

ZAWSTYDZONA TOŻSAMOŚĆ

EMOCJE, IDEOLOGIE I WŁADZA
W ŻYCIU POLSKICH MIGRANTÓW
W NORWEGII



ANTHROPOS

MAREK PAWLAK

ZAWSTYDZONA TOŻSAMOŚĆ

EMOCJE, IDEOLOGIE I WŁADZA
W ŻYCIU POLSKICH MIGRANTÓW
W NORWEGII

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Seria: Anthropos

REDAKTOR SERII

dr hab. Marcin Brocki

RECENZENCI

prof. dr hab. Michał Buchowski

dr Michał P. Garapich

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Kucharz-Gulis

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Historycznego

© Copyright by Marek Pawlak & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2018

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-4384-4

ISBN 978-83-233-9763-2 (e-book)



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, tel./fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: Pekao SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Rodzicom

Spis treści

Podziękowania	9
Słowo wstępne.....	11
ROZDZIAŁ 1. Wprowadzenie: emocje i migracje.....	19
Emocjonalność migracji: konteksty i znaczenia	23
Polskie migracje i mobilności.....	28
„Trudna polskość”, „ideologia emigracyjna” i „mit oszusta”	34
Wstyd: rządomyślność i technologie władzy	39
ROZDZIAŁ 2. Wyobrażenia, ideologie i relacje władzy.....	45
Reżimy wyobrażeń: państwo narodowe i nacjonalizm	49
<i>Praktyczny esencjalizm</i>	63
ROZDZIAŁ 3. Etnograficzne zawstydzenie.....	75
„Produktywny dyskomfort”: pozycjonowanie w terenie migracyjnym	79
Ja, <i>polakkene</i>	96
Etnografia wielostanowiskowa.....	109
ROZDZIAŁ 4. Habitus, klasa społeczna i płęć kulturowa.....	115
Transnarodowe dojeżdżanie: pomiędzy mobilnością a osiadłością ..	119
Transnarodowość rodzin i płęć kulturowa.....	132
Transnarodowy habitus: <i>polakkenizm</i> i <i>kosmopolityzm</i>	139
ROZDZIAŁ 5. Wstyd i globalna gramatyka zależności.....	155
„Zażyłość kulturowa” i <i>rozpoznanie</i> narodowego „My”	158
„Wariat” na norweskim ganku: <i>kombinowanie</i> jako idiom kulturowy	163
<i>Kombinowanie</i> i podział „Wschód-Zachód”	169

ROZDZIAŁ 6. Paradoks wstydu: neoliberalizm i „podwójne wiązanie”	181
Neoliberalne rekonfiguracje	184
Wstyd: nowa podmiotowość i „podwójne wiązanie”	191
ROZDZIAŁ 7. Podsumowanie: polityka i polityczność wstydu ...	201
Dylematy wstydu	204
Wstyd i afektywność polityki	208
Bibliografia	213

Podziękowania

Książka ta ma wielu autorów i autorek, którym chciałbym serdecznie podziękować za wszelką pomoc i poświęcony czas na długie rozmowy o „blaskach” i „cieniach” życia migracyjnego, dyskusje o wstydzie, antropologii i migracjach oraz niezwykle cenne uwagi krytyczne na temat koncepcji i struktury książki.

Na początek, szczerze podziękowania należą się Piotrowi, Krzysztofowi i Grzegorzowi, którzy wprowadzali mnie w świat migracyjny i byli „przewodnikami” po różnych jego kontekstach i znaczeniach. Bez nich, i oczywiście wielu innych polskich migrantów, których spotkałem podczas badań, ta książka nie mogłaby powstać. Chciałbym również podziękować Adamowi Paluchowi, Jackowi Schmidtowi i Dariuszowi Niedźwiedzkiemu, którzy byli pierwszymi krytycznymi czytelnikami wstępnych rozważań dotyczących życia polskich migrantów w Norwegii. Jestem także niezmiernie wdzięczny za pomoc, którą uzyskałem od Thomasa Hyllanda Eriksena. To dzięki niemu miałem możliwość być częścią świetnego zespołu badawczego w ramach projektu „Cultural Complexity in the New Norway” (CULCOM). Dziękuję Marcinowi Brockiemu za wsparcie zarówno merytoryczne, jak i koleżeńskie, bez którego trudno byłoby mi napisać tę książkę. Serdecznie dziękuję także Magdzie Sztandarze (za uwagi o zażyłości w terenie i wsparcie w chwilach zwątpienia), Ani Romanowicz (za rozmowy o klasie), Natalii Bloch i Łukaszowi Kaczmarkowi (za dyskusje o antropologii, esencjalizmie i refleksyjności), Zbigniewowi Liberze (za wyobrażenie etnograficzną) oraz Krzysztofowi Jaskułowskiemu (za

sproblematyzowanie nacjonalizmu i tożsamości narodowej). Podziękowania należą się również pracownikom naukowym i administracyjnym Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, w szczególności zaś Januszowi Barańskiemu i Annie Niedźwiedz za podzielenie się ze mną swoimi uwagami i komentarzami na temat koncepcji książki. Chciałbym również podziękować Elżbiecie M. Goździak, Izabelli Main oraz innym badaczkom i badaczom Centrum Badań Migracyjnych (CeBaM) Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z którymi współpracowałem i współpracuję przy różnych projektach migracyjnych. Jestem także ogromnie wdzięczny recenzentom książki, Michałowi Buchowskiemu i Michałowi Garapichowi, za poświęcony przez nich czas, ciągłą inspirację i jak zwykle konstruktywne komentarze.

Ponadto chciałbym niezmiernie podziękować moim Rodzicom, Barbarze i Franciszkowi, oraz siostrze, Karolinie, którzy przez długi czas wspierali mnie w ścisłym tego słowa znaczeniu i dzięki którym mogę być tu, gdzie jestem.

Słowo wstępne

Emocje to nie tylko indywidualnie doświadczane uczucia. To także, a może przede wszystkim, narzędzia, za pomocą których wyrażane są treści ideologiczne i relacje władzy. Emocje to pewnego rodzaju forma artykulacji napięcia między światem „rzeczywistym” a „pożądanym”, w ramach którego kulturowe konteksty znaczeń przenikają się z praktykami i relacjami społecznymi (zob. Lutz, 1988: 3–13). Emocje, które wywoływane są w życiu społecznym, łączą więc to, co prywatne i codzienne, z tym, co publiczne i oficjalne. W rezultacie są one „ucieleśnionymi myślami” (Rosaldo, 1984), praktykami ideologicznymi, za sprawą których negocjowane są wyobrażenia, wyrażane są nierówne relacje władzy i podtrzymywana jest walka o kontrolę i wpływy. Złożoność znaczenia emocji jest konsekwencją odgrywanej przez nie roli w wartościach kulturowych, relacjach społecznych, warunkach ekonomicznych i kontekstach politycznych. Jednym słowem, zajmując się emocjami, automatycznie zajmujemy się także społeczeństwem, kulturą, ekonomią i polityką (Lutz, 1988: 6).

Wstyd jest niezwykle specyficzną emocją, co czyni go interesującym przedmiotem badań. Jest on bowiem związany z naruszeniem „porządku” (moralnego, społecznego, kulturowego), w którym prywatne działania zestawiane są z publicznymi wyobrażeniami i oczekiwaniami. W tym kontekście wstyd nie jest po prostu zwykłą nieśmiałością, a rezultatem interakcji społecznej. Wstyd może być odczuwany jedynie w obecności rzeczywistego lub wyobrażonego Innego (zob. Honneth, 1995: 137–139). Sama już tylko świadomość obec-

ności – spojrzenia Innych – wprowadza sytuację wartościowania i kontekst relacji między niższością a wyższością. Być zawstydzonym to uzmysłowienie sobie zależności pomiędzy *rozpoznaniem* sytuacji naruszenia obowiązujących norm i „porządków” a *uznaniem* (oczekiwanym) ze strony Innego, który stanowi dla nas pewnego rodzaju wyobrażoną matrycę „odpowiedniego” myślenia i działania. Brak *uznania* uruchamia uczucie separacji, bycia oderwanym od obowiązującej „normalności” i „utrącenie twarzy”. Intersubiektywne doświadczanie wstydu jest również przenoszone na szersze konteksty wspólnotowe. Wstydzić można się więc nie tylko siebie i swoich działań, lecz również tych, którzy są nam *podobni*, z którymi utożsamiamy się sami lub z którymi utożsamiają nas Inni. Wówczas doświadczenie wstydu może prowadzić do uczucia niepokoju, frustracji, niechęci czy nawet gniewu. Jest to efekt sytuacji, w której naruszenie „porządku” przez *jednych* zostaje – za pośrednictwem *praktycznego* esencjalizowania – projektowane również na *nas samych*. Jednym słowem, tożsamościowe „Ja” wyobrażane jest wtedy jako tożsamościowe „My”.

W konsekwencji emocje wstydu i zawstydzenia wprowadzają napięcie pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne, stanowiąc jednocześnie specyficzne formy zdecentralizowanej i rozproszonej kontroli społecznej i kulturowej. Ujawniają więc istniejącą selektywność treści ideologicznych (zarówno tych postrzeganych jako „prawidłowe” i „pożądane”, jak i tych, które są „nieodpowiednie”) oraz relacje władzy produkowane przez globalne zależności, a rozgrywane w lokalnych kontekstach. To właśnie tego rodzaju wstyd zaczął wyłaniać się niczym „cień” w terenie i towarzyszyć mi w różnych sytuacjach codzienności migracyjnej. Początkowo „niezręczność” i „dyskomfort” z tym związane ustąpiły jednak miejsca ciekawości. Zacząłem więc podążać za „cieniem”, szukać go na poziomach lokalnych, narodowych oraz globalnych, i próbować zrozumieć jego szersze znaczenie.

Książka ta nie jest zatem książką o Polakach w Norwegii. Jej celem nie jest z pewnością opis polskich migrantów, który polegałby na odpowiedziach dotyczących motywów i decyzji ich wyjazdów, dylematów powrotu czy też procesów integracyjnych. Oczywiście, kwestie te stanowią kontekstualizację moich badań terenowych, niemniej to, co interesowało mnie z perspektywy antropologicznej, to kontekst zależności między klasą społeczną, tożsamością narodową i esencjalizmem, które ukazują emocjonalność migracji, selektywność ideologii, czy w końcu relacje władzy rozgrywane *pomiędzy* polskimi migrantami. Punktem wyjścia moich badań była świadomość zróżnicowania polskich migracji do Norwegii. Nie chciałem jednak zatrzymać się jedynie na wskazywaniu różnicy w strategiach i praktykach migracyjnych, co oczywiście jest istotne, ale nie zawsze poznawczo zadowalające. Wychodzę bowiem z założenia, że różnica zawsze występuje w dialektyce z podobieństwem, i to właśnie ta dialektyka jest – moim zdaniem – interesującym kontekstem antropologicznych dociekań. Sytuacje wstydu i zawstydzenia tożsamości okazały się więc pewnego rodzaju emocjonalnym łącznikiem pomiędzy różnicą a podobieństwem w życiu polskich migrantów w Norwegii. W rezultacie podążałem za wyobrażeniami, rozumianymi jako „fakty społeczne” (Rabinow, 1999), strategiami codzienności migracyjnej i praktykami tożsamościowymi, starając się nie zamykać terenu badawczego w hermetycznych granicach miejsca i przestrzeni.

W Norwegii spędziłem łącznie sześć miesięcy w latach 2009, 2016 i 2017, eksplorując jednocześnie w latach 2010, 2011 i 2017 powiązania transnarodowe z różnymi społecznościami lokalnymi w Polsce. Pobyt w terenie możliwy był dzięki dwóm projektom badawczym: „Cultural Complexity in the New Norway” (finansowany przez The Research Council of Norway) i „Mobile Lives, Immobile Realms: Female Mobility between Poland and Norway” (finansowany

przez Narodowe Centrum Nauki). W rezultacie miałem okazję poznania wielu polskich migrantów, mieszkania z nimi, zaprzyjaźniania się, prowadzenia dyskusji i kłótni, kontynuowania różnych wątków w trakcie badań czy też powracania z nowymi kwestiami. Wstyd nie zawsze był oczywiście głównym przedmiotem naszych rozmów, niemniej zazwyczaj towarzyszył nam jako cień rozmów o partykularnych strategiach i praktykach migracyjnych.

Niektóre fragmenty książki, publikowane były już wcześniej w formie artykułów wskazujących na istniejące konteksty zawstydzenia w sytuacji migracyjnej (zob. Pawlak, 2012, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b). Korzystam również z artykułów współautorskich, które podejmują ogólniejsze kwestie migracji (Goździak i Pawlak, 2016; Jaskułowski i Pawlak, 2016) czy też konteksty ciągłości i zmian w postrzeganiu płci kulturowej przez polskich migrantów w Norwegii (Erdal i Pawlak, 2017). Wszystkie artykuły zostały jednak zmienione i poszerzone o nowe wątki badań, interpretacji i analiz.

W kolejnych rozdziałach książki eksploruję ściśle powiązane ze sobą aspekty zawstydzonej tożsamości polskich migrantów. Na początek, w rozdziale 1, kontekstualizuję więc migracje za pomocą emocjonalności i afektywnego spojrzenia na strategie i praktyki migracyjne. Emocje przyjmują tu formy dyskursów, praktyk i ucieleśnionych doświadczeń wyłaniających się w kulturowych kontekstach życia społecznego. Sam wstyd konceptualizuję tu jako formę kontroli społecznej i kulturowej, jako narzędzie rządomości i technologii władzy. Przedstawiam również nieco szerszy kontekst polskich migracji i mobilności, który stworzył specyficzne wyobrażenia o migracjach w dyskursie publicznym w Polsce, oraz wskazuję koncepcje wypracowane przez innych badaczy, dotyczące zesencjalizowanej kategorii „polskości”, które stanowią inspirujący punkt wyjścia do moich prób interpretacji.

Rozdział 2 przedstawia rolę istniejących reżimów wyobrażeń, funkcje ideologii oraz relacji władzy. Głównym przedmiotem rozważań są tu kwestie nacjonalizmu i państwa narodowego, które stanowią ważne konteksty zjawiska migracji oraz procesów tożsamościowych. W szczególności jeśli esencjalizm potraktujemy nie tylko jako błędne redukcjonowanie różnorodności, lecz również *praktyczne* narzędzie procesów poznawczych i aktów komunikowania. Celem tego fragmentu jest więc pokazanie, że nie wystarczy jedynie dekonstruować esencjalizmu na zasadzie pokazywania zróżnicowania kategorii tożsamościowych. Życie społeczne to nieustanne esencjalizowanie i, co więcej, ludzie bardzo często są tego świadomi. Należy zatem zwrócić uwagę na specyficzne konteksty esencjalizowania i zadać zapytanie nie o to, „dlaczego” ludzie esencjalizują, ale w „jaki sposób” to robią i „co” ma wpływ na esencjalizowane treści.

W rozdziale 3 punktem wyjścia jest perspektywa autoetnograficzna, w której pokazuję znaczenie „produktywnego dyskomfortu” i ujawniam swoje własne uczucie zawstydzenia rzucające „cień” na prowadzone badania. Nie są to jednak tylko i wyłącznie rozważania na temat subiektywnych dylematów i problemów w terenie. To raczej próba pokazania pozycjonowania i *rozpoznawania* tożsamościowego „Ja” w zesencjalizowanych i wyobrażonych kontekstach tożsamościowego „My”. Podążanie z „dyskomfortem” okazuje się więc nie tylko moim subiektywnym odczuciem, lecz także wskazuje na występowanie podobnych emocji u polskich migrantów. Tym samym „dyskomfort” przenosi moje refleksje badawcze na poziomy wielu „stanowisk” etnograficznych dociekań.

Następnie, w rozdziale 4, staram się przedstawić różne strategie migracyjne polskich migrantów, które są związane nie tyle z kategorią narodowości, ile z różnicami klasowymi, płcią kulturową i kontekstami mobilności. Istotnym elemen-

tem tych strategii jest oczywiście transnarodowość, sieci społeczne i habitus generujący różne praktyki społeczne. Niemniej istniejące dystynkcje klasowe wśród migrantów służą nie tylko procesom wewnątrzgrupowego różnicowania stylów „bycia”, „myślenia” i „działania”, lecz także stanowią narzędzie esencjalizowania tożsamości w sytuacji migracyjnej i zestawiania jej z wyobrażonym Innym, co prowadzi do uczucia zawstydzenia.

Rozdział 5 jest więc próbą pokazania, że wstyd jest związany nie tylko z klasowością, lecz również z tożsamością narodową. Zawstydzenie uruchamiane jest bowiem za sprawą „zażyłości kulturowej”, a więc swoistej niezręcznej familiarności i *rozpoznania* zesencjalizowanego, narodowego „My”, które ukazuje „wady” i „skazy”. „Zażyłość kulturowa” wyrażana jest pod postacią tych kontekstów kulturowych, które staramy się „skrywać” przed zewnętrznym Innym, ale które jednocześnie sami doskonale znamy i wręcz postrzegamy jako „charakterystyczne” dla *naszej* tożsamości narodowej. W przypadku zawstydzającej „polskości” jest to, moim zdaniem, *kombinowanie*, które konceptualizuję jako specyficzny idiom kulturowy. Nieważne jest więc to, czy polscy migranci *kombinują* czy też nie. Z perspektywy antropologicznej istotny dla mnie jest sam fakt wykorzystywania tego idiomu w poetyce społecznej i przypisywania mu partykularnych znaczeń kulturowych. Wstyd wyłania się tu zatem jako rezultat istniejącej gramatyki globalnych zależności (podział Wschód-Zachód) oraz stanowi narzędzie w relacjach władzy i kontrolowaniu „odpowiednich” porządków społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych.

W rozdziale 6 jednak staram się wyjaśnić, że zawstydzenie tożsamości, będące konsekwencją uświadomienia sobie pozycji w globalnej gramatyce zależności, zdaje się paradoksalne. Kontekst neoliberalnych rekonfiguracji w Polsce wyprodukował nowe podmiotowości, które często są zesta-

wiane z podmiotowościami czasów komunizmu na zasadzie binarnych opozycji „wygranych” i „przegranych”. Ten podział zdaje się nie tylko kontynuowany współcześnie, lecz także potęgowany w sytuacji migracyjnej, w której polskich robotników budowlanych – a w szczególności ich strategię migracyjną, polegającą na transnarodowym dojeżdżaniu, braku integracji i zakładanym *kombinowaniu* – określa się jako „zacofanych” i „nieprzystających” do ideologicznie zdefiniowanej „nowoczesności”. Niemniej uważam, że to właśnie oni wykazują się waloryzowaną pozytywnie w dyskursie neoliberalnym mobilnością, elastycznością i ekonomiczną racjonalnością w swoim życiu migracyjnym. Dochodzi tu zatem do sytuacji „podwójnego wiązania”, w której pojawiają się sprzeczne ze sobą wyobrażenia na temat neoliberalnej podmiotowości.

Rozdział 7 z kolei to podsumowanie ciągu narracji i argumentacji, w którym jednak ukazuję także dylematy badania i pisania o wstydzie w kontekście polityki i polityczności. Wstyd jest bowiem polityczny, a próba rozważań na jego temat, osadzona w szerszych kontekstach ideologii, relacji władzy i gramatyki zależności, może prowadzić do zawstydzonego wręcz przypisania danej pozycji politycznej.

Rozdział 1

Wprowadzenie: emocje i migracje

Zjawisko migracji niesie ze sobą rozmaite praktyki, strategie i doświadczenia ruchu, przepływów, powiązań i złożoności. Współczesność zdaje się mobilna, a w nieustannym „ruchu” są dziś nie tylko ludzie, lecz też ich wyobrażenia, praktyki, idee, kultury, obrazy, przedmioty, kapitał czy usługi (Salazar i Smart, 2011: i-ii; por. Appadurai, 2005; Inda i Rosaldo, 2002).

W antropologii jednak migracje i mobilność nie zawsze były w centrum zainteresowań badawczych. Wręcz przeciwnie, przez znaczną część swej historii antropologia jako dyscyplina naukowa zajmowała się głównie „nieruchomymi”, terytorialnie ograniczonymi i hermetycznie postrzeganymi kategoriami „kultury”, „regionu” czy „lokalności” (por. Olwig i Hastrup, 1997). Co więcej, w ramach klasycznej antropologii jakiegokolwiek „wpływy”, „przepływy” i „powiązania” traktowane były jako elementy zaburzające „autentyczność” badanego kontekstu (zob. Clifford i Marcus, 1986; Gupta i Ferguson, 1997a, 1997b; por. Hymes, 1972). Wydawać się może, iż zakładana kongruencja tożsamości, terytorium i kultury była postrzegana wówczas jako norma, a wszelkie odstępstwa od tego traktowano jako „niekompletne”, „pozbawione kultury” lub też idealizowane jako nomadyczne (zob. Rosaldo, 1988: 77-87; por. Salazar, 2010: 54). Takie podejście w znacznej mierze było powiązane również z rozpowszechnioną ideologią nacjonalizmu, która zakłada raczej niemobilność obywateli i „preferuje” osiadły tryb życia w wyobrażonych granicach narodowych.

W klasycznej antropologii teren postrzegano więc jako zamkniętą przestrzeń fizyczną z silnie wyznaczonymi granicami, którą należy eksplorować w oderwaniu od wpływów i procesów globalnych (Marcus, 1986). Teren utożsamiano z „autentycznością” i „egzotyką”, a wszelkie aspekty globalizacji traktowano jako „siłę niszczycielską” i kulturową zbrodnię przeciwko „prawdziwej” kulturze. Klasyczna antropologia „więzła” wręcz badane społeczności (Tsing, 2002: 465), „zakorzeniając” ich tożsamości w geograficznych przestrzeniach i hermetyzując je w statycznych opisach, które były oparte na dwóch podstawowych modelach – „ratunkowym” i „zbawiennym” (Marcus, 1986: 165–166). W modelu „ratunkowym” etnograf opisywał swoje „bycie” w terenie niejako tuż „przed potopem”, który jest nieunikniony i nieodwracalnie zniszczy „autentyczność” kultury. Tym samym zadaniem etnografa było „ocalenie” istniejącego „stanu kulturowego przed nadchodzącymi zmianami” (Marcus, 1986: 165)*. W modelu „zbawiennym” z kolei etnograf potrafi odnaleźć i wskazać „autentyczne systemy kulturowe” pomimo przeobrażeń, do jakich doszło za sprawą „zewnętrznych” procesów globalnych (Marcus, 1986: 165). W konsekwencji tradycyjna perspektywa etnograficzna albo lekceważyła mobilność i wpływ globalizacji na lokalność, albo też przedstawiała globalizację i mobilność jedynie jako pewnego rodzaju „tło” dla „autentycznych” praktyk społeczno-kulturowych rozgrywających się w danej lokalności.

Ekonomia polityczna końca lat 70. i początku 80. XX wieku oraz wzrost transnarodowych powiązań i połączeń diametralnie przeobraziły statyczne rozumienie terenu, kultury i lokalności. Ich ostre granice uległy zatarciu, a rozmaite globalne zależności uwidoczniły ich dynamiczny i relacyjny charakter. Mimo iż we współczesnej antropologii kultura

* Wszystkie przekłady z prac nietłumaczonych na język polski są mojego autorstwa – M.P.

i teren nie są już silnie osadzone w konkretnym (fizycznym, ale też i w metaforycznym) miejscu, nie oznacza wcale, że człowiek nie podejmuje prób wynegocjowania i skonstruowania takich miejsc. Niemniej punktem wyjścia współczesnej konceptualizacji kontekstów kulturowych jest nie tyle „porządek” (jak miało to miejsce w klasycznym ujęciu), ile raczej „nie-porządek” oraz dynamika relacji globalności i lokalności (Olwig i Hastrup, 1997). Tego typu perspektywa pozwala nie tylko położyć nacisk na współczesną mobilność, lecz także spojrzeć analitycznie na dialektykę procesów „deterytorializacji” i „reterytorializacji”, które zachodzą we współczesnym świecie. Umożliwia nam to zatem lepsze zrozumienie „działań społecznych w nieustannie zmieniających się warunkach” oraz ich rezultatów, które nie zawsze są „zamierzone” lub „przewidywalne” (Hastrup i Olwig, 1997: 7).

Współcześnie niemożliwe jest więc praktykowanie etnografii jako metody badawczej bez równoczesnego eksplorowania powiązań globalności i lokalności, które stanowią dziś niezwykle istotny kontekst naszego terenu (Marcus, 1986, 1995; por. Burawoy, 2000; Gupta i Ferguson, 1997a, 1997b). Przeobrażenia w antropologii spowodowały, że teren przestał pełnić funkcję nieruchomego „miejsca”, w którym zazwyczaj lokowano i osadzano grupy etniczne. Wcześniej bowiem ruch i mobilność były nieobecne lub po prostu lekceważone w przedsięwzięciach antropologicznych. Mobilny był jedynie antropolog, który „przyjeżdżał” w teren i z którego „wyjeżdżał”, aczkolwiek sama podróż w teren rzadko stanowiła przedmiot refleksji badawczej (por. Clifford, 1997). Arjun Appadurai (1991) zwraca jednak uwagę na problemowość słowa *etno* w etnografii, ze względu na trudności (a raczej niemożność) jego zlokalizowania, umiejscowienia i unieruchomienia we współczesnym świecie (por. Gupta i Ferguson, 1997a). Jednym słowem, zarówno migracje i mobilność, jak i istniejące powiązania oraz zależności zrekonfi-

guowały „projekty etniczne” grup, ich lokalności i historii. W konsekwencji tożsamości grup nie mogą już być klasycznie rozumianymi „przedmiotami” badań antropologii, ponieważ nie są one jednoznacznie „uziemione, przestrzennie ograniczone, historycznie samoświadome czy też kulturowo homogeniczne” (Appadurai, 1991: 191). Tym samym „kultury”, „ludzie” i „tożsamości” przestały być konceptualizowane w kategoriach statycznych i nieruchomych, a zyskały miano dynamicznych i zależnych od globalnych złożoności i transnarodowych powiązań. Zerwano zatem z ideą odseparowanych i izolowanych „kultur” na rzecz procesów polityczno-ekonomicznych, praktyk społecznych i mobilności znaczeń kulturowych, często łączących ze sobą w nierównych relacjach „centra” i „peryferie” (zob. Gupta i Ferguson, 1997b: 2; por. Wallerstein, 2007; Wolf, 2009).

Globalizacja, neoliberalny kapitalizm, rozwój technologiczny w znacznym stopniu przeobraziły bowiem doświadczaną i konstruowaną przez nas codzienność i lokalność. W konsekwencji coraz częściej zaczęto opisywać współczesność za pomocą „wykorzenienia” (Giddens, 2007), „płynności” (Bauman, 2000), „kompresji czasoprzestrzennej” (Harvey, 1989), „śmierci dystansu” (Cairncross, 1997), „kosmopolityzmu” (Beck, 2002, 2006), „translokalności”, „transnarodowości” czy „sieciowości” (Castells, 2007; Vertovec, 2012). Z czasem nastąpiło także rozpowszechnienie „paradygmatu mobilności” (Sheller i Urry, 2006; por. Urry, 2007), w którym „nieruchome” i „statyczne” na pierwszy rzut oka „miejsca” są w rzeczywistości siecią zależności, wykraczającą daleko poza samą przestrzeń fizyczną (Sheller i Urry, 2006: 209). Następuje poszerzenie zestawu tożsamości, stylów życia i sposobów myślenia, które jednoznacznie zmienia daną przestrzeń. Przyspieszenie oraz intensyfikacja różnego rodzaju przepływów i powiązań w ostatnich kilkunastu latach ukazały niewspółmierność klasycznych

wyobrażeń o świecie i miejscach jako przestrzennie ograniczonych i geograficznie przypisanych „kontenerach” procesów społecznych i znaczeń kulturowych (Sheller i Urry, 2006: 209). „Ruch” stał się nieodzownym elementem codziennego doświadczenia. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że ludzie konstruuja swą wiedzę i poznanie, opierając się na fizycznym przemieszczaniu się z jednego miejsca na drugie, lecz również dlatego, że ich lokalne światy przenikają różnorodnej mobilności (Ingold, 2000; por. Svašek, 2012c: 6–8).

W tym samym jednak czasie, gdy rzeczywistość zaczęto opisywać i konceptualizować coraz częściej za pomocą mobilności i dynamiki – a same migracje stały się ważnym terenem badawczym – wszelkie konteksty niemobilności, statyczności, przywiązania i przynależności zaczęto traktować drugorzędnie lub wręcz je lekceważono. Niemniej zbyt duży nacisk położony na aspekt samej mobilności może doprowadzić do interpretacyjnej fetyszyzacji ruchu i banalizacji tego, co niemobilne (por. Glick Schiller i Salazar, 2013). Z antropologicznego punktu widzenia migracje i mobilność należy zatem rozpatrywać za pomocą perspektywy dialektycznej, podkreślającej złożone powiązania między mobilnością i niemobilnością, ruchem i osiadłością, ciągłością i zmianą, czy w końcu globalnością i lokalnością. Pozwala to prześledzić nie tylko zależności społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne współczesnego świata, lecz również emocje, które są nieodłącznym elementem tego rodzaju dialektyki (por. Clough i Halley, 2007).

EMOCJONALNOŚĆ MIGRACJI: KONTEKSTY I ZNACZENIA

Mimo że emocje są niejako „wpisane” w procesy, strategie i praktyki migracyjne, przez długi czas pozostawiano je w literaturze migracyjnej bez głębszej refleksji analitycznej (zob. Brooks i Simpson, 2013; Svašek, 2012a, 2012d; por.

Ahmed, 2000, 2004; Boccagni i Baldassar, 2015; Conradson i McKay, 2007). A przecież już samo słowo „poruszać”, w zależności od kontekstu użycia, konotuje zarówno kontekst przemieszczania się w przestrzeni fizycznej, jak również odczuwanie emocji za sprawą bycia czymś „poruszonym”. Migracja zakłada „przeżywanie” doświadczeń, w których to, co familiarne, przenika się z tym, co nowe, nieznanne. Może to prowadzić do pojawienia się u osoby uczucia ekscytacji i fascynacji, ale również i wyobcowania, samotności bądź nostalgii i tęsknoty (por. Ahmed, 2000). Emocjonalność migracji jest zarówno indywidualna, jak i zbiorowa, ponieważ na indywidualne przeżywanie emocji duży wpływ mają szersze konteksty dyskursu publicznego, relacje mniejszość-większość w sytuacji migracyjnej czy też istniejące wyobrażenia dotyczące konstruowanych strategii i praktyk migracyjnych. Indywidualne emocje, związane z przeżywanymi doświadczeniami (w przeszłości, jak i teraźniejszości), mogą uruchamiać procesy esencjalizowania oparte na istniejących wyobrażeniach i redukujące złożoności do kilku *rozpoznawalnych* kontekstów.

Szczęście (Gardner, 2015), strach i obawa (Appadurai, 2009; Huysmans, 2006), zniecierpliwienie i niepokój (Liebkind, 1993), poczucie winy (Baldassar, 2015) czy też w końcu wstyd (Khosravi, 2007; Garapich, 2016: 236–241; Pawlak, 2015a, 2015b), to tylko niektóre z emocji, które towarzyszą różnym formom migrowania i mobilności. Jednym z częstszych emocjonalnych aspektów migracji może być także doświadczenie samego „wyjazdu” (i „zostawienia” kogoś lub czegoś), który może mieć formę „przymusu” (strach i ulga), jak również „przyjazdu”, który może generować zarówno uczucie szczęścia, jak i obawy związane z ekskluzją, dyskryminacją czy rasizmem (zob. Lee-Treweek, 2010; por. Brooks i Simpson, 2013: 57–58). Sam kontekst „bycia” migrantem to „przeżywanie” doświadczeń, które są związane z poszuki-

waniem pracy, wykonywaniem „brudnej” pracy czy też po prostu odnajdywaniem się i sprawdzaniem siebie w nowych sytuacjach (zob. Hochschild, 1983; por. Brooks i Simpson, 2013: 58). Już nawet te bardzo ogólne, dynamika emocji i emocjonalność, z pewnością są niezwykle istotnym, jeśli nie wręcz centralnym aspektem migracji, który pozwala na zrozumienie istniejących zależności społecznych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych (Conradson i McKay, 2007: 172; Svašek, 2012b: 3).

W jaki jednak sposób badać emocjonalność migracji i na czym polega dynamika emocji w sytuacji migracyjnej? (Svašek, 2012b: 3). Maruška Svašek (2012c, 2012d) jest jedną z niewielu antropolożek zajmujących się migracjami, która eksploruje emocjonalne konteksty mobilności. Jej zdaniem, na emocje należy więc spojrzeć w sposób procesualny i relacyjny, ponieważ to za sprawą emocji ludzie „interpretują zmieniający się świat, pozycjonują się względem innych i kształtują swoje subiektywności” (Svašek, 2012b: 3; por. Svašek, 2005). Co istotne, doświadczające i przeżywające emocje, tożsamościowe „Ja” nie jest tu ani „zamkniętym pojemnikiem namiętności, ani też jednostką po prostu reagującą na siły z zewnątrz”; jest raczej „mobilnym, złożonym i relacyjnym byciem-w-świecie”, które kształtowane jest w ramach istniejących warunków społecznych i kulturowych, a jednocześnie „zaangażowane w przeszłość, teraźniejszość i przyszłość” (Svašek, 2012b: 3). W sytuacji migracyjnej emocje generowane są przez „spotkanie z Innością”, przy czym „Inność” to nie tylko ludzie, ale również multisensoryczne doświadczanie świata. Czynnikiem wywołującymi emocje mogą więc być również krajobrazy, zdarzenia, zmysły, obrazy czy też rzeczy (Svašek, 2012b: 4). Ponadto emocje mogą się pojawić w momencie, w którym osoba nie podziela tej samej przestrzeni i czasu, co „obiekt” wywołujący u niej emocje. Fizyczna „nieobecność” zastępowana jest tu aktyw-

ną, „wewnętrzna obecnością” (Svašek, 2012b: 4). Jest to charakterystyczne dla migracji transnarodowych, kiedy na przykład emocje wywoływane są za pośrednictwem technologii komunikacyjnych czy też samego rozmyślania o rodzinie, z którą dzieli nas dystans fizyczny. Co więcej, „wewnętrzna obecność” może wprowadzić kontekst emocjonalności w sytuacji uświadomienia sobie podzielenia wspólnej przestrzeni migracyjnej z innymi migrantami. Nawet jeśli migranci są „fizycznie nieobecni” – ponieważ nie utrzymujemy z nimi żadnych relacji – to jednak istniejące na ich temat wyobrażenia w społeczności mogą wywoływać dane emocje.

Emocje są oczywiście uwarunkowane kulturowo, ale ich formy bywają uniwersalne (zob. Lutz i Abu-Lughod, 1990; por. Lyon, 1995; Wierzbicka, 1999). Oznacza to, że szczęście, strach czy wstyd występują w różnych społecznościach na całym świecie, ale nadawane im funkcje oraz znaczenie mogą się różnić w zależności od kontekstów kulturowych czy warunków społecznych (por. Lynch, 1990). Emocje łączą więc w sobie to, co fizyczne (namiętności), z tym, co społeczne (relacje) i kulturowe (wiedza) (Svašek, 2012c: 8). W rezultacie procesy emocjonalne stanowią podstawowy aspekt naszego życia, a nadawany im partykularny sens i znaczenia mają wpływ na praktyki społeczne.

Według Svašek (2012c: 9–13; por. Svašek i Skrbiš, 2007) emocje można rozpatrywać w trzech ściśle powiązanych ze sobą kontekstach: dyskursach, praktykach i ucieleśnionych doświadczeniach. Dyskursywność emocji ukazuje, w jaki sposób kulturowe kategorie i znaczenia emocji produkują wiedzę o świecie, danym społeczeństwie i tożsamościowym „Ja”. To w ramach tej wiedzy wyłaniają się mechanizmy „tworzenia, podtrzymywania lub kwestionowania relacji władzy mających wpływ na podmiotowość” (Svašek, 2012c: 9; por. Lau, 2012). Perspektywa skierowana na praktyki emocjonalne wprowadza z kolei kontekst „performatywnej

natury emocji” rozumianej zarówno w znaczeniu „nieświadomych”, zhabituowanych i „wyuczonych” praktyk społeczno-kulturowych, jak i „intencjonalnej polityki emocji” (Svašek, 2012c: 10-11; por. Hochschild, 1983; Ryan, 2008). Emocje postrzegane jako ucieleśnione doświadczenia pokazują, w jaki sposób emocjonalność nadaje podmiotowości ciała i samej cielesności funkcje społeczne, znaczenia kulturowe i role polityczne (Svašek, 2012c: 11-13; por. Scheper-Hughes i Lock, 1987).

Eksplorowanie emocji w przestrzeniach dyskursów, praktyk i ucieleśnionych doświadczeń poszerza ich rozumienie, wprowadzając kontekst afektywności (por. Clough i Halley, 2007). W konsekwencji emocje przestają być jedynie tym, co „odczuwane”, a zaczynają mieć „wpływ” na codzienność tego, co społeczne i kulturowe (por. Stewart, 2007). Afektywność nadaje emocjom dynamiki i relacyjności, w której możliwe jest podjęcie klasycznych koncepcji antropologicznych w nowy, inny sposób (zob. Skoggard i Waterston, 2015: 110). Uczucia, emocje i zażyłości ukazują wówczas swą władzę i pozwalają na wyjście poza dychotomiczne podziały „umysłu i ciała”, „prywatnego i publicznego”, „sprawczości i struktury” oraz tego, co „osobiste i polityczne” (Skoggard i Waterston, 2015: 110-111; por. Lutz i White, 1986). W rezultacie afektywność pozwala na prześledzenie nie tylko „myśli i racjonalnego rozumowania”, lecz również struktury przeżywanego doświadczenia w jej „aktywnej” roli i praktykach społecznych (Skoggard i Waterston, 2015: 112). Afektywność emocji rzuca inne światło na dialektyki indywidualności i zbiorowości, habitusu i tożsamości, w których partykularne wyobrażenia i ideologie ukazują istniejące hierarchie i relacje władzy. Jednym słowem, z perspektywy antropologicznej emocje i ich afektywność pozwalają na „uchwycenie przeżywanego doświadczenia, emocjonalności i percepcji”, prześledzenie społeczno-kulturowej „interaktywności zarówno na

małą, jak i dużą skalę”, spojrzenie na relacje między „zażyłością, władzą i tym, co społeczne i polityczne” w „nieustannie zmieniających się warunkach życia społecznego” i bez redukcji znaczenia jednych kontekstów kosztem innych (Skoggard i Waterston, 2015: 117).

POLSKIE MIGRACJE I MOBILNOŚCI

Emocje rzadko stanowią przedmiot analiz w badaniach polskich migracji, a przecież kontekst polskich migracji i mobilności ma już swoją długą historię, której początków należałoby szukać w przeobrażeniach społecznych, ekonomicznych i politycznych przełomu XIX i XX wieku. Procesy, takie jak industrializacja i urbanizacja – będąc ściśle powiązane z rozwojem gospodarki kapitalistycznej (Arango, 2000; Wallerstein, 2007; por. Massey i in., 1993) – czy też istniejące wówczas niepokoje społeczne i konflikty polityczne okazały się głównymi czynnikami powodującymi przemieszczanie się ludności z obszarów wiejskich do miejskich, jak i poza granice państwowe. Był to również czas, w którym zależności polityczne i ekonomiczne między „Wschodem” a „Zachodem” oraz „Północą” a „Południem” zaczęły przybierać na sile ze względu na powiązania kolonialne oraz oddziaływać na różne aspekty społeczno-kulturowe konsolidujących się wówczas państw narodowych (zob. Castles i Miller, 2011; Wallerstein, 2007).

To także czas wzmożonej mobilności migrantów polskiego pochodzenia, co było związane z sytuacją polityczną (i ekonomiczną) ziem polskich (zob. Praszalowicz, 2003). Na przełomie XIX i XX wieku najczęstszym celem migracji Polaków były Stany Zjednoczone Ameryki, Brazylia, Niemcy, Francja czy Belgia (Okólski, 2009: 8; por. na przykład Posern-Zieliński, 1982; Thomas i Znaniński, 1976). Polska ma już swoją długą historię migracji i w literaturze migracyjnej funk-

cjonuje jako „kraj emigracji” (Wallace, 2002: 694), w którym „międzynarodowa mobilność przestrzenna ludności Polski wydaje się jej trwałą cechą” (Okólski, 2009: 7). Migracje z Polski w XIX i XX wieku były związane głównie z czynnikami politycznymi (powstania narodowe, druga wojna światowa, komunizm), co miało znaczący wpływ zarówno na ich konceptualizację, jak i wyobrażenia w dyskursie publicznym (zob. Galasiński i Galasińska, 2007; por. Galasińska i Horollets, 2012). Migrowanie postrzegano zatem wówczas jako uzasadnioną „ucieczkę” przed opresją i tyranią (Galasiński i Galasińska, 2007: 47), a samych migrantów traktowano zazwyczaj z szacunkiem jako „prawdziwych patriotów” walczących o wspólną „sprawę narodową”, ale na „obczyźnie”.

Zmiana podejścia do migracji w Polsce nastąpiła wraz z 1989 rokiem, kiedy polskie migracje przybrały formy migracji ekonomicznej (Engbersen i in., 2010: 7-9; Galasiński i Galasińska, 2007; Wallace, 2002). Rok 1989 był czasem zarówno wielkich oczekiwań, jak i wielkich niepewności migracyjnych (Engbersen i in., 2010: 7-9). Transformacja polityczno-ekonomiczna w krajach Europy Środkowo-Wschodniej otworzyła drogę dla neoliberalnego kapitalizmu, indywidualizmu i rywalizacji. Wraz z upadkiem muru berlińskiego w Europie zapanowała atmosfera pojednania, nieograniczonych możliwości i współpracy. W tym samym jednak czasie społeczeństwa zachodnie zaczęły obawiać się wzmożonego „napływu ze Wschodu” licznych „hord migrantów” poszukujących nowej „ziemi obiecanej”, co w konsekwencji może wywołać problemy i załamanie się rynków pracy w państwach zachodnich (Engbersen i in., 2010: 7). Ze względu na istniejące na początku lat 90. XX wieku olbrzymie różnice ekonomiczne między Wschodem a Zachodem dyskurs publiczny w Europie Zachodniej przepełniony był więc rozmaitymi „przewidywaniami” i „szacunkami” mówiącymi o zbliżających się „milionach” migrantów ekono-

micznych. „Miliony jednak nie przyjechały” (Engbersen i in., 2010: 7). Według Saski Sassen (1997: 150) nasuwa się więc pytanie: „Dlaczego pomimo istniejącej biedy i niestabilności politycznej w regionie wiele osób postanowiło jednak zostać i nie wyjeżdżać do krajów Unii Europejskiej?” (za: Engbersen i in., 2010: 7).

Dwie najbardziej podstawowe odpowiedzi na to pytanie można odnaleźć w kontekście polityki migracyjnej Europy Zachodniej oraz w tradycjach migracyjnych poszczególnych krajów Europy Środkowo-Wschodniej (Engbersen i in., 2010: 8–9). Wiele państw zachodnich wprowadziło po 1989 roku bardziej restrykcyjną politykę migracyjną względem krajów byłego Związku Radzieckiego. Powstał wówczas pewnego rodzaju „kordon sanitarny” (Fassmann i Munz, 1994: 535), który ochraniał Europę Zachodnią przed migrantami ze Wschodu (za: Engbersen i in., 2010: 8). Dotychczasowa relatywnie liberalna polityka migracyjna została więc poważnie ograniczona, utrudniając przy tym możliwość regularnej migracji. Jednym słowem, przeciwnie niż kapitał ekonomiczny, który z łatwością przekraczał granicę Wschód-Zachód, migranci z państw Europy Środkowo-Wschodniej spotykali się z formalnymi trudnościami i problemami. Ponadto kraje byłego bloku wschodniego postrzegane były przez społeczeństwa zachodnie jako „tożsame” – kulturowo, społecznie, ekonomicznie, politycznie – i pozbawione wewnętrznego zróżnicowania (Okólski, 1992; por. Engbersen i in., 2010: 8). Tego rodzaju esencjalizowanie narzucało homogeniczne kategorie tożsamościowe i wymazywało istniejące w tych krajach tradycje migracyjne (por. Červinková i Pawlak, 2014). W latach 90. XX wieku, paradoksalnie, to raczej Rosja okazała się najczęstszym celem migracji obywateli państw Europy Środkowo-Wschodniej. Wielu decydowało się również na migrację do innego kraju byłego bloku wschodniego, co było związane z istniejącymi podobieństwami kulturo-

wymi i zależnościami historycznymi, czyli mniejszym „ryzykiem migracyjnym” (Engbersen i in., 2010: 9). Co więcej, sama transformacja ustrojowa przebiegała w różny sposób w danym kraju, a jej konsekwencje społeczno-ekonomiczne przybierały różne – mniej lub bardziej drastyczne – formy, co miało znaczący wpływ na podejmowanie decyzji o migrowaniu bądź nie.

Nie oznacza to oczywiście, że migracji ze Wschodu na Zachód nie było. Na przykład, migracje Polaków w latach 90. XX wieku do Niemiec, Francji czy Wielkiej Brytanii sukcesywnie wzrastały, przybierając rozmaite formy mobilności zależne od strategii migracyjnych, częstotliwości i czasu migrowania. Za sprawą wzrastającej roli sieci społecznych i powiązań transnarodowych migranci stawali się też coraz bardziej „odważni” i „pewni siebie” w podejmowaniu kolejnych decyzji migracyjnych (Engbersen i in., 2010: 9). W tym samym też czasie niektóre państwa Europy Zachodniej – takie jak Niemcy, Francja, Belgia czy nieco później Norwegia – zaczęły wprowadzać specjalne programy zatrudnienia migrantów oraz „milcząco” tolerować nieregularną migrację pracowników z Europy Środkowo-Wschodniej (Engbersen i in., 2010: 9). To właśnie wówczas następuje intensyfikacja migracji krótkookresowych, wahadłowych czy sezonowych, które problematyzują dotychczasową tradycję migrowania z Polski, polegającą na jednokierunkowym przemieszczaniu się z kraju „wysyłającego” do „przyjmującego”. Klasyczne migracje zostają zastąpione więc raczej przez coraz bardziej intensywną mobilność między Wschodem a Zachodem, którą trudno jednoznacznie kategoryzować (Wallace, 2002).

Na przełomie XX i XXI wieku polskie migracje i mobilności stają się jeszcze bardziej zróżnicowane, a ich kulminacyjnym punktem jest akcesja Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku (por. na przykład Burrell, 2009; Eade, Drinkwater i Garapich, 2007). Zniesienie granic i formalnych

ograniczeń wizowych oraz otwarciu rynków pracy w wielu krajach Europy Zachodniej miało znaczący wpływ na strategię migracyjną Polaków. W konsekwencji polska migracja poakcesyjna charakteryzuje się różnorodnością kategorii migrantów (pracownicy niewykwalifikowani i średnio wykwalifikowani, studenci i absolwenci, którzy szukają pracy tymczasowej, młodzi profesjonaliści, którzy chcą rozpocząć karierę lub założyć własną działalność gospodarczą oraz rodziny z dziećmi), wysokim poziomem mobilności (migracja transnarodowa i wahadłowa) oraz różnorodnymi i niejednoznacznymi stylami osiedlania się (Burrell, 2009). Pojawiająca się wówczas tymczasowość i wielokierunkowość mobilności spowodowały sukcesywny zanik tradycyjnych wzorców migracyjnych i potrzebę przemyślenia koncepcji migracyjnych (Burrell, 2009: 4).

Powstają wówczas nowe określenia i kategorie migrantów. Poza klasycznymi migrantami, którzy postanawiają się osiedlać, pojawiają się również strategie *bocianów* (migranci wahadłowi lub cyrkulacyjni), *chomików* (migranci skupiający się na pracy i powracający z oszczędnościami do rodzin) czy *poszukujących* (migranci, którzy wyjeżdżają zarówno ze względów ekonomicznych, jak i po to, aby zyskać nowe doświadczenie życiowe) (zob. Eade, Drinkwater i Garapich, 2007). Możliwość łatwego i relatywnie taniego przemieszczania się między krajami europejskimi spotęgowała również pojawienie się silnie zindywidualizowanego charakteru migrowania. Marek Okólski (2009: 8) zauważa, że współczesna „migracja ta jest wysoce elastyczna i łatwo przystosowuje się do warunków koniunktury”, a „polscy migranci nie są wybredni ani szczególnie konserwatywni”, w rezultacie czego „łatwo zmieniają kierunki geograficzne, miejsca zamieszkania i pracy” (Okólski, 2009: 8; por. Black i in., 2010; Eade i Valkanova, 2009; Engbersen i in., 2013; Favell, 2008a, 2008b; Glorius, Grabowska-Lusińska, Kurvik, 2013; por.

Goździak i Pawlak, 2016). Jednym słowem, polscy migranci wykorzystują współcześnie mobilność przestrzenną, aby adaptować się do nowego kontekstu poszerzonej Europy. Zamiast jednak polegać tylko i wyłącznie na powiązaniach transnarodowych, których celem jest polepszenie warunków życia w kraju pochodzenia, wielu z nich pozostaje mobilnymi tak długo, jak podpowiada im to pragmatyka i kalkulacja wyborów. Bardzo często mówi się dziś raczej o „płynnej migracji” (*liquid migration*), która w nawiązaniu do rozważań Zygmunta Baumana (2006) charakteryzuje się wielością opcji, różnorodnością postaw i możliwością bycia mobilnym (por. Engbersen, Snel i de Boom, 2010; Grabowska-Lusińska i Okólski, 2009). Migranci osadzają się wręcz w dostępnej im mobilności, a ich doświadczenie migracyjne staje się sposobem na życie. Są oni „tymczasowi” i „dojeżdżający”, a trajektorie i wzorce przemieszczania się bardzo zindywidualizowane. Tym samym „migracja płynna to migracja pełna nieprzewidywalności na każdym etapie. Spośród największych umiejętności potrzebnych do uprawiania tego typu migracji jest właśnie brak jakichkolwiek konkretnych umiejętności, ale także umiejętności do wykorzystania umiejętności” (Grabowska-Lusińska i Okólski, 2009: 232). Z pewnością więc nowa migracja z krajów Europy Środkowo-Wschodniej na Zachód ma inne niż dotychczas oblicze (zob. Favell, 2008b). Nowi migranci nie są już „imigrantami”, a raczej transmigrantami lub tak zwanymi *free moverami*, którzy korzystają z dostępnej im łatwości przemieszczania się między różnymi krajami europejskimi (Favell, 2008a; por. Goździak i Pawlak, 2016). „Płynna migracja” jest tym samym użyteczną metaforą określającą współczesną dynamikę polskich trendów migracyjnych, ponieważ relatywnie stałe wzorce migracyjne, charakterystyczne dla okresu powojennego, uległy „rozpuszczeniu” i zastąpieniu złożonymi migracjami tymczasowymi (por. Engbersen, 2012). Koncepcja ta dobrze

koresponduje również z rosnącą popularnością i zainteresowaniem mobilnością (Cresswell, 2006; Fincham, McGuinness i Murray, 2010; Urry, 2007; Sheller i Urry, 2006), z badaniami na temat współczesnych migracji ze Wschodu na Zachód (Black i in., 2010; Favell, 2008b) czy też ze zróżnicowanym kierunkiem polskich migracji w Europie (Triandafyllidou, 2006; por. Triandafyllidou i Gropas, 2007).

Nie oznacza to oczywiście, że wszyscy polscy migranci przyjmują strategię „płynności” i angażują się w tego typu mobilność. Ponadto „nie każdy, kto stosuje strategię intencjonalnej nieprzewidywalności, zaakceptował w równym stopniu poczucie dezorientacji i pogodził się z brakiem wytyczonego szlaku życiowego i z nieokreślonym czasem trwania takiej sytuacji” (Grabowska-Lusińska i Okólski, 2009: 232; por. Bygnes i Erdal, 2017). Samo życie mobilne nie polega też tylko i wyłącznie na ciągłym przemieszczaniu się, bez jakichkolwiek powiązań z lokalnością czy też umiejscowionymi w niej praktykami społeczno-kulturowymi. Ponadto łatwość przekraczania granic państwa narodowego nie jest jednoznaczna z łatwością przekraczania swojej przynależności narodowej i całego spektrum znaczeń kulturowych, jakie niesie ona ze sobą. Z antropologicznego punktu widzenia życie mobilne migrantów poakcesyjnych należy zatem sproblematyzować za pomocą dialektycznego spojrzenia na relacje pomiędzy mobilnością i niemobilnością (por. Glick Schiller i Salazar, 2013) oraz za sprawą analiz powiązań, jakie zachodzą pomiędzy mobilnością a lokalnością (por. Dahinden, 2010b).

„TRUDNA POLSKOŚĆ”, „IDEOLOGIA EMIGRACYJNA” I „MIT OSZUSTA”

Kontekst polskich migracji i mobilności, spowodowany zarówno czynnikami politycznymi, jak i ekonomicznymi,

wprowadził interesujące rozróżnienie migrującej „polskości”, a tym samym strategię pozycjonowania i ideologiczne elementy tożsamości narodowej. Ewa Morawska (2003), pisząc o polskich migracjach w Niemczech, zauważa na przykład, że w latach 90. XX wieku pojawiło się narastające „napięcie” i pewnego rodzaju „niezręczność” związane z „polskością” w sytuacji migracyjnej (por. Erdmans, 1992, 1995, 1998; Garapich, 2016; Sword, 1996). Morawska określa tego rodzaju „napięcie” jako „trudną polskość”, która – jej zdaniem – jest rezultatem „defensywno-ofensywnego syndromu” polskiego nacjonalizmu polegającego na wyrażaniu zarówno „rozżalonej” postawy „cywilizacyjnej niższości” względem Zachodu, jak i niezaspokojonych i bezskutecznych „roszczeń” swej „duchowej wyższości” nad Zachodem (Morawska, 2003: 176).

„Trudna polskość” jest tu silnie powiązana z polską elitą migrantów (Polonią), która w sytuacji kontaktu z nową migracją ekonomiczną z Polski doświadczyła przerwania ciągu własnej narracji narodowej skonstruowanej na podstawie politycznych czynników migracji. W konsekwencji „trudna polskość” powoduje uczucie „dyskomfortu”, „niechęci” czy wręcz „złości” i „gniewu”, które są skierowane do polskich migrantów ekonomicznych. Według Morawskiej (2003: 177–178) emocje te są potęgowane wśród polskich elit migracyjnych za sprawą braku zainteresowania społeczeństwa niemieckiego historią, dziedzictwem i kulturą Polski. Ich zdaniem, pokazywanie innej „polskości” przyczyniłoby się do zmiany negatywnego wizerunku, który generowany jest przez „rodaków” migrujących do Niemiec ze względów ekonomicznych. Ponadto wśród Polonii pojawia się także frustracja, która jest rezultatem braku reprezentacji (odpowiedniej) „polskości” w lokalnej polityce niemieckiej, za którą obwiniani są zarówno niemieckie władze, jak i sami Polacy z ich „typowo polskim” brakiem solidarności i prywatą

(Morawska, 2003: 177). Do tego wszystkiego dochodzi także kontekst podziwu i uznania, jaki ma polska elita migrantów w stosunku do niemieckiego „poszanowania prawa, dobrej organizacji i efektywności”. „Trudna polskość” wzbudza więc wśród Polonii negatywne emocje i wyobrażenia, które prowadzą do zamykania się grupy i ograniczania relacji z polskimi migrantami ekonomicznymi. Nie chcąc „pogorszyć” wizerunku i reputacji „polskości”, elity migracyjne uciekają się do często „krzywdzącej” orientalizacji innych polskich migrantów oraz pozycjonowania własnej tożsamości w relacjach „wyższości” i „niższości”.

W podobnym duchu kwestie relacji w grupie polskich migrantów przedstawia Michał Garapich (2008a, 2008b, 2012, 2016), który używa określenia „ideologia emigracyjna”, aby wyjaśnić strategię tożsamościowe oparte na kategoriach inkluzji i ekskluzji. „Ideologia emigracyjna” zakłada więc pewien specyficzny zestaw znaczeń kulturowych powstałych w kontekście długoletnich migracji Polaków do różnych krajów na świecie (Garapich, 2008a). Garapich zauważa, że główne czynniki powodujące polskie migracje w XIX i XX wieku miały charakter polityczny i były związane z „wielkimi wydarzeniami” historycznymi w „kalendarzu narodu”, takimi jak romantyczne powstanie narodowe, wojny czy komunizm. Mimo że migracje ekonomiczne Polaków były znacznie liczniejsze, aniżeli te powodowane kontekstem politycznym, to jednak w polskim dyskursie nacjonalistycznym znacznie częściej pojawia się figura polskiego migranta jako politycznie zaangażowanego „bojownika o wolność” (Garapich, 2008b: 129). Tego typu wyobrażenie podtrzymywane było przez literaturę, film i sztukę w Polsce, stając się jednocześnie elementem wielkiej narodowej narracji (nacjonalizmu), w której „opuszczenie ojczyzny” postrzegane było jako moralnie uzasadnione (zob. Galasiński i Galasińska, 2007; Galasińska i Horolets, 2012; por. Garapich, 2008b:

129–130). Jak zauważa Garapich (2008b: 130), „wygnanie” będące rezultatem politycznych prześladowań wiązało się z „poświęceniem i oddaniem sprawie narodowej, natomiast migracje ekonomiczne postrzegano raczej w kategoriach słabości i egoizmu”. Doszło więc do separacji i rozróżnienia migrantów na elitarnych „bojowników”, „walczących” oraz „zwykłych” chłopów i robotników (Garapich, 2016: 64). W konsekwencji współcześnie pojawia się silna polaryzacja tożsamościowa między tak zwaną „starą” (polityczną) migracją a migracją „nową”, determinowaną głównie kwestiami ekonomicznymi. „Koncepcje *emigracji*, *Polonii* i migrantów *zarobkowych* – pisze Garapich – są konstruktami społecznymi używanymi relacyjnie w celu rozróżnienia migrantów *politycznych* i *ekonomicznych* i nadania wartości moralnej migracji wprowadzającej specyficzną hierarchię władzy i legitymizację uprzywilejowanych pozycji” (Garapich, 2016: 273).

