

**FRANCUZI, ALGIERCZYCY?**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski,  
Tomasz Kizwalter, Szymon Wróbel,  
Antoni Ziemia

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

**Jacek Kubera**

**FRANCUZI, ALGIERCZYCY?**

**RELACJE MIĘDZY  
IDENTYFIKACJAMI  
FRANCUZÓW ALGIERSKIEGO  
POCHODZENIA**

TORUŃ 2017

Wydanie książki jest subwencionowane  
w ramach programu Monografie  
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu  
*Magdalena Bizior-Dombrowska*

Korekty  
*Marcin Podlaski*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Jacek Kubera  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2017

eISBN 978-83-231-5712-0  
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5712-0>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)

Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze

# Spis treści

WSTĘP .....	7
-------------	---

## CZĘŚĆ I

### STAŁOŚĆ I PŁYNNOŚĆ TOŻSAMOŚCI.

#### IDENTYFIKACJE W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGICZNEJ

ROZDZIAŁ 1. IDENTYFIKACJE JAKO ELEMENT TOŻSAMOŚCI .....	23
Miejsce identyfikacji pośród innych elementów tożsamości .....	25
Części składowe identyfikacji .....	34
Społeczne umiejscowienie podmiotu jako kontekst identyfikacji .....	53
Identyfikacje – każdorazowe wyznaczanie granicy społecznej .....	68
ROZDZIAŁ 2. IDENTYFIKACJE NARODOWE JAKO PRZYKŁAD	
IDENTYFIKACJI SPOŁECZNYCH .....	81
Znajomość kultury narodowej .....	89
Obywatelstwo .....	90
Zamieszkiwanie .....	93
Poczucie więzi .....	96
Przodkowie .....	98
Cechy narodowe .....	99

## CZĘŚĆ II

### NAZWY I ARGUMENTY PRZYNALEŻNOŚCI.

#### IMIGRANCI ALGIERSCY WE FRANCJI

ROZDZIAŁ 1. REPUBLIKA, JEJ OBYWATELE, CUDZOZIEMCY I OBCY Z PRZEDMIĘŚĆ .....	109
ROZDZIAŁ 2. IDENTYFIKACJE IMIGRANTÓW ALGIERSKICH OD POCZĄTKÓW PODBOJU KOLONIALNEGO DO 1974 ROKU .....	117
ROZDZIAŁ 3. ALGIERCZYCY I POTOMKOWIE IMIGRANTÓW ALGIERSKICH W STRUKTURZE SPOŁECZEŃSTWA FRANCUSKIEGO PO 1974 ROKU .....	133
Imigranci we Francji a zagadnienie przedmieść .....	146

## CZĘŚĆ III

METODYKA BADANIA RELACJI MIĘDZY IDENTYFIKACJAMI W TEKSTACH  
POWIEŚCIOWYCH I AUTOBIOGRAFICZNYCH

ROZDZIAŁ 1. PROBLEM, PYTANIA BADAWCZE I WYNIKAJĄCA Z NICH KONCEPCJA BADAŃ .....	157
ROZDZIAŁ 2. DOBÓR PRÓBY I PREZENTACJA MATERIAŁU BADAŃ WŁASNYCH .....	163
ROZDZIAŁ 3. METODY ANALIZY ZEBRANEGO MATERIAŁU .....	187

## CZĘŚĆ IV

IDENTYFIKACJE FRANCUZÓW POCHODZENIA ALGIERSKIEGO  
W ŚWIELE WYNIKÓW BADAŃ WŁASNYCH

ROZDZIAŁ 1. RÓŻNORODNOŚĆ IDENTYFIKACYJNA FRANCUZÓW POCHODZENIA ALGIERSKIEGO (WYNIKI BADAŃ ILOŚCIOWYCH) ...	199
ROZDZIAŁ 2. FRANCUSKOŚĆ I ALGIERSKOŚĆ W KONTEKŚCIE WYBRANYCH IDENTYFIKACJI SPOŁECZNYCH (WYNIKI BADAŃ JAKOŚCIOWYCH) .....	209
Identyfikacje narodowe i państwowe okresu kolonialnego .....	212
Identyfikacje rodzinne i religijne .....	274
Identyfikacja z imigrantami .....	324
Identyfikacja z przedmieściem .....	380
Identyfikacje klasowe .....	416

## CZĘŚĆ V

WNIOSKI. RELACJE MIĘDZY IDENTYFIKACJAMI FRANCUZÓW  
ALGIERSKIEGO POCHODZENIA

ZAKOŃCZENIE. REFLEKSJE NA TEMAT IDENTYFIKACJI I TEGO, CO JEST W NIEJ PŁYNNE .....	467
BIBLIOGRAFIA.....	473
SPIS SCHEMATÓW, WYKRESÓW I TABEL.....	491
SPIS ILUSTRACJI.....	495
SUMMARY .....	497
INDEKS OSOBOWY .....	503

## Wstęp

We Francji od wielu już lat są toczone debaty próbujące zgłębić istotę francuskości i odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy być Francuzem. Jeśli rację ma Zygmunt Bauman (2001, 8), pojawienie się tego pytania może świadczyć o pewnym kryzysie tożsamości francuskiej. Uwaga w tych debatach koncentruje się często na obecności imigrantów i ich dzieci we Francji, a szczególnie na osobach pochodzących z Maghrebu, zwłaszcza z Algierii. Zróżnicowane odpowiedzi większościowej populacji na pytanie o francuskość – czyli o to, kto może utożsamiać się z Francją i Francuzami – są w tych dyskusjach dość dobrze omawiane, stąd najbardziej interesujące wydaje się to, czego w nich nie odnajdziemy. Tak pojawił się pomysł przeprowadzenia badań pozwalających przedstawić, jak te kwestie pojmują osoby, które stają się częstym tematem publicznych dywagacji, nie zawsze natomiast są ich uczestnikami.

Chcąc poznać – i również przekazać – głos Francuzów będących potomkami imigrantów algierskich<sup>1</sup>, postawiłem więc pytanie o ich identyfikację francuską. Choć z obiektywnego punktu widzenia FPA są „francuscy”, jeśli wziąć pod uwagę m.in. ich obywatelstwo i stopień zakorzenienia w społeczeństwie francuskim, to spotykają się z sytuacjami, gdy nie postrzega się ich jako Francuzów. Problemem zdecydowanej większości tych osób nie jest więc ich walencja (najczęściej walencja francuska lub biwalencja uwzględniająca elementy kultury kraju pochodzenia), czyli – jak ujmowała to Antonina Kłóskowska (2005, 110–112) – stopień przyswojenia danej kultury, ale właśnie ich identyfikacje. Choć zdawałem sobie sprawę, że kontekst migracji naturalnie wywołuje wzmożenie pytań o przynależność narodową, zarówno migrujących rodziców, jak i ich dzieci, to chcia-

---

<sup>1</sup> Mówiąc o tej zbiorowości, będę często używał skrótu: FPA (Francuzi pochodzenia algierskiego). Jeśli chodzi o Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami, będą oni zwani społeczeństwem przyjmującym, populacją większościową lub Francuzami pochodzenia francuskiego.

łem także dowiedzieć się, czy inne konteksty, oprócz migracji, mogą mieć wpływ na pojawienie się takiej a nie innej identyfikacji. Zależało mi na tym, aby na członków wybranej zbiorowości spojrzeć z punktu widzenia ich przynależności do wielu kategorii społecznych i nie ograniczać się w rozpatrywaniu ich identyfikacji tylko do tego, że rodzice FPA urodzili się w Algierii. Nie tylko więc są oni potomkami imigrantów, ale również np. obywatelami Francji, ojcami, matkami, wnukami i dziećmi, wykonują określone zawody, głosują na rozmaite partie polityczne, mieszkają w centrach miast i na ich przedmieściach, różny jest ich stosunek do praktyk religijnych, do wspólnej przeszłości Francji i Algierii itd. Na ich tożsamość nie składają się więc tylko identyfikacje narodowe, ale także identyfikacja z migrantami, z rodziną, identyfikacje klasowe czy przestrzenne.

Kim są Francuzi pochodzenia algierskiego? Przyjąłem, że są nimi urodzeni i mieszkający we Francji lub urodzeni w Algierii, ale socjalizowani od momentu przeprowadzki (przed ukończeniem 15 roku życia) już nad Sekwaną, bezpośredni potomkowie pierwszego pokolenia imigrantów algierskich. FPA mogą być więc definiowani jako drugie pokolenie imigrantów algierskich (zob. Attias-Donfut, Wolff 2009, 23–24), gdyż decyzja o ich przebywaniu w Heksagonie<sup>2</sup> nie była podjęta przez nich samych, ale przez ich rodziców. Zdecydowałem się używać określenia „Francuzi pochodzenia algierskiego”, a nie „drugie pokolenie imigrantów algierskich”, podkreślając, że są to – na co wskazują różne badania socjologiczne – osoby o walencji francuskiej (lub biwalencji łączącej kulturę francuską z elementami kultury kraju emigracji rodziców), mówiące biegle w języku Moliere’a i funkcjonujące w ramach różnych środowisk, warstw czy frakcji społeczeństwa francuskiego, nie zaś poza jego strukturą, w zdecydowanej większości posiadające też francuski dowód tożsamości (65% FPA w wieku 18–50 lat ma wyłącznie francuskie obywatelstwo, 34% – podwójne, francuskie i algierskie, zob. *Immigrés et descendants d’immigrés* 2012, 115). Przez pierwsze pokolenie imigrantów algierskich rozumiem z kolei osoby, które socjalizowały się w Algierii w kulturze

---

<sup>2</sup> Heksagon – popularne nad Sekwaną, również stosowane w tej pracy, określenie Francji, nawiązujące do sześciobocznego kształtu, jaki przybiera ten kraj na mapie.



arabskiej lub berberyjskiej i przeprowadziły się do Heksagonu nie wcześniej niż po ukończeniu 15 roku życia. W praktyce można przyjąć, że są to osoby, które w kolonialnej Francji były definiowane jako *Français Musulmans d'Algérie* (gdy urodziły się przed końcem wojny algierskiej) lub będące potomkami tychże (gdy urodziły się w niepodległej Algierii). W konsekwencji, mówiąc o Algierczykach (jeśli w pracy nie jest zaznaczone inne rozumienie tego słowa), będę miał na myśli algierskich Arabów lub Berberów. Do tej kategorii zaliczam zarówno osoby, które popierały niepodległość Algierii, jak i te, które z różnych względów opowiedziały się za Algierią francuską. Przyjęta definicja Algierczyków nie obejmuje natomiast innych zbiorowości, które również mają prawo uważać Algierię za swą ojczyznę. Chodzi tu przede wszystkim o kategorie posiadające w Algierii przed 1962 rokiem obywatelstwo francuskie (*citoyenneté*), czyli autochtonicznych Żydów algierskich oraz populację tzw. *Pieds-Noirs* (dosł. „Czarne Stopy”) obejmującą osoby pochodzenia europejskiego. Do pierwszych należał m.in. Jacques Derrida, do drugich – Albert Camus. Podobnie jak ludność arabska i berberyjska, Algierię traktowali jako naturalne miejsce swego życia. Wojna w Algierii (1954–1962), opuszczenie tego kraju i zamieszkanie przez większość *Pieds-Noirs* we Francji, gdzie niejednokrotnie byli traktowani jako obcy, wiązało się dla nich i dla ich rodzin z dramatycznymi często przeżyciami (Nora 2012, 71 i nast.). Była to jednak zbiorowość z wielu powodów odmienna od arabsko-berberyjskiej, większościowej populacji mieszkańców Algierii, dlatego ich problemy identyfikacyjne nie stały się przedmiotem rozważań w tej pracy.

Głównym problemem badawczym tej książki są identyfikacje. Lektura polskich, francuskich i anglojęzycznych prac naukowych poświęconych tożsamości utrwaliła we mnie przekonanie, że powinienem skupić się na pewnym tylko elemencie tego zjawiska. Problematyka tożsamościowa jest niezwykle popularna, a literatura jej poświęcona to olbrzymi, wręcz niemożliwy do prześledzenia (Palczyński 2008, 17), zbiór zarówno teoretycznych, jak i empirycznych badań. Dla pierwszych szczególnie interesujące są: trwanie tożsamości w ponowoczesności, mechanizm budowania i rekonstruowania tożsamości, wzajemne zależności między tym zjawiskiem a działa-

niem jednostek i grup lub różne elementy tożsamości, pośród których odróżnia się zwłaszcza praktykę od świadomości czy choćby walencję od identyfikacji. Wielu badaczy nawiązuje w tym kontekście do metafory Zygmunta Baumana (2000; 2007a; 2007b), mówiąc o płynnej tożsamości. Do drugiego rodzaju badań należą niezliczone studia przypadków opisujące tożsamość rozmaitych grup społecznych i zbiorowości, przy czym tożsamość jest w nich rozumiana bardzo odmiennie (np. jako wyznaczany normami i wzorami zachowań sposób funkcjonowania grupy, najważniejsze jej wartości, zbiór istotnych przekonań na temat siebie i innych itd.). Badacze muszą więc zmierzyć się nie tylko z wielością interpretacji tożsamości, ale także z tezami głoszącymi, że o tym zjawisku trudno powiedzieć coś pewnego, skoro jest płynne, wymagające odkrywania i konstruowania, zależne od kontekstu i znajdujące się w ciągłym kryzysie (por. Giddens 2001, 248–285; Szlachcicowa 2007; Strzyczkowski 2012). Ponadto termin „tożsamość” jest używany w wypowiedziach o charakterze politycznym czy ideologicznym, co pewnie także wpływa na dyskurs naukowy. Obszerna literatura na temat tożsamości okazuje się więc tylko pozornie przydatna. W takiej sytuacji konieczne wydało mi się spojrzenie na procesy tożsamościowe z bliska i dostrzeżenie w nich zjawisk składowych, których opis wiąże się z mniejszym chaosem interpretacyjnym. A ponieważ interesowało mnie szczególnie, jak na pytanie „kim jestem?” mogą odpowiedzieć współcześni Francuzi pochodzenia algierskiego oraz jak ta odpowiedź się różnicuje – podstawowym pojęciem tej pracy stała się „identyfikacja”, którą, mówiąc w największym skrócie, odnoszę do każdorazowego stwierdzenia o czyjejs przynależności kategorialnej.

Skoncentrowanie się na podstawowym poziomie procesów tożsamościowych miało służyć przełamaniu opozycji między perspektywą postmodernistyczną a ujęciem modernistycznym, wskazaniu zarówno na to, co w identyfikacjach jest „płynne”, jak i relatywnie „stałe”. W zakorzenionych już we współczesnej humanistyce i naukach społecznych nurtach filozoficznych, takich jak performatyzm (Eshelman 2000; Domańska 2007), postpostmodernizm (Epstein 1999) czy postmillenaryzm (Gans 2000; 2001a; 2001b; 2001c) łączą się często refleksje konstruktywistów z wizjami podmiotu aktywne-

go i świadomego własnego „ja”. Wskazuje się w nich z jednej strony, że postmodernizm nie wyjaśnia nam już do końca rzeczywistości, z drugiej – że w poszukiwaniu tego, co w egzystencji człowieka stałe i stabilne, nie chcemy odrywać się całkowicie od myślenia postmodernistycznego. Paradygmat metamodernistyczny można uznać za syntezę tych nurtów (zob. Kubera 2013b). Twórcy pojęcia „metamodernizm”, Timotheus Vermeulen i Robin van den Akker (2010), podkreślają bowiem, że podmiot współczesny jest skazany na oscylowanie między pojęciami znanymi nam zarazem z modernizmu i z postmodernizmu. Do pojęć tych należą: prawdy uniwersalne i relatywizm, pragnienie sensu i wątplenie w sens, nadzieja i melancholia, szczerłość i ironia, wiedza i naiwność, konstrukcja i dekonstrukcja, zaangażowanie i brak przywiązania. Takie właśnie rozumienie podmiotu i jego tożsamości, próbujące łączyć dwa, wydawałoby się zupełnie sprzeczne paradygmaty, prezentuję w tej pracy.

Przystępując do pisania, wyznaczyłem sobie dwa cele. Po pierwsze, chodziło o pogłębienie socjologicznych studiów nad zjawiskiem identyfikacji jako takim (identyfikację traktuję jako element tożsamości). Drugi cel wynikał z chęci konfrontacji rozważań teoretycznych z badaniami empirycznymi przeprowadzonymi na wybranej zbiorowości społecznej. Cel ten stanowiło poznanie współczesnych identyfikacji, a także relacji między identyfikacjami, potomków imigrantów algierskich we Francji, zwanych dalej Francuzami algierskiego pochodzenia. Podjęcie się realizacji tych celów sprawiło, że praca ma charakter socjologiczny (dąży do rozwiązania socjologicznych problemów przy użyciu charakterystycznego dla tej dziedziny instrumentarium) i teoretyczno-empiryczny. Ponadto można w niej wyróżnić dwa wymiary: ogólny (konstatacje odnoszące się do identyfikacji jako zjawiska) i szczegółowy (wyniki badań poświęcone identyfikacjom konkretnej zbiorowości).

Identyfikacje są zjawiskiem społecznym, które objawia się w języku, dlatego próbując odkryć w nich pewne stałe, powtarzające się i podstawowe elementy, korzystałem w równym stopniu z prac socjologicznych i językoznawczych. W wyniku tych rozważań, opierających się na różnych źródłach, za części składowe identyfikacji uznałem m.in. sytuację, definiowaną za Williamem Thomasem i Flo-

rianem Znanięckim (1976 [1918–1920]), podmioty identyfikowany oraz identyfikujący, na które wskazywali Rogers Brubaker i Frederick Cooper (2000), a także w nawiązaniu do teorii znaku Ferdinanda de Saussure’a (1991 [1916]) odróżniłem argument identyfikacyjny, czyli cechę, od nazwy kategorialnej. Użyteczność zaproponowanego instrumentarium pojęciowego została poddana weryfikacji dwukrotnie. Najpierw w części teoretycznej, gdzie wykorzystywałem pojęcie argumentu identyfikacji dla opisu identyfikacji narodowych. Drugi raz – we własnych badaniach empirycznych dotyczących Francuzów pochodzenia algierskiego.

W centrum badań empirycznych znalazły się identyfikacje narodowe FPA, francuska i algierska, rozważane pod kątem ich powiązań z innymi identyfikacjami społecznymi: państwowymi i etniczno-kulturowymi okresu kolonialnego, rodzinnymi, religijnymi, z kategorią migrantów, z mieszkańcami przedmieść czy z ludźmi o podobnym położeniu klasowym. Starłem się pokazać, że poszczególne odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?” nie tylko nie są oderwane od siebie, ale okazują się współzależne, choć definiowanie relacji między identyfikacjami może zmieniać się w zależności od sytuacji. W badaniach teoretycznych założyłem, że w czasie identyfikacji cesze posiadanej przez podmiot jest przypisywana nazwa, dzięki czemu stwierdza się przynależność tego podmiotu do określonej kategorii społecznej. Wychodząc z takiego założenia, przyjąłem następnie, że badając relacje między identyfikacjami (takimi jak algierska i francuska), przyglądam się jednocześnie temu, jak definiuje się relacje między cechami (francuskość i algierskość) oraz temu, jak są przedstawiane relacje między przynależnością do różnych kategorii osób, o których stwierdza się, że posiadają te właśnie cechy (np. pytanie o to, czy można być jednocześnie Francuzem i Algierczykiem).

Materiałem zanalizowanym w sposób jakościowy i ilościowy były wybrane, opublikowane w latach 2000–2013, teksty literackie napisane prozą przez Francuzów pochodzenia algierskiego, w różnym stopniu nacechowane autobiograficznością, w każdym przypadku zachowujące jednak kryterium prawdopodobieństwa. Z powodu rozbieżności definicyjnych i zacierania się granicy między gatunkami literackimi oraz ulokowania analizowanych materiałów

w różnych miejscach na kontinuum między powieścią a autobiografią, używam dla nich roboczej nazwy „powieści autobiograficzne”, zawieszając odpowiedź na pytanie o możliwość utożsamiania ich narratorów z autorami i skupiając się na obecności pewnych postaw w danej narracji (por. Eakin 1985; Ulicka 2001; Colonna 2004; Czermińska 2009; Welzer 2009; Kubera 2012). Założenie, że opisywane sytuacje i właściwe dla nich postawy względem francuskości i algierskości są bliskie choćby pewnej części Francuzów algierskiego pochodzenia, wynikało więc ze współdzielenia przez autorów i narratorów lub bohaterów tych tekstów pewnych ważnych cech społecznych, takich jak migracja rodziców, pochodzenie algierskie lub życie na przedmieściach (co pozwoliło badać w socjologiczny sposób wybrane powieści oraz autobiografie), nie zaś z przekonania, że opowiadane historie należy odczytywać w ramach tzw. paktu autobiograficznego (co wykluczyłoby z analizy teksty powieściowe i te znajdujące się „na obrzeżach” autobiografii; por. Lejeune 1996; Lis 2006). Metodologicznego wsparcia dla takiego podejścia dostarczyła polska tradycja badań nad pamiętnikami. W odniesieniu do tradycji związanej z takimi nazwiskami jak Florian Znaniecki (1984 [1931]; 2009 [1934]), Józef Chałasiński (1938; 1979 [1931]), Janusz Ziółkowski (1984) czy Zygmunt Dulczewski (1975), można bowiem sformułować kilka istotnych powodów, dla których teksty określane nawet jako „tylko” powieściowe mogą okazać się niezwykle pomocne w badaniu świadomości zbiorowej wybranej grupy (temat ten, wraz z wyjaśnieniem, dlaczego podstawowe w tego rodzaju badaniach jest kryterium prawdopodobieństwa, omówiłem szerzej w osobnym artykule; zob. Kubera 2015).

Zebrany materiał miał ogromny walor ilustracyjny (w pracy cytowano ponad 200 przetłumaczonych z języka francuskiego fragmentów) i dał podstawę do stworzenia swoistej mapy relacji między różnymi identyfikacjami FPA. Ponadto wyniki badań własnych są konfrontowane z rezultatami innych badań jakościowych i ilościowych zrealizowanych we Francji w ostatnich latach, jednak stawiających sobie nieco inne cele. Najważniejszym źródłem w tej mierze okazały się reprezentatywne badania ankietowe *Trajectoires et Origines* (Trajektorie i Pochodzenie) zrealizowane w 2008 roku przez

INED i INSEE<sup>3</sup>. Zdjęcia zamieszczone w tej pracy zostały wykonane w czasie spotkań z przedstawicielami mniejszości algierskiej we Francji oraz wizyt w miejscach związanych ze wspólną, francusko-algierską historią.

Poruszane w tym wstępie wątki są omówione w kolejnych częściach książki. W części pierwszej, *Stalość i płynność tożsamości. Identyfikacje w perspektywie socjologicznej*, prezentuję najważniejsze pojęcia, które są wykorzystywane na dalszych stronach pracy. W pierwszym rozdziale, *Identyfikacje jako element tożsamości*, staram się uzasadnić, dlaczego pojęcie „tożsamość” trudno uważać za jednoznaczne, precyzyjne i dlaczego warto w badaniach wykorzystywać terminy odnoszące się do zjawisk mniej złożonych niż tożsamość. Następnie, zastanawiając się, jakie są części składowe identyfikacji, proponuję zestaw pojęć (w tym m.in. pojęcie argumentu identyfikacji), które mogą pomóc w opisywaniu interesującego mnie zjawiska. Wnioski z tychże rozważań próbuję osadzić w tekstach trzech socjologów: Georga Simmla, Floriana Znanieckiego i Bernarda Lahire’a. Odnajduję w nich uzasadnienie dla tezy, że choć identyfikacje są zmienne i zależne od sytuacji, co świadczy o ich „płynności”, to jednak muszą uwzględniać relatywnie stałe, „niepłynne” punkty egzystencji funkcjonujących w społeczeństwie jednostek. Następnie w kontekście prac Antoniny Kłoskowskiej i Stuarta Halla przywołuję ponownie przemyślenia Georga Simmla i Floriana Znanieckiego na temat obcości i staram się pokazać, dlaczego każdorazowa identyfikacja może w zupełnie odmienny sposób określić czyjąś przynależność kategorialną, choć obiektywnie postrzegane cechy identyfikowanego podmiotu nie ulegają zmianie.

Drugi rozdział części pierwszej, *Identyfikacje narodowe jako przykład identyfikacji społecznych*, stanowi pierwszą, w tym przypadku teoretyczną, próbę weryfikacji zaproponowanego sposobu myślenia o identyfikacjach. Wprowadzając kwestię utożsamiania się z określoną wspólnotą narodową, przedstawiam dwie tradycje jej definiowania. Pierwszy, etniczno-kulturowy sposób rozumienia na-

---

<sup>3</sup> INED: L’Institut national d’études démographiques (Narodowy Instytut Studiów Demograficznych), INSEE: L’Institut national de la statistique et des études économiques (Narodowy Instytut Statystyki i Studiów Ekonomicznych).

rodu, bliższy jest Polakom, drugi natomiast, zwany obywatelskim, politycznym czy republikańskim – Francuzom. Są to, jak wiemy, konkurencyjne wobec siebie modelowe ujęcia tego, czym jest naród, i w rzeczywistości mogą funkcjonować równolegle, co pokazały również wyniki moich badań. Wymieniając możliwe argumenty na rzecz identyfikowania się z narodem, wskazałem na znajomość jego kultury, obywatelstwo państwa reprezentującego daną wspólnotę narodową, zamieszkiwanie na terytorium uważanym za narodowe, posiadanie przodków, którzy już wcześniej należeli do narodu, czy przejawianie cech uważanych za narodowe. W podobny sposób można ująć temat identyfikacji z innymi kategoriami społecznymi, również ważnymi z punktu widzenia problematyki tej pracy, np. z mieszkańcami danego miasta czy z kategorią migrantów.

Część druga, *Nazwy i argumenty przynależności. Imigranci algieryjscy we Francji*, ma za zadanie scharakteryzować kategorię społeczną Francuzów algieryjskiego pochodzenia i przedstawić różnorodność identyfikacji, które mogą ich dotyczyć. Imigracje Algierczyków do Francji są tu wpisane w szerszy kontekst historyczny i społeczny. Stanowi go m.in. fenomen Republiki, która od ponad dwóch stuleci potrafi scalać w jeden naród zróżnicowanych regionalnie mieszkańców Francji i wszystkich imigrantów, którzy uznawszy za własne republikańskie hasło „Wolność, Równość, Braterstwo”, mogli stać się jej obywatelami. Jednakże w Republice obok politycznej, obywatelskiej definicji narodu, istniała również druga definicja, kulturowo-etniczna. Wyrazem tej wizji jest upowszechnienie się mitu galijskiego, który z jednej strony ideologicznie niezwykle spajał obywateli Francji, z drugiej – utrudniał identyfikowanie z Francuzami tych imigrantów, którzy nie posiadali, jakoby wynikających z galijskiego pochodzenia, cech wyglądu i kojarzonych z nimi cech osobowości. Dalej pokazuję, że nie od dziś tereny podmiejskie są uważane przez niektórych za obszary zagrażające kulturze i cywilizacji francuskiej; w ten sposób patrzono m.in. na przybywających w XIX wieku do fabryk na przedmieściach chłopów francuskich, jak i na Polaków i Włochów imigrujących za pracą w XX wieku.

W drugim rozdziale części drugiej przyglądam się imigracji algieryjskiej od początku podboju kolonialnego do, stanowiące-

go symboliczną cezurę, 1974 roku, kiedy Francja z powodów ekonomicznych wstrzymała przyjazdy pracowników zagranicznych. Przyjmując perspektywę, w której osobę migrującą traktuje się jednocześnie jako emigranta i imigranta, badam relacje między Francuzami a algierskimi Arabami i Berberami zarówno we Francji, jak i w Algierii pod panowaniem francuskim. Relacje te zaświadczać o równoległym istnieniu, sankcjonujących funkcjonowanie systemu kolonialnego, dwóch definicji francuskości: politycznej i etniczno-kulturowej. W ramach pierwszej z nich wszyscy mieszkańcy kolonialnej Algierii byli Francuzami, w ramach drugiej – jedynie ludność pochodzenia europejskiego i Żydzi będący autochtonami algierskimi (Arabowie i Berberowie posiadali status odwołujący się w nazwie do ich religii: *Français Musulmans d'Algérie*). Zupełnie nową sytuację polityczną przyniosła wojna w Algierii (1954–1962), która z byłych Francuzów-Muzułmanów uczyniła członków odrębnego narodu. Pamięć obu zbiorowości o tej wojnie do dziś pozostaje ważnym punktem odniesienia w interpretowaniu wzajemnych relacji.

Następny rozdział części drugiej dotyczy czasów, kiedy społeczeństwo francuskie zdało sobie sprawę ze stałej obecności we Francji nie tylko imigrantów algierskich (w 2008 roku populacja ta wynosiła 713 tysięcy osób), ale także ich dzieci – Francuzów algierskiego pochodzenia (640 tysięcy osób). Począwszy od lat 80. XX wieku FPA ciągle muszą się zmagać z identyfikacjami, które niegdyś przypisywano ich rodzicom i dziadkom: imigrantom, skolonizowanym, słabo wykształconym, zatrudnianym do najprostszych prac. Z punktu widzenia ich tożsamości szczególne wyzwanie stanowi dla nich pierwsza dekada XXI wieku, kiedy przy okazji różnych wydarzeń francuskość przeciwstawia się algierskości łączonej z Arabami, imigrantami i wyznawcami islamu. W tym rozdziale prezentuję wyniki przeprowadzonych w 2008 roku przez INED i INSEE ilościowych badań dotyczących różnych cech społecznych Francuzów pochodzenia algierskiego: obywatelstwa, regionalnego rozmieszczenia populacji i rodzaju zamieszkiwanej przez nią przestrzeni. Dane tego rodzaju pojawiają się również w rozdziale empirycznym, ilustrując wyniki badań własnych. W ten sposób są zaprezentowane takie kwestie dotyczące FPA jak: aktywność zawodowa, poziom wykształce-



nia, monogamiczność i wiek zawierania małżeństw, zamieszkiwanie z rodzicami, stosunek do religii i do takich spraw jak podział obowiązków rodzinnych.

Część trzecia, *Metodyka badania relacji między identyfikacjami w tekstach powieściowych i autobiograficznych*, przedstawia argumenty, dla których posłużyłem się w badaniach własnych tekstami literackimi sytuującymi się z literaturoznawczego punktu widzenia między powieścią a autobiografią. Wynikało to przede wszystkim z postawionego problemu i pytań badawczych wymagających, aby jedne identyfikacje społeczne rozpatrywać w kontekście innych przy jednoczesnym uwzględnieniu kontekstu sytuacyjnego. Mowa jest tu więc o badaniach socjologicznych, nie zaś literaturoznawczych, gdyż choć obie dziedziny mogą współdzielić materiał badawczy, to odrębny dla nich pozostaje przedmiot badań. W rozdziale drugim prezentuję sposób doboru próby badawczej. Po ukończeniu rozmaitych poszukiwań udało mi się odnaleźć 23 osoby, Francuzów i Francuzki algierskiego pochodzenia, których powieści lub autobiografie zostały opublikowane po 1999 roku. Ostatecznie, w wyniku celowo-losowego doboru, w próbie znalazło się 12 osób: 6 kobiet i 6 mężczyzn reprezentujących różne pokolenia, socjalizowanych zarówno w rodzinach algierskich, jak i mieszanych, urodzonych we Francji albo w Algierii. Dla każdego autora został wylosowany jeden tekst. Tak powstał zbiór wypowiedzi literackich o różnorodnej tematyce, omawiających m.in. dzieciństwo spędzone w Algierii, pierwsze lata po przyjeździe do Francji, problemy rodzinne, zawodowe, życie sąsiedzkie w różnego rodzaju miejscach, kwestie światopoglądowe itd. Rozdział trzeci porusza kwestię metod analizy zebranego materiału obejmującego ponad 2100 stron. Teksty zostały zanalizowane w perspektywie ilościowej (odnotowałem 6 437 pojedynczych sytuacji identyfikacyjnych, a w ich ramach 10 641 identyfikacji) oraz jakościowej (różne identyfikacje badane ze względu na ich związek z identyfikacją francuską i algierską).

Część czwarta jest poświęcona wynikom badań własnych, którym towarzyszą opisy rezultatów innych, wybranych projektów wykorzystujących odmienne metody i techniki badawcze.

Rozdział pierwszy, *Różnorodność identyfikacyjna Francuzów pochodzenia algierskiego*, omawia wyniki badań ilościowych. Badania te były potraktowane jako postępowanie poprzedzające analizy jakościowe, porządkujące zebrany materiał i pozwalające dostrzec w nim pewne prawidłowości. W pracy przedstawiam najważniejsze, zbiorcze wyniki badań ilościowych, z których wyprowadzam podstawowy wniosek: rozważanie czyjejs tożsamości, a także ewentualnego kryzysu tożsamości, pod kątem jednej, wybranej identyfikacji redukuje badany podmiot (jednostkowy i zbiorowy) do właściwie tylko jednej cechy. Badania ilościowe wykazały, że na Francuzów pochodzenia algierskiego można jednocześnie spojrzeć jako na członków jakiejś rodziny, wykonujących różne zawody, przedstawicieli danej płci, mieszkających w jakimś rodzaju przestrzeni, utożsamiających się z określoną religią, i że – uważane często za najbardziej w tym przypadku problemowe – identyfikacje narodowe czy identyfikacje z kategorią migrantów nie muszą być w wielu sytuacjach w ogóle rozważane.

Rozdział drugi, *Francuskość i algierskość w kontekście wybranych identyfikacji społecznych*, to najobszerniejszy rozdział tej książki. Przedstawia on wyniki własnych badań jakościowych. Składa się z pięciu podrozdziałów, w których identyfikacja francuska i algierska są rozważane ze względu na:

- 1) identyfikacje państwowe i narodowe występujące w okresie kolonialnym;
- 2) współczesne identyfikacje z rodziną i z religią;
- 3) identyfikacje z migrantami;
- 4) identyfikacje z przedmieściami;
- 5) identyfikacje klasowe.

Wszystkie tezy stawiane w tym rozdziale są ilustrowane fragmentami analizowanych tekstów. Każdy cytat jest numerowany, a do numerów tych odnoszę się w kolejnych partiach części empirycznej, także we *Wnioskach*. W poszczególnych podrozdziałach są omówione odmienne sposoby określania relacji między poszczególnymi identyfikacjami (np. francuską i migracyjną w podrozdziale trzecim), cechami, do których one się odnoszą (francuskość i cechy pozwalające na identyfikację z migrantami) lub kategoriami społecz-

nymi posiadającymi z definicji dane cechy (Francuzi i migranci). Podrozdziały kończą się zawsze *Podsumowaniami*, w których oprócz przyporządkowania cytatów do danego rodzaju relacji między identyfikacjami zamieszczam schematy obrazujące omawiane treści.

W części piątej, *Wnioski. Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*, na nowo przyglądam się rezultatom badań własnych, jakościowych i ilościowych, aby odpowiedzieć na zadane wcześniej pytania badawcze. Wskazuję w tej części, w jakich sytuacjach określone cechy społeczne FPA są interpretowane jako francuskie, algierskie, niefrancuskie i niealgierskie, a także kiedy wybrane cechy umożliwiają identyfikację zarówno z Francuzami, jak i z Algierczykami, kiedy zaś sprawiają, że nie czują się oni przedstawicielami żadnej z tych zbiorowości narodowych. Choć w różnych sytuacjach odmiennie definiowane są związki między identyfikacją algierską i francuską a innymi identyfikacjami (np. raz ich przynależność rodzinna jest argumentem na rzecz ich identyfikacji francuskiej lub algierskiej, innym razem wręcz przeciwnie), to zawsze można wyróżnić w nich element stały: cechę uzasadniającą taki a nie inny stosunek do algierskości lub francuskości. W części tej umieściłem również *Mapę zależności między wybranymi identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*, która jest zestawieniem wszystkich pojawiających się na końcu każdego podrozdziału empirycznego schematów. Stanowi ona ilustrację treści zawartych w całej części empirycznej. W *Zakończeniu* zaś staram się odnieść wyniki badań własnych do przyjętego w analizach paradygmatu metamodernistycznego, a także do metafory płynnej tożsamości.

Książka ta powstała na podstawie dysertacji doktorskiej obronionej w 2015 roku w Instytucie Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej teoretyczne, uzupełniające rozdziały na temat identyfikacji z miastem i z migrantami, poświęcone paradygmatowi metamodernistycznemu oraz możliwości adaptacji założeń metody biograficznej do badań wykorzystujących teksty powieściowe i „na obrzeżach” autobiografii, nie znalazły się już w tej książce, ale zostały opublikowane w formie artykułów (Kubera 2013b; 2014a; 2014b; 2015) i są stosunkowo łatwo dostępne. Z drugiej strony dwa fragmenty rozdziału pierwszego części pierwszej (identyfikacja po-

śród innych elementów tożsamości i prezentacja poglądów Bernarda Lahire'a) oraz dwa rozdziały części drugiej (historia imigracji algierskiej do Francji) tej książki są rozwinięciem wybranych partii tekstów zamieszczonych już gdzie indziej (Kubera 2013a; 2013c), uzupełnionych jednak tutaj o nowe treści. Wszystkie pozostałe części tej pracy, w tym m.in. opis elementów składających się na identyfikację i narzędzi umożliwiających ich badanie oraz wszystkie wyniki przeprowadzonych badań własnych, publikowane są tu po raz pierwszy.

W tym miejscu chciałbym podziękować wszystkim, którzy wspierali mnie w różnych momentach towarzyszących pisaniu pracy doktorskiej, a także podczas przygotowywania prezentowanej książki. Szczególne dziękuję promotorowi rozprawy, prof. UAM dr. hab. Stanisławowi Lisieckiemu, za ciągłe przekonywanie do poszukiwania nowych rozwiązań, a także jej recenzentom, prof. dr. hab. Leonowi Dyczewskiemu i prof. dr. hab. Markowi Ziółkowskiemu – za komentarze zawarte w recenzjach. Wiele inspiracji zawdzięczam uczestnictwu w seminariach prof. UAM dr. hab. Renaty Suchockiej oraz prof. dr. hab. Rafała Drozdowskiego i prof. dr. hab. Marka Krajewskiego, które odbywały się w Instytucie Socjologii UAM, a także konsultacjom z prof. dr. hab. Jerzym Lisem i prof. UAM dr. hab. Mirosławem Lobą w drugim miejscu moich studiów, czyli w Instytucie Filologii Romańskiej UAM. Z wdzięcznością myślę o merytorycznym i organizacyjnym wsparciu, jakiego udzielili mi prof. Nancy L. Green i dr. Judith Lyon-Caen z L'École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu oraz przez pewien czas związany z tą uczelnią dr. Marc Hatzfeld. Specjalne podziękowania kieruję w stronę prof. UAM dr. hab. Anny Loby – za dobre słowo i wiarę w sens moich poczynań. *Last but not least* dziękuję moim Rodzicom i Wujostwu z Poznania za to, że zawsze mogę na Nich liczyć, a w szczególności Zbigniewowi Rykowskiemu – za pomoc w pracach edytorskich. Pomimo wsparcia, jakiego mi udzielono, wszelkie niedoskonałości tej pracy należy oczywiście przypisać wyłącznie jej autorowi.

Identyfikacje okazały się dla mnie tematem niezwykle ciekawym i wymagającym. Mam nadzieję, że choć w pewnym stopniu udało mi się odkryć, na czym polega to zjawisko i jakie są jego przejawy w odniesieniu do Francuzów algierskiego pochodzenia.

CZĘŚĆ I

**Stalność i płynność tożsamości.  
Identyfikacje w perspektywie  
socjologicznej**



## Identyfikacje jako element tożsamości

Praca ta jest poświęcona zjawisku identyfikacji społecznych jednostek, identyfikacje zaś są rozpatrywane jako niezbędne składniki tożsamości każdego człowieka.

Tożsamość jest zjawiskiem procesualnym (Galton, Mizoguchi 2009, 78; Nichols 2010, 256–266; Golka 2012) i etymologicznie odnosi się do sytuacji, kiedy *A* jest „takie samo”, identyczne jak *B*, równe *B* lub choćby pod pewnymi względami podobne do *B*, przy czym dany element rzeczywistości (przedmiot, zjawisko, organizm żywy, proces) można porównać z innym zarówno diachronicznie, jak i synchronicznie, czyli porównanie dotyczy bądź różnych elementów zestawionych w tym samym czasie, bądź jednego elementu w różnych przedziałach czasowych.

Taka, najbardziej podstawowa, definicja tożsamości może być wykorzystywana przez wszystkie dziedziny nauki, niezależnie od przedmiotu ich badań. W socjologii termin „tożsamość” odnosi się do tych relatywnie niezmiennych, stałych cech jednostki, które współdzieli ona z innymi ludźmi jako istota społeczna i które sprawiają, że w różnych momentach biografii człowieka można mówić o nim jako o tej samej osobie pomimo upływu czasu i zmienności innych jego cech (Baumeister 2011, 49).

Przyjęcie powyższej definicji oznacza zainteresowanie szczególnie tymi aspektami tożsamości człowieka, które można tłumaczyć jego umiejscowieniem w strukturze społecznej, odgrywaniem określonych ról społecznych i przynależnością do zbiorowości ludzkich oddziałujących na jego postawy, wyodrębnionych ze względu na pewną cechę, w tym zwłaszcza do grup społecznych takich jak rodzina, grupa rówieśnicza, wspólnota religijna czy wspólnota narodowa. Owe aspekty tożsamości są niekiedy treściowo tak różne,

że nazywa się je osobnymi tożsamościami, choć odnoszą się do tego samego podmiotu (zob. Matczak 1999; Castells 2008, 22–23; Kmita 2008; Zimoń-Dubowik, Gamian-Wilk 2008; Libiszowska-Żółtkowska 2009; Kubicki 2010). W socjologii mówi się często w tym kontekście o tożsamości społecznej, podkreślając nierozzerwalność dwóch wymiarów tożsamości ludzkiej: indywidualnego, subiektywnego i psychicznego oraz wspólnotowego, obiektywnego i społecznego (Ossowski 1983, 35–46). Zauważa się przy tym, że badając tożsamości jednostek, badamy w istocie całe zbiorowości, grupy i wreszcie społeczeństwo, a odnalezienie w danym kolektywie pewnych charakterystycznych, typowych i występujących wystarczająco często cech pozwala na wyróżnienie jego tożsamości – tożsamości zbiorowej (Boksański 2004, 103; Klandermans 2005; Litak 2014, 56–66).

„Tożsamość społeczna”, nazywana w tej pracy „tożsamością”, jest pojęciem szerszym niż „identyfikacje społeczne”, które dalej są nazywane „identyfikacjami”. Oba terminy odnoszą się do zjawisk podobnych i współzależnych, jednakże odrębnych. Dlatego sprowadzanie np. tożsamości do identyfikacji należy uznać za zbyt dalekie uproszczenie (Brubaker, Cooper 2000, 1–47), choć słowa „tożsamość” i „identyfikacja” używa się czasami zamiennie (zob. Paleczny 2008, 19).

Następne strony tego rozdziału mają służyć z jednej strony wyjaśnieniu, dlaczego podstawowym pojęciem analitycznym tej pracy jest kategoria identyfikacji społecznych<sup>1</sup>, z drugiej – określeniu zakresu znaczenia tej wybranej kategorii.

---

<sup>1</sup> Termin „identyfikacja” jest traktowany w tej pracy jako synonim takich słów jak: „kategoryzacja” (zob. Brubaker, Cooper 2000; Koseła 2003, 50) i „utożsamienie” (zob. Ardener 1992), a „autoidentyfikacja” jako jednoznaczna z „auto-kategoryzacją”, „samoidentyfikacją” i „samookreśleniem”.



## **Miejsce identyfikacji pośród innych elementów tożsamości\***

Czytając literaturę poświęconą procesowi tworzenia i funkcjonowania tożsamości jednostkowej i zbiorowej, nietrudno dojść do wniosku, że chodzi o zjawisko złożone, obejmujące wszystkie elementy życia człowieka (Golka 2012, 210). Współcześnie coraz częściej postuluje się, aby w naukach społecznych niezwykle pojemny treściowo termin „tożsamość” zastępować innymi, bardziej precyzyjnymi, odnoszącymi się do poszczególnych aspektów zjawiska tożsamości. Pośród przyczyn, dla których „tożsamość” nie jest uważana za pojęcie analitycznie niezbędne i niezastępowalne, można wymienić m.in.:

1) Rozwój nauk społecznych, który ukazał z jednej strony złożoność tożsamości, z drugiej deficyt w posługiwaniu się terminem, który miałby ją opisywać. Począwszy od lat 60. XX wieku, „tożsamość” jest wykorzystywana w analizach różnorodnych procesów, które z powodzeniem można by określić mniej wieloznacznymi pojęciami (Gajda 2008, 7–10).

2) Zbytne skupienie się, pod wpływem paradygmatu postmodernistycznego, na zmienności cech ludzkich i, w konsekwencji, na niemożności pewnego stwierdzenia, czym jest tożsamość danego człowieka lub grupy (O'Brien 2001, 31). Niekiedy z nadmierną automatyzacją, jakby wręcz programowo, powtarzano, także w oderwaniu od wyników badań empirycznych, tezy o płynności i ciągłym kryzysie tożsamości w dobie ponowoczesności, zapominając o znaczeniu, jakie terminowi „kryzys tożsamości” nadał pierwotnie Erik Erikson (Brubaker, Cooper 2000, 2–3; zob. Erikson 1960). Tym samym „tożsamość” coraz częściej zaczęła jawić się jako pojęcie puste, niedenotujące właściwie niczego, na co wskazywałaby jego podstawowa, etymologiczna definicja (względna niezmienność pewnych elementów, podczas gdy inne ulegają zmianie), a przez to – analitycznie coraz mniej użyteczne.

---

\* Niektóre z wątków i fragmentów tego podrozdziału znalazły się w artykule pt. *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości* (Kubera 2013c).

3) Mówienie, pod wpływem dyskursów emancypacyjnych, o tożsamości grupowej w odniesieniu do osób, których nie łączą ani szczególne więzi grupowe, ani specjalne relacje, czy też poczucie wspólnotowości, a jedynie posiadanie pewnej kategorialnej cechy (wiek, płeć, wygląd, orientacja seksualna, stopień niepełnosprawności, przynależność etniczna, klasowa itd.). Traktowanie np. kobiet, osób o białym kolorze skóry, osób powyżej 50. roku życia, muzułmanów czy osób homoseksualnych jak członków niemal odrębnych grup, o specyficznej kulturze i wzorcach zachowań, wielokrotnie ujawnia błędne założenie o oparciu jednostkowych tożsamości społecznych na wyłącznie jednej wybranej identyfikacji, lekceważy możliwość istnienia innych ważnych dla danej osoby afiliacji społecznych, pomija procesualność zjawiska tożsamości (reifikacja tożsamości)<sup>2</sup> i, ostatecznie, wiąże się z mechanizmem wytwarzania mniejszości w danym społeczeństwie (Appadurai 2009). Wydaje się, że stosowanie przez nauki społeczne terminów innych niż „tożsamość” pomogłoby wprowadzić, także do debat politycznych, słownik pojęć pozwalający w lepszy sposób opisać otaczającą nas rzeczywistość społeczną.

Rozwiązaniem wymienionych wyżej trzech problemów z posługiwaniem się terminem „tożsamość” może być stosowanie różnorodnych pojęć pozwalających w miarę precyzyjnie odróżnić od siebie poszczególne elementy składające się na zjawisko tożsamości i uwzględnić, choćby w części, jego wyjątkową złożoność.

---

<sup>2</sup> „[...] debata o narodach, mniejszościach narodowych i grupach imigrantów etnicznych bazuje nadal, jak zauważa Rogers Brubaker, na pewnej utrwalonej »społecznej ontologii«, traktującej te grupy jako [...] realne całości, jako wspólnoty, jako substancjalne, trwałe, wewnętrznie homogeniczne i posiadające zewnętrzne granice zbiorowości [...]. Zwykle – kontynuuje Brubaker – reifikujemy etniczne i narodowe grupy mówiąc o »Serbach«, »Chorwatach«, »Estończykach« [...] tak jakby byli oni wewnętrznie homogenicznymi, zewnątrznie określonymi grupami, a nawet unitarnymi kolektywnymi aktorami mającymi wspólny cel”. W. J. Burszta (2009, 30) w odniesieniu do: R. Brubaker, *Myth and Misconceptions in the Study of Nationalism*, w: A. John (ed.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge 1998, s. 292–293.

Rogers Brubaker i Frederick Cooper (2000) przekonują np., że skoro nauki społeczne w badaniach rozpatrują najczęściej jedynie pewien wybrany aspekt tożsamości, nie zaś tożsamość *en bloc*, to w analizach powinny uciekać się do pojęć odnoszących się właśnie do tych konkretnych aspektów. Alternatywne pojęcia wymienione przez Brubakera i Coopera (2000, 14–21), używane w naukach społecznych od dawna, odnoszą się do trzech zbiorów zjawisk tożsamościowych. Są to: 1) identyfikacje i kategoryzacje; 2) samorozumienie (*self-understanding*) i społeczne lokalizacje: dotyczą kognitywno-emocjonalnej, zmiennej lub stabilnej, koncepcji ludzi na temat tego, kim są i jakie miejsce zajmują pośród innych w ich społecznym świecie, która to koncepcja determinuje określone i nieinstrumentalne zachowanie jednostek; 3) wspólnotowość (*commonality* – posiadanie tego samego atrybutu), połączenie relacjami (*connectedness* – więzi relacyjne z innymi ludźmi) i grupowość (*groupness* – cechy wspólnotowości i relacyjności w kontekście członkostwa w jasno zdefiniowanej grupie), wiążą się z kategorią „tożsamości zbiorowych” i ze współdzielonym przez jednostki poczuciem przynależności do odrębnej, jednolitej i solidarnej grupy o wyraźnie zaznaczonych granicach społecznych (zob. Koseła 2003, 116–122; Crisp 2010; Strzyczkowski 2010).

Wyjaśniając, czym są identyfikacje i kategoryzacje, Brubaker i Cooper (2000, 14–15) podkreślają ich kontekstualny, sytuacyjny i narracyjny charakter. Identyfikacją jest każde, performatywne lub opisowe, stwierdzenie podmiotu o samym sobie lub o innym podmiocie, że: 1) posiada, bądź nie, pewną cechę; 2) zajmuje pewną pozycję w relacji z inną osobą. Pierwszego rodzaju stwierdzenia to identyfikacje kategoriałne (kategoryzacje), gdyż wpisują identyfikowany podmiot w pewną kategorię społeczną (zob. Sztompka 2005, 183–185) wszystkich osób posiadających jakiś atrybut, wśród których można wymienić określone cechy, takie jak: płeć, wiek, przynależność klasowa, religijna, narodowa, etniczna lub regionalna, poglądy polityczne, przekonania, wykonywanie danego zawodu, cechy wyglądu fizycznego, miejsce zamieszkania (kraj, miasto, wieś, dziel-

nica), upodobania estetyczne, gusty kulinarne itd.<sup>3</sup> Przykładem tego rodzaju identyfikacji są stwierdzenia: „Jestem Polakiem”, „Nie jesteś już dzieckiem”, „On jest komunistą”, „Ona nie je mięsa [w domyśle: jest wegetarianką]”. Drugiego rodzaju stwierdzenia to identyfikacje relacyjne odnoszące się do czyjejsz pozycji w pewnej relacji lub w sieci relacji, takich jak pokrewieństwo, przyjaźń, relacja uczeń–nauczyciel czy historyczna relacja patron–klient. Za przykład takich identyfikacji mogą służyć wypowiedzi: „Oni są przyjaciółmi”, „Jesteś moim ojcem”, „To mój pracodawca”. Zauważmy, że identyfikacje relacyjne można przekształcić zazwyczaj w identyfikacje kategoriaalne: w przykładach z wcześniejszego zdania stwierdza się bowiem nie tylko o relacji, ale i podaje informację o przynależności kategoriaalnej zarówno osoby identyfikowanej, jak i identyfikującej (kategorie społeczne „przyjaciół”, „ojców” i „dzieci”, „pracodawców” i „zatrudnionych przez pracodawców”). Stąd identyfikacje relacyjne będą traktowane w tej pracy jako specyficzny typ identyfikacji kategoriaalnych.

Gdy podmiot opisuje sam siebie, dokonuje autoidentyfikacji (*self-identification*), gdy zaś jest nazywany przez inny podmiot – mamy do czynienia z identyfikacją zewnętrzną (*external identification*) (Ardener 1992, 21). Brubaker i Cooper (2000, 15–16) podkreślają przy tym, że jednostki, dokonując autoidentyfikacji, muszą uwzględnić znane sobie wcześniejsze identyfikacje, wytworzone w czasie kontaktów społecznych, w tym interakcji z innymi ludźmi, czy w ramach dominującego dyskursu. Dlatego identyfikacje nigdy nie pojawiają się *in abstracto* (Machaj 2007, 35), ale dokonują się w konkret-

---

<sup>3</sup> Sposobem na rozpoznanie kategorii, których przedstawiciele dzielą przekonanie o tym, że z faktu posiadania przez nich jakiegoś atrybutu wynika coś społecznie istotnego, może być przesłedzenie spisu stowarzyszeń. Mogą je założyć osoby posiadające pewien atrybut (cechę) lub kombinację atrybutów. Przykładowe stowarzyszenia w Polsce to: Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim, Związek Tatarów, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Stowarzyszenie Księgowych, Stowarzyszenie Bibliotekarzy, Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, „Matki Pierwszego Kwartału”, Stowarzyszenie Osób Chorych na Otyłość, Stowarzyszenie Miłośników Kolei, Stowarzyszenie „Nigdy więcej” (zrzeszające osoby walczące z rasizmem), Towarzystwo Ochrony Zwierząt „Animals”, Stowarzyszenie Rowerowe, Stowarzyszenie Miłośników Gier Planszowych.

nej sytuacji społecznej będącej dla nich ważnym kontekstem, choć w różnym stopniu uświadamianym przez sam podmiot. Szczególny, wyjątkowy i niecodzienny kontekst stanowią takie sytuacje jak uroczystość zaślubin przed urzędnikiem państwowym, zwieńczenie procedury nadania obywatelstwa cudzoziemcowi czy ceremonie religijne włączające do grona wiernych, które sprawiają, że wypowiedzenie określonych słów przez osobę identyfikującą ma nie tylko charakter opisowy, ale także performatywny (zmiana stanu cywilnego, obywatelstwa czy potwierdzenie członkostwa we wspólnocie religijnej), z czego wynika objęcie identyfikowanej osoby określonymi normami prawnymi, politycznymi, religijnymi i kulturowymi.

Pojęcie „identyfikacja” oznacza podejmowanie przez podmiot czynności określania własnej lub czyjejś przynależności kategorialnej, sytuowania identyfikowanej osoby w relacji z innymi i umieszczania jej w kontekście pewnej narracji, nie zaś – obiektywne posiadanie danej cechy przez charakteryzowany w identyfikacji obiekt (por. Burszta 2009, 19; definicja czynności: Znaniński 1988 [1922], 90–108). Dla Stanisława Ossowskiego (1983, 57) identyfikacja oznaczała „taki stosunek do innych członków zbiorowości, który wyrażamy zaimkiem osobowym liczby mnogiej »my«. Oczywiście, treść tego zaimka może być bardziej lub mniej bogata”.

Z identyfikacją mamy do czynienia, gdy ktoś określi siebie samego lub kogoś innego jako np. „konserwatystę”, „Ślązaka” czy „miłośnika przyrody”, niezależnie od tego, jakimi argumentami stwierdzenie to by uzasadnił. Oczywiście same uzasadnienia identyfikacji, czyli kryteria, jakie uważa się za wystarczające, aby kogoś zaliczyć do danej kategorii społecznej, są niezwykle interesujące i stanowią przedmiot badań wielu analiz socjologicznych (zob. Bokszański 2004, 111–113; Zielińska, Leszkowicz-Baczyńska 2009, 61–64). Pytanie o identyfikację dotyczy w gruncie rzeczy tego, czy jakąś zbiorowość można wyróżnić jako taką. Jeśli zdarzyłoby się tak, że jej potencjalni członkowie nie określają się w różnych sytuacjach jako należący właśnie do tej zbiorowości (kategorii społecznej), wówczas trudno uzasadnić jej wyodrębnianie. Jak pisze Fredrik Barth (*Ethnic Groups and Boundaries* 1964, 14) o zbiorowościach etnicznych, „grupy etniczne jako struktury organizacyjne wyodrębniają

się o tyle, o ile ich członkowie używają etnicznych tożsamości do kategoryzowania samych siebie i innych w celach interakcyjnych” (za: Bokszański 2008, 27).

Jeśli chodzi o częstotliwość dokonywania identyfikacji i sytuacje, które takiemu działaniu sprzyjają, to jednostki utożsamiają się z pewnymi kategoriami zwłaszcza wtedy, kiedy „niezbędne staje się zdanie sobie sprawy przez podmiot z istnienia siebie jako elementarnej części życia zbiorowego” (Machaj 2007, 35). Dla Ireny Machaj są to przede wszystkim sytuacje zmian społecznych dotyczących całej zbiorowości społecznej oraz ważne zmiany w życiu jednostek (por. Lahire 2005, 57–59). Niezależnie od tego niektóre identyfikacje dokonują się rzadziej niż inne – jest tak np., w opinii Antoniny Kłoskowskiej (2005, 111), z określaniem identyfikacji narodowej („Nie jest to jednak plebiscyt codzienny”, jak stwierdził jeden z respondentów w badaniach Kłoskowskiej). Identyfikacje, które dominują w różnych sytuacjach społecznych, Krzysztof Koseła (2003, 54–55) nazywa doniosłymi.

Specyficzny rodzaj identyfikacji stanowi każda wypowiedź, w której stwierdza się, że dana jednostka nie należy do danej kategorii społecznej (że np. z jakichś względów nie jest Polakiem, Francuzem czy Algierczykiem). Osobny przypadek stanowią tzw. autoidentyfikacje negatywne, w których co prawda podmiot potwierdza swą przynależność do danej zbiorowości ze względu na posiadanie pewnej cechy, jednak nie wartościuje tego pozytywnie (Piotrowski 2006, 247). Przykładów takich autoidentyfikacji dostarcza m.in. twórczość Witolda Gombrowicza i Stanisława I. Witkiewicza, w której wyrażają oni swój negatywny stosunek do polskości. Ponadto wyniki badań dotyczących młodych potomków imigrantów z Maghrebu w Francji pokazują, że źródłem negatywnego obrazu własnej kategorii etnicznej lub narodowej są często doświadczenia dyskryminacji prowadzące do przyjęcia rozpowszechnionych w społeczeństwie negatywnych stereotypów (Malewska-Peyre 1992, 45–57). Istnienie afirmatywnych i nieafirmatywnych nastawień do własnej przynależności kategoryjalnej pozwala mówić o ważnej właściwości identyfikacji, jaką jest jej znak (Koseła 2003, 54–55).

Istotne jest też inne, przyjęte w tej pracy założenie pozwalające oddzielić zjawisko identyfikacji od zjawiska tożsamości i poszczególnych innych jej aspektów. Warto wskazać tu na rozróżnienie na walencję i identyfikację wprowadzone przez Kłoskowską w odniesieniu do tożsamości kulturowej. Walencja i identyfikacja stanowią w ujęciu tej wybitnej polskiej socjolog części tożsamości, która „[...] jest całością i jednią, ale złożoną z wielości, zmienną i czasem pełną napięć” (Kłoskowska 2005, 112). W odróżnieniu od identyfikacji, która opiera się jedynie na deklaratywnym poczuciu przynależności do pewnej grupy kulturowej (grupy etnicznej, narodu), walencja to trwale przyswojenie istotnej części, w tym części kanonicznej, kultury uznanej za własną, bliską, „wzmagającą poczucie własnej wartości, godności, poczucie uczestnictwa we wspólnocie” (Kłoskowska 2005, 112 i 128). Mówiąc o walencji, Kłoskowska przywołuje rozróżnienie Alfreda Schütza na kulturę „własną” i kulturę „cudzą”. Pierwszą charakteryzuje jej znajomość (*knowledge of acquaintance*), drugą – jedynie „wiedza o” (*knowledge about*). Walencja, czyli poczucie „zanurzenia” we własnej kulturze, jej znajomość – najczęściej od wczesnego dzieciństwa i w wyniku socjalizacji – rodzi pewność w obcowaniu z przedstawicielami tej kultury i z jej wytworami oraz przekonanie autentycznego kontaktu z tą kulturą (Kłoskowska 2005, 110–112). Pojęciem, które wydaje się zbieżne z terminem „walencja”, a przy tym odnosi się do szeroko rozumianej kultury, nie zaś tylko do jej narodowego wymiaru, jest pojęcie „habitusu” (Bourdieu 2005; Strzyczkowski 2011). Podobnie bliskim znaczeniowo pojęciem dla „walencji” jest „praktyka kulturowa”, o której Pierre Mayol (2011, 5) mówi, że jest ona:

[...] bardziej czy mniej spójnym, bardziej czy mniej trwałym połączeniem konkretnych, codziennych (menu gastronomiczne) bądź ideologicznych (religijnych, politycznych), elementów jednocześnie dostarczanych przez tradycję (tradycję rodziny, grupy społecznej) i aktualizowanych z dnia na dzień dzięki zachowaniom wyrażającym w społecznej widzialności tego kulturowego mechanizmu, w ten sam sposób, w jaki akt wypowiedania (*énonciation*) wyraża w mowie (*parole*) fragmenty dyskursu. „Praktyką” jest to, co kluczowe dla TOŻSAMOŚCI

użytkownika bądź grupy, na tyle, na ile owa tożsamość pozwala mu zająć miejsce w sieci relacji społecznych wpisanych w otoczenie.

Zaproponowane przez Kłoskowską postrzeganie tożsamości jest respektowane w tych badaniach, które podejmując kwestię tożsamości wybranej grupy (etnicznej, narodowej lub innej o specyficznej, odrębnej kulturze), osobno analizują deklaracje przedstawicieli tej grupy o poczuciu przynależności do niej, osobno zaś ich praktyki kulturowe, które miałyby świadczyć bądź nie o ich „zanurzeniu” w danej kulturze. Wyniki przeprowadzanych od końca lat 70. tego rodzaju badań nad tożsamością Francuzów pochodzenia algierskiego konstatują, że na poziomie praktyk kulturowych osoby te są „zanurzone” w kulturze francuskiej (walencja francuska tych osób jest bezsporna, choć mogą jej towarzyszyć elementy kultury pochodzenia, wówczas mówimy o biwalencji), a problemem społecznie ważnym i poznawczo ciekawym są ich zróżnicowane identyfikacje narodowe (Camilleri 1980; 1990; Zehraoui 1999; Bruneaud 2005; Perrin 2008; Rio 2010; Sicard 2011). Identyfikacje społeczne (nie tylko narodowe) tej zbiorowości są różnorodne i sytuacyjnie zmienne. Dlatego problemem badawczym tej pracy są identyfikacje, nie zaś walencja, Francuzów algierskiego pochodzenia.

Tożsamość jednostki jest tu pojmowana jako ciągle refleksyjne uzgadnianie autoidentyfikacji podmiotu oraz jego identyfikowania przez innych, z obiektywnie przypisanym i subiektywnie postrzeganym miejscem w strukturze społecznej określonym głównie przez role i statusy społeczne (Chlebda 2008, 259). Dla Elżbiety Smolar-kiewicz (2007, 395) tożsamość jest „zjawiskiem subiektywnym, będącym zasadniczo nieustającym procesem identyfikowania jednostek (samoidentyfikacji i bycia identyfikowanym), na podstawie treści płynących ze zmiennego otoczenia społecznego, i tym samym powstającą oraz uwarunkowaną zmianami w obrębie struktury społecznej”. Tadeusz Paleczny (2008, 105–106) przekonuje z kolei, że tożsamość człowieka jest odzwierciedleniem jego otoczenia społecznego. Dla Eriksona (1960) była natomiast procesem syntezy między poczuciem jednostkowej tożsamości, *ego*, „rdzeniem jednostki”, a poczuciem wewnętrznej solidarności z grupą, jej ideałami i jej toż-



samością, „rdzeniem wspólnotowej kultury”, procesem ustalającym, jak ujęła to Kłoskowska (2005, 105), „tożsamość tych dwóch tożsamości”.

W procesie tożsamości niezbędna jest więc refleksja podmiotu nad doświadczaniem samego siebie i otaczającego świata (Giddens 2001, 47; Bokszański 2006, 16; Golka 2012, 212). Nawiązując do rozróżnienia zaproponowanego przez Stanisława Gajdę (2008, 9), powiedzielibyśmy, że kiedy w naukach społecznych używa się pojęcia „tożsamość”, myśli się nie o poziomie egzystencjalnym tożsamości, czyli o bezpośrednich i zapośredniczonych doświadczeniach podmiotu, ale – jak ujmuje to Gajda – o „poziomie tożsamościowym *sensu stricto*”, czyli m.in. o wiedzy i przekonaniach podmiotu na temat samego siebie. „Tożsamość można uznać za umysłową reprezentację siebie (JA, MY), czyli obraz siebie we własnych oczach” – stwierdza Gajda (2008, 11).

W ujęciu socjologicznym ostateczny kształt tożsamości badanego podmiotu zależy nie tyle od posiadanych przez niego cech, co od jego refleksji nad tymi cechami. „[...] zgodnie ze swoim teoretycznym źródłem pojęcie tożsamości określa refleksyjny stosunek podmiotu wobec samego siebie” – pisała Kłoskowska (2005, 99). Zatem, hipotetycznie, gdyby obiektywnie można było stwierdzić identyżność (*sameness*) dwóch osób, ich tożsamości (*identity*) ze względu na ich osobne autorefleksje mogłyby być diametralnie różne. Tożsamość, jak słusznie zaznacza Marian Golka (2012, 210–211) jest bowiem „efektem swojego urzeczywistniania się, odkrywania, poszukiwania, wybierania, odzyskiwania, mniej lub bardziej teatralnego kreowania”. Skoro tak, refleksję podmiotu nad samym sobą i usytuowaniem siebie świecie, czego wyrazem są każdorazowe autoidentyfikacje, ujmuje się w socjologii jako konstytutywny element tożsamości, warunek konieczny, a nawet i wystarczający, do jej zaistnienia: „[...] tożsamość jest rezultatem samopoznania i samowiedzy, czyli kontaktu z samym sobą, z własną przeszłością, ale też z innymi ludźmi i – z nader zróżnicowaną współcześnie – kulturą” (Golka 2012, 213).

W tym kontekście każdą wypowiedzianą identyfikację należy traktować jako zdanie sprawy podmiotu z rezultatu refleksji nad samym sobą lub nad innym podmiotem. Jeśli „pojęcie tożsamości

[...] odnosi się najczęściej do sfery autodefinicji aktora społecznego” (Boksański 2000, 252), to badanie tożsamości danej kategorii społecznej sprowadza się, zwłaszcza na etapie operacjonalizacji, do pytania o autoidentyfikacje społecznych przedstawicieli tej kategorii. Często też (np. Gajda 2008, 9) identyfikacje traktuje się jako najbardziej obiektywny aspekt tożsamości podmiotów. Przykłady takiego podejścia do zjawiska tożsamości, *de facto* sprowadzania go do zjawiska identyfikacji, są w badaniach empirycznych nader liczne (zob. Boksański 2004) i z punktu widzenia teorii uzasadnione (zastąpienie „tożsamości” terminem „identyfikacja” sugerują m.in. Hall 1996; Gotman 2008). Z drugiej strony badania tego rodzaju, dotyczące przede wszystkim identyfikacji, mogłyby – z uwagi na definicyjną jasność – nie być określane jako badania całej tożsamości, skoro bardzo często pomijają one choćby ten jej aspekt, który Kłoskowska nazwała walencją, a inni określają jako habitus czy praktyki kulturowe<sup>4</sup>.

Jak już wcześniej wspomniano, w pracy tej przyjęto za Kłoskowską, że tożsamość jest zjawiskiem, na które składa się zarówno identyfikacja (artykulacja refleksji podmiotu nad samym sobą lub innymi podmiotami), jak i walencja. Identyfikacje, podobnie jak i walencje danego podmiotu, uznaje się w tej pracy za zjawisko składowe tożsamości, które nie może być z tożsamością mylone, choć może służyć do bardzo ważny jej wskaźnik.

## Części składowe identyfikacji

Przyjrząwszy się pokrótce, w jaki sposób socjologowie ujmują zjawiska identyfikacji i tożsamości, a także wybrawszy identyfikację jako najważniejsze pojęcie analityczne tej pracy, spróbuję wskazać na ce-

<sup>4</sup> Zdaniem Doroty Angutek (2009, 10), badania takie odwołują się często do odpowiedzi konwencjonalnych, dobrze już znanych i do stereotypów, prowadząc w praktyce do ich umocnienia: „Socjologowie niejednokrotnie przez stosowanie pytań zamkniętych kierują w sposób niezamierzony opinią publiczną, poza którą rozciąga się nieznaną dla nich sferą rzeczywistego życia i postaw światopoglądowych”.

chy konstytutywne interesującego nas zjawiska. Językoznawca Wojciech Chlebda (2008, 258–259), scalając zawarte w różnych słownikach definicje identyfikacji i samoidentyfikacji<sup>5</sup>, zaprezentował definicję autoidentyfikacji, w której zawarł ważne jej elementy składowe. W jego ujęciu (Chlebda 2008, 258–259):

1. Akt/proces identyfikacji wymaga uprzedniego przyjęcia, że istnieje pewien obiekt *A* o cechach *a* oraz obiekt *B* o cechach *b*, które to obiekty/zespoły cech podlegają następnie zestawianiu i porównywaniu pod przyjętym kątem patrzenia.

2. Identyfikacja to akt ustalenia względnie proces ustalania, że:

– zespół cech *a* obiektu *A* i zespół cech *b* obiektu *B* pokrywają się z sobą w jednym i tym samym momencie *T*<sub>1</sub> i pod jednym i tym samym względem;

– zespół cech *a* jednego i tego samego obiektu *A* w czasie *T*<sub>1</sub> i *T*<sub>2</sub> wykazał się niezmiennością (lub: że zespół cech *a* obiektu *A* w czasie *T*<sub>1</sub> oraz zespół cech *b* tego samego obiektu *A* w czasie *T*<sub>2</sub> pokrywają się ze sobą).

Autoidentyfikacja jest dokonaniem tego samego aktu/procesu, ale w stosunku do tego właśnie podmiotu, który owego aktu/procesu dokonuje.

Dla Chlebdy (2008, 260–261) proces identyfikacji składa się z trzech czynności:

1) oglądu cech (porównanie czegoś z czymś: „Pewnego *czegoś*<sub>1</sub> z pewnym *czymś*<sub>2</sub>, choćby *coś*<sub>1</sub> i *coś*<sub>2</sub> należały do jednej i tej samej osoby ludzkiej”);

<sup>5</sup> *Słownik języka polskiego* (t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1992, s. 766) podaje, że identyfikacja to „stwierdzenie czyjejś tożsamości, ustalenie jednakowości czegoś w porównaniu z czymś; rozpoznanie, utożsamienie, utożsamianie”, *Inny słownik języka polskiego* (t. 1, red. M. Bańko, Warszawa 2000, s. 522) informuje zaś, że „identyfikacja jakiejś osoby to rozpoznanie jej tożsamości”. *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* (t. 17, red. H. Zgólkowa, Poznań 1994–2005, s. 431) wyjaśnia, że samoidentyfikacja to: „1. uświadomienie sobie własnego ja, własnej osobowości; 2. świadomość przynależności do określonej grupy”, podając jako wyrazy bliskoznaczne do pierwszej definicji wyrazy „utożsamianie się” i „tożsamość”, a do drugiej „utożsamianie się” i „solidarność” (za: Chlebda 2008, 258).

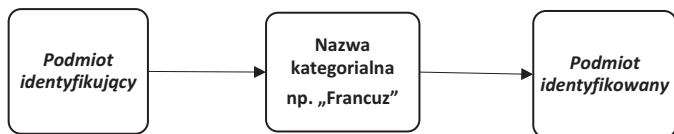
2) refleksji (świadomość zbieżności, zgodności lub identyczności dwóch zespołów cech poddanych oglądowi);

3) oceny (spojrzenie z dystansu przestrzennego lub, w przypadkach autoidentyfikacji, tylko psychicznego).

Identyfikacja może być jednorazowym aktem bądź ciągiem aktów (procesem), bądź też trwałym rezultatem (konstruktem mentalnym) (Chlebda 2008, 261). W tej pracy będę interesował się jednorazowymi identyfikacjami, nie zapominając o tym, że można je w pewien sposób uszeregować w czasie i że ich skutkiem jest zazwyczaj pewna w miarę stabilna autodefinicja podmiotu. Zbiory identyfikacji charakteryzujące się różnym stopniem złożoności, funkcjonujące w ramach danej jednostkowej tożsamości społecznej to konfiguracje identyfikacji (Koseła 2003, 54–55).

Biorąc pod uwagę dotychczasowe rozważania, przyjmuję, że mówiąc dalej o „identyfikacji”, będę miał na myśli pojedynczy akt (czynność)<sup>6</sup> identyfikacji definiowany jako przypisanie nazwy kategoryjnej podmiotowi identyfikowanemu przez podmiot identyfikujący. Ów akt identyfikacji można przedstawić następująco:

Schemat 1. Pojedyncza czynność identyfikacji



W czynności identyfikacji można wskazać zatem podmiot identyfikujący ( $P_1$ ) i podmiot identyfikowany ( $P_2$ ), przy czym:

1) Podmiot identyfikujący może być jednocześnie identyfikowanym, co następuje w przypadkach autoidentyfikacji (wówczas  $P_1=P_2$ );

<sup>6</sup> W rozumieniu Znanieckiego (1988 [1922], 90–108).

2) Podmiotem identyfikującym może być człowiek, ludzie podejmujący to samo działanie lub instytucja (np. państwo, Kościół);

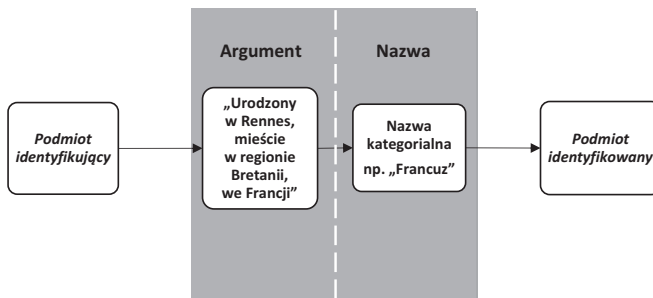
3) Podmiotem identyfikowanym może być człowiek, grupa ludzi, zbiorowość ludzka posiadająca pewną cechę kategorialną lub instytucja;

4)  $P_2$  określony jest jako podmiot, a nie przedmiot, gdyż zjawisko identyfikacji zakłada relację symetryczności (założenie, że  $P_2$  może również dokonać osobnego aktu identyfikacji).

W czynności identyfikacji można wyróżnić również nazwę kategorialną. Przypisanie nazwy („Francuz”) traktuję jako równoznaczne ze stwierdzeniem podmiotu identyfikującego, że podmiot identyfikowany należy do denotowanej przez tę nazwę zbiorowości („Francuzi”).

Zakładam, że czynność identyfikacji wymaga, aby podmiot identyfikujący, jeśli tylko będzie o to poproszony, przedstawił wystarczający argument uzasadniający przypisanie nazwy podmiotowi identyfikowanemu:

Schemat 2. Pojedyncza czynność identyfikacji uzupełniona o argument identyfikacji



Nawiązując do teorii znaku Ferdinanda de Saussure’a (1991 [1916], 89–102), powiemy, że w czynności identyfikacji argument to element oznaczany (*signifié*), nazwa pełni natomiast funkcję elementu oznaczającego (*signifiant*). Element oznaczający nie musi zatem

mieć charakteru werbalnego, a czynność identyfikacyjna może dokonać się w określonej sytuacji za pomocą gestu, jeśli tylko jej intencją jest przypisanie danego podmiotu do określonej kategorii. (Następne rozważania w tej pracy będą dotyczyć czynności identyfikacji wyrażonych werbalnie). Ponadto czynność identyfikacji nie musi być zakomunikowana podmiotowi identyfikowanemu, nie jest ona zatem aktem komunikacji językowej w rozumieniu Romana Jakobsona (1989).

Zastanówmy się teraz, czym są argument i nazwa identyfikacji.

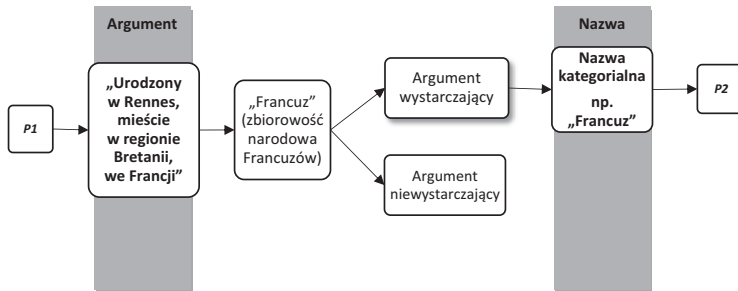
Argument identyfikacji to uzasadnienie, jakim może posłużyć się podmiot identyfikujący dla takiego, a nie innego, kategorialnego przypisania podmiotu identyfikowanego. Argumentem może być każda cecha, którą w przekonaniu podmiotu  $P_1$  posiada podmiot  $P_2$  i która jednocześnie znajduje się w przyjętej przez podmiot  $P_1$  definicji „typowych” przedstawicieli danej kategorii. Za argument może jednostce posłużyć występowanie w jej opinii zjawiska, dla których Brubaker i Cooper zaproponowali wcześniej wymienione już terminy, takie jak: „samorozumienie” (*self-understanding*) i „społeczne lokalizacje”, „wspólnotowość” (*commonality*), „połączenie relacjami” (*connectedness*) i „grupowość” (*groupness*). Identyfikując się np. z Francuzami, stwierdzamy, że posiadamy cechy francuskie, które składają się na cechy stanowiące o istocie, naturze francuskości. Jak przekonuje Chlebda (2008, 260):

Powiedzenie, że „ktoś jest tożsamy”, nie jest pełne i wymaga dopowiedzenia, z kim lub z czym: z samym sobą, z określonym środowiskiem, z daną nacją. Stąd, jako swoiste derywaty takich dopowiedzeń, określenia: tożsamość osobista, tożsamość środowiskowa, tożsamość etniczna; tożsamość śląska, słowiańska, europejska itp. [...] Powiedzieć, że ktoś ma tożsamość europejską, to tyle, co powiedzieć, że ma poczucie maksymalnej zbieżności (zgodności) cech uznanych za swoje z cechami uznawanymi za europejskie.

Poszczególne podmioty mogą dysponować, często diametralnie różnymi, definicjami „typowego” przedstawiciela danej zbiorowości. Leon Dyczewski i Robert Szwed (2010, 5) wypowiedzieli się w tej kwestii następująco: „Członkowie każdej zbiorowości, mimo że być

może nigdy się nie spotkają, mają w swojej świadomości obraz zbiorowości, do której przynależą i z którą się identyfikują. Ów obraz jest indywidualnie przyswajany i dopełniany w zależności od jednostkowych i zbiorowych doświadczeń, przeżyć, przemyśleń, od wiedzy i komunikacji z innymi”. W konsekwencji jedna identyfikacja może być uzasadniona zupełnie różnymi argumentami, a argumenty uważane przez jednych za wystarczające (np. „jestem katolikiem, ponieważ czuję się katolikiem”), dla innych mogą już takie nie być (np. „jestem katolikiem, ponieważ przestrzegam przepisów religii katolickiej, samo poczucie nie jest wystarczające”). Ponadto jeden argument (np. fakt urodzenia się w 1955 roku w Algierii) może posłużyć do bardzo różnych identyfikacji (np. dla jednych będzie to argument na przynależność do zbiorowości Francuzów, dla innych – do zbiorowości Algierczyków); por. schemat 3.

Schemat 3. Pojedyncza czynność identyfikacji uzupełniona o następne elementy



Schemat ilustruje sytuację, w której  $P_1$  (podmiot identyfikujący) uznał argument „Urodzony w Rennes, mieście w regionie Bretanii, we Francji” za wystarczający, aby zidentyfikować  $P_2$  (podmiot identyfikowany) jako Francuza. Zauważmy, że ten sam argument mógłby posłużyć (jeśli  $P_1$  uznałby go za wystarczający) do zidentyfikowania  $P_2$  jak np. Europejczyka (zbiorowość cywilizacyjna Europejczyków), Bretończyka (zbiorowość regionalna Bretończyków), *Rennais* [mieszkaniec Rennes lub osoba urodzona w Rennes] (zbiorowość terytorialna obejmująca mieszkańców Rennes i osoby urodzone w tym mieście).

Przyjmuje się, że argumentowanie wymaga odwołania się do „wspólnych”, dzielonych z innymi interlokutorami, obiektów, takich jak (Vignaux 1988, 46): fakty (przedmioty realne, co do których istnieje zgoda większości, że są właśnie takie), prawdy (przekonania wchodzące w skład systemów filozoficznych, religijnych, a także teorii naukowych), przypuszczenia (opinie i przesady właściwe danej grupie na temat tego, co normalne lub prawdopodobne), wartości (bliskie normom, odwołują się do moralności, ukierunkowują całą debatę), miejsca (w znaczeniu arystotelesowskim: toposy, czyli założenia bardzo generalne, będące podstawą tworzenia wartości). Każdy z wymienionych obiektów wiąże się z właściwym danej zbiorowości postrzeganiem rzeczywistości oraz z wartościowaniem i hierarchizowaniem poszczególnych jej części.

Spośród zjawisk mentalnych charakteryzujących daną grupę szczególnie interesujące wydają się te, gdzie dominują „zniekształcenia poznawcze”<sup>7</sup>, a więc poglądy uproszczone, jednostronne lub wręcz fałszywe” (Sztompka 2005, 300). Uznaje się je za zjawiska patologiczne, a należą do nich zwłaszcza stereotypy, czyli skrajnie wyjaskrawione obrazy pewnej zbiorowości (własnej lub obcej), trak-

<sup>7</sup> Terminy odnoszące się do „zniekształceń poznawczych” są bardzo różnorodne. W języku francuskim np. wypowiedzi oparte na „wiedzy sprawującej wrażenie obiektywnej” można określić jako 1) stereotyp; 2) *cliché* („klisza”), banalne frazy często powtarzane w literaturze lub w trakcie konwersacji; 3) *poncif* („szablon”, „matryca”), nazwa zachowawczych, pozbawionych oryginalności, nawiązujących do mistrzów dzieł malarskich lub literackich, dziś słowo używane najczęściej w języku krytyki oznaczające konwencjonalne, mało twórcze wytwory sztuki; 4) *lieux communs* („miejsca wspólne”), czyli toposy, rozumiane jako argumenty, dowody możliwe do zastosowania w dyskusji na każdy temat, pozbawione jednej konkretnej treści, formy generalne treściwo puste; 5) *idées reçues* („idee otrzymane”), termin po raz pierwszy użyty przez Flauberta wskazujący na rozpowszechnione przekonania, przesady uważane za oczywiste, wrosnięte w daną kulturę, ułatwiające podejmowanie codziennych decyzji, np. zdanie typu: „Zegarki z Genewy to dobre zegarki” (Amossy, Herschberg-Pierrot 1997, 9–29). Zauważmy, że większość z tych nazw (szablon, klisza, stereotyp) ma swoje źródło w nacechowanych neutralnie terminach technicznych, określających mechanizm powielania jakiegoś wzoru w malarstwie lub w fotografii (później też stałego motywu w literaturze), dopiero zaś w użyciu metaforycznym, odnoszącym się do sądów na temat rzeczywistości społecznej, nabierają one negatywnego znaczenia (Amossy, Herschberg-Pierrot 1997, 11).



tujące wszystkich jej członków w ten sam sposób, niezależnie od przymiotów indywidualnych, które jedynie sprawiają wrażenie wiedzy obiektywnej (Sztompka 2005, 300). Stereotypy opierają się na selektywnej percepcji zjawisk (Amossy, Herschberg-Pierrot 1997, 38). Funkcją prymarną pełni tutaj mechanizm kategoryzacji społecznej (Hogg, Abrams 1988, 63–68). Wynika on „z konieczności tworzenia uproszczonego, schematycznego obrazu świata, w celu redukcji dysonansu poznawczego bądź konfliktu wartości” (Paleczny 2002, 125). Zróżnicowane badania dowiodły, że tego typu przekonania mogą być bardzo powszechne, nawet jeśli nie mają żadnego obiektywnego związku z rzeczywistością (Amossy, Herschberg-Pierrot 1997, 36), a jako utrwalone w tradycji sądy o cechach, wadach i zaletach odmiennych kulturowo ludzi ulegają bardzo wolnym i nieznacznym modyfikacjom (Paleczny 2002, 132). Dodajmy także, że kategoryzacje wprowadzane przez stereotypy są najbardziej widoczne w języku. Na przykład termin „terrorysta” mieszkaniac Nowego Jorku czy Madrytu skojarzy ze słowem „Arab”, Rosjanin – z Czeczenem, a Żyd – z Palestyńczykiem (Paleczny 2002, 134). Stereotyp, sam w sobie niegroźny jako przekonanie, opinia lub wyobrażenie na temat grupy (komponent kognitywny), może przerodzić się w postawę wobec niej (komponent afektywny), a ta z kolei wywoływać określone zachowanie skierowane pod jej adresem (komponent behawioralny), czyli dyskryminację w przypadku negatywnego stereotypu (Amossy, Herschberg-Pierrot 1997, 34–35; por. Hogg, Abrams 1988, 60–81; Budyta-Budzyńska 2010, 111–138).

Argumentowanie na rzecz danej czynności identyfikacyjnej dotyczy zarówno sfery *logos*, jak i *pathos*. Kiedy mówimy, odwołujemy się nie tylko do wiedzy i myślenia logicznego, ale i do sfery uczuć. Wobec wymogów skutecznego argumentowania, klasyczne rozróżnienie na *pathos* i *logos* okazuje się nieadekwatne i sztuczne (Amossy 2008, 114; Angenot 2008, 85). Znaczenie emocji w sztuce argumentowania podkreślają liczne prace z zakresu retoryki i literatury, mające źródło w starożytnej myśli Cyserona, Tacyta i Salustiusza na temat patosu, definiowanego przez Arystotelesa w *Retoryce* jako język-akcja (za: Delarue 2008, 21; Rinn 2008, 13). Studia nad tym, jakie emocje, za pomocą jakich środków są przekazywane przy uży-

ciu języka, odsłaniają wnioskowanie nie zawsze rozumowe, przyczynowo-skutkowe, i otwierają drogę do rozpoznania najwrażliwszych elementów kultury każdej grupy społecznej i – szerzej – całego społeczeństwa (Rinn, 2008).

Podsumowując, dany argument można rozpatrywać jako:

1) Prawdziwy lub fałszywy. W czyjejś opinii podmiot  $P_2$  może posiadać (argument prawdziwy) lub nie (fałszywy) przypisaną mu w identyfikacji cechę, przy czym ludzie mogą mieć odmienne przekonanie co do prawdziwości lub fałszywości danego argumentu (por. Ziółkowski 1981, 147–254).

2) Odwołujący się do przeszłości (np. identyfikacje wypowiedziane wspólnie: „Jugosłowianie”, „Czechosłowacy”), teraźniejszości lub przyszłości (identyfikacje teleologiczne, postulatywne).

3) Wystarczający lub niewystarczający. W czyjejś opinii dany argument, nawet jeśli jest prawdziwy, może być uznany za niewystarczający, aby stwierdzić, że identyfikowany podmiot należy do zbiorowości szerszej niż tylko zbiorowość osób posiadających cechę opisaną w argumencie (zob. Hall 1996, 2–3). To, że ktoś urodził się w Rennes, dla jednych jest wystarczający, aby określić go jako Francuza, dla innych oznacza zaś jedynie, że taka osoba należy do zbiorowości osób urodzonych w Rennes, czyli do zbiorowości *Rennais* (zob. Schemat 4).

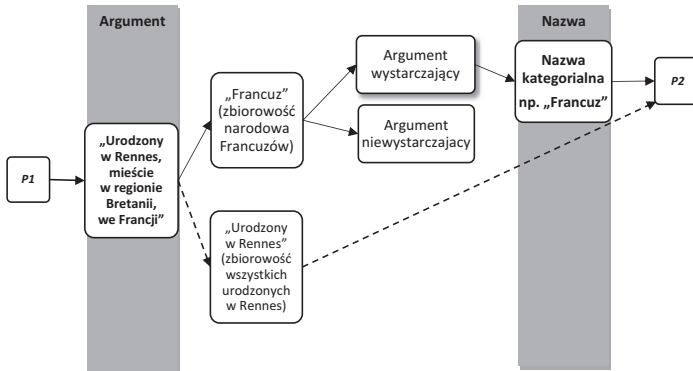
4) Konieczny lub niekonieczny – analogicznie jak wyżej.

5) Argumenty wspierające daną identyfikację (wzmacniające pewność podmiotu, że posiadane przez niego cechy są wystarczające, aby dokonać identyfikacji) lub argumenty oddalające od danej identyfikacji.

6) W przekonaniu różnych podmiotów, argumenty mogą być wzajemnie powiązane, np. sprzeczne lub niesprzeczne (zob. Bokszański 2006, 46; Walczak 2010, 15–18). Przykładowo, przez te same osoby „Wielkopolanin”, „Polak” i „Europejczyk” mogą być uważane za argumenty niesprzeczne (gdy jednoczesna przynależność do zbiorowości Wielkopolan, Polaków i Europejczyków jest dla nich definicyjnie możliwa), a „niekatolik” i „Polak” za sprzeczne (gdy jednoczesna przynależność do zbiorowości osób, które nie

są katolikami, i przynależność do zbiorowości Polaków nie jest dla nich z definicji możliwa; por. Stegner 1994).

Schemat 4. Pojedyncza czynność identyfikacji uzupełniona o następne elementy

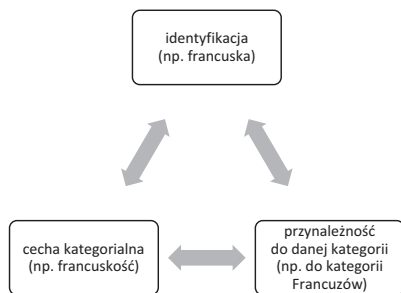


Schemat ilustruje sytuację, w której  $P_1$  (podmiot identyfikujący) uznał argument „Urodzony w Rennes, miście w regionie Bretanii, we Francji” za niewystarczający, aby zidentyfikować  $P_2$  (podmiot identyfikowany) jako Francuza. Ponieważ jednak argument ten został uznany za prawdziwy, dlatego  $P_1$  może przypisać  $P_2$  nazwę zbiorowości wszystkich osób, dla których argument ten jest prawdziwy (niezależnie, czy jest wystarczający, czy też nie jest).

Z powyższego punktu 6), a także z wcześniejszych refleksji na temat tego, czym jest argument identyfikacji, można wysunąć założenie, że w definicji określonych podmiotów relacje istniejące między argumentami (cechami) są paralelne względem relacji między przynależnością do kategorii społecznych (zbiorowości), do których argumenty te się odnoszą (np. jeśli w przyjętej w danej sytuacji definicji uznaje się, że można łączyć cechy francuskie i algierskie, czyli francuskość lub algierskość, uznaje się tym samym, że można być jednocześnie Francuzem i Algierczykiem). Ponadto, co obrazuje Schemat 4, każdy argument (np. urodzenie się w Rennes) można

sprowadzić do faktu przynależności podmiotu do pewnej kategorii (np. kategoria urodzonych w Rennes), a co za tym idzie, sprowadzić do związanej z daną cechą i kategorią identyfikacji (identyfikacja ze zbiorowością *Rennais*). Nawet jeśli w analizowanym tu przykładzie argument zostanie uznany za niewystarczający (zostanie podważona francuskość identyfikowanego podmiotu), to identyfikacja podmiotu z kategorią *Rennais* nie będzie, w danej sytuacji, kwestionowana (będzie więc stałym, stabilnym elementem tożsamości tego podmiotu). Stąd można przyjąć założenie, że argumentem za daną identyfikacją może być inna identyfikacja (związana z określoną cechą i kategorią społeczną) i że z tego względu można mówić o relacjach między identyfikacjami, które są paralelne do relacji, jakie określone podmioty definiują między samymi argumentami. Rozważania te obrazuje Schemat 5.

Schemat 5. Identyfikacja z jakąś kategorią, przynależność do tej kategorii oraz cecha kategorialna jako pojęcia wzajemnie zależne



Następnym nieodłącznym elementem każdej identyfikacji jest nazwa, czyli wyrażenie argumentu w języku. Jak wiemy, poszczególne cechy są odróżniane dzięki językowi, w jakim dokonuje się identyfikacja<sup>8</sup>. Podmiot identyfikujący, wybierając nazwę kategorialną, którą

<sup>8</sup> Język jest w tym przypadku istotny z przynajmniej czterech względów (zob. Gajda 2008, 11): 1) jest środkiem wyrażania i zaistnienia identyfikacji (funkcja

chce komuś przypisać, uwzględnia dotychczas znane sobie czynności identyfikacji. Postawy podmiotów wobec zastanych identyfikacji mogą być (Gajda 2008, 14): konserwatywne (utrzymanie wcześniejszych elementów i tradycyjnych identyfikacji); adaptacyjno-innowacyjne (gotowość przyjęcia nowych identyfikacji i dążenie do zachowania tych wcześniejszych identyfikacji, które nie są sprzeczne z tendencjami rozwoju sytuacji); dezintegracyjno-innowacyjne (dążenie do nowych identyfikacji przy odrzucaniu tych starych, świadoma detradycjonalizacja). Ponadto nazwa określająca tę samą zbiorowość może zależeć od przynależności regionalnej, środowiskowej, zawodowej czy klasowej osoby identyfikującej (gwary regionalne, środowiskowe, zawodowe i socjolekty), a także wynikać ze specyficznej sytuacji komunikacyjnej, choćby takiej, która wymusza użycie kryptonimów (np. spotkani przeze mnie Polacy w Paryżu deklarowali, że w miejscach publicznych używają dla niepoznaki nazwy „Szwajcarzy” zamiast „Arabowie”; podobne zjawisko można zaobserwować w grupach posługujących się językiem argotycznym, czyli gwara środowiskową, zawodową).

Ten sam argument może być wyrażony przy użyciu różnych nazw synonimicznych, które, jeśli tylko nie zostały wypowiedziane ironicznie, wyrażają postawę neutralną, pozytywną lub negatywną względem argumentu, danej kategorii społecznej lub identyfikowanego podmiotu. Różne nazwy, będące *signifiant* argumentu, mają często odmienne zabarwienie emocjonalne (np. „kibol” a „kibic”; „piguła” a „pielęgniarka”; „lewicowiec” a „lewak”). Współcześnie wiele osób reprezentujących rozmaite kategorie społeczne domaga się, aby w każdorazowych czynnościach identyfikacyjnych określać ich własną zbiorowość w sposób mniej zabarwiony negatywnie, odrzucając aktualnie funkcjonujące nazwy. Przykładowo, ruchy feministyczne w Polsce dążą do nadawania żeńskich końcówek nazwom zawodów i funkcji publicznych, a stowarzyszenia działające na rzecz

---

ekspresywna języka); 2) konstruuje i organizuje identyfikacje (funkcja poznawcza); 3) integruje ludzi (funkcja socjetalna); 4) jest znakiem grupy (funkcja reprezentacyjno-symboliczna). Jak pisze Gajda (2008, 12), „identyfikujemy się przede wszystkim przez język i w języku. On dostarcza budulca do (samo)definiowania siebie jako kogoś Innego, przez co podtrzymujemy swoją tożsamość”.

osób z ograniczoną sprawnością ruchową proponują nowe określenia dla kategoryzowania tychże osób (np. „osoba z niepełnosprawnością”, „osoba niepełnosprawna”).

Wyrażane za pomocą języka postawy jawiły się Arystotelesowi jako przeciwstawne pary: złość – spokój, obawa – zaufanie etc. (Delarue 2008, 23). Dzisiejsze analizy wypowiedzi również stwierdzają pozycjonowanie wypowiedzi wokół „stałych miejsc” (toposów). W dyskursie politycznym są to: topos bólu i cierpienia skoligowany z toposem radości, topos strachu i nadziei, topos antypatii i ten dotyczący cieszenia się wzajemną przyjaźnią (Charaudeau 2008, 51). Toposy są uważane za gotowe scenariusze, wywołujące odpowiednie emocje i określone reakcje ludzkiego ciała (Eggs 2008, 291). Choć Arystoteles w *Retoryce* wykazywał, że chcąc przekonać do siebie rozmówcę, należy zdawać sobie sprawę z konstytuujących słuchającego (słuchającą publiczność) niezmiennych charakterystyk, takich jak wiek, majątek, pochodzenie (*êthê*), to jednak za dużo ważniejsze uważał te zmienne cechy ludzkie, które zależą od emocji i wynikają z konkretnej sytuacji (*pathê*) (za: Delarue 2008, 23). To na nie w największym stopniu można oddziaływać i to właśnie związek między etyką a emocjami (*pathétique*) stanowił już w starożytności ważny i trudny do rozstrzygnięcia teoretyczny problem. Salustiusz na przykład podkreślał negatywną moc słowa, wspominając o Katylinie, mistrzu manipulacji (Delarue 2008, 30).

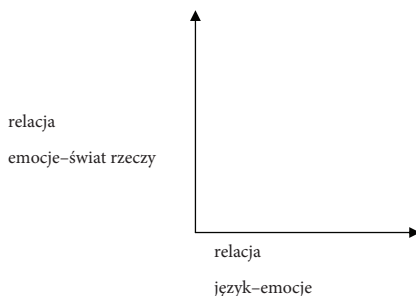
Ciekawą propozycję w tym względzie zaprezentował Georges Molinié, posługując się teoretycznym modelem relacji między trzema elementami: językiem, emocjami i światem rzeczy (2008, 59–63). Dokonując reinterpretacji teorii arystotelesowskiej, Molinié umieścił na jednej osi relację języka i afektów (emocji, odczuć, sentymentów), na drugiej – relację afektów ze światem zewnętrznym (rzeczy). Pierwsze kontinuum dotyczy związku między słowami a patosem przeżywanym (*pathèmata*) i wynika z przekonania, że produkcja językowa jest zawsze „emocjonalna”. Język ma w tym rozumieniu wymiar społeczny, wspólnotowy, uniwersalny, w pewien sposób też egalitarny: jego źródło znajduje się w jednym, ludzkim residuum podobnych emocji, we wspólnej wszystkim ludziom emocjonalnej bazie. Jakkolwiek nie tłumaczylibyśmy greckiego słowa „patos” (emo-

cje, uczucia, sentyment), nie można go łączyć ani z jakąś ideą, ani z czymś duchowym. Język wywołuje bowiem emocje; inaczej mówiąc, manifestacje uczuciowe pojawiają się zawsze na drodze manifestacji językowych.

Drugie kontinuum jest wyznaczone przez relację między światem rzeczy a emocjami. Molinié tłumaczy greckie słowo *ἁμολώματα* (fr. *affects*) jako „to, co jest spowinowacone z”, „to, co sprawia wrażenie czegoś”, „to, co oddaje ideę czegoś”, „analogiczne do”. Mamy tu do czynienia z właściwą tej relacji przechodnością, przebiegającą u Arystotelesa w jedną stronę, ze sfery afektów do sfery rzeczy. Porządek emocji wpływa na porządek rzeczy; uczucia wynikające ze wspólnego ludziom residuum sprawiają, że rzeczy zyskują podobną co emocje cechę humanistyczną, stają się również związane z tym, co ludzkie. „Emocje – pisze Molinié – nie są rzeczami, ale istnieje związek homologii między tymi dwoma porządkami”.

Propozycja Moliniégo polega na odwróceniu kierunku przebiegania homologii tak, aby możliwe było teoretyczne ujmowanie przechodności porządku rzeczy na porządek afektów. Uzupełnienie to pozwala widzieć w świecie rzeczy zhumanizowanych materię ukierunkowującą emocje, będącą przestrzenią, w której formują się reakcje, interesy, znaczenia (Molinié 2008, 63). Takie ujmowanie wzajemnych związków między językiem a emocjami oraz między emocjami a przeżywaną rzeczywistością pozwala, z teoretycznego punktu widzenia, na umiejscowienie właściwie każdej wypowiedzi ze względu na jej stosunek do każdej z dwóch relacji. Dla zobrazowania proponuję schemat, na którym można by porządkować rozmaite przejawy dyskursu:

Schemat 6. Model relacji między językiem, emocjami i światem rzeczy



Źródło: Molinié (2008, 59–63)

Im dalej przesuwalibyśmy się od miejsca, w którym przecinają się osie współrzędnych, tym silniejsze emocje – dla osi horyzontalnej – towarzyszyłyby danej wypowiedzi, w tym interesujących nas werbalnych identyfikacji. Im dalej przesuwalibyśmy się natomiast od punktu zero na osi wertykalnej, tym większa istniałaby korelacja między tymi emocjami a ich wpływem na rzeczywistość, a także tym większy można by zaobserwować związek, zgodnie z propozycją Moliniégo, między zmianami rzeczywistości a zmianami w samych wypowiedziach na temat pewnego fragmentu rzeczywistości.

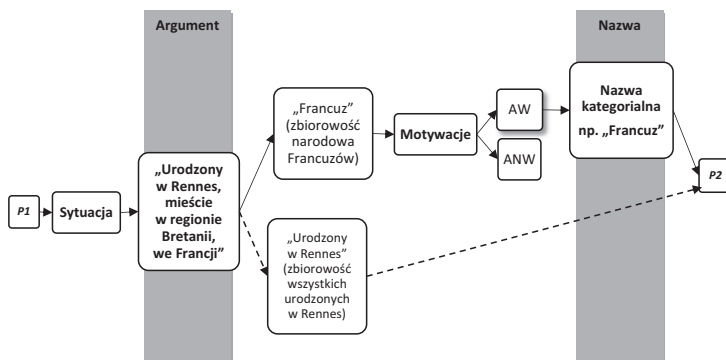
Dotychczasowe elementy uzupełnijmy o motywacje i sytuacje.

Motywacje podjęcia czynności identyfikacji mogą mieć charakter autoteliczny lub instrumentalny. Zdaniem Zbigniewa Bokszańskiego (2008, 26) we współczesnych społeczeństwach wyrażanie identyfikacji etnicznych jest motywowane coraz częściej chęcią zaspokojenia jakichś potrzeb lub osiągnięcia jakichś celów. Rola motywacji w identyfikacji jest niezwykle istotna, gdyż to one decydują, czy podmiot identyfikujący uzna dany argument identyfikacyjny za wystarczający, aby przypisać kogoś do takiej a nie innej kategorii społecznej. Przykładowo, we Francji politycy o poglądach nacjonalistycznych negują często francuskość potomków imigrantów posiadających jednocześnie dwa paszporty, argumentując, że oby-



watelstwo francuskie jest traktowane przez te osoby instrumentalnie – wynika z kwestii administracyjnych i codziennego funkcjonowania, a nie z emocjonalnej więzi z krajem (Brubaker 1994, 146–151).

Schemat 7. Pojedyncza czynność identyfikacji (wszystkie elementy)



Skróty: *P1* – podmiot identyfikujący, *P2* – podmiot identyfikowany, AW – argument wystarczający, ANW – argument niewystarczający

Wśród elementów towarzyszących czynności identyfikacji ważne miejsce zajmuje również sytuacja. Jak pisze Bokszański (2008, 28), podmiot identyfikujący wybiera te argumenty i te nazwy identyfikacyjne, które uważa w danej sytuacji za istotne, wiarygodne, właściwe, czy adekwatne. William Thomas i Florian Znaniecki (1976 [1918–1920], 85) w „Nocie metodologicznej” do *Chłopa polskiego* zdefiniowali sytuację następująco:

Sytuacja jest zespołem wartości i postaw, z którymi jednostka czy grupa ma do czynienia w procesie działalności i według których planuje się działalność i ocenia wyniki. Każda konkretna działalność jest rozwiązaniem sytuacji. Sytuacja obejmuje trzy rodzaje danych: 1. Obiektywne warunki, w jakich jednostka czy społeczeństwo musi działać, to znaczy, ogół wartości – ekonomicznych, społecznych, religijnych,

intelektualnych itd. – które w danym momencie wpływają bezpośrednio czy pośrednio na świadomy stan jednostki czy grupy. 2. Istniejące uprzednio postawy jednostki czy grupy, które w danym momencie mają faktyczny wpływ na postępowanie jednostki. 3. Definicję sytuacji, to znaczy, mniej lub więcej jasne, wyobrażenie warunków oraz świadomość postaw.

Decydująca jest przy tym definicja sytuacji – rozumiana jako interpretacja zastanych okoliczności, branie jednych faktów pod uwagę i ignorowanie innych itd. – dzięki której jedna z możliwych postaw „podporządkowuje sobie inne i przejawia się głównie w dalszym jego działaniu, które jest w sposób oczywisty rozwiązaniem sytuacji” (Thomas, Znaniecki 1976 [1918–1920], 86; zob. Znaniecki 1988 [1922], 110–111). O ile motywacje determinują uznanie danego argumentu za wystarczający lub nie, o tyle sytuacja wpływa na to, na jakie cechy (argumenty) zechce powołać się podmiot w czasie identyfikacji, oraz na to, w jaki sposób nazwie tę określoną cechę. Sytuacja sprawia, że jedna identyfikacja „przykrywa” inne – staje się osią działania, punktem odniesienia dla postrzegania i oceniania innych. Z psychologicznego punktu widzenia na łatwość zastosowania takiej, a nie innej kategoryzacji wpływają (Kwiatkowska 1999, 20–28): 1) stopień dostępności poznawczej i stopień dopasowania kategorii do rzeczywistości; 2) czynniki decydujące o stopniu dopasowania kategorii, takie jak entytatywność (możliwość wyodrębnienia całej grupy), dystynktywność percepcyjna członków kategorii (m.in. bycie w mniejszości, dostępne głównie wzrokowo cechy fizyczne, wyrazistość bodźców) czy świeżość aktywizowania kategorii, oraz 3) stopień inkluzywności kategorii. Wskazuje się również, że ludzie różnią się szybkością rozpoznawania nieznanych sobie osób jako należących do danych kategorii społecznych (wymiar „pochoptności kategoryzacji”), a także liczbą i rodzajem wskazówek potrzebnych, aby uznać czyjąś przynależność do określonej kategorii (wymiar „powierzchnowości kategoryzacji”) (Kwiatkowska 1999, 142–168). W każdej sytuacji ludzie, identyfikując innych, albo skupiają się na wspólnych cechach (współposiadanie tego samego argumentu), albo przeciwnie, na cechach odmiennych (nawet jeśli mo-

gliby wskazać na bardzo wiele argumentów, które ich łączą) (por. Jarymowicz 1992, 226–230). Sytuacje odbywają się w określonym kontekście i same ten kontekst tworzą, wpływając na następne identyfikacje (ten kontekst Marcin Starnawski nazywa polem identyfikacyjnym<sup>9</sup>; por. Melosik, Szkudlarek 1998). O tym wpływie, ujawniającym się w specyficznym rodzaju sytuacji, jakim jest kontakt z socjologiem pytającym o kwestie narodowościowe, pisze również Andrzej Sakson (2017, 162) na podstawie swych wieloletnich badań prowadzonych wśród rodzimych mieszkańców Warmii i Mazur:

Gdy w rozmowie z respondentem eksponuje się zagadnienie polskości, mazurskości bądź też niemieckości badanej grupy, istnieje prawdopodobieństwo, iż badany uwypuklać może takie a nie inne przykłady ze swego życia, potwierdzające jego przywiązanie do tego lub innego kręgu tradycji. Jak wykazał przeprowadzony eksperyment, niektórzy z badanych, gdy mieli do czynienia z osobą, która przyjechała z Niemiec, eksponowali podczas rozmowy swą niemieckość (język, przynależność do organizacji niemieckich, krewnych w RFN itp.), gdy natomiast rozmawiali z polskim badaczem, wówczas relatywizowali te związki, uwypuklając powiązania z polskością.

Warto dodać, że Thomas i Znaniecki (1976 [1918–1920], 87) za jedno z zadań socjologów uznawali tworzenie „schematów i planów czynności dla wszystkich różnorodnych typów sytuacji, które występują w danym zakresie społecznej działalności”. Podobny cel, o czym była mowa we *Wstępie*, wyznaczono również tej pracy, mianowicie – zdefiniowanie, jakie sytuacje wpływają pozytywnie, a jakie negatyw-

---

<sup>9</sup> Pole identyfikacyjne w tym ujęciu stanowi „historycznie kształtującą się przestrzeń symboliczną i strukturalno-relacyjną obejmującą procesy komunikowania, relacje władzy [...] i związane z nimi rywalizujące systemy wiedzy oraz znaczeń [...], a także jednostkowe i kolektywne strategie polityczne, w ramach których wytwarzane, różnicowane, pozycjonowane i hierarchizowane, instytucjonalizowane, narzucane i odrzucane są kategorie stanowiące podstawę koncepcji identyfikacji i wyznaczające, poprzez określony »wachlarz opcji« (porządek odrębnych kognitywnych tożsamości), rami tożsamościowych strategii; pole identyfikacyjne to kontekst, w którym przebiegają procesy społecznej kategoryzacji i identyfikacji odwołujące się do tych koncepcji oraz w którym możliwe są rozmaite interpretacje tych koncepcji” (Starnawski 2008, 253–254).

nie, na zaistnienie czynności identyfikacyjnej polegającej na przypisaniu nazwy „Francuz” i „Algierczyk” osobom będącym Francuzami algerskiego pochodzenia.

Wymieńmy jeszcze raz omówione wyżej elementy każdej identyfikacji:

- 1) Czynność (akt) identyfikacji;
- 2) Podmiot identyfikujący;
- 3) Podmiot identyfikowany;
- 4) Argument;
- 5) Nazwa;
- 6) Motywacja;
- 7) Sytuacja.

Pojęcia te będą wykorzystywane w dalszych częściach pracy.

Na zakończenie tego podrozdziału powiedzmy jeszcze, dlaczego warto posługiwać się terminem „identyfikacja” wszędzie tam, gdzie jest to definicyjnie możliwe. W odniesieniu do trzech postawionych na początku podrozdziału problemów związanych ze stosowaniem pojęcia „tożsamość”, stwierdzimy, po pierwsze, że „identyfikacja” jest pojęciem względnie jednoznacznym odnoszącym się do jasno zdefiniowanego rodzaju sytuacji.

Po drugie, o ile dyskursywność, sytuacyjność i kontekstualność były uważane za cechy powodujące kryzys zjawiska tożsamości, czyli pozbawiające tożsamość tego, co dla niej konstytutywne, o tyle dyskursywna, sytuacyjna i kontekstualna zmienność identyfikacji stanowi warunek jej zaistnienia i żywotności (identyfikacje mogą się powtarzać w czasie, ale nie muszą, co nie wpływa na całą tożsamość jednostki wybierającej za każdym razem spośród dostępnych jej afiliacji).

Po trzecie, pojawienie się pewnej identyfikacji nie oznacza, że identyfikujący podmiot upatruje istnienie więzi czy nawet jaźni grupowej między identyfikowaną jednostką a innymi jednostkami posiadającymi dany atrybut. Stąd, jak piszą Brubaker i Cooper (2000, 14), pojęcie „identyfikacji”, w przeciwieństwie do „tożsamości”, jest pozbawione reifikujących konotacji.

Kontekstom identyfikacji, które zapewniają osadzenie jej w pewnej obiektywnej, społecznej strukturze i w pewnej miarę stałej narracji, będą poświęcone następane dwa podrozdziały.

## Społeczne umiejscowienie podmiotu jako kontekst identyfikacji

Jak słusznie stwierdziła Irena Machaj (2007, 35), rozpoznawanie swojej tożsamości następuje w ścisłym związku ze światem zewnętrznym dokonującej identyfikacji jednostki. Choć ma ona dowolność w kategoryzowaniu siebie lub kogoś innego, to jednak ewentualne uzasadnienie identyfikacji (jeśli jednostka identyfikująca chce, aby dana identyfikacja była uznana za stwierdzenie wypowiedziane na poważnie) powinno być przedstawione jako racjonalne, wiarygodne i uwzględniać z jednej strony intersubiektywnie postrzegane cechy identyfikowanej osoby, z drugiej samą sytuację, w której kategoryzacja się dokonuje (por. Malewska-Peyre 1992, 21). Człowiek w każdej sytuacji może identyfikować się z różnymi, choć ze względu na obiektywne warunki, nie ze wszystkimi, kategoriami społecznymi. Kontekst społeczny, w którym żyje podmiot, decyduje w dużej mierze o tym, jakie kategorie społeczne uzna on za obejmujące jego samego, oraz o tym, jak oceniać będzie w różnych sytuacjach społecznych swą przynależność kategorialną (Vibert 2011, 21–22; por. Paleczny 2008, 106). „W procesie powstawania tożsamości jesteśmy swoiście modelowani przez zbiorowości, w których funkcjonujemy” – słusznie twierdzi Marian Golka (2012, 212).

Potwierdzenie tych słów można odnaleźć w propozycjach teoretycznych, wybranych dla potrzeb tej pracy, trzech socjologów reprezentujących różne pokolenia i narodowości: Georga Simmla (ur. w 1858 roku w Berlinie, zm. w 1918 roku w Strasburgu), Floriana Znanieckiego (ur. w 1882 roku w Świątnikach, zm. w 1958 roku w Urbana-Champaign w Stanach Zjednoczonych) oraz Bernarda Lahire’a (ur. w 1963 roku w Lyonie). Odwołanie się do odmiennych tradycji naukowych ma stanowić wzmocnienie dla przyjętego w tej pracy paradygmatu metamodernistycznego (Vermeulen, van den Akker 2010; zob. Kubera 2013b), w ramach którego w badaniu identyfikacji dostrzega się zarówno elementy „płynne”, jak i „stałe”, zarówno wielość identyfikacji, jak i zdolność podmiotu do zachowywania poczucia własnej ciągłości. Chodzi o podkreślenie, że choć

podmiot ma pewną swobodę w identyfikowaniu siebie lub innych, jego wybór nazwy bądź argumentu identyfikacji nie jest całkowicie dowolny, a identyfikacje nie są w pełni plastyczne.

Tym, co najważniejsze w teoriach, które chciałbym dokładniej przybliżyć, jest ich spójność i łączenie pozornie przeciwstawnych teoretycznych perspektyw. Są w nich zawarte cenne wskazówki na temat możliwości przezwyciężenia dylematów współczesnych badaczy, którzy w żadnej mierze nie chcą powracać do modernistycznych ujęć tożsamości i jednocześnie dostrzegają, że postulaty postmodernistyczne nie do końca wyjaśniają nam rzeczywistość społeczną. Teorie Simmla i Znanieckiego są uznawane za klasyczne, choć bardziej znany w światowej literaturze przedmiotu jest pierwszy z nich. Simmel uzyskał status socjologa, który jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na późnonowoczesne cechy opisywanego przez siebie społeczeństwa, tymczasem również u Znanieckiego odnajdujemy ważne konstatacje wyjaśniające różnorodne aspekty społecznego wytwarzania i funkcjonowania identyfikacji. Lahire, którego prace są publikowane w różnych językach, jest uznawany z kolei za jednego z najważniejszych współczesnych teoretyków francuskich zajmujących się problematyką tożsamości. Pokazuje on, w jaki sposób można pogodzić skupienie się na sytuacjach społecznych, które dynamizują kształtowanie się identyfikacji i powodują ich zmienność, z podkreśleniem znaczenia struktur społecznych i relatywnie stałych tożsamościowych odniesień w życiu jednostki, zaświadczaających o ograniczeniach w wyborze własnych identyfikacji. Rozważania Lahire'a są doskonale osadzone we francuskiej tradycji badań socjologicznych i stanowią swego rodzaju zestawienie dotychczasowych jej osiągnięć, co było szczególnie istotne z punktu widzenia tematyki prezentowanej pracy. Interesujące jest bowiem to, w jaki sposób współcześnie we Francji, w której wielokulturowość wzmacnia pytania o tożsamość jednostkową i zbiorową, konceptualizuje się zagadnienie tożsamości, przezwyciężając towarzyszące temu teoretyczne problemy wynikające zarówno z obserwacji rzeczywistości, jak i z trwania w naukach społecznych różnych perspektyw badawczych.

Wszystkim trzem teoretykom zawdzięczamy wyjaśnienie wielu zagadnień, o których myślimy dziś, chcąc badać identyfikacje. Najbardziej współczesny pośród nich, Lahire, już w tytule swej książki przekonuje, że „człowiek jest mnogi” (*L’homme pluriel. Les ressorts de l’action*) i funkcjonuje w ramach wielu kontekstów społecznych, nie tracąc przy tym poczucia swej jedności i ciągłości. Z tym poglądem korespondują teorie Simmla oraz Znanieckiego, które w kilku miejscach są do siebie bardzo podobne, zwłaszcza jeśli chodzi o prezentowane przez obu autorów koncepcje wartości (Szacki 2008, 13–14). Jednocześnie, wprowadzając elementy teorii Simmla i Znanieckiego, konieczne są przesunięcia znaczeń używanych przez nich pojęć. Dotyczy to przede wszystkim stosowanego przez nich terminu „osobowość”, który w tym podrozdziale będzie traktowany jako synonim „tożsamości” (por. Smolarkiewicz 2010, 54–55 i 387).

