odtwarzalnym (powtarzalnym) i sprawdzalnym. Pozwala bowiem w sposób mechaniczny utrwalić to, co widzi oko – pod warunkiem, że zachowane zostaną dwie podstawowe dla fotografii dokumentalnej zasady: minimalizacji roli fotografa jako twórcy (jak najmniej indywidualnych decyzji) i maksymalnego ograniczenia wpływu fotografii jako medium (jak najmniej konwencji i eksperymentów fotograficznych), [por. Potocka 2010].

Fotografia dokumentalna, w odróżnieniu od artystycznej, to zatem taka fotografia, która „zastępuje” rzeczywistość, z której można wnioskować na temat przedstawionej rzeczywistości. Maria A. Potocka [2010] wymienia zadania tak rozumianej fotografii: zaprezentowanie obiektu, informacja o właściwościach obiektu, ukazanie kontekstu lub tła (albo jego pominięcie), zachowanie wiarygodności wymiarów i kolorów, opis towarzyszący zdjęciom (informacje nieprzekazywalne za pomocą fotografii, sprostowanie „zakłamań” spowodowanych przez medium), komunikacja z odbiorcą (zdjęcie dokumentalne powinno znaczyć to samo dla jego twórcy i odbiorcy). Według Krzysztofa Pijarskiego: „Fotografa dokumentalistę powinna (...) cechować postawa świadka, a nie artysty, z przynależną mu *licentia poetica*. Dokumentalista powinien rejestrować i zestawiać, a nie wypowiadać się” [2011: 4]. Pijarski zwraca jednak uwagę, że pomimo celowej marginalizacji aspektu estetycznego, także fotografia dokumentalna podporządkowana jest pewnym konwencjom, które motywowane są dążeniem do jej zrozumiałości. W praktyce są to więc zwykle nie pojedyncze zdjęcia, ale serie lub zestawy fotografii. Zaprezentowane obok siebie, jedno zdjęcia stanowią kontekst dla innych i na ich tle mogą zostać w określony sposób zinterpretowane, podczas gdy w pojedynkę mogłyby być odczytane zupeł-

nie inaczej. Tę samą funkcję spełniają w fotografii dokumentalnej tytuł i opis²⁰. Antropolog wizualny Marcus Banks idzie o krok dalej, twierdząc, że: „zbiór fotografii dokumentalnych – nie jest po prostu neutralnym dokumentem czy zapisem tego, co wydarzyło się przed aparatem lub kamerą, lecz *przedstawieniem* rzeczy, osób i zdarzeń, które ma w zamierzeniu objaśniać społeczeństwo i jego mechanizmy tym, którzy w nim żyją” [2009: 37].

Banks widzi więc w fotografii dokumentalnej nie tylko narzędzie rejestracji rzeczywistości społecznej i jej opisu, ale też – a może przede wszystkim – jej wyjaśnienia. Dla etnografa, takiego jak Malinowski, dokumentacja rzeczywistości, powiązana z naczelnym zadaniem jej opisu, wyznaczała sens pracy fotograficznej. W odróżnieniu od etnografów, antropologowie i socjologowie rozszerzają wykorzystanie fotografii dla swoich celów naukowych poza aspekt dokumentacyjny. W tym względzie, posługując się fotografią, stają się podobni współczesnym artystom. Posługiwanie się fotografią w socjologii wymaga zatem akceptacji interdyscyplinarności jako wyjściowej perspektywy poznawczej.

Udokumentowane typy relacji międzykulturowych

W przedstawianym projekcie badawczym nie chodziło o proste odnotowanie bardziej lub mniej trwałej obecności różnych grup kulturowych w mieście, ale o opisanie, i być może wyjaśnienie za pomocą fotografii dokumentalnej, dynamiki statusów, relacji, ekspresji tożsamości i działania publicznego tych grup. Dlatego nie posłużyłam się typową fotografią uliczną (ukazującą ludzi), w którą wpisany jest element przypadkowości. Skoncentrowałam się na materialnych, trwałych „śladach” działań społecznych i symbolicznych podejmowanych przez różne grupy kulturowe, pozostawianych przez nie w przestrzeni miasta. Interesowała mnie między innymi kategoria aktorów nie-ludzkich, w rozumieniu zaproponowanym przez Erbel, jako przedmiotów, z którymi wiążą się interesy i działania poszczególnych grup społecznych w mieście. Przy czym, w przypadku przedstawianego projektu chodziło o interesy zdefiniowane kulturowo, przez odniesienie do zwyczaju, sposobu czy stylu życia danej grupy.