„Ideologia emigracyjna” doskonale ukazuje relacje i zależności między „starą” a „nową” migracją, sama w sobie jednak nie wyjaśnia, dlaczego tak silna polaryzacja pojawia się również w relacjach wewnątrzgrupowych „nowych” migrantów poakcesyjnych, dla których głównym motywem mobilności są czynniki ekonomiczne, a nie polityczne. Garapich (2016: 236–241) zauważa wyłaniające się silne dystynkcje klasowe, czy wręcz pewnego rodzaju porządek klasowy oparty na normatywnych hierarchiach, który definiuje *odpowiednią* „polskość”. W narracjach wielu polskich migrantów pojawiają się takie słowa, jak *hołota*, *chamstwo* czy *kombinowanie*, które są przedstawiane jako „typowo polskie” i prowadzą do zawstydzenia tożsamości narodowej innych Polaków (Garapich, 2016: 237). Według Garapicha wstyd jest tu bardzo istotnym elementem, ponieważ pozwala na „odszlifowanie”, dlaczego różnice klasowe pełnią tak ważną rolę w życiu polskich migrantów. Wstyd powiązany jest tu z esencjalizmem i pełni funkcję kontrolowania wyobrażeń,

norm i praktyk „polskości”. Pojawia się także kontekst reputacji, w której indywidualne „Ja” przenika się z wyobrażonym „My”. Tym samym uczucie wstydu pojawia się więc w momencie konfrontacji silnie indywidualistycznych postaw Polaków („każdy jest kowalem swojego losu”) z „reputacją” na temat „polskości” w sytuacji migracyjnej (Garapich, 2016: 239). W konsekwencji dla wielu migrantów

(...) wstyd jest rezultatem silnego poczucia zażenowania tym, że pomimo optymistycznych rokowań dotyczących indywidualizmu, osiągnięć i postępu społecznego, ich sukces zależy również od istniejących stereotypów i uproszczonych generalizacji, które wpływają na reputację całej grupy. W tym sensie wstyd jest osobistym doświadczeniem markerów klasowych, które w tym przypadku stają się etnicznymi (Garapich, 2016: 239).

Według Garapicha (2012, 2016: 241–251) polscy migranci, aby poradzić sobie z tego typu paradoksem indywidualizmu i jednoczesnego poczucia zbiorowej odpowiedzialności za grupę, wykorzystują do tego „mit polskiego oszusta”. Mit pełni tu rolę „dyskursywnej sprawczości” (Garapich, 2016: 247) i jest reakcją na istniejące i dominujące wyobrażenia o „polskości” wśród Brytyjczyków. Bycie rozpoznany jako Polak w Wielkiej Brytanii wiąże się bowiem z „posiadaniem niższego statusu, z pracą fizyczną, wiejskim pochodzeniem, złym gustem. Mit jest więc ucieczką od nacjonalistycznego egalitaryzmu kategorii «my»” (Garapich, 2012: 39). Narzucana „polskość” jest zatem przez migrantów kontestowana za pomocą opowieści, plotek, doświadczeń lub zasłyszanych historii, które stanowią siłę mitotwórczą. Nie jest jednak istotne to, czy samo oszukiwanie jest rzeczywiste czy nie – w micie nie chodzi bowiem o prawdę lub fałsz, ale o opowieść samą w sobie. Jest to narracja, która z jednej strony pozwala migrantom na tożsamościową separację, z drugiej natomiast wyjaśnia sprzeczną na pierwszy rzut oka relację wrogości i współpracy między Polakami, do której dochodzi

w transnarodowych sieciach i przestrzeniach. W rezultacie, jak pisze Garapich (2016: 247):

Mit polskiego oszusta kontrastuje ze sobą dwie tożsamości, tworząc przy tym poczucie zażenowania. Tożsamość narodowa, wraz z jej symboliczną władzą, moralnością i romantycznym sentymentem, zostaje połączona z *oszustem*, który narusza istniejące reguły, zasady i normy społeczne. Zestawiając ze sobą te dwie różne tożsamości, ludzie próbują pokazać, że przynależą do dwóch różnych porządków społecznych, a społeczna *praxis* nie powinna ich ze sobą mieszać. Mit podważa zatem założenie, że więzi etniczne przekładane są na moralne zobowiązania.

WSTYD: RZĄDOMYŚLNOŚĆ I TECHNOLOGIE WŁADZY

Obserwacje i interpretacje zaproponowane przez Garapicha i Morawską są niezwykle interesujące i inspirujące w kontekście moich eksploracji dotyczących afektywności kategorii wstydu, rozumianej jako ściśle powiązanej z relacjami władzy, które są oparte na istniejących zależnościach pomiędzy wyobrażeniami, ideologiami i „globalnymi hierarchiami wartości” (zob. Herzfeld, 2004b; por. Pawlak, 2015a, 2015b). Klasa społeczna i tożsamość narodowa rzeczywiście stanowią płaszczyznę silnych wzajemnych oddziaływań, ukazując jednocześnie, iż przynależność klasowa bywa bardziej znacząca aniżeli przynależność narodowa. Niemniej uważam, że zawstydzenie tożsamości wśród polskich migrantów, będące silnie powiązane z klasowością, narodowością i reputacją, jest także rezultatem pewnego rodzaju *rozpoznania* kulturowych kontekstów zesencjalizowanego narodowego „My”. Mówiąc inaczej, wstyd wpisuje się tu w szerszą gramatykę współczesności, w której emocjonalność kontekstów tożsamościowych ukazuje rolę „niewygodnej familiarności” i „zażyłości kulturowej” (Herzfeld, 2007). Wstyd ma tu funk-

cję kontrolowania i regulowania sposobów myślenia, bycia i działania, a jego determinanty można odnaleźć w kulturowym kontekście esencjalizowania i reifikowania kategorii „polskości” (tożsamości narodowej), który ukazuje niezwykle znaczącą rolę ciągłości i zmiany wyobrażeń społecznych i kulturowych. W sytuacji migracyjnej z kolei wstyd prowadzi do wyłaniania się ideologicznych napięć na płaszczyźnie prywatne-publiczne (Herzfeld, 1992, 1995, 2007) oraz relacji władzy, które ujawniają istnienie „globalnych hierarchii wartości” (Herzfeld, 2004b, 2007).

Zawstydzenie tożsamości migrantów może być kontekstualne i związane z emocjonalną dynamiką „brudnej pracy” (zob. Brooks i Simpson, 2013: 59–62). Powstaje wówczas indywidualne poczucie wstydu, które jest wynikiem warunków pracy, konfrontacji nadziei o lepszej przyszłości z rzeczywistością migracyjną, czy też po prostu potrzebą bycia elastycznym i obniżeniem kwalifikacji zawodowych. Niemniej spojrzenie na kategorię wstydu z perspektywy afektywnej pokazuje, że uczucie to jest zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe (por. Elias, 1994; Goffman, 1982; Łotman, 1977: 171–175; Simmel, 2008: 164–173). Co więcej, wstyd jest najbardziej *społeczną* ze wszystkich emocji, ponieważ pojawia się w niemal każdej interakcji społecznej, albo jako rzeczywiste uczucie, albo też uczucie – świadomie bądź nie – antycypowane i wyobrażone (Scheff, 2003). W rezultacie wstyd ma największy potencjał afektywny rozumiany w tym przypadku jako wpływ emocji (wstydu) na konteksty społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne. Wstyd posiada też więcej funkcji aniżeli inne emocje. Jak bowiem zauważa Thomas J. Scheff (2003: 254), wstyd, po pierwsze, jest „kluczowym komponentem świadomości”, nadaje moralne znaczenia sytuacjom i interakcjom, „sygnalizuje moralną transgresję bez użycia myśli czy słów”; po drugie, wstyd wskazuje na kwestie relacji i więzi społecznych, ma więc charakter silnie kon-

trolujący; oraz, po trzecie, wstyd ma charakter regulujący za sprawą pewnych istniejących standardów, według których – aby się nie wstydzic – należy postępować. Scheff (2003: 254) proponuje więc szerokie rozumienie wstydu jako emocji kontrolującej relacje społeczne, która wyrasta z poczucia ich zagrożenia (rzeczywistego bądź wyobrażonego). W zakresie wstydu mieszczą się więc także odczucia, jak zażenowanie, zakłopotanie czy niezręczność, które – w różny sposób i z różnym natężeniem – sygnalizują kontekst doświadczania tożsamościowego „Ja” w sposób negatywny. Jest to nawiązanie do prac Ervinga Goffmana (1982) na temat bezpośrednich i zrytualizowanych interakcji społecznych, w których zawstyżenie, zakłopotanie i zażenowanie odgrywają bardzo ważną rolę. Goffman (1982: 110–112; por. Scheff, 2003: 243–244) zakładał, że w większości interakcji społecznych uczucia te – określane w języku angielskim słowem *embarrassment* – albo są doświadczane, albo też doświadczenie ich jest antycypowane. Zawstyżenie ukazuje więc tożsamościowy konflikt, w którym „Ja” zestawiane jest z ogólniejszymi regułami organizacji społecznej. Nieważne, jak trywialne mogą być przyczyny zawstyżenia tożsamości dla obserwatora z zewnątrz, sama jednak kwestia ich doświadczania (lub oczekiwania) jest istotnym kontekstem znaczeniowym.

Powstające w ramach wstydu napięcie pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne, sugeruje uzupełnienie afektywności wstydu o nieco szerszy kontekst reżimu relacji specyficznej „wiedzy” i „władzy”. Wstyd to bowiem także *odpowiednie* „zachowanie”, „myślenie” i „bycie” nie tylko na poziomie jednostkowego „Ja”, lecz również zbiorowego „My”. Emocjonalność wstydu – rozumiana jako dyskurs – pokazuje, w jaki sposób kontrolowane są praktyki społeczne. Nie chodzi jednak o kontrolę *stricte* fizyczną, a raczej wyobrażoną, ukazującą ideologie i społeczno-kulturowe relacje władzy. Jak zauważa Michel Foucault (2002: 7):

(...) w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności.

Dyskurs ujawnia istniejące reżimy wiedzy i władzy, wskazuje strategie racjonalizacji oraz kontroluje to, co jest *odpowiednie*, a co powinno być przemilczane lub wręcz wymazane z pamięci zbiorowej. Aczkolwiek,

(...) nawet przemilczane rzeczy – pisze Foucault – których nie chce się powiedzieć albo o których mówić się zabrania, nawet wymagana pomiędzy określonymi rozmówcami dyskrecja są nie tyle bezwzględny kresem dyskursu, jego ściśle ograniczoną drugą stroną, ile elementami funkcjonującymi w całościowych strategiach obok wypowiedzi, wraz z nimi i w stosunku do nich (Foucault, 2000: 31).

To, „w jaki sposób” i „o czym” mówimy, a „co” należy przemilczeć, ma przełożenie na praktyki społeczne i ucieleśnione doświadczenia. Tym samym zawstydzone konteksty tożsamości są rezultatem istniejących reżimów wiedzy i władzy, które kontrolują dyskurs zarówno oficjalny, jak i nieoficjalny. W ramach państw narodowych dominuje bowiem idea rządomyślności (*governmentality*), która stanowi

(...) zbiór instytucji, procedur, analiz, refleksji, kalkulacji i taktyk umożliwiających sprawowanie owej specyficznej i bardzo złożonej formy władzy nakierowanej przede wszystkim na populację, władzy opierającej się na ekonomii politycznej jako pewnej formie wiedzy i posługującej się zasadniczo urządzeniami bezpieczeństwa (Foucault, 2010: 127).

Rządomyślność nie jest więc tylko i wyłącznie ideą hierarchicznej i wertykalnej władzy państwa, ale również ideą władzy horyzontalnej, kontrolującej społeczeństwa za sprawą instytucji i specyficznych form wiedzy. Władza w ramach

rządomyślności może produkować wiedzę, która funkcjonując pod postacią dyskursu, jest internalizowana przez jednostki jako forma *odpowiednich* procedur myślenia i praktyk postępowania. W konsekwencji jednostka zaczyna kontrolować siebie samą (por. Rose, 2004: 98–136).

Rządomyślność prowadzi do powstawania technologii władzy i rządzenia, których rolą jest kształtowanie *pożądanych* postaw i dyscyplinowanie tych, które są *niepożądane* (Rose, 2004: 52). Technologie władzy za pośrednictwem różnych środków produkują więc „ciała”, „umysły”, „postawy” i „style życia”, które wyznaczają ramy *odpowiedniej* codzienności. W rezultacie dochodzi do wyłaniania się „normalizacji”, w której „aby być cywilizowanym, należy osiągnąć poziom normalności, co możliwe jest poprzez pracę nad sobą, kontrolowanie własnych impulsów w codziennych nawykach” (Rose, 2004: 76). „Normalizacja” nie polega jednak na bezpośrednim „narzucaniu obowiązków”, a raczej na tworzeniu „sieci widzialności” i rozpoznawalności „prywatnych i publicznych kodów zawstydzania” (Rose, 2004: 73). Co więcej, „normalność” to nie tylko kwestia indywidualna, stawiana zazwyczaj w opozycji do „nienormalności” czy „dewiacji”, ale również kontekst „zbiorowej widzialności” i „społecznej operacjonalizacji” (Clough, 2007: 20). „Normalność” to więc także kwestia praktykowania samokontroli i dyscyplinowanie oparte na partykularnych treściach ideologicznych.

Tego rodzaju kontrolę Nicolas Rose (2004: 73) określa jako „zarządzanie za pośrednictwem przemyślanego administrowania wstydem”. Wstyd odgrywa tu rolę pewnego rodzaju zabezpieczenia przed łamaniem obowiązujących norm społecznych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych. Łączy się z niepokojem, zażenowaniem i zakłopotaniem, które pojawia się w napięciu pomiędzy „uzewnętrznieniem” niezgodnego „sposobu bycia” a „publiczną manifestacją mo-

ralności”, w której funkcjonuje „odpowiednia jakość życia” (Rose, 2004: 73). Wstyd ma tym samym niezwykle silną władzę i kontrolę nad strategiami życia codziennego i praktykami społeczno-kulturowymi. Jak bowiem zauważa Rose (2004: 73–74): „te strategie zarządzania są najbardziej skutecznymi, ponieważ jednostka bierze udział w grze o postawy i zachowania, które postrzegane są jako cywilizowane”. Ponadto strategie te produkują również „nowe podziały przestrzenne i topograficzne” dotyczące tego, co to znaczy być „cywilizowanym i przyzwoitym”, oraz „tworzą nowe zestawy dyscyplinujące dla tych, których sposoby bycia” stanowią zagrożenie dla pożądanej *odpowiedniości* (Rose, 2004: 74).

Rozdział 2

Wyobrażenia, ideologie i relacje władzy

„Polskość” to fikcja. Tego rodzaju stwierdzenie u pewnych osób może wywołać uczucie gniewu i niezadowolenia, a u innych jedynie zdziwienie lub po prostu śmiech. Z perspektywy antropologicznej stwierdzenie to nie jest oczywiście ani żadnym wielkim odkryciem, ani też żadną kontrowersją. „Polskość” jest fikcją, ponieważ jak każda kategoria tożsamościowa jest wyobrażonym konstruktem społecznym, który podlega różnym praktykom reprodukcji, transformacji i kontestacji. Wyobrazeniowy charakter „polskości” wskazuje na liczne powiązania pomiędzy społecznym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym „użyciem” tej kategorii a globalnymi zależnościami i wartościami.

Emocje, migracje i tożsamość narodowa są ze sobą ściśle połączone w ramach perswazyjnej (i globalnej w swej formie) ideologii nacjonalizmu, która ma wpływ na nasze życie codzienne. Jeśli nie czujesz wstydu za swój kraj, nie możesz być nacjonalistą, stwierdził Benedict Anderson podczas swego wykładu na festiwalu literatury w norweskim Stavanger. Nigdy nie rozwinął on tej myśli, ale wskazanie wstydu jako istotnego elementu ideologii nacjonalistycznej rzeczywiście jest ciekawym tropem badawczym. Same emocje są przecież nieodzownym aspektem każdej ideologii. Siła ideologii leży bowiem w możliwości ich mobilizowania i przekuwania w ramach danych strategii politycznych (por. Marcus, 2000, 2002). Z kolei emocje mają też moc obalania jednej ideologii na rzecz wprowadzania innej, co sprawia, że stanowią one ważny element życia społecznego i politycznego (por. Castells, 2013). Emocje, ideologia i związane z nimi relacje

władzy to kontekst, w którym to, co wyobrażone (idee, postawy, wartości), rozgrywane jest w przestrzeniach dyskursywnych i praktykach społecznych.

W antropologii pojęcie ideologii ma dwa podstawowe znaczenia. Po pierwsze, odnosi się do systemu społecznych wyobrażeń i jest bliskie funkcjonalnemu rozumieniu pojęcia „kultura”, jako że stanowi zestaw koherentnych i wzajemnie powiązanych elementów. Modyfikację tego sposobu rozumienia ideologii przedstawił Clifford Geertz (2005: 225–267), który zauważył, że „termin «ideologia» sam został poddany dogłębnej ideologizacji” (Geertz, 2005: 225). Dla Geertza więc ideologia jest częścią „kultury”, a jej rola polega na przedstawianiu tego, co „społeczne” i wyobrażone, jako „centralnych” wartości kulturowych danej społeczności. Drugim zaś, znacznie bardziej popularnym rozumieniem ideologii jest ujęcie marksistowskie. W klasycznym marksizmie koncepcja ideologii służy wytłumaczeniu, dlaczego klasa robotnicza godzi się na bycie wyzyskiwaną w ramach systemu kapitalistycznego przez burżuazję. Ekonomia polityczna i nierówności społeczne przedstawiane są więc w duchu ideologii kapitalistycznej jako „naturalny” stan rzeczy.

Tego rodzaju klasyczne ujęcie ideologii jest oczywiście problematyczne z perspektywy antropologicznej. Marksizm czyni z ideologii narzędzie kontroli klasowej, pozbawiając klasy niższe sprawczości, jak również nie wyjaśnia, jakie są relacje ideologii z innymi formami wiedzy. Ideologia nie jest jednak tylko i wyłącznie formą legitymizowania władzy. Z pewnością też nie jest „fałszywą świadomością”, za którą skrywa się jakaś „prawdziwa” rzeczywistość czy to władzy, natury ludzkiej, czy też „esencji” kategorii społecznych i znaczeń kulturowych (por. Asad, 1979). Foucault (1980) zauważa, że ideologia nie jest opozycją w stosunku do czegoś realnego i nie służy ukrywaniu prawdy poprzez „pasowanie” na „jakiejs” realności (por. Rabinow, 1999: 96).

Ideologia nie jest więc „złudzeniem”, „nieprawidłowością” czy też „zniekształconą reprezentacją” partykularnych treści społecznych, kulturowych, ekonomicznych czy politycznych (por. Žižek, 2001: 88). Jest stałym elementem życia codziennego i ma wpływ na konteksty „bycia”, „myślenia” i „działania” ludzi. Z perspektywy antropologicznej więc ideologia jest formą wiedzy i jako taka ma potencjał mobilizowania ludzi i nadawania znaczeń wyobrażeniom i doświadczeniom społecznym. Ponadto ideologia występuje raczej w liczbie mnogiej niż pojedynczej, ponieważ człowiek doświadcza dziś wielu ideologii, z których selektywnie wybiera różne treści w zależności od przyjętych strategii tożsamościowych czy też sytuacji, w której się znajduje (por. Eriksen, 1992: 50).

Ideologia jako forma wiedzy jest nieodłącznie związana z relacjami władzy, które objawiają się w różnych kontekstach, począwszy od egzekwowania dominacji pod postacią siły fizycznej, przez relacje pomiędzy strukturą, sprawczością i hegemoniczną walką w przestrzeniach symbolicznych, a na procesach upodmiotawiania skończywszy. Relacje władzy mogą być wyrażane za pośrednictwem języka (dyskursu) oraz działań symbolicznych i performatywnych, w których przenikają się takie kategorie, jak klasa społeczna, płeć kulturowa czy też tożsamość narodowa, ukazując instytucjonalne, kulturowe i społeczne konteksty ideologiczne. Badania relacji władzy to eksploracja nie tylko dystynkcji społecznych, lecz także różnego rodzaju nierówności, które są wpisane w te dystynkcje. Przykładem tego jest analiza klasowa, która ukazuje hierarchie społeczne i istniejącą dominację jednych klas nad innymi (zob. Bourdieu, 2005). Ponadto za sprawą krytyki postkolonialnej relacje władzy zostały poddane procesom dekonstrukcji, w ramach których pokazano, w jaki sposób władza dystrybuowana jest zarówno pomiędzy narodami, jak i jednostkami (zob. Spivak, 1985; por. Asad, 1973).

Wychodząc poza binarne rozumienie władzy, Foucault (1980) stwierdził, że władza jest nieustannie produkowana i reprodukowana nie tylko przez instytucje, ale również przez interakcje społeczne. Foucault (1980: 142) sugeruje więc, że relacje władzy są wszechobecne i powiązane z innymi relacjami społecznymi, takimi jak klasowość, seksualność czy pokrewieństwo. Ponadto relacje władzy przybierają różnego rodzaju formy i „nakreślają ogólne warunki dominacji, która to uporządkowana jest w mniej lub bardziej spójne strategie”. Zróżnicowane i lokalnie osadzone relacje władzy są, zdaniem Foucaulta, adaptowane i wzmacniane przez globalne konteksty dominacji. Te z kolei są między innymi rezultatem ideologii, która swymi korzeniami sięga XVIII wieku i w której „narodom” i „ludziom” zaczęto przypisywać różne „charakterystyki”. Rose (2004: 101) zauważa, że wyłaniająca się wówczas europejska „myśl narodowa” dała

(...) możliwość pisania historii różnych ludzi, przeprowadzania anatomii ich różnic, demonstrowania, jak ludzie uczestniczą w podzielanych tradycjach, zwyczajach, przeszłościach i językach; pokazywania zestawów nawyków, wierzeń, wartości, systemów praw, moralności i polityki, które współtworzą wspólną duszę.

Nacjonalizm stworzył pewnego rodzaju globalny porządek moralny, w którym narody zaczęto postrzegać jako społeczeństwa mające swoje własne „cechy”, własną „specyfikę” i „wyjątkowość”. W rezultacie „świat narodów” postrzegany jest współcześnie jako „naturalny” kontekst codzienności, a różnice między narodami na stałe zadomowiły się w wyobraźni społecznej, stanowiąc jednocześnie schematy poznania i interpretacji rzeczywistości.

REŻIMY WYOBRAŻEŃ: PAŃSTWO NARODOWE I NACJONALIZM

Wyobrażenia wpisane są w konteksty ideologii i relacji władzy, a umacniane przez fakt, że ich treści podzielane są także przez innych ludzi. Wyobrażenia istnieją, ponieważ „przedstawiają”, umożliwiają „zrozumienie” i są „środkami, za sprawą których jednostki postrzegają swoje tożsamości i miejsce w świecie” (Gaonkar, 2002: 4; por. Salazar i Gruburn, 2014: 3). W sytuacji migracyjnej wyobrażenia stanowią istotne elementy procesów tożsamościowych, ponieważ pokazują selektywność ideologii, istniejące zależności i relacje władzy. To także wyobrażenia o tym, co jest *prawidłowe* i *odpowiednie*, a co nie, uruchamiają konteksty emocjonalności i afektywności. Znaczącą rolę odgrywa tu ideologia nacjonalizmu.

Intensyfikacja życia mobilnego i transnarodowego wielu współczesnych migrantów jest związana z licznymi „ułatwieniami” w kontekście transportu i technologii komunikacyjnej. Akcesja Polski do Unii Europejskiej, brak kontroli granic w strefie Schengen, czy też otwarcie rynku dla tanich linii lotniczych sprawiły, iż trudno współcześnie mówić o klasycznych kategoriach *emigracji*, *imigracji* i (jednoznacznego) *powrotu* (por. Glick Schiller, Basch i Blanc-Szanton, 1995; Glick Schiller, 2010; Wimmer i Glick Schiller, 2003). Współczesne, dynamiczne formy migracji i mobilności nie zawsze idą w parze z dynamiką zmian wyobrażeń na temat samego zjawiska migracji. Tym samym w dyskursie publicznym migracja zazwyczaj kojarzona jest z praktyką jednokierunkowego przemieszczania się z kraju „wysyłającego” do kraju „przyjmującego”, a jej ostatecznym i oczekiwanym etapem są procesy strukturalnej integracji. Migranci często wyobrażani i „wrzucani” są w kategorie ludzi „wykorzenionych” i „rozproszonych”, żyjących z dala od własnej „ojczyzny”. Co więcej, przekroczenie granicy i pobyt „poza” granicami

państwa narodowego niejednokrotnie wyobrażany jest jako pewnego rodzaju „strata”, „niekompletność” i tożsamościowy brak „ciągłości” człowieka. Często pojawia się wówczas retoryczna figura „drenażu mózgów”, w której naród przedstawiany jest w sferze biologicznych metafor, „więzów krwi”, „charakteru” czy pokrewieństwa (zob. Herzfeld, 1992: 17–34). Istotną rolę odgrywają tu „sentymenty” i „pierwotne przywiązanie”, które często postrzegane jest jako „prawdziwe” i „rzeczywiste”, ale raczej

(...) wyrasta z rzeczy z góry danych – czy też, mówiąc precyzyjniej, ponieważ kultura nieuchronnie się wiąże z tego rodzaju sprawami, z tego, co przyjmuje się za dane – społecznego istnienia: głównie chodzi tu o bezpośrednią styczność i więzy pokrewieństwa, ale też, nade wszystko, o szereg danych wynikających z samego faktu przyścia na świat w określonej, konkretnej wspólnocie religijnej, posługiwania się konkretnym językiem, a nawet określonym dialektem jakiegoś języka, oraz przestrzeganie określonych praktyk społecznych. Owa zgodność pod względem więzów krwi, wspólnej mowy, obyczaju itd. jest postrzegana jako coś, co samo w sobie (i samoistnie) posiada nieopisaną wręcz moc, która czasami może zdominować wszystko inne (Geertz, 2005: 295).

W konsekwencji tożsamość narodowa nieustannie jest zakorzeniana i terytorializowana za sprawą języka i obrazów, a kategoria narodu używana zamiennie z krajem, ziemią czy społeczeństwem (Malkki, 1992: 26–27; por. Buchowski, 2010; Wimmer i Glick Schiller, 2003).

Tego rodzaju wyobrażenia są ściśle powiązane z nacjonalizmem, czyli pewnego rodzaju „naturalnym” i esencjonalnym myśleniem o narodowym przypisaniu miejsca dla danej tożsamości. Nie chodzi tu jednak o nacjonalizm skrajny, a raczej o jego neokomunitarną formę zakładającą, że w życiu każdego człowieka najważniejsza jest wspólnota ludzi tożsamych narodowo, której należy bronić, gdy ta jest zagrożona,

oraz którą należy pielęgnować i podtrzymywać w czasach pokoju. Innymi słowy, wspólnota narodowa traktowana jest jako „naturalna” i „oczywista” „wartość nadrzędna”, a jej cele i obowiązki narzucane są na wszystkich obywateli państwa narodowego (por. Jaskułowski, 2009, 2012). Zdaje się bowiem, że kategoria narodowości już na stałe zakorzeniła się we współczesnym świecie i ciągle stanowi jeden z podstawowych aspektów w procesach tożsamościowych. Tożsamość narodowa jest niczym telefon komórkowy, który codziennie towarzyszy nam niemal w każdej sytuacji, a o którym raczej „nie pamiętamy” (Billig, 2008: 33). Współcześnie telefon stał się przecież tak „naturalnym” elementem naszego „wyposażenia”, że jego „posiadanie” jest przez nas traktowane jako coś „oczywistego”. Dialektyka pamiętania i zapominania tożsamości narodowej ściśle nawiązuje do państwa narodowego, które na wielu płaszczyznach naszego życia społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego stanowi podstawową formę organizacji.

Za sprawą ideologii nacjonalizmu naród jest nieustannie wyobrażany jako wspólnota polityczna, będąca jednocześnie „nieuchronnie ograniczoną i suwerenną” (Anderson, 1997: 19). Według Benedicta Andersona (1997: 19) naród jest wyobrażony, „ponieważ członkowie nawet najmniej licznego narodu nigdy nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nic o nich nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty”. To właśnie nacjonalizm za pośrednictwem państwa i władzy urzeczywistnia abstrakcyjne idee (zob. Gellner, 2009), które służą następnie jako „rzeczywiste” kategorie poznawcze czy też zesencjalizowane schematy myślenia o tożsamości (por. Jenkins, 2001). Jak pisze Ernest Gellner (2009: 144–145), to

(...) nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót. Oczywiście, czyni on użytek z wcześniejszej, historycznie odziedziczonej proliferacji kultur (czy też zasobów kulturowych), jest to jednak uży-

tek niesłychanie selektywny. Najczęściej dochodzi do radykalnych przeobrażeń. Ożywia się martwe języki, wymyśla tradycje, wskrzesza fikcyjną pierwotną czystość. (...) Kulturowe strzępy i łaty, jakimi posługuje się nacjonalizm, są często arbitralnymi kreacjami. Równie dobrze można by użyć jakiegokolwiek innego sztafażu.

Nacjonalizm łączy w sobie to, co polityczne i ekonomiczne, z tym, co społeczne i kulturowe. Ideologia ta wprowadza i podtrzymuje bowiem w narodzie specyficzny kompleks mityczno-symboliczny (Smith, 2009) oparty na poetyce społecznej, zakładanej linearności i ciągłości „czasu narodu” czy transformacjach metonimiczno-metaforycznych (por. Jaskułowski, 2012). Tego rodzaju zabiegi nie są jedynie domeną elit politycznych i oficjalnych narracji narodowych, ale również nieformalnych sposobów „bycia”, „myślenia” i „działania” (zob. Eriksen, 1993). W konsekwencji reprodukcja tożsamości narodowej odbywa się w banalnych kontekstach codzienności za sprawą chociażby lingwistycznej *deixis* (Billig, 2008: 196–203). To właśnie w słowach takich jak „my”, „ten”, „tutaj” rezyduje „konieczna” i „oczywista” idea narodu, za którą skrywa się jego konstruktywny i wyobraźniowy charakter. Deiktyka lingwistyczna, wraz z poetyką myślenia magicznego, wręcz „udomawia” świat narodów, czyniąc go jednocześnie „rzeczywistym i „namacalnym”. Michael Billig (2008: 31) zauważa więc, że

(...) każdego dnia państwo odtwarza się jako państwo, a obywatele jako narody. Z racji takiej codziennej reprodukcji można przypuszczać, że cały kompleks przekonań, założeń, zwyczajów, wyobrażeń i praktyk musi być także reprodukowany. Co więcej, ten kompleks musi być reprodukowany w banalnie prozaiczny sposób, bo świat narodów jest codziennym światem, znajomym terenem współczesnych czasów.

W konsekwencji narodowość zdaje się „zakorzeniona” w nas i naszym postrzeganiu świata. Tego rodzaju „przyppo-

minanie" o świecie narodów z czasem przeobraża się wręcz w nieuświadomianą przez nas *praxis* codzienności, co w rezultacie prowadzi do „zapominania” o konstruktywnym i wyobrażeniowym aspekcie narodu i narodowości. Tożsamość narodowa staje się więc „pewnikiem”, państwo narodowe podstawową formą organizacji społecznej, a sama kategoria narodowości istotną płaszczyzną odniesienia i „oczywistym” – ale zarówno negocjowanym i często kontestowanym – tłem życia prywatnego i publicznego (Özkirimli, 2005: 162).

Istotnym elementem nacjonalizmu jako ideologii państwa narodowego są procesy tworzenia opozycji i granic między narodową większością a mniejszościami, których obecność z kolei unaocznia się w kontekście rozmaitych interakcji społecznych czy kulturowych. Co istotne jednak,

(...) idea większości nie jest pierwotna wobec idei mniejszości ani od niej zależna, zwłaszcza w dyskursie nowoczesnej polityki. Większości są w równym stopniu jak mniejszości wytworem wyszczególnienia i politycznego wyznaczania. W gruncie rzeczy większości potrzebują mniejszości, by istnieć, bardziej nawet niż na odwrót (Appadurai, 2009: 56).

Kategorie mniejszości i większości w życiu społecznym państwa narodowego często stają się narzędziem walki politycznej. „Słabość budzi strach”, co w konsekwencji prowadzi do wyłaniania się relacji władzy osadzonych w pozycjach „My-Oni” i konstruowania zesencjalizowanych „drapieżnych” tożsamości i granic (Appadurai, 2009: 56).

Mniejszość i większość to także kategorie opisujące relacje między migrantami a społeczeństwem, w którym oni przebywają. Narzucają one myślenie przy użyciu silnych opozycji binarnych, traktując przy tym migracje jako „problem”. Konsekwencją tego są częste „żądania” większości społecznej, aby „uporać” się z mniejszością migrantów. Wówczas może dochodzić zarówno do oficjalnych, jak i nieoficjalnych praktyk i działań, które Zygmunt Bauman (2006) me-

taforycznie opisuje za pomocą terminologii zaczerpniętej od Claude'a Lévi-Straussa (1960). Pierwsza to strategia *antropoemiczna*, polegająca na „wydalaniu”, „zwymiotowaniu” lub „wypluciu” Innych poza granice państwa narodowego. Jej „skrajnymi wariantami” są „więzienia, deportacje i morderstwa”, a „zmodernizowanymi” i „wyrafinowanymi” „segregacja rasowa, getta miejskie i selektywne ograniczanie do miejsc publicznych” (Bauman, 2006: 157). Druga strategia to *antropofagia*, której głównymi sposobami „radzenia sobie” państwa narodowego z „Innością” jest jej „połknięcie” czy też „pożarcie”. Również i ona przybiera różne formy, począwszy od „kanibalizmu, po przymusową asymilację w postaci kulturowych krucjat i wyniszczających wojen wypowiedanych lokalnym zwyczajom, kalendarzom, kultom, dialektom oraz innym «przesądom» i «zabobonom»” (Bauman, 2006: 157). Mimo że *antropoemia* i *antropofagia* są diagnozą raczej bardzo ogólną, wręcz poetycką, to jednak oddaje pewien rodzaj atmosfery, która często towarzyszy migracjom w dyskursie publicznym danego państwa narodowego. Kontekst opozycji mniejszość-większość przywołuje narodowe i neokomunitarne tożsamości, które są odpowiedzią na „ryzyko” i „niebezpieczeństwo” wyobrażane jako rezultat mobilności i transnarodowości.

Państwo narodowe kontroluje również granice terytorialne i możliwość ich przekraczania, wykorzystując przy tym nacjonalistyczną ideologię i retorykę. Granica nie dotyczy oczywiście tylko relacji terytorialnych, ale również i wyobrażonych, które wprowadzają tradycyjnie rozumianą geografie narodową na poziom świadomości i praktyk. Granica operuje różnicą i wprowadza dystynkcję, która jest oparta na systemach wiedzy (narodowych, historycznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych) i relacjach pomiędzy ludźmi, przestrzenią, mobilnością i niemobilnością (zob. Green i Malm, 2013). Granica wyobrażana jako „kreska” na mapie

fizycznej i mentalnej przywołuje kontekst polityki tożsamości, a jej przekraczanie jest związane z wieloma znaczeniami, praktykami czy też sankcjami. Jak piszą Hastings Donnan i Thomas M. Wilson (2007: 26):

(...) uchodźcy, migranci, pracownicy, kryminaliści, żołnierze, handlarze i nomadzi – piszą dalej autorzy – przekraczają i tworzą wiele granic w trakcie swych ruchów między przestrzeniami i miejscami swoimi i innych ludzi. Chociaż sami stanowią wyzwanie dla kwestii ich wzajemnych związków, to antropologowie nie powinni zapominać, że wielu z tych ludzi wciąż wierzy w istotną odpowiedniość między terytorium, narodem, państwem a tożsamością.

Kongruencja granic, mimo iż problematyczna, rzeczywiście zdaje się powszechnie uważana za istotny wyznacznik tożsamości narodowej. Nacjonalizm nieustannie jest ideologią, która narzuca nam granice i ramy postrzegania świata – tego, kim „my” jesteśmy i czym jest „nasza” narodowa wspólnota. Istnieje silna tendencja do reprezentacji narodu jako pewnej wspólnej całości, odwołującej się do historycznych granic, historycznej pamięci i posługującej się biologicznymi oraz genealogicznymi metaforami intymności.

Intymność granic i ich przekraczania nierzadko wzbudza emocje. Nienawiść, strach, obawa, ale też i poczucie winy czy wstyd często towarzyszą granicy i kontrolowaniu mobilności. Granice regulują przecież ludzką mobilność, opierając się przy tym na kapitalistycznie zorientowanym myśleniu i dyskryminacji rasowej (zob. Khosravi, 2007). Innymi słowy, jeśli podróż pomiędzy danymi państwami odbywa się na zasadzie wymaganej „legalności”, wówczas postrzega się ją jako honorowy akt – jako kwintesencję globalizmu i kosmopolityzmu. Dla takiej „legalnie” podróżującej osoby przekraczanie granicy wiąże się z poczuciem dumy, z performowaniem swojej uprzywilejowanej pozycji i dystynkcji klasowej (zob. Khosravi, 2007). Jeśli jednak przekraczanie granicy odbywa się

„nielegalnie”, w sposób „nieudokumentowany”, dochodzi do procesu stygmatyzacji, a takie „nielegalne” mobilności określa się w kategoriach antyestetycznych i antyetycznych. Nie chodzi tu jednak tylko o sankcje prawne, lecz również o (samo-)narzucone i kulturowe poczucie wstydu będące rezultatem bycia „Innym”, „nieuprzywilejowanym” i „niechcianym” (Khosravi, 2007: 331). Współczesny świat ma znamiona „globalnego apartheidu”, w którym abstrakcyjne granice wyznaczają arbitralne różnice i podziały między ludźmi, a relacje pomiędzy mobilnością a niemobilnością są organizowane na zasadzie wykluczania jednych kosztem drugich (Khosravi, 2007: 331).

Pojawiające się w tym kontekście „różnicowanie” i „waloryzowanie” mobilności ujawnia globalne relacje władzy i hierarchie oparte na istniejących wyobrażeniach społecznych i kulturowych. Dominująca często w społeczeństwach migracyjnych retoryka nacjonalistyczna i polityka ekskluzji migrantów pozwala na legitymizację reżimów, których zadaniem jest kontrolowanie przemieszczania się ludzi. Wówczas też „anonimowa i migrująca siła robocza przedstawiana jest jako potencjalni najeźdźcy funkcjonujący poza prawem, a więc wymagający restrykcji, regulacji i kontraktowych obostrzeń, które ograniczają prawa do zmian pracodawców lub podważenia warunków pracy” (Glick Schiller, 2011: 47). Co więcej, tego typu „depersonalizacja” często prowadzi do postrzegania polityki ekonomicznej jako „dobrej” i „prawidłowej” w sytuacjach, gdy sami migranci pozbawiani są praw do osiedlania lub sprowadzania swych rodzin. Ponadto pozwala ona również na „oficjalne” kategoryzowanie (a często i „nieoficjalne” stygmatyzowanie) migrantów na przykład jako pracowników „niewykwalifikowanych”, podczas gdy ich wykształcenie uprawnia ich do bycia lekarzem lub nauczycielem w kraju pochodzenia. Decyzje i motywy migracji nie zawsze są jednak „wolnym wyborem” migrantów

- często są one przecież rezultatem strukturalnych przeobrażeń związanych z polityką prywatyzacji, redukcją kosztów i usług publicznych w państwach wysyłających. Innymi słowy, w projektach neoliberalnej restrukturyzacji także i „profesjonaliści” narażeni są na diametralną zmianę i znalezienie innych środków utrzymania (Glick Schiller, 2011: 47). Zależności pomiędzy polityką, ekonomią i tożsamością w państwie narodowym odgrywają tym samym znaczące role w sposobach postrzegania migrantów i wyobrażania samej ich mobilności.

Zarówno w dyskursie publicznym, w życiu codziennym, jak i w dyskursie naukowym, bardzo często dochodzi do bezpośredniego łączenia ze sobą kategorii państwa, narodu i społeczeństwa. Jest to związane z metodologicznym nacjonalizmem, a więc zabiegiem „naturalizacji” państwa narodowego oraz utożsamianiem państwa narodowego ze społeczeństwem przy założeniu, że konteksty społeczne i narodowe stanowią jedną całość (Wimmer i Glick Schiller, 2003: 576; por. Glick Schiller, Basch i Szanton Blanc, 1995). Tym samym metodologiczny nacjonalizm przejawia się w sposobach „ignorowania” lub „lekceważenia” nacjonalizmu jako ideologii formującej nowoczesne społeczeństwa oraz postrzeganiu granic państwa narodowego jako „oczywistych” granic społeczeństwa (Wimmer i Glick Schiller, 2003: 576). „Naturalizacja”, „ignorancja” i „lekceważenie” prowadzą do projektowania nacjonalizmu na Innych przy jednoczesnym niedostrzeganiu (empirycznym i teoretycznym) go w stabilnych państwach demokratycznych.

Nacjonalizm - pisze Billig - jest tu zrównany z działalnością ruchów nacjonalistycznych i kiedy takiej działalności nie widać, przestaje być jakąkolwiek kwestią. (...) Nacjonalizm jest postrzegany jako właściwość „innych”, a nacjonalizm, który stale reprodukuje się w świecie państw, jest w teoriach ignorowany. Nacjonalizm jako zjawisko jest projektowany na „innych”;

ten „nasz” się pomija, zapomina, a nawet teoretycznie podważa (Billig, 2008: 49)

Według Billiga (2008: 49) w metodologicznym nacjonalizmie istnieje zatem silna tendencja „(...) do przedstawiania lojalności wobec państw narodowych jako właściwości, która psychologicznie dotyczy wszystkich lub endemicznie należy do ludzkiej natury”. W konsekwencji więc, „(...) ten typ wierności może być przeformułowany w «potrzebę tożsamości», «więź ze społeczeństwem» lub «więzi pierwotne», którym teoretycznie nadaje się rangę uniwersalnych stanów psychologicznych, nieograniczonych do ery państw narodowych” (Billig, 2008: 49). Wymienne stosowanie pojęcia narodu, społeczeństwa i państwa powoduje więc błędne pomieszanie kategorii analitycznych i redukuje złożoność kulturową oraz zróżnicowane konteksty społeczne danej wspólnoty. To nacjonalizm i państwo narodowe „definiuje narodowe społeczeństwo, nie zaś odwrotnie. Społeczeństwo nie wybiera państwa – to raczej państwo obiecuje bezpieczeństwo, wzmocnienie granic oraz tworzy aparat administracyjny, który umożliwi kształtować i kontrolować społeczeństwo narodowe” (Beck, 2006: 27). Aby trwać, państwo narodowe musi nieustannie się reprodukować i „przypominać” obywatelom o „naturalności” więzi narodowych i „oczywistościach” przynależności do narodowej wspólnoty. Tym samym kategoria narodowości tak silnie „zakorzeniła” się w naszych sposobach myślenia i postrzegania świata, iż często narodowe praktyki tożsamościowe są przez nas nieuświadamiane.

Państwo narodowe i ideologia nacjonalizmu zakładają więc terytorializację i zakorzenianie tożsamości społecznych w narodowych krajobrazach, co w rezultacie prowadzi do powstania wyobrażeń na temat „narodowych geografii” (Malkki, 1992). Te z kolei przekładają się na codzienne postrzeganie i rozumienie związków pomiędzy państwem,

narodem i społeczeństwem. Ernest Gellner (2009: 246) zobrazował te powiązania za pomocą malarstwa Kokoschki i Modiglianiego, przedstawiając dwie „mapy etnograficzne”, charakterystyczne dla dwóch różnych okresów dziejowych w historii społeczeństw europejskich (por. Hannerz, 2006: 101-119; Malkki, 1992: 25-27). Pierwsza z „map” jest związana z „okresem nienacjonalistycznym”, w którym kategoria narodowości nie była jeszcze ogólnie powszechną kategorią tożsamościową. Są to więc czasy przypominające płótna malowane przez Kokoschkę, inspirowane ekspresjonizmem, w których „poszczególne części odznaczają się niesłychaną wielorakością i urozmaiceniem: nawet najdrobniejsze grupy społeczne pozostają w licznych, skomplikowanych i niejednoznacznych związkach z paroma kulturami równocześnie – poprzez język, poprzez dominujące wyznanie czy zbiór praktyk religijnych, poprzez administrację itd.” (Gellner, 2009: 246). Zupełnie inaczej wygląda „mapa” przedstawiająca „okres nacjonalistyczny”, kiedy państwo narodowe i nacjonalizm zaczynają odgrywać istotną rolę tożsamościową. W tym przypadku to raczej Modigliani i jego technika braku cieniowania zaczęły dominować na płótnie: „czyste, płaskie fragmenty są wyraźnie pooddzielane; wiadomo, gdzie każdy się zaczyna i gdzie kończy. Nie ma tu żadnych zagadek ani przenikania się detali” (Gellner, 2009: 246). Wraz z postępującymi procesami industrializacji społeczeństw europejskich i rozwijającymi się wówczas gospodarkami kapitalistycznymi państwa narodowe zaczęły zyskiwać ostre kontury. Przeobrażeniom ekonomicznym i politycznym towarzyszyły także migracje ekonomiczne, które przyczyniły się do wzrostu potrzeby centralizacji władzy i homogenizacji społecznej określających jednoznaczną przynależność narodową. Z czasem pojawiają się również paszporty i wizy, które jako atrybuty państwa narodowego szybko zyskują miano narzędzi kontrolowania granic i migracji.

Współcześnie trudno jest oczywiście jednoznacznie utrzymać gellnerowski podział świata. Istniejące powiązania transnarodowe, mobilność i migracje świadczą raczej o powrocie Kokoschki i wzajemnym przenikaniu się zarówno różnic, jak i podobieństw kulturowych (zob. Hannerz, 2006: 119). W podobnym duchu wypowiada się Clifford Geertz (2003b), twierdząc, że współczesny świat to raczej „świat w kawałkach”, w którym jednocześnie funkcjonują pozornie spójne struktury i mniej lub bardziej powiązane ze sobą tożsamościowe „skrawki”, „fragmenty” i „kawałki”. Kontekst współczesności to zatem przestrzeń, w której mobilność „świata w kawałkach” przenika się z sedentaryzmem „narodowych geografii”. Tym samym „naturalizacja” państwa narodowego i tożsamości narodowej prowadzi do wyłaniania się „narodowego porządku rzeczy”, w którym pozornie stabilne „korzenie” i „miejsca” stanowią podstawowe elementy procesów tożsamościowych (Malkki, 1992: 25). Według Liisy Malkki (1992: 28–29), tego typu konceptualizacje w znacznej mierze przypominają antropologiczne zmagania z pojęciem kultury, a mówiąc dokładniej, z przestrzennym przypisywaniem danych „ludzi” do danych „kultur”. Wyłania się tu napięcie pomiędzy mobilnością a sedentarnością, która odnosi się do ogólnej konceptualizacji przestrzeni i potrzeby jej segmentacji opartej na narodowych, kulturowych i społecznych koncepcjach. Mówiąc inaczej, pojawia się podobny mechanizm do tego, który towarzyszy klasycznemu relatywizmowi kulturowemu, a w którym „różnorodność kulturową” utożsamiano z „rodziną narodów” rozsianych po różnych przestrzeniach geograficznych (Malkki, 1992: 29). W tym przypadku naród i kultura postrzegane są jako koncepcje „spokrewnione” (zarówno przestrzennie, jak i czasowo), sedentarne oraz podlegające nieustannym praktykom esencjalizowania (Malkki, 1992: 29). Instytucja państwa narodowego i ideologia nacjonalizmu reprodukuje tożsamo-

ści narodowe sprawiają, iż sedentaryzm stał się soczewką postrzegania i tłumaczenia rzeczywistości. Jest to szczególnie charakterystyczne dla dyskursu publicznego, w którym świat zazwyczaj *widziany* jest jako przestrzeń osiadłych państw narodowych i oddzielonych od siebie granicami społeczeństw mających swoje wyjątkowe „kultury narodowe”. Według Malkki (1992: 31) tego rodzaju sedentaryzm jest tak „naturalnym” sposobem *widzenia*, że wręcz sam staje się niewidoczny. Jednym słowem, metafizyka sedentaryzmu głęboko zakorzenia „ludzi” i „kultury” w ziemię, która jest jednoznacznie podzielona i skrupulatnie oznaczona danymi barwami narodowymi (Malkki, 1992: 31).

Zaproponowane przez Malkki (1992) przejście od metafizyki „sedentaryzmu” do „nomadyzmu” oraz sukcesywnie postępujący w ostatnich latach wzrost popularności „paradygmatu mobilności” (Sheller i Urry, 2006; Urry, 2007) z pewnością wprowadzają bardziej procesualny i dynamiczny kontekst analiz współczesnego zjawiska migracji. Niemniej zbyt duży nacisk położony na aspekt samego przemieszczania się może doprowadzić do interpretacyjnej fetyszyzacji ruchu i banalizacji tego, co niemobilne i osiadłe. Należy więc zerwać zarówno z „naturalizacją” narodowych relacji pomiędzy „ludźmi” a „miejscami”, jak również z „normalizacją” samego przemieszczania się i przyjąć perspektywę „reżimów mobilności”, która zrywa z binarnym postrzeganiem migracji na rzecz analizowania mobilności i niemobilności, lokalności i transnarodowości, przepływów i korzeni jako aspektów wzajemnie powiązanych i współzależnych (zob. Glick Schiller i Salazar, 2013). Mobilność i niemobilność są tu więc kontekstami relacyjnymi, których doświadczanie ma znaczący wpływ na konstruowanie, negocjowanie lub kontestowanie poczucia stabilności i osadzenia. Z antropologicznego punktu widzenia analiza współczesnych migracji i mobilności powinna być osadzona w szerszym kontekście

wyobrażeń społecznych oraz relacji władzy, które często wartościują jedne mobilności kosztem innych lub też narzucają ograniczenia przemieszczania się ludzi. Tym samym Nina Glick Schiller i Noel B. Salazar (2013: 195–196) zauważają, iż zarówno mobilność, jak i niemobilność należy postrzegać w kontekście nierównych (zazwyczaj globalnych) relacji władzy. Relacje te są kształtowane za sprawą społecznych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych zależności produkcji kapitału i rozgrywają się w specyficznych warunkach lokalności. W konsekwencji analiza zjawiska migracji powinna obejmować różnych aktorów społecznych znajdujących się w różnych sytuacjach, włączając w to również (ale nie tylko) aktorów instytucji państwowych, którzy definiują takie kategorie, jak „legalność”, „terytorium” czy „granica”. Należy zatem eksplorować sytuacje, w których pewne rodzaje mobilności waloryzowane są pozytywnie (np. migranci wysoko wykwalifikowani, kontraktowi specjaliści, migranci wiedzy, turyści, biznesmeni, badacze, pracownicy NGO), inne natomiast – negatywnie (np. uchodźcy, migranci nieudokumentowani czy też nisko wykwalifikowani). Perspektywa „reżimów mobilności” wprowadza również przeobrażenia klasycznego pojęcia klasy społecznej, które współcześnie nie jest związane tylko ze zróżnicowanym dostępem do danych zasobów, lecz również z możliwością przemieszczania się. Łatwość i zdolność do przemieszczania się jest dziś wręcz utożsamiana z wolnością i traktowana niemalże jako prawo każdego człowieka.

Perspektywa „reżimów mobilności” wprowadza więc relacyjność nie tylko samych praktyk migracyjnych, lecz także kontekstualizuje istniejące wyobrażenia na temat migracji oraz waloryzacje jednych mobilności kosztem innych. Globalne konteksty polityki i ekonomii mają olbrzymie znaczenie dla teoretycznego i praktycznego rozumienia współczesnych mobilności. Z jednej strony stanowią one ważne czynniki po-

wodujące migracje i podtrzymujące jednocześnie zależnościowe relacje między krajami rozwiniętymi a krajami rozwijającymi się. Z drugiej – produkują one również wyobrażenia i relacje władzy, które odzwierciedlane są w złożonych powiązaniach pomiędzy mobilnością a niemobilnością. Strategie migracyjne są zatem rezultatem globalnych i lokalnych zależności, a perspektywa „reżimów mobilności” pozwala na eksplorację towarzyszących im wyobrażeń bez popadania w metodologiczny nacjonalizm przy jednoczesnym nielekceważeniu państwa i narodu, które w tych wyobrażeniach stanowią istotne punkty odniesień tożsamościowych. Umożliwia ona również prześledzenie ciągłości i zmian w kontekście doświadczeń migracyjnych i dynamiki tożsamościowej, wprowadzając dialektyczne spojrzenie na relacje między mobilnością i niemobilnością a świadomym bądź nieświadomym reprodukowaniem praktyk społecznych i kontekstów kulturowych (por. Dahinden, 2010a).

PRAKTYCZNY ESENCJALIZM

Naród i narodowość to kategorie tożsamościowe *rozpoznawane* współcześnie jako „naturalne” i „oczywiste”. Jednak już w latach 30. XX wieku Józef Obrębski (2007: 186) pisał, że

(...) utarło się u nas przekonanie, że pod pojęciem „etniczny” rozumieć należy kompleks zagadnień narodowościowych, w który włączamy kwestie językowe, etnograficzne, antropologiczne, paleontologiczne i szereg innych. Takie pojmowanie zagadnień etnicznych czy narodowościowych jest odbiciem najbardziej dziś popularnej koncepcji narodu. Zgodnie z tą koncepcją naród jest pojmowany jako rzeczywistość konkretna, odróżniająca się od innych analogicznych tworów syntezą szeregu właściwości kulturalnych, rasowych, językowych itp. Konsekwencją tego stanowiska jest pogląd, że przyjmując za podstawę analizy odpowiednio wybrane lub zestawione kryteria obiektywne, takie jak rasa,

zwyczaje, technika, język itp., można zdefiniować właściwości i odrębności różnych ludów i w tych poszczególnych cechach lub ich zespołach znaleźć podstawę do rozgraniczenia różnych terytoriów narodowych.

Jest to oczywiście doskonały przykład na wszechobecne praktyki esencjalizowania kategorii tożsamościowych, takich jak etniczność czy narodowość. Istnieje bowiem silna tendencja do przedstawiania złożoności świata jako mozaiki składającej się z jednorodnych bloków narodowych, etnicznych, religijnych czy wręcz rasowych (Brubaker, 2004: 8). W rezultacie prowadzi ona do projektowania homogenicznej wizji tożsamości, w której wszyscy dzielą podobne wartości, doświadczają podobnej rzeczywistości lub też jednakowo „przeżywają” świat (por. Spivak, 1985). Najprościej rzecz ujmując, można powiedzieć, że esencjalizm

(...) odnosi się do zjawiska polegającego na redukcji różnic występujących w danej populacji do pojedynczego kryterium, które określa „istotę” i zasadniczy charakter. Występuje ono zazwyczaj w parze z przekonaniem, że owa „istota” jest cechą nieuniknioną lub dziedziczną. Na ogół sądzi się, że tak określone kategorie kulturowe odnoszą się do rzeczywiście istniejących i możliwych do rozróżnienia zbiorów ludzi (Calhoun, 2007: 31).

Reżimy wyobrażeń, osadzone w świecie państw narodowych i podtrzymujące narodowy krajobraz rzeczywistości, w której kongruencja między państwem, narodem, społeczeństwem i kulturą jest „naturalna”, a każda z tych kategorii traktowana wymiennie, wprowadzają zideologizowany kontekst tożsamościowy mający wpływ na emocjonalność i afektywność znaczeń kulturowych i praktyk społecznych. Już samo pytanie o naród i tożsamość narodową zakłada w sobie esencjalizowanie, ponieważ prowadzi do „poszukiwania” czy to „obiektywnych” (język, religia), czy też „subiektywnych” (mity, pamięć) czynników definiujących

„substancję” narodową i reifikowanie ich roli w życiu społecznym (zob. Brubaker, 1998: 18). Jak pisze Rogers Brubaker (1998: 17):

(...) to pytanie nie jest teoretycznie tak niewinne, jak by mogło się wydawać: same terminy, w jakich jest sformułowane, zakładają istnienie bytu, który ma zostać zdefiniowany. Pytanie samo w sobie odzwierciedla realistyczne, substancjalistyczne przekonanie, że „naród” jest rzeczywistym bytem jakiegoś rodzaju, choć być może nieuchwytnym i trudnym do zdefiniowania.

