

AGNIESZKA PASIEKA
Instytut Slawistyki PAN

WIELOKULTUROWOŚĆ PO POLSKU O POLITYCE WIELOKULTUROWOŚCI JAKO MECHANIZMIE UMACNIANIA POLSKOŚCI

„Tak jest, mamy tutaj ekumenizm. Naprawdę mamy. O tam, na cmentarzu — jeden człowiek leży w spokoju obok drugiego”.

Z wywiadu z mieszkańcem gminy Uście Gorlickie

Jednym z wielu nowych zjawisk, które pojawiły się w Polsce po 1989 roku, jest przypominanie o, lub też odkrywanie, dawnej różnorodności polskich miast, miasteczek i wsi. Proces ten jest bez wątpienia bardzo złożony i aby w pełni zrozumieć jego dynamikę, należy wziąć pod uwagę bardzo różnorodne, niejednokrotnie wręcz przeciwstawne, przyczyny i wielu różnych — niejednokrotnie działających raczej przeciw sobie niż ze sobą — aktorów społecznych. Z jednej strony przypominanie o dawnej różnorodności miało po 1989 roku oznaczać zerwanie z nacjonalistyczną polityką PRL-u i przekłamaniami historycznymi. Postulaty zagwarantowania praw mniejszościom etnicznym i religijnym od początku były przedmiotem zainteresowania demokratycznej opozycji (Łodziński 2009), co zaowocowało w latach dziewięćdziesiątych szeregiem zapisów prawnych. Pracom prawników towarzyszyły badania rzeszy naukowców, którzy mogli wreszcie przyjrzeć się tabuizowanym w dobie komunizmu kwestiom, w dużej mierze dotyczącym relacji polsko-ukraińskich i polsko-żydowskich. Z drugiej strony jednak szybko okazało się, że wiele dokonywanych przez badaczy odkryć jest dość „niewygodnych” i nie najlepiej wpisuje się w plan przywracania społeczeństwu „normalnej historii” (Verdery 1999). Tak jak okazało się także, iż nawet najlepsze zapisy prawne gwarantujące ochronę

praw mniejszości narodowych i religijnych pozostają martwe, jeśli nie towarzyszy im przemyślana debata publiczna i edukacja.

W rezultacie polskocentryczna narracja doby komunizmu została zastąpiona inną polskocentryczną narracją, która *nomen omen* przybrała dziś imię wielokulturowości. „Wielokulturowe” może być dziś w Polsce wszystko, albowiem wielokulturowość jest w modzie i bardzo dobrze się sprzedaje. Wielokulturowe wsie i miasteczka goszczą wielokulturowe festiwale i wielokulturowe jarmarki, na których serwowane są potrawy dowodzące dawnej wielokulturowości regionu. Mniejsza z tym, ile z tych tradycji jest wymyślanych, trudno bowiem zaprzeczyć, że nie ma „niewymyślonych” tradycji, a tytuł słynnej książki Hobsbawma i Rogersa (2008) w zasadzie można by uznać za tautologię. Problem tkwi w tym, iż szafowanie kategorią wielokulturowości stanowi mechanizm, który zamiast uświadamiać społeczeństwu rzeczywistą różnorodność, umacnia polską, zarazem zaś polsko-katolicką, dominację. Jest to widoczne przede wszystkim w debatach historycznych, w których wielokulturowość stanowi odpowiedź na każdy „zarzut” wobec polskiego społeczeństwa. Polskie zbrodnie na Żydach, Akcja „Wisła”, polityka wobec mniejszości w okresie międzywojennym — wszystkie te kwestie okazują się nieistotnymi epizodami, wyjątkiem od reguły, albowiem polskie społeczeństwo było zawsze społeczeństwem wielokulturowym i tolerancyjnym, schronieniem dla heretyków i *paradisium Judeorum*. Nie ulega wątpliwości, iż Rzeczpospolita Obojga Narodów stanowiła wyjątkowy w Europie przykład tolerancji, na co wskazywali współcześni (zob. Tazbir 1997) i na co zwracają uwagę dzisiejsi badacze (Snyder 2006), nie ulega też wątpliwości, że warto o tym dziedzictwie pamiętać. Jednakże używanie w tym przypadku kategorii wielokulturowości — rozumianej nie tylko jako kategoria opisowa (wielość kultur), ale normatywno-aksjologiczna (afirmacja wielości i równouprawnienie kultur) — nie tylko nie oddaje istoty panujących dawniej relacji społecznych, ale też maskuje trudne karty dwudziestowiecznej historii.

Najlepszym przykładem tego typu „wielokulturowej narracji” jest debata na temat Kresów, która również odżyła po 1989 roku, owocując zarówno pracami historycznymi, działalnością instytucjonalną, jak i niezwykle liczbą wspomnień, powieści i literatury popularno-naukowej. Autorzy tych prac bardzo często szkicują portret kresowych miasteczek i wsi właśnie jako społeczności wielokulturowych. Stosując wypracowaną współcześnie kategorię do analizy historycznych realiów autorzy ci pomijają fakt, iż ideał wielokulturowości zakłada równoważność kultur, tymczasem Kresy były przestrzenią polskiej kolonizacji i asymilacji, w której dominacja polskości i katolicyzmu była równoważna z dominacją społeczną, polityczną i gospodarczą. Kresowe miasteczka był to obszar żyjących częściej obok siebie niż ze sobą polskich ziemian i inteligencji, ukraińskich i białoruskich chłopów, żydowskich handlarzy. Nieco inna sytuacja panowała na wsi — żyli tam obok siebie polscy i ukraińscy chłopci, dla których jedynym znakiem kulturowej różnicy była przynależność do Kościoła

i Cerkwi. Jednakże i jedne, i drugie stały się obszarem czystek etnicznych, dla których zazwyczaj nie stanowiły przeciwwagi nawet najbliższe sąsiedzkie relacje. W odpowiedzi na pytanie, jak mogło dojść do wydarzeń na Wołyniu lub mordów na żydowskich sąsiadach, bez wątplenia nie pomaga dominująca dziś narracja, która hołubiąc wielokulturowość dawnych Kresów, jest głucha na głosy badaczy przypominających o panujących na Kresach nierównościach i hierarchiach. Badacze ci wskazują, iż hierarchiczność ta zawarta jest w samym pojęciu „Kresów”, albowiem „kresy mogą być tylko polskie” (Beauvois 1994, s. 94). Warto w tym miejscu dodać, że Kresy są nie tylko polskie i katolickie, ale także tylko ziemiańskie i inteligenckie. Opowieści na temat Kresów dotyczą w dużej mierze życia w polskich dworach, późniejszej zagłady i ucieczki ich mieszkańców, pozostawiając na uboczu problem innych warstw społecznych, które w najlepszym razie pomijane są milczeniem, w najgorszym łatwo przypisuje się im wszelkie narodowe grzechy (zob. Tokarska-Bakir 2011).

Wnikliwa analiza promowanej przez tego typu narracje wizji polskiej historii — która, jak słusznie zauważa Marcin Kula (1996), ciągle jest „historią Polaków”, a nie „historią Polski” — pozwala zrozumieć, dlaczego mimo uważanego za jedno z najlepszych w Europie prawodawstwa (zob. Kirpsza 2008) trudno dziś mówić o równouprawnieniu mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych. Moim celem jest tutaj zabranie głosu w dyskusji na temat zasadności użycia kategorii wielokulturowości w odniesieniu do polskiego społeczeństwa oraz podjęcie refleksji na temat funkcji i efektów tego dyskursu we współczesnej Polsce. Głównym punktem odniesienia dla przedstawianych tez będzie materiał zgromadzony podczas badań etnograficznych w jednej ze wsi powiatu gorlickiego, zamieszkaanej przez Łemków-Ukraińców¹ i Polaków. Mimo że region ten nie tylko nie należy do historycznych Kresów, ale też różnorodność jest na tym terenie zjawiskiem stosunkowo nowym, przedstawione studium przypadku stanowi, moim zdaniem, bardzo dobrą ilustrację tego, co definiuję dalej jako narrację kresową.

Wywód rozpoczynam od zarysowania kontekstu teoretycznego. Przyglądając się naukowej debacie na temat wielokulturowości, odnoszę się do zagranicznej i polskiej literatury przedmiotu. Następnie przedstawiam krótki opis badanego przeze mnie terenu, kładąc nacisk na kwestię różnorodności religijnej i etnicznej w jej społecznym i politycznym wymiarze. Pozostała część rozważań poświęcona jest analizie debaty nad podwójnym nazewnictwem, która odbyła się w jednej z badanych wsi. Opis debaty odzwierciedla mechanizmy umacnia-

¹ Nie podejmuję tu kwestii złożoności tożsamości etnicznej Łemków. Część Łemków identyfikuje się z narodowością ukraińską, inni uważają się za odrębną grupę etniczną lub za przedstawicieli transnarodowej wspólnoty Rusinów Karpackich (por. Michna 1995). Warto zaznaczyć, że nie są to kategorie rozłączne i wielu ludzi podkreśla swoją podwójną tożsamość (Łemko i Ukrainiec, Łemkini i Polka itd.) oraz że wyniki spisu powszechnego z 2002 roku nie są w tej kwestii miarodajne (zob. Babiński 2004).

nia polskiej i polsko-katolickiej dominacji oraz stawia pod znakiem zapytania zasadność kategorii wielokulturowości. W konkluzjach podsumowuję dokonane obserwacje oraz sugeruję, iż przedstawiony materiał empiryczny może być pomocny w przededefiniowaniu kategorii analitycznych i zarysowaniu pola badawczego, które może stanowić polski wkład w badania nad wielokulturowością.

DEBATA NA TEMAT WIELOKULTUROWOŚCI

Gdy władze jednej z gmin na polsko-białoruskim czy polsko-niemieckim pograniczu decydują się na umieszczenie tablicy informującej turystów o wielokulturowym charakterze odwiedzanego przez nich obszaru, użycie pojęcia „wielokulturowość” nie stanowi odniesienia do naukowej debaty na ten temat ani też do konkretnej — socjologicznej, antropologicznej czy kulturoznawczej — wykładni pojęcia. Z jednej strony określenie to jest stosowane ze względu na swoją pojemność; wielokulturowość obejmuje zarówno przynależność etniczną, jak i religijną, tradycje materialne i niematerialne, innymi słowy — różnego rodzaju reprezentacje różnorodnych społeczności. Ponadto może ono nie tylko wskazywać na obecność różnych wspólnot w historii regionu i charakter stosunków społecznych między ich przedstawicielami, ale i odnosić się do programów i polityk społecznych mających na celu dowartościowanie i promocję „kultur” mniejszościowych. Jak wskazywałam w innym miejscu (Pasięka 2012c), określenia „wielokulturowy” i „wielokulturowość” stają się dziś synonimami wyrażen tak odmiennych jak „różnorodność”, „pokojowe współżycie”, „tolerancja” czy „polityka gminy”.