### **Simmel: identyfikacje jednostki wynikające z jej przynależności do określonych kręgów**

Georg Simmel, jeden z twórców socjologii niemieckiej, wielokrotnie podkreślał w swych tekstach wpływ przynależności do struktur społecznych na proces kształtowania się trwałych podmiotowych identyfikacji. W indywidualnym rozwoju jednostek wyróżnił on dwa etapy. Najpierw człowiek wzrasta w określonym otoczeniu społecznym (rodzina, sąsiedztwo, miasto), którego sam sobie nie wybiera, a które jednak warunkuje dalszą jego ewolucję (Simmel 2008 [1908], 311–312). W drugim etapie „[...] każda jednostka wchodzi w związku z osobami spoza tego kręgu pierwotnego, z którymi łączą ją jednakowe zadatki, skłonności, zajęcia itd., asocjacje na gruncie współistnienia podyktowanymi okolicznościami zewnętrznymi zastępuje stopniowo asocjacja na gruncie relacji treściowych” (Simmel 2008 [1908], 313). Dzięki temu ludzie wywodzący się z różnych kręgów społecznych zaczynają tworzyć nowe kręgi, dla których podstawą mogą być np. wspólne upodobania. Na tym etapie „[...] więzi jako takie nie ulegają zniesieniu, ale jest rzeczą naszego wolnego wyboru, z kim się wiążemy. W porównaniu z więziami lokalnymi i w ogóle z wszelkimi, które powstają bez udziału podmiotu, więź swobodnie

wybrana z reguły aktualizuje jakąś faktyczną skłonność wybierającego, a dzięki temu grupa opiera się na relacjach rzeczowych, tj. ugruntowanych w podmiocie” (Simmel 2008 [1908], 313).

Kręgi to dla Simmla z jednej strony grupy, z drugiej – kategorie społeczne. Przynależność zarówno do pierwszego, jak i do drugiego rodzaju kręgów opiera się na posiadaniu pewnego atrybutu, o którym w świetle teorii przedstawionych na wcześniejszych stronach powiedzielibyśmy, że jest argumentem jednostkowej identyfikacji. Przykładowo, budulcem kręgu mogą być więzy krwi (rodzina jako grupa społeczna) lub przynależność do tej samej kategorii płci czy kategorii wieku (różne kategorie społeczne: mężczyźni, kobiety, dzieci, młodzi, dorośli itd.). Więzy społeczne w pierwszym rodzaju kręgach, czyli grupach, są zdaniem Simmla organiczne i naturalne, w kręgach drugiego rodzaju natomiast „mają charakter indywidualny, arbitralny, świadomy” (Simmel 2008 [1908], 316).

Przynależność grupowa okazuje się warunkiem zaistnienia identyfikacji, które w swej wielości określają tożsamość danego człowieka, pozwalając stwierdzić, kim on jest, a kim nie jest. W ujęciu Simmla (2008 [1908], 320–321) „grupy, do których jednostka należy, tworzą niejako system współrzędnych, a każdy kolejny akces określa ją dokładniej i bardziej jednoznacznie. Przynależność do każdej z tych grup daje indywidualności odpowiednio szersze pole manewru, im więcej zaś grup, tym mniejsze prawdopodobieństwo, że jakakolwiek inna osoba będzie mogła wykazać się identyczną kombinacją przynależności, że te liczne kręgi raz jeszcze przetną się w jednym punkcie”. Simmel (2008 [1908], 321–322) podkreśla wpływ społecznego umiejscowienia podmiotu na jego jednostkowe identyfikacje i na kształt jego tożsamości (używając terminu „osobowość”):

[...] interpretujemy osobowość jako punkt przecięcia niezliczonych wątków społecznych, jako schedę najrozmaitszych kręgów i okresów adaptacji, a jej indywidualność jako szczególną sumę elementów gatunkowych, które się na nią składają w rozmaitych proporcjach i kombinacjach. [...] przynależność do wielu różnych kręgów społecznych rodzi konflikty natury zewnętrznej i wewnętrznej, co grozi rozdwojeniem,



a nawet rozdarciem psychicznym, ale niezależnie od tego stabilizuje i wzmacnia jedność osoby. Albowiem dualizm i jedność wzajemnie na siebie rzutują: właśnie jako osobowa jedność stajemy przed groźbą rozszczępienia; im różnorodniejsze interesy grupowe spotykają się w nas i ścierają, tym bardziej stanowczo Ja uświadamia sobie swoją jedność.

Wyrażone w innym miejscu słowa Simmla (2008 [1908], 328): „[...] kręgi rozpościerające się obok siebie spotykają się w jednej i tej samej osobie”, można uznać za potwierdzenie tezy o tym, że pomimo doświadczania różnych społecznych światów jednostki nie tracą poczucia swej tożsamości. Jest nawet odwrotnie: to różnorodność doświadczeń pozwala dostrzec te cechy, które stanowią o indywidualnej odrębności podmiotu.

W powyższej cytowanych fragmentach Simmel dostarcza również argumentów na to, że danej osoby nie można rozpatrywać z perspektywy przynależności tylko do jednej kategorii społecznej. Z tego względu określenie kogoś tylko jako „Algierczyka”, „Francuza”, „Anglika” czy „Polaka” nie może być uznane za wyczerpującą charakterystykę tej osoby. Zwróćmy uwagę, że w podobnym tonie wypowiada się Kłoskowska (2005, 103), kiedy twierdzi, że „uczestnictwo w narodowej wspólnotie nie pochłania i nie wyczerpuje całego człowieka”. Dlatego sprowadzenie różnorodnych identyfikacji jednostki do jednego wymiaru – narodowego, religijnego, klasowego, zawodowego czy jakiegokolwiek innego – byłoby z jednej strony zabiegiem nieuzasadnionym, z drugiej także niemożliwym (zob. Kłoskowska 2005, 141).

### **Znanięcki: człowiek działający w ramach określonych systemów społecznych**

Choć Florian Znanięcki częściej używa terminu „systemy społeczne”, to można odnaleźć w jego tekstach również takie fragmenty, kiedy wykorzystuje Simmelowskie określenie „kręgi społeczne”: „Każda jednostka w trakcie swojego życia stanowi centrum różnych kręgów społecznych, a w każdym z tych kręgów standardy, zgodnie z którymi jest ona oceniana jako osoba, rodzaj obowiązków, których

wykonywania się odeń oczekuje, oraz prawa przyznawane jej przez innych są inne i ulegają zmianie” (Znaniński 2011 [1965], 268–269).

Założyciel Polskiego Instytutu Socjologicznego, podobnie jak Simmel, reprezentował pogląd, że nie można mówić o tożsamości („osobowości”) i identyfikacjach pojedynczego człowieka bez uwzględnienia tych spośród nieskończonej liczby obiektów, które są w danej sytuacji przez niego doznawane i wobec których wykonuje – specyficznie przez Znanińskiego pojmowane – czynności. Wedle tych założeń:

[...] osobnik świadomy, rozpatrywany w całej swej empirycznie przejawiającej się indywidualności, przedstawia się jako konkretna osobowość, tj. jako całokształt zjawisk dynamicznie ześrodkowujących się dookoła owego niedostępnego naszej nauce ogniska. To ześrodkowywanie się jest ciągłym kolejnym przebiegiem subiektywizacji i obiektywizacji. Obiektywne, realne przedmioty i obiektywne idealne czynności stają się dostępne świadomemu osobnikowi przez to, że się stają aktualne, że w ciągłym dynamicznym przebiegu wydzielane są niejako z obiektywnych systemów, do których należą, są doznawane i wykonywane w aktualności, tworzą jedyny, niepowtarzalny, „mój” szereg danych doświadczenia i aktów, różny od „cudzych” szeregów (Znaniński 1988, 138).

Identyfikacji jednostka dokonuje zatem na drodze subiektywizacji obiektywnych, dostępnych jej świadomości, a więc ograniczonych do pewnej tylko puli, realnych lub idealnych obiektów. Obiekty te stanowią albo rzeczy składające się na systemy naturalne, czyli świat rzeczy, którymi socjologia Znanińskiego się nie zajmuje, albo wartości tworzące systemy kulturowe, czyli świat wartości (Znaniński 2009 [1934], 35–74). „Przez wartość rozumiemy wszelki przedmiot posiadający empiryczną treść, dostępną członkom grupy społecznej, oraz znaczenie, wskutek którego jest on lub może być obiektem działalności” (Thomas, Znaniński 1976 [1918–1920], 54). W innym miejscu Znaniński na temat wartości, będących dla niego najprostszymi elementami rzeczywistości (za: Burakowski 1988, xvii), wypowiada się następująco: „Wartość różni się od rzeczy tym, że posiada zarówno daną treść, która odróżnia ją jako empiryczny przedmiot

od innych przedmiotów, jak i znaczenie, przez które sugeruje ona inne przedmioty – te, z którymi była czynnie powiązana w przeszłości, podczas gdy rzecz nie ma znaczenia, a wyłącznie treść i oznacza tylko siebie samą” (Znaniński 2009 [1934], 72). Wartością dla autora *Metody socjologii* może być właściwie wszystko (narzędzia rzemieślnicze, artykuły spożywcze, mity, monety, banknoty, słowa wykorzystane w wierszu czy teoria naukowa) o tyle, o ile z danym przedmiotem wiąże się działanie zaświadczone w opinii Znanińskiego o znaczeniu przypisywanym temu przedmiotowi przez ludzi (Thomas, Znaniński 1976 [1918–1920], 54).

Z ogółu wartości Znaniński wyróżnia, najbardziej nas interesujące, wartości społeczne, którymi są ludzie traktowani nie tylko jako podmioty działające, ale również – ze względu na to, że są wartościami – jako przedmioty czynności. Poszczególni ludzie „egzystują w świecie kulturowym jako »idee« w umysłach innych ludzi bądź jako »reprezentacje« innych ludzi” (Znaniński 2009 [1934], 163). Każdy człowiek, o ile tylko żyje w społeczeństwie, jest doświadczany i przez to właśnie modyfikowany przez innych. Jak tłumaczy Znaniński (2009 [1934], 163–164), zbliżając swą teorię do nurtów interakcjonistycznych (Hałas 1986), „człowiek jako wartość społeczna stanowi jedynie »aspekt« samego siebie – taki, jakim się jawi komuś innemu, kto się czynnie tym człowiekiem interesuje, albo nawet jakim jawi się samemu sobie, kiedy dokonuje refleksji nad własną osobowością i stara się ją praktycznie kontrolować”. Jak widzimy, dla autora *Chłopa polskiego* społeczeństwo, jak i każde zbiory społeczne wynikają z trwałych interakcji, są substratem dynamiki działań podejmowanych przez świadome jednostki (Kłoskowska 2005, 26; por. Dutkiewicz 1975, 90). Przedmiotem badań socjologicznych jest więc tutaj sfera stosunków międzyludzkich (Chałasiński 1975, 28), co, po pierwsze, pokazuje opozycyjność teorii Znanińskiego wobec europejskiej tradycji socjologii, w tym także wobec szkoły Émile’a Durkheima, traktującej tę naukę jako dziedzinę wiedzy o całej kulturze ludzkiej (w tym o gospodarce, religii, sztuce, wiedzy, prawie i moralności), po drugie zaś, zbliża spojrzenie Znanińskiego do optyki amerykańskiej tradycji socjologii empirycznej (Rybiński 1975, 37; Przesłowski, Włodarek 2011, 32).

Człowiek „egzystujący w umysłach innych ludzi” jest więc częścią systemów społecznych. Systemy te – jak można interpretować teorię Znanieckiego – będąc w ciągłym, wzajemnym oddziaływaniu z jednostką, wpływają na treść jej poszczególnych identyfikacji.

Powyższe wnioski warto uzupełnić o teorię ról społecznych wyrażoną w książce pt. *Relacje społeczne i role społeczne. Niedokończona socjologia systematyczna* (2011 [1965]), w której polski socjolog pokazuje, że co prawda jednostka może wpływać na kształt interakcji i na to, w jaki sposób prezentuje się innym, choćby dokonując autoidentyfikacji, jednak jest w tym wolna na tyle, na ile pozwoli jej swobodnie działać społecznie wytworzony kontekst<sup>10</sup>. Działając z innymi ludźmi, człowiek musi uwzględniać cztery elementy regulowane przez zmieniające się kulturowe wzory. Można założyć, że elementy te jednostka bierze pod uwagę za każdym razem, kiedy dokonuje ona identyfikacji siebie lub kogoś innego.

Pierwszym z tych elementów jest osoba posiadająca konkretne przymioty i atrybuty uprawniające ją lub nie – w opinii jej środowiska społecznego – do odgrywania pewnej roli i, co za tym idzie, do utożsamiania się z nią, identyfikowania się jako „ojciec”, „dyrektorka”, „obywatel”, „przyjaciółka” itd. Jak wymownie pisze Znaniecki:

Jednostka może odgrywać rolę społeczną tylko pod warunkiem, że krąg społeczny tej jednostki uznaje ją za osobę zdatną do pełnienia roli

---

<sup>10</sup> Znaniecki, mniej więcej w tym samym czasie, co Erving Goffman (książka *Człowiek w teatrze życia codziennego* ukazała się w 1959 roku, rok po śmierci Znanieckiego), odwołuje się do metafory teatru, świetnie opisującej jego zdaniem reguły panujące w relacjach społecznych. Wspominając takich badaczy jak James M. Baldwin, Charles H. Cooley i George H. Mead, Robert E. Park i Ernest W. Burgess, przypomina, że „przedstawianie siebie stanowi produkt interakcji społecznej i komunikacji: jednostka wyobraża sobie siebie i postrzega siebie tak, jak – w jej mniemaniu – oceniają ją inni” oraz że „określona jednostka jest różnie postrzegana jako osoba i oczekuje się od niej odmiennych zachowań w rozmaitych grupach, w których uczestniczy: może grać kilka różnych ról społecznych, tak jak aktor może grać kilka różnych ról teatralnych” (Znaniecki 2011 [1965], 271). Tym samym w relacjach między jednostkami nie należy doszukiwać się substancjalnej prawdy o tym, czym jednostki są, ale próbować odpowiedzieć na pytanie, „czym te jednostki oraz osoby z ich otoczenia są we własnym wyobrażeniu” (Znaniecki 2011 [1965], 270).

tego rodzaju. Osądów tych nie dokonuje się arbitralnie, lecz w zgodzie z mocno ugruntowanymi standardami kulturowymi. [...] Aby można było uznać, że nadaje się do określonej roli, jednostka musi w opinii swojego kręgu społecznego posiadać zdefiniowane cechy osobiste; część z nich to cechy biologiczne lub fizyczne, część – psychologiczne lub intelektualne, które są uważane za „dobre”, „odpowiednie” i „pożądane” w przypadku roli tego rodzaju; nie może też posiadać zdefiniowanych cech, które są uważane za „złe”, „nieodpowiednie” czy „niepożądane” (Znaniński 2011 [1965], 281–282).

Drugim elementem sprawiającym, że jednostka nie może decydować o sobie w sposób całkowicie wolny i że konstrukcja jej tożsamości zależy od społecznie przyjętych wzorów, jest krąg społeczny. W ujęciu Znanińskiego (2011 [1965], 303):

Krąg społeczny, w obrębie którego dana jednostka odgrywa swoją rolę, obejmuje jednostki oceniające ją pozytywnie jako osobę, która działa lub od której oczekuje się działań pożądanych z ich punktu widzenia. Działania tej jednostki wpływają na pewne wartości, które w mniejszym lub większym stopniu są istotne dla członków kręgu, ich zaś uczestnictwo w tym kręgu zakłada, że są na tyle zainteresowani wartościami, do których odnoszą się działania jednostki, aby z nią współdziałać. Skład poszczególnych kręgów różni się w zależności od tego, jakimi wartościami interesują się ich uczestnicy.

Po trzecie człowiek, zastanawiając się nad własną lub czyjąś definicją, musi brać pod uwagę prawa osobiste, czyli „[...] wszystko, co – zgodnie z normami akceptowanymi przez krąg społeczny danej osoby – uczestnicy tego kręgu społecznego zobowiązani są czynić dla niej” (Znaniński 2011 [1965], 325). Zobowiązania i ograniczenia podmiotu wyrażające się w postawach względem innych członków kręgu są regulowane przez normy, a wykonywanie zaleceń norm podlega z góry zdefiniowanym przez krąg sankcjom (Znaniński 2011 [1965], 325). Mówiąc inaczej, Znaniński konstatuje, że jednostkom nie przysługują te same prawa i że w zależności od tego, do jakich kręgów przynależą, mogą one liczyć (bądź nie) na różne wsparcie ze strony innych ludzi.

Po czwarte, pole jednostkowej wolności w działaniach z innymi wyznaczają obowiązki związane z odgrywaniem konkretnej roli. Są one dla Znanieckiego „społeczne”, co oznacza, że „[...] są to obowiązki względem innych jednostek ludzkich bądź zbiorowości, których działający doświadcza i które ocenia jako przedmioty społeczne, w zasadniczy sposób różniące się od wszystkich innych, niebędących ludźmi przedmiotów” (Znaniecki 2011 [1965], 372–373).

Oprócz tych czterech elementów autor *Relacji społecznych* wskazuje na status (zwany później „rangą”), wedle którego jest dokonywana klasyfikacja ról społecznych:

I tak „status” męża, ojca, żony, matki, lekarza, inżyniera, menedżera, robotnika, prezydenta bądź sekretarki oznacza istnienie powszechnych standardów, zgodnie z którymi wszystkie jednostki określane daną nazwą są definiowane w stosunku do innych, które również są określane [w drodze identyfikacji – J. K.] jakąś pospolitą nazwą. [...] Tak więc statusy to abstrakcyjne schematy koncepcyjne, które w założeniu mają dostarczać wskazówek dla interakcji społecznych między działającymi ludźmi (Znaniecki 2011 [1965], 278–279).

Można powiedzieć, że w socjologii Znanieckiego człowiek stanowiący podmiot lub przedmiot czynności społecznych nie jest w identyfikowaniu siebie i innych ludzi zupełnie niezależną, wolną jednostką, lecz elementem społecznych układów – przez myślących i działających ludzi doświadczanych i przekształcanych, a jednocześnie trwających obiektywnie i niezależnie od jednostkowych działań (Dutkiewicz 1975, 89; Piotrowski 1975, 158).

### **Lahire: jedność podmiotu pomimo różnorodności doświadczeń\***

Zastanówmy się zatem nad najbardziej stałymi, nieplynnymi identyfikacjami, które w ciągu życia najczęściej nie ulegają zmianie lub zmieniają się bardzo niewiele razy, czyli nad tym, co Chlebda (2008,

---

\* Fragment ten został opublikowany w skróconej formie w artykule *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości* (Kubera 2013c).

261) nazywa trwałym rezultatem (konstruktem mentalnym) wynikającym z wcześniejszych aktów identyfikacyjnych.

Dla Lahire'a (2005, 25) są to te elementy tożsamości, które pozwalają człowiekowi na „celebrowanie jedności samego siebie”, na bycie ciągle tą samą osobą pomimo doświadczania różnorodnych sytuacji. Do elementów tych należą (Lahire 2005, 25–27):

1) Imię i nazwisko – to samo ciało biologiczne, niezależnie od tego, czy jest dzieckiem, człowiekiem młodym lub dorosłym, niezależnie od odgrywanych ról rodzinnych, obowiązków, funkcji pełnionych w społeczeństwie, od zmiennych gustów i upodobań, jest zawsze nazywane w ten sam sposób. Ta „nazwa własna” jednostki stanowi o odrębności jej od innych ludzi jako „osoby”. Z tymi „osobowymi i afektywnymi współrzędnymi”, jak nazywa je Lahire, człowiek identyfikuje się symbolicznie. To one też, w oczach tych, którzy znają daną osobę, przywołują całość tej postaci, którą nazywają. Choć są abstrakcyjne, to jednak wiąże się z nimi wiele osobistych i emotywnych odniesień, pełnią funkcję jednoczącą wobec różnorodności świata społecznego. Zmiana imienia jest rzadko stosowaną praktyką wymagającą udokumentowania i uzasadnienia jej słuszności; jeśli już raz dokonana, to prawdopodobnie mającą małe szanse na powtórzenie. Zmiana nazwiska jest z kolei spotykana częściej i dokonywana zarówno dawniej, jak i współcześnie, głównie przez kobiety w momencie ślubu, czyli w chwili wyjątkowej w biografii człowieka.

2) Realność nazwiska jest wzmacniana za każdym razem, kiedy wypełniamy dokumenty administracyjne, kiedy potrzeba wskazać – właśnie – dowód tożsamości lub inne dokumenty zawierające imię i nazwisko: paszport, prawo jazdy, legitymację, bilet imienny do teatru. Istnienie tych dokumentów wskazuje na to, że tożsamość jako całość, jak i identyfikacje rozumiane jako jej składnik, bynajmniej nie są fluktuacyjne, nieustannie zmienne i nieuchwytnie. Denotują one jedną i tylko jedną osobę, i nie mogą odnosić się do kogokolwiek innego.

3) Podobną funkcję, co imię i nazwisko, mają – znajdując się często na tych samych, co wyżej wspomniane, dowodach i dokumentach – numery PESEL, informacje o miejscu i roku urodzenia,

imionach i nazwiskach rodziców, związane z obywatelstwem, a także, w mniejszym stopniu, informacje na temat miejsca zamieszkania. Odwołują się one do pewnej określonej czasoprzestrzeni, która stanowi kontekst jednego, tego samego człowieka.

4) Odręczny podpis człowieka – zazwyczaj niezmienny lub ulegający powolnym ewolucjom, reprezentujący charakterystyczny dla danego człowieka charakter pisma.

5) Poczucie jedności swojego ciała, dla którego pewne cechy pozostają z reguły niezmiennie (linie papilarne, DNA, grupa krwi, kolor oczu, kolor skóry, płeć itd.). Niektóre z tych cech są dzisiaj modyfikowalne, co nie oznacza, że zmian tych można dokonywać wielokrotnie i że nie wiążą się one z pewnymi sankcjami społecznymi. Dawne identyfikacje, pozornie już nieodnoszące się do danej osoby ze względu na dokonaną zmianę, oddziałują ciągle na teraźniejszość jednostki i dla różnych grup konstytuujących jej otoczenie społeczne (a także pewnie i dla niej samej) będą stanowić punkt odniesienia w opisywaniu jej tożsamości. To, co najważniejsze w tym punkcie, to przeświadczenie człowieka, że jego ciało, choć może doświadczać wielu, niekiedy bardzo trudnych, przemian, cały czas pozostaje tym samym biologicznym organizmem.

6) Sytuacje, kiedy podmiot stoi przed koniecznością pisania *curriculum vitae* oraz momenty, kiedy opowiada swoją lub czyjąś biografię lub jej fragmenty. Redukują one złożoność rzeczywistości społecznej, pozwalają widzieć ją jako uporządkowaną, zobaczyć „punkty stałe” (choć sam wybór zmienia się w czasie i w różnych momentach życia kładziemy nacisk na inne jego aspekty).

Lahire uznaje, że m.in. dzięki wymienionym powyżej relatywnie stałym elementom jednostkowej refleksji nad sobą poszczególne elementy jej tożsamości, w tym identyfikacje – różnorodne i niekiedy uważane wręcz za sprzeczne – pozostają ze sobą wzajemnie zespolone i dotyczą ciągle tego samego podmiotu.

Przekonując swych czytelników, że każdy człowiek jest mnogi (*l'homme pluriel*), Lahire (2005, 27) przywołuje m.in. Pierre'a Naville'a, który uważał, że w ciało każdego człowieka jest wpisane wiele wzorów zachowań. Wynika to w dużej mierze z tego, że jako podmioty jesteśmy nie tylko w ciągu całego życia, ale nawet w trak-



cie jednego dnia konfrontowani z różnymi heterogenicznymi sytuacjami oraz z konkurencyjnymi, a nawet przeciwstawnymi punktami widzenia. Podobną myśl wyrażał też Maurice Halbwachs w pracach poświęconych pamięci społecznej, kiedy pisał, że „każdy człowiek jest zanurzony w tym samym czasie lub w poszczególnych jego sekwencjach w wielu grupach” (za: Lahire 2005, 36). Bardzo ważne jest przy tym, co podkreśla Lahire (2005, 36), że wszystkie te doświadczenia człowieka, niebędące ani specjalnie koherentne, ani homogeniczne, ani kompatybilne, są ostatecznie różnymi doświadczeniami tego samego podmiotu (por. Chlebda 2008, 259–260).

Ludzie, przynależąc do określonych kręgów i systemów społecznych (w terminologii, odpowiednio, Simmla i Znanięckiego), uczą się tego, jak myśleć i mówić o sobie i o innych w rozmaitych kontekstach, przy czym każdy krąg i system może dostarczać zupełnie różnych, często przeciwstawnych, informacji na ten temat. Ostatecznie konkretna sytuacja, w której jednostka się znajduje, i to, jak ona tę sytuację ocenia, wpływają na to, wedle których wskazówek kręgów i systemów społecznych postąpi. Dotyczy to także identyfikacji, która – jak wcześniej ustaliliśmy – jest czynnością podejmowaną przez jednostkę (Lahire 2005, 69):

Sytuacje społeczne (od najbardziej formalnych i zinstytucjonalizowanych do najbardziej nieformalnych), w których żyjemy, stanowią prawdziwe „aktywatory” zespolonych w naszym ciele różnorodnych doświadczeń, którymi są schematy naszego działania (w szerokim sensie tego słowa) i nasze przyzwyczajenia. Jesteśmy od tych kontekstów społecznych (instytucjonalnych lub nieinstytucjonalnych) na tyle zależni, że „wyciągają” z nas pewne doświadczenia, inne zaś pozostawiają jeszcze w zarodku albo skazują na stopniowe wygaszenie. Zmiana kontekstu (zawodowego, małżeńskiego, rodzinnego, przyjacielskiego, religijnego, politycznego...) to jednocześnie zmiana sił, które wywierają na nas wpływ.

Nie zapominając o ogromnym znaczeniu przeszłości dla ludzkich tożsamości i działań, Lahire (2005, 62) postuluje, by zwracać większą uwagę na rolę sytuacji terażniejszej, „decydującej” ostatecznie, które elementy przeszłości będą mogły na nowo się pojawić. Sytua-

cję terazniejszą nazywa on „strukturą selekcji”, filtrem umożliwiającym zaistnienie i aktualizację pewnych znanych jednostce z jej przeszłości schematów, co do innych zaś – nie dopuszcza, aby pojawiły się one w działaniu. Sytuacja jest przy tym filtrem odnoszącym się do niemal wszystkich możliwych, rozmaitych schematów czy wzorów działania, z którymi jednostka zetknęła się w przeszłości (Lahire 2005, 70):

[...] są w niej obecne wszystkie umiejętności, przyzwyczajenia, dyspozycje, schematy, które obojętne, odrętwiałe, senne znajdują się w stanie wstrzymania (aż do czasu, kiedy „przyjdzie pora”) lub tymczasowego albo dłuższego zawieszenia. Ich uaktywnienie może zależeć od mikro sytuacji społecznej (np. interakcje z jakimś aktorem pozwalające aktualizować schematy i przyzwyczajenia wstrzymane w innym typie interakcji z innym aktorem), względów praktycznych [...], świata społecznego (np. robienie czegoś w świecie rodzinnym lub w świecie rozrywki, czego nie można uczynić w świecie zawodowym), grupy społecznej [...] lub też od momentu biografii życiowej (nieuświadomione, wpisane w ciało zwyczaję dzieciństwa lub adolescencji pojawiają się ponownie – po krótszej lub dłuższej przerwie – w innym okresie życia: założenia osobnego domu rodzinnego, zdobycia pierwszej pracy, wejścia w związek, wejścia w rolę rodzica, odejścia dzieci z domu, emerytury...).

W tym kontekście Lahire mówi o dwóch tradycjach socjologicznych w myśleniu o uspołecznionej jednostce: jedna podkreśla jej jednolitość, druga wewnętrzną fragmentaryzację. Zdaniem Lahire'a (2005, 21), o ile pierwsza tradycja głosząca hipotezę o wewnętrznym godzeniu i homogeniczności zróżnicowanych, wyrażających się w działaniu i „wpisanych” w ciało doświadczeń może wydawać się intelektualnie bardziej pociągająca, to jest ona silnie podważana przez badania empiryczne. Po drugiej stronie mamy interakcjonistów, u których „wszystko [jest przedstawiane – J. K.] tak, jakby istniała jakaś wyjątkowa, moralna i symboliczna wyższość [...] w myśleniu o sobie jako o »identycznym«, niezmiennym w każdym miejscu i czasie, lub sobie »wiernym«, niezależnie od przeżytych wydarzeń i doznanych doświadczeń” (Lahire 2005, 24). Francuski socjolog

przekonuje, że nie można popaść w „empiryczny radykalizm” (Lahire 2005, 25), który dostarcza nam niezliczonej liczby tożsamości, ról, zachowań, działań i reakcji bez wskazywania jakichkolwiek związków między nimi. „Choć dana sytuacja nie wyjaśnia oczywiście samej siebie, jest tym, co otwiera lub pozostawia zamkniętym, co wybudza lub oddala w stan spoczynku, mobilizuje lub utrzymuje w zawieszeniu przyzwyczajenia zlokalizowane w ciałach aktorów” – podkreśla Lahire (2005, 62).

Zarówno Simmel, Znaniecki, jak i Lahire z jednej strony podkreślają wielość punktów odniesienia współczesnego im człowieka i jego uwikłanie w często diametralnie odmienne społeczne światy, z drugiej – wskazują na ograniczoną liczbę tych światów. W trakcie życia tożsamość jednostki ewoluuje w tym sensie, że zmienia się nie tylko ustalana przez nią hierarchia poszczególnych jej autoidentyfikacji, ale też pojawiają się nowe identyfikacje, podczas gdy inne przestają być uznawane, przez nią lub przez inne określające ją podmioty, za najbardziej akuratne dla jej opisu w konkretnym kontekście. Zmiany te mogą odbywać się z sytuacji na sytuację, jednak nigdy nie jest tak, że dotyczą one całej treści tożsamości i wszystkich identyfikacji. Choć wpływają one na tożsamość, to jednak w bardzo wyjątkowych momentach wiążą się z poczuciem podmiotu o całkowitym przerwaniu jednostkowej ciągłości. Jak słusznie bowiem konstatuje Rafał Drozdowski (2009, 293):

Pełna rearanżacja codzienności jest [...] niemożliwa. Zawsze tkwić będą w niej jakieś rekwizyty używane w przeszłości w celu demonstrowania starych twarzy i przypominające, że te stare twarze, zanim zostały świadomie przetransformowane, uważano za własne i prawdziwe. Zawsze też będą w niej zalegać jakieś dowody starych, zarzuconych lub zatuszowanych społecznych przynależności. [...] Budowanie nowej tożsamości polega bowiem w znacznej mierze na dialogowaniu ze starym „ja”, które jednak ujawnia się tym samym jako programator wszystkich poczynań obliczonych na jego zduszenie.

Z lektury Simmla, Znanieckiego i Lahire’a można wysunąć dwa ważne dla tej pracy wnioski, choć sam termin „identyfikacja” nie jest przez nich używany. Po pierwsze, wielość perspektyw daje jednost-

ce możliwość wybierania za każdym razem spośród bardzo różnych, ale jednak nie spośród wszystkich hipotetycznie wyobraźalnych identyfikacji. Po drugie, na przekór tezom o efemeryczności ludzkiej tożsamości, człowiek jako istota społeczna może przyjmować różne, często nawet przeciwstawne postawy, jednak nie jest on za każdym razem kimś zupełnie innym, obdarzonym nową tożsamością, ale pozostaje on nadal tym samym człowiekiem.

### **Identyfikacje – każdorazowe wyznaczenie granicy społecznej**

Dokonywanie identyfikacji wiąże się z koniecznością zastanowienia się, jakie cechy (argumenty) musi posiadać podmiot, aby zakwalifikować go do danej kategorii społecznej.

W naukach społecznych podkreśla się, że termin „tożsamość” nabiera właściwego sensu dopiero w stosunku do „innego”. W konstruowaniu tożsamości konieczne jest zatem dostrzeżenie nie tylko podobieństwa, ale również różnicy (Ammar, Ghorbel, Kridis 1990, 10). Szczególne znaczenie odgrywają przy tym te różnice, które są w różny sposób wartościowane (Smolarkiewicz 2007, 388–389). Samo zidentyfikowanie odmiennych cech nie jest bowiem jednoznaczne z uznawaniem ich za ważne, konstytutywne dla „ja” i dla „my”. Mechanizm wyodrębniania „swoich” i „obcych” opiera się na identyfikacjach, na definiowaniu granic społecznych poszczególnych kategorii społecznych. Obcość i swojskość są wyznaczone za każdym razem, kiedy mówi się o dwóch kategoriach społecznych, a tylko jedną z nich uznaje się za „swoją” (zob. Buchowski 2009).

Gdy mowa o kategoriach narodowych i etnicznych, od zarania dziejów można obserwować zjawisko, nazwane później etnocentryzmem, w ramach którego własne społeczeństwo czyni się punktem odniesienia w ocenie przedstawicieli pozostałych kultur, przy czym własną kulturę uważa się za naturalną czy oczywistą. Jednym z przejawów takiej postawy jest umieszczanie geograficznego centrum świata lub początku dziejów ludzkości na własnym terytorium.

Czynili i czynią tak do dziś choćby aborygeni australijscy, rdzenni mieszkańcy Haiti (z ich wyspy wyszły słońce i księżyc) czy Chińczycy (Państwo Środka). Podobnie starożytni Grecy za środek Ziemi wskazywali zawsze miejsca objęte oddziaływaniem ich własnej kultury, a dla żyjącego w III wieku n.e. Diogenesa Laertiosa Grecy dali początek nie tylko filozofii, ale także w ogóle rodzajowi ludzkiemu. Jerozolima z kolei była „środkiem” dla Żydów (którzy wskazywali na świątynię jerozolimską) i dla chrześcijan (postrzegających tak Gólgotę czy ogólnie Ziemię Świętą) (Burszta 1998, 13–14).

Refleksja na temat ludzi zamieszkujących inne obszary czy reprezentujących inne kultury, z którymi „my” spotkamy się przy różnego rodzaju okazjach (wymiana handlowa, wojna, zamieszkiwanie lub użytkowanie sąsiednich lub tych samych terenów, podróże itd.), pojawia się już bardzo wcześnie. Dla Ezechiela, żydowskiego proroka żyjącego na przełomie VII i VI wieku p.n.e., cudzoziemcy, obcy to poganie, których wpuszczanie do świątyni jest sprzeczne z prawem boskim. Nieprzestrzeganie przykazań przez Izraelitów przyczyniło się do ich upadku i uprowadzenia do Babilonii, czyli kraju pogan, w którym Ezechiel głosił swe prorocтва. „Oto jest Jerozolima, którą umieściłem między poganami, otoczona obcymi krajami” – pisał Ezechiel (Księga Ezechiela 1990, 990).

Używane przez starożytnych Greków słowo *xenos*, czyli „gość”, „obcy” lub „cudzoziemiec”, było zaś ściśle powiązane z kulturowym i religijnym nakazem gościnności. Zgodnie z mitologią grecką bóstwa mogły przybierać postać podróżnych, sprawdzając, czy ludzie przestrzegają cnoty gościnności. W koncepcji zwanej *xenia* (gr. „gościnny”), a określającej wzajemne obowiązki zarówno gościa, jak i udzielającego mu schronienia gospodarza (np. wymiana darów), „obcy” to osoba pod opieką Zeusa, przebywająca z dala od swojego domu, z którą wręcz należy się zaprzyjaźnić (Winniczuk 1986, 247).

Grecy wprowadzili też słowo *barbaros*, znaczące „bełkotliwy”, „niezrozumiały”. Nazywali nim przede wszystkim mówiących w innym języku niż grecki i reprezentujących niegreckie kultury. Arystoteles (2006, 26 i 62) w *Polityce* używał określenia „barbarzyński” w jednym ciągu z „prymitywny” i przekonywał, że „barbarzyńca

a niewolnik to z natury jedno i to samo”, zatem powinien znajdować się pod władaniem Greka. Za sprawą Rzymian słowo to (łac. *barbarus*) zaczęto odnosić do cudzoziemców: Germanów, Celtów, Hunów, Partów, Traków czy Sarmatów. Z czasem „barbarzyńcą” określano osobę, o której sądzono, że jest w mniejszym stopniu cywilizowana niż „my”. Słowo to nabrało pejoratywnego, prześmiewczego charakteru i mogło być wykorzystywane do krytyki swych oponentów politycznych, jak to uczynił Ciceron (2002, 91) w *Filipikach*, mówiąc o Marku Antoniuszu: „A jakże skory do zniewag w edyktach, jakże nieokrzesany z niego barbarzyńca!”.

W historii możemy odnaleźć wiele innych rozważań na temat ludzi, których wyróżniano ze względu na pewne ich cechy kategoryalne i których przedstawiano w sposób negatywny, często wręcz jako wrogów (Eco 2011, 13–20). Tacyt przedstawiał Żydów jako bezbożników, Pliniusz nie rozumiał, dlaczego chrześcijanie nie chcą składać ofiar cesarzowi, a Juwenalis w swych satyrach przedstawiał Greków jako bezczelnych i rozwiążłych oszustów. Wysłannik Ottona I, Liutprand z Cremony, odmawiał cech ludzkich Bizantyjczykom, francuski lekarz Edgar Bérillon określał w 1915 roku Niemców jako cuchnących, a niemiecki kompozytor Richard Wagner uznawał pojawienie się Żyda w sztuce za coś niestosownego. Wyzwaniem dla Europejczyków było określenie statusu ludzi zamieszkujących stopniowo odkrywane przez nich terytoria Nowego Świata, a później zdefiniowanie siebie wobec mieszkańców obszarów skolonizowanych. Prowadzone na ten temat spory dotyczyły człowieczeństwa (sic!) odkrywanych przez Europejczyków zbiorowości ludzkich czy możliwości ustanowienia hierarchii między odrębnymi kulturami (Burszta 1998, 15–25).

Powyższy krótki przegląd pozwala wysunąć wniosek, że porządkowanie świata przez wprowadzanie podziału na swoich i obcych stanowi podstawę życia społecznego społeczeństw różnych czasów i ma charakter uniwersalny (Boksański 2001, 71–87; Nowicka 2005, 166). Społeczne wytwarzanie abstrakcyjnych granic pomiędzy poszczególnymi, nie tylko narodowymi czy etnicznymi, kategoriami społecznymi, czyli zbiorowościami wyróżnionymi ze względu na posiadanie pewnej cechy, odgrywa ważną rolę w procesach

identyfikacji. Osoby identyfikujące się z jakąś kategorią społeczną, powołując się na określone przymioty, w istocie mogą opierać swój wybór na zupełnie równoległych, niezależnych cechach, czasami zaś na cechach uważanych za wzajemnie wykluczające się – por. Golka 2010, 348 i nast., a także sugestie Renaty Suchockiej odnośnie do tożsamości europejskiej: „A może zasadniej byłoby powiedzieć [...], że nie istnieje istota europejskiej tożsamości, istnieją tylko różne jej oblicza?” (2001, 9). Szczególnie dotkliwe dla jednostki są sytuacje, kiedy mogłaby wymienić bardzo wiele argumentów za przynależnością do pewnej kategorii społecznej, a pomimo tego – z powodu pewnych wyróżniających ją cech – jest traktowana jako obca przez grupę, którą ona uważa za własną. Tego rodzaju przypadek uwiecznił Albert Camus (1953) w mikropowieści pt. *Obcy*, której akcja rozgrywa się w Algierze i okolicach, w okresie Algierii francuskiej. Narrator i główny bohater tekstu, Meursault, czuje się zwyczajnym przedstawicielem żyjącej od kilku pokoleń w Algierii społeczności pochodzenia europejskiego. Inaczej niż oczekiwałoby od niego społeczeństwo, nie płacze w czasie pogrzebu swej matki i nie potrafi wskazać innych niż zupełnie banalne (upał, słońce, zmęczenie) przyczyn, dla których sięgnął po rewolwer i zabił człowieka – bezimiennego przedstawiciela populacji większościowej w Algierii, Araba, uwikłanego ze znajomym Meursaulta w konflikt o podłożu rodzinnym, personalnym, nie zaś narodowym. Meursault jest obcym dla własnego społeczeństwa, gdyż przyznaje się do własnych stanów emocjonalnych, które nie są społecznie uznawane za typowe w określonych sytuacjach.

Granice między kategoriami porządkują świat społeczny i wyznaczają ramy działania względem innych. Z tego względu Simmel (2008 [1903], 372–373) postulował, aby granicę traktować jako zdarzenie socjologiczne, a nie przestrzenne:

Każdy z dwóch elementów, wytyczając granice drugiemu, oddziałuje na niego, ale treścią tego oddziaływania jest stwierdzenie, że właśnie nie chce albo nie może oddziaływać na niego poza tą granicą. To ogólne pojęcie wzajemnego ograniczania się przejęte jest z granicy przestrzennej, choć przecież, jeśli sięgnąć głębiej, granice zakreślone

w przestrzeni są tylko krystalizacją albo przestrzennym wykładnikiem jedynych rzeczywistych granic – psychicznych.

Ponieważ sytuacja, w której dokonuje się identyfikacja, ma decydujący wpływ na to, jakie cechy (argumenty) podmiotu identyfikowanego zostaną dostrzeżone (np. „urodzony w Rennes”) i do jakiej kategorii społecznej zostanie on przypisany (np. narodowej – „Francuzi”), zmiana sytuacji może spowodować zmianę identyfikacji przez:

1) dostrzeżenie nowej cechy podmiotu (np. „absolwent studiów prawniczych”) i ponowne przypisanie podmiotu do kategorii społecznej innego rodzaju (np. zawodowej, a nie narodowej – „prawnik”);

2) dostrzeżenie nowej cechy podmiotu (np. „urodzony w Rennes w rodzinie imigrantów algierskich”) i ponowne przypisanie podmiotu do pewnej kategorii społecznej tego samego rodzaju (tutaj: narodowej): tej samej („Francuz”) lub innej (np. „Algierczyk”, „Francuz i Algierczyk”, „nie-Francuz”, „nie-Algierczyk” itd.);

3) dostrzeżenie nowej cechy podmiotu (np. „urodzony w Rennes w rodzinie imigrantów algierskich”) i zmiana kwalifikacji wcześniejszego argumentu z wystarczającego na niewystarczający lub odwrotnie (np. „nie wystarczy urodzić się w Rennes, aby być Francuzem”);

4) zmianę kwalifikacji wcześniej dostrzeżonego argumentu z wystarczającego na niewystarczający z innych przyczyn wynikających ze zmiany sytuacji (nowy podmiot identyfikowany, zmiana obserwatorów identyfikacji, nabycie nowych cech przez podmiot identyfikujący, zmiana definicji „typowego” członka danej kategorii społecznej itd.).

Każda nowa sytuacja powoduje zatem, że podmiot identyfikujący musi na nowo rozpatrzyć, gdzie w jego przekonaniu przebiegają granice społeczne jakiejś zbiorowości („Francuzi”) lub między zbiorowościami tego samego rodzaju („Francuzami” i „Algierczykami”), a także jakie cechy i jakiego rodzaju zbiorowości w ogóle będą brane pod uwagę (np. religijne, zawodowe, klasowe czy narodowe). Oczywiście na co dzień zazwyczaj nie zastanawiamy się nad tego rodzaju kwestiami; następuje to w pewnych sytuacjach, zwłaszcza wówczas, gdy podmiot identyfikujący uważa, że istnieje problem z dokona-



niem właściwej identyfikacji, np. w obliczu nieadekwatności dotychczasowej definicji danej kategorii społecznej (por. Bauman 2001, 8).

W ujęciu Stuarta Halla (1996, 2–3) używanie terminu „identyfikacja”, nie zaś „tożsamość”, pozwala dostrzec wpływ dominujących praktyk dyskursywnych na to, czy cechy posiadane przez podmiot identyfikowany są wystarczające, czy też nie, aby móc przypisać go do danej kategorii społecznej o określonej nazwie. Dla Halla identyfikacja oznacza proces ciągłego artykułowania przez podmiot albo nadmiaru pewnej cechy, albo zupełnego jej braku, przy czym proces ten nigdy nie może być ukończony i tak, jak raz podmiot może w nim „wygrywać” (stwierdzać posiadanie w nadmiarze cechy w dyskursie uznawanej za pożądaną), tak za innym razem może okazać się, że „przegrywa” (brak cechy). Oznacza to zależność indywidualnych identyfikacji od symbolicznych granic między kategoriami opartych na dyskursywnie dostrzeganych i produkowanych różnicach. Identyfikacje zatem realizują, kontynuuje Hall, Freudowską fantazję, pragnienie inkorporacji, i wymagają dyskursywnie jasno wyznaczonej granicy między tymi, którzy są włączeni, pozostając w środku, a tymi, którzy są wykluczeni, znajdując się na zewnątrz. Badając identyfikacje, nauki społeczne interesują się raczej nie tym, kim ktoś jest lub skąd pochodzi – co Hall (1996, 2) określa „naturalistyczną” definicją identyfikacji – ale kim może być, jak był i jest przedstawiany w dyskursie oraz jakie to ma znaczenie dla tego, jak ów podmiot postrzega sam siebie (Hall 1996, 4). W tym sensie całej tożsamości podmiotu traktowanej *en bloc* nie da się zrozumieć bez poznania, z czym bądź z kim identyfikuje się on sam.

Ludzie mogą nie tylko różnić się w ocenie jakiegoś argumentu, ale również w stopniu pewności, z jakim przypisują sobie lub innym podmiotom jakąś nazwę kategorialną. W tym drugim kontekście mówi się często o stopniowości identyfikacji. W opinii Kłoskowskiej (2005, 103) „[...] człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami”. Deklarowana przynależność do danej kategorii może być całkowita lub częściowa, co potwierdzają m.in. badania przeprowadzane na obszarach pogranicza kulturowego. Ossowski w swoim studium poświęconym jednej z wsi leżących na Śląsku Opolskim, która w 1921 roku przy-

padła Niemcom, a w 1945 roku Polsce, wymienia trzy rodzaje zamieszkujących pogranicze polsko-niemieckie Polaków. Polskość ma tutaj znaczenie przymiotnikowe i jest cechą stopniowalną (za: Lisiecki 2009, 67). W pracy Ossowskiego mówi się również o Polakach w sensie rzeczownikowym, który denotuje Polaków pochodzących z innych niż pogranicze regionów, a także o tym, że kategoria etniczna nie musi być dominująca – wśród mieszkańców Górnego Śląska znajdowali się mieszkańcy, którzy nie utożsamiali się ani z Polakami, ani z Niemcami – była to kategoria „swojaków” (Lisiecki 2009, 69). Ponadto określeniu mieszkańca pogranicza polsko-niemieckiego jako „Polak” mogło towarzyszyć dodatkowe określenie („wielki”, „obojętny”, „skłaniający się ku niemieckości”) wprowadzające odpowiednią subkategorię.

O granicach wyznaczających podział między istotnymi w danej sytuacji kategoriami, o granicach między „swoimi” a „obcymi” pisali również Simmel i Znaniecki. Ich spostrzeżenia na temat mechanizmów wyznaczania granic, które z jednej strony są w danej sytuacji stałe i jasno określone, z drugiej w różnych sytuacjach odnoszą się do różnych kategorii i stąd w każdym nowym kontekście inaczej porządkują rzeczywistość społeczną, wydają się dziś bardzo istotne i aktualne.

### **Simmel: obcy jako ktoś pochodzący z innego kręgu**

Główną tezę na temat obcości stawianą przez Simmla jest założenie, że obcy należy do danej grupy, jest z jej członkami w pewnych kontaktach i być może posiada podobne do nich cechy, jednak tym, co go odróżnia, jest to, że nie jest on związany z grupą od samego początku jej trwania. W tym rozumowaniu „jako członek grupy obcy jest jednocześnie daleki i bliski [...]. Cudzoziemiec [czyli inaczej obcy]<sup>11</sup> – J. K.] – obce ciało – jest mimo to organicznym członkiem grupy, żyjącym w jej obrębie na szczególnych warunkach. Nie sposób

---

<sup>11</sup> W języku niemieckim „cudzoziemiec” i „obcy” tłumaczy się za pomocą tego samego słowa *der Fremde*. Podobnie jest zresztą w języku francuskim ze słowem *étranger*.

jednakże tej swoistej pozycji określić inaczej niż mówiąc, że stanowi ona pewną mieszaninę bliskości i dystansu” (Simmel 2005, 304). Żeby o kimś powiedzieć, że jest obcy, trzeba jakoś go znać, w czym pomaga ulokowanie w tej samej fizycznej przestrzeni. „Mieszkańcy Syriusza nie są dla nas właściwie obcy” – pisze Simmel (2005, 300). Niemiecki socjolog za obcego uważa każdego, kto pomimo tej przestrzennej bliskości, jest „daleki” w sensie społecznym. Obcość nie jest bowiem dla Simmla (2005a, 300) równoznaczna z oddaleniem mierzonym w metrach: „[...] oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka”.

Specyfika relacji opisanej przez Simmla wynika zarówno z obiektywnych cech obcego, jak i subiektywnych ocen grupy, która decyduje o tym, które z obiektywnie rozpoznawalnych kryteriów ostatecznie obcość wyznaczają. Zajmijmy się najpierw obiektywnymi czynnikami. Ponieważ obcy pojawia się w zbiorowości w pewnym momencie (obcy jest kimś, kto przybył i pozostał), posiada on atrybuty odziedziczone po okresie, kiedy ze zbiorowością nic go nie łączyło. Jak ujmuje to położenie Simmel (2005, 300), „tkwi on [obcy – J. K.] w przestrzennie – czy też jakoś inaczej – określonym kręgu. Jednakże istotnym wyznacznikiem jego pozycji jest fakt, że nie należy on od początku do tego kręgu, że wnosi jakości niebędące i niemogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu”. W obcym zbiorowość widzi zaś przede wszystkim te cechy, które go wyróżniają, gdyż przymioty będące wspólne zbiorowości i obcemu są zbyt powszechne i przysługują bardzo wielu kręgom (Simmel 2005, 304). Stąd, według Simmla (2005, 303), „obcy jest nam bliski o tyle, o ile odczuwamy wspólne nam i jemu podobieństwo cech narodowych, społecznych, zawodowych czy też ogólnoludzkich. Natomiast jest nam daleki o tyle, o ile te wspólne cechy nie obejmują tylko nas, o ile wiążą nas tylko dlatego, że w ogóle wiążą bardzo wielu”.

Cechy dystynktywne i związki z innymi zbiorowościami uniemożliwiają osiągnięcie przez obcego statusu pełnoprawnego członka grupy. Z tych dwóch powodów obcy nie jest dopuszczony do wszystkich wymiarów społecznej bliskości (a mówiąc jaśniej: ponieważ posiada właściwości nierdzenne dla rozpatrywanego kręgu, z pewnych

fragmentów życia zbiorowego jest wykluczony). „Cudzoziemiec jest elementem szerszej grupy [...], elementem, którego pozycja wewnętrzna oraz pozycja jako członka grupy obejmuje zarazem moment wykluczenia”, konstatuje Simmel (2005, 300). Na myśl przychodzi w tym momencie sytuacja wielu Francuzów, których rodzice urodzili się poza Francją. Pomimo przynależności do tej samej kategorii politycznej (którą we Francji jest „naród”) wciąż są uważani za obcych przez zwolenników takich partii jak Front Narodowy Marine Le Pen ze względu na pewne cechy wyglądu i (często hipotetyczne) utrzymywanie relacji z rodziną w kraju pochodzenia.

Jeśli chodzi o subiektywne czynniki decydujące o traktowaniu jednych jako obcych, a innych jako nieobcych, wydają się one dla Simmla oczywiste. Obcym jest dla niego ten, kto jest za takiego uważany. W nowoczesnym świecie opisywanym przez Simmla – w świecie, który okazuje się bardzo podobny do naszego – wszystkie jednostki przynależą do różnego rodzaju kręgów, ale jedynie przynależność do niektórych z nich sprawia, że będą one uważane za obce. Dlatego, „także na gruncie stosunków osobistych, obcy niezależnie od swego uroku i znaczenia, dopóki uważany jest za obcego, dopóty w odczuciu innych pozostanie cudzoziemcem, »osobą bez własnego miejsca«” (Simmel 2005, 301). Odnosząc te uwagi do społeczeństwa francuskiego, pewne kryteria mogą być ważniejsze od innych (dla Frontu Narodowego: pochodzenie, kolor skóry, religia), co pozwala hierarchizować różne grupy migrantów, przez co niektórzy są uważani za obcych niezależnie od stopnia ich akulturacji.

Simmel w swoim tekście (2005) zajął się obcością rozumianą jako szczególny rodzaj stosunku społecznego. Przypomina jednak, że istnieje także taki typ obcości, który „z góry wyklucza [...] wspólnotę na gruncie tego, co ogólne, co łączy różne kategorie” (Simmel 2005, 304). Wówczas obcość, rozumiana zapewne jako forma izolacji społecznej i przestrzennej, nie ustanawia żadnej relacji; nie jest, jak twierdził Simmel, stosunkiem pozytywnym, polega na braku jakiegokolwiek stosunku, a tak ujmowany obcy nie jest członkiem danej grupy i dlatego tak rozumiana obcość nie stała się przedmiotem badań Simmla (Simmel 2005, 304).

### ZnaniECKI: obcość wyznaczana przez warunki sytuacji

Zdaniem Lisieckiego (2009, 41) Simmel i ZnaniECKI stosowali podobny, humanistyczny punkt widzenia na kategorię obcego. ZnaniECKI w *Studiach nad antagonizmem do obcych* (1931, 18–19) pisze nawet, że Simmel w swej pracy na temat kategorii obcego zastosował postulowany przez polskiego socjologa współczynnik humanistyczny, choć inaczej go nazwał. W opinii autora *Wstępu do socjologii* Simmel, mimo że wskazał na główną rolę zbiorowej świadomości w odróżnianiu swoich od obcych, doszedł do wniosków „błędnych”, przyjmując (choć można by dyskutować, czy taka interpretacja tekstu Simmla jest słuszna), że obcy jest członkiem danej grupy czy społeczności rozumianej jako wspólnota duchowa. Tymczasem dla ZnaniECKiego (1931, 19) „chodzi tu zawsze tylko o względne i ograniczone współuczestnictwo, nie o całkowitą i trwałą wspólnotę”.

ZnaniECKI uważał obcość za cechę względną, nie zaś za taką, która wynika z różnych właściwości grupy i obcego. Sam brak wspólnej przynależności grupowej czy brak styczności społecznych między ludźmi nie wystarcza, aby mówić, że jacyś ludzie są dla siebie obcy (ZnaniECKI 1931, 11–13 i 19–21). Żeby to stwierdzić, konieczne jest zastosowanie współczynnika humanistycznego: „Częstokroć musimy zbadać, czy sama ta jednostka, mając z tymi ludźmi do czynienia (osobiście, czy wraz z innymi jako członek grupy) uważa ich za swoich, czy za obcych” (ZnaniECKI 1931, 10–11). Jak wyjaśnia to na przykładzie współczesnych mu Stanów Zjednoczonych: „Murzynem jest, kto uchodzi w danym środowisku za Murzyna, białym – kto uchodzi za białego. Otóż osobnik, który wśród białych uchodził za białego, w razie wykrycia, że ma przemieszkę krwi murzyńskiej, może być natychmiast zakwalifikowany jako Murzyn, choć cechy jego osobiste się nie zmieniły, ani obiektywnie, ani w doświadczeniu białych” (ZnaniECKI 1931, 14–15).

Definicja obcości jest przez ZnaniECKiego wyłożona jasno i można ją podzielić na dwie części. W pierwszej sugeruje on wpływ kontekstu (por. Kłoskowska 2005, 126) na zmienne postrzeżenie tej samej osoby raz jako obcej, raz jako nieobcej:

Obcym w odniesieniu do badanej jednostki lub gromady są ci, i tylko ci, których ta jednostka lub gromada doświadcza jako obcych. Ponieważ zaś ci sami ludzie lub podobni ludzie czasem mogą być, czasem nie doświadczeni jako obcy, więc obcość to nie jest cecha bezwzględna, przysługująca stale temu samemu człowiekowi lub powszechnie tej samej klasie ludzi, lecz cecha względna, którą ten sam człowiek lub ta sama klasa ludzi niezależnie od swych modyfikacji może posiadać w pewnych warunkach, nie posiadać w innych (Znaniński 1931, 18).

Przykładem potwierdzającym tę tezę jest sytuacja, jaka zaistniała w Poznaniu po I wojnie światowej, kiedy dla żyjących w tym mieście Polaków dawni obcy (wedle kryterium narodowego), czyli Niemcy, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości przestali być obcymi, a jako takich (wedle nowego kryterium, którym stały się obyczaje i kultura polityczna) zaczęto traktować przybywających do Poznania Polaków z innych byłych zaborów (Znaniński 1931, 16–17 i 27–28; por. Lisiecki 2009, 44–45). Następny przykład, wyjaśniający także *casus* poznański, również wart jest przytoczenia:

Dziś członkowie innego narodu są obcymi w styczności z „naszym” narodem, gdy działalność ich wkracza na teren „naszych” wartości narodowych; lecz jeżeli część członków każdego z dwóch narodów należy do tego samego kościoła i odbywa się zjazd religijny, w ramach tego zjazdu innonarodowi uczestnicy są swoimi na podłożu wspólnej przynależności kościelnej, natomiast innowyznaniowi przedstawiciele tego samego narodu przedstawiają nam się jako obcy, jeżeli wtrącać się zaczęną do spraw „naszego” zjazdu, nie dzielając jego wartości (Znaniński 1931, 24).

Przy drugiej części definicji obcego konieczne jest uwzględnienie tego, czym dla Znanińskiego są wartości. Działania jednostek krzyżują się według autora *Chłopa polskiego* w miejscu, w którym dana wartość, wchodząca w sferę działającego podmiotu, jest jednocześnie przedmiotem działania drugiego podmiotu (Znaniński 1931, 21). Obcość zależy od tego, czy wyrażane w działaniu znaczenie tej danej wartości pokrywa się ze znaczeniem, które nadało tej samej wartości działanie drugiego człowieka. Jeśli wartość jest tak samo

definiowana w działaniu obu jednostek, wówczas ich styczność dokonuje się w ramach wspólnego układu wartości i uczestniczące w tym procesie jednostki nie postrzegają siebie nawzajem jako obce. Inny podmiot jest widziany jako obcy jedynie wtedy, „gdy zachodzi między nimi styczność społeczna na podłożu rozdzielných układów wartości” (Znaniński 1931, 22).

Jeśli zatem w cechach takich jak 1) brak przynależności do tej samej grupy (kategorii), 2) brak częstych styczności i 3) kulturowa bądź naturalna odmienność upatruje się często doświadczania obcości, to w ujęciu Znanińskiego jest tak dlatego, że „tam, gdzie występuje jedna z wymienionych okoliczności, styczności społeczne między podmiotem a przedmiotem częściej na ogół zachodzą na podłożu układów rozdzielných niż wspólných” (Znaniński 1931, 23). Żadna z tych trzech cech nie powoduje obcości, jeśli w parze z nimi nie idzie różny postrzeżenie włączonych w interakcję wartości. Podzielanie zaś tych samych definicji może wynikać jedynie ze wspólnego, wzajemnego doświadczania się podmiotów (Znaniński 1931, 25). Znaniński (1931, 26–27) wyjaśnia to w ten sposób:

Tak więc jako „obcych” doświadczamy ludzi, mówiących niezrozumiałym dla nas językiem albo też rozmawiających między sobą o sprawach nam nieznaných i zupełnie nas nieobchodzących; ludzi, których zastajemy przy wykonywaniu jakiegoś rytuału społecznego lub religijnego, posiadającego widocznie dla nich ważne dodatnie znaczenie, dla nas jednak niepojętego lub ujemnego; ludzi, reagujących na aktualne zdarzenia w sposób wykazujący, że uznają oni normy postępowania, których my nie uznajemy; ludzi, którzy wierzą w dogmaty, niebędące dogmatami dla nas; ludzi, którzy zajmują się działalnością kulturalną w dziedzinie, o której nic nam nie wiadomo; ludzi ubranych w strój, jakiego ani my sami, ani nasi bliscy nigdy nie nosili, mieszkających, jeżdżących tak, jak myśmy nigdy nie mieszkali lub nie jedli itd.

Warunkiem postrzeżenia kogoś jako obcego jest więc zaistnienie sytuacji, w której ludzie, doświadczając swej wzajemnej obecności, zdają sobie sprawę, że wartości, które w tej sytuacji angażują ich działanie, są przez nich różnie pojmowane. Z definicji więc określony podmiot nie będzie postrzeżony przez drugi podmiot jako obcy,

jeśli dany obiekt będzie wartością (w rozumieniu Znanieckiego) tylko dla jednego z nich, a dla drugiego pozostawać będzie rzeczą (także w ujęciu Znanieckiego).

Podsumowując, można powiedzieć, że „obcość nie sprowadza się jedynie do obiektywnych różnic. U podstaw zarówno »swojskości«, jak i »obcości« leży subiektywne postrzeganie i wartościowanie różnic” (Smolarkiewicz 2007, 389). Negatywne wartościowanie w danej sytuacji jakiejś cechy (takiej jak pochodzenie, odmienne przekonania, ale i cechy takie jak leworęczność, kolor włosów, posiadanie pewnych przywilejów itd.) naznacza posiadającą ją osobę znamieniem obcości. Obcość nie oznacza przy tym braku kontaktów, ale brak takiego umiejscowienia w strukturze społecznej, które byłoby uznane przez innych jako normatywne, wpisane w obowiązujący w grupie porządek społeczny.

Znajdowanie się kogoś, jakiejś grupy poza granicą „MY” może wywoływać różne postawy. Zigmunt Bauman zaznacza, że obcy jest kimś ambiwalentnym, kto jednocześnie podnieca i przestrasza. W odniesieniu do obcych spotykanych w przestrzeni miejskiej pisze on (1997, 158) następująco:

Ambiwalencja uczuć podsycanych przez warunki życia miejskiego odbija się, jakby w lustrze, w wieloznaczności postaci Obcego. Obcy ma dwa oblicza. Jedno podnieca i uwodzi obietnicą, jaka kryje się w każdej tajemnicy (Bech powiedziałby o *sex-appealu*; obcy jest *sexy*), zapowiada niedoświadczane jeszcze rozkosze, nie domagając się w zamian żadnych zobowiązań lojalności [...]. Druga twarz jest również tajemnicza – ale tajemnicza, jaka się na niej maluje, jest tym razem ponura, groźna i obezwładniająca. Obie twarze są na wpół widoczne, zamazane, goszczą w polu widzenia zbyt krótko, by się im dobrze przyjrzeć i by pierwsze wrażenie poddać próbie.

Następny rozdział – poświęcony identyfikacjom narodowym – ma na celu ukazanie, jak w praktyce ludzie wyznaczają granice między kategoriami jednego rodzaju, jakie argumenty uważają za istotne, aby kogoś włączyć w obręb danej zbiorowości społecznej.



## ROZDZIAŁ 2

# Identyfikacje narodowe jako przykład identyfikacji społecznych

Pojedyncze identyfikacje i argumenty identyfikacji można pogrupować, wskazując, do jakiego fragmentu społecznej rzeczywistości się odnoszą. I tak na przykład „Tomasz jest Polakiem”, „Jestem Francuzką”, „Jestem Algierczykiem i Francuzem” to identyfikacje narodowe, a „Marcin jest katolikiem”, „Azouz jest muzułmaninem” i „Kasia jest buddystką” to identyfikacje religijne. Wypowiedzi: „Pracuję w szkole”, „Sprzątam w biurze” i „Sprzedaję samochody” w danej sytuacji mogą posłużyć jako argumenty za identyfikacjami zawodowymi, a „Całe życie spędziłam na Jeżycach”, „Urodziłem się w Poznaniu” czy „Mieszkam w Paryżu” – jako argumenty identyfikacji z przestrzenią i ze zbiorowością zajmującą daną przestrzeń. Decydujące znaczenie w wyborze argumentu i nazwy kategoryjnej identyfikacji odgrywa definicja sytuacji, a ten sam argument może uzasadniać – w zależności od sytuacji i motywacji podmiotu identyfikacyjnego – różnorodne czynności identyfikacji.

Identyfikacje narodowe to takie identyfikacje społeczne, które odwołując się do specyficznych argumentów, włączają identyfikowany podmiot do kategorii osób należących do określonego, posiadającego swą nazwę narodu. Tytuły ukazujących się co roku publikacji naukowych poświęconych tożsamości pokazują, jak wiele teoretycznych i empirycznych inspiracji dostarczają ciągle w tym względzie badania identyfikacji narodowych różnych zbiorowości ludzkich. To, że problematyka poczucia przynależności narodowej stanowi istotny element naukowego i politycznego dyskursu tożsamościowego, jest zauważane nawet przez tych badaczy, którzy kwestionują zasadność wyodrębniania socjologii narodu jako osobnej subdyscypliny (zob. Szacki 2004, 55). Nietrudno bowiem zgodzić się z Woj-

ciechem J. Bursztą (2009, 20), kiedy twierdzi, że „dyskurs zogniskowany na pojęciu narodu nadal dostarcza modelowej wykładni, co to znaczy mieć tożsamość i przynależność do terytorium”. Przynależność narodowa i świadome uczestnictwo w zbiorowym życiu własnego narodu są więc wciąż traktowane jako ważny punkt odniesienia wielu ludzkich działań i jako takie mogą stanowić – i niejednokrotnie tak jest – jedne z podstawowych elementów tożsamości. Ów element, aspekt tożsamości, zwany tożsamością narodową można zdefiniować jako specyficzny zbiór przekonań, postaw i emocji uświadamiany przez poszczególnych członków dzięki odczuwanej przez nich wzajemnej więzi, doświadczanej w uczestnictwie w działaniach zbiorowości narodowej (Bokszański 2004, 103).

To, jakie argumenty uzasadniają utożsamienie jednostki z danym narodem, wiąże się z tym, jaką definicją tego narodu posługuje się podmiot identyfikujący. Podmiotem identyfikującym może być w tym przypadku zarówno naród rozumiany jako podmiot zbiorowy posługujący się określoną nazwą i określający swe społeczne granice, a także państwo traktowane jako instytucja polityczna lub polityczne przedstawicielstwo określonej wspólnoty narodowej, jak i każdy człowiek lub grupy ludzi uważających się lub nie za przedstawicieli tego narodu. W literaturze socjologicznej odróżnia się kategorię narodu od kategorii społeczeństwa, kategorii klasy społecznej i kategorii państwa (zob. Rybicki 1983; Górski 1986, 285–286; Paleczny 2004, 68), przypisując im oddzielne definicje. Z drugiej strony „naród”, podobnie jak „tożsamość”, nie jest tylko pojęciem analitycznym, ale jest również pojęciem praktycznym (Szacki 1994, 54; Brubaker, Cooper 2000, 4–6), towarzyszącym jednostkom na co dzieje w procesach identyfikacyjnych. Wynika z tego fakt, że kategoria narodu może być i często jest, także w badaniach empirycznych, z jednej strony z wcześniej wymienionymi kategoriami łączona, z drugiej im przeciwstawiana, zależnie od kontekstu historycznego, politycznego i ideologicznego, narzucającego określone definiowanie pojęcia „narodu”.

Często podkreśla się, nawiązując do podziału, który zaproponował Friedrich Meinecke, że narody jako podmioty zbiorowe definiują siebie przede wszystkim na dwa sposoby (Bokszański 2004,

113; 2006, 40–41; Gajda 2008, 15). Pierwsze z nich są określane jako narody „etniczne” lub „kulturowe”. Budują one swą tożsamość na przekonaniu o wspólnym pochodzeniu, współdzieleniu wzorów zachowań kulturowych i dziedziczości przynależności narodowej. Mówiąc o narodach „etnicznych” i „kulturowych”, ma się na myśli kulturę w sensie dystrybucyjnym (Golka 2007, 39). Przez etniczność rozumiemy zaś, za Anthonym Giddensem (2006, 207), takie praktyki kulturowe i zapatrywania danej społeczności, które odróżniają ją od innych społeczności: „Członkowie grup etnicznych czują się kulturowo różni od innych grup społecznych i tak też są przez inne grupy postrzegani. Grupy etniczne różnią się pod wieloma względami, ale najważniejszymi są zazwyczaj język, historia lub pochodzenie (prawdziwe bądź legendarne), religia oraz strój i ozdoby”. Dla Giddensa (2006, 207–208) etniczność jest zjawiskiem społecznie wytwarzanym i atrybutem wszystkich członków danego społeczeństwa, nie zaś – jak niekiedy błędnie się sądzi – tylko pewnych jej segmentów, np. etnicznych grup mniejszościowych. Przykładem narodów „etnicznych” są Polacy, Węgrzy, a także Algierczycy. Narody definiujące się w odmienny sposób niż narody „etniczne” i „kulturowe” są nazywane „politycznymi”, „państwowymi” lub „obywatelskimi”. Przykładają większą wagę do wspólnoty prawa i instytucji politycznych, a także do przyjmowanych w danym państwie koncepcji poczucia przynależności i funkcjonowania życia społecznego. Przykładem narodów „politycznych” są Francuzi (Brubaker 1994). Każdy naród w inny sposób wyznacza własne granice społeczne, co samo w sobie może być przedmiotem ciekawych analiz. Przykładowo, Józef Chałasiński (1968, 28) twierdzi, że „w amerykańskim *nation* jest stosunkowo więcej treści politycznej niż we francuskim *nation*, a we francuskim *nation* nie ma tego utajonego przeciwstawienia narodu i państwa, jakie jest w polskim pojęciu narodu”.

W „etnicznej” koncepcji państwo jest jedynie narzędziem oddanym do dyspozycji narodu, realizującym jego zbiorowe cele. Państwo jednak nie jest konieczne, aby można było o narodzie mówić. W przypadku, gdy naród nie posiada własnego państwa, naród dąży do tego, aby takie polityczne narzędzie sobie zapewnić. O ile „etniczne” rozumienie narodu w zasadzie pomija istnienie

państw, traktując je jedynie jako pożądaną ewentualność, o tyle „polityczna” koncepcja narodu milczy często na temat istnienia związków etnicznych w narodzie, a państwo utożsamia z narodem.

Tabela 1. Ekwiwalenty pojęciowe w dwóch koncepcjach narodu

„Etniczna”, „kulturowa” koncepcja narodu	„Polityczna”, „obywatelska” koncepcja narodu
narodowość	etniczność (kultura w wąskim rozumieniu)
obywatelstwo	narodowość ( <i>nationalité</i> )
postawa obywatelska	obywatelskość ( <i>citoyenneté</i> )

Opracowanie własne na podstawie cytowanych w rozdziale źródeł

W świetle wyników badań przedstawionych przez Zbigniewa Bokszańskiego (2004) narodami etniczno-kulturowymi są Polacy i Węgrzy, narodami państwowo-obywatelskimi są zaś Holendrzy i Szwedzi. Ten sam autor (Bokszański 2004) przekonuje, że można odnaleźć wiele empirycznych dowodów na to, że podziałowi na narody kulturowe i obywatelskie odpowiada inne rozróżnienie, mianowicie na narody nowoczesne (tutaj: Polacy i Węgrzy) i ponowoczesne (Holendrzy i Szwedzi). Trzeba jednak pamiętać, że tego rodzaju typologie odnoszą się do Weberowskich typów idealnych, postaw reprezentowanych w określonym historycznym kontekście przez większość, nie zaś ogół, danej zbiorowości narodowej (Bokszański 2006, 40). Nigdy bowiem nie jest tak, że naród jako całość hołduje tylko jednym wartościom, zupełnie ignorując drugie. Naród jako wspólnota nowoczesna ma złożoną strukturę etniczną i klasową, składa się z wielu mniejszych zbiorowości o różnych interesach, habitusach i potencjalach społecznych, kulturowych i materialnych (Rybacki 1983, 497). Stąd wchodzące w skład narodu grupy zazwyczaj na swój sposób pojmują więzi narodowe, dysponują odmiennymi hierarchiami wartości konstytuujących naród i posługują się różnymi defini-

cjami „prawdziwych” członków wspólnoty narodowej (Górski 1986, 288–289). Odrębność, a niekiedy nawet nieprzystawalność, poszczególnych koncepcji tożsamości narodowej wynika z tego, że „odsyłają [one] do różnych treści świadomości zbiorowej, inaczej pojmując drogi powstawania tożsamości narodowej, odmiennie postrzegając jej funkcje i sposoby manifestowania się w życiu społecznym” (Bokszański 2007, 109).

Przykładem współczesnych konfrontacji różnych wizji narodu są dyskusje o miejscu imigrantów i ich dzieci w danej wspólnocie narodowej – toczone we Francji i we wszystkich czterech przywoływanych wcześniej państwach, w których argumenty na rzecz narodu „obywatelskiego” ścierają się z tymi propagującymi ideę narodu „etnicznego”.

Wprowadzenie rozróżnienia wyprowadzane od Meineckego okazuje się przydatne w wielu analizach socjologicznych, to jednak odwołuje się ono do dystrybucyjnego rozumienia kultury i sugeruje konieczną przeciwstawność pojęć takich jak „kultura” i „państwo”, czy „etniczność” i „obywatelskość”. W pracy tej przyjęto natomiast atrybucyjne znaczenie terminu „kultura” (zob. Golka 2007, 39), które odnosi się zarówno do jednych, jak i drugich narodów, obejmując elementy „etniczne” oraz „obywatelskie”. Wybór atrybucyjnej definicji kultury pozwala wziąć pod uwagę różne, wynikające z odmiennych tradycji, argumenty identyfikacji narodowych. W tym ujęciu każdy naród jest wspólnotą kulturową, niezależnie od tego, jakie wartości kulturowe jej członkowie uznają za konstytutywne, niezbędne dla jej trwania. Pośród wartości kulturowych, wykształconych w toku długotrwałego i wpisanego w tradycję funkcjonowania danej grupy narodowej, znajdują się oczywiście szacunek dla obowiązującego porządku prawnoinstytucjonalnego czy wzory zachowań i cnót obywatelskich – szczególnie bliskie narodom „obywatelskim” (za jakie uważa się republikańską Francję), ale także określone i cenione przez narody przywiązujące większą wagę do innych wartości (wymieńmy tu Polskę, Niemcy – czerpiące idee jedności narodowej z epoki romantyzmu, ale także Algierię).

Uważa się, że etniczność i państwowość to dwa filary, na których może być budowana wspólnota narodowa. Każdy z tych dwóch

elementów wystarcza zatem, aby powiedzieć, że zbiorowość identyfikująca się jako naród jest narodem. Identyfikacje narodowe poszczególnych ludzi, czyli ich świadome i subiektywne poczucie więzi z danym narodem, mają przy tym charakter decydujący nie tylko o ich jednostkowej przynależności narodowej, ale także o egzystencji narodu, gdyż brak jednostek utożsamiających się z danym narodem oznacza, że naród ten nie istnieje. Przyjmując to kryterium, można więc powiedzieć, że istnieje naród kataloński, szkocki czy śląski, ponieważ członkowie tych wspólnot etnicznych uważają się za narodowe, choć funkcjonują one w ramach państwa hiszpańskiego, brytyjskiego i polskiego. Istnieje również naród hiszpański, brytyjski, polski, a także francuski, algierski czy amerykański. Ich powstanie warunkowały w dużej mierze względy polityczne i posiadanie wspólnych militarnych, politycznych i gospodarczych wrogów, z czasem umocniła je wspólnota języka i obyczajów – dziś ktoś, identyfikując się jako „Polak”, może argumentować to utożsamienie polskim obywatelstwem lub przynależnością do kultury polskiej.

Można wyróżnić dwie zasadnicze sytuacje, w których pojawia się kwestia mniejszości narodowej. W pierwszej dzieje się tak, gdy członkowie jakiejś wspólnoty narodowej zamieszkują państwo, którego nie są obywatelami. Przykładem takiej mniejszości narodowej są Algierczycy posiadający obywatelstwo algierskie, ale większość życia spędzający we Francji. Związana z migracją ponowna socjalizacja w kraju przyjmującym, życie w nowych warunkach kulturowych i odgrywanie nowych ról społecznych może powodować występowanie w takiej sytuacji podwójnej identyfikacji narodowej lub zastąpienie pierwotnej identyfikacji nową, wtórną, dla której argumentem będzie, częściowe chociażby, przyjęcie przez jednostkę wcześniej obcej kultury.

Drugi rodzaj mniejszości narodowych spotykamy w sytuacjach, gdy ludzie zamieszkują państwo, którego wprawdzie są obywatelami, a które jednak stanowi według nich polityczną reprezentację obcego, a nie ich własnego, narodu. Przykładów dostarczają z jednej strony narody bez własnego państwa (Katalończycy w Hiszpanii, Szkoci w Wielkiej Brytanii, Polacy w XIX wieku w granicach Prus, Rosji i Austro-Węgier, Kurdowie w Iraku, Iranie i Turcji), z drugiej auto-

chtoniczni mieszkańcy obszarów znajdujących się na terenie państwa, które odwołuje się do tradycji obcego narodu (Niemcy na Opolszczyźnie, Polacy na Wileńszczyźnie). Za członków tak rozumianej mniejszości narodowej można uważać także potomków imigrantów identyfikujących się z narodem i państwem narodowym ich rodziców (np. Polacy, Włosi, Irlandczycy, Brytyjczycy w Stanach Zjednoczonych). Podobnie jak w pierwszym rodzaju sytuacji również tutaj nierzadko zdarza się, że przedstawiciele mniejszości narodowej mają podwójne identyfikacje narodowe: w pewnych sytuacjach utożsamiając się z jednym narodem, w innych zaś z drugim, zmieniając ich hierarchie ważności, uważając je raz za równoległe, innym razem jedną za specjalną kategorię drugiej (część Ślązaków uważa, że są Niemcami, inni, że są Polakami, jeszcze inni, że są po prostu Ślązakami).

Należy w tym miejscu odróżnić mniejszość narodową od mniejszości bądź grupy etnicznej, co również nie jest łatwe, oba pojęcia, podobnie jak „naród” i „tożsamość”, mają bowiem walor „praktyczny”. W tej pracy uznaje się, że grupa etniczna, tak jak naród „etniczny”, jest wspólnotą kulturową w wąskim rozumieniu, jednak taką, która nie dąży (lub nie ma ku temu wystarczających środków) do własnej, odrębnej reprezentacji państwowej. Przyjęto, że grupy etniczne mogą uważać się albo za kulturowo odrębne wobec dominujących grup narodowych (np. Romowie w różnych krajach europejskich czy Łemkowie w Polsce), albo – i wówczas, gdy wspólnota kulturowa jest bardzo bliska, mogą być zwane również grupami regionalnymi czy etnograficznymi – za wchodzące w skład szerszej zbiorowości narodowej. Przykładem tej drugiej możliwości są górale podhalańscy i Kaszubi w Polsce (Markowski 2004, 61). Ujawnia ona ważną cechę wspólnoty narodowej, mianowicie naród nie jest nigdy poszczególną grupą etniczną: jest złożoną strukturą społeczną, strukturalnie wyższego rzędu niż grupa etniczna (Rybicki 1983, 489). Narody stanowią natomiast część szerszych formacji kulturowych, czyli cywilizacji (zob. Paleczny 2004).

Narody jako podmioty zbiorowe, a także poszczególne jednostki będące ich członkami, odwołują się, choć z różnym natężeniem i częstotliwością, do „etnicznych” lub „politycznych” definicji wspólnoty

narodowej. Z tego względu istnieją różne argumenty uzasadniające identyfikację jakiegoś człowieka z konkretnym narodem. Warto przy tym zaznaczyć, że owe zróżnicowane kryteria przynależności narodowej, po pierwsze, są ustalane nie przez jednostkę, ale przez wspólnotę narodową (Górski 1986, 278), po drugie zaś, mogą być obiektywne lub fałszywe (Górski 1986, 289). Przywiązanie jednostki do konkretnych identyfikacji i argumentów je popierających jest ujawniane przez nią w konkretnych sytuacjach, choć powstanie identyfikacji ma wyraźnie społeczną genezę, o czym traktowały wcześniejsze rozdziały tej pracy. Motywy wyrażenia przez jednostkę konkretnej identyfikacji narodowej, etnicznej, państwowej i innej są różnorodne; ograniczmy się tu jedynie do stwierdzenia, że mogą być jawne lub ukryte, uświadomione bądź nie, a także autoteliczne lub instrumentalne – na temat instrumentalizacji manifestowania etniczności w społeczeństwach wielokulturowych pisze m.in. Bokszański (2008, 26–27).

Za najważniejsze argumenty identyfikacji narodowych należy uznać (za: Rybicki 1983; Górski 1986; Bokszański 2008; Paleczny 2008; Zielińska, Leszkowicz-Baczyńska 2009; Budyta-Budzyńska 2010):

- 1) znajomość kultury narodowej;
- 2) obywatelstwo państwa narodowego i przejawianie cnót obywatelskich;
- 3) zamieszkiwanie terytorium uznawanego przez naród za własne;
- 4) odczuwanie więzi z narodem, z jego symbolami i ideologią narodową;
- 5) bycie potomkiem osób należących do narodu;
- 6) posiadanie cech uważanych za narodowe.

Każdy z wymienionych argumentów stanowi w istocie zespół różnych uzasadnień i zasługuje na chociażby krótkie omówienie. Warto najpierw przypomnieć, że każdy argument może uzasadniać więcej niż jedną identyfikację, stąd są one traktowane tutaj jako jedynie możliwe do wykorzystania przez podmiot identyfikujący (może zdarzyć się np., że przynależność państwowa, o której mowa w punkcie 2, będzie wykorzystana przez podmiot jedynie jako argument identyfikacji z instytucją państwa, nie zaś z samym narodem przez to państwo reprezentowanym).



## Znajomość kultury narodowej

Po pierwsze, znajomość kultury narodowej, czyli walencja kulturowa w ujęciu Antoniny Kłoskowskiej (2005, 111–112), jest konsekwencją przebywania z przedstawicielami danego narodu i obcowania z wytworami ich narodowej kultury. „[...] naród i kultura to dwie strony tej samej ludzkiej rzeczywistości; [a] naród jest narodem dzięki kulturze, jaką wytworzył” – podkreślał Józef Chałasiński (1968, 24). Istnienie wspólnoty kulturowej ogniskuje działania społeczne członków narodu wokół określonego zasobu symboli traktowanych jako dziedzictwo tej grupy (Górski 1986, 276).

W polskiej tradycji socjologicznej, reprezentowanej przez Bronisława Malinowskiego, Floriana Znanieckiego, Józefa Chałasińskiego i Antoninę Kłoskowską, akcentuje się, że przynależność do narodowej wspólnoty kulturowej nie gwarantuje ani uczestnictwo w życiu społecznym (warunek konieczny, choć niewystarczający), ani w życiu państwowym (nie jest warunkiem koniecznym, zwłaszcza w sytuacjach, kiedy członkowie narodu są obywatelami obcego państwa). „Istotą uczestnictwa w narodzie byłoby tu świadome i refleksyjne uczestnictwo w sferze kultury i tradycji wspólnoty, tj. akceptacja tego, co różni dany naród od innych” – zaznaczał Piotr Górski (1986, 278). Dzięki socjalizacji i internalizacji wartości bliskich danemu narodowi jednostka stopniowo uczy się, jak na co dzień świadomie i refleksyjnie uczestniczyć we wspólnocie narodowej, także w sytuacjach, kiedy oddziałują na nią przedstawiciele innych kultur. Szczególną rolę w przekazywaniu i upowszechnianiu treści i wartości narodowych człowieka odgrywają szkoła, rodzina, instytucje polityczne, kulturowe i religijne (Górski 1986, 278). Dzięki wspólnej kulturze pośredniczącej w stosunkach międzyludzkich członkowie narodu odczuwają swoistą więź społeczną i mogą wzajemnie traktować się jako zintegrowana w wielu działaniach wspólnota działająca nie na zasadzie przymusu, lecz dobrowolności i równości (Górski 1986, 280). Kultura sprawia, że naród, ale także grupę etniczną czy cywilizację kulturową, można określić jako Tönniesowską wspólnotę (Palczyński 2004, 68; Dyczewski 2011).

Istnieje wiele elementów kultury, których znajomość może uzasadniać utożsamianie się jednostki z danym narodem (a także z grupą etniczną, która definiuje siebie za pomocą odrębności kulturowej, nie zaś państwowej). Do tych elementów należy z pewnością język zapewniający członkom wspólnoty narodowej możliwość wzajemnego porozumiewania się, a także właściwego jej rozumienia i opisywania świata. Narody mogą uznawać za własny jeden lub więcej języków, jak czynią to np. Szwajcarzy, Belgowie czy Kanadyjczycy (Rybicki 1983, 490). Języki narodowe lub etniczne należą do tzw. rdzennych, centralnych wartości kulturowych (*core values* w definicji Józefa Smolicza) uważanych za niezbędne dla przetrwania danej kultury (Gajda 2008, 15). Wartościami rdzennymi są także praktyki kulturowe, w tym ludowe obyczaje i tradycja, których decydujący wpływ ujawnia się zwłaszcza w przypadkach, kiedy naród wskutek długoletnich podbojów politycznych i kolonizacji porozumiewa się w obcym sobie języku (Smolicz 2004, 78). Dotyczy to m.in. Irlandczyków mówiących po angielsku, których cechuje także przywiązanie do kolejnego ważnego elementu kultury, czyli do tradycji religijnej uważanej często za konstytutywną dla tożsamości danego narodu. Funkcję tę pełni np. katolicyzm tradycyjnie odróżniający Irlandczyków od ich sąsiadów z Wysp Brytyjskich, a Polaków (zwłaszcza w okresie zaborów) od protestanckich w swej większości Niemców i od prawosławnych Rosjan. Dla narodów mieszkających w regionie Maghrebu funkcję taką pełni islam potwierdzający ich kulturową odmienność od tradycyjnie chrześcijańskich kolonizatorów z Europy (por. Paleczny 2008, 88–94).

## Obywatelstwo

Ważnym argumentem identyfikacji narodowych jest posiadanie obywatelstwa państwa traktowanego jako organizacja polityczna danego narodu (Górski 1986, 286). Wielu badaczy, zwłaszcza reprezentujących zachodnią tradycję socjologii, państwo narodowe (*nation-state*) utożsamia z pojęciem narodu (Szacki 2004, 54–55). Przyjmuje się, że między narodem a państwem powinna zachodzić relacja kom-

plementarności, choć rzeczywiście jest to jedynie postulat, gdyż nie zdarza się tak, że obie zbiorowości pokrywają się całkowicie ze sobą; istnienie państwa narodowo jednolitego i w dodatku zamieszkiwanego przez wszystkich przedstawicieli danego narodu jest właściwie niemożliwe (Rybicki 1983, 494), choć jak wiemy, idea stworzenia tak zunifikowanego państwa niekiedy pojawia się w umysłach szowinistycznych ideologów. Uważa się, że historycznie państwo jest strukturą starszą niż naród i zanim w Europie w XIX wieku powstały w pełni ukształtowane narody, istniały w niej dużo wcześniej, bo już w epoce starożytnej, „państwa bez narodów” (Markowski 2004, 59). Wskazuje się również, że na skutek ideologii nacjonalistycznej – zarówno w dziewiętnastowiecznej Europie, jak i w dwudziesto- i dwudziestopierwszowiecznej Afryce – „państwo bez narodu” przekształciło się w państwo narodowe (Markowski 2004, 63). Państwu przypisuje się narodotwórczy charakter oraz olbrzymią rolę w konstruowaniu i utrwalaniu tożsamości narodowych (Burszta 2009, 31).

Nowoczesność z jednej strony zbliżyła do siebie naród i państwo, umacniając i mnożąc państwa narodowe, z drugiej uwydatniła różnice między nimi (Rybicki 1983, 502). W dobie globalizacji w państwach zamieszkałych przez różne mniejszości narodowe i etniczne ściera się obecnie tendencja dążąca do „unarodowienia państwa” (unifikacja narodowa w ramach jednego państwa, swoisty patriotyzm państwowy) z tendencjami do stworzenia przez kulturowo odmienne grupy (etniczne, narodowe, regionalne) własnego, odrębnego organizmu państwowego (Markowski 2004, 61; Piotrowski 2006, 243–244). Obydwie te tendencje, czyli odradzanie się lokalnych, regionalnych, etnicznych i narodowych identyfikacji oraz strach państw-narodów przed utratą jednolitej, homogenicznej narodowej, są opisywane przez Smolicza (2004, 76) jako „renesans etniczności”.

Tadeusz Paleczny (2004, 66) uważa, że „naród-państwo, czyli wspólnota kulturowa wyposażona we własne instytucje polityczne, stanowi obecnie najwyższe stadium grupowej więzi i solidarności społecznej, wyrażone poprzez istnienie układu terytorialno-organizacyjnego, ideologicznego i kulturowego”. Spójność wielu takich układów nie jest jednak współcześnie pewna, gdy Tamilowie w Sri

Lance, Baskowie we Francji i w Hiszpanii, Ślązacy w Polsce, Szkoci w Wielkiej Brytanii, Karesi w Birnie czy Kurdowie w pięciu różnych państwach żądają uznania nie tylko odrębności kulturowej i językowej, ale domagają się także negocjacji obowiązującego politycznego *status quo* (Smolicz 2004, 76–77). Wspomniany „renesans etniczności” dotyczy także mniejszości etnicznych (takich jak francuscy Bretończycy) czy mniejszości narodowych wywodzących się ze stosunkowo niedawnych migracji (Algierczycy we Francji, Polacy w Wielkiej Brytanii i w Islandii), które choć nie domagają się autonomii politycznej, to manifestując swą etniczną odrębność, ujawniają kulturowy pluralizm państw-narodów (Bokszański 2008, 31), który z pewnością stanowi wyzwanie dla ich spójnego funkcjonowania.

Przykłady te pokazują, że jednostkowe identyfikowanie się z państwem nie musi oznaczać identyfikowania się z narodem i odwrotnie, a ludzie w państwie narodowym działają często raz jako członkowie narodu, innym razem jako członkowie państwa (Górski 1986, 285–286). Według Pawła Rybickiego (1983, 491–492) istnienie narodu manifestuje się w działaniach grupowych o emocjonalnym charakterze, zorganizowanych wokół struktur/powiązaniań nieformalnych i z nieformalnym przywództwem w dziedzinie kultury czy polityki narodowej. Państwo pod tym względem stanowi przeciwieństwo narodu, ponieważ „jest w całym swym istnieniu formalne i schematyczne, urzeczywistnia się przez schematy czynności, pozycji, ról społecznych, przez sieć formalnie zorganizowanych instytucji publicznych” (Rybicki 1983, 493). Identyfikacje państwowe traktowane w oderwaniu od identyfikacji narodowych uzasadniają zatem argumenty odwołujące się do respektowania obowiązującego w danym państwie ustroju politycznego, sposobu tworzenia w nim prawa i sprawowania władzy czy reguł rządzących właściwym mu układem ekonomicznym. Poszczególne zasady, na jakich opiera się funkcjonowanie państwa, mogą być, ale nie muszą, traktowane jako wartości narodowe (np. dla Amerykanów są nimi demokracja i wolność słowa, a także posiadanie broni palnej). Stąd przedstawiciele mniejszości narodowych mogą identyfikować się z państwem, w którym mieszkają, ale nie muszą identyfikować się z narodem przez to państwo reprezentowanym, zarówno wtedy, kiedy są jego obywatelami,

jak i kiedy posiadają paszport obcego państwa. Mieszkanie w danym państwie, przestrzeganie obowiązujących w nim reguł, a także gotowość wykazania obywatelskiej postawy, jest często dla wielu grup imigrantów wystarczające, aby określać się jako „Francuz”, „Polak” czy „Australijczyk”, choć nie zawsze wiąże się to z utożsamianiem się z francuskim, polskim czy australijskim narodem.

## Zamieszkiwanie

Następnym często pojawiającym się argumentem identyfikacji narodowych jest urodzenie lub zamieszkiwanie na obszarze geograficznym uważanym przez dany naród za własny. Przywiązanie narodu do pewnego terytorium geograficznego jest ujmowane jako jeden z istotnych budulców więzi narodowej (Górski 1986, 280). „Zakłada się, że – pisze Wojciech J. Burszta (2009, 17) – każda z kultur ma swoją lokalizację przestrzenną, że jest zawsze »skądś« i zawiera się »gdzieś«. Nawet klasyczna definicja kultury, sformułowana przez Edwarda B. Tylora, która określa ją jako »złożoną całość« [...] *implycite* zakłada, że sposób, w jaki ludzie żyją i nadają sens światu, zależy także od świadomości własnej odrębności od innych »złożonych całości« zamieszkiwanych przez ograniczone terytorialnie wspólnoty”. Wraz z zamieszkiwaniem terytorium, wykorzystywaniem jego zasobów dla własnych potrzeb i kształtowaniem na nim specyficznej kultury materialnej, ta określona przestrzeń staje się dla narodu ważnym elementem jego kultury, ziemią przodków i ojczyzną. Każda kultura narodowa rozwija się na określonym terytorium, które determinuje jej rozwój (Paleczny 2008, 75–79).

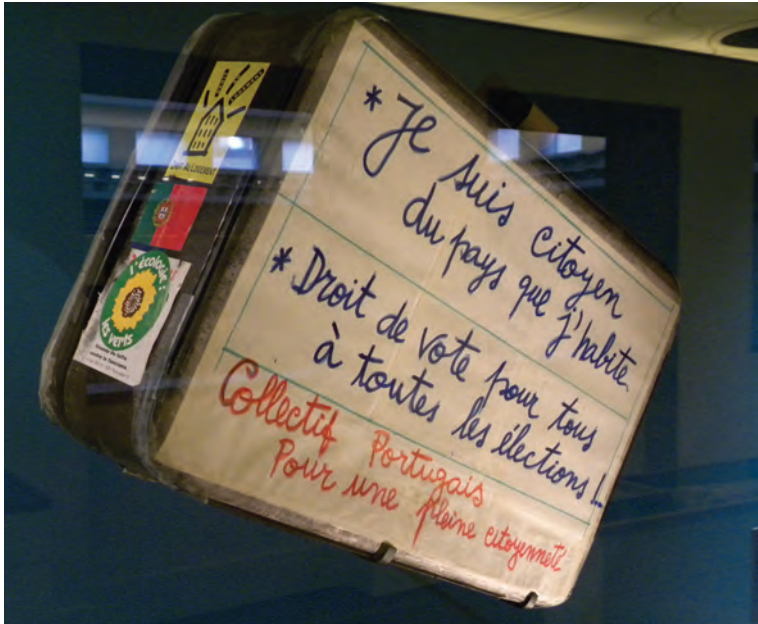
Stanisław Ossowski (1984 [1967], 17–18 i 26–30) wyróżnił dwa rodzaje ojczyzny: ideologiczną (niem. *Vaterland*, obszar państwa lub ojczyzna w definicji ideologii narodowej) i prywatną (niem. *Heimat*, „mała ojczyzna”, miejscowość, miasto lub region). W ideologiach narodowych ziemia ojczysta jest miejscem, na którym dany naród ma prawo i obowiązek sprawować suwerenną władzę, które należy chronić przed nieprzyjaciółmi, o które należy dbać i nadmiernie nie eksploatować, aby mogło służyć następnym pokoleniom. Auto-

chtonizm, rozumiany jako silny związek jakiejś społeczności z określonym terytorium, dotyczy obszaru, który jest (Kwaśniewski 1987, 220):

1) jej ojczyzną prywatną i ideologiczną jednocześnie (pełny autochtonizm). Autochtonami Francji w tym sensie mogą być również Francuzi polskiego czy algierskiego pochodzenia (wbrew opiniom, jakoby to miano było przypisane wyłącznie do *Français de souche*, czyli „Francuzów z pokolenia na pokolenie”).

2) jej ojczyzną prywatną, ale nie ideologiczną. Przykładem takiej społeczności mogą być z jednej strony Niemcy na Opolszczyźnie czy Polacy na Wileńszczyźnie, z drugiej dzieci imigrantów zamieszkujący państwo emigracji ich rodziców, jednak uważający za swą ojczyznę ideologiczną terytorium przypisane narodowi, z którego wywodzili się ich przodkowie. Francuzi algierskiego pochodzenia, niezależnie od tego, czy za swą ojczyznę ideologiczną uważają Francję, czy Algierię, są w tym rozumieniu autochtonicznymi mieszkańcami Francji. Dotyczy to także Francuzów polskiego pochodzenia, o których Krzysztof Kwaśniewski (1987, 221) pisze, że ich pełna autochtonizacja, jeśli zdecydowaliby się na pozostanie we Francji, jest możliwa dzięki asymilacji i przyjęciu Francji za ojczyznę ideologiczną.

3) jej ojczyzną ideologiczną, ale nie prywatną. Sytuacja ta dotyczyła pierwszego pokolenia polskich osadników na Ziemiach Zachodnich po drugiej wojnie światowej (Kwaśniewski 1987, 221; zob. również prace Zygmunta Dulczewskiego i Andrzeja Kwileckiego poświęcone tej tematyce), ale także Francuzów, którzy kolonizowali Algierię, Korsykę i inne terytoria, uważając je za integralną część Francji. Jest to również przypadek osób dokonujących migracji w ramach granic własnego państwa narodowego, przeprowadzając się (tymczasowo bądź na stałe) z rodzinnej miejscowości do innej, np. ze wsi do miast lub z jednego regionu do drugiego. Dotyczy on więc także tych spośród pierwszego pokolenia imigrantów algierskich urodzonych za czasów francuskiego panowania w Algierii, którzy państwo francuskie uważali za swoje własne i migracji do metropolii nie traktowali jako przekraczania granicy obcego terytorium ideologicznego.



- Il. 1. Zamieszkiwanie jako argument na rzecz identyfikacji z danym państwem. Napis na walizce: „Jestem obywatelem kraju, w którym mieszkam. Prawo głosu dla wszystkich we wszystkich wyborach. Kolektyw Portugalski na rzecz pełnego obywatelstwa”. Fot. J. Kubera (2014)

Zgodnie z powyższą definicją autochtonizmu mianem autochtonów nie można określić (jedyne) imigrantów pierwszego pokolenia przebywających w państwie przyjmującym „na pewien czas” – ich ojczyzna prywatna znajduje się w państwie pochodzenia, państwo przyjmujące natomiast jest dla nich miejscem jedynie tymczasowej, chwilowej egzystencji.

### **Poczucie więzi**

Przynależność do wspólnoty narodowej można uzasadniać emocjonalną więzią z narodem. Poczucie, że jest się członkiem narodu, motywuje do postaw określanych jako patriotyczne i mających na celu dobro narodu, ojczyzny czy państwa narodowego. Badając, w jaki sposób rozumiany jest patriotyzm, wykorzystuje się wskaźniki takie jak deklaracje dotyczące obywatelstwa, opinie o państwie narodowym i członkach wspólnoty narodowej, deklaracje gotowości poparcia dla kraju czy poczucie dumy z przynależności do danego narodu (zob. Zielińska, Leszkowicz-Baczyńska 2009, 65–67). Współczesne zainteresowanie narodami skupia się w dużej mierze na badaniu nacjonalizmów, czyli ideologii, programów i działań odnoszących się do idei narodu (Szacki 2004, 55). Przeważa pogląd, że nacjonalizmy, ujmowane w sposób neutralny jako ideologie narodowe, odgrywają istotną rolę w powstawaniu, kształtowaniu i podtrzymywaniu świadomości narodowej oraz odczuwalnej przez członków narodu więzi społecznej. Dla narodów takich jak Polacy w XIX wieku, Algierczycy i inne ludy znajdujące się pod panowaniem kolonialnym (Gandhi 2008, 107–110), a współcześnie Katalończycy, Baskowie czy Szkoci, nacjonalizmy dostarczały i wciąż dostarczają argumentów na rzecz ich kulturowej odrębności i państwowej, politycznej podmiotowości (por. Castells 2008, 41–62). Nacjonalizmy mają jednak także drugie oblicze, które bynajmniej nie prowadzi do narodowego wyzwolenia. Wspierają one państwa-narody w ich konfliktach z mniejszościami narodowymi i z innymi państwami-narodami, odmawiając podmiotowości tym pierwszym i politycznej czy moralnej racji w sporze tym drugim. Nacjonalizm dostarczał moralnej siły Francuzom w walce



z nazistami, ale także z Algierczykami dążącymi do niepodległości. Nacjonalizm algierski z kolei, który odegrał istotną rolę w ukształtowaniu się algierskiej tożsamości narodowej, opierając ją na kulturze arabskiej i religii muzułmańskiej, po 1962 roku represjonował przejawy eksponowania odrębności etnicznej przez berberyjskich Kabylów. Nacjonalizmy dostarczają także, niestety, argumentów wykorzystywania różnych politycznych, militarnych i gospodarczych środków, aby zbiorowości uznawane za zagrażające ich rozwojowi skutecznie opanowywać, a nawet i unicestwić. Ponadto współcześnie odradzające się nacjonalizmy w państwach europejskich są traktowane jako odpowiedź na skutki globalizacji zagrażającej funkcjonowaniu klasycznych państw-narodów (Piotrowski 2006, 243–244).

Rola ideologii narodowych w funkcjonowaniu wspólnot narodowych zaznacza się do tego stopnia, że wielu badaczy uważa naród (zwłaszcza ten nowoczesny i ponowoczesny) za byt idealny, nie zaś realny (Szacki 2004). „Narody pojęte jako naturalny, przez Boga dany sposób klasyfikowania ludzi, pojęte jako przyrodzone, choć często odwołane w czasie przeznaczenie polityczne – takie narody są mitem. Realnie istnieje tylko nacjonalizm” – pisze Ernest Gellner (1991, 64 za: Szacki 2004, 55). Podobnie Ossowski (1983, 64–66) proponował, aby „naród” definiować jako „ideologię narodową”. Benedict Anderson (1997) z kolei nazwał naród wspólnotą wyobrażoną, powstałą na skutek ideologii celowo i instrumentalnie wytwarzanej na potrzeby państwa narodowego. Jak zauważa Andrzej Piotrowski (2006, 24), począwszy od epoki industrialnej nowoczesne państwa intensywnie odwołują się do tradycji i symboli narodowych, gdyż zapewniają one zarówno polityczną lojalność, jak i kulturową spójność ich obywateli. Niezależnie od tego, czy ideologiczne praktyki współczesnych państw odwołują się do „etnicznej”, czy do „politycznej” wizji wspólnoty, naród, a także jego tradycja i historyczna przeszłość są w tej perspektywie czymś wynalezionym.

Szczególną rolę w wytwarzaniu ideologii narodowej przypisuje się elitom dysponującym wysokim kapitałem kulturowym i ekonomicznym (Goblot 1925; Bourdieu 2005), intelektualistom, artystom, zwłaszcza pisarzom, ale także malarzom i muzykom uznawanym za narodowych (Chałasiński 1968, 31; Znaniński 1990 [1952], 91–

–107). Przykładowo, dla Górskiego (1986, 283) utwory pisane w języku literackim „wyrażają całokształt specyfiki życia wspólnoty narodowej, stają się przedmiotami postaw, wartościami wyznaczającymi poglądy i zachowanie członków narodu. Są traktowane jako wartości wspólne, przynależne dziedzictwu kulturowemu wspólnoty narodowej”. Współcześnie, jak twierdzi Michael Billing, istotnego wsparcia myśleniu w kategoriach narodowych dostarcza również kultura popularna, na co dzień przenikająca praktyki życia społecznego (Piotrowski 2006, 247–248).

Dzięki ideologiom o narodach myśli się jako o wielopokoleniowej zbiorowości obdarzonej wspólną świadomością historyczną (por. Górski 1986, 279 i 286). Rybicki (1983, 490) dzieje narodowe rozumie bardzo szeroko: „[...] jako przeszłość z jej chlubą i jej obciążeniami, wspólnota losów, spełniona linia wewnętrznego rozwoju, urzeczywistniony kształt stosunków z innymi społecznościami narodowymi”. Naród jako wspólnota rzeczywista lub wyobrażona posiada właściwą sobie pamięć społeczną, choć zaznacza się, że jedynie wówczas, gdy pojawiają się napięcia społeczne wywołane konkretnymi wydarzeniami (społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi, ale też, w pewnych przypadkach, sportowymi), można mówić o ożywionym, kolektywnym zainteresowaniu historią narodu (Zielińska, Leszkowicz-Baczyńska 2009, 58; por. Skoczyła 2014). „Rolę mechanizmów ułatwiających akumulację treści wchodzących w skład tożsamości [również narodowej – J. K.] pełnią pozostające we wzajemnych relacjach pamięć i zapomnienie. Pamięć dzięki swej selektywności pozwala na przetrwanie tych zasobów, które są niezbędne dla struktury tożsamości i tym samym zapewniają jednostce pomyślne funkcjonowanie w społeczeństwie” – konstatuje Elżbieta Smolarkiewicz (2007, 399).

## Przodkowie

Argumentem identyfikacji narodowej może być posiadanie przodków należących do narodu. Etymologicznie „naród” jest bliski wyrazom wskazującym na pokrewieństwo, jak „ród”, „rodzina”, „rodzice”,

i denotuje wspólnotę ludzi o bliskich, także biologicznych, więzach; ponadto, przekonanie o istnieniu takiej nierozzerwalnej, zintegrowanej biologicznie wspólnoty wzmacniają mity o wspólnym pochodzeniu (Górski 1986, 276; Budyta-Budzyńska 2010, 74–76). Pochodzenie narodowe może służyć jako argument za identyfikacją nie tylko z danym narodem, ale także z jego terytorium, obyczajami, państwem czy osiągnięciami cywilizacyjnymi.

### Cechy narodowe

Argumentem identyfikacji narodowej może być posiadanie cech, które są uważane – w stereotypie – za właściwe danemu narodowi. Pierwszego rodzaju cechy można określić jako cechy osobowości wszystkich „typowych” przedstawicieli danego narodu. Mówi się też o charakterze narodowym będącym skumulowanym zapisem „uczestnictwa w życiu społecznym i powtarzających się kontaktów społecznych, codziennego radzenia sobie (lub nie) z własną rzeczywistością, utrwalonym w kulturze zbiorowości i przekazywanym w przestrzeni i w czasie w sposób właściwy kulturze” (definicja Hieronima Kubiaka, za: Markowski 2004, 59) lub rozumianym jako „wspólny większości danego społeczeństwa zespół postaw i wzorów postępowania, ukształtowany historycznie i względnie trwały. [...] styl myślenia, odczuwania i zachowania” (Lewandowski 2008, 25; zob. Chałasiński 1968, 46–47). Drugim rodzajem cech są fizyczne charakterystyki stereotypowego „typowego” Polaka, Włocha, Ukrainca, Francuza czy Algierczyka. Jak pisze Giddens (2006, 269), pewne odmiany wyglądu fizycznego mogą być wyróżnione przez członków danej społeczności (tutaj: narodu) jako społecznie znaczące. Choć w sensie biologicznym nie ma jasno wyodrębnionych „ras”, a jedynie wielość odmian fizycznych człowieka, to odmiany, którym przypisuje się w danym społeczeństwie szczególne znaczenie, Giddens (2006, 269) określa jako różnice rasowe, podkreślając, że są one społecznie wytworzonym konstruktem. „Rasę – pisze Giddens – można rozumieć jako zespół relacji społecznych, które umożliwiają identyfikację jednostek lub grup albo przypisanie im określonych atrybutów

czy zdolności na podstawie cech biologicznych. Podziały rasowe są nie tylko odzwierciedleniem różnic między ludźmi – są też poważnymi czynnikami reprodukcji wzorów władzy i nierówności w społeczeństwie”.

Zaznacza się, że zarówno stereotypy dotyczące „charakteru narodowego”, jak i związane z wyglądem fizycznym mogą przyczyniać się, po pierwsze, do budowania poczucia wspólnoty, po drugie, do umieszczania poza jej granicami osób, które nie posiadają takiej czy innej cechy „narodowej”. Przykładowo, wygląd może wskazywać na obce pochodzenie określonych członków zbiorowości narodowej i powodować pojawianie się aktów dyskryminacji (zob. Australijczycy azjatyckiego pochodzenia: Smolicz 2004, 80).

Warto powiedzieć przy tym, że poszczególne kategorie społeczne znajdujące się w obrębie jednego narodu dysponują często odmiennymi definicjami „typowego” Polaka, Niemca, Hiszpana czy Francuza. W Polsce np. ważna w tym względzie okazuje się różnica pokoleniowa, a także zróżnicowanie regionalne. Z jednej strony wraz z wiekiem rośnie istotność różnorodnych elementów konstruktów „prawdziwego Polaka”, z drugiej – w niektórych województwach przykłada się mniejszą wagę do pewnych elementów (np. „bycia katolikiem” w Lubuskim) niż w innych częściach kraju (Zielińska, Leszkowicz-Baczyńska 2009, 61 i 66–69). Edmund Lewandowski (2008, 87–94), porównując wiele publikacji na temat „charakteru narodowego” Francuzów, wyróżnił takie cechy jak: występujące co pewien okres gwałtowne przemiany społeczne (rewolucja francuska i późniejsze, mniejsze rewolucje) zmieniające obraz generalnie konserwatywnej polityki, brak dyscypliny lub też zdyscyplinowane buntownictwo, indywidualizm, niechęć do władzy przy jednoczesnym szacunku wobec państwa, intelektualizm i wywyższanie prawdy nad dobro oraz logiki nad uczucia, formalizm. Biorąc pod uwagę potoczną (nienaukową) naturę konstruktów intelektualnych, jakim jest charakter narodowy, obecność czasem nawet przeciwstawnych sobie elementów w powyższym opisie nie powinna dziwić. Na marginesie można dodać, że tego typu rozważania, opierające się często na publikacjach sprzed wielu lat, pozwalają w wyraźny sposób zaobserwować zmiany stereotypów.

\*

Na zakończenie tego rozdziału, w którym wielokrotnie pojawiał się wątek migrantów, warto jeszcze raz powiedzieć o specyfice ich sytuacji, gdy zastanawiają się oni nad swą przynależnością narodową (zob. Suchocka 2013). Z definicji migracja oznacza jednoczesne funkcjonowanie w przynajmniej dwóch systemach kulturowych czy państwowych (Sayad 1999, 57). Dyskurs nad integracją imigrantów jest w dużej mierze dyskursem nad tożsamością narodową. Integracja z kolei, choć ewokuje spójność i funkcjonalną równowagę, nie jest procesem przebiegającym bez zakłóceń, w totalnej harmonii, pozbawionym wewnętrznych konfliktów, a to, czy jest udana bądź nie, można ocenić dopiero po jej zakończeniu (Manço 1999, 16).

Poszczególne państwa przyjmują różne polityki względem imigrantów (zob. Smolicz 2004, 78–83; Burszta 2009, 21–25; Włoch 2011; Modood 2014). Na jednym skraju kontinuum można umieścić obowiązującą do lat 70. XX wieku w Wielkiej Brytanii i do lat 60. XX wieku w Stanach Zjednoczonych politykę asymilacyjną, dalej – Francję i jej republikański model integracji oraz Australię z jej polityką „konstruktywnej różnorodności”, na drugim zaś końcu – współczesną Wielką Brytanię prowadzącą politykę wielokulturowości. W istocie jednak każdy kraj stosuje zabiegi, które można by przypisać do różnych modelowych polityk migracyjnych, a oceny skuteczności i słuszności różnych modeli nie są jednoznaczne (Galent 2011; Modood 2014)<sup>1</sup>. Różnorodne modele naukowe, niezależ-

---

<sup>1</sup> Francuscy badacze, Claudine Attias-Donfut i François-Charles Wolff (2009, 82–83) piszą na ten temat następująco: „W sercu »francuskiego wyjątku« znajduje się debata na temat oficjalnych statystyk, które obecnie nie mogą uwzględniać pochodzenia etnicznego jednostek. Obrońcy zmian przepisów podkreślają konieczność dysponowania informacjami na temat czynników dyskryminacji, aby móc je ubiegać i z nimi walczyć, podczas gdy przeciwnicy zmian wskazują na stygmatyzację, która byłaby efektem dzielenia obywateli francuskich na kategorie etniczne, z którymi obywatele nie muszą się utożsamiać. [...] Nasi brytyjscy przyjaciele zachęcają nas zresztą, abyśmy nie negowali całkowicie »francuskiego modelu integracji«, kiedy oni sami podają w wątpliwość ich model »wielokulturowy«, który reprodukuje z pokolenia na pokolenia kolejne zmarginalizowane mniejszości. Rzeczywiście, zauważa się za granicą zainteresowanie

nie, czy opisują bardziej proces integracji, czy asymilacji (zob. Lisiecki 2007), zakładają zmianę w identyfikacjach imigrantów. Migracja może być więc pojmowana jako przenoszenie się w dwojakim sensie: przestrzennym oraz społecznym – jako oddalanie się od jednego miejsca i przybliżanie się do drugiego. Migrant zatem znajduje się nie tylko w dwóch strukturach społecznych, ale również pomiędzy nimi albo, po trosze, poza każdą z nich. Nawiązując do badań Johna W. Berry'ego, mówi się, że imigranci stoją przed koniecznością odpowiedzi na dwa pytania – na temat wejścia w nową, dominującą kulturę społeczeństwa przyjmującego oraz utrzymania starej kultury pochodzenia. W zależności od rozstrzygnięcia obu tych kwestii, można wyróżnić cztery strategie (Boski 1992, 76): integracji (dwa razy „tak”), asymilacji (przyjęcie nowej i odrzucenie dotychczasowej kultury), separacji (utrzymanie wyłącznie starej kultury) i marginalizacji (dwa razy „nie”).

Powodzenie integracji w społeczeństwie wielokulturowym wymaga uświadomienia sobie własnego etnocentryzmu i zrozumienia cudzego – zarówno przez imigrantów (Malewska-Peyre 1992, 16), jak i przez społeczeństwo przyjmujące. Umberto Eco (2011, 33–38) twierdzi jednak, że istnieje uniwersalny mechanizm skłaniający do postrzegania osób migrujących nie tylko jako obcych, czyli w pewnym stopniu wyłączonych z danej wspólnoty narodowej, ale również jako wrogów, co z pewnością utrudnia ich poznanie i zrozumienie: „Najbardziej pesymistyczna wizja tego, o czym mówimy, znajduje się w dramacie Sartre'a *Przy drzwiach zamkniętych*. Z jednej strony możemy się określić tylko w opozycji wobec Obcego – i na tym opierają się reguły ludzkiego współżycia i łagodności. Jednak o wiele chętniej utożsamiamy Obcego z kimś nie do zniesienia, gdyż w jakimś stopniu różni się od nas”.

Jednym z celów przeprowadzonych badań własnych było sprawdzenie, w jakich sytuacjach Francuzi pochodzenia algierskiego mogą doświadczać dziedziczości migracji, w jakich – w kraju, w którym się wychowali i w którym mieszkają – są postrzegani jako obcy i jako

---

modelem francuskim, ocenianym jako bardziej skuteczny w integrowaniu imigrantów”.

wrogowie, a w jakich przeciwnie – to, że jest się dzieckiem imigrantów nie ma znaczenia w identyfikowaniu ich jako członków narodu francuskiego, niezależnie od tego, w jaki sposób naród ten byłby definiowany.

Zanim zostaną przedstawione następne części, warto dokonać krótkiego podsumowania, jeśli chodzi o najważniejsze pojęcie teoretyczne, czyli „identyfikację”. W rozdziale pierwszym tej części powiedzieliśmy, dlaczego ta książka przedstawia problem identyfikacji oraz w jaki sposób jest rozumiane to zjawisko w kontekście tożsamości. Jak przekonuje wielu autorów, „tożsamość” okazuje się pojęciem niezwykle popularnym w naukach społecznych; w literaturze przedmiotu nazywa ono różnorodne zjawiska, dla których można stosować inne, mniej wieloznaczne terminy. Takim pojęciem jest właśnie „identyfikacja”, które odnosi się do każdego stwierdzenia podmiotu o samym sobie lub o innym podmiocie, że należy do pewnej kategorii społecznej: narodowej, etnicznej, regionalnej, zawodowej czy jakiegokolwiek innej, wyodrębnionej ze względu na pewną wspólną przedstawicielom tej kategorii cechę lub zespół cech. Przyjęliśmy, że nieodłącznym elementem każdej identyfikacji jest jej argument, czyli uzasadnienie określenia czyjejs (identyfikacja) lub własnej (autoidentyfikacja) przynależności kategorialnej. Ludzie oczywiście różnią się sposobami definiowania tego, jakie cechy uważają za konieczne i wystarczające, aby nazwać kogoś „prawdziwym” Francuzem, Algierczykiem, Polakiem, muzułmaninem, katolikiem, lekarzem czy mieszkańcem danej dzielnicy; w różny sposób definiują też relacje między identyfikacjami (jedne identyfikacje mogą być uznane za argument dla drugih). Oprócz argumentu można wyróżnić także inne elementy identyfikacji: czynność, podmiot identyfikujący, podmiot identyfikowany, nazwę, motywację i sytuację. Relacja między argumentem a nazwą identyfikacji jest tutaj wzorowana na relacji między oznaczanym (*signifié*) a oznaczającym (*signifiant*) w teorii znaku Ferdinanda de Saussure’a.

Identyfikacje traktujemy jako element tożsamości, który można odróżnić od praktyk kulturowych, bezpośrednich i zapośredniczonych doświadczeń, przyswojenia pewnej istotnej części szeroko rozumianej kultury, czyli elementu nazwanego przez Antoninę Kłó-

skowską – w odniesieniu do kultury narodowej – walencją. Powiedzieliśmy, że tożsamość okazuje się procesem, w którym niezbędna jest refleksja podmiotu na temat siebie i otaczającego świata. Identyfikacja, czyli zdanie przez podmiot sprawy z rezultatu takiej refleksji nad sobą lub innym podmiotem, stanowi więc konstytutywny składnik tożsamości. Posługiwanie się pojęciem „identyfikacji” pozwala badaczowi na uchwycenie, w drodze operacjonalizacji, dość jasno zdefiniowanego zjawiska, które ma charakter punktowy (choć jest powtarzalne) i które w miarę łatwo zaobserwować w poszczególnych wypowiedziach językowych. Sytuacyjność, dyskursywność czy kontekstualność, które są uważane za czynniki „upłynniające” tożsamość i w rezultacie utrudniające jej badanie, w przypadku identyfikacji stanowią o jej sile, o jej urzeczywistnieniu w języku.