Konsekwencją tego jest transformowanie kategorii praktycznych i wykorzystywanie ich jako kategorii analitycznych. Zatem pytanie o „polskość” czy „polską tożsamość” jest nie tylko problematyczne badawczo, lecz również złudne, ponieważ „polskość” jest fikcją zarówno teoretyczną, jak i ideologiczną (zob. Kłoskowska, 2005: 103). Tożsamość narodowa jest bowiem produktem pewnych specyficznych, historycznie osadzonych przemian społecznych, ekonomicznych i politycznych, których „zdarzeniowość” w oficjalnym dyskursie państwa narodowego jest „zapominana” na rzecz narracji o „linearności”, „ciągłości” i „naturalności” przynależności narodowej (zob. Özkirimli, 2005: 166–176). Wszelkie różnice społeczne i kulturowe, a także hierarchie, struktury władzy i kontroli społecznej są redukowane w imię narodowej równości, homogeniczności i podobieństwa (Özkirimli, 2005: 170). Państwo narodowe jako zreifikowana forma organizowania tożsamości społecznej jest ideologicznie ukierunkowane na wprowadzanie i podtrzymywanie „iluzji stabilności kulturowej” i narodowej własnych obywateli, a nawet narzucanie „statycznych i modernizujących moralności” innym państwom narodowym (zob. Herzfeld, 2007).

Myślenie w kategoriach narodowych – lub antynarodowych, które przecież w podobny sposób zakładają esencjalizację – jest rezultatem perswazyjnej „dysemi-nacji” opartej

na „pedagogiczności” i „performatywności” (zob. Bhabha, 2010). Jak pisze Homi K. Bhabha (2010: 153):

(...) strzępy, skrawki i odłamki życia codziennego muszą być bezustannie zmieniane w znaki spójnej kultury narodu, podczas gdy sam akt narracyjny interpeluje poszerzający się krąg podmiotów narodowych. W procesie powstawania narodu jako narracji pojawia się rozszczepienie pomiędzy ciągłą, kumulatywną czasowością pedagogiczności a powtarzalną, nawracającą strategią performatywności. W wyniku tego procesu rozszczepienia dwuznaczność pojęć w nowoczesnym społeczeństwie staje się miejscem *pisania narodu*.

Czasowość („pedagogiczność”) i powtarzalność („performatywność”) stanowią podstawowe elementy procesów „sygnifikacji narodowej”, w której narodowi i tożsamości nadawane są znaczenia ideologicznej „swoistości” i „odrębności” (Bhabha, 2010). Jednym słowem, naród i tożsamość narodowa są reprodukowane w swej zesencjalizowanej formie za sprawą oficjalnych oraz nieoficjalnych praktyk i narracji. W konsekwencji mamy do czynienia z kontekstami *mówienia* narodem, *wybijania* narodu, *odgrywania* narodu oraz *konsurowania* narodu (Fox i Miller-Idriss, 2008: 536–576).

Mówienie narodem to nic innego jak językowe oznaczenie narodowości, które do języka wprowadza „naturalność” i „oczywistość” kategorii narodowych. Bardzo często łączy ono do codziennego rytmu życia i pojawiających się w nim trosk, obaw czy też rutynowych sytuacji (Fox i Miller-Idriss, 2008: 537). Co więcej, o narodzie nie tylko się *mówi* w zesencjalizowanej formie, ale z narodem również się *rozmawia*. Naród nie jest tu jednak przedmiotem rozmowy, a raczej pewnego rodzaju nieuświadomianym „układem narodowego porządku”, w ramach którego różnicuje się narodowe sposoby *widzenia*, *działania* czy po prostu *bycia* (Fox i Miller-Idriss, 2008: 540). Praktyki esencjalizowania są tu formą komunikowania wyobrażonej „specyfiki” narodowej

i dyskursywnego przywoływania „odrębności” narodu, co sprawia, że „aktorzy społeczni stają się aktorami narodowymi, zróżnicowane zjawiska stają się zjawiskami narodowymi, a codzienne historie historiami narodowymi” (Fox i Miller-Idriss, 2008: 540).

Naród jest też *wybijany*, co wiąże się z funkcjonowaniem instytucji publicznych w państwie narodowym. W państwie narodowym „wybór” jednak często ma charakter automatyzmu, ponieważ jest rezultatem logiki nacjonalizmu. Nie jest więc świadomym „wyborem” samym w sobie. Inaczej jest w sytuacji migracyjnej, w której *wybijanie* narodu może mieć charakter pragmatyczny, być pewnego rodzaju zabezpieczeniem przed „asymilacją” czy też strategią tożsamościową (Fox i Miller-Idriss, 2008: 543). *Wybijanie* narodu może być okazją do „reprodukowania narodowych wrażliwości” (Fox i Miller-Idriss, 2008: 545) oraz stanowić „zachętę” lub „szansę” „bycia” narodowym (Fox i Miller-Idriss, 2008: 543). Tym samym narodowość nadaje kształt codziennym „wyborom”, będąc jednocześnie przez nie kształtowana (Fox i Miller-Idriss, 2008: 545).

Performowanie narodu jest z kolei ściśle powiązane z symboliką narodową, rytuałami celebracji narodu oraz kmemoracją czasu i przestrzeni narodu (Fox i Miller-Idriss, 2008: 545–549). Jest to fuzja tego, co „świeckie” i „święte”, która polega na „wyznawaniu tradycji” (Hobsbawm i Ranger, 2008) i operowaniu „namacalną”, „wyrzistą” i pojemną semantycznie symboliką narodową. Aby zróżnicowane przeciw społecznie i kulturowo społeczeństwo mogło utożsamiać się z wyobrażoną ideą narodową i *performować* przynależność do narodu, symbole narodowe (flaga, hymn) muszą być proste i łatwe do zidentyfikowania (zob. Eriksen i Jenkins, 2007). Praktyki esencjalizowania są tu rezultatem nacjonalizmu o charakterze zarówno formalnym (państwo narodo- we), jak i nieformalnym (społeczeństwo obywatelskie) (por.

Eriksen, 1993). *Performowanie* narodu więc to z jednej strony oficjalne praktyki celebracji „roku kalendarzowego” narodu (dzień niepodległości jako „urodziny” narodu), z drugiej natomiast nieoficjalne odgrywanie narodowości w kontekście czy to rozmaitych wydarzeń sportowych, czy też różnego rodzaju festynów.

Wreszcie *konsumowanie* narodu komunikuje istnienie specyficznie narodowych dóbr i produktów, które często stanowią przedmiot utowarowienia i komercjalizacji (Fox i Miller-Idriss, 2008: 549–553; por. Appadurai, 1988; Comaroff i Comaroff, 2011). Jest to kontekst, w którym to, co „tradycyjne”, „popularne” i „narodowe”, miesza się ze sobą w jedną zesencjalizowaną całość (zob. Edensor, 2004: 26–32). Dochodzi tu do „nostalgicznej celebracji” kultury „tradycyjnej” („ludowej”, „regionalnej”), którą ceni się jako „autentyczną” i w której odnaleźć można „źródła” i „korzenie” narodu (Edensor, 2004: 28; por. Burszta, 1974). Co więcej, sama kategoria narodu stała się współcześnie „marką” posiadającą własną „oryginalność” i konkurującą z innymi „narodami-markami” na neoliberalnym rynku globalnej ekonomii o inwestycje, rozwój i dominację.

Wszystkie te konteksty esencjalizowania narodu i reprodukcji tożsamości narodowej sprawiają, że kategoria narodowości jest *rozpoznawana* w rozmaitych kontekstach codzienności (por. Edensor, 2006). Nie tyle określa ona jednak „substancję” grupy, ile raczej stanowi „praktyczną kategorię”, „poznawczy schemat”, „dyskursywne ramy” i „sytuacyjne formy działania” zależne zarówno od zinstytucjonalizowanych projektów politycznych, ideologicznych znaczeń kulturowych, jak i zhabituowanych praktyk społecznych (por. Brubaker, 2004: 11). Esencjalizm jest więc pewnego rodzaju aktem komunikowania relacji między różnicą a podobieństwem, które mimo iż skonstruowane i wyobrażane, doświadczane są jako „naturalne” i „rzeczywiste”. Reduko-

waniu ulega wówczas zarówno obraz „nas”, jak i Innych, a tego rodzaju zabiegi są powszechne i nieuniknione. Jak bowiem zauważa Herzfeld (2007: 39):

(...) życie społeczne jest procesem reifikacji i esencjalizacji oraz wyzwiań rzucanych tym procesom. Jest to konsekwencja uznania strategicznej natury esencjalizmu. Podejrzliwość względem esencjalizmu nie powinna mącić naszej świadomości faktu, że jest on przemożnie wszechobecny w życiu społecznym. Esencjalizowanie esencjalizmu nie ma sensu.

Mówiąc inaczej, dekonstruowanie esencjalizmu samo w sobie nie ma znaczącej wartości poznawczej. Nie wystarczy bowiem jedynie wskazać na istnienie różnorodności w homogenicznie przedstawianej tożsamości. Ludzie esencjalizują państwa narodowe i narodowości, mając jednocześnie często świadomość tego typu zabiegów, szczególnie jeśli esencjalizacja zachodzi w dyskursie publicznym. Celem powinno więc być spojrzenie za „fasady jedności narodowej po to, by zbadać możliwości i granice twórczej niezgody. Pozwoli to nam skończyć z traktowaniem zarówno państwa narodowego, jak i esencjalizmu jako dalekich i pozostających poza zasięgiem wrogów doświadczenia codziennego, zamiast tego umożliwi pojmowanie ich jako integralnych aspektów życia ludzkiego” (Herzfeld, 2007: 13–14). Jakie są więc konteksty „wytwarzania statycznej prawdy” o państwie i narodzie (Herzfeld, 2007: 22)? W jaki sposób i za sprawą jakich czynników wewnętrzne zróżnicowanie społeczne i kulturowe ulega zamazaniu na rzecz uproszczonych i homogenicznych tożsamości narodowych? I w końcu: co skrywa się za zesencjalizowanymi procesami tożsamościowymi?

Mówienie, wybieranie, performowanie i konsumowanie narodu ukazuje zatem esencjalizm w swej *praktycznej* formie, jako *jednoczesne komunikowanie różnic pomiędzy tożsamościami i podobieństw wewnątrz tożsamości* (etnicznych, narodowych, religijnych, klasowych, kulturowych itd.). Odbywa się

to za sprawą poetyki i praktyki społecznej, które są kulturowo uwarunkowane, historycznie osadzone oraz implikują istnienie określonych znaczeń i kontekstów ekonomicznych i politycznych. Tym samym komunikowanie, rozumienie i *rozpoznawanie* kategorii tożsamości – jak również ich reproduktowanie bądź transformowanie lub kontestowanie – możliwe jest dzięki doświadczanemu przez nas procesowi „wytwarzania podobieństwa”, który działa na zasadzie ikoniczności (zob. Herzfeld, 2007: 38–45, 103–119). Według Herzfelda ikoniczność to proces semiotyczny, w którym osiągnięta zostaje iluzja trwałości i podobieństwa przedstawień tożsamościowych. Nie chodzi jednak o to, czy wytworzone podobieństwo koresponduje z rzeczywistością czy nie; to raczej samo *rozpoznawanie* wyobrażonego podobieństwa jest tu istotnym czynnikiem tożsamościowym. Ikoniczność jednocześnie tworzy podobieństwo, jak i przywołuje wyobrażenia na jego temat. Jest zatem wykorzystywana w ideologii nacjonalizmu jako narzędzie totalizujące tożsamość narodową i wprowadzające narodowy – a tym samym zesenjalizowany – schemat poznawczy. Istotną rolę odgrywają tu wyobrażenia, często pod postacią stereotypów i autostereotypów, których zadaniem jest wytyczanie granic grupowych opartych na „statycznym binaryzmie” (Herzfeld, 2007: 39). Wszelkie nawiązania do stereotypów i autostereotypów są oczywiście rezultatem istniejących tradycji i kontekstów kulturowych w poszczególnych społeczeństwach. Za sprawą ikoniczności nabierają one nowych znaczeń i racjonalizują abstrakcyjne w przeciwnym razie formy, treści i znaczenia. Ikoniczność jest domeną zarówno dyskursów oficjalnych (państwo narodowe i nacjonalizm), jak i codziennych strategii tożsamościowych. W konsekwencji stanowi ona narzędzie „performowatywnej nieperformatywności”, w której to, co „niewidzialne” i zmienne – procesy społeczne, kulturowe i historyczne – zyskuje miano materialności i stałości. Jed-

nym słowem, ikoniczność staje się elementem tak zwanego „zdrowego rozsądku” i praktyk uniwersalizowania (Herzfeld, 2007: 45).

Co istotne, ikoniczność to nie tylko wizualność; to także kontekst werbalny i niewerbalny, w którym odnaleźć można znamiona wytwarzania podobieństwa tożsamościowego (Herzfeld, 2007: 38–45). Jak bowiem pisze Herzfeld (2007: 103):

(...) we współczesnym, powszechnym użyciu określenie „ikona” kryje w sobie potencjalnie mylące znaczenia. Często znaczy nie wiele więcej niż *emblem* – forma kulturowa lub częścię osoba, która zdaje się ucieleśniać cechy idealnie zmiennej ideologii kulturowej. W bardziej technicznym i semiotycznym sensie, w jakim tutaj stosuję pojęcie ikoniczności, mam na myśli takie jej rozumienie, w którym znaczenie wywiedzione jest z podobieństwa, jak w sytuacji, kiedy obraz „znaczy” jego przedmiot.

Tym samym Herzfeld zwraca również uwagę, że to nie „ikony”, a ikoniczność – rozumiana jako proces sygnifikacji – odgrywa istotną rolę w ramach eksploracji *praktycznego* esencjalizmu. Nie chodzi więc o „stałość” samą w sobie, a raczej o oficjalne i nieoficjalne strategie wytwarzania poczucia „stałości” (Herzfeld, 2007: 93). Jest to zatem kontekst pragmatyki semiotycznej, w której znaki rozumiane są relacyjnie, a ich analiza osadzona w działaniach społecznych.

Ikoniczność rezyduje zatem w poetyce społecznej, a jej siłą jest iluzja „naturalności” i „zdrowego rozsądku”. Poetyka społeczna może wręcz być postrzegana jako kontekst analizy esencjalizmu w życiu codziennym (Herzfeld, 2007: 44). Proces ten jest na tyle efektywny, że wytwarzane podobieństwo staje się *widoczne* i zrozumiałe. Na tym polega esencjalizm w swej praktycznej postaci – jest to redukcja złożoności na rzecz uproszczonych znaczeń i kategorii tożsamościowych. Wyzwaniem badawczym jest więc „odwrócenie” tego procesu po to, aby zobaczyć, co skrywa się za

działaniem unifikującym państwo narodowe, naród, kulturę i społeczeństwo (Herzfeld, 2007: 38–45). Mówiąc inaczej, zadaniem antropologii jest nie tyle wskazywanie na esencjalizowanie i odpowiedź na pytanie, dlaczego ludzie esencjalizują, ile raczej eksplorowanie momentów, *kiedy* praktyki esencjalizowania mają miejsce oraz problematyzowanie wyłaniających się wówczas znaczeń kulturowych i praktyk społecznych. Jednym słowem, antropologia dekonstruuje tak zwany „zdrowy rozsądek” (narodowy, etniczny, religijny) po to, aby pokazać, jaką rolę odgrywają w nim wyobrażenia, ideologie i relacje władzy. Jak bowiem zauważa Pierre Bourdieu (2009: 14):

(...) substancjalistyczny tryb myślenia, charakterystyczny dla „zdrówego rozsądku” (a także dla rasizmu), sprawiający, że działania lub preferencje właściwe pewnym jednostkom lub pewnym grupom żyjącym w określonym społeczeństwie w danym momencie traktuje się jako właściwości substancjalne, wpisane raz na zawsze w biologiczną lub – co niewiele więcej warte – kulturową esencję, prowadzi do tych samych błędów w porównywaniu nie tylko różnych społeczeństw, lecz także następujących po sobie okresów jednego społeczeństwa.

Strategie esencjalizowania powielane zarówno przez polityków, urzędników państwowych, jak i obywateli państwa narodowego zależą więc od „semiotycznej iluzji” polegającej na „zapewnieniu, że zewnętrzne znaki tożsamości są w miarę możliwości całkowicie zwarte i w dosłownym sensie tworzą lub konstytuują homogeniczność. Wytwarzają ikoniczny charakter zarówno kultury narodowej, jak i prawa narodowego” (Herzfeld, 2007: 44). Paradoksalnie jednak esencjalizowanie staje się tym, czym w założeniu stara się nie być, a więc praktyczną strategią społecznej i historycznej zdarzeniowości (Herzfeld, 2007: 44).

Kontekst migracji wprowadza interesującą przestrzeń badania *praktycznego* esencjalizmu, który nierzadko wywo-

łuje emocje. Pojawia się bowiem pytanie o to, *kiedy i w jaki sposób* zesencjalizowane tożsamości są przywoływane, negocjowane czy też kontestowane w sytuacji migracyjnej. Aby to prześledzić, należy skierować uwagę badawczą na zależności między migracyjnymi strategiami tożsamościowymi a praktykami społecznymi i istniejącymi wyobrażeniami kulturowymi. Tropem badawczym jest tu uczucie zawstydzenia tożsamości, które ujawnia specyficzne znaczenie, jakie przypisuje się kategorii narodowości w sytuacji migracyjnej.

Rozdział 3

Etnograficzne zawstydzienie

Teren zawsze jest pełen emocji. Może być ekscytujący i zaskakujący w momencie, gdy za sprawą „szczęśliwego zbiegu okoliczności” (*serendipity*) odkrywamy konteksty badawcze, z których istnienia nie zdawaliśmy sobie wcześniej sprawy. Ale teren może również być niezwykle frustrujący i irytujący, jeśli na przykład podczas badań natrafiamy na problemy natury formalnej czy logistycznej, wobec których czujemy się często bezsilni. Na emocje w terenie wpływ może mieć także kontekst łatwiejszego lub trudniejszego dostępu do niego oraz sama współpraca z informatorami. Teren może być również ryzykowny i niebezpieczny, co wywołuje troskę i obawę o życie ludzi – naszych „terenowych” przyjaciół, jak i nasze własne. Pojawia się też poczucie winy, które jest rezultatem refleksyjnego rozumienia relacji badacz–badany i uświadomienia sobie często instrumentalnego charakteru tych relacji. Radość i ekscytacja, serdeczność i entuzjazm, jak również niepokój i strach, smutek i zmęczenie, to chyba najczęściej doświadczane emocje podczas badań terenowych. Są one relatywnie łatwe do *rozpoznania* i refleksyjnego wytlumaczenia ich odczuwania. W terenie jednak pojawiają się także emocje nieco bardziej złożone, trudniejsze do jednoznacznego wyjaśnienia, niepoddające się łatwej racjonalizacji i wymagające pogłębionej refleksyjności. Wstyd, poczucie trudnego do opisanego dyskomfortu, zażenowania i zakłopotania stanowią przykład emocji i uczuć, które ujawniają nieoczywiste konteksty terenu. Często przybierają one postać terenowych „cieni”, które zazwyczaj są jednak przemilczane w procesie produkowania wiedzy etnograficznej

(McLean i Leibing, 2007). Niemniej ich wywoływanie lub wyłanianie się w poszczególnych sytuacjach terenowych, jak również eksploracja nadawanych im znaczeń społecznych i kulturowych, zdaje się interesującym kontekstem antropologicznych dociekań. Wstyd jako jedna z silniejszych emocji, których doświadcza człowiek w życiu, z pewnością wart jest poświęcenia mu uwagi badawczej.

Zanim jednak do tego przejdę, należy się zastanowić, dlaczego emocje, mimo że są nieodłącznym elementem badań terenowych (por. Malinowski, 2002; Rabinow, 2010), niezwykle rzadko stanowią przedmiot pogłębionej refleksji i analizy (Davies i Spencer, 2010; por. Rosaldo, 1980; Rajtar i Straczuk, 2012). Co więcej, są one wręcz skrywane, lekceważone lub też traktowane jako drugorzędne aspekty badań terenowych. Kontekst emocji, paradoksalnie, budzi pewnego rodzaju naukową obawę i niepewność, które są rezultatem naiwnie postrzeganego scjentyzmu w naukach społecznych. Bardzo często więc pisanie o emocjach – zaczynając od tych własnych, które doświadczane są podczas pracy badawczej, a kończąc na tych, które pojawiają się u badanych – naraża nas na posądzenie o nadmierny subiektywizm (wręcz egotyzm badawczy), brak metodologicznej rzetelności oraz „nie-naukowość”.

W samej antropologii brak zainteresowania się emocjami jako istotnymi narzędziami badawczymi, mającymi swoją wartość poznawczą, wiąże się z istnieniem dwóch podstawowych „przekonań” (zob. Davies i Spencer, 2010: 1–31). Pierwsze z nich ma swoje źródło w „przewrocie” postmodernistycznym lat 70. i 80. XX wieku. Jest to pewnego rodzaju paradoks, ponieważ postmodernizm wprowadził większą refleksyjność i kontekstowość badań etnograficznych (zob. Clifford i Marcus, 1986; por. Hymes, 1972). Zwrócono wówczas uwagę na kolonializm, imperializm i opresyjność badań terenowych, obnażono istniejące relacje

władzy oraz antropologiczne spojrzenie podporządkowujące Innych (Davies, 2010: 2). Obiektywizm etnograficznych opisów stał się iluzją, a sama antropologia zyskała świadomość swojego uwikłania w procesy różnicowania i konteksty imperialnej ideologii. Nie jest jednak tak, że postmodernizm przyniósł tylko i wyłącznie szkody i wprowadził – jak twierdzą niektórzy (zob. na przykład D’Andrade, 1995; Greenfield, 2000) – pesymizm poznawczy, nihilizm naukowy czy też egotyzm badawczy. Wręcz przeciwnie, refleksja postmodernistyczna w antropologii pomogła na nowo przemyśleć koncepcję terenu oraz sposób, w jaki można badać dynamiczną współczesność i rozgrywane w lokalności procesy globalne. Zjawisko migracji czy sukcesywny wzrost powiązań transnarodowych z pewnością wymagały przyjęcia innej – mniej statycznej, bardziej procesualnej – perspektywy badawczej. Niemniej postmodernizm podważył jednak samo rozumienie subiektywności jako narzędzia badawczego i poznawczego. Mówiąc inaczej, podkreślając subiektywny charakter produkowania wiedzy antropologicznej, automatycznie założono, że „subiektywizm ma jedynie destrukcyjny wpływ na proces badawczy” (Davies, 2010: 2).

Drugie „przekonanie”, powstrzymujące badaczy przed wykorzystaniem emocji jako istotnych instrumentów badawczych, jest związane z ideą „tradycyjnego empiryzmu” (Davies, 2010: 2–3). Zgodnie z tym podejściem istnieje silna i jednoznaczna granica między „podmiotowością” badacza a „przedmiotem” badawczym. Jedną z ważniejszych ról odgrywa tu założenie o racjonalności badacza, której nie mogą przyćmić żadne subiektywne emocje i dylematy. Jeśli jednak jakimś sposobem badacz „zauważy” wyłaniające się w praktyce badawczej subiektywne odczucia, które mogą mieć wpływ na proces poznawczy, należy albo się ich „pozbyć”, albo też je „stłumić”. Tym samym w „tradycyjnym empiryzmie” istnieje założenie, że subiektywizm może być świadomo-

nie kontrolowany, a w razie potrzeby także i jednoznacznie ograniczany (Davies, 2010: 2). Nie dziwi więc, że tego rodzaju „przekonanie” uniemożliwia postrzeganie emocji w kategoriach wartości poznawczej. Emocje muszą być raczej „ujarzmiane”, a przesłanki ich pojawiania się należy natychmiast ukrywać. Paradoksalnie jednak tego rodzaju sposoby „radzenia sobie” z emocjami, które wyłaniają się w procesie badawczym, są przeciwstawieniem się empirii samej w sobie. Jak bowiem pisze James Davies (2010: 3): „prawdziwy empiryzm nie ignoruje faktów, a jest raczej zobligowany do ich przyjęcia, zaakceptowania i poszerzenia na ich podstawie istniejących teorii”.

Zarówno postmodernizm, jak i „tradycyjny empiryzm” ograniczają wykorzystywanie emocji jako ważnych elementów procesu badawczego. Kontekst produkowania wiedzy antropologicznej, w którym emocje stanowią istotny punkt wyjścia, może spotkać się z zarzutami i metodologiczną krytyką. Aczkolwiek to właśnie owe często lekceważone lub też „ukrywane” emocjonalne aspekty badań i subiektywne doświadczenie w terenie wprowadzają możliwości lepszego rozumienia badanych zjawisk (Davies, 2010: 3). Emocje są przecież tropem badawczym pomagającym zrozumieć i wyjaśnić złożone doświadczenia, które są *przeżywane* przez ludzi w różnych kontekstach i różnych konstelacjach. Nie chodzi tu jednak o „zwykłą” refleksyjność, która jest oczywiście nieodłącznym elementem badań etnograficznych. Refleksyjne spojrzenie na emocje, które wyłaniają się w terenie – często w sposób niezmierny i niespodziewany – musi iść w parze ze świadomym postrzeganiem swojej podmiotowości i swojego badawczego „Ja” jako istotnych elementów procesu poznawczego. W konsekwencji za sprawą emocji stajemy się w terenie narzędziem badawczym, za pomocą którego możemy zrozumieć złożone konteksty i zjawiska współczesnego świata – świata, w którym badawcze „Ja” jest

„równoczesne” z „Ja” badanym. Emocje wymagają interakcji i relacji, wprowadzają zależności, intersekcje i powiązania, a więc ich marginalizowanie redukuje i ogranicza konteksty poznania (por. Davies, 2010: 25–26).

Emocje, zarówno te własne, odczuwane przez naszych informatorów, jak i te, które wspólnie z nimi podzielamy, powinny być potraktowane z należytą uwagą badawczą. Jeśli więc na emocje w terenie spojrzymy tak jak na wyłaniający się w nim detal etnograficzny, to wskażą nam one ważne tropy dla naszych eksploracji badawczych. Mówiąc inaczej, emocje nie tyle hamują rozumienie, ile raczej asystują nam w procesie produkowania wiedzy (Davies, 2010: 1–2).

„PRODUKTYWNY DYSKOMFORT”: POZYCJONOWANIE W TERENIE MIGRACYJNYM

Czy istnieje podobieństwo między antropologiem a migrantem? Czy ich strategie i praktyki codzienności „tam” – w innych krajach, w innych miejscach – mają jakiś wspólny mianownik? Czy na przykład w podobny sposób starają się oni „pouklądać” i „zrozumieć” specyfikę miejsca, w którym właśnie się znaleźli?

Na pierwszy rzut oka są to oczywiście pytania co najmniej problematyczne. Każda próba wskazania jakichkolwiek podobieństw pomiędzy antropologiem a migrantem automatycznie przywołuje na myśl istniejące między nimi różnice oraz dystynkcje społeczne i kulturowe. Trudno jest raczej mówić o podobieństwie w przypadku tak różnych mobilności. Powodowane są one przecież różnymi motywami wyjazdów, decyzjami powrotów i częstotliwością przemieszczania się. Co więcej, kontekstem różnicującym wydają się także ich odmienne refleksyjności zmieniające się nie tylko pod wpływem czynników zewnętrznych, lecz również indy-

widualnych historii i przeżyć. Antropolog i migrant zajmują ponadto względem siebie i społeczności przyjmującej różne pozycje, których perswazyjna siła leży w zesencjalizowanych wyobrażeniach, globalnych ideologiach i istniejących relacjach władzy. Niemniej można powiedzieć, iż pewnego rodzaju dialektyczna gra różnic i podobieństw – będąca ciągłą konfrontacją doświadczanych „kawałków” i „strzępów” otaczającej rzeczywistości z wyobrażonymi i pozornie tylko spójnymi „całościami” (Geertz, 2003b: 273–274) – towarzyszy chyba każdemu, kto trafia w teren „w ścisłym znaczeniu tego wyrazu”. Bez względu na to, czy kieruje nami potrzeba „wiedzy” czy „zarobku”, na samym początku „bycia tam” stajemy wobec dylematu, jakim jest „doświadczanie” *nowych* kontekstów i „radzenie sobie” w *nowych* sytuacjach. Mimo iż w praktyce ich forma i treść zazwyczaj się różnią, to jednak sam punkt wyjścia wydaje się zbliżony.

Kiedy w czerwcu 2009 roku rozpocząłem swoje badania terenowe, nie miałem początkowo pojęcia, w jak *szczególnym* terenie się znalazłem. Nie chodzi mi jednak o „egzotyzację” *mojego* terenu, naiwne tworzenie lub epatowanie „innością” czy też retorycznie wykorzystywane „zaświadczone Ja” (Geertz, 2000). Chodzi raczej o refleksyjność pozycjonowania badacza *względem* doświadczanych zależności terenowych, które może prowadzić do wyłaniania się znaczących kontekstów interpretacyjnych. Antropologia *praktykowana* w kulturze i społeczeństwie (por. Herzfeld, 2004a) pociąga bowiem za sobą pewien rodzaj nieprzewidywalności, który trudno sprowadzić do jednoznacznie przyjętych założeń badawczych, zastosowanych metod i inspirujących nas teorii. Produkowanie wiedzy terenowej często zakłada przecież nowe scenariusze pisane przez terenową współpracę, zażyłość, jak również konflikt, tarcie i napięcie. W moim przypadku pojawia się także kontekst terenowych „cieni” (por. McLean i Leibing, 2007), jakim określiłbym prowadzenie

badania wśród *swoich obcych*, przebywających jednak gdzieś „tam” – w terenie *innym*. Zamazywanie się ostrych podziałów, jasnych pozycji i kategorii my-oni okazało się szczęśliwym zbiegiem okoliczności powodującym pewien „produktywny dyskomfort” zarówno w terenie, jak i podczas samego pisania etnografii (zob. Herzfeld, 1996). Było to uczucie niezręcznego zmagania się z zesencjalizowanymi kategoriami, których perswazyjna (ideologiczna) moc próbowała zdominować moje codzienne doświadczenie terenowe. W tym samym jednak czasie dyskomfort ujawniał specyficzne sposoby „bycia”, „myślenia” i „działania”, które rzucały znaczący poznawczo „cień” na badania etnograficzne.

W rezultacie nieustanne podążanie za wyłaniającymi się w terenie „cieniami” i świadoma eksploracja ich szerszych znaczeń społecznych oraz kulturowych uczyniły przypadkowość i nieprzewidywalność istotnymi narzędziami mojej analizy antropologicznej (por. Hazan i Hertzog, 2012). „Cień” może być pośredni, niejednoznaczny; może pojawiać się gdzieś w tle lub przez długi czas „być poza horyzontem” badawczym (zob. Douglas, 1995; por. McLean i Leibing, 2007: 5). Z pewnością jednak „cień” ma znaczenie społeczne (i polityczne), ponieważ już sam fakt „przysłaniania” czegoś świadczy o jego wartości poznawczej. Ujawnia też krytyczną refleksyjność w podejściu zarówno do badań terenowych, jak i etnograficznego „Ja”. „Cień” terenowy jest emocjonalny, powoduje frustrację i niechęć. W momencie jednak, gdy postrzegany jest on w sposób świadomy, jako ważny element produkowania wiedzy terenowej, pojawiają się pytania badawcze wychodzące daleko poza osobiste rozterki (zob. McLean i Leibing, 2007: 13-14).

W terenie znalazłem się zatem w sytuacji, w której kategoria narodowości oraz kontekstowe elementy jej rozpoznania, reprodukcji i kontestowania rzucały „cień” zarówno na praktyki migrantów, jak i na doświadczaną przeze mnie

codziennosc „tam”. Nie chodzi tu oczywiscie o ciemne okulary metodologicznego nacjonalizmu – czesto przyslaniajace zroznicowane przeciez tozsamosci – ale raczej o wyobrazenia, ktore z narodowoscia powiazane sa za sprawa istniejacych „globalnych hierarchii wartosci” (Herzfeld, 2004b; por. Herzfeld, 1992). Nie ma najmniejszej watpliwosci, ze historie migrantow – ich mniej lub bardziej mobilne praktyki i strategie zyciowe – sa niezwykle zroznicowane. Nie trzeba byc w terenie, aby domyslisc sie, jak zlozona spolecznie, kulturowo, ekonomicznie i politycznie jest „grupa” migrantow majaca *tozsama*, przypisana oficjalnie, przynaloznosc narodowa. Klasa spoleczna, plec kulturowa, swiatopogląd czy tez wyznanie religijne niejednokrotnie stanowia silniejsze kategorie tozsamosciowe anizeli narodowosc. Jest jednak cos znaczonego w przypadku, gdy tego typu roznorodnosc zaczyna podlegac procesom homogenizacji czy tez esencjalizacji, i to nie tylko na „oczywistym” poziomie oficjalnych dyskursow, lecz takze w kontekscie nieoficjalnych i codziennych praktyk migrantow. Herzfeldowski „dyskomfort” zaczal sie wylianiac w najmniej oczekiwanych przeze mnie sytuacjach i silnie dominowac moje (narodowe) *(roz-)poznanie*. Na przyklad podczas jednego z nieformalnych spotkan na Uniwersytecie w Oslo remontowany wowczas na kampusie budynek – wokol ktorego na rusztowaniach pracowali robotnicy budowlani – posluzyl jako element utozsamiajacy mnie ze stereotypowa „polskoscia” i przeslanka do narodowych – i rzeczywiscie bardzo zabawnych – zartow moich norweskich kolegow i kolezanek. Z badawczego punktu widzenia nie jest istotne to, czy budowlanci rzeczywiscie pochodzili z Polski czy tez nie; to raczej samo juz wyobrazenie dotyczace migracyjnej „polskoscii” – a takze jego redukowanie, esencjalizowanie i projektowanie na *cala* „grupe” – odgrywa tu niezwykle znaczonego role. Tego typu dzialania sa oczywiscie czestym aspektem procesow komunikacyjnych i jako takie

nie powinny budzić większego zadziwienia. Bez esencjalizowania codzienne rozmowy byłyby przecież koszmarem. Niemniej konsekwencją takich mikroidentyfikacji, opartych na wyobrażonej przynależności narodowej, było – świadome lub nie – pozycjonowanie w terenie migracyjnym. Im bardziej zanurzałem się w życie codzienne polskich migrantów w Oslo, tym częściej zacząłem zadawać sobie pytanie: „Kim jestem?”. Czy jestem antropologiem czy może raczej migrantem? W jaki sposób postrzega mnie społeczeństwo norweskie? Czy dla większości Norwegów jestem po prostu *kolejnym* Polakiem? A co z migrantami? Czy widzą we mnie „swojego”? A może raczej jestem dla nich outsiderem?

Nie były to jednak pytania mające na celu egzaltację mojego tożsamościowego „ja” czy też naiwne próby zaświadczenia o „byciu tam”, „pośród nich”. Bardzo szybko bowiem okazało się, że tego typu refleksyjność i autoetnograficzność przeniosły moją subiektywność na szersze – i w pewien specyficzny sposób zobiektywizowane – poziomy powiązań i zależności, jak również wskazały nowe kierunki antropologicznego teoretyzowania (zob. Herzfeld, 2007). Tym samym w terenie migracyjnym doświadczyłem silnego pozycjonowania – *względem* migrantów i *wobec* społeczności przyjmującej – które w tym samym jednak czasie powodowało niezwykle „produktywny dyskomfort”.

Kontekst pozycjonowania w terenie migracyjnym powinien być oczywistym i ważnym elementem refleksji badawczej. Z antropologicznego punktu widzenia trudno jest bowiem produkować wiedzę – na przykład na temat zjawiska migracji – bez uwzględniania różnych zależności pomiędzy badaczem a badanym. Są oni przecież osadzeni i uwikłani w istniejących zależnościach społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych, które często mają znaczący wpływ na kształt opisu i reprezentacji danych etnograficznych (zob. Clifford i Marcus, 1986; Fisher i Marcus, 1986).

Mimo to dominująca literatura z zakresu studiów migracyjnych nieustannie bądź to pomija kontekst pozycjonowania w terenie (i procesie poznawczym), bądź też traktuje pozycje badacza i badanego jedynie jako „oczywiste” i „naturalne” tło badań. Jakakolwiek próba rozważań na temat wpływu pozycjonowania na badania bardzo często spotyka się z dwuznaczną reakcją ze strony środowiska akademickiego. Dla jednych bowiem refleksyjność badawcza – idąca często w parze z pozycjonowaniem – stanowi istotną wartość poznawczą; dla innych natomiast wprowadza zbyt ni subiektywizm, burząc tym samym „naukowość” i „obiektywność” rozważań na temat zjawiska migracji. Lejla Voloder (2014: 1-2) zauważa, że problem z pozycjonowaniem – a raczej jego brakiem – w studiach migracyjnych można sprowadzić do dwóch podstawowych kontekstów.

Po pierwsze, studia migracyjne są interdyscyplinarne, co prowadzi do metodologicznego pluralizmu i konceptualnej niejednoznaczności (por. Brettell i Hollifield, 2000; Castles, 2010). Antropologia, socjologia, demografia, geografia społeczna, ekonomia, politologia, historia i prawo – każda z tych dyscyplin proponuje nieco inną perspektywę spojrzenia na zjawisko migracji, formułowanie nieco innych pytań badawczych i będących ich konsekwencją analiz, interpretacji i opracowań. Tym samym pojawiają się różne „jednostki analizy” (indywidualni migranci, gospodarstwa domowe, grupy, państwa narodowe), „skale analizy” (mikro, mezo, makro), czy też dominujące teorie (relacyjne, strukturalne, racjonalne, instytucjonalne), które często uniemożliwiają nawiązanie dialogu między badaczami tego samego zjawiska (Brettell i Hollifield, 2000: 3-16). Zróżnicowanie dotyczy również sposobów rozumienia samego zjawiska migracji, które dla jednych oznacza w głównej mierze przeobrażenia związane z ekonomią czy polityką, inni natomiast osadzają je raczej w kontekście zmian społecznych i kulturowych. Rzadko

jednak można spotkać opracowania, w których perspektywy te byłyby traktowane jako równoznaczne. Istnieją oczywiście pewne wspólne aspekty, które pojawiają się niemal zawsze – transnacionalizm czy też sieci społeczne – niemniej także i ich konceptualizacje bywają różne w zależności od podejścia badawczego. Tego typu interdyscyplinarna różnorodność nie sprzyja jednak stawianiu wspólnych – wzajemnie zrozumiałych i uważanych za konieczne – pytań o relację badacz–badany w terenie migracyjnym i procesie badawczym.

Drugim czynnikiem mającym znaczny wpływ na lekceważenie kontekstu pozycjonowania w terenie migracyjnym jest silna dominacja metod ilościowych w studiach migracyjnych. Istnieje pewnego rodzaju społeczne „żądanie” przedstawiania zjawiska migracji w kategoriach „realizmu” i „obiektywizmu” (Voloder, 2014: 2). Jest to związane z powszechnie funkcjonującym dyskursem politycznym, w którym migracje zazwyczaj traktuje się jako „problem” dla społeczeństwa przyjmującego i oczekuje jego „rozwiązania” (Castles, 2010: 1566–1569). Zachodzi więc potrzeba zarządzania, kontrolowania i monitorowania migracji, która ma daleko idące konsekwencje dla samego konceptualizowania pracy badawczej. Silna polityzacja danego zjawiska nigdy nie prowadzi przecież do rzetelnego spojrzenia naukowego, a mając na barłach bagaż „użyteczności”, wielu badaczy bywa niejednokrotnie „zmuszonych” do wpisywania się w sztywne ramy programów grantowych, dla których „policzalność”, „jednoznaczność” i „stosowalność” stanowią główne wyznaczniki naukowości. W konsekwencji jakakolwiek próba refleksyjności badawczej traktowana bywa nie tylko jako niepotrzebna, lecz również jako szkodliwa dla samej analizy zjawiska. Zapomina się jednak, że badacz nie jest niezależnym i zawieszonym w próżni „narzędziem analitycznym”, ale uczestnikiem tych samych światów (globalnych powiązań i procesów), co migranci. Wszechobecna dominacja podejścia

ilościowego powoduje, iż metody jakościowe traktowane są jako drugorzędne, a sami badacze jakościowi często starają się „uwiarygodnić” swoje dokonania przy użyciu „pozytywistycznych” założeń, narzędzi i twierdzeń (por. Voloder, 2014: 2). Jeśli więc metoda jakościowa bywa problematyczna zarówno dla wielu badaczy, jak i „grantodawców”, to co dopiero z badaniami etnograficznymi, które w moim przekonaniu należy zasadniczo odróżnić od badań jakościowych? Perspektywa etnograficzna nie polega przecież na kwestionariuszowych („jakościowych” i „częściowo ustrukturyzowanych”) spotkaniach (zazwyczaj „jednorazowych”) z migrantami, a raczej na obserwacji uczestniczącej – doskonale określonej przez Clifforda Geertza (2003b) jako *deep hanging out* (por. Kaczmarek, 2014, 2015) – a uzupełnionej zarówno o formalne (nagrywane), jak i nieformalne rozmowy z migrantami na temat „wielkich spraw” nieustannie rozgrywających się w „małych miejscach” (Eriksen, 2009).

Kim jednak jest insider i outsider w kontekście migracyjnym? Czy istnieją jednoznaczne korzyści naukowe z bycia insiderem lub outsiderem w badaniach? Jakie są skutki refleksyjnego pozycjonowania badacza dla procesów produkowania wiedzy? (por. Voloder, 2014: 1). Tego typu pytania z pewnością wzbogacają problematykę migracyjną i poszerzają praktyki badawcze o refleksyjne konteksty „mobilizowania kapitału insidera w celu uzyskania dostępu do grupy” czy też różne sposoby i możliwości „przedstawiania uczestników badań i terenu” (Voloder, 2014: 1). Co więcej, sama refleksja nad pozycjonowaniem prowadzi także do wyłaniania się zależności, które początkowo bywają mniej widoczne, a często implikują istnienie zesencjalizowanych wyobrażeń, partykularnych relacji władzy oraz hierarchii społecznych i kulturowych. Kategoria insidera i outsidera nie jest bowiem niewinna, a samo pozycjonowanie ma nie tylko charakter świadomych i indywidualnych strategii badawczych, lecz jest także rezultatem hegemonicznie narzucanych kategorii.

W konsekwencji rozważania na temat pozycjonowania insider-outsider tworzą kontekst, który w dużej mierze przypomina znaną w klasycznej antropologii debatę dotyczącą rozumienia – a tym samym i konstruowania – (terenowej) Inności. Chodzi tu mianowicie o sposoby tworzenia i podtrzymywania relacji dystansu, który w tym przypadku nie tylko przybiera charakter czasowy i przestrzenny, lecz także społeczny i kulturowy (por. Voloder, 2014: 2–5). Johannes Fabian (1983) zauważył, że im bardziej Inność oddalona jest geograficznie od „naszego” kontekstu, tym bardziej oddalona jest ona także w wymiarze czasowym. „Naturalne” jest więc myślenie o świecie Innych jako o świecie czasowo i przestrzennie oderwanym od naszego „tu i teraz”. Tym samym dystans przestrzenny generuje dystans czasowy, a w konsekwencji także i społeczny, kulturowy, polityczny i ekonomiczny. Tego typu schemat poznawczy prowadzi bowiem do wyłączenia się kontekstu braku „równo-czesności” (*coevalness*), a w jego miejsce pojawia się „różno-czesność”, która oparta jest na hegemonicznej władzy, wyobrażonej wyższości i dominacji (Fabian, 1983: 143–165; por. Clifford, 1997; Gupta i Ferguson, 1997b). Mówiąc inaczej, dystans w klasycznej antropologii – bez względu na postulaty i próby jego skracania (por. Malinowski, 2005) – zazwyczaj przypisywał badaczowi „racjonalność” i „autorytet”, podczas gdy badanemu narzucał „tubylczy punkt widzenia”, „specyfikę kulturową” oraz „autentyczność”, którą należy „ocalić” przed zalewem „sił globalizacji” (zob. Rosaldo, 1988; por. Marcus, 1986).

W studiach migracyjnych rola dystansu wydaje się podobna. Dystans w kontekście badania zjawiska migracji również wprowadza rozróżnienie na pozycję insidera i outsidera, z tym jednak wyjątkiem, iż kategorie te dotyczą tu relacji badacz-badacz, a nie – jak było to w klasycznej antropologii – relacji badacz-badany. Tym samym pozycjonowanie badacza bardzo często sprowadza się do prostych zależności:

outsider to badacz, który jest przedstawicielem większości społeczeństwa przyjmującego i prowadzi badania w danej grupie migrantów; natomiast insider to badacz, który jest migrantem (lub potomkiem migrantów), a jego badania dotyczą grupy mającej podobne zaplecze etniczne bądź narodowe. Wobec tego bycie badaczem-insiderem i badaczem-outsiderem bardzo często jest powiązane z – formalnie narzuconą lub indywidualnie wybraną – przynależnością do mniejszości (migrantów) lub większości (społeczeństwa przyjmującego). W konsekwencji pozycjonowanie insider-outsider zazwyczaj opiera się na „markerach” narodowych, etnicznych, religijnych, językowych czy też biurokratycznych (Voloder, 2014: 3). Insiderem bardzo często jest więc współczesny Inny, którego „autentyczność”, „tubylczy punkt widzenia” i „specyfika kulturowa” – przeciwnie niż w koncepcjach klasycznej antropologii – stały się mobilne (zob. Rosaldo, 1988; por. Appadurai, 1999), przekroczyły granice czasowe i przestrzenne, aby w ostateczności znaleźć się w przysłowiowym „tu i teraz” społeczeństwa przyjmującego (zob. Voloder, 2014: 4). W literaturze migracyjnej badacz-insider określany jest zazwyczaj w kategoriach „cudzoziemskości” (*foreignness*); jako przedstawiciel „obcego” kraju, który podejmuje próbę zrozumienia strategii i praktyk migracyjnych ludzi „podobnych” do siebie (Voloder, 2014: 4). Z pewnością kategorią insidera może być świadomą strategią badacza w terenie, pewnego rodzaju zabiegiem retorycznym „uwierzytelniającym” proces produkowania wiedzy terenowej lub też pozycją narzuconą przez dominujących ciągle w badaniach migracyjnych badaczy-outsiderów. Niemniej niezwykle istotne wydają się tu implikacje, jakie kategoria ta niesie ze sobą w samym procesie badawczym. Czy insidera charakteryzuje bowiem „autorytet” i „racjonalność”, czy może raczej dochodzi tu do powielania schematów klasycznej antropologii, a więc badacz-insider wprowadza do współczesnej problematyki

migracyjnej jedynie pewną „specyfikę kulturową” i „autentyczność”?

Perspektywa badawcza insidera jest zarówno „celebrowana”, jak i „kwestionowana” w środowisku migracyjnym (Ergun i Erdemir, 2010: 16-38; Greene, 2014; por. Voloder, 2014: 4). Mówiąc inaczej, celebrowany jest zazwyczaj dostęp do „ukrytej” dla większości outsiderów wiedzy kulturowej, powiązań społecznych, rozmaitych zażyłości i konfliktów. Dla wielu badaczy więc bycie insiderem stanowi ogromną wartość poznawczą, ponieważ umożliwia prowadzenie obserwacji uczestniczącej w sytuacjach, które dla osoby z „zewnątrz” mogą okazać się niezwykle trudne do przeprowadzenia lub po prostu niedostępne. Bardzo często pojawia się tu także kontekst zaufania migrantów, które łatwiej może być osiągnięte przez insidera niż outsidera (Ergun i Erdemir, 2010: 18). Współpraca w terenie wymaga przecież pewnej formy zależności i wzajemnego zrozumienia. Są jednak badacze kwestionujący perspektywę insidera jako zbyt mało zdystansowaną i prowadzącą do pułapek analitycznych. Według nich wiedza kulturowa insidera prowadzi raczej do braku zaufania ze strony migrantów, a tym samym może stanowić poważną przeszkodę w procesie badawczym. Jest to związane z założeniem, iż znajomość „wewnętrznych” kontekstów kulturowych i zależności społecznych może wzbudzić obawę u samych migrantów, a w konsekwencji także i brak współpracy badawczej czy też intencjonalne ukrywanie pewnych informacji (Ergun i Erdemir, 2010: 17-18). Co więcej, rezultatem posiadania podobnej wiedzy kulturowej przez badacza i badanego może być też brak szczegółowych eksploracji i wyjaśnień. Równie problematyczną kwestią wydaje się kontekst reprezentowania badanej grupy migrantów (zob. Kusow, 2003). Mówiąc inaczej, kulturowa bliskość między badaczem a badanym może mieć znaczący wpływ na formę współpracy, ponieważ wprowadza element korzyści

lub strat, które może ponieść zarówno badacz, jak i badany. Najczęściej dotyczy to jednak samych badanych, którzy mają inne – i należałoby dodać zazwyczaj zupełnie odmienne – niż badacz cele i wymagania związane z przedstawianiem własnej grupy.

Poza samym kontekstem metodologicznym kategoria insider-outsider wyraża także pewne zależności między pozycją badacza w terenie a relacjami władzy, które oparte są na istniejących wyobrażeniach społecznych i kulturowych. W konsekwencji insider – utożsamiany zazwyczaj z „cudzoziemskością” – bardzo często jest po prostu uosobieniem „tubylczego” (*native*) antropologa (zob. Narayan, 1993). Z perspektywy historycznej „tubylczość” antropologa zasadza się na istniejącym procesie różnicowania i wartościowania, który swymi korzeniami sięga czasów kolonializmu (Narayan, 1993: 672–673). Badanie Innych społeczności, zazwyczaj plemiennych, wiązało się przecież z głębokim „zanurzeniem w kulturę” i dotarciem do „tubylczego punktu widzenia”. Aby to jednak uczynić, antropolodzy potrzebowali pomocy ze strony przedstawicieli danej społeczności. Pojawia się więc, znana nam doskonale, figura „kluczowego informatora”, który zazwyczaj zbierał materiał etnograficzny wśród „swoich” i służył pomocą antropologowi przy wyjaśnianiu złożonych kwestii społecznych i kulturowych. Bardzo często też „kluczowy informator” przechodził przyspieszone szkolenie antropologiczne, podczas którego poznawał podstawowe założenia i metody badawcze dyscypliny. Według Franza Boasa „wyszkolony kluczowy informator” stanowił bardzo ważne źródło wiedzy, a jego rola w terenie okazywała się niezastąpiona (Narayan, 1993: 672). Wielu z takich informatorów rozwijało później zainteresowanie antropologią, a jeśli (upraszczając nieco) udało im się rytualnie przekroczyć progi akademii i – parafrazując Gayatri Spivak (1988) – „przemówić własnym głosem”, nadawano im miano „tubylczych”

antropologów. Współcześnie podział na insidera i outsidera jest odzwierciedleniem silnie funkcjonujących hierarchii wiedzy (Buchowski, 2004) oraz akademickiej dominacji „globalnych ekspertów” nad „lokalnymi naukowcami” (por. Pasięka, 2014). Istniejąca hegemonia zachodniego, a mówiąc dokładniej, anglosaskiego środowiska akademickiego przejawia się nie tylko w liczbach (artykuły, książki, konferencje w języku angielskim), lecz również w samych formach wartościowania produkowanej wiedzy antropologicznej. Badacz-insider bowiem zazwyczaj reprezentuje typ „lokalnego naukowca”, którego zakładanym przedmiotem badawczym „powinna” być własna kultura (zob. Pasięka, 2014: 51). Z kolei typ „globalnego eksperta” to raczej badacz-outsider, którego wiedza nie tylko wykracza poza ramy własnej kultury, lecz także zajmuje wyższą pozycję w akademickiej hierarchii.

Nie ma oczywiście żadnej wątpliwości, że pozycja insidera w studiach migracyjnych jest pochodną samego zjawiska migracji. Przemieszczanie się ludzi pomiędzy krajami uwarunkowane jest w dużym (ale nie jedynym) stopniu przez istniejące różnice polityczne i ekonomiczne. Dla wielu badaczy więc pozycja insidera posiada aspekt emancypacyjny i pozwala zerwać z dominacją jednych form wiedzy nad innymi. Niezwykle symptomatyczna jest bowiem dyskusja na temat kategorii insidera i outsidera, której argumentacja osadzona jest zazwyczaj wokół osi „mniejszość” vs „większość”. Pomiędzy naciskiem, jaki od pewnego czasu kładzie się na kontekst transnarodowości (zob. na przykład Hannerz, 2006; Kearney, 1995; Vertovec, 2012) i pułapki metodologicznego nacjonalizmu (zob. na przykład Wimmer i Glick Schiller, 2002), same badania migracyjne bardzo często prowadzone są w duchu klasycznych conceptualizacji, w których „emigrowanie”, „imigrowanie” czy też „integrowanie” się „mniejszości” w ramach „większości” społecznej ciągle stanowią istotne tło analityczne (zob. Carling, Erdal i Ezzati, 2013: 2-3;

por. także Glick Schiller, Basch i Szanton Blanc, 1995). Jedną z konsekwencji takiego podejścia jest jednak utrzymywanie silnego podziału, w którym kategoria insider-outsider zdaje się statyczna, a wiedza produkowana w terenie pozbawiona jakichkolwiek elementów refleksyjności, sytuacyjności i relacyjności.

Niemniej konceptualizacja kategorii insidera i outsidera w znacznej mierze oparta jest na wadach i zaletach wynikających z prowadzenia tego typu badań (Chavez, 2008). Niebezpieczeństwo perspektywy outsidera najczęściej wiązane jest z problemem narzucania przez badacza kalk i schematów pojęciowych lub też naiwnej egzotyzacji; z kolei w przypadku insidera krytyka polega zazwyczaj na wskazywaniu zbyt dużej familiarności kulturowej, której konsekwencją może być zarówno idealizacja badanych, jak i brak dystansu podczas obserwowania ich codzienności.

Teren migracyjny charakteryzuje się licznymi powiązaniem i przepływami, które często prowadzą bądź to do zmian, bądź też do kontynuacji i mieszania się różnych elementów społecznych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych. Teren przestaje być przestrzenią apriorycznie ograniczoną i „wyznaczoną” przez samego badacza, a istniejące podziały, jednoznacznie określone role i klasyczne przebywanie „tu” lub „tam” ulegają zatarciu. Pojawia się raczej wielość stanowisk, stron, głosów, relacji i wyobrażeń, za którymi należy nieustannie podążać. To, co „domowe”, bardzo często przenika się więc z tym, co „terenowe” (zob. Knowles, 2000), a wielu współczesnych badaczy migracyjnych prowadzi swoje badania wśród „podobnych do siebie ludzi” (Voloder, 2014: 3).

Mimo to strategie pozycjonowania bardzo często ukazują ściśle powiązania między kategoriami tożsamościowymi a wyłaniającymi się w terenie zależnościami i relacjami władzy. Nie zawsze jednak takie zależności i relacje władzy

okazują się jednoznaczne i ustalone. W terenie migracyjnym podczas prowadzonych rozmów, formalnych i nieformalnych spotkań, kategoria insidera i outsidera staje się o wiele bardziej dynamiczna (por. Kempny, 2012). W momencie gdy zamieszkałem z polskimi robotnikami budowlanymi we wschodniej części Oslo, bardzo szybko przekonałem się, jak złożona i wielowarstwowa jest moja sytuacja zarówno badawcza, jak i migracyjna. Moi informatorzy byli nie tylko moimi współpracownikami w terenie wyjaśniającymi mi interesujące mnie konteksty i praktyki, lecz także pewnego rodzaju „przewodnikami” po migracyjnej rzeczywistości.

W moim terenie migracyjnym pojawiło się więc kilka pozycji, z których każda wskazywała na istniejące – rzeczywiste lub symboliczne – zależności i powiązania. Z jednej strony kontekst relacji między mną a moimi informatorami był związany z socjalizacją migracyjną i niepisaną umową dotyczącą naszej wzajemnej współpracy, które z czasem stawały się coraz bardziej wymagające i wyczerpujące. Z drugiej strony doświadczenia płynące z uczenia się „bycia” migrantem (ekonomiczna pragmatyka codzienności migracyjnej, remonty mieszkań, roznoszenie ulotek), mimo iż były jedynie częściowe, bardzo szybko uświadomiły mi złożoność sytuacji, w której się znalazłem. Z drugiej natomiast powiązania ze środowiskiem akademickim w Oslo (status „wizytującego badacza” w projekcie naukowym) i relacje ze społeczeństwem norweskim potęgowały relacyjność i wielość pozycji terenowych. Tego rodzaju nieustanne (samo-)pozycjonowanie zaczęło przybierać formę dystynkcji opartych na zesenjalizowanych wyobrażeniach. W zależności od sytuacji i kontekstu byłem antropologiem lub migrantem, ale zawsze jednak postrzeganym przez pryzmat przynależności narodowej i znaczeń, które ona ze sobą niesie. Tym samym zacząłem dostrzegać istniejące relacje władzy powiązane z pozycjami przypisywanymi mi przez moich informatorów, społeczeństwo norweskie, jak również przeze mnie samego.

Kategoria przynależności narodowej nie jest oczywiście jedynym wyznacznikiem podziału insider-outsider. Co więcej, tak jednoznacznie rozumiana dychotomia prowadzi do metodologicznie błędnych założeń i konceptualnych pułapek (zob. Merton, 1972: 11–21). Znajomość języka, złożonych kontekstów kulturowych czy też sytuacji politycznej i ekonomicznej w Polsce z pewnością były istotne i ułatwiły mi prowadzenie badań wśród polskich migrantów, ale to także płeć kulturowa i klasa społeczna okazały się ważnymi aspektami pozycjonowania w terenie (por. Kempny, 2012). To dzięki temu, że jestem mężczyzną, mogłem zamieszkać z pracownikami budowlanymi w Oslo, a nasze dystynkcje klasowe umożliwiły sproblematyzowanie wyobrażeń na temat tożsamości narodowej Polaków w Norwegii.