Zastosowana strategia badawcza, zapożyczona bardziej od sytuacjonistów niż ze Szkoły Chicago, polegała na „dryfowaniu”, czyli niezaplanowanym i niesystematycznym poruszaniu się po mieście, zorientowanym jednak na założo-

²⁰ Roland Barthes [za: Sztompka 2005] uważa, że obraz fotograficzny potrzebuje tekstu jako „kotwicy” lub „łącznika”. „Kotwica” pozwala zorientować się w znaczeniu fotografii; „łącznik” – w przypadku serii – umieścić ją w ciągu narracyjnym.

ny temat obserwacji – lokalny, miejski ład wielokulturowy. Strukturę obserwacji nadawał więc temat, a nie arbitralny podział przemierzanych przestrzeni miasta. Realizując badanie, przyjęłam szerokie rozumienie wielokulturowości (omówione wyżej), włączając w tę kategorię zarówno grupy etnokulturowe, jak też socjokulturowe. Nie bez znaczenia był oczywiście fakt, że fotografowałam swoje miasto, a więc miałam na jego temat pewną wyjściową wiedzę.

Od lipca do września 2011 roku wykonałam kilkaset fotografii, które następnie poddałam analizie pod kątem udokumentowanych na nich typów relacji międzykulturowych, wytwarzających lokalny wielokulturowy ład miejski. W efekcie wyróżniłam czternaście typów takich relacji, przy czym w obrębie dwóch z nich wyodrębniłam także ich podtypy. Listę tę (klasyfikację) uważam jednak za niekompletną, a zadanie badawcze za niezakończone.

1. Integracja – współistnienie kultur na zasadach równości przy zachowaniu odrębności i tożsamości każdej z nich.

W przestrzeni miasta proces ten uwidacznia się m.in. za pośrednictwem łatwo dostrzegalnej obecności instytucji mniejszościowych, takich jak: Centrum Kultury Prawosławnej (fot. 1) czy Bractwo Młodzieży Prawosławnej, a także instytucji wielokulturowej, jaką jest Centrum im. Ludwika Zamenhofa (fot. 2). Poszczególne grupy etnokulturowe widoczne są w Białymstoku także w polu turystyki, przy czym warto zwrócić uwagę, że rozmaite szlaki turystyczne, tworzone w wielu miastach, określane jako wielokulturowe lub tematyczne, na przykład Warszawa Niemiecka, Rosyjska, Żydowska czy Warszawa Kobiet, *de facto* separują różne grupy kulturowe, podczas gdy białostocki Szlak Esperanto i Wielu Kultur (fot. 3) został skonstruowany niejako w poprzek tego rodzaju podziałów. Tablice szlaku są ponadto wyposażone w tekst w alfabecie Braille'a. Dzięki temu szlak uobecnia nie tylko różne grupy etnokulturowe, które prezentuje, ale także osoby niewidome lub niedowidzące – jako użytkowników przestrzeni miejskiej.

Szczególne miejsce w publicznej przestrzeni miasta zajmują Ludwik Zamenhof i stworzony przez niego język esperanto, spełniając funkcję symbolu „wielokulturowego Białegostoku”. Oprócz wspomnianego szlaku, tradycja ta manifestuje się w postaci: miejsc pamięci poświęconych Zamenhofowi (pomnik, tablice, mural, ulica), otwartych przestrzeni komercyjnych (Cafe Esperanto) i *quasi*-otwartych przestrzeni publicznych (np. esperancka biblioteka), (fot. 4).

Poszukując w przestrzeni miasta trwałych znaków integracji międzykulturowej, dodatkowo wyróżniłam kategorię „hubów” wielokulturowości, czyli miejsc o szczególnym potencjale i nasyceniu spotkaniami między-

kulturowymi. Każde z tych miejsc stanowi *de facto* cały kompleks pozostających w różnych relacjach i zajmujących różne pozycje (centralne, periferyjne) miejskich subkultur. Do tej kategorii zaliczyłam: park Planty, plac Miejski, dworce kolejowy i autobusowy oraz blokowiska. Park Planty stanowi otwartą przestrzeń spotkania międzygeneracyjnego, użytkowany jest głównie przez osoby starsze, rodziców lub opiekunki z dziećmi oraz młodzież szkolną i akademicką. W przestrzeni placu Miejskiego z kolei pojawia się cała plejada aktorów nie-ludzkich, jako korelatów poszczególnych, zajmujących plac, grup kulturowych. Są to: sprzedawane tam kwiaty i obrazy, zaparkowane na obrzeżach placu rowery (sam plac jest wyłączony z ruchu rowerowego), ławki, wózki dla dzieci, meble należące do kawiarnianych ogródków (fot. 5, fot. 6, fot. 7). Dworce stwarzają możliwość spotkania między mieszkańcami miasta i okolicznych wsi. Dla blokowisk charakterystyczne jest statusowe przemieszanie mieszkańców. Ponadto, w ich obszarze tworzą się i manifestują typowo miejskie subkultury (przynależące do sfery kultury ulicy).