Z drugiej strony jednak fakt, że lokalne władze decydują się mówić nie o „różnicowaniu” religijnym i etnicznym, ale właśnie o wielokulturowości, odzwierciedla obecność pojęcia w polskim dyskursie politycznym i publicystycznym, na który wpływ wywarła debata na temat multikulturalizmu — rozumianego tu jako określona polityka społeczna i ruch na rzecz kulturowego równouprawnienia — w Europie i Ameryce Północnej. Nie bez znaczenia jest również kwestia funduszy, a mianowicie korzyści płynących z faktu funkcjonowania (a raczej zdefiniowania) gminy jako „wielokulturowej”. Warto więc bliżej przyjrzeć się relacji między dyskursem naukowym i politycznym, zarówno w wymiarze narodowym, jak i lokalnym. Prześledzenie drogi idei multikulturalizmu z Kanady do Polski pozwala, moim zdaniem, dostrzec nie tylko szerokie możliwości interpretacji i zastosowania pojęcia, ale i fakt, iż sposób, w jaki idea wielokulturowości używana jest w polskim kontekście, odzwierciedla najbardziej problematyczne elementy ideologii multikulturalizmu. W celu zilustrowania tej kwestii przedstawiam krótko kluczowe elementy zachodniej debaty nad wielokulturowością, następnie zaś jej recepcję w Polsce. Chciałabym zaznaczyć, iż przedstawione wyżej kwestie i stanowiska to jedynie niewielki wycinek debaty nad wielokulturowością i multikul-

turalizmem, jedynie te najważniejsze z punktu widzenia poruszanych tu problemów².

Kultura, kultury i multikulturalizm

Jak słusznie zauważa Michał Buchowski (2008), kluczowe dla zrozumienia dynamiki debaty nad wielokulturowością i multikulturalizmem jest prześledzenie debaty nad pojęciem kultury. Przywołuje on pojawiające się od końca lat siedemdziesiątych głosy antropologów, którzy sprzeciwiali się statycznemu, reifikującemu społeczną rzeczywistość i ignorującemu „czynnik ludzki” ujęciu kultury. W rezultacie tych dyskusji zaczęto kłaść nacisk na hybrydowość i zmienność kultury oraz na współzależność kultury z procesami społecznymi i materialnymi (Buchowski 2008, s. 22). Rozpowszechnienie bardziej kompleksowego ujęcia kultury nie stanowiło oczywiście końca debaty. Badacze społeczni w dalszym ciągu prowadzą kłótnie o sensowność i znaczenie pojęcia, piszą „przeciw” kulturze (Abu-Lughod 1991) i „dla” kultury (Brumann 2006). Nawet ci, którzy chcieliby się go pozbyć, często nie potrafią się bez niego obejść. Ponadto — jak zwracają uwagę Henrietta Moore i Timothy Sanders (2006, s. XV) — „zakrawa na ironię fakt, iż wówczas gdy antropologowie gotowi byli porzucić organizującą kategorię kultury, reszta świata zaczęła jej używać”.

Odbiciem „kłopotów z kulturą” oraz dowodem kariery pojęcia poza domeną antropologii jest właśnie debata na temat multikulturalizmu i budowy wielokulturowego społeczeństwa, toczona początkowo w Kanadzie, Stanach Zjednoczonych i Australii, w ostatnich zaś dekadach także w wielu państwach Europy Zachodniej. Krótko mówiąc, zagadnienie multikulturalizmu stało się przedmiotem prac badawczych i elementem agendy politycznej wszędzie tam, gdzie nasilające się ruchy migracyjne prowadziły do głębokich przeobrażeń społecznych. Wzrastająca różnorodność etniczna i religijna zmuszała nie tylko do wprowadzenia różnorodnych zmian w prawodawstwie, ale i do refleksji nad kwestią obywatelstwa, funkcjonowaniem państw narodowych i wreszcie — definicją kultury (np. w kontekście „kultury narodowej” czy „kultur etnicznych”).

Podobnie jak pierwsze koncepcje kultury, tak i pierwsze koncepcje multikulturalizmu były krytykowane za reifikację różnic kulturowych. Krytyka ta prowadzona była z różnych perspektyw, zajmowano różne stanowiska teoretyczne. Antropologowie uznawali za problematyczną esencjalistyczną ideę kultury, która traktowana jest jako niezbywalny „bagaż” jednostki lub społeczności i jako taka zamiast do dowartościowania ich tożsamości i pluralizacji społeczeństwa, prowadzi do tworzenia kulturowych gett (Burszta 2005, s.153). Socjologowie i politolodzy często skupiali się na praktycznym wymiarze, wskazując na negatywne, przeciwnie do zamierzonych, skutki polityki multikulturalizmu

² Godne polecenia szczegółowe, łączące różne stanowiska opracowania to np.: Baumann, Vertovec 2011; Parekh 2000.

i krytykując ją jako wynalazek elit, nie mający wiele wspólnego z codziennym życiem mieszkańców różnorodnych etnicznie i religijnie dzielnic. Na gruncie filozofii podejmowano natomiast debatę na temat możliwości znalezienia złotego środka między „komunitarystycznymi” i „liberalnymi” koncepcjami multikulturalizmu, próbując pogodzić kwestię poszanowania różnicy kulturowej ze stwierdzeniem uniwersalnych praw człowieka (zob. np. Kelly 2002).

Krytyka ta doprowadziła do wypracowania nowego ujęcia, a raczej szerokiego spektrum programów politycznych i wykładni multikulturalizmu, których szczegółowa analiza wykracza poza ramy tych rozważań. Steven Vertovec i Susanne Wessendorf (2009, s. 8) wymieniają między innymi multikulturalizm „radykalny”, „krytyczny”, „silny”, „słaby”, „sfery publicznej”, „różnicy”, „protestu”. Ze względu na tę różnorodność dokonywanie dziś krytyki czy pochwały multikulturalizmu ma sens o tyle, o ile doprecyzuje się, co właściwie ma się na myśli, mówiąc o multikulturalizmie. Ponadto dość powszechne dziś podejście, które za Jackiem Ellerem można określić jako „antyantymultikulturalistyczne”, jest krytyczne zarówno wobec multikulturalizmu, jak i jego niepozbowionej uproszczeń krytyki, i podkreśla rolę antropologii w kształtowaniu dyskursu na temat różnorodności. Jak zauważa Eller (1997, s. 255): „antropologia powinna dostarczać multikulturowej metakrytyki, wskazując te sytuacje, w których obie strony [multikulturaliści i antymultikulturaliści] nadużywają pojęcia kultury i przeceniają jego potencjał. Antropologia musi przestrzegać przed romantyzacją i instrumentalizacją kultury oraz wskazywać, iż w świecie jest dużo więcej kulturowej różnorodności niż którakolwiek ze stron twierdzi”. Zdanie to — jak dowodzę dalej — trafnie oddaje stan polskiej debaty nad wielokulturowością.

Polska debata nad wielokulturowością

Dyskusja nad wielokulturowością w Polsce obarczona jest podobnymi problemami jak przedstawiona wyżej debata nad multikulturalizmem, a mianowicie niejasnością terminologiczną. Tym godniejszy uwagi jest opublikowany niedawno tekst Julity Makaro i Kamili Dolińskiej (2012), które podejmują wysiłek uporządkowania tej debaty. Wyróżniają cztery poziomy analizy: poziom realnego zróżnicowania (wielokulturowość jako zjawisko demograficzne), poziom świadomościowy (wielokulturowość jako doświadczana w codziennym życiu obecność innych), poziom polityczny (wielokulturowość polityczna albo multikulturalizm) oraz poziom marketingowy (marketingowe wykorzystanie wielokulturowości). Podkreślają ponadto, iż studiowanie każdego z tych poziomów wiąże się z przyjęciem odmiennej optyki badawczej: odmiennego doboru źródeł danych, metod i technik analizy. Rozróżnienie to należy więc odczytywać jako pewnego rodzaju postulat dotyczący zarówno sposobu prowadzenia badań, jak i ich interpretacji.

Dodajmy, iż jest to postulat tym ważniejszy, że w pracach badawczych można zaobserwować tendencję do zrównywania poziomu realnego różni-

cowania z poziomem świadomościowym i politycznym. Podkreślałam już, iż tego typu tendencja obserwowalna jest w pracach historycznych, dotyczących dawnej heterogeniczności Rzeczypospolitej, a także w socjologicznych i etnograficznych badaniach nad pograniczem (Pasięka 2012c). Z jednej strony fakt obecności różnych wspólnot etnicznych i religijnych utożsamiany jest z ich równorzędnością i równouprawnieniem, z drugiej zaś — regiony, które należałoby uznać raczej za monokulturowe, ze względu na wytworzoną z czasem wspólną kulturę lokalną, stają się nagle regionami wielokulturowymi. Terminologiczna nieściśłość i nadużywanie pojęcia mogą więc sprawić, iż pojęcie wielokulturowości straci jakąkolwiek wartość eksplanacyjną — wielokulturową staje się każda epoka historyczna, region kraju czy dzielnica miasta.

Pozostając przy rozróżnieniach chciałabym zaproponować przyjrzenie się polskiej debacie na temat różnorodności według dwóch wymiarów. Pierwszy z nich to podział na teoretyczne i empiryczne analizy wielokulturowości. Wśród prac teoretycznych warto zwrócić uwagę na artykuły Wojciecha Burszty (1997) i Michała Buchowskiego (2008). O wartości ich prac decyduje fakt, iż prowadząc debatę na temat wielokulturowości, autorzy podejmują dyskusję nad pojęciem kultury — kluczowym dla zrozumienia problemów z wielokulturowością. Ponadto umieszczają tę debatę w tradycji antropologicznej oraz śledzą jej różne odmiany w różnych społeczno-politycznych kontekstach. Uważam, iż efektywniejszy dialog między takimi opracowaniami teoretycznymi a pracami bazującymi na materiale empirycznym przyczyniłby się do wzbogacenia tych drugich. Wśród studiów empirycznych dominują bowiem prace poświęcone jednej z zamieszkujących Polskę grup etnicznych/religijnych, których autorzy zamiast podejmować krytyczną dyskusję nad pojęciem wielokulturowości, traktują je jako tło rozważań (zob. np. artykuły w zbiorze Kempny, Kapciak, Łodziński 1997). Do godnych uwagi wyjątków należy monografia Justyny Straczuk (2006), która łącząc bogaty materiał empiryczny i rozważania teoretyczne, dowodzi sytuacyjności i względności poczucia różnicy kulturowej, co prowadzi ją do zakwestionowania zasadności użycia kategorii wielokulturowości w odniesieniu do rzeczywistości pogranicza.

Można także przypuszczać, iż intensywniejszy dialog między koncepcjami teoretycznymi i empirią stanowiłby punkt wyjścia do debaty nad poszerzeniem pojęcia wielokulturowości i zasadnością uwzględnienia innych aspektów niż etniczne czy językowe. Buchowski (2008, s. 42) mówi w tym kontekście o „emancypacyjnym pluralizmie kulturowym”, który obejmowałoby różnego rodzaju mniejszości i w którym zredefiniowana kategoria kultury stanowiłaby narzędzie ich wzmocnienia i waloryzacji mniejszości. Podobny pogląd wyrażają badacze argumentujący na rzecz stosowania jak najbardziej inkluzywnej koncepcji wielokulturowości w krajach postkomunistycznych (Kempny, Kapciak, Łodziński 1997, s. 8). Nie ulega wątpliwości, iż wyjście poza etniczne

(lub etniczno-religijne³) rozumienie wielokulturowości ma duże znaczenie — zarówno dla kształtu debaty naukowej, jak i praktyki społecznej. Jak jednak argumentuję poniżej, trudno jednoznacznie stwierdzić, czy ujmowanie „niepełnosprawnych”, „bezrobotnych” lub ludzi mających „odmienny stosunek do historii” jako odrębnej „kultury” rzeczywiście prowadzi do ich waloryzacji i pluralizacji społeczeństwa.