Refleksyjne eksplorowanie dynamiki pozycjonowania w terenie pozwala na uzupełnienie klasycznego podziału insidera-outsidera także o inne „markery” i kategorie (por. Carling, Erdal i Ezzati, 2013). W terenie migracyjnym pojawia się więc również „trzecia pozycja”, która jest nieco bardziej zniuansowana i relacyjna. Co istotne, w głównej mierze osadzona jest ona nie tyle w samych kategoriach narodowych, kulturowych, społecznych i ekonomicznych, ile raczej w intersekcjach, do których dochodzi między nimi w strategiach tożsamościowych (zob. Carling, Erdal i Ezzati, 2013: 14–16). Innymi słowy, narodowość, klasa społeczna, płeć kulturowa czy religia w równym stopniu mogą odgrywać istotne role w procesie pozycjonowania w terenie, a ich znaczenia mogą zmieniać się w zależności od kontekstu. Nawet jeśli w pewnych sytuacjach badacza można określić w kategorii insidera, to chwilę później – w nieco innej konstelacji – jego pozycja może ulec zmianie i przybrać formę outsidera. „Trzecia pozycja” pokazuje, że kategorie insidera i outsidera są silnie powiązane z istniejącymi wartościami społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi i politycznymi,

a jakakolwiek próba apriorycznego przypisywania danej pozycji jest zabiegiem błędnym metodologicznie (por. Kusow, 2003: 592). Trudno jest przecież zakładać i utrzymywać dychotomiczny podział na insidera i outsidera w terenie migracyjnym, w którym nieustannie dochodzi do negocjowania pozycji i kategorii zarówno przez badaczy, migrantów, jak i większość społeczną. Zatem to nie tylko „charakterystyka” badacza determinuje status insidera lub outsidera, to także sam kontekst interakcji między badaczem a badanym, który ma miejsce w partykularnej sytuacji społecznej i politycznej (Kusow, 2003: 597). Jeśli więc specyfika terenu ma wpływ na nieustanne tworzenie pozycji, kategorii i znaczeń, to aprioryczne założenia o „byciu” insiderem lub outsiderem okazują się raczej mylące (Kusow, 2003: 598).

Kontekst tworzenia podziału insider–outsider w dużej mierze zależy od specyfiki kontekstu społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego. Ponadto ważną rolę odgrywają tu również istniejące wyobrażenia na temat „bycia” insiderem lub outsiderem, w których rozbrzmiewają praktyki esencjalizowania i kategorie tożsamościowe, traktowane zazwyczaj jako „oczywiste” czynniki identyfikacyjne. Zabiegi (samo-)przypisywania pozycji insidera bądź outsidera są raczej procesualne i relacyjne. Bardzo często też nie zawsze są one jednoznacznie obserwowalne czy doświadczane w samym terenie i dopiero z perspektywy czasu ich znaczenie staje się istotne poznawczo. Jeśli więc strategię pozycjonowania potraktujemy jako ważne (refleksyjne) źródło produkowania wiedzy terenowej, to musimy wówczas spojrzeć na te kwestie w sposób „dia-etnograficzny” (Rabinow, 1996). Mówiąc inaczej, należy zwrócić uwagę badawczą na ruch, mobilność perspektyw i „sytuacyjne zaciekawienie”, którego znaczenie poznawcze często wyłania się nie tyle na miejscu, ile w ramach późniejszych i procesualnych „rewizyt” – fizycznych bądź interpretacyjnych – w terenie (zob. Rabinow, 1996; por. Leibing i McLean, 2007: 3).

W konsekwencji strategii (samo-)pozycjonowania i (samo-)przypisywania kategorii insidera i outsidera z perspektywy czasu nabrało dla mnie istotnej wartości poznawczej. Postrzeganie mnie jako insidera ze względu na przynależność narodową – które było najczęstszym sposobem *widzenia* – okazało się „cieniem” rzuconym na praktyki terenowe. Początkowo odczuwany dyskomfort nabrał jednak produktywnego charakteru, a „cień” pozycji stał się bogatszy o kontekst znaczeń kulturowych i praktyk społecznych. „Cień” może być zarówno przeszkodą w pozyskiwaniu wiedzy terenowej, jak również kontekstem wyłaniania się nowych powiązań i zależności. Ujawnia doświadczenia terenowe i zróżnicowane relacje, w których jako badacze odgrywamy ważną rolę (Leibing i McLean, 2007: 5–6). Jeśli nawet „cień” przysłania początkowo „przedmiot” badań, to jednocześnie pojawiają się pytania o to, dlaczego „cień” został rzucony, kto lub co go rzuciło oraz w jaki sposób został on rzucony.

JA, POLAKKENE

Zawsze byłem zagorzałym zwolennikiem Geertzowskiego ujęcia terenu i rozumienia współpracy badawczej z informatorami. Bardzo często więc w terenie towarzyszyły mi jego słynne już słowa, że

(...) istotną i charakterystyczną cechą antropologicznych badań terenowych jako formy działania jest to, że nie dopuszczają one żadnej znaczącej separacji zawodowej sfery życia od jego części pozazawodowej. Przeciwnie, wymuszają ich fuzję. Trzeba znaleźć przyjaciół wśród swoich informatorów i informatorów wśród swoich przyjaciół. Trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania. Trzeba postrzegać społeczeństwo jako przedmiot, a doświadczać je jako

podmiot. Cokolwiek się mówi i cokolwiek się robi, a nawet sama fizyczna sceneria badań, wszystko to powinno zarazem określać formę osobistej egzystencji człowieka i być wykorzystane jako ziarno dla analitycznego młyna antropologii. Będąc u siebie, antropolog wychodzi z domu do biura, by – niczym nieskrępowany – wykonywać swój zawód jak inni. W terenie antropolog musi nauczyć się jednocześnie żyć i myśleć (Geertz, 2003b: 55).

Idea ciągłego „bycia w terenie” nieustannie jest dla mnie ważnym elementem perspektywy antropologicznej. Kiedy jednak znalazłem się w „polskim” terenie migracyjnym w Oslo, wiele z moich początkowych ideałów zostało poddanych serii poważnych prób. Zamieszkałem wówczas we wschodniej części miasta, w dzielnicy o nazwie Tveita, która należy do gminy Alna (jednej z piętnastu gmin Oslo). W latach 80. i 90. XX wieku Tveita zyskała powszechnie negatywną reputację jako dzielnica, w której rzeczywiście władzę sprawuje gang *Tveitagjengen*. Obecnie jest to część miasta, w której dominującą większość stanowi klasa robotnicza oraz migranci pochodzący z Azji Środkowej, Afryki Wschodniej i Europy Środkowo-Wschodniej. To właśnie tam znalazłem pokój w mieszkaniu, które dzieliłem z trzema polskimi migrantami pracującymi w sektorze budowlanym. Mieszkanie wynajmowane było od pakistańskiej rodziny, a znajdowało się na parterze ich domu jednorodzinnego. Mieliśmy osobne wejście, przed którym paliliśmy papierosy, rozmawialiśmy o pracy w Norwegii i o życiu w Polsce. Nasza przestrzeń mieszkaniowa nie była duża, zorganizowana w sposób raczej tymczasowy, nie zawsze pozwalała na poczucie prywatności. Był duży pokój dzienny, połączony z kuchnią, w którym stał stół, telewizor z polskimi kanałami, rozkładana kanapa i pojedyncze łóżko, na których spali Krzysztof i Grzegorz. Była też sypialnia należąca do Piotra i małe pomieszczenie, bez okien, ale z kilkoma półkami wypełnionymi narzędziami i sprzętem wędkarskimi, w którym „na szybko” zorganizowano moje łóżko – plastikowy, dmuchany materac.

Krzysztof, Piotr i Grzegorz byli nie tylko moimi kluczowymi informatorami, lecz również kumplami i niezastąpionymi przewodnikami prowadzącymi mnie przez meandry różnorodnych praktyk społeczno-kulturowych migrantów w Norwegii, konteksty pragmatycznych decyzji oraz strategie „radzenia sobie” w migracyjnej rzeczywistości. Każdy z nich miał już za sobą spore doświadczenie migracyjne, a przed przyjazdem do Oslo cała trójka pracowała wcześniej czy to we Włoszech, w Hiszpanii czy w Stanach Zjednoczonych. Siedzieliśmy często w salonie, jedząc posiłki, oglądając polskie programy telewizyjne, i rozmawialiśmy między innymi o tym, co to znaczy „być” migrantem i jak to wygląda w różnych krajach, oraz o tym, jakie są dylematy kogoś, kto często przemieszcza się między krajami i w pewnym sensie żyje wręcz *w* mobilności. Naszą znajomość i codzienne relacje przenikała pewnego rodzaju gra familiarności i obcości. Z jednej strony byłem dla nich antropologiem, który wręcz wtargnął w ich życie migracyjne; z drugiej natomiast – „rodakiem”, a więc kimś, z kim mniej lub bardziej można się utożsamiać, którego mniej lub bardziej można zrozumieć. Jednym słowem, moja początkowa pozycja w terenie była dynamiczna i niejednoznaczna zarówno dla mnie, jak i moich kluczowych informatorów. Z czasem moja rola zaczęła ulegać jednak zmianie za sprawą swoistej socjalizacji, której zostałem poddany.

Krzysztof, Piotr i Grzegorz coraz częściej widzieli więc we mnie współmigranta, a o antropologu przypominali sobie głównie w momentach pisania przeze mnie notatek czy nagrywania niektórych naszych rozmów. Socjalizacja polegała na uczeniu mnie „bycia” migrantem – „bycia” jednym z „nas”, które wiązało się z przekazywaniem pewnej wiedzy migracyjnej („gdzie”, „co” i „jak” można *załatwić*; z kim można współpracować, a kogo raczej unikać) i włączeniem mnie w konteksty migracyjnej codzienności. W konsekwencji ży-

skąłem dostęp do stworzonych przez nich sieci migracyjnych, w których wymiana, wzajemność i zaufanie (lub jego brak) odgrywały znaczącą rolę. Mogłem z nimi rozmawiać na każdy, nawet najbardziej intymny czy kontrowersyjny temat ich życia mobilnego pomiędzy Polską a Norwegią. Ponadto, co miało olbrzymie znaczenie dla moich badań, mogłem towarzyszyć i pomagać im w pracy, przy malowaniu „norweskich ganków” czy remontowaniu mieszkań, gdzie miałem możliwość nie tylko obserwowania ich sposobów organizowania czasu pracy, lecz również poznania innych polskich migrantów.

Zażyłość terenowa, będąca rezultatem tego typu procesów socjalizacji migracyjnej, nie była oczywiście jednostronna. Była ona oparta na pragmatycznych relacjach wymiany i wzajemności. Tym samym możliwość uczestniczenia w życiu codziennym i w pracach budowlano-remontowych prowadzonych przez moich informatorów wiązała się z odwzajemnieniem. Oczekiwano ode mnie mniejszego lub większego angażowania się w rozmaite kwestie dotyczące zarówno codzienności, jak i pracy migracyjnej. Moje zadania polegały więc na pożyczaniu komputera, który wykorzystywano do komunikowania się z rodzinami czy partnerkami; na sporadycznej asyście podczas zakupów narzędzi czy materiałów remontowych w sklepach MAXBO, gdzie pełniłem rolę tłumacza; czy też na roznoszeniu ulotek reklamujących oferowane przez nich usługi, za które dostałem dodatkowo pieniądze, ponieważ nikt inny nie chciał się podjąć tego czasochłonnego, a mało dochodowego zajęcia. Aczkolwiek zdecydowanie najważniejszym i najbardziej wartościowym „kapitałem” w ramach naszej wzajemnej relacji okazały się moje sieci i powiązania z norweskim środowiskiem akademickim. Traktowano je jako istotną platformę poszukiwania zleceń, a więc za każdym razem, kiedy jechałem na spotkanie z osobami z projektu – czy to do centrum miasta, czy też

na uniwersytet – oczekiwano ode mnie, że wrócę z ofertą pomalowania domu czy wyremontowania łazienki.

Oczywiście, wymiana oparta na wzajemności w żaden sposób nie została przez nas jasno i klarownie wyartykułowana. Zresztą nie musiała być – dokładnie wiedzieliśmy, co mamy robić, w jaki sposób to robić i na co możemy sobie pozwolić, aby nie urazić jednej ze stron. Z czasem jednak zaczęła ona powodować problemy, które miały ogromny wpływ zarówno na moje wstępne refleksje badawcze i problematyzację, jak i na moje strategie tożsamościowe. Im bardziej zagłębiałem się w świat moich terenowych współtowarzyszy i im silniej socjalizowali mnie oni do „bycia” migrantem, tym mniej chciałem się z nimi utożsamiać lub też być utożsamiany przez Innych jako jeden „z nich”. Początkowy entuzjazm badawczy zaczął stopniowo przeobrażać się w poczucie „niechęci”, „zażenowania” czy też w końcu „zawstydzenia”, które często uruchamiało się w różnych kontekstach codzienności. Niektóre fragmenty moich notatek terenowych coraz bardziej zaczęły przypominać dziennik, a doświadczane dylematy tożsamościowe, sytuacyjne pozycjonowanie i zesencjalizowane kategorie coraz częściej przyćmiewały moje obserwacje badawcze (por. Sanjek, 1990). „Cień” zaczął przykrywać etnograficzne „blaski” terenu. Tłumaczyłem to sobie wówczas rasizmem, seksizmem czy homofobią, z którymi często się spotykałem i o których niejednokrotnie dyskutowałem z informatorami. Ale czy rzeczywiście poglądy innych mogły mieć aż tak duży wpływ na moją tożsamość? Przecież z podobnymi spotykałem się również, przebywając i rozmawiając z innymi polskimi migrantami, którzy nie byli robotnikami budowlanymi. Kontekst rasizmu i postawy antyimigranckiej to z pewnością nie domena przynależności do danej klasy społecznej. Dość szybko odrzuciłem więc tego typu proste i zbyt redukcyjne konceptualizacje na rzecz kolejnego tropu, którym była klasa społeczna. Z pewnością

klasa i dystynkcje odgrywają istotne role w sytuacji migracyjnej – bardzo często na podstawie habitusów klasowych migranci konstruują swoje strategie tożsamościowe i praktyki społeczno-kulturowe w migracyjnej codzienności. Im dłużej jednak przebywałem w terenie, tym częściej i silniej wyłaniały się w nim nie tyle różnice klasowe, ile raczej podobieństwo kulturowe. Paradoksalnie więc to podobieństwo, niewidoczna na pierwszy rzut oka zażyłość i familiarność pewnych kontekstów kulturowych miały znaczący wpływ na pojawiające się poczucie wstydu, „niechęci” i „zażenowania”. Problemem było moje „Ja”, które w rozmaitych sytuacjach codzienności przypominało mi o zesencjalizowanej przynależności narodowej i przenosiło na szersze konteksty wyobrażeń, globalnych zależności i relacji władzy. Mówiąc inaczej, zinternalizowałem strategie migracyjne i konteksty kulturowe moich informatorów z Tveity i utożsamiałem je z kategorią „polskości”. Z perspektywy czasu łatwo jest mi wskazać moje badawcze błędy i poznawcze pomyłki, w których metodologiczny nacjonalizm silnie mieszał się z *praktycznym* esencjalizmem. Już w samym terenie uświadomiłem sobie swoje etnograficzne potknięcia i niekonsekwencje, dzięki czemu sukcesywnie zacząłem zmieniać terenowe podejście i problematyzować dotychczasowe obserwacje. Niemniej mój horyzont myślowy i warsztat antropologiczny – dekonstrukcja „oczywistości”, krytyka kulturowa kategorii tożsamościowych i nacjonalizmu – poddawane były nieustannej próbie i tarcia terenowemu.

Nie chciałem być utożsamiany z „polskością”. Wstydziałem się przynależności narodowej i robiłem wszystko, aby ją „ukryć” w codziennych sytuacjach i w relacjach z norweskim społeczeństwem. Czuję się niekomfortowo, rozmawiając w przestrzeni publicznej przez telefon po polsku; przechodziłem na drugą stronę ulicy, kiedy „widziałem” Polaków z plastikowymi siatkami lub też „słyszałem” Polaków roz-

mawiających o Norwegach. *Rozpoznawałem „ich” („swoich”)* i obawiałem się, że z łatwością też jestem rozpoznawany jako „jeden z nich”. Tego typu „ukrywanie” tożsamości narodowej nabrało dla mnie wymiaru badawczego podczas przeglądania notatek terenowych, w których coraz częściej odnajdywałem tropy „zawstydzenia”. Szczególnie istotna okazała się jedna z notatek, która dotyczyła obserwacji z remontowanego mieszkania w dzielnicy Tøyen. Zabrał mnie tam Krzysztof, który po chwili musiał jednak jechać na inną „robotę”, a ja zostałem z nowo poznanym Jackiem, który – co było bardzo powszechne wśród polskich robotników budowlanych – od kilku już lat „rzucił pracę w Norwegii i wracał do Polski”. Spędziliśmy tam kilka godzin na malowaniu ścian i wykonywaniu wylewki samopoziomującej. Jacek dawał mi instrukcję, co wymieszać z czym i jak przygotować podłogę „pod wylewkę”. Nie byłem przygotowany na taką pracę, na przykład w odróżnieniu od Jacka nie miałem roboczych ubrań, o znajomości „fachu” nie wspominając. Nie przeszkadzało to jednak właścicielowi mieszkania, młodemu Norwegowi, który przywiózł materiały i wyjaśnił swoje oczekiwania co do remontu. Była to jedna z moich pierwszych możliwości obserwacji i uczestniczenia „w robocie”, aczkolwiek najbardziej wartościowe poznawczo okazało się to, co zdarzyło się po skończonej pracy. Kiedy wracając do domu, czekałem na stacji metra, zauważyłem, że nogawki moich jeansów są brudne od wylewki samopoziomującej. Niemal natychmiast poczułem dyskomfort, który był związany nie tyle z samym brudem, ile raczej z wyobrażonym przez mnie byciem rozpoznany ze względu na brud przez Norwegów czekających ze mną na przyjazd pociągu. Automatycznie wyciągnąłem notes i zacząłem pisać notatki z obserwacji, w których napisałem także następujące zdanie: „Oficjalnie jestem jednym z nich!!!”. Dziś wstydzę się tego kontekstowego sformułowania, z innych jednak niż wówczas powodów, ale to nawet

nie treść notatek jest tu istotna badawczo, lecz raczej samo ich pisanie na stacji metra. Była to nie tyle chęć zapisania wszystkiego, co zaobserwowałem, ile raczej „wytlumaczenia się” przed innymi pasażerami z moich brudnych spodni. Jednym słowem, wyciągnięcie notesu i spisywanie notatek było aktem performatywnym mającym na celu „pokazanie” innym (Norwegom), że przecież nie jestem „jednym z nich” (Polaków), że przyjechałem tu po coś zupełnie innego. Był to więc esencjalizm w najczystszej postaci, w którym istniejące wyobrażenia i (symboliczne oraz rzeczywiste) relacje władzy zdominowały moje antropologiczne refleksje i problematyzacje „oczywistych” kategorii tożsamościowych.

Poczucie wstydu silnie towarzyszyło mi podczas początkowego etapu badań – w trakcie „wchodzenia” w teren i pierwszych eksploracji badawczych. Kontekst ten uzmysłowił mi, jak ważna w naszej pracy jest refleksyjność i autoetnograficzność. Nie chodzi jednak o radykalny subiektywizm, pesymizm poznawczy i egotyczne dylematy terenowe, ale raczej o fakt bycia uwikłanym dziś w złożone asamblaży różnych wyobrażeń społecznych, kulturowych, politycznych, ekonomicznych i etycznych (zob. Collier i Ong, 2005). Mówiąc inaczej, będąc w terenie, sami stajemy się podmiotem własnych badań i obserwacji – doświadczamy podobnych procesów globalnych, co nasi informatorzy, i tak jak oni konstruujemy strategię ich negocjowania. Perspektywa autoetnograficzna jest więc doskonałym punktem wyjścia do problematykacji istniejących (globalnych) wyobrażeń opartych na ideologii i relacji władzy, które rozgrywane są w naszych lokalnościach (por. Reed-Danahay, 1997). Nasze wyobrażenia są „faktami społecznymi” (Rabinow, 1999) i jako takie stanowią ważny element zarówno doświadczenia codzienności, jak i produkowania wiedzy etnograficznej. Autoetnograficzne poczucie wstydu jest w tym przypadku niezwykle wartościowe poznawczo, ponieważ implikuje

znaczenie, jakie przypisywane jest kategorii narodowości we współczesnym świecie. Zawstydzona tożsamość jest więc rezultatem porównywania siebie, przyglądania się „swoim” i przeglądania się w Innych. Sam wstyd zaś może być rozumiany jako „wartościujące” spojrzenia Innych (rzeczywiste bądź wyobrażone), a jego internalizacja jako poczucie „nieadekwatności” i „nieprzynależności” do *odpowiedniego* świata (por. Khosravi, 2007).

Co istotne, nie byłem osamotniony w swym poczuciu wstydu. „Zawstydzona” tożsamość coraz częściej wyłaniała się w różnych sytuacjach terenowych, podczas rozmaitych rozmów z innymi polskimi migrantami, stając się dla mnie istotnym tropem analitycznym. Problem bycia rozpoznany narodowo został silnie podkreślony przez Martę, z którą spotkałem się we Wrocławiu (por. Pawlak, 2012, 2015a, 2015b). Marta prowadziła bardzo mobilne życie między Polską a Norwegią, przemieszczając się na trasie Oslo–Warszawa–Wrocław. Jej historia migracyjna przypomina jedną z wielu, które można usłyszeć, rozmawiając z polskimi migrantkami. Do Norwegii przyjechała „za” swoim mężem, gdzie początkowo podjęła staż finansowany przez Norweski Urząd Pracy (NAV) w jednym ze szpitali w Oslo jako fizjoterapeutka. W tym samym jednak czasie zaczęła studiować na jednej z polskich uczelni prywatnych w Warszawie, co wymagało od niej wyjazdów (przyjazdów) do Polski średnio co 2–3 tygodnie. Wrocław to jej rodzinne miasto, do którego przyjeżdżała odwiedzić rodzinę i przyjaciół. Spotkaliśmy się w jednej z wrocławskich kawiarni w okolicach rynku, żeby porozmawiać o jej doświadczeniach migracyjnych. Nasza rozmowa zaczęła się od ogólnych porównań jakości życia w Polsce i w Norwegii, różnic kulturowych oraz wyliczania „plusów i minusów” mobilnego życia. W pewnym momencie jednak dyskusja zeszła na temat tożsamości narodowej, stereotypów i autostereotypów, a Marta niemal automa-

tycznie przywołała *figurę* polskiego robotnika budowlanego w Norwegii, która zdominowała resztę naszej rozmowy:

Marta: (...) Ale wiesz, Marek, my w Norwegii, mówimy na nich *polakkene* (...). Wiesz, co mam na myśli, nie? Taki typowy *robot*, z wąsem na przodzie, być może jeszcze w tych sandałach (...) zero wyobraźni w ubiorze, zero w ogóle kolorytu (...). My używamy *polakkene* do określenia tych Polaków, co wiesz, są jakby taką „polską partią robotniczą”.

Marek: Ale jak myślisz, skąd się to wzięło?

Marta: Był taki artykuł w „Aftenposten”, o tym, że Polacy przyjechali tutaj tworzyć tę *gorszą* i *niższą* warstwę społeczną. Wypowiadają się tam Norwedzy i mówią o Polakach w ten sposób; że Polaków jest coraz więcej, że zostają i tworzą tę *gorszą* warstwę społeczną przez to, że tworzą tę szarą strefę. Chodzi tu o sprzętaczkę i budowlańców, że pracują na czarno, że zaniżają stawki, zaniżają rynek (...).

W trakcie całej rozmowy z Martą niezwykle symptomatyczne wydało mi się jej tożsamościowe pozycjonowanie się *względem* „tych” właśnie (*gorszych*) Polaków. Marta wraz z jej przyjaciółmi – migrantami z klasy średniej – przejęła norweskie słownictwo (*Polakkene*) i nadała mu jednoznacznie pejoratywne konotacje. W języku norweskim słowo *Polakkene* to biernik liczby mnogiej rzeczownika *Polakker*, znaczącego tyle, co *Polacy*. Tym samym *Polakkene* można przetłumaczyć po prostu jako *Polaków*. Aczkolwiek wzrost mobilności pracowników między Polską a Norwegią oraz kontekstowe użycie słowa *Polakk* (liczba pojedyncza) i/lub *Polakker* spowodowało, iż słowa te coraz częściej oznaczają „tanią siłę roboczą” lub „tanią pracę wykonywaną przez migrantów” z Europy Środkowo-Wschodniej. Ze względu na wymowę słowa *Polakkene* – implikującą liczbę mnogą – wielu polskich migrantów zaczęło używać określenia *polakkene* (intencjonalnie pisanego tu od małej litery *p*) w strategiach tożsamościowych opartych na *praktycznym* esencjalizmie i sytuacyjnym

rozumieniu kategorii „My-Oni”, których celem było „poradzenie sobie” z doświadczaniem „zawstydzenia” tożsamości narodowej.

W tym przypadku byłem więc podobny do Marty. Tak jak ona unikałem bycia utożsamianym z *polakkene*. Etnografia mieszkania na Tveitcie, obserwacja uczestnicząca w remontowanych mieszkaniach i na „norweskim ganku” potęgowała jedynie moje „zawstydzenie”. Im częściej starałem się ukrywać przynależność narodową, tym bardziej czułem, że jestem jednym „z nich”, że w rozumieniu społeczeństwa norweskiego jestem *polakkene*. Teren jawił mi się w biało-czarnych, a raczej czerwono-białych kolorach, które stanowiły dla mnie znak ostrzegawczy: „Uwaga! Polskość!”. Niemal wszędzie widziałem wyobrażone polskie „flagi”, które „banalnie” (i metaforycznie) powiewały na ulicach Oslo (zob. Billig, 2008). Wstyd stał się moim intymnym i nieodłącznym towarzyszem codzienności terenowej, z czasem jednak zaczął nabierać bardziej analitycznej formy.

A wszystko zaczęło się od pewnego spotkania w kościele St. Hallvard organizowanego przez Norweski Urząd Pracy (NAV), we współpracy z Kościołem katolickim i szkołą językową, na które udałem się z lekkim zrezygnowaniem poznawczym. Tym bardziej że dowiedziałem się, że spotkanie miało mieć charakter czysto informacyjny i przybrać formę prelekcji urzędniczki reprezentującej NAV. Tego typu spotkania odbywały się dwa razy w roku, nie tylko w Oslo, ale też i w Drammen, a ich głównym inicjatorem był Kościół katolicki w Norwegii. W sali konferencyjnej kościoła zebrało się około 50–60 polskich migrantów, kobiet i mężczyzn, którzy przyszli dowiedzieć się czegoś więcej na temat norweskiego prawa pracy, możliwości zasiłków, przysługujących im urlopów wypoczynkowych, formalności związanych z legalizacją pobytu czy też założeniem własnej firmy w Oslo. Spotkanie było prowadzone przez pochodzącą z Polski urzędniczkę

NAV, która podczas prezentacji multimedialnej tłumaczyła i wyjaśniała norweskie terminy prawne i kodeks pracy.

Najbardziej frapującym problemem dla uczestników spotkania okazał się jednak tak zwany *permittering*, czyli ustawa o przymusowym urlopie wprowadzona na skutek globalnego kryzysu w 2008 roku (zob. Pawlak, 2016a, 2016b). Jeden z uczestników podał przykład firmy wysyłającej Polaków na takie przymusowe urlopy (finansowane nie przez prywatnego pracodawcę, a państwo norweskie) i jednocześnie zatrudniającej na ich miejsce innych migrantów za połowę stawki. Moderatorka jednoznacznie stwierdziła, że takie sytuacje z pewnością nie mają miejsca, ponieważ jest to łamanie norweskiego prawa pracy. Jej słowa wywołały gwałtowną reakcję wśród zebranych, a w stronę prowadzącej posypały się kolejne przykłady łamania prawa, niewygodne pytania i skargi, których sama nie była już w stanie odeprzeć. Nastąpiła wówczas interesująca zamiana ról – zagłuszona pracowniczka NAV przestała moderować dyskusję, a funkcję tę przejęli zebrani w sali polscy migranci. Zadając kolejne pytania, sami zaczęli na nie odpowiadać. Każdy problem wyjaśniany był na podstawie indywidualnych doświadczeń, rozmaitych racjonalizacji i pragmatycznych rozwiązań. Co więcej, odpowiedzi szukano nie tylko wśród własnych przeżyć, lecz także przez relacjonowanie historii zasłyszanych od innych migrantów pracujących w różnych norweskich miastach lub też od krewnych, przyjaciół i znajomych przebywających w Wielkiej Brytanii, Irlandii czy Holandii (Pawlak, 2016a, 2016b).

Sytuacja ta pokazuje kilka istotnych kwestii badawczych, które jednoznacznie sproblematyzowały moje „wąskie” rozumienie terenu i przeniosły rozważania na temat wstydu na szersze konteksty zależności. Po pierwsze, są to oczywiście „tarcia”, które bardzo często funkcjonują między tym, co „oficjalne” i „nieoficjalne”. To właśnie za ich sprawą do-

chodzi do wyłaniania się interesujących przestrzeni badawczych, w których wzajemnie przenikają się różne strategie i praktyki społeczno-kulturowe. Po drugie, pojawia się tu także kontekst nieformalnego „radzenia sobie” migrantów z napotykanymi problemami, który automatycznie wprowadza aspekt ich sprawczości. Wzajemna wymiana informacji i pragmatycznych wskazówek między migrantami – kierowana oczywiście różnymi powodami, od czysto personalnych po bardziej ekonomiczne – jest podstawowym elementem konstruowanych przez migrantów sieci społecznych. Im bardziej są one zagęszczone, tym łatwiej jest im funkcjonować w sytuacji migracyjnej. I w końcu, po trzecie, zdarzenie w kościele St. Hallvard pokazuje także, jak istotne w kontekście migracji okazują się przepływy i powiązania transnarodowe (Pawlak, 2016a).

Zawstydzenie ciągle towarzyszyło mi w terenie (doświadczane już raczej mniej niż bardziej), aczkolwiek sam wstyd nabrał zupełnie innego poziomu analitycznego. Dzięki spotkaniu w kościele St. Hallvard zacząłem – podobnie jak polscy migranci – szukać odpowiedzi na nurtujące mnie pytania w istniejących zależnościach i powiązaniach transnarodowych. Zwróciłem uwagę na niejednoznaczność wstydu i jego rolę w istniejących relacjach władzy. Jednym słowem, wyszedłem poza klasycznie rozumianą scenę Malinowskiego, podążając za wyłaniającą się dynamiką i procesualnością terenu. Zawstydzenie etnograficzne, będące wynikiem zarówno wyobrazonego (*samo-*)rozpoznania jako *polakkene*, jak i popadania w metodologiczne pułapki nacjonalizmu i esencjalizmu, zaczęło więc przybierać formę wielostanowiskową (por. Marcus, 1986, 1995).

ETNOGRAFIA WIELOSTANOWISKOWA

„Badania etnograficzne nie są już tym, czym były” (Faubion i Marcus, 2009), a kategoria „terenu” w antropologii uległa licznym przeobrażeniom, relokacjom i poszerzeniom (zob. Amit, 2000). Etnograficzne „bycie tam” (Geertz, 2000) należy uzupełnić również o etnograficzne „bycie tu” (por. Knowles, 2000) oraz eksplorację wielowymiarowych, wielokierunkowych i wielostanowiskowych reżimów, dyskursów i praktyk (Hannerz, 2010: 59–86). Tym właśnie jest etnografia wielostanowiskowa (*multi-sited ethnography*) (Marcus, 1995; por. Falzon, 2009; Fitzgerald, 2006), która wydaje się szczególnie istotna w terenie migracyjnym (por. Goździak i Pawlak, 2016: 114–121). Co więcej, to także za jej sprawą można eksplorować konteksty i znaczenia emocjonalności migracji.

Etnografia wielostanowiskowa pozwala bowiem na „podążanie” za wyłaniającymi się w terenie „tematami”, „zjawiskami”, „ideami”, „konfliktami”, „biografiami”, „metaforami” czy w końcu za ludźmi przemieszczającymi się między różnymi lokalnościami (zob. Marcus, 1995: 106–113). Co istotne, „podążanie za...” nie ogranicza się tylko do mobilności horyzontalnej, ale zakłada również mobilność wertykalną – wielość stanowisk to nie tylko wielość miejsc (fizycznych), lecz także wielość poziomów dyskursów i praktyk będących pod wpływem globalnych wyobrażeń i zależności. W kontekście współczesnych migracji etnografia wielostanowiskowa pozwala na eksplorowanie wzajemnych powiązań między globalną złożonością a lokalnymi strategiami i praktykami migrantów. Z perspektywy wielostanowiskowej w etnografii jako metodzie badawczej doświadczane procesy globalne nie są monolityczne i zewnętrzne w stosunku do badanych różnych lokalności. Wręcz przeciwnie, stanowią one sprzężony ze sobą kontekst wzajemnych oddziaływań i negocjacji, czyniąc „systemy-światy” nie tylko ramą kontekstual-

ną naszych badań, lecz również przedmiotem analizy w jej wielostanowiskowej formie (zob. Marcus, 2009). Mówiąc inaczej, istniejące dziś przepływy ludzi, rzeczy i idei, powiązania transnarodowe oraz neoliberalna ekonomia polityczna wymagają nowego, dynamicznego i krytycznego podejścia do klasycznie rozumianego podziału globalność-lokalność (por. Appadurai, 1986; Hannerz, 2006, 2010; Kearny, 1995).

Zaproponowanie nowej perspektywy badawczej spotkało się oczywiście z serią krytycznych uwag i metodologicznych zarzutów (zob. Falzon, 2009: 7-13; Marcus, 2009: 181-196; por. Goździak i Pawlak, 2016: 119-121). Mimo że istnieje powszechna zgoda co do rekonfiguracji tradycyjnej etnografii w dobie współczesnych procesów globalnych, to jednak zbyt duży nacisk położony na wielostanowiskowość kosztem etnografii może skutkować naiwną fetyszyzacją ruchu i mobilności (Falzon, 2009: 7). Mówiąc inaczej, zamiast eksplorowania zarówno „dróg”, jak i „korzeni” (Clifford, 1997) istnieje obawa skupienia się jedynie na „drogach” (Falzon, 2009: 7). Być może najczęstszym problemem w etnografii wielostanowiskowej jest idea i konceptualizacja terenu jako kontekstu wielu stanowisk: Ile stanowisk konstytuuje wielostanowiskowość terenu? Czy możliwe jest etnograficzne zaangażowanie i poznawcza „głębia” terenu w ramach prowadzenia badań wielostanowiskowych? I w końcu, ile czasu należy spędzić w terenie, aby móc powiedzieć o wytworzeniu się etnograficznej zażyłości i familiarności?

Zatem kłopoty z etnografią wielostanowiskową można sprowadzić do trzech podstawowych „zarzutów” (Falzon, 2009: 7-13; por. Goździak i Pawlak, 2016: 119-121). Po pierwsze, istnieje całkiem uzasadniona obawa, że wielostanowiskowość może prowadzić do utraty etnograficznej „głębi” i „gęstości” (Falzon, 2009: 7-10). Aby uzyskać poczucie empirycznej „głębi”, należy przecież spędzić sporo czasu w terenie, co w przypadku przemieszczania się między kilkoma

stanowiskami może być utrudnione. Po drugie, istnieje także krytyka dotycząca „zrzeczenia się etnograficznej odpowiedzialności” w terenie (Falzon, 2009: 10–12). W konsekwencji złożone relacje między badaczem a badanym traktowane są jako drugorzędne lub wręcz lekceważone. Jeśli bowiem *jedynie* „podążamy” za ludźmi, narażamy się na utratę kluczowych kontekstów etnograficznych, takich jak refleksyjność, pozycjonowanie, współudział i współpraca w terenie. Po trzecie, prowadząc badania wielostanowiskowe, wystawiamy się także na ryzyko popadania w pułapkę naiwnie rozumianego holizmu (Falzon, 2009: 12–13). Eksploracja „systemu-świata” prowadzona w oderwaniu od różnych lokalności może doprowadzić do braku kontekstualizacji i zdominowania analizy przez perspektywę makro, która często redukuje złożoność do kilku „prostych” zależności.

Istniejąca w antropologii krytyka etnografii wielostanowiskowej jest jak najbardziej zasadna i nie powinno się jej lekceważyć. Śledząc współczesną literaturę z zakresu studiów migracyjnych, odnoszę wrażenie, że etnografia wielostanowiskowa stała się dziś swoistym słowem kluczem, wykorzystywanym zarówno przez antropologów, jak i socjologów, geografów humanistycznych czy nawet politologów zainteresowanych zjawiskiem migracji. Problem jednak w tym, że w wielu przypadkach metodologię etnografii wielostanowiskowej sprowadza się do serii – używając żargonu studiów migracyjnych – „wywiadów częściowo ustrukturyzowanych” przeprowadzonych w różnych miejscach geograficznych, określanych zazwyczaj jako miejsca „wysyłające” i „przyjmujące” migrantów. Jest to oczywiście bardzo powierzchowne rozumienie etnografii wielostanowiskowej, które prowadzi do banalizacji głównych założeń tej metodologii. Same „wywiady” oraz „multiplikacja miejsc” ich przeprowadzania nie czyni badań wielostanowiskowymi (Horst, 2009: 120). Co więcej, tego typu podejście pozbawia

etnografię wielostanowiskową perspektywy etnograficznej, wystawiając jednocześnie badacza na krytykę. Istotnym aspektem etnografii wielostanowiskowej jest refleksyjne rozpoznanie faktu, że „teren” to nie tyle zwykłe miejsce geograficzne, ile raczej „przestrzeń koncepcyjna, której znaczenia i ograniczenia są nieustannie negocjowane przez etnografa i informatorów” (Gallo, 2009: 89). To właśnie w tego typu procesach negocjowania w terenie oraz doświadczanego w nim „tarcia” perspektywa etnograficzna – oparta na obserwacji uczestniczącej i osadzona we wzajemnych zależnościach globalności i lokalności – odgrywa niezastąpioną rolę.

Jedną z przyczyn lekceważenia obserwacji uczestniczącej, a w konsekwencji banalizacji etnografii wielostanowiskowej w studiach migracyjnych, jest neoliberalny reżim akademii i polityka badań migracyjnych. Tym samym ze względu na istniejącą ideologię ewaluacji (*publish or perish*), ekonomię badań (finansowanie zależne od sztywnych i zestandaryzowanych form projektów i grantów) oraz publiczne (i polityczne) „żądania” kontrolowania migracji wielu badaczy zdaje się „wybierać” łatwe i szybkie sposoby prowadzenia badań. W studiach migracyjnych dominuje więc zasada „chwilowości” – badania prowadzi się przez „chwilę” tu i przez „chwilę” tam, „chwilowo” teraz i „na chwilę” później (zob. Hannerz, 2003: 212–213; por. Horst, 2009: 121). Jednym słowem, Geertzowska (2003b: 55) formuła o niemożliwości odgraniczenia życia prywatnego od profesjonalnego została zastąpiona badaniem „częściowym”, „fragmentarycznym” i „szybkim”. Wydaje się więc, że neoliberalne technologie produkowania podmiotowości stworzyły nowych badaczy i nowe badania „etnograficzne”, w których relacje w terenie – takie jak „zażyłość” czy „współpraca” – zostały zastąpione przez „transakcjonizm” i „klientelizm” prowadzonych „wywiadów częściowo ustrukturyzowanych” opartych na „kwestionariuszach” lub modnych ostatnio „poradnikach” (*inter-*

view guides). Nie uważam oczywiście, że tego typu badania są niepotrzebne czy też nie mają one wartości poznawczej. Problematiczne jednak wydaje się nazywanie ich „etnografią” (wielostanowiskową) zamiast po prostu „badaniami jakościowymi”, które mają swe zasłużone miejsce w metodologii nauk społecznych.

Aby rzeczywiście postępować zgodnie z założeniami etnografii wielostanowiskowej, należy nie tylko przemieszczać się fizycznie, lecz również połączyć perspektywę mikro (lokalność) i makro (globalność) w złożony i wzajemnie na siebie oddziałujący kontekst antropologicznej analizy. Należy także być otwartym na wyłaniające się w terenie nowe powiązania, zjawiska, idee i praktyki oraz „podążać” za nimi, nawet jeśli oznacza to odejście od wcześniej analizowanych problemów badawczych, zmianę samego miejsca badań czy też badanej grupy (etnicznej, narodowej, społecznej itd.). Mówiąc inaczej, metoda etnografii wielostanowiskowej implikuje „nieokreśloność” stanowisk geograficznych (horyzontalna mobilność badawcza) i poznawczych (wertikalna mobilność badawcza), ponieważ nigdy nie możemy być pewni, gdzie zaprowadzi nas teren (Gallo, 2009: 89). Idea ta nie różni się oczywiście od tradycyjnego rozumienia badań etnograficznych, w których „nieprzewidywalność” (*serendipity*) jest niezwykle ważnym aspektem. Niemniej perspektywa wielostanowiskowa zakłada nie tylko „kwestionowanie założeń teoretycznych i oczekiwań przedterenowych”, lecz również „kwestionowanie samego terenu badawczego” w świetle pojawiających się nowych zależności i powiązań (Gallo, 2009: 89).

Zjawisko migracji to jak najbardziej odpowiedni teren dla etnografii wielostanowiskowej. Kontekst eksplorowania „różnych typów *ruchu*” (Fitzgerald, 2004: 2), „badania *sieci*” (Hannerz, 2003: 21) oraz globalnych i lokalnych *przeptywów* narzuca nam wręcz „podążanie” za wieloma stanowiskami

(Horst, 2009: 120). Nie oznacza to jednak porzucania obserwacji uczestniczącej i „głębokiego” zaangażowania na rzecz krótkich „wizyt terenowych” i fetyszyzmu sformalizowanych „wywiadów”. Jeśli bowiem rzeczywiście będziemy „podążać” za migrantami, bardzo szybko przekonamy się, że ich mobilność musi być analizowana na podstawie lokalnych strategii życiowych i „umiejscowionych” praktyk społeczno-kulturowych. Aby móc być mobilnym, trzeba też być lokalnym, o czym etnografowie wielostanowiskowi doskonale wiedzą. Być może więc różnica między etnografią jednostanowiskową a wielostanowiskową dotyczy głównie języka – ta pierwsza mówi o „zawężaniu”, druga natomiast o „poszerzaniu” (Falzon, 2009: 13).

Wstyd, którego doświadczyłem w terenie, okazał się dla mnie niezwykle wartościowy poznawczo. Po wstępnych dyalematach tożsamościowych i problemach badawczych w terenie wyłonił się kontekst zażyłości kulturowej (Herzfeld, 2007), którego badanie wymaga zaangażowania, „głębi” terenu i familiarności. Zacząłem nie tylko „podążać” za migrantami – badając ich powiązania zarówno w Norwegii, jak i w Polsce – lecz również eksplorować wzajemne oddziaływanie między globalnością i lokalnością, traktując je jako nowy teren wyobrażeń, ideologii i relacji władzy. Postanowiłem „podążać” za własnymi emocjami, często lekceważonymi jako „subiektywne” i „nienaukowe”, które w ostateczności miały znaczący wpływ na produkowanie wiedzy etnograficznej. Wielostanowiskowość moich badań polegała więc na mobilności zarówno fizycznej, jak i analitycznej, w której „tu” i „tam” (Polska i Norwegia), „górze” i „dół” (globalne i lokalne) oraz „teraz i kiedyś” (praktyki społeczne i konteksty kulturowe) stanowiły połączoną ze sobą całość.

Rozdział 4

Habitus, klasa społeczna i płeć kulturowa

Za sprawą etnografii wielostanowiskowej moje badania na temat strategii migracyjnych i praktyk tożsamościowych migrantów zyskały nowe wymiary interpretacyjne. Wstyd okazał się interesującym tropem badawczym, za którym postanowiłem podążać, aby prześledzić jego źródło, rolę oraz znaczenie w życiu migrantów. Postanowiłem więc w sposób transnarodowy spojrzeć na wielość stanowisk i perspektyw dotyczących zawstydzonej tożsamości. W konsekwencji powiązania między kategorią narodowości, klasą społeczną i płcią kulturową sukcesywnie zaczęły ukazywać nie tylko zlokalizowane zależności władzy i dominacji między różnymi habitusami, lecz również role i znaczenia globalnych wyobrażeń i ideologii.

Transnarodowość to oczywiście współcześnie jeden z najbardziej podstawowych terenów („stanowisk”) prowadzenia badań migracyjnych (Amit, 2000; Hannerz, 2010: 59-86; Vertovec, 2012). Migranci, za sprawą swych strategii i praktyk migracyjnych, bardzo często łączą przestrzenie dwóch państw narodowych, które nie mogą już być traktowane jako odizolowane od siebie jednostki polityczne. Stają się raczej wspólnym polem migracyjnych działań i znaczeń społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych, w którym dynamika tożsamościowa nabiera nowych form i zależności. Powiązania transnarodowe nie są oczywiście niczym nowym w życiu migrantów (Thomas i Znaniecki, 1976; por. Jaskułowski i Pawlak, 2016: 139-140), niemniej ich zdecydowany wzrost i intensyfikacja nastąpiły w latach 90. XX wieku, co było rezultatem trzech kontekstów ideologicznych (Glick

Schiller, Basch i Szanton Blanc, 1995: 50). Po pierwsze, było to związane z przeobrażeniami gospodarki kapitalistycznej – w szczególności z neoliberalną akumulacją kapitału – które spowodowały pauperyzację i nierówności społeczne w społeczeństwach zarówno wysyłających, jak i przyjmujących. W konsekwencji konstruowanie i podtrzymywanie powiązań transnarodowych stawało się dla migrantów pewnego rodzaju zabezpieczeniem przed pojawiającymi się problemami w sytuacji migracyjnej. Po drugie, pomimo licznych zapowiedzi o „końcu historii” (Fukuyama, 1996) i nadejściu „kosmopolitycznego społeczeństwa” (Beck, 2002, 2006) ideologia nacjonalizmu rozumiana jako „projekt budowy państwa narodowego i podtrzymywanie przynależności narodowej” ciągle dominowała (i dominuje) w dyskursie publicznym zarówno kraju pochodzenia migrantów, jak i kraju ich przyjmującego. Tym samym wielu migrantów, podążając w duchu tej ideologii, stara się tworzyć lojalności społeczne, kulturowe i polityczne względem każdego z państw narodowych, w którym przyszło im żyć. I w końcu, po trzecie, intensyfikacja powiązań transnarodowych była także konsekwencją nastrojów społecznych w krajach przyjmujących, takich jak dyskryminacja, rasizm czy ksenofobia, które wprowadziły niepewność ekonomiczną i polityczną w życiu migrantów, w rezultacie czego wzmocnieniu uległy zależności i powiązania migrantów z krajem pochodzenia.

W wyniku powiązań transnarodowych migranci mają możliwość fizycznego lub też metaforycznego przemieszczania się między krajami. Rozwój transportu i technologii komunikacyjnej potęguje zarówno praktyki transnarodowości, jak i samo doświadczenie ciągłości tożsamościowej „tu” i „tam” (por. Castles, 2002: 1143–1168; Hannerz, 2006; Vertovec, 2012: 59–171). Co istotne jednak, migracja transnarodowa możliwa jest tylko wtedy, gdy strategie i praktyki migrantów są „umiejscowione”. W zależności od przyjętych

przez migrantów strategii migracyjnych muszą oni stworzyć mniej lub bardziej formalne sieci znajomości, kontaktów i połączeń, dzięki którym zyskują wiedzę migracyjną („gdzie”, „co” i „jak”) oraz mają możliwość prowadzenia przedsięwzięć ekonomicznych opartych na pragmatyce i racjonalnej kalkulacji zysków i strat (Dahinden, 2010b: 52). W konsekwencji mobilność oraz lokalność „tu” i „tam” to kategorie ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie od siebie zależne. Z perspektywy transnarodowej nie można więc traktować ich jako oddzielnych bytów analitycznych, ponieważ to za sprawą ich eksploracji badawczej dowiadujemy się, „ile” mobilności jest w lokalności, a „ile” lokalności w mobilności (Dahinden, 2010b).

Kontekst transnarodowości – począwszy od powiązań, rozmaitych przepływów, a skończywszy na fizycznym przemieszczaniu się – wprowadza więc zniuansowaną perspektywę dotyczącą relacji i praktyk społeczno-kulturowych w życiu migrantów, ich rodzin oraz przyjaciół. Pozwala prześledzić różnorodność form transnarodowych oraz funkcje kapitału społecznego, kulturowego i symbolicznego, które są wykorzystywane w partykularnych strategiach migracyjnych (zob. Faist, 2000a: 189–222, 2000b; por. Faist i Özveren, 2004). Ponadto umożliwia również etnograficzne spojrzenie na tożsamościową dynamikę kategorii narodowościowych, klasowych i genderowych. Transnarodowość zakłada bowiem różne sposoby „bycia” i „przynależności” (Levitt i Glick Schiller, 2004). Sposób transnarodowego „bycia” jest zatem związany z praktykami społecznymi, w które angażują się migranci bez względu na to, czy świadomie utożsamiają się z nimi, czy też nie. Za sprawą powielania pewnych strategii migracyjnych i schematów działań migrantów po prostu są transnarodowi. Czym innym natomiast jest „przynależność” do transnarodowej przestrzeni społecznej, która zakłada konkretne i świadome *rozpoznawanie*

i utożsamianie się z grupą podobnych do siebie migrantów. W praktyce spotykane są oczywiście oba sposoby osadzenia transnarodowego. W rezultacie są migranci, którzy mają liczne powiązania z krajem swojego pochodzenia, ale zarazem nie utożsamiają się z wyobrażoną wspólnotą narodową; są też migranci, którzy nie mają żadnych relacji społecznych z „rodakami” będącymi w kraju pochodzenia, ale za sprawą świadomych zabiegów (nostalgia, pamięć, wyobraźnia) tworzą swoją przynależność (Levitt i Glick Schiller, 2004: 605).

Transnarodowe strategie migrantów to w końcu również niejednoznaczne i złożone konteksty wymiany, wzajemności, solidarności i zaufania (zob. Faist, 2000b: 202–210, 2000b: 191; por. Tilly, 2007). Wymiana i wzajemność są ze sobą ściśle powiązane, przy czym wzajemność bardzo często staje się swego rodzaju zasobem czy też „towarem” wymiany. Jest to szczególnie widoczne w konstruowaniu przez migrantów transnarodowych sieci społecznych, dzięki którym wzajemna współpraca, wymiana informacji i wskazówek może prowadzić do wzrostu kapitału ekonomicznego, społecznego, a w ostateczności i symbolicznego migrantów. W tego rodzaju relacjach niezwykle ważną rolę odgrywa zaufanie, które można postrzegać albo jako ogólną, uniwersalizującą postawę, albo też – jak to jest w przypadku migrantów – jako element praktyk społecznych, które są nacechowane pragmatyczną strategią wyboru, działania i partykularyzmem. Zaufanie, lub też raczej jego brak, wprowadza tu ciekawy kontekst, w którym kategoria narodowości przenika się z zależnościami klasowymi.

TRANSNARODOWE DOJEŹDŻANIE: POMIĘDZY MOBILNOŚCIĄ A OSIADŁOŚCIĄ

Migranci, z którymi spotkałem się w terenie, byli na różny sposób mobilni. Mobilność z pewnością stanowi pewnego rodzaju katalizator transnarodowych działań i praktyk, niemniej samo bycie mobilnym nie jest jedynym aspektem życia transnarodowego migrantów. Aby być mobilnym i móc przemieszczać się między krajami, trzeba być również lokalnym, a więc osadzonym w przestrzeniach, praktykach i strategiach codzienności. Tym samym bycie transnarodowym zakłada doświadczanie zarówno mobilności (fizycznej lub tej bardziej metaforycznej, związanej z technologią komunikacyjną), jak i lokalności, która jest konstruowana przez migrantów „tu” i „tam”. Oczywiście, lokalność „tu” i „tam” jest konstruowana w różny sposób, z różnym naciskiem na „umiejscowione” praktyki. Zatem eksploracja terenu powiązań transnarodowych jako jednego ze „stanowisk” badawczych musi brać pod uwagę kontekst wzajemnych relacji i zależności pomiędzy mobilnością a lokalnością.

Etnografia wielostanowiskowa poszerzyła moje rozumienie terenu i umożliwiła (rzeczywiste bądź poznawcze) „podążanie” za migrantami, ich strategiami i praktykami mobilności, wyobrażeniami społeczno-kulturowymi i powiązaniem transnarodowymi. Z jednej strony moi informatorzy mieszkali (lub „przebywali”) w Oslo (i okolicach), mieli doświadczenia życia i pracy w norweskich miastach Drammen, Kristiansand lub innych krajach europejskich, takich jak Włochy czy Hiszpania. Z drugiej natomiast wielu z nich „jeździło” lub często „powracało” do Poznania, Wrocławia, Warszawy lub też Płocka, Tomaszowa Mazowieckiego czy okolicznych wsi Krakowa i Jeleniej Góry. Ich praktyki mobilności i strategie lokalności były zróżnicowane i zależne od takich czynników, jak motywacja i cele migracji, lub też od

kalkulacji zysków zarówno tych ekonomicznych, jak i społecznych i kulturowych.

Strategie migracyjne Polaków w Norwegii są oczywiście bardzo zróżnicowane, ale ich formy w dużej mierze zależą od celu migracji, kontekstów płci kulturowej i przynależności klasowej migrantów. Najczęściej można się spotkać z klasyczną wręcz strategią migrowania, w której pragmatyka przenika się z procesami integracji społecznej, kulturowej i ekonomicznej, jak i podtrzymywaniem powiązań transnarodowych. Tak na przykład było w przypadku Jacka, którego spotkałem w jednej z wsi położonych w południowej części Dolnego Śląska. Poznaliśmy się wiosną 2010 roku za sprawą wspólnych znajomych w czasie, kiedy Jacek wraz z żoną odwiedzał swoje rodzinne strony. Jego historia jest jedną z wielu znanych skądinąd historii migracyjnych, w których schemat wyjazdu i bycie „tam” często się powtarza. Początkowo Jacek wyjechał sam do Drammen, gdzie znalazł zatrudnienie w dużej norweskiej firmie budowlanej. Decyzję o wyjeździe podjęli wspólnie z żoną w 2006 roku, a wyjazd miał być „tymczasowy” i trwać jedynie „chwilę”. Nie chodziło im jednak tylko o pieniądze, mieli raczej zabezpieczone zaplecze finansowe – Jacek był właścicielem myjni samochodowej i prowadził małą firmę budowlaną, podczas gdy jego żona pracowała na państwowym etacie. Praca w Polsce była dla niego stresująca, a prowadzenie dwóch działalności gospodarczych (budowlanej i samochodowej) odbijało się na jego zdrowiu fizycznym i psychicznym. Na początku Jacek często przemieszczał się między Polską a Norwegią, ale już po roku postanowili z żoną przenieść się do Drammen na stałe. W pewnym momencie zapytałem Jacka o jego doświadczenia z innymi polskimi migrantami:

Jacek: (...) U nas, w Drammen, pomoc między Polakami jest dość duża. Chociaż nie chcę generalizować. Ja wiem po sobie, wiem po swoich znajomych, bo mamy już takich znajo-

mych, że dwunasta w nocy się dzwoni i ktoś pomaga. Ale to jednak trzeba wypracować taki sobie układ między sobą, bo to wiesz, jest sporo takich ludzi, co to wyzyskują. Są też tacy, co to jadą, chcą mieszkać jak najtaniej, jedzą – za przeproszeniem – z kontenera i wszystko pchać do Polski. Wywożą tu dużo rzeczy z budownictwa, że aż wstyd jest po prostu (...).

Marek: A masz kontakt z Polakami, którzy tak żyją i zarabiają? Że wszystko do Polski, wszystkie zarobione pieniądze? Albo że cały czas tak jeżdżą między Polską a Norwegią?

Jacek: Ja nie mam dużo kontaktu z takimi ludźmi. To są Polacy, którzy nigdy nie przyjadą do Norwegii z rodzinami, bo no powiedzmy, że oni też, sporo z nich, jest trochę starszych, mają te domy i dzieci w Polsce, i oni robią tylko do pewnego momentu, do którego mogą. Wiesz, na zasadzie, że jak coś się w gospodarce popieprzy i powiedzą im dziękujemy, już nie jesteśmy w stanie tego ciągnąć dalej; albo też oni sami zrezygnują, i powiedzą sobie, że wystarczy. No i często na czarno pracują, a to psuje rynek każdemu. W Oslo jest dużo tych ludzi, wiem, że tam gdzieś na parkingach stoją, wyciągają jedzenie; na przykład, ze sklepu, wszystkie produkty, które są przeterminowane czy jakieś zwroty, to to są właśnie te kontenery i Polacy podjeżdżają i zabierają to. To jest taka czarna strona tego wszystkiego. Śpią po samochodach, szczególnie ci właśnie tacy sezonowi, no i to jest taka porażka.