Fot. 1



Fot. 2



Fot. 3



Fot. 4



Fot. 5



Fot. 6



Fot. 7



2. Asymilacja – podporządkowanie jednej kultury zasadom obowiązującym w innej – dominującej.

W wymiarze publiczno-przestrzennym proces ten polega między innymi na umasowieniu elementów kultury elitarnej (np. praca Kuby Dąbrowskiego „Cztery zdjęcia” – automat z artystycznymi fotografiami, po 2 złote jedna, ustawiony na dworcu kolejowym jako obiekt sztuki i handlu zarazem), (fot. 8) albo legalizacji i instytucjonalizacji elementów kultury ulicy (np. bardzo widoczny w przestrzeni publicznej Białystok Up To Date Festival), (fot. 9).

Fot. 8



Fot. 9



3. Marginalizacja – niemożliwość pełnego uczestniczenia w sferze publicznej lub decydowania o kształcie przestrzeni publicznej.

W takiej sytuacji znajdują się różne subkultury ulicy, m.in.: artyści uliczni, deskorolkarze i rolkarze (dzięki masom krytycznym i modzie na ekologiczny styl życia w coraz mniejszym stopniu dotyczy to rowerzystów), ale także osoby starsze czy zajmujące się handlem obwoźnym lub naręcznym. Efektem marginalizacji jest społeczne wytwarzanie „szczelin”: „Szczelina to uprzywilejowane miejsce, w którym stłumione pytania pozostają słyszalne, w którym pewne idee odrzucone przez dominujący model potwierdzają swoją aktualność, w którym wiele skrępowanych i zablokowanych mniejszościowych procesów stawania się demonstruje swoją żywotność” [Le Strat 2008: 17]. Takimi szczelinami są na przykład tzw. nielegalne ścianki (fot. 10), osiedlowe ryneczki czy parkowe stoliki miłośników szachów.

Fot. 10



4. Enklawowość – względnie trwała sytuacja przestrzennego „wydzielenia” ustanawiająca się w oparciu o zasadę inkluzji/ekskluzji społecznej; o enklawie mówimy w odniesieniu do zbiorowości w jakiś sposób (pod względem pewnych cech) wyodrębniającej się i dającej się wyodrębnić przez badacza-observatora z otoczenia.

W badaniu wyróżniłam trzy rodzaje enklaw kulturowych, wyraźnie zaznaczających się w przestrzeni publicznej miasta. Co ciekawe, żadna z nich nie jest powiązana ze sposobem czy stylem życia jakiejś grupy etnokulturowej – w Białymstoku nie istnieją etniczne dzielnice czy getta.

- a) **Enklawa otwarta** charakteryzuje się relatywnie łatwym dostępem możliwym dzięki przyjęciu pewnego, powszechnie znanego wzoru działania. W przypadku enklaw komercyjnych, których przykładem są przestrzenie galerii handlowych (fot. 11), tym wzorem działania jest konsumpcjonizm. Działania podejmowane w takiej przestrzeni-enklawie oscylują wokół różnego rodzaju konsumpcji, także konsumpcji kulturowej. Ponieważ działania te mogą mieć charakter pozorny (do galerii idzie się po to, by „pochodzić po sklepach”, niekoniecznie coś kupując), wpływ statusu ekonomicznego na dostęp do tak zdefiniowanej enklawy ulega osłabieniu.

Fot. 11



- b) **Enklawa semi-otwarta** (*quasi-otwarta*) charakteryzuje się częściową blokadą dostępu ze względu na brak kompetencji lub innych zasobów. Przykładem enklawy semi-otwartej jest galeria sztuki współczesnej, która pomimo braku formalnych barier, stanowi przestrzeń wykluczającą i elitaryzującą. Linia demarkacyjna przebiega w tym przypadku wzdłuż podziałów klasowo-warstwowych [por. Bourdieu 2005]. Blokada dostępu związana jest z rozpowszechnionymi wzorami biernego uczestnictwa w kulturze, podczas gdy wizyta w galerii sztuki wymaga aktywnego odbioru, samodzielnego usensownienia oglądanego dzieła (fot. 12).

Fot. 12



- c) **Enklawa zamknięta** uwidacznia się za sprawą niemal całkowitego braku kontaktu ze światem zewnętrznym. Z tego powodu życie takiej enklawy zostaje wyłączone z obszaru tego, co widoczne, dostrzegalne. Przykładem jest więzienie (fot. 13); przechodząc lub przejeżdżając wzdłuż jego murów odnotowujemy zaledwie fakt jego istnienia. Zamknięte enklawy są pożywką dla stereotypów: podczas imprezy ESSA East Side Street Art 2011 biorący w niej udział twórcy malowali na ścianie więzienia. Większość prac w ogóle nie nawiązywała do miejsca ich wykonania. Część artystów podjęła jednak próbę odniesienia się do bezpośredniego kontekstu działania. Wykonane przez nich prace ukazują kreskówkowy świat kasarzy, worków z pieniędzmi i więziennych pasiaków niemający nic wspólnego z rzeczywistością za ścianą.