Drugie rozróżnienie, które chciałabym zaproponować, to podział głosów w debacie nad wielokulturowością na „idealistyczne” i „krytyczne”. Za pierwsze z nich uznać można wszystkie te koncepcje, w myśl których współczesna Polska stoi „na progu wielokulturowości” i/lub dla których przyjęcie doktryny wielokulturowości oznacza budowanie na historycznym dziedzictwie różnorodności. Stwierdziwszy wszechobecność zjawiska wielokulturowości oraz nieuchronność przeobrażenia społeczeństw współczesnych w społeczeństwa wielokulturowe, badacze społeczni zakładają po prostu, iż procesy te stają lub staną się także doświadczeniem Polski (zob. Szczepański, Śliz 2011; Kempny, Kapciak, Łodziński 1997; Sadowski 2011). Wyrażając to przekonanie, pomijają jednak jeden podstawowy fakt, jakim jest dominacja i normatywność jednego modelu kultury we współczesnej Polsce. Lekceważenie tego faktu jest tym bardziej zaskakujące, iż — jak podkreślają badacze zjawiska — w warunkach takich nie ma mowy o wielokulturowości, albowiem ta związana jest z „kresem nadrzędnej pozycji zbiorowości, której kultura, z racji zorganizowania w państwo, uzyskała status kultury dominującej” (Sadowski 2011, s. 19). Jednocześnie otwiera się pole dla krytycznego podejścia wobec wielokulturowości i multikulturalizmu oraz próby odpowiedzi na pytanie o funkcjonowanie różnorodności w sytuacji dominacji jednej kultury. Zagadnienie to podejmowali w ostatnich latach między innymi Janusz Mucha (1999) i Grażyna Kubica (2011), jednak bez wątplenia wymaga ono dalszych studiów empirycznych i pogłębionej refleksji teoretycznej.

Należy podkreślić, że chodzi tu o coś więcej niż wskazywanie na etniczną i religijną homogeniczność i monokulturowość społeczeństwa polskiego. Podstawowe pytanie, na które powinniśmy starać się odpowiedzieć badając polską wielokulturowość, dotyczy mechanizmów reprodukcji jednego modelu polsko-katolickiej kultury oraz przyczyn jego funkcjonowania jako „doksy” (zob. Bourdieu 2007). To właśnie w tym kontekście warto, moim zdaniem, przyjrzeć się problemowi (nie)funkcjonowania wielokulturowości w Polsce. Uważam, że analiza taka pozwoli zrozumieć, dlaczego dyskurs i polityka wielokulturowości w Polsce, zamiast promować różnorodność, stają się narzędziem umacniania polskości.

³ Warto dodać, iż etniczne rozumienie wielokulturowości to w gruncie rzeczy bardzo często rozumienie etniczno-religijne. Debata nad miejscem Turków w Niemczech to debata nad miejscem islamu; wschodnie pogranicze w Polsce definiowane są jako „wielokulturowe” w dużej mierze ze względu na obecność prawosławnych i grekokatolickich świątyń.

Wielokulturowość po polsku

Jak dowodzę przedstawiając materiał z badań, „polska wielokulturowość” zakłada akceptację „innych”, ale na ściśle określonych zasadach, które uniemożliwiają naruszenie trzonu kultury dominującej. Z tego właśnie powodu mam wątpliwości co do zasadności inkluzywnego rozumienia wielokulturowości i jego roli w dowartościowywaniu mniejszości kulturowych. Z jednej strony trudno zaprzeczyć, iż „emancypacyjny pluralizm kulturowy” Buchowskiego (2008) czy „krytyczny multikulturalizm” Turnera (1993), postulując dowartościowywanie różnicy, pozwala na zakwestionowanie dominacji jednego modelu kultury. Z drugiej strony jednak warto podkreślić, że tym, co wydaje się problematyczne w polskim dyskursie publicznym, jest nie tylko odbieranie prawa do bycia innym, ale także odbieranie prawa przynależności do tego, co wspólne. Nadanie „innym” — bez względu na to, czy są to Romowie, prawosławni czy ludzie mający „odmienny stosunek do historii” — miana kulturowej mniejszości wyklucza ich z narodowo-obywatelskiej wspólnoty, nie narusza istniejących hierarchii i nie prowadzi do bardziej inkluzywnej wizji kultury narodowej. Społeczności te postrzegane są bowiem jako przedstawiciele innej kultury, nie zaś jako elementy składowe wspólnej kultury. Dotyczy to zarówno współczesnej polskiej kultury, jak i dorobku historycznego, w którego analizie bardzo często pomija się wkład etnicznych i religijnych „innych”.

Tego typu wizja kultury dominującej i krążących na jej orbicie „kultur” mniejszościowych znajduje, moim zdaniem, odzwierciedlenie w jednym z kluczowych elementów polskiego dyskursu na temat wielokulturowości, który określam mianem „kresowa narracja”. Mówiąc o kresowej narracji, stawiam tezę, iż relacje między dominującą (polsko-katolicką) większością a mniejszościami postrzegane są dziś przez pryzmat, a zarazem stanowią dziedzictwo, dyskursu na temat Kresów I i II Rzeczypospolitej. Twierdzą tym samym, że idea (a raczej mit) Kresów nie stanowi dziś jedynie przedmiotu badań literaturoznawców i historyków, lecz że stała się istotnym elementem popularnego dyskursu i — co najistotniejsze — została zaadaptowana i dopasowana do współczesnych realiów. Mimo iż uważane za Kresy terytoria nie leżą dziś w polskich granicach, zawarta w micie Kresów wizja stosunków etnicznych jest jak najbardziej aktualna i żywa. Parafrazując tytuł znanej pracy, można powiedzieć, iż Kresy funkcjonują w dalszym ciągu i jako pojęcie i jako rzeczywistość (zob. Handke 1997).

O sile współczesnej narracji kresowej decydują dwa, przeciwstawne mogło by się wydawać, obrazy: wizja Kresów jako utraconej Arkadii i jako piekła na ziemi (por. Kapralska 2000, s. 7). Z jednej strony bowiem narracja kresowa niesie obraz harmonijnego współżycia różnych grup etnicznych i religijnych pod polskim przywództwem; kolebki polskości i chrześcijańskiego przedmura; symbolu narodowej świetności i potęgi; innymi słowy, polskiej wyższości

i prawa etnicznych Polaków do sprawowania rządów. Z drugiej strony zaś narracja ta zawiera obraz krzywd, wypędzeń i czystek etnicznych dokonywanych na polskiej ludności. Jak zauważa Daniel Beauvois (1994, s. 105), wizja Kresów „jest wyrazem narcyzmu polskiego, krzywdzącego sąsiadów [...] piękną kolorową bajką, ignorującą najważniejsze społeczne, etniczne i religijne problemy”. Straczuk dodaje (2006, s. 35), iż w tej polonocentrycznej i megalomańskiej wizji etniczni i religijni „inni” stanowią jedynie dopełnienie i barwne tło dla polskości. Taki właśnie portret „wielokulturowych” Kresów znajduje kontynuację we współczesnym dyskursie i polityce wielokulturowości; w coraz popularniejszej praktyce odkrywania wielokulturowej przeszłości polskich miasteczek, opatrywania wszelkich pogranicz mianem wielokulturowych i w marketingowych strategiach, które zamiast promować wielokulturowość, promują wizję polskiej historii i polskiej tolerancji.

Przede wszystkim jednak kresowy obraz relacji interetnicznych nie pozostaje bez wpływu na sytuację mniejszości zamieszkujących współczesną Polskę. Uważam, iż ofiarą tego procesu jest w dużej mierze ludność ukraińska, której obraz stanowi jeden z głównych elementów historycznego dyskursu na temat Kresów. Ukraińcy to bowiem zarówno adresaci cywilizacyjnej misji Polaków, ludzie o niższym statusie i kulturze, jak i oprawcy i wrogowie Polski. Obraz Ukraińca jest więc spoiwem łączącym wizję Arkadii i piekła na ziemi, polskiej wyższości i polskich cierpień. Co więcej, negatywny stereotyp Ukraińca wydaje się wyjątkowo trwały i odporny na zmiany, stanowiąc nieprzerwanie zlepek sienkiewiczowskiego kozaka, banderowca i wykonującego najgorsze prace imigranta. Mimo wielu publikacji dotyczących złożoności przyczyn polsko-ukraińskich konfliktów czy polskiej polityki wobec Ukraińców w okresie międzywojennym (zob. np. Motyka 1999, 2011) dominującą w powszechnej percepcji diadą jest Ukrainiec–oprawca i Polak–ofiara, a relacje z Ukraińcami w okresie drugiej wojny światowej uważane są za gorsze od polskich relacji z Niemcami i Rosją (Szacki, Wojciechowski 2009). Bez wątpienia bardzo dużą rolę w tym procesie odgrywają mass media, w których, jak dowodzą systematycznie prowadzone badania, obraz Ukraińców jest zdecydowanie negatywny (Zawistowska 2007), a także podjęta w ostatnich latach instytucjonalna działalność środowisk kresowych. Jednak również prace naukowe nie są wolne od bezrefleksyjnego ujęcia i polonocentrycznej perspektywy, zgodnie z którą tylko Ukraińcy muszą przepracować swoją historię i przyznać się do popełnionych kiedyś zbrodni (zob. np. Konarska 2010). Tego typu publikacje i kulturowe produkcje znakomicie wpisują się w narrację kresową, której nieodłącznymi cechami są jednostronność ujęcia i zhierarchizowane relacje.

Wszystkie te problemy ilustruje opisany poniżej konflikt o wprowadzenie podwójnego nazewnictwa, podczas którego łemkowscy mieszkańcy jednej z małopolskich wsi przestali być postrzegani przez polskich współmieszkańców jako sąsiedzi, „stając się” zobowiązanymi do wdzięczności wobec Polaków Ukraińcami.

„WIELOKULTUROWE” UŚCIE GORLICKIE

Położona w Beskidzie Niskim gmina Uście Gorlickie to jedna z największych, zarazem zaś najmniej zaludnionych, gmin w Polsce. Granice gminy w XX wieku były kilkakrotnie zmieniane, tak jak zmieniona została sama nazwa — do roku 1945 Uście nazywane było Ruskim, a do 1949 — Uściem Karpackim.