Zwróciliśmy też uwagę na to, że identyfikacje są z jednej strony zmienne, zależne od sytuacji, z drugiej jednak – nie w pełni dowolne, gdyż dokonują się w ścisłym związku ze światem zewnętrznym. Relatywnie stałe punkty egzystencji jednostki, takie jak jej status, rola czy miejsce w strukturze społecznej, decydują w dużej mierze o tym, jakiej identyfikacji w danej sytuacji ona dokonuje. Ludzie żyją w wielu światach społecznych, są „mnodzy”, jednak liczba tych światów jest ograniczona, co nadaje ramy identyfikacji. Istnienie wielu punktów tożsamościowego odniesienia oznacza także, że podmiot nie traci nigdy całkowicie, poza sytuacjami wyjątkowymi, poczucia własnej ciągłości, gdyż zmiany, które decydują o płynnej tożsamości, dotyczą zazwyczaj tylko pewnych jej aspektów. Ponadto identyfikację ujmujemy jako każdorazowe wyznaczenie granicy społecznej; identyfikacja jest, choć nie zawsze, uświadomionym przez podmiot rozpatrzeniem, jakie cechy są wystarczające, aby nazwać siebie lub kogoś innego np. Francuzem bądź Algierczykiem. Brak rozpoznania takich cech oznacza identyfikację negatywną, czyli stwierdzenie, że ktoś – wedle definicji przyjętej w danej sytuacji – nie może uważać się za przedstawiciela określonej zbiorowości, w tym przypadku narodowej, co często jest podstawą do uruchomienia mechanizmu wytworzenia obcości.



CZĘŚĆ II

**Nazwy i argumenty przynależności.  
Imigranci algierscy we Francji**



W tej części spróbuję przedstawić wpisane w rozmaite konteksty sytuacyjne najważniejsze cechy imigrantów algierskich różnych generacji we Francji, a w ramach tej kategorii – zdefiniowanych we *Wstępie* – Francuzów pochodzenia algierskiego. Znajdą się tu argumenty na rzecz identyfikowania imigrantów odmiennych pokoleń z różnymi kategoriami: narodowymi, klasowymi, przestrzennymi itd. Prezentowana część stanowi łącznik między częścią pierwszą, teoretyczną, a częścią trzecią i czwartą, które są zogniskowane wokół przeprowadzonego przeze mnie projektu badawczego<sup>1</sup>. Jej zadaniem jest wpisanie dzisiejszych dyskusji na temat integracji imigrantów i reszty społeczeństwa we Francji w szerszy kontekst historyczny i społeczny. Zwracam w niej uwagę na trwałość pewnych identyfikacji i na to, że zmienia się w nich często jedynie desygnat, podmiot, któremu jest przypisywana dana nazwa kategorialna. Trwale też wydaje się łączenie pewnych identyfikacji w relacje, np. identyfikacji z imigrantami wraz z następującymi kategoriami: ludzi biednych, niebezpiecznych czy zagrażających wartościom francuskim. Choć w pracy tej interesują mnie przede wszystkim Francuzi algierskiego pochodzenia, to – pomijając ich specyficzne cechy, o których również będzie w tej części mowa – wiele problemów identyfikacyjnych dzielą oni z wcześniejszymi pokoleniami, które przybywały z obszaru współczesnej Algierii do Francji, a także w ogóle z pozostałymi grupami imigrantów.

---

<sup>1</sup> Dane ilościowe, odnoszące się do procentowego rozkładu różnych cech społecznych w populacji FPA, są zamieszczone w części czwartej, gdzie towarzyszą poszczególnym wynikom badań jakościowych.

Ponieważ naród jest wielopokoleniową wspólnotą, stąd o identyfikacjach narodowych trudno myśleć w oderwaniu od przeszłości. Uwaga ta dotyczy również wcześniejszych stosunków francusko-algierskich, w tym historii migracji zarówno Algierczyków do Francji, jak i Francuzów do Algierii. Historię obecności francuskiej w Północnej Afryce i Algierczyków we Francji, a także w ogóle historię Republiki Francuskiej po 1789 roku, można potraktować w istocie jako jedną opowieść o poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, co znaczy być Francuzem, Algierczykiem i jakie mogą być relacje między tymi kategoriami.

## ROZDZIAŁ 1

# Republika, jej obywatele, cudzoziemcy i obcy z przedmieść

Republikańska Francja, uchylająca drzwi własnej wspólnoty narodowej każdemu, kto chce w niej żyć i jest gotowy dzielić najważniejsze jej wartości, to kraj szczególnie przyciągający imigrantów. Nie bez przyczyny zresztą mówi się, że Francja jest Ameryką Europy (Finkielkraut 2007, 8–9). Współcześni obywatele francuscy pochodzą właściwie ze wszystkich stron świata, będąc imigrantami pierwszego, drugiego, trzeciego czy czwartego pokolenia (Attias-Donfut, Wolff 2009, 7). W 1999 roku 14 milionów Francuzów, czyli 23% całej populacji, miało przynajmniej jednego rodzica lub dziadka, który urodził się poza Francją (Tribalat 2004). Unifikacyjna, inkluzywna, republikańska definicja narodu francuskiego, niedostrzegająca w życiu publicznym oznak istnienia innego rodzaju wspólnot, okazała się w ciągu całego XIX i XX wieku niebywale skuteczna. W tym kontekście należy widzieć również politykę Francji wobec kolejnych, masowych od końca I wojny światowej, fal imigrantów – najpierw z Hiszpanii, Portugalii, Włoch i Polski, później ze skolonizowanej Algierii (niepodległa od 1962 roku), Tunezji i Maroka (niepodległa od 1956 roku) i innych obszarów, gdzie zaznaczyła się francuska obecność, następnie zaś z kolejnych krajów, np. z Chin czy Wietnamu, dziś – ponownie Polaków, Rumunów i innych przybyszów korzystających z przynależności ich krajów do Unii Europejskiej.

Od 1789 roku, a zwłaszcza od okresu Trzeciej Republiki, Francuzi to naród definiowany politycznie, składający się z obywateli o różnej kulturowej, regionalnej, językowej lub religijnej proweniencji, którzy jednak nie powinni jej ujawniać w życiu publicznym, w urzędach, w szkołach itd. Jedność narodu zapewnia m.in. język francuski, instytucje państwa, zasada laickości czy, wreszcie, wyprowadzony

z hasła „Wolność, Równość, Braterstwo” prymat obywatelstwa nad przynależnością do innej niż narodowo-polityczna wspólnoty. Uważa się, że taka definicja francuskości od początku Republiki sprzyjała szybkiemu wchłanianiu jednostek w obręb narodu francuskiego, choć zawsze też, ze względu na istniejące obiektywne różnice kulturowe, stanowiła wyzwanie zarówno dla populacji już mieszkającej we Francji, jak i dla przybyszów. Myliłby się jednak ten, kto stwierdziłby, że kulturowe zróżnicowanie Francuzów pojawiło się dopiero wraz z masowym napływem „ludzi w ruchu”. Od czasu kształtowania się państwa francuskiego (IX–X wiek) aż do dziś obszar między Pirenejami a Renem i Alpami Zachodnimi, Morzem Śródziemnym a Kanałem La Manche pozostał niezwykle zróżnicowany pod kątem nie tylko krajobrazu i klimatu, ale także kultury, języka i zwyczajów (Braudel 1986, 28–40). Jak piszą Hervé Le Bras i Emmanuel Todd (2012, 79), „z antropologicznego punktu widzenia Francja nie powinna istnieć”, a konkludując wyniki badań nad obyczajowością Francuzów, stwierdzają: „Polityka przekrawa Francję na pół. Analiza stosunków między rodzicami i dziećmi, między mężczyznami i kobietami, w pył obraca wyobrażenia o jakiejś narodowej całości. Francja nie składa się z jednego, ale ze stu ludów, które różnią się koncepcjami życia i śmierci, systemami pokrewieństwa, stosunkiem do pracy czy do przemocy”. To dzięki idei republikańskiej Francuzi w dużej mierze mogą czuć się członkami jednej wspólnoty narodowej.

Należy jednak zwrócić uwagę, że Republika, scalając ideologicznie wszystkich mieszkańców Francji, czyniąc z nich Francuzów niezależnie od ich kulturowej, narodowej lub regionalnej, odmienności, odwoływała się w swej historii nie tylko do kwestii obywatelstwa. Obok politycznej definicji francuskości często równolegle funkcjonowała inna, etniczno-kulturowa.

Zdaniem Fabienne Rio (2010, 39–41) od lat 30. XIX wieku można zauważyć stopniowe kwestionowanie ustanowionego przez Rewolucję rozumienia narodu. W pismach Amédéeego Thierry'ego, Maurice'a Barrès, Ernesta Renana czy Hippolyte'a Taine'a narodowość jest definiowana już nie tylko za pomocą kontraktu, ale również (a dla niektórych – przede wszystkim) kwestią zakorzenienia

czy dziedziczenia pewnych dystynktywnych cech. Wpływ na wprowadzenie rozróżnienia między pojmowaniem narodowości (w rozumieniu etnicznym) i instytucji państwa miały także polityczne sympatie wielu Francuzów, a szczególnie po lewej stronie sceny politycznej, wobec emancypacyjnych ruchów narodowych w Europie Wschodniej, oraz wojna francusko-pruska, od czasu której pojęciem „rasa” zaczęto tłumaczyć różnice narodowe. Oczywiście równoległe istniały odmienne tendencje, ujawnione m.in. w sporze odnośnie do głosowania w 1889 roku nad prawem o narodowości francuskiej (*Code de la nationalité*). Zwyciężyła wówczas koncepcja „prawa ziemi” nad „prawem krwi”, choć przyczyna tej wygranej wynikała z tego, że „prawo krwi” wymagałoby odwołania się do wspólnego etnosu, podczas gdy we Francji silnie zaznaczała się obecność różnych wspólnot etnicznych (spośród których najbardziej swą odrębność zaznaczali wówczas Bretończycy), co z kolei podważyło wiarę w republikański „jeden i niepodzielny” naród.

Wiarę tę od tego czasu umacniały różne działania Republiki Francuskiej, które po 1889 roku silnie odróżniało to, co narodowe (francuskie, w przyjętej definicji prawa ziemi), od tego, co cudzoziemskie (Brubaker 1994, 48–49). Podobnie jak w przypadku innych krajów Europy Zachodniej, również tutaj wprowadzane przez państwo prawo przyczyniało się do umocnienia ideologii narodowej i świadomościowego scalenia różnych zbiorowości zamieszkujących obszar państwa. Do działań tych, stanowiących aplikację idei Rewolucji Francuskiej, oddalających lokalne partykularyzmy i zmierzających do „unarodowienia” terytorium państwa, można zaliczyć (za: Rio 2010, 39–41):

- 1) służbę wojskową dla wszystkich obywateli;
- 2) wprowadzenie rozdziału Kościoła od państwa, równości wszystkich religii i zakazu upolityczniania swej przynależności religijnej (dlatego np. uważa się, że pomimo antysemityzmu Żydzi byli we Francji dużo lepiej zintegrowani z narodem niż w innych państwach Europy);
- 3) gwarancję opieki społecznej dla obywateli;

4) wzmocnienie roli administracji (biurokracji w rozumieniu Maxa Webera) w realizacji polityki państwa i przestrzeganiu jego przepisów;

5) obowiązek szkolny (dzięki temu język narodowy i kultura stały się językiem i kulturą ojczystą, wszyscy uczyli się z tych samych podręczników, a także tego samego, łącznie z historią „o naszych przodkach Galach”);

6) inne działania tworzące i wzmacniające tożsamość narodową (czytane w całym kraju te same dzienniki, jedna waluta i gospodarka, nauka tej samej historii itd.).

Dla Fabienne Rio (2010, 46) te działania z jednej strony wzmacniały wewnętrzną spójność narodu francuskiego, z drugiej wprowadziły manichejskie wizje, oddzielające „nas” (wielką zróżnicowaną rodzinę „prawdziwych” Francuzów) od „nich”, czyli cudzoziemców.

Szczególnie ciekawe w kontekście identyfikacji FPA wydaje się wspomniane wyżej nauczanie o galijskim pochodzeniu narodu francuskiego. Dziewiętnastowieczny historyk, Amédée Thierry, na którego powoływały się podręczniki Trzeciej Republiki (a pośrednio także podręczniki późniejsze), opisywał naród za pomocą metafory rodziny, a w swym projekcie badawczym obrał za cel odszukanie genealogii „98%” wszystkich Francuzów (Venayre 2013, 52). Jego zdaniem Galowie mieli określone specyficzne cechy fizyczne (postawność, jasny kolor skóry, niebieskie oczy, bujne blond lub szatynowe włosy) i psychiczne (męstwo nie do porównywania z innymi ludami, szczerość, gwałtowność, otwartość na wszystkie doznania, wielka inteligencja, ogromna mobilność, nieśmiałość, niezdyscyplinowanie, zamiłowanie do ostentacji, próżność). Thierry podkreślał, że cechy charakterystyczne dla Galów były przekazywane przez następne pokolenia i można je nadal zaobserwować, pomimo zmieszania ras z czasów Galo-Rzymian, aż do jemu współczesnej epoki (Reynaud-Paligot 2011, 91 i nast.; Thiesse 1999, 50 i nast.).

Współistnienie dwóch definicji francuskości przetrwało w Republice do dziś. W tym miejscu warto porównać ze sobą dwie wypowiedzi. Autorem pierwszej z nich jest Éric Besson, minister w Ministerstwie Imigracji, Integracji, Tożsamości Narodowej i Solidarnego Rozwoju. W styczniu 2010 roku, po tym jak w listopadzie 2009 roku



rząd francuski otworzył debatę na temat tożsamości narodowej, jasno sprzeciwił się etniczno-kulturowemu rozumienia francuskości: „Francja nie jest jednym ludem, ani jednym językiem, ani jednym terytorium, ani jedną religią, ona jest konglomeratem ludów, które chcą żyć razem” (za: Finkielkraut 2013, 105). Jean-Marie Le Pen w 1985 roku stwierdził, że nie wszyscy imigranci z racji pochodzenia są w stanie przyjąć francuskie wartości: „Na naszej ojczyźnej ziemi obserwujemy szok [zderzenia] dwóch totalnie odmiennych kultur. Islam, który jest już drugą religią Francji, przeciwstawia się jakiegokolwiek asymilacji i zagraża naszej własnej, zachodniej i chrześcijańskiej, tożsamości” (za: Gonzalès 2007, 23). Zdanie w różnych wersjach powtarza od tego czasu założony przez Le Pena Front Narodowy, który – niegdyś marginalizowany – obecnie jawi się jako trzecia siła polityczna Francji.

Współczesnych imigrantów i ich dzieci, np. z krajów Maghrebu, porównuje się niekiedy z imigracjami dawniejszymi, np. z Polski, Portugalii, Hiszpanii czy z Włoch, które w powszechnej opinii nad Sekwaną mogłyby służyć innym za wzór dobrej, przebiegającej bez przeszkód i szybkiej integracji ze społeczeństwem przyjmującym. Jeśli jednak przyjrzymy się nie tylko historiom poprzednich imigracji zewnętrznych, ale również charakterowi wcześniej występujących relacji między centrum miast a ich przedmieściami, łatwo zauważymy, że długą tradycję ma postrzeganie obszarów podmiejskich jako niefrancuskich, zamieszkałych przez ludność reprezentującą obcą kulturę. Przykładowo, kiedy od lat 30. XIX wieku chłopcy zasilali – w ramach migracji wewnątrz kraju – szeregi robotników w manufakturach na przedmieściach (*faubourgs*), mówiono o nich jako barbarzyńcach u bram francuskich miast. Dziennikarz Saint-Marc Girardin pisał w „Le Journal des débats” (8 grudnia 1831 roku): „Dziś barbarzyńcy zagrażający naszemu społeczeństwu nie znajdują się wcale na Kaukazie, ani na tatarskich stepach; oni są na przedmieściach, w naszych fabrycznych osiedlach” (Thiesse 2010, 122). W 1842 roku powieściopisarz Eugène Sue na łamach tej samej gazety zaczął publikować swą powieść w odcinkach pt. *Les Mystères de Paris*. We wprowadzeniu do powieści czytamy również o obcych z przedmieść (Thiesse 2010, 122):

[Są to] barbarzyńcy będący poza cywilizacją w równym stopniu co dziekie ludy, które malował Cooper. Z tą różnicą, że barbarzyńcy, o których mówimy, znajdują się pośród nas, przeciskamy się między nimi, gdy ryzykujemy zawitanie w ich kryjówkach, gdzie żyją, gdzie zbierają się rozważając zabójstwa, kradzieże, żeby, wreszcie, podzielić się łupem odebranych ich ofiarom. Ci ludzie mają własne obyczaje, własne kobiety, swą własną mowę, tajemniczą, wypełnioną wstrętными, zakrwawionymi obrazami.

W latach 30. XX wieku o imigrantach z Europy Wschodniej i Południowej wypowiadano się bardzo podobnie, jak od kryzysu ekonomicznego lat 70. mówi się o imigrantach z byłych kolonii francuskich (Malewska-Peyre 1992, 49–50). Przykładowo, w regionie Lyonu Włosi, Hiszpanie i Polacy mieszkali w dzielnicach o bardzo niskim standardzie sanitarnym (baraki, brak elektryczności i bieżącej wody, nieutwardzone drogi), które przez mieszkańców innych części miasta były traktowane jako niebezpieczne, zamieszkałe przez przestępców. Europejskich migrantów zwano „Czarnymi” i unikano z nimi kontaktu. Z czasem dawni lokatorzy wyprowadzili się z tych miejsc, a do podobnych, które dziś określane są jako slumsy (fr. *bidonvilles*) wprowadzały się – najczęściej również na jakiś czas – nowe fale imigrantów, tym razem z Maghrebu i Czarnej Afryki (Chavanon 2001, 155–172). Okres międzywojenny, który dziś we Francji – w kontekście napływu cudzoziemców – przywołuje się jako spokojny, był czasem masowej imigracji. Le Bras i Todd (2012, 81) piszą, że podczas gdy w 1911 roku cudzoziemcy, którzy wtedy szybko byli naturalizowani, stanowili mniej niż 3% całej populacji mieszkającej we Francji, w 1931 roku było ich już ponad 7%. Pisząc o pojawiających się wówczas obawach, autorzy ci powracają do tezy o kulturowym zróżnicowaniu Francji i przekonują, że z antropologicznego punktu widzenia nie ma takiej kultury, przynajmniej europejskiej, która francuskości mogłaby zagrozić (Le Bras, Todd 2012, 81):

Ich integracja [Polaków i Włochów – J. K.] niepokoiła tylko kilku intelektualistów [...]. W 1941 roku, w pokonanej Francji, Daniel Halévy ubolewał nad italianizacją i polonizacją francuskich wiosek. Była to obawa absurdalna, jeśli wziąć pod uwagę kontekst antropologicznej

historii kraju. Nie jest bowiem trudniej zasymilować te dwie grupy, niż doprowadzić do współlistnienia Gaskończyków i Lotaryńczyków – dystans antropologiczny między dwoma kulturami europejskimi jest tego samego typu, co ten, który istnieje między dwiema francuskimi prowincjami. Ponieważ Francja antropologicznie nie jest określona, może integrować właściwie każdy, jakikolwiek by był, element.

Osoby identyfikowane jako imigranci, niezależnie, z jakiego regionu pochodzą, mogą być więc identyfikowani jako niefrancuscy. Zyskując obywatelstwo francuskie, zdobywają argument (republikański) na rzecz identyfikowania ich jako Francuzów, jednak zmiana pewnych cech przychodzi z czasem (np. nabycie kultury kraju przyjmującego przez dzieci imigrantów), innych jednak właściwie zmienić się nie da (np. „niegalijskiego” wyglądu).

W dyskusjach nad migracjami warto pamiętać, że emigracja i imigracja to dwie nazwy odnoszące się do tego samego procesu (Sayad 1999, 56). W dalszych rozważaniach, poświęconych już wyłącznie kwestiom algiersko-francuskim, staram się prezentować perspektywę emigranta i imigranta jednocześnie, gdyż problemy włączania „ludzi w ruch” do kategorii „my” i wyłączenia go z niej spotykają go zarówno w kraju pochodzenia, jak i w kraju przyjmującym.



## **Identyfikacje imigrantów algierskich od początków podboju kolonialnego do 1974 roku\***

Zdaniem Jean-Jacques'a Gonzalèsa (2007, 26–30) we współczesnych stosunkach między Algierią a Francją nie należy skupiać się jedynie na historii najnowszej, ale także na epokach wcześniejszych. Obydwa kraje mają wspólną przeszłość, w której można odnaleźć korzenie tożsamości i francuskiej, i maghrebskiej. Pomost ten stanowią dla Gonzalèsa starożytna kultura śródziemnomorska, następnie zachowanie, odnowienie i przekazanie średniowiecznym filozofom myśli greckiej, region Andaluzji (z Kordową i Toledo na czele) czy arabsko-andaluzijski filozof Awerroes (przez cztery wieki, od 1230 do 1600 roku, uosabiający, obok Arystotelesa, którego Zachód poznał dzięki komentarzom Awerroesa, filozoficzną, zachodnio-chrześcijańską racjonalność). Uświadomienie sobie wspólnych korzeni pomaga inaczej spojrzeć na Maghrebów: dostrzec w nich nie obcych, ale osoby kulturowo bliskie, a Maghreb uznać za przestrzeń stanowiącą część Europy (szczególnie np. jeśli porównać by Maghrebów z mieszkańcami innych części świata, np. Azji Południowo-Wschodniej).

Obszar dzisiejszego Maghrebu był zwany przez starożytnych Greków Libią, przez Rzymian – Afryką, przez Arabów zaś Wyspą Zachodu (Djezira el-Maghreb). Rzymianie określali mieszkańców tych terenów barbarzyńcami, uważając ich za obcych ich cywilizacji. Słowo to przejęli również Arabowie. Berberowie, czyli pierwotna ludność tego obszaru, określała się z kolei jako Amazigh („człowiek wolny” lub „szlachetny”, w liczbie mnogiej: Imazighen). Byli

---

\* Podstawę rozdziału drugiego i trzeciego tej części stanowi, uzupełniony tutaj o nowe treści, artykuł pt. *Algierczycy we Francji. Jaka integracja?* (Kubera 2013a).

oni zorganizowani w plemiona, które rezygnując z pierwotnych wierzeń, zaadoptowały już to bóstwa rzymskie lub egipskie, już to religię mojżeszową, a później chrześcijaństwo. W III wieku p.n.e. produkująca tym plemionom królewska dynastia Massylów utworzyła państwo berberyjskie o nazwie Numidia, której granice odpowiadały po części współczesnej Algierii. Od tego czasu Numidia była podbijana siedem razy: przez Fenicjan i Kartagińczyków (1100–147 p.n.e.), Rzymian (146 p.n.e.–432 n.e.), Wandalów (432–533), Bizancjum (533–633), Arabów (755–1516), Turków (1516–1830) i Francuzów (1830–1962) (Rio 2010, 49).

Niezależnie od długiej historii relacji między mieszkańcami dzisiejszej Francji i Algierii, w tym rozdziale skupię się na tej części wspólnej francusko-algierskiej historii, która z jednej strony wiąże się ze specyficznym związkiem politycznym, z drugiej z intensyfikacją migracji między tymi dwoma obszarami. Emigrację Algierczyków do Francji można umownie podzielić na trzy okresy. Charakter każdego z etapów łączy się ze zmianami, jakie dotyczyły rolnictwo i wieś w Algierii, ponieważ głównymi migrującymi byli chłopi, oraz ze zmianami statusu politycznego Algierczyków. Ponadto należy zaznaczyć, że dwa pierwsze okresy odnoszą się do migracji wewnętrznej, odbywającej się w ramach jednego organizmu państwowego.

Pierwszy okres migracyjny trwał od początku XX wieku do końca II wojny światowej. W przeważającej mierze wyjazdy do Francji były wówczas krótkie, sezonowe i podporządkowane pracom w rolnictwie w Algierii. Traktowano je jako pomoc materialną dla społeczności wiejskiej, która wybierała emigrantów spośród starszych, będących już w związku małżeńskim i cieszących się zaufaniem mężczyzn. Wyjeżdżający miał zatem precyzyjnie określoną misję, posiadał silny mandat swojej rodziny i wysyłającej go społeczności. Ponadto emigrujący silnie utożsamiał się ze swoją wsią i z ziemią, na której pracował, w czym nie różnił się od pozostających na miejscu członków swej społeczności (Sayad 1999, 60–61). Identyfikacja ze zbiorowością rodowo-plemienną, zamieszkującą określony obszar, złączoną więzami pokrewieństwa, obyczajami i praktykami religijnymi, była więc dla niego prymarną identyfikacją wspólnotową, dużo silniejszą niż poczucie przynależności, czy to do abstrakcyjne-

go ciągle wówczas narodu algierskiego (nacjonalizm algierski zaczął upowszechniać się w latach 20. XX wieku), czy do zupełnie realnego, dostępnego percepcji, ale jednocześnie obcego narodu francuskiego (doświadczenie zdominowania przez kolonizatorów).

Większość przyjeżdżających pochodziła z Kabylii, regionu najbardziej dotkniętego w Algierii zubożeniem po nieudanym antyfrancuskim powstaniu El Mokraniego z 1871 roku. Plemionom biorącym udział w powstaniu odbierano wówczas ziemię, a wielu ich członków deportowano do Nowej Kaledonii (Bouamama 2003, 6). Z czasem coraz więcej wspólnot wiejskich, nie tylko z Kabylii, zaczęło żyć z migracji i uzależniło się od rytmu wyjazdów i przyjazdów emigrantów. Wsie zapępniały się dopiero latem, kiedy wszyscy zjeżdżali na urlop do kraju. Pozycja każdej rodziny była determinowana dawnością emigracji jej członków, a najwyżej w hierarchii sytuowały się te z nich, które miały mężczyzn zarówno w wiosce, jak i na emigracji. Jeśli zaś chodzi o stratyfikację jednostek, to można było wyróżnić z jednej strony tych nielicznych, którzy mogli pozwolić sobie na pozostanie na miejscu i wykonywanie prac związanych z ziemią (*les hommes de la maison, de l'intérieur*), z drugiej tych, których trudne warunki życia zmuszają do powtarzającej się emigracji i – jak to określa Abdelmalek Sayad (1999, 47–48) – tylko prowizorycznego życia w wiosce (*les hommes du dehors*).

Przyjeżdżający do Francji Algierczycy byli wtedy najczęściej analfabetami, którzy nie wykonywali żadnego konkretnego zawodu<sup>1</sup>. Podobnie, jak inni imigranci tego okresu, odpowiadali oni na rosnące zapotrzebowanie w siłę roboczą szybko rozwijającego się przemysłu francuskiego. W 1912 roku przebywało we Francji od 4 do 5 tysięcy robotników algierskich, spośród których większość stanowili Kabyłowie. Pracowali głównie w kopalniach i fabrykach graniczącego z Belgią regionu Nord-Pas-de-Callais, gdzie zapewne towarzyszy-

---

<sup>1</sup> Dzieci muzułmanów nie uczęszczały do szkół w Algierii, co wynikało nie tyle ze słabości organizacyjnej systemu szkolnictwa, co z założeń republikańskiej, laickiej edukacji, z której ideologią nie zgadzali się rodzice młodych muzułmanów. Warto jednak zaznaczyć, że te obawy przed przyjęciem przez dzieci zachodnich wzorców stopniowo ustępowały w okresie trwania Trzeciej Republiki (Monneret 2008, 36).

li im liczni w tym regionie polscy górnicy, oraz w rafineriach i portach Marsylii. Chętnie zatrudniały ich przedsiębiorstwa działające we wszystkich industrialnych regionach Francji, w tym także w regionie Paryża i Lyonu. Mniej przychylnie zaś na imigracje Algierczyków do metropolii spoglądali kolonizatorzy z Algierii, obawiający się odpływu tanich i pozbawionych własnej ziemi pracowników rolnych. Przemysłowcy z europejskiej części państwa francuskiego oraz kolonizatorzy z części afrykańskiej przez cały okres kolonialny próbowali wpływać na francuskie prawo, zmieniane pod tym względem wielokrotnie, które miałyby uniemożliwiać migracje muzułmańskiej ludności do Francji albo czynić te wyjazdy zupełnie nieograniczonymi. W 1913 roku argumenty przemysłu przeważały, przyczyniając się do zniesienia obowiązującego od 1876 roku prawa wymagającego uzyskania przez Algierczyków zgody lokalnej administracji na opuszczenie swojej rodzinnej wioski. W 1914 roku we Francji przebywało już prawie 13 tysięcy imigrantów z Algierii (Bouamama 2003, 6–7).

W przededniu wybuchu I wojny światowej stanowili już oni stały element francuskiej klasy robotniczej, coraz bardziej zintegrowany z jej ruchem związkowym. Od francuskich związkowców robotnicy algierscy uczyli się aktywności stowarzyszeniowej i politycznej. To w środowisku imigrantów algierskich, we Francji ciągle rozparcelowanych według klucza pochodzenia, co potwierdzało ich przywiązanie do rodzinnych wsi i zamieszkujących je wspólnot, rodziła się odrębna od francuskiej świadomość narodowa, stamtąd też emanowały idee algierskiego nacjonalizmu. Wybuch Wielkiej Wojny sprawił, że liczba imigrantów algierskich przebywających, wciąż tymczasowo, w metropolii wzrosła bardzo gwałtownie. W latach I wojny światowej Algierczyków rekrutowały zarówno fabryki, których dotychczasowi pracownicy przebywali na froncie, jak i wojsko francuskie, próbujące odrobić straty pierwszych militarnych starć. Do 1918 roku w drugim sektorze gospodarki, w tym w gałęziach przemysłu wojennego, zatrudniono 78 000 robotników, a w szeregi armii włączono 175 000 żołnierzy algierskich, z których 22 000 zginęło w walkach pod francuską flagą (Bouamama 2003, 8).



Po zakończeniu I wojny światowej robotnicy i żołnierze algierscy powracają do Algierii, jednak już w 1920 roku imigracja z tego kraju ponownie ożywa. Ogólnie jednak okres międzywojenny nie jest dla niej najbardziej sprzyjający. Kolonizatorzy z Algierii bili na alarm, że Algierczycy wciąż masowo zatrudniani w przemyśle metropolitalnym przewożą na drugą stronę Morza Śródziemnego idee niepodległościowe zagrażające w istocie interesom całego społeczeństwa francuskiego. Stowarzyszenie, a później partię polityczną o nazwie „Gwiazda Północnoafrykańska” (*l'Étoile Nord-Africaine*, ENA), domagające się m.in. niepodległości Algierii, Messali Hadj założył w środowisku imigrantów algierskich w 1926 roku we Francji (Belaskri 2007, 16). Wśród znaczących postaci propagujących nacjonalizm algierski należy wymienić także Franza Fanona, autora słynnej książki *Wyklęty lud ziemi* opublikowanej w 1961 roku (na temat północnoafrykańskich i w szczególności algierskich ruchów politycznych we Francji od okresu międzywojennego do lat 70. zob. Aissaoui 2009, 13–160).

W większości miast francuskich istniały specjalne służby kontrolujące przyjezdnych z Afryki Północnej (*les Saina, Services des affaires indigènes nord-africaines*). Współpracując z policją, dbały one o to, aby Algierczycy pozostawali odseparowani z jednej strony od społeczeństwa większościowego, z drugiej – od innych grup imigrantów, pośród których uprzywilejowaną pozycję zajmowali przybysze z krajów europejskich. Utrudniano też Algierczykom łączenie rodzin i osiedlanie się w dzielnicach i miasteczkach robotniczych, starając się, aby imigracja algierska nie przerodziła się w imigrację osiedleńczą (*immigration de peuplement*). Działania te uzasadniano popularnymi wówczas rasistowskimi teoriami głoszonymi we Francji m.in. przez Georgesau Mauco. Cieszący się statusem pierwszego „eksperta od imigracji” i zatrudniony od 1937 roku w gabinecie sekretarza stanu ds. imigracji, zapisał się on niechlubnie jako autor porównania, z którego wynikało, jakoby Arabowie (za których w potocznym rozumieniu uważano wszystkich algierskich muzułmanów, także Kabyłów) mają najmniejsze szanse na asymilację ze społeczeństwem francuskim (Bouamama 2003, 8–10). Podobną opinię wy-

rażał zresztą później wielokrotnie generał de Gaulle<sup>2</sup>, który w 1945 roku powołał Mauco na stanowisko sekretarza generalnego organu o nazwie *le Haut Comité consultatif de la population et de la famille*, czyli komitetu zajmującego się kwestiami ludnościowymi i rodziną (Bouamama 2003, 8).

Z prawnego punktu widzenia migracje Algierczyków były migracjami wewnętrznymi, takimi samymi jak wyjazdy mieszkańców z innych departamentów francuskich, Bretanii czy Korsyki, do dużych ośrodków miejskich, jak Paryż czy Marsylia. Zgodnie z dekretami z 1865 roku i z 1870 roku departamenty algierskie były zamieszkiwane przez osoby narodowości francuskiej, choć jedynie części z nich przyznano obywatelstwo francuskie. Pierwszą grupę osób narodowości francuskiej stanowili muzułmańscy autochtoni (*indigène musulman*), którzy jako Francuzi mogli być, w razie potrzeby, zaciągnięci do wojska francuskiego. Ponieważ jednak nie posiadali oni pełni praw obywatelskich, podlegali odrębnemu restrykcyjnemu prawu karnemu (*Le Code de l'indigénat*), które odnosiło się do wielu szczegółowych zachowań i które sankcjonowało stosowanie wobec nich różnych kar, także zatrzymań, deportacji i kar zbiorowych, bez prawa do obrony, jak i prawa do odwołania się od wyroku do wyższej instancji (Merle 2004, 137–162; Weil 2005, 95–110)<sup>3</sup>. Ów zbiór prze-

---

<sup>2</sup> Aleksander Hall (2005, 428) pisze w odniesieniu do kwestii algierskiej, że de Gaulle „[...] wierzy, że można asymilować jednostki – i tylko w pewnej mierze – ale nie narody [był zaś przekonany, że istnieje naród algierski, stąd go-tów był przyznać niepodległość Algierii]. Za rzecz korzystną uważa przynależność do narodu francuskiego pewnej liczby ludzi innych ras i kultur, ale pod warunkiem, że wyraźną większość stanowią Francuzi: »Jesteśmy przecież, przede wszystkim, ludem europejskim, białej rasy, greckiej i rzymskiej kultury i chrześcijańskiej religii« – tak mówił w rozmowie z Peyrefitte'em. Dla de Gaulle'a przynależność do narodu nie wynikała wyłącznie z formalnego posiadania obywatelstwa, ale z posiadania narodowej świadomości. Nie uważał, by naród francuski mógł być narodem wielokulturowym”.

<sup>3</sup> W prezentowanej części skupiam się na kwestii praw obywatelskich, pomijając politykę gospodarczą Francji wobec departamentów algierskich. Dla Jeana Monnereta (2008, 34–37) polityka ta miała, obok aspektów negatywnych, kilka pozytywnych konsekwencji: uczynienie z Algieru nowoczesnego miasta ze szkolnictwem wyższym i giełdą, rozwój innych ośrodków miejskich, takich jak Oran czy Konstantyna, rozkwit rolnictwa, zwłaszcza uprawy winorośli i zbóż,

pisów, odnoszący się jedynie do ludności muzułmańskiej, faktycznie przestał obowiązywać dopiero w 1944 roku (Bouamama 2003, 7). „Muzułmańscy autochtoni”, w których należy widzieć przodków dzisiejszych Algierczyków, w tym imigrantów algierskich, byli mieszkańcami integralnej części państwa francuskiego i przez prawo francuskie zostali na trwałe uznani za należących do narodu francuskiego, jednak głosowali w ramach odrębnego i mniej znaczącego kolegium elektorskiego (Monneret 2008, 16), a w kwestiach cywilnych podlegali szariatowi, a nie francuskiemu ustawodawstwu. Status obywateli (*citoyenneté*) podlegających takiemu samemu prawu cywilnemu i karnemu, co Francuzi w metropolii, posiadała zaś ludność pochodzenia europejskiego (poza Francuzami byli to głównie Hiszpanie i Włosi) rezydująca w Algierii przez minimum trzy lata oraz Żydzi będący autochtonami w Algierii (Monneret 2008, 60–61). Co prawda „muzułmańscy autochtoni” mogli złożyć specjalny wniosek z prośbą o przyznanie im praw obywatelskich, jednak wiązało się to z wyrzeczeniem przez nich prawa koranicznego i wynikających z niego tradycyjnych reguł życia społecznego<sup>4</sup>, co byłoby równoznaczne z apostazją i stąd wybierane niezwykle rzadko<sup>5</sup>. Ponadto, istnieją świadectwa dowodzące, że administracja lokalna, która za każdym razem opiniowała wnioski, była nieprzychylna przyzna-

---

wyznaczenie dróg, stworzenie lub ponowne zagospodarowanie portów, rozbudowa systemu irygacyjnego, rozwój szpitalnictwa i skuteczna walka z chorobami zakaźnymi. Na temat rozwoju Algierii po 1962 roku zob. Jałowicki 1978.

<sup>4</sup> W praktyce chodziło o konieczność zerwania z pięcioma zwyczajami: poligamią, wyborem małżonka córki przez jej ojca (*droit de djebir*), jednostronnym zerwaniem małżeństwa przez mężczyznę (*répudiation*), dostosowywaniem się do teorii *enfant endormi* (uznawanie ojcostwa w przypadkach, gdy dziecko urodziło się w okresie do pięciu lat po rozpadzie małżeństwa), przywilejami mężczyzn w dziedziczeniu (Weil 2005, 100). Gdy nacjonałiści algierscy postulowali nadanie muzułmanom pełnych praw obywatelskich, domagali się jednocześnie prawa zachowania tych praktyk wynikających z prawa koranicznego (Monneret 2008, 32).

<sup>5</sup> Przykładowo, w pierwszych 50 latach od ustanowienia takiej możliwości (1865–1915) z procedury tej skorzystało 2396 „muzułmańskich autochtonów Algierii”. Byli to w większości wojskowi, pracownicy administracji lub muzułmanie, którzy przeszli na katolicyzm (Weil 2005, 103).

waniu obywatelstwa „muzułmańskim autochtonom” i utrudniała wszczęcie odpowiedniej procedury (Weil 2005, 102–103).

W odróżnieniu od Maroka i Tunezji Algieria była postrzegana przez polityków francuskich jako obszar, który należy w relatywnie krótkim czasie zbliżyć kulturowo do Francji. Miały temu służyć z jednej strony polityka asymilacyjna wybranych grup autochtonów algierskich, z drugiej zachęcanie francuskich i europejskich osadników do zamieszkania na terenie Algierii. Francuzi natomiast nigdy nie rozważali asymilacji pozostałych krajów Maghrebu, Maroka i Tunezji, które, ze względu na charakter ich wcześniejszej państwowości, homogeniczność etniczną i religijną oraz wynikające z niej poczucie odrębności, posiadały status protektoratów, podkreślających ich arabsko-muzułmańską tożsamość (zapewne z tego względu Maroko i Tunezja optowały po 1945 roku raczej za przyznaniem im autonomii w ramach państwa francuskiego niż za całkowitą niepodległością).

W podzielonej historycznie, kulturowo i językowo Algierii, zamieszkiwanej przez plemiona berberyjskie i arabskie, stanowiącej przed podbojem francuskim obszar rywalizacji rozmaitych organizmów państwowych, nacjonalizm narodził się dużo później niż w krajach sąsiednich, bo na początku XX wieku (nawiasem mówiąc, „Algieria” jest słowem, którego użyli oficjalnie po raz pierwszy Francuzi na określenie ziem będących pod jurysdykcją regencji ze stolicą w Algierze; „Algier” to słowo arabskie). Początkowo wielu nacjonalistów algierskich domagało się przede wszystkim prawnego zrównania ich z innymi obywatelami francuskimi, nie zaś niepodległości, o której zaczęto poważnie myśleć dopiero później, po militarnym zaangażowaniu Algierczyków w I i II wojnie światowej oraz po odsuwaniu przez kolejne rządy idei o przyznaniu wszystkim mieszkańcom departamentów algierskich tych samych praw (Monneret 2008, 11–12 i 48).

Wyjazdy Algierczyków do Francji po 1945 roku wyraźnie kontrastują z modelem migracji, jaki przeważał jeszcze w międzywojniu. Podkreśla się, że na drugi okres migracji składają się bowiem przede wszystkim indywidualne przedsięwzięcia pozbawione wspólnotowego, zbiorowego celu znamionującego emigrację wcześniejsze.

W nowym okresie wyjeżdża się już nie po to, aby wspomóc grupę, ale raczej po to, żeby się od niej uwolnić. Emigracja dotyczy teraz głównie młodych mężczyzn stanu wolnego. Choć ciągle wyjeżdża się na krótkie okresy, to jednak coraz częściej pobyt we Francji jest traktowany jako możliwość zdobycia konkretnego zawodu i zerwania z tożsamością chłopską. Stąd okres przebywania poza rodzinną wioską wydłuża się: coraz liczniejsi są emigranci, którzy w przedziale 20 lat byli w wiosce tylko raz lub dwa i tylko na okres ich rocznych urlopów. Ich migracje przypominały inne ówczesne przemieszczania francuskiej ludności wiejskiej do miast, których celem było znalezienie stabilnej pracy poza rolnictwem oraz stałego miejsca zamieszkania w mieście (Sayad 1999, 46 i 69–78).

Francja przeżywa w tym okresie (a także później, aż do kryzysu ekonomicznego lat 70.) złote lata rozwoju gospodarczego (*Les Trente Glorieuses*), powojennej odbudowy i modernizacji, zatrudniając setki tysięcy nowych osób w przemyśle produkcyjnym i wydobywczym, w budownictwie i w transporcie. Powstają specjalne firmy zajmujące się rekrutacją mieszkańców departamentów algierskich, którzy w odpowiedzi na potrzeby metropolitalnego rynku wyjeżdżają w celach zarobkowych i zgadzają się na relatywnie niskie wynagrodzenie. Kabylowie stanowią ciągle w tym gronie większość, choć nie odgrywają tak ważnej roli jak wcześniej, gdyż do pracy w metropolii wyjeżdżają teraz pracownicy ze wszystkich regionów Algierii (Bouamama 2003, 10).

W ten sposób algierscy emigranci, których pobyty we Francji wydłużają się do 20–30 lat, stają się robotnikami. Do rodzinnej wsi przyjeżdżają na krótko w czasie urlopów i spostrzegają, że coraz mniej łączy ich z pierwotną wspólnotą. Z drugiej strony zależy im na przedstawieniu rodzinie decyzji o migracji jako słusznej. Kiedy przyjeżdżają do Algierii na wakacje, często wstydzą się, że mieszkają w bardzo trudnych warunkach i tego, że aby zarobić satysfakcjonującą ich kwotę, są zmuszeni pracować dużo więcej niż Francuzi zatrudnieni na wyższych stanowiskach. Społeczności, z której pochodzą, przedstawiają wyidealizowany obraz Francji, co zachęca kolejne osoby do podjęcia emigracji zarobkowej, a w samej wspólnocie powoduje podważenie wiary w słuszność jej tradycyjnych

wartości. Kontakty z miejscem pochodzenia stają się coraz bardziej powierzchowne, część emigrantów przestaje przysyłać pieniądze rodzinie w Algierii, a inni decydują się pozostać na stałe we Francji, by z czasem sprowadzić tutaj swoje żony i dzieci (Sayad 1999, 76).

Przyjazdy pierwszych rodzin algierskich do Francji datuje się na lata 50. (Bouamama 2003, 10). Algierczycy decydują się pracować w metropolii, a także sprowadzać do niej żony i dzieci, choć warunki, jakie mieli zapewnione we Francji, zdecydowanie odbiegały od standardów życia przeciętnego francuskiego robotnika. Większość algierskich rodzin zamieszkiwała bowiem, przynajmniej przez jakiś czas, kojarzące się dziś z najgorszymi slumsami *les bidonvilles*, czyli prowizoryczne osiedla złożone z baraków pozbawionych ogrzewania, elektryczności i wody pitnej. Francja w dokumentach publikowanych przez opiniotwórcze narodowe instytucje, takie jak INED, zdecydowanie odrzucała możliwość traktowania Algierczyków w sposób inny niż jak tanią siłę roboczą, której stałym miejscem zamieszkania jest obszar znajdujący się poza metropolią. W 1947 roku, w jednej z takich publikacji, Louis Chevalier zasadniczo powtarzał główne tezy stawiane wcześniej przez Mauco. Oddawały one ducha polityki francuskiej wobec imigrantów z Algierii, a także z innych kolonii, nie tylko w latach 40. i 50., ale także do końca omawianego okresu, czyli do 1974 roku (Bouamama 2003, 10–11).

To właśnie ci emigranci osiedlający się na obrzeżach wielkich francuskich miast stanowią *de facto* pierwsze pokolenie imigrantów (czyli takich, którzy zamieszkali na stałe we Francji i tutaj wychowywali swoje dzieci), choć z punktu widzenia prawa francuskiego nadal nie byli oni imigrantami. Począwszy od 1946 roku, czyli po przyjęciu tzw. prawa Lamine Guèye, mieszkańcy wszystkich obszarów zamorskich Francji posiadają już status obywateli francuskich, równych pod względem praw i obowiązków mieszkańcom obszaru metropolitalnego (Weil 2005, 108). Aż do 1958 roku, czyli do momentu uchwalenia nowej konstytucji, pozostałości starego prawa były widoczne jednak w istnieniu odrębnych kolegiów, ale posiadających taką samą liczbę głosów elektorskich, dla około 9 milionów muzułmanów i dla około miliona pozostałych obywateli francuskich mieszkających w Algierii, do których dołączono kilkadziesiąt

tyścy, należących do elity, muzułmanów (Monneret 2008, 66–67). Ponadto, pomimo posiadanego obywatelstwa i formalnej przynależności do narodowości francuskiej, obywatele muzułmańscy z departamentów algierskich byli określani przez administrację, a tym samym i w środkach masowego przekazu, jako *Français Musulmans d'Algérie*, co w laickiej Francji symbolicznie akcentowało ich wyznanie. Od 1947 roku rozróżniano Francuzów-Muzułmanów, którzy mieszkali w departamentach algierskich, i tych, którzy przybywali do Francji metropolitalnej na długie lub krótkie okresy. Tym drugim gwarantowano wszystkie przywileje mieszkańców metropolii, choć wciąż nie tracili oni statusu Francuza-Muzułmanina.

Przebieg wojny algierskiej oraz utworzenie nowego państwa w Afryce Północnej nie zahamowały imigracji algierskiej do Francji, której gospodarka znajdowała się wówczas w szczytowej fazie modernizacji. Na początku wojny, w 1954 roku, we Francji przebywało 211 675 Algierczyków, natomiast w momencie jej zakończenia – 350 484 Algierczyków (Bouamama 2003, 10). Imigracja algierska w czasie konfliktu znajdowała się pod jeszcze większą niż dotychczas obserwacją francuskiej policji, a obraz niebezpiecznych Algierczyków wzmagał jej izolację w *les bidonvilles*. Przebieg wojny, szczegółowo opisany w innych miejscach (m.in. Hall 2005; McCormack 2007), ujawnił istnienie wielu problemów, z którymi muszą mierzyć się również współcześnie potomkowie zarówno tych, którzy walczyli o niepodległość Algierii, jak i bojowników o „Algierię francuską”. Pomimo że przez wiele lat oficjalnie temat wojny nie był poruszany, pamięć o niej pozostała do dziś obecna w społeczeństwie francuskim dzięki 4 zbiorowościom liczącym razem około 6–7 milionów osób. Są to: 1) Francuzi urodzeni w Algierii, osiedleni we Francji po 1962 roku (zwani repatriantami lub *Pieds-Noirs*), 2) ludność muzułmańska współpracująca z armią francuską, która po 1962 roku również osiedliła się we Francji (zwani *harkis* od arabskiego słowa oznaczającego ruch polityczny), 3) imigranci algierscy i ich potomkowie oraz 4) żołnierze francuscy, w tym dawni młodzi poborowi uczestniczący w walkach w Algierii (Kubera, Skoczyła 2012, 166).

Kiedy w 1962 roku skończyła się wojna o niepodległość Algierii, Francuzi-Muzułmanie przybywający do Francji metropolii-

talnej musieli opowiedzieć się albo za obywatelstwem francuskim, albo za algierskim, czego nie wymagano od innych Francuzów pochodzących z departamentów algierskich (Stora 1992, 20). Wybierając opcję francuską, Algierczycy zachowywali dobre miejsce pracy i związany z nim status społeczny, decydując się na obywatelstwo algierskie, musieli natomiast liczyć się z utratą stanowiska (chodzi przede wszystkim o tych, którzy pełnili funkcje publiczne zarezerwowane od teraz wyłącznie dla francuskich obywateli, jeśli chodzi zaś o robotników z Algierii, ciągle istniało na rynku silne zapotrzebowanie na ich pracę i nie musieli oni obawiać się jej utraty). Zważywszy na to, że mowa o pierwszych latach po uzyskaniu niepodległości przez Algierię, rzadkie były przypadki naturalizacji wśród robotników, częstsze zaś wśród tych, którzy cieszyli się przywilejem pracy zarezerwowanej od teraz tylko dla Francuzów. Jak wiemy, dla każdego imigranta opór przed przyjęciem obcego obywatelstwa wiąże się z uwzględnieniem reakcji społeczności, z której pochodzi. Naturalizacja jest odbierana jako dowód na zerwanie więzi z tą społecznością, na jej opuszczenie, a nawet na jej zdradę, także wtedy, kiedy z przyjęciem nowego obywatelstwa wiązałyby się ekonomiczne wzmocnienie danej wspólnoty. W przypadku imigrantów z Algierii tabu naturalizacji było tym większe, że nową dominację (kraju imigracyjnego nad emigracyjnym) odbierało się tu w kontekście uprzedniej (kolonizatora nad kolonizowanym), a opór przed naturalizacją utożsamiano z wcześniejszym oporem przed próbami narzucenia asymilacji obcej kultury (Sayad 1999, 328–333). Po latach funkcjonowania podziału na lepszych i gorszych mieszkańców państwa francuskiego, zakończono dopiero w wyniku wydarzeń uznawanych przez Francję za ledwie od 1999 roku za wojnę, a nie za wewnętrzną walkę z działającymi nielegalnie partyzantami (Monneret 2008, 7) – zgodą na naturalizację, a właściwie na renaturalizację, byłaby równoznaczna z przejściem na stronę kolonizatora, Francuza-Europejczyka (Sayad 1999, 334–335).

Obywatele Algierii przebywający we Francji byli określani od-tąd jako „Francuzi-Muzułmanie pochodzenia algierskiego pracujący i mieszkający we Francji metropolitalnej” (*Français-Musulmans originaires d’Algérie travaillant et résidant en métropole*). Z dnia na



dzień ci sami ludzie, którzy niegdyś byli migrantami francuskimi, a którzy po 8 latach wojny o niepodległość Algierii w ogromnej większości odczuwali wewnętrzny zakaz poddania się naturalizacji, stali się imigrantami algierskimi, czyli obcokrajowcami (Sayad 1999, 327–328).

Podkreśla się, że emigracja po 1962 roku nie opiera się już na wyjazdach za pracą, nie jest też, jak dawniej, emigracją mężczyzn i emigracją dorosłych (Sayad 1999, 96). Wyjeżdżają różne grupy społeczne, także całe rodziny. Jeśli chodzi o mężczyzn, najliczniej przybywali oni do Francji właśnie pod koniec wojny w Algierii lub zaraz po jej zakończeniu, w latach 1962–1963. Ich emigracja trwała przez cały okres intensywnego rozwoju gospodarczego we Francji, od lat 50. do 1974 roku, kiedy z powodów ekonomicznych Francja wstrzymała przyjazdy nowych imigrantów (Attias-Donfut, Wolff 2009, 49–50)<sup>6</sup>. Emigracja kobiet algierskich była natomiast stopniowa i trwała od lat 50. do lat 80. Działo się tak, mimo że łączeniu rodzin algierskich niezmiennie nie sprzyjała polityka Francji, która wciąż chciała widzieć w Algierczykach tymczasowych, nie zaś stałych, imigrantów.

Algierki i Algierczycy, a także ich dzieci urodzone jeszcze w Algierii albo już we Francji, nie tracili przy tym zbiorowej iluzji, że ich pobyt z dala od rodzinnej społeczności jest tylko chwilowy. Konsekwencją tego była ciągła konieczność odwoływania się do dwóch, jakże zróżnicowanych społecznie, światów. Z jednej strony idealizowali oni Francję (stabilna praca, dobre zarobki), ich „drugą ojczyznę”, co oddalało decyzję o powrocie do Algierii, z drugiej idealizowali także Algierię, o której wiedzę czerpali najczęściej z krótkich wyjazdów urlopowych (wyobrazona Algieria zdawała się gwarantować im to, czego nie posiadali we Francji) (Sayad 1999, 93–94).

---

<sup>6</sup> Wywołana kryzysem naftowym recesja gospodarcza zmusiła w tym czasie do ograniczenia imigracji także inne kraje, np. Niemcy, które w 1973 roku wprowadziły zakaz zatrudniania nowych robotników cudzoziemskich (Lisiecki 1991, 17).

Tabela 2. Idealizacja Francji w oczach imigrantów z algierskiej Kabylii

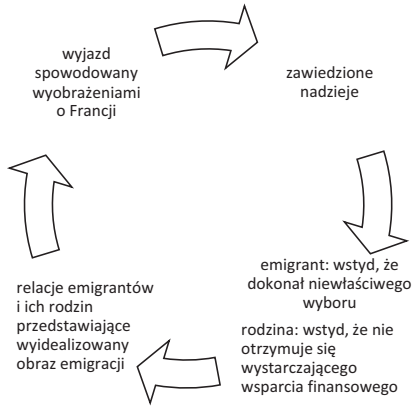
<b>Kabylia (region w Algierii)</b>	<b>Francja</b>
Ciasna, mała	Szeroka, duża
Krzywa, poskręcana	Prosta
Przeszłość	Przyszłość
Przeciwności	Przychylność
Trudna	Łatwa
Słaba	Silna
Zła	Dobra
Biedna	Bogata
Ciemna	Jasna
Przeklęta	Błogosławiona
Samotność	Towarzystwo
Obawa	Zaufanie
Smutek	Radość

Źródło: Sayad 1999, 49–50 (powyższe określenia zmieniały się – rytualne odwrócenie – kiedy emigrant wracał z Francji do swojej wioski)

„Iluzję powrotu” podtrzymywały powstające po 1962 roku liczne organizacje opierające się – jak dawniej nieformalne grupy Algierczyków pracujących we Francji – na wspólnym pokrewieństwie lub pochodzeniu geograficznym. Wspólnoty te stanowiły dla migrantów pewien substytut małej ojczyzny, ojczyzny prywatnej, przyczyniając się jednocześnie do oddalania myśli o powrocie do Algierii, ich ojczyzny ideologicznej, i praktycznego zerwania łączności z krajem pochodzenia (Sayad 1999, 93 i 98). Zacieśniając wzajemne więzi, ale także otwierając się na kontakty z Francuzami, Algierczycy prowadzą własne sklepy, restauracje, hotele i biura podróży, są widoczni na rynku usług opieki zdrowotnej i pośród reprezentantów wolnych zawodów. Stworzyli własne organy pośredniczące w kontakcie ze społeczeństwem francuskim, zapewniające klienteli algierskiej dobre

warunki współpracy z ubezpieczycielami, sprzedawcami tkanin, biżuterii, używanych samochodów, agencjami podróży itd. Prawdziwym fenomenem było powstanie algierskiego rynku usług matrymonialnych (1999, 96–98).

Schemat 8. Mechanizm reprodukcji emigracji z Algierii do Francji według Sayada



Opracowanie własne na podstawie: Sayad 1999, 25–51

W 1974 roku Francja postanowiła z powodu coraz słabszego rozwoju przemysłowych sektorów gospodarki wstrzymać imigrację pracowników zagranicznych, nie tylko z Algierii. Rok wcześniej natomiast Algieria zawiesiła wyjazdy swych obywateli w proteście przeciw zabójstwom w regionie Marsylii, których ofiarami byli pracujący tam Algierczycy, domagając się od Francji skutecznej walki z doświadczanym przez imigrantów algierskich rasizmem.



### ROZDZIAŁ 3

## **Algierczycy i potomkowie imigrantów algierskich w strukturze społeczeństwa francuskiego po 1974 roku**

Wiele współczesnych komentarzy, rozpowszechnionych także w Polsce, dotyczących dzieci i wnuków imigrantów algierskich, ale także imigrantów pochodzących z innych krajów kolonialnych, pomija kwestie przedstawione powyżej. Omówienie historii stosunków algiersko-francuskich, które choć w nikłym stopniu pozwoliłoby wyjaśnić skomplikowane relacje między imigrantami algierskimi a Francją, nierzadko jest zastępowane krótkim stwierdzeniem o przeszłości kolonialnej Francji. Tymczasem, jak wiemy, imigracja algierska do Europy nie zaczęła się w latach 70. i 80. XX wieku. Algierczycy, jak i Francuzi algierskiego pochodzenia żyjący we współczesnej Francji są potomkami tych, którzy przybywali nad Sekwanę od początku ubiegłego stulecia (Stora 2007, 8).

Pod koniec lat 70. imigracja algierska stanowiła najliczniejszą, bo liczącą 900 000 osób, społeczność zagraniczną we Francji (Sayad, 94). W jej skład wchodziło ponad 100 000 rodzin liczących 270 000 dzieci poniżej 16 roku życia. Dzieci zatem stanowiły prawie jedną trzecią całej populacji Algierczyków nad Sekwaną. Zainteresowanie badaczy francuskich specyficznymi problemami potomków imigrantów algierskich we Francji sięga połowy lat 70., szczególnie zaś wzrosło w latach 80., kiedy, jak stwierdza Benjamin Stora – Francuzi ze zdziwieniem „odkryli”, że Algierczycy mieszkają we Francji na stałe nie tylko sami, ale także z żonami i dziećmi.

Francuzów maghrebskiego, w tym algierskiego, pochodzenia nazywa się potocznie *Beurs*<sup>1</sup>, choć oni sami tego określenia nie zawsze chętnie używają. Zgodnie z regulującym kwestię obywatelstwa przepisem, który wszedł w życie 1 stycznia 1963 roku, za obywatela francuskiego uważa się każde dziecko urodzone we Francji po 31 grudnia 1962 roku, którego choćby jedno z rodziców również urodziło się we Francji, przy czym pod tym ostatnim pojęciem rozumie się zarazem obszar metropolitalny i departamenty oraz terytoria zamorskie. Czyni to obywatelami francuskimi wszystkie dzieci imigrantów algierskich urodzone we Francji po 1962 roku, pozostawia natomiast otwartą kwestię przynależności narodowej ich starszych braci i siostr, które również urodziły się we Francji, ale jeszcze przed końcem 1962 roku (Sayad 1999, 342–343). Sprawę komplikuje to, że otrzymanie narodowości francuskiej nie uwalnia dzieci imigrantów algierskich we Francji od ich związków z Algierią, która również traktuje ich jak swych obywateli, odwołując się do prawa krwi. Uchwalone w Algierii prawo z 1963 roku i późniejsze z 1970 roku głosi bowiem, że za osobę narodowości algierskiej uważa się każde dziecko, którego ojciec był Algierczykiem (Sayad 1999, 343). Dzieci imigrantów algierskich, które Abdelmalek Sayad nazywa produktem i ofiarą zarówno kolonizacji, jak i imigracji, w dużej części przynależą więc prawnie do dwóch narodów, do dwóch społeczności jednocześnie. Co prawda młodzi Algierczycy urodzeni we Francji mają możliwość zrzeczenia się obywatelstwa francuskiego, jednak w praktyce istnieje kilka ważnych przeszkód, dla których rezygnują oni z podjęcia takiej decyzji, wśród których znajduje się służba wojskowa w Algierii, obowiązkowa dla każdego obywatela płci męskiej tego kraju (Sayad 1999, 344–345; por. Brubaker 1994, 138–164).

---

<sup>1</sup> Słowo to pochodzi ze slangu młodzieżowego zwanego *verlan*, którego podstawową cechą jest tworzenie nowych słów z odwrócenia kolejności sylab wyrazów już istniejących. Najpierw Maghrebowie byli nazywani *Rebeus* (sylabiczne odwrócenie słowa *Arabes*), później jako *Beurs* (odwrócenie słowa *Rebeus*) (Stora 1992, 436). Przeciwnicy tego słowa wysuwają podobne argumenty, jak wówczas, kiedy negują określanie ich mianem drugiego pokolenia imigrantów. Obydwa określenia mają według nich etniczujący charakter i podkreślają, że *Beurs* nie są do końca Francuzami (Hargreaves 1991, 31; Redouane 2012b, 16).

Algierczycy wyjeżdżali kiedyś do Francji, żeby z niej wrócić. Z planu tego nie rezygnowali również ojcowie Francuzów algierskiego pochodzenia, sprowadzający swoje rodziny do Francji. Ahsène Zehraoui (2003, 16–17) zaznacza, że pozostali członkowie rodziny różnią się od ojców właśnie tym, że albo najczęściej nie marzą o powrocie (dzieci), albo mają do niego ambiwalentny stosunek (żony). Kobiety przez pierwsze lata po przyjeździe żyły w osamotnieniu, socjalizacja we Francji przebiega za pośrednictwem mężów, którzy – zwłaszcza na początku – reprezentowali znany sobie, patriarchalny, model rodziny. Z czasem jednak żony imigrantów algierskich poznają podstawy języka francuskiego, uzyskują pewną autonomię, towarzysząc dzieciom w ich socjalizacji. Często też znajdują się w centrum rozgrywek rodzinnych między mężem a dziećmi.

Pomimo upływu lat i socjalizacji dzieci algierskich w społeczeństwie francuskim idea powrotu jest wciąż obecna w rodzinach algierskich. W rzeczywistości jednak realny powrót jest zastępowany praktykami, które stanowią jego substytut. Praktyki te symbolicznie podtrzymują przynależność do narodu algierskiego i przekonanie, że powrót do kraju jest ciągle możliwy (Zehraoui 2003, 19–20). Do praktyk tych należą: budowanie w regionie pochodzenia domu i utrzymywanie go bez zamieszkiwania w nim, używanie języka arabskiego lub berberyjskiego, gotowanie tradycyjnych potraw, kontakt ze sztuką algierską, korzystanie z lokalnych lub ogólnoalgierskich mediów (prasa, radio, telewizja). Jak twierdzi Zehraoui (2003, 20), rodzice algierscy zazwyczaj jednak nie mają wystarczających kompetencji, aby w kontekście migracyjnym dostarczyć dzieciom wystarczającej wiedzy na temat języka i religii pochodzenia. Przekazują dzieciom jedynie informacje o sposobach realnego uczestniczenia we wspólnocie. Ponadto ojcowie nie opowiadają także o swoim życiu zawodowym, wykazując tendencję do izolowania, wycofywania się (Zehraoui 2003, 20).

O ile dla pierwszego pokolenia imigrantów algierskich we Francji najważniejszą kwestią była praca, problemy *Beurs* dotyczą już nie tylko zatrudnienia, ale również ich obecności w społeczeństwie francuskim. Kiedy w latach 80. XX wieku popularność zyskują hasła głoszone przez Front Narodowy Jean-Marie Le Pena, do których

od tego czasu ustosunkowywać się musi francuska prawica, młodzi Algierczycy wychodzą w pokojowych marszach na ulice i, wspierani przez największe francuskie dzienniki, protestują przeciw ksenofobii, rasizmowi i antyarabskim nastrojom<sup>2</sup>. Nie ukrywają swego pochodzenia, zakładają własne media internetowe, otwierają nowe tytuły prasowe, piszą powieści autobiograficzne o doświadczeniach życia na przedmieściach i pierwszych próbach poszukiwania akceptacji w społeczeństwie francuskim (Stora 1992, 436). Nie chcą być jedynie tematem debat politycznych, ale pragną także zabierać w nich głos, zwłaszcza wtedy, kiedy część opinii publicznej widzi w nich przyczynę bezrobocia czy wzrostu przestępczości (Amellal 2005).

Ponadto pamięć o wojnie w Algierii, podtrzymywana nie tylko w rodzinach algierskich, ale także francuskich, jawi się jako jedna z poważniejszych przeszkód na drodze do pełnej integracji dzieci imigrantów algierskich. Druga i kolejna generacja imigrantów algierskich to w przeważającej mierze już Francuzi, którzy oczekują uznania przez państwo francuskie błędu kolonizacji i rozliczenia przestępstw popełnionych w czasie wojny w Algierii (Kubera, Skoczylas 2012). Jako w pełni zintegrowani ze społeczeństwem francuskim chcą, żeby pochodzenie nie miało wpływu na ich codzienne relacje z innymi obywatelami (Stora 1992, 12). Muszą jednak ciągle mierzyć się ze stereotypami, według których dzisiejsi Algierczycy jakoby niewiele różnili się od swoich dziadków: niemal wyłącza-

---

<sup>2</sup> Pod koniec 1983 roku odbyły się Marsze na rzecz Równości i przeciwko Rasizmowi, nazwane przez media *Marches des Beurs*. Były to pierwsze narodowe demonstracje przedstawicieli młodego pokolenia, dzieci imigrantów. Odbyły się m.in. w Lyonie, Marsylii, Paryżu (wzięło w nim udział ponad 100 tysięcy osób) i wielu innych dużych miastach Francji (Hargreaves 1991, 30–31). Po czasie liczni ich uczestnicy z niezadowolaniem przyjęli sposób, w jaki media nazywały te marsze. Określenie to odrzuca również Rachida Dati, była minister sprawiedliwości, Francuzka algierskiego i marokańskiego pochodzenia i jedna z najbardziej rozpoznawanych działaczek francuskiej prawicy. Jej zdaniem *beur*, słowo wymyślone z powodu „prawa do różnicy”, w istocie służy społecznej izolacji (*ghettoïser*) tych wszystkich, którzy przyszlizli w 1983 roku na marsz, który pierwotnie nie nazywał się *Marches des Beurs*. Jest to powodem, dla którego Dati opowiedziała się za prawicą, a nie za lewicą, która jej zdaniem „nałożyła” na dzieci imigrantów kostium ofiar (Redouane 2012, 20–21).



nie robotników i muzułmanów, mieszkających w dzielnicach podmiejskich, słabo wykształconych itd. Nie idealizują już Francji, jak pierwsze pokolenie imigrantów, nie zastanawiają się już, czy i kiedy są Francuzami, a kiedy Algierczykami – jak drugie pokolenie, ale po prostu czują się Francuzami świadomymi swego pochodzenia.

Podwójne identyfikacje narodowe dzieci i wnuków imigrantów algierskich we Francji dają o sobie znać szczególnie za sprawą wydarzeń, które w komentarzach polityków i publicystów są przedstawiane jako dowody na rozłączność kultury algierskiej (muzułmańskiej, arabskiej) i kultury francuskiej (laickiej, zachodniej). Na przełomie XX i XXI wieku wcześniej głównie indywidualna, rodzinna pamięć o wojnie stała się sprawą publiczną, medialną, wzbudzającą ogromne dyskusje<sup>3</sup>. Stało się tak za sprawą trzech doktoratów z 1998, 2000 i 2001 roku, napisanych po otwarciu archiwów wojskowych w 1992 roku przez osoby niepamiętające wojny algierskiej. W pracach tych poruszono takie kwestie jak stosowanie tortur przez żołnierzy francuskich czy funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości w okresie konfliktu z lat 1954–1962. Od tego czasu dawne resentymenty i antyimigranckie hasła zaczęły być ważnym argumentem w aktualnym sporze politycznym, przynosząc głosy wyborcze m.in. Jean-Marii Le Penowi (notabene byłemu żołnierzowi walczącemu w wojnie algierskiej), który w 2002 roku przeszedł do drugiej tury wyborów prezydenckich z 16,86% głosów (Kubera, Skoczylas 2012, 170).

---

<sup>3</sup> Nelly Wolf (2011, 7–10) twierdzi, że lata współczesne charakteryzuje wręcz „inflacja pamięciowa” i porównuje je z okresem 1958–1981 (rządy de Gaulle’a i jego sukcesorów), w których panowała „deflacja pamięci” – zarówno w stosunku do wydarzeń II wojny światowej (zwłaszcza fakt współpracy z nazistami, także w kwestii ludobójstwa Żydów i Romów), jak i wojny algierskiej. Niepamięć o wojnie algierskiej składała się, jej zdaniem, z trzech okresów: 1962–1968, czas amnezji i zapomnienia w aspekcie prawno-sądowniczym, okres po 1968 roku, gdzie „wydarzenia” stopniowo znikają z przestrzeni publicznej, i okres od początku lat 80., czyli rozpoczęcia badań historycznych na ten temat, po którym nastąpił czas hiperamnezji (zob. McCormack 2007).

Tabela 3. Wzrost liczby artykułów w „Le Monde” poświęconych wojnie algierskiej w latach 1987–2002

Rok	Liczba artykułów
1987	28
1988	18
1989	18
1990	22
1991	40
1992	58
1993	17
1994	48
1995	24
1996	24
1997	50
1998	30
1999	50
2000	200
2001	300
2002	100 (do czerwca)

Źródło: McCormack 2007, 203

Powody, dla których algierskość może jawić się jako cecha przeciwna francuskości, pojawiły się także w następnych latach. Manichejskie ujęcie jakoby niekompatybilnych systemów społecznych zdominowało media francuskie po 11 września 2001 roku, kiedy to zamach terrorystyczny na wieże WTC miała tłumaczyć teza Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji. W październiku tego samego roku mecz piłkarski Francja–Algieria, przedstawiany początkowo jako symbol pogodzenia dawniej zwaśnionych krajów, skończył się wtargnięciem kibiców drużyny algierskiej na boisko w 76. minucie, kiedy wynik meczu (4:1) był już przesądzony na korzyść Francji.

Zachowanie to utwierdziło licznych komentatorów w przekonaniu o nieudanej integracji Francuzów pochodzenia algierskiego z resztą społeczeństwa. Trzy lata później, w 2004 roku, wprowadzono prawo w praktyce zakazujące noszenia chust przez muzułmanki, a także eksponowania symboli religijnych przez wyznawców innych religii (Włoch 2008). Wydarzenia te wpłynęły na mobilizację różnych grup społecznych i po raz kolejny wywołały debatę na temat integracji osób pochodzenia imigranckiego (Rio 2010, 9). Dyskusje te wzmożyły się w listopadzie 2005 roku po zamieszkach na przedmieściach miast francuskich, które interpretowano prawie wyłącznie w kategoriach etnicznych, zapominając, że tzw. problem „trudnych dzielnic” jest przede wszystkim problemem społecznym i ekonomicznym, a bunt mieszkańców tych obszarów – nie nowym we Francji buntem socjalnym w imię równości, czyli wartości bliskiej każdemu Francuzowi (Hładkiewicz 2009). Nicolas Sarkozy, ówczesny minister spraw wewnętrznych, który w 2005 roku przyjął politykę zdecydowanych działań wobec uczestników zamieszek, dwa lata później wygrał wybory prezydenckie. Zarówno w 2007 roku, jak i w 2012 roku głosił on hasła konieczności zmniejszenia napływu imigracji do Francji, kokietując wyborców Frontu Narodowego. W 2012 roku wielu z nich w pierwszej turze wyborów zagłosowało jednak nie na niego, ale na córkę założyciela Frontu, Marine Le Pen, która uzyskała trzecie miejsce i prawie 18% poparcia. Systematycznie wzrasta popularność Frontu, czego dowodem był niespotykany dotąd sukces tej partii w pierwszej turze wyborów regionalnych w grudniu 2015 roku. Odwołując się do nastrojów antyimigranckich i antymuzułańskich rozbudzonych przez dwukrotne ataki terrorystyczne w Paryżu (w styczniu i w listopadzie 2015 roku) oraz przez kryzys uchodźczy będący następstwem wojny w Syrii, Front zdołał przekonać do siebie w pierwszej turze prawie 28% wyborców. W 2017 roku Marine Le Pen, która bynajmniej nie zrezygnowała z głoszenia haseł antyimigranckich, znalazła się w drugiej turze kolejnych wyborów prezydenckich, podczas której zagłosowało na nią prawie 34% wyborców.

Paradoksalnie, im więcej mija lat od 1962 roku, tym więcej obywateli francuskich – potomków imigracji, która rozpoczęła się na początku XX wieku – upomina się o zmianę polityki historycznej

państwa. Postawa reprezentowana przez drugie i trzecie pokolenie imigrantów algierskich, która wyraża się w promowaniu wiedzy o kolonialnej przeszłości Francji i jej konsekwencjach (wspomnienia, badania naukowe, utwory literackie i muzyczne, komiksy, reportaże i filmy poświęcone temu okresowi, ale także mniej uznane formy ekspresji, jak napisy wykonane sprayem na murach), spotyka się z irytacją niektórych polityków, historyków, a także zwykłych obywateli. W takich momentach pochodzenie Francuzów, których rodzice lub dziadkowie urodzili się w Algierii, na powrót wyznacza dawny, bardzo emocjonalny i wpływający na wzajemne postrzeganie się podział na „my” i „oni”. Dla wielu francuskich obywateli „walka o pamięć historyczną” kojarzy się z niepokornymi Algierczykami, którzy, tak jak w czasie wojny lat 1954–1962, znów „podnoszą głowę”, nie chcą się integrować i którym ponownie udaje się przekonać część francuskiej opinii publicznej (tak jak niegdyś intelektualistów – do poparcia niepodległości Algierii) do tego, że Francja powinna ugiąć się wobec żądań, przeprosić, zrezygnować ze swej dotychczasowej polityki. W nurt ten wpisuje się także Pascal Bruckner w książce pod tytułem *Tyrania winy. Esej o masochizmie Zachodu (La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental, 2006)*, w której sprzeciwia się tendencji do, jak twierdzi, ciągłego samooskarżania się za błędy przeszłości, jaka jego zdaniem zapanowała na Zachodzie, a szczególnie we Francji, po 1945 roku.

Ich oponenci wskazują z kolei, że integracja nie musi polegać na przyjęciu tylko jednej interpretacji historii, zwłaszcza takiej, wedle której we francuskich szkołach miałyby się mówić jedynie o „pozytywnych aspektach kolonizacji”<sup>4</sup>. Różne oceny przeszłości są więc dziś obiektywną przeszkodą na drodze do pełnej integracji potomków migrantów z Algierii z resztą społeczeństwa francuskiego. Republika, która od 1789 roku dążyła do stworzenia narodu jednorodnego, mówiącego jednym językiem i współdzielącego oświeceniowe

---

<sup>4</sup> Nawiązuję tu do uchwalonej przez parlament francuski ustawy z 2005 roku, w której znalazły się kontrowersyjne zapisy (wykreślone z niej w 2006 roku po licznych protestach) o potrzebie wskazywania w programach szkolnych pozytywnych skutków obecności francuskiej w byłych koloniach, zwłaszcza w Maroku, Algierii, Tunezji i w Indochinach (por. Stora 2007, 20–21).



Il. 2. Narodowe Muzeum Historii Imigracji: symboliczne powiązanie imigracji z traktowaniem kolonializmu jako misji cywilizacyjnej. Muzeum poświęcone historii imigracji we Francji zostało otwarte w 2007 roku w Palais de la Porte Dorée, czyli w budynku mieszczącym niegdyś Muzeum Kolonii (jego zbiory znajdują się obecnie w Musée du quai Branly). Budynek służył Wystawie Kolonialnej z 1937 roku. Do dziś w środku budynku i na ścianach frontowych znajdują się obrazy z życia autochtonicznych mieszkańców kolonizowanych obszarów. Towarzyszą im często biali ludzie pokazujący, jak różne rzeczy można ulepszyć itd. W rogach sali głównej namalowane są alegorie różnych dziedzin postępu, m.in. „Przemysł”, „Nauka”, „Handel”. Krytycy lokalizacji współczesnego muzeum uważają, że wpisuje się ona w dyskurs utożsamiania imigrantów niemal wyłącznie z byłymi mieszkańcami kolonii francuskich. Fot. J. Kubera (2014)

wartości, przyjęła model integracji, którego celem jest akceptacja określonej wizji państwa francuskiego i jego historii. Zrozumiałe jest zatem, że kiedy część obywateli francuskich kontestuje przyjmowany dotychczas sposób interpretowania przeszłości, a przez to wskazuje na tkwiące w historii Republiki przyczyny jej obecnych problemów, pojawiają się pytania o to, czy państwo francuskie nie popełniło jakichś błędów na niwie integracji w przeciągu ostatnich dziesięcioleci. Wydaje się jednak, że niezrozumiałe jest, niemające w sobie nic z ducha Republiki, po pierwsze, wskazywanie na pochodzenie etniczne obywateli, kiedy proponują oni alternatywną wizję historii swojego państwa, po drugie, nazywanie niezintegrowanymi osób, które mają inne niż większość doświadczenia rodzinne, i przypominają o momentach, kiedy Francja zdradzała swoje republikańskie ideały, nadając odmienny status prawny różnym członkom francuskiej wspólnoty narodowej.

Powtarzane i odmieniane tu wielokrotnie słowo „obywatelskość” wydaje się istotne w dyskusji nad integracją mniejszości algierskiej. Obywatelskość to nie tylko przynależność do jakiegoś organizmu państwowego, ale także krytyczna postawa wobec swojego państwa, zabieranie głosu w dyskusji o nim, chęć kształtowania jego współczesnego oblicza. Jeśli dzisiaj zatem potomkowie imigrantów algierskich „podnoszą głowy”, powołując się, jako Francuzi, na wartości Republiki, to ich zachowanie można traktować jako wskaźnik ich głębokiej integracji ze społeczeństwem francuskim, dowód na ich obywatelską postawę.

Kiedy w 2008 roku przeprowadzono następne badania całej populacji Francji, okazało się, że jedną piątą tej populacji, czyli 10 milionów 140 tysięcy osób, stanowili imigranci (osoby urodzone za granicą, nieposiadające w dniu urodzin obywatelstwa francuskiego) lub bezpośredni potomkowie imigrantów urodzonych już we Francji (liczeni niezależnie od ich statusu obywatelskiego)<sup>5</sup>. Wśród nich było 713 tysięcy Algierczyków i 640 tysięcy urodzonych we Fran-

---

<sup>5</sup> Do ilościowych badań dotyczących bardziej szczegółowych kwestii (rozkładu poszczególnych cech społecznych w populacji FPA) odnoszę się w części empirycznej.

cji dzieci Algierczyków (*Immigrés et descendants d'immigrés* 2012, 101–105).

Wiek bezpośrednich potomków imigrantów algierskich we Francji w 2008 roku przedstawiał się następująco (*Immigrés et descendants d'immigrés* 2012, 109):

- 1) wiek między 18 a 24 rokiem życia: 24% osób;
- 2) wiek między 25 a 34 rokiem życia: 35% osób;
- 3) wiek między 35 a 44 rokiem życia: 29% osób;
- 4) wiek między 45 a 54 rokiem życia: 10% osób;
- 5) 55 lat i więcej: 2% osób (100% = 640 tysięcy).

W 2008 roku prawie 40% imigrantów miało obywatelstwo francuskie. Wśród imigrantów algierskich (713 tysięcy osób) wzrasta zainteresowanie przyjęciem obywatelstwa francuskiego. W 1999 roku 25% mężczyzn i 30% kobiet imigrantów urodzonych w Algierii miało obywatelstwo francuskie, w 2008 roku procent ten wynosił zaś odpowiednio 40 i 45 (*Immigrés et descendants d'immigrés* 2012, 112–113). Szczegółowe informacje na temat obywatelstwa imigrantów we Francji i ich bezpośrednich potomków przedstawia poniższa tabela.

Tabela 4. Obywatelstwo imigrantów we Francji i ich bezpośrednich potomków (dane w procentach)

	Potomkowie imigrantów			Imigranci		
	Tylko z obywatelstwem francuskim	Z obywatelstwem francuskim i przynajmniej z jeszcze jednym innym	Brak obywatelstwa francuskiego	Tylko z obywatelstwem francuskim	Z obywatelstwem francuskim i przynajmniej z jeszcze jednym innym	Brak obywatelstwa francuskiego
Hiszpania	90,0	8,0	2,0	35,0	8,0	57,0
Włochy	83,0	14,0	3,0	18,0	7,0	75,0
Portugalia	67,0	26,0	8,0	17,0	12,0	71,0
Inne kraje UE (27)	89,0	11,0	1,0	10,0	13,0	77,0
Inne kraje Europy	71,0	28,0	1,0	20,0	21,0	59,0

[144]

Tabela 4. Obywatelstwo imigrantów we Francji i ich bezpośrednich potomków (dane w procentach) (ciąg dalszy)

	Potomkowie imigrantów			Imigranci		
	Tylko z obywatelstwem francuskim	Z obywatelstwem francuskim i przynajmniej z jeszcze jednym innym	Brak obywatelstwa francuskiego	Tylko z obywatelstwem francuskim	Z obywatelstwem francuskim i przynajmniej z jeszcze jednym innym	Brak obywatelstwa francuskiego
Algieria	65,0	34,0	1,0	14,0	32,0	54,0
Maroko	62,0	36,0	2,0	17,0	31,0	52,0
Tunezja	57,0	38,0	5,0	11,0	28,0	60,0
Inne kraje Afryki	87,0	13,0	0,0	23,0	15,0	62,0
Turcja	47,0	48,0	5,0	13,0	17,0	70,0
Kambodża, Laos lub Wietnam	98,0	2,0	0,0	78,0	4,0	18,0
Inne kraje Azji	82,0	17,0	1,0	23,0	18,0	59,0
Ameryki lub Oceania	77,0	23,0	0,0	14,0	26,0	60,0
Gdy oboje rodzice byli imigrantami	62,0	33,0	5,0	///	///	///
Gdy jeden rodzic był imigrantem	88,0	12,0	0,0	///	///	///
Gdy tylko matka była imigrantką	90,0	10,0	0,0	///	///	///
Gdy tylko ojciec był imigrantem	86,0	14,0	0,0	///	///	///
<b>Razem osoby w wieku 18–50 lat</b>	<b>75,0</b>	<b>23,0</b>	<b>3,0</b>	<b>19,0</b>	<b>20,0</b>	<b>60,0</b>

Dane dotyczą osób, które pod koniec 2008 roku były w wieku 18–50 lat i przebywały na stałe we Francji. Źródło: *Immigrés et descendants d'immigrés* 2012, 115



Jedna trzecia wszystkich bezpośrednich potomków imigrantów w wieku od 18 do 50 lat mieszka w regionie paryskim (Borrel, Lhommeau 2010, 1). Rozmieszczenie tej populacji dla wybranych regionów Francji prezentuje poniższa tabela.

Tabela 5. Regionalne rozmieszczenie populacji bezpośrednich potomków imigrantów we Francji (w procentach, według kraju pochodzenia rodziców)

Region Francji	Hiszpania, Włochy	Portugalia	Unia Europejska (27)	Algeria	Maroko, Tunezja	Afryka subsaharyjska	Turcja	Azja	Inne	Potomkowie 1 lub 2 rodziców imigrantów	Potomkowie 2 rodziców imigrantów	Imigranci w wieku 18–60 lat mieszkający min. od 15 lat we Francji	Razem osoby w wieku 18–50 lat
Île-de-France	16	36	27	33	40	65	21	55	43	32	37	42	21
Rodan-Alpy, Owernia, Prowansja-Alpy-Lazuro-we Wybrzeże	21	16	8	19	13	6	34	10	12	16	16	13	12
Langwedocja-Roussillon	24	3	9	14	16	6	3	6	11	14	13	13	12
Inne regiony	39	45	56	34	31	23	42	29	34	38	34	32	55
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Dane dotyczą bezpośrednich potomków imigrantów w wieku 18–50 lat mieszkających na stałe oraz imigrantów w wieku 18–60 lat mieszkających we Francji od przynajmniej 15 lat. Źródło: Borrel, Lhommeau 2010, 3

Największy odsetek wszystkich imigrantów we Francji mieszka w przestrzeni miejskiej (*Immigrés et descendants d'immigrés* 2012, 117).

W gminach wiejskich stanowią oni tylko 4% populacji, w jednostkach miejskich liczących mniej niż 20 tysięcy mieszkańców – 5% populacji, zaś w miastach do 100 tysięcy mieszkańców – 8%, a w miastach do 2 milionów mieszkańców – 9%. W Paryżu procent imigrantów w całej populacji wynosi 19. Dodajmy, że cały region paryski (Île-de-France) zamieszkuje 2 miliony 22 tysiące imigrantów, co stanowi 17% populacji tego regionu.

### **Imigranci we Francji a zagadnienie przedmieść**

O imigrantach we Francji mówi się często w kontekście „problemu przedmieść”, łącząc ze sobą kwestie, które nie zawsze są ze sobą powiązane. 80% potomków imigrantów z Maghrebu i z Czarnej Afryki mieszka bowiem poza dzielnicami dotkniętymi wysokim bezrobociem i innymi problemami społecznymi (fr. *zone urbaine sensible*), choć są oni w nich nadreprezentowani: procent mieszkających poza tymi obszarami Francuzów w wieku 18–50 lat, których rodzice nie byli imigrantami, jest zdecydowanie większy i wynosi w różnych klasach społecznych od 95 do 99 (Attias-Donfut, Wolff 2009, 34; Collet, Santelli 2012, 327; por. Pan Ké Shon 2011a; 2011b).

Jednakże jeśli chodzi o postrzeganie składu etnicznego swej dzielnicy, to FPA w większym stopniu niż Francuzi pochodzenia francuskiego zgadzają się ze stwierdzeniem, że w ich dzielnicach przynajmniej połowa zamieszkujących ją osób jest pochodzenia imigranckiego: sądzi tak 66% FPA i jedynie 17% Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami (Collet, Santelli 2012, 336). W tym kontekście trzeba powiedzieć, że identyfikacja z pewnym fragmentem miasta, rozumianego jako system zarazem urbanistyczny i społeczny, może wynikać nie tyle z pozytywnego przywiązania do specyfiki danej dzielnicy, ile z poczucia, że miasto wypycha pewne kategorie mieszkańców poza swoje – fizyczne i społeczne – granice. Problem ten może mieć podłoże narodowościowe, klasowe, religijne czy rasowe, jednak, jak pokazuje przykład przedmieść blokowych we Fran-

cji, wykluczenie może odnosić się również po prostu do kategorii mieszkańców jakiegoś obszaru (Lefebvre 2009 [1968], 16–18)<sup>6</sup>.

W ciągu pierwszych lat budowania nowych osiedli poza granicami miasta powody, dla których jednostki wybierały zamieszkanie w tych przestrzeniach, były bardzo różnorodne, a przedmieścia traktowano jako wyraz nowej, egalitarnej epoki, zdolnej zapewnić wszystkim obywatelom godziwe warunki mieszkaniowe (Donzelot 2006, 45–46; Hatzfeld 2014). Z początku więc przedmieścia blokowe – także ze względu na pewną heterogeniczność ich mieszkańców i pozytywny odbiór modernistycznych idei urbanistycznych – nie kojarzyły się z wykluczeniem, choć zamieszkiwanie w dzielnicy blokowej poza miastem strukturalnie wiązało się z posiadaniem jakichś cech, które wypychały poza bogate, mieszczańskie i francuskie miasto. Stąd osiedla bloków jawiły się przede wszystkim jako szansa dla dolnych kategorii struktury społecznej: ubogiego mieszczaństwa, bezrobotnych, emerytów i rencistów, przedstawiceli klasy robotniczej (fr. *populaire*) i imigrantów z wiosek i spoza Francji – wszyscy oni bowiem nie mogli liczyć na zamieszkiwanie w dogodnych warunkach w mieście (por. Paleczny 2010, 22). Przedmieścia zaczęto postrzegać jako problematyczne, gdy uświadomiono sobie, że te oddalone nie tylko od centrum, ale i od miasta w ogóle, przestrzenie, dla których głównym uzasadnieniem istnienia była ich funkcja mieszkaniowa, nie zapewniają realizacji wielu potrzeb, w tym potrzeby życia w mieście (por. Lefebvre 2009 [1968], 16).

W ten sposób uczestnictwo różnych zbiorowości w danej wartości przestrzennej (w rozumieniu Floriana Znanieckiego (1938)) przyczyniło się do wyodrębnienia kategorii szerszej, obejmującej wszystkich mieszkańców przestrzeni. Przedmieście zaczęło więc funkcjonować jako antymiasto, a sami mieszkańcy konkretnych przedmieść jako ludzie posiadający, w stereotypie, cechy odmienne od mieszkańców miast (Paryża, Lyonu, Marsylii czy Bordeaux). Choć przedmieścia są z uwagi na kryteria formalne przestrzenią

---

<sup>6</sup> Mówiąc o przedmieściach, mam na myśli (chyba że zaznaczone to będzie inaczej) przedmieścia składające się z osiedli wielopiętrowych bloków mieszkalnych, nie zaś przedmieścia domków jednorodzinnych.

miejską, to jednak codzienne doświadczenie zamieszkiwania w nich utrudnia korzystanie z innych przestrzeni zurbanizowanych znajdujących się w tej samej aglomeracji (Paryż skontrastowany z obszarami Nanterre, Bobigny czy Saint-Denis). Jak pisze Bohdan Jałowiecki (2011, 25), miasto, a w szczególności jego centrum, jest dla osób wychowanych na osiedlach bloków zlokalizowanych na przedmieściach przestrzenią trudno akceptowalną i przyswajalną:

Niektórzy, głównie młodzi mieszkańcy, odczuwają dwoistość wytworzonej przestrzeni. Jej na ogół centralna część jest obca dlatego, że stanowi obszar niedostępnej dla nich konsumpcji: luksusowych sklepów, teatrów, galerii sztuki. Przestrzeń zamieszkania tych ludzi jest natomiast obca dlatego, że stwarza poczucie zamknięcia i beznadziejności bez możliwości zmiany tej sytuacji. Ta podwójna alienacja wielu młodych z wielkich zespołów mieszkaniowych, bez większych życiowych szans, jest źródłem różnego rodzaju zachowań uznawanych za dewiacyjne.

Identyfikacja z przestrzenią współczesnych przedmieść wynika więc z jednej strony z naturalnego przywiązania do codziennie doświadczanej dzielnicy zamieszkania, z drugiej, na uświadomieniu sobie odrębności tej przestrzeni na tle szerszego miejskiego organizmu. Francuski socjolog, antropolog i znawca tej problematyki, Marc Hatzfeld (2005, 4), wskazuje, że przedmieścia już w średniowieczu były traktowane jako zaprzeczenie tradycyjnego miasta europejskiego, jako miasto niekompletne, niecałe, jako karykatura miasta. Etymologicznie, *banlieue* (fr. „przedmieście”) oznacza „miejsce banicji”, czyli przestrzennego oddalenia od miast osób, których nie chciało się widzieć w mieście i które z powodu posiadanych przez siebie cech miały być ukarane odseparowaniem od miasta. Przedmieścia blokowe budowane od lat 50. do lat 80. i 90. są nie tylko „wzięte na dystans”, ale również wybudowane w sposób, który odróżnia je od miasta: wyglądają inaczej, są budowane tanio, i znajdują się już nie tyle na obrzeżach, ale z dala od miasta (Hatzfeld 2005, 4). Rozwijając tezę, że ulice i place stanowią najważniejsze miejskie przestrzenie, Jałowiecki (2011, 23–24) stwierdza, że „Le Corbusier, który w swoich projektach likwidował ulice, traktując je jako »oburzający ana-

chronizm«, zarazem likwidował miasto, przekształcając je w amorficzny i chaotycznie zabudowany obszar». Abstrahując na chwilę od *casusu* francuskiego, zwróćmy uwagę na to, że ten problem dotyczy nie tylko osiedli bloków wielorodzinnych, ale także każdej przestrzeni zdominowanej przez jedną funkcję – biurową, mieszkaniową, handlową (Jałowicki 2011, 24–27).

Cechą współczesnych przedmieść francuskich jest duża różnorodność kulturowa ich mieszkańców, podobna zróżnicowaniu starożytnego Rzymu, dziewiętnastowiecznego Londynu, Chicago lat 20. minionego wieku (Hatzfeld 2005, 4; zob. Golka 1997). Osiedla na przedmieściach nie są więc enklawą kulturową jednej mniejszości, ale są zróżnicowane, jak z reguły zróżnicowane jest miasto. Z tego względu obszarów tych nie można utożsamiać z gettami, jakie znamy z przeszłości europejskiej (getta żydowskie) czy ze współczesności amerykańskiej (getta zamieszkiwane przez określone mniejszości narodowe lub etniczne). Można je natomiast określać socjologicznie jako getta, jeśli przyjmie się podział społeczeństwa francuskiego na imigrantów pierwszego i drugiego pokolenia (kulturowo, klasowo i społecznie zdominowanych, nie tylko w kontekście postkolonialnym, ale i poza nim) i nieimigrantów (dominujących w danym kraju autochtonów), który obrazuje niechęć większościowej części tego społeczeństwa do – także przestrzennej – integracji. Hatzfeld opisuje tę sytuację następująco (2014, 155):

Betonowe miasta, zbudowane na marzeniach o pogodzeniu ze sobą klas społecznych, służą więc za schronienie dla ogromnej rzeszy imigrantów, którą wpuszczono do Francji w latach 1960–1980, by uczynili z niej krainę miodem i mlekiem płynącą. Farsą historii betonowe miasta przetapiają się w zbiór imigrantów; te same miasta, które w założeniu miały być funkcjonalne, stają się domem ludzi przybyłych ze wszystkich stron, którzy, nie znając tych wszystkich niuansów historycznych, osiedlili się w nich i tam już zostali.

Cytowany powyżej autor nie używa stygmatyzującego określenia „getto”. Czyni tak jednak inny ceniony badacz przedmieść francuskich, Didier Lapeyronnie (2009, 6), który tym terminem określa pewną zbiorowość ludzką wydzieloną (*releguée*) z większej społecz-

nej całości z powodów rasowych i społecznych, która z powodu tej izolacji wytworzyła własny, alternatywny wobec reprezentowanego przez otaczającą większość, sposób społecznej organizacji. Getto w tym rozumieniu nie odnosi się do jakiejś dzielnicy czy jakiegось osiedla – z pewnością ma swoją przestrzenną lokalizację, jednak nie obejmuje w całości danego miejsca, ponieważ ma swoje źródło przede wszystkim w stosunkach społecznych, jest rezultatem pewnego procesu, produktem działań grupowych i organizuje się wokół pewnej zdominowanej kategorii społecznej (mieszkanie w getcie nie oznacza, że przynależy się do getta, można natomiast mieszkać poza gettem i go doświadczać). Getto jest jednocześnie klatką, w której jest się zmuszonym żyć, której się nienawidzi i w której marzy się o świecie zewnętrznym, oraz kokonem, który chroni przed zagrożeniami z zewnątrz, pozwala w pewnym wymiarze odczuć bezpieczeństwo i solidarność z podobnymi sobie (Lapeyronnie 2009, 7). W badanych przez siebie przypadkach przedmieść metropolii, ale także miast średniej wielkości, Lapeyronnie (2009, 9–10) zauważa przede wszystkim trudności socjalne: konieczność poświęcania całej swej energii zapewnieniu realizacji codziennych potrzeb, przeświadczenie mieszkańców o braku perspektyw na lepszą przyszłość i braku dostępu do „prawdziwego życia”, niemożność konsumowania różnych dóbr w sposób, w jaki czynią to ludzie „na zewnątrz”. Dla większości mieszkańców współczesnych przedmieść, zwłaszcza zaś dla mężczyzn, wykluczenie łączy się z przejawami rasizmu, z którym stykają się poza granicami swych osiedli: w miejscach pracy, w przestrzeni publicznej czy w instytucjach, co potwierdzałoby tezę, że ghetto odnosi się do stosunków społecznych (Lapeyronnie 2009, 16–21). Powyższe elementy życia na przedmieściach tłumaczą w pewien sposób niechęć ich mieszkańców do definiowania się według kryterium ekonomicznego („biedni”) i przekonanie, że zamknięcie w świecie getta nie jest skutkiem określonej polityki ekonomicznej, ale niemoralnej (odnoszącej się do moralności i obyczajów) polityki produkującej nierówności społeczne, skazującej ich, jak to ujmuje Lapeyronnie (2009, 9–10), nie tyle na doświadczenie biedy, co na ubogość ich doświadczeń. Mieszkańcy miejskiego getta nie mają poczucia przynależności do jednej grupy społecznej (Lapeyronnie

2009, 7). Podzielają jednak ten sam homogeniczny, narzucony z zewnątrz i negatywny obraz samych siebie, który łączy, ale też upraszcza złożone i często sprzeczne zjawiska.

Wskazuje się, że bieda i wykluczenie mieszkańców przedmieść, w tym potomków imigrantów, mają przyczyny w ich położeniu klasowym i habitusie (Marlière 2006; Szczepański, Śliz 2011: 57–58). Z drugiej jednak strony – w odróżnieniu od dzielnic homogenicznych pod pewnym względem, ale niebędących gettami, takich jak dawne śródmiejskie czy skupione wokół fabryk dzielnice robotnicze – mieszkańcy tych obszarów, oddalonych nie tylko od miast, ale także od swych miejsc pracy, nie definiują się przez swą przynależność klasową i zawodową, co dawniej ułatwiało integrację kulturową i społeczną z całym społeczeństwem (Lefebvre 2009 [1968], 15). Punktem tożsamościowego odniesienia jest dla nich natomiast z jednej strony rodzina, a z drugiej (szczególnie dla młodych osób) – grupy rówieśnicze, których granice wyznacza terytorium i wzajemna znajomość (*l'interconnaissance*). Każdy więc, kto nie jest znany i kto pochodzi spoza przestrzeni osiedla staje się obcym, potencjalnym celem agresywnych zachowań (Lapeyronnie 2009, 14–16).

Osiedla bloków na przedmieściach miast francuskich nie są jednak przestrzenią społeczną, gdzie nie obowiązują żadne normy. Większość mieszkańców przedmieść wyznaje wartości bliskie także zwykłym mieszkańcom centrów miast, takie jak wartości republikańskie, szacunek dla instytucji i prawa, wartości rodzinne, wartość pracy (Hatzfeld 2005, 5). Niektóre z wartości bliskich całemu społeczeństwu są swoiście interpretowane (honor, który może usprawiedliwiać męską dominację) lub mają oparcie w innych niż francuska kulturach (gościnność, która wynika z geograficznie odległych tradycji). Podobnie jak każda inna grupa społeczna, mieszkańcy przedmieść objawiają także szczególne przywiązanie do wartości specyficznych, gdzie indziej niespotykanych. Hatzfeld (2005, 5–9) wymienia pośród nich:

- 1) szacunek – wymaga okazania każdemu dystansu i uznania jednocześnie, a także akceptacji odmienności i nierówności, inaczej niż na temat równości myśleli rewolucjoniści z 1789 roku, inaczej

również niż wynikałoby to z umiejscowienia osoby w danym systemie hierarchicznym;

2) solidarność – polega na okazywaniu społecznie zorganizowanej pomocy w razie zaistnienia jakiejś trudności, co jest rzadko obserwowane w dzielnicach mieszczańskich (*beaux quartiers*); solidarność opiera się na istnieniu wspólnot, które zawiązują się w wyniku pojawiających się konieczności, z zamieszkiwania tej samej przestrzeni i – choć nie tak często, jak jest to niekiedy przedstawiane – tej samej przynależności religijnej lub etnicznej;

3) religia – wartości metafizyczne są ważne dla mieszkańców przedmieść, podobnie jak było to ogólnie we Francji aż do oświecenia. Religijność na przedmieściach wyróżnia się pod względem formy (od fundamentalizmu do przywiązania do pewnej estetyki i stosunku do świata) i treści (szintości z Japonii, animiści z Afryki, muzułmanie z Bliskiego Wschodu i z Afryki Północnej, prawosławni Grecy, buddyści z Azji). Wspólne jest to, że doświadczenie metafizyczności pozwala lepiej znosić fizyczne i psychiczne bolączki codzienności mieszkańców przedmieść;

4) walka o przetrwanie – wiąże się z doświadczeniem biedy, niepewnością co do zatrudnienia, niskimi zarobkami, które prowokują u części mieszkańców przedmieść chęć gwałtownego, spontanicznego zmanifestowania swej beznadziejnej sytuacji; idąc tym tropem Hatzfeld interpretuje pojawiające się co jakiś czas na przedmieściach zamieszki jako jedne z – mających długą tradycję w historii Francji – powstań ludowych o zasadniczo socjalnym podłożu (por. Hładkiewicz 2009).

Życie na przedmieściach jest regulowane często w sposób bardzo innowacyjny, przejawiający się w występowaniu biegunowych form organizacji społecznej. Przykładowo, jeśli chodzi o regulację życia rodzinnego, w osiedlach bloków na przedmieściach jest zarówno miejsce dla niespotykanej nigdzie indziej solidarności, jak i dla niezwykle oryginalnych struktur powiązań rodzinnych, być może wyprzedzających przyszłość życia rodzinnego na innych obszarach (Hatzfeld 2005, 3–4). Są to miejsca wyjątkowej kreatywności językowej, artystycznej i ekonomicznej, miejsca o dużym, jednak źle wy-



korzystywanym i niedocenianym, kreatywnym potencjale (Hatzfeld 2006).

\*

Omówiwszy wybrane aspekty społecznych identyfikacji Francuzów algierskiego pochodzenia, chciałbym teraz przedstawić założenia metodologiczne przeprowadzonych badań własnych.



### CZĘŚĆ III

## **Metodyka badania relacji między identyfikacjami w tekstach powieściowych i autobiograficznych**

*Kiedy rozpatrujemy doświadczenia i postawy indywidualne, zawsze otrzymujemy dane i fakty podstawowe, które nie odnoszą się tylko do bardziej lub mniej ogólnych kategorii danych i faktów; przez to mogą służyć dla ustalenia praw rządzących procesami społecznymi. [...] Możemy z całą pewnością powiedzieć, że osobiste materiały życiorysowe, możliwie jak najpełniejsze, stanowią typ doskonały materiału socjologicznego; jeśli socjologia musi posługiwać się innymi materiałami, to tylko wskutek praktycznych trudności, jakie przedstawia zgromadzenie dostatecznej ilości takich materiałów, niezbędnych dla wszystkich problemów socjologicznych, oraz wskutek ogromnej pracy, jakiej wymaga dokładna analiza wszystkich materiałów autobiograficznych, niezbędnych dla opisanego życia grupy społecznej.*

William Thomas, Florian Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*

*Uwaga metodologiczna. Czytając relację nr 13, jak wiele innych, czytelnik może podać w wątpliwość, czy rzeczywiście te wszystkie motywy emigracji, podane tutaj retrospektywnie, występowały wtedy,*

*kiedy autor wyruszał na emigrację. [...] Być może nawet [...] dodał pewne momenty, które w jego indywidualnym wypadku emigrowania nie odgrywały zupełnej roli. Może np. cały ten ustęp rozmowy z matką na temat znaczenia węgla dla świata został zmyślony dla użytku czytelnika autobiografii. Są to rzeczy nieistotne ze stanowiska analizy socjologicznej. [...] Ale podobnie, jak nam autor przedstawia je retrospektywnie, on i wielu innych emigrantów (a o tym wiemy z porównania autobiografii) przedstawiało je w wiosce rodzinnej, kiedy powrócili do niej albo przyjechali w odwiedzin. [...] Zmyślone opowieści stawały się wtedy czynnikami realnie warunkującymi postawy młodzieży względem emigracji. Postawy te kształtowały się bowiem u młodzieży nie w izolacji od jej środowiska społecznego, ale w ścisłym związku z nim. Kształtowały się one pod wpływem atmosfery, jaką stwarzało zachowanie się emigrantów, pod wpływem ich czynów i opowieści prawdziwych lub zmyślonych.*

*Józef Chałasiński, Drogi awansu społecznego robotnika. Studium oparte na autobiografiach robotników*

## ROZDZIAŁ 1

# Problem, pytania badawcze i wynikająca z nich koncepcja badań

Problem badawczy tej pracy stanowią identyfikacje społeczne Francuzów algierskiego pochodzenia po 1999 roku. Konceptualizacji pojęcia „identyfikacja” dokonano w części pierwszej, natomiast zbiorowość Francuzów algierskiego pochodzenia (dalej – FPA) została zdefiniowana we *Wstępie*, a także w części drugiej. O wyborze okresu po 1999 roku zadecydowało szczególne wzmożenie w tym czasie debaty o kolonialnej historii francusko-algierskiej oraz o współczesnej integracji imigrantów z byłych kolonii francuskich.

Przystępując do badań postawiono następujące pytania:

- 1) Z jakimi kategoriami społecznymi identyfikują się FPA?
- 2) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty na rzecz identyfikowania ich jako Francuzów (czyli jako cechy francuskie)?
- 3) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty na rzecz identyfikowania ich jako Algierczyków (czyli jako cechy algierskie)?
- 4) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty przeczące ich identyfikacji francuskiej (czyli jako cechy niefrancuskie)?
- 5) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty przeczące ich identyfikacji algierskiej (czyli jako cechy niealgierskie)?
- 6) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jednocześnie jako cechy francuskie i algierskie?
- 7) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty jednocześnie przeczące identyfikacji francuskiej i algierskiej?

Głównym celem badań było poszerzenie wiedzy na temat identyfikacji FPA. Wiąże się z tym pomniejsze cele naukowe i społeczne. Do naukowych należy zaliczyć: 1) wykorzystanie pojęć „identyfikacja” i „argument identyfikacji” w badaniach empirycznych i pogłębienie wiedzy socjologicznej na temat zjawiska identyfikacji w ogóle; 2) zwiększenie wiedzy na temat zróżnicowania identyfikacji społecznych FPA. Celem społecznym, powiązany z drugim celem naukowym, było „oddanie głosu” potomkom imigrantów, którzy są obecnie zarówno we francuskim, jak i w polskim dyskursie naukowym i medialnym, jednak których problemy poznajemy często nie z ich własnej z perspektywy. Bez stawania po którejkolwiek stronie w toczącej współcześnie we Francji dyskusji o imigrantach i ich dzieciach, o stopniu ich integracji z resztą społeczeństwa francuskiego i o skuteczności republikańskiego modelu integracji, praca ta ma na celu przedstawienie argumentów identyfikacji, jakie są obecne w świadomości FPA, kiedy myślą o sobie, francuskości i algierskości – inaczej mówiąc, kiedy zastanawiają się nad argumentami na rzecz własnej identyfikacji francuskiej lub algierskiej.

Zważywszy na teoretyczne założenia zaprezentowane w części pierwszej, odnoszące się do różnorodności odniesień tożsamościowych każdego człowieka oraz ujawniania się różnych identyfikacji w różnych sytuacjach, przyjęto, że w zależności od kontekstu sytuacyjnego FPA mogą identyfikować się z odmiennymi kategoriami społecznymi i odmiennie upatrywać relacje pomiędzy określonymi identyfikacjami. Co prawda dotychczasowe badania socjologiczne poświęcone tożsamości FPA wskazywały na istnienie różnych identyfikacji dzieci imigrantów algierskich (m.in. Zehraoui 1999; Bruneaud 2005; Perrin 2008; Rio 2010; Sicard 2011), jednak traktowały je w sposób statyczny. Przedstawiały zazwyczaj typy idealne, według których FPA mieliby identyfikować się najczęściej, przeważnie jako „Francuzi tacy jak inni”, jako „Algiero-Francuzi” lub „Franko-Algierczycy”, jako „Francuzi Plus”, jako „Arabo-muzułmanie francuscy” czy jako „francuscy ludzie Zachodu” (za: Rio 2010, 107–178). Ponadto prace te były poświęcone zazwyczaj jednemu rodzajowi identyfikacji, przeważnie identyfikacjom narodowym (francuskim, algierskim) lub przestrzennym (przedmieście). W prezentowa-

nej pracy przyjęto natomiast perspektywę dynamiczną, zakładającą zmienność identyfikacji w zależności od sytuacji i, co za tym idzie, trudność przypisania kogoś do danego typu idealnego ze względu na wyrażoną przez nią lub niego identyfikację w danym momencie (np. w czasie wywiadu z badaczem). Oczywiście można tego dokonać i wyniki takich badań są bardzo cenne, jednak należy zdawać sobie sprawę, że wraz z upływem lat, zmianą sytuacji rodzinnej, finansowej, a nawet przy zmianie jednego tematu rozmowy na drugi, autoidentyfikacja danej osoby może okazać się zupełnie inna niż wcześniej deklarowana.

Po drugie, przyjęto nie tylko założenie, że identyfikacje są zmienne, ale również że należy rozpatrywać je w kontekście innych identyfikacji, nie zaś rozłącznie. Ujawnienie jakiejś identyfikacji z kategorią społeczną danego rodzaju (np. narodową – francuską lub algierską) może bowiem zależeć od tego, czy podmiot identyfikujący mówi jako przedstawiciel określonej kategorii innego rodzaju (np. religijnej, zawodowej, klasowej, odnoszącej się do relacji rodzinnych czy też przynależności do zbiorowości przestrzennej).

Uznanie tych postulatów, zgodnych z paradygmatem metamodernistycznym (zob. Vermeulen, van den Akker 2010; Kubera 2013b), jeszcze przed dokonaniem wyboru metody badawczej wiązało się z koniecznością zapewnienia dostępu do takich danych (zastanych lub wytworzonych), które umożliwiłyby zaobserwowanie, jak w różnych sytuacjach zmieniają się identyfikacje FPA, a w szczególności, jak zmieniają się relacje między identyfikacją francuską, algierską a innymi identyfikacjami członków tej zbiorowości.

Spośród metod wykorzystywanych w badaniach tożsamości i identyfikacji, których zastosowanie uwzględniałoby realizację powyższych postulatów, a przede wszystkim założenie o zmienności i różnorodności identyfikacji oraz ich wzajemnym sprzężeniu, zdecydowano się na wybór założeń pamiętnikarskiej „polskiej” odmiany metody biograficznej (por. Włodarek, Ziółkowski 1990), a w jej ramach – na wybór tekstów literackich znajdujących się na kontinuum między powieścią a autobiografią jako podstawowego materiału badawczego. Choć wybór ten był uzasadniony przede wszystkim nawiązaniem do tradycji badań pamiętnikarskich (Kubera 2015),

to znajduje on oparcie również w innych szkołach metody biograficznej, w tym w nurcie, którego przedstawicielem jest Fritz Schütze (2012), kojarzony głównie z wywiadami autobiograficzno-narracyjnymi, zachęcający jednak również do wykorzystywania wypowiedzi o charakterze literackim (Kaźmierska 2008, 19).

William Thomas i Florian Znaniecki w *Nocie metodologicznej do Chłopa polskiego w Europie i w Ameryce* (1976 [1918–1920], 85), którego wydanie istotnie przyczyniło się do rozwoju metody biograficznej, stwierdzają, że socjologia powinna w głównej mierze zajmować się badaniem postaw ludzi względem wartości. Postawy te, zdaniem Thomasa i Znanieckiego, różnicują się w zależności od sytuacji, a zadaniem socjologa jest nie tyle mówienie o częstotliwości występowania określonych sytuacji warunkujących pojawianie się określonych postaw w danej zbiorowości (co jest niemożliwe), co wyodrębnienie rodzajów tych sytuacji (zob. Znaniecki 1984 [1931], 49; 1988 [1922], 110–111 i 288–289). Stąd celem przeprowadzonych badań było wskazanie na sytuacje stanowiące kontekst do przyjmowania określonych postaw przez potomków imigrantów algierskich względem wartości, jaką jest przynależność do zbiorowości Francuzów i do zbiorowości Algierczyków.

W tym miejscu warto powiedzieć o możliwości ekstrapolacji uzyskanych wyników na całą populację Francuzów algierskiego pochodzenia. Podstawową metodą analizy zebranego materiału była analiza treści, w której analizy jakościowe i ilościowe były traktowane jako komplementarne (zob. Ziółkowski 1984, 28–29; Jakubczak 1989; Suchocki, Szafran, Wawruch 1990; Flick 2010, 31–34). Wyniki badań jakościowych odnoszą się do postaw względem identyfikacji, szczególnie francuskiej i algierskiej, i jako takie mogą być ekstrapolowane na całą populację FPA, gdyż będą orzekać o występowaniu danych postaw w tej populacji, nie zaś o częstości ich występowania. Ponieważ w zebranych materiale znalazły się zarówno powieści (o których jednak możemy powiedzieć, że ich narratorzy i bohaterowie należą do tych samych ważnych kategorii społecznych, co ich autorzy), jak i teksty przedstawiane jako „czyste” autobiografie lub znajdujące się „na obrzeżach” autobiografii (Lis 2006), zostało zawieszono orzekanie na temat autobiograficzności tych tekstów. Jed-



nakże na podstawie założeń socjologii literatury (Goldmann 1967; Mencwel 1980; Dirx 2000; Kubera 2012) i przez adaptację założeń metody pamiętnikarskiej przyjęto, że istotne dla realizacji celu badawczego pozostaje to, że opisywane rodzaje sytuacji i towarzyszących im postaw z pewnością występują w społeczeństwie francuskim, nie zaś rozstrzygnięcie, czy są one bezpośrednio związane z biografią autora, czy też nie. Jeśli chodzi z kolei o wyniki analiz ilościowych, to miały one charakter pomocniczy, służący udoskonaleniu analizy jakościowej (zob. Ziółkowski 1984, 13). Należy je odnosić jedynie do tego, jak pod względem ilościowym prezentują się identyfikacje i relacje między nimi w konkretnych analizowanych tekstach.

Przyjmując powyższe założenia, jakościowej i ilościowej analizie poddano 12 tekstów napisanych w języku francuskim przez Francuzów pochodzenia algierskiego i opublikowanych w latach 2000–2013. Wyniki własnych badań ilościowych i jakościowych skonfrontowano z wynikami badań empirycznych z lat 90. XX wieku i pierwszej dekady XXI wieku, wykorzystujących jednak inne materiały badawcze, takie jak wywiady pogłębione, ankiety, obserwacje uczestniczące oraz badania ankietowe prowadzone przez Narodowy Instytut Statystyki i Studiów Ekonomicznych (INSEE) oraz Narodowy Instytut Studiów Demograficznych (INED). Rezultaty przeprowadzonych badań były konsultowane z ekspertami we Francji, w tym z przedstawicielami mniejszości algierskiej. W pracy znalazł się również materiał wizualny zebrany podczas spotkań i wydarzeń społeczno-kulturalnych kierowanych do mniejszości algierskiej w Paryżu, a także przedstawiający miejsca związane z obecnością Algierczyków w tym mieście.



## ROZDZIAŁ 2

# Dobór próby i prezentacja materiału badań własnych

Wyboru materiałów badawczych dokonano na podstawie kilku kryteriów. Założono, że mają to być teksty napisane przez Francuzów algierskiego pochodzenia (zdefiniowanych jak we *Wstępie*), które:

- 1) zostały opublikowane po 1999 roku we Francji;
- 2) zostały napisane w języku francuskim (co jest argumentem za francuską walencją autorów, choć nie wyklucza bi- lub poliwalencji);
- 3) są tekstami o charakterze literackim pisanymi prozą;
- 4) mogą być uznane za teksty mające cechę autobiograficzności, przy czym ważne było odnalezienie w tekście argumentów świadczących o posiadaniu takiej cechy, nie zaś formalne zakwalifikowanie ich przez wydawcę, krytyka, księgarnię czy bibliotekę do danego gatunku literackiego (powieści, powieści autobiograficzne, autobiografie, autofikcje, eseje); uznawałem, że cechę taką mogą mieć również teksty takie jak powieści, w stosunku do których nie zachodzi tzw. pakt autobiograficzny (Lejeune 1996), których jednak autorzy i narratorzy lub bohaterowie współdzielą przynależność do tych samych, istotnych z punktu widzenia problemu badawczego kategorii społecznych (pochodzenie imigranckie, zamieszkiwanie na przedmieściach itd.).

Pierwszy etap poszukiwań materiałów spełniających powyższe kryteria polegał na sporządzeniu listy Francuzów algierskiego pochodzenia, którzy opublikowali po 1999 roku przynajmniej jedną powieść lub autobiografię. Nie było to zadaniem łatwym, gdyż katalogi biblioteczne we Francji dzielą autorów według kryterium posiadania obywatelstwa, nie zaś ich pochodzenia. Mamy więc w elektronicznych wyszukiwarkach bibliotecznych, a także w słownikach pisarzy i antologiach literatury skatalogowanych tematycznie, auto-

rów francuskich oraz autorów posiadających inne niż francuskie obywatelstwo. Można też wyszukiwać według kryterium języka książki (tutaj – francuskojęzyczna), co jednak nie zawęży nam listy pisarzy (wyświetlają się wszystkie książki publikowane w krajach frankofońskich), podobnie jak kryterium geograficzne. Republikańska zasada nakazująca traktować wszystkich Francuzów tak samo, niezależnie od ich pochodzenia czy wyznania, ma swoje odzwierciedlenie również w katalogach bibliotecznych. Lista autorów francuskich algierskiego pochodzenia została więc sporządzona w wyniku poszukiwań obejmujących najpierw konsultacje katalogów bibliotecznych wokół haseł tematycznych takich jak „migracje”, „integracja”, „Algieria”, „Algierczycy” i pokrewnych, w kolejnym kroku zaś – przeglądu źródeł, na podstawie których można było zrekonstruować biografie autorów odnalezionych książek, uwzględniając także elementy z życiorysów ich rodziców (kraj urodzenia i, jeśli urodzili się w Algierii przed 1962 rokiem, ich status prawny; przyjęte przeze mnie wcześniej kryterium wyklucza bowiem osoby, których rodzice urodzili się w Algierii i byli *Pieds-Noirs* lub żydowskimi autochtonami Algierii). W większości przypadków okazywało się jednak, co nie jest też znowu tak bardzo dziwne, że powieści skatalogowane nawet w tak sprofilowanych zasobach, jak znajdujące się w mediatece Cité Nationale de l’Histoire de l’Immigration (Narodowe Muzeum Historii Imigracji w Paryżu) i opisane hasłem „algierskie”, nie były pisane ani przez Algierczyków, ani też przez osoby o algierskim pochodzeniu. Często było też tak, że autorzy tekstów odnalezieni w zasobach bibliotecznych byli co prawda Francuzami algierskiego pochodzenia, jednak ich twórczość albo nie dotyczyła interesującego nas okresu (lata po 1999 roku), albo była innego rodzaju niż zakładana w postawionych przez nas kryteriach (teksty naukowe, prasowe lub literackie inne niż powieść: sztuki teatralne, poezja, reportaże). Kwalifikowane natomiast były teksty opisywane również jako „opowieść”, „opowiadanie” czy „esej” – w tym ostatnim przypadku takie, w których był wyraźnie zarysowany jednostkowy („ja”) lub zbiorowy („my”) narrator prezentujący własne doświadczenia.