Jacek nie utrzymuje głębszych relacji z innymi polskimi migrantami. Ma bardzo wąską grupę znajomych z Polski, którzy również pracują w firmach norweskich i z którymi spędza czas wolny w weekendy. Ponadto istotna jest dla niego nauka języka, więc stara się jak najczęściej przebywać z norweskimi współpracownikami, czy to w samej pracy, czy też na organizowanych przez firmę spotkaniach integracyjnych. Osiedlając się w Norwegii, Jacek ciągle podtrzymuje powiązania transnarodowe z krajem. W Polsce razem z żoną zostawili dom pod opieką rodziny, który dzięki pracy

w Norwegii w końcu mogli wyremontować, a w czasie naszej rozmowy spłacali już kredyt nowego domu, który kupili niedaleko Drammen. Dla Jacka transnarodowość jest tu pewnego rodzaju zabezpieczeniem na przyszłość. Mówiąc inaczej, dopóki istnieje taka możliwość, Jacek chce mieszkać i pracować w Norwegii, ale – jak stwierdził pod koniec naszego spotkania – na emeryturę chcą z żoną wrócić do Polski.

Nieco podobna strategia migracyjna występuje w przypadku Krystyny, która przyjechała do Oslo w 2004 roku. Jej mąż, Dariusz, pracował już wówczas od dwóch lat w Norwegii i do przyjazdu Krystyny mniej więcej co trzy miesiące albo on wracał do Polski na kilka dni, albo ona jeździła do niego. Oboje pochodzą z małej miejscowości na południu Polski, w której wiele osób ma swoje własne historie i doświadczenia migracyjne. Krystyna dołączyła do Dariusza z kilkuletnim synem. Początkowo mieszkali z innymi polskimi migrantami, wynajmując przechodni pokój w mieszkaniu, w którym było jeszcze pięć innych osób (w tym jedna para). Krystyna zaczynała od dorywczych prac w ogrodzie, opiekowała się synem i uczyła języka. Początki migracji były dla niej bardzo trudne, jak stwierdziła:

Krystyna: (...) pamiętam, że zaczynaliśmy naszą emigrację do Norwegii z wielkim minusem w Polsce, bo tutaj jednak kredyty. Pamiętam, że kredyt, który wzięliśmy na remont domu – okazało się, że to były pieniądze, że po prostu rozeszły się na zakup produktów spożywczych, żeby mąż mógł przyjechać do Norwegii, a i część z tych pieniędzy została w Polsce, bo widziałam, że jakkolwiek gotówkę dostanę dopiero po trzech miesiącach. No i przejścia były na zasadzie takiej, że szef, Polak, strasznie się wtrącał do życia prywatnego.

Marek: I wtedy mieszkaliście z innymi Polakami, tak?

Krystyna: Tak, nie było tam przede wszystkim prywatności. Mieliśmy mieszkanie takie, że przechodnia była nawet łazienka, więc były nawet takie momenty, żeby wyjść z naszego

pokoju przez łazienkę, a ktoś zapomniał i nam zamknął drzwi, więc my już z pokoju nie mogliśmy wyjść. Trzeba było dzwonić i mówić: „Słuchaj, przyjdź do łazienki, otwórz nam drzwi”. Tak że, był problem z tym. Przede wszystkim prywatność, przede wszystkim normalne życie, bo jednak jak się żyje w... skupisku ludzi, każdy ma inny charakter, każdy lubi jeść co innego, a próbuje się gotować obiady wspólnie, dla wszystkich, bo tak jest wygodnie, bo nie zajmuje się kuchenki. To są takie zwykłe proste problemy, nie zajmuje się kuchenki komuś, bo jedna osoba chce jeść teraz, druga później. To są takie problemy, gdzie do tej pory to się utrzymuje. Nie ma znajomości, jeżeli się razem pracuje. (...) Więc zdecydowaliśmy się, że jednak przeprowadzimy się do tego Norwega, którego mąż poznał. Dorabialiśmy sobie też na czarno jeszcze w ogrodzie, i mąż jako stolarz dalej remonty robił też na czarno u tego Polaka. A jak Norweg się dowiedział, że mąż jest w ogóle na czarno, to zerwał kontakt, na chwilę, z tamtym naszym polskim pracodawcą. I ten Norweg przyjął nas do swojego mieszkania, bez depozytu.

Marek: A co wtedy robiłaś?

Krystyna: Ja wtedy siedziałam w domu tak naprawdę, z wykształcenia to jestem technikiem mleczarzem, ale do zawodu mnie nie ciągnie. I siedziałam w domu, pilnowałam, żeby dziecko poszło do szkoły, dużo spraw związanych z nauką języka norweskiego mnie wtedy zajmowało.

Obecnie mają firmę stolarską, w której Krystyna ze względu na to, że bardzo dobrze zna język, zajmuje się księgowością i załatwianiem nowych zleceń. Pomógł im w tym przyjaciel Norweg, który przekazał Dariuszowi wszystkie swoje kontakty i zlecenia, ponieważ zamykał swoją firmę. W międzyczasie urodziła im się córka, więc postanowili wynająć dom na przedmieściach Oslo, w którym to spotkałem się z Krystyną. Mają też dom w swojej rodzinnej miejscowości, do którego jeżdżą na wakacje i święta i w który ciągle inwestują. Podobnie jak Jacek, Krystyna i Dariusz mają kilkoro

bliskich znajomych Polaków, z którymi często się spotykają, a w przyszłości również myślą o powrocie do Polski.

Przypadek Krystyny i Jacka można określić jako „klasyczną” strategię migracyjną, w której fizyczna mobilność w pewnym momencie przestaje odgrywać pierwszoplanową rolę. Ciągłe przemieszczanie się między Polską a Norwegią – a tym samym funkcjonowanie w rodzinie transnarodowej (por. Bryceson i Vuorela, 2002) – ustępuje miejsca decyzji o osiedleniu się w kraju migracji. Nie oznacza to oczywiście, że powiązania transnarodowe przestają być ważne. To raczej intensywna mobilność zastąpiona zostaje mobilnością sporadyczną, która jest związana raczej z turystyką, czasem wolnym i odwiedzaniem rodzin, znajomych i przyjaciół w Polsce (por. Jackson, 1990; King i in., 2013).

Inaczej jednak wygląda to w sytuacji, gdy mobilność między Polską a Norwegią sama w sobie staje się długoterminową strategią migracyjną. Tak było w przypadku moich kluczowych informatorów z Tveity. Na przykład Piotr był bardzo doświadczonym migrantem, który wcześniej żył i pracował przez kilkanaście lat w Stanach Zjednoczonych, by następnie wrócić do Europy i zatrudnić się przy pracach budowlanych w Hiszpanii. Podążając za koniunkturą ekonomiczną, postanowił jednak przyjechać do Norwegii, gdzie w Oslo otworzył małą firmę budowlaną, zatrudniając innych Polaków przy małych pracach remontowych. Piotr był bardzo aktywny i przedsiębiorczy, reklamował swoją działalność na portalach internetowych, zajmował się poszukiwaniem zleceń, tworzeniem i podtrzymywaniem norweskich kontaktów, na których głównie opierał rozwój swojej firmy. W trakcie naszej rozmowy na temat życia mobilnego *pomiędzy* Polską a Norwegią, strategii „radzenia” sobie z mobilnością i sposobów konstruowania lokalności w Oslo zapytałem go w pewnym momencie, czy nie myślał nigdy o sprowadzeniu rodziny do Norwegii. Piotr jednoznacznie wówczas zaprzeczył, twierdząc, że:

Piotr: (...) Nie, bo ja mieszkam teraz w Polsce! Chociaż nie wiem jeszcze, jak długo. No bo Polska jest jeszcze takim krajem, który dużo obiecuje, a nic nie robi w kierunku poprawy bytu obywatela. Wiesz, ja dalej czuję się Polakiem i mam te wszystkie wartości polskie. Niby wszystko jest fajnie, ale priorytet dla mnie to zawsze rodzina – jej byt i przyszłość moich dzieci. I tutaj, w tym przypadku, to szczerze mówiąc, Polska troszeczkę zawodzi. Nie po raz pierwszy zresztą czuję taki zawód, bo ja już wyjeżdżałem z Polski i wracałem już ileś tam razy. Na razie mieszkam w Polsce, i boli mnie to, że nie można tam normalnie żyć i utrzymać swojej rodziny na jakimś tam normalnym poziomie, jak jest na świecie. I nie mówię tu o jakichś tam wygórowanych wymaganiach (...), ale po prostu o życiu w takim normalnym standardzie. Trudno powiedzieć, jak długo jeszcze tu będę w Norwegii. Myślałem kiedyś o tym, żeby żonę i dzieci sprowadzić, ale jak sobie pomyślę, że znowu trzeba by ich przetrzucać na inny język, i że ten cały stres z tym związany będzie, to nie jestem tego pewien. Nie jest to łatwa decyzja; to skomplikowane, tak się z rodziną przeprowadzać.

Marek: No to jak często wracasz teraz do Polski?

Piotr: Raz w miesiącu jestem w Polsce.

Marek: A czy nie jest ci trudno tak jeździć tam i z powrotem?

Piotr: Nie, jak wracam do Polski, to dla mnie to jest po prostu tak, jakbym był w swoim mieście. To trochę tak, że człowiek kupuje bilet, jedzie do pracy i wraca. Zresztą, ja już tak często jeżdżę, że nie robi to na mnie żadnego wrażenia; nie przeżywam tego jakoś strasznie (...).

Początkowo trudno było mi zrozumieć to ciągle przemieszczanie się Piotra między Oslo a Płockiem, z którego pochodził i gdzie mieszkała jego żona z dziećmi. Czy nie łatwiej byłoby się im po prostu przenieść do Norwegii i zacząć „tam” życie? Czy rzeczywiście to kwestia dzieci i obaw związanych z ich odnalezieniem się w nowym kraju? Bardzo szybko przekonałem się jednak, że tego typu narracja często towarzyszy polskim robotnikom budowlanym w Oslo. Wielu z nich wy-

biera strategię „życia w Polsce” i „pracy w Norwegii”, osadzając się przy tym niejako w mobilności. Dla Piotra „praca w Norwegii” to po prostu sposób pozyskiwania środków na życie, dzięki którym pomógł na przykład żonie w otwarciu zakładu fryzjerskiego w Płocku (por. Sørensen i Olwig, 2002). Jest to dla niego rodzaj inwestycji w polepszenie jakości „życia w Polsce” dla siebie i swojej rodziny. W konsekwencji, norweska lokalność Piotra staje się ograniczona do kontekstu pracy – sieci kontaktów i pragmatycznych znajomości, które pozwalają mu prowadzić firmę i jedynie „bywać” w Norwegii. Piotr, przemieszczając się nieustannie pomiędzy Polską a Norwegią przyjął więc strategię migracyjną, którą można określić jako transnarodowe dojeżdżanie (zob. Ralph, 2015; por. Chávez, 2016; Favell, 2008a).

Transnarodowe dojeżdżanie, praktykowane jako strategia migracyjna, oparte jest w dużym stopniu na specyficznych relacjach społecznych, które „umiejscawiają” praktyki intensywnej mobilności. Migranci muszą więc być osadzeni w sieciach kontaktów i znajomości, aby móc przemieszczać się między krajami. To one ułatwiają funkcjonowanie na migracyjnym rynku pracy przy jednocześnie ograniczonej często potrzebie integracji ze społeczeństwem przyjmującym. Znajomości i zależności zazwyczaj przeobrażają się w mniej lub bardziej gęste sieci migracyjne, w których ważne role odgrywają wymiana i wzajemność, a zaufanie (ale też często i nieufność) ma wpływ na konteksty przynależności bądź też wykluczenia. W przypadku polskich migrantów w Norwegii takie sieci rozwijane są w różnych miejscach i w rozmaitych sytuacjach – przed mszami i po mszach odprawianych w języku polskim w kościele St. Olav czy St. Hallvard; w szkołach sobotnich, do których uczęszcza spora grupa polskich dzieci, a w ich działalność angażuje się wielu rodziców; w mediach społecznościowych czy też po prostu podczas pracy na „norweskim ganku”. To wówczas omawiane są najważniejsze

sprawy dla migrantów, takie jak warunki pracy i płacy, rynek mieszkaniowy, pomoc lekarska czy podatki. Wzajemna wymiana informacji i sposobów „radzenia” sobie w różnych sytuacjach bardzo często prowadzi do wytwarzania się odpowiednich praktyk społecznych, które są podtrzymywane przez sieciowość.

Dla niektórych migrantów funkcjonowanie w ramach sieci społecznych to podstawowy kontekst życia migracyjnego. Tak było w przypadku Krzysztofa, który podobnie jak Piotr transnarodowo dojeżdżał do pracy w Norwegii. Krzysztof również był jednym z moich głównych informatorów z Tveity i właścicielem firmy budowlanej działającej na norweskim rynku od kilku lat. Początkowo przyjechał do Norwegii z rodziną (żoną i dwójką dzieci). Zaczęli od Kristiansand, by następnie przeprowadzić się do Oslo. Krzysztof wspólnie z żoną postanowił jednak, że lepiej będzie, jeśli ona z dziećmi wróci w rodzinne strony do Małopolski, podczas gdy on będzie „dojeżdżał” do pracy w Norwegii. Krzysztof prowadził w Oslo firmę budowlaną, w której zatrudniał Polaków, a swą działalność opierał tylko i wyłącznie na sieciach społecznych:

Krzysztof: Wystarczą układy. Kolega koledze, wujek wujkowi, i wiesz, ci, którzy kiedyś mi dawali robotę, już się nie znają z tymi nowymi (...). Wiem też, w które miejsce mogę kogoś wziąć, a w które nie. Widzisz teraz na przykład sam jadę do Kristiansand, bo tam układów nie mogę spalić; bo tam jest dobre źródło (...). Myślałem też o ulotkach, w sumie już od paru lat o nich myślę, ale nigdy jakoś tego nie zrobiłem. To samo z wizytówkami, też chciałem zrobić, ale jakoś nie zrobiłem. Mam po prostu parę takich źródeł, dzięki którym mogę mieć robotę. Znam na przykład trzy sklepy w Kristiansand i znam już tych ludzi tam. Może nieczęsto tam jestem, ale jak już jestem, to zawsze do nich idę, porozmawiać, oni mi zawsze pomagają jakies hydrauliczne rzeczy wybierać, powiedzą mi, jak coś zrobić, jak czegoś nie wiem. No na tej zasadzie to działa. Tutaj w Oslo

znam w kafejce jednego gościa, robiłem też kilka restauracji, to też mam tam kontakty, znam właścicieli tych restauracji, u adwokata też robiłem, więc tam też jest kontakt (...).

Krzysztof zarządzał sprawami związanymi z pozyskiwaniem nowych zleceń, wyceniał daną „robotę”, organizował całą logistykę oraz wskazywał, „kto”, „gdzie” będzie pracował i „co” robił. Mówiąc inaczej, Krzysztof miał centralną pozycję w nieustannie tworzonej sieci, która rozciągała się na pracodawców i pracowników. Oczywiście, sam również pracował fizycznie i często był też w kilku miejscach remontowych w ciągu jednego dnia, aby doglądać postępów w pracy. Co więcej, za sprawą silnie rozwiniętych sieci społecznych i nieformalnych powiązań Krzysztof mógł zarządzać swoimi firmami „na odległość”, a do Norwegii „wracać” w sytuacjach, w których rzeczywiście był potrzebny, na przykład podczas poszukiwania i negocjowania nowych zleceń. Opowiadał mi o sytuacjach, w których przebywając z rodziną w Polsce, dostawał telefony z ofertami pracy lub też z problemami, które pojawiały się „na danej robocie”. Zdarzało się wówczas, że w ciągu paru dni wsiadał w samolot i leciał do Norwegii, ale jeśli sprawa nie była paląca, wysyłał w dane miejsce swojego „zaufanego” człowieka, aby się tym zajął. Kontekst pragmatyki kontaktów i znajomości okazał się strategią, dzięki której Krzysztof doskonale radził sobie na norweskim rynku. Dojeżdżając transnarodowo do pracy w Norwegii, kierował się bowiem głównie pragmatyką, a zarobionymi pieniędzmi zdecydowanie bardziej wolał dzielić się z rodziną, podwyższając jednocześnie swój status życia w Polsce.

Piotr i Krzysztof przyjęli strategię migracyjną opartą na nieformalnych sieciach społecznych (zob. Mitchell, 1969; por. Barnes, 1969: 51–76, 1990: 67–87). Współcześnie pole znaczeniowe sieci społecznej uległo poszerzeniu, obejmując

swym zasięgiem nie tylko lokalne konteksty życia, lecz także globalne procesy, przepływy i powiązania. Rozwój technologiczny społeczeństw euroatlantyckich, wzrost znaczenia wiedzy i informacji przekazywanych za pomocą nowych form komunikacji, transformacja gospodarki kapitalistycznej z fordyzmu na postfordyzm odegrały niezmiernie istotną rolę w rozpropagowaniu wizji sieci społecznych w ramach całych społeczeństw (por. Barney, 2004: 1-33; Castells, 2007). Pojęcie sieci społecznych opisuje więc pewnego rodzaju ogólną strukturę, w której istnieją rozmaite zależności i powiązania między „węzłami” (*nodes*) – czyli ludźmi, grupami, kapitałem – łączące się i wzajemnie krzyżujące za pomocą „więzi” (*ties*), a więc relacji społecznych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych (zob. Hannerz, 2006: 193-233; por. Jaskułowski i Pawlak, 2016: 136-138).

Sieci migracyjne to zatem zestaw wzajemnych więzi łączących migrantów (nowo przybyłych, doświadczonych), migrantów powrotnych i niemigrantów, który zazwyczaj obejmuje także powiązania transnarodowe. Mają one formę kapitału społecznego, który obok kapitału ekonomicznego jest niezwykle istotnym „zasobem” migrantów. Za sprawą przynależności do sieci migracyjnej wzrastają bowiem szanse migrantów na znalezienie zatrudnienia w kraju przyjmującym czy też poradzenie sobie z przeszkodami prawnymi, politycznymi i finansowymi migracji. Z kolei w kraju wysyłającym poszerzanie się migracyjnych sieci i powiązań skutkuje zanikaniem selekcji migracyjnej i coraz więcej osób mających do nich dostęp ma możliwość migrowania (De Haas, 2008: 20). Migranci jednak, będąc uczestnikami sieci i powiązań, nie tylko są ich „facylitatorami”, lecz również i „strażnikami”, którzy niekoniecznie chcą pomagać osobom zamierzającym wyjechać.

Tworzenie sieci migracyjnych bardzo często jest determinowane nie tyle *narodowo*, ile raczej *klasowo*. Pojawia się

więc kontekst sieciowych inkluzji i ekskluzji, które są oparte na zasadzie „homofilii” (Dahinden, 2010a; por. McPherson, Smith-Lovin i Cook, 2001). O „homofilii” można mówić w momencie, gdy w ramach danej sieci zachodzą procesy tożsamościowe oparte na nieprzypadkowym podobieństwie. Kategoria narodowości powinna tu być potraktowana raczej jako „przypadkowe” (formalne) podobieństwo, ponieważ nawet jeśli transnarodowe dojeżdżanie jest praktyką wielu polskich migrantów, nie oznacza to, że przynależą oni do tych samych sieci. Dobrym przykładem jest tu wcześniej wspomniana już Marta, która podobnie jak Piotr i Krzysztof prowadziła intensywnie życie mobilne między Polską a Norwegią. Niemniej podobieństwo praktyk mobilnych okazało się jednak jedynie „przypadkowe”, ponieważ Marta osadzona była w zupełnie innych sieciach migracyjnych niż Piotr i Krzysztof. Jedyne, co mieli wspólnego, to formalna, przypisana im, przynależność narodowa. Marta, ze względu na studia, które rozpoczęła w Polsce, i rozmaite zobowiązania „projektowe”, bardzo często *jeździła* (a nie *wracała*) do Warszawy. Podczas rozmowy o jej mobilności między Polską a Norwegią i wpływie, jaki ma ona na konstruowanie życia „tu” i „tam”, Marta stwierdziła:

Marta: (...) Co drugi tydzień latałam do Warszawy. Brałam samolot w piątek wieczorem albo w czwartek wieczorem, gdy w piątek był za drogi, i leciałam. Często musiałam się zwalniać przez to z pracy. W pewnym momencie musiałam zrezygnować z wszystkich moich stałych prac w Oslo, bo nikt się nie zgadzał na taki system, że ja wylatuję w czwartek wieczorem, a wracam w poniedziałek rano. Poznałam wtedy „pół załogi” LOT-u. Przez półtora roku takich dojazdów mieszkałam z załogą lotniczą w blokach niedaleko lotniska w Warszawie. Mieszkałam tam z moją obecną przyjaciółką, a wtedy stewardesą (...). Więc ja tam byłam takim typowym emigrantem zarobkowym, a jednocześnie wpadałam do Warszawy, najpierw przez pół-

tora roku, tylko studiując, a później wchodząc w różnego rodzaju projekty, które były związane *sensu stricto* z moją specjalizacją, to był to dość duży dysonans w tym wszystkim (...). Był taki moment, że uświadomiłam sobie, że ja do Oslo wracam tak naprawdę tylko na nocleg (...).

Marek: A czy czułaś, że gdzieś jest takie twoje miejsce? Gdzieś w Norwegii albo w Polsce? Czy może raczej takie mobilne życie było dla ciebie wystarczające?

Marta: Miałam takie wrażenie, że nigdy nie wyjechałam ani *do* Norwegii, ani z Polski. (...) Bardzo ten stan lubiłam, tylko że on wykańcza fizycznie i finansowo. Ponieważ ten styl życia uprawialiśmy z mężem przez całe trzy lata, to rok temu dopadło nas zmęczenie i mieliśmy wrażenie, że staliśmy się ofiarami własnego stylu. Taka totalna dysharmonia. Nie jesteś w stanie kupić mieszkania, bo nie wiesz gdzie, a nie dlatego że nie masz pieniędzy. Nie wiesz dokładnie, gdzie ostatecznie zapadną decyzje dotyczące takiej stałej pracy. Żeby sobie to wszystko ułatwić, postanowiliśmy wrócić do Polski, a raczej zmienić kierunek jazdy, bo mąż nie zamknął wszystkiego w Norwegii i dziś poleciał na przykład na kolejne 10 dni. Cały czas prowadzi tam swoją działalność, o którą jakoś tam musi dbać (...).

W ostateczności, po skończeniu studiów w Warszawie Marta osiedliła się z mężem w Norwegii, a dziś z pewnością określiłaby się jako *expat*, a nie – jak to ujęła – *typowy emigrant zarobkowy*. Kwestia osiedlenia się i integracji była dla Marty niezwykle istotna. Nie mogła zrozumieć innych Polaków, którzy „mieszkają” w Polsce, a w Norwegii jedynie „pracują”. Trudno też wyobrazić sobie sytuację, w której Piotr, Krzysztof i Marta mogliby przynależeć do tej samej sieci społecznej. Istniejące między nimi „podobieństwo narodowe” ustępuje tu różnicy klasowej, a Piotrowi i Krzysztofowi było znacznie „bliżej” tożsamościowo do robotników budowlanych z Norwegii niż do Marty. Tym samym transnarodowe dojeżdżanie wprowadza kontekst napięcia w kategorii „polskości” i im-

plikuje istnienie różnych wyobrażeń na temat migracji, które wartościują jedne formy mobilności kosztem innych.

TRANSNARODOWOŚĆ RODZIN I PŁEĆ KULTUROWA

Życie pomiędzy Polską a Norwegią polegające na transnarodowym dojeżdżaniu „do pracy” ciągle pozostaje domeną mężczyzn, w tym głównie robotników budowlanych pracujących albo w norweskich firmach podwykonawczych, albo zatrudnionych – często „na czarno” – u polskich przedsiębiorców budowlanych w Norwegii. Współcześnie tego typu strategia migracyjna jest łatwa do podtrzymywania ze względu na relatywizację dystansu (tanie linie lotnicze) i łatwość komunikacji (telefon komórkowy, Skype, Facebook). Według Stevena Vertoveca (2004: 220; por. 2012) jedną z najbardziej znaczących praktyk transnarodowych jest współcześnie możliwość komunikowania się migrantów z rodzinami. Jest to komunikacja regularna, codzienna, która umożliwia transnarodowy przepływ informacji, praktyki religijne i kulturowe czy też rozwój lokalnych ekonomii opartych na sieciach kontaktów.

Technologia komunikacyjna może również łagodzić fizyczny dystans i w pewnym stopniu zaspokajać więzi emocjonalne w rodzinach transnarodowych. Stanowi więc „przedłużenie” relacji rodzinnych i rozmów odbywanych „przy kuchennym stole”, z tym oczywiście wyjątkiem, że w rodzinach transnarodowych takie rozmowy prowadzone są na odległość (Vertovec, 2004: 222). Jest to współcześnie zjawisko dość powszechne, szczególnie zaś w kontekście polskich migracji poakcesyjnych. Dla wielu rodziny transnarodowe stały się wręcz „naturalnym” sposobem funkcjonowania, ponieważ – jak zauważyła jedna z moich informaterek, Joanna – „takie jest po prostu życie”. Joannę poznałem wiosną 2011 roku w jednej z wrocławskich szkół nauki języka norwe-

skiego. Jej mąż od 5 lat przebywał w Norwegii, gdzie (będąc z wykształcenia ekonomistą) pracował jako malarz na kontrakcie w jednej z norweskich firm. Joanna powiedziała mi wówczas, że „z Norwegią łączy ją, jak na razie, tylko mąż”, ale uczy się języka, bo chce razem z dziećmi do niego wyjechać. „Zadowolili mnie każda praca, żeby tylko być razem”, dodała. Przez pierwsze trzy lata Joanna w ogóle nie jeździła do Oslo, ponieważ nie sprzyjała temu sytuacja mieszkaniowa męża. Wynajmował on bowiem mieszkanie wraz z kilkoma innymi polskimi migrantami, w którym ciężko było znaleźć swoją prywatną przestrzeń. To on wtedy wracał do Wrocławia co dwa lub trzy miesiące. Wraz ze zmianą pracy i lepszymi zarobkami mógł jednak pozwolić sobie na większy komfort wynajęcia dużego pokoju, w którym poza prywatnością znalazło się również miejsce na łóżko dla dwójki ich dzieci. Od tego czasu zaczęli na zmianę przemieszczać się między Polską a Norwegią, widząc się przez kilka dni w każdym miesiącu.

Dla Joanny rodzina transnarodowa była emocjonalnie raczej dwuznacznym sposobem na życie. Z jednej strony było to związane z fizycznym dystansem między jednym z rodziców a dziećmi, z drugiej jednak ekonomiczna kalkulacja usprawiedliwiała decyzję o migracji, będąc jednocześnie podstawowym argumentem w wyjaśnianiu całej sytuacji dzieciom:

Joanna: (...) z doświadczenia poznałam tyle ludzi, kobiet, z którymi latam, i one opowiadają, że tam są z dziećmi. I jedne dzieci jakieś tam traumy przeżywają, drugie nie. No wszystko zależy od tego, jakie dziecko jest. Ale myślę, że może rok się trzeba przemęczyć, bo chyba ważniejsze jest w końcu, żeby tatuś był, bo dzieci tęsknią. Tym bardziej, że w przypadku mojej córki to tatuś ją wychowywał, a mały syn to jest raczej na zasadzie takiej, że „o, tatuś przyjeżdża”. Ale córka to inaczej. Chowaliśmy ją tak, że tydzień ja, tydzień on, tak jak pracowaliśmy. I tatuś to była

druga mama, więc tęskni za nim bardzo (...). No ale ma też korzyści z tej sytuacji i doskonale sobie zdaje z nich sprawę. Bo tatuś jej da na przykład 500 zł na buty. Trzeba cierpieć, no ale coś jest – tatuś kupi to, kupi tamto. No taka prawda jest. Takie dziecko, jak ona w wieku 12 lat, to korzyści finansowe są na pewno na pierwszym miejscu. Ona tylko sobie myśli o tym, żeby tu się ubrać albo tu się ubrać. A jakby tatuś pracował w Brzegu Dolnym gdzieś tam i zarabiał 1000 zł, to by tego nie miała. Dlatego jest w stanie to ścierpieć (...).

Marek: Czyli kiedy chcesz dołączyć do męża?

Joanna: Nie wyjedziemy, dopóki ja nie będę pracować, bo też nie zafunduję dzieciom takiej traumy, że pojedziemy i tam nie będzie nas stać na to czy na tamto. Dlatego musiałaby być to już taka decyzja, po prostu ja musiałabym się gdzieś zaczepić. Mąż się śmieje, że buduje teraz hotel i jak go zbuduje, to załatwi mi pracę. Gdyby się udało, to pewnie, że tak. Nie ma się znajomości, to wiesz, jak to jest. I ja cały czas zachęcam męża, żeby tam kogoś poznawał i żeby z kimś w końcu utrzymywał kontakty, bo on jest taki outsider, że tylko dom i praca. Ale musi w końcu się poświęcić, z kimś się umówić, pójść gdzieś, bo musi kogoś poznać i może to będzie jakaś szansa i gdzieś się zaczepię (...).

Decyzja o łączeniu się rodzin transnarodowych jest bardzo częsta i w dużej mierze zależna od warunków życiowych w danym kraju. Nie oznacza to jednak, że raz podjęta decyzja jest decyzją ostateczną. Tak, jak było to w przypadku Krzysztofa, łączenie się rodzin i wspólne życie w sytuacji migracyjnej nie zawsze bywa najlepszym rozwiązaniem. Składa się na to wiele czynników, zarówno zewnętrznych (kwestia pracy, warunki mieszkaniowe), jak i tych wewnętrznych, interpersonalnych. Krzysztof z żoną postanowili, że lepiej dla ich dzieci będzie, jeśli wrócą one z matką do Polski, a on będzie kontynuował przemieszczanie się między oboma krajami. Podobnie jak u Joanny, najtrudniejsze było wytłumaczenie dzieciom takiego sposobu życia:

Krzysztof: (...) Córka to teraz obrażona jest, ale powiem ci, że syn, który jest starszy, to miał to samo; też nie chciał ze mną po jakimś czasie rozmawiać. No bo dzieci tego nie rozumieją, nie? Jakies swoje takie rozumowanie mają. On nie chce się ze mną widzieć, to dlaczego ja mam z nim rozmawiać, obrażona, nie? (...) to moja żona mu też tłumaczyła, że ja muszę wyjeżdżać, żeby mieć za co kupić chleb, jedzenie, ubranie. A ta mała to jeszcze za mała jest. Mówi: „Tata, nie”. Albo coś tam powie, pożali się, takie żalenie i powie: „Tata, nie” (...). Ale powiem ci też jedno. Jak jestem w Polsce, to nie mam takiej wolnej ręki, bo tutaj żona, tu jestem pod kontrolą. A tutaj jak przyjeżdżam, to czuję się taki wolny. Taka pewna swoboda. Mogę robić, co chcę, mogę się napić, kiedy chcę, no i jakiś procent Polaków też tak ma.

Korzyści ekonomiczne w ramach transnarodowego dojeżdżania i życia w rodzinach transnarodowych są oczywiście jednoznaczne. Dzięki tej strategii pieniądze zarobione w Norwegii są albo inwestowane w społecznościach lokalnych migrantów, albo też konsumowane (obiad w droższej restauracji, wakacje typu *all inclusive* itd.), co zdecydowanie podwyższa pozycję społeczną rodziny w danej społeczności. Krzysztof wskazuje jednak także na inne, można by rzec, pozaekonomiczne korzyści, wynikające z posiadania transnarodowej rodziny. Poczucie „swobody”, o którym wspomina on w komentarzu, niesie ze sobą szerszy kontekst zmian w relacjach między nim a jego żoną. Dla Krzysztofa i jego żony funkcjonowanie w ramach rodziny transnarodowej jest odpowiednią strategią, ponieważ nie tylko zapewnia utrzymanie finansowe rodziny, lecz również niweluje napięcia między nimi. Ograniczony czas, który spędzają razem w Polsce, nie pozwala im na przykład na prowadzenie kłótni, o czym Krzysztof powiedział mi, mówiąc o pozytywnych aspektach swojego transnarodowego życia. Jego zdaniem, przebywając jedynie przez kilka dni czy też tydzień

w Polsce, nie ma sensu tracić czasu na klótnie i lepiej jest „nacieszyć się sobą”.

Co więcej, „rozłąka” – postrzegana zazwyczaj negatywnie w dyskursie publicznym – i dystans fizyczny między małżonkami mogą paradoksalnie prowadzić do pozytywnych rezultatów, ponieważ uczucia i emocje przestają być wówczas brane za „oczywistość” i „pewnik”. W wielu przypadkach kontekst rodzin transnarodowych – fizyczny dystans i brak – może wręcz „rewitalizować” małżeństwa poprzez samouświadomienie sobie uczuć do małżonka czy też prze-myślenie swojej roli w małżeństwie (por. Bryceson i Vuorela, 2002: 14–19). W dyskursie publicznym dominuje jednak wyobrażenie, że rodzina transnarodowa zazwyczaj prowadzi do zdrad i rozpadu małżeństwa. Oczywiście, takie sytuacje również mają miejsce, ale tego rodzaju częsta „demonizacja” rodzin transnarodowych pokazuje, jak silnie kategoria rodziny powiązana jest z nacjonalizmem za sprawą transformacji metonimiczno-metaforycznych. Rodzina, podobnie jak naród, jest jednak wspólnotą wyobrażoną, a jej „naturalne” i „oczywiste” formy często ulegają przewartościowaniu, w szczególności zaś w sytuacji migracyjnej (zob. Bryceson i Vuorela, 2012: 9–11).

Z pewnością w centrum życia rodzin transnarodowych i migrantów jest technologia komunikacyjna. Z jednej strony daje ona na przykład możliwość znalezienia pracy w sytuacji migracyjnej, z drugiej – stanowi narzędzie pozwalające na konstruowanie i podtrzymywanie zażyłych relacji z rodziną (por. Vertovec, 2004: 223). Możliwość codziennego komunikowania się w przestrzeniach transnarodowych ma również ogromny wpływ na reprodukcję relacji płci kulturowych oraz przypisanych ról międzypokoleniowych. Płeć kulturowa jest oczywiście relacyjna i kontekstualna, co prowadzi do jej transformowania lub reprodukcji w zależności od danej sytuacji (Berg i Longhurst, 2003: 352; Datta, 2009b; por.

Erdal i Pawlak, 2017). W przypadku migracji doświadczanie nowych kontekstów kulturowych i uczestniczenie w nowych relacjach społecznych często prowadzi do przeobrażeń tradycyjnie rozumianych kategorii płci kulturowych (Datta, 2009b: 193). Trudno jednak redefiniować płeć kulturową w sytuacji, gdy tego rodzaju doświadczenie i relacje są ograniczone przez przyjęte przez Piotra, Krzysztofa i Grzegorza strategie transnarodowego dojeżdżania. Obracanie się jedynie w kręgu małych, nieformalnych i zmaskulinizowanych sieci polskich robotników budowlanych nie tylko ogranicza przeobrażenia płci kulturowej, lecz wręcz potęguje reprodukcję męskości oparte na familiarnych i klasowych kontekstach.

W mieszkaniu w Tveitcie panowała specyficzna atmosfera dyskursywnego performowania hiper-męskości (Pyke, 1996), co do której miałem problemy, aby przywyknąć, i której musiałem się nauczyć. Codzienne rozmowy na rozmaite tematy przesiąknięte były seksualizacją i instrumentalizacją kobiet, żartami na temat masturbacji czy też dyskursywnym „spuszczaniem komuś wpierdol”. Wszystko odbywało się jednak na poziomie języka, miało charakter przechwalania się, pokazywania, jakim się jest twardzielem. Była to swoista gra, w której główną rolę odgrywały władza i dominacja. Hiper-męskość była strategią radzenia sobie w sytuacji migracyjnej, w której Piotr, Krzysztof i Grzegorz (oraz ja sam) pozycjonowali się w istniejących relacjach władzy pomiędzy migrantami a społeczeństwem norweskim. Odgrywanie hiper-męskości było więc symboliczną walką o dominację w nierównych relacjach ekonomicznych. Zupełnie inaczej bowiem ich męskość odgrywana była w sytuacjach rozmów przez telefon czy Skype’a z rodzinami w Polsce. Codzienna komunikacja z żonami i dziećmi sprawiała, że przestawali być *po prostu* migrantami, a stawali się kochającymi mężami i troskliwymi ojcami, tłumaczącymi dzieciom, że ta rozłąka jest tylko „tymczasowa” i że w ostateczności się „opłaci” (por. Nedelcu,

2012; Ryan, Klekowski von Koppenfels i Mulholland, 2015; Vertovec, 2004, 2012: 59–86).

Niezwykle ciekawa w tym kontekście była strategia stosowana przez Grzegorza, który nie miał żony i dzieci. Od czasu do czasu dzwonił on jednak do polskich kobiet, które były prostytutkami w Oslo. Każda z takich rozmów miała mniej więcej podobny schemat, poczynając od żartobliwego przywitania, następnie opowieści Grzegorza o ciężkim dniu pracy, problemach, które miał, i pieniądzach, które w niedalekiej przyszłości zarobi, a kończąc na nieco bardziej pikantnych szczegółach ich spotkania. Co ciekawe jednak, nigdy do tego spotkania nie dochodziło. Dla Grzegorza ważna była po prostu rozmowa z kobietą, której mógł się zwierzyć, która go wysłucha i pocieszy. Podobnie jak Krzysztof i Piotr, Grzegorz podczas tych rozmów przestawał być migrantem, a stawał się mężem rozmawiającym z żoną po ciężkim dniu pracy. W podobnym duchu wykorzystywał on polskie portale randkowe, gdzie szukał kontaktów z kobietami, z którymi mógłby porozmawiać przez Skype'a. Była to pewnego rodzaju „surogacja” relacji genderowych, w której podtrzymywał on swoją tradycyjnie wyobrażaną rolę mężczyzny jako „żywiciela” rodziny.

Kontekst transnarodowości i płci kulturowej nie jest oczywiście związany tylko i wyłącznie z reprodukowaniem „tradycyjnych” relacji genderowych. Inaczej kwestia ta może wyglądać w sytuacji, gdy to kobieta migruje, „zostawiając” w kraju rodzinę (zob. George, 2005; por. Urbańska, 2015). Może to prowadzić do przeobrażeń „tradycyjnych” ról i tożsamości genderowych, ponieważ to kobieta staje się wówczas „żywicielką”, podczas gdy mężczyzna opiekuje się domostwem i dziećmi. Migracja kobiet może więc zerwać z często przyjętymi za „pewnik” w niektórych społeczeństwach zależnościami między kobietami a mężczyznami. Co więcej, płęć kulturowa może ulec przeobrażeniom także w sytua-

cyjach, kiedy to kobieta dołącza do mężczyzny. Istnieje więc pewnego rodzaju elastyczne kontinuum relacji i tożsamości genderowych, w którym płeć kulturowa jest reprodukowana, transformowana lub też kontestowana, ukazując przy tym różne strategie radzenia sobie w sytuacji migracyjnej oraz rolę sprawczości w relacjach do partykularnych struktur rozumienia (zob. Erdal i Pawlak, 2017). Jednym słowem, zmiany lub też kontynuacje w kontekście płci kulturowej są w znacznej mierze powiązane z transnarodowymi habitusami migrantów, które produkują praktyki migracyjne, odpowiednie „style życia” oraz ukazują role dystynkcji klasowych w grupie migrantów.

TRANSNARODOWY HABITUS: *POLAKKENIZM* I *KOSMOPOLITYZM*

Praktyki transnarodowego dojeżdżania, reprodukcji lub transformacji „tradycyjnych” płci kulturowych za sprawą technologii komunikacyjnych oraz „umiejscowienie” migrantów w danych sieciach społecznych, które jest rezultatem „nieprzypadkowego” podobieństwa, wskazują na istnienie różnych transnarodowych habitusów. Jest to również kontekst, w którym wyłania się interseksjonalność tożsamości narodowej i klasy społecznej. Istniejące różnice w życiu migracyjnym stanowią z kolei konteksty, w których emocje wstydu i zawstydzenia uruchamiają szersze konteksty zależności ideologicznych.

Różne uwarunkowania społeczno-kulturowe i strategie migracyjne produkują różne transnarodowe habitusy, które skupione w ramach pola społecznego rywalizują ze sobą, wykorzystując przy tym swój kapitał symboliczny. Sama koncepcja habitusu nawiązuje do szeroko rozumianego zestawu społeczno-kulturowego pewnych dyspozycji, które człowiek nabywa w trakcie życia, a które generują odpowiednie praktyki w danych kontekstach codzienności (zob.

Bourdieu, 1990, 2005). Jest produktem historii, który sprawia, że praktyki indywidualne i zbiorowe są zgodne ze schematami generowanymi przez tę historię (Bourdieu, 1990: 54). Tym samym habitus jest pewnego rodzaju „aktywną obecnością przeszłości, której sam jest produktem” (Bourdieu, 1990: 56). Jednym słowem, w ramach habitusu porządek społeczny (struktura) przecina się z kontekstem kulturowym, zapewniając tym samym *odpowiednie* rozumienie i działanie. Stawia więc narzędzie translacji, za której sprawą nowe doświadczenia przekuwane są na praktyki łączące przeszłość z terażniejszością (Bourdieu, 1990: 60–61).

Habitus – pisze Pierre Bourdieu – jest ucieleśnioną koniecznością, przemienioną w dyspozycję generującą praktyki i percepcję zdolną nadać sens praktykom tak wytworzonym. Jako generalna i na różne dziedziny przekładalna dyspozycja, uruchamia on, w sposób systematyczny i powszechny, ponad granicami tego, co zostało bezpośrednio zdobyte – konieczność inherentną dla warunków nauczania. To on powoduje, że całokształt praktyk jakiegoś aktora (bądź ogółu aktorów będących wytworem podobnych warunków) jest zarówno systematyczny – jako że są one wytworem identycznych schematów (bądź wzajemnie przekładalnych) – jak i systematycznie odróżniony od praktyk konstytutywnych dla innego stylu życia (Bourdieu, 2005: 216).

Siła habitusu leży więc nie tyle w świadomie obowiązujących zasadach i regułach porządku społecznego, ile raczej w nieuświadomianych i zrutynizowanych nawykach codzienności.

Habitus przenikają różne kapitały, które najczęściej przybierają jednak formę: ekonomicznego (wartość mająca bezpośrednio przełożenie na pieniądze i prawa własności), społecznego (sieci powiązań i kontaktów) oraz kulturowego (wartości, które są zinstytucjonalizowane, ucieleśnione i zobiektywizowane). Różne formy kapitału ulegają z kolei konwersji na kapitał symboliczny, który daje możliwość spr-

wowania symbolicznej władzy i dominacji. W rozumieniu Bourdieu (2009: 87–88):

(...) kapitał symboliczny to dowolna właściwość (dowolny typ kapitału: fizyczny, ekonomiczny, kulturowy, społeczny) postrzegana przez agensów społecznych, których kategorie percepcji pozwalają im ją rozpoznać (sposzrec) oraz uznać, czyli przypisać jej wartość. (...) Dokładniej, jest to forma, jaką przybiera wszelki typ kapitału, kiedy jest postrzegany poprzez kategorie percepcji, jakie ukształtowały się wskutek uwewnętrznienia podziałów czy przeciwieństw wpisanych w strukturę dystrybucji tego rodzaju kapitału (na przykład „silny – słaby”, „duży – mały”, „bogaty – biedny”, „kulturalny – niekulturalny” itd.).

Kapitał symboliczny jest wartościowany, aczkolwiek forma danego kapitału jest zdarzeniowa i zależna od kontekstu społecznego, kulturowego, przestrzennego. W konsekwencji habitus nie tylko wskazuje istniejące „reguły gry”, w której dane wartości przypisywane są kapitałom, lecz również wprowadza wartościowanie różnych praktyk. Różnica „wpi-sana” jest w obiektywne warunki życia. Jak pisze Bourdieu (2005: 218):

(...) habitus, jako system schematów generujących praktyki, wyrażający w systematyczny sposób ograniczenia i swobody związane z warunkami klasowymi i różnicę konstytutywną dla pozycji, rozpatruje różnice warunków – które ujmuje pod postacią różnic pomiędzy praktykami sklasyfikowanymi a klasyfikującymi (jako wytworami habitusu) – wedle zasad rozróżniania, które same będąc wytworami owych różnic, są do nich dopasowane obiektywnie i mają tendencję do traktowania ich jako naturalnych.

Habitus ma więc również wpływ na style życia, ponieważ uruchamia internalizację oczekiwań społecznych i istniejących wartości, które są artykułowane i ucieleśniane pod postacią dystynkcji.

Style życia – pisze Bourdieu – są więc systematycznymi wytworami habitusów, które, skoro postrzega się je w ich wzajemnych relacjach zgodnie ze schematami habitusu, stają się systemami znaków społecznie określanych jako „dystygowane”, „pospolite” itd. Dialektyka warunków i habitusów leży u podstaw alchemii przekształcającej rozkład kapitału, bilans układu sił, w system postrzeganych różnic, właściwości różnicujących, czyli w rozkład kapitału symbolicznego (Bourdieu, 2005: 218).

Jednym słowem, habitus jest społecznym systemem reprodukcji, w którym wyobrażenia, ideologie i relacje władzy jawią się jako „obiektywne”.

W przypadku migracji habitus nabiera znaczenia transnarodowego, łącząc w sobie pozycję społeczną migranta i kontekst samej migracji (Guarnizo, 1997: 311; por. Vertovec, 2012: 73–77). Transnarodowy habitus to tym samym „zestaw dualistycznych dyspozycji” migrantów, który jest „reakcją” lub „odpowiedzią” migrantów na ich sytuację migracyjną (Guarnizo, 1997: 311). Mówiąc inaczej, to, kim jest migrant, skąd pochodzi, jak migruje i dlaczego w ogóle jest migrantem, ma wpływ na konstruowanie danego habitusu transnarodowego. Kapitał ekonomiczny, społeczny i kulturowy prowadzi do reprodukcji różnic i podobieństw w ramach transnarodowych przestrzeni i praktyk społecznych. Z jednej strony mamy więc do czynienia z zasadą podobieństwa strategii migracyjnych w kontekście kapitału symbolicznego i przynależności klasowej migrantów (zob. Guarnizo, 1997: 311), z drugiej natomiast pojawia się różnica produkowana przez różne habitusy na podstawie różnie waloryzowanego kapitału symbolicznego.

Etnograficzna eksploracja życia Polaków w Norwegii pozwala na prześledzenie marginesów tożsamościowych, w których kategoria wstydu odgrywa niezwykle znaczącą rolę i prowadzi do wyłaniania się dwóch przeciwstawnych habitusów transnarodowych, które określam jako *polakke-*

nizm i kosmopolityzm (zob. Pawlak, 2015a, 2015b). Ich zestawienie pokazuje zależności istniejące między wyobrażeniami społeczno-kulturowymi a praktykami tożsamościowymi polskich migrantów w Norwegii, które wprowadzają interesujący kontekst ideologii i relacji władzy.

Wychodząc poza neokomunitarne rozumienie migracji i migrantów jako zesencjalizowanych i homogenicznych („jednonarodowych”) grup narodowych (lub etnicznych) posiadających „autentyczność” i „autonomię” (Triandafyllidou, 2009: 232; por. Brubaker, 2004), zauważymy, jak istotną rolę w polu tożsamości narodowej odgrywa dystynkcja klasowa czy płeć kulturowa. Tożsamość narodowa nie jest przecież po prostu reprodukowana lub przeobrażana na podstawie statycznych relacji migranci–społeczeństwo. Oczywiście, kontekst wyobrażeń dotyczących danej *narodowości* w danym społeczeństwie jest istotny, ale równie ważne są relacje z innymi migrantami, którzy w tego typu wyobrażeniach *reprezentują* nas samych. Pojawia się więc „podwójna negocjacja” tożsamości, która polega na dynamicznym zestawianiu wyobrażeń i znaczeń dotyczących *swojej* przynależności narodowej zarówno z narodowością kraju migracji, jak i narodowością reprodukowaną przez migrantów-rodaków spotykanych w różnych sytuacjach codzienności migracyjnej (zob. Triandafyllidou, 2009: 226–245).

W ramach „podwójnej negocjacji” tożsamości narodowej wyłania się zatem kontekst konstruowania nieco bardziej złożonej kategorii „my-oni”. Dynamika procesów tożsamościowych migrantów wprowadza tym samym rozróżnienie na „my” rozumiane jako podmiot (*we-hood*) i przedmiot (*us-hood*) (zob. Eriksen, 1995). My-jako-podmiot to poczucie spójności grupowej, które jest rezultatem wspólnie podzielnego zadania i podobnie doświadczanego świata; my-jako-przedmiot to z kolei konstruowanie tożsamości i uzyskanie poczucia spójności oparte na czynniku zewnętrznym, który

zazwyczaj jest rzeczywistym lub wyobrażonym wrogiem (Eriksen, 1995: 427). Dynamika tożsamości migrantów nie opiera się więc tylko i wyłącznie na opozycji „My-Oni” (migranci-społeczeństwo), lecz również na wzajemnych relacjach między migrantami, w których „My” determinowane jest często przynależnością do danego habitusu.

Dla wielu Polaków w Norwegii strategie migracyjne konstruowane przez Krzysztofa, Piotra i Grzegorza to przykład habitusu *polakkenizmu*, którego siłą napędową są pragmatyka oraz ekonomiczna kalkulacja zysków i strat wyrażane w idei „mieszkania w Polsce” i „pracy w Norwegii”. Podczas jednej z rozmów z Krzysztofem o jego transnarodowej mobilności i doświadczeniach w Norwegii powiedział on:

Krzysztof: Wiesz, jak tutaj pierwszy raz przyjechałem, to nie wiem, dlaczego, ale miałem takie odczucie, jakbym był w jakimś szpitalu. A jak jestem w szpitalu, to czuję się tak niezręcznie, staram się nie dotykać tych wszystkich poręczy, że dużo tam zarazków, czy coś takiego. Takie mam wyobrażenie o tym. I jak pierwszy raz tutaj przyjechałem, to czułem się tak chyba przez jakieś dwa tygodnie. I tak dziwnie się czułem, i jeszcze pamiętam wtedy, jak w metrze widziałem narkomanów ze strzykawkami, to w ogóle już. I tak się wtedy czułem, jak w szpitalu jakimś, tak dziwnie. (...) Lepiej się czuję ogólnie w Polsce. Tutaj jak jestem dłużej niż miesiąc, to mnie szlag trafia.

Marek: A myślisz, że czemu tak jest?

Krzysztof: Nie wiem, no ogólnie tak po prostu. (...) Wolę jednak przebywać w Polsce niż tutaj. No bo tam jest rodzina i znajomi. Tutaj tylko jadę, jak mi się kończą pieniądze albo jak muszę jechać, bo na przykład praca mi jakaś tu przepadnie. No i relaksuję się w Polsce. Mam pieniądze, to już wiesz, nie myślę o żadnej pracy, antystres w ogóle, pełny luz (...).

Marek: No to jak często wracasz w ciągu roku do Polski?

Krzysztof: Często jeżdżę. Teraz widzisz, jestem tu niecałe dwa tygodnie, wcześniej byłem tutaj tylko przez tydzień, jeszcze

wcześniej byłem przez niecały miesiąc, jeszcze wcześniej może z miesiąc. No ale ostatnio w Polsce byłem tylko dwa dni, wcześniej byłem dziesięć dni, jeszcze wcześniej ze dwa czy trzy tygodnie. Teraz jadę na miesiąc.

Strategia polegająca na „mieszkanu w Polsce” i „pracy w Norwegii” pociąga za sobą zestaw wyobrażeń i praktyk mających wpływ na konstruowanie codzienności migracyjnej. Krzysztof nie chce i nie potrzebuje utrzymywania głębszych relacji ze społeczeństwem norweskim, oczywiście poza tymi, które są związane ściśle z pracą i poszukiwaniem nowych zleceń. Migracja jest dla niego środkiem utrzymania siebie i rodziny, bez względu na to, czy przebywa akurat w Norwegii, czy też – jak wcześniej – w Hiszpanii. Krzysztof wykorzystuje istniejącą możliwość mobilności przestrzennej oraz łatwość przemieszczania się między krajami, wykazując przy tym swą sprawczość i elastyczność. Bycie migrantem jest dla niego niejako zawodem samym w sobie, a opcja pozostawania mobilnym i transnarodowym jest ważna, dopóki przynosi zysk i ekonomiczne zabezpieczenie rodzinie.

Strategia transnarodowego dojeżdżania do pracy w Norwegii powodowała, że codzienność migracyjna w mieszkaniu w Tveitcie wypełniona była „polskością”. Nasze rozmowy przerywane były bieżącymi informacjami z Polski dobiegającymi z telewizora podłączonego do anteny satelitarnej, a internetowe radio (RMF FM), poza standardami muzyki popularnej, serwowało kolejne „newsy” o polskiej polityce, kulturze i społeczeństwie. W lodówce, poza kilkoma norweskimi produktami, takimi jak mleko czy masło, można było znaleźć hermetycznie zapakowane wędliny i konserwy przywożone z Polski. Nie było w tym jednak nic dziwnego. Było to raczej bardzo pragmatyczne myślenie, dzięki któremu zaoszczędzone pieniądze mogli oni przesyłać lub przywozić do Polski.

Tego rodzaju migracyjna codzienność polskich robotników budowlanych w Tveitcie – ograniczanie relacji ze społeczeństwem norweskim, zamknięcie się w granicach „polskości” oraz reprodukcja znaczeń i praktyk klasowych – jest problematyczna dla wielu innych polskich migrantów, którzy zupełnie inaczej postrzegają i konstruuja swoją migracyjną rzeczywistość. Inaczej bowiem wygląda to w *kosmopolityzmie*, a więc habitusie, którego przedstawicielami są wspomniana już Marta oraz Ania i Kuba, których poznałem w Oslo. Oboje byli architektami, ale tylko Kuba pracował w zawodzie. To również Kuba przyjechał do Norwegii pierwszy, gdzie dostał ofertę pracy w jednej z międzynarodowych firm architektonicznych. Miał już spore doświadczenie w pracy w jednej z poznańskich firm architektonicznych, ale postanowił spróbować czegoś nowego. Ania dołączyła do niego po mniej więcej roku, a w momencie kiedy się spotkaliśmy, ciągle była na etapie szukania pracy. Nie zadowalała ją bowiem „pierwsza, lepsza praca sprzątaczkii”, chciała pracować w zawodzie jako architektka, co wiązało się z większymi trudnościami głównie ze względów językowych. Ania intensywnie uczyła się więc języka i rozsyłała CV po różnych korporacjach architektonicznych. Poznaliśmy się w jednej z kawiarni w Oslo, w okolicach Aker brygge, gdzie zaczęliśmy rozmowę od naszych doświadczeń związanych z polskimi migrantami.

Kuba: (...) Polska kultura generalnie jest bardzo zwrócona ku sobie i Polacy, wyjeżdżając, mają naturalną taką tendencję do zamykania się we własnym (...) i jakby nie zdradzają się ze swoimi takimi sekretami na zewnątrz, bo może cię ktoś skrzywdzić, bo jest obcy. I to się objawia też w tym, że ci ludzie myślą na przykład, że polskie jedzenie jest najlepsze (...). Fakt pracy *na czarno*, to tak naprawdę obniża status Polaka. (...) To się wpisuje generalnie w to, co mnie w Polsce denerwuje, bo jakby nie ma dyskusji społecznej o tym zamknięciu się, bo to jest bardzo wygodne dla poli-

tyków. (...) W Polsce od szkoły podstawowej wpajają ci to bohaterstwo na wszystkich frontach i wszyscy muszą być wdzięczni (...). Tak naprawdę w Polsce wszystko jest na niby, jest rząd, który jest *na niby*, jest prawo, które jest *na niby* – wszyscy *kombinujemy*, jakby je ominąć. Nie czuje się potrzeby, że prawo jest po to, żeby wszystkim było lepiej. Polska to taki kraj *na niby* – każdy ma wyższe wykształcenie, a to wykształcenie też jest *na niby* (...). W Polsce to życie to jest taka ciągła walka (...). Coraz bardziej mnie wszystko tam drażni. Właśnie byliśmy tam ostatnio i taka brzydota, to jest okropne (...) tutaj jest zupełnie inaczej.

Oczywiście *ci ludzie*, którzy według Kuby tworzą pewnego rodzaju zamknięte i hermetyczne enklawy, to *polakkene*, czyli między innymi moi informatorzy z Tveity. To „oni”, zdaniem Kuby i Ani, są „oporni” wobec jakichkolwiek zmian i chcą wszystko robić „po polsku”. Traktują więc Norwegię jako „zakład pracy”, gdzie po skończeniu swojej „zmiany” wracają do swoich przesiąkniętych „polskością” domów, by jeść polskie produkty przywiezione w dużych walizkach z kraju, oglądać polską telewizję, popijając tanie piwo. Tego rodzaju wyobrażenie o polskich robotnikach budowlanych jest bardzo popularne wśród klasowo innych polskich migrantów. Ania zauważyła jednak, że jest to pewien „stary” model życia i rodziny, który jest w Polsce ciągle popularny i który *polakkene* po prostu powielają:

Ania: Musimy wiedzieć o jakich ludziach tu teraz mówimy. To są ci, jakby tacy najbardziej wykorzystywani, którzy jeżdżą raz na miesiąc, raz na pół roku do Polski, tam oddają kasę, którą stąd przywieźli, żona daje mu wtedy tę wałówkę i go wykopuje po następne. I to jest moim zdaniem najsmutniejsze.