Przed drugą wojną światową znakomitą część ludności stanowiła ludność rusińska⁴. Jedynie w niektórych wsiach mieszkało kilku Polaków i Żydów; pierwsi byli często przedstawicielami administracji państwowej lub wojska, drudzy prowadzili sklep i karczmę. Kres tej rzeczywistości przyniosły wydarzenia drugiej wojny światowej: okupacja sowiecka regionu zapoczątkowała serię wysiedleń miejscowej ludności. Rozpoczęła je agitacja sowieckich agentów, którzy zachęcali — niejednokrotnie zaś raczej przymuszali — miejscowych do wyjazdu na „bogata” Ukrainę⁵. Wysiedlenia (zarówno całych rodzin, jak i przymusowe wcielanie mężczyzn do Armii Czerwonej) trwały przez całą wojnę. W latach 1944–1946 przesiedlono w sumie około 60–70% przedwojennej populacji regionu (Reinfuss 1990, s. 129). Rozpoczęty przez sowieckiego okupanta proces został dokończony przez polskie władze komunistyczne, które w 1947 roku podjęły decyzję o przeprowadzeniu Akcji „Wisła”, konieczność przesiedlenia łemkowskiej i ukraińskiej ludności uzasadniając trwającymi w Bieszczadach walkami z UPA. Większość historyków jest dziś zgodna, iż był to jedynie pretekst do wysiedleń, które miały ułatwić asymilację ludności łemkowskiej i ukraińskiej (zob. np. Snyder 2003; Motyka 2002, 2011). Zdaniem Grzegorza Motyki (2011, s. 461), Akcję „Wisła” można uznać za próbę dokonania „etnობójstwa”, czyli dążenia do kulturowego i językowego zaniku zbiorowości. Podczas tej akcji w lecie 1947 roku mieszkańcy Uścia zostali przesiedleni na Ziemię Odzyskane, w ich miejsce zaś zaczęto osiedlać ludność polską z okolic Gorlic, Nowego Sącza i Podhala.

W wyniku zmiany sytuacji politycznej pod koniec lat pięćdziesiątych rozpoczęły się powroty Łemków do Uścia. Osiedlając się, budowali nowe domy lub odkupywali swoje rodzinne domostwa od polskich gospodarzy. W rezulta-

⁴ W literaturze przedmiotu nie ma zgody co do tego, w jakim kontekście powinno się stosować termin „Łemko”, a w jakim „Rusyn”. Zdaniem niektórych badaczy, miejscowa ludność identyfikowała się jako Łemkowie od początków XX wieku (Duć-Fajfer 2002, s. 280). Inni podkreślają, iż jako Łemkowie lub Ukraińcy identyfikowali się „politycznie świadomi” mieszkańcy, natomiast reszta pozostała przy rusińskiej lub rusnackiej identyfikacji (Wójtowicz-Huber 1987), a jeszcze inni kładą nacisk na rolę etnografów w rozpowszechnianiu etnonimu „Łemko” (Hann 2006, s. 193–4). Ja opieram się na rozróżnieniu, które było najbardziej rozpowszechnione wśród moich rozmówców. Twierdzą oni, iż Łemkami „stali się” dopiero po drugiej wojnie światowej, wcześniej natomiast powszechna była identyfikacja rusińska.

⁵ Wyjazdy te były dobrowolne tylko w teorii. Liczba chętnych bardzo zmalała po tym, jak do Uścia zaczęły docierać pierwsze informacje o rzeczywistej sytuacji na Ukrainie.

cie większość wsi w gminie zamieszkanych jest dziś przez Polaków i Łemków. Tylko dwie z dwudziestu wsi można uznać za prawie zupełnie polskie, a w kilku wsiach Łemkowie stanowią większość. Choć pierwsze lata po powrocie Łemków wspomniane są jako dość trudne, niepozbawione napięć i konfliktów, we wspomnieniach mieszkańców dominują obrazy pracy ponad podziałami i wypracowywania wspólnych strategii przetrwania w najtrudniejszych okresach PRL-u (zob. Pasieka 2012b).

Kolejnym zwrotem w życiu gminy były transformacja ustrojowa roku 1989 oraz wstąpienie Polski w struktury Unii Europejskiej w 2004 roku. Pierwsze z wymienionych wydarzeń oznaczało przede wszystkim odrodzenie szeroko pojętej aktywności kulturalnej mniejszości. W szkołach w Uściu są prowadzone lekcje języka łemkowskiego i ukraińskiego, a także lekcje religii grekokatolickiej i prawosławnej. Od września 2012 roku w ośmiu wsiach znajdują się tablice z łemkowską nazwą miejscowości. Ponadto powstało kilka zespołów artystycznych i stowarzyszeń, otwarto łemkowską restaurację, prawosławne i grekokatolickie święta weszły do kalendarza lokalnych uroczystości. Wiele z takich inicjatyw kulturalnych organizowanych jest w ramach programów Unii Europejskiej, których celem jest promowanie i zachowanie lokalnego — w szczególności zaś wielokulturowego — dziedzictwa. Jedną z godnych wymienienia inicjatyw jest promocja Szlaku Architektury Drewnianej, który przypomina o obecności i znaczeniu prawosławia oraz grekokatolicyzmu w polskiej kulturze.

Jednakże mimo wielości i różnorodności podejmowanych inicjatyw niewielu mieszkańców, w szczególności zaś niewielu przedstawicieli mniejszości, twierdzi dziś, iż w ich gminie można mówić o równouprawnieniu mieszkańców. Słowo „wielokulturowość”, o ile w ogóle pojawia się w rozmowach, ma ironiczne zabarwienie i jest zazwyczaj używane w odniesieniu do prowadzonej przez władze polityki. „Pani, my tu mamy wielokulturowość dzisiaj!”, powtarzali ze śmiechem mieszkańcy, gdy pytałam ich o przestrzeganie praw mniejszości. W swoich wypowiedziach mieszkańcy wyrażali dystans wobec gminnych inicjatyw, które uważali za powierzchowne, skierowane na zewnątrz i organizowane przede wszystkim dla pieniędzy. Twierdzili, że promocja wielokulturowości w ramach oferty turystycznej pozostawia wiele do życzenia (por. Pasieka 2012c) oraz zwracali uwagę, iż tak rozumiana wielokulturowość ma niewiele wspólnego z rzeczywistymi sąsiedzkimi relacjami. Pytani o międzyetniczne i międzyreligijne relacje mieszkańcy Uścia Gorlickiego podkreślali, iż wszyscy darzą się tu szacunkiem i że ani etniczne pochodzenie, ani wyznanie nie powinno stanowić klucza do oceny drugiego człowieka. W rozmowach ze mną zaznaczali, że współmieszkańcy to dla nich przede wszystkim sąsiedzi, znajomi i przyjaciele, nie zaś przedstawiciele innej wspólnoty etnicznej czy religijnej. Testem dla sąsiedzkich stosunków okazały się jednak konsultacje w sprawie wprowadzenia dwujęzycznego nazewnictwa w dziewięciu wsiach gminy.

DEBATA NAD POLSKOŚCIĄ WSI

W myśl *Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* z 2005 roku⁶ możliwe jest wprowadzenie dodatkowej nazwy miejscowości w języku mniejszości pod warunkiem że liczba mieszkańców należących do mniejszości jest nie mniejsza niż 20%. Jeżeli przedstawiciele mniejszości są mniej liczni, wprowadzenie drugiej nazwy musi być poprzedzone tzw. konsultacjami społecznymi. Jeśli więcej niż połowa biorących udział w konsultacjach popiera wniosek o wprowadzenie nazwy, zostaje on poddany dyskusji w radzie gminy, a w ostatniej instancji trafia do ministerstwa. Inicjatywa wprowadzenia dodatkowej nazwy w dziewięciu miejscowościach gminy Uście Gorlickie została zgłoszona przez młodych ludzi z łemkowskiego stowarzyszenia Czucha⁷. W analizie postanowiłam skupić się na opisie wydarzeń w jednej wsi, wspominałam jednak skrótowo o przebiegu i efektach konsultacji w innych miejscowościach. Chciałabym również zaznaczyć, iż tym, co interesuje mnie najbardziej, są towarzyszące głosowaniu debaty.

Mimo iż tylko w jednej z dziewięciu wsi mieszkańcy zagłosowali przeciwko wprowadzeniu drugiej nazwy, konsultacje trudno byłoby uznać za manifestację szacunku wobec mniejszości (warto zresztą nadmienić, iż w niektórych przypadkach trudno w ogóle uznać je za „konsultacje”). W pięciu wsiach, w których dominuje ludność łemkowska, o wprowadzeniu dodatkowej nazwy zdecydowano w zasadzie jednomyślnie. Sytuacja w czterech pozostałych miejscowościach była dużo bardziej skomplikowana. W pierwszej z nich o korzystnym dla Łemków wyniku głosowania zdecydował fakt, iż miejscowi Polacy nie wzięli udziału w głosowaniu. Było to wszystko, co zdołał osiągnąć Polak, który — jak mi opowiadał — odwiedził każdy dom we wsi, aby przekonać ludzi o znaczeniu wprowadzenia drugiej nazwy. Nie udało mu się zachęcić ich do głosowania na „tak”, ale „przynajmniej zostali w domu”. Wyniki głosowania w drugiej z opisywanych wsi były olbrzymim zaskoczeniem dla samych mieszkańców. Żyją tam dziś prawie wyłącznie ludzie napływowi, głównie inteligencja i przedstawiciele wolnych zawodów. Wielu z nich mieszka w odnowionych łemkowskich domach, aktywnie działa na rzecz promowania lokalnego dziedzictwa, a nawet organizuje dla miejscowych ludzi warsztaty tolerancji i międzykulturowego współżycia. Niemniej jednak o wprowadzeniu podwójnego nazewnictwa zdecydował tutaj jeden głos. W trzeciej, największej z omawianych wsi, pomysł wprowadzenia nazwy nie znalazł poparcia. Głosowanie nie tylko skończyło się przegraną zwolenników wprowadzenia drugiej nazwy, ale i doprowadziło do międzysąsiedzkich konfliktów. Pytani o przyczynę tak silnej opozycji wobec

⁶ Dz.U. nr 17, poz. 141.

⁷ Członkami stowarzyszenia są w większości studenci, którzy mieszkają dziś poza gminą. Fakt ten wykorzystany został przez przeciwników wprowadzenia nazwy, którzy ignorowali pochodzenie członków stowarzyszenia i twierdzili, iż zostało ono zorganizowane przez ludzi „z zewnątrz”.

podwójnego nazewnictwa mieszkańcy wskazywali na kazanie rzymskokatolickiego księdza w niedzielę przed głosowaniem, w którym mówił on (w dość ogólnikowy sposób) o „konieczności obrony polskiej ziemi”.

Ostatnia z dziewięciu wsi stanowi, moim zdaniem, najdobitniejszy przykład istoty głosowania nad podwójnym nazewnictwem. Zanim przejdę do opisu głosowania i dyskusji wokół niego, chciałabym podkreślić, iż wieś ta uważana jest w gminie za wzorcową i znaną z działalności ekumenicznej. Koła i stowarzyszenia skupiają Łemków i Polaków, prawosławny i rzymskokatolicki ksiądz są bardzo dobrymi przyjaciółmi, a miejscowa szkoła jest najlepszym przykładem otwartej i pluralistycznej instytucji. Wszystko to sprawiło, iż władze gminy oczekiwały pozytywnego odzewu. Jeszcze podczas głosowania sołtys wsi zapewnił mnie, iż „tutaj to na pewno nazwa przejdzie”.

Konsultacje w sprawie wprowadzenia drugiej nazwy wsi składały się z dwóch części. Fakt, iż konsultacje odbyły się w dwóch etapach jest j e d y n y m, co do którego zgadzają się biorący udział w konsultacjach mieszkańcy. Dlatego przedstawiać muszę „polską” i „łemkowską” wersję wydarzeń. Kategorie „polska” i „łemkowska”, tak jak i „Polak” i „Łemko”, to w tym przypadku kategorie emiczne, które stosuję, chcąc oddać sposób interpretacji konfliktu przez badanych. Jest to bardzo istotne, albowiem dominującym podczas konsultacji przekonaniem było to, iż osobą głosującą za wprowadzeniem nazwy może być tylko i wyłącznie Łemko, a głosującym przeciw — Polak. Innymi słowy, nie brano pod uwagę możliwości, by któryś z Polaków poparł wprowadzenie nazwy lub by któryś z Łemków dodatkowej nazwy nie chciał⁸. W okresie głosowania miejscowa ludność przestała identyfikować się jako „mieszkańcy” i „sąsiedzi”, wysuwając na pierwszy plan tożsamość etniczną bądź etniczno-religijną.