Poszukiwanie materiału badawczego wymagało przyglądania się nie tylko autorom francuskim, ale także ich genealogii. O ile bo-

wiem część FPA eksponuje w różnych wypowiedziach swą algierską identyfikację, to inna część w pytaniu o ich pochodzenie doszukuje się złamania ważnej republikańskiej zasady. W poszukiwaniu przydatne okazały się kontakty z pracownikami ÉHESS i Université Paris 8, życzliwość pracowników wspomnianego Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration, a także przegląd prac naukowych oraz stron internetowych, takich jak *LIMAG-Littératures du Maghreb*, poświęconych autorom maghrebskim i francuskim maghrebskiego pochodzenia (niewiele jest zaś publikacji, które traktowałyby wyłącznie o pisarzach algierskich i algierskiego pochodzenia).

Ponieważ Francuzów maghrebskiego pochodzenia, w tym także FPA, nazywa się *Beurs*, tworzona przez nich literatura również jest tak niekiedy nazywana. Początek tego nurtu upatruje się w 1983 roku, kiedy swą pierwszą powieść autobiograficzną pt. *Le thé au harem d'Archy Achmed* napisał Mehdi Charef. Powieści powstające w ramach *littérature beur* są badane pod kątem literaturoznawczym i językoznawczym (Hargreaves 1991; Vitali 2011a; 2011b; Redouane 2012a;), a także socjologicznym (choć nie zawsze przez socjologów). Gdy chodzi o tematy socjologiczne, badacze interesują się takimi wątkami jak: tożsamość w świecie postmigracyjnym, życie codzienne na przedmieściach (Desplanques 1991; Galaï 2005; Geiser 2008), czy obecność autorów tych powieści we francuskim polu literackim (Olsson 2011). Książki pisane przez Francuzów, których rodzice byli imigrantami algierskimi, cieszą się dość dużym zainteresowaniem czytelników we Francji i są często publikowane w renomowanych domach wydawniczych (Gallimard, Mercure, Stock czy Seuil), choć z drugiej strony są one bardzo różnie oceniane pod względem estetyczno-literackim. Trzeba dodać, że wielu autorów tych powieści nie przepada za określeniem *littérature beur* (a także za innym, używanym niekiedy w tym kontekście – „literatura przedmieść”), które uważają za etnicyzujące i gettoizujące<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Z tego powodu grupa młodych pisarzy francuskich, w większości pochodzenia maghrebskiego, w swym manifestie z 2007 roku przeciwstawiła się określeniom takim jak *beur* i *de banlieue*, tłumacząc, że chce być postrzegana jako grupa autorów francuskich bez przymiotników. Kolektyw ten przyjął nazwę „Qui fait la France”, „Qui fait la France” (dosłownie: „Kto czyni Francję”), co stanowi

W wyniku podjętych działań sporządzono listę 23 Francuzek i Francuzów algierskiego pochodzenia, których powieści lub autobiografie zostały opublikowane po 1999 roku. Są to (najpierw imię, potem nazwisko): Hamid Aït-Taleb, Karim Amellal, Azouz Begag, Mouss Benia, Nina Bouraoui, Mehdi Charef, Magyd Cherfi, Ahmed Djouder, Faïza Guène, Achmy Halley, Tassadit Imache, Jean-Luc Istace-Yacine, Ahmed Kalouaz, Mehdi Lallaoui, Sabri Louatah, Ali Magoudi, Mabrouck Rachedi, Zahia Rahmani, Karim Sarroub, Samira Sedira, Akli Tadjer, Madjid Talmats, Razika Zitouni. Nie znaleźli się w tym zbiorze publikujący Francuzi algierskiego pochodzenia, którzy w przyjętej definicji przynależą do pierwszej, nie zaś do drugiej generacji imigrantów (decyzja o migracji była podjęta przez nich, nie zaś przez ich rodziców), wśród których znajdują się m.in.: Assia Djebar (od 2005 roku do 2015 roku członkini Akademii Francuskiej), Leïla Sebbar, Nourredine Saadi, Malika Mokeddem i Abdelkader Djemaï. Lista ta nie obejmuje również przedstawicieli drugiego pokolenia imigrantów z Tunezji i Maroka wchodzących z Algierią w skład Maghrebu, np. takich jak pisarka pochodzenia marokańskiego Kaoutar Harchi, ani też osób, których rodzice urodzili się w Algierii, ale posiadali inny status niż *Français Musulmans d'Algérie*.

W zbiorze tym znalazły się zarówno osoby, których podstawowym zajęciem jest pisarstwo i które publikują regularnie swoje teksty, jak i takie, które wykonują także inne zawody. Jedni są bardzo znani (nie tylko ze względu na literacką twórczość), inni właściwie nierozpoznawalni. Pewna część wydała swoje prace w renomowanych wydawnictwach (Seuil, Gallimard), teksty innych ukazały się w niewielkim nakładzie. Przedstawione podziały nie pokrywają się wzajemnie i też nie są dla założeń tej pracy istotne, gdyż jej tematem nie jest obecność tych autorów we francuskim polu literackim w rozumieniu Pierre'a Bourdieu (2001), ale to, w jakich kontekstach sytuacyjnych umiejscawiają oni konkretne identyfikacje bohaterów powieściowych, którzy współdzielą z nimi ważne cechy społeczne (płeć, pochodzenie, miejsce zamieszkania itd.).

---

grę słów z czasownikiem argotycznym *kiffer*, który oznacza „kochać” (Kleppinger 2011, 41).

Powyższa lista autorów spełniających postawione wcześniej kryteria doboru z pewnością nie jest kompletna, zważywszy na trudności związane z odszukaniem pośród wszystkich Francuzów, którzy kiedykolwiek opublikowali tekst literacki, właśnie takich, których rodzice lub przodkowie urodzili się jako *Français Musulmans d'Algérie* i zamieszkali we Francji na stałe. Pomimo tego ze sporządzonej listy udało się wyłonić zróżnicowaną próbę (wiek, płeć, trajektoria migracyjna rodzin autorów, przynależność narodowo-etniczna ich rodziców), która pozwoliła uzyskać w pewnym momencie analizy zadawalający stopień nasycenia danymi w zakresie wybranego problemu badawczego (por. Bertaux, Bertaux-Wiame 1981, 186–188).

Jeśli chodzi o dobór próby, to zdecydowano, że muszą się w niej znaleźć teksty wszystkich kobiet ze sporządzonej listy, gdyż ich narracje zdecydowanie różnią się od narracji pisanych przez mężczyzn. Z tego względu dobór miał charakter celowy, co jest dopuszczalne w badaniach jakościowych (Flick 2010, 56–58). W styczniu 2013 roku, kiedy dokonywano wyboru próby, lista FPA obejmowała 5 kobiet, które automatycznie znalazły się w korpusie badawczym. Znalazło się w nim również 5 mężczyzn, których wylosowano spośród pozostałych znajdujących się na liście autorów, uwzględniając jednak zasadę, aby w grupie męskiej znalazło się minimum dwóch autorów młodych (do 35 roku życia włącznie w 2000 roku), jak i minimum dwóch w średnim lub starszym wieku (powyżej 35 lat), co oznaczało celowo-losowy dobór próby (zob. Flick 2010, 60). W styczniu 2014 roku lista autorów spełniających wcześniej postawione kryteria poszerzyła się o Samirę Sedirę, która w 2013 roku opublikowała swą pierwszą powieść (spełniającą także przyjęte kryterium autobiograficzności). Została ona dodana do korpusu badawczego (szósta kobieta w korpusie), a wraz z nią został dolosowany szósty autor spośród pozostałych na liście. Ostatecznie w korpusie znalazło się 12 Francuzów algierskiego pochodzenia zróżnicowanych pod względem płci, wieku, a także przebiegu trajektorii migracyjnej oraz przynależności narodowo-etnicznej ich rodziców. Wykorzystując bazę Catalogue Collectif de France ([www.ccf.fr/bnf.fr](http://www.ccf.fr/bnf.fr)) zawierającą spis wszystkich skatalogowanych we Francji książek, sporządzono dla każdego z autorek i autorów listy tekstów literackich pisanych pro-

zą, których pierwsze wydania ukazały się po 1999 roku. W kolejnym kroku wylosowano po jednej powieści lub autobiografii dla każdego z autorek i autorów.

W wyniku tej procedury w próbie badawczej znalazło się 12 tekstów napisanych przez Francuzów algierskiego pochodzenia. Charakterystyki autorów i ich tekstów, które znalazły się w korpusie, obrazują table na następujących stronach.

Tabela 6. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie

	Nazwisko i imię	Urodzenie		Liczba lat dzieciństwa spędzonych w Algierii	Płeć: m – mężczyzna, k – kobieta		Przynależność narodowo-etniczna rodziców: A – Algierczyk(-ka), F – Francuz(-ka)	Mieszkanie na przedmieściach francuskich z rodzicami	Zawód (aktualny*)	Rok debiutu literackiego autora
		Rok	Kraj		Matka	Ojciec				
1.	Amellal, Karim	1978	Francja	5 <sup>†</sup>	M	F	A	Tak	Badacz w Instytucie Nauk Politycznych w Paryżu, pisarz, działacz społeczny, publicysta	2005
2.	Begag, Azouz	1957	Francja	0	M	A	A	Tak	Ekonomista i socjolog, polityk (centroprawica), pisarz	1986
3.	Benia, Mouss	1972	Francja (?)	?	M	?	A	Tak	Pisarz, publicysta, aktor	2003



Tabela 6. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie (ciąg dalszy)

	Nazwisko i imię	Urodzenie		Liczba lat dzieciństwa spędzonych w Algierii	Płeć: m – mężczyzna, k – kobieta	Przynależność narodowo-etniczna rodziców: A – Algierczyk(-ka), F – Francuz(-ka)			Mieszkanie na przedmieściach francuskich z rodzicami	Zawód (aktualny*)	Rok debiutu literackiego autora
		Rok	Kraj			Matka	Ojciec				
4.	Bouraoui, Nina	1967	Francja	10 <sup>+</sup>	K	F	A	?	Pisarka	1991	
5.	Charef, Mehdi	1952	Algieria	10	M	A	A	Tak	Reżyser filmowy, autor sztuk teatralnych i powieści	1983	
6.	Djouder, Ahmed	„młody”	Francja	0	M	A	A	Tak	Redaktor	2006	
7.	Guène, Faïza	1985	Francja	0	K	A	A	Tak	Pisarka, scenarzystka, autorka filmów krótkometrażowych	2004	
8.	Imache, Tassadit	1958	Francja	0	K	F	A	Tak	Pisarka, członkini Commission nationale de déontologie de la sécurité (CNDS, 2001–2007)	1988	
9.	Kalouaz, Ahmed	1952	Algieria	1	M	A	A	Nie (?)	Pisarz, poeta, pedagog	1975	

Tabela 6. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie (ciąg dalszy)

	Nazwisko i imię	Urodzenie		Liczba lat dzieciństwa spędzonych w Algierii	Płeć: m - mężczyzna, k - kobieta	Przynależność narodowo-etyczna rodziców:		Mieszkanie na przedmieściach francuskich z rodzicami	Zawód (aktualny*)	Rok debiutu literackiego autora
		Rok	Kraj			Matka	Ojciec			
10.	Rahmani, Zahia	1962	Algieria	5	K	A	A	Nie (?)	Badaczka w Narodowym Instytucie Historii Sztuki, pisarka	2003
11.	Sedira, Samira	1964	Algieria	5	K	A	A	Tak	Aktorka, a po zwolnieniu z teatru m.in. sprzątaczką	2013
12.	Zitouni, Razika	1980 <sup>§</sup>	?	?	K	A	A	Tak <sup>†</sup>	Nauczycielka geografii i historii	2005

Znak „?” oznacza brak danych.

\* Większość autorów wychowała się w rodzinach robotniczych i zanim została pisarkami, wykonywała inne niż prezentowane tu zawody.

† Lata podane w przybliżeniu. Wiemy, że autor urodził się w Paryżu, wychowywał w Algierii, ale na początku lat 80. ponownie zamieszkał we Francji.

§ Od 3 do 13 roku życia.

§ Lub rok 1981.

# Do czasu przeprowadzki w wieku nastoletnim.

**Źródła informacji o wszystkich autorach:** okładki książek, strony poświęcone pisarkom i pisarzom francuskim (<http://www.alalettre.com/auteurs-contemporains.php#i>), autorkom i autorom pochodzącym z Maghrebu ([www.limag.refer.org](http://www.limag.refer.org)), strony Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration (Narodowe Muzeum Historii Imigracji,

<http://www.histoire-immigration.fr/education-et-recherche/la-mediatheque/le-portail-documentaire>), strony Bibliothèque Nationale de France (Biblioteka Narodowa Francji, <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html>).

**Źródła informacji o poszczególnych autorach:**

1. <http://karimamellal.blogg.org/> oraz <http://karimamellal.net/> (strona prowadzona przez autora).
2. <http://clicnet.swarthmore.edu/litterature/moderne/begag/presentation.html> (strona poświęcona autorowi), <http://www.albin-michel.fr/auteur-Azouz-Begag-15743> (strona wydawcy).
3. [http://www.marianne.net/Mouss-Benia-le-roman-de-banlieue-ca-eut-venu\\_a83906.html](http://www.marianne.net/Mouss-Benia-le-roman-de-banlieue-ca-eut-venu_a83906.html) (wypowiedź dla tygodnika „Marianne”), <http://www.leparisien.fr/economie/j-etais-un-cancer-je-suis-devenu-ecrivain-06-03-2006-2006798223.php> (artykuł w „Le Parisien”).
4. <http://www.editions-stock.fr/nina-bouraoui> (strona wydawcy).
5. <http://www.africansuccess.org/visuFiche.php?id=659&lang=fr> (strona rocznika „African Success”).
6. [http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=article5&id\\_article=370](http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=article5&id_article=370).
7. <http://bibliobs.nouvelobs.com/romans/20080904.BIB1959/faiza-guene-au-bistro.html> (artykuł w „Le Nouvel Observateur”).
8. <http://blogs.mediapart.fr/edition/bookclub/article/010609/tassadit-imache-interview> (wywiad z autorką), <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/11/IMACHE/16505> (artykuł autorki w „Le Monde Diplomatique”), <http://www.actes-sud.fr/contributeurs/imache-tassadit> (strona wydawcy), zob. Hargreaves 1991, 63.
9. <http://www.lerouergue.com/> (strona wydawcy).
10. <http://www.swediteur.com/auteur.php?id=19> (strona wydawcy), [http://etonnants-voyageurs.com/spip.php?page=inprimir\\_articulo&id\\_article=1510](http://etonnants-voyageurs.com/spip.php?page=inprimir_articulo&id_article=1510) (strona międzynarodowego festiwalu książki i filmu „Étonnants Voyageurs”), [http://www.vitaminedz.com/biographie-de-zahia-rahmani/Articles\\_17858\\_69334\\_15\\_1.html](http://www.vitaminedz.com/biographie-de-zahia-rahmani/Articles_17858_69334_15_1.html) (algierska lokalna strona informacyjna).
11. <http://www.lerouergue.com/> (strona wydawcy), <http://bibliobs.nouvelobs.com/romans/20130507.OBS8374/samira-sedira-la-comedienne-devenue-femme-de-menage.html> (artykuł w „Le Nouvel Observateur”), <http://www.lematindz.net/news/12544-lodeur-des-planches-de-samira-sediri.html> (artykuł w algierskim dzienniku „Le Matin”).
12. <http://www.histoire-immigration.fr/magazine/2005/2/comment-je-suis-devenue-une-beurgeoise> (strona Narodowego Muzeum Historii Imigracji w Paryżu).

**Data dostępu do źródeł internetowych: 20.11.2016.**

[172]

Tabela 7. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie. Podział ze względu na płeć i wiek

<b>Grupa wiekowa</b> <b>Płeć</b>	<b>Młodszy</b> <b>(35 lat lub mniej w 2000 roku)</b>	<b>Starszy</b> <b>(więcej niż 35 lat w 2000 roku)</b>
<b>Kobiety</b>	Nina Bouraoui Faïza Guène Razika Zitouni	Tassadit Imache Zahia Rahmani Samira Sedira
<b>Mężczyźni</b>	Karim Amellal Mouss Benia Ahmed Djouder	Azouz Begag Mehdi Charef Ahmed Kalouaz

Tabela 8. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie. Podział ze względu na wychowywanie się w Algierii lub we Francji oraz w rodzinie algierskiej albo algiersko-francuskiej

<b>Socjalizacja</b>	<b>Rodzina algierska</b>	<b>Rodzina algiersko-francuska</b>
Dzieciństwo w Algierii	Mehdi Charef Zahia Rahmani Samira Sedira	Karim Amellal Nina Bouraoui
Dzieciństwo we Francji	Azouz Begag Ahmed Djouder Faïza Guène Ahmed Kalouaz Razika Zitouni (?)	Tassadit Imache Mouss Benia (?)

Tabela 9. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie. Podział ze względu na mieszkanie w okresie młodości na przedmieściach blokowych lub w innych rodzajach przestrzeni (tabela nie uwzględnia mieszkania w podmiejskich slumsach, zwanych we Francji *bidonvilles*)

<b>Zamieszkiwanie w blokach na przedmieściach</b>	<b>Zamieszkiwanie w innego rodzaju przestrzeni</b>	<b>Brak danych</b>
Karim Amellal Azouz Begag Mouss Benia Mehdi Charef Ahmed Djouder Faïza Guène Tassadit Imache Samira Sedira	Ahmed Kalouaz (domek na wsi) Zahia Rahmani (domek na wsi) Razika Zitouni (od momentu przeprowadzki: dom jednorodzinny na przedmieściu)	Nina Bouraoui

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek

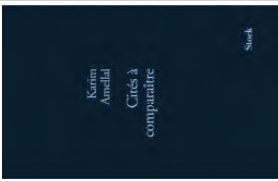
Imię i nazwisko Lp. (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, załączek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
1. Karim Amellal (KA)	<i>Cités à comparaitre. Roman (Ostedia blokowe na przedmieściach w porównaniu. Powieść)</i>	2006	Paris: Stock, ss. 177 	<p><b>Okładka:</b> „Umieram z chęci opowiedzenia całej historii, ale jak na razie nic nie jestem w stanie powiedzieć poza tym, że mam wielką pustkę w żołądku. To nie głód mnie ścisła. To strach pod skórą na parkingu mojego brzucha. Cholera, to wszystko wygląda tak, jakby zaprogramowały mnie istoty pozaziemskie, poczwały od momentu, kiedy pierwszy raz zostałem położony w kolysec. Może jestem częścią tajnego planu służb wojskowych albo CIA. W filmach to się zdarza. Żyje sobie człowiek swoim życiem, wszystko w najlepszym porządku, ma dzieci i tak dalej, aż w pewnym momencie zaczyna rozumieć, że jest tylko marionetką w cudzych rękach. I to ci wielcy bossowie umiejscowieni gdzieś tam na innej planecie sterują jego życiem. Wtedy facet przecina kabel i tak zaczyna się film”.</p> <p>Karim Amellal urodził się w Paryżu w 1978 roku. <i>Cités à comparaitre</i> jest jego pierwszą powieścią.</p> <p><b>Tematyka:</b> życie społeczne na przedmieściach, młodzi z przedmieść, rodziny na przedmieściach, nierówności społeczne (bieda, brak możliwości awansu).</p>

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)


Lp.	Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zakładek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
2.	Azouz Bégag (AB)	<i>Le marteau pique-cœur. Roman (Młot pneumatyczny. Powieść)</i>	2004	Paris: Éditions du Seuil, ss. 251 	<b>Okładka:</b> Nie tak dawno temu dzielnice <i>bidonvilles</i> powstawały na obrzeżach Rodanu. Działają nie ma po nich śladu, ci, którzy tam żyli, pionierzy algierskiej migracji, starzej się i umierają w ciszy. Dziecko tej dzielnicy nieopodal Lyonu o nazwie Chaaba zostało powieściopisarzem i socjologiem. Jego świat stanowią idee i słowa, lotniska i sale konferencyjne, które mija w biegu. To człowiek Północy, śpieszący się człowiek Zachodu i jednocześnie Arab nieskrywający swoich emocji. Niekiedy nie wie już, skąd jest. Gdzieś w Lyonie w anonimowym szpitalu jego ojciec, stary imigrant o spracowanych przy cemicie dłoniach, umiera w taki sam sposób, w jaki żył: nie przeskadzając. Jego bliscy odczuwają pustkę, Płyną słowa, gesty, zapachy, modlitwy. Odległa, wspomniana i legendarna kraina [Algieria] znajdująca się na drugim brzegu [Morza Śródziemnego], do której pisarz i jego córka wspólnie odbywają zaskakującą podróż w trakcie odprowadzania ojca i dziadka na miejsce wiecznego spoczynku. Wielka powieść pełna śmiechu, łez i miłości... Azouz Bégag jest pisarzem i badaczem CNRS (Krajowe Centrum Badań Naukowych). Jest autorem wielu powieści i esejów dotyczących zagadnień migracji, m.in., <i>Le Gone du Chaâba (Dzieciak z Chaâba [słumsy imigranckie pod Lyonem])</i> , <i>Béni ou le paradis privé (Béni lub wstęp do rajy wzbromiony [gra słów: imię Béni znaczy „błogosławiony”])</i> czy <i>Le passeport (Paszport)</i> . <b>Dedykacja:</b> Mojemu ojcu, mojej matce, którzy nigdy nie mogli przeczytać żadnej z moich książek.

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

Lp.	Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, załączek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
2.					<p><b>Tematyka:</b> życie rodzinne syna imigrantów algierskich, różnice między pierwszym a drugim pokoleniem imigrantów algierskich, śmierć ojca we Francji i wizyta z córką w Algierii, spotkania z rodziną w Algierii i poznanie tego kraju, życie zawodowe narratora, wspomnienia lat dzieciństwa we Francji i życia na przedmieściach.</p>
3.	Mouss Benia (MB)	<i>Chiens de la casse. Roman (Griewne psy. Powieść)</i>	2007	Paris: Hachette Littératures, ss. 229	<p><b>Okładka:</b> „Teraz rozumiem lepiej, dlaczego młodzież z mojej dzielnicy mówi o sobie »gmitewne psy« [<i>chiens de la casse</i>]. Mam wrażenie, że jestem trzymany na niewidzialnej smyczy. Zawsze mogę poszukać i wykonywać ruchy w określonym obwodzie. Moje pedigree jest już przechowywane u weterynarza (do stanu po szczepieniu). Czy muszę prosić o pomoc samego diabła, żeby znaleźć w końcu jedzenie na stole?». Inspirowany przez starszego fana Jamesa Browna i łatwe pieniądze, 31-letni Bob znajduje się w cieniu podejrzeń o kradzież biletu Miltonera [sąsiad z osiedla na przedmieściu]. On, który zawsze próbował uciec od swego przeznaczenia... Na początku marzył tylko o normalności: jeździć metrem do pracy na 8 godzin, płacić podatki, nosić skórzaną torbę. To było przed Alice, dziewczyną z bogatej dzielnicy, która nie traci okazji, żeby się stoczyć w złe towarzystwo. Od więzienia przez podejrzane przyjaźnie do miłosnych nieporozumień z dobrze urodzoną dziewczyną, <i>Chiens de la casse</i> opowiada o ukrytych pragnieniach pokolenia, które nie ma już wieku ani chęci do palenia samochodów.</p> <p>Mouss Benia ma 35 lat. Jest również autorem <i>Panne de sens</i>, jego pierwszej powieści (Seuil, 2003).</p>

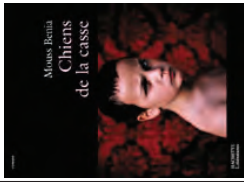




Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)


Lp.	Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zakładek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
3.					<p><b>Tematyka:</b> życie na osiedlach blokowych na przedmieściach, różnice społeczne między mieszkańcami przedmieść a mieszkańcami „dobrych dzielnic”, trudności w przezwyciężeniu stereotypu mieszkańców przedmieść.</p>
4.	Nina Bouraoui (NB)	<i>Garçon manqué</i> ( <i>Chłopczyca</i> )	2000	<p>Paris: Éditions Stock, ss. 197</p> 	<p><b>Okładka:</b> „Staję się Brio. Być we wszystkim pierwsza. Być chłopcem z gracją dziewczynki. Brio dla całej Algierii [Brio to wymyślone przez narratorkę jej imię]. Brio przeciw całej Francji. Brio przeciw mojemu ciału, które dostarcza mi cierpień. Brio przeciw kobiecie, która mówi mi: „Ale ładna dziewczynka. Jak się nazywasz?”. „Ahmed”. Jej zaskoczenie. Moje wyzwanie. Jej zażenowanie. Moje zwycięstwo.</p> <p>Przynoszę wstyd całemu światu. Psuję dzieciństwo. To jest perwersyjna gra. To jest dziecienna gra. Nie, nie chcę wychodzić za mąż. Nie, nie zostawię sobie długich włosów. Nie, nie będę chodzić jak dziewczynka. Nie, nie jestem Francuzką.”</p> <p>Nina Bouraoui urodziła się w 1967 roku. Jej pierwsza powieść <i>La voyageuse interdite</i> [<i>Podglądanie zabronione</i>] (Gallimard, 1991) otrzymała nagrodę Livre Inter. <i>Garçon manqué</i> jest jej szóstą książką.</p> <p><b>Tematyka:</b> życie w Algierii i we Francji w rodzinie mieszananej (algiersko-francuskiej), okres wojny algierskiej i po niej, współobecność cech francuskich i algierskich oraz dziewczęcych i chłopięcych w jednym ciele.</p>

Tabela 1.1. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

Lp.	Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zakładek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
5.	Mehdi Charef (MC)	<i>À bras-le-cœur. Roman (Biorąc sobie do serca. Powieść)</i>	2006	Paris: Mercure de France, ss. 187  Korzystałem z wydania kieszonkowego: Collection Folio, 2007, ss. 246	<p><b>Okładka:</b> „Od kiedy mama powiedziała babci, że niedługo dołączymy do ojca we Francji, Hanna [babcią] przychodziła do domu każdego dnia. Dla mojego ojca życie bez nas było ciężkim doświadczeniem. Brakuje mu nas, decyzja została podjęta. Na początku nic nie poczułem, nie wiedziałem, jak to jest być tam. Potem żyłem w ciągłej, wszędzie dopadającej mnie niepewności. I jeszcze w smutku: zostawić Hannę, wioskę, mój ród, Abdela, wszystko. Uprzedziłem szkołę w Algierii o moim wyjeździe. Wychowawczyni była zachwycona. Mówi, że we Francji są dwa światła: zielone i czerwone, które regulują ruch uliczny, windy w wysokich budynkach, pociągi jeżdżące tunelami.</p> <p>– Gdzie mieszka twój ojciec?</p> <p>Kiedy odpowiedziałem, że w Nanterre [przedmieście podparyskie], wychowawczyni była już mniej zachwycona...</p> <p>Z Algierii, gdzie spędził dzieciństwo, do dzielnicy nędzy w Nanterre: Mehdi Charef opowiada o doświadczeniach małego chłopca, którego życie nie zawsze było łatwe. Żeby przeżyć, musiał się bić: czy to o siebie, na ziemi swych przodków, czy to we Francji, w swym nowym kraju w połowie lat 60. ubiegłego wieku. Autor przedstawia w ludzki i ujmujący sposób obraz swej rodziny i proponuje ciekawą narrację swoich doświadczeń imigranckich.</p> <p>Mehdi Charef jest pisarzem, reżyserem i dramaturgiem. Jego sztuka 1962 została wystawiona w teatrze. Jest autorem książek <i>Thé au harem d'Archit Ahmed</i> [Herbata w haremie Archi Ahmeda] (1983) i <i>La maison d'Alexina</i> [Dom Aleksyny] (1999).</p> <p><b>Tematyka:</b> dzieciństwo, życie rodzinne i szkolne w wiosce w Algierii (okres wojny algierskiej i tuż po niej), pierwsze lata po przeprowadzce spędzone na przedmieściu i w szkole francuskiej.</p>

Tabela 1.1. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

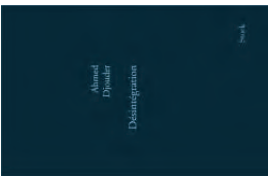
Imię i nazwisko Lp. (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, załączek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
6. Ahmed Djouder (AD)	<i>Désintégration. Enfants d'immigrés: les racines du malaise. Récit (Dezintegracja. Dzieci imigrantów: korzenie niedomagania. Opowieść)</i>	2006	Paris: Éditions Stock, ss. 157 	<b>Okładka:</b> „Nasi rodzice nigdy nie zagrają w tenisa, w badmintona, w golfa. Nigdy nie pojadą na marty. Nigdy nie zjedzą w restauracji. Nigdy nie kupią mebli Louis-Philippe, fotela Louis XV, zastawy Guy Degrenne, szklka Baccarat ani nawet zasłony w Habitat. Nigdy nie pójdą na koncert muzyki klasycznej. Nigdy nie będą posiadać własnego mieszkania czy ładnej posiadłości gdzieś we Francji, by tam spokojnie spędzać ostatnie chwile swego życia. Nie, oni wolili zainwestować, za cenę wielu dekad poświęceń, w domy z betonu w Algierii, które przypominają sześciany i które oni nazywają willami”. <b>Ahmed Djouder</b> urodził się w Lotaryngii. Młody redaktor, żyje w Paryżu. <b>Tekst umieszczony przed dedykacją:</b> „Powtarzam, że istnieje dla wyższych ras nakaz [ <i>un droit</i> ], ponieważ mają one zadanie do wykonania. Mają obowiązek ucywilizować rasy niższe”, Jules Ferry, mowa przed Zgromadzeniem Parlamentu, 29 lipca 1885. „Podbój, który wydaje się wam potrzebny, to czyste nadużycie władzy, którą daje cywilizacja naukowa nad cywilizacjami prymitywnymi. Żeby przystosować sobie człowieka, torturować go, wycisnąć wszystkie siły, które są w nim, w imię rzekomego ucywilizowania. To nie jest nakaz [ <i>un droit</i> ], to jest wypranie. Mówić w tym przypadku o cywilizowaniu jest manifestem hipokryzji”, Georges Clemenceau, mowa przed Zgromadzeniem Parlamentu, 30 lipca 1885. <b>Dedykacja:</b> Moim rodzicom. <b>Tematyka:</b> problemy Francuzów będących potomkami imigrantów, mieszkających na biednych przedmieściach, ich relacje z rodzicami, a także z pozostałymi Francuzami, widziane w perspektywie wartości republikańskich.

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

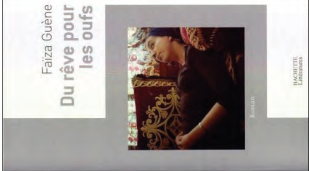
Imię i nazwisko Lp. (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, załączek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
7. Faïza Guène (FG)	<i>Du rêve pour les ours</i> ( <i>O marzeniach głupków</i> )	2006	<p>Paris: Hachette littératures, ss. 213</p> 	<p><b>Okładka:</b> „Podjechał po ciebie swoim foredem focusem w kolorze szary metalik, otworzył ci drzwi, zapytał, czy miałas udany dzień, skomplementował twój ubiór. Ty czujesz się piękna, patrzysz na niego z miłością, mówiąc sobie, że jest ci z nim dobrze. Wtedy wysiadacie z auta, on zaczyna marudzić i czepiać się wszystkiego, boba, ty uważasz, że jest to obrzydliwe, ale trudno, kochasz go. Z daleka, przez ramie zamyka samochód i włącza się dźwięk alarmu, <i>tit-tit</i>, uważasz, że to super, <i>glamour</i>, podoba ci się to, kochasz to. On oświadcza ci, że zabiera cię do restauracji, no, nie zdarza się to często. Czujesz się, jakbyś oglądała filmy romantyczne w niedzielę po południu w telewizji, sądzisz, że ci się oświadczy. Ale w czasie, gdy jesz swoją dietetyczną sałatkę, on ci mówi, że spotkał kogoś innego, że jest to superlaska i że wyjeżdża z nią do Grenoble. Zabiera swoje rzeczy za tydzień, więc mówi, że byłabyś bardzo miła, gdybyś oddała mu jego wiertarkę, którą ci pożyczył, i wszystkie jego płyty Barry’ego White’a. I, przy okazji, dzielimy rachunek na pół?”</p> <p>Ahlème ma 24 lata, ojca, który postradał zmysły, brata, który obraca się w złym towarzystwie, prace dorywcze, za które otrzymuje mało pieniędzy, zamezane koleżanki i dar do przyciągania nieodpowiednich chłopaków. Więc powiedzcie, że ma wszystko, aby być szczęśliwa, to spora przesada. Jednak od swojej dziewczyny w Ivry po ojczyznę Algierię, mijając paryskie kafejki, nie może się ona powstrzymać od zabawnych spostrzeżeń na temat osób, które pojawiają się w jej życiu. Te „głupki” sprawiają, że się uśmiecha, choć często ma ochotę oszaleć.</p> <p>Faïza Guène ma 21 lat. Jest autorką <i>Kiffje kiffje demain</i> [<i>Kochaj, Kochaj jutro</i>] (Hachette Littératures, 2004) i wielu krótko- i średniometrażowych filmów.</p>

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)


Lp. Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierce- go wyda- nia	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zaktadek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
7.				<p><b>Dedykacja:</b> Dla mojej rodziny. Dla mojego ojca, Abdelhamida Guène. Dla mojej matki, Khadry Kadri. Dla mojej siostry, Mounii Guène. Dla mojego brata, Mohameda Guène. Żebyście byli ze mnie dumni. Kocham was.</p> <p>Dla wszystkich tych, którzy mnie wspierali i zachęcali. Dla mieszkańców Courtillieres [osiedle blokowe w podparyskim Saint-Denis]. Dla moich przyjaciół, dziękuję. Dla tych, co są w więzieniach, nie poddawajcie się. Dla Algierii. Dla wszystkich dobrych głupków po tej i po tamtej stronie. Dla tych, którzy marzą.</p> <p><b>Tematyka:</b> życie rodzinne i towarzyskie córki imigranta algierskiego, odgrywanej rolę matki dla swego brata, poszukiwanie przez nią pracy, problem obywatelstwa dzieci imigrantów urodzonych jeszcze w kraju pochodzenia, wizyta narratorki z ojcem i bratem u rodziny w Algierii.</p>
8.	<p><i>Presque un frère. Conte du temps présent.</i> <i>Roman</i> (<i>Prawie brat.</i> <i>Opowieść z czasu teraźniejszego</i>)</p>	2000	<p>Arles: Actes Sud (Généralités), ss. 147</p> 	<p><b>Okładka:</b> Les Terrains [nazwa osiedla podmiejskiego opisywanego w książce] jest jak półwysep, który co prawda jest oddzielony, ale wystarczy tylko kwadrans jazdy autostradą, aby znaleźć się na kontynencie. Jest też, jak więzienie, gdzie każdy pokutuje za winy, których nikt nie popełnił. W ten sposób Trzodka, chór nierozłącznych młodych chłopców, który włożył się bez celu, spaceruje i biega po dachach i po piwnicach, staje oko w oko ze strażnikiem osiedlowym. Inni? Pascal, metys i iłkający się poeta, zaszył się w swoim pokoju i oddaje się słowom. Lydia uciełka. Edy, chłopak z bloku naprzeciwko, znowu zastanawia się nad przyczynami urazów, które uniemożliwiły mu próbę „wyrwania się”. Sabrina, która uważa się za jego siostrę, odkrywa tajemną prawdę.</p> <p>Przeżywa Bruno: podglądacz, bękart, syn z „dobrych dzielnic”, który poznaje od środka bolączki Les Terrains. Prawie brat.</p> <p>Pogrążeni w gniewie i beznadziei, posługujący się językiem bardzo współczesnym, odtwarzającym prawdziwą – rozgrywaną się w czasie teraźniejszym –</p>

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

Lp.	Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, załączek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
8.				<p>Korzystałem z wydania kieszonkowego: Actes Sud (Babel), 2001, ss. 143</p>	<p>scenę tragiczną, postaci Tassadit Imache w pośpiechu i nerwowo doświadczać tych niebezpiecznych chwil, gdzie tuż przed decydującym starciem życie i śmierć mogą jeszcze wzajemnie wodzić się za nos.</p> <p>Urodzona w 1958 w [podparyskim] Argenteuil Tassadit Imache opublikowała dotąd: <i>Une fille sans histoire [Dziewczyna bez historii]</i> (Calmann-Lévy, 1989) oraz – w wydawnictwie Actes Sud, w kolekcji Générations [Pokolenia] – <i>Le Dromadaire de Bonaparte [Dromader Bonapartego]</i> (1995) i <i>Je veux rentrer [Chcę powrócić]</i> (1998). Obecnie mieszka i pracuje w regionie paryskim.</p> <p><b>Tematyka:</b> prowadzona naprzemiennie narracja kilku osób o relacjach rodzinnych, miłosnych, sąsiedzkich na przedmieściach, a także między mieszkańcami przedmieść, potomkami imigrantów, a mieszkańcami „dobrych dzielnic”.</p>
9.	Ahmed Kalouaz (AK)	<i>Avec tes mains (Twoimi rękami)</i>	2009	<p>Rodez: Rouergue (La Bruune), ss. 110</p>	<p><b>Okładka:</b> „Chciałbym, abys mi pokazał [ojciec] w dniu naszego następnego spotkania długo ukrywane zdjęcie, mówiąc mi, że tam, w miejscu pokazanym na zdjęciu, przez kilka dni twego życia nie było nędzy ani nie byłeś zohierzem, ani nie pracowałeś ponad siły, ale byłeś zwyczajnie człowiekiem delikatnym aż po czubki swych palców”.</p> <p>Nazywał się Abd el-Kader, urodził się ok. 1917 roku w algerskiej osadzie. Ahmed Kalouaz chciał odtworzyć żywot i przeznaczenie swego, dziś już nieobecnego, ojca. Strzępy życia, uchowane przed ciszą, ukazują portret człowieka oddanego pracy jakby w afekcie, którego droga i losy były wspólne dla setek tysięcy imigrantów z Maghrebu.</p> <p>Bez upiększania ani też bez specjalnego rysowania w czarnych barwach <i>Avec tes mains</i> traktuje o braku wspólnego języka między dwiema generacjami, o wzajemnych żalach i braku kontaktu. To pieśń wzruszającej synowskiej miłości adre-</p>



Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)


Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zakładek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
9.				<p>sowana do ojca, którego ostatnią wolą było pogrzebanie w kraju jego urodzin [w Algierii], daleko od swoich.</p> <p>Urodzony w 1952 w Algierii, Ahmed Kalouaz mieszka w miejscowości le Gard. Opublikował dwadzieścia książek, nowel, powieści, sztuk teatralnych. W 1999 roku w serii La Bruce opowiadanie <i>Absentees</i> [<i>Nieobecni</i>]. Uczestniczy w publicznych odczytach, warsztatach pisarskich i aktorskich, w szczególności organizowanych w więzieniach.</p> <p><b>Dedykacja:</b> <i>Wszystko będzie trwać, póki ktoś o tym pamięta</i>, Louis Aragon. Mojemu ojcu, po prostu.</p> <p><b>Tematyka:</b> Życie ojca, imigranta algierskiego, i jego syna od okresu życia w Algierii, przez udział w II wojnie światowej, okres powojennego rozwoju gospodarczego, wojny algierskiej, po czasy współczesne.</p>
10. Zahia Rahmani (ZR)	<i>France, récit d'une enfance</i> (Francja, opowieść o pewnym dzieciństwie)	2006	Paris: Sabine Wespieser, ss. 165 	<p><b>Okładka:</b> Książka wzięła się z pałacej potrzeby narratorki, żeby opowiedzieć o swojej matce, ciężko chorej, opowiedzieć o tym wszystkim, co jej zawdzięcza. Nie byłoby nic nadzwyczajnego w tym dzieciństwie we Francji, mimo szkoły, świąt przeżywanym w wiosce, radości odkrywania – wbrew wszystkim – literatury i sztuki. Pierwszych pięć lat w Algierii, konflikty z ojcem-<i>har-ki</i>, codzienny rasizm i odrzucenie boleśnie wpłynęły na małą dziewczynkę, a później zbuntowaną nastolatkę. Kiedy wspomnienia napływają, mówią o strachu, samotności, przemocy, której doświadczyła, i jej pragnieniu ucieczki.</p> <p>Ale mówią też o apetycie, ciekawości i chęci życia w społeczeństwie: to, że młoda dziewczyna przyżyła się i stała wybitną uczennicą, to, że dała się polubić swym sąsiadom, uprawiając z nimi ich ogrody i współdzieląc ich historię, wszystko to zawdzięcza swojej matce. Ta kobieta, która odrzuciła asymilację, która mówi</p>

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

Imię i nazwisko Lp. (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zakładek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
10.			<p>Korzystałem z wydania z wydaniami kieszonkowego: <i>Le Livre de Poche</i>, 2008, ss. 153</p>	<p>tylko po berberyjsku i która uwalniała zwierzęta z klatek, nie przestała przekazywać córce dumy ze swojego pochodzenia: nie jest bowiem dzieckiem bez przemożności i bez chwały, z której odziera ją społeczeństwo francuskie. Posiada bogatą genealogię i możliwość stwarzania sobie nowych korzeni, ponieważ należy zarówno do swej prawdziwej rodziny, jak i do tej bohaterów literatury amerykańskiej, którzy tak bardzo na nią wpłynęli, kiedy dorastała w wiejskim otoczeniu.</p> <p>Jeśli Zahia Rahmani wspomina dziś swoje dzieciństwo, jeśli oddaje w ten sposób pełen czułości hołd swej matce, jej książka jest również donośnym głosem przeciwko zdradliwej przemocy, którą ciągle stosuje społeczeństwo wobec własnych dzieci.</p> <p>Zahia Rahmani żyje w Paryżu i w departamencie Oise [na północ od Paryża]. Działa i publikuje regularnie w dziedzinie literatury i sztuki współczesnej. Jej książki wydawane są przez Sabine Wespieser: <i>Moze</i> (2003) znalazło się w finale do Nagrody Femina i „<i>Musulman</i>” (2005) otrzymało nagrodę specjalną Nagrody Weplera.</p> <p><b>Dedykacja:</b> dla Loumisa Ait Menguellet i dla Nicolasa.</p> <p><b>Temat:</b> Przemowy okres końca wojny algierskiej w Algierii i kolejne lata przeżyte we Francji, lata młodości i dorosłe narratorki, sprawa dziedzictwa wojny algierskiej i traktowania dzieci <i>harkis</i> przez społeczeństwa francuskie i algierskie.</p>



Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)



Imię i nazwisko (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, zakładek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
11. Samira Sedira (SS)	<i>L'odeur des planches</i> ( <i>Zapach desek</i> [scenicznych])	2013	Arles: Rouergue, ss. 136 	<p><b>Okładka:</b> „Zapomniała zapachu desek teatru. Ten zapach tak nierozzerwalny z jej wcześniejszym życiem, kiedy była jeszcze aktorką; ona, córka imigrantów algierskich, której udało się podbić scenę. Przejść z cienia do światła. Ale nadeszła czterdziątka i podobnie jak wiele innych <i>en fin de droits</i>, została zmuszona do bycia sprzątaczką. Powraca więc pamięć o jej matce. Tak jak ona, jest już tylko służącą, jedną z tych niewidocznych kobiet, których imienia się nie pamięta, której nie rozpoznaje się na ulicy. Jednakże w teatrze „służąca” to nazwa lampki zapalanej na scenie wtedy, kiedy wszyscy już wyszli z teatru”.</p> <p>Urodzona w Algierii, wykształcona w l'École du Centre dramatique national de Saint-Etienne, Samira Sedira była aktorką, zanim została bez pracy. W <i>L'odeur des planches</i> [Zapach desek], jej pierwszej książce, z siłą i emocjami przekazuje świadectwo o swym wyjątkowym losie.</p> <p><b>Dedykacja:</b> Mojemu ojcu, mojemu bratu Zeinedine'owi.</p> <p><b>Tematyka:</b> Opis swej obecnej sytuacji zawodowej i rodzinnej skonfrontowany ze wspomnieniami dotyczącymi ojca i matki, ich integracji (w tym depresyjnej) tęsknoty matki za krajem pochodzenia).</p>

Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek (ciąg dalszy)

Imię i nazwisko Lp. (KOD AUTORA)	Tytuł książki	Rok pierwszego wydania	Wydawnictwo, okładka i liczba stron pierwszego wydania	Opis książki z okładki, załączek lub ze środka książki oraz dedykacja (Dodatkowo zamieszczam hasła, do których odnosi się tematyka książki)
12. Razika Zitouni (RZ)	<p><i>Comment je suis devenue une beurgeoise</i>  <i>(Jak zostałam burżuazką)</i>            [gra słów:  <i>beur</i> oznacza potomka imigrantów arabskich,  <i>bourgeoise</i> – mieszczańkę w rozumieniu społeczno-ekonomicznym)]</p>	2005	<p>Paris: Hachette Littératures, ss. 210</p> 	<p><b>Okładka:</b> Jestem beurgeoise [beur – dzieckiem imigrantów arabskich oraz <i>bourgeoise</i> – mieszczańką]: tak mówią o mnie młodzi ludzie z mojej dzielnicy, ponieważ potrafiłam znaleźć swoje miejsce w społeczeństwie. Mieszkam w ładnym domu, studiuję na wyższej uczelni, niczego mi nie brakuje, choć moi rodzice są prawdziwymi Arabami. Jestem dziedzińczką kultury francusko-algierskiej, z której jestem dumna. Nie chcę jednak uchodzić za wzór dla podobnych do mnie. „Kim jestem? Francuzką? Algierką? Muzułanką? Wyznawczynią laickości? Dzisiaj sądzę, że wszystkim tym naraz. Chcę jednocześnie Kochać Woltera i Averroesa. Muszę wybierać między dwoma: Francją albo Algierią? Zachod albo świat arabo-muzułmański? Czy to możliwe? Za jaką cenę?” Autorka opowiada nam o trudnościach, jakie napotyka na co dzień, nigdy nie opisując Francuzów maghrebskiego pochodzenia w języku ofiar. Porusza tematy tak różne jak relacje z matką, dojrzałość płciowa, odkrycie swej seksualności, rozdźwięk między tradycją przekazywaną ustnie w domu a kulturą pisaną w szkole, kontrolowanie wyjść z domu przez członków szerokiej rodziny...</p> <p>Razika Zitouni jest świadectwem istnienia Francji o wielu obliczach.</p> <p>Razika Zitouni ma 25 lat. Posiada dyplom DEA (uzyskiwany po pierwszym roku studiów doktoranckich) z historii.</p> <p><b>Tematyka:</b> relacje rodzinne w odniesieniu do różnych kwestii społecznych (religia, historia, obyczaje), czynniki sprzyjające awansowi społecznemu i utrudniające go, życie w świecie dwukulturowym: francuskim i algierskim.</p>
Razem stron poddanych analizie książek, ss. 2104 – wydania, z których korzystałem. ss. 2179 – pierwsze wydania książek, ss. 2104 – wydania, z których korzystałem.				

### ROZDZIAŁ 3

## Metody analizy zebranego materiału

Wykorzystane techniki analizy odwoływały się do tradycji badań jakościowych Floriana Znanieckiego i Józefa Chałasińskiego, w szczególności zaś do techniki, którą w 1948 roku na łamach „Przeglądu Socjologicznego” Jan Szczepański nazwał metodą konstrukcyjną (konstruowanie „z poszczególnych opisów zawartych w dokumentach, przy pomocy mniej lub więcej przyjętych hipotez, obrazu procesów masowych”, za: Bukowski 1971, 63). Obecny był również drugi element analizy treści, czyli prowadzące do syntezy badania ilościowe, które w badaniach nad pamiętnikami w socjologii bliższe są tradycji wywodzącej się od Władysława Grabskiego i tradycji prowadzonego przez Ludwika Krzywickiego Instytutu Gospodarstwa Społecznego (zob. Bukowski 1971, 63–65).

Wyniki badań własnych (etap pierwszy) były odnoszone do innych, już zrealizowanych badań wykorzystujących odmienne źródła wiedzy (etap drugi). Tam, gdzie było to możliwe, starałem się również porównywać uzyskane wyniki z analizami statystycznymi opartymi na wynikach badań ankietowych (Lutyński 1983, 338; Jakubczak 1989, 266). O ile etap pierwszy pozwolił na wyłonienie typowych (nie w sensie ilościowym, ale funkcjonalnym, zob. Chałasiński 1938, xxxiv) postaw przedstawicieli zbiorowości FPA względem wartości, jaką jest identyfikacja narodowa, o tyle drugi dał możliwość odpowiedzi na pytanie o społeczną doniosłość zaobserwowanych problemów, co wymaga, zdaniem Chałasińskiego (1938) odniesienia się do częstotliwości ich występowania.

Jeśli chodzi o ANALIZĘ ILOŚCIOWĄ, wykorzystano skategoryzowane i wystandaryzowane narzędzie, dostosowane do problemu badawczego (Suchocki, Szafran, Wawruch 1990, 141). Narzę-

dzie umożliwiło odnotowanie wszystkich pojawiających się w treści stwierdzeń, które:

1) stanowiły czynność (akt) identyfikacji definiowaną jako przypisanie nazwy kategorialnej podmiotowi identyfikowanemu przez podmiot identyfikujący

lub

2) stanowiły argument identyfikacji definiowany jako uzasadnienie, jakim może posłużyć się podmiot identyfikujący dla takiej a nie innej czynności identyfikacyjnej.

Narzędzie badawcze pozwoliło na odnotowanie identyfikacji i argumentów identyfikacyjnych odnoszących się do kategorii społecznych wyróżnionych na podstawie literatury przedmiotu. Kategorie te zostały pogrupowane w następujący sposób:

**Główne kategorie narodowe (państwowe lub etniczne):**

1) Francuzi (identyfikacja francuska). W tym:

- ogólnie i metafory,
- mieszkańcy Francji,
- reprezentanci kultury francuskiej,
- członkowie narodu francuskiego,
- obywatele francuscy,
- potomkowie Francuzów i Francuzi od kilku pokoleń (*Français de souche*),
- użytkownicy języka francuskiego.

2) Algierczycy (identyfikacja algierska). W tym:

- ogólnie i metafory,
- mieszkańcy Algierii,
- reprezentanci kultury algierskiej,
- członkowie narodu algierskiego,
- obywatele algierscy,
- potomkowie Algierczyków i Algierczycy od kilku pokoleń.

**Pozostałe kategorie narodowe, regionalne i kategoria imigrantów:**

3) kosmopolici, mieszkańcy świata,

4) Europejczycy, reprezentanci kultury zachodniej,

5) Arabowie, reprezentanci kultury arabskiej lub mówiący po arabsku, a także ich potomkowie we Francji (*les Beurs*),

- 6) Maghrebowie,
- 7) Afrykańczycy i Północnoafrykańczycy,
- 8) *Pieds-Noirs* (osoby pochodzenia europejskiego urodzone w Afryce),

9) Żydzi,

10) mieszkańcy danego regionu Francji,

11) mieszkańcy danego regionu Algierii (zwłaszcza Kabylii),

12) imigranci. W tym:

– imigranci z Algierii,

– imigranci z byłych kolonii innych niż Algieria,

– imigranci z państw, które nie były koloniami francuskimi.

**Kategorie wyróżnione na podstawie cech wyglądu:**

13) „biali”,

14) „czarni”,

15) „Arabowie” (w tym *Beurs*),

16) inne związane z wyglądem.

**Kategorie związane z doświadczeniem kolonialnym i z wojną algierską:**

17) kolonizatorzy, kolonizujący,

18) kolonizowani,

19) zaangażowani w wojnie algierskiej po stronie francuskiej (także *harkis*),

20) Zaangażowani w wojnie algierskiej po stronie algierskiej<sup>1</sup>.

**Kategorie religijne:**

21) reprezentanci kultury (postawy) laickiej,

22) muzułmanie,

23) chrześcijanie,

24) reprezentanci innych religii i osoby religijne ogólnie (też szamanizm).

**Kategorie światopoglądowe:**

25) przykładowe kategorie:

– związane z ideologiami i poglądami politycznymi (np. komuniści, konserwatyści, lewicowcy, liberałowie),

---

<sup>1</sup> Zliczano razem kategorie 17 i 19 oraz 18 i 20.

– związane z fobiami i uprzedzeniami (np. rasiści)<sup>2</sup>.

**Kategorie odnoszące się do zbiorowości zamieszkujących jakąś przestrzeń:**

- 26) mieszkańcy danego miasta,
- 27) zbiorowość sąsiadów ogólnie,
- 28) mieszkańcy centrum miasta ogólnie,
- 29) mieszkańcy „dobrych dzielnic” (w centrum lub dzielnice willowe na przedmieściach),
- 30) mieszkańcy przedmieść ogólnie (*les banlieusards*),
- 31) mieszkańcy osiedla bloków na określonym przedmieściu, czyli *cit *,
- 32) mieszkańcy baraków składających się na obszary biedy zwane *les bidonvilles*<sup>3</sup>.

**Kategorie klasowe:**

- 33) chłopi (w kontekście kolonialnej Algierii),
- 34) robotnicy,
- 35) mieszczenie.

**Kategorie odnoszące się do statusu ekonomicznego:**

- 36) biedni,
- 37) bogaci,
- 38) zatrudnieni,
- 39) bezrobotni.

**Kategorie odnoszące się do kapitału kulturowego i poziomu edukacji:**

- 40) wychowany, wyedukowany,
- 41) niewychowany, niewyedukowany.

**Kategorie odnoszące się do zbiorowości o różnym stosunku wobec norm społecznych:**

- 42) niepasujący do „dobrego społeczeństwa”, zachowania nie-normatywne, przestępcy, nielegalne formy zatrudnienia,
- 43) „dobry obywatel”, przestrzegający reguł.

<sup>2</sup> Zliczano wszystkie zaobserwowane kategorie razem, dopisując w uwagach, o jaki przejaw światopoglądu chodzi.

<sup>3</sup> Zliczano razem kategorie: 26 i 27, 28 i 29 oraz 30 i 31.

**Kategorie płci:**

- 44) kobieta,
- 45) mężczyzna.

**Kategorie odnoszące się do orientacji seksualnej:**

- 46) osoby heteroseksualne,
- 47) osoby homoseksualne,
- 48) osoby biseksualne.

**Kategorie odnoszące się do relacji i ról formalnych:**

- 49) Przykładowe kategorie:
  - zawodowe,
  - szkolne,
  - przypisanie w instytucjach.

**Kategorie odnoszące się do relacji i ról nieformalnych:**

- 50) Przykładowe kategorie:
  - rodzinne,
  - przyjacielskie.

Odnutowywano zarówno czynności identyfikacyjne, jak i argumenty identyfikacji. Jednostki analizy zdefiniowano jako wydzielone, następujące po sobie, relatywnie krótkie fragmenty tekstu, z których każdy: a) dotyczy konkretnego tematu; b) dotyczy konkretnej postaci prezentowanej w tekście; c) przybiera różne formy: opisu, dialogu, monologu wewnętrznego itd. Zmiany w którymkolwiek z trzech wymienionych aspektów (zmiana tematu, pojawienie się nowej postaci lub zmiana formy tekstu) traktowano jako zaistnienie nowej sytuacji.

Pojawienie się w danej sytuacji aktu identyfikacyjnego było stosunkowo łatwe do uchwycenia ze względu na wystąpienie nazwy danej kategorii społecznej („Francuz”, „Algierka”, „matka”, „przyjaciółka”, „nauczyciel” itd.), którą narrator lub jakaś postać prezentowana w tekście określali siebie lub kogoś innego. Zaznaczmy przy tym, że jedna sytuacja mogła dostarczyć informacji na temat kilku identyfikacji (np. sytuacje, gdzie kogoś określa się jednocześnie jako członka rodziny i jako wykonawcę danego zawodu).

Odnutowywanie argumentów identyfikacyjnych pojawiających się w danej sytuacji, wynikało z założeń przedstawionych w pierwszej części pracy o konieczności dostrzeżenia w każdym akcie iden-

tyfikacyjnym nie tylko nazwy (element *signifiant*), ale także argumentu identyfikacji (element *signifié*) – nie tylko samej przypisanej nazwy kategorialnej, ale także uzasadnień, którymi ludzie posługują się, aby kogoś do danej kategorii przypisać lub aby stwierdzić, że ten ktoś do jakiejś kategorii przypisany być nie może. Argumenty identyfikacji odnoszą się do tych cech, które posiada w rozumieniu podmiotu każdy „typowy” przedstawiciel danej kategorii społecznej.

Zaznaczanie argumentów pozwoliło na skompletowanie zestawu różnych sytuacji, w których narrator lub postać prezentowana w tekście mówią o sobie lub o kimś w taki sposób, że identyfikacja dokonana przez nich samych na podstawie tych wypowiedzi brzmiałaby logicznie i wiarygodnie. Najczęściej zresztą, co wynika z logiki każdego tekstu narracyjnego, sytuacje, w których występowały jedynie argumenty identyfikacji, były strukturalnie powiązane z sytuacjami, gdzie pojawiała się nazwa danej kategorii społecznej. Jest zrozumiałe, że nazwa kategorialna nie musi być powtarzana za każdym razem, kiedy jest mowa o przedstawicielach kategorii społecznej, do której ona się odnosi. Choć nazwa kategorialna może się nie pojawić, to tekst często zawiera informacje o zbiorowości ludzi należących do kategorii określanej tą nazwą, w tym o uzasadnieniach, którymi posługują się, aby identyfikować siebie lub innych.

Odnutowywanie argumentów na rzecz takiej (takich) a nie innej (innych) identyfikacji wiązało się z założeniem, że każdy argument identyfikacji można przekształcić w identyfikację (np. wypowiedź „mieszkam we Francji” może przybrać kształt: „jestem mieszkańcem Francji” lub „jestem Francuzem”). W odnajdywaniu argumentów identyfikacji pomocna była lektura pracy Fredericka Coopera i Rogersa Brubakera (2000, 17–21). Wymieniają oni różne zjawiska związane z tożsamością, które mogą stanowić uzasadnienie dla danej identyfikacji:

- 1) samorozumienie (*self-understanding and social location*) – kognitywna lub afektywna percepcja swego położenia w przestrzeni społecznej, która może być dyspozycją do określonego rodzaju aktywności i postrzegania innych w dany sposób;
- 2) wspólność (*commonality*) – współposiadanie jakiejś cechy;



3) sieciowość (*connectedness*) – wzajemne powiązanie relacjami społecznymi;

4) grupowość (*groupness*) – poczucie przynależności do określonej grupy.

W analizie interesowały mnie trzy rodzaje identyfikacji lub argumentów identyfikacyjnych:

1) stwierdzające czyjaś przynależność kategorialną („Ona jest Francuzką”) – oznaczane w narzędziu ilościowym jako „1”;

2) przeczące czyjejś przynależności kategorialnej („Ona nie jest Francuzką”) – oznaczane jako „X”;

3) podające w wątpliwość czyjaś przynależność („Nie wiem, czy ona jest Francuzką”) – oznaczane jako „?”.

W jednej sytuacji identyfikacyjnej możliwe było zatem zanotowanie rozmaitych, dokonywanych jednocześnie identyfikacji, wyrażanych w zdaniach typu: „Czuję się Algierczykiem i Francuzem” (2 razy „1”), „Jesteś moją córką, a zachowujesz się nie jak Algierka” (raz „1” na rzecz identyfikacji rodzinnej, raz „X” na oznaczenie argumentu przeciwko identyfikacji algierskiej) czy „Zadaję sobie ciągle te pytania: czy jestem Francuzką? Czy jestem Algierką?” (dwa razy „?”). Z uwagi na stosunkowo niewielką liczbę identyfikacji oznaczonych symbolem „?”, zliczane one były razem z tymi oznaczanymi symbolem „X”.

Ponadto narzędzie stworzone dla badań ilościowych pozwoliło w danej sytuacji identyfikacyjnej określić podstawowe cechy osoby identyfikującej oraz osoby identyfikowanej: ich płeć, przeszłość migracyjną (czy pochodzi z rodziny francuskiej, czy migranckiej, a jeśli tak, to czy była to rodzina algierska, przy czym za rodziny migranckie traktowano także rodziny mieszane francusko-algierskie) i – gdy stosunek ten był pozytywny – przynależność do określonego pokolenia imigrantów (pierwsze, drugie lub trzecie).

Większość zaobserwowanych sytuacji identyfikacyjnych w momencie odnotowywania została opatrzona krótkim komentarzem, dzięki czemu przyglądając się wypełnionemu narzędziu, łatwiej było dowiedzieć się, w jakim kontekście społecznym sytuacja ta się pojawiła lub jakie relacje między identyfikacjami pojawiły się w danej sy-

tucji. Wypełnione narzędzie z badań ilościowych zawiera 6 437 pojedynczych sytuacji identyfikacyjnych (czyli 6 437 rekordów).

ANALIZA JAKOŚCIOWA wspierała się na wynikach dostarczonych przez analizę ilościową. W obu interesowało mnie utożsamianie się (bądź nieutożsamianie się) z tymi samymi 50 kategoriami społecznymi, przy czym punktem wyjścia do analizy uczyniłem francuskość i algierskość. Sytuacje zlokalizowane dzięki badaniu ilościowemu były rozważane w odniesieniu do relacji między poszczególnymi identyfikacjami. W szczególności zastanawiałem się nad identyfikacją francuską i algierską oraz nad tym, jak do tych identyfikacji narodowych mają się inne identyfikacje społeczne. W praktyce chodziło o umieszczenie zaobserwowanych sytuacji w jednym z 8 pól przygotowanego do tego narzędzia badawczego. Dzięki temu możliwa była odpowiedź na pytanie, jakie sytuacje, z którymi spotykają się Francuzi algierskiego pochodzenia, sprzyjają utożsamianiu się ich z Francuzami lub z Algierczykami, a jakie utrudniają identyfikowanie się z jedną z nich lub z obiema tymi kategoriami.

Oczywiście rację ma Franco Ferrarotti (1981, 20–23), kiedy twierdzi, że badacz musi czytać źródła biograficzne inaczej niż czyta się innego rodzaju źródła i wyjść poza logiczno-formalne, mechanistyczne ramy klasycznej epistemologii. Wychodząc z tego założenia, starałem się, aby analizy uwzględniały zarówno wpływ bezpośredniego kontekstu społecznego autora dokumentu osobistego, jak i całego społeczeństwa, które totalizuje indywidualne sposoby postrzegania rzeczywistości. Ważne było również postulowane przez Franciszka Jakubczaka (1989, 266) zapoznanie się z dotychczasowym stanem wiedzy o badanych problemach, co ukształtowało z jednej strony określone nastawienie do tekstów przed ich lekturą (skupienie uwagi na pewnych tematach), z drugiej – wpłynęło na wysuwane w czasie analizy wnioski.

Spośród metod analizy materiałów biograficznych wymienianych przez Szczepańskiego wybrano metodę analizy treści (jako bazową dla zbierania i opracowywania danych), metodę konstrukcyjną polegającą na skupieniu się na wybranym problemie, czyli na identyfikacjach, a także egzemplifikacyjną, czego przejawem jest ilustrowanie poszczególnych tez przykładami pochodzącymi z badanych

materiałów (za: Bukowski 1971, 63). Zgodnie z tradycją socjologicznych badań wykorzystujących materiały pamiętnikarskie, skoncentrowano się więc na wybranych, poszczególnych stanach świadomości społecznej, wspieranych stosunkowo dużą liczbą cytatów pozwalających rozpoznać różne treści tej świadomości (Ziółkowski 1984, 13).

Wykorzystaną technikę można przyrównać do analizy kategoryzowania przynależności (MCA, *membership categorization analysis*), za której twórcę uważa się Harveya Sacksa. Jak pisze Anssi Peräkylä (2009, 331): „Punktem wyjścia dla MCA jest uznanie faktu, że każde zdarzenie, każda osoba mogą być opisywane poprzez użycie wielu różnorodnych kategorii. Jako autor tego rozdziału mogę być zarazem postrzegany jako mężczyzna, osoba w średnim wieku, Fin, socjolog, profesor, ojciec dwójki dzieci, mąż i tak dalej. MCA jest właśnie o selekcji kategorii takich jak te wymienione oraz o warunkach i konsekwencjach owego wyboru”. Najbardziej interesujące zaś, ze względu na możliwość badania relacji między występującymi identyfikacjami a argumentami identyfikacyjnymi, jest to, że kategoryzacje występujące w rzeczywistości społecznej układają się w zbiory. Ponadto w MCA wyróżnia się „zestandaryzowane pary relacyjne”, gdzie tworzącym parę kategoriom przypisuje się określone wzajemne prawa i obowiązki. Peräkylä (2009, 331) podaje przykłady relacji niemowlę–matka, mąż–żona i lekarz–pacjent i dodaje: „[...] odbiorca opisu [czyli analizowanego tekstu – J. K.] może wnioskować i wnioskuje na podstawie działań o kategoriach i *vice versa*. Jeśli się zna działania, można wnioskować o kategoriach aktorów, z kolei znając kategorie aktorów, wnioskuje o tym, co robią”.

W toku badań jakościowych okazało się, że analizowane sytuacje można przyporządkować do 5 haseł tematycznych („zbiorów” w terminologii MCA), których odzwierciedleniem są tytuły podrzdziałów prezentujących wyniki badań w części empirycznej tej pracy. Identyfikacja francuska i algierska były rozważane więc pod kątem: 1) identyfikacji narodowych i państwowych w kontekście kolonialnym i postkolonialnym; 2) identyfikacji rodzinnych i połączonych z nimi identyfikacji religijnych; 3) identyfikacji z kategorią imigrantów; 4) identyfikacji z mieszkańcami przedmieść; 5) iden-

fikacji klasowych. Analiza zmierzała do odtworzenia typowych postaw wobec identyfikacji francuskiej i algierskiej oraz typowych sytuacji, w których te postawy występują. Postępowanie to było bliskie pod tym względem metodzie ustalania socjostrukturalnych wniosków polegającej na różnicowaniu przypadków opisanych w poszczególnych biografiach aż do nasycenia, po czym na formowaniu założeń o społecznych mechanizmach kryjących się za dostrzeganymi, pojawiającymi się z pewną regularnością w zebranych materiale faktami (Bertaux i Bertaux-Wiame 1981, 187–188; Bertaux 2010, 51).

Dzięki przeprowadzeniu badań jakościowych udało się ustalić różne występujące w świadomości Francuzów algierskiego pochodzenia relacje między identyfikacją francuską, algierską i innego rodzaju identyfikacjami społecznymi. W efekcie tych badań powstało 14 schematów obrazujących relacje między wybranymi identyfikacjami. Wyniki badań jakościowych są zawarte w części empirycznej pracy, a ich wizualnym podsumowaniem jest *Mapa zależności między wybranymi identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*.

CZĘŚĆ IV

**Identyfikacje Francuzów pochodzenia  
algierskiego w świetle wyników  
badań własnych**



## ROZDZIAŁ 1

# **Różnorodność identyfikacyjna Francuzów pochodzenia algierskiego (wyniki badań ilościowych)**

Badania ilościowe zebranego materiału okazały się przydatne z dwóch względów. Po pierwsze, ułatwiły przeprowadzenie badań jakościowych. Po drugie, pozwoliły analizować materiał pod kątem różnych relacji, np. sprawdzać, w jakich sytuacjach dane identyfikacje występują łącznie, a w jakich z kolei utożsamianie się z daną kategorią społeczną jest interpretowane jako niemożliwe do pogodzenia z identyfikowaniem się z inną kategorią. Dzięki temu łatwiej było analizować sytuacje dotyczące poczucia przynależności do jednej konkretnej zbiorowości (np. narodowej: francuskiej lub algierskiej; przestrzennej, religijnej czy rodzinnej), ale także badać, w jakich sytuacjach i w jaki sposób owa identyfikacja z tą zbiorowością krzyżuje się z inną identyfikacją.

Na stronach zebranego materiału badawczego zaobserwowano 6 437 POJEDYNCZYCH SYTUACJI IDENTYFIKACYJNYCH, w ramach których odnotowano 10 641 IDENTYFIKACJI WYRAŻONYCH WPROST LUB ARGUMENTÓW IDENTYFIKACYJNYCH POWIĄZANYCH Z DANĄ IDENTYFIKACJĄ (w jednej sytuacji mogą objawić się jedna, dwie lub więcej identyfikacji). Oczywiście, jak w każdej analizie zawartości, wyniki badań ilościowych można odnosić bezpośrednio tylko do materiału badawczego, a na ich celność zawsze ma wpływ to, kto dokonuje zliczania i interpretacji treści. Nie ulega jednak wątpliwości, że wyniki badań ilościowych prezentują istotny, całościowy obraz kilkudziesięciu rodzajów identyfikacji w zebranych materiale, porządkują je i pozwalają na przeprowadzenie różnorodnych analiz jakościowych dotyczących relacji między poszczególnymi identyfikacjami.

Badanie ilościowe ujawniło wielość identyfikacji Francuzów algierskiego pokolenia. Teza ta, choć dość banalna, została zweryfikowana po to, aby ukazać problem dużo poważniejszy, a dotyczący istoty badań socjologicznych nad tożsamością i identyfikacjami. Wyniki badań ilościowych pokazują, jak ważne jest postrzeganie wybranej zbiorowości, wyróżnionej ze względu na daną cechę (jakakolwiek by ona była), nie tylko przez pryzmat tego przypisywanego wszystkim członkom zbiorowości atrybutu, ale również w odniesieniu do relacji, jaką upatruje się między różnymi cechami społecznymi. W ten sposób potwierdzone zostają tezy Georga Simmla czy Floriana Znanieckiego, na jakie powoływałem się w części teoretycznej: przynależymy do różnych kategorii społecznych, których socjologia nie powinna traktować jako autonomicznych, odrębnych światów. Poszczególni członkowie populacji FPA mogą być przecież badani jako przedstawiciele rozmaitych zbiorowości: jako francuscy rodzice, jako dzieci osób obcego pochodzenia, jako mieszkańcy konkretnego osiedla, wyznawcy określonego światopoglądu, obywatele francuscy posiadający takie a nie inne wykształcenie itd.

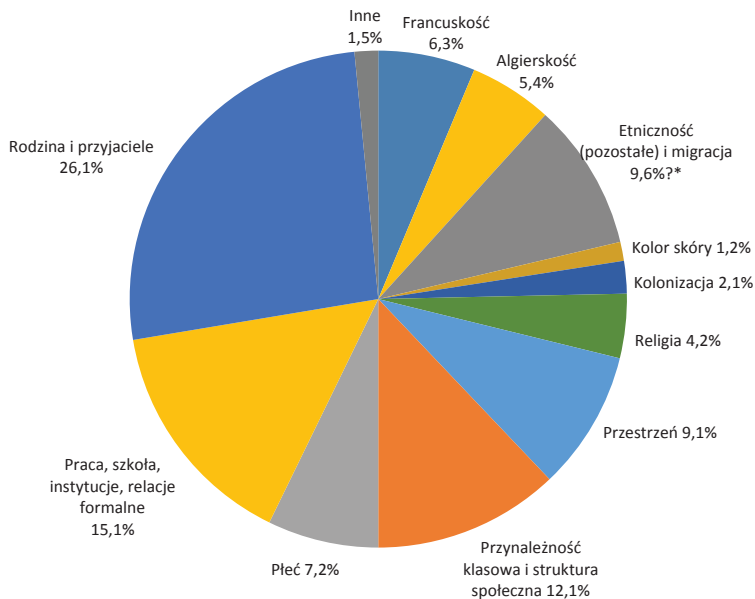
Dlatego badając kwestie związane z identyfikacjami narodowymi, zastanawiałem się również nad innego rodzaju przynależnościami kategorialnymi. Starłem się badać identyfikacje narodowe jako połączone – w kolektywnej świadomości potomków imigrantów algierskich – relacjami, niekiedy oczywiście również wzajemnie sprzecznymi. Upatrywanie w identyfikacjach pewnego systemu i skupienie się przede wszystkim na ukazaniu najbardziej istotnych relacji między identyfikacjami najważniejszymi dla FPA oznaczało badanie głównie postaw obecnych w zbiorowej świadomości, nie zaś tej sfery tożsamości, którą Antonina Kłosowska nazywa walencją. Badałem zatem przede wszystkim identyfikacje i relacje między poszczególnymi identyfikacjami.

Analizując zbiorcze wyniki badań ilościowych (Wykres 1), można wysnuć również inne niż tylko teoretyczne i metodologiczne wnioski na temat zjawiska identyfikacji. Wyniki te mówią także coś ważnego na temat Francuzów algierskiego pochodzenia: budując wypowiedzi tekstowe prezentujące sytuacje i postacie w sposób, który ich odbiorcy uznają za prawdopodobny i autentyczny, ukazują



oni otaczający ich świat społeczny jako zróżnicowany, niezdominowany przez jedną identyfikację. Zauważmy przy tym, że identyfikacje, które tradycyjnie kojarzylibyśmy z badaniami nad tożsamością narodową imigrantów we Francji i ich otoczenia społecznego (na wykresie zebrane pod hasłami: Francuskość, Algierskość, Etniczność i migracja, Religia, Kolor skóry i Kolonizacja), nie zajmują więcej niż 30% wszystkich zaobserwowanych identyfikacji. Francuskości poświęconych jest około 6% identyfikacji, algierskości zaś około 5%. Oczywiście procentowy udział poszczególnych kategoryzacji nie jest wskaźnikiem ich ważności w badanej populacji, jednak przypomina o tym, że stanowią one jedynie część tożsamościowej układanki tej zbiorowości. Choć kluczem w badaniu uczyniłem przede wszystkim francuskość oraz algierskość, czyli identyfikacje narodowe, to inny badacz za punkt wyjścia rozważań na temat relacji między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia mógłby przyjąć np. kategoryzacje odnoszące się do ról rodzinnych czy do roli przyjaciela (razem stanowią one aż około jedną czwartą wszystkich odnotowanych identyfikacji). Wprawdzie przyjęcie jakiegokolwiek schematu analizy jest niezbędne, to jednocześnie zawęża się przez to postrzeganie problemu. Ważna przy tym jest sama świadomość tego ograniczenia, co współgra też z postulatami stawianymi przez wielu Francuzów imigranckiego pochodzenia domagającymi się, aby perspektywy, z jakiej się na nich patrzy, nie zawężać tylko do jednej z posiadanych przez nich cech, np. do tego, że są dziećmi Algierczyków. Jak pokazują wyniki prezentowanych tu badań, okazuje się, że w przeważającej liczbie sytuacji w zebranych materiale Francuzi algierskiego pochodzenia nie rozważają tego, czy oni sami lub ludzie należący do ich świata społecznego są (lub na ile są) Francuzami, czy Algierczykami – kwestie te są oczywiście dla nich ważne, ale jednak nie dominujące. Istnieje bowiem mnóstwo sytuacji, gdzie ważniejsze okazuje się bycie czymś rodzicem, kolegą z pracy, uczniem, mieszkańcem danego osiedla itd.

Wykres 1. Procentowy udział różnego rodzaju identyfikacji i argumentów identyfikacyjnych w całym zebranym materiale



\* W tym: Europa i Zachód 1%, Arabskość 2%, Maghrebskość 1%, Kabylia 1%, Migracja 2%.

100% = 10 641 zaobserwowanych w materiale identyfikacji lub argumentów identyfikacyjnych.

Identyfikacje z przestrzenią (lub argumenty identyfikacyjne odnoszące się do nich) zajmują około 9% wszystkich identyfikacji zaobserwowanych w zebranym materiale.

Powyższe wnioski opierały się na wynikach zbiorczych (Wykres 1, gdzie zsumowane były wszystkie identyfikacje pojawiające się w zebranych tekstach). Dotyczyły one zatem całego przedstawionego w nich świata społecznego – identyfikacji (w tym autoidentyfikacji) odnoszących się zarówno do Francuzów algierskiego pochodzenia, ich rodzin i przyjaciół, jak i do innych postaci, z którymi one przebywają, lub które są przez nich opisywane. Na podstawie tych wy-

ników można było stwierdzić, jaka jest rola poszczególnych identyfikacji w opisywaniu świata społecznego przez FPA (czyli autorów każdego z wybranych materiałów) w ich wypowiedziach powieściowych i autobiograficznych.

Gdyby zaś interesowała nas kwestia, jakie kategorie społeczne są najczęściej identyfikowane, to informacje na ten temat zbiera Tabela 11. Poszczególne sytuacje rozpatrywane są ze względu na płeć identyfikowanej osoby oraz ze względu na to, czy była ona imigrantką/imigrantem (a jeśli tak, to do którego pokolenia imigrantów należała i czy chodziło o migrację z Algierii, czy też z innego obszaru). Wyniki te pokazują, że samym imigrantom lub dzieciom imigrantów poświęcono około 60% wszystkich sytuacji identyfikacyjnych, przy czym zdecydowana większość dotyczyła Algierczyków, ich dzieci lub wnuków żyjących we Francji. Prawie 40% wszystkich sytuacji identyfikacyjnych dotyczyło drugiego pokolenia imigrantów algierskich, prawie 20% – pierwszego pokolenia. Stosunkowo wysoki udział sytuacji dotyczących pokolenia rodziców Francuzów algierskiego pochodzenia może świadczyć o roli, jaką zajmują oni w świecie społecznym swych dzieci. Należy przy tym zwrócić uwagę na to, że informacje zawarte w Tabeli 11 odnoszą się do odnotowywanych w badaniu cech, jakie obiektywnie posiadały osoby identyfikowane. Jeśli więc mówimy, że około 20% wszystkich sytuacji identyfikacyjnych odnosiło się do imigrantów algierskich pierwszego pokolenia, to nie mówimy o tym, że w owych 20% sytuacji byli oni identyfikowani wyłącznie jako imigranci: przeciwnie, obok stwierżeń na temat ich przynależności do kategorii imigrantów pojawiały się licznie także inne, określające ich np. jako muzułmanów, rodziców, mieszkańców ich wioski w Algierii, mieszkańców osiedla blokowego czy – rzecz jasna – rodziców. Przy okazji warto przypomnieć, że w jednej sytuacji identyfikacyjnej mogli być oni identyfikowani jednocześnie jako członkowie dwóch lub więcej różnych wyróżnionych w kluczu kategorii społecznych (np. „imigranci algierscy z przedmieść” = „imigranci” + „Algierczycy” + „mieszkańcy przedmieść”), z czego wynika różnica między ogólną liczbą sytuacji identyfikacyjnych a ogólną liczbą identyfikacji.

Tabela 11. Rozkład sytuacji identyfikacyjnych według przynależności identyfikowanych osób do kategorii płci, pochodzenia i pokolenia imigrantów

Sytuacje identyfikacyjne, w których identyfikowane(/i) są...	Wszyscy		W tym osoby pochodzenia innego niż francuskie					
		% wszystkich sytuacji	pierwsze pokolenie imigrantów		drugie pokolenie imigrantów		trzecie pokolenie imigrantów	
				% wszystkich sytuacji		% wszystkich sytuacji		% wszystkich sytuacji
<b>Kobiety</b>	<b>2 490</b>	<b>38,6 (%)</b>		(%)		(%)		(%)
w tym imigrantki	1791	27,8	498	7,7	1 277	19,8	16	0,2
<b>w tym pochodzące z Algierii</b>	<b>1704</b>	<b>26,5</b>	<b>462</b>	<b>7,2</b>	<b>1 226</b>	<b>19,0</b>	<b>16</b>	<b>0,2</b>
w tym nieimigrantki	699	10,8						
<b>Mężczyźni</b>	<b>2 968</b>	<b>46,1 (%)</b>		(%)		(%)		(%)
w tym imigranci	1880	29,2	606	9,4	1 268	19,7	6	0,1
<b>w tym pochodzący z Algierii</b>	<b>1781</b>	<b>27,7</b>	<b>582</b>	<b>9,0</b>	<b>1 193</b>	<b>18,5</b>	<b>6</b>	<b>0,1</b>
w tym nieimigranci	1088	16,9						
<b>Zarazem kobiety i mężczyźni</b>	<b>979</b>	<b>15,2 (%)</b>		(%)		(%)		(%)
w tym imigranci (najczęściej identyfikowani jako „rodzice”)	205	3,2	158	2,4	36	0,5	11	0,2
<b>w tym pochodzący z Algierii</b>	<b>195</b>	<b>3,0</b>	<b>151</b>	<b>2,3</b>	<b>33</b>	<b>0,5</b>	<b>11</b>	<b>0,2</b>
w tym nieimigranci	774	12,0						
<b>RAZEM</b>	<b>6 437</b>	<b>100 (%)</b>		(%)		(%)		(%)
w tym imigranci	3 876	60,2	1 262	19,6	2 581	40,1	33	0,5
<b>w tym pochodzący z Algierii</b>	<b>3680</b>	<b>57,2</b>	<b>1 195</b>	<b>18,6</b>	<b>2 452</b>	<b>38,1</b>	<b>33</b>	<b>0,5</b>
w tym nieimigranci	2 561	39,8						

Wartości procentowe podano w zaokrągleniu  
100% = 6 437 pojedynczych sytuacji identyfikacyjnych zaobserwowanych w zebranych materiale

Imigrantom z Algierii (pierwsze pokolenie) i ich dzieciom lub wnukom (drugie i trzecie pokolenie) poświęcono łącznie 57,2% wszystkich sytuacji identyfikacyjnych zaobserwowanych w zebranych materiale.

Jako ostatni element wyników analizy ilościowej warto omówić – najbardziej interesujące, jeśli wziąć pod uwagę główny cel badawczy – sytuacje identyfikacyjne dotyczące algierskości lub francuskości. Odnotowywane były sytuacje, w których podmiot stwierdzał, że on sam lub inny podmiot posiada jakąś cechę (tu: algierskość lub francuskość) lub inaczej, że przynależy do kategorii osób posiadających ją (tu: do kategorii Algierczyków lub Francuzów), jak również sytuacje, w których mówił o braku danej cechy lub wątpił w jej posiadanie. Łącznie algierskości i francuskości we wszystkich tak ujmowanych sytuacjach identyfikacyjnych poświęcono 1088 sytuacji (około 17% całości), przy czym w liczbie tej zawierają się także te, gdzie obok identyfikacji algierskiej lub francuskiej pojawiły się identyfikacje innego rodzaju, np. religijne lub zawodowe (np. „francuski muzułmanin” lub „algierski taksówkarz”). Wyodrębnienie sytuacji, gdzie pojawiają się francuskość lub algierskość, pozwoliło analizować je ze względu na wzajemne relacje tych dwóch cech oraz relacje każdej z nich z innymi cechami społecznymi.

Zamieszczony poniżej Schemat 9 prezentuje sytuacje identyfikacyjne, w których pojawiły się identyfikacje lub argumenty na rzecz lub przeciw identyfikacji francuskiej lub algierskiej. Można z niego odczytać, w ilu sytuacjach stwierdzano, że dany podmiot charakteryzują (pewne):

- 1) cechy algierskie (ALG+), przy czym nieobecny był kontekst identyfikacji francuskiej – 375 sytuacje;
- 2) cechy francuskie (FR+), przy czym nieobecny był kontekst identyfikacji algierskiej – 368 sytuacje;
- 3) brak pewnych cech algierskich (ALG-), przy czym nieobecny był kontekst identyfikacji francuskiej – 44 sytuacje;

4) brak pewnych cech francuskich (FR-), przy czym nieobecny był kontekst identyfikacji algierskiej – 146 sytuacji;

5) cechy algierskie i jednocześnie cechy francuskie (ALG+/FR+) – 74 sytuacje;

6) brak pewnych cech francuskich i jednocześnie brak pewnych cech algierskich (FR-/ALG-) – 29 sytuacji;

7) cechy algierskie i jednocześnie brak pewnych cech francuskich (ALG+/FR-) – 26 sytuacji;

8) cechy francuskie i jednocześnie brak pewnych cech algierskich (FR+/ALG-) – 26 sytuacji;

Razem: **1088** sytuacji (16,9% wszystkich zaobserwowanych sytuacji identyfikacyjnych). Uwaga: sytuacje, w których wyrażano wątpliwość w identyfikację francuską lub algierską (symbol „?”) były zliczane jako te, w których stwierdza się brak cech pozwalających na daną identyfikację (symbol „X”, tutaj pola: ALG-, FR-, ALG+/FR-, FR+/ALG- i FR-/ALG-).

Informacje zawarte w Schemacie 9 można potraktować jako wprowadzenie do rozważań na temat francuskości i algierskości FPA oraz refleksji, w jakich sytuacjach inne identyfikacje (państwowe, rodzinne, religijne, klasowe, z imigrantami, z mieszkańcami przedmieść itd.) mogą wchodzić w różnego rodzaju relacje z francuskością i algierskością. Przyglądając się schematowi, już teraz warto powiedzieć kilka rzeczy (można je odnieść do rzeczywistości pozatekstowej, jeśli pojawiające się w schemacie liczby uznamy za zaświadczone jedynie o istnieniu pewnych zjawisk, nie zaś o występowaniu ich z określoną częstotliwością). Po pierwsze, występują zarówno sytuacje, w których algierskość i francuskość mogą iść w parze (ALG+/FR+), jak i takie, gdzie trudno godzić te dwie cechy, czyli gdzie niemożliwe jest identyfikowanie siebie lub kogoś jednocześnie jako Algierczyka i Francuza (ALG+/FR- oraz FR+/ALG-). Po drugie, mówienie przez Francuzów algierskiego pochodzenia o algierskości nie musi zakładać automatycznie mówienia o francuskości (i odwrotnie). W zebranych materiale zdecydowaną większość sytuacji stanowią te, gdzie mówi się albo o jednej zbiorowości narodowej, albo o drugiej (375: ALG+ oraz 368: FR+). Oznacza to, że w tych sytuacjach francuskość i algierskość są cechami neutral-

Schemat 9. Sytuacje w zebranych materiale, w których obecna jest identyfikacja francuska lub algierska

		ALG+ (375)			
FR- (146)	ALG+/FR- (26)	ALG+/FR+ (74)	FR+ (368)		
	FR-/ALG- (29)	FR+/ALG- (26)			
		ALG- (44)			

1088 sytuacji identyfikacyjnych na 6 437 wszystkich zaobserwowanych w zebranych materiale.

Odnotowano 74 sytuacje, w której identyfikowany podmiot posiadał jednocześnie argumenty na rzecz jego algierskości i francuskości.

nymi względem siebie: raz po prostu obecna jest jedna identyfikacja, innym razem – druga. Obszary na poniższym schemacie, gdzie obok algierskości lub francuskości pojawia się znak „+” dostarczają argumentów na rzecz utożsamiania się identyfikowanego podmiotu z kategorią Francuzów lub z kategorią Algierczyków. Po trzecie, szczególną uwagę należy poświęcić obszarom, w których pojawia się znak „-”. Są to wszystkie te sytuacje, gdzie z jakiegoś powodu stwierdza się, że identyfikowany podmiot nie jest Francuzem lub Algierczykiem. W tych sytuacjach identyfikowany podmiot jest wykluczony z danej zbiorowości narodowej: nie może się z nią utożsamiać lub nie jest z nią utożsamiany, gdyż nie posiada pewnej cechy (argumentu), która w określonym momencie jest rozważana. W zebranych

nym materiale badawczym dużo częściej pojawiają się sytuacje, gdy zaprzecza się lub wątpi w czyjąś francuskość (146: F-), niż czyni się to w stosunku do czyjejs algierskości (44: ALG-). Po czwarte, tożsamościowo najtrudniejsze wydają się dla identyfikowanych podmiotów te sytuacje, w których jednocześnie wyklucza się ich przynależność do obu kategorii narodowych: francuskiej i algierskiej (29: FR-/ALG-). Choć w zebranych materiale odnotowano ich niewiele, gdyż są to sytuacje bardzo specyficzne, to jednak również im, w analizie jakościowej, warto przyrzeć się bliżej.

Po tej krótkiej prezentacji badań ilościowych, w następnej części zostaną omówione wyniki własnych badań jakościowych w celu pogłębienia odpowiedzi na pytanie o relacje między francuskością, algierskością i innymi wybranymi identyfikacjami społecznymi Francuzów algierskiego pochodzenia.



## ROZDZIAŁ 2

# **Francuskość i algierskość w kontekście wybranych identyfikacji społecznych (wyniki badań jakościowych)**

Grupy społeczne, zbiorowości, a nawet i poszczególni ludzie, mogą różnić się pod względem tego, jak definiują takie cechy jak polskość, algierskość czy francuskość. Innymi słowy, bycie Polakiem, Algierczykiem czy Francuzem może oznaczać coś zupełnie innego dla dwóch różnych osób. Ludzie różnią się więc między sobą także ze względu na to, jakie cechy uznaliby za pozwalające na zidentyfikowanie kogoś jako Polaka, Algierczyka czy Francuza, jakie za niepolskie, niealgierskie czy niefrancuskie, a jakie z kolei za nieistotne z punktu widzenia przynależności do danego narodu.

Następne strony tej pracy poświęcone są różnym argumentom, które współcześnie mogą być wykorzystywane przez Francuzów algierskiego pochodzenia (FPA) na rzecz ich francuskości bądź algierskości lub przeciw ich francuskości bądź algierskości. Z zebranego materiału zostały wybrane fragmenty mogące służyć za ilustrację argumentów na rzecz lub przeciw identyfikacji francuskiej i algierskiej Francuzów algierskiego pochodzenia. Te argumenty istnieją w świadomości potomków imigrantów algierskich we Francji, choć z pewnością nie wszyscy przedstawiciele tej zbiorowości podpisałiby się pod każdym z nich czy wykorzystaliby je wszystkie w momencie dokonywania takiej a nie innej identyfikacji. Z repertuaru wszystkich dostępnych nam argumentów, z którymi stykamy się w życiu codziennym, korzystamy raczej wybiórczo – w zależności od danej sytuacji, a także od zbiorowych i indywidualnych hierarchii ważności argumentów. (Zdarza się też tak, że argumenty, którymi posługują się jedni ludzie, przez innych nie są uznawane za argumenty, do których należy się odwoływać; nie są wówczas uznawane za argumenty

własne, właściwe, wystarczająco mocne czy też istotne). Ważny jest tu też czynnik motywacji towarzyszący każdemu aktowi identyfikacji, o którym wspominałem w części teoretycznej. W dużej mierze decydować on może o wyborze takiego a nie innego z dostępnych świadomości wypowiedzającego się podmiotu argumentów.

W pracy tej zebrano argumenty różnorodne, tworzące pewien repertuar możliwych uzasadnień funkcjonujących w ramach rozmaitych społecznych definicji tego, co znaczy być Francuzką i Francuzem, Algierką i Algierczykiem. Jak wiemy, kategoria społeczna Francuzów algierskiego pochodzenia jest bardzo heterogeniczna i obejmuje osoby zróżnicowane pod względem wieku, rodzinnych trajektorii migracyjnych oraz środowisk społecznych i zawodowych, z którymi są związane. Stwierdzenie, jak chętnie, z jaką częstotliwością i po jakie argumenty sięgają określone grupy FPA wymaga podjęcia osobnych badań ilościowych. W badaniu, którego rezultaty są tu prezentowane, chodziło zaś o stworzenie możliwie wyczerpującego katalogu argumentów dla identyfikacji francuskiej oraz o przedstawienie różnych relacji, jakie mogą istnieć między tą identyfikacją a identyfikacją algierską, a także między nimi a innymi identyfikacjami.

Prezentowany rozdział składa się z pięciu podrozdziałów, w których identyfikacje narodowe FPA (identyfikacja algierska lub francuska) są rozpatrywane w kontekście innych identyfikacji społecznych:

- 1) identyfikacji z państwem francuskim i algierskim w kontekście kolonialnym i postkolonialnym;
- 2) identyfikacji rodzinnych, kulturowych i religijnych;
- 3) identyfikacji z kategorią imigrantów, a także współczesnych obywateli państwa francuskiego i algierskiego;
- 4) identyfikacji z miastem, jego centrum i przedmieściami;
- 5) identyfikacji z różnymi pozycjami w strukturze społecznej (identyfikacji klasowych).

W każdym podrozdziale są cytowane fragmenty analizowanych tekstów, które stanowią przykład pewnych postaw wobec francuskości lub algierskości i które są powiązane tematycznie z jedną z pięciu wymienionych wyżej identyfikacji. W tym rozdziale można zauwa-

żyć, jak wiele argumentów identyfikacyjnych na rzecz francuskości mają do dyspozycji Francuzi algierskiego pochodzenia. W niektórych kwestiach jest to pewnie repertuar zbliżony do tego, którym mogą posługiwać się Francuzi, których rodzice byli Polakami, Hiszpanami czy Wietnamczykami. Inne argumenty są zaś dla imigracji algierskiej szczególnie, podobnie jak do pewnych specyficznych uzasadnień mogą odwoływać się dzieci imigrantów polskich, hiszpańskich czy wietnamskich. Jak wiemy, we współczesnych dyskusjach o integracji imigrantów ze społeczeństwem francuskim niekiedy porównuje się imigrantów z różnych krajów. Gdy mowa o imigrantach z Algierii i ich dzieciach i gdy mówią oni o sobie samych, wykorzystywane są z pewnością również argumenty zaprezentowane tutaj. Trudno wówczas rozgraniczyć, kiedy mowa o identyfikacji, a kiedy o autoidentyfikacji, stąd także w tym rozdziale pozostano przy określeniu identyfikacji, które obejmuje oczywiście również samo-określenie się podmiotu, czyli autoidentyfikację. Argument użyty w czasie identyfikacji szybko może stać się przecież argumentem autoidentyfikacji i odwrotnie.

Powieści i autobiografie, które poddano analizie, dotyczą wielu wątków i kwestia francuskości i algierskości bohaterów w niektórych z nich nie jest sprawą najważniejszą, pojawiając się w pewnych tylko momentach, niekiedy nawet przy okazji innych tematów. W innych tekstach z kolei rozważania na temat tego, w jakim aspekcie można czuć się Francuzem, a w jakim nie, są dużo bardziej rozbudowane. Choć dotyczyły one zróżnicowanej problematyki, od opisów dzieciństwa spędzonego w Algierii, migracji, pierwszych dni i lat spędzonych we Francji, po opisy współczesnego życia na przedmieściach, to temat algierskości i francuskości zawsze się w nich pojawiał. Dzięki temu możliwe było uchwycenie sytuacji obejmujących różne sfery życia społecznego.

## Identyfikacje narodowe i państwowe okresu kolonialnego

Kwestią, od której warto rozpocząć, jest dawny, polityczny związek między identyfikacją algierską i francuską. Jakkolwiek kolonializm francuski jest zdecydowanie negatywnie oceniany przez Algierczyków zarówno w Algierii, jak i we Francji, a od końca epoki kolonialnej upłynęło ponad 50 lat (uzyskanie niepodległości przez Algierię w 1962 roku), to nie przestaje on być ważnym punktem odniesienia w dyskusjach o współczesnej obecności imigrantów algierskich we Francji. Mówienie o kolonializmie często oznacza dziś odnajdywanie przyczynowego związku między współczesnymi migracjami z Maghrebu do Europy a dawnymi ruchami ludności w kierunku przeciwnym: z Francji do Maroka, Tunezji i – właśnie – Algierii.

W tekstach pisanych przez Francuzów algierskiego pochodzenia (FPA) fragmenty, w których mówi się o przeszłości kolonialnej i wojnie algierskiej, są nader liczne. Pogrupować je można wedle tego, w jaki sposób prezentują one relację między francuskością a algierskością. Z wyróżnionych trzech typów fragmentów poruszających temat kolonializmu pierwszy obejmuje te z nich, które mogą być wykorzystane jako uzasadnienie identyfikowania Algierczyków epoki kolonialnej i ich potomków jako Francuzów. Drugi typ dotyczy fragmentów, w których algierskość i francuskość jedynie w pewnych przypadkach można odnosić do tych samych osób. Trzeci odnosi się zaś do cytatów, w których algierskość i francuskość prezentowane są jako cechy skonfliktowane i właściwie niemożliwe do pogodzenia.

W analizowanych tekstach znajdują się urywki reprezentujące każdy z wymienionych trzech typów. Ich autorzy dopuszczają odmienne punkty widzenia i pokazują, że w zależności od tego, kto akurat się wypowiada i w jakim kontekście to czyni, może wykorzystać dany argument (tutaj: kolonializm francuski) dla poparcia rozmaitych tez (tutaj: na rzecz lub przeciw identyfikacji francuskiej). Pomimo tego zróżnicowania przekaz każdego tekstu lub fragmentów odnoszących się do poruszanej tu tematyki jest jednoznaczny w kwestii negatywnej oceny systemu kolonialnego. Tym, co nas jednak interesuje w tym podrozdziale najbardziej, jest różnorodność

opisywanych sytuacji, które FPA, a także inne grupy, mogą potencjalnie wykorzystać w dyskusji nad ich francuskością w kontekście kolonialnym.

### **Algierskość w ramach francuskości (republikańska, polityczna definicja narodu francuskiego)**

Przyjrzyjmy się najpierw fragmentom, w których algierskość i francuskość nie są przedstawiane jako cechy odrębne bądź sprzeczne. Nawiązuje się w nich do faktu, że to Francuzi zdecydowali o uczynieniu z Algierczyków członków francuskiej wspólnoty narodowej (w rozumieniu politycznym), że nauczyli wielu z nich mówić po francusku i myśleć podobnie jak Francuzi. W takiej argumentacji francuskość jest cechą obejmującą również algierskość, a bycie Algierczykiem nie tylko nie wyklucza identyfikacji francuskiej, ale jest wystarczającym usprawiedliwieniem utożsamiania się z Francją i Francuzami, a także współczesnej obecności nad Sekwaną potomków kolonizowanych niegdyś Algierczyków. W tym kontekście badacze mówią o migracjach z krajów skolonizowanych do dawnych metropolii jako o „powrocie do domu” (Gandhi 2008, 121). Dla samych Algierczyków i ich dzieci żyjących we Francji tak rozumiana francuskość ma niewątpliwie słodko-gorzki smak, gdyż oznacza przyjęcie argumentacji na rzecz identyfikacji, która niegdyś była identyfikacją zewnętrzną i narzuconą przemocą. Ponadto, choć w repertuarze argumentów na rzecz francuskości FPA znajduje się wiele innych i ważniejszych niż ich algierskość w kontekście przeszłości kolonialnej Francji, to jednak mogą posłużyć się nim wówczas, kiedy owe inne argumenty, takie jak np. ich trwałe osadzenie w strukturze społeczeństwa francuskiego, dla ich rozmówców okazują się niewystarczające. Dodajmy przy tym, że jest to argument, na który np. Francuzi polskiego, włoskiego czy hiszpańskiego pochodzenia nie mogą się powołać, gdyż ich dziadkowie i pradiadkowie nie należeli niegdyś do tej samej wspólnoty politycznej, co przodkowie współczesnych Francuzów.

Analizowane fragmenty dotyczące włączania kategorii Algierczyków do kategorii Francuzów w epoce kolonialnej odwołują się



- Il. 3. Algieria jako część Francji. Znaczek pocztowy przedstawiający alegorię Republiki Francuskiej, Mariannę, z dopiskiem „Algieria” (w użyciu w latach 1957–1958). Wystawa Abdamelek Sayad (1933–1998) – Ici-là-bas, la sociologie de l’émigration-immigration w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu (2014). Fot. J. Kubera

przede wszystkim do tego, co dla mieszkańców Algierii i mieszkańców Francji metropolitalnej było wspólne. Narratorka<sup>1</sup> *France, récit d'une enfance* (ZR, 89–90)<sup>2</sup> przywołuje np. spotkanie z Francuzem mówiącym o przywiązaniu współrodaków do wszystkich kolonii francuskich. Z jego wypowiedzi wynika, że stosunek Francuzów do tych obszarów był przede wszystkim emocjonalny i pozytywny, niepoparty wiedzą na temat tego, co działo się w koloniach i kim byli ich mieszkańcy:

- (1) Wiesz, w naszych klasach w szkole wszystkie dzieci miały ten sam francuski dowód osobisty. Gdy myśleliśmy o koloniach, różnanych i odległych, zaczynaliśmy marzyć. Będę z tobą szczery – wiesz, że jestem komunistą [komuniści z reguły byli przeciwni zachodniemu imperializmowi kolonialnemu], ale pamiętam z dzieciństwa, że naprawdę kochaliśmy te terytoria. One należały do nas. Były nasze, rozumiesz. Nie martwiliśmy się wtedy waszym losem, bo nic o was nie wiedzieliśmy. Kolonie, to było u nas. Zapytaj wszystkich tych ludzi w moim wieku, którzy są tutaj na sali, oni wszyscy w ich klasie mieli dowód francuski. I Francja to było to: Indochiny, Afryka i wszystkie nasze wyspy. Kochaliśmy taki stan rzeczy. Rozumiesz, byliśmy dziećmi. Kochaliśmy tę Francję, która była „tam”. Byliśmy dziećmi i mogliśmy tam pojechać,

---

<sup>1</sup> Na poziomie analizy materiału będą mnie interesować cechy opisanych osób (np. to, że mają pochodzenie algierskie i że mieszkają w osiedlu blokowym na przedmieściu) i ich postawy względem określonych identyfikacji, nie zaś stopień zgodności tych cech z biografią autora tekstu. Analizowane w materiale sytuacje są traktowane jako prawdopodobne i wiarygodne, co pozwala na badanie postaw względem różnych wartości w rozumieniu Floriana Znanieckiego, nie zaś jako sytuacje, które były rzeczywiście wydarzeniem historycznym, gdyż niemożliwe i zbędne – z punktu widzenia problematyki badawczej tej pracy – byłoby orzekanie w tym względzie. W konsekwencji przyjętych założeń metodologicznych będzie używana nazwa „narrator(ka)” w stosunku do głównej postaci mówiącej w tekście, nie zaś określone imię i nazwisko autora tekstu, nawet wówczas, gdy istnieje zbieżność imienia i nazwiska, a także innych cech, pozwalających na utożsamianie autora z narratorem.

<sup>2</sup> Literę w nawiasach odnoszą się do inicjałów autorów analizowanych tekstów (zob. lista w rozdziale *Dobór próby i prezentacja materiału badań własnych*), natomiast liczby oznaczają strony, z których pochodzi cytowany fragment. W nawiasy kwadratowe są ujęte skróty i komentarze (z wyjątkiem przypadków, kiedy mieszczą się w nich przypisy narratora cytowanego tekstu).

we wszystkie te miejsca. Tam był nasz kraj. [...] Byliśmy dziećmi, z łatwością łykaliśmy to wszystko, co nam mówiono. łykaliśmy to (ZR, 89).

Gdy zaś mowa o edukacji dzieci po drugiej stronie Morza Śródziemnego, w kolonialnej Algierii, dzieci identyfikowanych przez Francuzów z metropolii jednocześnie jako arabskie, muzułmańskie i algierskie, im również – jeśli tylko rodzice zgadzali się, aby uczęszczały do szkoły wraz z Europejczykami – mówiono, że Algieria jest częścią Francji. W szkole uczyły się przede wszystkim historii, geografii i języka Francji, ale także włączanej w jej granice Algierii. Na przykład o Algierze, Oranie i innych regionach algierskich narrator *À bras-le-cœur. Roman* (MC, 24) dowiedział się dopiero w szkole. Dzięki edukacji francuskiej poznał Algierię i mógł się z nią identyfikować, co jednak wówczas postrzegał jako zagrożenie dla więzi ze wspólnotą rodową w zamieszkiwanej wiosce:

- (2) Ołsniony, z uwagą śledziłem koniec wskaźnika naszej nauczycielki, którym wyznaczała linie, punkty i okręgi podkreślając cechy charakterystyczne naszego wielkiego kraju [Algierii – J. K.] [...]. Był to pierwszy raz, kiedy uczono mnie o przyrodzie i ludziach mojego kraju. Wcześniej, bez tej wiedzy, horyzont stanowiło dla mnie doświadczenie dziecka przekonanego, że nie istnieje nic oprócz znanych mi rodów w najbliższej pustynnej okolicy i tych, którzy żyli w pobliskim mieście (MC, 24).

W propagowanej przez kolonialne państwo politycznej, republikańskiej definicji narodu francuskiego, jaką przedstawiano we Francji metropolitalnej i w Algierii, francuskość była zatem cechą, którą można przypisać zarówno Arabom, Berberom i Żydom zamieszkującym od pokoleń obszar Algierii (autochtoni algierscy), jak i Francuzom i innym Europejczykom, jacy postanowili osiedlić się tam na stałe, a także ich dzieciom i kolejnym pokoleniom przychodzącym na świat już w Algierii (*Pieds-Noirs*, fr. „Czarne Stopy”). Wszystkie te grupy można było nazywać również Algierczykami, przez co rozumiano – w prezentowanej tu definicji – Francuzów zamieszkujących francuskie departamenty w Algierii, posiadające formalnie taki sam status jak francuskie departamenty na Starym Kontynencie. W tej





- Il. 4. Algierskość i muzułmaństwo w ramach identyfikacji francuskiej w okresie kolonialnym. Napis na plakacie: „4 listopada 1945 r., Algier. Z okazji dorocznej pielgrzymki do świętych miejsc islamu linie francuskie zawiozły do Mekki pielgrzymów z Algierii, Maroka, Tunezji, Francuskiej Afryki Zachodniej i Francuskiej Afryki Równikowej”. Po okresie rządów Vichy, wolna Francja przywróciła zwyczaj konwojowania pielgrzymów z Afryki Północnej i przewiozła symboliczną ich reprezentację do Mekki drogą lotniczą. Plakat prezentuje samolot francuskich linii lotniczych i widok na świątynię Al-Kaba w Mekce. Wystawa w Instytucie Świata Arabskiego w Paryżu (2014). Fot. J. Kubera

interpretacji, opierającej się przede wszystkim na politycznym rozumieniu narodu francuskiego (*nationalité française*), kategoria Francuzów obejmowała więc nie tylko różne zbiorowości terytorialne (regiony i departamenty), ale także kulturowe: różne grupy etniczne włączone do politycznej wspólnoty narodowej (na temat pokojowego współżycia Żydów i Arabów w Algierii zob. MB, 174–175 i RZ, 208).

Przywołując metaforę, którą posłużyła się Nina, narratorka *Garçon manqué* (NB, 116), można powiedzieć, że Morze Śródziemne było dla Francji tym, czym dla Paryża jest Sekwana – naturalną granicą, która łączy dwa brzegi funkcjonujące w ramach jednego organizmu. Zresztą Nina może stanowić również metaforę współobecności francuskich i algierskich cech, choć dla niej jest to kwestią problematyczną. Jej matka, Francuzka i Bretonka, wyszła za Algierczyka, absolwenta École normale d'instituteurs w algierskiej Konstantynie oraz wydziału studiów ekonomicznych uniwersytetu w Rennes we Francji (NB, 126–127). Gdy Maryvonne postanawia wyjawic rodzicom swój związek z Rachidem, mówi o nim następująco:

- (3) Więc tak, poznałam pewnego chłopaka. Jest studentem na moim wydziale. Jest Algierczykiem. Francuzem-Muzułmaninem, jak się ich nazywa. Kocham go. Chcę go poślubić (NB, 109–110).

Republika Francuska do 1962 roku widziała we Francuzach-Muzułmanach z Algierii (*Français Musulmans d'Algérie*) przedstawicieli francuskiej politycznej wspólnoty narodowej m.in. wtedy, kiedy pojawiała się konieczność walki ze wspólnym wrogiem. O tym, że Algierczycy byli rekrutowani do armii francuskiej w czasie konfliktów zbrojnych, wspomina się w zebranych tekstach w kilku miejscach. Dowiadujemy się np., że dziadek narratora *À bras-le-cœur. Roman* (MC, 37) walczył w I wojnie światowej, a dziadek narratorki *France, récit d'une enfance* (RZ, 33) brał udział w II wojnie światowej. Podobnie w walki w ostatnim z wymienionych konfliktów był zaangażowany dziadek narratora *Chiens de la casse. Roman* (MB, 29):



Il. 5. Wielki Meczet Paryża wybudowany w latach 1922–1926 w dowód wdzięczności za udział m.in. Algierczyków w I wojnie światowej. W meczecie są umieszczone tablice na cześć 100 000 muzułmanów, którzy zginęli dla Francji w czasach I i II wojny światowej. Zostały odsłonięte 11 listopada 2010 roku. W tym miejscu hołd składali jako prezydenci zarówno Nicolas Sarkozy, jak i François Hollande. Fot. J. Kubera (2014)

- (4) – [...] Jakie jest twoje prawdziwe imię?  
– Bouabdalah Benhadji.

W rzeczywistości posługuję się imieniem Bob, ku wielkiej i szalonej rozpaczyci mojej babci. Nie przestaje mi ona przypominać, że noszę imię po zmarłym dziadku, którego armia francuska wypchnęła na pierwszą linię frontu na Monte Cassino w czasie drugiej wojny światowej i któremu jestem winien szacunek. Dumny tyralier, któremu w momencie podpisania rozejmu Francja uprzejmie wytłumaczyła, że może już sobie pójść w swoją stronę (MB, 29).

W czasie trwania obu wojen światowych wspólnym wrogiem Francuzów z metropolii i Francuzów-Muzułmanów z Algierii byli Niemcy i ich sojusznicy. To przeciw Niemcom walczyli oni wspólnie dla Francji także o Algierię. W czasie walk, jak i po ich zakończeniu, wielu Algierczyków odczuwało wspólnotę z Francuzami. Uczucie to towarzyszyło np. ojcu narratora *Avec tes mains*, który po walkach w Oranie w 1943 roku, a później na Półwyspie Apenińskim w 1944 roku, wziął udział w uroczystej defiladzie pod Łukiem Triumfalnym w Paryżu w 1945 roku. Narrator ów fragment życiorysu swego ojca opisuje następująco:

- (5) [Wyobrażając sobie ten czas], odnajduję cię, ojczy, pośrodku kolejnego pułku tyralierów stawiającego stopy na włoskiej ziemi, pod dowództwem generała Juina. Nie myśląc się nigdy, wspominałeś o Monna Casale i o Castelforte. Pamiętałeś dokładnie wszystkie nazwiska, mówiłeś także o przybyciu do Saint-Tropez w sierpniu 1944 i o triumfalnym marszu aż do Jury, o przeprawie przez Wogezy, o zwycięskim wkroczeniu do Strasburga. Ten niemalże epizod pozostaje dla ciebie jednym z najbardziej żywych wspomnień twego życia. Kiedy mówisz o tym czasie, opowiadasz z dumą i w detalach, przywołując szczególnie chętnie defiladę w Paryżu w kwietniu 1945 r. (AK, 28).

Pamięć o wkładzie Algierczyków w wygraną Francji i aliantów, a także o ich udziale w innych konfliktach u boku Francuzów, jest ciągle żywa. Fakty te mogą być wykorzystane jako argument za współczesną obecnością Algierczyków w Heksagonie. Kiedy siostry narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise* zostają obrażone przez róż-



Il. 6. Algier – stolica Francji walczącej w czasie drugiej wojny światowej. Fragment stałej ekspozycji poświęconej Charlesowi de Gaulle'owi w Hotelu Inwalidów w Paryżu. Fot. J. Kubera (2013)



- Il. 7. Łuk Triumfalny – miejsce defilady z 1945 roku, w której uczestniczyli także żołnierze z Algierii francuskiej. Jedna z tablic pod Łukiem jest poświęcona „Walczącym w armii i w ruchu oporu zmarłym dla Francji w latach 1939–1945”. Fot. J. Kubera (2014)

wieśnika z sąsiedztwa, ich matka udaje się do matki chłopca, z pochodzenia Włoszki, i zwraca się do niej tymi słowami:

- (6) To nie było ładne, co pani syn powiedział o moich córkach. [...] „Brdne Arabki”, to groźne, mocne określenie i pani wie, że mogłabym złożyć skargę. Ale już dobrze, jesteśmy sąsiadami i zapomnijmy o sprawie. Czy pani wie, że mój ojciec uczestniczył w działaniach wojennych po stronie Francji w Indochinach i w czasie drugiej wojny światowej? Tyle rzeczy robiło się dla Francji, a potem słyszymy „brudne Arabki”, to obrzydliwe (RZ, 108–109).

### **Algierskość i francuskość jako cechy odrębne (kolonialna, etniczna definicja narodu francuskiego)**

W dalszej części cytowanej wyżej wypowiedzi ta sama kobieta, Algierka i matka Francuzki algierskiego pochodzenia, wyznaje jednak:

- (7) Zresztą, we Francji nie ma Francuzów, pani sama ma pochodzenie włoskie, więc jesteśmy wszyscy podobni, jesteśmy cudzoziemcami (RZ, 109).

Wypowiedź ta świadczyłaby o tym, że francuskość Algierczyków, jeśli brać pod uwagę jedynie argument odwołujący się do politycznej definicji narodu francuskiego epoki kolonialnej, nie dla wszystkich jest francuskością pełną, a przywoływany wcześniej argument Algierii francuskiej – niewystarczający. Arabowie i Berberowie nazywani Francuzami-Muzułmanami z Algierii byli, co prawda, Francuzami, ale byli „Francuzami z przymiotnikiem”. Wielu Algierczyków z tej ograniczonej francuskości musiało zdawać sobie sprawę, podobnie jak na co dzień doświadczało nierówności sankcjonowanych przez system kolonialny. Oczywiście ów zróżnicowany status osób nazywanych członkami jednego – politycznie definiowanego – narodu, podział na Francuzów i „Francuzów z przymiotnikiem”, stał się najbardziej widoczny w czasie wojny algierskiej, która dla Algierczyków była wojną o niepodległość.

W tym kontekście ciekawie brzmią wypowiedzi odnoszące się do postaw pierwszego pokolenia imigrantów we Francji, którzy sta-

rali się nie przekazywać dzieciom wiedzy o własnych i rodzinnych doświadczeniach życia w kolonialnej Algierii i o tym, co działo się w trakcie wojny z lat 1954–1962. W analizowanych tekstach często jest tak, że dzieci imigrantów algierskich, które urodziły się we Francji, wiedzę tę uzyskują dopiero w czasie podróży do kraju przodków. Tym zaś, które socjalizowały się w Algierii, dzieciństwo dostarczyło różnych, często brutalnych wspomnień, o których nie zawsze chcą rozmawiać. Przypominanie tych ciemnych stron wspólnej francusko-algierskiej przeszłości oznacza również uświadamianie innym ograniczonej przynależności Algierczyków żyjących w epoce kolonialnej do kategorii Francuzów. Z tego względu do Francuzów algierskiego pochodzenia długo dochodziły albo wyłącznie dobre wspomnienia z czasu kolonializmu, albo żadne. W swych powieściach często mówią oni o ciszy wokół trudnych tematów związanych z kolonializmem i wojną algierską. Ciszy, dodajmy, która była udziałem zarówno ich rodziców, jak i społeczeństwa francuskiego (zob. Kubera, Skoczylas 2012).

Jak wiemy, Francja dopiero w 1999 roku uznała wydarzenia lat 1954–1962 za wojnę, a w 2005 roku niemal doprowadzono do wprowadzenia w życie zapisów ustawy postulujących podkreślanie w szkołach „pozytywnych aspektów” francuskiej obecności w koloniach, zwłaszcza zaś w Afryce Północnej. O wojnie algierskiej, jak czytamy we *France, récit d'une enfance* (ZR, 96–97), milczeli we Francji żołnierze francuscy (dla wielu z nich pobyt na wojnie był życiową traumą, o której we Francji nie mieli komu opowiedzieć), podręczniki szkolne, „zwykli Francuzi”, jak również *harkis*, czyli Algierczycy, którzy z różnych powodów walczyli za „Algierię francuską”. Jak pisze Nina, narratorka *Garçon manqué* (NB, 115):

- (8) [...] cisza we Francji wokół wojny algierskiej przełożyła się również na milczenie reszty świata na ten temat.

Jeśli chodzi o rodziców Francuzów algierskiego pochodzenia, oni również często nie stanowili źródła informacji o dawnych stosunkach francusko-algierskich. Narrator *Le marteau pique-cœur* (AB, 32) wyznaje podczas wizyty w Algierii, że jego rodzice nie-



zbyt chętnie dzielili się z nim wspomnieniami z własnej i rodzinnej przeszłości:

- (9) Wiele razy w czasach, kiedy byłem nastolatkiem, próbowałem od niego [ojca] wyciągnąć jakieś informacje o moich przodkach. Niestety, nie miał zbyt wiele wiedzy na temat własnej historii i nie potrafił przekazać kulturowego, rodzinnego dziedzictwa. Doszedłem do wniosku, że za tą jego niechęcią do odpowiadania dzieciom na pytania o ich przodków, ich drzewo genealogiczne, kryło się doświadczenie biedy i jednocześnie odczuwanie braku interesu w mówieniu o tych sprawach. Moi rodzice przeżyli w dzieciństwie bardzo okrutne rzeczy, stąd – żeby chronić siebie samych – niszczyli każde kielkujące wspomnienie tego okresu, które z czasem mogłoby zacząć im zagrażać (AB, 32).

Kiedy więc narrator *Le marteau pique-cœur* odwiedza Algierię, aby uczestniczyć w ostatnim pożegnaniu ojca, traktuje to jako szansę na dowiedzenie się czegoś więcej o historii rodzinnej. Jak się okazało, składający mu kondolencje mieszkańcy algierskiej wioski spełnili jego oczekiwania, co rusz odkrywając przed nim coś nowego. Skłania to narratora do następujących porównań:

- (10) Każdy dostarczał mi jakąś część puzzli właśnie w tych miejscach, gdzie mój ojciec zawsze pozostawał dyskretny, tłumacząc nam z uśmiechem, że nigdy nie wie od czego i jak zacząć opowiadać [...]. Gdy naciskaliśmy na niego, kończyło się zawsze jego zdenerwowaniem, jego ukryciem się za jego własną barykadą, jego niezrozumieniem, dlaczego jesteśmy tak zawzięci w działaniu przeciwko niemu. Wojna w Algierii się skończyła, francuscy spadochroniarze wrócili już do swoich domów, wrócił także Le Pen [uczestnik wojny w Algierii], więc o co nam chodzi? Nie chciał o tym mówić, miał do tego prawo (AB, 161).