Fot. 13



5. **Segregacja** – przestrzenna i społeczna separacja albo izolacja. Może mieć charakter pozytywny lub negatywny w zależności od funkcji, jaką spełnia.

a) **Segregacja pozytywna** ma ułatwiać dostęp, wyrównywać szanse. W przestrzeni miasta manifestuje się głównie poprzez różne udogodnienia dla osób niepełnosprawnych: obniżone krawężniki, podjazdy, wydzielone miejsca parkingowe (fot. 14), sygnały dźwiękowe na przejściach dla pieszych, informację w języku Braille'a. Jej sens jest afirmatywny.

Fot. 14



- b) **Segregacja negatywna** – odwrotnie – ma utrudniać lub uniemożliwiać dostęp. Wiąże się z różnymi strategiami zamykającymi, zakazującym, wykluczającymi. Dotyczy głównie kultur spontanicznych, żywiołowo opanowujących miejskie przestrzenie, w powszechnym odczuciu zagrażających porządkowi społecznemu. Przykładem może być zakaz jazdy na rolkach i deskorolkach na placu Miejskim (fot. 15) albo konieczność uzyskiwania specjalnych pozwoleń na artystyczny występ w tym miejscu. W przypadku placu Miejskiego segregacja negatywna ogranicza jego wielokulturowy potencjał; blokuje możliwość samoprzekształcania tej przestrzeni w wielokulturowy „hub”. Segregacja negatywna łączy się także z ksenofobią, strachem przed obcymi i dążeniem do zapewnienia sobie bezpieczeństwa albo zabezpieczenia własnych interesów. Przyjmuje postać grodzonych osiedli, parkingów „tylko dla mieszkańców” i krat w oknach.

Fot. 15



6. **Folklorizm i orientalizm** – zainteresowanie tradycyjnymi, ludowymi aspektami innych kultur etnicznych i narodowych (np. kuchnią, stro-

jem, sztuką dekoratorską), niekoniecznie historycznie powiązanych z Białymstokiem.

Wspólną cechą folkloryzmu i orientalizmu jest przenoszenie oryginalnych wytworów kulturowych we wtórny, zwykle komercyjny kontekst. Oznacza to ich całkowitą desemantyzację. Proces ten może przybierać różne formy: od prostej inkorporacji wybranych elementów kultur Wschodu, poprzez synkretyzm kulturowy (przetwarzanie elementów innych kultur w ramach kultury lokalnej), po próby odtworzenia znikających tradycji wschodniego pogranicza. W przestrzeni miasta zjawiska te uwiadamiają się za sprawą restauracji serwujących kuchnię chińską, arabską, hinduską, grecką czy węgierską (ale na ogół nie regionalną, podlaską), sklepów z wyrobami „etnicznymi” (o wiele mówiących nazwach, takich jak: Orient albo India Decor), (fot. 16) oraz folklorystycznych festiwali (np. Podlaska Oktawa Kultur). Lokalnym przykładem synkretyzmu jest bar Pizza Polska.

Fot. 16



7. **Utowarowienie** – traktowanie wielokulturowości, głównie przez miejski samorząd i lokalnych przedsiębiorców, nie jako autotelicznej wartości, ale jako produktu turystycznego i promocyjnego atutu.

Wyrazem tej tendencji jest zarówno Szlak Esperanto i Wielu Kultur, jak też „etniczne” restauracje i sklepy. Uwagę badacza-fotografa przyciągają także eksponowane w sklepowych witrynach turystyczne pamiątki, takie jak: reprodukcje przedstawiające białostockie kościoły, cerkwie i nieistniejącą Wielką Synagogę; ceramiczne dzwoneczki z wymalowanymi miniaturami tych samych obiektów albo karykaturalne figurki i stereotypowe portrety Żydów – z brodami, pejsami i w czarnych chałatach (mające zapewnić nabywcy finansowe powodzenie), (fot. 17). Wielokulturowość utowarowiona, pozorna, często karmi się stereotypowym wyobrażeniem, rodzimym folklorem lub martwymi tradycjami (jak picie buzy lub jedzenie bułek białys).