Według polskich mieszkańców zatem prośba o podzielenie konsultacji na dwie części — spotkanie informacyjne oraz samo głosowanie⁹ — miała umożliwić Łemkom zgromadzenie jak największej liczby zwolenników wprowadzenia nazwy. Łemkowie zaprzeczają tej opinii, podkreślając, iż czas między dwoma zebraniem miał być okazją do namysłu i uzyskania dodatkowych informacji. Argumentowali, iż skłoniły ich do tego zamieszanie wokół głosowania we wsi Bielanka (głośnie na całą Polskę)¹⁰, „gdzie ludzie nie wiedzieli, o co chodzi”, jak i fakt, iż ufali w możliwość przekonania polskich współmieszkańców o znaczeniu nazwy („mieszka tu dużo ludzi inteligentnych lub zważających się na inteligentnymi”). Bez względu na intencje poprzedzające głosowanie okres trudno byłoby nazwać publiczną debatą na temat tak istotnej dla wsi sprawy. Część

⁸ Oczywiście zdarzały się takie przypadki.

⁹ Podczas pierwszego spotkania obecnych było niewielu mieszkańców, głównie Polaków. W drugim ze spotkań (głosowaniu) uczestniczyła blisko połowa uprawnionych do głosowania.

¹⁰ Należąca do gminy Gorlice wieś Bielanka (Білянка) była pierwszą wsią, w której wprowadzono łemkowską nazwę miejscowości (2008). Za wprowadzeniem podwójnego nazewnictwa głosowały tam 32 osoby, a 31 było przeciw. Sytuacja we wsi nie umknęła uwadze lokalnych ani ogólnopolskich mediów, które doprowadziły do zaostrenia konfliktu między mieszkańcami.

mieszkańców unikała podejmowania tematu w polsko-łemkowskich interakcjach, ograniczając się do dyskusji na temat nazwy w obrębie własnej wspólnoty etnicznej lub podkreślając, że kwestia nazwy jest im zupełnie obojętna i że nie zamierzają wziąć udziału w głosowaniu. Dla innych natomiast czas ten był okresem międzysąsiedzkich kłótni, rzucania inwektyw i wzajemnego zastraszania. Jeden z polskich rozmówców tak relacjonował mi zasłyszaną wymianę zdań dwóch mieszkańców:

*Pakujcie się, Łemkowie, bo znowu was wywieziemy.
Teraz to wy, Polacy, będziecie wyjeżdżać!*

Podkreślał, iż tego typu „dyskusje” były na porządku dziennym. Inna rozmówczyni, Łemkini, opowiadała mi poruszonym głosem o tym, jak jej najbliższa sąsiadka przyszła jej oznajmić, iż nie będzie jej już odwiedzać, albowiem ta „okazała się Ukrainką”. Zdanie to bardzo ją zabolowało. Ona i jej sąsiadka miały wcześniej w zwyczaju spotykać się wieczorami na herbatę i pogawędkę i słuchać razem Radia Maryja¹¹.

Można więc skonstatować, iż głosowanie nie tylko ożywiło pamięć o dramatycznych wydarzeniach z przeszłości i prawdopodobnie najtrudniejszym okresie w historii wsi¹², ale i ukazało w pełnym świetle podstawy lokalnego współżycia. Stwierdzenie, iż ktoś „okazał się Ukraińcem”, otwiera różne możliwości interpretacyjne. Po pierwsze, może sugerować, iż fakt przynależności etnicznej jest pomijany milczeniem w międzysąsiedzkich kontaktach i dopiero takie sytuacje jak głosowanie wysuwają go na pierwszy plan. Obserwacje życia we wsi przeczą tego typu wyjaśnieniom. Fakt, że moi rozmówcy podkreślają prymat więzi sąsiedzkich, jest bowiem równoznaczny z poszanowaniem wyznania, języka i tradycji ich współmieszkańców. To, iż ludzie mówią o sąsiedzie „sąsiad”, a nie „Polak” czy „grekokatolik”, nie oznacza, iż zapominają o jego pochodzeniu czy wyznaniu. Jedną z podstawowych zasad wypracowanych przez lokalną wspólnotę jest powstrzymanie się od pracy zarówno w okresie świąt katolickich, jak i prawosławnych i grekokatolickich. Co więcej, mieszkańcy niejednokrotnie wyrażali dumę z tradycji wzajemnego zapraszania się na święta i poznawania „innych zwyczajów”. Z tego też względu bardziej prawdopodobne wydaje się drugie wyjaśnienie, a mianowicie fakt, iż ktoś, kto nagle „okazuje się być Ukraińcem” — przypomnijmy, poprzez fakt opowiedzenia się za wprowadzeniem drugiej tablicy przy wjeździe do wsi — jest, moim zdaniem,

¹¹ Na marginesie chciałabym zaznaczyć, iż wielu z moich rozmówców grekokatolików szanowało Radio Maryja za to, że transmituje grekokatolickie msze. Byli natomiast bardzo krytyczni wobec publicznych mediów, które ściśle reglamentują czas przeznaczony dla mniejszości. Ich zdaniem, niejednokrotnie zdarzało się, iż grekokatolicka msza — jako że dłuższa od rzymskokatolickiej — była ucinana w połowie.

¹² Mam tu na myśli zarówno Akcję „Wisła”, jak i powroty Łemków w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych oraz wynikające z tego faktu konflikty między powracającą ludnością a polskimi osadnikami.

równoznaczny z tym, iż „okazał się” on/ona przeciwnikiem, wrogiem, zdrajcą. Odnosząc się do wcześniejszych rozważań na temat narodowych stereotypów, warto podkreślić, iż w przytaczanej rozmowie pojawia się właśnie figura Ukraińca, nie zaś Łemka czy Rusina. Kluczową kwestią staje się więc odpowiedź na pytanie: zdrajcą i wrogiem kogo lub czego?

Po pierwsze, chęć wprowadzenia drugiej nazwy postrzegana była jako zakłócenie istniejących relacji społecznych. Jedna z mieszkank, przeciwna wprowadzeniu nazwy, pytała na przykład: „Tyleśmy lat spokojnie żyli, było fajnie, elegancko, po co to było ruszać?”. Inni wtórowali podkreślając, iż „głosowanie zakłóciło pokojowe relacje — wetknęli kij w mrowisko”. Wyznawcy tego poglądu nie widzieli żadnej sprzeczności w definiowaniu lokalnej sielanki jako tykającej bomby zegarowej, tak jak i nie chcieli dostrzec, iż „fajnie i elegancko” jest równoznaczne z niedotykaniami i przemilczaniem pewnych kwestii. Co więcej, dla autorów tych opinii było oczywiste, iż winnymi zakłócenia spokoju są ci, którzy propagowali pomysł wprowadzenia drugiej nazwy (czyli realizację ustawowo zapisanego prawa), nie zaś ci, którzy opowiedzieli się przeciwko niej. Jednocześnie tego typu opinie zmuszają do postawienia pytania, czy „pokojowe relacje” i „mrowisko” rzeczywiście należy uznać w analizowanym kontekście za sprzeczność? Czy nie odzwierciedlają one sprzecznych tendencji, na jakich zbudowane jest lokalne współzycie oraz faktu, iż niejednokrotnie uprzejme („fajne” i „eleganckie”) relacje stanowią przykrywkę konfliktów i napięć? Do takiej właśnie interpretacji skłania wypowiedź jednej z łemkowskich mieszanek:

Wie pani jakie to [wynik głosowania] jest przykre? I dalej sobie sąsiadka z sąsiadką siedzi i pije kawę i jedna mówi: „Mnie jest wszystko jedno, mnie tam jest wszystko jedno, ale byłam na nie”. To jest tak jak z tą ekumenią: wszystko dobrze, wszystko cacy, ale jak trzeba się opowiedzieć po prawej albo po lewej stronie, to raczej nikt nie zostaje na zasadzie, że nie głosuje, tylko opowiada się na nie. Czyli „Ekumenia tak, ale po mojemu”. Ale [ludzie ci mówią] „Jestem za ekumenią!”

Po drugie więc, ocena zwolenników podwójnego nazewnictwa związana jest nie tylko z naruszeniem społecznych relacji, ale z wstrząśnięciem systemem społecznych relacji. Logikę tego systemu najpełniej oddaje stwierdzenie cytowanej Łemkini, która, charakteryzując postawę polskich mieszkańców podczas głosowania, stwierdziła iż są oni zwolennikami różnorodności, ale takiej, „jaka im się podoba”. Przyzwolenie na różnorodność, a nawet jej akceptację, należy więc analizować biorąc pod uwagę, kto przyzwala i akceptuje, kto zaś prosi o przyzwolenie i oczekuje akceptacji. Mowa tu więc o takim układzie relacji społecznych, który zakłada współzycie różnych społeczności religijnych/etnicznych, przy czym jedną z nich czyni dominującą i normotwórczą. Podczas analizy sytuacji w Uściu Gorlickim definiowałam ten system jako „hierarchiczny pluralizm”, podkreślając współistnienie egalitarnych i hierarchizujących tendencji w jednym systemie społecznym (zob. Pasie-

ka 2012a)¹³. W „wielokulturowym” Uściu Gorlickim to właśnie polska, katolicka większość ma decydujący wpływ na kształt lokalnego pluralizmu. Aktywnie promując „wielokulturowość”, ściśle strzeże jej granic. Powtarzane przez polskich mieszkańców stwierdzenie „Tym razem [Łemkowie] posunęli się za daleko” doskonale odzwierciedla sposób pojmowania lokalnej rzeczywistości, w którym kładzie się nacisk na prawo większości do podejmowania decyzji („Mieszkają w Polsce, więc niech mówią po polsku”) oraz fakt, iż mniejszość powinna być w gruncie rzeczy wdzięczna za przyznane im praw („Przecież pozwalamy im pracować!”). W podobnym tonie utrzymane było retoryczne pytanie: „A czy jak przyjdzie Niemiec, to wprowadzi się nazwy niemieckie?”. Opinie takie nie bez przyczyny przywodzą na myśl toczone w krajach Europy Zachodniej debaty na temat multikulturalizmu i polityki wobec imigrantów. Jest znamienne, iż choć rusińska ludność mieszkała na opisywanym terenie przez wieki, traktowana jest jako „goście”, którzy powinni być wdzięczni polskiej większości za prawo do zamieszkiwania w polskim państwie¹⁴. Równocześnie zaś należy wskazać pewną specyficzną cechę lokalnego dyskursu na temat mniejszości — na wspomnianą już narrację kresową. Zanim przejdę do omówienia tego problemu, chciałabym wrócić na chwilę do przebiegu głosowania nad podwójnym nazewnictwem w opisywanej wsi.