Wielu przedstawicieli drugiego pokolenia imigrantów algierskich we Francji zdaje się nie rozumieć ani milczenia rodziców, ani instytucji francuskich na temat relacji między Francuzami-Muzułmanami z Algierii a pozostałymi Francuzami w epoce kolonialnej. Widać to wyraźnie w reakcji narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise* (RZ, 35–36). Kiedy babcia zaczyna opowiadać jej o przeszłości, ojciec dziewczyny reaguje gwałtownie, mówiąc:

- (11) „Przestań jej mówić o przeszłości, bo ona zniechęci Francję, mamy już wystarczająco dużo problemów z tym związanych, nie dorzucaj kolejnych”. Nie mówiono nam więc – kontynuuje swą opowieść narratorka – o wojnie w Algierii, ani o naszym dziadku [który walczył o niepodległość Algierii], aby nie wywołać w nas nienawiści w stosunku do Francji! Jak wielu innych, również mój ojciec uważał, że lepiej zapomnieć o tym bolesnym dziedzictwie i przeszłość uczynić niezapisaną tablicą: „Trzeba nie mówić o niczym z przeszłości, co mogłoby hamować integrację dzieci ze społeczeństwem francuskim”. Takie myślenie jest strasznym błędem! [...] Milczenie rodziców wspierała szkoła: kolonizacja i wojna w Algierii były omawiane krótko w ostatniej klasie, na końcu programu nauczania. Było to zarówno zbyt późno, jaki i zbyt mało (RZ, 35).

Z wyjątkiem omówionych na początku, ogólnikowych wypowiedzi o wspólnej przynależności państwowej i udziale Algierczyków w I i II wojnie światowej, kontekst kolonialny i wojny algierskiej sprzyja upatrywaniu w Algierczykach i Francuzach dwóch odrębnych kategorii społecznych. W sytuacjach identyfikacyjnych, w których pojawia się ten kontekst, łatwiej niż w innych momentach stwierdzić, że „my” to Algierczycy i że obcymi są Francuzi. Dla wielu pomyśleć wówczas, że algierskość można ująć w ramy francuskości, oznaczałoby akceptację zdominowania własnych rodziców i dziadków przez europejskich, francuskich kolonizatorów. Myślenie o kolonializmie i wojnie algierskiej z reguły zatem utrudnia identyfikowanie się Francuzów algierskiego pochodzenia z Francją i Francuzami.

Czytelnik analizowanych tekstów nie ma wątpliwości, że w okresie kolonialnym obok politycznej, republikańskiej definicji narodu, dzięki której Arabowie i Berberowie byli Francuzami, funkcjonowała również inna, sprzeczna z zasadą republikańską, definicja francuskości różnicująca obywateli według ich przynależności etnicznej i religijnej (zob. Nora 2012, 104–110). Bycie arabskim lub berberyjskim mieszkańcem Algierii oznaczało przynależność do kategorii Francuzów w pierwszej definicji, natomiast praktycznie wykluczało z tej kategorii na mocy drugiej definicji. Argumentem na rzecz nieidentyfikowania Arabów i Berberów jako Francuzów był ich au-

tochtonizm, czyli przynależenie do wspólnot etnicznych żyjących w Algierii przed podbojem francuskim. Zdaniem narratorki *France, récit d'une enfance* (ZR, 116–117) pojęcie autochtonizmu usprawiedliwiało w oczach kolonizatorów nierówny status poszczególnych grup zamieszkujących Algierię francuską:

- (12) Nie można dominować, kiedy nie ma drugiej strony. Co zrobić z armią bez wroga? Co zrobić z masą kolonizatorów, którym obiecywano lepsze życie pod niebem Afryki Północnej? W osobie autochtona, plebejusza, odnaleziono sposób na zaspokojenie pragnienia ich wielkości. W tym człowieku bez praw, który nie tyle był autochtonem, ale z którego uczyniono autochtona. Nie wątpię w cierpienia biednych Białych przybywających do Algierii. Alzaczyków uciekających przed Niemcami, w nędzę Maltańczyków, Hiszpanów czy Włochów, których uznawano, podobnie jak „arabskich Żydów”, za obywateli francuskich – i to wówczas, kiedy gdzie indziej we Francji byli oni niczym. [...] Nie można nikomu zarzucić, że się tam urodził. Ale gdyby w tym miejscu wszyscy mieli te same prawa, mielibyśmy do czynienia z inną formą buntu, niż z tym, który miał miejsce w tym departamencie francuskim. W myśleniu o tym problemie oddalono więc kwestię różnic społecznych, aby naświetlić kwestię dominacji rasowej, jakże bardziej zapisaną w ludzkich sercach (ZR, 116–117).

W praktyce w kolonialnej Algierii obok republikańskiej definicji narodu francuskiego funkcjonowała również definicja etniczna, w której algierskość, rozumiana jako cecha przypisywana jedynie algierskim autochtonom zwanym *Français Musulman d'Algérie*, oznaczała przymus podporządkowania się woli Francuzów (zob. ZR, 33–34). Pamięć o tym jest ciągle obecna w środowisku imigrantów. Przykładowo, temat politycznego i ekonomicznego zdominowania z okresu kolonializmu w Algierii pojawia się w rozmowie o stosunkach panujących współcześnie na rynku pracy we Francji i o przyszłym zawodzie narratora *Le marteau pique-cœur* (AB, 75–76):

- (13) [...] kuzyn Ali zainteresował się moją przeszłością, pytał o to, kim zostanę, kiedy będę duży: wezyrem, ministrem, dyrektorem, a może lekarzem? Powiedział, że ważne jest to, żeby nie być zarządzanym przez

kogoś innego, tak jak im rozkazywano, kiedy uprawiali pola Algierii w okresie kolonii, kiedy nawet nie mieli prawa deptać trawy, kiedy mówiono im, że to nie ich trawa. Ali powiedział, że w życiu osiąga się sukces wtedy, kiedy samemu zarządza się innymi, a nie odwrotnie. Czy w sile wieku, czy o lasce, trzeba zawsze być po właściwej stronie (AB, 75–76).

Często, kiedy w zebranych materiale pojawia się kwestia doświadczania nierówności w kolonialnej Algierii, wskazuje się nie na podział między Francuzami a Algierczykami, ale na podział między Francuzami a Arabami, do których często zaliczano wówczas także, choć opacznie, Berberów (por. Aissaoui 2009, 156–160; Nora 2012, 182). Ponieważ, jak pisaliśmy wcześniej, algierskość dla wielu *Pieds-Noirs* nie była cechą, którą można byłoby łączyć z francuskością, to właśnie arabskość, jak również powiązana z nią muzułmańskość, jawiła się im, ale także instytucjom państwa francuskiego, jako cecha pozwalająca odróżnić Francuzów od nie-Francuzów, określić ich odrębne pozycje w strukturze społecznej. Obok republikańskiej definicji francuskości funkcjonowała zatem równoległe definicja etniczna, regulująca codzienne zachowania poszczególnych mieszkańców Algierii. Podział na Francuzów i Arabów funkcjonował m.in. w szkole, do której chodził narrator *À bras-le-cœur. Roman* (MC, 18–19, MC, 25). W kinach Arabowie mieli prawo siedzieć jedynie w pierwszych trzech rzędach, pozostałe zaś były zarezerwowane dla Francuzów (MC, 111–112). Podobna segregacja obowiązywała w innych miejscach (RZ, 34). Kiedy narratorka *Garçon manqué* (NB, 153) przebywa na wakacjach u francuskich dziadków w Bretanii, zauważa różnicę między plażami dzisiejszej Francji a plażami Algierii przed 1962 rokiem:

- (14) Plaża w Pont. Jest to plaża Francji. Jest to plaża Francuzów. Wolny dostęp. Nawet dla Arabów. Nie tak, jak na tamtych plażach kolonizacji. Jak w tamtejszych barach. Jak w tamtejszych restauracjach. [Były one] wyłącznie dla Francuzów. Zakazane [...] dla Arabów (NB, 153).

Oczywiście, nie jest tak, że Francuzi algierskiego pochodzenia mówią wyłącznie o negatywnych stronach obecności francuskiej w Al-

gierii. W ich opowieściach można odnaleźć fragmenty, w których współcześni Algierczycy doceniają postęp cywilizacyjny, jaki dokonał się w okresie kolonialnym. Powodem, dla którego nie mogą oni jednak identyfikować się z Francuzami, kiedy myślą o okresie kolonialnym, jest rodzaj stosunków społecznych zaprowadzony w Algierii przez Francuzów. Choć zatem w jednej sytuacji można dostrzeżać nie tylko negatywne, ale także pewne pozytywne aspekty epoki kolonialnej, to argumenty przeciw obecności francuskiej w Algierii wydają się dużo silniejsze, gdyż wiążą się często z doświadczeniem przemocy fizycznej i śmierci bliskich osób:

- (15) – Jak za Francuzów! Oto, co myślę! Przypominasz sobie, kiedy oni byli tutaj, wysokość rosnących zbóż na polach, wodę płynącą w fontanach, stan ich domów i dróg, moc i piękno ich koni?... Pamiętasz?
- Tak, pamiętam, ale ty jesteś zbyt młody, żeby pamiętać też, co zdarzyło się w maju '45 roku, kiedy armia francuska strzelała w zboże, gdzie byliśmy schowani. Pamiętasz syna Boumaaziego, który otrzymał dwie kulki w głowę? Szukaliśmy go z moim ojcem – niech Allah przyjmie go do swych ogrodów – i znaleźliśmy z otwartą buzią... Tak więc Francja, ech... (AB, 170–171).

Wydarzenia z 1945 roku, rozgrywające się w okolicach Setifu<sup>3</sup> i opisywane tutaj jako polowanie francuskich żołnierzy na ukrywających się w zbożu Arabów, są wspomniane przez narratora *Le marteau*

<sup>3</sup> 8 maja 1945 roku algierscy mieszkańcy Setifu (*Français Musulmans d'Algérie*) wzięli udział w defiladzie z okazji zakończenia II wojny światowej, przy okazji, wbrew pozwoleniu wydanemu organizatorom manifestacji, podnosząc hasła niepodległości Algierii. Jeden z uczestników defilady, młody muzułmański skaut szedł w tłumie z flagą algierską, zwracając na siebie uwagę policji. Choć mer miasta, socjalista i Europejczyk, domagał się, aby nie strzelać, policja zaabiła skauta, co wywołało zamieszki w Setife i w okolicznych miastach i doprowadziło do śmierci około 100 osób pochodzenia europejskiego. W odpowiedzi obszary objęte powstaniem zostały zbombardowane, dokonywano zbiorowych egzekucji, zginęło, według różnych szacunków, od kilku do kilkudziesięciu tysięcy Algierczyków (*Français Musulmans d'Algérie*). Wydarzenia te długo pozostały niezauważone we Francji świętującej zwycięstwo, przypieczętowały rozdział między autochtonami algierskimi a ludnością europejską, zapowiadając nadejście wojny algierskiej.

*pique-cœur*. Roman (AB, 151–153) również w innym fragmencie. Znajdziemy w nim przykłady różnych form zdominowania: fizycznego (militarnego), polityczno-symbolicznego („Kto jest tutaj szefem?”) i prawno-ekonomicznego (relacja kolonizator–kolonizowani):

- (16) Dwadzieścia lat temu towarzyszyłem ojcu w odwiedzinach jego starych przyjaciół, z którymi dzielił wspomnienia, jak te z maja 1945 r., kiedy armia francuska urządziła polowanie na wszystkich Arabów z okolicy i kiedy mój ojciec i jego koledzy ukrywali się w polu pośród zbóż. Spostreżli to żołnierze i wystrzelili serię naboju w zboże, żeby ich wypłoszyć. Jeden ze znajomych ojca nie wyszedł ze zboża w momencie przerwania ostrzału. Kiedy oni [Francuzi] wrócili później go szukać, poruszył się niezbyt szczęśliwie w zbożu i łatwo go zlokalizowali. Potem już więcej się nie poruszył. Miał dwie dziury w głowie, bestialscy strzelcy posłużyli się nim jako zabawką i chodzącą spiżarnią. Taka oto anegdota z 8 maja 1945 roku. Mój ojciec nigdy nie zapomniał tego dnia. Kolonizacja francuska nie była rada ze stopnia ucywilizowania tego regionu kraju [okolice miasta Setif] i misją żołnierzy francuskich było nieco skarcieć wszystkich muzułmanów, tak żeby posmakowali, czym jest hierarchia:

– Kto jest tutaj szefem?

– Ti nym jesteś, panie [*C'i toua, missiou*]

– Dobrze, Moramedzie, spocznij [*Bien, Moramed, repos*].

To jedna z nielicznych historii, które mogłem wydusić z mojego ojca za jego życia. Co do reszty – cisza.

W regionie tym [Kherrata] wszędzie znajdowały się ślady po Algierii francuskiej: w polach zbóż, na kamieniach, w pamięci ludzi.

W El-Ouricia też tak było. W olbrzymiej farmie należącej do bogatego kolonizatora moi rodzice, podobnie jak gladiatorzy gotowi wszystko zrobić na każde wezwanie, spędzili sporą część życia. Wiele razy wracaliśmy tu z nimi jakby w pielgrzymce. Za każdym razem rodzice dokładnie przypominali sobie konfigurację wszystkich miejsc znanych, jakby na dotknięcie ręki: pokój pana, kuchnia (tam pracowała moja matka), drzewo, pod którym wyrabiała masło [...], stajnia, gdzie konie były lepiej traktowane niż moi rodzice, wreszcie salon, gdzie matka obsługiwała panią domu (AB, 152).

Przykładów odmiennego traktowania w kolonialnej Algierii Francuzów (*Pieds-Noirs*) i Algierczyków (*Français Musulman d'Algérie*) formalnie należących do jednej politycznej wspólnoty odnajdziemy w analizowanych tekstach więcej. Jedną z takich kwestii, ważnych z punktu widzenia rodzinnej historii Francuzów algierskiego pochodzenia jest pytanie o status żołnierzy algierskich (arabskich, muzułmańskich) walczących u boku Francuzów w czasie I i II wojny światowej. Jak pisze narrator *Avec tes mains* (AK, 20) wspominając wydarzenia z życia swego ojca, Algierczyków pozostawiano w niepewności co do tego, czy są żołnierzami francuskimi, czy też nie:

- (17) Podobnie jak pensje w życiu w cywilu, te w armii również nie były równe – zawsze na korzyść Europejczyków. Niesprawiedliwość znów dała o sobie znać. Zresztą, towarzyszyła ci jeszcze długo. W tym [francuskim] mundurze, wiedziałeś przynajmniej z jakich powodów masz wydawane rozkazy. To nie było poniżenie, ale raczej inne życie, w którym udaje się braterstwo, czyli to wówczas nowe dla ciebie, samotnika, uczucie. Nie wiem, czy wasz batalion wyruszył walczyć w nieprawdopodobnych walkach o Rif, czy oczekiwał wieści z innego frontu. Ponieważ nie zastanawialiście się nad prawem i zwyczajami, nie wiedzieliście, czy postrzega się was jako żołnierzy Francji, czy po prostu jako autochtonów, ludzi podporządkowanych woli okupanta (AK, 20).

W innym miejscu narrator *Avec tes mains* (AK, 24) wyraża opinię, że Francja zdecydowała o zaangażowaniu do oddziałów wojskowych Algierczyków, gdyż zależało jej na oszczędzeniu krwi „prawdziwych” Francuzów, czyli urodzonych we Francji metropolitalnej. Późniejsze losy ojca narratora *Avec tes mains* potwierdzałyby te przypuszczenia. Pomimo jego licznych starań Francja nie chciała uznać go za kombatanta francuskiego:

- (18) [...] prowadziłeś boje z armią, generałami, ministrami. Podobnie jak inni, pragnąłeś uznania twoich praw kombatanta, uzyskać niewielką rentę, ale nikt nie chciał w was, ludziach w podeszłym wieku, dostrzec porywczych tyralierów zdobywających kolejne punkty pod ostrzałem bomb i zniewag ze strony Niemców. Słowo „ciapaty” [fr. *bougnoule*]

poznałeś w czasie wojny, choć wcześniej słyszałeś je też na budowach i pokątnie na ulicy.

Każdemu, kto zechciał cię wysłuchać, pokazywałeś dokumenty odnoszące się do twojej służby, choć nie można z nich było wyczytać ani o nocach spędzonych na zimnie, ani o strachu przed śmiercią. Wystarczyło jednak zapoznać się z datami, numerami przydziału czy pułku, żeby nie mieć jakichkolwiek wątpliwości o twojej drodze przez piekło. [...] Najwyraźniej nikt nie spodziewał się – ani ty, ani twoi bracia – że ponownie staniesz się anonimowym autochtonem. Twoja dawna chwała została zamknięta w szufladzie, zignorowana. Pomimo tego nie traciłeś pewności co do tego, że walczyłeś, że czatowałaś w ukryciu na krądełzi lasów, że defilowałeś ku ostatecznemu zwycięstwu u boku Leclerca i Juina. Nie zaakceptowałaś aroganckiego i pogardliwego wy-mazania tych ciężkich, trudnych lat (AK, 72–73).

Wątek nieuznawania przez Francję poświęcenia żołnierzy algierskich pojawia się w książce Ahmeda Kalouaza, *Avec tes mains*, jeszcze kilkakrotnie:

- (19) Pomimo wykazania się wielką odwagą, walczyłeś później przez długi czas o uznanie twojej służby. Największe szczęście mieli ci tyralierzy, którzy otrzymali za to medal, większość doświadczyła jednak pogardy (AK, 28).
- (20) [...] ci, którzy kiedyś oddali życie dla Francji, „zginęli dla niczego” (AK, 107).

Omawiane wyżej sytuacje ukazują Algierczyka powołującego się na „wywołany” przez Francję argument jego politycznej przynależności do politycznie zdefiniowanej kategorii Francuzów. Ujawniają też, że francuskość jest cechą, która może być stopniowana. Ci, którzy w epoce kolonialnej byli Francuzami w pełni, mieli nie tylko pewne zobowiązania wobec Francji, ale również wynikające z francuskości przywileje. Ci zaś, którzy byli Francuzami „mniej”, mogli swą francuskość traktować jako cechę negatywną, niewygodną, której być może warto byłoby się pozbyć: nie mogli bowiem osiągnąć jej w pełni, co czyniło ich podporządkowanymi innym Francuzom, posiadali jednak tę cechę w pewnym stopniu, dzięki czemu oparta na domi-



nacji relacja z „prawdziwymi” Francuzami nie mogła być zerwana. Jedynym sposobem na wyjście z tej sytuacji była walka o możliwość uzyskania w pełni francuskości (uznania przez Francję politycznej równości wszystkich mieszkańców Algierii) albo walka o uznanie algierskości nie za cechę wchodzącą w ramy francuskości, ale za cechę wobec francuskości konkurencyjną, równoległą (uznanie przez Francję prawa Algierczyków do samostanowienia).

Po II wojnie światowej dla Algierczyków coraz bardziej stawało się jasne, że nadany im status *Français Musulmans d'Algérie* oznacza status Francuzów drugiej kategorii. Statusu tego Algierczycy nie pozbywali się także, przybywając do Francji metropolitalnej, zatrudniani przez firmy francuskie w czasie 30 lat szybkiej modernizacji i rozwoju gospodarczego:

- (21) Żeby przeżyć, dowiadywałeś się w czasie tych niekończących się końcówek tygodnia, że gdzieś z dala od miasta otwierają się kolejne budo-  
wy, a gdzie indziej z kolei fabryki potrzebują siły twych ramion. Twoje ręce robiły wrażenie na ludziach. Wasze imiona, wasze nazwiska wystarczały, żeby zatrudniać was bez chwili zastanowienia, wzywanych do pracy z dnia na dzień. Rekrutujący na marginesie zapisywali: „Francuzi Muzułmanie” [*Français Musulmans*]. Koniec końców, nie mieliście swojego kraju. Ani postrzegani jako obywatele Francji, ani jako ludzie skądinąd. Bez słowa wprowadzenia, w tych dwóch słowach stwarzano wasz, niebędący w użyciu w innych częściach świata, statut państwowy. W dwóch słowach, które po prostu fałszowały waszą historię (AK, 35).

Francuzami w Algierii, którzy francuskość i wynikające z niej prawa posiadali w pełni, byli przede wszystkim *Pieds-Noirs*, którzy uosabiali Algierię francuską – czyli taką Algierię, która dla Arabów i Kabylów w Algierii była trudna do zaakceptowania. Jak wyznaje swemu przyjacielowi narratorka *Garçon manqué* (NB, 74):

- (22) [We Francji] nie będziesz lubił niektórych *Pieds-Noirs*. Nie będziesz lubił ich sposobu bycia. Nie będziesz lubił ich słów. Nie będziesz lubił ich żalów. Będą tobie mówili: „Jesteś jak my”. Ale ty, Amine, będziesz tak bardzo od nich różny. [W przeciwieństwie do nich] ty kochałeś Algierię Algierczyków (NB, 74).

Powyższy cytat może stanowić wprowadzenie do następujących rozważań na temat związków między francuskością a algierskością w okresie kolonialnym.

### **Algierskość i francuskość jako cechy skonfliktowane (wojna algierska i jej konsekwencje)**

Wojna o niepodległość Algierii z lat 1954–1962 była także wojną o to, czym jest identyfikacja algierska i z jakimi innymi identyfikacjami może iść ona w parze. Wiązała się z tym konieczność odpowiedzi na takie pytania jak: Czy można być Francuzem i Algierczykiem jednocześnie? Czy algierskość można nadal ujmować w ramy francuskości (pytanie m.in. o status imigrantów algierskich we Francji)? I odwrotnie, czy w nowym, niepodległym państwie algierskim będzie można ująć francuskość w ramy algierskości (pytanie m.in. o status *Pieds-Noirs* w Algierii po 1962 roku)? Jakie cechy trzeba posiadać, żeby być włączonym do algierskiej lub francuskiej wspólnoty narodowej? Trudność odpowiedzi na każde z tych pytań wynikała choćby z tego, że wojna algierska była nie tylko wojną między Algierią a Francją, ale także podwójną wojną domową. W istocie różne grupy społeczeństwa francuskiego i algierskiego były podzielone co do tego, jak na te pytania odpowiedzieć (Nora 2012, 29).

Wojna wprowadziła wzajemną nieufność po obu stronach Morza Śródziemnego, a we francuskości i algierskości kazała widzieć nie tylko odrębne, ale i wzajemnie sprzeczne, trudne do pogodzenia cechy. W analizowanych tekstach pamięć Algierczyków o wojnie algierskiej przejawia się przede wszystkim w pamięci o wydarzeniach brutalnych, krwawych, przepełnionych z jednej strony strachem, z drugiej – poczuciem krzywdy, żalu, niesprawiedliwości. We fragmentach opisujących wydarzenia tej wojny francuskość i algierskość są kojarzone z odmiennymi cechami i toposami. Przykładowo, we wspomnieniu, jakim dzieli się narratorka *Garçon manqué* (NB, 154), bezbronność i niewinność mieszkańców algierskiej wioski są skonfrontowane z przemocą ich agresorów. Wspomnienie to musi być na tyle silne, że zostało wywołane w świadomości narratorki widokiem leżących na plaży, opalających się i odpoczywających ludzi:

- (23) Te nieruchome ciała. Zastygnięte w ich ostatnim geście. Które z daleka wyglądają na martwe. Martwe i nagie. Tak jak wszystkie te ciała odkryte po masakrze wioski B. Ciała dzieci. Przecięte na pół. Ciała kobiet rozłożone na całej ich długości. Jak zamknięcie Jasności. Ciała mężczyzn pozbawionych głów. I głowy leżące bez reszty ciała. Z jeszcze otwartymi oczami. Ślepo patrzącymi na coś. Które niczego w nocy się nie spodziewały. Które nie zauważyły. Tego nieporządku. Tego pośpiechu. Tego zbiegowiska. Które nic nie widziały. Ani twarzy zabójców. Ani uderzeń siekierą. Ani ognia pochodni. Nie, niczego. Było już na to za późno. Żeby widzieć i żeby zrozumieć. To było zbyt szybko. Zbyt silnie. Nie było tam już miejsca na życie. Ani też na śmierć (NB, 154).

Inne wspomnienia narratorki są bardziej osobiste, gdyż przedstawiają wydarzenia rozgrywające się w domu, rezydencji zamieszkiwanej przez jej rodzinę. Można w nich zauważyć, co jest charakterystyczne dla tego typu scen, zamieszczonych także w innych opowieściach, dychotomiczne ujęcie opisywanej sytuacji społecznej. W cytowanym fragmencie kobiecość jest przeciwstawiona męskości, a świat wewnętrzny i jego bezbronność – światu zewnętrznemu, zagrażającemu bezpieczeństwu tych, którzy znajdują się w środku:

- (24) Często wymykam się z mojego domu. Odseparowuję się od Rezydencji, od tego dygoczącego ciała z porozdzieraną skórą. Od tego miejsca sejsmicznego. Miejsca wielu zbrodni. [...] Odnajdujemy kieliszki do szampana owinięte w papier gazetowy z 1962 r. Z czasu tej zbrodni. Roku masakry kobiet algierskich mieszkających w Rezydencji. Rok masakry OAS. Ostatniej masakry OAS. Duch zemsty OAS. W moim pokoju. Na murach mieszkania. Na płytkach podłogi. W pralni. Wszędzie. Przekleństwo. Odnajdujemy ich broń pod rurami w łazience. Ich alkohol. To szaleństwo. To święto mężczyzn z OAS.

Opowiadane są historie. Począwszy od budynku A, a skończywszy na budynku G. [...] Obmyć się z ich krwi. Być w ich gorączce. Żyć z tym obrazem kobiet, którym poderżnięto gardła. Z tymi ich krzykami. Z tymi gestami. Z ich płaczem. Noc. Przejść tę przemoc wbrew sobie i stać się pełną przemocy. Ava Inouva. Twój dom tak bardzo różni się od mojego, Aminie (NB, 60–61).

Podobnie spolaryzowane są cechy w opisie zamieszczonym w książce Mehdi Charefa. Śpiewana po arabsku religijna pieśń matki jest skonfrontowana z brutalnością żołnierzy francuskich. Podczas gdy matka reprezentuje tutaj świat emocjonalnie i kulturowo bliski narratorowi (rodzina, dom, miły śpiew, opowiadanie, sfera wewnętrzna, działanie zwiększające poczucie bezpieczeństwa), żołnierze uosabiają świat najeźdźców, obcych sięgających zniszczenie (wojsko, pojazdy, przerażające dźwięki, uderzanie, sfera zewnętrzna, działanie zwiększające poczucie strachu). Poza tym te światy wydają się zupełnie odmienne, wzajemnie nieprzekładalne (narrator nie potrafi przetłumaczyć tytułu pieśni na język francuski) i kierowane innymi regułami (kultura duchowa, mówiona vs kultura ciała, maszyn; rytm pieśni i wyliczanie listy zakupów vs hałas i „bieganie we wszystkie strony”):

- (25) Pojazdy zatrzymują się wokół naszych domów, silniki przestają chodzić, żołnierze skaczą z pojazdów na ziemię. [...] Wojskowi biegają we wszystkie strony, uderzają silnie w drzwi. Trzeba im otworzyć, w przeciwnym razie to oni rozprawią się z zamkami. Kontrola! Tym razem więc moja matka wybrała śpiew. Nie znam francuskiego słowa, które mogłoby przetłumaczyć tytuł tej pieśni religijnej („Allahlah”). Słowa wmieszały się w hałas, w którym brzmiały też przerażające nas dźwięki żołnierskich butów. Pośród metalicznych dźwięków świadczących o bliskości broni, słyszeliśmy te buty biegające po dachach, krzyki kobiet [...]. Tymczasem moja matka kontynuowała śpiew, opowiadanie swej historii lub wyliczanie wyobrażonej listy zakupów [...]. Był to wybrany przez nią sposób na chronienie nas i oddalanie od nas poczucia strachu (MC, 76).

Ten sam narrator poświęca też sporo miejsca rodzinnej tragedii przeżywanej silnie przez wszystkich mieszkańców wioski. Jego ciotkę i wujka, zabitych w czasie wojny algierskiej przez francuskich żołnierzy, oplakują nie tylko najbliżsi, ale także członkowie szerszej, rodowej wspólnoty. Wymownym wyrazem zbiorowej pamięci o zmarłych jest powstrzymywanie się od spożywania owoców drzewa figowego, pod którym stracono wujka narratora. Identyfikacja rodzinna, identyfikacja z wioską, a także identyfikacja algierska (al-

gierskość uosabiana przez otrzymujących wsparcie powstańców) wyraźnie stoją tutaj w sprzeczności z identyfikacją francuską (francuskość uosabiana przez żołnierzy francuskich):

- (26) Uważnie obserwowałem moją matkę, która energicznie obmywała grubym płótnem, z którego kapała mydlana woda, żółtą ścianę zbrudzoną wielkimi plamami krwi. Raz przycupnięta, raz stojąca. Moja matka jest sama. Na moich oczach szlocha aż do bezdechu. Wypłakuje słowa, które oddają jej strapienie i wyrażają naszą nędzę. Krew, którą właśnie zmywa, jest krwią mojej cici, a jej szwagierki. Żołnierze francuscy przyszli podciąć jej gardło za to, że ukrywała i żywiła powstańców [*des fellaghas*]. [...] Biel ogarnęła ziemię, pokryła ściany w całej wiosce. Mój ród oplakiwał swych zmarłych powstańców, wydanych [*dénoncés*] i zaskoczonych w ich kryjówe. Wykopano dół. Nie było już nieba, nie było już słońca, nie było już kolorów. [...]

Drzewo figowe [przy którym dokonana się egzekucja] daje duże, rześkie owoce. Apetyczne, pociągające są te figi; ma się wrażenie, jakby same nam się ofiarowywały. Ale my ich nie dotykamy. Od kiedy mieszkańcy wioski ujrzeli mego wujka zastrzelonego pod tym drzewem, nikt, żaden chłop, nawet nie skieruje wzroku w tę stronę. [...] Pod konarami tego drzewa moja babcia i matka milkną (MC, 68–69, 80).

Podobne wnioski, nie tylko o odrębności, ale także o skonfliktowaniu algierskości i francuskości, można wysnuć z fragmentu, w którym narrator *À bras-le-cœur*. Roman przedstawia ostatnie chwile życia swej cici. Jej heroizm, piękno, duma i odwaga idą w parze ze świadomością osadzenia w przekazywanej od pokoleń, bogatej w znaczenia kulturze. Rodzime dziedzictwo kulturowe jest dla niej punktem odniesienia, orężem w walce o własną godność, której – jak sugeruje narrator – chcieliby jej pozbawić francuscy żołnierze. Cena, jaką przyszło jej zapłacić, była wysoka, moralnie jednak – w oczach narratora i osób, których rozmowy zapamiętał – osiągnęła zwycięstwo, choć nie posłużyła się bronią palną:

- (27) Słuchając rozmów dorosłych, dowiedziałem się, że ciocia, którą właśnie moja matka oczyszczała ze śladów krwi, w sposób niezwykle heroiczny i wystawny przygotowywała się na spotkanie ze śmiercią w czasie,

kiedy żołnierze francuscy odbezpieczali granaty przy studni, gdzie bronili się rebelianci arabscy. Zdawszy sobie sprawę z niemożliwości ucieczki i z nieuchronności swego losu, z całą świadomością zaczęła myć całe swe ciało, od stóp po głowę, bez większego zważania na znajdujących się dwa kroki od niej przepelnionych wściekłością bijących się ludzi. Następnie włożyła na siebie swoją najpiękniejszą suknię, tę, którą kazała uszyć na zbliżające się święto Sidi Ali. Pod suknią znajdowała się halka tego samego koloru, dzięki czemu suknia nie wydawała się przezroczysta i była jeszcze bardziej elegancka. Spięła swoje długie jasne włosy, skropiła je olejkiem z pąków kwiatów, a potem zaplotła długi warkocz, który owinęła wokół głowy i ukryła pod lekkim materiałem zdobionym złoceniami. Oczy pomalowała proszkiem antymonowym. Jej przenikliwe spojrzenie stało się jeszcze bardziej intensywne. Kiedy przybyli żołnierze, niewątpliwie miała jeszcze w ustach cierpki i szczypiący smak miswaku [gałązka drzewa arakowego używana do pielęgnacji zębów, która może być też trucizną], który dopiero co skończyła żuć, uważnie, delikatnie, ze świadomością tego, kim była. W przeciwieństwie do swych siostr, które starały się być możliwie jak najmniej atrakcyjne w oczach gwałcących żołnierzy, ona nie oczekiwała ich ubrudzona, poplamiona, rozczochrana, ze zniszczonymi włosami, spuszczonego wzrokiem i przygarbionymi plecami. Kiedy żołnierze wkraczali do domu, odnaleźli tę kobietę – przedstawicielkę wiejskiego ludu z gór – w pozycji stojącej i wyprostowanej, gotową na śmierć. Wyzywała ich swym pięknem. Pięknem wszystkich kobiet zamieszkujących te ziemie od wieków. Wyzywała ich pradawną biżuterią przekazywaną z matki na córkę. Wokół szyi miała założony naszyjnik, którego cenny złoty metal odbijał promienie słońca, tracąc swój kolor. Na dekolcie swej sukni umieściła medalion – precyzyjnie wyczelowany, prawdopodobnie wykonany przez jakiegoś genialnego rzemieślnika. Przedstawiał rękę Fatimy, pięć palców symbolizujących pięć filarów wiary przekazanych przez Proroka. Na nadgarstku miała siedem tradycyjnych, zdobnych bransolet, z których każda przedstawiała inną literę świętego imienia Proroka. Jej uszy zdobiły dwie perły z fioletowej masy perłowej, z wąskim paskiem złota ładnie komponującym się z jej białą kościstą twarzą.

W takim oto stroju została odkryta przez oniemiałych żołnierzy (MC, 70–72).

Przedstawiając omawiane tu wydarzenia i uczestniczących w nim aktorów, narrator *À bras-le-cœur. Roman* stosuje toposy wojenne: z jednej strony opisuje niewinne, bezbronne i szlachetne ofiary, z drugiej – brutalnych, uzbrojonych, pozbawionych skrupułów atakujących (por. ZR, 33–44). Jednocześnie w ostatnim zdaniu poniższego fragmentu narrator przyznaje, że Francuzi inaczej niż on obsadziliby te toposy, a ukochanych bliskich narratora nazwaliby „terrorystami”. Fakt ten oddaje stopień skonfliktowania Francuzów z Algierczykami i trudność w godzeniu identyfikacji francuskiej i algierskiej w sytuacjach, gdy mowa o wydarzeniach wojny z lat 1954–1962. Dla wielu świadomość istnienia tej sprzeczności jest powodem ukrywania własnych wspomnień i towarzyszących im emocji<sup>4</sup>:

(28) [...] [wspominając ciocię i wujka] kiedy ich zatrzymano, brat mojej matki i moja przemiła ciocia nie mieli przy sobie broni. Można było ich oszczędzić! Ale nie: wujka zastrzelono pod drzewem figowym pod pretekstem wizyty partyzanta [*du maquis*], a mojej cioci poderżnięto gardło, ponieważ dostarczała jedzenie w miejsca, w których ukrywali się mudżahedini. Że nie wspomnę o innych ofiarach w mojej rodzinnej okolicy... Tak było. Już w bardzo młodym wieku nauczyłem się zachowywać te wszystkie bóle i złości dla siebie... A szkoda. Bo przecież mój wujek i moja ciocia – a mówię tylko o nich, choć mógłbym wymienić wielu innych – stali się, jak mówili Francuzi, terrorystami! A ja byłem z tego dumny... (MC, 49).

Dotychczas skupialiśmy się na pamięci Algierczyków o wydarzeniach wojennych rozgrywających się w samej Algierii. W analizowanych tekstach Francuzów algierskiego pochodzenia można jednak odnaleźć również opisy wyrażające pamięć rodzin imigrantów o tym, co działo się – równoległe z wydarzeniami w Algierii – nad Sekwaną w okresie 1954–1962. Także w tym kontekście algierskość

<sup>4</sup> Sposobem na „rozprawienie się” z przeszłością jest z kolei, jak przyznaje narrator *À bras-le-cœur. Roman*, wyrażenie jej na piśmie. Jest to jedna z przyczyn, dla których sięga po pióro: „Ślad pamięci pozostawiony w mojej głowie zniknie dopiero wtedy, kiedy przemieniony zostanie w słowa na kartce papieru. Jedynie pisząc te słowa czarno na białym i czytając je, bez trudu mogę je unieszkodliwić, a od samego siebie oddalić strach. To jedyny sposób, jaki znam...” (MC, 49–50).

i francuskość jawią się jako dwie odrębne, skonfliktowane cechy. Jest tak np. we fragmencie, w którym narratorka *Presque un frère*, Francuzka i żona imigranta algierskiego we Francji, podejmuje decyzję o opowiedzeniu swym wnukom o pewnym osobistym wydarzeniu. W jej opowieści nie pada określenie „Masakra Paryska” z 17 października 1961 roku<sup>5</sup>, jednak czytelnik znający okoliczności tego wydarzenia nie powinien mieć wątpliwości, że chodzi właśnie o nią:

- (29) Opowiem moim wnukom pewną anegdotę, nieco osobiste, niezwykle wydarzenie [*un fait divers*]: to, co widziałam z okna na poddaszu, pewnej jesiennej nocy, na jakimś moście. Mężczyźni wychwytywani z tłumu rozproszonego pałkami.

Błagałam go, żeby nie wychodził. – Twoje dziecko – biadoliłam. – Czyż nie jestem mężczyzną? – zapytał mnie. – Jesteś ojcem rodziny – odpowiedziałam. I stąd, przez to okno, zobacz, widać również bardzo dobrze. Nie ma potrzeby, żebyś wychodził. – Widzę moich – wykrzyknął. Wasz dziadek, analfabeta, nie był obdarzony silnym i autentycznym głosem.

Razem patrzyliśmy na religijny spektakl z okna na poddaszu. Rozbijano im czaszki, zgarniano i podnoszono ich z zakrwawioną głową, nikt nie rozumiał ich języka, a oni krzyczeli „imma” („matka” – przypis narratorki). Imma. Nie wszyscy wiedzieli, o co chodzi z tą „imma”. Wielu ignorowało, że fonem „m” jest wspólny dla naszych obu języków. Głuchy umundurowany oddział, o tym samym wyrazie twarzy,

<sup>5</sup> Mianem tym określa się skutki pokojowej manifestacji Algierczyków mieszkających w Paryżu i w regionie, którzy wyszli na ulice Paryża w proteście przeciw wprowadzeniu w mieście godziny policyjnej mającej obowiązywać tylko mniejszość algierską. Manifestacja, która odbyła się w ostatniej, najbardziej dramatycznej fazie wojny, po zerwaniu wstępnych negocjacji o rozejmie, spotkała się z atakiem służb porządkowych i policji (motywem mógł być strach lub chęć zemsty za wcześniej dokonywane przez FLN zamachy: tylko w okresie między 29 sierpnia a 3 października policjanci byli atakowani 33 razy, wskutek czego śmierć poniosło 13 funkcjonariuszy). W następstwie spacyfikowania manifestacji w różny sposób (strzelanie na ślepo z broni palnej, zrzucanie manifestantów z mostów do Sekwany, zbiorowe egzekucje w budynkach policji) zginęło kilkadziesiąt, a zdaniem niektórych badaczy od 200 do 300 osób, aresztowania objęły zaś od 10 do 15 tysięcy ludzi. Dokładne liczby strat nie zostaną już prawdopodobnie nigdy poznane z powodu zniknięcia z różnych archiwów najważniejszych dokumentów (Viet 2002, 190; Chemin 2011).



krzyczał i uderzał pałkami o tarcze, pierwszy widok krwi nie czynił ich ślepy, w przeciwieństwie do zapachu, który docierał do ich nozdrzy i odbierał możliwość ostrego widzenia. Po tym, jak rzucali martwe ciała, jedno po drugim, do rzeki przez barierki. Biegli wzdłuż rzeki, wrzucając głowy do czarnej i cuchnącej wody. Miażdżąc palce, które unosiły się jeszcze na powierzchni. Wybijając zęby tych, których usta wznosiły się jeszcze błagalne dźwięki. Wysyłali w orbity tych, którzy jeszcze na nie patrzyli.

Błagałam waszego ojca, żeby nie wychodził. – Jestem mężczyzną czy nie? – Ikał. – W takim razie nie masz dziecka. Obudził moje dziecko. – Niech ono także na to spojrzy! – Przesadzasz – powiedziałam [...].

– Spokój! – wykrzyknął – Odsuń się przed tych drzwi. Czyż nie jestem istotą ludzką? Czy chcesz, żebym patrzył na głowy moich braci wybuchające od uderzeń twoich jak arbuzy i deptanych nogami jak zwierzyna łowna, znikających i umierających, na zawsze pozbawionych prawa do pogrzebu? Pozwól mi pokazać mojemu synowi, jak twoja rasa traktuje moją. Niech zobaczy z tego okna na poddaszu, jak bracia jego ojca nie mogą wziąć oddechu, jak mają pełne krwi i wody nosy i uszy. Ich oczy będą ich grobami! Powiedziałam mu, płacząc: – To jeszcze jeden pretekst, oni nas dostrzegą i zaprowadzą aż do tego miejsca. Chwyć twojego syna za nogi i wyrzuć z tego okna do cuchnącej i czarnej wody Styksu (TI, 133–135).

Sceny wydarzeń tzw. Masakry Paryskiej znalazły się też w książce Ahmeda Kalouaza, *Avec tes mains*. W pewnym miejscu narrator tego tekstu pisze o poczuciu strachu, jaki zapanował w środowisku robotników algierskich we Francji w czasie trwania wojny algierskiej: „Sylwetka choć w małym stopniu śniada była wówczas [w społeczeństwie francuskim] oznaką winy, oznaką możliwości chodzenia z bronią” (AK, 52–53). W pamięci Algierczyków we Francji dotyczącej okresu wojny algierskiej szczególnie utkwiło nieprzyjazne wobec nich nastawienie policji:

- (30) Wedle ludzi spotykanych na ulicy, nic nie usprawiedliwiała waszej [ojca narratora i jego kolegów] obecności we Francji. Niektórzy nie czuli się skrepowani, żeby powiedzieć: „Zabójcy z zabójcami”. Nawet w naszym [wówczas dziecięcym] wieku mieliśmy uszy, żeby to usłyszeć, nieco świadomości, żeby zrozumieć i żeby poczuć się zranionymi.

Nie zajęlibyście jednak niczyjego miejsca, ponieważ u stóp tamy [gdzie pracował ojciec narratora] żyliście pomiędzy sobą, mówiąc tym samym językiem, pracując pod tą samą presją, w towarzystwie tych samych inwektyw. Słynne „*trabaja mauro*” przeniosło się na drugi brzeg morza i oznaczało tutaj po prostu „pracę Araba”. Te dwa słowa miały pejoratywne znaczenie i w ogóle nie odnosiły się do budynków i miejsc, które zbudowaliście [...].

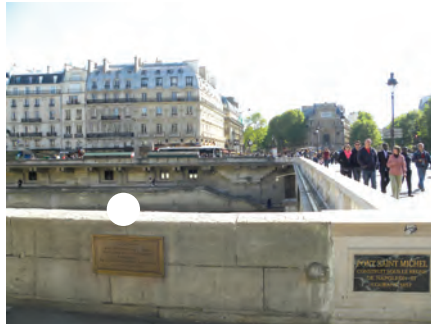
Rozumieliśmy wówczas [jako dzieci], że gdzie indziej, pośród naszych bliskich mieszkają jeszcze biedniejsi od nas, że żyją w kraju endemicznej nędzy, wieloletniej wojny i jej korowodu zmarłych, zaginionych.

We Francji także mówiło się, że w dużych miastach mężczyźni [algierscy] nie wracali wieczorem do swych domów lub obozowisk. Opowiadano, że rzeczy nieobecnych czekały tam na nich całymi dniami tak długo, aż ktoś nie odważył się przesunąć gdzieś na bok. Gdy koledzy z pracy ryzykowali, udając się z pytaniem na policję, szli tam w grupie, gdyż w obiegu były pogłoski mówiące o zniknięciach także na komisariatach.

Zdarzało się, że zaginionych znajdowano na miedzy, podejrzone ślady na ich ciałach, nadgarstkach lub kostkach (gdy nie były to dwie kulki pozostawione w plecach). Opowiadano, że Algierczycy wyszedłszy do swej pracy, byli po chwili otaczani przez policjantów w cywilu i prośzeni o położenie rąk na głowie. Dalej, już nie wiadomo. Ci, którzy powracali, opowiadali o brutalnych przesłuchaniach, pytaniach o odwiedzających ich w domu przyjaciół, o ludzi zbierających pieniądze po barakach w *bidonvilles* lub po chatkach na pograniczu osiedli na przedmieściach.

Żyłeś i pracowałeś z dala od miast, ale plotek nie dało się powstrzymać, docierały one także do naszego uszu (AK, 50–52).

Następne strony będą poświęcone fragmentom, w których jest obecny temat pamięci samych Francuzów o wojnie z lat 1954–1962. Warto przypomnieć, że wojna algierska wpłynęła nie tylko na postrzeganie Francuzów przez Algierczyków, ale również przyczyniła się do powstania negatywnego obrazu algierskości w społeczeństwie francuskim. Świadomość tego, jak – przynajmniej pewnym grupom należącym do tego społeczeństwa – przedstawiano w czasie wojny Algierczyków z pewnością jest czynnikiem niesprzyjającym ich



Il. 8. Pamięć o wydarzeniach Masakry Paryskiej z 17 października 1961 roku. Fot. J. Kubera

- a) Tablica upamiętniająca wydarzenia (odsłonięta 17 października 2001 roku), wbudowana w Most Saint-Michel nad Sekwaną w okolicy Placu Saint-Michel i katedry Notre-Dame w Paryżu (lokalizację tablicy zaznaczono na mniejszych zdjęciach). Napis głosi: „Pamięci licznych Algierczyków zabitych w czasie krwawych represji po pokojowej manifestacji 17 października 1961 r.”



Il. 8. Pamięć o wydarzeniach Masakry Paryskiej z 17 października 1961 roku. Fot. J. Kubera

- b) Informacja o filmie dokumentalnym *Ici on noie les Algériens*, 17 Octobre 1961, którego tytuł nawiązuje do napisu umieszczonego na murach wzdłuż Sekwany po spacyfikowaniu manifestacji: „Tutaj topi się Algierczyków” (na plakacie widnieje reprodukcja zdjęcia tego napisu i fragmentu miasta, która jest wykorzystywana w wielu odniesieniach do 17 października 1961 roku)
- c) Postulat oficjalnego uznania przez Republikę wydarzeń z 17 października 1961 roku za zbrodnię i wpisania wiedzy na ich temat do programów szkolnych
- d) Manifestacja zorganizowana w 50-lecie wydarzeń (17 października 2011 roku)

identyfikowaniu się z Francją i Francuzami. Trudno bowiem utożsamiać się z ludźmi, którzy z pewnych względów widzą w nas obcych, niebezpiecznych i – jak we fragmencie poniżej – odrażających:

- (31) Przypominam sobie uporczywe uczucie dyskomfortu, przeżywanego buntu w koszarach armii francuskiej: w większości jeszcze niewinnym rekrutom tego kontyngentu, którzy dopiero co przestali być dziećmi, wyświetlano filmy przedstawiające we wnętrzach posiadłości mieszczańskiej rywalizację dwóch stereotypowych protagonistów. Z jednej strony był mądry kot w aureoli chwały, z drugiej odrażające zwierzę, rozczochrany gryzoń czarnej maści, z brudnym, świerzbującym ogonem, za którym podążyły bachory o długich i krzywych zębach i z przekrwionymi oczami. Zwierzę przypominało szczura, przypominało bicz. Komentujący film oficer rezerwy zatrzymał się wskaźnikiem na cuchnącym zwierzęciu, które czatowało na kota o jasnej sierści. Westchnął i oświadczył rekrutom:

– To zwierzę to powstaniec. Nie będziecie zwlekać w rozpoznaniu i zwalczeniu go. Zobaczycie, że jest dokładnie taki sam, jak na tym filmie. Tutaj nazywamy go szczurem!

Wojna algierska przez wielu Francuzów, zarówno tych z Algierii (*Pieds-Noirs*), jak i znad Sekwany, jest pamiętana nie tyle jako wojna o niepodległość, ale jako zupełnie nieuzasadniona i niepotrzebnie brutalna rebelia zbuntowanych partyzantów, wspieranych przez autochtonów z Algierii, jak i przez środowisko imigrantów we Francji. Owa rebelia spowodowała rozpad państwa francuskiego, jakie znali od swego dzieciństwa, polityczne upokorzenie Francji, śmierć wielu Francuzów po obu stronach Morza Śródziemnego oraz dramat *Pieds-Noirs* zmuszonych opuścić swe domy w Algierii i w pośpiechu przedostać się do Francji, gdzie nie do końca mogli czuć się jak u siebie. Wojna sprawiła, że Algierczycy, którzy jeszcze w 1961 roku oficjalnie należeli do tej samej wspólnoty politycznej co Francuzi, stali się wrogami zagrażającymi jedności Francji i bezpieczeństwu jej obywateli. Z takim obrazem Algierczyków we Francji musieli się zmierzyć przede wszystkim imigranci algierscy, ale także ich dzieci wychowywane już nad Sekwaną:

- (32) [...] u sąsiadów, w uliczkach naszej miejscowości, słyszeliśmy obco brzmiące słowa, o których nie wspominały żadne słowniki: *fellagas* [od: *fellaghas* – partyzanci algierscy], *feratabbas* [od: Ferhat Abbas – czołowy polityk algierski okresu wojny], *efellene* [od: FLN – Front Wyzwolenia Narodowego]. Jak ciągly wyrzut, zniewaga, ponieważ rzeczywiście żyliśmy w czasie wojny o niepodległość Algierii, żyliśmy w kraju wroga (AK, 45–46).
- (33) Nie mówić, że jestem z Algierii. [...] W latach 70. Francuzi nie byli ciągle jeszcze przyzwyczajeni do obecności Algierczyków. Do nowych Algierczyków. Do małżeństw mieszanych. Do imigrantów. Byli jeszcze zanurzeni w obrazach wojny [algierskiej], pustyni, powstańców i partyzantów (NB, 93).
- (34) Nikt mnie nie odwiedzał. Później rodzice moich znajomych ze szkoły powiedzieli mi: – Na początku – w 1973, 1974, 1975 roku... – myśleliśmy, że wy jecie lwy. I krokodyle, a nawet i żyrafy. Szanuję tych ludzi za to, że mi o tym powiedzieli. Dorzucali: – Baliśmy się, że okradniecie nas. I dalej: – Baliśmy się o nasze kury. I dalej: Baliśmy się waszych przestępstw... Podejrzliwi o wszystko. I za wszystko. Wojna w Algierii, o której się nie mówiło. Ja nic o niej nie wiem, żadnego słowa, a pomimo tego jest się w niej i jest się w strachu. I w czasie, kiedy to wszystko trwało, żadnego sprzymierzeńca na horyzoncie. Ani jednego (ZR, 37).

Jak pisze narrator *Avec tes mains*, to wojna algierska sprawiła, że wcześniejsza obojętność Francuzów wobec algierskich imigrantów przerodziła się w nienawiść i że Algierczyków – w równym stopniu pierwsze, co drugie pokolenie imigrantów – zaczęto uważać za ludzi niebezpiecznych, za terrorystów:

- (35) Ludzie chyba lubili cię, ojcze. I mógłbyś być do nich podobnym, przysiąść się do ich stołu, jeśliby tylko wojna algierska nie stała się z biegiem miesięcy trucizną, z której nie potrafiąno się wyleczyć.

My sami to odczuwaliśmy w szkole, w drodze powrotnej, przez te wszystkie uwagi, przez słowa, które ranią.

[...] Myślę, że kochałeś, ojcze, Francję i miałeś nadzieję, że ona odwzajemni to uczucie. Jednak twoje imię, Abd el-Kader, pchało cię ku innemu przeznaczeniu. W tym czasie Algieria była Francją i przez tę wojnę, którą śledziliśmy z daleka, obojętność w stosunku do nas

nie przerodziłaby się w nienawiść. Mury miast pierwsze wyrażały ją w gwałtownych, bez porównania z innymi, słowach.

Na budowie tam wodnych lub w kopalniach kierownicy unikali powierzania wam prochu i zapalników ze strachu, że możecie dokonać zamachu. Byliście postrzegani jako terroryści, w każdym z was widziano sabotażystę na usługach FLN, politycznego agitatora. Zaufanie kompletnie się skończyło, już nic nie było możliwe (AK, 49–50 i 68).

W tym powojennym, postkolonialnym kontekście przejmująco brzmi fragment książki *Lodeur des planches* odnoszący się do początku lat 70., w którym mowa o śmierci imigrantów algierskich w niewyjaśnionych do końca okolicznościach, choć poszlaki wskazują na sprawstwo jakichś grup policji francuskiej. Warto przy tym zauważyć, że prawdopodobnie w sprzeciwie wobec zaginięć Algierczyków pracujących na budowach biorą również udział ich koledzy nieimigranci (strajk, w którym uczestniczył ojciec narratorki, określił on jako generalny):

- (36) Kiedy mój ojciec obwieścił nam, że uczestniczył w strajku generalnym pracujących z nim na budowie robotników „W hołdzie zaginionym braciom”, matka rozgniewała się do czerwoności. Złym okiem patrzyła na te proletariackie wyczyny, martwiąc się głównie o to, co mógł o tym sądzić właściciel budowy i jakie konsekwencje mogły wynikać z protestów polegających na próżniactwie. „A jeśli on cię wyrzuci z pracy?”. Ojciec wznosił ramiona i wskazał, gdzie jej miejsce, prosząc, żeby raczej zajęła się garnkami: „Naprawdę niczego, ale to niczego nie rozumiesz, z kobietami zawsze tak samo...”

Nazajutrz matka zawołała mnie do łazienki, gdzie właśnie robiła pranie. Znalazła ulotkę w kieszeni ojca. Pokazując mi ją, pytała: „Co tu jest napisane?”. Pamiętam, jak siedziałam na krawędzi brodzika. U góry kartki, powyżej niepewnie wytyczonej linii, znajdował się rysunek trumny. Potem sunęła cała lista nazwisk:

„13 marca 1971 r. Amer Saadi został pobity na śmieć uderzeniami kolby, 21 marca Abdel Djefafia został zбитy na śmierć przez grupę 10 osób, 23 marca Abdelkader Laïb został wyłowiony z zapory wodnej w miejscowości Fumay, 22 kwietnia Bekar Rekala został powalony trzema strzałami i był bity łopatą po głowie przez policjantów, 17 maja 15-letnia Sakina Mouna została zaszytletowana przez mężczyznę, 20

maja Salah Mohand został wyłowiony w okolicy śluży w miejscowości Angelet, 22 maja Hammama Mohanda wyłowiono z kanału Vilette w Paryżu, w sierpniu 1971 r. Mustafa Boukhezzer został powalony na ziemię 7 strzałami w plecy przez policjanta, 27 października 15-letni Djellali Ben Ali został zabity strzałem w szyję przez dozorcę budynku, w którym mieszkał, 29 listopada 1972 r. Mohamed Diab był torturowany, poniżany rasistowskimi zniewagami i zabity strzałem z pistoletu maszynowego na komisariacie, 18 sierpnia 1973 r. Lounès Ladj został zabity, kiedy wychodził z kafejki...”

Jednym gestem ręki matka kazała mi przestać czytać. Lista była jeszcze długa. [...] Wieczorem, przy stole, wyciągnęła pomietą ulotkę i zapytała mego ojca, czy to wszystko jest prawdą: „Chcę powiedzieć... czy ci mężczyźni mieli rodziny?”

Skinął głową. Tylko tyle. A potem cisza.

I wtedy podniosła wzrok i popatrzyła prosto przed siebie. Dopadła ją właściwy jej stan poruszenia. Pamiętam, o czym wtedy pomyślałam: niby ptaszek złapany między pazury kota (SS, 94–95).

Wraz z końcem wojny nadszedł kres możliwości spełnienia idei Algierii francuskiej. Dla tych, którzy wierzyli w słuszność tego politycznego projektu, konflikt z lat 1954–1962 oznaczał definitywne zaprzepaszczenie jego pełnej realizacji. Prezentowana wcześniej republikańska wizja narodu francuskiego, w której algierskość można byłoby wpisać we francuskość, politycznie utraciła swą rację bytu. Po wojnie bycie Algierczykiem (mowa o pierwszym pokoleniu imigrantów) oznaczało już bowiem przynależność zarówno do innego bytu państwowego, jak i do innego, oficjalnie nowopowstałego narodu:

- (37) Po uzyskaniu niepodległości Francuzi-Muzułmanie stali się Algierczykami. Pracującymi bez zezwolenia. Cudzoziemcami (NB, 133).

Urodzone we Francji lub jeszcze w Algierii dzieci dawnych Francuzów-Muzułmanów z Algierii mieszkające nad Sekwaną, stały się dziećmi Algierczyków, czyli obcokrajowców. Zmianę tę dość dobrze obrazuje traktowanie osób pochodzenia algierskiego w wojsku francuskim po 1962 roku. O ile kiedyś Algierczycy (wówczas Francuzi-Muzułmanie z Algierii) stanowili obecny na froncie I i II wojny



światowej, stały i oceniany jako potrzebny i bliski ze względów politycznych, element armii francuskiej, o tyle po wojnie algierskiej, w latach 70. i później, trudno było sobie wyobrazić obecność Algierczyków (po 1962 roku – obywatele obcego państwa) we francuskich oddziałach wojskowych. Ponadto w wojsku – podobnie zresztą jak w policji, której funkcjonariusze we Francji w latach wojny stanowili cel ataków algierskich partyzantów – szczególnie długo utrzymywał się powojenny obraz niebezpiecznych i wrogich Algierczyków, co powodowało, że także synowie imigrantów algierskich, a jednocześnie obywatele Republiki, wstępując w szeregi armii, odczuwali, że nie są traktowani na równi z innymi Francuzami. Na przykład Edy, jeden z głównych bohaterów *Presque un frère*, doznawał w wojsku licznych upokorzeń, których podtekstem było negatywne nastawienie do Arabów i muzułmanów oraz pamięć żołnierzy o ich bliskich, poległych w czasie konfliktu algiersko-francuskiego. W jego wypowiedzi wyraźnie zaznacza się konflikt między algierskością a francuskością – z jednej strony, traktowanie Francuzów algierskiego pochodzenia jako obcych, jako nie-Francuzów przez francuskich żołnierzy, z drugiej – przyjęcie przez Edy'ego, przynajmniej w tym wojskowym i powojennym kontekście, owej wykluczającej go definicji francuskości (Edy w rozmowie z matką o francuskiej fladze mówi: „ich flaga”):

- (38) Czy ja miałem jakiś wybór? Gdy przekraczasz ich próg, zmieniają cię. [...] Za dnia, przez pierwsze miesiące, nazywali mnie po imieniu. Inni mieli prawo do nazywania ich według stopnia. Zdeformowany natychmiastowo, obrócony w gówno. I oficerowie cały czas rzucali żarcikami o świńskich nóżkach i o przyciętym ogonku [aluzje do niespożywania wieprzowiny i do obrzezania]. Zgrzytając zębami, na głos przypominali sobie o pociskach, które moi wpakowali w gęby ich kumpli i ojców. Żeby im dać spokój. Żeby oni w ciągu jednej, dwóch sekund mogli dojść do wniosku, że niewłaściwie salutuję przed ich pieprzoną flagą. Nie dałem sobie spokoju. [...] Nic na to nie mogli poradzić. Byli zobligowani, żeby wydać mi tę kartę [pobytu w wojsku]... (TI, 87).

Dopełnieniem tej wypowiedzi niech będzie postawa matki Edy'ego, która co prawda doceniała determinację syna w uzyskaniu, dzięki wojsku, życiowej stabilizacji, jednak z drugiej strony nie była zado-

wolona z tego, że chodził on we francuskim mundurze (TI, 89). Ponadto przyznawała, że chodząc z nim pośród innych ludzi w pobliżu garnizonu, czuła się obserwowana jako Arabka (TI, 88). Można zatem wysunąć wnioski, że mówienie o wojsku, podobnie jak o wojnie o niepodległość Algierii, skłania do utożsamiania się raczej z kategoriami narodowymi definiowanymi w sposób etniczny niż w sposób republikański.

Konsekwencją konfliktu z lat 1954–1962 jest jednak nie tylko wzrost we Francji liczby kontekstów, w których polityczna, republikańska definicja francuskości może ustępować definicji odwołującej się do pochodzenia, religii i praktyk kulturowych. Tożsamość państwa i narodu algierskiego została ufundowana, po pierwsze, na negacji wszystkiego, co wiąże się z kulturą dawniej politycznie dominującego żywiołu francuskiego, po drugie, na łączeniu algierskości z kulturą i językiem arabskim oraz religią muzułmańską, co symbolicznie wykluczało ze wspólnoty narodowej nie tylko *Pieds-Noirs*, ale także będących autochtonami Algierii Żydów, Berberów i arabskich chrześcijan.

- (39) W 1938 r. zdecydowaliście (Francuzi – przypis narratora) o narzuceniu oficjalnie języka francuskiego jako „języka narodowego” w Algierii i o uczynieniu klasycznego arabskiego „językiem obcym”. Proces dekulturacji zobowiązuje. W Algierii spotkać można było wiele języków i dialektów: arabski algierski, kabylski, język chaoui, język mozabite, język touareg i turecki. Interesowaliście się nimi po to, aby wzmacniać podziały między Algierczykami (Algierczycy z północy i południa nie są do siebie podobni, podobnie jak ci ze wschodu i z zachodu kraju – przypis narratora) i utrzymywać waszą dominację.

Zdobywając niepodległość, Algieria mogła tylko odrzucić z wigo-rem swego oprawcę i jego zasady. Algieria wprowadziła więc wówczas politykę arabizacji (czyta reakcja na wasze, kolonów, odrzucenie) ze szkodą dla innych języków i tożsamości kraju. [...] W imię tzw. zasady jedności [...] Algieria wymarzyła sobie inny uniform, uniform języka arabskiego dla wszystkich, wcześniej odrzuconego przez Francję.

Proces dekulturacji postępował, napędzany przez samych Algierczyków nieświadomych, że popełniają na sobie harakiri (AD, 98–99).

(40) W 1981 r. Algieria zdecydowała dekretem, że będzie wyłącznie jednojęzyczna. W ten sposób narzucono ludowi język arabski i związaną z nim religię. Gdyby nie wprowadzać monoreligijności można byłoby zachować jakieś kawałki pamięci [*pans de mémoire*] historii tego kraju, jednak ani wyznawcy judaizmu, ani arabscy chrześcijanie nie byli taką polityką zachęceni do manifestowania swej odmienności.

Konsekwencje tego przedsięwzięcia były katastrofalne. Kilku „Francuzów”, których spotkałam, nie przestawało głośno i bez wahania głosić ich „algierskość”, co w ich mniemaniu miało ich ostatecznie unieszkodliwić [dosł. zsekularyzować] w kraju, któremu przecież tak wiele dali. Każdego dnia coraz bardziej oddalali się od kultury francuskiej z Algierii na rzecz panarabizmu, który przyjmowali z otwartymi, ale również – z konieczności – nagimi ramionami. Rzadko który z nich przyznałby, że rozpacz Alberta Camusa i Kateba Yacine’a były również ich własnymi bolączkami (ZR, 95–96, por. MC, 128–129).

Z powyższych względów z powojennej Algierii wyjechało wielu Żydów (zob. MC, 152), a także zdecydowana większość *Pieds-Noirs*. Narrator *À bras-le-cœur. Roman*, który pierwsze lata życia spędził jeszcze w Algierii, wiele stron swej opowieści poświęca opisom zwiększającej się przed niepodległością niepewności Francuzów co do ich przyszłego losu, ich coraz liczniejszym wyjazdom, a właściwie – ucieczkom, do Francji (MC, 115–120). Dzięki temu czytelnik książki Mehdiego Charefa może zrozumieć nie tylko szczęście Algierczyków z końca epoki kolonialnej, ale także żal *Pieds-Noirs* spowodowany pozostawieniem całego swego dobytku. Atmosfera doświadczanego w kraju przełomu wiąże się dla tych ostatnich oraz dla innych zwolenników Algierii francuskiej z realnym zagrożeniem: w *À bras-le-cœur. Roman* nie brak relacji ze scen, w których Algierczycy „wyrównują rachunki” z byłymi już kolonizatorami, w których torturuje się *harkis* (MC, 117), czy w których przy granicy leżą trupy próbujących uciec z Algierii kolaborantów. Dla dziecka, którym w tym czasie był narrator tej książki, nieobecność Francuzów, zwłaszcza w pierwszym momencie po uzyskaniu niepodległości, była szczególnie zauważalna. Wspomina tę chwilę następująco:

- (41) Śmierć budzi strach, nie lubię rozmyślać na ten temat. Myślę o moim ojcu i zastanawiam się, czy jest na bieżąco, jeśli chodzi o losy niepodległej Algierii. Być może matka wspominała mu o tym w listach. Osiedle mieszkaniowe kolonizatorów przy drodze do Tlemcen opustoszało. Francuzi opuścili swe domy bez zamykania niebieskich i karminowych skrzydeł okien. Kwitły gałęzie wonnych pelargonii i pięły się po barierkach tarasów. Przerazała mnie ta cisza, kontrastująca z ostrym i pulsującym cykaniem świerszczy. Wszystkich żyjących tam kolonizatorów i ich dzieci znałem z widzenia. Żyli niemalże pośród nas, mijaliśmy się z nimi – my krocząc drogą, oni jadąc własnymi samochodami. Gdzie oni odeszli? (MC, 120).

Podsumowując wątek pamięci Francuzów o wydarzeniach związanych z wojną algierską, można powiedzieć, że nie ulega wątpliwości, że obecna po 1962 roku atmosfera nieufności spowodowana przebiegiem całej wojny, ale także – a być może i przede wszystkim, zwłaszcza dla Francuzów – tym, w jaki sposób w praktyce przebiegało francusko-algierskie rozstanie, nie sprzyjała identyfikowaniu dzieci imigrantów algierskich we Francji jako Francuzów.

Z punktu widzenia Francuzów algierskiego pochodzenia wspólna algiersko-francuska, wielowątkowa historia, dostarczająca argumentów zarówno na rzecz ich francuskiej identyfikacji, jak i przeciwko niej, jest ciągłym punktem odniesienia w myśleniu o sobie jako o Francuzach i o Algierczykach. Owa kolonialna i wojenna Historia, pisana wielką literą w *Désintégration. Enfants d'immigrés: les racines du malaise. Récit*, sprawia, że wielu przedstawicieli drugiego pokolenia imigrantów algierskich we Francji czuje się niepewnie, włączając siebie do kategorii Francuzów. Narrator tej opowieści przekonuje, że Historia wyposażyła ich w zbyt wiele niepasujących do siebie elementów tożsamościowej układanki. Stawia ich ciągle przed koniecznością wyboru między francuskością a algierskością, przy czym każda decyzja skazuje ich na poczucie alienacji, bycia obcym dla samego siebie.

- (42) Jesteście Wy, Francuzi, i Oni, nasi rodzice, i My, ich dzieci. My mamy dwadzieścia, trzydzieści, czterdzieści, pięćdziesiąt lat. [...] Nasza tożsamość jest poharatana. Nie możecie sobie nawet wyobrazić do jakiego

stopnia. Nie mamy siły, spójności Żydów, aby przejść ponad Historią, cierpieniem, nieszczęściem. Tożsamość jest czymś wrażliwym. Przypomina puzzle. Jeśli masz wszystkie części, przy niewielkim udziale uwagi uda ci się stworzyć obraz, który ciebie zdefiniuje. Jeśli zaś masz taką samą liczbę części, ale pochodzącą z różnych układanek, na próżno będziesz próbował je połączyć, nie osiągniesz tego celu, a twój obraz do niczego nie będzie podobny.

Nasza Historia składa się ze zbyt wielu puzzli. Całą naszą energię poświęcamy na przekładaniu, na ciągłym przekładaniu części w nadziei, że pojawi się jakiś obraz. Nasza energia koncentruje się wokół nadziei. Kiedy nie ma nadziei, obraca się ona cała w kierunku beznadziei. W tym czasie nic się nie dzieje, a życie się toczy.

Wielka Historia nie daje nam tu, we Francji, osiągnąć celu. Jesteśmy odcięci od Historii heroicznej, pełnej odwagi. Jesteśmy algierscy lub francuscy, do wyboru; korzystamy ze statusu, jaki daje podwójna narodowość. Jesteśmy więc obcego pochodzenia. I od samego początku jesteśmy nawet obcymi dla nas samych. Wyobcowani. Wyobcowanie zakłada, że istnieje pierwsza natura (ja sam) i druga natura (inna we mnie). Kiedy druga zaczyna brać górę nad pierwszą, pierwsza uważa, że druga nie jest normalna. Konflikt ten generuje szaleństwo, zmarginalizowanie, pustkę, przemoc, chorobę.

Czym jesteśmy? Kim jesteśmy? A wy [Francuzi], kim Wy jesteście? Jak sami siebie definiujecie? Gdzie wypisana jest wasza historia? Czy wielka Historia rozproszyła was, oczyściła, umocniła, upłynniła, zabrała?

Czy stawiacie sobie pytanie o pochodzenie? (AD, 110–111, zob. także AD, 112).

Specjalną grupę w zbiorowości Francuzów algierskiego pochodzenia stanowią zaś osoby z rodzin mieszanych, gdzie jedno z rodziców było Algierką lub Algierczykiem, drugie zaś Francuzem lub Francuzką. Przedstawione wyżej rozterki dzieci imigrantów wynikające z trudności godzenia algierskości i francuskości, w sytuacjach, gdy mowa o okresie kolonialnym, w ich przypadku wydają się jeszcze większe. Dla Niny, narratorki powieści autobiograficznej *Garçon manqué*, urodzonej w Rennes, ale w dzieciństwie mieszkającej w Algierii, córki algierskiego dyplomaty i Francuzki, temat przynależności do kategorii Francuzów i Algierczyków oraz jednoczesnego

wykluczenia z obu tych kategorii jest szczególnie bliski. Nina wielokrotnie pisze o zmaganiu się z problemem niemożności jednoznacznego odpowiedzenia na pytanie o to, kim jest – Algierką czy Francuzką. Jednym z powodów tych rozterek jest właśnie Historia, która powoduje, że w danej sytuacji identyfikacyjnej Nina czuje się zobligowana do określenia się jako Francuzka i jednocześnie nie-Algierka albo jako Algierka i nie-Francuzka. Historia sprawiła, że zarówno we Francji, jak i w Algierii eksponowanie przynależności do innej niż dominująca w danym kraju etnicznie pojmowanej wspólnoty narodowej jest niemile widziane i często powoduje poczucie wykluczenia. Przebywając w obu krajach, Nina przekonuje się, że łączenie identyfikacji francuskiej z algierską oznaczałoby łączenie dwóch wrogich, przeciwstawnych i zwalczających się wzajemnie cech. Skoro jednak nie może wyrzec się żadnej z nich, skazana jest na to, że nigdy nie będzie prawdziwą Francuzką we Francji, ani prawdziwą Algierką w Algierii.

Nina przypomina, że dla Francuzów w czasie wojny poślubienie Algierczyka, co uczyniła jej matka, oznaczało pokochanie francuskiego wroga (NB, 110). I choć od zakończenia wojny algierskiej minęło już wiele lat, narratorka *Garçon manqué* uważa, że toczy się ona nadal – w jej własnym ciele, w którym można odnaleźć elementy zarówno algierskie i francuskie:

(43) [we Francji] Zapomnieć. Że mój ojciec jest Algierczykiem. Że jestem stąd, że pokonałam tę drogę. Mam wygląd Rabei [babci od strony ojca]. Mam skórę Bachira [dziadka od strony ojca]. Nic z Rennes. Nic. Tylko dokument o narodzinach. Że jestem francuskiej narodowości. Zapomnieć o moim nazwisku. Bouraoui. [...]

Przepraszać za moją matkę. Nie poślubisz Algierczyka. Przepraszać za moje ciało, tak słodkie, tak jędrne, za to kuszenie. Ta historia Francuzki i algierskiego studenta. Przepraszać za rok 1962. Przepraszać za wolną Algierię. Moje ciało przeciwko mężczyznom z OAS [Organizacja Tajnej Armii]. [...]

Noszę bardzo wysmakowane spodnie, bardzo dziewczęce [...]. Kostium od Daniela Hechtera. Kostium, którego nienawidzę. Moje przebranie. Moja francuska skóra (NB, 92–93).

(44) W czym tkwi zatem wina? W byciu córką zakochanych [Francuzki i Algierczyka] z 1960 r. W tym, że samym moim istnieniem, moim spojrzeniem, moim głosem i moją tożsamością czynię tamten czas wiecznym. [...] To była wojna. To była OAS [Organizacja Tajnej Armii]. To był FLN [algierski Front Wyzwolenia Narodowego]. Zamachy. Sprawa pary nauczycieli, którym podcięto gardła. Tych francuskich kobiet na tarasie kawiarni [aluzja do „wojny kawiarnianej” – zamachów dokonywanych w kawiarniach we Francji, w wyniku których według oficjalnych danych zginęło prawie 4 tysiące osób]. Potem ich widok po wybuchu bomby. Ich spódniczek we krwi. Ich poszarpanych nóg. Tak bardzo bano się Algierczyków. Partyzantów. Stawiających opór. Tych twarze trochę za bardzo brązowych, tych migdałowych oczu, które otwierają się za dnia tylko po to, żeby zdradzić wraz z zapadnięciem zmroku. Noce rozszalałych oczu. Noce masakr (NB, 124).

(45) Chodzę do szkoły francuskiej [w Algierii]. [...] Słyszę głos mego algierskiego ojca. Jestem razem z dziećmi-mieszkańcami. Jesteśmy razem i wzajemnie się rozpoznajemy.

Nie znam rodzin algierskich. Odrzucam zaproszenia rodzin francuskich. Ich spojrzenia. Ich słowa. Ich oceny. Ich Algierię francuską. Mówię, używając słów arabskich zintegrowanych z językiem mojej matki. [...] Składam moje zdania w całość przez hachma (arab. „wstyd” – przypis narratorki).

Mam dwa paszporty. Mam tylko jedną twarz.

Algierczycy mnie nie widzą. Francuzi nie rozumieją. [...] Ich oczy szukające w moim ciele śladów mojej matki, czegoś po moim ojcu. – Ma uśmiech po Maryvonne. – Ma gesty po Rachidzie. Być ciągle odseparowaną od jednego i od drugiego z nich. Życ z tożsamością podzieloną. Myśleć o sobie jako o dwóch częściach. Do kogo jestem bardziej podobna? Kto wygra we mnie? Kto zwycięży nad moim głosem? Nad wyglądem twarzy? Nad moim ciałem, które się zmienia? Francja czy Algieria? [...]

Kim będę we Francji? Gdzie pójść? Jakie będą ich spojrzenia? Być Francuzką to być bez mego ojca, bez jego siły, jego oczu, bez jego dłoni wskazującej drogę. Być Algierką to być bez matki, bez jej twarzy, głosu, bez jej chroniących dłoni. Kim jestem? [...]

„Nie jesteś francuska”, „Nie jesteś algierska”.

Jestem wszystkim. Jestem niczym. [...]

Zostaję z matką. Zostaję z ojcem. Zabieram ich obu. Tracę ich

oboje. Każda część miesza się z drugą, potem się odrywa. Obejmują się i kłócą. To wojna. To zjednoczenie. To odrzucenie. To wzajemne pragnienie. Nie wybieram. Idę i wracam. Moje ciało składa się z dwóch wygnań [*deux exils*] (NB, 18–20).

- (46) Ojciec Amine'a przywiózł nam w prezencie z Tizi-Ouzou dwie białe *burnous* [rodzaj długiego wełnianego płaszcza]. [...]

*Burnous* są zbyt długie. Zastaniają całe ciało. Zatapiają je. Stajemy się wrażliwi i zagubieni w tradycyjnym stroju, który ukazuje niemożność bycia prawdziwie jedną częścią siebie. Zawsze będziemy się wahać. Nigdy nie będziemy prawdziwymi Algierczykami. Pomimo pragnienia i woli. Pomimo ubrania. Pomimo [algierskiej] ziemi, która nas otacza. [...] Kim jesteśmy? (NB, 10)

Podobnie, jak w cytowanych wyżej fragmentach powieści Niny Bouraoui, w wielu tekstach pisanych przez Francuzów algierskiego pochodzenia (choćby w cytowanej parę stron wcześniej książce Ahmeda Djoudera [AD, 110–111]), zaznacza się pragnienie posiadania cech jednoznacznie pozwalających identyfikować się z jedną kategorią narodową. Tymczasem, jak przekonuje Nina, Francuzów algierskiego pochodzenia trudno zakwalifikować nie tylko do kategorii Francuzów, czy Algierczyków, ale nawet do kategorii metysów, czyli osób łączących w sobie cechy różnych grup etnicznych (zob. również NB, 19 i NB, 29). Swemu przyjacielowi, który wychowywał się z nią w Algierii i który przeprowadza się do Francji, wyznaje ona, że nad Sekwaną będzie człowiekiem trudnym do jakiegokolwiek kategoryzacji, czyli... nikim:

- (47) We Francji nie będziesz metysem. Twoja skóra jest biała, ale twoje włosy są zbyt czarne. We Francji nie będziesz dobrym Arabem. Będziesz niczym. Z matki Francuzki. Z ojca Algierczyka. We Francji prawdziwi Arabowie nie pokochają cię. Mówisz z akcentem. [...] Nie znasz Algierii. Nie poznasz Francji, Aminie. Będziesz ciągle na zewnątrz ziemi. Będziesz spoglądał w morze, na jego drugi brzeg. I będziesz kłamał. Algieria nie przypomni sobie o tobie. We Francji usłyszysz *bicot*, *melon*, *ratonnade* [negatywnie nacechowane określenia wobec osób arabskiego



pochodzenia]. Będziesz się bronił. A oni powiedzą: „Przecież to nie jesteś ty”. To będzie ból. [...] Ty jesteś nikim, Aminie (NB, 38–39).

Francja jest odwrotnością Algierii – stwierdzi Nina w pewnym miejscu (NB, 160). W innym zaś powie, że ani we Francji, ani w Algierii nie dowie się, kim jest (NB, 156–157). Istnieje jednak ratunek dla odnalezienia własnej, jednoznacznej identyfikacji – jest nim wprowadzenie nowego kontekstu, niezwiązanego z alternatywą, w której trzeba się opowiedzieć za francuskością albo za algierskością. Dla francuskich znajomych Niny (identyfikacje), jak i dla niej samej (autoidentyfikacje), kontekst skonfliktowanych relacji algiersko-francuskich jest na tyle trudny, że – paradoksalnie – łatwiej jest ją wpisać w kontekst innego kraju śródziemnomorskiego, Hiszpanii lub Włoch, z którym nie ma ona wiele wspólnego, niż w kontekst francuski lub algierski.

(48) A ty? Kim jesteś naprawdę? Francuzką, Algierką? Wolimy nazywać cię „Nina” niż „Jasmina”. Nina pasuje. Brzmi po hiszpańsku albo włosku. Dzięki temu nie będzie trzeba tłumaczyć, dlaczego się spotykamy (NB, 123).

Gdy mowa o, jakże często przywoływanym w wystąpieniach publicznych, ale i w życiu codziennym, okresie kolonialnym lub wojennym, wielu Francuzów algierskiego pochodzenia nie chce utożsamiać się tylko z Francją lub tylko z Algierią, przy czym nie potrafi także łączyć w sobie algierskości i francuskości. W takich przypadkach swoista luka po identyfikacji narodowej jest wypełniana na różne sposoby, zawsze jednak w pewnym oderwaniu od kontekstu francusko-algierskiego. Jedni wybierają migrację do kraju trzeciego (np. francuskojęzycznej prowincji Kanady), inni rozterki związane z identyfikacją narodową spychają na plan dalszy, podporządkowując swą tożsamość innemu rodzajowi identyfikacji: rodzinnej, zawodowej, przestrzennej czy religijnej. Wracając do przypadku Niny – ona sama powie, że dopiero przebywając na wakacjach w Rzymie, poczuła się szczęśliwa. Dopiero tam mogła zapomnieć o Francji, Algierii i o konflikcie francusko-algierskim. Co ciekawe, uwolnienia od fran-

cusko-algierskiej alternatywy – wydawałoby się, że gdzie indziej nie do przezwyciężenia – doznało również ciało Niny, o którym mówiła wcześniej, że – jeśli tylko przebywała we Francji lub w Algierii – kontynuowana w nim była wojna algierska. Z dala od Francji i z dala od Algierii, Nina może wreszcie, jak to ujęła, cieszyć się z tego, że żyje:

(49) Dużo maszerowaliśmy po Rzymie. [...] Wszystko było takie proste. Być. Spacerować. Opóźniać powroty. Patrzyć. Już więcej się nie bać. Niczego. Pośród tych mężczyzn. Pośród tych kobiet. Nie byłam już francuska. Nie byłam już algierska. Nie byłam już nawet córką mej matki. Byłam sobą. Z moim ciałem. Z tym przecuciem. [...]

W Rzymie stałam się szczęśliwa. [...] Moje ciało oderwało się od wszystkiego. Nie było już Francji. Nie było już Algierii. Była ta prosta radość z tego, że się żyje. Radość tak silna, że można ją zobaczyć na wszystkich fotografiach z tych wakacji. [...] Wszystko się zmieniło. Przez moją skórę. Przez moje spojrzenie. Nic już nie było później takie, jak dawniej. Przez moje jedno ciało i to, od czego się oddzieliło. Przez decyzję mego ciała. Być wolnym ciałem w ogrodach Tivoli (NB, 184–186).

Obok dzieci pochodzących z rodzin mieszanych, francuskich, w zbiorowości Francuzów algierskiego pochodzenia można wyróżnić jeszcze inną dość odrębną grupę. Są to dzieci *harkis*, czyli tych Francuzów-Muzułmanów z Algierii, którzy w czasie wojny współpracowali z armią francuską, optując za Algierią francuską, a po wojnie – uznani w niepodległej Algierii za zdrajców – byli zmuszeni do ucieczki do Francji metropolitalnej. Specyfika sytuacji tożsamościowej *harkis* i ich rodzin we Francji polega na tym, że przez wielu Francuzów byli traktowani z podobną nieufnością, co inni Algierczycy, o czym pisaliśmy wcześniej, zaś przez samych Algierczyków jako ci, którzy w krytycznym momencie opowiedzieli się (z bardzo różnych powodów, niekiedy pod przymusem) za utrzymaniem francuskiej dominacji w Afryce Północnej. O pogardzie, z jaką spotykały się dzieci *harkis*, pisze jedno z nich – narratorka *France, récit d'une enfance*. Szczególnie trudne było dla niej poczucie wykluczenia z obu wspólnot narodowych, „z których wyszły” (ZR, 100) przecież dzieci *harkis*. Odziedziczyły one po swych rodzicach, przede wszystkim oj-

cach, piętno, z którym mogły sobie poradzić jedynie odcinając się od przeszłości, próbując budować swe identyfikacje na nowo:

- (50) Należę do pokolenia dorosłych i wykształconych ludzi, które szybko zrozumiało, że musi uwolnić się od jakichkolwiek wspólnotowych czy religijnych odniesień. Jesteśmy tym, czym jedynie jesteśmy w oczach innych. Na temat tego, kim jesteś, mogę wypowiedzieć się tylko ja. To z powodu naszej historii staliśmy się – my, dzieci *harkis* – tym, kim się staliśmy. I czy się tego chce, czy nie, jesteśmy prawowitymi dziedzicami wojny, która daje nam zezwolenie, aby powiedzieć każdemu ludowi, z którego wyszliśmy, że został on przez nas z surowością osądzony. Nie bacząc na pogardę i na zdania, niekiedy podłe, wypowiedane przez Algierczyków na temat *harkis*, nie bacząc na to, jak ich temat eksploato- wało się polityczne i z jakim niegodziwym potraktowaniem spotkali się *harkis* we Francji, chcemy żyć, uważając to za nasz podstawowy obo- wiązek. Nie doszliśmy do tego bez bólu. Trzeba nam było przejść przez stan użalania się i ciągłego proszenia, w którym to chciano nas utrzy- mać zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie. Z warunków, w ja- kich znaleźli się nasi ojcowie, umieliśmy wyciągnąć lekcję. Od naszych najmłodszych lat zmierzaliśmy się z kwestią wyboru i winy, i zdrady popełnionej razem z braćmi. Biorąc na siebie doświadczenie naszych rodziców, bardziej niż wszyscy inni zrozumieliśmy, co znaczy wojna. [...] Uczyniono z nas dzieci niosące na swych barkach zdradę. Ale w ja- kim celu? Każdemu będzie trzeba osądzić w swej duszy i świadomości, co zechciał utrwalić z tej historii. Jeśli chodzi o mnie, widziałam zbyt wielu młodych ludzi uciekających z Algierii, żeby nie mieć ochoty po- wiedzieć, że wraz z radykalnym zniknięciem „innego” w tym kraju za- częło się niemal doskonale kopanie dołu pod jego własny grób. Tym in- nym jestem ja i są nim te wszystkie i ci wszyscy, którym odmówiono prawa do artykułowania w inny sposób swego związku z krajem. [...]

Pięćdziesiąt lat temu wiele eksplozji wytrąciło ze snu śpiących lu- dzi. [...] Miała miejsce wojna. Byłam wyrzucona z tego kraju. Życzę z całego serca Algierczykom, aby nigdy więcej żaden z nich nie znalazł się w sytuacji, w której musi podłożyć bombę w swoim własnym kraju. I proszę o to, aby – jeśli już by do tego doszło, jak to się stało jeszcze nie tak dawno – nie skazywać dzieci za podłożenie tej bomby. Nie dzieci. Nigdy więcej (ZR, 100–102).

Na zakończenie rozważań zawartych w tym podrozdziale, warto powiedzieć, że w wielu cytowanych tutaj fragmentach zostało ujawnione przekonanie o tym, że to Francuzi są przede wszystkim odpowiedzialni za kształt wspólnej algiersko-francuskiej Historii – jako strona silniejsza i dominująca, która zainicjowała wzajemny kontakt i zdecydowała o charakterze wzajemnej relacji. W tym sensie będące następstwem Historii problemy identyfikacyjne oraz trudność w utożsamianiu się z Francją w sytuacjach, gdy o tej Historii się myśli, wynikają z winy nie imigrantów algierskich kolejnych pokoleń, ale francuskiej większości, która dawniej, w okresie kolonialnym, praktycznie uniemożliwiała Francuzom-Muzułmanom pełne identyfikowanie się z Francją i Francuzami. Taki wydzźwięk mają właśnie słowa narratora *Désintégration. Enfants d'immigrés*. Współczesne problemy z integracją imigrantów traktuje on jako konsekwencję kolonializmu, przekonując, że zjawisko migracji i indywidualnych wyborów migrujących jednostek nie jest dla tych problemów jedynym wyjaśniającym kontekstem, a jedynie elementem szerszego tła:

- (51) Chcielibyście wierzyć, że to wszystko [kolonializm i reakcja na kolonializm po odzyskaniu niepodległości przez Algierię] pozostanie bez konsekwencji. Czy zrzucenie bomby na Hiroszimę obyło się bez konsekwencji? Byłoby naprawdę *cool*, gdyby nie miało negatywnych konsekwencji. Ale w rzeczywistości jest inaczej. Nie. Wy kolonizowaliście. Więc wy zniszczyliście. To tak niedawno. Rok 1962. Czterdzieści cztery lata temu. Cztery dekady. Nic w skali całej historii danego kraju. Wy chcielibyście sprawić, żeby to nie było nic.

Po pierwsze: wy nas skolonizowaliście, wy metodycznie zniszczyliście naszą kulturę, wy dokonaliście na nas gwałtu. Po drugie: wy korzystaliście z naszej biedy, żeby odbudować własny dobrobyt. Po trzecie: wy odrzucacie nas po tym, jak nas wykorzystaliście. Przypominacie sobie lata 70. i 80., ekstradycje, Marsz *des Beurs*, biuro mobilności (pierwsze takie, żebyśmy stąd wyjechali), osiedla przejściowe dla migrantów [*les cités de transit*], slumsy [*les bidonvilles*]?

Kolonizacja (gwałt), imigracja (deportacja), potem dezintegracja (dezintegracja) (AD, 100–101).



- Il. 9. Pamięć francuska o wojnie algierskiej. Pomnik poświęcony żołnierzom, *harkis* oraz cywilnym mieszkańcom Algierii, którzy zginęli w różnych okolicznościach w okresie wojny, a także już po podpisaniu Porozumienia z Évian. „Narodowy pomnik wojny algierskiej i walk w Maroku i Tunezji” (oficjalna nazwa monumentu), odsłonięty przez prezydenta Jacques’a Chiraca 5 grudnia 2002 roku, znajduje się w pobliżu wieży Eiffla i Muzeum Quai Branly. Jego postawienia domagały się środowiska reprezentujące *Pieds-Noirs* i *harkis*. U stóp pomnika, na płytach widnieje napis: „Pamięci poległych walczących dla Francji w czasie wojny algierskiej i walk w Maroku i Tunezji oraz pamięci wszystkich oddziałów pomocniczych [wspierających wojsko francuskie; chodzi tu m.in. o *harkis*] zabitych po zawieszeniu broni w Algierii, spośród których wielu nigdy nie odnaleziono”. Na każdym z filarów pomnika są wyświetlane – w kolorach flagi francuskiej – nazwiska ofiar. Fot. J. Kubera

[262]



Il. 10. Jedna z tablic pod Łukiem Triumfalnym w Paryżu poświęcona walczącym po stronie Francji w konflikcie algierskim. Napis na tablicy: „Poległym za Francję w czasie wojny algierskiej i walk w Tunezji i w Maroku w latach 1952–1962”. Fot. J. Kubera

W dalszej części wypowiedzi narrator *Désintégration. Enfants d'immigrés* wypowiada jednak słowa, które oddzielają współczesność od Historii: „[...] nie jesteśmy już w stanie wojny [...]. Zakopcie topór wojenny”. Odcina się on od myślenia fatalistycznego, przekonując, że możliwe jest zbudowanie nowej relacji między dziećmi imigrantów a pozostałymi Francuzami. Kiedy pozna się już Historię, która – przyznaje – doświadczyła także Francuzów, łatwiej będzie zaakceptować, że obecność imigrantów we Francji jest konsekwencją mechanizmów ponadjednostkowych, na które niewielu współczesnych miało realny wpływ. Polityka migracyjna polegająca, zdaniem narratora, na „znieważaniu” (powiedzielibyśmy – utrudniająca autoidentyfikację imigrantów i ich dzieci z Francją i Francuzami) oznacza dla niego „tchórzostwo w stosunku do przeszłości”. Jeśli więc zmieni się perspektywę i zrozumie, do kogo należy podjęcie inicjatywy, łatwiej będzie nie tylko zaakceptować obecność imigrantów, ale również włączyć ich w obręb wspólnoty narodowej:

- (52) Wy także byliście doświadczeni przez Historię. Wam również Historia wyrządziła wiele krzywd. Wam także Historia zabierała wasze dzieci, kobiety, mężczyzn. Wobec was także była okrutna. Nie zadowalajcie się tym, że jesteście wrażliwi na cierpienia innych. [...] Pójdźcie dalej. My pójdziemy jeszcze dalej. Bądźcie nieco mniej francuscy i jednocześnie bądźcie francuscy bardziej. Uczynicie wysiłek zaakceptowania wszystkich waszych obcokrajowców, wszystkich waszych imigrantów, którzy w rzeczywistości nie są już tylko obcokrajowcami i imigrantami. Zawsze jest się dla kogoś obcym. Wasza obecna polityka imigracyjna jest dla nas ciągłym znieważaniem; ona świadczy o waszym tchórzostwie w stosunku do przeszłości. Nie reagujcie tak, jakbyśmy nie musieli tu być. Jesteśmy tu. [...] Mówcie nam „dzień dobry” z prawdziwą uprzejmością, w piekarniach, w okienkach kas kolejowych i w autobusowych. Nauczcie się nas kochać. Koniec końców, pokochacie nas. [...] Na początku będziecie odczuwali pewien przymus. Później już coraz mniej, a potem już wcale. To będzie dla was naturalne. [...]

Zaakceptujcie nas w waszym gronie, nie z łaskawości i współczucia czy, co gorsze, z litości, ale z uznania tego za naturalny bieg Historii. Nie ma już wojen, nie jesteśmy już w stanie wojny, nie ma już zagrożeń,

tak że odstawcie wasz oręż. Zakopcie topór wojenny. Ciągłe widzimy go na waszych ramionach, gotowy, żeby nas ubić.

Nikt z nas nie ma zamiaru upokarzać Francji czy oskarżać Zachód. Jak własną kieszeń znamy kraje naszego pochodzenia i na pamięć znamy już szachrajstwa ich przywódców, tych kleptokratów, ich hipokryzję, nieuczciwości i zbrodnie. Francji nie da się z tymi archaicznymi rządami porównać. Trzeba jedynie, żeby przestała zachowywać się jak dziecko mówiące: „Ach, oni także popełniają głupstwa, jeszcze większe głupstwa niż nasze”. Francja nie może bać się cnoty. Ona może stać się Francją idealną, Francją humanizmu, piękna i dobrobytu. Ma do tego wystarczające środki (AD, 120–121).

Rozważywszy sytuacje, w których identyfikacje narodowe Francuzów algierskiego pochodzenia są dokonywane w kontekście mówienia o okresie kolonialnym, dokonajmy podsumowania, a następnie zastanówmy się nad wpływem identyfikacji rodzinnych i religijnych na utożsamianie się członków badanej zbiorowości z Francuzami lub Algierczykami.

### **Podsumowanie**

W tym podrozdziale, dotyczącym kontekstu kolonialnego i okresu wojny algierskiej, a także tematu jej konsekwencji, poznaliśmy trzy rodzaje rozumienia relacji między algierskością a francuskością. Pierwsze dwa, prezentowane przez Republikę Francuską, do 1962 roku odmawiały algierskości bycia cechą narodową. Identyfikacja algierska w tym rozumieniu mogła istnieć jedynie jako element identyfikacji francuskiej. W pierwszej definicji algierskość szła w parze z francuskością wszystkich mieszkańców skolonizowanych przez Francję departamentów w Algierii. W tym kontekście współcześni Francuzi algierskiego pochodzenia swą identyfikację francuską mogliby tłumaczyć identyfikowaniem już ich rodziców czy dziadków przez Republikę jako należących do narodowej wspólnoty Francuzów. W zebranych wypowiedziach można odnaleźć fragmenty, w których o Algierii (abstrahując od negatywnych aspektów



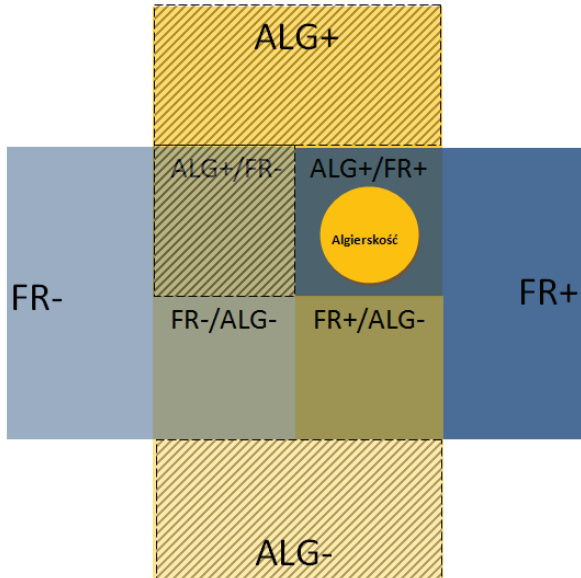
sytuacji kolonialnej) mówi się jako części Francji [1, 2]<sup>6</sup>, a przodków dzisiejszych Algierczyków nazywa się Francuzami-Muzułmanami [3]. Na podstawie tej definicji rodzice i dziadkowie Francuzów algierskiego pochodzenia walczyli obok innych Francuzów w armii na froncie I i II wojny światowej, a także w innych konfliktach, w które była zaangażowana Francja [4, 6]. Dla wielu imigrantów algierskich momenty, kiedy ramię w ramię kroczyli z żołnierzami francuskimi, w tym w zwycięskiej defiladzie w Paryżu w 1945 roku, pozwalały im doświadczyć poczucia wspólnoty z Francuzami [5]. Tę relację między utożsamianiem się z Francuzami a utożsamianiem się z Algierczykami, w której francuskość jest cechą narodową definiowaną politycznie, algierskość zaś cechą odnoszącą się do zamieszkiwania pewnego obszaru, regionu i znajdującą się w ramach francuskości, prezentuje Schemat 10.

Równolegle w okresie kolonialnym w Algierii stosowano drugą, inną definicję francuskości, która mieszkańców departamentów algierskich różnicowała pod względem etniczno-kulturowym. Podczas gdy definicja francuskości oparta na przynależności do politycznie definiowanego narodu francuskiego (*nationalité française*) obejmowała wszystkich mieszkańców Algierii, druga definicja odróżniała większośćową pod względem populacji ludność autochtoniczną, reprezentowaną przez muzułmańskich Arabów i Berberów, określanych oficjalnie jako *Français Musulman d'Algérie*, od ludności pochodzenia europejskiego, tzw. *Pieds-Noirs*, traktowanej wespół z autochtonicznymi Żydami algierskimi. Z tego podziału wynikały nie tylko kulturowe, ale również polityczne konsekwencje. Jedynie bowiem ludność pochodzenia europejskiego i społeczność żydowska posiadały status *citoyenneté française*, który gwarantował pełnię praw obywatelskich. Sankcjonowało to prawną i ekonomiczną dominację tej ludności nad zbiorowością arabską i berberyjską [12, 13, 14]. Status *Français Musulman d'Algérie* oznaczał więc przynależność do kategorii Francuzów i jednocześnie skazywał osoby

---

<sup>6</sup> W *Podsumowaniach* (na końcu każdego podrozdziału empirycznego) i we *Wnioskach* (na końcu tej pracy) w nawiasach kwadratowych umieszczone są numery poszczególnych cytatów.

Schemat 10. Polityczna, republikańska definicja francuskości i narzucona autochtonicznym mieszkańcom Algierii w epoce kolonialnej relacja francuskości z algierskością



Legenda:



Trzy pola schematu są zakryte, gdyż w politycznej definicji narodu francuskiego do 1962 roku algierskość nie była traktowana jako cecha narodowa istniejąca poza kontekstem francuskim (co wyklucza pole ALG- i ALG+), nie mogła też być argumentem przeciwko identyfikacji francuskiej (co wyklucza pole ALG+/FR-).

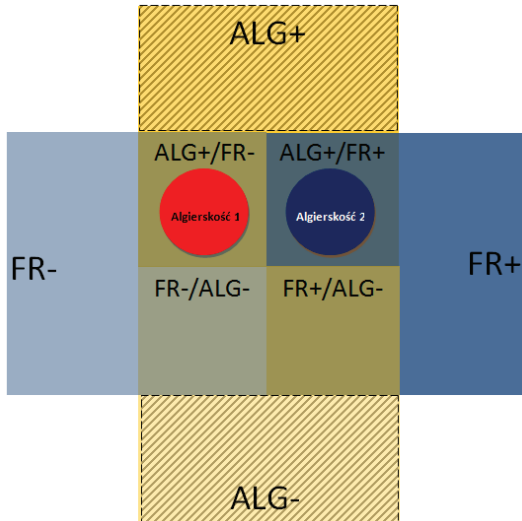


Do 1962 roku Algierczycy byli określani jako Francuzi (osoby posiadające *nationalité française*), których charakteryzowało to, że zamieszkiwali departamenty algierskie wchodzące w skład Republiki Francuskiej. Francuzami (cecha narodowa) i Algierczykami (cecha wskazująca na zamieszkiwanie jakiegoś obszaru) w takim rozumieniu byli zarówno autochtoni Algierii (Arabowie, Berberowie, Żydzi), jak i *Pieds-Noir* (ludność pochodzenia europejskiego). Tak rozumiana algierskość jest argumentem na rzecz identyfikacji francuskiej.

w ten sposób nazywane na bycie Francuzami drugiej kategorii. Budował też w świadomości Arabów i Berberów opozycję między nimi a Francuzami, przez których rozumiano *Pieds-Noirs*, czyli kolonizatorów z Francji i Europy bądź ich potomków [12, 13, 14, 15, 16]. (W następnych podrozdziałach zauważymy, że owa etniczno-kulturowa opozycja między arabskością i łączy z nią muzułmańskością a francuskością jest ciągle bardzo żywa także współcześnie).

Dawny podział na Francuzów, których w tej nierepublikańskiej, kolonialnej definicji rozumiano jako osoby posiadające *citoyenneté française*, a mieszkańcami Algierii, którzy w ramach tej definicji jako Francuzi określać się nie mogli, jest obecny również dziś w świadomości potomków dawnych *Français Musulman d'Algérie*. Mówią o tym, że przez wiele lat nie dowiadywali się ani od swych rodziców, ani we francuskiej szkole [8, 9, 10, 11] o owej specyficznej relacji między arabskością, berberyjskością i muzułmańskością (cechy posiadane przez ich rodziny) a francuskością, która była traktowana jako sprzeczna z pierwszymi trzema wymienionymi cechami (definiowanymi tu jako algierskie). Wiedza o tej relacji, w której przodkowie współczesnych Francuzów algierskiego pochodzenia byli uznawani za niefrancuskich i trudnych do asymilacji i która usprawiedliwiała traktowanie ich gorzej od innych mieszkańców kolonialnej Algierii, jest uważana – zarówno przez rodziców-immigrantów, jak i Francuzów – za przeszkodę w dzisiejszej asymilacji we Francji. Może ona bowiem budować przekonanie, że państwo francuskie wobec Algierczyków i ich potomków ciągle stosuje podwójne kryteria francuskości: z jednej strony definicję polityczną, z drugiej – definicję kulturowo-etniczną, która we Francuzach algierskiego pochodzenia widziałaby *de facto* cudzoziemców [7]. Wśród wspomnień okresu kolonialnego dowodzących nierównego statusu *Français Musulman d'Algérie* i *Pieds-Noirs*, częste są w zebranym materiale te dotyczące segregacji rasowej w miejscach publicznych [14], nierówności ekonomicznych w prawie własności i decydowania o samym sobie [13, 16], aktów terroru i zbiorowych sądów wymierzonych w Arabów [15, 16], nieuznawania przez Francję wysiłku kombatanckiego żołnierzy algierskich na froncie II wojny światowej [17, 18, 19, 20], traktowania *Français Musulman d'Algérie* przez firmy w me-

Schemat 11. Etniczna, kolonialna definicja francuskości przejawiająca się w nierównych prawach obywatelskich różnych mieszkańców Algierii w okresie dominacji francuskiej



Legenda:



Dwa pola schematu są zakryte, gdyż etniczna, kolonialna definicja nie znosiła definicji politycznej (Schemat 10), różniąc jedynie dwa typy algierskości, spośród których tylko jeden oznaczał pełną przynależność do kategorii Francuzów.



Algierczycy zdefiniowani jak w Schemacie 10, jednak ze względu na pewne cechy etniczno-kulturowe posiadający status *Français Musulman d'Algérie*, który politycznie, ekonomicznie i symbolicznie uniemożliwiał im korzystanie z praw, jakimi dysponowali *Pieds-Noirs*. Tak rozumiana algierskość obejmuje m.in. identyfikację arabską, berberyjską i muzułmańską i jest argumentem przeciwko identyfikacji francuskiej.



Algierczycy zdefiniowani jak w Schemacie 10, potocznie określani jako *Pieds-Noirs*, w przeciwieństwie do *Français Musulman d'Algérie* posiadali nie tylko *nationalité française*, ale także *citoyenneté française*, przydzielane – poza nielicznymi wyjątkami – zbiorowościom o określonych cechach etniczno-kulturowych. Tak rozumiana algierskość, obejmująca tylko pewne kategorie mieszkańców Algierii, jest argumentem na rzecz identyfikacji francuskiej.

tropolii jedynie jako taniej siły roboczej [21], zamazywanie historii przez pomijanie faktu, że większość populacji w Algierii zajmowali (etniczno-kulturowo zdefiniowani) nie Francuzi, ale Algierczycy [21, 22]. Tak rozumianą relację między algierskością a francuskością w kolonialnej Algierii prezentuje Schemat 11.

Wydarzenia wojny algierskiej spowodowały, że o algierskości nie można było już myśleć wyłącznie w kontekście francuskim, jako o cesze regionalnej czy etniczno-kulturowej. Łączenie algierskości i francuskości w sytuacjach, kiedy mowa jest o wojnie z lat 1954–1962, jest właściwie niemożliwe: jawią się nie tylko jako dwie odrębne kulturowo-etniczne cechy (Schemat 11), ale też jako cechy skonfliktowane (Schemat 12). Przekonanie to wzmacniają we Francuzach algierskiego pochodzenia relacje dotyczące przebiegu epizodów wojennych, zarówno w samej Algierii [23, 24, 25, 26, 27, 28], jak i we Francji, których doświadczyła zbiorowość imigrantów algierskich [29, 30]. Niemal wszystkie te wspomnienia dotyczą sytuacji przeżywanych przez samych narratorów lub przez osoby im najbliższe (rodziców, ciotce, wujków, dziadków czy babcie), są więc nierozwalnie związane z identyfikacją rodzinną Francuzów algierskiego pochodzenia. Francuzi reprezentują w tych wspomnieniach świat zupełnie przeciwstawny do algierskiego. W scenach rozgrywających się w Algierii są oni przybywającymi z zewnątrz agresorami, którym brak okrziesania, zagrażającymi cennej kulturze duchowej Algierczyków przekazywanej od pokoleń. Gdy chodzi o wydarzenia we Francji, pośród których najdobitniej wspominana jest Masakra Paryska z 17 października 1961 roku, Francuzi przedstawiani są jako strona aktywna, niesłusznie widząca w robotnikach algierskich zagrożenie, brutalnie ich uśmiercająca [29, 30]. Jednocześnie w świadomości dzieci imigrantów jest obecna wiedza o tym, że generalna francuska interpretacja wydarzeń wojennych w Algierii jest zupełnie odwrotna od interpretacji, jaką znają one z relacji rodzinnych: w oczach ówczesnych Francuzów i wielu współczesnych ich potomków to Algierczycy byli agresorami, godzącymi w bezpieczeństwo wewnątrz kraju i to z Algierczykami związane były najgorsze cechy [31].

Analizowane teksty zawierają fragmenty pokazujące również, że koniec wojny nie zmienił w wielu Francuzach przekonania co do

tego, iż Algierczycy i ich dzieci przebywający we Francji stanowią dla nich niebezpieczeństwo [32, 33, 34, 35, 36]. W latach 70. Francuzi algierskiego pochodzenia mogli usłyszeć kierowane w ich stronę porównania do ludzi walczących metodami terrorystycznymi o niepodległość Algierii, gdyż – jak czytamy w jednej z wypowiedzi – mieszkańcy Francji ciągle byli „jeszcze zanurzeni w obrazach wojny” (NB, 93). Francuzi nadal bali się Algierczyków i przypisywali im groźne cechy. Ze strachu tego wynikały również opisywane w materiale przypadki, kiedy wielu robotników algierskich – nawet jeszcze dekadę po Masakrze Paryskiej – ginęło w Francji w niewyjaśnionych okolicznościach lub doznawało tortur [36]. Niegdyśi *Français Musulman d’Algérie* stali się cudzoziemcami [37], a dawna obojętność Francuzów w stosunku do nich przerodziła się w nienawiść [35].

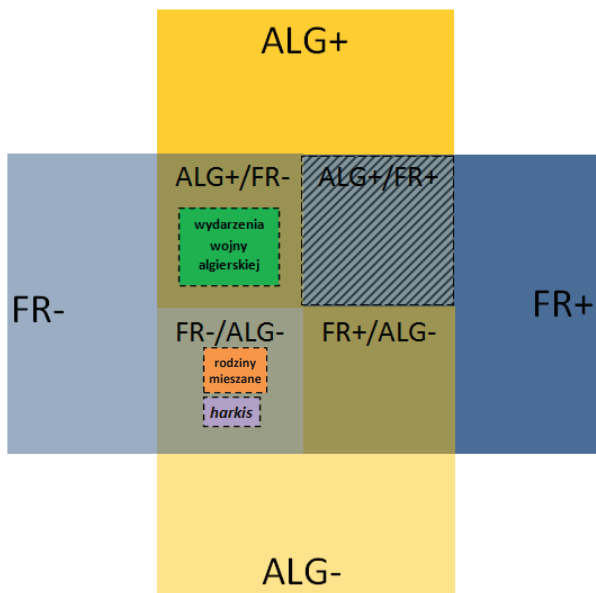
Pamięć o wojnie dotyczy obu stron konfliktu i wiąże się z identyfikacją rodzinną i identyfikacją narodową, przy czym w grę wchodzi przede wszystkim etniczno-kulturowa definicja narodu. Z tego względu, kiedy w jednym z analizowanych materiałów do wojska francuskiego wstępuje syn imigrantów algierskich, jest to trudne do zaakceptowania z jednej strony przez wielu żołnierzy francuskich, z drugiej – przez jego matkę [38]. Konsekwencją wojny było nie tylko wzbudzenie na wiele lat wzajemnej nienawiści między Francuzami a Algierczykami i wzrost popularności etniczno-kulturowego rozumienia narodowej wspólnoty francuskiej, ale również oparcie identyfikacji państwowej w Algierii na arabskości i muzułmańskości, wykluczenie z niej francuskości [39, 40, 41]. W obu krajach zatem Francuzi algierskiego pochodzenia, łączący w sobie owe, postrzegane jako skonfliktowane, cechy, mogli czuć się nie do końca u siebie. Układanie tożsamościowych puzzli, w których trzeba pogodzić francuskość i algierskość, dla wielu z nich staje się niemożliwe, a obie cechy zdają się w nich rywalizować [42]. Szczególnego poczucia wykluczenia z kategorii Francuzów i z kategorii Algierczyków doświadczają przy tym dzieci z rodzin mieszanych, francusko-algierskich. Emblematiczny jest tu przypadek Niny, narratorki *Garçon manqué*, dla której niemożność jednoznacznego powiedzenia, po jakiej stronie – ciągle rozgrywanego się jej zdaniem w jej

ciele – konfliktu ma się opowiedzieć, jaką identyfikację wybrać [43, 44, 45, 46, 47]. Dlatego, paradoksalnie, łatwiej jest Ninie i jej przyjaciółom myśleć o niej jako o Włoszce czy Hiszpance, gdyż te identyfikacje nie wiążą się z konfliktem cech francuskich i algierskich [48, 49]. Poczucia wykluczenia, jeszcze bardziej spotęgowanego, doświadczają z kolei dzieci *harkis*, które odziedziczyły po swych rodzicach (najczęściej ojcach) status ludzi często nieakceptowanych zarówno przez Francuzów (przypisujących im cechy algierskie uważane z powodu wojny za skonfliktowane z francuskością), jak i Algierczyków (którzy widzą w nich osoby działające na szkodę Algierii algierskiej) [50]. Na koniec, warte odnotowania są również wypowiedzi Francuzów algierskiego pochodzenia postulujące, aby po ponad 50 latach wreszcie poradzić sobie z balastem wojny. Przekonuje się w nich, że historia kolonialna i wojenna ciągle przeszkadza w integrowaniu różnych części społeczeństwa francuskiego i że, jeśli ma się to zmienić, konieczne jest przyznanie się Francuzów do odgrywania głównej roli w procesie kolonizacji [51, 52]. Zważywszy, że kontekst wojny cały czas jest punktem odniesienia w dyskusjach nad współczesną obecnością imigrantów we Francji, postulaty te należy uznać za niezwykle trudne do realizacji.

O ile dwa pierwsze schematy są ze sobą w pewien sposób kompatybilne (podobnie jak w rzeczywistości w kolonialnej Algierii jednocześnie funkcjonowała definicja polityczna, republikańska i definicja etniczna francuskości), o tyle schemat ostatni stanowi alternatywę dla nich obu. Algierskość jest tu cechą, która może istnieć niezależnie od francuskości, gdyż jest definiowana jako narodo- wa i polityczna, równoległa do francuskości, nie zaś wchodząca w jej ramy. (Podobne postulaty wysuwają dziś różne narody, jak Szkoci czy Katalończycy, funkcjonujące w ramach szerszych organizmów państwowych, chcące uznania ich jako zdolnych do istnienia niezależnie, domagające się prawa do samostanowienia). Każdy z tych trzech schematów odnosi się do innej definicji relacji między francuskością a algierskością i – choć od końca wojny algierskiej upłynęło pół wieku – do każdego z nich można się dziś ciągle odwoływać, jeśli tylko ktoś uzna to za ważne i stosowne, aby tymi definicjami

uzasadnić swój stosunek do własnego bądź czyjś bicia Algierczykiem lub Francuzem.

Schemat 12. Francuskość i algierskość jako cechy skonfliktowane w czasie wojny algierskiej, a także po wojnie, w sytuacjach, w których rozmawia się o konflikcie z lat 1954–1962 i o przyczynach jego powstania



Legenda:



W odróżnieniu od poprzednich schematów, tu tylko jedno pole jest zakryte (ALG+/FR+), gdyż wojna algierska sprawiła, że o algierskości i francuskości we Francji zaczęto myśleć jako o cechach narodowych, które mogą istnieć niezależnie. Sprawiała jednocześnie, że jeśli w jej kontekście mówi się o relacji między identyfikacją algierską i francuską, to jest to relacja skonfliktowana (FR+/ALG- i ALG+/FR-).



wydarzenia  
wojny  
algierskiej

Wydarzenia, w kontekście których trudno włączać Algierczyków, a także ich potomków, do francuskiej wspólnoty narodowej. Chodzi tu zarówno o sytuacje, kiedy w kontekście wojny autoidentyfikacja rodzinna dzieci imigrantów (połączona często z identyfikacją algierską, arabską, berberyjską i muzułmańską) uniemożliwia im identyfikowanie się z Francją, jak i o sytuacje, kiedy pozostałym Francuzom ich autoidentyfikacja rodzinna i francuska utrudnia utożsamianie dzieci imigrantów jako Francuzów.

rodziny  
mieszane

Sytuacje, kiedy – na skutek wojny algierskiej – Francuzi algierskiego pochodzenia uważają identyfikację francuską i algierską za wzajemnie sprzeczne i kiedy nie potrafią utożsamiać się ani z Francuzami, ani z Algierczykami. Jest to opisywany w tym podrozdziale przypadek Niny, narratorki *Garçon manqué*, której identyfikacja rodzinna (ojciec jest Algierczykiem, matka Francuzką) zakłada, że odnaleźć w niej można jednocześnie cechy algierskie i francuskie, w kontekście wojny algierskiej traktowane jako skonfliktowane.

harkis

Dzieci *harkis*, czyli Algierczyków (wówczas *Français Musulman d'Algérie*), którzy w konflikcie z lat 1954–1962 opowiedzieli się za ideą Algierii francuskiej. Dramatyczny koniec wojny zmusił większość *harkis* do zamieszkania we Francji, gdzie spotykali się z wykluczeniem ze strony nie tylko Francuzów, ale także algierskich imigrantów. Autoidentyfikacja rodzinna dzieci *harkis* jest argumentem na rzecz ich identyfikacji już to z Algierczykami, już to z Francuzami, które to zbiorowości były skonfliktowane w czasie wojny algierskiej.

Nie jest bowiem przypadkiem, że tak wiele miejsca w zebranym materiale powstałym po 2000 roku poświęca się tematowi kolonializmu i, szczególnie, wojny algierskiej. Można nawet założyć, że gdyby badanie nad identyfikacjami przeprowadzono w odniesieniu do materiałów powstałych wcześniej, problemy tożsamościowe wynikłe z balastu francusko-algierskiej historii byłyby mniej obecne. Dowodem tego mogą być pierwsze powieści autobiograficzne pisane przez Francuzów algierskiego pochodzenia z lat 80., takie jak *Le thé au harem d'Archy Achmed* (1983) Mehdi Charefa czy *Le Gone du Chaâba* (1986) Azouza Begaga, poświęcone problemom integracji dzieci imigrantów i innych „młodych z przedmieść” z pozostałą częścią społeczeństwa francuskiego. Wśród tekstów powstających

współcześnie, zarówno autorstwa dwóch wspomnianych i już uznanych autorów, jak i pisanych przez osoby urodzone później niż oni (od końca lat 70. do początku 90.) trudno odnaleźć takie utwory – niezależnie jakiej tematyki by dotyczyły – w których choć na kilku stronach nie porusza się kwestii wojny algierskiej.

## Identyfikacje rodzinne i religijne

### Rodzina – miejsce koegzystencji cech algierskich i francuskich

Rodziny imigrantów zazwyczaj stanowią łącznik między społeczeństwem kraju pochodzenia a społeczeństwem kraju przyjmującego. Podobnie rzecz ma się z rodzinami imigrantów algierskich we Francji. Rodzice przekazują ważne elementy kultury algierskiej takie jak język arabski lub berberyjski oraz religia muzułmańska, a jednocześnie w ich domu zaznacza się obecność kultury francuskiej. Większość zawartych w analizowanych tekstach opisów życia rodzinnego, których wszystkich nie sposób tutaj zacytować, dotyczy właśnie sytuacji, w której można mówić o koegzystencji algierskich i francuskich elementów kulturowych<sup>7</sup>. Identyfikacja z rodziną, niezależnie czy to algierską, czy też mieszaną (algiersko-francuską), stanowi wówczas ważny argument za identyfikacją z jednej strony z Algierią,

---

<sup>7</sup> Z rodzicami zamieszkuje 42% FPA. Większy procent zamieszkujących z rodzicami odnotowuje się w populacji Francuzów pochodzenia marokańskiego (52%), tunezyjskiego (54%), sahelskiego (67%), tureckiego (50%) czy azjatyckiego (52%), mniejszy jest on u Francuzów pochodzących z Południowej Europy (32%) i z innych jej części (37%), najmniejszy zaś – w populacji Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami (30%). Jeśli już FPA wyprowadzają się od rodziców (Collet, Santelli 2012, 329 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]), to większość uczyni to do ukończenia 25 roku życia (8% przed ukończeniem 18, 29% – przed ukończeniem 20, a 40% – przed ukończeniem 25 lat, 23% – po 26 roku życia), czyli później niż czyni to większość dzieci w rodzinach Francuzów-nieimigrantów, z których większość zamieszkuje sama przed ukończeniem 20 lat (10% – do 18 lat, 44% – do 20 lat, 37% – do 25 lat, 9% – po 26 roku życia) (Collet, Santelli 2012, 328 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

Algierczykami i ich narodową kulturą, z drugiej – z Francją i z kulturą francuską.