Fot. 17

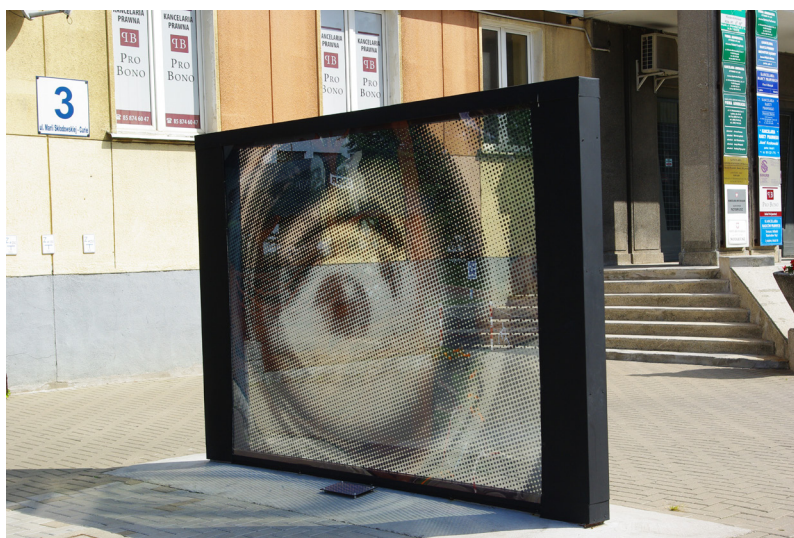


8. **„Nieobecność”** – intensyfikacja obecności przedwojennej społeczności żydowskiej w sferze symbolicznej, jej współczesne uobecnianie poprzez praktyki upamiętniania i przywracania pamięci.

Zjawisko to ma ograniczony zasięg, dotyczy tylko jednej grupy narodowej i religijnej – Żydów. Jest pochodną pustki, jaka pozostała po tej zbiorowości w strukturze demograficznej miasta po drugiej wojnie światowej. Cudzyśłów oznacza, że społeczność ta jest obecna w prze-

strzeni miasta nie fizycznie, ale na poziomie symbolicznym. Jej uobecnianiu służą „miejsca pamięci” – w szerokim rozumieniu, jakie nadał temu terminowi Pierre Nora. Są to nie tylko pomniki (Wielkiej Synagogi, Bohaterów Getta), ale też cmentarz, ocalałe, choć niepełniące już swoich funkcji, budynki dawnych synagog czy – coraz rzadziej spotykane – mezuzy w futrynach drzwi i wsporniki lamp z Gwiazdą Dawida na domach zamieszkałych przed wojną przez Żydów. Są to także: Szlak Dziedzictwa Żydowskiego czy instalacja Aleksandry Czerniawskiej „Kinooko”, poświęcona twórczości filmowej Dżigi Wiertowa (Denisa Kaufmana), (fot. 18).

Fot. 18



9. **Stawanie na drodze przechodnia** – strategia inicjowania kontaktu międzykulturowego w przestrzeni publicznej oparta na zaskoczeniu, wprowadzeniu w tą przestrzeń jakiegoś niespodziewanego, innego, niepokojącego lub intrygującego elementu i w ten sposób wywołaniu refleksji, poruszeniu wyobraźni czy pobudzeniu emocji.

Strategia „stawania na drodze przechodnia” jest rodzajem symbolicznego wyzwania: „przestrzeń zadaje przechodniowi pewien tekst do czytania i dążyć można do tego, aby przechodzień stał się swego rodzaju aktorem ulicznym. Chodzi o to, by obdarzyć go uwagą, ale także wyzwolić w nim uwagę” [Roch Sulima, za: Erbel, Ostrowska 2010: 201]. Związana jest z funkcją współczesnej sztuki publicznej (przykład publicznych in-

stalacji, które powstały w ramach międzynarodowej wystawy „Podróż na Wschód” (fot. 19)) z jednej strony oraz protestów, marszy, manifestacji, happeningów, *flash mobów*, mas krytycznych i innych spontanicznych publicznych zgromadzeń z drugiej (np. Marsz Jedności, w którym białostoczanie wyrazili sprzeciw wobec aktów rasizmu i agresywnego nacjonalizmu, jakie w sierpniu 2011 roku miały miejsce na Podlasiu). Polega na świadomym wykorzystywaniu sfery lub przestrzeni publicznej w celu artykulacji własnej kultury czy, jak pisze Chantal Mouffe, różnicy, albo też międzykulturowej solidarności (wciąż jednak z naciskiem na różnicę).

Fot. 19



- 10. Inwazja** – ekspansywna (w wymiarze przestrzennym i symbolicznym) forma publicznej manifestacji grupowej przynależności i tożsamości. W Białymstoku strategia ta w najbardziej spektakularny sposób realizowana jest przez kibiców Jagielloni – jedną z najsilniejszych lokalnych subkultur. W ciągu ostatnich kilku lat w wielu punktach miasta, głównie na peryferyjnych blokowiskach, powstały „zamówione” przez to środowisko murale, namalowane zwykle w barwach klubu. Abstrahując od ich estetycznej jakości i ostracyzmu ze strony lokalnych twórców sztuki ulicy, legalizacja ścian i „nienaruszalność” wykonanych na nich prac (nie są one dewastowane, zamalowywane, nie pojawiają się na nich tagi) mogą świadczyć o ich społecznej legitymizacji – pomimo niekiedy anty-

obywatelskich treści (np. zakapturzona postać trzymająca w podniesionej ręce palącą się flarę), (fot. 20).

Fot. 20



11. Kolonizacja – kulturowe zawłaszczanie obiektów należących do wspólnej przestrzeni symbolicznej miasta przez grupy skonfliktowane na tle zbiorowej pamięci historycznych wydarzeń lub postaci.