Głosowanie

Głosowanie nad wprowadzeniem drugiej nazwy odbyło się w wiejskiej świątyni, dwa tygodnie po pierwszym („informacyjnym”) spotkaniu. Uczestniczyli w nim przedstawiciele władz gminnych oraz sołtys. Jak już wspominałam, byli oni przekonani co do pozytywnego wyniku głosowania. Głosowanie było tajne. Moją uwagę zwróciła obecność starszych ludzi, którym asystowali ich krewni. Wkrótce przekonałam się, iż fakt ten był bardzo znaczący dla samych mieszkańców, którzy oskarżali się nawzajem o zmuszanie do udziału w głosowaniu starych, schorowanych osób. Co więcej, Łemkowie i Polacy postrzegali siebie nawzajem jako lepiej zorganizowanych i zmobilizowanych do głosowania. Zwolennicy nazwy narzekali, że dla wielu Łemków choroba krowy i praca w polu były ważniejsze niż głosowanie¹⁵. Twierdzili, że Łemkowie są obojętni i trzeba ich pchać do działania. W bardzo odmienny sposób oceniali ich postawę polscy mieszkańcy:

No tak oczywiście, bo, bo, bo... bo tak... bo tak, no bo tak, bo Łemkowie, obojętnie wtedy yyy... potrafią się skrzyknąć i idą do głosowania całymi rodzinami, całymi rodzi-

¹³ Pojęcie to definiuję odnosząc się do prac Louisa Dumonta (1980), Edmunda Leacha (1997) i Pierre’a Bourdieu (2007).

¹⁴ Janusz Tazbir opisuje (2000, s. 55) tendencję do dzielenia obywateli III Rzeczypospolitej na gospodarzy i gości jako charakterystyczną dla skrajnej prawicy.

¹⁵ Takiej samej odpowiedzi udzieliło mi wielu Łemków, którzy nie poszli głosować.

nami, babcia trzęsąca się do samochodu, dwoma na wózku niesiona, na głosowanie idzie. Wszystko, całymi... mnie... [Opowiada o Łemkach:] meldunek mam tutaj, mieszkam w Krakowie, na głosowanie z Krakowa całe rodziny zjechały, bo trzeba zagłosować, a, a Polacy mają to w dupie.

Wielu miało pretensję do wszystkich tych, którzy nie wzięli udziału w głosowaniu (tzn. nie zagłosowali na „nie”):

Ja mówię — to czegoś się nie ruszyła? Trzeba było ruszyć tylek i pójść zagłosować. Jak oni potrafili babkę, która do kościoła nawet nie chodzi, potrafili babkę wydrzeć yyy... na głosowanie i zagłosowała, to co? To trzeba było dać dziewczynie dwadzieścia złotych, żeby przyjechała z Krakowa i zagłosowała. No to są ważne rzeczy, nie?

Jeszcze więcej zastrzeżeń wzbudził fakt, iż w głosowaniu wzięło udział kilku turystów, którzy spędzali wakacje w łemkowskim gospodarstwie agroturystycznym i po zarejestrowaniu w urzędzie gminy pobytu tymczasowego mieli do tego prawo. Zdaniem Polaków, osoby te nie powinny były zabierać głosu w sprawie miejscowości, której nie są mieszkańcami. Zdaniem Łemków natomiast, ludzie ci dali dowód poszanowania praw mniejszości, ich obecności w polskiej historii i kulturze. Jednakże fakt, iż w głosowaniu brali udział ludzie z zewnątrz, okazał się decydujący jeszcze z innego powodu:

Mieliśmy takich parę osób, turyści z Warszawy, bardzo się ucieszyli, że jest taka możliwość, że będzie druga nazwa, pojechali do Uścia, zarejestrowali się, a tu z naszych mieszkańców, z Polaków, prawdopodobnie nikt nie zagłosował na tak. Po policzeniu Łemków oraz ludzi, którzy byli z zewnątrz¹⁶, wyszło na to, że nikt z [miejscowych] Polaków nie zagłosował na tak.

Tymczasem w rozmowach prowadzonych już po głosowaniu niewielu polskich mieszkańców przyznało się do głosowania przeciw. Słyszac na każdym kroku, iż druga tablica nic im właściwie nie przeszkadza, trudno było uwierzyć, iż 63 osoby zagłosowały na „nie” (w stosunku do 81, które były „za”). Ci, którzy przyznali mi, że głosowali przeciwko, wskazywali na bardzo pragmatyczne przyczyny, takie jak obawa przed związanymi z postawieniem drugiej tablicy kosztami albo koniecznością zmiany dowodów osobistych. Zapewnienia władz gminy, iż nie ma mowy o zmianie dowodów, uznawali oni za „mydlenie oczu”. Natomiast dla kilku zagorzałych przeciwników nazwy „walka” nie była skończona:

I... jestem przekonany, że jak po... mam nadzieję, że to umrze, yyy... po... zawieszę czy wstawią podwójną nazwę, tej samej nocy. ...[ją ściągną?] Tej samej nocy.

Przypuszczenie, iż druga tablica zostanie zniszczona lub usunięta, dla wielu stanowiło argument przeciwko umieszczaniu. Zaznaczali, że doprowadzi to do

¹⁶ Za ludzi „z zewnątrz” uznawali byli nie tylko turyści, ale i rodziny, które wybudowały we wsi dom letniskowy, spędzają tam weekendy i urlopy. Łemkowie zakładali, iż większość z nich głosowała na „tak”.

jeszcze większych sporów i kłótni, lepiej więc po prostu tablicy nie stawiać. Troską o poszanowanie nazwy pokrywano więc często niechęć do jej wprowadzenia. Troską obdarzano także turystów, którzy zobaczywszy tablicę łemkowską przy wjeździe do wsi, mogliby przestraszyć się (!), iż znaleźli się na Ukrainie. W rozmowie z jednym z polskich mieszkańców wspomniałam, że podwójne nazewnictwo obowiązuje zaledwie 10 km dalej, po słowackiej stronie. Rozmówca skwitował mój komentarz stwierdzeniem, iż nie wszystko musi być w Polsce takie jak na Słowacji: „Oni mają euro, a my nie mamy, i co?”.

Kończąc opis głosowania, należy podkreślić, iż zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy wprowadzenia drugiej nazwy uznali wynik za porażkę. Łemkowie mówili, iż postawa polskich sąsiadów uświadomiła im, jak wygląda w rzeczywistości lokalny „ekumenizm”. Polacy twierdzili natomiast, że niepotrzebnie doszło do skłócenia wsi, podkreślając, iż winnymi tego faktu byli zwolennicy nazwy.

Kilka miesięcy po odbyciu społecznych konsultacji rada gminy podjęła decyzję o wprowadzeniu podwójnego nazewnictwa w ośmiu wsiach. Napisane cyrylicą tablice pojawiły się jednak w Uściu dopiero trzy lata później. Zdaniem wielu mieszkańców gminy, opisywana przeze mnie miejscowość stanowi wzór do naśladowania, albowiem tak wielu ludzi poparło w niej inicjatywę podwójnego nazewnictwa. Jak widać, korzystny dla łemkowskiej mniejszości wynik przysłonił pytanie o to, kto o nim zdecydował. W podobnym tonie utrzymane były doniesienia prasowe na temat dwujęzycznych tablic. Opisywano w nich zwycięstwo „polityki wielokulturowości”, podając jako przykład niewielką wieś, w której wszyscy głosowali na „tak” (przykładem tym była wspomniana wcześniej miejscowość, w której jednemu z mieszkańców udało się nakłonić Polaków do powstrzymania się od głosu).

Przedstawwszy kontekst głosowania, jego reperkusje i towarzyszące mu spory, chciałabym teraz spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak należy tłumaczyć niechęć polskich mieszkańców do wprowadzenia podwójnego nazewnictwa. Nie ulega wątpliwości, iż należy mówić w tym przypadku o splocie bardzo różnorodnych czynników; nie bez znaczenia były kwestie organizacyjne¹⁷ czy trudna historia wsi¹⁸ i pamięć o konfliktach sprzed kilku dekad, czy postawa

¹⁷ Często wysuwane zastrzeżenie — zarówno przez Polaków, jak i Łemków — dotyczyło faktu, że głosowanie było postrzegane jako inicjatywa zewnętrzna. Miejscowi żalowali, że studenckie stowarzyszenie okazało się szybsze ze zgłoszeniem projektu, albowiem gdyby projekt ten wysunął podczas wiejskiego spotkania jeden z mieszkańców, byłoby łatwiej przedstawić go jako posunięcie istotne dla całej społeczności lokalnej. Argument ten należy rozpatrywać w szerszym kontekście, a mianowicie podejrzliwości i zniechęcenia miejscowej ludności do odgórnej polityki i „wpływów z zewnątrz”.

¹⁸ Wysuwając ten argument należy być bardzo ostrożnym, albowiem nie ma chyba w Polsce pogranicza, które nie miałyby „trudnej historii”. Mimo to setki miejscowości w Polsce mają dziś dwujęzyczne nazwy: niemieckie, kaszubskie, litewskie, ale nie ukraińskie. Wydaje się więc uzasadnione stwierdzenie, iż relacje polsko-ukraińskie wywołują dziś w Polsce szczególnie gorące emocje i że jest to związane z analizowanym wyżej dominującym w Polsce dyskursem.

lokalnych liderów, zarówno władz gminnych, jak i duchownych. To właśnie ostatniej z tych kwestii chciałabym teraz poświęcić uwagę, opisując mechanizmy reprodukcji polskiej dominacji, które określam mianem narracji kresowej.

„Polskie i tylko polskie”

Chcąc w pełni oddać obraz relacji społecznych, należy podkreślić, iż głównym elementem identyfikacji etnicznej w badanym regionie jest przynależność religijna. Związek między religią a etnicznością jest bardzo silny zarówno w przypadku Polaków, jak i Łemków, chociaż w żadnym z tych przypadków nie można uważać tego związku za „oczywisty”. Po pierwsze, mieszkańcy gminy przynależą nie tylko do Kościoła katolickiego, ale do sześciu innych wspólnot¹⁹. Nie zmienia to faktu, iż większość ludzi zakłada, iż Polacy są rzymskimi katolikami, ci zaś, którzy nimi nie są, traktowani są jako „odstępstwo od reguły”. (Co więcej, traktują tak często samych siebie — zob. Pasieka 2012a). Po drugie, część Łemków przynależy do Kościoła prawosławnego, część zaś do grekokatolickiego. Kluczową staje się więc ich przynależność do Cerkwi. W rezultacie kategorie etniczne stosowane są wymiennie z religijnymi. Na przykład katolicka świątynia często jest nazywana „polską”, cerkiew określana mianem „łemkowskiej”, a polscy sąsiedzi, którzy zagłosowali przeciwko wprowadzeniu drugiej nazwy — „katolickimi” sąsiadami.

Fakt ten nie pozostaje również bez wpływu na rolę duchownych. Zarówno wśród Polaków, jak i Łemków odgrywają oni bardzo dużą rolę, pełniąc funkcję liderów wspólnoty religijno-etnicznej. Z tego też względu zabranie przez nich głosu w sprawie głosowania wydawało się mieszkańcom czymś naturalnym. Większość mieszkańców opisywanej szczegółowo wsi podkreślała, że swoje opinie na temat wprowadzenia nazwy księża wypowiadali poza drzwiami świątyni²⁰. Jednocześnie katolicy i prawosławni²¹ oskarżali duchownego „przeciwników” o podburzanie parafian.