W sytuacjach, gdy francuskość i algierskość nie są uważane za cechy sprzeczne, wyrażaniu wprost podwójnej identyfikacji narodowej sprzyja fizyczne oddalenie od jednego i drugiego kraju, z którymi utożsamia się dziecko rodziców-imigrantów. Dzieje się tak np. wtedy, kiedy narrator *Le marteau pique-cœur. Roman* przebywa w Stanach Zjednoczonych, z dala od Francji i Algierii:

- (53) W tej jakże ekstrawaganckiej geometrii, Francja wydawała się być małym zakątkiem ziemi, a Algieria, moje drugie źródło tożsamości, małym pudełkiem na białym pasku (AB, 13).

Dzięki rodzinie dzieci imigrantów zyskują argumenty na rzecz identyfikowania się zarówno z Algierią (kraj przodków, rodziny i kultury, której elementy są zachowywane w domu we Francji), jak i z Francją (kraj codziennego, rodzinnego życia, kraj, którego kultura jest, w różnym stopniu, przejmowana przez rodzinę). Bycie Algierczykiem nie jest w tym kontekście i prezentowanej tu definicji francuskości, rozumianej jako społeczne i kulturowe związanie z Francją i jej społeczeństwem, ani argumentacją na rzecz francuskości, ani przeciwko niej. Algierskość i francuskość są tu cechami występującymi równolegle, które nie są sprzeczne i które wzajemnie sobie nie zagrażają. W prezentowanych niżej fragmentach przynależność do kategorii Algierczyków uzasadniona więzami rodzinnymi jest tak właśnie traktowana: jako cecha neutralna, często wyabstrahowana od francuskości i rozważana niezależnie od niej. Podobnie jak w przypadku tych, których rodzice nie są imigrantami, wiedza o tym, skąd się jest, jakie się ma korzenie, stanowi ważny element tożsamości, umacniający poczucie jednostkowej trwałości, pozwalający odpowiedzieć, choćby po części, na pytanie, kim się jest.

- (54) Algieria to piękny kraj [...]. To jest kraj mojego dzieciństwa, moich przodków, z którym czuję się związana, nawet jeśli nie znam go wystarczająco (RZ, 73).

- (55) Wkrótce byliśmy dwanaście kilometrów od Satifu, tablica informacyjna życzyła nam miłego pobytu w miejscowości El-Ouricia! Pelen emocji i ekscytacji, pokazałem mojej córce wioskę, w której urodził się mój ojciec. Ta nazwa – El-Ouricia – wniosła wiele treści w moje dzieciństwo. Dzięki niej wiedziałem, że mój ojciec nie był chowany w jakiejś szklarni, żeby pewnego dnia pracować w betonie i być mistrzem paki tynkarskiej. Podobnie jak Rzymianie Juliusza Cezara, sprawili sobie gladiatorów zabawiających ich na stadionach. Mój ojciec był kimś więcej niż ci wszyscy gdzieś, w jakimś miejscu urodzeni ludzie. On mógł z dumą obnosić się: ja jestem stąd, z El-Ouricii, nie jestem znikąd. Urodziłem się w pewnej historii, z pewnymi ludźmi. Nie, nie jestem jednostką taniej siły roboczej. Jestem człowiekiem. I ja również byłem pewny, że jestem synem tego mężczyzny. To dawało mi więcej szans, żeby kiedyś, pewnego dnia też stać się mężczyzną (AB, 151).

W powyższej wypowiedzi narrator książki Azouza Begaga przypomina, że każde dziecko imigranta jest również dzieckiem emigranta. Z faktu tego wynika oczywiście nie tylko pewna znajomość kultury kraju rodziców, ale i – choćby częściowe – zanurzenie w niej (zob. Kłoskowska 2005, 111–112).

Wprowadzając temat przyswojenia elementów kultury algierskiej, najlepiej chyba rozpocząć od kwestii znajomości języka arabskiego lub berberyjskiego. Jak wynika z badań ilościowych, większość Francuzów algierskiego pochodzenia jest dwujęzyczna<sup>8</sup>. Często zdarza się, że francuski jest językiem używanym w szkole, w pracy i generalnie na zewnątrz domu, arabski lub berberyjski jest natomiast językiem stosowanym w domu. Stopień znajomości ojczystego języka rodziców może jednak znacząco różnić się, nawet w obrębie jednej rodziny, o czym świadczy wypowiedź narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise*:

- (56) Można powiedzieć, że władam językiem francuskim. Mówię, piszę i myślę w tym języku, nie robię błędów. I w przeciwieństwie do moich rodziców, mówię bez akcentu... lub z niewielkim akcentem, wyłapywanym przeze mnie, ponieważ czuвам nad tym, żeby mój język był

<sup>8</sup> Zob. Condon, Régnaud (2010, 48–49 i 54) [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku].

gładki i wyrafinowany. [...] Jeśli chodzi o język arabski, jest moim ojczystym językiem, który rozumiem – mówię w dialekcie algierskim, ale nie znam dokładnie sensu używanych przeze mnie słów.

W domu rodzice nalegają, abym rozmawiała z nimi w naszym języku pochodzenia. Zwracają się do mnie po arabsku, ja odpowiadam po francusku. Irytuje to mojego ojca, który uważa, że mówiąc do nas po arabsku, przekazuje swą własną kulturę: „Mów do mnie po arabsku [...]. Na zewnątrz mów po francusku, ale w domu nie. Masz szansę znać dwa języki, posługuj się obydwoma”. Prawdopodobnie ustalił taką zasadę dlatego, że sam słabo zna francuski. [...]

Mój problem z arabskim był prosty. Nie miałam wystarczająco rozbudowanego słownictwa, żeby wyrażać własne myśli i podtrzymywać konwersację. [...] Pomimo tego chciałabym mówić poprawnie po arabsku. Szczególnie chciałabym umieć pisać i nawet w tym celu zapisałam się na kilka zajęć językowych na studiach; szybko jednak z nich rezygnowałam z braku czasu.

Z kolei moje siostry, inaczej niż ja, doskonale opanowały dialekt algierski. Każdego lata towarzyszyły rodzicom w ich wakacjach w Algierii. Kiedy wyrażają swoje opinie czy uczucia, czynią to najczęściej po arabsku. Są rzeczywiście dwujęzyczne, podczas gdy moje słownictwo ogranicza się do dziedzin życia codziennego. [...] Między rodzeństwem rzadko mówimy po arabsku... choć to właśnie w tym języku wydają im polecenia! Arabski jest językiem rodziców i z tego względu jest też językiem autorytetów.

W rzeczywistości podtrzymywanie znajomości arabskiego jest kwestią środowiska. Aby przeskakiwać w górę na drabinie społecznej, trzeba nauczyć się używać rozbudowanego francuskiego, zawierającego bogatsze słownictwo, nieznanne naszym rodzicom. Mój brak znajomości literackiego arabskiego przeszkodził mi w pogłębieniu znajomości religijnej kultury mego pochodzenia i – wiem o tym – pewna część mnie żałuje tego faktu. Francuski, którym jestem nasiąknięta od momentu pójścia do szkoły i który realizuje wszystkie moje potrzeby ekspresji, oddala ode mnie arabski na pozycję języka drugorzędnego, z którym wiążą się jedynie moje emocje (RZ, 199–201).

Rodzice Francuzów algierskiego pochodzenia mogą również różnić się co do tego, jak bardzo zależy im na opanowaniu ich języka ojczystego przez dzieci. Niektórzy z nich posyłają córki i synów

w środy i soboty (dni wolne od nauki w szkole francuskiej) do szkoły koranicznej lub do innej placówki, gdzie można uczyć się arabskiego. (Podobnie czyni np. wielu Polaków we Francji posyłających dzieci do szkół, w których uczą się one kultury i języka polskiego oraz uczestniczą w lekcjach religii katolickiej). I choć narrator *Désintégration. Enfants d'immigrés: les racines du malaise. Récit* (AD, 59) uważa uczęszczanie na dodatkowe zajęcia za niechciany, narzucony obowiązek, z którego niechętnie i rzadko się wywiązywał, to z pewnością wśród Francuzów algierskiego pochodzenia można by odnaleźć również inną postawę: aprobującą poznawanie języka i religii rodziców.

Oprócz mówienia w języku arabskim do praktyk związanych z życiem rodzinnym, które wiążą dzieci Algierczyków z krajem ich pochodzenia, można zaliczyć:

1) Wizyty w Algierii i odwiedzanie miejsc ważnych z punktu widzenia przeszłości rodziny lub kraju; obserwowanie różnych krajobrazów i elementów przyrody algierskiej. Przykładem takiej wizyty jest wycieczka narratora *Le marteau pique-cœur. Roman* i jego córki do pozostałości po rzymskim mieście Djémila w dzisiejszej Algierii oraz obserwowanie piękna gór kabylskich (AB, 207–212).

2) Małżeństwa Francuzów i Francuzek algierskiego pochodzenia z Algierkami i Algierczykami wyznającymi islam<sup>9</sup>. Narratorka

---

<sup>9</sup> W związkach małżeńskich żyje 56% FPA w wieku 18–35 lat, posiadających stałą pracę i 29% zatrudnionych tymczasowo lub bezrobotnych. Niezależnie od sytuacji zawodowej, w tym samym wieku związki małżeńskie zawarło więcej Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami (odpowiednio (66% i 35%), a także Francuzów, których rodzice byli imigrantami z Europy Południowej (64% i 34%), a mniej Francuzów pochodzących z Maroka (47% i 23%) czy Tunezji (39% i 20%) (Collet, Santelli 2012, 330–331 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]). Jeśli chodzi też o małżeństwa zawierane przez FPA, to prawie w takiej samej ich części wiek kobiety i mężczyzny jest równy (49%), jak i mężczyzna jest starszy od kobiety (47%). Wśród Francuzów francuskiego pochodzenia procent małżeństw, w których kobieta jest młodsza, jest mniejszy i wynosi 31%, sytuacja równego wieku współmałżonków dotyczy zaś 62% (Collet, Santelli 2012, 341 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]). Nieco ponad połowa FPA bierze ślub z osobą pochodzącą z Algierii (27%) lub w niej urodzoną (26%). Podobny procent małżeństw endogamicznych można zaobserwować przy ślubach Francuzów pochodzenia tunezyjskiego (odpowiednio 11% i 44%),



Il. 11. Centrum Kultury Algierskiej w Paryżu. Spotkanie z Henrim Pouillotem, dokumentalistą (2014). Fot. J. Kubera



Il. 12. Restauracja berberyjska w Paryżu. Fot. J. Kubera (2014)



Il. 13. Siedziba Stowarzyszenia Kultury Berberyjskiej w Paryżu. Spotkanie wokół książek Geneviève Buono i Maliki Arabi (2014). Fot. J. Kubera



Il. 14. Instytut Świata Arabskiego w Paryżu. Fot. J. Kubera (2014)



*Comment je suis devenue une beurgeoise* pisze, że nieczęsto dochodzi do ślubu Algierki z niemuzułmaninem (RZ, 141) i że jeśli w rodzinach algierskich we Francji zdarza się już małżeństwo mieszane, to raczej jest to związek Algierczyka z Francuzką niż Algierki z Francuzem. W tym samym miejscu opisuje ona przygotowania do zaślubin swej siostry z dalekim kuzynem, Francuzem algierskiego pochodzenia (RZ, 137–139).

3) Obchodzenie wraz z rodziną świąt muzułmańskich<sup>10</sup>.

4) Noszenie chusty przez kobiety. Wbrew przeciwnikom tej praktyki we Francji (ustawa z 2004 roku zakazuje prezentowania w miejscach publicznych symboli pozwalających na natychmiastowe rozpoznanie czyjejs przynależności religijnej), narratorka Razi-ki Zitouni traktuje ją jako neutralną wobec identyfikacji francuskiej. Nie sądzi, że noszenie chust jest sprzeczne z francuskością, stąd jej wypowiedź pasuje w tym miejscu, w którym mówimy o niekonfliktowej koegzystencji cech francuskich i algierskich (choć dla wielu innych Francuzów noszenie chust sprzeciwia się zasadzie laicko-

---

większy zaś przy ślubach Francuzów pochodzenia marokańskiego (32% i 43%), sahelskiego (10% i 51%) czy tureckiego (aż 19% i 65%). Mniejszy procent małżeństw endogamicznych odnotowuje się u Francuzów pochodzących z Południowej Europy (14% i 8%), a także z Wietnamu, Laosu i Kambodży (17% i 12%) (Collet, Santelli 2012, 81 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

<sup>10</sup> Religia jest szczególnie ważnym punktem odniesienia dla najmłodszych dzieci pochodzących z Algierii, Maroka czy Tunezji. Konkludując swe badania, Frédérique Sicard stwierdza (2011, 40–41), że dla wielu dzieci podstawowym kryterium odpowiedzi na zadawane przez nią pytania było bycie „dobrym muzułmaninem” (przestrzeganie ramadanu, niespożywanie wieprzowiny, szanowanie rodziców, bycie posłusznym, szczodrym, zważającym na innych, dobrze pracującym w szkole, mówiącym w sposób grzeczny, ładny itd.). W badaniach Jean-François Bruneaud (2005) pojawiła się wypowiedź na temat świąt, która świadczyłaby o chęci godzenia w ramach życia rodzinnego religii (kojarzonej z krajem pochodzenia) i szkoły (kojarzonej z Francją): „Nigdy nie pozwałam sobie na to, aby moje dzieci ominęło obchodzenie Święta Ofiarowania. [...] Budzę się rano, życzę dobrego świątecznego dnia moim dzieciom i daję im ciasteczka, które wypieka się w naszym kraju [...]. Ale jeśli nasze święto przypada w dniu nauki, zawsze każę im iść do szkoły. Muszą tam iść, więc również życzę im rano dobrego dnia, całuję je, przygotowuję do wyjścia, daję im coś do jedzenia i jakiś mały prezent, [...] idą do szkoły i wracają do domu wieczorem (Nora, 44 lata, Bordeaux; za: Bruneaud 2005, 213).

ści, uważanej za jeden z filarów społeczeństwa francuskiego po 1795 roku [np. Finkielkraut 2013, 23–31 i 81–83; por. Włoch 2008]):

- (57) Według mnie chusta nie jest problemem, zagrożeniem dla laickości. Szczególnie należy unikać popadania w szaleństwo [*le délire*] czy w paranoję. W Anglii na przykład kobiety mogą nosić chusty i nie wiąże się to dla nich z jakimiś konsekwencjami. Muzułmanie we Francji są w większości sunnitami i reprezentują umiarkowany nurt islamu [*ils pratiquent la religion de façon modérée*]. Francja powinna być pewna samej siebie, swej zdolności integrowania różnych jednostek, bez obawiania się, że tożsamość narodowa jest zagrożona (RZ, 164).

5) Inne praktyki kojarzone z kulturą narodową (picie miętowej herbaty, przystrajanie domu elementami przypominającymi o Algierii), a także z tradycyjną kulturą społeczności wiejskiej rodziców (obrzezanie chłopców [RZ, 153–154]).

W zebranych materiale wymienione wyżej praktyki – służące za argument na rzecz identyfikacji algierskiej – z reguły nie są uważane przez Francuzów algierskiego pochodzenia za sprzeczne z ich identyfikacją francuską. Dzieje się tak również dlatego, że o ich francuskości zaświadcza niemal całe ich życie codzienne. Istotnie, praktyki, które wiążą dzieci Algierczyków z Francją i z Francuzami, dotyczą bardzo wielu aspektów ich życia, a wszystkie z analizowanych tekstów w całości mogłyby posłużyć jako ilustracja ich głębokiego zakorzenienia w kulturze współczesnego społeczeństwa francuskiego – niezależnie od tego, jaka jest ich ocena funkcjonowania tego społeczeństwa, a także jaki jest ich stosunek do kultury algierskiej. Wspomnijmy, że – bez wątplenia – książki Francuzów algierskiego pochodzenia są skierowane do czytelnika francuskiego.

Dla zdecydowanej większości FPA Francja jest miejscem, gdzie żyją zarówno ich rodzice, jak i ich dzieci. Kiedy mówią i myślą o rodzinie, o domu, sytuują je we Francji, bo z nią jest związana ich codzienność. Kiedy narrator *Le marteau pique-cœur*. Roman znajduje się w samolocie, przed wylotem w podróż służbową wznosi krótką modlitwę o szczęśliwy powrót do kraju, z którym związane jest jego życie rodzinne. W tego rodzaju sytuacji francuskość, definiowana



- Il. 15. Współcześni Francuzi wyznający islam i ich drogi, którymi mogą podążać w pielgrzymce do Mekki. Wytyczone trasy z Paryża do Mekki samolotem (około 7 godzin, z przesiadką do autobusu w Medynie), pociągiem (około 6 dni, z przesiadkami w Istantbulu, Aleppo, Damaszku i Medynie), statkiem (na początku XX wieku – około 14 dni), samochodem (65 godzin) i pieszo (około 1,5 roku). Wystawa w Instytucie Świata Arabskiego (2014). Fot. J. Kubera

jako osadzenie w życiu społecznym współczesnego społeczeństwa francuskiego, idzie jak najbardziej w parze z identyfikacją rodzinną:

- (58) Gdy mój współtowarzysz podróży, Alec, przetarł swoje okulary i zamknął oczy, żeby przećwiczyć swoje przemówienie, albo żeby zmówić modlitwę, ja wykorzystałem tę chwilę na napisanie w myślach SMS-a do mojego Boga. Przypominałem mu w tej wiadomości, że mam rodziców i dwie córki, których kocham ponad wszystko w świecie i których chciałbym po powrocie zobaczyć we Francji (AB, 14).

Sama biografia, opis wydarzeń życiowych, cała doświadczana codzienność zaświadcza więc, że dla Francuzów algierskiego pochodzenia Francja jest krajem ich życia. Przebywanie w nim jest dla nich czymś naturalnym, nie zaś kwestią wyboru. Mówiąc o „swoim kraju”, myślą więc w większości sytuacji o Francji (np. FG, 57). Niezależnie od tego, w jakim stopniu i w jakich sytuacjach czują się oni związani z Algierią i jaki kraj (jeden, obydwaj, czy żaden z nich) nazywają swoją ojczyzną, to – w zdecydowanej większości – we Francji widzą swą przyszłość. Bohaterowie książek (wyłączając opisy życia sprzed migracji do Francji) mają francuskich przyjaciół i słuchają zachodniej muzyki, ubierają się tak samo jak inni Francuzi i dzielą z nimi podobne mody i fascynacje. Wielu z nich ceni wartości bliskie Francuzom, takie jak prawo jednostki do decydowania o sobie czy indywidualizm.

FPA i ich rodziny, niezależnie czy mowa o domach francusko-algierskich czy też wyłącznie algierskich, mają wiele cech świadczących o ich integracji ze społeczeństwem francuskim. Jedną z nich jest umiejętność płynnego porozumiewania się po francusku. Kiedy narrator *Le marteau pique-cœur* przebywa w Stanach Zjednoczonych, cieszy się, że otwierając skrzynkę pocztową, może obcować z językiem francuskim: „Poczułem się dobrze, czytając po francusku, tak, jakbym już oddychał powietrzem mojego kraju” (AB, 17). Choć rodzice mogą nie znać tak dobrze francuskiego jak ich dzieci, to bezsprzecznie wywierają dostępnymi sobie środkami presję na dzieci, aby zachowywały się we Francji bez zarzutu, stosowały do wszystkich przepisów, dobrze uczyły w szkole itd. Przywiązanie

dzieci do rodziców idzie więc w parze z chęcią nabywania – przynajmniej pewnych – cech francuskich. Większość z tych cech, w sytuacjach zaobserwowanych w zebranych materiale, nie stoi w sprzeczności z algierskością. Niektórzy algierscy rodzice FPA mają przy tym spore kompetencje, aby uczyć swe dzieci kultury francuskiej. Należy do nich Rachid, ojciec narratorki *Garçon manqué*, absolwent uniwersytetu w Rennes, który już w momencie, kiedy oświadczał się jej matce, mówił bez zarzutu w języku Moliera (zob. też NB, 126):

- (59) Bez obcego akcentu, młody Francuz-Muzułmanin poprosił o rękę mojej matki w małym niebieskim salonie i wszedł w tradycję wszystkich [tutejszych, francuskich] rodzin: życie szepcze i tak powstają tajemnice (NB, 132).

Inni rodzice, jak w przypadku rodziców narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise*, integrowanie cech francuskich i algierskich dostrzegają w zamieszkiwaniu w odpowiedniej przestrzeni i przejęciu niektórych francuskich zwyczajów. Od kiedy przyjechali do Francji, zawsze chcieli przeprowadzić się do własnego domu i urządzić go na modłę zachodnią, co zresztą dla rodziny w Algierii miało być znakiem, że odnieśli we Francji sukces (RZ, 104, RZ, 106). Co ciekawe, od kiedy zamieszkali z córkami w nowym miejscu, zaczęli obchodzić Boże Narodzenie, nie rezygnując jednocześnie z praktyk wpisanych w tożsamość muzułmańską (RZ, 160). Boże Narodzenie jest obchodzone także w rodzinie narratora *Avec tes mains* (AK, 72), a prezenty z tej okazji, jednakże bez wprowadzania elementów religijnych, wręczali również swym dzieciom rodzice narratora *Le mar-teau pique-cœur. Roman* (AB, 84–85).

Ponadto rodzice imigrantów – jeśli wierzyć narratorce *Du rêve pour les oufs* – są szczególnie, być może nawet bardziej niż inni rodzice we Francji, wyczuleni na punkcie przestrzegania wszystkich przepisów prawnych, zarządzeń administracyjnych. Ważne jest dla nich, aby wpisać się w obowiązujący porządek społeczny, aby nikt nie mógł im niczego zarzucić. Będąc cudzoziemcami, czyli obcymi (fr. *étranger*), nie chcą w niczym uchybić i tego samego uczą własne dzieci:

- (60) Gdy byłam w wieku mego młodszego brata i gdy zdarzyło mi się otrzymać zwykły mandat za jazdę na gapę, Szef [ojciec narratorki] reagował tak, jakby miał atak epilepsji, i zadręczał mnie tak bardzo, żebym na zawsze pamiętała o powadze mego czynu; ojciec nauczył nas szacunku do władzy, w każdym razie próbował nas tego uczyć.

Zawsze mnie to zadziwiało, ta zabawna wdzięczność Szefa i innych w jego wieku względem kraju ich emigracji [dosł. „kraju przyjmującego”]. Nie chcą być zawalidrogą, terminowo opłacają rachunki, mają czyste kartoteki, w ciągu pięćdziesięciu lat pracy ani pięciu minut nie spędzili na bezrobociu, i po tym wszystkim kłaniają się nisko i z uśmiechem mówią: „Dziękujemy ci, Francjo”.

Często zastanawiałam się, jak człowiek taki jak Szef, dla którego duma jest czymś, bez czego nie da się żyć, mógł przez te wszystkie lata tak bardzo skłaniać głowę, zanim stracił ją [w wyniku wypadku w pracy] całkowicie (FG, 66–67).

Możemy powiedzieć, że cytowane fragmenty dotyczą sytuacji, w których identyfikacja rodzinna albo jest neutralna wobec identyfikacji algierskiej, albo wręcz sprzyja jej. W obu rodzajach sytuacji rodzina jest miejscem, w którym nie tylko można doświadczać codzienności francuskiej, ale również uczyć się francuskich ideałów i przestrzegania francuskiego prawa. Istnieje bardzo wiele sytuacji, w których więź z rodzicami Francuzów algierskiego pochodzenia sprzyja ich integracji ze społeczeństwem francuskim, nabywaniu (lub pogłębianiu) kolejnych francuskich cech. Wielu FPA w takich sytuacjach mogłoby powtórzyć za narratorką jednego z analizowanych tekstów:

- (61) Nie pozwoliłabym sobie na ocenianie moich rodziców czy członków wspólnoty maghrebskiej we Francji. Nie przeżyliśmy tego samego. Oni poznali niegodziwy ustrój kolonialny, dyktaturę, biedę, cierpienie wygnania. Moi rodzice czynili wszystko, co tylko mogli i z tym, co tylko mieli, choć często mieli naprawdę mało. Jednak moje niezachwiane przywiązanie do moich bliskich i do mych korzeni nie przeszkadza mi absolutnie w integrowaniu się i w byciu odpowiedzialną obywatelką (RZ, 210).

Pielęgnowanie cech francuskich w sytuacjach rodzinnych algierskich we Francji jest więc faktem. Może on jednak wywoływać oba-

wę – bliską nie tylko urodzonym w Algierii dzieciom imigrantów, ale także tym, które przyszły na świat już w kraju imigracji – czy francuskość nie zagraża w jakimś stopniu przejawianiu cech algierskich. Obawę taką wyraziła m.in. narratorka *Du rêve pour les oufs* w rozmowie ze swą sąsiadką, Ciocią Mariatou, kiedy przed odbywanym po latach wakacyjnym wyjazdem do Algierii zastanawiała się, czy długoletnie przebywanie we Francji nie oddaliło jej zbyt od jej rodziny w Afryce:

- (62) Wieczorem, przed wylotem do Algierii, poszłam pożegnać się z Ciocią Mariatou [bliska sąsiadka narratorki]. Wyjaśniłam jej niektóre z moich zmartwień związanych z pobytem tam. Tak bardzo bałam się, że już nic nie łączy mnie z moimi bliskimi [w Algierii], obawiałam się, że Francja wchłonęła mnie do tego stopnia, że będę się tam czuła obco. Wówczas Ciocia Mariatou dała mi jedno ze swoich wyśmienitych powiedzonek: „Deska z drewna może być nawet i sto lat zanurzona w rzece, ale nigdy nie stanie się kajmanem” (FG, 142).

Jak widzimy, zdaniem Cioci Mariatou, nie musi być tak, że im bardziej ktoś, imigrant algierski lub jego dziecko, staje się francuski, tym bardziej jest obcy dla osób mieszkających w Algierii. Jej wypowiedź pasuje więc do tego punktu, w którym mowa o koegzystencji cech algierskich i francuskich w kontekście rodzinnym.

Jednocześnie w cytowanym wyżej fragmencie są zestawione dwa sposoby rozumienia relacji między algierskością a francuskością: ta, która ujmuje je jako cechy sprzeczne, trudne do pogodzenia oraz ta, która zakłada ich bezkonfliktową koegzystencję. Zapewne podobnie jest również w życiu większości Francuzów algierskiego pochodzenia: sytuacje, kiedy czują się komfortowo z możliwością identyfikowania się zarówno z Francuzami, jak i z Algierczykami, mogą przeplatać – częściej lub rzadziej – z tymi, gdzie jedna identyfikacja wprowadza niepewność co do drugiej identyfikacji. W sytuacjach tych pojawia się obawa nie tyle co do posiadania w ogóle jakiegoś argumentu na rzecz identyfikacji algierskiej czy francuskiej (np. znajomość danego języka), ale co do tego, czy argument ten, zwłaszcza przy porównywaniu się z różnymi grupami (co wpływa na kształt obowiązującej w danym momencie definicji francuskości czy alger-

kości) okaże się wystarczający, aby móc się identyfikować z jedną lub drugą zbiorowością (np. czy znajomość danego języka jest wystarczająco dobra). Tego typu sytuacjom będą poświęcone kolejne rozważania zawarte w dwóch następnych punktach.

### **Rodzina – odmienne „prędkości” w nabywaniu cech francuskich**

Choć rodzina algierska we Francji jest miejscem, gdzie koegzystują elementy dwóch kultur, to niekiedy jest to źródłem pojawienia się różnic między poszczególnymi jej członkami. Wynika to często z tego, że dzieci imigrantów przejmują także te elementy kultury francuskiej, które dla rodziców są raczej nie do zaakceptowania. Ponadto dzieci mogą różnić się co do tego, jakich wyborów – także kulturowych – dokonują. W sytuacjach, gdy chodzi właśnie o takie różniące członków rodziny praktyki kulturowe, można powiedzieć, że im bardziej Francuzi algierskiego pochodzenia są francuscy, im więcej mogą wskazać argumentów na rzecz swej identyfikacji francuskiej, tym bardziej społecznie oddalą się od rodziców czy od rodzeństwa, choć nie musi to mieć wpływu na charakter więzi rodzinnej (por. Dyczewski 2002, 12).

Czasami te sytuacje można wpisać w ramy konfliktu międzypokoleniowego, jaki spotykamy w każdej, nie tylko migracyjnej, rodzinie. Ów konflikt daje o sobie znać z różną siłą w odmiennych sytuacjach. Przykładowo, dla narratorki *Du rêve pour les oufs*, która pamięta jeszcze dzieciństwo spędzone w Algierii, migracja zbiegła się z przechodzeniem w okres młodości. Przeprowadziwszy się nad Sekwanę, poznała wiele nowych wzorów zachowań, których z pewnością nie pochwaliliby ani rodzice algierscy, ani francuscy. Dla niej zaś były to zachowania „francuskie”, gdyż zetknęła się z nimi dopiero we Francji:

- (63) Kiedy przybyłam na tę zimną i lekceważącą innych ziemię, byłam małą, pogodną i uprzejmą dziewczynką, a dopiero z czasem stałam się swym pełnym przeciwieństwem [*je suis devenue une vraie teigne*]. Szybko straciłam swoje stare, dobre maniery, jak na przykład wstawanie z krzesła w momencie, kiedy zwraca się do nauczyciela. Pierwszy raz, kiedy



tak postąpiłam, inni uczniowie wybuchnęli śmiechem. Cała się zaczerwieniłam, kiedy oni nie przestawali gremialnie mówić: „Podlizujesz się nauczycielowi”.

Szybko zrozumiałam, że trzeba, abym się przemogła i zachowywała inaczej. Od tego czasu uczyniłam w tej dziedzinie niemałe postępy. Jak powiedzieliby inni, stałam się modelowym przykładem integracji (FG, 46).

Przyjrzyjmy się teraz sytuacjom, w których nabywanie cech uważanych za francuskie jest równoznaczne z nabywaniem cech, których nie posiadają rodzice, przy czym są to jednocześnie cechy nieuważane za skonfliktowane z algierskością.

Po pierwsze, do takich cech należą różne kompetencje kulturowe: lepsza niż u rodziców znajomość języka, a także innych elementów kultury francuskiej. O różnicach tych traktują poniższe fragmenty pochodzące z książek *Le marteau pique-cœur. Roman* (AB) i *Lodeur des planches* (SS):

(64) Moja matka patrzyła na moje szkolne książki, nigdy ich nie dotykając, zaintrygowana i niespokojna. Jej stosunek do edukacji był dwuznaczny. Wiedziałam o tym, że jej najgłębszym pragnieniem było dać mi to, czego ona sama nie miała, że moje wspinanie się po drabinie społecznej stanowiło dla niej największą satysfakcję i powód ogromnej dumy, ale jednocześnie przyczynę zmartwienia, że mogę się od niej oddalić. Wykształcenie, sprzymierzeniec i wróg w jednym, ten, który porывa dzieci.

Próbowałam nauczyć ją czytać. Zachęciłam ją do napisania litery „A”: „Och, to jest trudne, nigdy mi się to nie uda”, utyskiwała. Zatem spróbowałam z „B”, ale tak samo natychmiast zaczęła wzdychać, mówić, że francuski jest dziwnym językiem, że nie będzie miała go gdzie używać i że lepiej będzie, kiedy ją zostawię w tej kwestii w spokoju (SS, 93).

(65) Pewnego dnia nie miałam lekcji i moja matka zdecydowała, żeby pójść ze mną do miasta. Długo maszerowałyśmy, ręka w rękę, choć ja lekko z przodu. Po dwóch godzinach chodzenia chciała podarować mi jakieś ciastko. „Pokaż mi, które chcesz” – powiedziała. Przed witryną cukierni wskazałam na tort *fôret-noire* [tort czekoladowy z bitą śmietaną]. Jej górna warga zadygotała. Uśmiechnęła się, ale był to uśmiech

wymuszony. Chyba zrozumiałam dość szybko, że przecenila swą odwagę. Mogłam niemal wyraźnie wyczytać z jej przerażonych oczu wszystkie przebiegające jej przez głowę pytania: „Co trzeba dokładnie powiedzieć? O co zapytać? Jakich użyć słów? Od czego zacząć? Jak nazywa się to ciastko? Jakiej formy gramatycznej użyć, zwracając się do sprzedawcy? Po arabsku do każdego mówi się przez »ty«, niezależnie czy to twoja matka, czy twój pracodawca – zawsze jest »ty«. »Dziękuję«. »Dzień dobry«. »Do widzenia«. W porządku, ale w jakiej kolejności?». Stała z portmonetką na brzuchu, jakby tańczyła cha-chę przed witryną sklepową: „Pójdę–nie pójdę, pójdę–nie pójdę”. Zirytowana, wyrwałam jej jednym ruchem portmonetkę z rąk i żwawo weszłam do cukierni, kupiłam *fôret-noire* i po chwili znów byłam przed witryną. Przez całą drogę powrotną milczałyśmy. I nawet kiedy w całości zjadłam swój kawałek tortu, nasze ręce pozostały rozłączone.

Od tego czasu, za każdym razem, kiedy prosi mnie, żebym zrobiła dla niej zakupy, przekazuje mi portmonetkę mówiąc: „Trzymaj, ty wiesz, jak to zrobić” (SS, 82).

- (66) Opuszczając ich nędzną wioskę, gdzie nie zawsze starczało już zboża, żeby zapełnić żołądki dzieci, i wkraczając w świat fabryk Francji, żeby zasilić oddziały taniej siły roboczej, przebyli prawie epicką podróż. Pod wieloma względami to była ich Ameryka. Ja z kolei, uczęszczając do szkoły Francuzów, uważając Wercyngetoryksa za bohatera moich dziecięcych zabaw, przebyłem innego rodzaju drogę, mniej odległą, ale z kolei bez powrotu: stałem się Frankiem, Galem. I dzisiaj nie wiedziałbym, jak im wytłumaczyć tę ich Amerykę, ani nawet sens słowa „pisarz”. Nie umieli pisać i czytać. Jak mówić im o geografii, skoro wyobrażali sobie świat jako odcinek między Satifem [miasto w północnej Algierii] a Lyonem? (AB, 11).
- (67) [żegnając się z ojcem na pogrzebie] Upewniłem go: „Nie martw się o nas”. Teoretycznie nie powinno być tutaj problemu, będziemy starać się radzić sobie bez ciebie przez nadchodzące lata, a potem dołączymy do ciebie. Nauczylismy się francuskiego, poprawnie wymawiamy „szkoła” [*école*] zamiast „skóła” [*icoule*], nie marzymy o „definitywnym powrocie” do Algierii, jesteśmy Francuzami. Jestem stąd [z Francji] i tu zostaję, mój pobyt jest definitywny. Bawimy się językiem francuskim, używając trybu łączącego czasu przeszłego, żeby bronić się tym językiem przed tymi, którzy określają się wyłącznymi dziedzicami

Wercyngetoryksa. Widzisz, ojcze, możesz odejść spokojnie, będziemy dalej się starać. Nie płacz” (AB, 188).

Różnica między imigrantami pierwszego pokolenia a ich dziećmi polega generalnie na stopniu znajomości społeczeństwa francuskiego i asymilacji jego kultury. Rodzice często dopiero od swych dzieci dowiadują się o Francji, jej kulturze i jej mieszkańcach (np. MC, 244–245). Nie mają oni podstawowych odniesień kulturowych, nie mówiąc już o rozumieniu kultury wysokiej. Kiedy aktorka, narratorka *Lodeur des planches* (SS, 66–67), zaprosiła rodziców na przedstawienie *Le Fou d’Elsa* Louisa Aragona, w którym był prezentowany dość hermetyczny, literacki i poetycki język, przekonała się, że nic z niej nie zrozumieli i nudzili się. Jeśli chodzi o znajomość francuskiego w pierwszym pokoleniu imigrantów, to jest ona dość słaba, zwłaszcza u osób, które przyjechały do Francji „tylko na chwilę” i których wykonywany zawód nie wymaga perfekcyjnego mówienia w języku Moliера. Wówczas w kontaktach ze swymi dziećmi preferują oni mówienie w języku arabskim (np. rozmowy narratorki *Le marteau pique-cœur* z jego ojcem, AB, 24).

Na tle całego zebranego materiału szczególnie wyróżnia się postawa matki narratorki *France, récit d’une enfance* wobec nauki kultury francuskiej. Przejawiała ona niezwykłą wierność tradycji berberyjskiej, świadomie odrzucając asymilację. Zauważmy, że tak całkowitego oporu wobec inkulturacji stawić z reguły nie mogą już dzieci imigrantów, socjalizujące się w dużej mierze w szkole francuskiej – dzieci są już, mniej lub bardziej, zasymilowane. Postawa matki narratorki książki, Samiry Sediry, jest o tyle wyjątkowa, że jej rezygnacji z uczestnictwa w życiu społecznym (też towarzyskim) wraz z Francuzami towarzyszyła uprzejmość wobec innych i zupełny brak konfliktowych zachowań. Każdy, kto z jakiegoś powodu zechciał ją odwiedzić, był przyjmowany serdecznie, czując się nawet zobligowanym do powrotu, choć na rewizytę, u siebie, we francuskim domu, nie miał co liczyć:

(68) Otaczające cię [matko] społeczeństwo ignorowałaś tak uprzejmie, że nie można ci było niczego zarzucić. Nie wychodziłaś na zewnątrz. Gdy ktoś

przychodził do ciebie, przyjmowałaś go z wdziękiem. Każdy wychodził z twego domu uraczony, obdarowany prezentem, który wręczałaś, nie mówiąc ani słowa. W ten sposób zobowiązywałaś każdego, z kim utrzymywałaś kontakt, żeby przychodził do ciebie. Do innych zaś w tym kraju, który nie był twoim, nie wychodziłaś nigdy. Nie chciałaś się narzucać. W taki sposób postrzegałaś obcokrajowców [czyli Francuzów]. Nie można zmuszać ich, mówiłaś, aby negowali samych siebie. [...]

Wbrew wszelkim oczekiwaniom odrzuciłaś asymilację. Kochałaś ten kraj, który ci na to pozwolił – tak mówiłaś. Byłaś w nim nieczyniącym hałasu przechodniem. Takim, który nie pozostawia po sobie śladu. Zdecydowanie wierząc w twoje dziedzictwo, przekazałaś swoim dzieciom nienaruszoną spuściznę i wypełniłaś pustkę, w której mocno stawialiś kroki. Towarzyszy życiowych twych córek i towarzyski twych synów doprowadziłaś do znajomości twego języka i kultury po to, aby ich własne dzieci rozumiały, że pochodzą z przeciwstawienia się, którego brzemię nosiłaś na plecach jak dar. Zgodnie ze swym życzeniem zatwierdzałaś ich imiona, zyskując zapewnienie, że wszystkie są depozytariuszami słusznej przyszłości: Samy, Mira, Sarah, Yannis, Mouss, Hacène, Mouloud, Kennan, Nout, Hayet, Idriss, Sabri, Taina, Tissem, Esteban, Inès. W nich pokładałaś swą nadzieję, życząc sobie, żeby nawet nie myśleli o ucieczce (ZR, 43–44).

Po drugie, co ilustruje również powyższy cytat, dzieci imigrantów różnią się od swych rodziców tym, że w dużo większym stopniu utrzymują one relacje społeczne z innymi Francuzami. Dzieci więc nie charakteryzuje już społeczna izolacja – w przeciwieństwie do rodziców mają one kontakt z rówieśnikami z sąsiedztwa i znają francuski, zachodni świat i jego wartości nie tylko z telewizji, ale również dzięki osobistym kontaktom z Francuzami. Kulturowe i społeczne odseparowanie rodziców Francuzów algierskiego pochodzenia świetnie oddaje fragment *Désintégration. Enfants d'immigrés*:

- (69) W latach 90. telewizory zaczęły się klonować. Jeden w kuchni w 1995 roku, następny w jednej lub drugiej sypialni w 1998 roku. Wszystkich to urządzało.

Telewizji zawdzięczamy wszystko. To ona edukowała naszych rodziców, pokazywała im lepszy świat, którego nie umieliśmy sami stworzyć. Mogli podróżować, odkrywać inne kultury i zwłaszcza poznać,

jak żyją i jakie zwyczaje mają Francuzi. No tak, ponieważ nikt ich tego nie uczył. Sąsiedzi nie zapraszali ich na aperitif czy na kolację, nawet jeśli my nie mieliśmy kłopotu, żeby przynosić im mały talerz kuskus w czasie ramadanu, ciasto czy mały tadżin [popularne w krajach Maghrebu naczynie do pieczenia mięs lub potrawa przygotowana w tym naczyniu]. Szczerze mówiąc, nigdy nie daliście nam spróbować specjalności waszej regionalnej kuchni takich jak bigos bez wieprzowiny, tarta cebulowa, brioski z Besse-en-Chandesse, szczupak po burgundzku, kurczak po szampańsku, kruszadki langwedockie... (AD, 55).

Skoro pobyt rodziny nad Sekwaną był traktowany jako chwilowy, integrowanie się ze społeczeństwem przyjmującym nie stanowiło konieczności. Poza tym Francuzi również nie byli zbyt chętni, co pokazuje powyższy fragment, do traktowania imigrantów jako stałego elementu społecznego pejzażu ich kraju. O ile jeszcze ojcowie w rodzinach algierskich we Francji mieli dość intensywny i ciągły kontakt z Francuzami w miejscach pracy, to matki – z reguły – pozostawały samotne przez większość dnia w domu, nie mając wielu szans ani na pogłębienie kompetencji kulturowych, takich jak znajomość języka francuskiego (np. SS, 93), ani na poznanie innych Francuzów. U wielu matek wywołuje to poczucie depresji i przeżywanie własnej migracji jako wygnania (np. SS, 80–82). Szczególnie wówczas doskwiera im brak bliskich pozostawionych w Algierii i tęsknota za wcześniejszym, bogatym w doświadczenia życiem we wspólnocie rodzinnej i wiejskiej. Ilustracją takiej sytuacji, odizolowania matek nie tylko od kontaktów z Francuzami, ale także – przez dużą część dnia – od własnej rodziny, są poniższe fragmenty książki *Lodeur des planches*. Podobne opisy scen z życia kobiet, żon imigrantów pierwszego pokolenia, znajdziemy również w innych tekstach (np. MC, 243–245).

(70) Posiłek skończony, mężowie wracali do pracy, dzieci do szkoły, dom pustoszał na następne kilka godzin. One zaś ledwo zdążyły coś zjeść.

Popołudnia są gorsze od poranków.

Wszystkie ślady niedawnego obiadu są już usunięte z kuchni. Raptem nastaje cisza. Bezmierna pustka. Najbardziej zmęczone kobiety zsuwają się w ubraniu na niemające żadnych zgnieceń, wyprasowane posłanie łóżka, bez zdejmowania papci, bez wyjęcia z kieszeni fartucha

mnóstwa znajdujących się tam rzeczy (obieraczka do warzyw, śrubokręt, agrałki, otwieracz do puszek, kawałki sznurka...), i zasypiają, jak tylko zamkną oczy. Inne mają bardziej aktywny sposób zapominania: zawsze są jakieś brzegi spodni do podszycia, ściana do zmycia, buty do wypastowania. W domach mijanych w dzielnicy Javel, tak czystych, że można by tam jeść z podłogi, panowała cisza zakłócana jedynie przez pojawiające się niekiedy westchnienia (SS, 63).

- (71) Siedziałyśmy tak przy małym oknie naszej kuchni [...]. Przez popękaną szybę patrzyłyśmy, jak zapada wieczór w 16-piętrowym bloku. „On zasłania mi niebo”, powiedziałaś kiedyś, kiedy spędzałaś długie minuty wpatrzona w oświetlone mieszkania. Co spodziewałaś się znaleźć w tych mieszkaniach, czego nie miałaś u siebie? Co byś przyniosła stamtąd, co pomogłoby ci w życiu? Często mnie tak pytałaś: „Myślisz, że tamci ludzie mają takie samo życie jak my?” (SS, 135).

Trzecią cechą różniącą dzieci i rodziców w rodzinach imigrantów algierskich jest przekonanie młodego pokolenia, że chce żyć i mieszkać we Francji, pomimo różnej oceny warunków życia w tym kraju. Przebywanie w Heksagonie nie jest przez Francuzów algierskiego pochodzenia traktowane jak tymczasowe czy jako wygnanie (por. Kubera 2014b). *Exil*, czyli poczucie wygnania i tęsknota za krajem emigracji, ich samych więc nie dotyczy (odnosi się natomiast do ich rodziców i z tego względu może okazać się pewnym problemem; piszę o tym szerzej w podrozdziale poświęconym identyfikacji z imigrantami). Wyjątek mogą stanowić dzieci imigrantów, które wychowywały się jeszcze w Algierii, zostawiając tam dużą część swego dzieciństwa i rodzinę – wówczas często współdziała, przynajmniej przez jakiś czas, *exil* wraz z rodzicami (np. MC, 192–194). Z kwestią traktowania Francji jako ojczyzny wiążą się również występujące w rodzinach algierskich różnice w udokumentowanej przynależności państwowej. Rodzice z reguły pozostają wyłącznie przy obywatelstwie algierskim z kartą pobytu we Francji (np. AD, 75), dzieci zaś posiadają obywatelstwo francuskie, często jednak nie rezygnując z paszportu algierskiego (prawo we Francji zezwala na posiadanie podwójnego obywatelstwa). Przykładowo, w *Le marteau piqueur-cœur* narrator ma tylko paszport francuski, jego rodzice – algierski,

rodzeństwo zaś – z powodu, jak to ujmuje, „patriotycznej iluzji” – zarazem francuski i algierski (AB, 135)<sup>11</sup>. Do różnic pokoleniowych w kwestii obywatelstwa odnosi się również narratorka *Comment je suis devenue une beurgeoise*:

- (72) Podczas gdy my [narratorka i jej rodzeństwo] czujemy się jednocześnie Algierczykami i Francuzami, moja matka zachowała silne poczucie „algierskości”. Nie ma żadnej sprzeczności w posiadaniu podwójnego obywatelstwa i coraz więcej Maghrebów przyjmuje obywatelstwo francuskie bez słuchania oskarżeń o zdradę ich kultury czy kraju pochodzenia. Jeszcze nie tak dawno był to temat tabu. Dla większości z nas motywem starania się o obywatelstwo jest głębokie pragnienie integracji. Niestety, posiadanie tego sławnego obywatelstwa francuskiego nie chroni nas przed rasizmem czy zwykłą dyskryminacją (RZ, 203).

Po czwarte, postrzeganie Francji jako kraju, w którym spędzi się swoje życie, sprzyja aktywności obywatelskiej i politycznemu zaangażowaniu. Inaczej niż rodzice, Francuzi algierskiego pochodzenia są w dużo większym stopniu krytyczni wobec działań różnych organów państwa francuskiego. Domagają się również prawdy – zarówno od rodziców, jak i od szkoły francuskiej – na temat wojny algierskiej i okresu kolonizacji (np. RZ, 35–36). Dla wielu z nich to, że są aktywnymi uczestnikami życia publicznego, jest dowodem na ich dobrą integrację ze społeczeństwem francuskim. Przekonują oni, że nie potrafiliby już – tak, jak czynili i nadal czynią ich rodzice – „siedzieć cicho”, i dają często wyraz niezrozumieniu dla takiej biernej, ugodowej, pokornej, wynikającej także ze strachu i ze złych wspomnień postawy:

---

<sup>11</sup> Udając się do Algierii, ów narrator musi więc prosić w konsulacie algierskim o wydanie wizy turystycznej, co z trudem akceptuje: „Wiza turystyczna, żeby wrócić do mojego kraju! To był szczyt. Od dłuższego okresu nie postawiłem tam nogi z powodu wojskowych ponagleń, które wysyłały władze algierskie młodym ludziom żyjącym na imigracji. W tym czasie pochłonięty byłem studiami [we Francji] i nie mogłem pozwolić sobie na luksus przerwania ich na dwa lata, aby odbyć służbę wojskową w koszarach gdzieś na środku Sahary, w Tindouf lub w Tamanrasset, uczyć się posługiwania kałasznikowem, latać radzieckim Migiem 21 i spać w nocy z jednym otwartym oknem, bacząc na saharijskie skorpiony lubujące się w świeżej skórze imigranta” (AB, 135).

- (73) Wszyscy oni żyli powściągliwie. Z nadmierną, halucynacyjną powściągliwością. Wieczorami, po długim dniu pracy, tłumaczyli swoim dzieciom, że w szkole, czy gdzie indziej, lepiej jest siedzieć cicho, że lepiej nic nie mówić, że tak jest dla nich bardziej korzystnie i że na tym zorganizowanym milczeniu polega integracja, i że z tego rodzi się akceptacja innych.

Nie lubiłam ich za tę ich żalną małomówność, choć oczywiście kochałam ich. Moja niechęć rosła w tym samym tempie, co ich nieukończona czułość względem mnie. Żyli w oddaleniu od świata, zaraz przy wejściu – stłoczeni w przedsiönku, zawsze bez wystarczającej odwagi, żeby przekroczyć próg. Cisi, mikroskopijni, zredukowani do ludzkiego pyłu, na marginesie swych czasów. Czasami mówiłam sobie, że gdyby historia była napisana w inny sposób, gdyby znaleźli oni w sobie odwagę, aby narzucić swą wolę i domagać się dla siebie nowego terytorium, wówczas złość ich synów nie musiałaby wyrażać ich rzeczywistości w krzyku, zaciśniętych pięściach, przekrętach, handlu nie wiadomo czym. Wówczas rozmarzeni synowie, pełni niezachwianej pewności, nie mieliby żadnej potrzeby, żeby nocami przeciwstawiać się światu pośród płonących szkieletów samochodów, z arafatką na głowie, tak jakby chcieli obudzić zmarłych, swoich przodków i domagać się prawa do istnienia, miejsca w świecie, uznania ich za prawowitych (SS, 98–99).

- (74) Kiedy byłam nastolatką, istnienie rasizmu bulwersowało mnie do tego stopnia, że zdecydowałam się walczyć z nim w ramach Ruchu przeciw Rasizmowi i na rzecz Przyjaźni Między Ludami [*Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples*, MRAP]. Zaniepokoilo to mojego ojca, który w takich słowach próbował mnie zniechęcić: „O, nie! Francuzi nie lubią, kiedy my, Arabowie, manifestujemy. Oni cię zmasakrują!”. Wspomnienie Algierczyków wrzucanych do Sekwany w czasie manifestacji z 1961 roku było dla niego ciągle żywe. Ale rzeczywistość się zmieniła i tłumaczyłam mu, jak bardzo ważne było dla mnie zaangażowanie się w tę sprawę (RZ, 208).

Wszystkie cztery z wymienionych francuskich zespołów cech świadczą o istnieniu istotnej różnicy między pierwszym a drugim pokoleniem imigrantów algierskich we Francji. Różnice w stopniu, w jakim dzieci i ich rodzice posiadają określone, kojarzone z francuskością



cechy, sprawiają, że o ile rodzice często znajdują się – jako migranci – między dwoma społecznymi i kulturowymi światami i nie mogliby zawsze z całą pewnością powiedzieć, że już są Francuzami, to dzieci – jeśli weźmiemy pod uwagę właśnie przyswojenie różnych francuskich cech kulturowych – Francuzami już są na pewno. Dzieci STAŁY SIĘ Francuzami, choć urodziły się w rodzinie algierskiej i z tego względu również mogą nazywać się Algierczykami. Francuzami, np. w odróżnieniu od dzieci wyłącznie algierskich (urodzonych i wychowanych w Algierii), są określani natomiast także przez własnych rodziców, tak jak w tej rozmowie między dwoma imigrantami pierwszego pokolenia:

- (75) – Nie mów o niedoli, Bóg wszystkiemu zaradza, to wszystko. Dobrze wiesz, że my o niczym nie decydujemy.  
 – Wiem, mój bracie. Moim jedynym marzeniem było wrócić do siebie [do Algierii]. Każdego roku mówiłem: „W przyszłym roku”; potem mówiłem: „Kiedy będę na emeryturze”, i potem znowu opóźniałem wyjazd, mówiąc: „Kiedy dzieci będą duże”. Teraz są duże, dzięki Bogu, ale nie chcą ze mną wyjeżdżać. Mówią, że są Francuzami i że ich życie jest tutaj [we Francji] (FG, 126).

### Rodzina – różnice w zachowywaniu cech algierskich

O ile wcześniej była mowa o sytuacjach, w których francuskość dzieci w rodzinach algierskich była traktowana w pewnym oderwaniu od ich algierskości, o tyle teraz zajmiemy się sytuacjami, gdzie przejawianie cech francuskich nie tylko świadczy o pewnych różnicach między pierwszym i drugim pokoleniem imigrantów, ale jest również pojmowane jako zagrożenie dla identyfikacji algierskiej i religijnej dzieci. Rozważania w tym względzie warto rozpocząć od konstatacji, że Francuzi algierskiego pochodzenia często przyznają się do słabej znajomości kultury, w której wyrosli ich rodzice<sup>12</sup>. Zaświad-

<sup>12</sup> Już w 1980 roku Carmel Camilleri (1980, 992–993) konstatawał, że młodzi Maghrebowie przejawiają dość silne przywiązanie do najważniejszych wartości i symboli religijnych, kulturowych czy rodzinnych, słabe natomiast (bliższe czasami całkowitemu zerwaniu) do zinstytucjonalizowanych praktyk, choć są one precyzyjnie zdefiniowane przez tradycję. Córki i synowie imigrantów

czą tym samym, że świat kulturowy ich rodziców nie jest do końca ich własnym światem, a za taki stan rzeczy odpowiada często brak kompetencji starszego pokolenia do stworzenia warunków, które przekaz kulturowy by umożliwiły:

- (76) [O telewizji francuskiej] Ona sprawia, że się śmiejemy, ona wprowadza sens w nasz świat i staje się przyjaciółką. Przyjaciółką francuską, o której marzymy: która nauczyłaby nas o świecie, o życiu. Ponieważ nasz własny świat jest smutny i nudny, pozbawiony pasji. Nasz świat jest światem poezji i smutnych pieśni słuchanych w kółko przez naszych rodziców od rana do wieczora – pieśni, których my nie jesteśmy w stanie słuchać bez zaciśniętego gardła.

Nasi rodzice tak mało nas nauczyli. Wiedzą kilka rzeczy o ich kraju, jego historii, swoich rodzicach i swoich przodkach. Oczywiście. Jednak pozostawili to wszystko dla siebie. Nie przekazali nam ich kultury poza tymi smutnymi pieśniami, kuskusem i ich ciastami z miodem. [...] Nauczyli nas ledwo ich języka. Zaoferowali nam okruchy ich kultury. „Oni” to nie „my”. To nie było ich celowe działanie względem nas. Ich zmuszono do tego, żeby odcięli pewną część swego życia. Żeby posiekać je na kawałki. Żeby zachować z niego tylko jakieś wydarzenia. Tak jakby przeżyli pranie mózgu. Tak jak w filmach, gdzie istoty pozaziemskie lub niezwykle niegodziwi ludzie usuwają z twojej pamięci pewne kwestie, zmieniają twoje uczucia. Albo więc zaprezentujesz nabożny, szczęśliwy uśmiech, albo umrzesz w ciszy. Wiemy, że zrobiono z nimi coś, przez co nie są już tymi samymi ludźmi. To zatrważające. Nasi rodzice nie są już sobą. Czym wytłumaczyć tę ciszę? Oni sami nie wiedzieli, co czynili. Oni byli pogodzeni z tym, żeby siedzieć cicho,

---

z Maghrebu identyfikowali się w tych badaniach jako muzułmanie i deklaruwali chęć przekazania swym dzieciom kultury pochodzenia i języka arabskiego, jednak jednocześnie przyznawali się do zaprzestania praktyk wpisanych w tożsamość muzułmańsko-arabską: codziennej modlitwy (około 95%) i codziennej lektury Koranu (od 72,2% do nawet 96,5%). Pomimo słabej znajomości arabskiego 81% z nich chciało nauczyć go swoje dzieci, a 66% – pogłębić znajomość kultury arabskiej. Camilleri wnioskował wówczas, że faktem jest dekulturacja na poziomie języka i znajomości klasyki cywilizacji arabsko-muzułmańskiej oraz wola nadrobienia zaległości. (Wyniki badania oparte na wywiadach ze 100 młodymi Maghrebami w wieku 16–25 lat, zamieszkującymi Paryż [44 osoby] i jego przedmieścia [56 osób], którzy urodzili się we Francji lub przybyli do niej przed ukończeniem 10 roku życia).

żeby chodzić na palcach, żeby zajmować tylko ograniczoną przestrzeń (AD, 56–57).

Spora część Francuzów algierskiego pochodzenia ma problemy z mówieniem po arabsku (RZ, 199–200). Jest tak również w przypadku narratorki *Garçon manqué*, która szczerze przyznaje – „wymyślam swój arabski”:

(77) Od piętnastu lat uczę się arabskiego. [...] Stwarzam inny język. Mówię po arabsku na swój sposób. Interpretuję. Ciągłe kłamię, to już przyzwyczajenie.

Ten język, który ucieka jak piasek między palcami, zadaje mi ból. Pozostawia swoje ślady, słowa, i zaciera się. Nie zaskakuje mnie. Odrzuca mnie. Oddala mnie od innych. Zrywa z pochodzeniem. Wskazuje na nieobecność. Nic nie mogę. Pozostanę obca. Z tą niepełnosprawnością (NB, 11–12).

Słaba znajomość arabskiego sprawia, że Nina jest w Algierii postrzegana jako Francuzka. W tym samym fragmencie narratorka przeciwstawia brak znajomości języka swemu wyglądowi, który miałby zaświadczać o tym, że jest Algierką. W ten sposób przeciwstawia kulturze swą cielesność, cechy biologiczne, naturalne, odziedziczone, genetyczne. O ile język, którym posługiwała się nieporadnie, oddalał ją od poczucia wspólnoty z Algierczykami, o tyle jej ciało stanowi o tej wspólnotcie, włącza ją – jak barwa głosu, którą odziedziczyła po dziadku – do tej wspólnoty:

(78) Ale ja jestem algierska. Przez mój wygląd. Przez moje oczy. Przez moją skórę. Przez moje ciało, w którym jest cząstka ciał moich [algierskich] dziadków. Noszę w sobie zapach ich domu. Noszę smak ciast i sucharków. Noszę kolor sukien. Noszę pieśni. Noszę dźwięk poruszonych bransoletek. Noszę rękę Rabii [algierskiej babci] na mej rozgorączkowanej twarzy. Noszę głos Bachira [algierskiego dziadka] nawołującego swe dzieci. Ten głos znajduje się ponad wszystkim. Wybrzmiewa jeszcze i wypełnia pustkę. Jest wieczny i potężny. Przyłącza mnie do innych. Zawiera mnie w algierskiej ziemi (NB, 12).

Do podobnych konstatacji, przeciwstawienia algierskości wynikającej z ciała i tej wynikającej z kultury, z języka, Nina dochodzi również w innym miejscu:

- (79) Tutaj, we Francji, zapominam o Algierii. O jej mężczyznach. O jej gorących. O kolorze morza w Algierii. To pewna forma zdrady. [...] Tutaj pozwalam sobie na zbliżanie się do mojej strony francuskiej. W stronę tego tematu, którego jeszcze nie opanowałam. W stronę tego kłamstwa. Kim jestem naprawdę? W stronę tutejszego wyraźnego akcentu. W stronę tego języka francuskiego. Mój język ojczysty. [Tutaj] mówię po francusku. Wyłącznie. Marzę po francusku. Wyłącznie. Będę pisała po francusku. Wyłącznie. Język arabski jest brzmieniem, śpiewem, głosem. Który zachowałam. Który czuję. Ale którego nie znam. [...] Algieria nie jest w moim języku. Ona jest w moim ciele. [...] Algieria jest w moim obłąkanym pragnieniu bycia kochaną (NB, 166–167).

Ciekawie wygląda natomiast kwestia identyfikacji religijnej<sup>13</sup>. Francuzi algierskiego pochodzenia z reguły utożsamiają się z wiarą i kul-

---

<sup>13</sup> Co do praktykowania religii, to wyniki badań z 2003 roku (Galland 2006, 177), w których trzeba było określić w jednej tylko odpowiedzi swój stosunek do religii, pozwalają na zauważenie pewnej różnicy między młodszymi FPA (do 35 roku życia) a starszymi FPA (powyżej 35 lat). Wśród młodych jednoczesny brak praktyk religijnych i przywiązanie do religii deklaruje 34%, wśród starszych natomiast prawie połowa mniej osób – 18%. Podobny jest procent osób praktykujących regularnie (młodszy: 23%, starsi: 24%) i wskazujących na poczucie przynależności do określonej zbiorowości religijnej (młodszy: 32%, starsi: 35%), wśród starszych większą grupę stanowią natomiast praktykujący nieregularnie, czyli tylko z jakiejś okazji (młodszy: 11%, starsi 23%). Podobny rozkład odpowiedzi i różnic między grupami wiekowymi można zaobserwować wśród Francuzów francuskiego pochodzenia, z tym że w obu grupach większy jest tam procent osób deklarujących brak praktyk i brak przywiązania do religii (46% młodszy, 24% starsi) i zdecydowanie mniejszy procent osób regularnie praktykujących (5% młodszy, 15% starsi). Wyniki badań ankietowych INED-INSEE z 2008 roku wskazują z kolei, że przywiązanie FPA do religii w dzieciństwie było dużo większe niż obecnie. Spośród FPA żyjących w 2008 roku w związkach 89% przyznało, że religia była dla nich czymś mniej lub bardziej ważnym (dla 36% – czymś bardzo ważnym). Jeśli zaś chodzi o Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami, podobnej odpowiedzi udzieliło jedynie, w porównaniu z FPA, 60% pytanym (z kolei jedynie dla 9% religia była w dzieciństwie czymś bardzo ważnym). Interesujące jest to, że starsi FPA (36–50 lata) w większym stopniu (15%)

turą muzułmańską, jednak przyznają, że nie zawsze postępują wedle nakazów tej religii. Przykładowo, narratorka *Garçon manqué* świętowanie Bożego Narodzenia uważa za coś obcego dla algierskości (NB, 70–71), ale w innych opisach z kolei widać, że nie zawsze w życiu potomków imigrantów realizowane są praktyki, które z muzułmańskością i jednocześnie z algierskością są kojarzone – choćby takie jak spożywanie alkoholu (AB, 43; AB, 68–69; KA, 145–146). Inaczej niż rodzice, wielu FPA nie uczęszcza też regularnie do świątyni, jak choćby narrator *Le marteau pique-cœur. Roman* i jego bracia. Kiedy uczestniczą oni w ceremonii pogrzebowej swego ojca, różnica w podejściu do religii między nimi a ich ojcem i członkami rodziny z Algierii jest dość znacząca:

- (80) Wierni podnieśli się w idealnej dyscyplinie i skierowali się jak jeden mąż w kierunku ich latarni morskiej. Muezin był ich nautofonem [urządzenie do nadawania dźwięków na morzu w czasie mgły]. Popatrzyłem na moich dwóch braci, żeby powiedzieć im, jak bardzo byliśmy oddaleni od tego brzegu, pomimo działań ojca starającego się przekazać nam założenia wiary muzułmańskiej. Nasz libertyński i wolnościowy duch z łatwością odpierał jakiegokolwiek nakazy wypisane w świętej Księdze. Stało się to całkiem naturalnie, nie byliśmy niewrażliwi na religię, ani też wierzący we właściwym znaczeniu tego słowa, tylko z szacunkiem odnoszący się do wiary drugiego człowieka. I dzięki Bogu, nasi tutejsi kuzynowie [w Algierii] nie czynili nam żadnych wyrzutów na ten temat, dowodząc w ten sposób swej tolerancji i akceptacji dla różnic, nawet pośród ludzi należących do tego samego rodu (AB, 169).
- (81) Razem, jakby zespawani, ulokowaliśmy się przed wejściem do meczetu, aby umożliwić przejście zmarłego przed oblicze Boga. [...] Żaden z nas nie znał nawet najkrótszej modlitwy. Meczety nie stanowiły części naszej geografii. Farid czuł się źle z tą postawą ignorantą i wyznał mi, że jedyną rzeczą, której żałował nasz ojciec, i o której powiedział mu w zesłonym roku, był fakt, że żadne z jego dzieci nie stało się praktykującym muzułmaninem. Ojciec traktował to jako porażkę, jakby nie dopełnił jednej z ważniejszych misji wychowawczych w życiu na ziemi.

---

niż młodzi (8%) przyznają, że religia w ogóle nie była dla nich ważna (Collet, Santelli 2012, 333–334 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

Po chwili w głowie Farida pojawiła się idea, czy aby nie warto byłoby pójść do Fnac [sklep z multimediami] i kupić płytę DVD, dzięki której mógłby nauczyć się islamu w trzy, cztery godziny, wrócić do normy i dopasować się do wyobrażeń ojca na nasz temat.

Jeśli chodzi o mnie, żadne specjalne stany duszy nie łaskotały mego umysłu. [...] Moja religia była taka, jakiej pozwoliłem wykiełkować we mnie. Nikt nie miał tu czego żałować. Jeśli ja nie wierzyłem w Boga, to On wierzył we mnie, milcząco podpisując ze mną, bez wiedzy innych, prywatną, dotyczącą tylko nas obu umowę dzierżawy na te pięćdziesiąt dziewięć lat (AB, 199–200).

Nieobecność wystarczająco silnego zdaniem dzieci imigrantów przekazu kultury algierskiej w domu, o czym była mowa wcześniej, wiąże się także z brakiem otrzymania odpowiedniej edukacji religijnej. Powoduje to nie tylko trudności w opowiadaniu innym ludziom o religii, którą traktuje się generalnie jako własną, ale także pewne wątpliwości, z czasem przewyciężone, co do zasadności identyfikacji z nią:

- (82) Czym jest islam? Dlaczego nie jesz mięsa? Dlaczego przestrzegasz ramadanu? Pytania, na które nie byłem w stanie odpowiedzieć. Wówczas tak naprawdę nie potrafiłam odróżniać poszczególnych religii: wszystkie były dla mnie równie ważne i mówiły o jednym Bogu. Ale moi rodzice mówili mi, że nasza religia jest najlepsza, ponieważ „przyszła później niż inne”. Ten argument w niczym nie pomógł mi w czuciu się muzułmanką i przyznaję, że miałam poważne wątpliwości.

Rodzice, jednakże, uczyli mnie wartości, których powinnam przestrzegać. Nauczyli mnie, co mogę robić, a co jest zakazane – na tyle, że dziś nie wypieram się swojej religii, choć także nie uzewnętrzniam przynależności do niej (RZ, 165).

Następną cechą, o której warto tu powiedzieć, jest – obok znajomości arabskiego i praktykowania religii muzułmańskiej – przywiązanie do zawierania małżeństw endogamicznych, czyli wewnątrz społeczności algierskiej<sup>14</sup>. Dla wielu rodziców, ale także dla wielu ich

<sup>14</sup> Dla porównania powiedzmy, że podobne przywiązanie u osób będących rodzicami trzeciego pokolenia imigrantów polskich we Francji zauważała również

dzieci zgadzających się z nimi w tej kwestii, algierskość obu małżonków w większym stopniu gwarantuje trwałość małżeństwa i rodziny niż ich francuskość<sup>15</sup>. Chodzi więc o to, żeby oboje małżonkowie byli Algierczykami, jeśli nie z urodzenia, to przynajmniej z pochodzenia, ale też żeby bliskie były im zachowania uważane – w takiej interpretacji – za algierskie, takie jak wierność czy respektowanie tradycyjnego, patriarchalnego podziału obowiązków rodzinnych między kobiety i mężczyzn (wyniki badań ankietowych pokazują jednak, że w rzeczywistości podział obowiązków w rodzinach FPA nie odbiega znacznie od modelu przyjmowanego w domach migracyjnej przeszłości)<sup>16</sup>. Kiedy więc narratorka książki Raziki Zitouni przyznaje w rozmowach w gronie rodzinnym, że pochodzenie kulturowe jej

---

Hanna Malewska-Peyre (1992, 40). W jednym z przeprowadzonych przez nią wywiadów matka (córka imigrantów polskich), której syn chciał poślubić Francuzkę, wypowiedziała się następująco: „Zabronić małżeństwa nie zabronię – nie takie to czasy, przeszkadzać nie będę, ale żebym była zadowolona, to nie. Mógłby wziąć dziewczynę z polskiej emigranckiej rodziny, która zna nasze tradycje, naszą kuchnię, nasze święta, na Boże Narodzenie trzeba się opłatkami przełamać, na Wielkanoc jajkiem podzielić, a Francuzi tego nie znają. Wolalabym Polkę za synową”.

<sup>15</sup> Jeśli partnera lub partnerkę poznaje się poza Francją, to odbywa się to najczęściej za pośrednictwem rodziny (67% odpowiedzi żyjących obecnie w związku FPA), jeśli zaś we Francji, to najczęściej w innych okolicznościach, choć dla co szóstego FPA (16%) do spotkania tego rodzaju dochodzi w czasie spotkania rodzinnego. Dla Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami, wpływ kontekstu rodzinnego na poznanie współmałżonka/i jest jednak dużo mniejszy: gdy partner/ka poznany/a jest poza Francją, udział rodziny jest zerowy, gdy zaś w kraju – jedynie 8% takich spotkań odbywa się w ramach spotkań rodzinnych (Collet, Santelli 2012, 337 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

<sup>16</sup> W 69% związków FPA przygotowaniem codziennych posiłków zajmuje się raczej kobieta (24% – w równym stopniu kobieta i mężczyzna, 6% – raczej mężczyzna), w związkach Francuzów francuskiego pochodzenia zaś przygotowaniem codziennych posiłków zajmuje się 60% kobiet, różnica jest więc niewielka. Co ciekawe, w związkach FPA obowiązek robienia zakupów żywnościowych jest w większym stopniu dzielony między kobietę i mężczyznę (57% – zarówno kobieta i mężczyzna, 30% – raczej kobieta, 13% – raczej mężczyzna), niż w związkach Francuzów, których rodzina nie ma przeszłości imigranckiej (tylko w 40% par obowiązki te wykonuje zarówno kobieta, jak i mężczyzna, w 49% jest to domena kobieca, w 11% – domena męska) (Collet, Santelli 2012, 342 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

przyszłego męża nie jest dla niej najważniejszą kwestią, zostaje potraktowana jako niespełna rozumu. Małżeństwo Algierki (Arabki) z Francuzem byłoby, zdaniem jej matki, działaniem na własną szkodę, zdaniem jej kuzynek zaś czymś wręcz nienaturalnym, przynoszącym wstyd nie tylko jej, ale i całej rodzinie<sup>17</sup>:

- (83) Kiedy mówiłam im z fascynacją o mężczyznach innych kultur, szydzili: „Ty jesteś zupełnie szalona, chcesz naprawdę przynieść wstyd swoim rodzicom, wygadując takie głupstwa!“. Moja matka zaś ostrzegała mnie przed rasizmem i rozwiązanymi obyczajami młodych Francuzów: „Możesz być pewna jednej rzeczy. Jeśli wyjdiesz za Francuza, on będzie cię zdradzał, skończy z tobą, rozwodząc się i traktując cię jak brudną Arabkę [dosł. *sale beur*] (RZ, 142).

Francuzi w stereotypie podzielanym przez część społeczności algierskiej są bardziej skłonni do zdrad i rozwodów, a także są zniechęceni, przez co rozumie się brak umiejętności obrony, sprząatanie w domu i opiekowanie się dziećmi. Maghrebów zaś cechuje, obok wspomnianej już wierności, męskość, poczucie obowiązku i przywiązanie do rodziny (RZ, 142–143). Tradycyjnie też rozpowszechniony jest pogląd na temat szczególnej gościnności Arabów (AB, 55). Z drugiej strony, we Francuzach algierskie dziewczyny doceniają spokój, cierpliwość i otwartość, gdyż, jak twierdzą, „Arabowie denerwują się z byle powodu” (RZ, 142–143). Jeśli chodzi zaś o ocenę Francuzek, kuzynki narratorki *Comment je suis devenue une bourgeoise* przekonują ją, choć bezskutecznie, że w przeciwieństwie do Algierek są one „łatwymi” dziewczynami (RZ, 15). Narratorka rów-

---

<sup>17</sup> Według Ahsène Zehraoui (1999, 69–70), odkąd imigracja algierska przerosła się w imigrację zaludnienia (*l'immigration de peuplement*), można mówić o istnieniu dwóch rynków matrymonialnych: pierwszy z nich odnosi się do kraju zamieszkania, drugi do kraju pochodzenia. Drugi, algierski, jest oceniany jako bardziej prawowity (*légitime*), mający silniejszy ładunek symboliczny; nie wyklucza jednak małżeństw egzogamicznych w stosunku do swej wspólnoty pochodzenia. Pierwszy zaś, francuski, dotyczy w większości przypadków związków egzogamicznych, niepotwierdzonych małżeństwem ani w wymiarze religijnym, ani instytucjonalnym, co wiąże się z brakiem częstych spotkań rodzin obojga osób znajdujących się w takim związku.



niez przekonana się, że w Algierii nie tylko Francuzki, ale również kobiety algierskie wychowane we Francji są uważane za osoby lekkich obyczajów, wulgarne i prowokacyjne:

- (84) W Maghrebie dziewczyny, które wychowały się na emigracji, mają opinię łatwych. [...] Tabu na temat wszystkiego, co związane jest z seksualnością, generuje duże pokłady frustracji. [...] Nigdy nie miałam ochoty spotykać się z chłopakiem z kraju moich rodziców. Pamiętam, że zdarzało się, że cały dzień jakaś grupka chłopaków nie dawała mi spokoju, choć nie zamieniałam z nimi ani jednego słowa. Nasza wakacyjna obecność w ich kraju wywracała im wszystko, całą ich codzienność do góry nogami. My, dziewczyny z emigracji, byłyśmy wzgardzane, ponieważ symbolizowałyśmy dla nich wolność, a mówiąc dokładniej, swobodę seksualną, czego dowód stanowić miały nasze papierosy, trzymane szklanki z alkoholem w ręku, nasz sposób mówienia po francusku, który ich zdaniem jest prowokacyjny i wulgarny (RZ, 64–65).

Branie pod uwagę małżeństwa innego niż endogamiczne może być potraktowane więc przez rodziców i część dalszej rodziny jako sprzeniewierzenie się własnej algierskości. Jeśli zaś tak się dzieje, to dlatego, że dzieci imigrantów w swych wyborach partnerów są w większym stopniu uniezależnione od rodziny i wspólnoty pochodzenia niż ich rodzice. Częściej do głosu dochodzi postawa indywidualistyczna, w której o sobie i o innych myśli się przede wszystkim jak o jednostce o określonych cechach, nie zaś jak o przedstawicielu szerszej kulturowej wspólnoty (np. AD, 51; AB, 201). Narratorka *Comment je suis devenue une beurgeoise* nie waha się przyznać, że rzadko zdarza się małżeństwo endogamiczne, w którym kobiety we Francji byłyby szczęśliwe (RZ, 143), a narratorka *Du rêve pour les oufs* twierdzi, być może nieco idealistycznie, że miłość między ludźmi nie zna ani koloru skóry, ani religii, ani numeru polisy ubezpieczeniowej (FG, 87). Myślenie w takich kategoriach przez część rodziny może być jednak uznane za nabycie cech francuskich (indywidualizm, republikanizm) oddalających zarówno od postulowanego przez tradycję modelu rodziny, jak i od samej algierskości.

Na różnicę pokoleniową w kwestii wyboru partnera przez kobietę zwraca uwagę m.in. narratorka książki Samiry Sediry. Inaczej

niż jej matka, mogła ona zdecydować, z kim chce żyć. W cytowanych niżej fragmentach zaznacza się wpływ rodziny (matki, ojca, babci) pierwszego pokolenia imigrantek na ich wybór małżonka i ogólną akceptację podporządkowania losu kobiety woli szerszej, rodzinnej i rodowej, zbiorowości w społeczeństwach tradycyjnych (poddany jej był też w dużej mierze mężczyzna), a także akceptowania przez kobiety roli, w jaką wpisuje je ta zbiorowość. Brak akceptacji, jak w przypadku matki narratorki *L'odeur des planches*, nie tylko spotyka się z brakiem zrozumienia, ale także właściwie niewiele zmienia w jej położeniu – wszak decyzja nie należy do niej. Sytuacja narratorki jest tu zupełnie inna – podobnie jak wiele kobiet algierskiego pochodzenia (choć nie wszystkie), nie czuje się zobligowana do wyboru Algierczyka za męża. Jednocześnie odczuwa ona smutek, wiedząc, że jej matka pozbawiona była tego prawa:

- (85) Moja matka wcale nie zajmowała się znalezieniem sobie męża. Życie, jakie znała, odpowiadało jej całkowicie. Mąż. Martwiła się o niego jak o swój pierwszy ząb. Mąż. W wieku szesnastu lat. Właściwie to w jakim celu to robić? Zastanawiała się nad tym od rana do wieczora, a także w nocy; nie miała już życia. No i jeszcze myślenie jej matki: „Jeśli nie ten, to ktoś inny?”. Jej ojciec nie miał żadnego interesu w działaniach swej żony, zachowywał się, jak gdyby nigdy nic, spokojny, niewzruszony, ciągle taki sam, ślepy i głuchy, i milczący, wszystko to na raz.

Moja matka płakała przez cały miesiąc, bez chwili przerwy. Wrywała sobie garściami włosy, uderzała głową w drzwi, symulowała różne choroby... Na koniec postanowiła o głodówce. Ale to tylko pogarszało sprawę. Moja babcia, która miała tego wszystkiego dosyć, wyznaczyła datę ślubu. „Urodziłyśmy się kobietami, nie mamy nic do powiedzenia i tak jest dobrze. Zaaceptuj to. Poświęć się. Taki jest los nas wszystkich. Z wolą Boga się nie dyskutuje”.

Tydzień później była już mężatką. Sprawa zakończona.

Moja matka nigdy nie kochała mojego ojca, przyzwyczała się do niego. Urodziłam się w wyniku tego przyzwyczajenia, z tego przypadkowego zjednoczenia, z tego wymuszonego spotkania. [...] Dziś, kiedy jednego nie ma obok drugiego, nie potrafią zasnąć. Są związani ze sobą dziwną nicią, utkaną z biegiem lat na ruinach wygnania i przeciwności, szlochania i bezsensnych nocy, upokorzenia, ale i nadziei,

podtrzymywanego mitu powrotu, tej marchewki wszystkich na wygnaniu (SS, 70–71).

- (86) Nigdy nie było pomiędzy nimi owych „pierwszych razów” [cytaty z piosenki: *premiers instants*], ani „bijących serc pod kwiatami czereśni” [*cœurs battants sous les cerisiers en fleur*], ani „na zawsze” i „nigdy w życiu” [*pour toujours et à jamais*] wrytych na pniu drzewa. Wiedziałam o tym, oczywiście. Wiedziałam o tym od zawsze.

Miałam 22 lata w dniu, w którym powiedziałam jej [matce], że spotkałam kogoś, kogo kocham i kto mnie kocha. Uśmiechnęła się, jej usta zadrżały. Zapytała mnie, skręcając między palcami wyszywaną chusteczkę: „Czy to prawda, to, co mówią, że serce wtedy bije szybciej?...”

Przeżywam to, czego [matko] nigdy nie przeżyłaś, moje pragnienia na zawsze pozostaną grzesznymi pragnieniami, których widocznie nie było dane tobie poznać (SS, 119).

Dla niektórych Francuzów algierskiego pochodzenia proponowany przez rodzinę algierską model współżycia kobiety i mężczyzny w rodzinie jest trudny do zaakceptowania ze względu na nierówny podział ról każdej z płci. Widoczne jest to na przykład wtedy, gdy narrator *Le marteau pique-cœur. Roman* rozmawia z rodziną w czasie swej, związanej z pogrzebem ojca, wizyty w Algierii. Widać wyraźnie, że nie podziela on ani stereotypowych poglądów na temat Francuzek i małżeństw mieszanych, francusko-algierskich, ani nie chce też, aby jego córka, wnuczka imigrantów, wybrała postulowany w rodzinach algierskich model<sup>18</sup>:

<sup>18</sup> Sytuacja kobiet w rodzinach imigrantów przez jedne Francuzki algierskiego pochodzenia jest akceptowana, przez inne określana zaś jest jako dominacja. Nawet jeśli ocena tej sytuacji jest negatywna, to nie zawsze kobiety dysponują odpowiednimi narzędziami, aby móc się uniezależnić od męża (RZ, 43–45). Szczególny przypadek stanowią małżeństwa, gdzie dochodzi do przemocy wobec kobiet. Przykładem jest tu matka narratora *Le marteau pique-cœur. Roman*, która wielokrotnie mówiła swym dzieciom, że była bita przez ich ojca. Chciała nawet uciec i wrócić do Algierii, jednak nigdy tego nie uczyniła, gdyż nie miała do kogo wracać: jej rodzinę zdziesiątkowała dżuma, cholera i bieda. Na temat jej istnienia nie było żadnego dokumentu w miejscu, gdzie się urodziła. Francja uznawała z kolei jej prawa wynikające ze statusu żony kogoś, kto stale opłacał składki ubezpieczenia społecznego i zasiłku rodzinnego (AB, 96). Z tego

(87) Gawędziliśmy wszyscy o moim nieudanym małżeństwie z Białą. A przecież było tyle „naszych” dziewczyn, które według nich mogłem uczynić szczęśliwymi, jeśli tylko raczyłbym na nie spojrzeć.

– Źródła urody! – wykrzyknął [Malek, kuzyn z Algierii], wykonując gest, w którym pocałował złączone palce swej dłoni. – Dobrze wykształcone. Należące do rodziny dziewczyny, które nigdy nie zrobią skoku w bok, jak to może zrobić Francuzka, dziewczyny, którym możesz wydać dowolne polecenie, przyniosą ci wszystko bez zbędnych dyskusji. One są tutaj dla ciebie...

Modliłem się do dobrego Boga, żeby moje własne córki nigdy nie dały wtłoczyć się w taki profil kobiety, o którym śnił mój kuzyn. Zbyt wiele już razy słyszałem tego typu wypowiedzi na temat „idealnej kobiety”, które bardziej dotyczyły czegoś w rodzaju chodzącego na dwóch łapach psa niż wyedukowanej kobiety (AB, 176).

Konflikt dotyczy nie tylko roli kobiet i mężczyzn w rodzinie, ale często szeroko pojętej sfery wolności obyczajowej. Pojawia się tutaj nie tylko różnica w przejawianiu pewnych cech algierskich, o czym była mowa wcześniej, ale również ujmowanie algierskości i francuskości jako cech konkurencyjnych, które niekiedy nie mogą iść razem w parze (trzeba wybrać albo jedną, albo drugą). Proponowane w kwestiach obyczajowych przez rodziców-imigrantów regulacje są uznawane przez nich samych za algierskie, natomiast zachowania odbiegające od nich, często ukrywane przez synów i córki, za przejaw nabytych przez dzieci cech francuskich i jednocześnie sprzecznych z algierskością. Dla narratora *Désintégration. Enfants d'immigrés* seksualność jest jedyną sferą życia dzieci imigrantów, w którą czują się w mocy ingerować. Odpowiednie postępowanie, zgodne z modelem rodziny poznany w kraju pochodzenia, jest dla nich silnie powiązane z możliwością identyfikowania się z religią muzułmańską, ale także ze wspólnotą algierską i, szerzej, arabską.

(88) Zobaczcie, ponieważ nie kochaliście naszych rodziców [narrator zwraca się do Francuzów], wsparciem dla nich były jedynie ich tradycje i ich

---

powodu syn nazywa ją prawdziwą „więźniarką sytuacji żony pracownika-imigranta” (AB, 96).

wartości, których budulcem jest absolutne tabu na temat seksu. Temat ten wywoływany jest w kontekście hipotetycznego, uzgodnionego i obiecanego małżeństwa. Seksualność nastolatków nie istnieje. Nie mówili nam nic o tym. O niczym nam nie mówili. Jedyne, co robili, to ostrzegali swoje córki. Grozili im najbardziej haniebnymi represjami w przypadku, gdyby straciły dziewictwo lub zaszły w ciążę. [...] Nasi rodzice nie widzą tego, co się dzieje w naszych sypialniach i salonach, co się dzieje w piwnicach w blokach, kiedy – jak myślą – w coś gramy. Nie wiedzą o tym, że to jest niebezpieczne. [...] Gdybyście ich bardziej kochali, bardziej nadstawialiby ucha na to, co mówi się w radiu, bardziej interesowaliby się tym, co piszą w magazynach, co mówiła [Françoise] Dolto, lepiej by pisali i lepiej czytali, lepiej by zrozumieli, że w życiu wszystko jest obszerne, kompleksowe, wielopoziomowe – wychodziliby, powoli, z ich etnocentrycznych wizji (AD, 34–35).

Temat konfliktów rodzinnych wynikających z odmiennego postrzegania obyczajowości seksualnej jest szczególnie ważny dla narratorki książki Raziki Zitouni<sup>19</sup>. Jej zachowanie, które ona sama ocenia jako zwyczajne we Francji, potwierdzające jej integrację ze społeczeństwem francuskim, jest przez jej rodziców traktowane jako niezgodne z byciem muzułmanką, Algierką i Arabką. Zauważmy przy tym,

---

<sup>19</sup> Międzypokoleniowe różnice opisywane przez narratorkę *Comment je suis devenue une beurgeoise* nie są częstym powodem ostrej wymiany zdań, przynajmniej jeśli chodzi o relacje miłosne (nigdy na ten temat nie kłóci się z rodzicami 49% FPA, a 40% unika tego tematu rozmów, kłóci się zaś często 4%, a rzadko 7%). Częstszym, ale tylko dla około połowy FPA, powodem kłótni są natomiast wieczorne wyjścia na imprezy (często – 18%, rzadko – 24%, nigdy – 50%, unikanie tematu – 8%) i kwestie wykształcenia (często – 21%, rzadko – 20%, nigdy – 57%, unikanie tematu – 2%). W porównaniu z Francuzami, których rodzice nie byli imigrantami, zaznacza się szczególnie różnica w wyborze odpowiedzi „unikam tego tematu”; rozmów o relacjach miłosnych unika z rodzicami tylko 16% z nich, o wyjściach wieczornych – tylko 2%. Wyniki dotyczące dyskusji na tematy szkolne właściwie się pokrywają (Collet, Santelli 2012, 332 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]). Na zamieszkiwanie ze sobą przed zawarciem związku małżeńskiego lub w ogóle bez brania ślubu pod uwagę przystaje 36% FPA w wieku 18–50 lat. Mniej rygorystyczni pod tym względem są Francuzi pochodzenia francuskiego w tym samym wieku, spośród których zamieszkiwanie bez ślubu akceptuje 87% badanych (Collet, Santelli 2012, 338 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

że sposób ubierania się narratorki, podejście do kontaktów z kolegami czy późne (choć zdarzające się sporadycznie) powroty do domu są interpretowane przez pryzmat przynależności kulturowej, choć mogłyby być postrzegane np. tylko w kontekście różnic międzypokoleniowych. Wydaje się, że migracja szczególnie narzuca rodzicom postrzeganie pewnych norm zachowań nabytych w kraju pochodzenia w kategoriach narodowych, etnicznych, nie zaś wyłącznie obyczajowych czy moralnych, jak mogłoby to być w tym przypadku w Algierii poza kontekstem migracji i jak na tę sprawę spogląda sama narratorka (por. Malewska-Peyre 1992, 40; Dyczewski 2010, 85–86). Druga uwaga dotyczy krytyków zachowań narratorki: należą do nich nie tylko rodzice i przedstawiciele starszego pokolenia, ale także jej rówieśniczki, kuzynki. Może to świadczyć o internalizacji zasad przekazywanych im przez rodzinę i o atrakcyjności łączenia określonego modelu rodziny i relacji między płciami z kwestią identyfikacji narodowej i religijnej. Poniższe fragmenty *Comment je suis devenue une beurgeoise* dotyczą właśnie różnic w podejściu do ważnych spraw związanych z obyczajowością: współżycia seksualnego przed ślubem, kontroli rodziców i rodziny w tej kwestii, ubierania się w sposób podkreślający kobiecość, wychodzenia z domu na noc itd.:

- (89) Wiele razy moi rodzice odkrywali, że wychodzę wieczorem z domu. Pewnej nocy, kiedy schowali się za drzwiami garażu, zobaczyli, jak wychodzę, i czekali potem na mnie do rana. O szóstej rano stanęłam z nimi nos w nos, mając na sobie skórzaną spódniczkę mini z beżowej skóry i prześwitującą trykotową bluzkę. Po tym, jak mnie zelżyli, moi rodzice przytłoczyli mnie swym nieszczęśliwym, przesywającym wzrokiem. „Ale dlaczego wyszłaś bez zapytania o pozwolenie? I co to za strój? Pewnego dnia sprawi on, że ktoś cię zgwałci. I nie możesz pić alkoholu, to jest *haram* [grzech]!”

Moja matka przyłożyła swe ręce do twarzy i zaczęła szlochać podobnie do płaczek algierskich. „Moja córka jest *fessda* [zepsuta], to wstrętne! Przybyliśmy do Francji, opuściliśmy nasz kraj, żeby dać lepszą przyszłość naszym dzieciom, i oto wyprawiają same głupstwa... O nie, nie zniosę tego! Sprzedam dom i wrócę do Algierii, tam dzieci są poważne, nie tak jak tutaj! We Francji panuje zbyt dużo swobody!” (RZ, 121).

(90) [...] Nie otrzymałam ze strony rodziców edukacji seksualnej. Za to byłam uświadomiona od najmłodszych lat, że powinnam pozostać dziewicą aż do dnia mojego ślubu. „Nie możesz być sama z chłopakiem i nie możesz zaakceptować niczego z jego strony i nie możesz mu pozwolić siebie dotykać”, mówiła moja matka. Jedyna rzecz, jaką wówczas rozumiałam, to było to, że chłopcy i seksualność stanowiły część rzeczy nietykalnych i zakazanych. Każdego dnia moja matka pytała mnie z niepokojem w głosie, czy jeszcze jestem dziewicą. Francuska matka nigdy nie postawiłaby takiego pytania. Widziano by w tym niewybaczalne pogwałcenie intymności swojego dziecka. Pewnego razu powiedziałam jej, że w naszych czasach dziewictwo nie jest już tak ważną sprawą. Spojrzała na mnie, oniemiała i przerażona. Potem zacerwieniła się i zapytała mnie, jak mogłam pomyśleć takie rzeczy, skoro jestem muzułmanką. Widząc spustoszenie, jakie wywołały moje kapryśne słowa, uczyniłam krok w tył, przeprosiłam i próbowałam ją przekonać, że naprawdę nie myślę tak, jak powiedziałam. [...]

[Z tego, co mówiła moja matka, wynikało, że] mogłabym mieć licencję pilota lub być ministrem, ale i tak byłabym godna pożałowania, jeśli nie byłabym dziewicą, gdyż dziewictwo stanowi największy przymiot dziewczyny, dzięki któremu może spodobać się mężczyźnie. Bez tego dziewczyna jest *fessda* [zepsuta] i zasługująca na wzgardę wszystkich. Z czasem, próbowałam jej mówić, że rzeczy mają się dziś inaczej we Francji niż w Algierii w czasach jej młodości. W swej odpowiedzi była nieprzejednana: „Córko, jesteś najpierw muzułmanką, a dopiero później Francuzką”.

[...] U moich francuskich koleżanek kwestia dziewictwa w ogóle nie istniała i to z tego powodu moja matka zakazała mi u nich sypiać: „Twoje przyjaciółki są innej kultury niż nasza, nie da rady się do nich upodobnić, bo my jesteśmy Arabami” (RZ, 128–129).

(91) Co do zakazu chodzenia z rozpuszczonymi włosami... Dziś, oceniając fryzury dziewczyn i kobiet maghrebskich [we Francji] na ulicy, można stwierdzić, że warkocze i koki stały się staromodne. Tak jak wszystkie Francuzki, kobiety te podążają za modą, farbują sobie włosy na platynowy blond, robią sobie makijaż i niekiedy zakładają ubrania, które są bardzo „sexy” (RZ, 89).

(92) Przez te lata moje relacje z kuzynkami nie poprawiły się. Mogłybyśmy być dla siebie nawzajem wsparciem, stać się sojusznikami, jednak

jak na razie nie możemy dojść do porozumienia. Według nich nic nie rozumiem z życia, przeczę moim korzeniom i utraciłam swoją „arabskość”. Krótko mówiąc, jestem cymbałem. Powiedziały mi szczerze, że nie chciałyby być do mnie podobne, gdyż jestem przesadnie francuska, zbyt wykształcona i zbyt wyzwolona. Często, żeby mnie sprowokować, wyrzucają mi: „Grasz Francuzkę, ale nie zapominaj, że jesteśmy Arabkami. Arabka to jest Arabka...”. Taki oto mają sposób, żeby przekonać mnie, że moje wybory, ambicje wyodrębniają mnie do tego stopnia, że już nie należę do ich grupy (RZ, 53).

Francuskość i algierskość jawią się w powyższych cytatach jako cechy konkurencyjne, przy czym z każdą z nich kojarzony jest określony sposób życia, z algierskością dodatkowo zaś – muzulmańskość i arabskość. Warto zaprezentować też sytuacje, gdzie również jedna identyfikacja narodowa jest postrzegana jako konkurencyjna w stosunku do drugiej (cechy nie mogą występować łącznie, im bardziej posiada się jedne cechy, tym mniej posiada się drugie), jednak gdzie kontekst religijny czy kulturowy nie jest właściwie obecny. W tych sytuacjach widać różnice między rodzicami i dziećmi w postrzeganiu Algierii jako miejsca swego stałego (w przyszłości) pobytu. Dzieci dostrzegają piękno kraju swych rodziców, mówiąc, że ma on w sobie coś wspaniałego i niepowtarzalnego, i że chcą do niego wracać, zwłaszcza jeśli spędziły tam część swego dzieciństwa, jednak gremialnie uważają, że ich dom znajduje się we Francji (zob. FG, 152). O ile np. rodzice narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise* mają – choć niezbyt skonkretyzowane – plany powrotu do Algierii na stałe, ona już teraz wie, że będzie ich odwiedzać i spędzać u nich wakacje, jednak mieszkać będzie w Heksagonie:

- (93) Za ich mglistym pragnieniem powrotu nie kryją się żadne konkrety. Nigdy nie wyznaczyli precyzyjnie daty wyjazdu, choć myśl o nim kusi moją matkę, która boi się, że [we Francji] przyjdzie jej spędzić swe starsze lata w samotności, izolacji, bez jakiegokolwiek członka rodziny, który mógłby się nią zaopiekować. [...] Jeśli moi rodzice hipotetycznie rozważają powrót z uśmiechem na twarzy, dla nas sprawa wygląda już inaczej. Nie moglibyśmy z taką łatwością opuścić naszego kraju, Francji. Rodzice zdali sobie z tego sprawę w momencie, kiedy Nadia, moja



siostra, przeprowadziła się z mężem do Paryża. Był to znak, że naszą przyszłość widzimy we Francji. Moi rodzice zastanawiają się więc nad powrotem do kraju, ale nie za cenę zerwania relacji z dziećmi. Moja matka zaproponowała takie rozwiązanie: „Ponieważ moje córki i mój syn poszli własną drogą [mieszkają gdzie indziej, w innych domach] i jestem tutaj całkowicie samotna, dlaczego miałabym zostać we Francji? Lepiej będzie dla mnie, kiedy wrócę do Algierii, a od czasu do czasu przyjadę tutaj was zobaczyć (RZ, 67).

Rodzice tej narratorki z niepokojem obserwują jednak, że Algieria nie tylko nie jest krajem, gdzie planuje ona spędzić większą część swego życia (co w jakiejś mierze są w stanie zaakceptować), ale również nie jest miejscem, gdzie chciałyby przebywać podczas wszystkich wakacji. Dla matki oznacza to znaczące oddalenie się jej córki, narratorki, od swych korzeni, czyli *de facto* utratę pewnych ważnych cech algierskich, do których z pewnością zalicza ona chęć jak najczęstszej obecności w Algierii:

(94) [bo wolałyby spędzić wakacje na lazurowym wybrzeżu niż w Algierii]. Według mojej matki, winę za tę sytuację ponosił mój ojciec. „Widzisz, to przez niego już nie interesujesz się Algierią... Bo kiedy byłyście [ty i twoja siostra] małe, on wołał jeździć do Marsylii. Jesteś teraz prawdziwą i nieugiętą Francuzką, wszystko straciłaś, twoje korzenie... To jest groźne, moja córko, nie można zapominać, skąd się pochodzi!” Zamiały mojej matki sprowadzały się do zaciągania mnie na wakacje do Algierii, ponieważ byłam utracona dla Francji, a ona chciała mnie sprowadzić na dobrą drogę (RZ, 60).

Różnice między pierwszym a drugim pokoleniem imigrantów algierskich we Francji widoczne są również często w wyborze miejsca swego pochówku. O ile dla większości rodziców naturalnym miejscem wiecznego spoczynku wydaje się ich rodzinna miejscowość w Algierii, o tyle dla ich dzieci sprawa ta nie wydaje się już tak oczywista (zob. AB, 97–98). Dzieciom, wiążącym swą przyszłość z życiem w społeczeństwie francuskim, trudno jest zrozumieć decyzje podejmowane często bardziej przez rodzinę, kolektywnie, niż przez samych ich rodziców, o ponownym skazywaniu ich – jak to określa

w cytowanym niżej fragmencie narrator *Avec tes mains* – na rozłąkę z dziećmi i z miejscami, z którymi wiązało się niemal całe ich życie. Narrator chciałby, aby jego rodzinny grób znajdował się w jednym miejscu, we Francji, nie zaś w Algierii:

- (95) Zwyczaj chce, że wasze ciała wracają do ziemi ojczystej. Biłem się o to, żeby twoja [wcześniej zmarła] córka, ojczcie, pozostała tutaj, blisko tych, którzy ją kochają. Wygrawszy tę bitwę, myślałem zawsze, że twoje miejsce będzie naturalnie znajdować się obok niej. Nasze z kolei, kiedy przyjdzie też czas na nas, kilka rzędów dalej od ciebie. Trzymając się z własnej woli z daleka, bez możliwości narzucenia mojego zdania rodzinie i wpłynięcia na jej decyzję, pozwoliłem odlecieć samolotowi, którym po raz ostatni przemierzyłeś Morze Śródziemne.

[...] Wyobrażam sobie twój przyjazd na dworzec i czekający tam na ciebie popielaty luksusowy samochód – na ciebie, który z tego samego miejsca wyruszyłeś prawie boso.

Przywołuję w głowie ten żałobny kondukt i po chwili odrzucam myśl o tej maskaradzie, przekonany, że trzeba było nie pozwolić ci stać [z Francji] odjeżdżać. Narzucenie nam na nowo twej nieobecności jest niesprawiedliwe i nie do utrzymania, podobnie jak sama idea powrotu do miejsca urodzenia. Cóż tobie dała ta ziemia ojczysta? Prawo czy nieszczęście urodzenia się? My urodziliśmy się tutaj, żywi i na własnych nogach, mamy prawo w pewnej części do ciebie, ojczcie, także po twojej śmierci [...].

Tutaj wznosi się ciągle mały domek, gdzie zamieszkałeś po przyjeździe do Francji [...]. Tutaj też skumulowane są najlepsze wspomnienia naszego dzieciństwa, z czasów, kiedy organizowaliśmy wyścigi przez łąny zbóż. Tu zostaje miasto, gdzie urodziły się moje siostry i moi bracia – miasto twoich pierwszych kroków w nieznanne, w chłodnej porannej mgle.

To niesprawiedliwe skazywać cię na definitywne wygnanie, umieszczać ciebie z dala od tego wszystkiego (AK, 93–94).

Na koniec tego punktu przytoczmy dwa fragmenty, w których mowa z jednej strony o oddaleniu się pierwszego pokolenia od drugiego, o różnicach w wyznawanych wartościach itd., z drugiej – o istnieniu ciągle silnej więzi między rodzicami a dziećmi. Dzieci żałują, że ich rodzice we Francji nie mieli wystarczająco wielu okazji, aby na-

być cech, które pozwoliłyby im lepiej czuć się nad Sekwaną. Choć między pierwszym i drugim pokoleniem istnieją znaczące różnice w „prędkości” zdobywania cech francuskich, choć drugie pokolenie w porównaniu z pierwszym ma bardzo wiele argumentów, aby identyfikować się jako Francuzi, to dla obu generacji wspólne jest poczucie odrzucenia przez pewną część społeczeństwa francuskiego („Jesteśmy o tyle mniej oddaleni od naszych rodziców, o ile Francja wydaje nam się nieprzyjazna”). Wiąż rodzinna opiera się na wspólności losu, podobnych doświadczeniach itd., stąd różnice obyczajowe czy kulturowe mają ostatecznie znaczenie drugorzędne, choć są powodem głębokiego zasmucenia w drugim pokoleniu:

- (96) Generalnie rzecz ujmując, po tych wszystkich bataliach o papierosy i o makijaż, nasi rodzice w końcu akceptują, że ich córki wychodzą z koleżankami i wracają późno do domu, jeśli tylko nie przekraczają one rozsądnych granic (na imprezie nie dłużej niż do północy). Niekiedy nawet akceptują, że ich córki biorą ślub z jakimś obcokrajowcem, Francuzem czy innym. To wszystko za cenę długich negocjacji, kłótni, uderzeń, gróźb. Nasze matki narażają się na pobicie ze strony swych mężów, ponieważ stają one po stronie córek. Ostatecznie i ojciec, i matka ustępują: „Rób, co chcesz”. W rzeczywistości, oni sami nie wiedzą, z czym walczą. I dlaczego uciekają się do przemocy. Bezwiednie starają się zachować tradycję, zasady, wartości grupowe. Zapominają, że my wzrastaliśmy pośród innych wartości i że tutaj indywidualizm lokuje się przed wiernością grupie. Zapominają ciągle o konfliktach pokoleń. Ciągle nawiązują do tego, co było wcześniej, do przodków. Mówią już tak, jakby byli starzy. Nie są wcale elastyczni. [...] Z biegiem lat nasi rodzice naprawdę się poprawiają. Wiele włożyli wysiłku, żeby zrobić postępy w kwestii tolerancji i demokracji. [...] Wreszcie, nasi rodzice rozumieją tylko język tego, co „naturalne”, język tradycji. Jak im wytłumaczyć, że to, co było naturalne wczoraj, nie jest już takie dzisiaj?

Ostatecznie więc wygrywamy, ale cierpimy, widząc, że czynimy ich nieszczęśliwymi. Cierpimy, ponieważ nie jesteśmy już w stosunku do nich tak posłuszni, jak wtedy, kiedy byliśmy dziećmi. Wiemy, że oni zapłacili podwójną, potrójną cenę. Mieli tylko nas i mają tylko nas. A my mamy tylko ich. Oddajemy cześć naszym matkom i naszym ojcom. Oni są wszystkim. Im jesteśmy starsi, tym bardziej jesteśmy sobie bliscy. Inaczej niż mówi Ewangelia: „Opuścisz swoją matkę i swego

ojca”. Jesteśmy o tyle mniej oddaleni od naszych rodziców, o ile Francja wydaje nam się nieprzyjazna. Pozostaje nam pozostać w ich łonie (AD, 50–52).

Do drugiego pokolenia należy również narratorka *Du rêve pour les oufs*. Urodzona w Algierii, bardziej niż inne dzieci imigrantów odczuwa różnicę między życiem „tu” a „tam”. I choć „tutaj” znajduje się dla niej już we Francji, to na francuskość również spogląda jak na cechę, która jest konkurencyjna względem algierskości. Z żalem przyznaje, że stając się Francuzką, utraciła pewne cechy algierskie, cechy, które posiada wielu członków jej rodziny, takich jak ciocia Hanan. Tożsamość narratorki jest więc w sytuacji, w której się wypowiada, czymś stałym, niepłynnym, choć heterogenicznym i innym niż tożsamość osoby, którą była kilkanaście lat temu. Tożsamość ta może ewoluować i narratorka może mieć na to decydujący wpływ (np. przeprowadzając się do Algierii), jednak musiałyby upłynąć znów wiele czasu, aby ponownie cechy algierskie zaczęły przeważać nad francuskimi:

(97) [Ciocia Hanan] dużo mówi mi o czasie, kiedy żyłam w Algierii. Pokazuje mi stare polaroidy, zaprowadza mnie w miejsca, gdzie np. spałam jako dziecko... Tak jakby chciała przybliżyć mi te elementy, które utraciłam w czasie podróży migracyjnej. Mówi mi, że Francja wyrwała mnie z ramion mojego kraju, tak jak odbiera się dziecko jego matce. Tak właśnie mówi i tak też się stało. Ciocia ma jeszcze sporo tego rodzaju magicznych sformułowań. Wie, jak sprawić, żeby mnie wzruszyć.

Spędzam tutaj dni, słuchając ludzi i próbując przypomnieć sobie, kim jestem. Trudno jest to przyznać, ale w rzeczywistości moje miejsce nie jest już tutaj [w Algierii] (FG, 145).

### Podsumowanie

W tym podrozdziale zastanawiałem się nad tym, w jaki sposób identyfikacja rodzinna Francuzów algierskiego pochodzenia może wiązać się z ich poczuciem przynależności do kategorii Francuzów i do kategorii Algierczyków. Przy czym mówiąc o identyfikacji rodzinnej, mam na myśli, po pierwsze, sytuacje, kiedy sami FPA określali się

jako dzieci algierskich rodziców (autoidentyfikacje), po drugie – przypadki, kiedy ktoś – należący do ich rodziny lub nie – widział w nich osoby związane relacją pokrewieństwa z Algierczykami żyjącymi we Francji (identyfikacje).

Pierwsza z wyróżnionych relacji między identyfikacjami dotyczy sytuacji, kiedy o imigranckiej rodzinie myśli się jako o miejscu, gdzie koegzystują zarówno cechy francuskie, jak i algierskie (Schemat 13). W tych sytuacjach podmiot nie zastanawia się na tym, których cech jest więcej i czy niekiedy nie są one uważane za sprzeczne. Francuskość i algierskość są traktowane w nich jako neutralne względem siebie: mogą występować w parze (pole ALG+/FR+ Schematu 13) lub osobno, niezależnie od siebie (pole ALG+ i pole FR+). Wszystko zależy od sytuacji, w której występuje jednocześnie kontekst identyfikacji rodzinnej oraz francuskiej lub algierskiej. Kiedy FPA znajdują się w innym kraju niż Algieria czy Francja, np. w Stanach Zjednoczonych, i kiedy nie myśli się o algierskości i francuskości jako o cechach skonfliktowanych (zob. podrozdział poświęcony kontekstowi kolonializmu i wojny algierskiej), wówczas może ujawnić się identyfikacja z obydwoma rozważanymi tu kategoriami narodowymi [53]. Algieria jest krajem przodków i dalszej rodziny [54, 55], Francja zaś krajem, w którym żyje się z najbliższymi, z rodzicami, a często też już z własnymi dziećmi [58]. Identyfikowanie rodziny w obu tych krajach pozwala FPA odpowiedzieć na pytanie, skąd i kim się jest dzisiaj, oraz wiąże emocjonalnie dzieci zarazem z Francją i z Algierią. Współistnienie cech francuskich i algierskich objawia się wówczas, kiedy FPA omawiają stopień znajomości języka Moliера i języka Al-Mutanabbiego przez poszczególnych domowników [56]. W domu imigrantów można usłyszeć najczęściej obydwa języki.

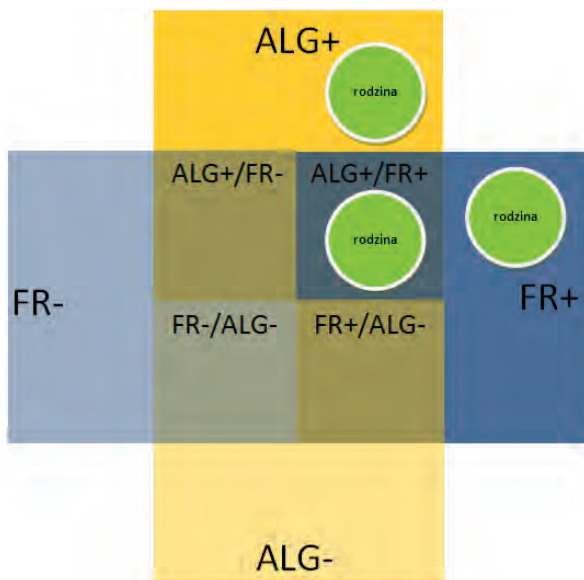
W wielu sytuacjach dbałość rodziców o znajomość arabskiego, podobnie jak podtrzymywanie niektórych obyczajów związanych z Algierią, jest traktowane jako umacniające identyfikację algierską (identyfikację z krajem i kulturą przodków, połączoną z identyfikacją rodzinną), zaś neutralne wobec identyfikacji francuskiej, choć niezwiązane z jej kontekstem (pole ALG+). W ten sposób w zbranym materiale są postrzegane np. odwiedzanie rodziny w Algierii,

małżeństwa endogamiczne (algierskie i muzułmańskie), obchodzenie z rodziną świąt muzułmańskich, noszenie chust przez Algierki [57], utrzymywanie stosunków towarzyskich z innymi osobami pochodzenia algierskiego, przestrzeganie pewnych zwyczajów znanych z Algierii. Przejawianie tych cech algierskich nie jest w analizowanych tutaj wypowiedziach traktowane jako sprzeczne z francuskością. Francja stanowi bowiem podstawowy kontekst życia rodzinnego dla Francuzów algierskiego pochodzenia. Poza kontekstem algierskim, ale bez skonfliktowania z nim, znajduje się bardzo dużo wydarzeń rodzinnych, które mogłyby poświadczać identyfikację francuską FPA (pole FR+). Są to np. sceny dotyczące wspólnego zamieszkiwania na przedmieściach francuskich pośród Francuzów (zob. podrozdział poświęcony identyfikacji z przedmieściami). Wiele francuskich cech, takich jak nauka języka francuskiego czy znajomość reguł życia społecznego we Francji, Francuzi algierskiego pochodzenia nabywali zresztą za zachętą swych rodziców i generalnie cechy te są przez całą rodzinę, także w Algierii, akceptowane [59, 61]. Imigranci pierwszego pokolenia chcieli, aby ich dzieci uczęszczały do francuskiej szkoły, darzyły szacunkiem francuskich urzędników i francuskie prawo itd. [60]. Francja w sensie społecznym i kulturowym pochłonęła dzieci imigrantów algierskich, jednak – jeśli udało im się zachować cenione przez rodzinę wartości rdzenne kultury algierskiej (w definicji Józefa Smolicza) – nie musi to oznaczać konfliktu między ich identyfikacją francuską i algierską [62]. Taką niekonfliktową relację między francuskością a algierskością przedstawia Schemat 13.

Wyróżniłem jednak także takie sytuacje, kiedy poszczególne członkowie rodziny algierskiej we Francji różnią się pod względem przejawiania rozmaitych cech francuskich (Schemat 14). Z reguły jest tak, że dzieci imigrantów dysponują większą liczbą argumentów niż rodzice na rzecz swej identyfikacji francuskiej. Nie ma to wpływu na siłę więzi rodzinnych i w tym sensie identyfikacja rodzinna i francuska są tu względem siebie neutralne, jednak wywołuje to pewne specyficzne dla rodzin imigrantów sytuacje, gdzie rodzice, porównując siebie z dziećmi, mogą uznawać je za Francuzów, siebie zaś wyłączać z tej kategorii, nie tyle ze względu na nieposia-

danie przez siebie pewnej francuskiej cechy, ale raczej (najczęściej) na posiadanie jej w niewystarczającym stopniu. (Istotne jest tu przy tym porównywanie siebie z innymi – to, czy jakiś argument zostanie uznany za wystarczający lub nie dla danej identyfikacji, może bowiem zależeć od tego, kto stanowi dla nas punkt odniesienia).

Schemat 13. Identyfikacja rodzinna jako argument na rzecz zarówno identyfikacji francuskiej, jak i algierskiej (algierskość i francuskość jako cechy współzależne lub neutralne względem siebie)



Legenda:



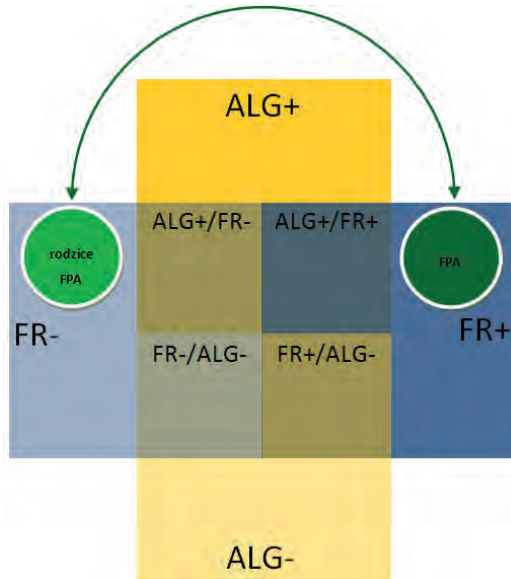
Sytuacje, kiedy identyfikacja rodzinna sprzyja utożsamianiu się z Francuzami lub z Algierczykami, przy czym algierskość i francuskość są uznawane za cechy neutralne (niesprzeczne) względem siebie.

Chodzi więc o sytuację, kiedy – w porównaniu z dziećmi – rodzice znają język francuski w dużo mniejszym stopniu (np. potrafią w nim mówić, ale już nie czytać, nie znają dokładnie zasad gramatycznych, zasad poprawnej wymowy czy nie odróżniają różnych rejestrów języka), mają mniejszą wiedzę o Francji i jej społeczeństwie, mniejszą pewność co do znajomości reguł w kontaktach z Francuzami [64, 65, 66, 67]. Dzieci w przeciwieństwie do rodziców najczęściej nie marzą o definitywnym wyjeździe do Algierii, mają obywatelstwo francuskie, bardziej niż rodzice angażują się w życie społeczne, są krytyczni wobec różnych władz i potrafią swe niezadowolenie manifestować [72, 73, 74]. W takich sytuacjach dzieci imigrantów algierskich są identyfikowane jako Francuzi [75], sami rodzice zaś jako osoby nieposiadające wystarczających argumentów na rzecz ich identyfikacji francuskiej. Pod względem tożsamościowym rodzice nie muszą się jednak obawiać takich momentów, gdyż w sukurs przychodzi wówczas ich algierska identyfikacja narodowa: znajomość Algierii i algierskich zwyczajów [68]. W kontaktach z Francuzami pierwsze pokolenie imigrantów może z kolei liczyć na kompetencje kulturowe swych dzieci. Drugie pokolenie ma dużo większą liczbę znajomych francuskich niż rodzice, dzięki czemu lepiej znają rzeczywistość społeczną wychodzącą poza ramy życia rodzinnego [63, 69, 70, 71]. Podobnie jak w Schemacie 6, algierskość i francuskość nie są tutaj cechami skonfliktowanymi, odnotowuje się jednak, że jedni członkowie rodziny mają cechy francuskie bardziej (w stopniu wystarczającym, aby identyfikować się jako Francuzi), inni natomiast – mniej. Tę różnicę w „prędkości” nabywania cech francuskich przez poszczególnych członków rodziny obrazuje Schemat 14.

Nawet jeśli w pewnych momentach rodzice FPA nie mają wielu argumentów na rzecz swej identyfikacji francuskiej, to w gronie rodzinnym są jednak tymi osobami, które mogą stanowić wzór innej identyfikacji narodowej. Jeśli bowiem FPA od kogoś mogliby się uczyć algierskości, to właśnie od swych rodziców. Wiemy jednak, że Francuzi algierskiego pokolenia przejawiają tylko w pewnym stopniu cechy przez ich rodziny uważane za algierskie, a jednocześnie w większym stopniu niż ich rodzice posiadają cechy francuskie, pozwalające na ich identyfikację francuską. Schemat 15 dotyczy situa-



Schemat 14. Identyfikacja rodzinna Francuzów algierskiego pochodzenia w kontekście identyfikacji francuskiej ich samych oraz ich rodziców



Legenda:



Strzałka wskazuje na identyfikację rodzinną Francuzów algierskiego pochodzenia.



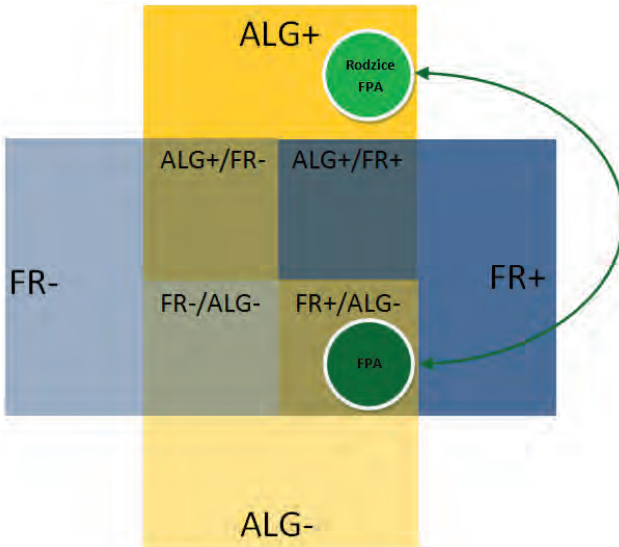
Rodzice Francuzów algierskiego pochodzenia identyfikowani – w sytuacjach, gdy porównywani są ze swymi dziećmi – jako osoby nieposiadające wystarczających argumentów na rzecz identyfikacji francuskiej.