We wrześniu 2011 roku środowiska kombatanckie umieściły na pomniku Bohaterów Ziemi Białostockiej – bezprawnie i wbrew woli autora – napis „Bóg – Honor – Ojczyzna” oraz koronę. Odsłonięty 22 lipca 1975 roku pomnik zaprojektował Jan Bohdan Chmielewski: przedstawia strzeżone (siedemnastometrowe) sosny złączone koronami, a wśród nich siedzącego na gnieździe orła – bez korony. Intencją autora było stworzenie pomnika uniwersalnego, zrozumiałego i akceptowanego, inspirowanego legendą o Lechu, który napotkawszy w trakcie wędrówki przez puszcę gniazdo białego orła, postanowił osiedlić się w tym miejscu oraz napisanym w 1900 roku przez Władysława Bełzę wierszem *Wyznanie wiary dziecięcia polskiego*, zaczynającym się od słów: *Kto ty jesteś? Polak mały. Jaki znak twój? Orzeł biały*. Prywatnie Chmielewski dedykował pomnik swoim poległym towarzyszom broni i przyjaciółom z Armii Krajowej, nie deprecjonując jednak roli żołnierzy Ludowego Wojska Polskiego w wal-

ce z hitlerowskim okupantem²¹. Stojący za ingerencją w kształt pomnika członkowie Związku Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego argumentują jednak: „Obowiązkiem naszym jest utrwalanie pamięci żołnierzy i usuwanie elementów stalinowskich, komunistycznych (...). A dlaczego żołnierze podziemia nie mogą mieć pomnika prawdziwie polskiego? Pomnik polski, prawdziwy, jest z orłem w koronie i dewizą Polaków „Bóg – Honor – Ojczyzna” [za: Kłopotowski 2011], (fot. 21).

Fot. 21



12. Dominacja – symboliczna przewaga jednej grupy kulturowej nad innymi, manifestująca się w szerszym dostępie do przestrzeni publicznej i większych możliwościach jej zawłaszczania w porównaniu z innymi grupami. Przyglądając się publicznej przestrzeni Białegostoku nie sposób nie odnieść wrażenia, że jest ona zdominowana przez katolików. Obok górujących nad miastem świątyń (fot. 22) – centralnie zlokalizowane zostały pomniki Jana Pawła II i ks. Jerzego Popiełuszki, a nawet powstał szlak „Śladami Błogosławionego ks. Michała Sopoćki” (fot. 23).

²¹ Okoliczności powstania i znaczenie pomnika wyjaśnia sam autor w liście skierowanym do związku oraz Urzędu Miejskiego.

Fot. 22



Fot. 23



13. Rywalizacja – opozycja między grupami kulturowymi, które konkurują ze sobą, zabiegając o dostęp do przestrzeni publicznej i możliwości jej zawłaszczenia.

Do pewnego stopnia jest pochodną opisanego wyżej zjawiska dominacji. Dotyczy relacji między większością i mniejszością lub konkurencyjnymi mniejszościami. Trzymając się obszaru religii, przykładem może być budowa dzwonnicy przy cerkwi św. Ducha (fot. 24) – trzeciej najwyższej budowli w Białymstoku (po wieży kościoła św. Rocha i kościoła farnego)! Stosunki oparte na rywalizacji mogą prowadzić do konfliktów (jawnych lub utajonych) na tle obrony własnych wartości kulturowych, tożsamości kulturowej lub dostępu do zasobów politycznych, ekonomicznych i symbolicznych. Kultura jest wówczas postrzegana jako czynnik mobilizujący grupę [por. Sztop-Rutkowska 2008: 43-46].

Fot. 24



14. Antagonizm – otwarty, jawny konflikt między grupami kulturowymi. Najbardziej zantagonizowaną nie tylko wobec poszczególnych mniejszościowych grup etniczno-kulturowych, ale też wobec społeczności miasta w ogóle, grupę subkulturową stanowią środowiska skrajnie nacjonalistyczne i neonazistowskie. Ich działania koncentrują się na miejscach pamięci i instytucjach mniejszości. Dotyczy to szczególnie, ale nie wyłącznie, nieobecnej społeczności żydowskiej. Działania te mają charakter antyobywatelski i przestępczy; polegają na dewastacji mienia i symbolicznej agresji, to znaczy umieszczaniu w przestrzeni miasta ksenofobicznych haseł (np. „Ruskie won!”) i nazistowskich symboli (głównie swastyk i celt) – od pewnego czasu konsekwentnie zama-

lowywanych przez służby porządkowe i prywatnych właścicieli nieruchomości (fot. 25).