Co na to sami księża? W rozmowie ze mną ksiądz prawosławny unikał tematu głosowania. Wymijająco stwierdził, iż głosowanie nie było dobrze przygotowane oraz że najważniejsze są relacje między indywidualnymi ludźmi i rodzinami. Podkreślał, iż we wsi sąsiadują ze sobą i pozostają w zażyłej przyjaźni prawosławni, rzymskokatolicy i grekokatolicy.

Dużo więcej do powiedzenia w tej kwestii miał ksiądz rzymskokatolicki, który narzekał na pasywność swoich parafian i twierdził, iż sami są sobie winni.

¹⁹ Gminę Uście Gorlickie zamieszkują rzymskokatolicy, grekokatolicy, prawosławni, zielonoświątkowcy, adwentyści, buddyści, świadkowie Jehowy. W opisywanej tu wsi mieszkają przedstawiciele trzech pierwszych wyznań.

²⁰ Jako negatywny przykład przytaczali cytowaną wcześniej wypowiedź katolickiego księdza, który nawoływał w kazaniu do obrony polskich ziem.

²¹ Ksiądz grekokatolicki mieszka w jednej z sąsiednich wsi i nie bierze aktywnego udziału w jej życiu, ograniczając się do sprawowania posługi religijnej.

Co bardzo istotne, fakt, iż polscy mieszkańcy powinni byli zagłosować przeciw nazwie, był dla księdza oczywisty. Silnie identyfikował się ze wszystkimi przeciwnikami wprowadzenia drugiej tablicy, o czym świadczyło częste używanie liczby mnogiej („my przegraliśmy”, „mogliśmy ich przegłosować”). Przede wszystkim jednak głosowanie było, w jego odczuciu, walką o pewną wizję historii wsi. To właśnie znajomość historii pozwalała zrozumieć, jego zdaniem, dlaczego wprowadzenie łemkowskiej nazwy mija się z celem. Kwestię tę ilustruje poniższy cytat:

A jak w ogóle ksiądz ocenia pomysł tego głosowania?

Bez... beznadziejny i... bez mmm... znaczy, nawet nie historycznie, bo nie, nie można nawet złemkowszczyć tej nazwy [...] To jest własność hrabiów i ona, ona zawsze tutaj była i... i robienie yyy... argumenty, że a... w, w, we Lwowie, we Lwowie są podwójne nazwy, tak, tylko Lwów był nasz, polski, no to są podwójne nazwy. Natomiast tutaj nigdy nie było, nigdy nie [wieś należała do hrabiów] i koniec [podkr. — A.P.].

Wypowiedź tę uważam za szczególnie istotną dla zrozumienia przebiegu i wyniku głosowania. Zdaniem księdza, dawna struktura społeczna — fakt, iż Polacy byli „panami”, a ludność rusińska „chłopami” — ma stanowić podstawę dzisiejszych relacji społecznych i prawodawstwa. Wszędzie tam, gdzie własność znajdowała się w rękach polskiej ludności — czy to na terenie dzisiejszej Łemkowszczyzny, czy we Lwowie — powinny funkcjonować nazwy w języku polskim, natomiast potomkowie warstwy chłopskiej nie mają prawa się ich domagać. Innymi słowy, feudalna struktura potwierdzać ma współczesną polską dominację. W rozmowie ze mną ksiądz poruszył ponadto problem historycznej sprawiedliwości, między innymi podając w wątpliwość fakt, iż Ukraińcom należą się w Polsce przywileje, zważywszy na to, czego dokonali na Wołyniu. Warto przypomnieć w tym miejscu, iż to właśnie wydarzenia na Wołyniu przywoływane były często przez komunistyczne władze dla uzasadnienia Akcji „Wisła”.

Kwestię tę uważam za kluczową, albowiem taki sposób myślenia dominował w dyskusjach nad wprowadzeniem drugiej nazwy nie tylko wśród polskiej ludności, ale i wśród łemkowskich mieszkańców, którzy głęboko zinternalizowali polską dominację. Co więcej, uważam, iż tego typu wizja rzeczywistości leży u podstaw relacji społecznych w gminie w ogóle. W mniej lub bardziej świadomy sposób mieszkańcy podkreślają, iż Polacy są „równiejszymi wśród równych”; teoretycznie wszyscy mają te same prawa, ale w praktyce o ich wcielaniu w życie decyduje polska większość. Wpływ na tę sytuację mają, w moim odczuciu, dwa zasadnicze czynniki. Pierwszym z nich jest wspomniane wyżej traktowanie mniejszości jako „gości” — ludzi, którzy powinni być polskiej większości wdzięczni za możliwość mieszkania na „jej” terytorium. Drugi — to pewnego rodzaju przekonanie o prymacie polskiej ludności wśród sąsiednich narodów, wyższość, która również ma stanowić uzasadnienie dominacji.

Powszechność tego typu przekonań, przede wszystkim zaś ich „oczywisty” charakter, zauważalna była wśród różnych uczestników debaty na temat podwójnego nazewnictwa. Jak już wskazywałam, argumentacja taka występowała w rozmowach samych mieszkańców. Przeciwnicy wprowadzenia drugiej nazwy często podkreślali, iż mniejszość posunęła się za daleko i że powinni być zadowoleni z przywilejów, które już mają. Tego typu opinie można więc uznać za obronę pewnego *status quo*, a mianowicie zhierarchizowanego układu relacji społecznych. Opinie takie promowali także cytowani księża katolicy. Jak demonstrowałam, w ich przypadku argumentacja przeciwko podwójnemu nazewnictwu miała się opierać na faktach „naukowych”, czyli próbie zaprzęgnięcia historii do walki przeciw tablicy z łemkowską nazwą i nawoływania — również w imię historii — do obrony polskiej ziemi. Warto dodać, iż w jednej z sąsiednich gmin, w której głosowanie odbyło się później niż w Uściu, przeciwni wprowadzenia podwójnego nazewnictwa mieszkańcy wzięli sobie tego typu argumenty do serca i po ogłoszeniu (korzystnych dla nich) wyników odśpiewali polski hymn.

Po trzecie wreszcie, tego typu myślenie promowały *nolens volens* władze gminy. Mimo iż większość jej reprezentantów popierała pomysł wprowadzenia nazwy — czasem tłumacząc to przekonaniem o konieczności uszanowania łemkowskiego dziedzictwa, czasem zaś widząc w łemkowskiej tablicy kolejną turystyczną atrakcję — nie wykorzystano szansy, by debata na temat nazwy stała się poważną debatą na temat historii i teraźniejszości wsi, na temat tego, co oznacza i z czym wiąże się różnorodność gminy. Odnosiłam wrażenie, iż przedstawiciele władz od początku przyjęli taktykę „obrony”; zamiast mówić o prawach mniejszości, lokalnej historii i symbolicznym znaczeniu drugiej nazwy, władze robiły wszystko, by umniejszyć znaczenie przedsięwzięcia. Podkreślano więc, że nowa tablica znajdzie się pod polską i że nie będzie razić polskich oczu. Akcentowano, że to „tylko kilka liter” i „tylko znak”, który nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji. Krótko mówiąc, zamiast podkreślać równe prawa mieszkańców, postanowiono położyć nacisk na fakt, iż wprowadzenie nazwy nie naruszy funkcjonującej hierarchii.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że problem wprowadzenia podwójnego nazewnictwa interpretowany był w świetle relacji większość–mniejszość. Albo sprzeciwiano się wprowadzeniu drugiej nazwy jako elementu zaburzającego tę relację, albo też zapewniano, iż postawienie drugiej tablicy relacji tych nie naruszy. Źródła tego typu postawy tkwią, moim zdaniem, właśnie w scharakteryzowanej wyżej narracji kresowej, która stanowi dziś jeden z głównych elementów historycznego dyskursu. Jak podkreślałam, narracja ta promuje obraz relacji etnicznych, w których to Polacy są grupą dominującą i dominacja ta uważana jest za coś oczywistego. Ludność etnicznie polska to z jednej strony ludność szczycąca się swoją wyższością, dorobkiem kulturowym i historycznymi dokonaniem, z drugiej zaś — ofiary historii, dziejowej niesprawiedliwości i sąsiednich narodów. U podstaw polskiego

prawa do dominacji leży więc i „Lwów”, i „Wołyń”: dawna własność i dawne krzywdy.

KONKLUZJE

Podjęłam tu próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość promowania wielokulturowości i zasadność samego pojęcia wówczas, gdy istnieje jedna dominująca kultura. Odnosząc się do prowadzonej przez zagranicznych i polskich badaczy dyskusji na temat wielokulturowości i multikulturalizmu, wskazywałam, iż badanie różnorodności w Polsce musi uwzględniać fakt, iż różnorodność ta rozwijała i rozwija się w społeczeństwie przesiąkniętym pewnymi „doksami”. Dowodziłam, iż szczególnie istotne jest w tym kontekście przekonanie o związku między polskością a katolickością, mające bardzo duże znaczenie zarówno dla sposobu postrzegania „innych” (nieetnicznych-Polaków i nie-katolików), jak i ustanawiania oraz podtrzymywania hierarchii społecznych. Moja krytyka zastosowania kategorii w odniesieniu do polskiego społeczeństwa opierała się na dwóch przesłankach. Z jednej strony kwestionowałam zasadność użycia terminu w stosunku do rzeczywistości społecznej, w której niepodważalna jest jedna norma kulturowa i w której nie ma mowy o równości i równouprawnieniu kultur. Z drugiej strony zaś wyrażałam wątpliwości wobec inkluzywnego ujęcia wielokulturowości, które — zdaniem badaczy — miałyby stać się narzędziem emancypacji i dowartościowania różnego rodzaju mniejszości kulturowych. Argumentowałam, iż tego rodzaju ujęcie grozi dalszą reifikacją różnicy kulturowej i zamiast problematyzować polsko-katolicki kanon kulturowy, może prowadzić do dalszej marginalizacji „kulturowych innych”.

Ilustracją dla tych refleksji stanowił materiał z badań terenowych w zamieszkiwanej przez Łemków i Polaków gminie Uście Gorlickie. Opisując konflikt między zwolennikami i przeciwnikami podwójnego nazewnictwa, starałam się udowodnić, iż w prowadzonej na lokalnym gruncie debacie nietrudno zauważyć wpływ dominującej w Polsce narracji. Uświadomienie sobie znaczenia i wpływu tego typu dyskursu pozwala zrozumieć ambiwalentność relacji społecznych w gminie; fakt, że w jednym kontekście współmieszkaniec jest „przede wszystkim sąsiadem”, w innym zaś „okazuje się Ukraińcem”. Oczywiście, nie ulega wątpliwości, iż międzyetniczne i międzyreligijne interakcje są wypadkową dyskursów lokalnego i dominującego. Żadnego z nich nie można jednoznacznie ocenić jako „pro” lub „anty” w stosunku do pluralizmu i różnorodności. Na pierwszy składa się bowiem zarówno pamięć dawnych konfliktów, jak i tradycja ponadetnicznej i ponadreligijnej współpracy, pomocy, przyjaźni, szereg niepisanych reguł współżycia. Drugi jest nie mniej złożony; to zarówno przekazy medialne, dyskurs polityków i Kościoła katolickiego, jak i wytwory kultury, szkolna edukacja. Co więcej, wszystkie te media same w sobie są bardzo złożone i stanowią platformę ścierania się różnorodnych tendencji i opinii.