Francuzi algierskiego pochodzenia identyfikowani jako Francuzi w sytuacjach, gdy porównuje się ich z rodzicami ze względu na przyswojenie cech francuskich.

cji, kiedy w porównaniu z innymi członkami rodziny FPA są określaniani jako Francuzi i jednocześnie jako osoby, które nie posiadają cech pozwalających na mówienie o nich jako o Algierczykach (a także jako o Arabach lub Berberach i muzułmanach). Przy czym francuskość i algierskość w tych sytuacjach jawią się rodzinie Francuzów algierskiego pochodzenia jako konkurencyjne: im bardziej ktoś jest francuski, tym mniej jest algierski, łączenie obu cech w wielu przypadkach jest niemożliwe i trzeba wybierać jedną albo drugą. W zebranych materiale przyznaje się, że FPA słabo znają kulturę narodową rodziców, co w pewien sposób sprawia, że są oni dla siebie nawzajem obcy [76]. „Nauczyli nas ledwo ich języka. Zaoferowali okruchy ich kultury. »Oni« to nie »my«, wyznaje narrator jednego z tekstów (AD, 56–57). Problem dla dzieci imigrantów stanowi znajomość języka algierskiego, podczas gdy francuskim posługują się płynnie, bez niepewności [77, 79]. Dochodzi do tego, że wyznają niekiedy, iż z Algierią łączy ich bardziej nie kultura, ale kojarzony z „algierskim” określony wygląd [78, 79]. Potomkowie imigrantów algierskich tradycyjnie identyfikują się jako muzułmanie, jednak w porównaniu z przywiązaniem do religii i częstotliwością praktykowania jej przez rodzinę w Algierii oraz przez ich rodziców i część ich własnego pokolenia we Francji, ich muzułmaństwo mogłaby zostać łatwo zakwestionowana [80, 81, 82]. Fakt ten rodzice FPA traktują często jako swą porażkę [81], dla części rodziny w Algierii natomiast nie jest to powodem do robienia wyrzutów [80] i być może idzie w parze z akceptowaniem i z łączeniem francuskości dzieci imigrantów z ich osłabionym, w porównaniu z ich rodzicami, przywiązaniem do praktykowania religii. Zdecydowane opory rodziny napotykają jednak te osoby, które rozważają małżeństwo egzogamiczne i z kimś niewyznającym islamu, co zarówno w oczach rodziców, jak i dalszej rodziny postrzegane jest często jako sprzeniewierzenie się algierskiemu pochodzeniu [83]. W tych sytuacjach identyfikacja algierska jest łączona z arabską (lub berberyjską), rodzinną i religijną, przeciwstawiana zaś – identyfikacji francuskiej. Francuskość oznacza przy tym zachowywanie się w sposób interpretowany przez rodziców jako nieobyczajny, rozwiązyły [83, 84, 88, 89, 90, 91, 92], in-

Schemat 15. Identyfikacja rodzinna Francuzów algierskiego pochodzenia w kontekście identyfikacji algierskiej ich samych oraz ich rodziców



Legenda:



Strzałka wskazuje na identyfikację rodzinną Francuzów algierskiego pochodzenia.



Rodzice Francuzów algierskiego pochodzenia identyfikowani są jako Algierczycy, zarówno ze względu na fakt urodzenia w Algierii, jak i przywiązania do wartości, które wraz z rodziną uważają oni za algierskie.



Francuzi algierskiego pochodzenia przejawiają różne cechy francuskie, które przez wielu członków ich rodziny są uważane za sprzeczne z identyfikacją algierską. Ponadto, w sytuacjach, kiedy dzieci imigrantów nie mają pewnych cech uważanych za algierskie, często słyszą, że wynika to z ich francuskości. Identyfikacja francuska przez wielu członków rodziny jest tu traktowana jako sprzeczna z identyfikacją algierską, a także z identyfikacją arabską (lub berberyjską) i muzułmańską.

dywidualizm, a także rezygnację z patriarchalnego modelu rodziny [85, 86, 87].

Rezygnowanie przez część Francuzów algierskiego pochodzenia ze wstrzemięźliwości seksualnej przed ślubem oraz ubieranie się w sposób wyzywający jest ujmowane przez ich rodzinę w ramy konfliktu między francuskością a muzułmańskością [90] oraz między francuskością a arabskością [92]. Konkurencyjność identyfikacji francuskiej i algierskiej (jednak już w oderwaniu od identyfikacji arabskiej i religijnej) pojawia się także w tych fragmentach, kiedy dzieci i rodzic lub dalsza rodzina różnią się co do tego, czy myśleć o zamieszkiwaniu na stałe w Algierii lub o spędzaniu tam wakacji [93, 94, 97] i gdzie chcieliby zostać pochowani po śmierci [95]. Dla wielu przedstawicieli drugiego pokolenia opisywane tu kwestie nie są jednak przejawem konfliktu między cechami francuskimi a narodowymi, ale wynikiem zwyczajnego sporu międzypokoleniowego [96]. Niezależnie od oceny konfliktu, obie strony deklarują wzajemne emocjonalne przywiązanie i odczuwają spory dyskomfort z powodu zaistniałych różnic, najczęściej z powodów uczuciowych, gdy dzieci żałują, że sprawiają zawód swym rodzicom [96], ale też z przyczyn narodowych, gdy przejawianie cech francuskich jest uznawane czasami przez rodzinę za utracenie na rzecz Francji przez Algierię dzieci imigrantów algierskich. Ową relację między algierskością i francuskością oraz identyfikacją rodzinną obrazuje Schemat 15.

## Identyfikacja z imigrantami

### Dziedziczni migranci. Migracja jako wybór francuskości

We Francji, ale także w innych krajach, o dzieciach imigrantów często myśli się również jako o imigrantach. Niezależnie, czy zgodzimy się z taką identyfikacją<sup>20</sup>, czy też nie, może być ona argumentem na

---

<sup>20</sup> Większość urodzonych we Francji dzieci imigrantów zapytanych: „Jak określasz swoje pochodzenie, kiedy myślisz o historii swojej rodziny?” najczęściej wymienia (przy czym można było odpowiedzieć kilkakrotnie) Francję (41%)

rzecz identyfikacji innego rodzaju, mianowicie na rzecz utożsamiania się tych osób z Francją i Francuzami.

Migracja jest swoistą próbą połączenia – w osobie migranta – dwóch światów kulturowych i społecznych. Wielu migrantów mówi o sobie, że ma dwie ojczyzny i że czuje się członkiem jednej wspólnoty narodowej czy też państwowej z urodzenia, drugiej zaś – z wyboru. W tym sensie dzieci imigrantów algierskich – niezależnie od innych powodów, dla których mają prawo czuć się Francuzami – migracją swych rodziców mogą uzasadniać własną identyfikację z Francją. Tym, co przyciągało i nadal przyciąga imigrantów algierskich do Francji, jest m.in. jej wyidealizowany obraz przekazywany przez kolejne fale „ludzi w ruchu”. I choć dzieci imigrantów, Francuzi algierskiego pochodzenia, zdają sobie sprawę z tego, że jest to obraz wyidealizowany, pomijający trudności życia codziennego nad Sekwaną, to jednak wydają się rozumieć tę, zdawałoby się, nie do końca uzasadnioną (bo niewynikającą z własnego doświadczenia), osobliwą fascynację Francją. Jest tak przynajmniej w przypadku narratorki *Du rêve pour les oufs*, która przebywając w Algierii, słyszy różne wy-

---

lub kraj pochodzenia (45%). Zdecydowanie częściej więc potomkowie uwzględniają w swej historii rodzinnej Francję niż ich rodzice, dla większości których pochodzenie wiąże się przede wszystkim z krajem emigracji (61%), mniej zaś z krajem imigracji (17%). Odpowiedź: „Francja” pada jednak najczęściej w odpowiedziach dzieci z rodzin mieszanych (Francja: 66%; kraj pochodzenia: 16%), i to nawet częściej niż w odpowiedziach Francuzów, których żaden z rodziców nie był imigrantem (Francja: 58%, inny kraj: 4%, częstsze są tu natomiast wskazania na region: 17%, właściwie nieobecny w odpowiedziach imigrantów i ich dzieci [po 2%]) (Simon 2012, 11 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]). Ponadto drugie pokolenie ma większe poczucie swej francuskości niż ich rodzice. Ze stwierdzeniem: „We Francji czuję się jak w domu” zgadza się 51% ogółu imigrantów pierwszego pokolenia, 66% dzieci tychże imigrantów urodzonych jeszcze w kraju pochodzenia rodziców, 69% dzieci tychże urodzonych już we Francji i 83% dzieci pochodzących z rodzin mieszanych. Wraz z kolejnymi pokoleniami wzrasta również akceptacja zdania: „Czuję się Francuzem” (42%: 1 i 1,5 pokolenie imigrantów algierskich; 68%: 2 i 2,5 pokolenie imigrantów algierskich; populacja większościowa: 88%), maleje natomiast akceptacja wypowiedzi: „Czuję się Algierczykiem” (44% [tylko!]: 1 i 1,5 pokolenie imigrantów algierskich; 32%: 2 i 2,5 pokolenie imigrantów algierskich) (Simon 2012, 7–9 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

obrażenia na temat Francji i nie próbuje odwieść swych rozmówców od planów imigracji:

- (98) Blizsi i dalsi kuzyni, którzy żyją we Francji, a w kraju [w Algierii] spędzają wakacje, opowiadają tylko o swojej nowej ojczyźnie. Mówią o niej jak o bliskiej przyjaciółce, raz biorącej ich w ramiona, raz dającej im tęgą kopę. Opowiadają zasłyszane historie, nieco dokładając faktów do opowieści o ludziach skutecznie omijających wszelkie przeszkody.

W historiach tych nie ma miejsca na osobiste porażki i na biedę. Wsłuchana w nie rodzina nigdy nie dowie się, że oni pracują na czarno, że są na zmywaku w marnej chińskiej knajpie, że śpią w nędznych małych pokojach dla dawnej służby. Wstydzą się tego, więc wolą upiększać swe opowieści, niż definitywnie wrócić z Francji do domu. [...] Chciałabym powiedzieć im, że tam, we Francji, nie wygląda tak, jak sobie to wyobrażają [...]. Pomyślałam jednak, że nie mam prawa powiedzieć im tego wszystkiego – nie chcę wyjść na przemądrzałą panią. Ci ludzie przecież przeżyli wojnę domową, głód i strach, i nawet jeśli Francja odbiega od ich wyobrażeń, to jednak nie jest tam tak źle, ponieważ tutaj [w Algierii] jest w rzeczywistości pewnie jeszcze gorzej (FG, 146–147).

W innym miejscu narratorka *Du rêve pour les oufs* przypomina sobie, że jej ojciec, zwany przez nią „Szefem”, również był przekonany, że wystarczy przestąpić granicę Francji, aby być bogatym (FG, 25). Potrafi zatem odnaleźć się w narracji, w której Francja traktowana jest jako kraj-marzenie, kraj, w którym żyje się z wyboru, nie zaś z przymusu.

Wybór zamieszkania, a później i pozostania na długie lata we Francji, jest podyktowany często również dobrem dzieci wychowanych przecież już tutaj. Przeprowadzenie się do Algierii wiązałoby się z koniecznością dostosowania się do nowej rzeczywistości, co z pewnością nie byłoby dla nich, zwłaszcza dla osób urodzonych już nad Sekwaną, proste. O ile bowiem dla rodziców przemieszczenie się do kraju urodzenia byłoby rzeczywiście powrotem i zamknięciem własnej trajektorii migracyjnej, o tyle dla dzieci przejazd do Algierii oznaczałby *de facto* rozpoczęcie migracji, uruchomienie procesów charakterystycznych dla imigrantów pierwszego pokolenia. Poza tym życie we Francji jest traktowane często przez ro-

dziców jako szansa, z której także ich dzieci mają prawo skorzystać. Taką opinię wyraża przynajmniej narrator *Avec tes mains*, przenosząc akcję do roku 1977 roku, kiedy za kwotę 10 tysięcy franków rząd francuski zaoferował Algierczykom i ich rodzinom (a także innym imigrantom, choć propozycja była głównie skierowana do osób pochodzenia maghrebskiego) dobrowolny i definitywny wyjazd z Francji. Tymi słowami wypowiada się on o powodach nieprzyjęcia tej propozycji:

(99) Obecnie proponuje się wam opuścić Francję z godnością za dziesięć tysięcy franków. [...]

My jesteśmy już duzi, prawie dorośli, i nie mamy żadnej ochoty, żeby tym razem nas skazywać na przeżywanie wygnania. Wy ze swej strony także nie zachęćcie nas do zamieszkania na ziemi naszych przodków. Pomimo znużenia i pomimo pieniędzy, którymi zamigotano wam przed oczami, nie straciliście przenikliwego wzroku – wiedzieliście, że [Francja] to nasza szansa.

Pozostałeś tutaj, w swoich neutralnych i bezbarwnych ubraniach, odpowiadając „tak, proszę pana”, kiedy przepytywany byłeś w biurach, gdzie przedstawiałeś dokumenty mające potwierdzać twoje prawo do emerytury i do opieki medycznej (AK, 76).

W narrację opisującą Francję jako kraj-marzenie, w którym żyje się z wyboru, wpisują się również takie wypowiedzi FPA, w których podkreślają oni, że ta osobliwa i trudna, bo związana też z wyrzeczeniami, miłość imigrantów przynajmniej przez długi czas była odwzajemniana. W tym sensie imigracja była więc wyborem obustronnym. Imigranci przybywali na zaproszenie firm francuskich, byli przez nie chętnie zatrudniani i mieli opinię dobrych pracowników. Francja, zwłaszcza w okresie powojennego, trwającego 30 lat *boomu* gospodarczego, potrzebowała imigrantów. I choć wielu Francuzów było zaskoczonych, już w latach 70., że Algierczycy w momencie kryzysu nadal chcą pracować we Francji i, co więcej, że założyli w tym kraju lub sprowadzili do niego swoje rodziny, to właśnie pamięć o tym wcześniejszym, dobrym okresie, w którym imigranci najlepsze lata życia spędzili tu ciężko pracując, jest bardzo ważna dla ich dzieci. Mówiąc o tamtym okresie, mogą nie tylko uzasadnić

obecność ich rodziców w Heksagonie, ale również w historii rodzinnej migracji odnaleźć powody własnej francuskości. Skoro praca we Francji jest interpretowana przez nich także jako praca DLA Francji, migracja rodziców jest zasługą – argumentem na rzecz identyfikacji z Francją, na który nie mogą np. powołać się ci, których przodkowie nigdy nie przebywali w tym kraju. W tym kontekście można odczytać dwa poniższe fragmenty; podkreśla się w nich zarówno niezwykle trud pracy ojców algierskich, jak i to, że posłużył on budowaniu wielkości Francji:

(100) Mój ojciec zużył swoje zdrowie, rekonstruując Francję Charles'a de Gaulle'a (MB, 18).

(101) Miałam około osiem lat, kiedy na wielkim lakierowanym kredensie w salonie zobaczyłam odcinek wypłaty mojego ojca. Na górze było napisane „R.W.” [„O.S.”]. Kiedy zapytałam mojego ojca, co znaczy ten skrót, odpowiedział „robotnik wyspecjalizowany [*ouvrier spécialisé*]. Robotnik wyspecjalizowany! Właśnie to! Mój ojciec nie jest zwykłym robotnikiem, jest robotnikiem wyspecjalizowanym. [...] Przez kilka następnych lat, dumna, nie pytałam o to więcej.

Kiedy po ponad dwudziestu latach odkryłam, że w rzeczywistości wszyscy ci mężczyźni przybyli skądinąd zbierali w swych lakierowanych kredensach odcinki wypłaty z wypisaniem u góry słowem „R.W.”, moje rozczarowanie było na miarę wcześniejszego podziwu. R.W., robotnik wyspecjalizowany. Wyspecjalizowany w niczym, trzeba byłoby dodać. Jakiś czas temu znalazłam w jednym czasopiśmie jasną definicję tego, co kryło się za tym „R.W.”. Definicja ta nie wymaga komentarza: „To nie robotnik jest wyspecjalizowany, przeciwnie, R.W. to robotnik bez kwalifikacji, [...] od którego wymaga się jedynie podążania za rytmem obsługiwanej przez siebie maszyny. To maszyna jest wyspecjalizowana. R.W. był, w czasie Trzydziestu Złotych Lat, symbolem systemu produkcyjnego, który poświęcał ludzi dla produkowania bogactwa (SS, 45–46).

O wyborze Francji przez imigrantów decydują jednak nie tylko czynniki przyciągające, ale także te zwane wypychającymi. Dla wielu kobiet, matek Francuzów algierskiego pochodzenia, wyjazd do Heksagonu wiązał się z uzyskaniem pewnych obyczajowych swo-



bód, z możliwością poznania zachodniego stylu życia. W ten sposób o swojej matce pisze narratorka *Comment je suis devenue une beurgeoise*:

- (102) Kiedy miała 18 lat, rodzice wydali ją za męża, nie pytając jej o zdanie. Przez kilka lat, zanim dołączyła do swego męża pracującego we Francji, mieszkała u swojej teściowej, która nie pozwalała jej na zbyt wiele. Miała wtedy 25 lat. Z entuzjazmem, podekscytowaniem i niecierpliwością chciała poznać ten kraj marzeń [Francję], gdzie kobiety mogły się ubierać według uznania, wychodzić z domu, swobodnie pracować, prowadzić samochód. Niedługo zajęło jej nawiązanie przyjaźni, znalezienie pracy i stworzenie sobie punktów odniesienia. Na jej pierwszych zdjęciach zrobionych po przyjeździe do Francji, w latach 80., sprawia wrażenie Europejki: krótkie włosy pofarbowane na blond, minispódniczka i buty na obcasie. Wygląda na nich na śmiałą, nowoczesną, wyzwoloną kobietę. W jej pozie nie ma żadnej oznaki podporządkowania (RZ, 13).

W zebranych materiale pojawia się również inny powód, jakim jest niestabilna, zwłaszcza w latach 90., sytuacja polityczna w Algierii. W niej narratorka *Comment je suis devenue une beurgeoise* upatruje przyczynę, dla której wielu imigrantów nie zdecydowało się (jeszcze) na powrót do kraju pochodzenia:

- (103) Mój dziadek po wielu latach ostatecznie opuścił więzienie [francuskie]. Ale sposób, w jaki korzystaliśmy z niepodległości w Algierii, sprawiał mu zawód do tego stopnia, że swój czas poświęcał w zamknięciu u siebie modlitwie. Z powodu wojny stracił swych bliskich, przyjaciół, potem obserwował kłótnie o władzę dzielące byłych kombatantów. [...] Dziś moja babcia, moi rodzice i cała moja rodzina osiedlili się we Francji po tym, jak bili się o niepodległość Algierii. Przyszłą, nie rozumiejąc tego.

Fakt, że nie mówią o powodach, które zadecydowały o ich wyborze, komplikuje relację między rodzicami a dziećmi (RZ, 34–35).

W kontekście utraty iluzji powrotu przez rodziców, pisze o tych samych kwestiach narrator *Avec tes mains*:

(104) Być może myślałeś [ojcze] kiedyś o tym, żeby przywieźć do Algierii pełne walizki na znak, że powiodło ci się w życiu, żeby pokazać sąsiadom z Arzew, że Francja jest ciągle w rozkwicie, że jest krajem ze snu. Ale z drugiej strony śmierć grasowała po wioskach, strach kazał nie zbliżać się w odległe zakątki wielkich miast. I tak wszystko wróciło do czasu sprzed półwiecza, tak jakby człowiek nie był zdolny uczyć się na przykładach ze swojej własnej historii. Zabójcy ukryci w cieniu odebrali ci ostatnią z iluzji, tę długo podtrzymywaną iluzję powrotu (AK, 82).

Czynniki wypychające, o których jest również mowa w książce Azouza Begaga, takie jak wojna domowa (AB, 202), zagrożenie terroryzmem (AB, 149), sabotaże terrorystów i ich skutki (np. odcięcie od wody pitnej; AB, 187) czy kontrole wojska i policji na drogach krajowych (AB, 214), z pewnością przyczyniają się do pozostania we Francji wielu Algierczyków, jednak już raczej nie mogą służyć za uzasadnienie identyfikowania się z tym krajem. Jeśli imigrant chciałby wrócić do kraju pochodzenia, ale z jakichś powodów nie może się na to zdecydować, wówczas jego pobyt w kraju przyjmującym nie jawi się jako coś pozytywnego, jako argument na rzecz identyfikacji z tym krajem, ale jako przeszkoda w realizacji życia spełnionego, szczęśliwego. Między innymi o takich sytuacjach będzie mowa na następnych stronach tej pracy.

### **Imigranci. Pochodzenie jako utrudnienie dla identyfikacji francuskiej**

Wyróżniliśmy dwa powody, dla których Francuzi algierskiego pochodzenia mogą utożsamiać się z kategorią imigrantów i jednocześnie odczuwać trudność, aby w pełni identyfikować się z Francją. Pierwszym jest przeżywanie migracji rodziców jako własnej, drugim – postrzeganie w pochodzeniu dzieci imigrantów zagrożenia dla francuskiej wspólnoty narodowej.

Poczucie, że kontynuuje się migrację rozpoczętą przez rodziców, sprawia, że na poziomie tożsamościowym ciągle jest się człowiekiem „pomiędzy”: dwoma kulturami, społeczeństwami, państwami. Dotyczy to zwłaszcza dzieci imigrantów w wieku najmłodszym, których rodzice żyją ciągle marzeniem powrotu: plany życiowe rodziców są

wówczas ich własnymi, potomkowie dzielą z rodzicami tęsknotę za krajem pochodzenia (choć często sami w nim jeszcze nie byli), a pobyt we Francji traktują jako tymczasowy. Urodzony jeszcze w Algierii narrator *À bras-le-cœur. Roman* w dzieciństwie, już we Francji, usłyszał od ojca, że w ciągu kolejnych trzech lat wzbogacą się na tyle, żeby móc wrócić do kraju (MC, 228; zob. też AK, 41). Córka *harki*, narratorka *France, récit d'une enfance* również współdzieliła z rodzicami niepewność co do tego, jak długo pozostaną jeszcze w Heksagonie (ZR, 138). Narrator *Le marteau pique-cœur. Roman* w dzieciństwie wierzył zaś, pewnie wraz z rodzicami, że „już wkrótce” przeprowadzi się do Algierii i tym tłumaczył konieczność oszczędzania we Francji i inne różne wyrzeczenia:

(105) Jakkolwiek zabawne jest to, że w naszym domu mówi się o Bożym Narodzeniu. Śmieję się ukradkiem.

Choć nie, to nieprawda, nie ma z czego się śmiać. Przeciwnie. Trzeba, żebym nauczył się nie marzyć zbyt mocno. Bo później wpadnąm w nostalgię, kiedy wracam z marzeniami na ziemię. Mój ojciec nie kupi zabawek na święta na pchlim targu zwanym Tonkin. Zresztą nigdy nie kupuje takich rzeczy, ponieważ kiedy coś się kupuje, trzeba wydać pieniądze. A to nie jest dobre, ponieważ te pieniądze przeznaczone są na coś innego. Mój ojciec nie opuścił gór Atlasu, żeby stać się konsumentem, ale właśnie po to, żeby umieszczać pieniądze w swej kieszeni i w portfelu mojej matki. To ma swoją nazwę: dochody. Jeśli chcemy być bogaci, nie możemy pozwolić, aby dochody odpływały od nas gdzie indziej (AB, 73).

Wielu imigrantów algierskich, nawet tych, którzy sprowadzili do Francji swoje rodziny, wierzyło zatem, że ich pobyt poza ich krajem urodzenia jest tylko tymczasowy. Jak pisze narrator *Avec tes mains*, marzyli oni – niekiedy przez całe życie, aż do śmierci – o tryumfalnym powrocie do Algierii i możliwości wybudowania tam domu (AK, 34; AK, 97; AK, 109). Nawet ci, którym udało się postawić okazały dom, nie mieli jeszcze często licznych okazji (oprócz takich jak coraz rzadsze wakacje w kraju i pogrzeby najbliższych krewnych), aby w nim zamieszkać. Wówczas, tak jak w przypadku ojca narratorki *Avec tes mains*, dom pozostaje przez całe lata pusty, oczekujący na

swych nieobecnych właścicieli, którzy, na chwilę, pojawią się w nich przywiezieni z Francji w trumnie na swój własny pogrzeb:

(106) Czy sprawy miałyby się inaczej, ojcze, gdybyś żył teraz tam, w czekającym na ciebie twoim domu? Zakupiłeś go za pierwsze zebrane wypłaty we Francji, w czasie, kiedy planowałeś wrócić; dom jak marzenie sene, znajdujący się na wyciągnięcie ręki. Twoja żona ciągle jeszcze odwiedzała to miejsce raz czy dwa razy w roku, przedmuchiwała kurze, korzystała z pokoiów i z podwórza, na którym niezbyt często dało się słyszeć dziecięce okrzyki. Mam tylko wątłe wspomnienie tego domu, nie są to obrazy szczęśliwości z raj, który byłby w stanie zatrzymać mnie przy sobie.

Coś więc należy do ciebie na tej ziemi. Cztery ściany pośrodku wzgórz, gdzie zamierzałeś przeżyć ostatnie swe lata blisko starych sąsiadów, znajomych z młodości. Raj niezamieszkały od ponad 30 lat. Nikt nie chce przejść tego królestwa iluzji. Wystarczy powiedzieć, że *chibanis* [staruszkowie], licznie przybywający niegdyś do Francji jako młodzi, wracając każdego roku w kabinie samolotu, na swój własny pogrzeb, w tym ostatnim samotnym locie. W domach, które zbudowaliście własnymi rękami lub w waszych snach pobrzmiwa cizza i pustka. Za każdym razem wasze życie rozgrywało się gdzie indziej: ci, którzy marzyli w kilka tygodni opuścić przejściowe osiedla złożone z baraków [*les cités de transit*], brodząc w błocie, nie potrafili go opuścić przez 20 lat, mając w głowie swój sen o powrocie, swój mit powrotu (AK, 75–76).

Dzieci są wprzęgnięte w migrację swych rodziców także dlatego, że często ze względu na ich dobro rodzice przekładają jakoby już dawno powziętą decyzję o powrocie. Rodzice z czasem, wraz z mijającymi latami, zdają sobie w coraz większym stopniu sprawę, że trudno im będzie, ot tak, wrócić do Algierii, choć z myślenia o tym, ciągle przekładanym, powrocie bardzo rzadko rezygnują. To, że dzieci imigrantów pozostają nad Sekwaną, nie oznacza jednak dla nich, że położenie migranta jest czymś obcym. Nawet jeśli w przeciwieństwie do rodziców mogą powiedzieć „jestem stąd”, to jednak często dzielą z nimi ich problemy, są w nie włączone.

Pobyt we Francji, z jednej strony dobrowolny, z drugiej nie do końca chciany, z dala od „swoich”, przez pierwsze pokolenie jest przeżywany bardzo często jako wygnanie (fr. *exil*). Doświadczają go także matki, które dołączały, same lub z dziećmi, do swych mężów (AK, 40). Z tęsknoty otaczają się pięknymi przedmiotami przypominającymi o Algierii i tamtejszym życiu społecznym i towarzyskim, którego są często pozbawione we Francji (AD, 20). Przeżywanie wygnania u matki narratorki *Lodeur des planches* objawiało się chroniczną depresją i powtarzającymi się próbami samobójczymi. Nie mogąc zaadaptować się w nowym miejscu, porównywała siebie do drzewa wyrwanego z korzeniami (SS, 118), nieustannie płakała (SS, 29–31), a jeśli wychodziła z rodziną na spacer w Marsylii, to najchętniej na plażę, aby wpatrywać się w morze łączące „tu” i „tam” (SS, 80–82; SS, 114). Można było zaobserwować fizyczne objawy jej cierpienia: od kiedy była we Francji, miała zawsze zimne ręce (SS, 110). Pytała Boga, dlaczego jest wobec niej niesprawiedliwy, a o samej migracji myślała jako o grzechu, za który przyszło jej pokutować (SS, 35–36). Podobne wątki znajdziemy również w innych tekstach, m.in. w tekście Ahmeda Djoudera, *Désintégration. Enfants d'immigrés*. Piśze on o smutku i chorobach swej matki wywołanych życiem pomiędzy dwiema kulturami (stosując także metaforę morza) i poczuciem braku zakotwiczenia w miejscu, w którym się przebywa (AD, 68–69).

Choć Algieria jest dla wielu dzieci imigrantów urodzonych już poza nią krajem fascynującym i wartym poznania, z którym identyfikują się jako z krajem przodków i rodzinnej kultury, to jednak nie tęsknią za nią, gdyż znają ją w dużo mniejszym stopniu niż rodzice. Skoro jednak Francuzi algierskiego pochodzenia poświęcają wiele stron własnych powieści i autobiografii doświadczeniu wygnania przeżywanego przez matki i ojców, to znaczy, że jest to doświadczenie, z którym również im przyszło się zmierzyć, do którego w jakiś sposób musieli się odnieść. Sposób odniesienia się do doświadczeń rodziców-imigrantów, uczynienie ich problemami własnymi albo, odwrotnie, odcięcie się od nich, z pewnością również mogło warunkować ich identyfikowanie się z Francją. Dzieje się tak dlatego, że imigrantów przeżywających wygnanie charakteryzuje nie tylko tęsk-

nota za krajem pochodzenia, ale także odczuwanie obcości w kraju imigracji. Więcej, imigrant doświadcza, jak stwierdził Abdelmalek Sayad (1999), podwójnej nieobecności – nie czuje się jak u siebie zarówno w jednym, jak i w drugim kraju. Zjawisko to opisuje m.in. Ahmed Kalouaz w *Avec tes mains*, zaznaczając jednocześnie, że dotyczy ono wyłącznie pokolenia rodziców, czyli pierwszego pokolenia imigrantów, nie zaś ich dzieci:

(107) Podczas gdy my [dzieci] naturalnie stajemy się tutaj [we Francji] zaszliśmy, wasz kraj mlekiem i miodem płynący odsuwa się sprzed waszych stóp, strzępi się. Z czasem, kiedy wyjedziecie tam [do Algierii] na wakacje, będziecie mieli wrażenie, że to już wasz ostatni raz, kiedy widzicie tę stronę morza [Śródziemnego]. Tak samo będzie, kiedy trzeba wam będzie wyruszyć w drogę powrotną. Już teraz wiecie, że pewnego dnia przyjdzie wam dokonać niemożliwego wyboru. Tutaj czy tam, nie będziecie potrafili wybrać, nikt nie wraca do kraju, który istnieje jako wyidealizowany byt. Jesteśmy częścią waszego życia, ale my wolimy żyć w kraju realnym, w kraju, który kochamy. Wasi bliscy będą zawsze nieobecni, jeśli chodzi o wasz dylemat dotyczący tego, gdzie pójść.

Twoi przyjaciele z budowy doświadcniają identycznego odczucia za każdym razem, kiedy wracają do ich wioski na ramadan lub na wakacje. Marzą o tym, aby już nie wracać, ale zawsze wracają. Ty zaś zachowałeś w pamięci to odczucie jako dowód, że niechybnie zbliża się dzień prawdziwego powrotu, tryumfalnego i definitywnego [...] (AK, 44).

Poczucie wygnania we Francji może towarzyszyć dzieciom, kiedy przejęły w jakiś sposób to doświadczenie po rodzicach, lub kiedy same urodziły się i socjalizowały w Algierii. Wówczas ich przeżycia mogą być bardzo podobne, choć pewnie przeżywane inaczej, do tych, które dotyczyły rodziców traktujących migrację jako wygnanie:

(108) Aminie, jeszcze tego nie wiesz, ale będziesz tęsknił za Algierią jak za mężczyzną, jak za kobietą, jak za dzieckiem. Myślisz, że życie tutaj to nic. Myślisz, że wszystko minie, że o wszystkim można zapomnieć. O tej ziemi, o tobie, o mnie. Trójką idealny. Twoje życie odmienione w trzech czasach. Jesteśmy tym przeszyci, Aminie. [...] Ta ziemia nas stwarza. Niczego już nie będziesz wiedział bez niej. Beze mnie. Bez nas.

Nie wiesz jeszcze tego, Aminie, że ta strata jest nie do zniesienia. [...] Algieria powróci jak zjawia. [...] Będzie podążać za twym cieniem. Zje twoje myśli. Obudzi cię w nocy. Uśni twoje dni. Zapłacisz za nią. Za to opuszczenie, za ten dług. [...]

Zawsze będziesz przemierzał świat z Algierią w swych dłoniach (NB, 74–75).

Większość dzieci imigrantów algierskich, w odróżnieniu od rodziców, nie odczuwa jednak podobnych dylematów (np. AK, 72). Jak pisaliśmy wcześniej, większość Francuzów algierskiego pochodzenia urodziła się już we Francji i z tym krajem wiążą się właściwie wszystkie ich wspomnienia. Również wielu rodziców w rodzinach algierskich z czasem oswaja się z myślą, że spędzą we Francji całe swoje życie, choć z początku chcieli szybko wrócić do Algierii. Kiedy pierwsze pokolenie imigrantów traci iluzję powrotu, pewnie również łatwiej jest identyfikować się ich dzieciom z krajem, z którym wiążą one swoją przyszłość.

(109) W tym czasie [ojcze], było jeszcze tak, że można było znaleźć jakąś pracę bez zbędnej zwłoki. [...] Imaleś się różnych zajęć: „Tysiąc zawodów, tysiąc kłopotów” [dosł. tysiąc zawodów, tysiąc obrazów nędzy: *Mille métiers mille misères*], jak głosi powiedzenie. I z wolna twoje życie zakotwiczało się tutaj, poza tym nie miałeś żadnego gniazda po drugiej stronie morza, na ojczystej ziemi. Nie było czasu, żeby wyobrazić sobie wielki, triumfalny powrót. Fortuna była schowana w studni bez dna, a ty, tak jak w dzieciństwie, próbowałeś się dokopać, brodząc w mule. Owocem twych działań było uzyskanie przez nas prawa do życia, ubierania się i jedzenia. Czyż nie to jest najważniejsze? (AK, 58)

W tym kontekście warto powiedzieć również, choć jest to pewnie dość odosobniony przypadek, o ojcu narratorki *Lodeur des planches*, który jej zdaniem nie przeżywał swej migracji jako wygnania – czuł się związany z tą ziemią, gdzie akurat przebywał:

(110) Mój ojciec nie miewał wrzodów. Należał do tych ludzi, którzy żyją w określonej chwili, zanurzeni zupełnie w danym czasie, bez pozostawiania jakąś swą częścią w przeszłości. [...] Bardzo szybko mój ojciec

nauczył się żyć z dala od rodziców, nie zakorzeniać się nigdzie, być zawsze gotowym, by pójść gdzie indziej. Różnica między moim ojcem a innymi była taka, że oni żyli między tutaj i tam. On zamieszkiwał raz jedną ziemię, innym razem drugą, co nie miało jednak dla niego większego znaczenia (SS, 92).

Drugim z wyróżnionych powodów, dla których Francuzi algierskiego pochodzenia mogą czuć się imigrantami, choć *de facto* nimi nie są, jest nie tylko przypomnienie o trajektorii migracyjnej ich rodziny i o odmiennym niż francuskie pochodzeniu, ale również używanie tego faktu jako argumentu na rzecz niepełnej francuskości. I choć takie postępowanie jest sprzeczne z duchem republikańskim, który we wspólnocie Francuzów nie rozróżnia odmienności kulturowych czy religijnych, to muszą się z nim dość często mierzyć dzieci imigrantów algierskich. Dla wielu z nich, naturalną reakcją na tego rodzaju postawy, wypływającą właśnie z przekonania o własnej francuskości, jest oburzenie. Okazuje się ono tym silniejsze, im bardziej w imigrantach upatruje się, stereotypowo, osób zagrażających porządkowi społecznemu:

- (111) Kiedy przestaniecie nas postrzegać jako imigrantów, cudzoziemców, złodziei, terrorystów? Wyobraźcie sobie świat, w którym mówi się o was w kontekście kontyngentów osób, które mogą przekraczać granicę, w kontekście integracji, imigracji, marginesu społecznego, przestępstw, wykroczeń, poczucia niebezpieczeństwa... Wyobraźcie sobie taki świat, wy, zwolennicy praw człowieka.

Być imigrantem to jakby być w samochodzie i czekać przed sygnalizacją, gdzie zapala się zielone światło, potem wraca do koloru czerwonego, zamienia się w zielone, wraca do czerwonego, wraca do zielonego, zmienia się na czerwone... Nie tylko to by was rozwścieczyło, ale także nie rozumielibyście tej sytuacji, cały czas nie posuwając się do przodu.

Cudzoziemcy nie są słabi. Ani psychicznie, ani fizycznie. Oni nie czynią z siebie ofiar. To historia ich osłabiła. Podobnie jak kobiety. One nie są słabe, to ich pozycja jest słabsza (AD, 107).

W zebranym materiale wielokrotnie jest wyrażane przekonanie o istnieniu negatywnych wyobrażeń na temat Francuzów, których



rodzice byli imigrantami<sup>21</sup>. W ich obcym pochodzeniu upatruje się pewnego niebezpieczeństwa dla francuskości. Kwestię tę podejmuje m.in. Nina Bouraoui w swej powieści autobiograficznej. Kiedy do Francji wyjeżdża przyjaciel narratorki książki, Francuz z rodziny mieszanej, który dzieciństwo spędził w Algierii, ta ostrzega go, że nikogo nie będzie interesowało to, że jest Francuzem. Widoczne nad Sekwaną będzie bowiem nie to, co wspólne z innymi mieszkańcami Francji, ale to, co tam odróżnia Amine'a, czyli jego pochodzenie. Nina porównuje Francuzów do wampirów, dla których pożywieniem jest cudze – odmienne, być może zagadkowe – życie.

(112) [We Francji] będziesz więc się wstydził. Wstydził tego, że boisz się być na ulicy. Że czujesz się śledzony. Że zamykasz drzwi na dwa zamki. Że nie podajesz swego numeru telefonu. Że nie zamieściłeś swego nazwiska na skrzynce na listy. Ale ty nie będziesz bał się Algierczyków. Będziesz bał się Francuzów, ich przemocy, ich żądzy krwi, ich pragnienia, żeby się działo. Będziesz bał się właśnie tych wampirów. Tych, którzy wszystko chcą wiedzieć, wszystko zrozumieć na temat zagadkowej

<sup>21</sup> W 2003 roku 39% Francuzów zgadzało się (całkowicie lub do pewnego stopnia) ze stwierdzeniem: „Imigranci wnoszą duży wkład w rozwój naszego kraju”, przeciwnych zaś była dokładnie połowa z nich (dla porównania, ze stwierdzeniem tym nie zgadzało się 66% Belgów – maksimum w ówczesnej UE, oraz 26% i 31% Szwedów – minimum odpowiedzi tego typu w krajach „15”). W tych samych badaniach 42% Francuzów zgadzało się z tezą: „Imigranci zagrażają naszemu sposobowi życia” (tym razem Belgowie ze zdaniem tym zgadzali się najczęściej: 53%, Szwedzi zaś najrzadziej: 25%) (*Citizenship and sense of belonging* 2004, 27). W 2008 roku 36% dzieci imigrantów w wieku 18–50 lat, urodzonych we Francji i posiadających francuskie obywatelstwo, deklarowało, że doświadczyło sytuacji, w których odrzucano ich prawo do identyfikacji francuskiej. Urodzeni we Francji potomkowie imigrantów deklarują też częściej niż Francuzi, których rodzice nie byli imigrantami, że doświadczyli rasizmu (43% wobec 8%) czy dyskryminacji ze względu na wygląd lub pochodzenie (31% wobec 11%) (Simon 2012, 13 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]). Z badań tych można wysunąć wniosek, że najbardziej narażeni na kwestionowanie ich francuskości są Francuzi pochodzenia afrykańskiego o czarnym kolorze skóry (41%), maghrebskiego lub arabskiego (43%), azjatyckiego (44%) i tureckiego (43%). Gdy zaś jest się obywatelem i imigrantem pierwszego lub drugiego pokolenia o pochodzeniu europejskim i o białym kolorze skóry, wówczas szanse na zakwestionowanie francuskości są dużo mniejsze (tylko 10%) (Simon 2012, 14 [wyniki badań INED-INSEE z 2008 roku]).

algierskości. Na temat kwestii algierskiej. Będą cię wypytywać. Będą się tobą żywić (NB, 89).

- (113) We Francji nie będziemy mogli ścierpieć nie Francji samej. Oczywiście, że nie. Będzie to raczej idea Francji bliska pewnym rodzinom. [...] Przejawiając się w ich złożoności. W ich kompleksach. W ich dziedzictwie. To nie język francuski będzie nas krępował. To jedyny język, jaki jesteśmy w stanie zrozumieć. [...] To [co nas będzie krępować] znajdziemy w rodzinach spotkanych przypadkiem. Na wakacjach. W tym, jak są utkani z nienawiści. W ich osądach. W ich maksymach. W „Arabowie na zewnątrz”. W ich niemożności kochania tak prawdziwie tego, co jest obce. Tego, co jest różne. Tego, co im umyka. W tej niekompatybilności. Pomiędzy nimi a nami. W bestialstwie właśnie tych rodzin, które rodzi we mnie nienawiść pewnego rodzaju Francji (NB, 94–95).

Dzieci imigrantów są traktowane jako przybysze, obcy, choć chciałby być postrzegane jako zwyczajni członkowie wspólnoty francuskiej. Francuzi skupiają się bardziej na tym, co odmienne niż wspólne, a samej odmienności nie są w stanie zaakceptować lub – używając słów narratorki *Garçon manqué* – pokochać. Dotykamy tu ważnego problemu: ksenofobii, która dotyka członków własnej wspólnoty narodowej. Słowo „ksenofobia” w zebranych tekstach raczej nie jest używane, częściej natomiast mówi się o rasizmie lub o panujących wśród niektórych Francuzów uprzedzeniach względem Arabów i muzułmanów. Narrator *Chiens de la casse. Roman* mówi wręcz, że integracja imigrantów *à la française* oznacza nieakceptowanie wszystkich tych, którzy przybyli do Francji później. Mówiąc nieco przewrotnie, wyznaje, że być Francuzem to nienawidzić nowo przybyłych i przejawiać wobec nich nastroje antyimigranckie. W jego wypowiedzi odnaleźliby się pewnie również Polacy (w tym słynni polscy hydraulicy), przybywający do Francji po polskiej akcesji do Unii Europejskiej w 2004 roku.

- (114) Czasami mam wrażenie, że skończę tak jak wszystkie grupy imigrantów, które wybierają rasizm jako narzędzie integracji. W tym tkwi być może sekret integracji po francusku: jak się da uprzykrzać życie tym, którzy dopiero co tu przybyli. W mojej głowie zaczynam już czyścić

strzelbę, przykładam ją do ramienia i wycelowuję w moje przyszłe ofiary. Zaczęlbym od ludzi z Europy Wschodniej. Jedyne, co znają, to komunizm, wojna i bieda. Plądrują nasze parkometry i wypuszczają swoje kobiety na nasze chodniki. Jeden joint afgańskiego świętwa w buzi i 22-calowy nabój w zasięgu ręki wystarczyłyby, żebym pojawił się z nagim torsem w oknie i zaczął sprawdzać, czy czasem żaden rumuński dzieciak nie zbliża się zbytnio do radia i odtwarzacza CD w moim samochodzie.

No a Chińczycy? Oni także znajdują się w obszarze ryzyka, jeśli tylko bardziej zechciałbym się zintegrować. Choć nie sprawiają oni złego wrażenia, będą miał ich na oku. Dobrze widzę, jak wykupują jedną po drugiej piekarnie we wschodnich dzielnicach Paryża. Jeszcze trochę i wkrótce wszystkie sklepy w okolicy będą do nich należeć. Nawet informacje w McDonalddie w XIII dzielnicy są napisane ich chińskimi literami (MB, 105).

Powodem niewłączenia przez pewne grupy dzieci imigrantów do wspólnoty narodowej, trzymania ich w ciągłym „przedsionku” francuskości, jakim jest identyfikowanie ich z kategorią imigrantów (choć przecież mowa o osobach posiadających paszporty francuskie), może być też inny niż biały kolor skóry<sup>22</sup>. Temat ten jest szcze-

<sup>22</sup> Badania Ahsène Zehraoui (1999, 177–183), Evelyne Perrin (2008, 21 i nast.) i Frédérique Sicard (2011, 44–61) potwierdzają identyfikowanie FPA przez rówieśników w szkołach jako Arabów lub muzułmanów. Perrin mówi o codziennym doświadczaniu rasizmu w szkołach i w pracy, zwłaszcza przy jej poszukiwaniu. Wskazuje ona, że jedna ze strategii, która pozwala odpowiadać twierdząco na pytanie: „Czy czujesz się dobrze we Francji?”, polega na wypieraniu bodźców świadczących o istnieniu rasizmu i jednocześnie nieprzyjmowaniu dyskursu ofiary: „Popadam w amnezję, ale na takim najbardziej żywotnym poziomie, trzeba to szybko oddalać od siebie, inaczej wpadasz w to. Twój umysł zapomina, ale twoje serce i twoje ciało nie zapominają. To jest kwestia twojej tożsamości” (Nadia, działaczka stowarzyszenia; za: Perrin 2008, 24). Badaczka uważa również, że w pierwszej dekadzie XXI wieku nastąpił wzrost nastrojów antyarabskich i antymuzułmańskich. Potwierdzeniem tej tezy jest wypowiedź kolejnej osoby: „To, czego nie odczuwałem jeszcze kilka lat temu, teraz jest odczuwalne coraz bardziej. Bardziej czuję, że jestem źle traktowany w telewizji, w szkole. Do Francji powrócił rasizm i jest to, mówiąc bardziej generalnie, związane z odrzuceniem islamu. [...] Wokół mnie jest wiele osób z mojego kraju, które żyją w nędzy, choć są wykształcone i nie są idiotami, które mówią dokładnie tak jak ja: mają wszystko, czego się od nich oczekuje i jednocześnie

gólnie obecny w powieści Niny Bouraoui. Nawet jeśli narratorka tej książki miałaby wiele powodów, aby czuć się Francuzką, to jej „algierski” wygląd (a także imię i nazwisko wskazujące na obce pochodzenie) jest przez wielu, a po jakimś czasie również przez nią samą, traktowany jako cecha przeszkadzająca w byciu „prawdziwą” Francuzką<sup>23</sup>. W poniższych fragmentach zaznacza się dychotomia między dwoma rodzajami ciała: białymi ciałami Francuzów a jej ciałem, które nie jest białe, czyli nie jest francuskie. W jednym z cytatów można odnaleźć również, niezbyt skuteczny, sposób zapomnienia o swym niefrancuskim ciele. Jest nim założenie przez narratorkę wysublimowanego stroju znanej marki. Przykrywa on w części jej ciało, ale prawdy o nim (o tym, że jest algierskie, a nie francuskie) nie jest w stanie wymazać. Narratorka stwierdza, że z uwagi na jej kulturę jest Francuzką, ze względu zaś na wygląd – Algierką. Niezależnie, co by narratorka *Garçon manqué* robiła, fakt, że odziedzyczyła fizyczne cechy po algierskim ojcu (twierdzi, że całą skórę ma po nim, a twarz po jego matce, swej babci), każe jej się zastanawiać, czy jest Francuzką, czy też nie:

---

żyją w nędzy. Pięć lat temu [wypowiedź między 2003 a 2006 rokiem] już nie pamiętałem tego, że Francuzi nas nie kochają. Teraz na nowo to czuję. Nauczono ich nas nie kochać. Mają w tym udział media: przedstawia się ludzi niebezpiecznych, ekstremistów. To określenie „umiarkowani islamisci” jest medialną konstrukcją. Cały czas czujesz się zobligowany do usprawiedliwiania się. Kiedyś obchodziliście ramadan i nikt się tym nie przejmował. Teraz to jest już podejrzane, dochodzi do tego, że pyta się mnie, czy nie jestem islamistą” (pracownik uniwersytecki; za: Perrin 2008, 27–28).

<sup>23</sup> Por. wypowiedź jednej z osób badanych przez Fabienne Rio (2010, 121), kiedy odpowiada na pytanie, jakie obywatelstwo by wybrała, gdyby trzeba było zdecydować się tylko na jedno z nich: „Wybrałbym bycie Algierczykiem, ponieważ moi rodzice są Algierczykami, więc uczyniłbym to z tej chęci kontynuacji i jeszcze z tych kilku powodów, które nas tutaj dotyczą. Wiesz, mamy obywatelstwo francuskie, ale zawsze jest podobnie, wygląd sprawia, że jesteśmy inni i to chyba już się nie zmieni. Niczemu więc nie służy bycie obywatelem drugiej kategorii. Gdyby naprawdę nas się akceptowało, to tak [wybrałby obywatelstwo francuskie]. Ale zawsze jest to, że mówi nam się »nie«. Mam więc podwójne obywatelstwo, dobrze mi z tym, nie zwracam na to uwagi” (Mustafa, 26 lat, ukończył studia fizyczne, prowadzi badania we współpracy z Algierią).

- (115) Samotność doskwiera mi tutaj [we Francji], jest jak obciążające kamienie. Francja pozostaje biała i niemożliwa (NB, 22).
- (116) Dobrze się prezentować. Być dobrze uczesaną. Zapomnieć. Że mój ojciec jest Algierczykiem. Ja jestem stąd, choć jestem przyjezdna. Mam twarz Rabii [algierskiej babci]. Skórę mam Bachira. Nic z Rennes. Nic. Jedynie odpis urodzenia. Jedynie moją narodowość francuską. Zapomnieć o moim nazwisku. Bouraoui. „Ojciec gawędziarza”. Od „abou”, ojciec, i od „rawa”, opowiadać. [...]
- Założyłam bardzo delikatne, cienkie spodnie, bardzo dziewczęce [...]. Kostium marki Daniel Hechter. Komplet, którego nienawidzę. Moje przebranie. Moja skóra francuska (NB, 92–93).

Różnice między „francuskimi” ciałami a jej własnym, algierskim, zwracającym na siebie uwagę, są tematem jej rozważań szczególnie na plaży w Bretanii (np. NB, 93–94), którą nazywa ewidentną i francuską. Co ciekawe, obcość, jaką odczuwa w tym miejscu, wywołuje u niej skojarzenia z czasami Algierii francuskiej, którą pamięta z dzieciństwa. (Wykluczenie odczuwane przez Francuzów-Muzułmanów w okresie kolonialnym, wynikające z ich odrębności kulturowej i religijnej, ma więc tu swoją paralelę we współczesnym wykluczeniu bazującym na odmienności cech fizycznych wywołujących konotacje z odmiennym niż francuskie pochodzeniem):

- (117) Jestem tu obca. Nie znam nikogo spośród tych biegających, krzyczących, obejmujących się nawzajem i dających się uwodzić ludzi. [...] Nikogo z tych białych skór. Będących w tym białym świetle. Białym jak piękne włosy mojej francuskiej prababci. Białym jak kości, które ją podtrzymują. Białym jak mój niespodziewany głos. [...] Jestem zakłopotana, będąc tutaj. W tym uczuciu dyskomfortu. Kim jestem? (NB, 142).
- (118) Jestem na wakacjach od mojego algierskiego życia.
- Te wszystkie krzyki [na plaży]. Te boje, te sieci rybackie, te pontony. Morze nie jest daleko. Dinard [miejsowość]. Saint-Malo. Saint-Lunaire. Saint-Briac. Wszystkie te białe dzieci, które biegną w stronę słońca. [...] Te białe dzieci. [...] Są zbyt porządne. Są zbyt białe. Zbyt przywiązane do swych matek. [...]

Wszystkie te spojrzenia skupione na mnie. Na moim kostiumie od Daniela Hechtera, na mych dziewczęcych spodniach, na mojej walizce, na kieszonce z napisem „Air Algérie” [linie lotnicze]. Na mojej brązowej skórze i na mych złotych oczach. [...] Łzy w moich oczach przeciwko Algierii francuskiej. Przeciwno Francji dla Francuzów. Przeciwno tej Bretanii, jakże oczywistej, która mnie opanowuje i usuwa (NB, 103).

Dzieci imigrantów algierskich czują się więc, z jakichś względów, ciągle wyróżnieni na tle zbiorowości „zwykłych”, niezwracających takiej uwagi jak oni, Francuzów. To poczucie specjalnego statusu, choć nigdzie nieokreślonego na papierze, nie tylko u Niny Bouraoui wywołuje skojarzenia z okresem Algierii francuskiej:

(119) Matka zapytała mnie, czy Francuzi z Francji są inni niż byli Francuzi stamtąd, z Algierii. Odpowiedziałem:

– Tam, w ogóle na nas nie zważali, tutaj zauważają nas aż za bardzo [gra słów: *Là-bas ils ne nous envisageaient pas, ici ils nous dévisagent...*] (MC, 246).

Doświadczenie obcości we Francji ze względu na obce pochodzenie jest czymś wspólnym dla rodziców i dzieci w rodzinach algierskich. FPA nadal więc są – w pewnych sytuacjach – ujmowani jako obcy (w języku francuskim „obcy” i „cudzoziemiec” zamyka się w tym samym słowie *étranger*), jako imigranci, choć nie pierwszego, ale drugiego pokolenia. Rasizm i fobie wobec obcego pochodzenia nie różnią jednak przynależności pokoleniowej czy obywatelskiej. W rasizmie, który narratorka *Garçon manqué* nazywa chorobą, małżeństwo mieszane oznacza swego rodzaju zdradę „swoich”. Dlatego, kiedy odwiedza wydział w Rennes, gdzie przed laty, w okresie wojny algierskiej, poznali się jej rodzice – Francuzka i Algierczyk – wyobraża sobie, z jakimi negatywnymi zachowaniami mogli się oni wówczas zetknąć. Następnie konstatuje, że współczesne społeczeństwo francuskie, jakie poznała np. w Paryżu, nie zmieniło się diametralnie w porównaniu z tym z przełomu lat 60. i 70. Pewne antyalgierskie – i szersze: antyarabskie i antyimigranckie – postawy są w nim ciągle obecne, a ludzie, którzy niegdyś jako młodzi nie mogli znieść wido-

ku Algierczyków, dziś są zacnymi starszymi osobami i mają własne rodziny:

(120) To miejsce, gdzie niektórzy studenci bluzgali na moją matkę. Ta Biała z Algierczykiem. Kobieta Francuza-Muzułmanina. Rasizm. Choroba tychże studentów. Wstydliva choroba. Choroba na punkcie seksu. Strach przed innym. Strach przed inną płcią. Przed inną skórą. Niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą cudzoziemiec. Nigdy nie zabić swego ojca. Pozostać między Białymi. [...] Tak, rasizm jest chorobą [...].

Wszystkie te głosy, które nadal mówią. Jestem zbyt słaba, aby tego słuchać. Ci studenci, którzy zdążyli się zestarzeć. Dobrzy ojcowie rodzin. Szanowane kobiety. Zawsze będę zbyt słaba, żeby słuchać lub domyślać się. [...] Żeby poznać prawdę. Tę prawdę nie do zniesienia. Prawdę tych głosów, które słyszę jeszcze na ulicy, które płyną z głębi serca. Tych słów, które ulatują. W metrze. W autobusie. Na wydziale prawa w Paryżu. W czasie posiłków. Żmije. Prześlizgujące się w konwersacji. To, co zawodzi. Natychmiast. To, co sprawia, że szybko uciekam. To, co wyryte jest na twarzy tego, który mówi. Ten kwas. To, co mnie dręczy (NB, 148–149).

(121) Potem przyzwyczałam się już do takich zachowań. Do tych słów, które porywały, jak niewielkie pożary lasu. To dotyczyło całego Paryża. Jak pułapki do omińnięcia. Jak miny, po których się stąpa. Na ulicy. W restauracji. W metrze. Ta kobieta, gdy ją mijałam: „Wybiega, ta hołota wybiega”. I tak to szło. W supermarkecie z moją siostrą i Sofią, znów kobieta kierująca w naszą stronę wzrok: „Trzeba się tego pozbyć”. Wyśłać ich do ich kraju. Eksterminować. Oczy Sofii. Oczy dziecka. I znowu wściekłość. Znowu mdłości. Znowu ta niezdolność, żeby coś odpowiedzieć. Moja czerwieniejąca skóra. Bicie mojego serca. Mój ściśnięty żołądek (NB, 130–131).

Przejawy rasizmu we Francji dotyczą nie tylko Arabów i Francuzów arabskiego pochodzenia, choć ich przypadkom w zebranych materiale poświęca się, naturalnie, najwięcej miejsca. Przyjaciel narratorki *Du rêve pour les oufs*, zatrzymany bez powodu przez policjantów nauczyciel w liceum pochodzący z Senegalu, zostaje przez nich nazwany gibonem (FG, 81–82). O wynikającej z odmiennego wyglądu dyskryminacji dzieci imigrantów z Maghrebu na francuskim rynku

pracy pisze z kolei narratorka *Comment je suis devenue une bourgeoise* (RZ, 205–206). Rasizm, owa choroba, o której mowa w książce Niny Bouraoui, wydaje się przy tym chorobą zakaźną – jego doświadczenie sprawia, że imigranci i ich dzieci również zaczynają myśleć w pewnych sytuacjach w kategoriach koloru skóry itd. W tym kontekście narratorka książki Raziki Zitouni wspomina o istnieniu rasizmu, także wśród Maghrebów, nakierowanego przeciw Francuzom francuskiego pochodzenia (RZ, 209). Myślenie w kategoriach rasowych ujawnia się także w wypowiedzi narratora *Cités à comparâitre. Roman*, w którym wyznaje, że nie lubi białego koloru skóry (który zresztą cechuje również jego wygląd), gdyż kojarzy mu się z policjantami:

(122) [O Nadii] Chodziła z grzywką nieco przysłaniającą jej czoło. Brunetka. I szczególnie jej skóra nie była biała tak jak moja. Nie lubię białego koloru skóry, kojarzy mi się z policjantami. Jej skóra była inna, była koloru złotego piasku. Takiego jak na tropikalnych plażach (KA, 41).

W zebranych tekstach podkreśla się jednak przede wszystkim brak akceptacji przez białych Francuzów odmiennego koloru skóry i odmiennego pochodzenia. To ono wydaje się głównym motorem napędzającym niechęć między imigrantami i ich dziećmi a nieimigrantami. Jeśli chodzi zaś o Francuzów arabskiego pochodzenia, to nieimigranci rozpoznają ich nie tylko po „arabskim” wyglądzie, ale również po ich imionach i nazwiskach:

(123) Jaka odpowiedzialność wynika z faktu, że ma się taki wyraz twarzy i takie oczy, jak ja? Że ma się takie a nie inne imię [Yasmina Bouraoui]? [...] Jaka wina? Polegająca na konieczności literowania. Wyraźnego wymawiania. Na konieczności szerokiego otwierania buzi i mówienia z lekko podniesionym głosem. Że wszyscy muszą to słyszeć? Litera po literze. B-o-u-r-a-o-u-i. Nie, nie Baraoui, ani nie Bouraoui. Czy to nie jest proste? Bouraoui od *raha*, czyli „opowiadać”, i od *Abi*, które oznacza „ojciec”. Arabskie imiona są rodzinnymi więzieniami. Zawsze jest się albo czyimś synem i ma się nazwisko z *Ben*, lub czyimś ojcem i w nazwisku ma się *Bou*. Więzienia rodzinne i więzienia męskie (NB, 123–124).



O przejawach arabofobii przeczytamy również w innych miejscach. Z poniższych cytatów wynika, że wiele osób we Francji identyfikując kogoś jako Araba, jednocześnie używa tej identyfikacji jako argumentu przeciwko czyjejs francuskości. Bycie Arabem uważane jest często za na tyle stygmatyzujące dla dzieci imigrantów algierskich, że szuka się sposobów na zastąpienie tej identyfikacji inną, która byłaby w większym stopniu do zaakceptowania przez Francuzów francuskiego pochodzenia. Dlatego właśnie, jak czytamy, „lepiej mieć w głowie jakąś inną ojczyznę” lub nazywać siebie określeniem *Beur* (mężczyźni) lub *Beurette* (kobiety), które powstało w latach 80. dla określenia dzieci imigrantów arabskich we Francji. Jeśli jest się pochodzenia algierskiego, można również spróbować powołać się na swą tożsamość berberyjską (Kabylowie są Berberami) i odciąć się od wpływów, jakie z biegiem historii przyczyniły się do znacznej arabizacji tej rodzimej kultury algierskiej. Szczególną trudność w przyznawaniu się do swej odziedziczonej po rodzicach arabskości mają chłopcy, gdyż to im głównie przypisywany jest stereotyp niebezpiecznych czy buntujących się Algierczyków. (Znamienne jest tu podkreślenie w ostatnim z cytowanych fragmentów, że Francuzi prędzej zaakceptują chłopca przebieranego w sukienki niż dziecko rodziców arabskich).

(124) Jeśli jesteś Arabem we Francji, nie masz interesu w tym, aby o tym mówić. Jeśli robisz wszystko, żeby czuć się Arabem, nie jesteś lubiany, ale przynajmniej uczciwie, że będąc we Francji, nie jesteś do końca u siebie. Lepiej mieć w głowie jakąś inną ojczyznę, jeśli chce się marzyć i zapomnieć o tym, kto nie chciałby patrzeć na twój brzydki dziób. [...] Pośród Arabów [*Rebeus*] we Francji maksymalnie dużo osób żyje w nędzy. Ale też trzeba widzieć, skąd pochodzą nędznicy. Oni są z tego samego miejsca, co ja: z osiedla blokowego, które zżera mózg (KA, 107).

(125) Tak, miałabym w sobie ducha zemsty. Tego samego ducha, co ci, których nazwą pewnego dnia *Beurs*. Nie można już będzie więc powiedzieć we Francji „Arab”. Będzie się mówiło *Beur* i nawet *Beurette*. To polityczne. To pozwoli uniknąć tych przerażających słów: „Algierczycy”, „Maghrebowie”, „Północnoafrykańczycy”. Wszystkie te

słowa, których niektórzy Francuzi nie mogą już wymówić. *Beur* jest ludyce. To jest także pewnym zbagatelizowaniem sprawy. Ta generacja, ani naprawdę Francuzi, ani do końca Algierczycy. Ten lud tułaczy, błędzący. Ci koczownicy. Te upiorne dzieci. Ci więźniowie. Którzy jak szaleni trzymają się swojej pamięci. Którzy traktują historię jak kamień. W których głosie odnaleźć można jedynie nienawiść. Którzy spalają się pragnieniem zemsty (NB, 129).

(126) We Francji będą cię uważać, Aminie, za Kabyla. [...] We Francji lepiej jest być Kabylem. Lepiej niż Algierczykiem. Jest to mniej skomplikowane niż bycie Franko-Algierczykiem. Będziesz bardziej „czysty”, Aminie. [...] Kabyl, człowiek stojący. Kabyl, człowiek kroczący. Kabylowie, twoja duma. Kabyl, człowiek z podniesioną pięścią. [...] Polubisz tę nową definicję ciebie (NB, 56–57).

(127) Mój Boże, sama nie wiem, chyba wolałabym być chłopcem. Oni nie lubią chłopców [chłopców-Arabów]. Oni boją się synów naszych ojców, uważają ich za pobudzonych, nieprzewidywalnych, za ludzi, którzy mogą ich uderzyć w czasie imprezy lub poderżnąć gardło. [...]

Jak to wytłumaczyć moim braciom? „Wasze siostry podobają się im [Białym] i ranią ich serca. Jesteśmy ich ulubienicami [...]

Ale wy, chłopcy [arabscy], oni zawsze albo zostawiają was na zewnątrz, albo was zamykają. I żałują, że nasi ojcowie nie mają tylko córek. [...]

Jeśli pewnego dnia będę miała syna, dam mu na imię Baptiste, Christophe, François. I będę ubierała go jak dziewczynkę (TI, 55).

Francuzki algierskiego pochodzenia są nazwane przez rówieśników w książce Raziki Zitouni „brudnymi Arabkami” (RZ, 108). Narrator *Désintégration*. *Enfants d’immigrés* uważa z kolei, że on i jemu podobni są „sfabrykowani” przez zbitki językowe typu „gniewni Arabowie muzułmańscy”. Przypomina jednocześnie, że znani Francuzom z codziennych doświadczeń, nie zaś ze stereotypów, pracujący np. za ladą w sklepie lub w usługach mili Arabowie nie biorą się we Francji znikąd (AD, 123–124). Arabskość, łączona we francuskim społeczeństwie automatycznie z muzułmańskością i – jak czytamy w *Désintégration* – również z „gniewnością”, jest cechą przypisywaną FPA, choć woleliby oni, jak we fragmencie poniżej, być postrzegani

po prostu jako Francuzi. To ciągle przypomnianie o obcym pochodzeniu (przy czym pochodzenie to nie jest traktowane jako wartość dodatnia, ale jako cecha negatywna) sprawia, że nawet w trzecim pokoleniu identyfikacja z Francją jest wyzwaniem, działaniem pod prąd otoczeniu społecznemu:

(128) Jesteśmy ujęci w ramy dotykającego Francuzów irracjonalnego obrzydzenia nami. Nie przestaje się nas wypalać i zohydzać. Zohydza się nasze dzieci, które są tutaj urodzone i stale usprawiedliwia się zniewagi i obmowy, na stałe wpisane w rzeczywistość szkolnych korytarzy. Moje bratanice [*mes nièces*] uskarżają się na każdą niegodziwość skierowaną w ich stronę, na mówienie do nich per „Arabowie” czy „Muzułmanie”; nie chcą zgodzić się na to ciasne miejsce, w jakim umieszczają je inni, ograniczone tylko i wyłącznie do lektury Koranu. Obejmują tę księgę z uśmiechem, żeby – jak mówią – lepiej głosić cnoty wyznawane przez Gandhiego. W ten sposób próbują odpiierać skutki gwałtownego szoku, jakiego doznały, przekonując się, że nie będą miały nigdy ojczyzny, choć urodziły się w tym kraju jako dzieci tych, którzy wierzyli w ich lepszą [francuską] przyszłość (ZR, 66).

Wielu Francuzów algierskiego pochodzenia uważa ponadto, że we Francji szczególnie napiętnowaną grupę stanowią muzułmanie. Narrator książki Ahmeda Djoudera przekonuje, że błędem jest krytyczne nastawienie Francuzów do religii muzułmańskiej, ponieważ jest ona w życiu Algierczyków i ich dzieci (choć, jak przyznaje, nie są one bardzo praktykujące) jedyną sferą życia, która zapewnia im „iluzję koherencji, iluzję jedności”, daje poczucie umiejscowienia w świecie, czyni ich pogodnymi (AD, 62–64). Uważa przy tym, że to – jak mówi – irracjonalne przywiązanie do religii wynika z błędów popełnionych przez Francuzów, z tego, że udało im się przekonać Algierczyków, że kultura francuska nie jest dla nich (AD, 62). Odcinając symbolicznie imigrantów i ich dzieci od dostępu do dóbr kultury francuskiej, Francja jakby pchnęła ich w objęcia religii traktowanej jako ważny wskaźnik narodowej identyfikacji (por. fragmenty, w których stwierdza się, że religią Francuzów jest chrześcijaństwo: AB, 74; MB, 98). W tym kontekście obowiązujący we Francji zakaz eksponowania symboli religijnych nie jest interpretowany jako gest równości-

wy, republikański, ale jako odebranie dużej części populacji żyjącej we Francji owych narzędzi zapewniających im poczucie tożsamościowej spójności:

(129) Jeśli już o tym mowa, w imię takiego rozumienia zasady laickości zabrońmy przekonań politycznych, preferencji seksualnych, angażowania się w działalność stowarzyszeniową. Cóż pozostanie? Strzępy, majki, adidas, sport, plotki. To śmieszne, ale nikt nie zdał sobie sprawy, że wiara religijna jest ostatnią, przekonującą i angażującą różnicą, i to właśnie w młodości, kiedy ucieka się przed prawdziwym życiem, duchowością, cierpliwością, świadomością. Usuwając chusty, jarmułki, krzyże... odbiera się każdemu możliwość myślenia. Różnica od kogoś jest w tym przypadku czymś, co nas zaczepia, skłania do myślenia. Jest filozoficzna. Wprowadza w nas wątplenie.

Uniformizacja przyjdzie następnego dnia (AD, 90).

Dla imigrantów i ich dzieci niesprawiedliwe wydaje się to, że zabrania się im – ich zdaniem – przypomnienia o swych własnych korzeniach, celebrowania tego, kim są. Zdają sobie sprawę, że ich własna tożsamość kulturowa i ich historia rodzinna łączą to, co francuskie, z tym, co bliskie kulturze ich pochodzenia. Jeśli nie mogą zaś mówić o tym, kim są, a nie mogą też (bo jest to niemożliwe) prezentować tożsamości identycznej z tą dominującą, jakoby „czystą” francuskością, skazani są na istnienie w tożsamościowym niebycie z jednej strony, z drugiej zaś – na wykluczenie z francuskiej wspólnoty narodowej, w której – w praktyce – trudno znaleźć się, jeśli reprezentuje się łącznie takie cechy jak: bycie imigrantem, Arabem i muzułmaninem. „Prawdziwi Francuzi” nie są dziećmi imigrantów, są Europejczykami i są chrześcijanami respektującymi zasadę laickości. Wykluczający jest tu mechanizm, który opiera tożsamość narodową na jednym pochodzeniu, jednej kulturze i jednej religii. Zaznacza on również symboliczną, polityczną i kulturową dominację nieimigrantów nad imigrantami i ich dziećmi. Dobrem, które jest stawką w tej grze między tymi dwiema skonfliktowanymi grupami, jest zaś odpowiednie pochodzenie, odpowiednia genealogia rodzinna – swoisty certyfikat, którego nie sposób podrobić:

(130) Oni [Francuzi] mają domy rodzinne. Meble rodzinne. Stoły należące do rodziny. Wielkie parki i wyłożone żwirkiem aleje. Przygotowują rodzinne potrawy. Mają rodzinne historie. I mają drzewo genealogiczne. Sposób na uduszenie [tych, którzy francuskim drzewem genealogicznym wykazać się nie mogą] (NB, 175–176).

Przykład osoby, która przyjęła zasadę, że aby znaleźć się we wspólnocie Francuzów i zerwać z identyfikacją z imigrantami, trzeba zrezygnować z utożsamiania się z kulturą i religią pochodzenia, stanowi narratorka książki Raziki Zitouni. W pewnym momencie wypowiada się w sposób, w którym przekazywanie przez rodziców dzieciom ich własnej kultury uważa za błędne, utrudniające integrację z resztą społeczeństwa. Choć sama jest przywiązana do tradycji arabskich i muzułmańskich, doświadczyła tego, że jedynie reprezentowanie cech uważanych w ideologii narodowej za francuskie zapewnia akceptację ze strony innych osób. Dlatego algierskie elementy swej tożsamości, której nie zamierza się wypierać, traktuje jako pewną przeszkodę na drodze do pełnego poczucia, że jest Francuzką:

(131) Stawiałam sobie wiele pytań odnośnie do rasizmu. W jaki sposób postrzegają mnie Francuzi? Czy są gotowi, żeby zaakceptować moją odmienność, mój kolor skóry, moje pochodzenie? Czy traktują mnie jako stuprocentową Francuzkę? Moja rodzina oczywiście zachęcała mnie do przyznawania się do mych korzeni. Rodzice przekazali mi wartości i zwyczaje algierskie, i powtarzali: „Jesteśmy Algierczykami, nasi przodkowie są Arabami. Jesteś więc Algierką, muzułmanką, nie trzeba tego wszystkiego ukrywać”.

Nie byli świadomi, że przyjmując ich zalecenia, skazuję się na odrzucenie ze strony społeczeństwa. Nie dopuszczając myśli, że ludzie akceptują tylko tych, którzy są do nich podobni, wykazali się brakiem przenikliwości. Aby sprawić, aby nas zaakceptowano w obcym świecie, trzeba zrezygnować z własnej tożsamości i przyjąć inną. Ponieważ w rozumieniu Francuzów integracja oznacza: „Trzeba, żebyś był do mnie podobny, nie mogę zaakceptować tego, jaki jesteś”. [...]

Jako mała dziewczynka miałam te same upodobania, te same czytanki i te same sny, co moi francuscy koledzy, ale otrzymałam

wychowanie algierskie. Wszystkie te surowe zasady bardzo wpłynęły na moje myślenie i w inny sposób niż pozostali patrzyłam na różne kwestie. Czułam się inna i to musiało sprawić, że stałam się nieufna, bojaźliwa, zdystansowana w relacjach z Francuzami od pokoleń [*Français de souche*].

W szkole w małym stopniu doświadczyłam rasizmu. Niemniej jednak pamiętam nauczyciela, który w rasistowski sposób odnosił się do obchodzenia Święta Ofiarowania (l'Aïd el-Kébir) przez „tych muzulmanów, którzy podrzynają gardła owcom w łaźniakach”. Wyraził pogląd, że jest to barbarzyństwo. Szybko mu odpowiedziałam, że nie do niego należy ocenianie nas, potępienie nas czy dawanie pouczeń w tym zakresie, gdyż równie dobrze mógłby mówić o tym, jak wielu Francuzów żyjących na wsiach podcina siekierą gardła świniom. To sprawiło, że zamknął gębę (RZ, 203–204).

Poczucie, że jest się migrantem, „człowiekiem pomiędzy”, wzmaga także dotykająca części dzieci imigrantów algierskich konieczność ubiegania się w wieku 18 lat o obywatelstwo francuskie. O ile, zazwyczaj, rodzice FPA pozostają wyłącznie przy obywatelstwie algierskim, to ich dzieci urodzone we Francji mają już obywatelstwo francuskie. Najwięcej problemów tożsamościowych wywołuje zapewne sytuacja tych dzieci imigrantów, które – choćby od najmłodszych lat żyły nad Sekwaną – urodziły się w Algierii. Osiągając pełnoletniość, muszą one podjąć decyzję, czy chcą być Francuzami, czy też nie. Dla narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise*, która znalazła się w podobnej sytuacji, była ona zarówno absurdalna, jak i bolesna:

(132) Kiedy miałam 18 lat, złożyłam wniosek o naturalizację. Ta procedura była konieczna, jako że urodziłam się w Algierii i przybyłam do Francji w wieku 10 lat. W drodze do urzędu towarzyszył mi mój ojciec – to, że stanę się oficjalnie Francuzką, było dla niego ważne. Jeśli chodzi o matkę, nie wypowiadała się na ten temat. Aż do tej chwili, przynajmniej na papierze, byłam Algierką: dowód tożsamości i paszport algierski, plus 10-letnia karta pobytu we Francji. Cóż za pomysł z tymi wszystkimi zabiegami, skoro zawsze czułam się Francuzką! Francja to mój kraj. Chociaż składając wniosek, wiedziałam też, że w niektórych przypadkach obywatelstwo francuskie nie jest przyznawane. Sama myśl o tym napawała mnie niepokojem, obawą. Czyli aż do tego momentu byłam

postrzegana jako obca [cudzoziemka]! Musiałam przejść te wszystkie procedury, w których orzekano o moim prawie do istnienia i rozpatrywano dowody mojej francuskości. Musiałam znieść szereg pytań, byłam przedmiotem badania, a moją teczkę oceniała specjalna komisja. Dla mnie, która zawsze żyła we Francji, było w tym coś nienormalnego i raniącego.

W prefekturze byłam nerwowa i spięta, miałam ściśnięte gardło i byłam bliska płaczu. Mój ojciec uważał to wszystko za przesadne. Młoda kobieta, która mnie przyjęła w swym biurze, zadała mi całą serię absurdalnych pytań typu: „Czy umie pani mówić, czytać i pisać po francusku? Ma pani przyjaciół francuskich? Czy rozważa pani wrócić do Algierii pewnego dnia?”. Na szczęście, spotkanie trwało tylko 15 minut. Wybór obywatelstwa nigdy nie stanowił dla mnie jakiegokolwiek istotnego momentu w życiu; w mojej głowie zawsze byłam obywatelką francuską. To takie oczywiste! I ten wybór nie musi oznaczać, że oddałam się od moich rodziców, mej kultury, religii i mego kraju pochodzenia. Zresztą mój ojciec namawiał mnie do przyjęcia obywatelstwa (RZ, 201–202).

Sytuacje, kiedy mowa o obywatelstwie, są dla wielu Francuzów algierskiego pochodzenia dość niewygodne. Czują oni, jakby wymagało się od nich – czego nie oczekuje się od innych Francuzów – ciągłego udowadniania, że zasługują oni na miano członków narodu francuskiego. Brak obywatelstwa wywołuje wiele trudnych sytuacji, w których dzieci imigrantów, choć są socjalizowane od najmłodszych lat w społeczeństwie francuskim, chodziły do szkół francuskich i mówią bardzo dobrze po francusku, są traktowane jako obce i tak też same się czują. Przykładowo, urodzona w Algierii narratorka *Du rêve pour les oufs* wypełniając formularz w agencji pracy, musi zaznaczyć, że nie jest Francuzką (FG, 10). Kiedy zaś jest kontrolowana przez funkcjonariuszy zakładu komunikacji miejskiej, legitymuje się algierskim dowodem, *nomen omen*, tożsamości. Przy czym narratorka potrafi na swój sposób bawić się tą sytuacją, co obrazuje jej odpowiedź na pytanie funkcjonariusza o język dokumentu:

- (133) Zauważyłam, jak mężczyźni w zielonych strojach [kontrola biletów w środkach transportu] niebezpiecznie zbliżają się w moją stronę. [...] – Poproszę bilet.

Od razu pokazałam mu mój dowód tożsamości, żeby wystawił mi mandat. Patrzył na mnie jak wół na malowane wrota, co było wyraźnym sygnałem, że nie ma z nim co negocjować i że na starcie wszystkie możliwości wyjścia z sytuacji są zablokowane.

Linda i Nawel [przyjaciółki narratorki maghrebskiego pochodzenia], modelowy przykład obywaterek podlizujących się systemowi, grzecznie pokazały swoją miesięczną kartę. [...] Ja skapitulowałam, pokazując kontrolerowi mój wspaniały zielony paszport usprawiedliwiający moje istnienie. Jego cielecy wzrok zatrzymał się na egzotycznych [arabskich]: „Algierska Republika Ludowo-Demokratyczna”. Widziałam, jak się męczy, traci poczucie rzeczywistości, jak jest cały zmieszany.

– Nie ma pani dokumentu napisanego po francusku?

– Proszę zająrzeć dalej, dokument jest napisany w dwóch językach.

W pana języku – w środku paszportu.

– Niech pani nie będzie taka zuchwała w stosunku do mnie, bo może się to dla pani źle skończyć, przypominam, że nie ma pani biletu (FG, 56–57).

Wielość tego rodzaju sytuacji powoduje poczucie obcości. Jeśli posiadanie obywatelstwa uznać za argument konieczny do identyfikowania się z narodem francuskim, wspomniana narratorka nie może się na niego powołać. Dlatego mówi o sobie, że jest „prawie Francuzką”. Przypomina sobie o tym co trzy miesiące, kiedy odnawia swe prawo do pobytu nad Sekwaną:

(134) Prawie Francuzka. W tej całej układance brakuje mi jedynie tego głupiego kawałka niebieskiego papieru owiniętego plastikiem [dowód francuski] i ostemplowanego z miłością i smakiem, ze znanym wszędzie francuskim gustem. Ten mały przedmiot dałby mi prawo do wszystkiego i uwolniłby mnie od wstawania co kwartał o 3 nad ranem, czekania w zimnie w kolejce do prefektury, żeby otrzymać ente odnowienie pozwolenia mojego pobytu tutaj (FG, 46).

Choć obywatelstwo francuskie nie gwarantuje włączania dzieci imigrantów algierskich przez społeczeństwo francuskie do kategorii Francuzów, to jednak jego brak tym bardziej utrudnia utożsamianie ich z francuską wspólnotą narodową. Uzyskanie obywatelstwa



w wieku 18 lat może być w wielu przypadkach formalnością, która niewiele zmienia: zarówno dzieci mogą trwale zapamiętać sytuacje, kiedy w państwie uważanym za własne czuły się obco, jak i pozostali Francuzi mogą ciągle – w wymiarze społecznym – pamiętać o ich imigranckim pochodzeniu. Tym bardziej że brak obywatelstwa francuskiego oznacza zagrożenie deportacją do kraju pochodzenia rodziców. Deportacja spotkała np. pochodzącego z Belgradu przyjaciela narratorki *Du rêve pour les oufs* zwanego Tobislavem (FG, 137). Z tego powodu boi się ona o siebie i swego brata, na którego również czeka procedura złożenia wniosku o obywatelstwo:

(135) Od kiedy w kwietniu 2006 r. pojawiło się nowe zarządzenie, którego celem jest 25 tysięcy deportacji rocznie, w kolejce do prefektury czuć niepokojną atmosferę. Dochodzą do mnie głosy o niepokojących zasadkach, jakby łapanekach z czasów wojny; jedną z takich przerażających historii opowiada właśnie stojąca niedaleko wejścia kobieta. Jej kuzyn otrzymał wezwanie do prefektury. Był bardzo radosny, ponieważ oczekiwał na to od miesięcy. Myślał, że w końcu udało mu się uregulować prawnie swoją sytuację, ale niestety to była pułapka. Zaprowadzono go do ośrodka detencyjnego, a teraz już znajduje się w Bamako. Nie miał nawet czasu powiedzieć „do widzenia” bliskim i zabrać swoich rzeczy. W momencie, kiedy to usłyszałam, siedząc na twardych i niewygodnych krzesłach w prefekturze, wyobraziłam sobie mężczyznę z małym wąsem w biurze. W każdym momencie może on nacisnąć przycisk i sprawić, że moje siedzenie stanie się katapultą i że za chwilę znajdę się w mojej rodzinnej wiosce w Algierii (FG, 48–49).

(136) Widzę, że mój brat cieszy się z pobytu tutaj [w Algierii, w czasie wakacyjnego pobytu odbywanego do tego kraju raz na kilka lat], ale też mam nadzieję, że on rozumie, że jego życie nie jest związane z tym krajem i że jego zachowanie we Francji się poprawi, ponieważ coraz częściej martwię się deportacjami. Myślę o tym bez przerwy, nawet tutaj (FG, 150).

Tak jak pisałem wcześniej, życie dzieci imigrantów algierskich, cała niemal ich codzienność związana jest z Francją, z jej społeczeństwem. Jednak to, że nader często zastanawiają się one nad własną odmiennością i że często ich różnica postrzegana jest, także przez

nie same, jako coś negatywnego, sprawia, że czują się obco we własnym kraju. Niepewność co do tego, czy jest co planować we Francji, oddaje świetnie zakończenie książki *Du rêve pour les oufs*, które jakby urywa się w momencie oczekiwania jej narratorki w kolejce po pozwolenie pobytu w Heksagonie:

(137) Podchodzę do kolejki przed prefekturą. Ciągłe te same, zmęczone sylwetki. Ci zmęczeni ludzie. Ci obcy [cudzoziemcy], którzy przychodzą tu o świcie, żeby otrzymać świstek papieru. Jest 6 rano i jestem przed budynkiem prefektury (FG, 154).

### **Emigranci. Francuzi algierskiego pochodzenia w Algierii**

Francuzi algierskiego pochodzenia nie tylko są porównywani z pozostałymi Francuzami w kwestii posiadanych argumentów na rzecz identyfikacji francuskiej, ale również z Algierczykami, jeśli chodzi o identyfikację algierską. W tym drugim przypadku utożsamianie FPA z kategorią migrantów może być traktowane jako argument przemawiający za posiadaniem pewnych algierskich cech narodowych w niewystarczającym stopniu. Postrzeganie FPA jako emigrantów przez społeczność algierską we Francji, jak i przez Algierczyków w Algierii oznacza często nazywanie ich Francuzami, czyli przedstawicielami innej zbiorowości narodowej. Wywołuje to sytuacje, w których w ramach jednej rodziny pewnych jej członków nazywa się Algierczykami, innych zaś Francuzami, co jednak nie musi mieć determinującego wpływu na charakter więzi rodzinnych. Faktem jest jednak, że dzieci „ludzi w ruchu” dziedziczą po rodzicach także status emigranta, który sprawia, że algierska przynależność narodowa FPA jest tematem dyskusji, porównań – zarówno z tymi, którzy mieszkają na stałe w Algierii, jak i ze swymi rodzicami, których algierskości raczej się nie kwestionuje (urodzili się i wychowywali w Algierii, mają algierskie obywatelstwo, znają kulturę i najnowszą historię miejsca, z którego pochodzą). Pomimo tych dyskusji status emigranta zapewnia istnienie związków między FPA a krajem pochodzenia ich rodziców. Dzieci emigrantów, podobnie jak ich matki i ojcowie, również są zatem traktowane jako „ludzie pomiędzy”

żyjący w dwóch światach społecznych, łączących cechy francuskie i algierskie (mimo że kwestią porównań jest to, w jakim stopniu posiadają oni jedne i drugie cechy). Z identyfikowaniem FPA przez Algierczyków jako emigrantów wiąże się kilka zagadnień, które pojawiają się w zebranych materiale, choć oczywiście poświęca się im dużo mniej miejsca niż statusowi imigranta we Francji.

Jedną z ważniejszych konsekwencji takiej identyfikacji jest przekonanie, że FPA w mniejszym stopniu znają Algierię i brak im pewnych ważnych kulturowych punktów odniesienia (zob. FG, 143). Przyjazd rodziców do Francji oznacza więc dotkliwie dla migrantów, ale także dla bliskich pozostałych w miejscu pochodzenia, zerwanie będące również udziałem ich dzieci – tych urodzonych jeszcze w Algierii oraz tych, które przyszły na świat we Francji.

(138) Matki ścisłały dzieci u swego boku tak, jakby ktoś chciał im je wyrwać. Nie były w stanie mówić, słuchać, wydawały się zagubione, bez żadnego punktu odniesienia.

W czasie drogi, jaką przepłynęły, stały się cudzoziemkami (SS, 27).

O tym, że dzieci traktuje się jak emigrantów, a ich pobyt we Francji uznaje się za podjętą przez nie same decyzję, świadczy m.in. wypowiedź wujka narratora *Le marteau pique-cœur*, w której zarzuca on swemu bratankowi, że ciągle nie zdecydował się na powrót do Algierii:

(139) – Ale gdzie ty się włóczyłeś przez te wszystkie lata? – zapytał, schylając w moją stronę swą zagniewaną głowę. – Gdzie się włóczyłeś?

Zawsze zadaje dwa razy to samo pytanie. [...]

– Zagubiłeś się – dorzucił (AB, 109).

Identyfikowaniu kogoś w kontekście migracji towarzyszy ocenianie cech tej osoby pod względem tego, czy są to cechy francuskie, czy też algierskie. Jaśniejszy kolor skóry i włosów jest argumentem, dla którego córki imigrantów mogą być nazwane przez swych algierskich dziadków „małymi Francuzkami” (RZ, 32). We wcześniejszym podrozdziale poświęconym identyfikacjom rodzinnym omawiałem też różne sytuacje, kiedy zachowanie dziewcząt algierskich wychowa-

nych we Francji było traktowane jednocześnie jako prowokacyjne i francuskie. Różnice w wyglądzie czy zachowaniu służą więc udowodnieniu tezy, że emigrant przejawia ciągle, bądź nie, cechy traktowane w danej sytuacji za narodowe, nawet jeśli w przypadku innych osób i w innych sytuacjach cechy te służą uzasadnianiu identyfikacji algierskiej lub francuskiej.

Odmienność życia w obu krajach dostrzegają też odwiedzając Północną Afrykę Francuzi algierskiego pochodzenia i oni również zastanawiają się nad tym, co może być przyczyną różnic. W takich momentach często przekonują się, jak bardzo ich życie jest francuskie, związane z Francją i tamtejszym społeczeństwem. Autoidentyfikację dzieci emigrantów algierskich z Francją wzmacnia z pewnością potrzeba dzwonienia do „swoich” mieszkających po drugiej stronie Morza Śródziemnego (w kolejkach do telefonu czekają „Francuzi tacy jak oni”), a także rozmowy z przyjaciółmi i rodziną już po powrocie nad Sekwanę („do siebie”), gdzie o życiu w Algierii mówi się nie jako o własnym, ale doświadczanym przez inne, choć często bliskie osoby:

(140) W końcu poszliśmy na pocztę, do miasta. [...] Chciałam po prostu zadzwonić do Cioci Mariatou [starsza sąsiadka i przyjaciółka narratorki], uspokoić ją i dowiedzieć się, jak się mają jej dzieci. Poszliśmy więc do kącika VIP-ów, zarezerwowanego dla rozmów międzynarodowych [...]. Stłoczeni w kabinach ludzie, w takim samym stopniu francuscy jak Foued [brat narratorki] i ja, trzymali nerwowo słuchawki i z niepokojem przyglądali się obracającemu się licznikowi. Niekiedy chcieli jeszcze zyskać trochę czasu i dokopywali się do dna swych kieszeni, żeby wyciągnąć ostatnią monetę; zawsze mówi się, że to już ostatnia... Dzwonili do swych matek, kumpli, być może do swych dziewczyn, starali się mówić głośno, żeby przebić się przez panujący w sali hałas, i miałam wrażenie, że w rzeczywistości starali się po prostu mówić (FG, 150–151).

(141) Wróciwszy do siebie [do Francji], nie mogłam doczekać się, kiedy będę mogła podzielić się wrażeniami [z pobytu w Algierii]. Pokazując im zdjęcia, wyjaśniałam trudności, z jakimi spotykają się kobiety algierskie. Tym z koleżanek, które czytają gazety, starałam się przekazać

zniuansowaną wizję Algierii; bardzo ważne było dla mnie niepowielanie stereotypowych obrazów. Od czasu mojej ostatniej wizyty zauważyłam pewne zmiany w małej wiosce, w której urodziła się moja matka: w swym zachowaniu czułam się bardzo swobodnie i żaden mężczyzna mnie nie nagabywał. Po ulicy chodziłam sama, bez zasłaniania twarzy, ubrana na modłę zachodnią.

Jednakże, opisując mój pobyt, nie negowałam trudności, jakich doświadczyłam wraz z innymi członkami mojej rodziny. W kraju tak udreńczonym, jakim jest Algieria, niby można wychodzić, bawić się, nie śpieszyć się. Jednak po tygodniu chciałam już wyjeżdżać: z powodu uzbrojonych grup, zamachów nie można było swobodnie podróżować po kraju. W czasie całego mojego objazdu po zachodzie kraju ze strachu ścisnęło mnie i moją matkę w żołądku. Mojej rodzinie w Algierii udało się oswoić ten codzienny niepokój, z którym żyje od ponad 10 lat [książka była wydana w 2005 roku]. Strach przed wychodzeniem, strach przebywania u siebie w domu, bycia ofiarą zamachu w czasie marszu na targ, do meczetu, do łaźni. Brak poczucia bezpieczeństwa za dnia i w nocy (RZ, 62).

Algierczycy w Algierii zdają sobie sprawę nie tylko z plusów, ale i z minusów przebywania we Francji. Emigranci kojarzą się z tymi, którzy z jednej strony przeżywają rozłąkę, z drugiej zaś – zarabiają sporo pieniędzy i wspierają finansowo tych, którzy zostali „na miejscu”. W wiosce algierskiej opisanej w tekście Azouza Begaga w każdym pokoleniu mieszkańców można było odnaleźć osoby, które postrzegały Francję jako miejsce, gdzie panują lepsze warunki życia: emigrantami byli zarówno najstarsi mieszkańcy (AB, 163), jak i młodzi wyjeżdżający do Francji, Niemiec, Stanów Zjednoczonych, Australii, „gdziekolwiek, wszędzie” (AB, 160). Rodzina narratorki książki Faïzy Guène pisze z kolei listy do córki imigrantów algierskich w przekonaniu, że prowadzi ona we Francji dostatnie życie i stać ją na kupowanie prezentów dla bliskich w Algierii (FG, 115–117). W Oranie zaś narratorka tego samego tekstu odczuwa presję ze strony obsługi lotniskowej oczekującej jej zdaniem na dodatkową zapłatę za wykonywaną pracę:

(142) Zastanawiałam się, co właśnie w tej chwili do siebie mówił. Być może: „Ci imigranci, jedna banda skąpców! Z tymi wszystkimi pieniędzmi, które zarabiają we Francji!” (FG, 140).

Dzieci Algierczyków we Francji są traktowane więc jednocześnie jako Francuzi i jako osoby bogate, co zachęca następne osoby do wyjazdów. Skłania też do proponowania FPA małżeństw z Algierkami i Algierczykami, dzięki czemu możliwe byłoby dla tych drugich uzyskanie prawa pobytu we Francji. W *Comment je suis devenue une beurgeoise* pewna kobieta w czasie pobytu narratorki w Algierze prosi ją, aby ta wyszła za jej syna, gdyż – jak przekonywała – w Algierii nie ma dla nich przyszłości (RZ, 74). Narratorka *Du rêve pour les oufs* wyznaje zaś, że podczas pobytu w Algierii wielokrotnie proponowano jej fikcyjne małżeństwo za ogromną dla niej sumę pieniędzy (FG, 149).

### **Nie jesteśmy migrantami!**

Niezależnie od opisanych wyżej sytuacji, w których Francuzi algierskiego pochodzenia mogą identyfikować się z kategorią imigrantów lub emigrantów, w zebranych materiale można odnaleźć usilne staranie o zerwanie z tą identyfikacją. Nie rezygnując z innych identyfikacji (rodziny, religijnych, kulturowych), bardzo często dzieci imigrantów algierskich podkreślają, że same nie są już imigrantami, *ergo* są Francuzami. Stwierdzenia tego rodzaju niosą za sobą ważne implikacje. Po pierwsze, oznaczają one, że posiada się konieczne i wystarczające cechy, aby uważać siebie za Francuza „pełnego”, „takiego jak inni”, „niczym nieróżniącego się od innych”, co wiąże się z przyjęciem tezy, że – podobnie jak to jest w republikańskiej definicji narodu – określone pochodzenie czy określona przynależność religijna i kulturowa są cechami neutralnymi względem francuskości, ani jej nie sprzyjającymi, ani też jej nie negującymi. Jeśli więc istnieje jakaś grupa, która powinna zmienić nastawienie wobec francuskości, to stanowią ją ci wszyscy, którym republikańską definicję przysłaniają pochodzenie, religia czy rodzima kultura. Takiej politycznej definicji francuskości sprzeciwiają się więc także osoby odmawiające Francuzom obcego pochodzenia pełnego prawa do na-

zywiania się Francuzami. To oni powinni na nowo zintegrować się, przyjąć wartości najcenniejsze w republikańskim państwie. Oczywiście identyfikacja z pochodzeniem, religią czy kulturą rodzimą może też dominować nad identyfikacją z Francją w rodzinach imigranckich – w tych przypadkach również republikański duch francuskości ustępuje komunitaryzmowi. Tym, co jest jednak tutaj szczególnie ważne w kontekście współczesnych dyskusji o francuskości, to dostrzeżenie przez Francuzów algierskiego pochodzenia, że zagrożeniem dla Republiki są nie tylko komunitaryzmy we wspólnotach imigranckich, ale także w innych grupach społeczeństwa francuskiego, gdzie kryterium najważniejszym nie jest wspólnota obywatelska i prawna, ale każda wspólnota innego rodzaju: kulturowa, religijna, regionalna itd. Jeśli więc w Republice mówi się współcześnie, tak jak zresztą mówiło się też w XIX i XX wieku, o potrzebie wzmocnienia integracji, to postulat ten powinien objąć wszystkich mieszkańców kulturowo zróżnicowanej Francji, a zwłaszcza wszystkich jej obywateli, nie tylko zaś pewne ich kręgi.

W tym kontekście należy widzieć słowa narratora *Désintégration. Enfants d'immigrés*, który kontestuje postulaty o integracji dzieci imigrantów. Niczym bowiem nie różnią się one wobec Republiki od innych obywateli francuskich. Narrator nie kryje więc swego zażenowania tym, że wiele osób we Francji wątpi we francuskość Francuzów, których rodzice byli imigrantami. Powtarza, że mówienie o integracji w ich przypadku jest bezcelowe, ponieważ chodzi o osoby, które już są zintegrowane ze społeczeństwem francuskim<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Taką postawę reprezentowała m.in. jedna z badanych przez Rio (2010, 112) osób: „Co pani [badaczka nie ma pochodzenia imigranckiego] mówi? Jakim językiem do pani mówię i w jakiej szkole się uczyłem? Jestem ubrany w taki sposób, jak pani, nie jestem ubrany w przepaskę! Mamy mniej więcej te same tematy rozmów, oglądamy te same programy telewizyjne, te same filmy. Gdzie leży różnica między nami? Tylko w tym, że nasi rodzice mają algierskie pochodzenie? Nigdy nie stanowiło to problemu!” (Amar, 31 lat, ukończył studia licencjackie z matematyki, jest nauczycielem). W podobnym tonie wypowiadał się mający tylko 14 lat chłopiec w badaniu Sicard: „Wymaga się od nas zbyt dużo! Oni chcą, żebyśmy integrowali się aż do zrezygnowania tak naprawdę ze wszystkiego! [...] Nie zdają sobie sprawy, że to wszystko, co się robi, chodzenie do szkoły, nawet jeśli jest to obowiązkowe, pracowanie... Ja czuję się zintegrowany! Nie z innego

Jego wypowiedź można skrócić do jednego zdania: „Nie musimy się integrować, gdyż jesteśmy Francuzami; czekamy, aż Wy zaczniecie traktować nas jak Francuzów; nie jesteśmy ani uchodźcami, ani cudzoziemcami”. Tego rodzaju wypowiedzi świadczą o tym, że dzieci imigrantów są świadome, że ich autoidentyfikacja francuska nie idzie w parze z identyfikowaniem ich samych jako Francuzów przez inne, nieimigranckie, części społeczeństwa francuskiego.

(143) I jeszcze posłuchajcie o manipulowaniu tym debilnym słowem „integracja”. Jak można być tak nietaktownym? Zobaczcie wszystko, co wynika z waszej złej woli. Z jednej strony wymagacie od nas, abyśmy przestali myśleć o sobie jak o ofiarach (gwałciiciel ma interes w tym, żeby jego ofiara postrzegała się jako kobieta kłamliwa), z drugiej, szukacie rozwiązań zapobiegających dyskryminacji i uspokajających nas. Widzimy dobrze, że integracja jest tu bezpieczną, zakamuflowaną strategią. Komu zawdzięczamy słowo „integracja”, kto najczęściej go używa? Minister spraw wewnętrznych, Charles Pasqua, a także [Jean-Pierre] Chevènement, potem [Édouard] Balladur, potem [Nicolas] Sarkozy. Tak między nami: domagać się od nas integrowania się, kiedy jesteśmy tutaj od dwóch, a faktycznie od czterech pokoleń, jest śmianiem się świata prosto w twarz. [...]

Odwrociliście role. To nie my mamy pracę do wykonania. Upłynęło wiele czasu od kiedy zdzieraliśmy się, pracując młotami pneumatycznymi na waszych drogach, układając szyny pod wasze pociągi spawarką czy smarując cementem nowe płytki, którymi wykładaliśmy wasze łazienki. Nie będziemy się integrować, ponieważ to słowo jest odrażające. Brzmi naprawdę jak wyjęte ze słownika poprawczaków: ponieważ ludzie posiadają cechy, które nie odpowiadają nam całkowicie, trzeba te cechy zmienić (AD, 90–92).

---

powodu, ale tylko dlatego, że w piątek poszedłem do meczetu i miałem założoną dzellabę [długi, wełniany płaszcz z kapturem i rękawami], zaczęli na mnie dziwnie patrzeć... Jednego razu wdałem się w rozmowę z jedną kobietą, która powiedziała do swego męża: „Popatrz na nich, oni chyba wierzą, że są u siebie, tam!” A ja na to: „Co, wierzymy, że jesteśmy u siebie! U mnie to jest tutaj, ja mam obywatelstwo francuskie! U mnie to jest tutaj, więc jeśli nie jesteś zadowolona, idź sobie, a tak! Jestem tutaj od bardzo dawna i ja tutaj zostanę. Jeśli nie jesteś zadowolona, to ty stąd wyjedź!” (Moussa, za: Sicard 2011, 111).



(144) Nie oczekujemy z udawaną niecierpliwością, że nas zaakceptujecie. Wasza „integracja” jest naprawdę rozweselająca. To jest brzydkie słowo. Nie chcemy go. My nie musimy się integrować. Nie zintegrujemy się. Będziemy czekać, aż zareagujecie, aż zaczniecie nas postrzegać jak każdą inną osobę, jak każdego innego cudzoziemca i każdego innego Francuza.

Nie jesteśmy uchodźcami politycznymi. Gdybyśmy nimi byli, moglibyśmy zyskać na waszym współczuciu. [...] Nie jesteśmy też wykształconymi cudzoziemcami przybyłymi, żeby służyć wam naszymi kompetencjami i naszym *savoir-vivrem*. Nie jesteśmy emigrantami tej klasy, przed którymi otwieracie swe ramiona: Anglikami czy Amerykanami pasjonującymi się językiem francuskim, tym wyjątkowym językiem, który uwieelbiają [*qu'ils adoorent*].

Jesteśmy, jak by to powiedzieć, bardziej „rdzenni”. Jesteśmy w połowie drogi między zawieszonym w obowiązkach księdzem a wiejskim idiotą. Nie macie dobrego wyobrażenia o nas. Dlaczego wasz szacunek wobec różnych rodzajów imigrantów jest zatem związany z bogactwem i z siłą nabywczą mieszkańców krajów, z których imigranci pochodzą? Przykład: Amerykanin i Anglik w opozycji do Algierczyka i Irańczyka. Nasz los we Francji byłby więc uzależniony od PKB Algierii i, ogólnie rzecz biorąc, związanego z obecną niemocą świata arabskiego (AD, 92–93).

Kto zatem i od kogo miałby uczyć się republikańskich wartości? Odpowiedź narratora *Désintégration*. *Enfants d'immigrés* jest w tym aspekcie jasna i można ją wyrazić w dwóch odsłonach. Po pierwsze, twierdzi on, że Francuzi, którzy uważają się za „prawdziwych” (*Français de souche*), często zaprzeczają obowiązywaniu takich haseł jak „Wolność, Równość, Braterstwo”. Dla niego owa negacja najważniejszych dla Republiki Francuskiej wartości przejawia się w tym, jak traktuje się imigrantów i ich dzieci:

(145) Nie mamy prawdziwego miejsca w tym kraju. Nasi rodzice też nie. Zarezerwowaliście dla nich prowizoryczne, zaimprovizowane miejsca: klitki [*des cagibis*], portiernie, pralnie chemiczne, poddasza. Czy wiecie, co dzieje się z niemowlęciem, kiedy nie otrzymuje wystarczająco dużo pieczyt? Umiera albo nie rozwija się normalnie. Uczynić komuś miejsce, prawdziwe miejsce, oznacza kochać go. Oznacza pozostawić

go w jego istnieniu. Rykoszetem płacimy za wasze błędy, wasze niezręczności i gafy, waszą politykę.

To zmienia wszystko: poczucie, że jest się na swoim miejscu. Być na swoim miejscu albo nie być.

Nie jesteście na swoim miejscu.

Wy jesteście.

Moglibyśmy być na swoim miejscu, ale wy nie życzyście tego sobie.

Trzeba to powtarzać, my to powtarzamy, ponieważ nie jesteśmy pewni, czy wy tego słuchacie.

Czyżbyście zatem zapomnieli o waszym „Wolność, Równość, Braterstwo” z wieku oświecenia?

Chcielibyście w taki sposób skończyć z Republiką?

1789–1981: Wolność, Równość, Braterstwo (ale w nawias bierzemy też okres kolonializmu francuskiego w świecie: 1803–1962).

Francja przekształca swoją konstytucję i dokonuje rewizji republikańskiej dewizy. Aby być, w gruncie rzeczy, bardziej w zgodzie z sobą samą, Francja likwiduje słowo „Równość” i zostawia tylko „Wolność” i „Braterstwo”.

1981–2005: Wolność, Braterstwo.

Hmmm? To trochę nie brzmi. Zostawmy raczej „Wolność”, dorzucmy „Równość” i usuńmy „Braterstwo”. Hmmm? Bez przekonania.

Francja chce usunąć dwa terminy i zostawić tylko jeden. Dobrze, ale który wybrać?

Abrakadabra-abrakadabra-abrakadabra: Wolność.

2005: Wolność.

To słowo bardziej pasuje do tej Francji.

„Równość” i „Braterstwo” to było naprawdę za dużo. [...]

Koniec 2005: w jednej z gmin zakazano organizacji zwiariowanej, całonocnej imprezy [*une rave party*]. Starcia między siłami porządkowymi a młodzieżą franko-francuską. Młodzi byli rozwścieczeni. Była w nich nienawiść. Nienawiść wywołana tym, że nikt nie chce zrobić im choćby trochę miejsca, że nikt nie chce im zagospodarować odrobiny jakiegos obszaru.

Projekt prawny: obliguje się rząd francuski do podjęcia decyzji o usunięciu ostatniego słowa z dewizy republikańskiej, czyli „Wolność”.

Rezultat: Francja usuwa ostatnie słowo z dewizy republikańskiej.

2006: koniec republiki.

2007–2012: monarchia? (AD, 112–116).

Druga teza, jaką można odnaleźć w tej samej książce, jest przez narratora równie jasno wyłożona. Przedstawia ona dzieci imigrantów jako prawdziwych depozytariuszy wartości francuskich i jej, być może jedynych i ostatnich autentycznych, wyznawców. Paradoksalnie więc – przekonuje narrator – ci, którzy w Republice należą do najbardziej zmarginalizowanych osób, są tymi, którzy mają prawo wypisywać republikańskie hasła na swych sztandarach i powoływać się na nie, gdy odczuwają, że nie wszystkie ich prawa są respektowane<sup>25</sup>. W ten sposób, twierdzi narrator, dzieci imigrantów stanowią dla Republiki cenną zbiorowość, od której można dowiedzieć się, na czym współcześnie powinna zasadzać się francuskość. Aby tak się mogło stać, konieczne jest jednak rozpoznanie w tej zbiorowości – zresztą zgodnie z duchem Republiki – podobnych innym członków francuskiego społeczeństwa:

(146) Odsyłamy wam wasze słabości i tak długo, jak nie będziecie widzieć, jak wiele pogardy, zamknięcia i egoizmu posiadacie w sobie, tak długo będziemy wam o tym przypominać. Jesteśmy waszym odbiciem, stwierdzeniem waszej degradacji i antidotum na wasze bolączki. Jesteśmy pewni, że zobaczycie siebie w nas. Że ostatecznie rozpoznać w nas samych siebie. Ponieważ nie jesteśmy aż tak różni. Są różne zwyczaje, OK, ale religia? Wszystkie religie monoteistyczne podnoszą ten sam ideologiczny, polityczny, nadmierny i megalomański dyskurs. [...] Zatem, zobaczcie, nie jesteśmy od siebie aż tak bardzo dalecy (AD, 119).

Narrator broni tutaj prawa do zachowania przez rodziny algierskie swej odrębności kulturowej i religijnej. Twierdzi, że we wspólnocie francuskiej „[...] nie jesteśmy aż tak różni”. W tym rozumieniu zatem republikańskość oznaczałaby – metaforycznie rzecz ujmując – prawny parasol, pod którym schronić się może każdy, kto chce być Francuzem i wyznawać, nie przecząc temu, kim jest, republikańskie wartości. Republikańskość wyrażałaby się także w akceptowaniu przez wszystkich Francuzów wzajemnej różnorodności. Postulat ten dotyczy też potomków imigrantów – powie Alain Finkielkraut

<sup>25</sup> Przebywając za granicą zaś, z dumą mogą mówić, jak narrator *Le marteau pique-cœur. Roman* (AB, 220), że wywodzą się z kraju Praw Człowieka.

(2013). W rzeczywistości wyrażane jest tu niemal żądanie odejścia od polityki asymilacyjnej na rzecz polityki, jaką znamy z krajów, w których przyjęto politykę wielokulturowości. Inaczej niż głosi rozpowszechniany w wielu mediach stereotyp, imigranci nie tylko chcą się integrować, ale są już zintegrowani, przy czym integracja nie oznacza negacji wszystkiego, co wiąże się z krajem pochodzenia rodziców. Zauważmy przy tym, że nie mówi on o asymilacji, ale o integracji, która pozwala na łączenie różnych elementów kulturowych: „Integracja nie oznacza udomowienia, bo nie jesteśmy zwierzętami” (AD, 91). Jeśli uważa on, że nie musi się już, podobnie jak wiele innych dzieci imigrantów, integrować ze społeczeństwem francuskim, to dlatego, że jego podstawową i jedyną autoidentyfikacją narodową jest identyfikacja francuska:

(147) Ale wyjechać gdzie? Do Algierii? Dlaczego akurat do Algierii?

Nawet jeśli kilka tysięcy z nas przyjęło hojną ofertę finansową, którą złożyliście nam, zachęcając do ponownego przebycia Morza Śródziemnego między 1977 a 1981 rokiem, kilka dziesięcioleci po tym fakcie ciągle w ogromnej większości jesteśmy tutaj [we Francji].

To prawda, że chcielibyśmy, aby ta Algieria odrodziła się z popiołów. Żałujemy, że nie byliśmy tam dla niej. [...] Że nie uczestniczyliśmy w jej budowie, w jej odbudowie. A czy wiecie dlaczego nas tam nie ma?

Ponieważ jesteśmy Francuzami (AD, 83–84).

Jednakże inni, którzy też powoływaliby się na republikańską definicję francuskości, widzieliby integrację w perspektywie asymilacyjnej: imigranci i ich dzieci powinny przyjąć kulturę kraju, w którym się osiedlili i w pewien sposób oddalić się od swych kulturowych korzeni. W tym rozumieniu, aby utracić status imigranta, „człowieka pomiędzy”, trzeba nie tylko przynależeć do pewnej wspólnoty politycznej, ale także do skorelowanej z nią za sprawą ideologii narodowej wspólnoty osób o podobnych cechach kulturowych. (Pytanie brzmi jednak, jakie to są cechy i kto je ustala. Problem tkwi w tym, że Republika, państwo francuskie nie odpowie na takie pytanie żadnym dekretem, choć politykę asymilacyjną podporządkowaną pewnej kulturowej wizji francuskości realizuje np. w podręcznikach szkolnych).



- Il. 16. Muzeum Narodowe Historii Imigracji: pozytywne wartościowanie obecności imigrantów we Francji. W górnej części wystawy stałej na czterech narożnych filarach znajdują się czasowniki odnoszące się do sytuacji imigrantów i ich dzieci: **AKCEPTOWAĆ** („złożoność pojedynczych historii i myśleć o swej przyszłości jako przeżywanej wspólnie z innymi”), **WNOSIĆ WKŁAD** („w Historię narodu i działać przez swą pracę, walkę w wojsku czy zbiorowe działanie”), **DZIELIĆ SIĘ** („tradycją, kulturą na łonie rodziny, wspólnoty i społeczeństwa”), **DZIEDZICZYĆ** („historię rodzinną i rozumieć swe korzenie zlokalizowane w różnych okresach przeszłości”). Fot. J. Kubera (2014)

W takiej interpretacji, w Republice przyjmującej model asymilacyjny, imigranci i ich dzieci powinny zachowywać się tak, jakby ich własną kulturą i rodzinną historią była kultura i historie ludzi zamieszkujących ten kraj od pokoleń. Asymilacja oznacza, że pochodzenie (ale nie każde, tylko to, które jest postrzegane jako obce, co zbliża nas do kulturowej, etnicznej definicji narodu) to kwestia, o której w Republice i w republikańskiej szkole się nie mówi. Imigranci, a na pewno już ich dzieci, stają się częścią jednej wspólnoty politycznej, w której nie jest mile widziane przedkładanie odrębności kulturowej nad fakt przynależności do jednego politycznego organizmu. Jest to rzeczywistość, z którą imigranci chcący żyć we Francji muszą się jakoś zmierzyć. Opisywana jest ona również w zbranym materiale:

(148) W jak sposób przekazywać te słowa [kabylskiej tradycji]? Jeśli żyłabyś w swoim kraju, nie wątpię, że w swej wspólnocie bez książek potrafiłabyś tak wykorzystać dostępne ci środki i utrwalić w nas to, co wydawałoby ci się konieczne do przekazania. Wykorzystałabyś słowo i wszystkie możliwości, jakie ono daje. Ale we Francji takie działanie jest przeciwko społeczeństwu francuskiemu i przeciw jego przekonaniom o twoich dzieciach, których nie chciałaś skazywać na porażki (ZR, 41).

Dla części Francuzów algierskiego pochodzenia model integracji, gdzie raczej nie sprzyja się eksponowaniu ich rodzimej kultury, jest trudny do zaakceptowania. Przykładem takiej postawy są choćby cytowane wcześniej wypowiedzi narratora tekstu Ahmeda Djoudera, w których mowa o tym, że postulat integrowania się ze społeczeństwem francuskim nie może oznaczać konieczności rezygnacji z wielu ważnych elementów tożsamości rodzinnej, związanej z krajem pochodzenia. Do głosu tego zapewne przyłączyłby się narrator książki Mehdi Charefa, który urodził się w Algierii i pamięta czasy kolonialne. Dla niego mechanizm asymilacji tzw. autochtonów w Algierii sprzed 1962 roku jest bardzo podobny i równie niesprawiedliwy, co współczesna polityka asymilacyjna skierowana w stronę imigrantów algierskich, którzy przybyli do Francji już po 1962 roku:

(149) W Algierii kolonizatorzy uczyli nas w szkole historii naszego kraju rozpoczynającej się od momentu ich podboju, tak jakby byli tam już przed nami. Z jak wielkim lekceważeniem ignorowali oni naszych przodków! We Francji natomiast, w szarych szkołach na przedmieściach, nie było do pomyślenia, aby kiedykolwiek zapytać nas o to, skąd pochodzimy. Chcieli, żebym nauczył się ich historii, ale negowali istnienie mojej własnej. [...] Zaprzeczanie w taki sposób istnieniu mojego ludu nie pomagało mi w rozwijaniu skrzydeł i w pozytywnym spojrzeniu na szkołę. I pomyśleć, że ojciec zaprosił nas [mnie i matkę], byśmy do niego dołączyli właśnie w miejscu, gdzie bezustannie nas ignorowano! (MC, 189).

W podobnym, krytycznym tonie głos zabiera narratorka tekstu Zahii Rahmanii, córki *harkis*. Jej zdaniem konieczność zapomnienia o swoim pochodzeniu, przy jednoczesnym braku zakorzenienia rodziców w kulturze społeczeństwa francuskiego, skazuje ją i podobne jej dzieci na poczucie, że nie ma ona przeszłości lub że jest to przeszłość bezwartościowa, nieprzydatna:

(150) We Francji wyłaniamy się z pustki, z miejsca bez genealogii i to jest cena tego zaprzeczenia, że trzeba było nas [dzieci *harkis*] w tym kraju przyjąć.

Na zewnątrz nie mam przeszłości. Żadnej historii. Żadnych rodziców. Mój ojciec i moja matka nic nie znaczą. Niczemu nie służą. Żyją i oddychają, ale są bez właściwości. Bierze się ich pod uwagę jedynie wtedy, kiedy myśli się o wydatkach i kosztach ponoszonych przez społeczeństwo. Nie mają edukacji! Gdy byłam dzieckiem, narzucono mi właśnie taki punkt widzenia, a ja go przyjąłem. Wstydzić się ich. Nie mają nic do przekazania. [...]

Ta cisza. Jestem wygnana. Żyję w wiosce francuskiej, która po raz pierwszy przyjęła obcokrajowców. W szkole też jestem pierwszą cudzoziemką (ZR, 35–36).

Jednak w zebranych materiale można odnaleźć również przykłady pozytywnego wartościowania asymilacyjnego ducha Republiki i wymogu zerwania nie tylko z identyfikowaniem się z kategorią migrantów, ale także z myśleniem o sobie przede wszystkim w perspektywie francuskości definiowanej w głównej mierze przez obywatelstwo.

Przyjęcie takiej postawy nie wymaga rezygnacji z utożsamiania się w różnych sytuacjach z krajem pochodzenia. Wymaga jedynie, żeby najważniejszą identyfikacją, zwłaszcza wówczas, gdy spotykamy się z innymi obywatelami nienależącymi do naszej wspólnoty pochodzenia, była identyfikacja francuska wynikająca z przynależności do jednego, politycznie zdefiniowanego narodu. W takim rozumieniu etniczno-kulturowa identyfikacja (związana z regionem lub z krajem, w którym urodzili się rodzice) nie powinna więc przysłańać identyfikacji francuskiej nie tylko w szkołach i w przestrzeniach publicznych, ale również w życiu codziennym, z dala od państwowych urzędów. Przejawiając taką postawę, narratorka *Du rêve pour les oufs* traktuje pochodzenie, ale także obywatelstwo, jako kwestie, o które nie pyta pierwszy raz napotkanych osób, i o które sama również nie lubi być pytana – nie ma bowiem jeszcze obywatelstwa francuskiego, choć mówiąc „nasz kraj”, myśli o Francji (FG, 57):

(151) Jak na kogoś, kto ma na imię „Jack”, miał według mnie akcent z okolic Algieru. Jednak nigdy nie zapytałabym go, skąd pochodzi, nawet jeśli jestem tutejsza w tej kawiarni [gdzie go spotkałam], ponieważ to jest rzecz, o którą się nie pyta. Ja na przykład też nie lubię, kiedy ktoś zadaje mi to pytanie, więc sama nie poruszę tej kwestii pierwsza (FG, 133).

Wielu przedstawicielom drugiego pokolenia imigrantów – różnych, nie tylko maghrebskiej, proveniencji – wspólnota polityczna, posiadanie obywatelstwa jawią się jako gwarancja bezpieczeństwa i wolności jednostki. W tym kontekście należy odczytywać pojawiającą się w jednej z książek wypowiedź francuskiego Żyda, w której podkreśla on wagę integracji politycznej:

(152) – I wy, Arabowie [*les Beurs*], jesteście pierwszymi ofiarami tej manipulacji. Musisz zrozumieć, że tożsamość nie jest tylko dziedzictwem, ale także tworzeniem. Pakuje się was w pułapkę komunitaryzmu, w którą na ślepo wpadacie obiema nogami.  
– Jak to?  
– Ogłasza się prawo do różnicy, żeby lepiej zatwierdzić różnicę praw, kapujesz? Popatrz, biedujesz, szukając pracy, ponieważ Republika produkuje dyskryminację i odmawia przyznania się do tego.



W naszym społeczeństwie wszystko zależy od tego, za kogo ludzie cię mają. Media konstruują wasz pieprzony obraz i nikt nie protestuje, nie macie żadnej władzy. [...] Powiem ci tylko jedną rzecz: ciesz się z tego, że jesteś Francuzem. W 1940 roku wielu Żydów z Europy uciekało do Ameryki, ale dzisiaj gdzie ty byś się wybrał? Do Dubaju? Pomyśl trochę, Arabów z Bliskiego Wschodu w ogóle nie obchodzą Maghrebowie, a jeszcze mniej ci, którzy zamieszkują przedmieścia francuskie (MB, 176).