Marek: A myślicie, że ich jest najwięcej?

Kuba: Moim zdaniem jest ich najwięcej, ale tak naprawdę to nie jest tak, że wypychają ich rodziny, tylko wypycha ich ten

kraj, bo nie ma dla nich pracy w Polsce. No nie są w stanie zarobić, utrzymać swoich rodzin.

Ania: No tak, zakładając, że istnieją różne modele rodzin, no że jest ten taki model, że mężczyzna idzie do tej pracy, a kobieta w domu tymi dziećmi się opiekuje. No jest taki model rodziny. No i w Polsce, jeżeli on nie jest w stanie zarobić na ten model życia, to taką możliwość daje mu wyjazd do Norwegii. I tu jest problem, bo powinno go na to stać też w Polsce. A to, że on przyjedzie z tą walizką, to on spełnia ten model, który spełniał jego ojciec, dziadek.

Kuba: No ja od razu ich rozpoznałem na ulicy, widzę ich z daleka już.

Ania: No jest to smutne, mi jest bardzo przykro z tego powodu, że potrafię ich rozpoznać.

Kuba: Norweg może nie jest w stanie ich rozpoznać, ale ja ich mogę bezbłędnie rozpoznać. To jest zawsze ten sam, taki smutny ubiór, ta twarz taka pognieciona. (...) Mnie tak bardzo smuci to, że ci ludzie, którzy tu przyjeżdżają, tak naprawdę przez to zamknięcie swoje bardzo wiele tracą, takiego bezpośredniego doświadczenia. Oni muszą się bardziej otworzyć, bo jak wyjeżdżasz do takiej Norwegii, no to świadomie jedziesz na te biegówki na przykład, bo to jest część życia Norwegów. A to zamknięcie jest najgorsze.

Dla Ani i Kuby zamknięcie i izolacja to zatem główny problem *polakkene*, który prowadzi do powielania przez nich pewnych schematów i praktyk, a migracja powinna raczej służyć otwarciu i zmianom. „Polskość” jest tu więc doświadczana i esencjalizowana za pośrednictwem kontekstu klasowego, aczkolwiek *polakkene* są dla Ani i Kuby ucieleśnieniem nie tylko *gorszej* klasy, lecz również *nieodpowiedniej* migracyjnej „polskości”. Starają się więc podkreślać swoją inną pozycję migracyjną poprzez powielanie i naśladowanie – jak to określają – „norweskiego stylu życia”. Ich zdaniem bowiem, będąc w Norwegii, należy chodzić na „biegówki” czy też niedzielne spacerować do lasów, ponieważ właśnie w ten sposób czas wolny spędzają norweskie rodziny. Jednym słowem,

należy żyć w Norwegii, a nie w Polsce, a do Norwegii jedynie dojeżdżać. Ania i Kuba dystansują się więc od *polakkene* zarówno klasowo, jak i narodowo, stosując zamiennie obie kategorie tożsamościowe.

Tego rodzaju napięcie związane z otwarciem i zamknięciem na „norweskość” pociąga za sobą zestaw szerszych wyobrażeń i ideologii na temat współczesnego świata. Uważam, że nie chodzi tu tylko o kwestię bycia zintegrowanym w społeczeństwie norweskim, lecz również o sposoby rozumienia szerszego kontekstu współczesnego świata. Ania, Kuba i Marta są przedstawicielami *kosmopolityzmu* będącego jednak ucieleśnieniem racjonalnie postrzeganych procesów modernizacji, które zakładają jednokierunkowy rozwój i „ulepszanie” kontekstów społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych na modłę neoliberalnego kapitalizmu (Harvey, 2009). Jest to *kosmopolityzm* silnie osadzony w indywidualizmie i nowoczesności, w którym tradycyjne społeczności zastępowane są zindywidualizowanymi sieciami i stowarzyszeniami, tradycyjne solidarności przeobrażane są w racjonalną politykę, a to, co partykularne, staje się uniwersalne (Calhoun, 2012; por. Beck, 2002, 2006). Nie jest bowiem tak, że *polakkene* nie mają doświadczeń kosmopolitycznych, wręcz przeciwnie, traktując migracje jako podstawowe źródło dochodu, doświadczają oni kosmopolityzmu w jego „banalnym” lub też „normatywnym” charakterze (Beck, 2006; por. Datta, 2009a). Przykładem tego jest historia migracyjna Piotra, którego pewnego dnia zapytałem, czy mógłby mi powiedzieć w dwóch słowach „kim jest”:

Piotr: (...) sprawa jest skomplikowana, gdyż bywa się tu i tam w świecie, i wszędzie trzeba się gdzieś dostosować jakoś, mimo woli, i dlatego uważam, że człowiek zatracą swoje jakieś tam wartości, w których był wychowany. (...) Bo człowiek, będąc w Polsce, w niej żyje, jakoś tam sobie radzi, pracuje, wychowuje dzieci, albo bywa z naszymi rodaka-

kami, z Polakami. I to jest jakieś takie automatyczne, o tym się nie myśli. Dopiero jak się gdzieś tam wyjedzie dalej, to wtedy się troszeczkę bardziej komplikuje i człowiek zaczyna myśleć o tym, skąd jest, porównywać siebie, swoje zachowania tam gdzieś w pracy, założmy, i nie tylko. I wtedy ta inność wychodzi. I wtedy się zauważa, że się jest trochę innym. Bo każdy naród ma po prostu jakiś tam swój styl bycia, jakieś tam inne wychowanie, inne obyczaje, inną kuchnię. To wszystko się wtedy zauważa, bo tak na co dzień w Polsce to tego nie widać. (...) Pracowałem i miałem kontakt z Meksykanami, z „Portorykami” i z Peruwiankami i to są całkiem inne narody, inne mają tam jakieś swoje tradycje, no śmieszne, dla mnie czasami nawet dziwne były. Teraz dla mnie są jakoś tam normalnością, bo w sumie, mówię, dwadzieścia parę lat podróżuję. Jak nie w Rzymie, to gdzieś tam w Stanach, teraz w Oslo, i tak to wszystko, każda strona świata jest trochę inna, i to się zauważa. (...) No jest to fajne, jest to jakiś tam pozytywny motyw tego podróżowania po świecie. Bo człowiek się uczy i zdobywa jakieś tam nowe doświadczenia, nowe wiadomości. To jest fajne i ciekawe (...).

Doświadczenie kosmopolityczne Piotra jest podobne do doświadczeń Kuby i Ani, jeśli pod uwagę weźmiemy kontekst normatywnej różnicy kulturowej. Transnarodowe dojeżdżanie do pracy dla Piotra, tak jak i dla wielu innych polskich robotników budowlanych, ma mniejszy lub większy wpływ na postrzeganie zróżnicowania kulturowego, etnicznego, narodowego czy religijnego (por. Datta, 2009a). Niemniej to, co odróżnia Piotra od Kuby czy Ani, to kontekst konstruowanej codzienności migracyjnej, który jest determinowany przez strategię „życia” w Polsce i „pracy” w Norwegii.

Przypadek *polakkenizmu* i *kosmopolityzmu* jest pewnego rodzaju kontekstowym punktem wyjścia, który pokazuje różne strategie migracyjne konstruowane na podstawie przynależności klasowej. Aczkolwiek zestawienie ze sobą tych różnych

- wręcz skrajnych - habitusów *polakkenizmu* i *kosmopolityzmu* ukazuje także istotną rolę ideologii w złożonych relacjach między migrantami. Nie jest to oczywiście statyczna polaryzacja, niemniej główna różnica między tymi habitusami leży w dystynkcji, która służy podkreślaniu i podtrzymywaniu nie tylko różnic klasowych, ale i narodowych. Kategoria „polskości” wybrzmiewa tu jako przykład *praktycznego* esencjalizowania powiązanego z klasą społeczną. To za sprawą dystynkcji dochodzi do przesunięcia strategii migracyjnej od pragmatyki (praktyczności) migrowania do estetyki (*nie-tylko*-praktyczności) migrowania. Mówiąc inaczej, habitus *polakkene*, w którym kapitał symboliczny jest rezultatem konwersji kapitału ekonomicznego i społecznego, kładzie nacisk na pragmatykę migrowania ucieleśnioną w idei „mieszkania w Polsce” i „pracowania w Norwegii” (praktyczność). *Kosmopolici* natomiast, chcąc jednoznacznie odróżnić się od swoich (i ideologicznie *przypisanych*) *rodaków*, dokonują - świadomej bądź nie - estetyzacji strategii migracyjnych, kładąc przy tym nacisk na kapitał kulturowy i społeczny jako podstawowe elementy konwersji kapitału symbolicznego.

Habitus i style życia *polakkene* i *kosmopolitów* pokazują znaczące przenikanie się klasowości i narodowości, jako że w procesach tożsamościowych dystynkcje klasowe produkują różnice w postrzeganiu narodowości. Co istotne jednak, różnica klasowa to nie tyle różny - mniej lub bardziej ograniczony - dostęp do zasobów ekonomicznych, ile złożony kontekst materialności, dyskursywności i praktyk, które są rozgrywane w polach społecznych (zob. Reay, 1998: 272; por. Eade, Drinkwater i Garapich, 2007: 25). Tym samym klasa społeczna powinna być rozpatrywana w kontekście „zindywidualizowanych hierarchii różnic” (Eade, Drinkwater i Garapich, 2007: 25), które ukazują nie tylko różnice ekonomiczne, lecz także i różnice kulturowe pomiędzy klasami w danym społeczeństwie (por. Buchowski, 2001; Garapich,

2009, 2016). W przypadku migrantów tego typu różnice ulegają jednak zatarciu na poziomie dyskursu publicznego społeczeństwa, w którym przebywają. Jest to związane z symboliczną i rzeczywistą dominacją społecznej większości, która esencjalizuje i klasyfikuje migrantów ze względu na narodowość, etniczność czy religię (por. Garapich, 2009, 2016). W procesach tych silną rolę odgrywają istniejące wyobrażenia, które nie tylko redukcją zróżnicowanie grup migrantów, lecz również prowadzą do wartościowania samych migrantów.

Różnice klasowe przenikają się więc z kategorią tożsamości narodowej, co wpływa na praktyki społeczno-kulturowe migrantów oraz ich wzajemne postrzeganie. *Kosmopolici*, chcąc odróżnić się od *polakkene*, wykorzystują istniejące wyobrażenia i ideologiczne zabiegi konstruowania inności (por. Pawlak, 2015a). W konsekwencji przypisują sobie pozycję „wyższości” – uważają się za „nowoczesnych”, a swe strategie migracyjne postrzegają w kategoriach „odpowiedniości” i „adekwatności” do „wymogów” współczesnego świata. Jednocześnie *polakkene* reprezentują dla nich „wsteczność”, „nieadekwatność” i „nieodpowiedniość”, a ich „obecność” i „widzialność” w przestrzeni migracyjnej wzbudza poczucie wstydu i niechęci. Klasowość i narodowość w kontekście migracji tworzą pole ideologicznej walki, w której „wygrany” ma władzę definiowania „odpowiedniej kultury” (zob. Oliver i O’Reilly, 2010). W sytuacji gdy kapitał ekonomiczny staje się drugorzędnym narzędziem procesów różnicowania – a tak jest w przypadku *polakkene* i *kosmopolitów*, gdzie różnice w wynagrodzeniach są niewielkie – dystynkcje produkowane i utrzymywane są w sposób kulturowy. Tym samym to „styl”, „gust” i „nawyk” stają się wówczas obserwowalnymi wyznacznikami, które definiują przynależność bądź nie do „odpowiedniej kultury” (Oliver i O’Reilly, 2010: 59).

Logika klasowości i transnarodowości (por. Garapich, 2016) w dobie neoliberalnego kapitalizmu ukazuje mobilność wyobrażeń, niejednoznaczność ideologii i wewnętrzną dynamikę relacji władzy. Klasa społeczna podlega oczywiście takim samym procesom esencjalizowania, jak tożsamość narodowa. Niemniej eksplorując konteksty kulturowe relacji klasowość–narodowość, można zauważyć, że jest to esencjalizowanie *praktyczne* i *strategiczne*, którego celem jest przekaz ideologiczny. Pojawia się bowiem pewnego rodzaju *myślenie* i *działanie* stanowiące „schemat”, w którym różnice klasowe i konstruowane style życia w sytuacji migracyjnej *przypominają* o istniejących globalnych wyobrażeniach, zależnościach i ideologicznych relacjach wyższości–niższości.

Rozdział 5

Wstyd i globalna gramatyka zależności

Kontekst wstydu i pozycjonowania tożsamościowego opar- tego na dystynkcjach klasowych i różnym rozumieniu „pol- skości” nie jest ograniczony tylko do polskich migrantów w Norwegii. Znacząco podobne procesy i poetykę społeczną można zaobserwować także wśród innych Polaków żyjących i pracujących w różnych krajach europejskich. Norweskie *polakkene* ma swoje liczne odpowiedniki w wielu krajach, które stały się celem polskiej migracji poakcesyjnej. W Irlandii są zatem *mariany* lub *polusy*, w Wielkiej Brytanii *polaki*, a w Holandii *poole*. Nie trzeba chyba wspominać o *januszach* czy *polaczkach* i *polactwie*, które wręcz na stałe weszły już do języka potocznego w Polsce. Wszystkie te określenia są ze- sencjalizowanymi figurami retorycznymi, które implikują poczucie wstydu i służą jako silne narzędzie antyidentyfika- cyjne.

Oczywiście sama kategoria klasy społecznej jest w spo- sób wręcz nieustanny i zrutynizowany poddawana mecha- nizmom zawstydzającym, które zarówno orientalizują, jak i piętnują inne (w domyśle „nieprawidłowe”) style „bycia”, „myślenia” i „działania” (zob. Reat, 2005; Sennett i Cobb, 1972). Podobnie kwestie te wyglądają w relacjach wiejsko- -miejskich, w których zaobserwować można konteksty za- wstydzienia i zideologizowane narracje o „zacofaniu” czy też „niedopasowaniu” do „wymogów” współczesności (por. Rakowski, 2016). Tego typu działania niosą ze sobą party- kularne, zażyłe i znajome praktyki oraz znaczenia, które mimo iż są osadzone w lokalnych kontekstach kulturowych, implikują również istotną rolę globalnych zależności, hierar-

chii i wartości. Niemniej w sytuacji migracyjnej dystynkcje klasowe niemal natychmiast przekładane są na kategorię narodowości, co jest związane z *praktycznym* esencjalizowaniem i obecnością dominującego Innego (społeczeństwo norweskie). W rezultacie uczucie zawstydzenia jest przykładem transpozycji dystynkcji klasowych i ich reprodukcji kulturowej w wyobrażonych formach tożsamości narodowej.

Samo już *rozpoznanie* migrującej „polskości” powoduje emocje, które często są krytyczne i zawstydzające. Tak było w przypadku Alicji, którą poznałem w 2016 roku w Oslo. Jej przyjazd do Norwegii w 2007 roku został zorganizowany przez przyjaciółkę, która pomogła Alicji w znalezieniu mieszkania i pracy. Na początku miała przyjechać tylko na rok, zarobić, zaoszczędzić i wrócić do Polski. Kiedy ponownie spotkaliśmy się w 2017 roku, o „powrocie” (wyjeździe) już w ogóle nie myślała. Często jeździ do Polski, do rodziny i przyjaciół czy też na umawiane wizyty do lekarza. W Norwegii początkowo pracowała jako „sprzątaczką z wyższym wykształceniem”, ale po pewnym czasie znalazła pracę w jednym ze sklepów w Oslo. Poznaliśmy się przez wspólnych znajomych, z którymi chodziliśmy na mecze piłki nożnej, które były rozgrywane w ramach Mistrzostw Europy w 2016 roku. Podczas jednego z meczów, w którym grała reprezentacja Polski, do „strefy kibica” przyszło wielu polskich migrantów, z których część została *rozpoznana* przez moich znajomych jako *typowi* migranci, czyli polscy robotnicy budowlani. Przy okazji naszego kolejnego spotkania na kawie postanowiłem zapytać Alicję, o co dokładnie chodziło z tym *rozpoznaniami*:

Alicja: U mnie na przykład obok sklepu są dwie kamienice, w których mieszkają Polacy, więc mam takie porównanie. W jednej mieszkają rodziny polskie, a w drugiej tylko panowie wynajmują pokoje. I to są dwa różne światy. I przychodzą do mnie często do sklepu, to im pomagam, bo nie

wszyscy znają norweski. (...) I tych panów to po prostu na kilometr od razu rozpoznasz i wyczujesz, nie?

Marek: No myślę, że coś w tym jest, w takim właśnie rozpoznawaniu...

Alicja: No, od razu ich widać. No bo to jest tak, że idzie jakiś taki pan pod wpływem, to kurde, myślisz, o to znowu jakiś taki nasz, no nie? Ktoś mi kiedyś właśnie powiedział, że mam uprzedzenia, że go poznałam. No ale jak widzę, że ma koszulkę Big Stara, to na pewno nasz. Tak żartuję trochę, ale jest właśnie taka rozbieżność oczywiście, że są tacy i inni. Są tacy Polacy, co normalnie przychodzą coś kupować, a nie że tylko po jedno piwo i po ziemniaki, nie? Bo wiesz, ten nasz sklep jest droższy, to nie jest tak jak Kiwi, co nie. No i ci Polacy z tej jednej kamienicy to kupują właśnie tu tylko ziemniaki, ogórki, śmietanę i piwo, i tani chleb. A ta druga strona, druga kamienica, to normalne robi zakupy, jak każdy.

Marek: Ale to co, czyli myślisz, że to są ci mężczyźni, którzy tak dojeżdżają?

Alicja: Ja z nimi rozmawiam, no nie? Więc różnie to jest. Oni mają albo żony w Polsce, albo są rozwiedzeni i te żony mieszkają też tu w Norwegii z tymi dziećmi, a oni mieszkają tam na tych właśnie pokojach. To są chłopacy jacyś tacy, którzy po prostu przyjechali gdzieś po szkole, gdzieś tam na jakiejś budowlanie pracują, no różnie.

Marek: Ale to pomyśl sobie, jakie to musi być ciężkie życie, znaczy w sensie takim, że nie masz jakby takiej wiesz, codzienności, że się spotkasz z kimś, pójdziesz na kawę sobie do knajpy.

Alicja: Ale oni to sami się ograniczają tym po prostu. (...) To jest chyba nastawienie takie, że jak ja tu przyjechałam, i nie zarabiam tylko po to, żeby wracać z taką a taką kwotą do Polski, to ja mam inne nastawienie niż oni i chodzę na kawę, piwo czy koncert. (...) A ci faceci, oni przyjeżdżają na kilka lat na przykład i wiesz, wiadomo, że im się przedłuża, bo to nigdy nie jest tak, jak oni zaplanują. Ale oni mają określoną kwotę do zarobienia na dom, na mieszkanie, czy tam na coś, i jadą. I tak jest często. A często tak

jest, że po prostu mają taką pracę, siedzą 2 tygodnie tutaj, tydzień w Polsce. W takim zawieszeniu tutaj są. (...) No i przez to też piją, bo to jest, no nie można tak żyć. (...) On nie pójdzie na koncert, bo mu szkoda pieniędzy, bo nie zna, bo nie kupi biletu, bo nie zna języka, nie? Oni jeżdżą tymi busami polskimi tylko na lotnisko, no bo nie kupią sobie w autobusie biletu, bo nie znają języka, no to wszystko się koło tego kręci. A nie uczą się języka, bo po co im język, skoro i tak przyjechali na chwilę.

Strategie migracyjne *polakkene* bardzo często są krytykowane przez innych polskich migrantów nie tylko ze względu na *nieprzystawanie* według nich do norweskiej codzienności, ale również ze względu na sam fakt *rozpoznawania* ich w przestrzeniach miasta. To właśnie *rozpoznanie* oraz pozycjonowanie względem *swoich obcych* jest tu interesującą przestrzenią interpretacji.

„ZAŻYŁOŚĆ KULTUROWA” I ROZPOZNIANIE NARODOWEGO „MY”

Łatwość, z jaką migranci *rozpoznają* „swoich”, to chyba jedna z najczęstszych narracji spotykana w terenie migracyjnym (por. Herzfeld, 1995: 128). Niemal każda rozmowa na temat Polaków w Norwegii prowadziła do „identyfikacji” rodaków opartej zarówno na „cechach” *zewnątrznych* (wygląd, ubiór, atrybuty), jak i *wewnętrznych* (zachowanie, myślenie, działanie). Jest to oczywiście esencjalizm w najczystszej postaci, który z antropologicznego punktu widzenia jest nie do przyjęcia ze względu na swój redukcjonizm poznawczy. Nie zmienia to jednak faktu, że ludzie żyjący w globalnym systemie państw narodowych jako świat w ogóle przypisują sobie „zdolność” czy „zmysł” *rozpoznawania* „swoich” (Herzfeld, 1995: 128). Ludzie *po prostu* esencjalizują, a zadaniem antropologii jest próba odpowiedzi na pytania, „kiedy” i w „jaki sposób” to robią. Tym samym

(...) nie przychylając się do tego typu zabiegów – pisze Herzfeld – nie możemy również pozwolić sobie na ich ignorowanie, ponieważ przedstawiają one poglądy lokalnych aktorów społecznych dotyczące ucieleśnienia tożsamości i pozwalają na swego rodzaju pewność – mimo iż złudną – w niepewnym świecie (Herzfeld, 1995: 128).

Dla Herzfelda istotne jest więc to, że bez względu na „przestarzałość” czy nawet rasizm tego rodzaju praktyk esencjalizmu pojawiają się one w „nowoczesnych i transnarodowych sceneriach jako wyraz solidarności między ludźmi, którzy w przeciwnym razie nigdy by się nie spotkali i nie byłiby w stanie się komunikować” (Herzfeld, 1995: 128). Jest to więc proces, za którego sprawą dochodzi do konstruowania i reprodukcji wyobrażeń na temat narodowego „My”, co w sytuacji migracyjnej nabiera specyficznego znaczenia. Tożsamość narodowa jest zarówno *rozpoznawana*, jak i skrywana. Jest esencjalizowana i projektowana na całą grupę migrantów, jak również kontestowana i odrzucana przez wielu migrantów. Jakie są więc podstawy tego paradoksu? Czym jest *to*, co odróżnia nas od innych – *to*, co my znamy i wiemy, a czego nie wiemy i nie znamy inni? Na czym polega taki zmysł *rozpoznania* narodowego „My” i czego jest on rezultatem? (Herzfeld, 1995: 128).

Na pierwszy rzut oka odpowiedź zdaje się wręcz banalnie prosta. Istnieją przecież „obiektywne” – często traktowane wręcz jako „naturalne” i „oczywiste” – „elementy” tożsamościowe (język, religia, wygląd), za których sprawą *rozpoznanie* jest możliwe (zob. Herzfeld, 1995: 129). Tego typu „elementy” jednak nie tylko redukują złożoność społeczną i kulturową, lecz również są odwzorowaniem oficjalnego dyskursu nacjonalizmu, przy użyciu którego państwo narodowe konstruuje i reprodukuje ideologiczne rozumienie „my”. Dyskurs nacjonalizmu operuje na zasadzie dzielenia świata na *rozpoznawalne* „My” i „Oni”, wykorzystując przy

tym konteksty kulturowe, semantycznie pojemne symbole, (re-)sentymenty czy intymny język pokrewieństwa. Nacjonalizm legitymizuje „autentyczność” narodu i tożsamości narodowej, nieustannie reprodukując *rozpoznawalną* wspólnotowość opartą na unikatowej przeszłości i wyjątkowym czasie trwania (zob. Özkirimli, 2005; por. Jaskułowski, 2009). Według Herzfelda (1995: 129) istnieją jednak również mniej oficjalne i bardziej intymne przestrzenie, które zazwyczaj nie są uznawane przez oficjalną ideologię za „narodowe”, a które stanowią podstawę *rozpoznania* narodowego. Są to przestrzenie, w których „skrywają” się kulturowe „zaszłości” i „zażyłości” – rzadko werbalizowane jako pozytywne, zazwyczaj niejednoznaczne i krępujące.

Aby eksplorować tego typu przestrzenie i konteksty, należy podążać za emocjami – wstydem, zakłopotaniem oraz smutnym i ponurym *rozpoznaniem* przypisywanego nam narodowego „My” (Herzfeld, 2007: 18). To właśnie zawstydzające nas sytuacje, praktyki czy sposoby „bycia”, które automatycznie przenosimy na poziom narodowego „My”, wskazują na istniejący kontekst „zażyłości kulturowej”. Jak bowiem pisze Herzfeld (2007: 18): „nie są to jedynie odczucia jednostkowe, ale także opisy zbiorowych wyobrażeń na temat zażyłości. Im mniej zależne od kontaktów bezpośrednich jest społeczeństwo, w którym żyjemy, tym bardziej oczywiste stają się kulturowe idiomy simulaków stosunków społecznych”. W sensie poznawczym Herzfeld proponuje wyjście poza – nieco zbyt statyczny – nacjonalizm kulturowy „wspólnoty wyobrażonej” Andersona (1997). Nie wystarczy bowiem wskazać wyobrażeniowy charakter kategorii narodu, ale również prześledzić te konteksty i sytuacje, w których indywidualne, osobiste zawstydzenie staje się podstawą esencjalizowania, a w konsekwencji przekładane jest na poziom zbiorowości narodowej. Etnograficzna podróż w głąb „zażyłości kulturowej” daje więc możliwość „rozpoznania

tych aspektów tożsamości kulturowej, które są uważane za źródło zewnętrznego zakłopotania, ale jednak dają osobom wtajemniczonym pewność wspólnej kordialności społecznej (*sociality*), znajomości podstaw władzy, która w jednym momencie może zapewnić pozbawionym praw pewną dozę twórczego lekceważenia, a w innym wzmacniać skuteczność zagrożenia” (Herzfeld, 2007: 15).

„Zażyłość kulturowa” pojawia się w sytuacji rzeczywistego lub symbolicznego komunikowania różnicy między tym, co *wewnętrznie* jest nam znane i rozpoznawalne, a tym, co prezentowane jest *na zewnątrz*. To wszystkie te familiarne konteksty *rozpoznawania* narodowego „My”, które staramy się skrywać przed spojrzem Innych, ponieważ wywołują one w nas zawstydzenie, zakłopotanie i zażenowanie (por. Herzfeld, 1995, 2007, 2013). „Zażyłość kulturowa” nie jest jednak żadną statyczną „cechą” narodową czy też jednoznaczny odpowiednikiem tożsamości narodowej. Nie implikuje ona narodowego determinizmu czy błędnego założenia o wymienności kategorii narodowych, kulturowych i społecznych. „Zażyłość kulturowa” jest raczej rezultatem perswazyjnej natury esencjalizowania, w którym państwo narodowe i naród postrzegane są jako „naturalne” i „zdroworozsądkowe” organizowania życia społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego. Rezyduje w poetyce społecznej, która „pozwała nam na analizę strategicznego lub taktycznego rozwoju wypadków dotyczących typów idealnych – stereotypów, praw i regulacji, przedstawień kultury, folkloru nostalgicznego, wyznaczników klas społecznych i ubiorów” (Herzfeld, 2007: 58). W konsekwencji „zażyłość kulturową” należy rozumieć nie jako „statyczny typ wtajemniczenia” kulturowego (znajomość kulturowej „substancji”), ale raczej jako dynamiczny proces, w którym specyficzne „idiomy” kulturowe, ramy przedstawieniowe oraz kierunki „rozwoju” tożsamościowego ulegają przeobra-

żeniom (Herzfeld, 2007: 59). Nie chodzi więc o to, że „zażyłość kulturowa” daje nam jakiś specjalny wgląd w kulturę, a raczej o to, że staje się ona narzędziem śledzenia i problematyzowania istniejących „pretensji” państwa narodowego do „wieczności w sensie czasowym i doświadczeniowym” (Herzfeld, 2007: 59). Tym samym eksplorowanie kontekstów „zażyłości kulturowej” prowadzi do stawiania pytań o to, „dlaczego pewne cechy są postrzegane jako wprawiające w zakłopotanie oraz dlaczego «Zachód» pozostaje, jeśli nie jedynym zewnętrznym punktem odniesienia, to jak dotąd dominującym?” (Herzfeld, 2007: 59).

„Zażyłość kulturowa” uruchamia kontekst *rozpoznania* swojej zesencjalizowanej przynależności narodowej, a dzieje się to za sprawą podzielenia „znanych i uznanych cech, nie tylko określających wewnętrzność, lecz co do których można przypuszczać, że zostaną potępione przez wpływowe osoby z zewnątrz” (Herzfeld, 2005: 132). Wewnętrzne podziały na „My” i „Oni” zyskują wówczas narodowe zabarwienie i przenoszone są na globalny kontekst systemu państw narodowych oraz związanych z nim wyobrażeń i relacji władzy. Dzieje się to za pośrednictwem esencjalizowania „kultury” i „przeszłości”, *rozpoznawania* podobieństwa w stereotypowych formach i praktykach społecznych oraz familiarności idiomów kulturowych, które razem stanowią przyczynę narodowego zawstydzenia. Jak pisze Herzfeld (2007: 21): „zażyłość kulturowa jest przede wszystkim oswojeniem się z postrzeganymi wadami społecznymi, które dostarczają przekonujących wyjaśnień oczywistych odstępstw od interesu publicznego”.

Od czasu zaproponowania przez Herzfelda (1995) „zażyłości kulturowej”, koncepcja ta jest nieustannie rozwijana i przeobrażana, stosowana w różnych kontekstach geograficznych, jak również krytykowana przez wielu badaczy zajmujących się problematyką nacjonalizmu, tożsamości i rela-

cji międzygrupowych (zob. na przykład Jung, 2010; Kiossev, 2002; Neofotistos, 2010; Shryock, 2004; Soysal, 2010; Subotic i Zarakol, 2012). Sam Herzfeld (1995, 2007) niejednokrotnie problematyzował i pogłębiał rolę „zażyłości kulturowej”, eksplorując poetykę społeczną takich państw narodowych, jak Grecja, Włochy czy Tajlandia. Niemniej rdzeń „zażyłości kulturowej” pozostaje niezmienny, a sama koncepcja służy jako narzędzie analizy *praktycznego* esencjalizmu i reifikacji państwa narodowego jako codziennych aspektów komunikacji, polityki tożsamości i *rozpoznania* narodowego podobieństwa opartego na kategorii „My”. Esencjalizm i reifikacja nie są tylko i wyłącznie domeną oficjalnego dyskursu nacjonalizmu, wykorzystywaną jako formy kontroli społecznej przez instytucje państwa. Są one także nieodzownym elementem życia społecznego, co sprawia, że możliwe jest tworzenie semiotycznego podobieństwa w ramach społeczności, i przyczynia się do dzielenia rzeczywistości opartego na kategorii „My-Oni”.

„WARIAT” NA NORWESKIM GANKU: KOMBINOWANIE JAKO IDIOM KULTUROWY

„Zażyłość kulturowa” komunikowana jest za pośrednictwem idiomów kulturowych, które nie zawsze są jednoznacznie werbalizowane, ale które *rozpoznajemy* jako znane i familiarne.

Podczas jednej z obserwacji uczestniczących udałem się razem z Grzegorzem do domu położonego niedaleko naszego mieszkania w Tveitcie, którego właścicielami było starsze norweskie małżeństwo. Grzegorz pracował wówczas w Norwegii od siedmiu lat – malował, kładł płytki i robił hydraulikę. Od momentu gdy poznał Krzysztofa, stał się również jego „prawą ręką” i pomagał przy koordynacji prac remon-

towych w różnych częściach miasta. Przed przyjazdem do Norwegii przez kilka lat pracował we Włoszech, a pochodził z niedużego miasta w województwie mazowieckim, do którego jeździł średnio raz w miesiącu. W trakcie badań spędzałem dużo czasu z Grzegorzem, jeżdżąc z nim jako tłumacz do sklepów z narzędziami czy też pomagając mu w obsłudze komputera, który często ode mnie pożyczał, aby rozmawiać z poznanymi w sieci kobietami z Polski.

Krzysztof dostał tę ofertę nieco niespodziewanie, ale że była to łatwa do wykonania praca, polegająca na pomalowaniu na biało ganku i pozbyciu się leżącego luźno gruzu, postanowił ją przyjąć i nas tam wysłać. Na miejscu okazało się, że jest też Sebastian z okolic Krakowa, który przyszedł nam pomóc. Nasza trójka wzięła się więc do pracy, podczas której wymienialiśmy się spostrzeżeniami o Norwegii i Norwegach, rozmawialiśmy o „plusach” i „minusach” migrowania i sukcesywnie wzrastającej liczbie chrztów polskich dzieci w norweskich kościołach. W pewnym momencie Grzegorz zaczął narzekać na polskich migrantów – robotników budowlanych – nazywając ich „wariatami” i mówiąc, że „nie potrafią pracować” lub „robotę robią w zły sposób”. Nie udało nam się skończyć całej pracy w jeden dzień, więc musieliśmy wrócić następnego dnia rano. Niemniej po powrocie do domu postanowiłem zapytać Grzegorza, co miał dokładnie na myśli, mówiąc o „wariatach”:

Grzegorz: No wariaci! Polacy to wariaci!

Marek: W jakim sensie wariaci? (...) Tutaj wszyscy mi mówią przecież, że Polacy są pracowici i dobrze robią (...).

Grzegorz: Polak to sam robi problemy dla siebie za granicą. Tak było, tak jest i tak będzie. Rozumiesz, nie? Polak, jeden wariat na trzech wariatów. Jeden wariat, jak zacznie robić, to dwóch patrzy na niego i myśli sobie, że „musimy dotrzymać mu tempa, żeby nas z roboty nie wyrzucili, nie?”. Bo wariat szybko robi. I postawisz im dwóch wariatów, którzy jeszcze szybciej robią. I przez to wszystko, to oni sobie

robią sami problemy. Są przecież takie prace, które można zrobić w dwa dni, to debile i wariaci robią wszystko w jeden dzień. Tak było wszędzie i tak jest. Taka prawda jest. (...) Bo Polak ma taką głupią mentalność (...) i skaczą sobie tak „wariaci” do gardła. (...) Jeden drugiemu belki pod nogi rzuca. Coś ty człowieku! Jeden drugiego myśli, jak tu wypierdolić z roboty (...).

Ten fragment narracji Grzegorza na temat innych polskich migrantów wydaje mi się bardzo znaczący w kontekście „zażyłości kulturowej”. Oczywiście, użycie przez niego słowa „wariat” można by zinterpretować jako wyrażenie krytyki szerszego kontekstu reguł i praw zatrudnienia pracowników na neoliberalnym rynku pracy, który charakteryzuje się hiperelastycznością i sukcesywnym zwiększaniem godzin pracy w celach zysku (por. Friberg, 2012; Friberg i Eldring, 2013). Wówczas doświadczenie pracy Grzegorza w Norwegii mogłoby posłużyć mu do porównywania warunków, jakie są na polskim rynku pracy. Jest to jednak interpretacja zredukowana jedynie do poziomu deklaratywnego (wypowiedzi), a przez to pozbawiona kontekstu praktyk i osadzenia w strategii migracyjnej.

Jak się bowiem okazało, to ja byłem „wariatem” podczas pracy na norweskim ganku. Poprzez swoją nadgorliwość w pracy i chęć skończenia „roboty” w ciągu jednego dnia pokazałem Grzegorzowi swój brak doświadczenia i nieformalnej wiedzy na temat praktyk i strategii pracy migracyjnej. Nie kalkulowałem więc „co” i „jak” trzeba robić, żeby praca – naliczana według stawek godzinowych – bardziej się opłacała. Instrukcje i wskazówki, jakie dostałem na ganku od Grzegorza i Sebastiana – a które przyjąłem i stosowałem podczas pracy – nabrały teraz zupełnie innego znaczenia. Ich celem nie było *po prostu* podzielenie się ze mną swoim długoletnim doświadczeniem w pracy remontowej, a raczej nauczenie mnie pragmatyki migracyjnej i tego, „jak” należy

pracować (by wymienić na przykład odpowiednie siadanie w pracy, które polega na „kucaniu” z narzędziami w rękę lub leżącymi tuż obok, dzięki czemu można odpoczywać, nie robiąc jednocześnie wrażenia bezczynnego siedzenia).

„Wariat”, czyli osoba, która pracuje zbyt szybko, bez kalkulowania zysków, i która nie myśli pragmatycznie o swojej pracy, pośrednio przywodzi na myśl figurę *kombinowania* i znaczenie kulturowe, jakie przypisuje się tego rodzaju praktykom w polskim kontekście. Należy jednak zaznaczyć, że *kombinowanie* nie jest tu w żadnym wypadku „cechą”, którą przypisuję czy to polskim robotnikom budowlanym (*polakkenne*), czy też innym polskim migrantom. Nie twierdzę więc, że „wszyscy” polscy migranci *kombinują*, tak samo, jak i nie twierdzę, że „żaden” polski migrant nie *kombinuje*. Nie chodzi tu zatem o statyczny binaryzm „prawdziwości” bądź „fałszywości” praktyk i strategii *kombinowania*. *Kombinowanie* postrzegam tu raczej jako idiom kulturowy, czyli specyficzny język „zażyłości kulturowej”, za pomocą którego komunikowane są familiarne treści kulturowe, konteksty przeszłości, teraźniejszości i przyszłości zesencjalizowanej wspólnoty narodowej oraz istniejące wyobrażenia społeczno-kulturowe. *Kombinowanie* nie jest po prostu oszukiwaniem, aczkolwiek w popularnej wyobraźni zbiorowej jest synonimem takich słów, jak „kantować”, „kręcić”, „lawirować”, „mataczyć”, „mącić”, „motać”, „siać zamęt”, „zwodzić”. *Kombinowanie* oznacza również „głowić się”, „namyślać się nad czymś”, „łamać sobie głowę” (zob. Bisko, 2014: 156). W konsekwencji *kombinowanie* można postrzegać jako „wymyślanie rozwiązań trudnych sytuacji czy też omijanie przeszkód, często z wykorzystaniem środków nielegalnych lub wątpliwych etycznie” (Bisko, 2014: 156).

Co istotne jednak, z punktu widzenia antropologii *kombinowanie* jest idiomem kulturowym, pociągającym za sobą partykularny zestaw społecznych, kulturowych, ekonomicz-

nych i politycznych znaczeń, które są powszechnie *rozumiane* przez Polaków, a jednocześnie stanowią przedmiot zbiorowego (narodowego) *rozpoznania*. *Kombinowanie* niemal automatycznie przywołuje czasy reżimu komunistycznego w Polsce i specyficzne *know-how*, które było podstawą strategii „radzenia sobie” w „trudnych czasach”. Według Janine Wedel (2007) pomimo ograniczeń i kontroli narzuconej przez system komunistyczny wielu Polaków potrafiło sobie „radzić” w tej sytuacji, wykorzystując przy tym swój spryt, sieci kontaktów i znajomości. Sfera prywatna bardzo często była wówczas przestrzenią wzajemnej wymiany informacji, towarów czy też usług. Prowadzono w niej więc różnego rodzaju transakcje, których „legalność” często kwestionowana była z kolei przez oficjeli w sferze publicznej. Im więcej kontaktów, znajomości miała dana osoba, tym wyższy był wtedy jej kapitał symboliczny. Dzięki *kombinowaniu* można było „załatwić” wiele spraw i problemów, omijając oficjalne drogi, którym społeczeństwo w większości nie ufało.

Kombinowanie oznaczało więc posiadanie odpowiedniej wiedzy, sieci znajomości i kontaktów oraz nabycie odpowiednich praktyk, które umożliwiały odnalezienie się i poruszanie w ramach systemu komunistycznego. Można wręcz powiedzieć, że „kombinowanie było konieczne do stworzenia fasady normalnej egzystencji i kreowało życie codzienne jak najdalej od oficjalnej normalności” (Bisko, 2014: 156). Była to więc pewnego rodzaju oddolna strategia (sprawczość) negocjowania (i kontestowania) systemu (struktury), która ukazuje jednocześnie istniejące napięcie pomiędzy oficjalnością i nieoficjalnością przestrzeni oraz praktyk społeczno-kulturowych (Wedel, 2007). Mówiąc inaczej, system komunistyczny „wyprodukował kulturę przedsiębiorczości opartą na pomysłowości, zmyśle i sprycie”, która jest inna niż „nowoczesna, neoliberalna racjonalność” (Morawska, 2001: 59). Wraz z transformacją ustrojową lat 90. XX wieku

i sukcesywnie wzrastającymi migracjami transnarodowymi *kombinowanie* okazało się istotnym narzędziem migracyjnej codzienności dla polskich migrantów. Jednocześnie tego rodzaju zhabituowane strategie, praktyki i schematy stały się przyczyną dwuznaczności i napięć tożsamościowych na poziomie zesencjalizowanej „polskości” (Morawska, 2001: 59).

Idiom *kombinowania* łączy więc w sobie to, co „prywatne”, z tym, co „publiczne”, ponieważ jako element „zażyłości kulturowej”

(...) może wkraczać do życia publicznego. Może to przybierać formę ostentacyjnego ujawniania rzekomych cech narodowych – amerykańska prostota, brytyjskie „radzenie sobie mimo bałaganu”, grecka smykałka do handlu i seksualna drapieżność lub izraelska obcesowość, by wymienić zaledwie kilka – które dają obywatelom poczucie przekornej dumy w obliczu bardziej formalnej i oficjalnej moralności, a czasami również wrażenie oficjalnej dezaprobaty. Są to autostereotypy, które wtajemniczeni wyrażają otwarcie kosztem własnej zbiorowości (Herzfeld, 2007: 15).

Dla wielu Polaków *kombinowanie* jest wręcz „esencją” „polskości”, stanowi „cechę charakterystyczną”, za pomocą której tłumaczone są zesencjalizowane narodowe wady, problemy i skazy. Z perspektywy antropologicznej *kombinowania* nie należy oczywiście traktować jako „cechy” narodowej. Funkcja tego idiomu kulturowego nie jest związana z jego rzeczywistym praktykowaniem bądź nie, ale raczej z samym rozpoznaniem i rozumieniem jego kontekstualnego znaczenia. Tym samym w sytuacji migracyjnej nie jest dla mnie istotne to, czy migranci *kombinują*, lecz raczej fakt wykorzystywania tego idiomu kulturowego jako „markera narodowego” w pozycjonowaniu i dystynkcjach tożsamościowych. Jednym słowem, *kombinowanie* jest tropem *praktycznego* esencjalizowania, które wartościuje jednych polskich migrantów kosztem innych.

Co istotne, strategie i praktyki *kombinowania*, które niegdyś były powszechnie akceptowane – wręcz oczekiwane i pożądane – nie mają już dziś tak dużego poparcia społecznego. Duma i pewność siebie związana z „radzeniem” sobie w czasach komunistycznych ustąpiły miejsca raczej poczuciu zawstydzenia. Współcześnie *kombinowanie* stanowi raczej przykład „wsteczności” i „nieodpowiedniości”, świadczy o braku „przystosowania” do innych niż komunistyczne realiów społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych. Mówiąc inaczej, po transformacji ustrojowej w latach 90. XX wieku i wprowadzeniu neoliberalnego kapitalizmu *kombinowanie* zyskało miano idiomu przypominającego o przeszłości, który w kontekście międzynarodowego *spojrzenia* przynosi narodowy wstyd. *Kombinowanie* uruchamia bowiem zestaw wyobrażeń na temat „polskości”, które (narodowi) insiderzy woleliby „ukrywać” przed (międzynarodowymi) outsiderami, a które jednocześnie stanowią niezręczną familiarność przynależności narodowej (Herzfeld, 2013: 491).

KOMBINOWANIE I PODZIAŁ „WSCHÓD–ZACHÓD”

Wokół praktyk *kombinowania* polskich migrantów z pewnością narosło już wiele mitów i legend miejskich. Kilka lat temu na pierwszych stronach brytyjskich tabloidów można było przeczytać na przykład historie o Polakach zjadających łąbędzie czy też masturbujących się odkurzaczem podczas sprzątania pokoi hotelowych. Sam spotkałem się z wieloma historiami, w których aby przetrwać norweskie realia ekonomiczne, polscy migranci przywozili z kraju papier toaletowy czy też cebulę w niewyobrażalnych ilościach. Na lotniskach w Krakowie czy Poznaniu podczas odprawy w walizkach znajdowane (ale i odprawiane) są kilogramy zamrożonego mięsa i kiełbasy lub też części samochodowe i narzędzia.

W mediach społecznościowych w różnych grupach typu „Polacy w Oslo, Londynie czy Reykjavíku” nieustannie pojawiają się rozmaite wskazówki, „co zrobić” lub „jak przetrwać”, które wywołują burzliwe dyskusje, internetowy hejt i wzajemne przechwalanie się ekspercką wiedzą migracyjną.

Podczas pobytu w Oslo w 2016 roku pojechałem do małej miejscowości znajdującej się na trasie Oslo–Drammen, gdzie spotkałem Beatę i Marię. Beata do Norwegii przyjechała w 2013 roku, najpierw sezonowo, na wakacje, później na stałe. Teraz pracuje jako sprzątaczką w hotelu, co w zupełności wystarcza jej na prowadzenie „normalnego” życia w małym norweskim mieście. Historia Marii jest nieco inna, ponieważ do Norwegii przyjechała do swojego chłopaka (obecnie męża), którego poznała na studiach w Polsce. Mąż Marii wychował się w polskiej rodzinie, która do Norwegii wyjechała w latach 90. XX wieku. Maria pracuje jako kelnerka w jednej z kawiarni w miasteczku. Spotkaliśmy się na kawie, żeby porozmawiać o życiu w Norwegii i relacjach między Polakami w małej norweskiej miejscowości.

Maria: Wiesz, że podstawowe słowa, jakie Norweg do mnie tutaj mówi, że zna po polsku, to jest „kurwa”?

Marek: No ja też się z tym spotkałem.

Maria: Ile razy ja już po prostu, to szkoda gadać. Jak jakiś remont u sąsiada albo coś, jest tylko „kurwa, kurwa, kurwa”, i oni się uczą tego słowa. I psuje wizerunek, że wiesz, że Polacy to właśnie tacy... znaczy się... wieśniacy, ale nie w sensie, że pochodzą ze wsi, rozumiesz?

Marek: No tak, rozumiem o co ci chodzi.

Maria: Że wiesz, że tacy prostolinijni, że niewykształceni, którzy tylko rzucają „kurwami”, no bo jednak takich jest najwięcej teraz (...). Niedaleko, tu w wiosce u moich teściów, to tam na przykład odkryli jakiś czas temu, przed świętami teraz, odkryli magazyn, gdzie Polacy sobie składowali alkohol. I to jakieś niezmiernie dla Norwegów ilości. No

i chcieli to, chcieli po prostu rozprowadzać przed świętami Bożego Narodzenia, tak wiesz, w ramach Polonii.

Marek: No nieźle.

Beata: No ale wiesz, to nie ma się też co dziwić za bardzo, bo Norwedzy to żyją w bogatym kraju, są bogaci, i po prostu stać ich na wszystko. Oni nas nie rozumieją, nie rozumieją tego, że my jesteśmy kombinatorskim narodem, zawsze musieliśmy sobie jakoś radzić i zawsze będziemy tak kombinować.

Idiom *kombinowania*, który powoduje zarówno zawstydzenie tożsamości narodowej wśród wielu polskich migrantów, jak również obrazuje pewnego rodzaju „cechę” odczytywaną jako specyficznie polską, wprowadza szerszy kontekst relacji zależnościowych osadzonych w „globalnej hierarchii wartości” (zob. Herzfeld, 2002, 2004a, 2013: 493; por. Buchowski, 2004). Jest to kontekst relacji władzy pomiędzy zesencjalizowaną „wyższością” (wyobrażony „Zachód”) a równie zesencjalizowaną „niższością” (wyobrażona „Reszta”), który w przypadku Polski odzwierciedlony jest w wielopłaszczyznowym podziale „Wschód–Zachód” (zob. Buchowski, 2004, 2008, 2013; por. Pawlak, 2015b).

Podział ten nie jest oczywiście związany tylko i wyłącznie z różnicami ekonomicznymi (aczkolwiek mają one znaczący wpływ na inne konteksty), lecz także z istniejącymi praktykami i wyobrażeniami społeczno-kulturowymi, które często postrzegane są w kategoriach „normalności” jako wartości „wymagane” czy „pożądane”. „Zachód” stanowi zesencjalizowaną formę wyobrażeń między innymi na temat „demokracji, racjonalnych rządów, innowacji technologicznych i naukowych, indywidualizmu czy też norm etycznych i kulturowych” (Herzfeld, 1992: 2), które świadczą o zależnościach opartych na relacjach władzy. Jak bowiem pisze Herzfeld (2007: 54):

(...) Zachód nie może być rozumiany niezależnie od własnych konsekwencji wewnętrznych i zewnętrznych, od globalnych zmaganiań o dominację kulturową i polityczną lub od historiografii zdającej sobie sprawę z relacji wzajemności i śmiertelności nie tylko zwykłych żołnierzy kolonialnych, lecz także wielkich idei i wartości kulturowych, które powołano, by narzucić je światu.

Mówiąc inaczej, „zachodnie” wartości – czy to polityczne, ekonomiczne, czy też kulturowe – stanowią „wzór” i matrycę dla *odpowiedniego* „bycia”, „myślenia” i „działania”. Istnieje tym samym pewnego rodzaju „powab «eurostylu»”, wskazujący na funkcjonowanie silnej „hierarchii stylów”, na podstawie której dochodzi do „opóźnionego naśladownictwa” (Friedl, 1964; za Herzfeld, 2007: 29). Aby więc zostać *rozpoznanym* i zyskać miano *odpowiedniego*, należy za nimi podążać (por. Herzfeld, 2013). W tego rodzaju zależności powstają ideologiczne konteksty zawstydzienia tożsamości narodowej, ponieważ „założenie na temat tego, co powinno być ukryte przed innymi krajami, wypływa z jeszcze wcześniejszych przesłanek na temat wartości kulturowej – tego, co jest właściwe, stosowne, eleganckie” (Herzfeld, 2007: 55).

Kiedy więc migranci używają idiomu *kombinowania* jako narzędzia różnicowania tożsamości, przywołują istniejącą w polskim dyskursie publicznym podział „Wschód–Zachód”. Tego rodzaju narracja jest w Polsce niezwykle silna (do tego mocno polaryzująca polską politykę i społeczeństwo), a wejście do Unii Europejskiej – otwarte rynki pracy, możliwość łatwego przemieszczania się między krajami – jedynie podkreśliło wyobrażone relacje „wyższości–niższości” i spotęgowało doświadczenie zawstydzienia narodowego „My”. Narracje dotyczące „doganiania Zachodu” i „bycia Europejczykami” (Herzfeld, 2013: 493) okazały się silnymi elementami polityki tożsamości. Podział „Wschód–Zachód” ma w Polsce swą długą tradycję (zob. Zarycki, 2014), a jego wzmożoną rolę i znaczenie można zaobserwować w latach

90. XX wieku wraz z wprowadzeniem do Polski neoliberalnego kapitalizmu, którego rezultatem była silna polaryzacja na ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych poziomach państwa i społeczeństwa.

Michał Buchowski (2013; por. 1996, 2005, 2008) zauważa, że „ekspansja kapitalizmu” w Polsce i byłych krajach bloku wschodniego przedstawiana była społeczeństwu jako „wysokie naukowy projekt, który implikował najnowsze zdobycze nauk ekonomicznych, teorii wyboru racjonalnego, techniki zarządzania i dające się precyzyjnie mierzyć siły rynkowe” (Buchowski, 2013: 30). W konsekwencji wprowadzenie (a raczej „importowanie”) neoliberalnego kapitalizmu odbywało się pod hasłami „modernizacji”, zakopywania i zapominania komunistycznej przeszłości na rzecz „jedynej możliwej” nowoczesności urzeczywistniającej „określone idee oświecenia”, które „należy przekazać przepojonym komunizmem jednostkom i społeczeństwom” (Buchowski, 2013: 30). Jedną z „niezamierzonych” konsekwencji neoliberalnego kapitalizmu lat 90. XX wieku w Polsce była silna polaryzacja, napiętnowanie i stygmatyzacja części społeczeństwa (zob. Buchowski, 2008, 2013). Proces ten był rezultatem specyficznej racjonalizacji i wyjaśniania coraz bardziej widocznych różnic klasowych i nierówności społecznych za pomocą soczewek „orientalizmu” (Said, 1991) – gdy do kategorii Inności wrzucono wszystkich tych, którzy ponieśli „porażkę” i „nie potrafili” zaadaptować się do nowej rzeczywistości kapitalistycznej, utrudniając tym samym przeprowadzenie reform w całym kraju (zob. Buchowski, 2008: 100–105). Jak pisze Buchowski (2008: 100):

(...) w tworzonych przez elity dominujących dyskursach obecnych w środkach masowego przekazu i analizach naukowych to „natura podporządkowanych” – właściwa robotnikom, rolnikom i mieszkańcom wsi – jest przyczyną ich własnej zdegradowanej

sytuacji materialnej i zarazem problemów dla całego społeczeństwa.

W czasie takiego nawracania społeczeństwa na „słuszną” drogę „modernizacji” dyskurs publiczny w Polsce został więc zdominowany przez ideologiczne i elitystyczne kategorie „homo sovieticus” (por. Tischner, 1992) i „cywilizacyjnej niekompetencji” (Sztompka, 1993). Piotr Sztompka (1993: 88) pisał wówczas o *zwycięzcach* i *przeegranych* transformacji, argumentując, że aby przystosować się do „nowoczesnych” („cywilizacyjnych”) warunków, niezbędne jest posiadanie odpowiedniego „zestawu reguł, norm, wartości, nawyków, kodów i matryc”. To tylko za ich pomocą można być *wygranym* i uczestniczyć w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. „Cywilizacyjna niekompetencja”, która w latach 90. XX wieku przeszkodziła w reformach kapitalistycznych i „wyprodukowała” *przeegranych*, przejawia się – zdaniem Sztompki (1993: 88–89) – w powszechnym i dominującym wówczas w społeczeństwie „braku” kultury „przedsiębiorczej”, „obywatelskiej”, „dyskursywnej” i „codziennej”. Mówiąc inaczej, *zwycięzcy* i *przeegrani* są przykładem tego, że „ewolucja” społeczna ma swoje prawa, a przetrwać mogą tylko ci, którzy potrafią się przystosować (Buchowski, 2013: 32). Brak takiego przystosowania świadczy o „cywilizacyjnej niekompetencji” i „słabości” tej części społeczeństwa, która swoim „myśleniem”, „działaniem”, „byciem” ciągle zakorzeniona była w systemie komunistycznym (Buchowski, 2013: 32). *Przeegranych* utożsamiano więc jednoznacznie z kategorią *homo sovieticus*, a więc „człowieka zsovietyzowanego”, który „ma jakoby ucieleśniać takie złe cechy, jak postawę żądaniową, antyintelektualizm, bezinteresowną zazdrość, podwójną moralność w życiu publicznym i prywatnym oraz przyzwolenie na bylejakość” (Buchowski, 2013: 32). W rezultacie, jak ironicznie zauważa Buchowski (2008: 106):

(...) zdemoralizowane, skorumpowane i osierocone ofiary – nie obecnych praktyk, lecz przeszłości – muszą nauczyć się nowych standardów i zmienić swą mentalność, by dołączyć do postępowej części ludzkości. Jeśli tego nie uczynią, pozostaną „Wschodniakami” i powinni mieć pretensję tylko do samych siebie za to, że są wyobcowani. Jakikolwiek niepowodzenie przypisane jest ich „orientalnej naturze”.

Zatem neoliberalny porządek transformacji ustrojowej spowodował, że jego orędownicy

(...) bezkrytycznie akceptują orientalizującą retorykę i politykę marginalizacji w przedstawianiu relacji społecznych. Logika dychotomiczna czyni ich ślepymi na fakt, że napiętnowane przez nich podmioty, tak jak i oni sami, są wytworami procesów historycznych, w których wszyscy aktywnie uczestniczymy. Ludzie nie są zahibernowani jako *homo sovieticus* czy *homo orientalis*, lecz w procesie odtwarzania codziennych praktyk nieustannie na nowo je interpretują i przyczyniają się do zmiany (Buchowski, 2008: 105–106).

Procesy orientalizacji, stygmatyzacji i napiętnowania nie skończyły się jednak w latach 90. XX wieku. Tego rodzaju polaryzacja ciągle stanowi silny element dyskursu publicznego w Polsce i jest wykorzystywana do wskazywania i uzasadniania istniejących w społeczeństwie „wad”, „skaz” czy też po prostu „niedopasowania” do „nowoczesności”. Narzeczona ta oparta jest zazwyczaj na binarnych kategoriach typu „miejskie *vs* wiejskie”, „wykształcone *vs* niewykształcone”, „stare *vs* młode” czy też w końcu „europejskie *vs* nieeuropejskie”. W rezultacie implikuje to istnienie wyobrażeń na temat „cech uznawanych przez kulturę dominującą za pozytywne”, a więc jednoznacznie związane „z Zachodem, kapitalizmem i postępem”, oraz „właściwości uważanych w tym porządku kulturowym za negatywne”, które są skojarzone „ze Wschodem, komunizmem i zacofaniem” (Buchowski, 2008: 102).