Fot. 25



Zaproponowane powyżej kategorie analizy relacji międzykulturowych w przestrzeni Białegostoku nie są oczywiście rozłączne. Mają sens poznawczy i heurystyczny. Zostały przeze mnie potraktowane jako równorzędne, choć zasięg i skala poszczególnych zjawisk są zróżnicowane i zmienne w czasie. Jak pisałam we wstępie, interesowało mnie przede wszystkim stworzenie swego rodzaju mapy tych relacji – mapy pojęciowej, nie społeczno-geograficznej (jaką posługiwano się w Szkole Chicago). Mapę tę przedstawiłam powyżej. Kończąc tekst, mam też poczucie, że zrealizowany przeze mnie projekt badawczy dowodzi przydatności wykorzystanej w nim techniki – fotografii dokumentalnej. Ujawnia także jej ograniczenia, takie jak: potrzeba dodatkowego objaśnienia i ukontekstowania wykonanych fotografii, nieuniknione „skażenie” perspektywą badacza – zewnętrznego obserwatora czy trudność całościowego uchwycenia (fotograficznego opisu) złożonej rzeczywistości społecznej – w tym przypadku miejskiej wielokulturowości. Fotografia dokumentalna pozwala jednak inaczej spojrzeć na wielokrotnie obserwowane i opisywane zjawiska i zobaczyć je w nowym świetle – odbyć proustowską podróż, nie ku nowym lądom, lecz ku nowemu spojrzeniu. To nowe spojrzenie dotyczy przede wszystkim nowego rozumienia wielokulturowości, dla którego uobecniające się w przestrzeni miasta kulturowe manifestacje stanowią najlepsze uzasadnienie; dowodzą, że: „Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym,

mobilnym, niesłychanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie może sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmienności, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecnościach; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach” [Kusek, Sanetra-Szeliga 2010: 12]. Przemierzając z aparatem fotograficznym przestrzenie Białegostoku, nie sposób nie zauważyć tej nowej wielokulturowości. Choć z drugiej strony z całą wyrazistością dostrzega się wówczas także wspomniane „nieobecności”. Widzeniu wymykają się na przykład kultury Kaukazu reprezentowane przez liczną grupę uchodźców z tego rejonu świata (nie licząc ośrodków, w których mieszkają) czy społeczność gejowsko-lesbijska, wyróżniająca się w miastach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, a tu całkowicie wtopiona w otoczenie. Obserwacje te pozwalają na nowo spojrzeć także na wielokulturowość Białegostoku – jak na eksperyment w toku, projekt wymagający ciągłego przepracowywania przez mieszkańców, edukatorów i... badaczy.

Bibliografia

- Alexander Ch. i in. [2008] *Język wzorców. Miasta, budynki, konstrukcja*, Sopot
- Banks M. [2009] *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Warszawa
- Bauman Z. [2010] *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpadzonym świecie*, Łódź
- Bojar H. [2000] *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wrocław
- Bourdieu P. [2005] *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, Warszawa
- Burszta W.J. [2008] *Od wielokulturowości do międzykulturowości z monokulturą w tle*, „Kultura Współczesna” nr 2: 19-36
- Coser L. [1997] *Społeczne funkcje konfliktu*, [w:] M. Malikowski, S. Marczuk (red.), *Socjologia ogólna. Wybór tekstów*, t. 2, Tyczyn, 184-188
- Dokumenty dla artystów* [2011], [w:] *Historia fotografii. Geniusz zakłęty w fotografii*, Odc. 2, BBC
- Erbel J. [2009] *Miejska wspólnota ludzi i nie-ludzi*, „Kultura Popularna” nr 2: 40-47
- Erbel J. [2010] *Dotleniacz i inni nie-ludzcy sojusznicy w walce o nową formę miejskiej wspólnoty*, „Opcje”, nr 2: 26-31
- Erbel J., Ostrowska N. [2010] *Artyści nie wytaczają dziś dróg, oni stają na naszej drodze* (wywiad z R. Sulimą), [w:] *Rajkowska. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: 183-203
- Filmy na papierze fotograficznym* [2011], [w:] *Historia fotografii. Geniusz zakłęty w fotografii*, Odc. 4, BBC
- Florida R. [2011] *Narodziny klasy kreatywnej*, Warszawa