Nie kwestionując tej złożoności, nie waham się jednak stwierdzić, iż dominujący jest obraz Polski etnicznie polskiej i katolickiej, a narracja kresowa jest jego integralnym elementem. Obraz ten jest dominujący nie tylko ze względu na celowe działania pewnych środowisk, ale właśnie dlatego, iż funkcjonuje jako „doksa” — jako element głęboko zinternalizowany, niepoddawany refleksji, uznawany za oczywistość i reprodukowany przez takie instytucje czy jednostki, które wydają się najmniej „podejrzone” (Bourdieu 2007). Funkcjonowanie związku między polskością a katolickością jako — mniej lub bardziej uświadamianego — schematu myślowego sprawia, iż niejednokrotnie jest on powielany nawet przez tych, którzy promują wizję różnorodnej Polski i podejmują walkę z różnego rodzaju narodowymi mitologiami. Kwestię tę bardzo trafnie podsumowuje Brian Porter (2001, s. 292), wskazując, iż „nawet” Janusz Tazbir woli mówić o „protestantach w Polsce” niż o „polskich protestantach”.

W rezultacie więc w Polsce nawet wielokulturowość staje się narzędziem promowania polskości, a raczej — określonej wizji polskości, zapośredniczonej przez historyczną narrację, która ma stanowić podstawę dzisiejszych — hierarchicznych — relacji. Polski dyskurs na temat wielokulturowości, wskazując na obecność „innych”, podkreśla równocześnie, iż obecność tę zawdzięczają oni tradycji polskiej tolerancji oraz polskiej misji cywilizacyjnej wśród ościennych narodów. Wizja ta narzuca odpowiedni dystans pomiędzy polsko-katolicką większością a mniejszościami etnicznymi i religijnymi, które przedstawiane są jako odrębna kultura. Nie oznacza to jednak, iż promowaną ogólnie wielokulturowość należy przeciwstawiać oddolnym praktykom zarządzania różnorodnością. Przeciwwstawianie „agrarniej tolerancji” (Buzalka 2006) upolitycznionemu i elitarystycznemu dyskursowi multikulturalizmu grozi zarówno idealizacją pierwszego z nich, jak i niesprawiedliwymi uproszczeniami dotyczącymi drugiego.

Podkreślać należy natomiast ścisły związek pomiędzy różnymi wymiarami kształtowania się relacji międzykulturowych, czyli znaczenie uwarunkowań instytucjonalnych i lokalnie wypracowanych reguł współżycia, (ponad)narodowej i lokalnej historii. Takie podejście do problemu nie pozwala twierdzić, że ekranizacja *Ogniem i mieczem* to „tylko film”, że telewizyjny reportaż na temat Ukraińców-przestępców to „tylko medialne doniesienie” oraz że publikacja kolejnej książki na temat Kresów to „tylko wspomnienia”. Tego typu dyskursy mają bowiem olbrzymi wpływ na kształtowanie wielokulturowego społeczeństwa. Sprawiają, że głosowanie nad podwójnym nazewnictwem dotyczy czegoś więcej niż „tylko kilku liter”.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod Lila, 1991, *Writing against Culture*, w: Richard G. Fox (red.), *Recapturing Anthropology*, University of California Press, Berkeley.
- Babiński Grzegorz, 1997, *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Nomos, Kraków.

- Babiński Grzegorz, 2004, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle spisu ludności z roku 2002*, „Studia Socjologiczne”, nr 1.
- Baumann Gerd, Vertovec Steven, 2011, *Multiculturalism*, Routledge, London (4 t.).
- Beauvois Daniel, 1994, *Mit „kresów wschodnich” czyli jak mu położyć kres*, w: Wojciech Wrzesiński (red.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Bourdieu Pierre, 2007, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Brumann Christoph, 1999, *Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded*, „Current Anthropology”, t. 40, s. 1–27.
- Buchowski Michał, 2008, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, w: Hanna Mamzer (red.), *Czy kłęska wielokulturowości*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Burszta Wojciech, 1997, *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, w: Marian Kempny, Alina Kapciak, Sławomir Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Burszta Wojciech, 2005, *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Warszawa.
- Buzalka Juraj, 2006, *Agrarian Tolerance versus Artificial Tolerance: The Reconciliation of Nations in South-East Poland*, w: Chris Hann (red.), *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, LIT, Berlin.
- Duć-Fajfer Helena, 2002, *Lemkos*, w: Paul R. Magocsi, Ivan Pop (red.), *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*, University of Toronto Press, Toronto.
- Dumont Louis, 1980, *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, Chicago.
- Eller Jack David, 1997, *Anti-anti-multiculturalism*, „American Anthropologist”, t. 99, s. 249–256.
- Handke Kwiryna (red.), 1997, *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*, Instytut Sławistyki PAN, Warszawa.
- Hann Chris, 2006, *Peripheral Populations and the Dilemmas of Multiculturalism*, w: Bogdan Horbal i in. (red.), *The Carpatho-Rusyns and Their Neighbors*, Eastern Christian Publications, Fairfax.
- Hobsbawm Eric, Rogers Terence (red.), 2008, *Tradycja wynaleziona*, tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kapralska Łucja, 2000, *Pluralizm kulturowy i etniczny a odrębność regionalna Kresów południowo-wschodnich w latach 1918–1939*, Nomos, Kraków.
- Kelly Paul, 2002, *Multiculturalism Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- Kempny Marian, Kapciak Alina, Łodziński Sławomir, 1997, *Wprowadzenie. Społeczeństwo polskie na progu wielokulturowości*, w: Marian Kempny, Alina Kapciak, Sławomir Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kirpsza Adam, 2008, *Mniejszości narodowe i etniczne w prawie międzynarodowym i polskim*, w: Justyna Kihl i in. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne*, Wydawnictwo AT Group S.A., Kraków.
- Konarska Zuzanna, 2010, *Rudyment pamięci — rzecz o dawnym Stanisławowie*, w: Magdalena Zowczak (red.), *Na pograniczu nowej Europy. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, Wydawnictwo DIG, Warszawa.
- Kubica Grażyna, 2011, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza i fotografia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kula Marcin, 1996, *Wybór tradycji w społeczeństwach wieloetnicznych*, w: Grzegorz Babiński, Henryk Chałupczak (red.), *Diaspora polska w procesach globalizacji*, Wydawnictwo Bohdan Grell i Córka, Kraków.
- Leach Edmund, 1997, *Political Systems of Highland Burma*, Athlone Press, London.
- Łodziński Sławomir, 2009, *Between History and Europe Europeanization of Post-1989 National Minority Policy in Poland*, „Polish Sociological Review”, nr 168(4), s. 555–574.
- Makaro Julita, Dolińska Kamila, 2012, *Wielokulturowość Europy Środkowo-Wschodniej. Kilka metodologicznych uwag o definiowaniu i badaniu zjawiska*, „Sprawy Narodowościowe”, nr 40, s. 87–100.
- Michna Ewa, 1995, *Łemkowie: grupa etniczna czy naród?*, Nomos, Kraków.

- Moore Henrietta, Sanders Timothy, 2006, *Anthropology and Epistemology*, w: Henrietta Moore, Timothy Sanders (red.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, Blackwell, Malden.
- Motyka Grzegorz, 1999, *Tak było w Bieszczadach: walki polsko-ukraińskie 1943–1948*, Volumen, Warszawa.
- Motyka Grzegorz, 2002, *The UPA in the Lemko Region*, w: Paul Best (red.), *The Lemko Region, 1939–1947*, Carpatho-Slavic Studies Group, New Haven.
- Motyka Grzegorz, 2011, *Od rzezi wołyńskiej do Akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Mucha Janusz, 1999, *Kultura dominująca jako kultura obca*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Parekh Bhikhu, 2000, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, Basingstoke.
- Pasieka Agnieszka, 2012a, „Seven Ways to God. The Dynamics of Religious Pluralism in Rural Southern Poland”, Uniwersytet Marcina Lutra w Halle/Saale (praca doktorska).
- Pasieka Agnieszka, 2012b, *Resurrected Pigs, Dyed Foxes, and Beloved Cows: Religious Diversity and Nostalgia for Socialism in Rural Poland*, „Journal of Rural Studies”, t. 28, s. 72–80.
- Pasieka Agnieszka, 2012c, „Czy Lemkowie chodzą w dżinsach?” *Wielokulturowość w Polsce jako kapitał i jako obciążenie*. „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 20.
- Porter Brian, 2001, *The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History*, „The Slavic and East European Journal”, t. 45, s. 289–299.
- Reinfuss Roman, 1990, *Śladami Łemków*, Wydawnictwo PTTK „Kraj”, Warszawa.
- Sadowski Andrzej, 2011, *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 18.
- Snyder Timothy, 2003, *Akcja „Wisła” a homogeniczność społeczeństwa polskiego*, w: Jan Pisuliński (red.), *Akcja „Wisła”*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.
- Snyder Timothy, 2006, *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa, Białoruś 1569–1999*, tłum. Magda Pietrzak-Merta, Pogranicze, Sejny.
- Straczuk Justyna, 2006, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Szacki Wojciech, Wojciechowski Marcin, 2009, *II wojna światowa w oczach Polaków*, „Gazeta Wyborcza”, 24 sierpnia.
- Szczyptański Marek S., Śliz Anna, 2011, *Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival Caravan czy wielokulturowe Street Party?*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- Tazbir Janusz, 1997, *Polska na zakrętach dziejów*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Tazbir Janusz, 2000, *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, w: Tadeusz Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2011, *Co to znaczy, że Polska jest krajem chłopów i żołnierzy*, „Kultura Liberalna”, 29 czerwca.
- Turner Terence, 1993, *Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?*, „Cultural Anthropology”, t. 8, s. 411–429.
- Verdery Katherine, 1999, *The Political Lives of Dead Bodies*, Columbia University Press, New York.
- Vertovec Steven, Wessendorf Susanne, 2009, *Assessing the Backlash against Multiculturalism in Europe*, „MMG Working Paper”, nr 09–04.
- Wójtowicz-Huber Bernadetta, 1987, *„Kształtowanie się świadomości narodowej Łemków w latach 1848–1939”*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków (praca magisterska).
- Zawistowska Alicja, 2007, *Mniejszości w mediach: konteksty i granice prezentacji*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 13.

POLISH MULTICULTURALISM: ON THE POLICY OF MULTICULTURALISM
AS A MECHANISM OF STRENGTHENING POLISHNESS

Summary

The aim of this article is to try to determine the justifiability of applying the category of multiculturalism in the Polish context. The author claims that studies of diversity in Poland have to take into account that this diversity is functioning in the context of a single, dominant Polish Catholic culture which exerts enormous influence both on the manner in which Others are seen, and on the establishment and maintenance of social hierarchies. Overlooking this circumstance means that instead of being an instrument for the appreciation of cultural minorities the category of multiculturalism favours the reification of cultural differences and the further marginalization of the 'culturally Other'. Material from field research in the district of Uście Gorlickie, which is inhabited by Poles and Lemko Ukrainians, is used for illustration. In describing the conflict between advocates and opponents of the introduction of dual language signs, the author attempts to prove that the debate at the local level reflects the dominant vision in Poland of majority-minority relations.

Key words / słowa kluczowe

multiculturalism / wielokulturowość; Polishness / polskość; cultural domination / dominacja kulturowa; double naming / podwójne nazewnictwo; Lemkos and Ukrainians / Łemkowie i Ukraińcy