Znaczenie podziału „Wschód-Zachód” można zaobserwować w różnych sferach publicznych w Polsce, również długo po transformacji ekonomicznej lat 90. XX wieku (por. Galasiński i Galasińska, 2007; Garapich, 2013, 2016). Na przykład przed wejściem Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku, w mediach odbyła się duża debata dotycząca tego, czy Polska i Polacy są przygotowani na członkostwo w Unii. Jednym z interesujących kontekstów, które się wówczas pojawiły, był wstyd odczuwany w stosunku do „pewnej części” społeczeństwa (zob. Horolets, 2006: 243–266). Tego rodzaju dyskursywne pozycjonowanie zesencjalizowanej tożsamości, oparte na wstydzie i wewnątrzgrupowych podziałach „my-oni”, definiowało wówczas ramy „polskości”, która jest wyobrażana jako *odpowiednio* europejska. Jak zauważa Anna Horolets (2006: 253–262), kategoria wstydu stanowiła pewnego rodzaju „regulator zachowań wobec Europy”, gdzie treści zawstydzające „polskość” były wytwarzane w dyskursie przy użyciu perspektywy europejskiej (zasada „jak nas widzą”) lub też za pomocą ostrej krytyki dziennikarzy i komentatorów na temat polskiego „zacofania”, „ciemnogrodu” i „nietolerancji”. Analizując treści prasowe, Horolets (2006: 257) stwierdza, że główną rolę w tego typu zabiegach odgrywała „biorąca się z doby Oświecenia i będąca samospelniającym się proroctwem teza o wyższości cywilizacji Zachodu”. Mówiąc inaczej, pojawiło się wówczas ideologiczne wartościowanie „stylów życia” i „sposobów myślenia” części społeczeństwa, które w konsekwencji doprowadziło do ich symbolicznego wykluczenia ze „sfery europejskości” (Horolets, 2006: 167). Kontekst orientalizmu z czasów transformacji ustrojowej powrócił i ponownie wprowadził ostrą polaryzację społeczeństwa, z tym jednak wyjątkiem, że nie było mowy o *zwycięzcach i przegranych*, a raczej o *przynależących i nieprzynależących* do Europy. Oczywiście podział ten implikował znane z lat 90. XX wieku opozycje binarne,

w których tożsamościowo definiowano „Wschodniaków” i „Europejczyków”. Co ciekawe jednak, wstyd wykorzystywany w dyskursie publicznym w przeddzień wejścia Polski do Unii Europejskiej i negatywne wartościowanie części społeczeństwa nie były determinowane czynnikami ekonomicznymi, ale raczej kulturowymi, w których wyobrażona idea Zachodu stanowiła główny punkt odniesienia. Zatem podobnie jak w latach 90. XX wieku, dyskurs publiczny został spolaryzowany pomiędzy tych, którzy *przynależą*, i tych, którzy *nie pasują* do idei „nowoczesnej” Polski jako państwa leżącego w centrum Europy.

Jeszcze innym przykładem pokazującym istotną rolę podziału „Wschód-Zachód” i istniejącą potrzebę *rozpoznania* i *akceptacji* na poziomie europejskim były Mistrzostwa Europy w piłce nożnej, których gospodarzem w 2012 roku była Polska i Ukraina. Ten megaevent poprzedzony był głośną debatą, w której Euro 2012 przedstawiano jako przedsięwzięcie narodowe, w którym każdy polski obywatel powinien wziąć udział. Retorykę wykorzystywaną wówczas w mediach można sprowadzić do kilku podstawowych haseł, w których nawoływano do pokazania „międzynarodowym outsiderom”, że „my”, Polacy, potrafimy zorganizować takie przedsięwzięcie, i że musi ono być sukcesem. Podział „Wschód-Zachód” nieustannie odgrywa więc w Polsce ważną rolę, i to na różnych poziomach, włączając w to instytucjonalną politykę, ekonomię, edukację oraz wartości kulturowe. Istnieje zatem przeczcucie, że aby być międzynarodowo *uznanym*, należy podążać za *odpowiednimi* regułami, zasadami i ideami dominującej kultury zachodniej. Jest to relacja władzy pomiędzy „wyższością” i „niższością”, która oczywiście esencjalizuje zarówno „Zachód”, jak i „Wschód”. Niemniej to właśnie sam akt wszechobecnego esencjalizowania powoduje wyłanianie się kontekstu *rozpoznawania* narodowego „My” jako zawstydzonego bądź nie.

Orientalizacja, stygmatyzacja i napiętnowanie determinowane klasowością przekraczają granice państwowe i wraz z migrantami przenoszą się do innych krajów. Tym samym w sytuacji migracyjnej idiom *kombinowania* i figura *kombinatora* uruchamiają wyobraźnię opartą na podziale „Wschód-Zachód”, która prowadzi do wartościowania jednych mobilności kosztem innych. Nie chodzi tu tylko o dystynkcje klasowe, ale o szersze konteksty globalnych wartości i ideologii (por. Mayblin, Piekut i Valentine, 2016). W grupie polskich migrantów poakcesyjnych pojawiają się relacje władzy, które są determinowane przez podział „Wschód-Zachód”. *Kosmopolityzm* migrantów postrzegany jest zatem jako *odpowiednia* i *prawkładowa* strategia migracyjna, natomiast *polakkenizm* uważany jest za strategię *braku* adaptacji do oczekiwań „nowoczesnego” świata. *Kosmopolitycy* przywłaszczają więc symboliczną władzę, która daje im wyobrażoną pozycję pozwalającą decydować o tym, kto spośród migrantów *wpasowuje* się w ideę *odpowiedniego* „bycia”, „myślenia” i „działania”. *Habitus* i styl życia *kosmopolitów* odzwierciedlają praktyki społeczne i kulturowe, które wyobrażane są jako *adekwatne* do idei „Zachodu”, podczas gdy *polakkenizm* przynosi wstyd tożsamości narodowej, ponieważ przywołuje wyobrażenia o „zacofaniu”, „nieprzystawalności” i „sowieckiej przeszłości”, które są ucieleśnione w idiomie *kombinowania*. Dla wielu polskich migrantów to właśnie strategia *kosmopolityczna* powinna być „widoczna” na arenie międzynarodowej, a *polakkeni* „skrywani” ze względu na swoje „skazy” i „nienowoczesność”. Mówiąc inaczej, kontrast pomiędzy „Europejczykami” a „Polakami” jest niejako reprodukowany w grupie polskich migrantów między *kosmopolitami* i *polakkeni* i przybiera formę „stereotypowego” kontrastu klasowego opartego na różnych stylach życia (por. Herzfeld, 1995: 137).

Koncepcja „zażyłości kulturowej” i kontekst „globalnej hierarchii wartości” opartej na podziale „Wschód-Zachód”

ukazują istotną rolę zesencjalizowanych kategorii narodowych i wyobrażeń, które za sobą pociągają. Interesujący jest jednak pewien rodzaj paradoksu wyłaniający się w kontekście zawstydzenia, który ukazuje niespójność neoliberalnej ideologii i waloryzacji jednych mobilności kosztem innych. Transnarodowy habitus *polakkene* – „mieszkanie” w Polsce i transnarodowe dojeżdżanie do „pracy” w Norwegii – jest przecież niczym innym jak pragmatycznym wykorzystaniem jednej z podstawowych swobód Unii Europejskiej, jaką jest „przepływ osób”. Czy nie jest więc czasem tak, że to właśnie oni są „prawdziwymi” Europejczykami? Czy ich strategie migracyjne nie są wręcz *odpowiednimi* strategiami uszytymi na miarę neoliberalizmu?

Rozdział 6

Paradoks wstydu: neoliberalizm i „podwójne wiązanie”

Kapitalizm od początku miał znaczący wpływ na procesy migracyjne, począwszy od tych wewnętrznych (wieś-miasto, region-region), a skończywszy na zakrojonych na szeroką skalę migracjach międzynarodowych (zob. Castles i Miller, 2011: 272-298; por. Jaskułowski i Pawlak, 2016). Kontekst sukcesywnego rozpowszechnienia się kapitalizmu w ramach linearnie (i „naturalnie”) postrzeganego rozwoju, jak również wyłaniającej się na przełomie XVIII i XIX wieku idei bogacenia się państw i narodów, doprowadził do powstania globalnych powiązań i zależności w przestrzeniach ekonomii, polityki, społeczeństwa i kultury.

Śledząc powiązania pomiędzy kapitalizmem, nacjonalizmem a procesami migracyjnymi, można zauważyć, jak ważne są w nich relacje władzy kształtowane za sprawą różnego dostępu do zasobów i eksploatowaniem jednych przestrzeni geograficznych kosztem innych. Kwestie te pokazuje na przykład teoria zależności (zob. Frank, 1966; Orridge, 1981; por. Jaskułowski i Pawlak, 2016: 134-135), której podstawowym celem było wyjaśnienie nierównomiernego rozwoju gospodarczego Ameryki Południowej. Według teorii zależności rozwój kapitalistycznego centrum, czyli „wysoko rozwiniętych” krajów Ameryki Północnej i Europy Zachodniej, odbywa się, mówiąc ogólnie, kosztem zależnych obszarów peryferyjnych, które są źródłem tanich surowców i miejscem eksportu kapitału z centrum. Nierównomierny rozwój kapitalizmu wywołuje migracje do centrów miejskich w kra-

jach peryferyjnych oraz do centrum. Jeżeli chodzi o migracje międzynarodowe, to teoria zależności zakłada, że główna przyczyna migracji leży w popycie na pracę, ponieważ rozwój wysoko rozwiniętych gospodarek wymaga stałego dopływu migrantów z krajów słabiej rozwiniętych.

Modyfikację teorii zależności stanowi koncepcja systemu światowego Immanuela Wallersteina (2007). Podobnie jak teoretycy zależności podkreślał on, że ten rozwój miał charakter nierównomierny i w jego „naturę” wpisane były relacje zależności między zachodnioeuropejskim centrum a „całą resztą” świata. Strukturę gospodarczą świata postrzegał jednak jako bardziej złożoną, niż to zakładała teoria zależności. W zależności od pozycji w globalnej gospodarce Wallerstein podzielił państwa na trzy kategorie: kapitalistyczne „centrum”, które gospodarczo dominuje; „peryferie”, mające zależny ekonomiczny status i będące miejscem eksportu kapitału, źródłem taniej pracy, eksportowych towarów i surowców; i w końcu, „semiperyferie”, które znajdują się w pośredniej pozycji. Migracje, podobnie jak w przypadku teorii zależności, to rezultat ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji poza centrum. Według Wallersteina migranci ulegają procesowi etniczacji, który polega na przypisaniu migrantów do danych prac w kapitalistycznym centrum, co prowadzi do ich stygmatyzacji i powstawania hierarchii świata pracy. Etnicyzacja jest korzystna z punktu widzenia kapitalizmu, pozwala bowiem robotnikom na przekazywanie norm, umiejętności niezbędnych do wykonywania „niższych” zawodów jako swojej „kultury”, sposobu życia, tożsamości (por. Jaskułowski i Pawlak, 2016: 134–136).

Migracje uwarunkowane są więc strukturą gospodarczą współczesnego świata, która z kolei jest wynikiem długiego trwania kapitalizmu przechodzącego różne stadia rozwojowe (por. Braudel, 2013). Transformacje kapitalizmu – od fordyzmu, przez kapitalizm zorganizowany, a na

postfordyzmie czy też neoliberalizmie skończywszy – miały ogromne znaczenie zarówno dla procesów migracyjnych, jak i samego postrzegania takich pojęć, jak mobilność i niemobilność, elastyczność i sztywność czy też ciągłość i zmiana. Jak bowiem pisze Zygmunt Bauman (2006: 88):

(...) fordyzm był samoświadomością nowoczesnego społeczeństwa w jego „ciężkiej” i „masywnej” – czy też „nieruchomej” i „ukorzonej” – „stałej” fazie. Na tym etapie swojej wspólnej historii kapitał, przedsiębiorcy i pracownicy skazani byli na to, by w przewidywalnej przyszłości, a może nawet na zawsze pozostawać ze sobą w związku, za sprawą współlistnienia olbrzymich budynków fabrycznych, ciężkich maszyn produkcyjnych i masowej siły roboczej.

Kapitalizm więc w wersji ciężkiej „był ogarnięty obsesją wielkości i masywności, a co za tym idzie, także obsesją granic, obsesją ich umacniania i uszczelniania” (Bauman, 2006: 89).

Inaczej natomiast wygląda to we współczesnej formie kapitalizmu, w której „kapitał przemieszcza się bez trudu i bez zbędnych obciążeń: wyłącznie z bagażem podręcznym, który składa się z aktówki, telefonu komórkowego i laptopa” (Bauman, 2006: 90). Nowa forma kapitalizmu oznacza więc mobilność, deterytorializację i kompresję czasoprzestrzeni. W rezultacie mobilni „stajemy” się nie tylko my sami, ale również nasze lokalności i życie codzienne, w których coraz częściej można zaobserwować działania „wykorzeniające” (por. Giddens, 2007). Lokalnie doświadczane światy nabierają więc charakteru „ruchu”, „zmiany” i „abstrakcji”, a tym samym silne aliaże tożsamości, terytorium i granic ulegają rozmyciu. Jak zauważa Anthony Giddens (2007), mówi się na przykład o mechanizmach „wykorzeniających” (*disembedding*) tożsamości społeczne z lokalnie dotąd doświadczanych światów.

Obszar życia – pisze Giddens – staje się samodzielnym, oderwanym od cyklu pokoleń odcinkiem czasu. (...) Zostaje wyodrębniony z zewnętrznych wyznaczników związanych z miejscem, a samo pojęcie miejsca traci na znaczeniu w obliczu rozwoju mechanizmów wykorzeniających. (...) Obszar życia coraz bardziej wyzwala się z zewnętrznych wyznaczników związanych z istniejącymi wcześniej więziami między jednostką a innymi jednostkami i grupami (Giddens, 2007: 200, 202).

Tożsamość człowieka żyjącego w nowym kapitalizmie wymaga strategii odporności i „radzenia” sobie z rozpadem wszelkich struktur i brakiem klasycznego „przywiązania”. Konsekwencje są więc znaczące, ponieważ elastyczność wprowadza brak poczucia bezpieczeństwa i fragmentaryczność, a więc „w jaki sposób – pyta Richard Sennett – decydować, co w nas ma trwałą wartość, gdy społeczeństwo dookoła jest niecierpliwe i skoncentrowane głównie na bieżącej chwili? Jak podążać za odległym celem w systemie gospodarczym, gdzie wszystko ma być robione jak najszybciej? Czy możliwe jest podtrzymywanie wzajemnych zobowiązań i lojalności w instytucjach, które nieustannie rozpadają się bądź podlegają ciągłym przekształceniom? Oto pytania dotyczące ludzkiego charakteru, jakie stawia przed nami nowy, elastyczny kapitalizm” (Sennett, 2006a: 130).

NEOLIBERALNE REKONFIGURACJE

Mobilność, zmiana, elastyczność to domena neoliberalizmu, który jest chyba obecnie jednym z najczęściej używanych – a zarazem jednym z bardziej mglistych – określeń kondycji współczesnego świata. Niemal wszystko jest dziś neoliberalne – poczynając od codziennych praktyk kulturowych i relacji społecznych, często łączonych z procesami „utowarowienia”, przez inicjatywy polityczne i działania instytucji państwowych polegające na wdrażaniu (a raczej „imple-

mentacji”) mechanizmów rynkowych w sferze publicznej, a kończąc na transnarodowych przedsięwzięciach ekonomicznych i „wartościach” giełdowych. Z pewnością jednym z elementów współczesności są znaczące przeobrażenia będące konsekwencją procesów neoliberalizacji gospodarki kapitalistycznej. To one także generują liczne zależności – społeczne, kulturowe, polityczne, ekonomiczne – pomiędzy kontekstami lokalności i globalności, tworząc przy tym „globalne asamblaże” (zob. Ong i Collier, 2005). Sam neoliberalizm jednak wymaga pewnego rodzaju problematyzacji i kontekstualizacji.

Sherry Ortner (2011) w krótkim eseju na temat tej ideologii słusznie zastanawia się nad szerszym kontekstem, w którym pojęcie neoliberalizmu zyskało na popularności i zastąpiło funkcjonujące wcześniej w naukach społecznych określenie „późny kapitalizm”. Jak zauważa, trudno jest jednoznacznie wskazać na istniejące diametralne różnice strukturalne między tymi koncepcjami, a w większości przypadków neoliberalizm jawi się po prostu jako „późny kapitalizm”, jednak w swej bardziej ekstremalnej formie – funkcjonujący w świadomości społecznej jako „rzeczywisty”, „istniejący” i „namacalny”, którego konsekwencje są dziś nad wyraz widoczne (Ortner, 2011). Stwierdza ona również, że pojęcie „późnego kapitalizmu” zostało wprowadzone w momencie ekspansji i przeobrażeń „kapitalizmu zorganizowanego” (zob. Lash i Urry, 1987), który definiował zależności między kapitałem a pracą w duchu fordyzmu („zorganizowana” praca, zarobki, relatywne bezpieczeństwo zatrudnienia) (por. Ortner, 2011). Koniec „kapitalizmu zorganizowanego” oznaczał tym samym wejście w epokę postfordyzmu, w której relacje między pracą a kapitałem są zmienne, a sama wartość pracy „jednorazowa” i „zbyteczna”. To raczej zysk, a nie praca, jest przewodnim motywem napędzającym współczesną odmianę kapitalizmu. Innymi słowy, wraz z postfordyzmem

i pojawieniem się nowej formy późnego kapitalizmu nastąpił również „dyskurs genezyjski”, w którym to nieład jest regułą, a ład zaś wyjątkiem (zob. Thrift, 1997).

Narracja stanowi tu zatem sedno różnicowania pomiędzy ideologią „późnego kapitalizmu” a neoliberalizmem. Skoro więc oba pojęcia opisują mniej więcej te same przeobrażenia w systemie kapitalistycznym po odejściu od jego zorganizowanej formy, to zmiana terminologii i popularność neoliberalizmu sygnalizuje zmianę samego kontekstu narracyjnego. Jak bowiem zauważa Ortner (2011), „późny kapitalizm” był w powszechnym użyciu w latach 80. i 90. XX wieku, w których dominowała narracja o globalizacji jako procesach zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. „Opowieść” o neoliberalizmie natomiast zaczęła dominować w dyskursie publicznym na przełomie wieku XX i XXI i niemal natychmiast osadzona została w „mrocznej narracji o krucjacie, za którą kryją się ideologia i chciwość”, a której ostatecznym celem jest władza nad „światową ekonomią polityczną” w rękach „dominujących klas i narodów” (Ortner, 2011).

W antropologii neoliberalizm doczekał się już licznych opracowań na temat jego powstania, znaczenia i wpływu na społeczność (zob. na przykład Comaroff i Comaroff, 2001; Ferguson, 2006). Loïc Wacquant (2012) zauważa jednak, że problematyzację neoliberalizmu w antropologii można sprowadzić do dwóch głównych kierunków analiz i interpretacji (por. Pawlak, 2016a). Po pierwsze, są to opracowania opierające się na ekonomicznych modelach transformacji neoliberalnych, które zostały zaproponowane przez Davida Harveya (2008). Według Harveya więc przeobrażenia systemu kapitalistycznego zachodzące na przełomie lat 70. i 80. XX wieku można sprowadzić do podstawowej zasady, jaką jest „akumulacja przez wywłaszczenie” (*accumulation by dispossession*). W konsekwencji nowe – neoliberalne – oblicze kapitalizmu opiera się na czterech głównych filarach.

Po pierwsze, na „prywatyzacji i utowarowieniu” – dobra publiczne ulegają prywatyzacji i komodyfikacji pod wpływem neoliberalnej potrzeby otwarcia na nowe pola akumulacji kapitału. Domeny niepodlegające dotychczas aspektom kalkulowania i rentowności zostają wrzucone na prywatny rynek. A zatem dobra użyteczności publicznej (woda, elektryczność, telekomunikacja), opieka społeczna (edukacja, opieka zdrowotna, budownictwo mieszkaniowe, emerytura), instytucje publiczne (uniwersytety, laboratoria badawcze, więzienia), a nawet działania wojenne (prywatni kontrahenci), w różnym stopniu ulegając prywatyzacji, stają się elementem kapitalistycznej gry. Po drugie, na „finansjeryzacji” – każdy towar, bez względu na to, czy jest „dobry” czy „zły”, może być instrumentem ekonomicznej spekulacji. Od lat 90. XX wieku „finansjeryzacja” charakteryzuje się spekulatywnością w stylu drapieżczym. Deregulacje systemu finansowego stworzyły z niego centrum redystrybucji, w którym obok spekulatywności i drapieżczości można również spotkać oszustwa i złodziejstwo. Po trzecie, na „zarządzaniu i manipulacji kryzysami” – poza warstwą spekulacji, która charakteryzuje neoliberalne manipulacje finansowe, jest również znacznie głębszy poziom związany z „pułapką długu” jako podstawy „akumulacji przez wywłaszczenie”. Zarządzanie i manipulacja kryzysami ewoluowały w proces świadomej redystrybucji dóbr i bogactw z biednych krajów do krajów bogatych. I w końcu po czwarte, „redystrybucje państwowe” – w momencie, gdy państwo zostaje poddane neoliberalnym reformom, staje się głównym agentem polityk redystrybucji, odwracając tym samym przepływ z wyższych klas do klas niższych, który był charakterystyczny dla państwa epoki liberalnej. Aspekt państwowej redystrybucji bogactwa i dochodów można również zauważyć w ramach neoliberalnych systemów podatkowych, które znacznie bardziej promują na przykład zwrot inwestycji, aniżeli przychody i płace (zob. Harvey, 2008: 214–222).

Drugim sposobem analizy neoliberalnych przeobrażeń współczesnego świata jest perspektywa rządomyślności, w której neoliberalne rekonfiguracje produkują nowe podmiotowości. Przykładem takiego podejścia są prace Ahivy Ong (2006; por. 2012), w których neoliberalizm postrzega ona jako „wyjątek” lub „nadmierzające odejście” od obowiązującej polityki. W rezultacie w ramach neoliberalnych rekonfiguracji „wyjątek” służy jako narzędzie inkluzji i ekskluzji podmiotów (na przykład może pozbawiać obywateli państwa prawa do opieki społecznej lub też włączać ich jako „wartościowe” cele neoliberalnych reform) (Ong, 2006: 5). Z jednej strony Ong traktuje neoliberalizm jako ideologię wprowadzania „wyjątków” od funkcjonującej polityki i rządzenia, z drugiej natomiast podejmuje także kwestie „wyjątków” od samego neoliberalizmu, które również pojawiają się w działaniach politycznych i mogą stanowić albo rodzaj ochrony społecznej (dla obywateli państwa), albo też pozbawiać ludzi (nieobywateli, np. migrantów) jakichkolwiek form politycznej protekcji (Ong, 2006: 4). Neoliberalizm jest więc rekonfiguowaniem powiązań i zależności pomiędzy „rządzącymi a rządzonymi, władzą a wiedzą, suwerennością a terytorium” (Ong 2006: 3). Ong jednoznacznie odchodzi od neoliberalizmu rozumianego jedynie jako doktryna ekonomiczna w stronę technologii produkowania podmiotowości. To nie tylko ideologia rynku starająca się ograniczyć zasięg władzy państwowej jest tu głównym przedmiotem rozważań. Są nimi raczej „związki pomiędzy rządzeniem a wiedzą, za sprawą których samo rządzenie przemodelowane jest jako niepolityczne i nieideologiczne”, a wszelkie pojawiające się wówczas problemy wymagają jedynie technicznych rozwiązań (Ong, 2006; por. Ong, 2007). Neoliberalizm opisywany przez Ong to – inaczej niż w ujęciu Harveya – neoliberalizm pisany przez małe „n”, który nie stanowi żadnego monolitu, a wręcz przeciwnie, charakteryzuje się różnorodnością i jest

zależny od kontekstów poszczególnych państw i funkcjonujących w nich instytucji politycznych.

Według Wacquanta jednak w przypadku obu tych podejść w równej mierze zapomniano o przedrostku „neo” w neoliberalizmie, zakładającym reorganizację państwa i nadającym mu sprawczość, dzięki której „aktywnie fabrykuje podmiotowości, relacje społeczne i zbiorowe reprezentacje w taki sposób, aby fikcyjność rynków zamieniać w rzeczywistość mającą swe realne konsekwencje” (Wacquant, 2012: 68). Podejście „ekonomiczne” wydaje się więc zbyt wąskie, pozbawione analizy instytucji państwowych, które reifikuje i esencjalizuje neoliberalizm, będący tu bezpośrednim przełożeniem podstawowych założeń neoklasycznej ekonomii. Natomiast koncepcje związane z rządowością są raczej zbyt szerokie i przepełnione analizą instytucji rzekomo „zainfekowanych wirusem neoliberalizmu”. Wacquant stwierdza, że chyłą się one w stronę krytycznego solipsyzmu, a zakładana niestała polityczna racjonalność implikuje funkcjonowanie zbyt wielu reżimów w różnych sferach życia. Należy więc spojrzeć na neoliberalizm jako artykulację państwa, rynku i obywatelstwa, które wymagają symultanicznej analizy. Antropologia neoliberalizmu to konkretna „polityczna konstelacja” wychodząca od „rzadkiej” (*thin*) konceptualizacji ekonomicznej (skierowanej tylko na rynek) do „gęstej” (*thick*) koncepcji socjologicznej „ukierunkowanej na państwo konstytuujące instytucjonalną machinerię”, która jest odpowiedzialna zarówno za ustanawianie dominującej roli rynku, jak i za procesy regulujące udział we wspólnocie (zob. Wacquant, 2012: 71–76).

Konteksty rekonfiguracji powiązań między państwem, rynkiem i obywatelstwem a – mówiąc bardziej ogólnie – polityką, ekonomią i tożsamością stanowią niezwykle istotne sfery w życiu migrantów. To przecież państwo kontroluje granice terytorialne i możliwość ich przekraczania, sytuacja

na danym rynku pracy nierzadko ma wpływ na przepływy ludzi i konstruowane przez migrantów strategie źródeł utrzymania, a obywatelstwo może być narzędziem różnicowania, za którym kryją się globalne relacje władzy i hierarchie oparte na wyobrażeniach społecznych i kulturowych. Nina Glick Schiller (2011: 29–56), analizując neoliberalne projekty restrukturyzacji lokalności i ich wpływu na zjawisko migracji, proponuje zatem przyjęcie perspektywy globalnej. Glick Schiller zamiast mówić jednak o neoliberalizmie *per se*, częściej stosuje określenie projektów neoliberalnych, których realizacja zakłada nie tylko elementy ekonomiczne, lecz również konteksty polityk, praktyk kulturowych czy też konstruowanie i rozpowszechnianie wyobrażeń społecznych oraz narracji na temat migracji i mobilności. Proces wdrażania projektów neoliberalnych jest zależny nie tylko od poszczególnych polityk narodowych, ale też od specyficznych lokalności i ich historii z uwzględnieniem historii migracyjnej (Glick Schiller, 2011: 37). Stanowisko to zakłada wyjście poza ograniczenia metodologicznego nacjonalizmu i zwrócenie uwagi badawczej na przeobrażenia neoliberalne mające wpływ zarówno na migrantów, jak i społeczność przyjmującą. Mówiąc inaczej, według Glick Schiller należy rozpoznać powiązania między projektami neoliberalnej restrukturyzacji kapitału a potrzebą kontrolowania elastycznej siły roboczej, które wyłaniają się pod postacią pozornie niewspółmiernych trendów w polityce migracyjnej i dyskursie migracyjnym (zob. Glick Schiller, 2011: 47).

W konsekwencji, jak przekonuje Nina Glick Schiller (2011: 36–37), neoliberalizm będący serią projektów akumulacji kapitału zmienia społeczne relacje produkcji w sposób radykalnie ograniczający inwestycje państwowe w publiczną działalność. W rezultacie prowadzi to do redukcji usług państwowych i przeznaczania środków publicznych na rozwój usług zorientowanych prywatnie. Jednocześnie projekt neo-

liberalny podąża w stronę globalnej produkcji – prowadzi do powstawania bogactwa przez zniszczenie lub zastąpienie wcześniej istniejących relacji produkcji, konsumpcji i dystrybucji oraz przez generowanie nowych form pożądania. Nowa forma kapitalizmu prowadzi więc do powstania supranarodowego kapitału oraz przeobrażeń współczesnej polityki. David A. Westbrook w książce *City of Gold* (2004) zauważa, iż aby zrozumieć świat, w którym dziś żyjemy, powinniśmy zwrócić uwagę na transformacje polityczne powodowane akumulacją kapitału, a legitymizowane naszą wiarą w instytucje pieniądza i własności (por. Holmes i Marcus, 2006). Współczesna polityka wydaje się opozycyjna do polityki nowoczesnych państw narodowych, które swą legitymizację miały w ideach liberalnej republiki. Myśl polityczna epoki nowoczesnej zwrócona była głównie w stronę instytucji państwa narodowego – dziś natomiast myśl ta opiewa w większości rynek i kapitał. Każda wcześniejsza epoka posiadała własne dominujące myśli polityczne (papież, król czy cesarz w średniowieczu, *polis* w klasycznej Grecji), niemniej jednak dzisiejsza polityka to przestrzeń komunikacji ukształtowana przez rynek finansowy. Neoliberalny kapitalizm jest formą życia, w której gramatyka rynku (dialektyka własności i pieniądza) istnieje w silnych zależnościach z rekonfiguracjami systemu politycznego.

WSTYD: NOWA PODMIOTOWOŚĆ I „PODWÓJNE WIĄZANIE”

Tego rodzaju ideologiczne rekonfiguracje na poziomach ekonomii, polityki, społeczeństwa i kultury zachodziły w Polsce w latach 90. XX wieku. Wdrażane reformy neoliberalne wiązały się więc z prywatyzacją własności państwowej w myśl doktryny *New Public Management*, z deregulacją gospodarki i zwiększeniem „swobód” oraz „uczestnictwa” prywatnych przedsiębiorstw, z uwolnieniem cen, które od tej pory miały

być kontrolowane przez popyt i podaż, czy też z otwarciem giełdy papierów wartościowych. Ponadto państwo jako instytucja uległo radykalnym przeobrażeniom przez silne powiązanie polityki z neoliberalną ekonomią. Jak zauważa Elizabeth Dunn (2008: 20):

(...) postsocjalistyczna transformacja jest świadomą próbą upodobnienia systemów rządomości w byłym bloku radzieckim i w kapitalistycznym pierwszym świecie. Zmierza ona do wepchnięcia Europy Wschodniej z powrotem na „drogę do kapitalizmu” poprzez upodobnienie mechanizmów nią sterujących do wzorów przyjętych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych. Polska transformacja nie jest więc tylko przejściem do „typu idealnego” kapitalizmu, ale częścią znacznie szerszego procesu globalizacji, związanego z przyjęciem identycznych systemów rządomości i regulacji stosowanych w krajach takich, jak Niemcy, USA lub Japonia.

Kapitalizm wdrażany w Polsce w formie neoliberalnej był projektem, w którym narastające emocje społeczne związane z jego konsekwencjami były tłumaczone za pomocą „naukowości”, usprawiedliwiane jako „zasadne” lub też traktowane jako drugorzędne za sprawą dominacji dyskursu o „racjonalności”. Emocje jednak towarzyszyły wprowadzaniu drastycznych reform ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Nic w tym jednak dziwnego, skoro emocje są istotnym elementem kapitalizmu, nawet jeśli często dyskursywnie są one „ukrywane” i zastępowane emocjonalną pustką niewidzialnej ręki rynku czy też figurą *homo economicus*, w której to nie emocje, a raczej kalkulacja jest istotna i wymagana. Początkowa „nadzieja” i „radość” wśród sporej części społeczeństwa bardzo szybko zastąpiona została „rozczarowaniem”, „złością” i „gniewem” (por. Svašek, 2002: 17–18). Bieda, bezrobocie, obserwowalne różnice klasowe, korupcja i skandale spowodowały nie tylko brak zaufania do elit i orędowników neoliberalnych reform,

lecz także wzbudziły poczucie niepewności i strachu w tym „nowym porządku moralnym” (Svašek, 2002: 17). Tym samym kapitalizm produkuje „intensywnie wyspecjalizowaną kulturę emocjonalną, w której dyskursy emocjonalne i ekonomiczne oraz praktyki kształtują siebie nawzajem, wytwarzając coś, co widzimy jako szeroki, znaczący ruch, w którym afekty stanowią istotny aspekt zachowań ekonomicznych” (Illouz, 2010: 10–11). Dochodzi więc do powstawania „emocjonalnych habitusów”, które pozostają w nieustającej walce o władzę w ramach „emocjonalnego pola” (zob. Illouz, 2010: 93–99; por. Bourdieu, 2005).

Emocje towarzyszące neoliberalnemu kapitalizmowi są przejawem produkowania nowej podmiotowości, która staje się „wymogiem” i „normą” nowoczesności. Aby być „nowoczesnym” (czyli „odpowiednim”, „przystającym”, „adekwatnym”, „normalnym”), należy być *homo neoliberalis* i postępować zgodnie z regułami gry (rynku). Tego rodzaju podejście można zauważyć w Polsce, gdzie w latach 90. XX wieku ideologia neoliberalizmu zdominowała nie tylko porządek ekonomiczny i polityczny, lecz również społeczny i kulturowy. Celem było ideologiczne stworzenie „nowych” obywateli, którzy jednoznacznie powinni odrzucić pamięć o przeszłości (kontekstach, praktykach, znaczeniach życia codziennego) i w (tożsamościowej) całości przyjąć „nowe” zasady życia kapitalistycznego. Jak bowiem zauważa Buchowski (2013: 31), neoliberalizm „sprzedawany społeczeństwom w całościowym pakiecie stał się dyskursem hegemonicznym powielanym bezustannie na różnych poziomach życia publicznego: w mediach, w curriculumach szkolnych, w codziennych rozmowach i doniesieniach oraz w pracach naukowych” (por. na przykład Buchowski, 2001; Buchowski, Conte i Nagengast, 2001; Dunn, 2008; Hann, 2002; Makovicky, 2014; Mandel i Humphrey, 2002; Wolff, 1994). W latach 90. XX wieku w Polsce zachodzą więc procesy i rekonfiguracje

społeczno-kulturowe, w których „politycy i menedżerowie próbują przeskoczyć do bardziej elastycznej, «postfordowskiej» lub neoliberalnej formy kapitalizmu. Nie jest więc niespodzianką, że wiele sposobów i technik transformacji ludzi i gospodarki w Polsce opiera się na technikach rozwiniętych w Japonii, Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych” (Dunn, 2008: 20).

Neoliberalizacja życia społecznego i kulturowego w Polsce wiązała się ze stworzeniem obywateli, którzy będą przystawać do nowych realiów powstającego „społeczeństwa obywatelskiego”. Jak pisze Dunn (2008: 19):

(...) wydawało się, że gospodarka kapitalistyczna w zachodnim stylu oraz uczestnictwo w gwałtowniejszych globalnych przepływach dóbr i kapitału wymagają stworzenia nowych rodzajów osób i podmiotowości. W podręcznikach zarządzania i w kolorowych pismach, w szkołach biznesu i w halach fabrycznych na różne sposoby propagowano zwyczaje, gusty i wartości ponowoczesnego, elastycznego kapitalizmu.

W konsekwencji powstaje nowa podmiotowość obywateli, która jest rezultatem neoliberalnej rekonfiguracji kontekstów ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Wyprodukowane zostały więc podmiotowości, które często określane są w kategoriach „przedsiębiorczego Ja” (Miller i Rose, 2008), „elastycznych obywateli” (Ong, 1999), „elastycznych ciał” (Dunn, 2008) czy też tożsamościowych „minikorporacji” (Martin, 2000a; por. Makovicky, 2014: 7).

Nie powinno dziwić – pisze Sennett – że nowa forma kapitalizmu rodzi niepokój – ludzie nie wiedzą, jakie ryzyko będzie się opłacać, którą podążyć ścieżką. W przeszłości wymyślano wiele bardziej lub mniej opisowych epitetów, za pomocą których usiłowano zdjąć kłutwę z pojęcia „system kapitalistyczny”; mówiono o „wolnej przedsiębiorczości” lub „przedsiębiorczości prywatnej”. Dziś od ciężącego na kapitalizmie zarzutu, że zawsze towarzyszy mu ucisk, ucieka się, używając pojęcia „elastyczności”.

Argumentuje się, że atakując sztywną biurokrację i stawiając na ryzyko, elastyczność pozwala ludziom swobodniej kształtować ich życie. Tymczasem w nowym porządku chodzi nie tyle o obalanie starych reguł, ile o zastępowanie ich nowymi środkami kontroli – środkami, które niełatwo zrozumieć (Sennett, 2006a: 129).

W Polsce i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej zaczęto wdrażać nową ideologiczną ramę dla tożsamości. Ludzie „uczeni” więc byli do postrzegania swojego życia i relacji społecznych za pośrednictwem ekonomicznych transakcji, wymiany i inwestowania. „Nowa” podmiotowość tłumaczona była językiem przedsiębiorczości i indywidualizmu (Makovicky, 2014: 7). Bycie przedsiębiorcą własnego życia i tożsamości polegało na nieustannym ćwiczeniu siebie, powielaniu *odpowiednich* stylów życia z pierwszych stron kolorowych pism, konsumowaniu dostępnych dóbr i towarów, czy też uelastycznieniu i ciągłej otwartości na pojawiające się coraz to nowe możliwości. Co więcej, należało prowadzić „audyt” (Makovicky, 2014: 7; por. Martin, 2000b; Hochschild, 1979). W świecie, w którym nie liczy się już kunszt i doświadczenie, a raczej elastyczność, przekwalifikowanie i zmiana (Sennett, 2006a, 2010; por. Standing, 2011), neoliberalna podmiotowość zakłada ciągłą inwestycję w tożsamościowe „Ja”, które jest „własnością” i „zestawem aktywów” rozumianych w kategoriach kapitału ludzkiego (por. Makovicky, 2014: 7). Ludzie muszą być przygotowani na wszelkie zmiany i nieustanne podejmowanie ryzyka w rozmaitych kwestiach – nie tylko związanych z pracą, lecz także z życiem *w ogóle*. Człowiek, który funkcjonuje w elastycznym kapitalizmie, nie jest już przywiązany do jednego miejsca, a jego kariera zawodowa nie jest związana tylko i wyłącznie ze sztywnymi ramami biurokracji i rutyny (Sennett, 2006b: 55–80). Te osoby, które są tego świadome i rozpoznają „klucz” do nowoczesności, są osobami „wiedzącymi”; to jednostki silnie zindywidualizowane, samorealizujące siebie i mające „życiowe” cele, do

których dążą, nie patrząc na otoczenie i nie opierając się na pomocy innych. W społeczeństwie, w którym to wolny rynek organizuje życie społeczne (zob. Harvey, 1989; Sennett, 2010), należy być mocno nastawionym na praktyki konsumpcyjne, które z jednej strony realizują nasze „pożądania”, a z drugiej przyczyniają się do wzrostu gospodarczego (por. Dunn, 2008). Konsumpcja i samorealizacja stają się technikami dyscyplinującymi neoliberalną podmiotowość, jako że „obowiązek” wyboru i konsumowania jest ważnym elementem „obywatelskości” (Makovicky, 2014: 9; por. Salecl, 2013).

Zatem zgodnie z ideologią neoliberalną każda osoba powinna być elastyczną „jednostką akumulującą kapitał”, która nieustannie „pielęguje” swoje zalety i „efektywnie” używa ich w dynamicznie zmieniających się warunkach (Kalb, 2014: 194). Brak zrozumienia dla takiej „nowej”, neoliberalnej podmiotowości oznacza brak „przystosowania” do rzeczywistości, „wadliwość” i „nieumiejętność” bycia współczesnym (Makovicky, 2004: 8). Elastyczność i wybór są więc celebrowane jako pozytywne elementy implikujące wolność i zmianę, natomiast wszystko to, co chociażby przypomina tożsamości i podmiotowości z czasów przed neoliberalizmem, postrzegane jest jako „wsteczne”, „nieprzystające” czy w końcu „zawstydzające”. W przypadku Polski podmiotowość komunistyczna powinna zostać zapomniana na rzecz nowej formy życia w nowoczesnym świecie. Neoliberalna retoryka powiązana jest tu z nową moralnością, której celem jest naprawa „wad” i „skaz” moralności komunistycznej. Została wprowadzona do dyskursu publicznego, stając się przy tym „efektywnym” narzędziem produkowania nowych osobowości. W rezultacie takie słowa, jak „wybór”, „odpowiedzialność” czy też „zależność” i „nieelastyczność”, zyskały nowe wymiary konceptualne, a modele „idealnej” podmiotowości neoliberalnej nieustannie konstruowane są na podstawie podwójnego wyobrażenia w nawiązaniu do komunistycznej przeszłości (Makovicky, 2014: 9).

Neoliberalna rekonfiguracja i stworzenie nowych podmiotowości uruchomiły konteksty zawstydzienia jako formy kontrolowania sposobów i stylów życia. Kontekst zawstydzonej tożsamości jest bowiem przykładem zależności istniejących między wyobrażeniami na temat podmiotowości produkowanych w neoliberalnym świecie a hegemonicznym podziałem Wschód–Zachód, który stanowi wyznacznik bycia „nowoczesnym”. Polscy robotnicy budowlani pracujący w Norwegii – w oczach wielu innych polskich migrantów – są „przedstawicielami” Wschodu. Kojarzeni są zatem z systemem komunistycznym, „wstecznością” i „zacofaniem”. Jednocześnie *polakkenizm* za sprawą *praktycznego* esencjalizowania „przypomina” innym polskim migrantom o „polskości” jako nieprzynależącej do „nowoczesnego” Zachodu, który należy „dogonić”, aby „być Europejczykami” (Herzfeld, 2013; por. Kalb, 2014: 191–193). Wstyd ma więc tu formę zideologizowanej kontroli zarówno tożsamościowego „Ja”, jak i zesencjalizowanej tożsamości „My”.

Co istotne, pojawia się tu pewnego rodzaju paradoks zawstydzienia, ponieważ w ramach wszechobecnego neoliberalnego dyskursu o pozytywnej elastyczności i mobilności nowych podmiotowości strategie migracyjne *polakkene* – oparte ściśle na mobilnych i elastycznych wartościach – są jednak postrzegane jako „nieodpowiednie”. Paradoks ten ma znamiona sytuacji schizofrenicznej, w której jednym z głównych elementów jest „podwójne wiązanie” (Bateson i in., 1987; por. Deleuze i Guattari, 2017). Koncepcja ta zakłada bycie narażonym na sprzeczne przekazy – zarówno werbalne, jak i pozawerbalne – które prowadzą do niejednoznacznych, niespójnych i wzajemnie wykluczających się doświadczeń. Istnieje, moim zdaniem, pewne podobieństwo między schizofreniczną sytuacją „podwójnego wiązania” a doświadczeniem wielu współczesnych migrantów (*polakkene*), dla których źródłem utrzymania i strategią codzienności jest transnarodowa mobilność, elastyczność i brak przywiązania.

W dyskursie neoliberalnym mobilność i elastyczność waloryzowane są przecież jako jednoznacznie pozytywne; to zdolność, łatwość i wolność przemieszczania się, która postrzegana jest jako ważny aspekt tożsamości człowieka we współczesnym świecie. To mobilność generuje przecież zmianę rozumianą jako wzrost i postęp. Tego typu wyobrażenia związane są z niemal automatycznym łączeniem mobilności horyzontalnej (geograficznej) z mobilnością wertykalną, która zakłada rozwój ekonomiczny (kontekst finansowy), społeczny (rola „awansu”, „prestżu” i zmiany statusu społecznego) oraz kulturowy (postawa i światopogląd kosmopolityczny) (Salazar, 2011: 578). Mobilność i elastyczność są wręcz fetyszyzowane przez ideologię neoliberalną w myśl zasady, że brak stałego zatrudnienia nie jest problemem, a raczej szansą, możliwością i otwarciem się na to, co nowe, a co wcześniej było poza zasięgiem zbyt skostniałych stabilnych reguł życia. W założeniu przecież kapitał, towar i ludzie „powinni być” w nieustannym ruchu, „powinni mieć” możliwość przekraczania ograniczeń przestrzeni geograficznych i granic państwowych, aby gospodarka kapitalistyczna mogła się rozwijać (Rammler, 2008: 57–76). Mobilność i elastyczność to również narzędzia, dzięki którym można maksymalizować zysk i kalkulować efektywność pracy.

Czy nie na tym polega właśnie strategia migracyjna *polakkene*? Idea „mieszkania” w Polsce i „pracy” w Norwegii realizowana w ramach transnarodowej mobilności jest przykładem neoliberalnej elastyczności i pragmatycznej kalkulacji. Brak integracji ze społeczeństwem norweskim jest również jak najbardziej racjonalny z punktu widzenia neoliberalizmu. Czy bowiem nie przypomina to strategii pracowników korporacji, wysoko wykwalifikowanych migrantów, zatrudnianych na krótkoterminowych kontraktach? Dla nich również integracja ze społeczeństwem, w którym przyszło im żyć, jest mało interesująca. Za chwilę mogą przecież

wyjechać gdzieś indziej. Podobnie jest z *polakkene*, dla których samo bycie migrantem (bycie mobilnym) jest strategią utrzymania, pewnego rodzaju zawodem samym w sobie. *Polakkene* wykorzystują daną im możliwość mobilności w ramach gwarantowanej przez Unię Europejską „swobody przepływu osób”. Są elastyczni i kreatywni w swych codziennych strategiach, wykazują się sprawczością i działają w ramach ekonomicznej pragmatyki.

Co więcej, można przecież również zapytać, czy aby praktyki *kombinowania* nie są idealnym wpasowaniem się „polskości” w nowe neoliberalne podmiotowości? Czy bowiem nie jest tak, że strategii pracy *polakkene* – w ramach których im dłużej malujesz przysłowiowy norweski ganek, tym więcej zarobisz – nie są czasem racjonalną kalkulacją zysków i strat? Czy nie jest to po prostu ich sprawczość i pragmatyczna umiejętność poruszania się w przestrzeniach systemu kapitalistycznego? Podczas jednej z naszych rozmów na temat sytuacji ekonomicznej w Polsce i Norwegii, Piotr powiedział:

(...) Ja myślę, że jest teraz na świecie tak, że świat się trochę pomieszał i te wartości, o czym mówię, że się zatracają, te uczciwości takie ludzkie, jakieś tam sumienie, to w tej chwili nie ma takiego znaczenia, jak to było 20-30 lat temu. (...) Właściwie to widać kapitalizm i to taki bardzo wyżarty, zaborczy i dalej moim zdaniem nie traktuje się Polaka w Polsce jak normalnego człowieka (...). Teraz po prostu kasa jest priorytetem, może nie dla wszystkich, ale widzę, że dla większości – każdy goni, każdy *kręci*, każdy *kombinuje*, każdy *oszukuje*, jak tylko może, i na ile może (...).

Kombinowanie wydaje się dobrze wpisywać w kapitalistyczne reguły gry. Pomimo tej neoliberalnej, wydawałoby się, podmiotowości *polakkene* wzbudzają jednak poczucie zawstydzenia wśród innych polskich migrantów. Ich mobilność i elastyczność jest w pewien symboliczny sposób kontrolowana, ponieważ wstyd narzuca sytuację „podwój-

nego wiązania”, w której pojawia się komunikat o tym, że nie każda mobilność jest pożądana. Strategie migracyjne *polakkene* są zawstydzające, ponieważ uruchamiają wyobrażenia dotyczące „globalnych hierarchii wartości”. W rezultacie kulturowy idiom *kombinowania* i podział Wschód–Zachód stanowią narzędzia różnicowania norm w indywidualnych zachowaniach i praktykach społeczno-kulturowych migrantów. Jest on narzędziem pamięci, które uruchamia przeszłość rozumianą jako „wsteczność”, „nieadekwatność”, będącą w sprzeczności z „progresywną zmianą” kulturową i społeczną. Kontekst ten ma znamiona *schizmogenezy*, w której zestawiane są ze sobą różne (zazwyczaj sprzeczne) wyobrażenia o sposobach i stylach życia (por. Bateson, 1936: 175–176).

Jednym słowem, abyś mógł być mobilny, musisz być taki sam jak My. W przeciwnym razie jesteś narażony na dyskursywne napiętnowanie i stygmatyzację, ponieważ twoja mobilność jest „nieodpowiednia”, a w konsekwencji prowadzi do zawstydzenia naszej tożsamości w oczach „innych”. W ujęciu Foucaulta (1980) tego rodzaju produkowanie podmiotowości jest ściśle powiązane z funkcjonowaniem reżimu wiedzy i władzy, który wykorzystując narzędzia technologii „normalizacji”, narzuca nowe znaczenia, konstruuje nowe postawy, tożsamości i pożądania (por. Konings, 2015: 28). Zawstydzenie jest więc konsekwencją produkowania nowej neoliberalnej podmiotowości, które odbywa się za pośrednictwem instytucji, dyskursów i praktyk określających *odpowiednie* normy życia codziennego dla nowoczesnego i kapitalistycznego społeczeństwa.

Rozdział 7

Podsumowanie: polityka i polityczność wstydu

Wstyd towarzyszący mi początkowo niczym „cień” podczas badań terenowych okazał się ważnym kontekstem badawczym, w ramach którego produkowanie wiedzy etnograficznej wzbudzało we mnie zarówno „dyskomfort”, jak i „ekscytację”. Emocje w terenie migracyjnym, będące rezultatem pozycjonowania i *praktycznego* esencjalizmu opartego na istniejących wyobrażeniach i globalnych zależnościach, przybrały formę istotnego narzędzia badawczego. Z perspektywy emocji to, co społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne, jest nie tylko wzajemnie ze sobą powiązane, lecz również generuje uczucia, które mogą z kolei wskazywać na kontekst istniejących relacji władzy i wpływu danych ideologii.

Emocje rekonceptualizują klasycznie rozumiane relacje społeczne i kulturowe, ponieważ wprowadzają konteksty, w których refleksyjność i tożsamość nie są po prostu indywidualnymi doświadczeniami, a raczej doświadczeniami osadzonymi w dynamice interakcji, zależności i procesów (por. Clough i Halley, 2007). Zwrócenie uwagi badawczej na wstyd i sytuacje zawstydzenia wiąże się więc nie tyle z jednostkowym dylematem moralnym, ile z eksplorowaniem form zdecentralizowanej kontroli i współczesnych reżimów wiedzy i władzy, które zawsze towarzyszą procesom tożsamościowym. Pozwala na zestawienie różnych stylów życia, strategii, czy też po prostu porządków, które są społecznie podzielane bądź kontestowane. Zawstydzenie tożsamości, którego sam doświadczyłem w terenie, okazało się jednak doświadczeniem nie tylko moim, ale i wielu innych polskich migrantów. W rezultacie spowodowało to wyłonienie się

nowego pola badawczego i przeniesienie subiektywnych odczuć na szersze konteksty relacji tożsamościowych w grupie polskich migrantów.

Polscy migranci w Norwegii to oczywiście grupa niezwykle zróżnicowana społecznie i kulturowo. Klasa społeczna czy płeć kulturowa mają olbrzymie znaczenie w kontekście relacji wewnątrzgrupowych i tworzonych sieci migracyjnych. Różnią się także cele migracyjne czy też decyzje migrantów dotyczące wyjazdu, strategii dojeżdżania lub powrotu. Ich historie migracyjne ukazują złożone sytuacje życiowe, różne warunki socjoekonomiczne i kulturowe sposoby radzenia sobie w różnych sytuacjach. Niemniej samo wskazanie takiego zróżnicowania jest raczej mało wartościowe poznawczo. Nie trzeba przecież być w terenie, aby stwierdzić, jak różna jest grupa Polaków w Norwegii. Najbardziej jednak interesujące badawczo wydają mi się konteksty, w których różnica przenika się z podobieństwem, stanowiąc zależności między praktykami społecznymi a znaczeniami kulturowymi.

Emocje wywoływane przez partykularne strategie tożsamościowe polskich migrantów w Norwegii pokazują, jak silna jest rola wyobrażeń i ideologii w życiu codziennym. Nacjonalizm i neoliberalny kapitalizm przenikają się wzajemnie, stanowiąc podstawy *praktycznego* esencjalizowania tożsamości i produkując nowe podmiotowości za pośrednictwem technologii władzy, takich jak „normalizacja”. Dystynkcje klasowe wykorzystywane są jako ramy esencjalizujące „właściwą” narodowość, jej rozumienie i reprodukcję. W konsekwencji kategoria „polskości” nabiera specyficznego znaczenia, staje się *rozpoznawalna*, a tym samym często „niezręczna”, „problematyczna”, czy w końcu zawstydzająca. Pojawia się kontekst „zażyłości kulturowej”, a więc pewnego rodzaju napięcia między tym, co „wewnętrznie” znane, a co „zewnątrznie” powinno być ukrywane. Istotną rolę odgrywa tu idiom *kombinowania*, który łączy w sobie

kulturowe znaczenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, interpretowane w ramach globalnych zależności i relacji władzy. *Kombinowanie* uruchamia wyobrażenia na temat bycia „odpowiednim” i „nowoczesnym”, wprowadza i staje się czynnikiem powodującym zawstydzienie.

Mobilność, elastyczność, możliwość i łatwość przemieszczania się ludzi, towarów, kapitału są wpisane w ideologię neoliberalizmu. Są to cechy wręcz „wymagane” i „pożądane”, które niemal natychmiast utożsamia się z wolnością, szansą i progresywną zmianą. W tym samym jednak czasie istnieje wzrost form kontrolowania mobilności, które nie tylko są związane z oficjalną polityką państw narodowych, lecz również ze społecznymi wyobrażeniami, „hierarchiami globalnych wartości” oraz symbolicznymi relacjami władzy. Dochodzi więc do waloryzacji jednych mobilności kosztem innych. Kontekst ideologii i wyobrażeń „potępia” i „demonizuje” *pewne* mobilności, podczas gdy inne postrzegane są jako „pozytywne”, związane z wolnością i zmianą (Glick Schiller i Salazar, 2013). Na jednej płaszczyźnie współistnieją więc te „dobre” i te „złe” mobilności, które należy limitować, penalizować i deportować. Są więc „hordy”, które „najeżdżają” i „fale” powodujące „potop”; są też „turyści” i „podróżnicy” odwiedzający różne miejsca lub kosmopolityczni „biznesmeni”. Są też migranci, tacy jak *polakkene*, którzy wykorzystują mobilność jako strategię utrzymania i dla których integracja jest zbędną inwestycją, pochłaniającą czas i zasoby. Mimo że ich strategia ukazuje sprawczość, zaradność i odwagę, to jednak postrzegani są jako ci, którzy przynoszą wstyd „polskości” w oczach „nowoczesnego” i zesencjalizowanego Zachodu.

W konsekwencji tego rodzaju sprzeczna waloryzacja mobilności wprowadza kontekst nierówności kulturowych i ideologicznej walki o władzę nad „kulturą i społeczeństwem”. Samo zjawisko mobilności migrantów poakcesyj-

nych przestaje być niewinne. Nie ogranicza się ono tylko i wyłącznie do ruchu fizycznego; staje się polityczne, ukazując rolę wyobrażeń, ideologii i relacji władzy osadzonych w danym kontekście kulturowym.

DYLEMATY WSTYDU

Pisanie o wstydzie nie jest łatwe, w szczególności gdy okazuje się, jak ważna jest jego rola społeczna i polityczna. Wstyd jest polityczny, a jego znaczenie potęgowane jest w momencie, gdy rzuca cię na szersze konteksty ideologiczne i relacje władzy. Podążanie za wstydem wiązało się dla mnie nie tylko z dyskomfortem badawczym, który był produktywny, lecz również z dyskomfortem polityczności.

Zawstydzające *rozpoznanie* narodowego „My” miało na celu dekonstrukcję homogenicznych tożsamości, za którymi skrywają się zróżnicowani „ludzie z krwi i kości”, przy jednoczesnym niezatrzymywaniu się jedynie na różnicy. Wstyd wywoływany był przez „zażyłość kulturową”, familiarność praktyk i znaczeń, które w kontakcie z Innym stanowiły podstawy *praktycznego* esencjalizowania „polskości”. Wstyd okazał się więc narzędziem łączącym (wyobrażone) różnice (klasowe) i podobieństwo (narodowe), przy czym różnica była punktem wyjścia, przesłanką do pisania, a nie jedynie konkluzją. W tym samym jednak czasie uświadomienie sobie własnego zawstydzenia, które było związane z tym, co obserwuję, przebywając z *polakkene*, potęgowało we mnie chęć autocenzury przy pisaniu etnografii. Nie chciałem „ujawniać” tych nieco „ciemniejszych” szczegółów z życia migracyjnego *polakkene*, które często były rezultatem *kombinowania*. Zrezygnowałem z tego, uważając, że jest to nieistotne lub niepotrzebnie krzywdzące. Być może jednak był to także rezultat samej „zażyłości kulturowej” i potrzeba „ukrycia” tego, co zawstydzające i co „obnaża” istniejące „wady” i „skazy”

zdefiniowane przez podział Wschód–Zachód za pośrednictwem technologii „normalizacji”? Niemniej to, co zostało przedstawione, miało na celu rzucenie pewnego światła na strategię migracyjną *polakkene*. Podobnie było w przypadku *kosmopolitów*, których narracje, spostrzeżenia i komentarze o *polakkene* często miały charakter dyskryminacyjny i jednoznacznie potępiający. Jednym słowem, moje pozycjonowanie nie miało jedynie miejsca w terenie między *polakkene* a *kosmopolitami*, lecz także podczas pisania o ich emocjach i wyobrażeniach.