- Fraser N. [2006] *Od redystrybucji do uznania różnicy? Dylematy sprawiedliwości w erze „post-socjalistycznej”*, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 1135-1143
- Gieryn T.F. [2006] *City as truth-spot: laboratories and field-sites in urban studies*, „Social Studies of Science”, nr 36: 5-38
- Glazer N. [2006] *Teraz wszyscy jesteśmy multikulturalistami*, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 1165-1173
- Golka M. [2010] *Imiona wielokulturowości*, Warszawa
- Gołdyka L., Machaj I. (red.), [2007] *Enklawy życia społecznego*, Szczecin
- Gołdyka L., Machaj I. (red.), [2009] *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje*, Szczecin
- Häußermann M. [2008] *Europejskie getto*, J. Kusiak (wywiad), „Res Publica Nowa” nr 3: 43-52
- Hobson B. (red.), [2003] *Recognition struggles and social movements*, CUP
- Jałowiecki B. [2008] *Grodzenie „wspólnego pastwiska”. O osiedlach zamkniętych w metropoliach*, „Res Publica Nowa” nr 3: 53-61
- Kasprzak T., Walczak B. [2009] *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej. Raport z badania*, [w:] A. Jasińska-Kania, K. M. Staszyńska (red.), *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, Białystok
- Kinowska J. [2011] *Udokumentować wszystko! Utopia fotografii absolutnej*, „Camera Obscura. Historia, Teoria i Estetyka Fotografii”, nr 1: 31-45
- Kłopotowski A. [2011] *Bóg. Honor. Ojczyzna... I prokuratura. Rejonowa*, „Gazeta Wyborcza – Białystok”, 26 września
- Kłoskowska A. [2005] *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa
- „Konteksty. Polska sztuka ludowa. Antropologia kultury, etnografia, sztuka” [2000] nr 1-4: *Malinowski, Witkacy. Fotografia: Między nauką a sztuką*
- Kusek R., Sanetra-Szeliga J. [2010] *Wstęp*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków
- Kymlicka W., Wayne N. [2005] *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach: problemy, konteksty, pojęcia*, [w:] B. Misztal, M. Przychodzeń (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Warszawa: 29-89
- Le Strat P.N. [2008] *Szczeliny wielkich miast*, [w:] J. Warsza (red.), *Stadion X. Miejsce, którego nie było*, Warszawa-Kraków, art: 16-19
- Maffesoli M. [2008] *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa
- Marody M., Giza-Polreszczuk A. [2004] *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa
- Moskalewicz M. [2011] *Przestrzenie pojawiania się. Miejsce lokalności w myśli Hannah Arendt*, [w:] M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Kraków: 55-68
- Mouffe Ch. [2008] *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa
- Nikitorowicz J. [1995] *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok
- Nowak M., Pluciński P. [2011] *Problemy ze sferą publiczną. O pożytkach z partycypacyjnych rozstrzygnięć*, [w:] M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Kraków: 11-43

- Offe C. [2006] „Homogeniczność” i demokracja konstytucyjna. Konflikty tożsamości a prawa grupowe, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 1144-1164
- Orwell G. [2010] *Na dnie w Paryżu i w Londynie*, Warszawa
- Orwig Ch. [2010] *Poezja obrazu. Nowe spojrzenie na kreatywną fotografię*, Łódź
- Pijarski K. [2011] *Fotografia dokumentalna i historie*, „Camera Obscura. Historia, Teoria i Estetyka Fotografii” nr 1: 3-30
- Piotrowski P. [2010] *Agorafilia. Sztuka i demokracja w postkomunistycznej Europie*, Poznań
- Pluciński P. [2011] *Sfera publiczna a społeczeństwo cywilne. Próba zwięzłej interpretacji Habermasowskiej teorii*, [w:] M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Kraków: 47-53
- Potocka M.A. [2010] *Fotografia*, Warszawa
- Prawa gejów i lesbijek. Komunikat z badań* [2008] Warszawa
- Przejawy dystansu społecznego wobec innych narodów i religii. Komunikat z badań* [2007] Warszawa
- Ranciere J. [2007] *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, Kraków
- Sadowski A. [1995] *Pogranicze polsko-białoruskie*, Białystok
- Simmel G. [2008] *Socjologia przestrzeni*, [w:] H.-J. Dahme, O. Rammstedt (wybór, oprac. i wprowadz.), *Pisma socjologiczne*, Warszawa: 365-385
- Sławek T. [2010] *Miasto. Próba zrozumienia*, [w:] E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Kraków: 17-69
- Sztompka P. [2005] *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa
- Sztop-Rutkowska K. [2008] *Próba dialogu. Polacy i Żydzi w międzywojennym Białymstoku*, Kraków
- Wiewiorka M. [2008] *Kłopoty z integracją*, [w:] J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli?*, Zielona Góra
- Znaniński F. [2001] *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa

SUMMARY

The city as a “laboratory” of multiculturalism. A socio-photographic exercise in observing intercultural relations in the public spaces of Białystok

Białystok is a culturally diversified city. This fact results in the presence of different cultural groups in the city public space, which at the same time becomes a field for manifestation of cultural identities, and meeting (or even clashing) of these groups. Resorting to documentary photography, the authoress attempts at observing the instances of multiculturalism in the space of Białystok in order to create a typology of local intercultural relations. The laboratory metaphor used in the article reflects the dynamic quality of the observed phenomena: diverse cultural groups, reacting one with another as chemical components in a laboratory, constitute the local community with its particular symbols, practices, and problems. The public space they occupy and make use of is a place of a natural social experiment – the creation of a multicultural social order within the city boundaries.

Keywords:

cultural diversity, documentary photography, intercultural relations, multiculturalism, public space