Emocje wpisane są w relacje władzy i hierarchie społeczne (zob. Abu-Lughod i Lutz, 1990), a zawstydzenie jest tego przykładem. Wstydzilem się swojego zawstydzenia, ponieważ uświadomiło mi to moją własną, niezręczną, pozycję w relacjach władzy. Byłem uwikłany w sytuacje, konteksty i zależności, które nie tylko tworzyły problemy badawcze i etyczne (zarówno w terenie, jak i podczas pisania), lecz także ukazywały role istniejących wyobrażeń i ideologii, w których sam byłem osadzony. Konsekwencją tego były trzy główne dylematy wstydu – pewnego rodzaju „diatnograficzne” „cienie” – które towarzyszyły mi podczas badań i pisania etnografii.

Po pierwsze, był to „cień” *kombinowania*. Trudno jest bowiem pisać o *kombinowaniu* w sposób niekrzywdzący. Nawet jeśli potraktowane jest ono ściśle jako idiom kulturowy, w ramach którego nieważne jest to, czy ktoś *kombinuje* czy nie, a jedynie to, że wykorzystywane jest ono w dyskursywnych strategiach tożsamościowego pozycjonowania. *Kombinowanie* nie jest oczywiście domeną jedynie „polskości”. Są to praktyki, które można odnaleźć w wielu innych krajach. Niemniej podobnie jak w przypadku – równie powszechnej – figury złodzieja w koncepcji „zażyłości kulturowej” Herzfelda (1995, 2007) istotny jest kontekst nadawanych w tym przypadku znaczeń praktyki esencjalizowania opartego na

ikonizacji i projektowania takich wyobrażeń na kategorię narodowości. *Kombinowanie*, niegdyś waloryzowane pozytywnie, współcześnie często rozumiane jest jako noszące znamiona „wad” i „skaz” uniemożliwiających narodowemu „My” bycia „nowoczesnym”. Dylemat wstydu wyłaniający się w trakcie badania i pisania o *kombinowaniu* ma charakter ściśle etyczny. Czy bowiem pomimo ostrożności w używaniu słów, pisząc o *kombinowaniu*, nie krzywdzę moich informatorów? Czy założenie, że w równym stopniu *kombinują* wszyscy, a zarazem nikt, jest wystarczające, aby uniknąć zarzutów o esencjalizację czy wręcz dyskryminację? Za Herzfeldem (2007) jednak uważam, że nie należy esencjalizować esencjalizmu, ponieważ jest on domeną codzienności, narzędziem komunikacji i postrzegania świata. Nie wystarczy więc jedynie dekonstruować esencjalizowania i wskazywać, że istnieje. Trzeba również podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, „jak” ludzie esencjalizują oraz w jakich sytuacjach i kontekstach *praktyczny* esencjalizm staje się strategią polityki społecznej wpisaną w relacje i procesy tożsamościowe.

Po drugie, podczas badań i pisania etnografii pojawił się „cień” reżimów wiedzy i władzy funkcjonujący pod postacią technologii „normalizacji”. Jest on w pewnym sensie rezultatem figury *kombinowania*, ponieważ ukazuje świadome bądź nie próby kontroli społecznej i kulturowej. Gdzie jednak leży granica pomiędzy tym, co określa się jako *kombinowanie*, a tym, co jest pomysłowością, pragmatyką i sprawczym wykorzystywaniem sytuacji? Doświadczając *kombinowania* – czy to za pośrednictwem opowieści, zmityzowanych narracji, legend miejskich, czy też własnych obserwacji – miałem poczucie dylematu niespójności i rozdarcia. Z jednej strony byłem bowiem pod ogromnym wrażeniem „zaradności” niektórych polskich migrantów i sposobów „załatwiania” rozmaitych problemów migracyjnych. Z drugiej natomiast pojawiało się u mnie poczucie zawstydzenia, że „przecież tak

nie można", że to działanie na granicy prawa i moralności. Dylemat ten był rezultatem istniejących wyobrażeń i ideologii, którymi sam jestem przesiąknięty. Uświadomiłem więc sobie, że moja podmiotowość jest produktem tych samych globalnych treści i zależności, które pojawiają się w grupie polskich migrantów, i że świadome bądź nie próby sytuowania się po „jednej” bądź „drugiej” stronie zawsze mają charakter polityczny.

Po trzecie wreszcie, pojawił się dylemat wstydu właśnie jako działania politycznego. Nie chodzi jednak o polityczność samej antropologii. Wychodzę z założenia, że antropologia jest nieodłącznie związana z politycznością i zaangażowaniem, i taka powinna pozostać. Poważnym problemem jednak w badaniu i pisaniu o globalnych zależnościach i nierównych relacjach władzy oraz ideologicznym, zesencjalizowanym i perswazyjnym podziale Wschód-Zachód, produkującym wyobrażenia o „odpowiednich” stylach życia, myślenia i działania (zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym), okazał się dla mnie kontekst polskiej polityki. Krytyka kulturowa i refleksyjność, będące podstawowymi narzędziami antropologii i dekonstruujące istniejące zależności społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne, spowodowały, że wpisałem się w dyskurs, w którym wstyd jest istotnym narzędziem walki i strategii politycznych. W rezultacie radykalnie dalekie mi hasła i slogany typu „koniec z pedagogiką wstydu” czy też „czas wstawania z kolan”, którymi silnie przesiąknięta jest nacjonalistyczna polityka w Polsce, wzbudzają jednak moje zawstydzenie. Jednym słowem, zabiegi dekonstruowania globalnych zależności i próba wskazania paradoksu wstydu, które starałem się przedstawić, mogą pozycjonować moją polityczność po niewłaściwej dla mnie stronie barykady.

WSTYD I AFEKTYWNOŚĆ POLITYKI

W społeczeństwach zachodnich polityczność i emocjonalność przez długi czas znajdowały się na przeciwstawnych biegunach w wyobraźni społecznej. Emocje wiązano głównie z indywidualnie doświadczanymi uczuciami, na które nie ma miejsca w racjonalnych strategiach politycznych. Tego rodzaju podejście miało swoje korzenie w filozofii oświeceniowej, w której pierwszeństwo należy się rozumowi, a nie emocjom. Powstało wówczas założenie, że tylko racjonalność myślenia i działania może maksymalizować partykularnie zakładane interesy polityczne, co w konsekwencji doprowadziło do silnego podziału między podmiotowością polityczną a emocjonalną (zob. Hoggett i Thompson, 2012). Był to również podział, w którym „cywilizowana”, kierowana rozsądkiem i rozumem Europa (zachodnia) zestawiana była z „nieeuropejskimi” „emocjonalnymi” „dzikimi”, sterowanymi żądzą i pragnieniem (zob. Svašek, 2002: 12-14).

Współcześnie trudno jednak utrzymać tak radykalny podział, jako że emocje zyskały specyficzną rolę w popularnych wyobrażeniach społecznych zarówno w kontekście globalnym, jak i lokalnym. Żyjemy w „społeczeństwach afektywnych” (Watson, 1999), które coraz silniej zarządzane i kontrolowane są za pomocą emocji. Coraz częściej są one też wykorzystywane w strategiach politycznych, a z ich skuteczności korzystają „specjaliści” od kampanii politycznych, zarządzania społeczeństwem czy też marketingu politycznego. Emocje mogą przecież „poruszać” grupy społeczne i mobilizować jedne względem drugich, tworząc przy tym podziały polityczne (por. Clarke, Hoggett i Thompson, 2006). Z jednej strony negatywne emocje, takie jak nienawiść czy pogarda, często wywołują kontrreakcje wymierzone przeciwko emocjonalnym oprawcom i prowadzą do konfrontacji; z drugiej natomiast emocjonalność pozytywna – współczucie, troska

czy sympatia – stanowią podstawę działań wspólnotowych na poziomie lokalnym, narodowym i globalnym (Hoggett i Thompson, 2012: 8). Emocje są więc integralnym elementem dynamiki konfliktów, ale też i współpracy. Są narzędziem oporu i zmiany, mogą podtrzymywać lub zmieniać istniejące relacje władzy i nierówności. Afektywne spojrzenie na kontekst polityki podważa zatem dyskurs o jednoznacznej racjonalności, wprowadzając tym samym emocjonalną relacyjność i zależność strategii politycznych.

Polska scena polityczna jest niezwykle emocjonalna, szczególnie kiedy na emocje spojrzysz się z perspektywy afektywności, w której są one nie tylko odczuwane indywidualnie, lecz również mają znaczący wpływ na istniejące relacje społeczne. O ich szczególnej roli w życiu społecznym i politycznym w Polsce świadczy też fakt, iż razem z mobilnością migrantów przekraczają one granice państwa, stając się jednocześnie emocjami transnarodowymi. Konteksty emocjonalnych powiązań, przestrzeni i praktyk migrantów to, z jednej strony, oczywiście jednostkowe uczucia tęsknoty za rodziną, przyjaciółmi czy też obawa, niepokój lub frustracja związane z problemami życia migracyjnego. Z drugiej jednak to także emocje, których transnarodowa treść i forma wytwarzane są za pośrednictwem danych warunków politycznych w kraju pochodzenia oraz zbiorowych wyobrażeń na ich temat.

Transnarodowość emocji i afektywności polityki można było zaobserwować również wśród polskich migrantów w Norwegii. W czerwcu 2016 roku uczestniczyłem w Oslo w demonstracji, która odbyła się przed Stortinget, czyli parlamentem norweskim, znajdującym się w centrum miasta. Demonstracja zorganizowana została przez norweski oddział Komitetu Obrony Demokracji (KOD) w rocznicę pierwszych, częściowo wolnych wyborów w Polsce, które odbyły się 4 czerwca 1989 roku. Przyszedłem nieco wcześniej i usiad-

łem na ławce obok małżeństwa Polaków, których zapytałem, co myślą o organizowaniu takiej demonstracji. Nasza rozmowa okazała się krótka, nie chcieli mieć nic wspólnego z tymi „krzykaczami”, którzy „dzielą naród polski”, a ostatnie 25 lat w Polsce pokazuje tylko, jak wiele złego zrobili ci, którzy teraz demonstrują, a jedyne, czego oni chcą, to zachować swoje „stołki”.

Sama demonstracja zebrała około 30 osób, głównie młodych, z drugiego pokolenia polskich migrantów oraz kilka małżeństw polsko-norweskich. Trzymając polskie i europejskie flagi oraz banery z hasłami o łamaniu konstytucji i demokracji, śpiewali między innymi „Mury” przetłumaczone na norweski. W pewnym momencie podszedł do nas młody, polski mężczyzna, krzycząc: „Nie wiecie, jak źle robicie dla Polski” i że to przez takich jak my „musiał wyjechać z kraju za pracą”. Emocje złości i gniewu próbowano załagodzić rozmową, jednak w pewnym momencie jedna z uczestniczek demonstracji powiedziała, że „z takimi nie ma co rozmawiać” i urwała dyskusję. Niemniej najbardziej interesującą sytuacją było pojawienie się czterech polskich robotników budowlanych, *polakkene*, którzy spędzali wolną niedzielę, spacerując (zawstydzającym tożsamość narodową) „chwijnym krokiem” po centrum miasta. Dwóch z nich podeszło nieco bliżej, a gdy jeden powiedział: „O kurwa, patrz, KOD”, drugi wyciągnął telefon komórkowy i zrobili sobie *selfie* na tle protestujących, by za chwilę kontynuować swój niedzielny spacer.

Ten akt był jednak bardzo znaczący, ponieważ wbrew pozorom pokazał pozycję polityczną tych, którzy wywołują uczucie zawstydzenia u innych. Z jednej strony można go postrzegać jako manifestację pewnego rodzaju („niedzielnej”) „beztroski”, z drugiej jednak pokazuje on również inne rozumienie „ważnych i palących spraw”, co w sytuacji narastających emocji zarówno wśród zwolenników, jak i przeciw-

ników demonstracji wydawało się interesującym komunikatem, działaniem wręcz performatywnym. Jednym słowem, dla tych czterech „beztroskich” migrantów – jak i z pewnością dla Piotra, Krzysztofa i Grzegorza – konstruowane przez nich strategie migracyjne nie były oczywiście niczym zawstydzającym, wręcz przeciwnie, ich racjonalność i pragmatyka zapewniały przecież to, co było najważniejsze – bezpieczeństwo ekonomiczne dla nich i ich rodzin. Nie oznacza to oczywiście, że ich migracjom w ogóle nie towarzyszyły emocje, także i te transnarodowe związane z kontekstem politycznym. Codziennosc migracyjna *polakkene* była emocjonalna w sensie politycznym, wiązało się to jednak bardziej z frustracją i gniewem skierowanym przeciwko rządzącym, bez względu na opcje polityczne.

Wstyd ma szczególną rolę w polskiej polityce i życiu publicznym. Jest on wręcz emocją sprawczą, dzięki której można dyskursywnie zarządzać społeczeństwem i strategicznie zmieniać przywiązania polityczne. Podobnie jak w postsocjalizmie czy też w przeddzień akcesji Polski do Unii Europejskiej, kiedy to wstyd okazał się silnym regulatorem „norm” społecznych i kulturowych oraz narzędziem piętnowania części społeczeństwa, tak też obecnie kontekst jego wykorzystywania wydaje się niezwykle znaczący. Tego typu podział zakłada bowiem ideologiczną wyższość moralną, społeczną, kulturową i polityczną grup uprzywilejowanych kosztem niższości i marginalizacji grup „niepasujących” i „zacofanych”. Z jednej strony na ulicach polskich miast można zaobserwować banery z hasłami „Polska w centrum Europy”, „Nie dla kierunku Wschód” czy po prostu „Wstyd”. Z drugiej natomiast widnieją slogany typu „Koniec z pedagogiką wstydu” i „Czas polityki na kolanach się skończył”. Emocje wstydu wytwarzają w Polsce konteksty napięć i konfliktów, a „odpowiednie” nimi zarządzanie może prowadzić do osiągnięcia partykularnych celów politycznych.

Tego rodzaju wykorzystywanie wstydu ujawnia jednocześnie emocjonalność ideologii nacjonalistycznej, która „żeruje” na nierównościach ekonomicznych i różnicach klasowych w myśl fikcyjnej i zesencjalizowanej idei narodu. W momentach kryzysowych – zarówno tych indywidualnych (warunki socjoekonomiczne), jak i zbiorowych (konflikty) – uruchamiana zostaje polityka tożsamości, której celem jest narzucenie homogenicznych całości w myśl kategorii „My-Oni”. Pojawia się więc narodowa dialektyka wstydu i dumy, w której partykularna ideologia prowadzi do selektywnej pamięci, hegemonicznej walki o symbole, zawłaszczania przestrzeni publicznej czy też narzucania linearnych i perenialnych narracji narodowych. Są to niezwykle niebezpieczne praktyki, które zazwyczaj zaczynają się od tworzenia nowej poetyki społecznej, w której język kształtuje rzeczywistość, legitymizuje działania (przemoc) i rekonfiguruje emocje (nienawiść jako norma).

Retoryka „zdradzieckich mord”, „kanalii” i „gorszego sortu” lub też „watahy”, „moherów” i „wieśniaków” to nie tylko konflikt polityczny o ustrój państwa, demokrację lub autorytaryzm, to również emocjonalne technologie zdecentralizowanej i społecznie rozproszonej władzy, w ramach której ścierają się różne ideologie, znaczenia kulturowe oraz różne sposoby „myślenia”, „działania” i „bycia”.

Bibliografia

- Ahmed S. (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London–New York: Routledge.
- Ahmed S. (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.
- Amit V. (ed.) (2000), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London–New York: Routledge.
- Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Appadurai A. (1986), *Center and Periphery in Anthropological Theory*, „Comparative Studies in Society and History” no. 28(2), s. 356–361.
- Appadurai A. (1988), *How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India*, „Comparative Studies in Society and History” no. 30, s. 3–24.
- Appadurai A. (1991), *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, [w:] R.G. Fox (ed.), *Interventions: Anthropologies of the Present*, Santa Fe: School of American Research, s. 191–210.
- Appadurai A. (1999), *O właściwe miejsce hierarchii*, przeł. W. Dohnal, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Appadurai A. (2009), *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arango J. (2000), *Explaining Migration: A Critical View*, „International Social Sciences Journal” no. 52(165), s. 283–296.
- Asad T. (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.
- Asad T. (1979), *Anthropology and the Analysis of Ideology*, „Man: New Series” no. 4(14), s. 607–627.
- Barney D. (2004), *The Network Society*, Cambridge: Polity Press.
- Bateson G. (1936), *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Stanford: Stanford University Press.

- Bateson G., Jackson D.D., Haley J., Weakland J.H. (1987), *Toward a Theory of Schizophrenia*, [w:] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Northvale N.J.-London: Jason Aronson Inc., s. 153-170.
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U. (2002), *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, „Theory, Culture & Society” no. 19(1-2), s. 17-44.
- Beck U. (2006), *Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press.
- Berg L., Longhurst R. (2003), *Placing Masculinities and Geography*, „Gender, Place and Culture” no. 10(4), s. 351-360.
- Bhabha H.K. (2010), *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Billig M. (2008), *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bisko A. (2014), *Polska dla średniozaawansowanych. Współczesna polska codzienność*, Kraków: Universitas.
- Black R., Engbersen G., Okólski M., Panfiru C. (eds.) (2010), *A Continent Moving West? EU Enlargement and Labour Migration from Central and Eastern Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Boccagni P., Baldassar L. (2015), *Emotions on the Move: Mapping the Emergent Field of Emotion and Migration*, „Emotion, Space and Society” no. 16, s. 73-80.
- Bourdieu P. (1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu P. (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzania*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu P. (2009), *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Braudel F. (2013), *Dynamika kapitalizmu*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Brettell C.B., Hollifield J.F. (2000), *Introduction*, [w:] C.B. Brettell, J.F. Hollifield (eds.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, London: Routledge, s. 1-29.
- Brooks A., Simpson R. (2013), *Emotions in Transmigrations. Transformation, Movement and Identity*, London-New York: Palgrave MacMillan.
- Brubaker R. (1998), *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, przeł. J. Łuczyński, Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Brubaker R. (2004), *Ethnicity without Groups*, Harvard: Harvard University Press.
- Bryceson D., Vuorela U. (eds.) (2002), *The Transnational Family. New Europeans Frontiers and Global Networks*, Oxford–New York: Berg.
- Buchowski M. (1996), *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Poznań–Berlin: Wydawnictwo DRAWA.
- Buchowski M. (2001), *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective on Postsocialism*, Poznań: Humaniora.
- Buchowski M. (2004), *Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology*, „The Anthropology of East Europe Review” no. 22(2), s. 5–14.
- Buchowski M. (2005), *Potoczne doświadczanie kapitalizmu*, „Kultura Popularna” no. 4(14), s. 65–84.
- Buchowski M. (2008), *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, przeł. M. Golinczak, „Recykling Idei” nr 10, s. 98–107.
- Buchowski M. (2010), *‘Nie rzucim ziemi skąd nasz ród’: Polish Contemporary Discourses about Soil and Nation*, [w:] A. Galasińska, D. Galasiński (eds.), *The Post-Communist Condition: Public and Private Discourses of Transformation*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Buchowski M. (2013), *Neoliberalizm w Europie Środkowej – magia, religia czy nauka?*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” nr 4, s. 29–41.
- Buchowski M., Conte E., Nagengast C. (eds.) (2001), *Poland Beyond Communism: “Transition” in Critical Perspective*, Fribourg: Fribourg University Press.
- Burawoy M. (2000), *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press.
- Burrell K. (ed.) (2009), *Polish Migration to the UK in the “New” EU after 2004*, Farnham: Ashgate.
- Burszta J. (1974), *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bygnes S., Erdal M.B. (2017), *Liquid Migration, Grounded Lives: Considerations about Future Mobility and Settlement among Polish and Spanish Migrants in Norway*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 43(1), s. 102–118.
- Cairncross F. (1997), *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change our Lives*, Boston: Harvard Business School Press.

- Calhoun C. (2007), *Nacjonalizm*, przeł. B. Piasecki, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Calhoun C. (2012), *Cosmopolitan Liberalism and Its Limits*, [w:] R. Robertson, A.S. Krossa (eds.), *European Cosmopolitanism in Question*, London–New York: Palgrave MacMillan, s. 105–125.
- Carling J., Erdal M.B., Ezzati R. (2013), *Beyond the Insider–Outsider Divide in Migration Research*, „Migration Studies” no. 2(1), s. 36–54.
- Castells M. (2013), *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu*, przeł. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castells M. (2007), *Spółczesność sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castles S. (2002), *Migration and Community Formation under Conditions of Globalization*, „International Migration Review” no. 36(4), s. 1143–1168.
- Castles S. (2010), *Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 36(10), s. 1565–1586.
- Castles S., Miller M.J. (2011), *Migracje we współczesnym świecie*, przeł. A. Gašior-Niemiec, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chavez C. (2008), *Conceptualizing from the Inside: Advantages, Complications, and Demands on Insider Positionality*, „The Qualitative Report” no. 13(3), s. 474–494.
- Chávez S. (2016), *Border Lives: Fronterizos, Transnational Migrants, and Commuters in Tijuana*, New York: Oxford University Press.
- Clarke S., Hoggett P., Thompson S. (eds.) (2006), *Emotion, Politics and Society*, London–New York: Palgrave MacMillan.
- Clifford J. (1997), *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge–London: Harvard University Press.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Clough P.T. (2007), *Introduction*, [w:] P.T. Clough, J. Halley (eds.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham–London: Duke University Press, s. 1–33.
- Clough P.T., Halley J. (eds.) (2007), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham–London: Duke University Press.
- Comaroff J., Comaroff J. (eds.) (2001), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham–London: Duke University Press.
- Comaroff J., Comaroff J. (2011), *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Conradson D., McKay D. (2007), *Translocal Subjectivities: Mobility, Connection, Emotion*, „Mobilities” no. 2(2), s. 167–174.
- Cresswell T. (2006), *On the Move: Mobility in the Modern World*, London: Routledge.
- Červinková H., Pawlak M. (2014), *Nové migrační trendy po roce 1989 a 2004 ve střední a východní Evropě (česká a polská perspektiva)*, [w:] S. Brouček, T. Grulich (ed.), *Nová emigrace z České republiky po roce 1989 a návratová politika*, Praha: Etnologický Ústav AV ČR, v. v. i., s. 179–185.
- D’Andrade R. (1995), *Moral Models in Anthropology*, „Current Anthropology” no. 36(3), s. 399–407.
- Dahinden J. (2010a), ‘Are You Who you Know?’ – A Network Perspective on Ethnicity, Gender and Transnationalism: Albanian-speaking Migrants in Switzerland and Returnees in Kosovo, [w:] Ch. Westin, J. Bastos, J. Dahinden, P. Góis (eds.), *Identity Processes and Dynamics in Multi-Ethnic Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 127–147.
- Dahinden J. (2010b), *The Dynamics of Migrants’ Transnational Formations: Between Mobility and Locality*, [w:] R. Bauböck, T. Faist (eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 51–71.
- Datta A. (2009a), *Places of Everyday Cosmopolitanisms: East-European Construction Workers in London*, „Environment and Planning A” no. 2(41), s. 353–370.
- Datta A. (2009b), ‘This Is Special Humour’: Visual Narratives of Polish Masculinities in London’s Building Sites, [w:] K. Burrell (ed.), *Polish Migration to the UK in the ‘New’ European Union*, Farnham: Ashgate, s. 189–210.
- Davies J. (2010), *Introduction*, [w:] J. Davies, J. Spencer (eds.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experiences*, Stanford: Stanford University Press, s. 1–31.
- Davies J., Spencer D. (eds.) (2010), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experiences*, Stanford: Stanford University Press.
- De Haas H. (2008), *Migration and Development: A Theoretical Perspective*, working papers 9, University of Oxford: International Migration Institute, s. 1–61.
- Deleuze G., Guattari F. (2017), *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Donnan H., Wilson T.M. (2007), *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Douglas M. (1995), *The Cloud God and the Shadow Self*, „Social Anthropology” no. 3(2), s. 83–94.
- Dunn E. (2008), *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Eade J., Drinkwater S., Garapich M. (2007), *Class and Ethnicity: Polish Migrant Workers in London*, Swindon: ESRC.
- Eade J., Valkanova Y. (eds.) (2009), *Accession and Migration: Changing Policy, Society and Culture in an Enlarged Europe*, Farnham: Ashgate.
- Edensor T. (2004), *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Edensor T. (2006), *Reconsidering National Temporalities: Institutional Times, Everyday Routines, Serial Spaces and Synchronicities*, „European Journal of Social Theory” no. 9, s. 525–545.
- Elias N. (1994), *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.
- Engbersen G. (2012), *Migration Transitions in an Era of Liquid Migration: Reflections on Fassmann and Reeger*, [w:] M. Okolski (ed.), *Europe: The Continent of Immigrants: Trends, Structures and Policy Implications*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 91–105.
- Engbersen G., Okólski M., Black R., Panțiru C. (2010), *Introduction: Working out a Way from East to West: EU Enlargement and Labour Migration from Central and Eastern Europe*, [w:] R. Black, G. Engbersen, M. Okólski, C. Panțiru (eds.), *A Continent Moving West? EU Enlargement and Labour Migration from Central and Eastern Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 7–22.
- Engbersen G., Snel E., De Boom J. (2010), *A Van Full of Poles: Liquid Migration in Eastern and Central European Countries*, [w:] R. Black, G. Engbersen, M. Okólski, C. Panțiru (eds.), *A Continent Moving West? EU Enlargement and Labour Migration from Central and Eastern Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 115–140.
- Engbersen G., Leerkes A., Grabowska-Lusinska I., Snel E., Burgers J. (2013), *On the Differential Attachments of Migrants from Central and Eastern Europe: A Typology of Labour Migration*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 39(6), s. 959–981.

- Erdal M.B., Pawlak M. (2017), *Reproducing, Transforming and Contesting Gender Relations and Identities through Migration and Transnational Ties*, „Gender, Place and Culture”, w druku.
- Erdmans M.P. (1992), *The Social Construction of Emigration as a Moral Issue*, „Polish American Studies” no. 49(1), s. 5-25.
- Erdmans M.P. (1995), *Immigrants and Ethnics: Conflict and Identity in Polish Chicago*, „The Sociological Quarterly” no. 36(1), s. 175-195.
- Erdmans M.P. (1998), *Opposite Poles: Immigrants and Ethnics in Polish Chicago, 1976-1990*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press.
- Ergun A., Erdemir A. (2010), *Negotiating Insider and Outsider Identities in the Field: 'Insider' in a Foreign Land; 'Outsider' in One's Own Land*, „Field Methods” no. 22(1), s. 16-38.
- Eriksen T.H. (1992), *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*, Oslo: Scandinavian University Press.
- Eriksen T.H. (1993), *Formal and Informal Nationalism*, „Ethnic and Racial Studies” no. 16(1), s. 1-25.
- Eriksen T.H. (1995), *We and Us: Two Modes of Group Identification*, „Journal of Peace Research” no. 4, s. 427-436.
- Eriksen T.H. (2009), *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii kulturowej i społecznej*, przeł. J. Wołyńska, Warszawa: Wydawnictwo Volumen.
- Eriksen T.H., Jenkins R. (eds.) (2007), *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*, London-New York: Routledge.
- Fabian J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*, New York: Columbia University Press.
- Faist T. (2000a), *Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture*, „Ethnic and Racial Studies” no. 23(2), s. 189-222.
- Faist T. (2000b), *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford: Oxford University Press.
- Faist T., Özveren E. (eds.) (2004), *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*, Aldershot: Ashgate.
- Falzon M.A. (ed.) (2009), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Aldershot: Ashgate.
- Fassmann H., Munz R. (1994), *European East-West Migration, 1945-1992*, „International Migration Review” no. 28(3), s. 520-538.

- Faubion J.D., Marcus G.E. (eds.) (2009), *Fieldwork Is Not What It Used to Be Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, New York: Cornell University Press.
- Favell A. (2008a), *Eurostars and Eurocities: Free Movement and Mobility in an Integrating Europe*, Malden-Oxford: Blackwell Publishing.
- Favell A. (2008b), *The New Face of East-West Migration in Europe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 34(5), s. 701-716.
- Ferguson J. (2006), *Global Shadows: Africa in the Neoliberal New Order*, Durham-London: Duke University Press.
- Fincham B., McGuinness M., Murray L. (eds.) (2010), *Mobile Methodologies*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Fitzgerald D. (2004), *Ethnographies of Migration*, Theory and Research in Comparative Social Analysis, working paper 19, University of California, s. 1-36.
- Fitzgerald D. (2006), *Towards a Theoretical Ethnography of Migration*, „Qualitative Sociology” no. 29(1), s. 1-24.
- Foucault M. (1980), *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books.
- Foucault M. (2000), *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M. (2002), *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M. (2010), *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/1978*, przeł. Michał Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fox J.E., Miller-Idriss C. (2008), *Everyday Nationhood*, „Ethnicities” no. 8(4), s. 536-576.
- Frank A.G. (1966), *The Development of Underdevelopment*, „Monthly Review” no. 4(18), s. 17-31.
- Friberg J.H. (2012), *The States of Migration. From Going Abroad to Settling Down: Post-Accession Polish Migrant Worker in Norway*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 38(10), s. 1589-1605.
- Friberg J.H., Eldring L. (eds.) (2013), *Labour Migrants from Central and Eastern Europe in the Nordic Countries: Patterns of Migration, Working Conditions and Recruitment Practices*, Copenhagen: Nordic Council of Ministries.
- Friedl E. (1964), *Lagging Emulation in Post-Peasant Society*, „American Anthropologist” no. 66, s. 569-585.
- Fukuyama F. (1996), *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i Spółka.

- Galasińska A., Galasiński D. (eds.) (2010), *The Post-Communist Condition: Public and Private Discourses of Transformation*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Galasińska A., Horolets A. (2012), *The (Pro)long(ed) Life of a 'Grand Narrative': The Case of Internet Forum Discussions on post-2004 Polish Migration to the United Kingdom*, „Text & Talk” no. 2(32), s. 125–143.
- Galasiński D., Galasińska A. (2007), *Lost In Communism, Lost in Migration*, „Journal of Multicultural Discourses” no. 2, s. 47–62.
- Gallo E. (2009), *In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-sited Ethnography in the Age of Migration*, [w:] M.A. Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Aldershot: Ashgate, s. 87–102.
- Gaonkar D.P. (2002), *Toward New Imaginaries: An Introduction*, „Public Culture” no. 1(14), s. 1–19.
- Garapich M. (2008a), *The Migration Industry and Civil Society: Polish Immigrants in the United Kingdom Before and After EU Enlargement*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 34(5), s. 735–752.
- Garapich M. (2008b), *Odyssean Refugees, Migrants and Power – Construction of 'Other' within the Polish 'Community' in the UK*, [w:] D. Reed-Danahay, C. Brettell (eds.), *Immigration and Citizenship in Europe and the U.S. Anthropological Perspectives*, New Brunswick: Rutgers University Press, s. 124–143.
- Garapich M. (2009), *Migracje, społeczeństwo obywatelskie i władza. Uwarunkowania stowarzyszeniowości etnicznej i rozwoju społeczeństwa obywatelskiego wśród polskich emigrantów w Wielkiej Brytanii*, [w:] M. Duszczyk, M. Lesińska (red.), *Współczesne migracje: dylematy Europy i Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Petit, s. 39–69.
- Garapich M. (2012), *Between Cooperation and Hostility – Constructions of Ethnicity and Social Class among Polish Migrants in London*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica”, vol. 2, s. 31–45.
- Garapich M. (2013), *Homo Sovieticus Revisited – Anti-Institutionalism, Alcohol and Resistance Among Polish Homeless Men in London*, „International Migration” no. 52(1), s. 100–117.
- Garapich M. (2016), *London's Polish Borders: Transnationalizing Class and Ethnicity among Polish Migrants in London*, Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Gardner K. (2015), *The Path to Happiness? Prosperity, Suffering, and Transnational Migration in Britain and Sylhet*, „Journal of Ethnographic Theory” no. 5(3), s. 179–214.

- Geertz C. (2000), *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dziurak, S. Sikora, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz C. (2003a), *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku*, przeł. D. Wolska, [w:] D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 11–49.
- Geertz C. (2003b), *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Geertz C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner E. (2009), *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Difin.
- George S.M. (2005), *When Women Come First: Gender and Class in Transnational Migration*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Giddens A. (2007), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glick Schiller N. (2010), *A Global Perspective on Transnational Migration: Theorising Migration without Methodological Nationalism*, [w:] R. Bauböck, T. Faist (eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 109–129.
- Glick Schiller N. (2011), *A Global Perspective on Migration and Development*, [w:] T. Faist, M. Fauser, P. Kivisto (eds.), *The Migration–Development Nexus: A Transnational Perspective*, Hampshire–New York: Palgrave Macmillan, s. 29–56.
- Glick Schiller N., Salazar N.B. (2013), *Regimes of Mobility Across the Globe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 2(39), s. 183–200.
- Glick Schiller N., Basch L., Szanton Blanc C. (1995), *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, „Anthropological Quarterly” no. 1(68), s. 48–63.
- Glorius B., Grabowska-Lusińska I., Kurvik A. (eds.) (2013), *Mobility in Transition: Migration Patterns after EU Enlargement*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Goffman E. (1982), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Pantheon Books.

- Goździak E.M., Pawlak M. (2016), *Theorizing Polish Migration across Europe: Perspectives, Concepts, and Methodologies*, „Sprawy Narodowościowe” nr 48, s. 106–127.
- Grabowska-Lusińska I., Okolski M. (2009), *Emigracja ostatnia?*, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Green S., Malm L. (2013), *Borderwork: A Visual Journey through Periphery Frontier Regions*, Helsinki: Jasilti.
- Greene M.J. (2014), *On the Inside Looking In: Methodological Insights and Challenges in Conducting Qualitative Insider Research*, „The Qualitative Report” no. 19, s. 1–13.
- Greenfield P. (2000), *What Psychology Can Do for Anthropology, or Why Anthropology Took Postmodernism on the Chin*, „American Anthropologist” no. 102(3), s. 564–576.
- Guarnizo L.E. (1997), *The Emergence of a Transnational Social Formation and the Mirage of Return Migration among Dominican Transmigrants*, „Identities: Global Studies in Culture and Power” no. 4(2), s. 281–322.
- Gupta A., Ferguson J. (eds.) (1997a), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Gupta A., Ferguson J. (eds.) (1997b), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham – London: Duke University Press.
- Hann C. (ed.) (2002), *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, London–New York: Routledge.
- Hannerz U. (2003), *Being There ... and There ... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography*, „Ethnography” no. 4, s. 229–244.
- Hannerz U. (2006), *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hannerz U. (2010), *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*, London–New York: Pluto Press.
- Harvey D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Harvey D. (2008), *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, przeł. J.P. Listwan, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Harvey D. (2009), *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York: Columbia University Press.
- Hastrup K., Olwig K.F. (1997), *Introduction*, [w:] K.F. Olwig, K. Hastrup (eds.), *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, London–New York: Routledge, s. 1–14.

- Hazan H., Hertzog E. (eds.) (2012), *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Farnham: Ashgate.
- Herzfeld M. (1992), *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago–London: University of Chicago Press.
- Herzfeld M. (1995), *It Takes One to Know One: Collective Resentment and Mutual Recognition among Greeks in Local and Global Contexts*, [w:] R. Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London–New York: Routledge, s. 127–144.
- Herzfeld M. (1996), *Productive Discomfort: Anthropological Fieldwork and the Dislocation of Etiquette*, [w:] M. Garber, R.L. Walkowitz i P.B. Franklin (eds.), *Field Work: Sites in Literary and Cultural Studies*, New York: Routledge, s. 41–51.
- Herzfeld M. (2002), *The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism*, „South Atlantic Quarterly” no. 101, s. 899–926.
- Herzfeld M. (2004a), *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M. (2004b), *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herzfeld M. (2007), *Zażytość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M. (2013), *The European Crisis and Cultural Intimacy*, „Studies in Ethnicity and Nationalism” no. 3(13), s. 491–497.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) (2008), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hochschild A.R. (1979), *Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure*, „American Journal of Sociology” no. 85, s. 551–575.
- Hochschild A.R. (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.
- Hoggett P., Thompson S. (eds.) (2012), *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, New York–London: Continuum.
- Hoggett P., Thompson S. (2012), *Introduction*, [w:] P. Hoggett, S. Thompson (eds.), *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, New York–London: Continuum, s. 1–19.

- Holmes D.R., Marcus G.E. (2006), *Fast Capitalism: Para-Ethnography and the Rise of the Symbolic Analyst*, [w:] M.S. Fisher, G. Downey (eds.), *Frontiers of Capital. Ethnographic Reflections on the New Economy*, Durham: Duke University Press, s. 33–57.
- Honneth A. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, przeł. J. Anderson, Cambridge: MIT Press.
- Horolets A. (2006), *Obrazy Europy w polskim dyskursie publicznym*, Kraków: Universitas.
- Horst C. (2009), *Expanding Sites: The Question of 'Depth' Explored*, [w:] M.A. Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Aldershot: Ashgate, s. 119–133.
- Huysmans J. (2006), *The Politics of Insecurity: Fear, Migration and Asylum in the EU*, London–New York: Routledge.
- Hymes D. (red.) (1972), *Reinventing Anthropology*, New York: Pantheon.
- Ingold T. (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
- Illouz E. (2010), *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Inda J.X., Rosaldo R. (eds.) (2002), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Jackson R. (1990), *VFR Tourism: Is It Underestimated?*, „The Journal of Tourism Studies” no. 1(2), s. 10–17.
- Jaskułowski K. (2009), *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jaskułowski K. (2012), *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Jaskułowski K., Pawlak M. (2016), *Główne teorie migracji międzynarodowej: przegląd, krytyka, perspektywy*, „Sprawy Narodowościowe” nr 48, s. 128–146.
- Jenkins R. (2001), *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications.
- Jung Y. (2010), *The Inability Not to Follow: Western Hegemonies and the Notion of 'Complaisance' in the Enlarged Europe*, „Anthropological Quarterly” no. 2(83), s. 317–353.
- Kaczmarek Ł. (2014), *Teoria upudrowana. Wyobrażenia o etnografii a praktyki badawcze w antropologii polskiej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” nr 2(21), s. 115–142.

- Kaczmarek Ł. (2015), *Mobilność społeczna i przestrzenna z perspektywy wielostanowiskowej: umobilnienie i mobilizacja antropologii*, „Prace Etnograficzne” nr 3(43), s. 171–200.
- Kalb D. (2014), *Afterword: Elias Talks to Hayek (and Learns from Marx and Foucault): Reflections on Neoliberalism, Postsocialism and Personhood*, [w:] N. Makovicky (ed.), *Neoliberalism, Personhood, and Postsocialism. Enterprising Selves in Changing Economies*, Farnham–Burlington: Ashgate, s. 187–202.
- Kearney M. (1995), *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*, „Annual Review of Anthropology” no. 24, s. 547–565.
- Kempny M. (2012), *Rethinking Native Anthropology: Migration and Auto-Ethnography in the Post-Accession Europe*, „International Review of Social Research” no. 2(2), s. 39–52.
- Khosravi S. (2007), *The ‘Illegal’ Traveller: An Auto-Ethnography of Borders*, „Social Anthropology” no. 3(15), s. 321–334.
- King R., Lulle A., Mueller D., Vathi Z. (2013), *Visiting Friends and Relatives and Its Links with International Migration: A Three-Way Comparison of Migrants in the UK*, Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations no. 4(13), Malmö: Malmö University, s. 1–60.
- Kiossev A. (2002), *The Dark Intimacy: Maps, Identifications, Acts of Identifications*, [w:] D.I. Bjelić, O. Savić (eds.), *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge: MIT Press, s. 165–190.
- Kłoskowska A. (2005), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Knowles C. (2000), *Here and There: Doing Transnational Fieldwork*, [w:] V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London–New York: Routledge, s. 54–70.
- Konings M. (2015), *The Emotional Logic of Capitalism*, Stanford: Stanford University Press.
- Kusow A.M. (2003), *Beyond Indigenous Authenticity: Reflections on the Insider/Outsider Debate in Immigration Research*, „Symbolic Interaction” no. 4(26), s. 591–599.
- Lash S., Urry J. (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Lau T. (2012), *Sweater Business: Commodity Exchange and the Mediation of Agency in the Tibetan Itinerant Sweater Trade in India*, [w:] M. Svašek

- (ed.), *Moving Subjects, Moving Objects: Transnationalism, Cultural Production and Emotions*, New York–Oxford: Berghahn Books, s. 96–116.
- Lee-Treweek G. (2010), 'Be Tough, Never Let Them See What It Does to You'. *Towards an Understanding of the Emotional Lives of Economic Migrants*, „International Journal of Work, Organization and Emotion” no. 3(3), s. 206–226.
- Lévi-Strauss C. (1960), *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsbergowa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Levitt P., Glick Schiller N. (2004), *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*, „International Migration Review” no. 38(145), s. 595–629.
- Liebkind K. (1993), *Self-reported Ethnic Identity, Depression and Anxiety among Young Vietnamese Refugees and Their Parents*, „Journal of Refugee Studies” no. 1(6), s. 25–39.
- Lutz C.A. (1988), *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago–London: University of Chicago Press.
- Lutz C.A., Abu-Lughod L. (eds.) (1990), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz C.A., White G.M. (1986), *The Anthropology of Emotions*, „Annual Review of Anthropology” no. 15, s. 405–436.
- Lynch O.M. (1990), *Divine Passion: The Social Construction of Emotion in India*, Berkeley: University of California Press.
- Lyon M.L. (1995), *Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion*, „Cultural Anthropology” no. 10(2), 244–263.
- Łotman J. (1977), *O semiotyce pojęć 'wstyd' i 'strach' w mechanizmach kultury (Tezy)*, [w:] E. Janus i M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 171–175.
- Makovicky N. (ed.) (2014), *Neoliberalism, Personhood, and Postsocialism: Enterprising Seloes in Changing Economies*, Farnham–Burlington: Ashgate.
- Makovicky N. (2014), *Introduction: Me, Inc.? Untangling Neoliberalism, Personhood, and Postsocialism*, [w:] N. Makovicky (ed.), *Neoliberalism, Personhood, and Postsocialism: Enterprising Seloes in Changing Economies*, Farnham–Burlington: Ashgate, s. 1–16.
- Malinowski B. (2002), *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Malinowski B. (2005), *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynekiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malkki L. (1992), *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*, „Cultural Anthropology” no. 1(7), s. 24–44.
- Mandel R., Humphrey C. (eds.) (2002), *Markets and Moralities Ethnographies of Postsocialism*, Oxford–New York: Berg.
- Marcus G.E. (1986), *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, s. 165–193.
- Marcus G.E. (1995), *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” no. 24, s. 95–117.
- Marcus G.E. (2009), *Multi-sited Ethnography: Notes and Queries*, [w:] M.A. Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Aldershot: Ashgate, s. 181–196.
- Marcus G.E. (2000), *Emotions in Politics*, „Annual Review of Political Sciences” no. 3, s. 221–250.
- Marcus G.E. (2002), *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, Pennsylvania: Penn State University Press.
- Martin E. (2000a), *Flexible Survivors*, „Cultural Values” no. 4(4), s. 512–517.
- Martin E. (2000b), *Mind-Body Problems*, „American Ethnologist” no. 27(3), s. 569–590.
- Massey D.S., Arango J., Hugo G., Kouaouci A., Pellegrino A., Taylor J.E. (1993), *Theories of International Migration: A Review and Appraisal*, „Population and Development Review” no. 3(19), s. 431–466.
- Mayblin L., Piekut A., Valentine G. (2016), *‘Other’ Posts in ‘Other’ Places: Poland through a Postcolonial Lens?*, „Sociology” no. 1(50), s. 60–76.
- McLean A., Leibing A. (eds.) (2007), *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Malden–Oxford: Blackwell Publishing.
- McPherson M., Smith-Lovin L., Cook J.M. (2001), *Birds of a Feather: Homophily in Social Networks*, „Annual Review of Sociology” no. 27, s. 415–444.
- Merton R. (1972), *Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge*, „American Journal of Sociology” no. 1(78), s. 9–47.

- Miller P., Rose N. (2008), *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge: Polity Press.
- Morawska E. (2001), *Structuring Migration: The Case of Polish Income-Seeking Travelers to the West*, „Theory and Society” no. 1(30), s. 47–80.
- Morawska E. (2003), *National Identities of Polish (Im)migrants in Berlin: Four Varieties, Their Correlates and Implications*, [w:] W. Spohn, A. Triandafyllidou (eds.), *Europeanisation, National Identities and Migration: Changes in Boundary Constructions between Western and Eastern Europe*, London–New York: Routledge, s. 123–143.
- Narayan K. (1993), *How Native Is a ‘Native’ Anthropologist?*, „American Anthropologist” no. 3(95), s. 671–686.
- Nedelcu M. (2012), *Migrants’ New Transnational Habitus: Rethinking Migration Through a Cosmopolitan Lens in the Digital Age*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. 9(38), s. 1339–1356.
- Neofotistos V.P. (2010), *Introduction*, „Anthropological Quarterly” no. 2(83), s. 229–237.
- Obreński J. (2007), *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, red. nauk. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Okólski M. (1992), *Migratory Movements from Countries of Central and Eastern Europe*, [w:] Council of Europe, *People on the Move: New Migration Flows in Europe*, Strasbourg: Council of Europe Press, s. 83–116.
- Okólski M. (2009), *Polska jako aktor na europejskiej scenie migracyjnej*, [w:] M. Duszczyk, M. Lesińska (red.), *Współczesne migracje – dylematy Europy i Polski*, Warszawa: Ośrodek Badań nad Migracjami, s. 7–14.
- Oliver C., O’Reilly K. (2010), *A Bourdieusian Analysis of Class and Migration: Habitus and the Individualizing Process*, „Sociology” no. 1(44), s. 49–66.
- Olwig K.F., Hastrup K. (eds.) (1997), *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, London – New York: Routledge.
- Ong A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham: Duke University Press.
- Ong A. (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham–London: Duke University Press.
- Ong A. (2007), *Neoliberalism as a Mobile Technology*, „Transactions of the Institute of British Geographers” no. 1(32), s. 3–8.
- Ong A., Collier S. (eds.) (2005), *Global Assamblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Oxford: Oxford University Press.

- Orridge A.W. (1981), *Uneven Development and Nationalism*, „Political Studies” no. 1(29), s. 1-15.
- Ortner S.B. (2011), *On Neoliberalism*, „Anthropology of this Century” no. 1; <http://aotcpres.com/articles/neoliberalism/> (dostęp: 20.05.2014).
- Özkirimli U. (2005), *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, New York: Palgrave Macmillan.
- Pasieka A. (2014), *Local Scholars, Global Experts: From a Native's Point of View*, „Cargo” no. 1-2(12), s. 51-62.
- Pawlak M. (2012), *My, w Norwegii, mówimy na nich Polakkene. Tożsamość, mobilność i habitus migrantów*, [w:] M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Imigranci: między izolacją a integracją*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, s. 121-137.
- Pawlak M. (2015a), *Otherring the Self? National Identity and Social Class in Mobile Lives between Poland and Norway*, [w:] M. Buchowski, H. Červinková, Z. Uherek (eds.), *Rethinking Ethnography in Central Europe*, New York: Palgrave Macmillan, s. 23-40.
- Pawlak M. (2015b), *Recognizing the National Identity: Cultural Intimacy and the Polish Migration to Norway*, „Prace Etnograficzne” nr 3(43), s. 241-258.
- Pawlak M. (2016a), *Paradoks mobilności: migracje, neoliberalizm i kryzys ekonomiczny*, [w:] W.J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, s. 263-291.
- Pawlak M. (2016b), *Zaufanie, wzajemność, nieufność. Mobilna pragmatyka życia polskich migrantów w Norwegii*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” nr 2, s. 51-66.
- Posern-Zieliński A. (1982), *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Praszałowicz D. (2003), *Overseas Migration from Partitioned Poland and Eastern Galicia as Case Studies*, „Polish American Studies” no. 2(60), s. 59-81.
- Pyke K.D. (1996), *Class-based Masculinities: The Interdependence of Gender, Class, and Interpersonal Power*, „Gender & Society” no. 5(10), s. 527-549.
- Rabinow P. (1996), *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton: Princeton University Press.

- Rabinow P. (1999), *Wyobrażenia są faktami społecznymi*, przeł. J. Krzemień, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 88–122.
- Rabinow P. (2010), *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K.J. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Rajtar M., Straczuk J. (red.) (2012), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego i Narodowe Centrum Kultury.
- Rakowski T. (2016), *Sztuka w przestrzeniach wiejskich i eksperymenty etnograficzne. Pożegnanie kultury zawstyżenia. Jednoczasowość, zwrot ku sobie, proto-socjologia*, „Teksty Drugie” nr 4, s. 91–110.
- Ralph D. (2015), *Work, Family and Commuting in Europe: The Lives of Euro-commuters*, Basingstoke–New York: Palgrave MacMillan.
- Rammler S. (2008), *The Wahlverwandschaft of Modernity and Mobility*, [w:] W. Canzler, V. Kaufmann, S. Kesselring (eds.), *Tracing Mobilities: Towards a Cosmopolitan Perspective*, Aldershot: Ashgate, s. 57–76.
- Reay D. (1998), *Rethinking Social Class: Qualitative Perspectives on Gender and Social Class*, „Sociology” no. 32, s. 259–275.
- Reay D. (2005), *Beyond Consciousness? The Psychic Landscape of Social Class*, „Sociology” no. 5(39), s. 911–928.
- Reed-Danahay D.E. (ed.) (1997), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford: Berg Publishers.
- Rosaldo M. (1984), *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, [w:] R.A. Shweder, R.A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 137–157.
- Rosaldo R. (1980), *Knowledge and Passion: Illongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo R. (1988), *Ideology, Place, and People without Culture*, „Cultural Anthropology” no. 1(3), s. 77–87.
- Rose N. (2004), *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan L. (2008), *Navigating the Emotional Terrain of Families 'Here' and 'There': Women, Migration and the Management of Emotions*, „Journal of Intercultural Studies” no. 3(29), s. 299–314.
- Ryan L., Klekowski von Koppenfels A., Mulholland J. (2015), *'The Distance between Us': A Comparative Examination of the Technical, Spatial and Temporal Dimensions of the Transnational Social Relationships of Highly Skilled Migrants*, „Global Networks” no. 15, s. 198–216.

- Salazar N.B (2010), *Towards an Anthropology of Cultural Mobilities*, „Crossings: Journal of Migration and Culture” no. 1(1), s. 53–68.
- Salazar N.B. (2011), *The Power of Imagination in Transnational Mobilities*, „Identities: Global Studies in Culture and Power” no. 18, s. 576–598.
- Salazar N.B., Graburn N.H.H. (2014), *Introduction Toward an Anthropology of Tourism Imaginaries*, [w:] N.B. Salazar, N.H.H. Graburn (eds.), *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches*, New York–Oxford: Berghahn Books, s. 1–28.
- Salazar N.B., Smart A. (2011), *Anthropological Takes on (Im)mobility*, „Identities: Global Studies in Power and Culture” no. 6(18), s. i–ix.
- Salecl R. (2013), *Tyrania wyboru*, przeł. B. Szelewa, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sanjek R. (ed.) (1990), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca–London: Cornell University Press.
- Sassen S. (1997), *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt: Fischer.
- Scheff T.J. (2003), *Shame in Self and Society*, „Symbolic Interaction” no. 2(26), s. 239–262.
- Scheper-Hughes N., Lock M.M. (1987), *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, „Medical Anthropology Quarterly: New Series” no. 1(1), s. 6–41.
- Sennett R. (2006a), *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzierzowski, Ł. Mikołajewski, „Kultura Popularna” nr 3(17), s. 129–132.
- Sennett R. (2006b), *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzierzowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa: MUZA.
- Sennett R. (2010), *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa: MUZA.
- Sennett R., Cobb J. (1972), *The Hidden Injuries of Class*, New York: Vintage.
- Sheller M., Urry J. (2006), *The New Mobilities Paradigm*, „Environment and Planning A” no. 2(38), s. 207–226.
- Shryock A. (ed.) (2004), *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Stanford: Stanford University Press.
- Simmel G. (2008), *Pisma socjologiczne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Skoggard I., Waterston A. (2015), *Introduction: Toward an Anthropology of Affect and Evocative Ethnography*, „Anthropology of Consciousness” no. 2(26), s. 109–120.

- Smith A.D. (2009), *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sørensen N.N., Olwig K.F. (eds.) (2002), *Work and Migration: Life and Livelihoods in a Globalizing World*, London–New York: Routledge.
- Soysal L. (2010), *Intimate Engagements of the Public Kind*, „Anthropological Quarterly” no. 2(83), s. 373–399.
- Spivak G. (1985), *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, „History and Theory” no. 3(24), s. 247–272.
- Spivak G. (1988), *Can the Subaltern Speak?*, [w:] C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke: Macmillan Education, s. 271–313.
- Stewart K. (2007), *Ordinary Affects*, Durham–London: Duke University Press.
- Subotic J., Zarakol A. (2012), *Cultural intimacy in International Relations*, „European Journal of International Relations” no. 4(19), s. 915–938.
- Svašek M. (2002), *The Politics of Emotions: Emotional Discourses and Displays in Post-Cold War Contexts*, „Focaal – European Journal of Anthropology” no. 39, s. 9–27.
- Svašek M. (2005), *Emotions in Anthropology*, [w:] K. Milton, M. Svašek (eds.), *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*, Oxford: Berg, s. 1–24.
- Svašek M. (ed.) (2012a), *Emotions and Human Mobility: Ethnographies of Movement*, London–New York: Routledge.
- Svašek M. (2012b), *Emotions and Human Mobility: Key Concerns*, [w:] M. Svašek (ed.), *Emotions and Human Mobility: Ethnographies of Movement*, London–New York: Routledge, s. 1–16.
- Svašek M. (2012c), *Introduction Affective Moves: Transit, Transition and Transformation*, [w:] M. Svašek (ed.), *Moving Subjects, Moving Objects: Transnationalism, Cultural Production and Emotions*, New York–Oxford: Bergham Books, s. 1–40.
- Svašek M. (ed.) (2012d), *Moving Subjects, Moving Objects: Transnationalism, Cultural Production and Emotions*, New York–Oxford: Bergham Books.
- Svašek M., Skrbiš Z. (2007), *Passions and Powers: Emotions and Globalisation*, „Identities: Global Studies in Culture and Power” no. 4(14), s. 367–383.
- Sword K. (1996), *Identity in Flux: The Polish Community in Great Britain*, London: SSEES UCL.

- Sztompka P. (1993), *Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies*, „Zeitschrift für Soziologie” Nr. 2(22), s. 85–95.
- Thomas W.I., Znaniecki F. (1976), *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thrift N. (1997), *The Rise of Soft Capitalism*, „Cultural Values” no. 1(1), s. 29–57.
- Tilly C. (2007), *Trust Networks in Transnational Migration*, „Sociological Forum” no. 1(22), s. 3–24.
- Tischner J. (1992), *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Triandafyllidou A. (2006), *Contemporary Polish Migration in Europe*. Lewiston: Mellen Press.
- Triandafyllidou A. (2009), *Migrants and Ethnic Minorities in Post-Communist Europe: Negotiating Diasporic Identity*, „Ethnicities” no. 9, s. 226–245.
- Triandafyllidou A., Gropas R. (eds.) (2007), *European Immigration: A Sourcebook*, Hampshire–Burlington: Ashgate.
- Tsing A. (2002), *The Global Situation*, [w:] J.X. Inda, R. Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, s. 453–485.
- Urbańska S. (2015), *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Urry J. (2007), *Mobilities*, Cambridge: Polity Press.
- Vertovec S. (2004), *Cheap Calls: The Social Glue of Migrant Transnationalism*, „Global Networks” no. 4, s. 219–224.
- Vertovec S. (2012), *Transnarodowość*, przeł. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Voloder L. (2014), *Introduction: Insideriness in Migration and Mobility Research. Conceptual Considerations*, [w:] L. Voloder, L. Kirpitchenko (eds.), *Insider Research on Migration and Mobility: International Perspectives on Researcher Positioning*, Surrey–Burlington: Ashgate, s. 1–20.
- Wacquant L. (2012), *Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism*, „Social Anthropology” no. 1(20), s. 66–79.
- Wallace C.D. (2002), *Opening and Closing Borders: Migration and Mobility in East-Central Europe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” no. (28), s. 603–625.
- Wallerstein I. (2007), *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Watson S. (1999), *Policing the Affective Society: Beyond Governmentality in the Theory of Social Control*, „Social and Legal Studies” no. 2(8), s. 227-251.
- Wedel J. (2007), *Prywatna Polska*, przeł. S. Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Westbrook D.A. (2004), *City of Gold: An Apology for Global Capitalism in a Time of Discontent*, New York-London: Routledge.
- Wierzbicka A. (1999), *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer A., Glick Schiller N. (2003), *Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology*, „International Migration Review” no. 3(37), s. 576-610.
- Wolf E. (2009), *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zarycki T. (2014), *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*, London-New York: Routledge.
- Žižek S. (2001), *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

REDAKTOR

Dorota Węgierska

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-81, 12-663-23-82, tel./fax 12-663-23-83