Postawa wyrażona w tej wypowiedzi nie jest odosobniona, gdyż wielokrotnie w zebranych materiale pojawiają się sytuacje, w których Francuzi, tym razem algierskiego pochodzenia, odrzucają w ogóle (a nie tylko w pewnych okolicznościach, np. w przestrzeni publicznej) postrzeganie siebie i innych ludzi w kategoriach etniczno-kulturowych czy religijnych. Wówczas często przywoływane są przykłady, w których wspólne pochodzenie jakichś osób nie okazało się wystarczającą gwarancją uczciwości interesu (MC, 202; AB, 117) lub w których relację między osobami zdominowały funkcjonujące wewnątrz danej wspólnoty, np. arabskiej, negatywne stereotypy (RZ, 209). Szczególnie dużo uwagi tej kwestii poświęca się w tekście Azouza Begaga. Przebywając w Algierii, konstatuje on na przykład, że od dłuższego czasu ze swą dalszą rodziną nie ma już nic wspólnego, co pozwala mu przyznać: „Nie chciałem już więcej być członkiem jakiegokolwiek rodziny” (AB, 111). Przede wszystkim jednak do zaprzestania patrzenia na innych przez pryzmat rzeczywistych (rodzina) lub domniemyanych (wspólnoty etnicznej) więzów krwi skłania narratora tej opowieści jego własne doświadczenie. Otóż po tym, jak jego żona zdradziła go z przyjacielem, dla którego gotów był na wiele wyrzeczeń i któremu bezgranicznie ufał (był to Palestyńczyk o imieniu Marawan, poznany w czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych), liczy się dla niego już nie wspólnota etniczna, ale to, że ktoś jest człowiekiem o określonej płci i jako taki zdolny do wszystkiego, bez względu na inne czynniki, które nakazywałyby widzieć w nim „brata” czy „przyjaciela”. W wypowiedziach narratora na ten temat pojawia się przekonanie, że wspólne pochodzenie etniczne nie gwarantuje istnienia realnej wspólnoty:

(153) Co najgorsze, w tej całej historii wyróżnić można jeszcze trzeciego bohatera [oprócz jego żony i jej kochanka], tego, który uroił sobie coś takiego jak braterstwo-solidarność między Arabami i muzułmanami całego świata i który dał się oslepić tą ideą do tego stopnia, że nie uważał tkwiącego w człowieku zwierzęcia zaspokajającego jego ludzkie potrzeby (AB, 57).

(154) Niech mi nie mówią więcej o braterskiej solidarności. Gamal Abdel Nasser, Ben Bella, Ben Tata, Ben Titi, jakiś Fathi czy Fatah nie interesują mnie. Do diabła wysłałbym każdego, kto ośmieliłby się wejść w moje cztery ściany i powoływał się na wspólne pochodzenie. Nie mam już żadnego pochodzenia. Powiem więcej: jestem jedynym egzemplarzem w swoim rodzaju. Oryginalnym [*Un original* – gra słów].

Dzięki temu stwierdzeniu patrzę teraz inaczej. Mój nowy wzrok nie dostrzega już Palestyńczyka, Izraelity, Amerykanina, Francuza, Algierczyka czy Marokańczyka. Jedyne typ człowieka, który od tej chwili jestem w stanie rozpoznać, to facet [*le porteur de couilles*]. Czyli niszczyciel. Jego płeć i jego pępowina łącząca go ze światem. Kropka, to wszystko (AB, 107).

Stosunek do migracji w dużej mierze może zatem wpływać na opinię dotyczącą swojej lub czyjejs identyfikacji narodowej, państwowej lub etniczno-kulturowej.

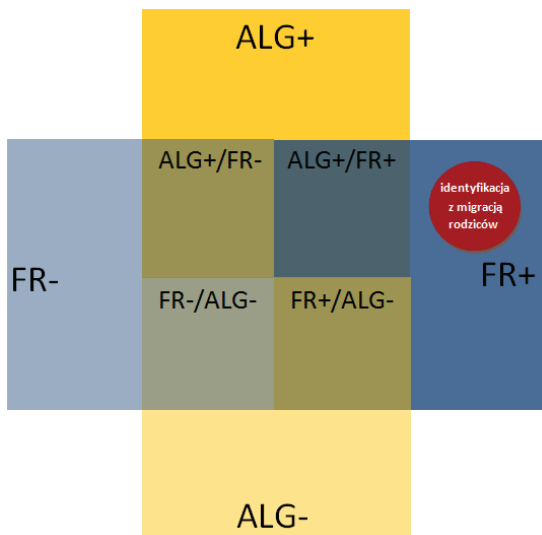
## Podsumowanie

W tym podrozdziale zastanawiałem się nad sytuacjami, w których o Francuzach algierskiego pochodzenia mówi się w kontekście migracji. Wyróżniłem cztery sposoby rozumienia relacji między francuskością, algierskością FPA a ich przynależnością do kategorii imigrantów. Pierwsze trzy zakładają dziedziczność statusu migranta, czwarty zaś postuluje, że dzieci imigrantów już imigrantami nie są.

Przyjrzyjmy się na początku relacji, w której identyfikowanie Francuzów algierskiego pochodzenia z migrantami jest traktowane jako (dodatkowy) argument posiadania przez nich cech francuskich (Schemat 16). Jeśli przyjąć zasadę, że pewne statusy społeczne są dziedziczone oraz że migranci mają dwie ojczyzny, jedną z uro-

dzenia, drugą z wyboru, to dzieci „ludzi w ruchu” również mają prawo identyfikować się z dwoma krajami, przy czym relacja między tymi dwiema identyfikacjami może być zupełnie neutralna. Schemat 16 dotyczy sytuacji, w których abstrahuje się od identyfikacji algierskiej, skupiając się na dawany przez migrację uzasadnieniu francuskości. Przede wszystkim migrantów przyciąga pewien wyidealizowany obraz Francji i korzyści, jakie są związane z pracą i mieszkaniem w tym kraju [98, 102, 103, 104]. Ów bilans zysków i strat przemawia na rzecz życia wewnątrz społeczeństwa francuskiego, za każdym razem, kiedy zastanawiają się oni, czy już nie nadszedł ten moment, aby powrócić do Algierii. Powodem jest często nie tylko troska o swój własny los, ale i o przyszłość dzieci, którym imigranci chcą zapewnić możliwie jak najlepsze warunki rozwoju. Nawet jeśli proponuje się im duże sumy pieniędzy za opuszczenie Francji wraz z całą rodziną, oni decydują się kontynuować swój pobyt. Przebywanie pośród Francuzów jest więc wyborem, choć oczywiście składają się na niego różne czynniki zwane „przyciągającymi” do kraju imigracji i „wypychającymi” z kraju emigracji (*push and pull factors*). Kolejne lata życia we Francji zbliżają imigranta do społeczeństwa francuskiego, sprawiają, że powoli staje się on jego częścią, a dzieci z czasem nie wyobrażają już sobie życia gdziekolwiek indziej. Imigranci pracują, często w trudnych warunkach, nie tylko we Francji, ale także DLA niej, zwiększając jej dobrobyt, budując jej bogactwo [100, 101]. Są to kwestie, do których mogą odwoływać się ich dzieci, uzasadniając swą przynależność do społeczeństwa francuskiego, bycie integralną jego częścią już od dwóch pokoleń z ekonomicznego i społecznego punktu widzenia. (Choć współcześnie we Francji argument ten nie ma pewnie zbyt wielkiego posłuchu, to w społeczeństwach, gdzie prawie każdy pochodził z innego kraju, np. na przełomie XIX i XX wieku w Chicago, właśnie migracja i chęć pracy wśród Amerykanów i DLA Ameryki były motorem budowania identyfikacji imigrantów z narodem amerykańskim).

Schemat 16. Dziedziczność statusu migranta jako uzasadnienie identyfikacji francuskiej



Legenda:



Sytuacje, w których utożsamianie się z migracją rodziców Francuzów algierskiego pochodzenia jest równoznaczne z identyfikacją francuską, przy czym identyfikacja ta jest w tych sytuacjach neutralna względem poczucia algierskości.

Identyfikacja z kategorią migrantów może być jednak uważana za argument przeciwko czyjejs identyfikacji zarówno z krajem pochodzenia (tutaj: z Algierią, ze względu na nabyte cechy francuskie), jak i z krajem przyjmującym (z Francją, z uwagi na cechy algierskie). Sytuacje, w których tak się zdarza, opisuje Schemat 17 (odnosi się on do identyfikacji z imigrantami we Francji oraz do identyfikacji z emigrantami w Algierii).

Po pierwsze, dzieci imigrantów mogą nie utożsamiać się z Francuzami, kiedy pobyt w Heksagonie traktują jako tymczasowy, współdzieląc z rodzicami znaną migrantom „iluzję powrotu” [105], ma-

rząc o rychłym zamieszkaniu w ciągle pustym, wybudowanym w Algierii domu [106], przeżywając swój pobyt we Francji jako wygnanie, a w migracji upatrując przyczynę „podwójnej nieobecności”, czyli poczucia, że w żadnym z obu krajów nie jest się do końca u siebie [107]. Spośród wszystkich Francuzów algierskiego pochodzenia taki sposób identyfikowania się z kategorią migrantów szczególnie bliski jest, przynajmniej w pierwszym okresie socjalizacji we Francji, tym, którzy urodzili się jeszcze w Algierii i zachowali z niej ważne dla ich tożsamości wspomnienia [108]. Większość dzieci Algierczyków nie współdzieli jednak z rodzicami ich marzeń o powrocie i nie przeżywa swej obecności we Francji jako wygnania. Ponadto często sami rodzice prędzej czy później, bardziej lub mniej świadomie, przekonują się, że ich życie jest zakotwiczone we Francji [109, 110], a tym samym, że migracja, owo przejście z jednego społeczeństwa do drugiego, już ich nie dotyczy. Przypadki, kiedy przeżywanie migracji utrudnia identyfikowanie się z krajem przyjmującym, na pewno się jednak zdarzają i z tego względu warte są odnotowania (pole FR- w Schemacie 17).

Dużo bardziej doniosłe w skutkach i pewnie w rzeczywistości dużo częstsze są przypadki, kiedy FPA doświadczają obcości nie ze względu na przeświadczenie o rychłym powrocie do Algierii, ale z powodu swego pochodzenia, które przez wielu obywateli Francji jest traktowane jako przeszkoda w identyfikowaniu ich jako Francuzów (pole ALG+/FR- w Schemacie 19). Chodzi tu o sytuacje, kiedy identyfikacja z migrantami (odziedziczona przez FPA), przypominająca o tym, że przodkowie danej osoby urodzili się poza Francją, jest używana jako argument przeciwko ich identyfikacji francuskiej. Wiemy wszakże, że obecność imigrantów, nie tylko nad Sekwaną, nie zawsze jest pozytywnie oceniana przez społeczeństwo przyjmujące. Identyfikowanie kogoś jako imigranta oznacza w tych sytuacjach traktowanie go jako obcego, jako cudzoziemca, ciągle oczekującego na włączenie do wspólnoty narodowej [111]. Jest to położenie o tyle dla FPA niewygodne, że identyfikacja z imigrantami jest kojarzona przez wiele osób we Francji również z identyfikacją z osobami zagrażającymi porządkowi społecznemu, złodziejami, terrorystami itd. [111]. W zebranych materiale często pojawia się problem nieprzy-

chylnej postawy sporej części społeczeństwa wobec Francuzów obcego pochodzenia [112] lub zwracania na nich szczególnej uwagi, traktowania ich w sposób specjalny [119]. Pochodzenie traktuje się jako przeszkodę w identyfikacji francuskiej także wtedy, gdy tylko jeden z rodziców nie urodził się jako Francuz [112, 113]. W jednym z tekstów czytamy, że Francuzi nie potrafią kochać tego, co obce [113], w innym zaś, że aby zerwać ze statusem imigranta i stać się Francuzem, trzeba przejawiać nastroje antyimigranckie wobec wszystkich nowo przybyłych [114]. Brak akceptacji dla włączania kogoś do zbiorowości francuskiej może wynikać z posiadania określonych cech fizycznych, które jakoby nie odpowiadają wyglądowi, jaki w czyjejs definicji posiadają „typowi” Francuzi. W analizowanych tekstach czytamy, że wyglądu takiego nie mają przede wszystkim osoby o niebiałym kolorze skóry [115, 117, 118, 122]. Za nie-Francuzów są uważani FPA o rysach twarzy i wyglądzie odziedziczonych po algierskich, arabskich rodzicach lub dziadkach [116]. Problemem w utożsamianiu dzieci imigrantów jako Francuzów jest negatywne nastawienie do Arabów i przejawianie arabskich cech [122, 123, 124, 125, 126, 127]. Współczesne oznaki takiego nastawienia mogą być interpretowane jako dziedzictwo wojny algierskiej, która identyfikację francuską i algierską, arabską, definiowała jako skonfliktowane [120, 121]. Sposobem na pewne ominięcie tej definicji, zdobycie szansy na włączenie do kategorii Francuzów, jest zaś stosowanie określeń mających w społeczeństwie francuskim bardziej pozytywne konotacje, takie jak Kabyłowie (jedna z grup berberyjskich, uważanych w okresie kolonialnym za łatwiejsze do asymilacji od ludności arabskiej) czy Beur i Beurette (popularna nazwa odnosząca się do dzieci imigrantów maghrebskich, kojarzona z mieszkańcami przedmieść maghrebskiego pochodzenia) [125, 126]. Jako argument przeciwko identyfikacji francuskiej może być wysuwana również czyjaś identyfikacja religijna, wychowanie w kulturze muzułmańskiej lub praktykowanie tej religii [129]; przy czym zwraca się uwagę, że często w parze idzie określanie kogoś jako Araba i muzułmanina [128]. Definiowanie francuskości jako cechy dotyczącej osób od wielu pokoleń zamieszkujących Francję [130], związanych z kulturą pojmowaną jako francuska w ideologii narodowej i religią chrześcijańską

(ale przy zachowaniu zasady laickości), wyklucza więc z kategorii Francuzów osoby identyfikowane jako imigranci (i dzieci imigrantów), Arabowie i muzułmanie (oraz dzieci tychże). Stawia to w konflikcie francuskość i algierskość, gdyż, jak wiemy, identyfikacja algierska w dużym stopniu wiąże się z identyfikacją arabską i muzułmańską. Współistnienie, obok innych, takiej definicji relacji francuskości i algierskości, która opiera rozumienie narodowości przede wszystkim na przejawianiu określonych cech kulturowych, utrudnia identyfikowanie FPA i ich autoidentyfikowanie z Francuzami [131]. Poczucie bycia kimś „prawie” francuskim i niepewność, czy jest się traktowanym jak Francuz, wzmaga również konieczność ubiegania się o obywatelstwo części FPA w wieku 18 lat oraz sytuacje, kiedy muszą okazywać algierski dowód tożsamości zamiast francuskiego [132, 133, 134, 135, 136, 137]. Posiadanie obywatelstwa jakiegoś państwa sprzyja identyfikacji z narodem, który przez to państwo jest uosabiany, jednak nie musi, po pierwsze, oznaczać zerwania z identyfikacją z krajem pochodzenia, po drugie – nie musi być traktowane jako wystarczający argument na rzecz utożsamiania (w tym utożsamiania się) z krajem przyjmującym.

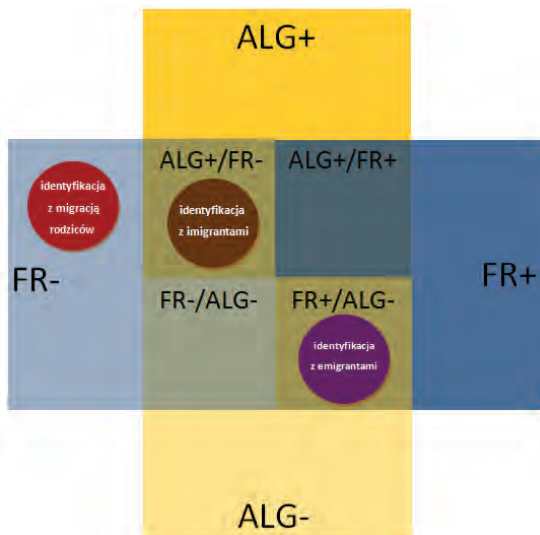
Trzeci rodzaj sytuacji, który także odnosi się do dziedziczności statusu migranta przez Francuzów algierskiego pokolenia, dotyczy przypadków, kiedy FPA są identyfikowani przez społeczność algierską w Algierii i we Francji jako emigranci, z czym łączy się ich identyfikacja francuska, a niekoniecznie zaś algierska (pole FR+/ALG- w Schemacie 17). W kraju pochodzenia migrantów, nie tylko w Algierii, ich dłuższy pobyt za granicą może być traktowany jako społeczne, kulturowe oddalenie się wspólnoty rodzinnej i narodowej, z której wyszli. Wówczas emigranci, a także – w jeszcze większym stopniu – ich dzieci, są postrzegani jako osoby posiadające, w porównaniu z osobami pozostającymi w kraju, mniej cech pozwalających identyfikować ich np. jako Algierczyków. W przypadku pierwszego pokolenia emigrantów najczęściej nie dotyczy to cech uważanych za argumenty konieczne i wystarczające (urodzenie w Algierii, posiadanie jej obywatelstwa i paszportu, przejawianie cech kulturowych uważanych za algierskie itd.), co może być już jednak udziałem drugiego pokolenia (nadal, z uwagi na pewne cechy,

dzieci emigrantów są włączane do kategorii Algierczyków, ale w innych definicjach, np. prawnej lub restrykcyjnej kulturowej, mogą już być z niej wyłączone). W zebranych materiale można odnaleźć sceny, w których nieobecność Francuzów algierskich w Algierii traktuje się nie tyle jako decyzję ich rodziców, ile ich samych [138, 139]. Cechy, które poza kontekstem emigranckim w Algierii niekoniecznie są identyfikowane jako francuskie, jeśli dotyczą dzieci emigrantów są interpretowane właśnie jako takie. W ten sposób biały kolor skóry czy zachowanie się w sposób odbiegający od tradycyjnych reguł obyczajowych są traktowane jako uzasadnienie francuskości FPA (np. RZ, 32). (W podrozdziale poświęconym identyfikacjom rodzinnych można było również zauważyć, że sytuacja migracji sprzyja interpretowaniu pewnych neutralnych poza jej kontekstem cech jako narodowych czy etniczno-kulturowych). Francuzi algierskiego pochodzenia, kiedy przebywają w Algierii z powodu śmierci członków rodziny lub w ramach wakacyjnego wypoczynku, również przyjmują identyfikację z emigrantami i jednocześnie – choć nie zawsze to ujawniają swej algierskiej rodzinie – z Francuzami [140, 141]. Powodem tego są zauważane różnice kulturowe oraz przekonanie, którego nie podzielają ich bliscy w Algierii – że ich dotychczasowe i przyszłe życie związane jest z Francją. Nie ma to wpływu na więzi rodzinne, jednak różnicuje członków rodziny na Algierczyków i Francuzów. Od tych drugich wymaga się, aby – skoro egzystują w lepszych warunkach – gotowi byli, podobnie jak to czynią z reguły emigranci pierwszego pokolenia, nieść pomoc finansową pozostawionej rodzinie, a nawet i członkom szerszej, lokalnej społeczności w Algierii [142]. Obok różnic kulturowych ważną rolę odgrywają zatem także ekonomiczne i polityczne warunki życia w obu krajach, które z jednej strony przypominają Francuzom algierskiego pochodzenia o migracji ich rodziców, z drugiej – dostarczają następnych argumentów na rzecz ich identyfikacji francuskiej.

Co jednak dzieje się wówczas, kiedy potomkowie Algierczyków we Francji nie identyfikują się z kategorią migrantów? Sytuacjami, w których ujawnia się niechęć do takiej identyfikacji, zajmowałem się także w tym podrozdziale (Schemat 18). Jak pisałem wcześniej, z różnych powodów FPA są utożsamiani z migrantami i jest to czę-



Schemat 17. Identyfikacja z kategorią imigrantów lub emigrantów na tle identyfikacji francuskiej i algierskiej



Legenda:



Sytuacje, kiedy utożsamianie kogoś lub siebie jako migranta utrudnia identyfikowanie z Francuzami, poczucie we Francji, że identyfikowana osoba jest u siebie. Wpływ na to mają m.in. przekonanie o tymczasowości pobytu nad Sekwaną, o rychłym powrocie do kraju pochodzenia i przeżywanie migracji jako wygnania, przy czym brak identyfikacji francuskiej nie ma tutaj związku ze stosunkiem do innej identyfikacji narodowej.



Sytuacje, kiedy osoby identyfikowane jako migranci (imigranci) są postrzegane jednocześnie jako wyłączone z kategorii Francuzów i należące do innej kategorii narodowej.

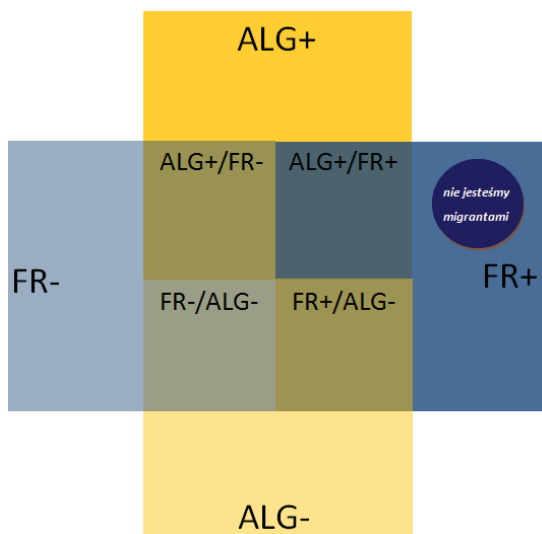


Sytuacje, w których identyfikacji z migrantami (emigrantami) sprzyja dostrzeganie w identyfikowanej osobie cech francuskich i konstatacja, że brak jej pewnych cech algierskich. Sytuacje te sprzyjają utożsamianiu migranta z Francuzami, osłabiają natomiast identyfikację algierską, choć nie muszą mieć wpływu na siłę więzi rodzinnych.

sto identyfikacja z zewnątrz, do której w jakiś sposób muszą często się odnosić i którą często także przyjmują. Jeśli Francuzi algierskiego pochodzenia odrzucają określanie ich jako imigrantów, to czynią tak często dlatego, że zdają sobie sprawę, iż identyfikacją, o której tu mowa, niekiedy uzasadnia się we Francji tezę, jakoby nie byli oni Francuzami w pełni. W sytuacjach, kiedy dzieci Algierczyków mówią: „Nie jesteśmy migrantami, jesteśmy Francuzami”, odnoszą się do definicji republikańskiej narodu francuskiego, w której wynikająca z pochodzenia określona przynależność kulturowa czy religijna jest neutralna wobec francuskości. W tym kontekście w zebranych materiale przypomina się o republikańskim hasle „Wolność, Równość, Braterstwo”, którego znaczenia mieliby wyrzekać się *Français de souche* [145] i którego wiernymi depozytariuszami pozostawaliby Francuzi obcego pochodzenia [146]. Nie oznacza to, że FPA zrzekają się kultury czy religii swych rodziców; często jest wręcz przeciwnie. Oznacza to natomiast, że z zażenowaniem obserwują dyskusje na temat ich własnej francuskości, gdyż nie będąc imigrantami, ale obywatelami francuskimi urodzonymi we Francji lub przynajmniej socjalizowanymi w tym kraju, nie wyobrażają sobie identyfikować się z żadnym innym narodem i państwem niż francuskie. W analizowanych tutaj sytuacjach, jeśli sugeruje im się możliwość „powrotu” do Algierii, pytają często: „Ale [...] dlaczego akurat do Algierii?” [147], wyjaśniając, że nie mają oni drugiej ojczyzny (czego nie można powiedzieć np. o ich rodzicach, pierwszym pokoleniu emigrantów), choć ze względu na związki rodzinne zależy im na tym, aby Algieria rozwijała się i była dostatnym krajem. Jeśli Francuzi algierskiego pochodzenia podkreślają swą francuskość, odżegnując się od identyfikowania ich jako imigrantów, to wskazują jednocześnie, że nie mogą zrozumieć, co miałyby w ich przypadku oznaczać postulat ich jeszcze większej integracji z pozostałymi Francuzami [143, 144].

Obok takiego pojmowania republikańskości, w którym znajduje się miejsce dla różnych kultur i religii, jeśli tylko nie przysłaniają one identyfikacji z Francją i Francuzami, w zebranych materiale pojawiły się także sytuacje, gdzie republikańskość oznacza także asymilację, przez co rozumie się daleko posuniętą rezygnację z kultury odziedziczonej po rodzicach-imigrantach i przyjęcie pewnych wzorów

Schemat 18. Odrzucanie identyfikacji z migrantami jako dowód identyfikacji francuskiej



Legenda:



Sytuacje, w których Francuzi algierskiego pochodzenia odrzucają identyfikowanie ich z migrantami, powołując się na podstawowe wartości Republiki. W sytuacjach tych mogą aprobować postulat rezygnacji z przejawiania kultury pochodzenia w miejscach publicznych lub mu się przeciwstawiać.

w ideologii narodowej wiązanych z kulturą francuską. To drugie rozumienie francuskości i idei republikańskiej, które także oddała FPA od identyfikacji z migrantami, jest przez nich wspomniane w zebranym materiale [148], choć przez niektórych z nich jest oceniane raczej negatywnie [149, 150]. Ci jednak, dla których takie rozumienie jest bliskie, przekonują, że przyjęcie identyfikacji francuskiej jako najważniejszej (a przynajmniej ważniejszej niż utożsamianie się z jakąś grupą kulturowo-etniczną czy religijną) oznacza rezygnację

z myślenia o sobie i o innych Francuzach w kategoriach pochodzenia, także podczas spotkań o charakterze prywatnym [151]. Odnajdujemy więc wypowiedzi, w których mówi się o „pułapce komunitaryzmu” [152] lub w których odrzuca się w ogóle postrzeganie innych ludzi przez pryzmat ich przynależności etniczno-kulturowej [153], w tym także arabsko-muzułmańskiej [154].

## Identyfikacja z przedmieściem

### Przedmieście francuskie

W okresie, kiedy powstawały wielkie osiedla blokowe na przedmieściach, dla wielu mieszkańców Francji były one spełnieniem marzeń o własnym przestronnym mieszkaniu, życiu w dobrych warunkach, w miejscu zaprojektowanym według najnowszych urbanistycznych trendów. Takie osiedla były atrakcyjne dla przedstawicieli różnych grup zawodowych i posiadały walory, których nie miały często np. kamienice w centrach miast. Z czasem okazało się, że oddalenie nowych osiedli od centrum jest problemem – przedmieście należy rozumieć tutaj bardziej jako osiedle znacznie oddalone od miasta, nie zaś włączone w szersze ramy jednego organizmu miejskiego, znajdujące się tuż przed miastem. Zanim jednak wyższe warstwy społeczeństwa francuskiego zmieniły swój pogląd na temat osiedli budowanych według założeń Le Corbusiera, przestrzenie te charakteryzowało spore zróżnicowanie klasowe i były one kojarzone bardzo pozytywnie (Hatzfeld 2014).

Do takich przedmieść chętnie wprowadzali się również imigranci algierscy z rodzinami, jeśli tylko mogli i chcieli przeznaczyć na ten cel odpowiednie środki<sup>26</sup>. W porównaniu z miejscami takimi

---

<sup>26</sup> Jednakże – inaczej niż przedstawia się to często w medialnym dyskursie – potomkowie imigrantów z różnych krajów (drugie pokolenie) w zdecydowanej większości mieszkają poza dzielnicami dotkniętymi wysokim bezrobociem i innymi problemami społecznymi ZUS (*zones urbaines sensibles*). W dzielnicach nieobjętych specjalnymi programami naprawczymi mieszka aż 71% przedstawicieli klas robotniczych, 83% klas średnich i wyższych oraz 81% innych klas

jak *bidonvilles* (osiedla złożone z baraków o bardzo niskim standardzie sanitarnym, często bez bieżącej wody pitnej i elektryczności), w których zazwyczaj osiedlani byli imigranci, kawalerowie lub mężowie z rodzinami pozostawionymi w Algierii, nowoczesne – z początku – osiedla na przedmieściach jawiły się jako przestrzeń dogodna do mieszkania, dobrze zaprojektowana. Ponadto była to także wówczas przestrzeń chętnie zamieszkiwana przez Francuzów, co sprawiało wrażenie awansu, zerwania z wcześniejszą izolacją przestrzenną i społeczną, dawało dobre widoki na przyszłość, w której z wolna można poczuć się we Francji nie obco, ale zwyczajnie, jak u siebie. *Bidonvilles*, które narrator *À bras-le-cœur. Roman* pamięta z pierwszego okresu pobytu nad Sekwaną, były postrzegane bowiem przez niego jako przestrzeń zdehumanizowana, urągająca godności jej mieszkańców, kompletnie odseparowana od normalnego biegu życia we Francji, w której panują o wiele gorsze warunki niż te, które mogą oni pamiętać z wiosek algierskich (MC, 200–206; podobnie: SS, 39–42 i NB, 105). Z tego okresu narrator zapamiętał także *bidonvilles* jako przestrzeń zamieszkałą przez imigrantów, przedmieścia blokowe zaś jako przestrzeń francuską (MC, 235).

Przeprowadzka do HLM-u była więc dla rodzin imigrantów wielkim świętem, znaczącym krokiem w kierunku awansu społecznego. Tak przynajmniej zapamiętała ten dzień narratorka *Lodeur des planches*, która wcześniej z matką i ojcem przebywała w podupadającym hotelu zamieszkiwanym przez imigrantów-robotników.

(155) W dniu przeprowadzki wyczuwało się świąteczną atmosferę. Ulice skąpane były w słońcu, a zapach konwalii majowej łaskotał nasze nozdrza. Obładowani jak magazyn sklepowy, wsiedliśmy do pociągu na dworcu Marseille-Saint-Charles w kierunku La Ciotat, gdzie ojciec wreszcie otrzymał mieszkanie w HLM. W pociągu matka wpatrzona była w krajobraz za wielkimi zakurzonymi oknami. [...]

---

społecznych (osoby pracujące w rzemiośle, handlu lub prowadząc własną działalność gospodarczą), choć prawdą jest, że dzieci imigrantów są w „trudnych” dzielnicach nadreprezentowane (Collet, Santelli 2012, 327).

W La Ciotat bus zawiózł nas aż do naszego osiedla.

Trzy piętrowe sześciany z betonu ułożone były w półkole. Przed nimi rosła trawa zajmująca prostokątną przestrzeń niczym scena antycznego teatru. Pośrodku trawiastego prostokąta – jodła, a u jej stóp – trzymane na smyczy psy [...]. W Oranie psy spały poza mieszkaniami. [...] Tutaj było inaczej [...].

„Chodźmy”, powiedział nam ojciec, niecierpliwąc się, kiedy wreszcie pokaże nam mieszkanie.

W środku wszystko było czyste, ściany białe. Mieliśmy dwie sypialnie. W każdej z nich rozłożony był materac. W przestronnym salonie umieszczony był stół i trzy krzesła, wszystko firmy Formica. W kuchni – okazynie kupiona kuchenka gazowa, podłączona do butli Butagaz, a na małej białej szafce garnki i sztućce, do tego jeszcze taboret. Bez mówienia nam czegośkolwiek ojciec kupił parę mebli i je tutaj sprowadził. Zdjęłam buty, posadzka była zimna. Matka zdjęła też swoje i skrzywiła się.

– To jest posadzka z płytek, nowoczesna struktura! – wyjaśnił ojciec. [...]

Wieczorem ojciec zaproponował, żebyśmy zjedli kolację na balkonie. Rozłożyliśmy na nim koc, jak na pikniku. Matka przygotowała posiłek. Żeby sprawić jej przyjemność, zapaliłam świeczkę. Pozostało mi ich kilka z naszego dotychczasowego życia w „hotelu”, gdzie pewne były tylko przerwy w dostawie prądu, światło gasło prawie codziennie i za każdym razem wszyscy krzyczeli w ciemności. W czasie posiłku tańczył przed nami płomień świecy, rysując straszne cienie na naszych twarzach. Policzki matki nabrały lekkich rumieńców, wydawała się jakby nowo narodzona, jakby właśnie wyszła z długiej choroby. Ojciec, który nie spuszczał jej z oczu od rana, zaczął się śmiać zupełnie bez powodu. Jego zaróżowione policzki pozwalały wróżyć o nadejściu dla nas dobrych i spokojnych dni (SS, 53–55).

Wiele lat po tych chcianych i wymarzonych przeprowadzkach upłynęło zamieszkującym je rodzinom imigranckim i francuskim spokojnie. Zanim do przedmieść przylgnęła etykieta miejsc niebezpiecznych i odległych – przestrzennie i społecznie – toczyło się w nich życie akceptowalne dla ich mieszkańców, normalne w tym sensie, że niewyróżniające się wyłącznie ze względu na fakt przebywania w takim a nie innym miejscu. Wszystkie wspomnienia związane z tym

okresem, jakie można znaleźć w tekście *Presque un frère. Conte du temps présent*. Roman dotyczy właśnie takiego życia. Również w innych tekstach – we fragmentach opisujących już to przeszłość, już to teraźniejszość – znajdziemy wiele cytatów świadczących o tym, że przedmieścia są zwyczajną przestrzenią francuską, w której rodzice – także imigranci – dbają o dobre wychowanie swych dzieci, starają się im przekazać ważne dla zbiorowej koegzystencji wartości (np. MB, 22–25). Przedmieście blokowe przez większość dzieci imigrantów algierskich jest traktowane jako przestrzeń bliska, rodzinna, domowa. Jest to przestrzeń, gdzie mówi się po francusku. Akceptuje się w niej także inne niż francuskie kultury i pochodzenie: mieszkają w niej zarówno Francuzi, jak i rodziny mieszane (np. przedstawione w książce Tassadit Imache czy Karima Amellala) i obcego pochodzenia; w centrum miast akceptacji tej różnorodności nie zawsze zaś, ich zdaniem, można doświadczyć. Inną specyficzną cechą tej przestrzeni są szczególnie eksponowane na przedmieściach wartości, niebędące jednak w konflikcie z wartościami Republiki. Są nimi m.in. honor (KA, 60), szacunek (KA, 87; KA, 89), dotrzymywanie umów i gotowość poniesienia konsekwencji w przypadku niedopełnienia ich postanowień (KA, 62–67).

Kiedy w latach 80. w debacie politycznej pojawiają się głosy krytykujące obecność rodzin imigrantów we Francji, uwaga opinii publicznej zaczyna skupiać się również na przedmieściach. Zamieszkujący je synowie i córki imigrantów odczuwają to swego rodzaju naznaczenie, jednak reagują na nie – co nie powinno dziwić – w języku wszystkich grup należących do danego społeczeństwa, lecz z pewnych względów z niego wykluczonych. Ich reakcja świadczy o tym, że przedmieścia są przestrzenią zdominowaną nie przez kulturę jakiejś mniejszości kulturowej (np. arabską), ale przez kulturę francuską i zachodnią. Młodzi mieszkańcy przedmieść inspirowani są wówczas wzorcami zachodnimi, ubierają się na modłę zachodnią, cenią Tupaca i innych raperów ze Stanów Zjednoczonych (np. KA, 15). Do walki o swoje miejsce w społeczeństwie, za którego integralną część się uważają, zagrzewają ich wówczas nie postaci znane z oporu antyimperialnego, ale walczący o prawa człowieka Amerykanie, tacy jak James Brown, Barry White czy Martin Luther King. Podobnie

jak oni czuli się Amerykanami, tak dzieci imigrantów podkreślają swą francuskość i – jednocześnie – społeczne naznaczenie wynikające z różnic, na które nie mają wpływu. Doznają obcości, ale jednocześnie wiedzą, że owa alienacja wynika z tego, jakie miejsce przypisuje im wielu Francuzów, i że gdyby zmienić społeczne postrzeganie ich samych, pochodzących z imigracji mieszkańców „betonowych” przedmieść, mogliby czuć się we Francji jak u siebie:

(156) Byliśmy umieszczeni i opuszczeni w tej magmie z betonu. Ale już wtedy James Brown i Barry White stanowili część naszej rodziny. Żyli z nami, dzień i noc. W wyborach powszechnych byłiby wybrani na urząd prezydenta i premiera „Republiki miłości” [*République du „kif”*]. Koniec z rockiem i fryzurą typu banan [fryzura, której ikoną stał się Elvis Presley]. Na osiedlu prawo bytu miały tylko kręcone kudły. Niektórzy byli nawet przekonani, że Arabowie wymyślili muzykę funk zaraz po odkryciu matematyki. Jednakże nigdy nie słyszałem, aby wujek James Brown śpiewał *Sex Machine* po arabsku. [...] Pomimo codziennych trudności z ufnością patrzyliśmy w przyszłość. Byliśmy jeszcze dziećmi. W moim pokoju słuchałem w koło: *I’m Black and I’m Proud* (MB, 53).

(157) W tekstach Public Enemy [amerykański zespół hip-hopowy założony w 1982 roku, poruszający w swojej twórczości problemy Afroamerykanów], nawet jeśli nie do końca naprawdę rozumieliśmy ich sens, rozpoznawaliśmy ich wściekłość. W tym poruszeniu [początku lat 80.] było coś magicznego. Po raz pierwszy kultura rozwijała się dzięki ludziom, którzy byli do nas podobni. W 1984 roku wszyscy czuliśmy się kuzynami Czarnych Amerykanów. Miałem 13 lat i szybko dorastałem. Wkrótce stałem się też widoczny. Ja i moi kumple maszerowaliśmy już innym krokiem (MB, 81).

(158) Pływanie w betonie boli, ale beton i ja jesteśmy starymi kumplami. [...]

Całe moje życie spędziłem na ławce, korzystałem z betonu i tak mijał czas. Całe życie. Jak *loser* [ang. „przegraný”], jak cwaniak, jak *sheitan* [arab. „diabeł”], jak drań i bękart. Bycie hołotą mam we krwi, trucizna jest w moim ciele i wszędzie indziej, to jasne. [...] Robactwo złożyło jaja w moim wnętrzu jak w filmie *Obcy*. To ja jestem Obcym dla Francji, jestem tutaj, gdzieś w głębi otworu. Przygnębiam starsze panie, ale



też mieszkam tutaj, pośród nich. Nie jestem istotą pozaziemską. Jestem zrodzony właśnie przez ten kraj [Francję] (KA, 11).

W tym kontekście warto przywołać również słowa córki *harki*, narratorki *France, récit d'une enfance*. Choć wychowywała się najpierw w obozie dla rodzin *harkis*, a potem mieszkała na wsi, to wypowiada się tak samo jak osoby związane z przedmieściami. Również ona podkreśla, że zamieszkiwanie typowo francuskiej przestrzeni i wspólnoty z Francuzami nie chroni przed poczuciem wyobcowania w kraju, który uważa się za własny. O tym, czy jest się obcym, decydują bowiem także inne czynniki, takie jak odmienne pochodzenie i wynikająca ze statusu imigranta niższa pozycja społeczna:

(159) Czytałam Hemingwaya, Fitzgeralda, Steinbecka, Caldwell, Melville'a, Faulknera i Williama. [...] Szukałam w tym czasie ucieczki i schronienia jednej strony przed społeczeństwem, które odzierało mnie z szacunku i mnie oskarżało, z drugiej – przed ojcem liczącym na moje zniknięcie. [...]

Richard Wright. Jego książkę wybrałam jako pierwszą. [...] Był to *Czarny chłopiec (Black Boy)*. We wszystkim byłam podobna do tego chłopca. Dziś wiem, że w literaturze amerykańskiej szukałam w głównej mierze podobieństw. Ale dlaczego odkrywała ona we mnie te pokłady empatii? Ta literatura mówiła mi: „Oto, co znaczy być obcym we własnym kraju”. Opowiadała mi o religii i kłamstwach białych, kulturalnych ludzi oraz o potępianych przez nich czarnych ludziach, ich nędzy, braku pieniędzy i o ich głosie (ZR, 58–59).

Narastający symboliczny konflikt między przedmieściami a centrum miast jest więc w tym rozumieniu konfliktem rozgrywanym przez Francuzów, wewnątrz francuskości. Oczywiście mieszkańcy centrum identyfikują niekiedy przedmieścia jako niefrancuskie, jednak sami mieszkańcy przedmieść oddalają te argumenty, przekonują – jak niegdyś czarnoskórzy obywatele Ameryki – że należą do jednej wspólnoty narodowej. Antagonizm na linii centrum–przedmieście ukazują jako problem społeczeństwa francuskiego, kryteria etniczne i kulturowe traktują zaś jako związane z interpretacją, która nie jest w stanie wyjaśnić źródeł opisywanego sporu.

W zebranym materiale zauważalne jest to przy opisach wzajemnego postrzegania się mieszkańców Paryża (zwanego w slangu „Panama”) i otaczających go przedmieść. Wyjazd do Paryża jest dla narratora *Chiens de la casse*. Roman eskapadą poza dobrze znany sobie teren (MB, 39). Mowa więc o dwóch dystynktywnych obszarach, odseparowanych i jakoś zantagonizowanych. Kiedy wraz z przyjacielem wspomniany narrator odwiedza centrum Paryża, odczuwa obcość ze względu na swe położenie społeczne, a niekomfortową dla siebie sytuację tłumaczy istnieniem opozycji między kategorią bogatych mieszczan z centrum a biednymi mieszkańcami z robotniczych przedmieść („Być może mówiliśmy tym samym językiem, ale ich język ociekał powodzeniem”). Opozycyjne są więc tutaj kategorie społeczno-przestrzenne, ale nie narodowe; konflikt nie jest postrzegany jako narodowy czy kulturowy w sensie etnicznym, ale jako socjalny; tym samym francuskość mieszkańców przedmieść nie jest polem dyskusji, podobnie jak nie jest kwestionowana francuskość mieszkańców centrum:

(160) Buty te kupiliśmy razem na Champs-Élysées. Kiedy sprzedawca zdejmował Sardine'owi sportowe buty, w których przyszedł, pomyślałem, że chyba zaraz będziemy stąd wyrzuceni, wzięci za intruzów. Widziałem tylko jedną rzecz, ten duży palec u nogi, który przedzierał się przez skarpetkę mojego kumpla. Odwróciłem głowę, żeby nie dostrzec reakcji sprzedawcy. Bo to nie był sklep z kapciami z centrum handlowego w Chambourcy [miejsowość w regionie Île-de-France]. Sardine na darmo włożył na tę okazję swoją najlepszą parę butów Burlington, skoro i tak wyglądał tak parszywie, jak nędzarz chcący kupić buty w Westonie. Sprzedawca o miłym głosie prosił bardzo uprzejmie o jego stopy, najpierw jedną, potem drugą, żeby dopasować je do właściwych numerów butów. [...]

– Fajnie jest być obsługiwanym przez mieszczucha w garniturze i na kolanach – szepnął mi Sardine do ucha.

[...] Kiedy wyszliśmy ze sklepu, popisywaliśmy się naszą torbą ze znaczkiem firmy Weston. Potem zniknęliśmy, schodząc w podziemną stację Champs-de-Gaulle – Étoile, dumni z siebie i z naszego zakupu w Paryżu na najpiękniejszej ulicy świata. [...]

My także chcieliśmy wyglądać na zasobnych i beztroskich. My także chcieliśmy rozdawać powierzchowne uśmiechy i robić wrażenie, że doświadczamy głębokich przeżyć. Być może mówiliśmy tym samym językiem, ale ich język ociekał powodzeniem.

Miałem wrażenie, że La Défense [graniczącą z Paryżem nowoczesną dzielnicę finansową] wybudowano po to, żeby umocnić nierówności. Tutaj łączyły się wszystkie linie pociągów, zarówno tych biegnących od przedmieść domków jednorodzinnych jak Wersal (Versailles) czy Le Vésinet, jak i tych docierających do osiedli bloków w Poissy czy w Mantes-la-Jolie. Synowie tatusiów z dobrych domów musieli czuć się sterroryzowani widokiem młodego Czarnego siedzącego w kurtce przy drzwiach obrotowych u wyjścia z metra. [...]

Zawsze było tak, że koleś z osiedla blokowego czerpał inspirację od mieszczan [*les bourgeois*]. Dla nas sklepem z odzieżą konfekcyjną były pola golfowe Saint-Germain-en-Laye czy Roland-Garros, które oglądaliśmy w telewizji, marząc o ubraniach marki Fila czy Lacoste. W weekendy, kiedy była ładna pogoda, zdarzało się, że spędzaliśmy popołudnia okupując opustoszałe tereny przylegające do osiedla, tuż obok autostrady A13, i podziwialiśmy niemieckie bolidy zmierzające w stronę Normandii. „Prawdziwe porsche!”, powtarzał Sardine. Następnie szliśmy chłodzić nasze pomysły do Alaina, który po tym, jak wpadł już we wszystkie pułapki przestępczości, zdecydował się wkroczyć na dobrą drogę (AB, 83–86).

Na odległą Panamę, czyli Paryż, spoglądał w ten sposób również narrator *Cités à comparâitre. Roman*. Przedmieście także w jego ujęciu jest przestrzenią odmienną od centrum, jednak różnica – w tej sytuacji – jest postrzegana w kryteriach innych niż konflikt między „prawdziwymi” Francuzami a Francuzami pochodzenia imigranckiego. Jeśli więc z zazdrością patrzy się na Panamę, to dlatego, że symbolizuje ona inny społeczny świat, o którym Francuzi z przedmieść mogliby tylko pomarzyć. Świadomość życia w miejscu, w którym ma się ograniczone możliwości realizacji własnych marzeń, podczas gdy tak blisko znajduje się świat uważany za pełne przeciwieństwo własnego, przeżywanego na przedmieściach, wywołuje negatywne emocje, o których pisze w swym tekście Karim Amellal:

rozpacz, smutek, poczucie beznadziei, niewiarę w możliwość poprawy własnego losu, niechęć do samego siebie:

(161) Od zawsze krzychałem. Wcześniej pędziłem ze schodów jak szalony, mocnym pchnięciem otwierałem wielkie zdezelowane drzwi budynku i biegłem w stronę niezagospodarowanych terenów znajdujących się daleko za naszym osiedlem. Były tam tylko pola buraków. Szedłem polną ścieżką aż na sam jej koniec. Nigdy nie wybrałem się dalej niż na ten koniec drogi pośród buraczanego pola. Po przeciwnej stronie znajdowała się Panama [Paryż]. I moje życie rozciągało się między tym końcem polnej drogi a tym miastem pełnym światła. Kurde, tak to nudne, że aż się ziewać chce. Kiedy dobiegałem do końca ścieżki, siadałem na wielkim, wyrwanym z korzeniami drzewie. Wysiadywałem tam godzinami. I krzychałem. Tak właśnie. Wybierałem się w to miejsce dokładnie w tym celu. Byłem sam i mogłem krzyzczeć do woli, nie było tam nikogo, kto mógłby mnie osądzać (KA, 37–38).

(162) Na zewnątrz. Chciałbym być na zewnątrz. Być taki, jak wszystkie dzieciaki w moim wieku. Z rodzicami. Z rodziną. W miłym miejscu, gdzie ładnie pachnie i gdzie nie ma karaluchów w ścianach. [...] Chciałbym być normalnym kolesiem. Przytulić miłą pannę i już jej nie wypuścić z objęcia. [...] Chciałbym po prostu być człowiekiem. Chciałbym przejść się na spacer po parku razem z nimi, z Nadią [jego ukochana] i z moją matką, trzymać je za rękę, zatrzymując się co jakiś czas tylko po to, żeby je uściskać. Obok mnie byłyby dzieci bawiące się na zjeżdżalniach i na huśtawkach. [...] Kurczę, dzieci. Mam nadzieję, że nie będą miały mojej mentalności [z tendencją do depresji]. [...] Chciałbym, żeby one nie miały nic ze mnie (KA, 78–79).

Zwłaszcza w drugim z powyższych cytatów widać, że za właściwą normę narrator uważa życie poza przedmieściami. Jeśli więc sam został w pewien sposób uformowany przez tę przestrzeń i ludzi ją zamieszkujących, to chciałby, żeby jego dzieci nie odziedziczyły po nim jego cech. Czytelnik książki Karima Amellala nie może przy tym podejrzewać, że narrator ma na myśli cechy związane z pochodzeniem imigranckim – chodzi tu na pewno o cechy denotowane przez przestrzeń społeczną, gdyż sam narrator nie wie, kto jest jego ojcem, jego matką zaś jest Francuzka. Taka konstrukcja bohatera opo-

wieści – a tekst jest niemal w całości poświęcony sprawom życia na przedmieściu – może stanowić wskazówkę: Francuzi algierskiego pochodzenia o swych problemach, związanych także ze stygmatem przedmieść, chcą rozmawiać jako o kwestiach mających źródło w różnych mechanizmach społecznych, oddalić od tych dyskusji perspektywę odnoszącą się do dyskursu zogniskowanego wyłącznie wokół imigrantów i ich potomków.

Antagonizm między przedmieściami blokowymi a centrami miast i osiedlami domków jednorodzinnych jest ukazany tu w odehraniu od mówienia o francuskości takiej czy innej przestrzeni. Francuskość nie stanowi dla nich kontekstu, nie jest dyskutowana, co może stanowić dowód na rzecz tezy, że konflikt przedmieścia–centrum jest rozpatrywany w nich jako konflikt wewnątrzfrancuski, a nie np. między Francuzami a imigrantami<sup>27</sup>.

Przedmieścia i centra miast wespół z osiedlami domków przedstawiane są po prostu jako dwa zupełnie odrębne światy społeczne. Identyfikacja z przedmieściami występuje w nich łącznie z utożsamianiem się z ludźmi ubogimi i społecznie zmarginalizowanymi, które to identyfikacje przeciwstawiane są przynależności do klasy mieszczańskiej, przez co rozumie się osoby z jakichś względów, ekonomicznych i kulturowych, uprzywilejowane<sup>28</sup>. Jednocześnie autoi-

---

<sup>27</sup> Identyfikacja z osiedlem jako zbiorowością przestrzenną, a nie etniczno-kulturową, zaznaczyła się zarówno w badaniach Jeana-François Bruneauda, jak i Éli-sabeth Lisse. Bruneaud (2005, 292) podsumowując swój projekt, stwierdził, że dzielnica zamieszkania nie ma znaczenia w przejawianiu konkretnych cech etnicznych. Lisse (2011, 180–181) podkreślała zaś, że w wypowiedziach badanych przez nią osób identyfikacja z osiedlem – wynikająca po części z przejęcia negatywnego obrazu tej przestrzeni i potrzeby przekonania, że jest się zjednoczonym z innymi mieszkańcami – powoduje, że nieistotne są dzielące ich różnice etniczno-kulturowe. Nawet Romowie – zaznaczała – a także mieszkańcy osiedla będący imigrantami z ostatnich lat rezygnują z ich własnych odniesień kulturowych na rzecz identyfikacji z osiedlem.

<sup>28</sup> Lisse (2011, 174–179) wykazuje, że mieszkańcy badanego przez nią osiedla pomimo zróżnicowania ekonomicznego i kulturowego sami siebie postrzegają jako jedną zbiorowość, przeciwstawiając siebie „wielkim, tym na górze, bogatym, burżujom, innemu światu”. Mieszkańcy identyfikują się z nazwą osiedla, określając siebie też jako „biedni”, „maluczcy”, „dzielnica RMI [*Revenu minimum d'insertion* – zasiłek wypłacany osobom o najniższych dochodach]. Zbiorowo

[390]



Il. 17. Przestrzeń podmiejska między osiedlami: przykład Courneuve pod Paryżem.  
Fot. J. Kubera (2012)

dentyfikacja z przedmieściami jest naznaczona pewną ambiwalencją: z jednej strony jest bardzo silna, gdyż odnosi się do przestrzeni rozumianej, znanej, traktowanej jako własna, rodzinna i domowa, z drugiej – jest do pewnego stopnia źródłem wykluczenia i obniżenia szans na realizację własnych marzeń, gdyż kojarzy się z określoną przynależnością klasową.

Poczucie przynależności do zbiorowości mieszkańców przedmieść przy równoczesnym postrzeganiu tej identyfikacji jako niewygodnej, niechcianej, może powodować próby zatajenia jej w kontaktach z ludźmi spoza osiedli blokowych. Przykładów na to dostarcza powieść Tassadit Imache, w której narrację prowadzi kilku narratorów. Jednymi z bohaterów książki są zakochani w sobie nawzajem Sabrina, córka Héléne, i Bruno. Ich odmienne pochodzenie (ona jest z rodziny algiersko-francuskiej, jego rodzina zaś nie ma przeszłości migracyjnej) nie jest w ogóle rozpatrywane, będąc dla oceny ich związku czymś neutralnym. Przeszkodę w kontynuowaniu ich wzajemnej relacji upatruje się jednak w innej różnicy, czyli w zamieszkiwaniu w zupełnie różnych przestrzeniach. On jest z Paryża, ona zaś wychowała się na podmiejskim osiedlu Les Terrains. Sabrina wyznaje Brunonowi, że nie lubi miasta (TI, 78) i że z dala od przedmieść czuje się jak szalona (TI, 115). Dziewczyna uważa, że reprezentują z Brunonem dwa różne światy, dlatego ich miłość jest czymś, co nigdy nie powinno się wydarzyć. Jeszcze przed zerwaniem z chło-

---

dyskwalifikowani przez ludzi spoza osiedla dzielą oni poczucie bycia częścią nieodróżnioną masy usytuowanej na ostatnim szczeblu drabiny społecznej. Zaznacza się silna identyfikacja ze zbiorowością przestrzenną traktowaną jako opozycyjna zarówno wobec mieszkańców innych dzielnic, jak i osób o wyższym statusie ekonomicznym. Mieszkańcy są przekonani o posiadaniu wspólnych cech i wiele z nich wartościują pozytywnie. Należą do nich: solidarność, rozbudowane życie sąsiedzkie, interesowanie się sobą nawzajem, umiłowanie prostoty („Nie jesteśmy dumni”), życie chwilą. (Wartości te Lisse uznaje za bliskie środowiskom robotniczym). Jedna z mieszkanki osiedla wypowiedziała się w tym aspekcie następująco: „To prawda, że Ney ma tę reputację, jaką ma, ale ludzie tutaj są bardzo solidarni. Są problemy z tym, żeby się wyżywić, czy z dzieciakami lub jakiegokolwiek inne, ale jest też dużo ludzi, którzy są zawsze gotowi pomóc tym, którzy tego potrzebują. To jednak dodaje trochę naszemu osiedlu – widzieć ludzi, którzy są tak bardzo solidarni. Trzy czwarte ludzi z Ney, których znam, są właśnie tacy”.

pakiem wyznała, że albo mieszka się na przedmieściach i akceptuje panujące tam reguły, albo opuszcza się tę przestrzeń na stałe, definitywnie (TI, 81–82). Dlatego w momencie rozstania Sabrina obawia się o to, czy jej relacja z Brunonem nie oddaliła jej za bardzo od bliższych pozostawionych na przedmieściu:

- (163) Potem dorzuciła szybko: „Chodźmy do ciebie”. Jej puste i wąpiące oczy, i jej znieruchomiała twarz, z której wydobywały się niepewne dźwięki.  
– Zbyt daleko zaszliśmy razem. Moja rodzina nie będzie chciała już mnie znać (TI, 140).

Najstarsza córka Héléne, Lydia, również związała się z kimś spoza przedmieść, wybrała jednak inną strategię godzenia dzielących ją i jej narzeczonego różnic. Mianowicie, nie powiedziała mu jeszcze, choć jest z nim w piątym miesiącu ciąży, „prawdy o sobie”. W mającej dwie odsłony dyskusji z matką<sup>29</sup> czyni jej przykrość, przyznając, że wstydzi się Les Terrains. Aby nie wydało się, że wychowała się na przedmieściach, wymyśla i będzie musiała wymyślać samą siebie, swoje gesty, choć już teraz jest to dla niej bardzo uciążliwe. Obie kobiety zdają sobie sprawę z negatywnego postrzegania mieszkańców ich osiedla przez ludzi z zewnątrz. O ile jednak Héléne zdaje się tym pejoratywnym obrazem nie przejmować, Lydia deprecjonuje przeszłość rodzinną związaną z przedmieściem, choć jest to przecież również fragment jej własnej historii. W narracji prowadzonej przez Héléne owa dwuczęściowa rozmowa matki i córki wygląda następująco:

- (164) Lydia nic nie powiedziała, zamknęłam więc temat świadczeń opieki społecznej, z których już od przyszłego miesiąca nie będę mogła

<sup>29</sup> Narracja Héléne, Francuzki, która związała się z imigrantem algierskim, jest inna niż opowieści jej córek. Opowiada ona o życiu na swym osiedlu w detalach, dostrzegając w nim zwyczajność, codzienność, rodzinne życie, na które składały się zarówno dobre, jak i gorsze doświadczenia. Przedmieść nie traktuje natomiast tak, jak jej córki: jest to przestrzeń jak każda inna, niedefiniowana przez opozycję do innych dzielnic czy miejsc.



korzystać. Ponieważ teraz, kiedy wliczają się do moich dochodów też pensja Zouzou [Sabrine, druga córka Héléne], wykraczam poza.

– Wykraczasz poza co? – poprawiła mnie Lydia. [...]

Wolałam nie odpowiedzieć. Teraz jest kolej na zabranie głosu przez nią, na mówienie o tym, co ją, a nie mnie, dręczy. Dnia nie zaliczała pewnie do udanych; z tego, co widziałam, jej oczy były podkrążone. I rano nie umyła sobie włosów.

– Staram się żyć normalnie. Mam normalne życie i mam się dobrze, czyż nie?

W tych słowach na nowo objawiła się jej neurastenia. Nie wspomnę, że już trzydzieści lat temu psycholog w przedszkolu uprzedzała mnie przed tym.

– Zawsze robiłaś to, co chciałaś – powiedziała bez emocji.

– Od dwóch lat mam narzeczonego. Z dziećmi nie będziemy się śpieszyć, a może nawet nie będziemy ich mieli. Do niczego się nie zobowiązujemy. Mam dobrą pracę. Spędziłam letnie wakacje w kraju, gdzie słońce świeci przez cały rok. Mam dużo szczęścia. Rodzice mojego narzeczonego są osobami tolerancyjnymi. Mam całą tonę realistycznych pomysłów na siebie, które są związane z nimi. Nie jest niemożliwe, że mi się uda. [...] Mamo, jeśli wyszłabyś poza Terrains, usłyszałabyś to, co mówią ludzie z zewnątrz, ci wszyscy ludzie wokół mnie, którzy wszystko biorą pod uwagę! To, jakie oni mają o nas wyobrażenie, niszczy mnie i przygwałdza do ziemi. Dziś mam 30 lat i prawie niczego nie pamiętam. Strach jest coraz większy, choć nie wiem, czy to ja się boję ich, czy oni mnie się boją. Czy to ja przesadzam, czy raczej to wszystko jest wymysłem ludzi z zewnątrz? Wiem, że uczyniłaś dla nas, co tylko mogłaś: dawałaś nam wszystko, co zdobywałaś, a nigdy nie posunęłaś się do kradzieży czy jeszcze gorszych sposobów zarabiania. I nawet jemu [ojcu Lydii i mężowi Héléne, imigrantowi algierskiemu] nie można tego zarzucić. Człowiek, który pracował w pocie czoła od kiedy miał 18 lat, w swoim pieprzonym kraju, a potem u nas przez 45 lat po to tylko, żeby nie doczekać pierwszego przelewu emerytury... [...]

Skończyła mówić, zaczęła przygryzać swoje białe usta.

– Chcesz piwa?

Wyszłam do kuchni. Otworzyłam lodówkę i przez chwilę stałam przed nią, chłodząc się. Moje serce biło zbyt szybko.

I pomyśleć, że o mało jej nie spoliczkowałam (TI, 51–53).

- (165) – Mamo, on mi pokazał plany tego domu. [...] Nie zdobyłam się na to, żeby powiedzieć mu prawdę.
- Jaka jest ta twoja prawda? – rzuciłam jej zdenerwowana. [...]
- Mamo, za każdym razem, kiedy kładę się spać... wracam myślać do nas. Do Terrains. W jakąkolwiek stronę nie biegłyby marzenia, to tutaj [w Terrains] wszystko się dzieje. Mogłabym dobrze żyć na innym końcu ziemi lub w jakimś domu na piętrze, być szczęśliwa całe moje życie. Jeśli tylko przymknę oczy, nie przestaję o tym myśleć.
- Każdy marzy o swym dzieciństwie, to normalne. Czyżbym urodziła dzieci, które nie akceptują tego, co jest normalne?
- Co jest koszmarem, Terrains czy dzieciństwo?
- I tak oto, w taki właśnie sposób kończy się zawsze rozmowa z nią. To spada na moje barki. To dzieciństwo, które jej uczyłam. [...]
- Jestem w piątym miesiącu ciąży.
- To normalne – odpowiedziałam w trybie wet za wet. [...]
- Teraz jestem zobowiązana. Czy jestem zobowiązana? Mamo? [...]
- Pokochasz to dziecko, zobaczysz. [...]
- A więc będę musiała udawać. Wymyślić gesty, postawy. Za jakiś czas czekać przed szkołą razem z innymi. I będę przekąski z okazji urodzin – tak się robi w jego otoczeniu. Będzie trzeba rozmawiać z jego rodzicami. I co ja im wtedy powiem? Dla dobra tego dziecka będzie trzeba zacząć kłamać. I będzie trzeba przypomnieć sobie o kłamstwie z dnia wcześniejszego. [...] Nie będę już dłużej potrafiła ukrywać prawdy – powiedziała.
- Jaka jest ta prawda, której jeszcze chcesz szukać? – wykrzyczałam.
- Wpatrywała się we mnie intensywnie, jakbym miała w oku coś, co do niej należy i co jej zabrałam. [...] I wówczas zapytała:
- Czy coś ma się tutaj wydarzyć? Mówi się, że chcą wszystko wyburzyć. Że boją się, że może być za późno, cokolwiek miałyby się stać. Że jedynym rozwiązaniem byłoby to wszystko zmieść.
- Ludzie na zewnątrz opowiadają byle co – odpowiedziałam jej z zaciśniętym gardłem. [...] – Masz swój dom i będziesz miała swoją rodzinę – powiedziałam słabnącym głosem. A potem nie mogłam powstrzymać się, żeby powiedzieć to, co naprawdę sądziłam: – Widzisz, kochana, powiedz sobie, że kiedy wrócisz tutaj następnym razem, nie będzie już niczego. Ani Les Terrains, ani dzieciństwa, ani twojej matki. Wszystko będzie nowe i czyste, i wreszcie będziesz mogła zasnąć (TI, 106–109).

Ów kontrast społeczny, a nie etniczno-kulturowy czy narodowy, między przedmieściami a innego rodzaju przestrzeniami, o którym pragnęły zapomnieć bohaterki powieści Tassadit Imache, jest porównany w *Cités à comparaitre. Roman* do różnicy między piekłem a niebem. Metafora ta obrazuje, o jak bardzo różnych, skonfliktowanych, postrzeganych jako całkowicie odrębne światach, jest mowa:

(166) Czy mógłby być zresztą raj? Jako dzieciak, myślałem, że znajduje się on w kraju rodziców [*au bled*], gdzie nie ustawiono na ziemi, i to na chybił, trafił opastych bloków. Mówiłem sobie wówczas, że to musi być spokojne miejsce, gdzie są tylko domki i ogrody pełne kwiatów. I gdzie ludzie uśmiechają się, mijając się na drodze. Żadnych RER-ów [pociągi obsługujące tereny podmiejskie], żadnych uzbrojonych CRS-ów [oddziały policji pilnujące bezpieczeństwa w czasie manifestacji]. Po prostu jakiś ką, gdzie wszystkie dzieci bawią się razem, gdzie nie natrafiają w każdym razie na jakąś petardę. Od tego czasu moje wyobrażenie raju zmieniło się. [...] Dawka zastrzyku pomaga mi zobaczyć ten pieprzony raj, który nie istnieje. Ale z drugiej strony to strasznie głupie wierzyć, że raj nie istnieje, skoro realni, prawdziwi ludzie mieszkają w rajskich zakątkach dwa kroki od ciebie. Jestem pewny, że ci, którzy żyją w tych częściach raju, w ich uroczych domkach jednorodzinnych, z dziećmi zjadającymi się razem z nimi cukierkami po wyjściu ze szkoły, nie zwracają sobie całymi dniami głowy kokainą. Ich kokaina jest tam, wokół nich, więc nie muszą jej kupować ryzykując więzieniem. [...]

Raj nie ma nic wspólnego z osiedlem takim jak nasze, ono jest zbyt oddalone od raju. Tutaj jedynie diabeł się do nas uśmiecha. Jesteśmy w jego królestwie [...]. Miejsce nam przeznaczone nie zmienia się od naszego życia aż do śmierci. Jest nim wysypisko, śmietnik, fabryka bałaganu. Trzeba sobie z tym radzić. Jakoś się z tego wykaraskać. I to jest powód, dlaczego stworzono kombinatorstwo. Jesteśmy kombinatorami pierwszej próby, ale to z tego powodu, żeby wysunąć się na czoło wyścigu, w którym obowiązują nierówne zasady gry i w którym chce nas się pominąć (KA, 81–83).

Do nazwania położenia społecznego mieszkańców przedmieść w zebranym materiale stosuje się nie tylko metaforę piekła. W *Le marteau pique-cœur* młodzi mieszkańcy rodzinnego bloku narratora wyznają mu, że traktuje się ich jak zwierzęta, jak psy. Blok, w któ-

rym mieszkają, narrator przyrównuje zaś do tratwy pełnej ludzi niewiedzących, w jakim kierunku zmierzają. Opisywana przez niego przestrzeń jawi się jako generująca apatię i zachowania patologiczne; zaznacza on jednak, że przestrzeń ta nie tyle jest kreacją zamieszkujących ją ludzi, co właśnie ich kreuje, sama będąc z kolei wytworem sił i mechanizmów rządzących całym społeczeństwem:

(167) Blok typu „deska”. Wydaje mi się, że ta deska jest jak oszalamiająca tratwa załadowana tysiącami ludzi, którzy zostali wyrzuceni na brzeg z braku podstawowych narzędzi nawigacji. Ja także spędziłem tutaj, a raczej prawdziwie zmarnowałem, swe najlepsze lata.

Zaparkowałem w miejscu obok spalonego samochodu Renault, ofiary trzech nocnych starć między podpierającymi ścianą a policją, które relacjonowały w ostatnich dniach dzienniki telewizyjne. Cement i beton podane w zbyt silnej dawce widocznie poważnie szkodzą zdrowiu.

[...] Na schodach do budynku siedzieli młodzi ludzie bez energii. Patrzyli, jak zbliżam się do nich, a potem ich mijam. Nie komentowali. Otaczały ich niezmiennie te same widoki nasypów.

Nacisnąłem przycisk domofonu umieszczonego na nowo przez zarządców domu [...].

– Drzwi są otwarte – poinformował mnie jeden z młodych na schodach.

Popchnąłem drzwi i faktycznie się otworzyły. [...]

– Wystarczy kopnąć, tak zwane „drzwi bezpieczeństwa” same się otworzą... Traktuj nas jak psy – dorzucił chłopak.

Kiedy rzucił wyzwiskiem, wykręcił twarz w stronę lewego ucha, okazując zniesmaczenie sposobem traktowania, jakie zarezerwowało dla nich społeczeństwo (AB, 102).

Taki sam przekaz można odnaleźć w wypowiedziach narratorów *Chiens de la casse. Roman* (MB) i *Cités à comparaître. Roman* (KA). Obydwaj przekonują, że urodziwszy się na przedmieściach blokowych, żyjąc tam, właściwie nie ma się możliwości dokonania wyboru zmieniającego własną sytuację społeczną. Podczas gdy sami mieszkańcy mają wrażenie skrzępowania, ograniczenia ich decyzyjności, aktywną rolę przypisuje się otaczającej ich przestrzeni.

(168) [...] Chciałem zostać uczciwym podatnikiem, a nie byłem nawet zdolny zarobić jednej pensji.

Każde drobne doświadczenie potwierdza moje prawo, żeby pokazać środkowy palec. Teraz lepiej rozumiem, dlaczego opuszczeni przez innych młodzi z mojej dzielnicy, wściekli i gotowi na wszystko, nazywają siebie nawzajem „psami ze złomowiska” [*chiens de la casse*]. Mam wrażenie, że jestem trzymany na niewidzialnej smyczy. Zawsze mogę głośno szczeleć, mogę też przesuwac się w granicach wyznaczonych przez długość liny (MB, 226).

(169) To przecież osiedle wytwarza naćpane dzieci, a nie na odwrót. Osiedle pochłania wszystko, co spotyka na swej drodze. Nawet marzenia czeka połknięcie przez osiedle. Wieże blokowe wysysają naszą nadzieję i zamykają ją w swoich czeluściach. Nie ma litości dla nędzników. Rodzimy się wewnątrz tego miejsca i tak oto jesteśmy od niego uzależnieni na całe życie. Ech, chłopaki, trzeba sprowadzić rzeczywistość na ziemię, bo kiedy patrzymy w niebo, nigdy nie widzimy gwiazd, są tylko głupie gołębie, które robią nam na twarz (KA, 47).

W zebranych materiale, we fragmentach dotyczących przedmieść wielokrotnie podkreśla się, że przestrzeń determinuje ludzkie zachowania i ich społeczną pozycję. Narrator *Cités à comparer* mówi, że wszystko zależy od tego, gdzie ktoś się urodził. Jeśli po stronie, którą nazywa on dobrą (centrum miast i domy na przedmieściach), to jego życie prawdopodobnie upłynie spokojnie, jeśli zaś po stronie złej (osiedla blokowe na przedmieściach), to spotykać go będą ciągle trudności.

(170) Nie urodziłem się po właściwej stronie. Dla tych, którzy mieszkają po tej dobrej, są same korzyści. Cokolwiek zrobią, są zawsze bezpieczni i mają swoje ciepłe miejsce w raj, gdzie czeka na nich dobry i uśmiechnięty Bóg. Jak w teleturnieju. Dobry Bóg jak prowadzący teleturniej, a za nim publiczność [...]. I nawet jeśli tamci odpowiadają źle na zadane pytania w grze, mają prawo do oklasków i do zachęć ze strony dobrego Boga. Po mojej stronie zaś nie ma prowadzącego, są tylko dziennikarze, przybywają tu filmować te ekskrementy spadające z prędkością 200/h na ściany wielkich szarych wieżowców z mnóstwem okien

i z podoczebianymi antenami satelitarnymi, tymi elementami złomowiska, które przypominają słoneczniki. [...]

Po tej stronie świata, jak tylko źle odpowiecie na pytania dobrze Boga, nadchodzi demon i wbija wam w brzuch sztylet. I zostajecie w tym miejscu przebici, unieruchomieni przed pustką świata. [...] Publiczność, jak zawsze, ani drgnie, patrząc na krew tych, których się linczuje tuż obok niej (KA, 136–137).

Szara i betonowa przestrzeń przedmieść blokowych nie tyle więc odzwierciedla emocje ludzi ją zamieszkujących, ile to ludzie przebywający w niej nabierają cech tej przestrzeni. Przestrzeń ta ogranicza jak klatka dla zwierząt, uzależnia od siebie niczym narkotyk. Jest to też przestrzeń, z której w przekonaniu mieszkańców – jak uważają cytowani poniżej Edy i Bruno, narratorzy *Presque un frère* (TI) – nie ma ucieczki, co ostatecznie odbiera im marzenia o lepszej przyszłości. W tym sensie przedmieście, obecne w gestach i ruchach jego mieszkańców, „dosięgnie” ich wszędzie, gdziekolwiek by się starali od niego uciec – nawet w obcym kraju, jakim są np. Włochy<sup>30</sup>. Z tego względu przedmieścia skłaniają do zachowań specyficznych, patologicznych, pojawiających się pewnie wszędzie, jednak być może mniej często w innych miejscach. W podobnym tonie wypowiada się narrator *Chiens de la casse* (MB). Przekonuje, że legalne sposoby zarobkowania, jakie mają mieszkańcy przedmieść, skazują ich na niskie dochody i ciężką, fizyczną pracę. Ucieczką od takiego – według niego, smutnego – życia może być jedynie zaangażowanie się w alternatywne, nie zawsze zgodne z prawem, formy zdobywania pieniędzy.

---

<sup>30</sup> Z tą tezą zgodziliby się mieszkańcy osiedla badani przez Lisse (2011, 174–175). Przyznają oni, że rozpoznają siebie nawzajem po języku, ubraniach i sposobie zachowania. Zdając sobie jednak sprawę z negatywnego postrzegania ich dzielnicy, przyjmują różne strategie, aby w kontakcie z „innymi” (szkoła, urząd pracy, pracodawcy, banki, przedstawiciele administracji, lokalni politycy) nie ujawniać swej społeczno-przestrzennej przynależności. W takich sytuacjach starają się mieć założone modne ubrania, być szczególnie uprzejmi, kontrolować zachowanie, mówić inaczej niż między sobą (używać innych słów i złożeń zdań).

(171) To nie zapach osiedla Les Terrains, który wyczuwają [oni, ludzie spoza przedmieść]. Wystarczy im spojrzeć, jak chodzimy. Popatrzeć, jak ruszasz rękami. Potrafią usłyszeć w twoim głosie coś drżącego czy płomienistego.

Zdecydowałem się wyjechać jeszcze dalej. Dlaczego nie do Włoch? To kraj malarzy, nie trzeba chodzić do muzeum – mówiłem sobie. I jeszcze to, że już wcześniej brano mnie za Włocha! I oto pewnego wieczoru, kiedy włączyłem się po mieście, spotkałem tę dobrą kobietę. Malarkę mieszkającą w jednej z tych zgniłych dzielnic, gdzie są już tylko Czarni, Arabowie. [...] W jej warsztacie mogłem długimi godzinami obserwować, jak pracuje. Kiedy skończyła już coś, zsiłszy do łóżka. [...] Opowiadała mi różne rzeczy, otwierając puszki piwa. Pośród wielu wątków pojawił się temat Terrains i nas [mieszkańców przedmieść]. Nazwała nas „skazańcami” lub „wołami”. Powiedziała, że od razu wiedziała, skąd jestem, i że o nic by mnie nie zapytała. Następnego ranka byliśmy razem w łóżku. Nie miałem ochoty się ruszać. Zacząłem myśleć o Terrains, o matce. Poczulem się, jakbym był w skórze jakiegoś drania, jakiegoś tchórza. [...] Patrzyłem na nią i nie powiedziałem ani słowa. Dusilem się od nienawiści i wstydu (TI, 128–129).

(172) Takie właśnie rzeczy się działy. I nie było nikogo, kto mógłby temu zapobiec. Kto zabrałby ciebie daleko od Terrains. No chyba że wierzysz w Boga albo w istoty pozaziemskie [które mogłyby cię stamtąd zabrać]. Mieszkańcy Terrains myślą, że marzenia nie istnieją. Gdziekolwiek się znajdziesz, będą opowiadać, że nie jest możliwe marzyć. Że można mieć w głowie tylko jedną rzecz: jak tu, podobnie jak inni, coś strzaskać, móc wreszcie obdarować się wszystkim, co proponują witryny sklepowe. Tutaj chłopak, jeśli nie ma forsy, musi w inny sposób udowodnić, że jest kimś. Zapytajcie ich o dziewczyny. Odpowiedzą wam, że są dwa rodzaje dziewczyn: te, które sprawiają wrażenie chodzenia własnymi, wytyczonymi przez siebie drogami, i te, które zostaną w Terrains przez całe ich życie. Te drugie dadzą się od czasu do czasu wyprowadzić na zewnątrz pewnym chłopcom z wypchanymi kieszeniami, w pięknym gruchocie z muzyką lecącą w tle, trzepocząc się na jednej, tej samej smyczy (TI, 81–82).

(173) Szkoła Karola Wielkiego [*l'école de Charlemagne*] nie interesowała mnie. Nie potrafiłem sobie wyobrazić siebie w starciu z uczniami z biednych rodzin, z których najzdolniejsi mogli zostać szefem działu

w Carrefourze. Obserwując harówkę takich pracowników, byłem już pewny: wolałem być nieukiem i zabrać się za brudną robotę. Próbowałem wszystkiego tak długo, aż starczy sił.

Widziałem się później w roli uciekającego gangstera za kółkiem peugeota 504 TI lub bmw 520 I. Identyfikowałem się już z wielkim Mesrinem [Jacques Mesrine, jeden z najbardziej znanych francuskich przestępców lat 60. i 70.], którego zabójstwo przez służby publiczne ustawiło w naszym panteonie pośród innych ikon rebeliantów. [...]

Tak jak zuchwały Mesrine chciałem uciec od smutnego życia (MB, 30).

Osoby, którym – z różnych powodów – udało się opuścić przedmieście, łatwo mogą być posądzone o zapomnienie o swych korzeniach, o przejście „na drugą” stronę. Jest tak w przypadku Sardine’a, przyjaciela narratora *Chiens de la casse*. Stał się chętnie wynajmowanym przez dyskoteki didżejem i utrzymuje się samodzielnie z legalnej pracy. Jego znajomi z osiedla wypominają mu jednak, że spotyka się z „burżujkami” i nie ma czasu, żeby odwiedzić rodziców. Przy okazji w wypowiedzi jednego z nich ujawnia się antagonizm klasowy, stereotypy na temat kategorii mieszczan:

(174) – Sprawia wrażenie, że jakoś sobie radzi. Widzę się z nim w sobotę w Paryżu.

– Powiedz mu, że sprawiłby nam przyjemność, gdyby przyjechał tu z nami się spotkać, a zwłaszcza ze swoją matką; biedaczka jest teraz sama z dala od dzieci. To wspaniale jest myśleć o swoim pysku i o swej przyszłości, ale rodzice to jest coś konkretnego. Trzeba docenić ich obecność, póki jeszcze są tutaj. Ale on musi być bardzo zajęty, uganianą się za tyłkami, o to chodzi, nie? Ale agent z tego Sardine’a! On się na bank spotyka z jakąś burżujką [*une bourge*]!

– Nie wiem, nie rozmawialiśmy o tym.

– Mówię tylko, że jego dziewczyny nie poznały czegoś takiego jak pomoc społeczna. Jakkolwiek nie raczyłyby on nas historyjkami o pannienkach z pięknych dzielnic. Niewykluczone, że ma on rację. U tych dziewczyn nie ma mowy o frustracji seksualnej. One, burżujki [*les bourgeois*], są w zachowaniu superotwarte. [...] W czasie ich imprez, w każdym momencie taka dziewczyna może podejść do ciebie i bez ogródek powiedzieć, że chciałyby spędzić z tobą kilka chwil. A nawet może



zagadać z tobą jej mąż i zaproponować, żebyś przeleciał jego żonę, bo on wstaje jutro i idzie do pracy, a ona pracuje na pół etatu i może sobie pozwolić na to, żeby wstać trochę później. [...]

Słuchałem Kiki, jak dawał wyraz swym fantasmagoriom na temat mieszczańskich obyczajów, kiedy jedna myśl nie przestawała świdrować mi w głowie: jak opchnąć ten płaski ekran telewizora [wcześniej skradziony] i zdobyć dzięki temu równowartość minimalnego wynagrodzenia we Francji [un SMIC] (MB, 139–140).

W innym miejscu czytamy o Sardinie: „Mija już rok, kiedy opuścić nasze sprofanowane przedmieście, aby zamieszkać w świętym sercu Paryża” (MB, 163). Cytat ten niech stanowi podsumowanie dotychczasowych rozważań o przedmieściach. W zebranym materiale są one ujmowane co prawda jako przestrzeń francuska, ale też specyficzna: skazująca na poczucie niemocy, smutek, zachęcająca jednostki do patologicznych zachowań. Osiedla blokowe są porównywane przy tym z innymi przestrzeniami, zarówno z centrami miast, jak i z domkami jednorodzinnymi, które oceniane są jako z jednej strony faworyzowane przez społeczeństwo, z drugiej – faworyzujące ludzi, którzy w nich mieszkają. I choć z nielegalnych form zarobkowania korzysta się nie tylko na przedmieściach (w „dobrych dzielnicach” również mieszkają dealerzy narkotyków [MB, 183]), to właśnie osiedlom blokowym przypisuje się głównie etykietę przestrzeni niesprzyjającej rozwojowi człowieka (*profanum*), a centrum – przestrzeni będącej jej zupełnym przeciwieństwem (*sacrum*).

Zdarzają się też sytuacje, kiedy o przedmieściach i centrum myśli się w ten sposób, dodatkowo identyfikując przedmieścia jako miejsca zamieszkałe przez (niechcianych) imigrantów, centrum zaś jako miejsce, które w mniejszym stopniu naznaczone jest ich obecnością. Im poświęcone są następujące rozważania.

### **Imigranckie przedmieście blokowe vs francuskie centrum i domy jednorodzinne**

Choć imigranci oraz Francuzi obcego pochodzenia mieszkają w różnego rodzaju przestrzeniach we Francji, to jednak w stereotypie

przestrzeń przedmieść blokowych przedstawia się jako szczególnie naznaczona obecnością imigrantów. Negatywny obraz przedmieść, o którym była mowa wyżej, nakłada się często na tłumaczenie różnych problemów społecznych obecnością imigrantów. Co ciekawe jednak, w zebranych materiale różne kłopoty mieszkańców przedmieść są opisywane w odmiennej niż stereotypowa perspektywie: ich przyczyną są inne, bardziej skomplikowane mechanizmy niż napływ ludności obcego pochodzenia. Nie zmienia to faktu, że kwestia obecności imigrantów i ich rodzin na przedmieściach jest w badanych tekstach poruszana.

Przedmieścia blokowe są w nich ukazane jako przestrzeń, w której imigranci chętnie się osiedlają i w której mogą koegzystować przedstawiciele różnych kultur. Mówi się o dobrych relacjach sąsiedzkich między różnymi rodzinami, w tym nawet między dawnymi *Pieds-Noirs* a dawnymi *Français Musulman d'Algérie*. Narrator *À bras-le-cœur*. *Roman* przyjaźni się w szkole z synem emigrantów hiszpańskich (MC, 224), a rodzina narratora *Le marteau pique-cœur* potrafi pokojowo współzystawać, pomimo różnic opinii na temat sytuacji na Bliskim Wschodzie, z rodziną żydowską (AB, 105–106). W pewnym miejscu o Francji mówi się jako o Ameryce dla Maghrebów (MC, 197), ale wydaje się, że metaforę tę można by rozszerzyć również o inne grupy imigrantów: Algierczyków, Włochów, Hiszpanów, Marokańczyków czy Tunezyjczyków (SS, 61; AB, 71). Pewnie z uwagi na pochodzenie autorów zebranych tekstów w opisywanych przez nich przedmieściach szczególnie zaznacza się obecność osób posługujących się językiem arabskim (KA, 107; TI, 45). Przedmieścia są kojarzone nie tylko przez polityków i media, ale także przez ich mieszkańców, z Arabami i z *Beurs*, czyli z urodzonymi lub wychowanymi już we Francji dziećmi imigrantów maghrebskiego pochodzenia:

(175) Rok 1981 był dobrym czasem. Mitterrand został naszym nowym prezydentem. Dwa lata później mój brat Youssef nie mówił o niczym innym jak tylko o równości.

- Marsz Beurs, mówi ci to coś?
- Słyszałem o tym.

Im więcej razy słyszę to słowo, tym bardziej rozumiem, że istnieją różni Francuzi. [...] dzieci towarzyszy emigrantów stały się „kumplami”, z którymi politycy chętnie pokazywali się w czasie spotkań wyborczych. Były to *united colors of election* [zjednoczone kolory w wyborach]. W czasie „marszu” *les Beurs* byli cenieni [...]. W mojej dzielnicy wszyscy kumple myli zęby dwa razy dziennie na tę okazję.

Każda partia polityczna chciała mieć swojego młodego Araba z przedmieść – oczywiście nie za bardzo hałaśliwego, ale jednak wystarczająco kędzierzawego, żeby wyglądał wiarygodnie (MB, 50).

W zebranych materiale nie brak opisów przykładowych rodzin imigrantów arabskich z przedmieść, w których panuje wzajemny szacunek (np. KA, 104–105; KA, 107–108). Ponadto przestrzeń osiedli blokowych jest przedstawiana jako miejsce, w której rodzą się i trwają pokoleniowe, międzysąsiedzkie więzi społeczne. Dotyczy to zarówno pierwszego pokolenia imigrantów, jak i ich dzieci. W tym drugim przypadku powstawanie więzi wśród młodych mieszkańców przedmieść wynika w dużej mierze ze wspólnoty doświadczeń społecznych, ekonomicznych, determinowanych po części przez odmienne niż francuskie pochodzenie („dzwoniące nam w uszach przezwiska typu »brudni Arabowie«”):

(176) – OK, trzymaj, tu jest mój numer. Jeśli będziesz w Panamie [Paryżu] któregoś wieczoru, zadzwoń do mnie. To będzie dla mnie przyjemność ponownie cię zobaczyć!

Podał mi dłoń, chwycił ją i pociągnął do siebie, objął. Czuję w jego serdecznym uścisku radość z tego, że znowu się widzimy. Sardine gestem tym sprawił, że przed oczami pojawiła nam się cała płatanina obrazów z dzieciństwa: szałas budowane na sąsiadujących z osiedlem polach, tabliczki czekolady wykradzione z supermarketu, mecze piłki nożnej na parkingu, udział w marszach, Pani Girard, dzwoniące nam w uszach przezwiska typu „brudni Arabowie” [*sales bicots* – pejoratywne określenie na osoby pochodzenia maghrebskiego], pierwsze podrywki z dziewczynami, upijanie się Malibu, chmury dymu od papierosów, zagniewania naszych rodziców, bezsenne noce, kursy jazdy na motorze, kontrole tożsamości, wypadki tam i z powrotem do Londynu, wreszcie koledzy, którzy zginęli w bardzo głupi sposób. Wszystkie te rzeczy zagrzebane są gdzieś głęboko w naszych sercach (MB, 130–131).

Podobnie, kiedy narratorka *Comment je suis devenue une beurgeoise* przenosi się po latach z rodzicami do upragnionego domu, wyznaje, że choć życie na osiedlu blokowym miało swoje minusy, to właśnie tam ona i jej rodzina poznała, czym jest solidarność międzysąsiedzka. Na osiedlach tych spotykali ludzi podobnych do siebie, posługujących się podobnymi kodami społeczno-kulturowymi, często również bogatych w doświadczenie życia w innym kraju. Można było liczyć na ich pomoc, spędzić z nimi wolny czas, czuć się jak wśród swoich:

(177) W dniu, kiedy opuściliśmy osiedle blokowe, żeby wprowadzić się do domku jednorodzinnego, moi rodzice oświadczyli, że mają nadzieję „wreszcie żyć spokojnie”. Mówili: „Dalej znaczy lepiej – tutaj, gdzie teraz będziemy mieszkać, jest mniej problemów”. Był to ich sposób odrzucenia brzemienia komunitaryzmu.

Jednakże życie w dzielnicy blokowej miało również swoje naprawdę dobre strony. W tej samej grupie koleżanek chodziło się do szkoły, do młodzieżowego osiedlowego domu kultury [fr. *MJC, la Maison des jeunes et de la culture*], brało się udział w grach, uczestniczyło w zajęciach. Moja matka miała tam swoje przyjaciółki Algierki, a także inne przybyłe skądinąd, które spotykała, przychodząc po nas do szkoły. Uczestniczyła wtedy w warsztatach z szycia i wymieniała z innymi kobietami przepisy kulinarne.

Latem wychodziliśmy z matką na leżące opodal bloku tereny zielone, gdzie spotykało się sąsiadów i ich dzieci. W ten sposób mały park przypominał nieco salon, w którym częstowano się herbatą mętową, ciastkami z miodem i nawet jedzono czasem kuskus. Bezspornie w dzielnicy tej zaobserwować można było przyjazne nastawienie jej mieszkańców. Wszyscy przybyli tam z tego samego kontynentu, mieli ten sam poziom życia i przede wszystkim wszyscy przeżywali tam wygnanie. Sytuacja ta sprzyjała tworzeniu więzi, naturalnych koligacji i różnych przejawów solidarności. Kobiety pożyczały od siebie ubrania, biżuterię czy urządzenia używane w domu. Każda okazja była dobra, żeby się wzajemnie odwiedzać: narodziny, choroba, śmierć, pielgrzymka, ramadan, Święto Ofiarowania (RZ, 103).

Doświadczenie solidarności międzysąsiedzkiej kończy się dla rodziny narratorki, kiedy przeprowadza się na osiedle domków jednorodzinnych, w których osoby pochodzenia pozaeuropejskiego stanowiły mniejszą część ogółu mieszkańców, niż to było wcześniej. Od tego czasu musiała przyzwycząić się do raczej powierzchownych i rzadkich kontaktów z sąsiadami. I choć rodzice narratorki – używamy popularnego dziś stwierdzenia wytaczanego zazwyczaj przeciwko imigrantom – „chcieli się integrować” różnymi metodami, znanymi m.in. z doświadczeń życia społecznego na osiedlu blokowym, to czynili to w sposób, którego nie rozumieli lub nie byli w stanie odwzajemnić ich sąsiedzi przyzwyczajeni do innego praktykowania *vivre-ensemble*:

(178) Byliśmy jedynymi Maghrebami w okolicy, zabłąkanymi między Francuzami, Portugalczykami, Hiszpanami i Włochami. A moja matka zawsze była towarzyska i serdeczna, lubiła rozmawiać, zapraszać na kolacje sąsiadów. Na początku starała się zdobyć sympatie sąsiadów. Przy okazji każdego rodzinnego święta kazała nam, w przepływie swej wspaniałomyślności, zanosić im talerz kuskus czy ciastka z miodem. Wyjaśniała, że nasz Prorok utrzymywał dobre relacje z sąsiadami i robił, co mógł, żeby być dla nich hojnym i życzliwym.

Co prawda jedna para z sąsiedztwa szczerze doceniała wysiłki moich rodziców, jednak jeśli chodzi o pozostałych, to relacje z nimi się pogorszyły. Nawet Marie i François, czyli owa sympatyczna para sąsiadów zza płotu, nie zawsze odpowiadali tak, jak wyobrażałyby to sobie moja matka. Mówiła mi: „Wyobraź sobie, poszłam do nich tak po prostu, żeby pogadać, bo nie miałam nic lepszego do roboty. A ona mi powiedziała, że musi wyjść zrobić zakupy i sobie poszła! Powiedziała, że nie ma czasu i że mam przyjść innego dnia. Och, nie! Tak nie wyglądają relacje dobrosąsiedzkie! U nas w kraju przyjmuje się ludzi u siebie i niegrzecznie byłoby nie wpuścić kogoś do domu... I nawet jeśli ma się coś do zrobienia!”. Na darmo próbowałam wytłumaczyć jej, że we Francji ludzie z reguły mają ograniczoną ilość czasu i nie przyjmują niezapowiedzianych gości. Nie chciała tego słuchać. A w dniu, kiedy sąsiedzi ustawili siatkę między naszymi ogrodami, moi rodzice odebrali to jako zniewagę, dowód zerwania wzajemnych stosunków (RZ, 107–108).

Obecność imigrantów na podmiejskich osiedlach blokowych może być traktowana jako wartość dodatnia tych przestrzeni. Można w niej doświadczyć poczucia swojskości, solidarności, a także pokojowej koegzystencji ludzi wywodzących się z różnych kultur. Nie dla wszystkich jednak jest to fakt oceniany pozytywnie. Jak pisałem we wcześniejszym podrozdziale, dla wielu ludzi we Francji identyfikowanie kogoś jako migranta łączy się z posiadaniem przez tę osobę niewystarczających argumentów na rzecz identyfikacji francuskiej i jednocześnie z posiadaniem cech uznawanych za niebezpieczne, zagrażające porządkowi publicznemu. Takie rozumienie relacji między identyfikacją migrancką a identyfikacją francuską wpływa również na postrzeganie przedmieść blokowych, których mieszkańcy nie są już – w tej interpretacji – przyjaźni i solidarni, ale groźni i niefrancuscy.

W analizowanych tekstach często mówi się, że winę za upowszechnienie takiego negatywnego obrazu przedmieść ponoszą media francuskie i światowe, które przedmieściami interesują się jedynie wtedy, gdy wydarzy się na nich coś złego. Zdaniem narratora książki Karima Amellala telewizja pokazuje świat w czarno-białych barwach: osoby, które opisują przedmieścia przybywają tam z zewnątrz, na chwilę, i nie mają pojęcia o prawdziwym życiu w tych przestrzeniach (KA, 17; KA, 19). Nie przeszkadza im to jednak mówić o mieszkańcach osiedli blokowych jako o prawdziwym zagrożeniu społecznym (KA, 55). Obraz mieszkańców przedmieść jest tu w dużej mierze zbieżny z odziedziczonym po wojnie algierskiej stereotypem Arabów i muzułmanów (np. KA, 175). Ze stereotypem niebezpiecznych, wywodzących się z imigracji, mieszkańców przedmieść dyskutuje Karim Amellal, przedstawiając w swej powieści bohatera, który dał się uwikłać w nielegalny interes i z medialnych doniesień dowiadyuje się o sobie rzeczy, o jakich nigdy nie miał pojęcia:

(179) W telewizji mówili więc o dużej organizacji terrorystycznej opracowanej przez francuską policję. [...] I potem mówili o mnie. [...] Opowiadali, że jestem wyrostkiem z przedmieść zrekrutowanym przez wielkiego bandytę, aby działać na rzecz terrorystów palestyńskich i irańskich, i irańskich, i libańskich, i afgańskich, i światowych.

Dziennikarze przechodzili od jednej rewelacji do drugiej i chyba udało im się nagłośnić temat. Opowiadali, że na przedmieściach silnie krzyżują się bieda, narkotyki i międzynarodowy terroryzm. [...] I potem wystąpiła jeszcze jedna kobieta i mówiła o mnie, że jestem chłopakiem pochodzącym z imigracji, coś w stylu Araba [*Rebeu*] i że mój ojciec był silnie zakorzeniony w terroryzmie u siebie w kraju w Algierii. [...] A potem pojawił się ekspert od terroryzmu algierskiego i powiedział, że nie – że ta historia o moim ojcu jest nieprawdziwa i że po prostu jestem kolesiem, który nie miał ojca, i że trzeba przestać opowiadać byle co o terroryzmie algierskim. I kobieta, która wcześniej mówiła o mnie i o moim ojcu, była zdegustowana, ponieważ facet od terroryzmu algierskiego zniweczył kompletnie jej pięć minut na wizji (KA, 161–162).

Mieszkańcy podparyskiego osiedla przedstawionego w tekście Faïzy Guène zdają sobie sprawę, że pisała o nich, i to w negatywnym kontekście, nie tylko prasa krajowa, ale i zagraniczna (FG, 29–30)<sup>31</sup>. O negatywnym odbiorze *Les Terrains* przez ludzi spoza tego osiedla wiedzą również bohaterki powieści Tassadit Imache. Narrator tekstu Ahmeda Djoudera wyznaje zaś, że on i podobni jemu ludzie boją się otworzyć czasopismo czy książkę ze strachu przed przeczytaniem o sobie następnej rewelacji:

(180) My walczyliśmy z wiedzą. My nie jesteśmy w stanie czytać. Wiedzy, że chce się nas ukarać, że społeczeństwo chce nas upić. Aż do dna. Jesteśmy tak bardzo odurzeni wiedzą, że już więcej jej nie chcemy. Chcemy, żeby dano nam spokój. Żeby te słowa pozostały tam, gdzie są. Żeby

<sup>31</sup> Badane przez Sicard (2011, 47–48) matki dzieci maghrebskich skarżyły się na zredukowany, negatywny obraz „trudnych” dzielnic i jednocześnie uważały, że osoby pochodzenia arabskiego korzystające z dopłat na mieszkania nie mają szans, aby znaleźć lokum gdzie indziej: „Mieszkań w blokach typu HLM w dobrych dzielnicach nikt ci nie zaproponuje! [...]. Bo my naprawdę nie prosimy o nic więcej, jak tylko o to, żeby nasze dzieci mogły dorastać w dobrej sytuacji. Chcemy żyć w takich warunkach jak Francuzi. [...] Płacimy bez zarzutu nasze podatki, opłacamy nasze rachunki, jesteśmy do nich podobni! Tylko, być może, różni nas kolor skóry, ale my jesteśmy tacy jak oni, wychowywaliśmy się tutaj, ukończyliśmy te same szkoły, potrafimy czytać tak samo, jak oni, mówić, jak oni, wyrażać siebie – dlaczego więc pozostawia się nas samym sobie, dlaczego nie chce się nas zmieszać z ludźmi »elegantkami«, w cudzysłowie, dlaczego?” (Madame C; za: Sicard 2011, 48).

te idee nas nie zatrzymały. Żeby nikt już nas nie obsywał. Nie możemy zdobyć się na otwarcie gazety lub książki. To zbyt gwałtowne. Gwałt na naszej świadomości. Chcemy mieć nieco wolności. Wpatrywać się w rzeczy, w ludzi. Poskromić ich. Odpocząć. Od chwili naszych urodzin było tego już zbyt wiele (AD, 58).

Przedmieścia blokowe w odróżnieniu od innego rodzaju przestrzeni, takich jak centrum miast czy osiedla domów jednorodzinnych, są więc postrzegane jako problematyczne dla Francji, a ich mieszkańcy – jako szczególnie zagrażający porządkowi społecznemu w całym państwie. Nie jest przy tym istotne, jak jest naprawdę, co stanowi powód kryzysów na przedmieściach, ale to, jak ludzie te problemy postrzegają: „[...] jak inni patrzą się na mnie w paskudny sposób” (KA, 75). Zagrożeni czują się nie tylko obserwatorzy przedmieść, ale także sami ich mieszkańcy. Wzmaga to wrażenie, że osiedla podmiejskie, choć znajdują się wewnątrz Francji, są obszarem, którego wielu Francuzów, i to często dosłownie, chciałoby się pozbyć. Opisywany często w tym podrozdziale konflikt na linii osiedla blokowe – „dobre dzielnice” jest transponowany w tym kontekście do wrogiej relacji między imigrantami i ich potomkami a resztą społeczeństwa francuskiego reprezentowaną przez urzędników państwowych, takich jak policjanci czy – broniący wartości republikańskich w szkole – nauczyciele, a także przez francuską telewizję:

(181) Jak daleko sięgam pamięcią, zawsze widziałem, jak inni patrzą się na mnie w paskudny sposób. Był to wzrok mojej matki, nauczycieli, nie wspominając nawet wzroku policjantów [*des keufs*]. Ale było jeszcze mnóstwo innych rzeczy. Był wzrok bufonów z telewizji zjadających się dezinformacją. Wzrok sukinsynów, gangsterów z polityki. Malwersantów pierwszej klasy. [...] Kiedy mówią o [trudnych] dzielnicach, ich oczy są rewolwerowe, że zacytuję słowa piosenki, której tytułu już nie pamiętam [piosenka Marca Lavoine’a z 1985 roku pt. *Elle a les yeux revolver*, dosłownie: „Ona ma oczy rewolwerowe”]. To wzrok snajperów zbiegłych z wojny w Zatoce Perskiej. Celem ich życia jest patrzenie na nas tak, jakby chcieli poddać nas eksterminacji. Ale to jest całkiem proste, mogę za darmo udzielić im rady: jeśli jesteśmy niczym więcej jak tylko gównem, wystarczy, że wyślą swoje zielone minisamochody, które



w Panamie [Paryżu] służą do zbierania psich odchodów. Niech wyślą armię zielonych samochodzików i potem wszystko będzie lepiej – w naszych osiedlach nie będzie już nikogo. Nie ma potrzeby kłopotać policjantów. Cała ta sprawa to historia gówna. Srają na nas z góry [...]. To, co się dzieje w osiedlach blokowych, nie jest niczym innym jak tylko historią gówna (KA, 75–76).

- (182) Tak wygląda równość w naszym kraju. Po prostu na szczycie piramidy społeczeństwa francuskiego, w którym nie ma równości, są ludzie równiejsi od innych. Ale to już jest inna historia.

Faktycznie, ja wcale nie miałem do czynienia z tą pieprzoną równością. Mówię tak, jak uważam. No bo dlaczego Kader [chłopak maghrebskiego pochodzenia, przyjaciel narratora z osiedla] wykitował? Tylko dlatego, że jakiś gość uważający się za inspektora Harry'ego sprzątnął go bez zastanowienia. [...] A potem mówi się, że był to „godny pożałowania wypadek”. Te mitologie nie pomagają jednak w otarciu łez matki Kadera. Nie widzę, w jaki sposób ujawniła się równość w jego śmierci (KA, 23).

Warto przytoczyć tu również fragmenty, w których o przedmieściach mówi się co prawda w oderwaniu od kontekstu migracji, ale *implicite* pojawia się w nich opozycja między „dobrymi” i uważanymi za francuskie centrami miast i osiedlami domków a osiedlami podmiejskimi, w których nie sposób doświadczyć francuskości. Narrator *Cités à comparaitre* przekonuje, że w miejscach, które odwiedza, nie poznał potęgi Francji (KA, 132). Z jego wypowiedzi można wysnuć wniosek, że chodzi o przestrzeń wyłączoną spod francuskiego panowania, gdzie nie obowiązują ważne republikańskie, francuskie wartości. Swoiste zapomnienie przez Francję o przedmieściach przejawia się w niewiedzy narratora na temat tego, kim jest Marianna i Republika, których – jak uważa – nie było mu dotąd dane spotkać w znanych sobie przestrzeniach:

- (183) W biurze sędziego [...] znajdował się posąg kobiety w czerwonym czepku, nieco w stylu czepka peruwiańskiego. Zapytałem, kto to jest. Sędzia mi odpowiedział, że to Marianna, „ikona Republiki”, jak się wyraził. Wyznałem mu, że nie znam tej Marianny. A on na to, że na

pewno dowiem się, kto to taki, ponieważ ona będzie dotrzymywać mi kroku. Ale ja nie wiedziałem, jaki to może mieć związek z chodzeniem (KA, 123).

(184) Republika? Z wyjątkiem nazwy stacji metra i nazwy placu, gdzie organizuje się Gay Pride, za bardzo nie znam Republiki, o której mówiła mi sędzia. Nigdy nie dane mi też było zobaczyć, jak Marianna, jej piersi i jej tyłek, przetaczają się po osiedlu. Można by pomyśleć, że ona boi się nam pokazać. Przyjrzeć się jej mogłem jedynie w gabinecie Pani Sprawiedliwość. I kurzowi, który pokrywał jej figurę. Skądinąd, z jej apaszką na głowie, czy nie mogłaby być ona trochę muzułmańską Marianną?

Od czasu tego spotkania w biurze u sędziego-Keysera-Söße [Keyser Söße to postać z filmu *Podejrzani* z 1995 roku, mityczny król kryminalnego półświatka] nigdy nie udało mi się natknąć na tę „ikonę Republiki”. Być może dlatego, że nie jesteśmy z tego samego pokolenia. Lub być może też dlatego, że nie wychowywaliśmy się razem. Poważnie, zaznałomiłem się zbyt późno z tą panią (KA, 126).

Z powyższych dwóch cytatów wynikałoby więc, że mieszkanie na przedmieściach może być argumentem na rzecz nieidentyfikowania kogoś jako Francuza, jeśli za francuskość uznać poznanie – w teorii i w praktyce – podstawowych zasad Republiki Francuskiej.

### Podsumowanie

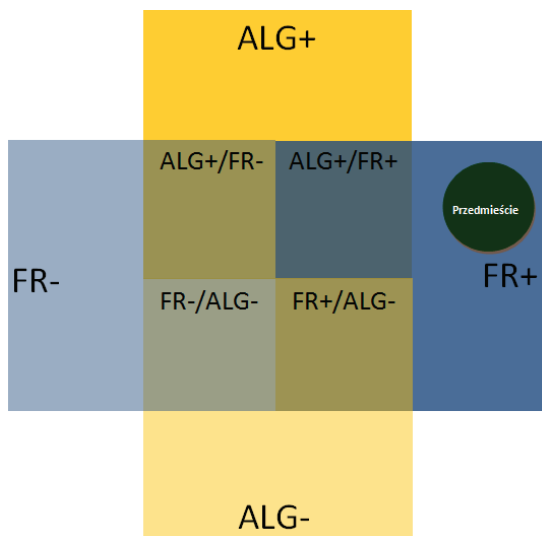
W tym podrozdziale zastanawiałem się nad identyfikacją przedmieściami Francuzów algierskiego pochodzenia. Wprawdzie w zebranych materiale można znaleźć opisy dotyczące różnego rodzaju przestrzeni (także wsie i miasta w Algierii, wieś oraz centrum miast we Francji), to jednak przedmieściom poświęcono szczególnie dużo fragmentów. W odniesieniu do przedmieść blokowych wyróżniłem dwa rodzaje sytuacji identyfikacyjnych. Po pierwsze, mówiłem o takich, w których identyfikacja z kategorią mieszkańców przedmieść może być wykorzystana jako argument na rzecz identyfikacji francuskiej lub może występować niezależnie zarówno od kontekstu francuskiego, jak i algierskiego (Schemat 19). Jeśli utożsamianie się z przedmieściami sprzyja identyfikacji francuskiej lub

jest względem niej neutralne, to dlatego, że osiedla blokowe poza miastem są przestrzenią francuską. Dla starszych FPA, pamiętających jeszcze okres, kiedy wraz z rodzicami przybywali w przeznaczonych dla imigrantów podupadających hotelach lub w *bidonvilles* (składające się z baraków osiedla slumsowe), przeprowadzenie się na przedmieścia oznaczało zamieszkanie pośród francuskich obywateli i w warunkach sanitarnych, które przez samych Francuzów oceniane były jako atrakcyjne [155]. Nawet jeśli z czasem, od lat 70. ubiegłego wieku, spora część mieszkańców przedmieść miała pochodzenie imigranckie lub była imigrantami, to wychowujące się tam i uczęszczające do tamtejszych szkół dzieci kulturowo i społecznie były związane ze społeczeństwem francuskim i – szerzej – zachodnim, a także identyfikowały Francję jako swą ojczyznę. Dlatego kiedy lata 80. przyniosły jednocześnie wzrost popularności hasel głoszonych przez partię Jean-Marie Le Pena i skupienie uwagi publicznej na przedmieściach wielkich miast, młodzi mieszkańcy tych obszarów w różny sposób domagali się, aby widzieć w nich obywateli francuskich, ukształtowanych przez społeczeństwo francuskie, choć przez pewne jego części lekceważonych. W tej walce odnajdywali paralełę między swym położeniem społecznym a alienacją we własnym kraju, jakiej doświadczali niegdyś czarni obywatele Stanów Zjednoczonych [156, 157, zob. 159]. „To ja jestem Obcym dla Francji [...]. Jestem zrodzony właśnie przez ten kraj”, powie jeden z narratorów analizowanych tekstów [158].

Sytuacje identyfikacyjne opisywane w ramach Schematu 19 dotyczą fragmentów, w których francuskość mieszkańców bloków na przedmieściach nie jest podważana. Przedmieścia są więc tu przestrzenią francuską (dlatego identyfikacja z nimi może być argumentem za identyfikacją francuską, zob. pole FR+), ale kiedy mowa o konflikcie między osiedlami blokowymi a tzw. dobrymi dzielnicami, rozważane są nie cechy narodowe, ale społeczne w sensie klasowym (stąd identyfikacja z przedmieściem może być też neutralna wobec francuskości, realizowana poza kontekstem francuskim). Chodzi więc o tak silną i oczywistą dla podmiotu autoidentyfikację francuską, której w danej sytuacji nie musi on udowadniać i która nie jest nawet tłem w konfliktach interpretowanych jako ekono-

miczne, klasowe, rozgrywające się wewnątrz zbiorowości narodowej [160, 161, 162]. Jeśli tak jest, należy uznać taką interpretację sytuacji społecznej FPA za sukces integracyjnej i asymilacyjnej polityki francuskiej. Mieszkańców przedmieść identyfikuje się jako ludzi ubogich i społecznie zmarginalizowanych, mieszkańców centrum miast i domów jednorodzinnych uznaje się za ludzi bogatych („mieszczan”) i z różnych względów uprzywilejowanych. Połączenie kategorii przestrzennych ze społeczno-klasowymi sprawia, że z jednej strony identyfikacja z przedmieściem jest bardziej koherentna, silna, z drugiej – czyni ją identyfikacją niechcianą, wstydliwą, odbierającą szansę na możliwość realizacji marzeń. Bogaci z „dobrych dzielnic” i biedni, wykluczeni z przedmieść żyją w zupełnie innych światach społecznych [163], a różnicę między nimi najlepiej opisuje metafora nieba i piekła [166] czy *sacrum* i *profanum* (MB, 163). Przestrzeń przedmieść przedstawiana jest jako wytwarzająca pewien określony typ ludzi: apatycznych, pozbawionych wiary we własne siły i w słuszność obowiązującego porządku społecznego, reprodukcją z jednej strony bogactwo i szczęśliwe życie, z drugiej biedę i smutek, zachęcającego do działań definiowanych przez ten porządek jako nielegalne czy patologiczne [167, 168, 169, 170, 171, 172, 173]. Kiedy więc mieszkańcy osiedli blokowych opisani w analizowanym materiale mają kontakt z ludźmi spoza przedmieść, nawet jeśli są to ich bliscy znajomi czy narzeczeni, ze strachu przed odrzuceniem czy zerwaniem relacji nie ujawniają im, w jakiej przestrzeni spędzili większość swego życia [164, 165]. Osoby, którym udało się „wydostać” z przedmieść, są traktowani z kolei przez znajomych z osiedla z pewną niechęcią, jako osoby, które zapomniały o bliskich, kuszony światem oferowanym przez bogatych mieszczan [174].

Schemat 19. Identyfikacja z przedmieściem jako element identyfikacji francuskiej



Legenda:



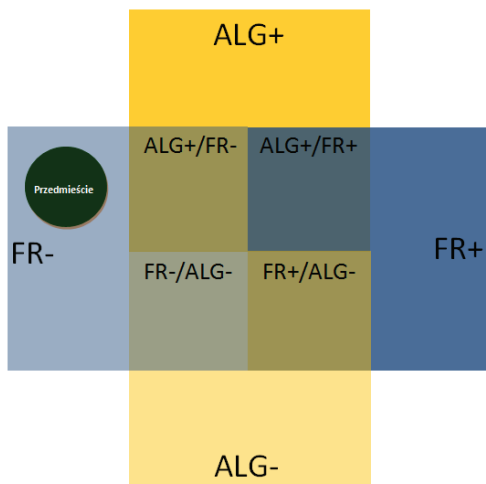
Sytuacje, kiedy utożsamianie się z mieszkańcami osiedli blokowych na przedmieściach jest argumentem na rzecz identyfikacji francuskiej lub jest względem niej neutralne.

Warto jednak przyjrzeć się drugiemu z wyróżnionych rodzajów sytuacji, w którym identyfikacji z mieszkańcami przedmieść towarzyszy identyfikacja z migrantami lub z krajem pochodzenia rodziców-imigrantów (Schemat 20). W zebranych materiałach, kiedy mowa o osiedlach blokowych z dala od centrum miast, pojawiają się opisy świadczące o tym, że są one zamieszkiwane w dużym stopniu przez Francuzów obcego pochodzenia i imigrantów. Przedmieścia identyfikują w ten sposób nie tylko politycy i media w czasie kampanii wyborczych, ale także sami ich mieszkańcy [175]. Ci ostatni doceniają często fakt, że w tej przestrzeni mogą doświadczyć wzajemnej

solidarności wynikającej z podobnego położenia społecznego, determinowanego także innym niż francuskie pochodzeniem [176]. Dla osób pochodzenia maghrebskiego szczególnie ważna jest obecność innych Arabów na przedmieściach, większa niż w innego rodzaju przestrzeniach, współdzielących z nimi wiele takich samych kodów kulturowych [177, 178]. Sam fakt jednak, że utożsamianiu się z przedmieściem towarzyszy utożsamianie się z kategorią imigrantów, nie wymagałby pewnie wyodrębniania nowego rodzaju sytuacji, gdyby nie to, że – jak wiemy z poprzedniego podrozdziału poświęconego kwestii migracji – identyfikacja z migrantami jest traktowana często we Francji jako uzasadnienie pewnego braku, jeśli chodzi o identyfikację francuską. Jeśli więc przedmieścia i jej mieszkańców określa się jako imigranckie, wówczas – obok sytuacji, kiedy nie ma to wpływu na mówienie o ich francuskości lub kiedy jest to argumentem na rzecz włączania ich do kategorii Francuzów – wyodrębniają się takie sytuacje, gdy myśli się o przedmieściach jako o przestrzeni niefrancuskiej. Pamiętajmy ponadto, że kontekst migracyjny szczególnie wpływa na rozpatrywanie różnych identyfikacji pod kątem ich powiązania z cechami narodowymi czy etniczno-kulturowymi. Mieszkańcom przedmieść *en globe* przypisuje się więc często te same cechy, które są związane w stereotypie np. z imigrantami algierskimi czy arabskimi [179]. W mediach przedstawia się ich jako niebezpiecznych i zagrażających porządkowi, których policja i wojsko powinno w jakiś sposób opanować i których próbuje się nawet, dosłownie lub w przenośni, wyeliminować z życia społecznego we Francji [181, 182]. W opinii wielu cytowanych narratorów ten medialny obraz jest zafalszowany, gdyż skupia się jedynie na powtarzaniu pewnych znanych i negatywnych stron życia na przedmieściach [180]. Na opozycję między „dobrymi dzielnicami” a przedmieściami blokowymi nakłada się więc kolejna: między Francuzami od pokoleń a Francuzami obcego pochodzenia. Przedmieście, także przez jego mieszkańców, jest traktowane jako przestrzeń, od której Francja jakby się odwróciła, w której nie można doświadczyć, czym są Marianna oraz Republika i najważniejsze dla niej wartości, takie jak równość [183, 184]. Źródła problemów mieszkańców przedmieść nie upatruje się w mechanizmach ekonomicznych czy społeczno-

-przestrzennych (jak to było w sytuacjach zilustrowanych przez Schemat 19), ale przede wszystkim w przekonaniu, jakoby przedmieścia były w niewystarczającym stopniu francuskie. Konflikt między mieszkańcami „dobrych dzielnic” a przedmieściami jest więc definiowany nie jako socjalny czy klasowy, ale jako konflikt Francuzów i nie-Francuzów. Tymi ostatnimi mogą jednak już być nie tylko imigranci i ich dzieci, ale wszyscy, którzy zamieszkują z nimi tę samą przestrzeń; wszystkich mieszkańców przedmieść w równym stopniu przecież dotykać może ich trudność w doświadczaniu Republiki.

Schemat 20. Identyfikacja z przedmieściem jako przeszkoda w identyfikacji francuskiej



Legenda:



Sytuacje, kiedy identyfikowanie kogoś jako mieszkańca przedmieść sprzyja utożsamianiu go jako nie-Francuza.

Interpretowanie w ten sposób konfliktu między osiedlami blokowymi a centrum miast i domami jednorodzinnymi czyni ten spór jeszcze poważniejszym i jeszcze trudniejszym do rozstrzygnięcia. Może też zwiększać poczucie wykluczenia mieszkańców przedmieść i dzieci imigrantów jednocześnie, gdyż fakt, że media identyfikują ich przestrzeń jako niefrancuską, nie może być zastąpiony jakąkolwiek inną identyfikacją narodową (np. algierską), ponieważ pod względem kulturowo-etnicznym przestrzeń ta jest różnorodna. Jeśli więc rozpatrywać osiedle blokowe na przedmieściach w kategoriach getta, to jest to getto socjalne, na pewno nie zaś etniczne w rozumieniu amerykańskim (zob. Lapeyronnie 2009).

### Identyfikacje klasowe

Przyjmując zasadę współczynnika humanistycznego, w tym podrozdziale będą posługiwał się określeniami, jakich używają postaci pojawiające się w zebranych tekstach. Gdy zatem osoby pochodzenia imigranckiego chcą określić swoje położenie społeczne, to najczęściej mówią, że należą do klasy robotniczej lub że są dziećmi robotników, albo że nie są ludźmi zaliczanymi do klasy mieszczańskiej lub że nie są dziećmi mieszczan. Dla tych osób rzeczywistość społeczna ma charakter binarny, choć klasom mieszczańskim (mieszczanom, zwanym też „mieszczuchami” lub „burżujami”) raz przeciwstawia się klasę robotniczą (robotników), innym razem zaś – klasę określaną na różne sposoby (prosty lud, zwykłych ludzi, ludzi „na dole”, czy po prostu jako ludzi, którzy nie są mieszczanami). Podział na mieszczan i na wszystkich, którzy mieszczanami nie są, odnosi się w tym przypadku do dwubiegunowego rozumienia rzeczywistości społecznej, w którym pośrednio lub bezpośrednio wydziela się dwie, metaforycznie ujęte, części społeczeństwa: tych „na górze”, stanowiących część elitarną, i tych „na dole”, z których złożona jest część nieelitarna (Blok 1999, 13–16; por. Bourdieu 2005, 574–578).

Na szczególną uwagę w zebranych materiale zasługuje międzypokoleniowa trwałość przeświadczenia, że osobom pochodzenia imigranckiego niezwykle trudno jest stać się mieszczanami, czyli



ludźmi znajdującymi się „na górze”. Przekonanie to nie bierze pod uwagę skali przeobrażeń, jakich w ciągu ostatnich dziesięcioleci doznała cała struktura społeczeństwa francuskiego, w którym można wyróżnić nie tylko klasy mieszczańskie i ludowe (a w ramach ludowej klasę robotniczą), ale także klasy średnie, a w każdej z nich rozmaite warstwy i frakcje. Z drugiej strony prawdą jest, że obcokrajowcy zajmują głównie najniższe pozycje społeczne, bez względu na to, o jakiej klasie czy frakcji klasowej jest mowa (Bourdieu 2005, 140). Jeśli więc postaci przedstawione w zebranych materiale definiują się jako „robotnicy” lub jako „niemieszczanie”, nie uwzględniając wielu aspektów społecznej struktury, to pewnie dlatego, że dobrze znają najważniejsze, dotyczące ich samych, reguły jej tworzenia i petryfikacji. W przejawianych przez nich cechach (bardziej w zespole cech niż w jednym tylko atrybucie), zachowaniach i upodobaniach reguły te widzą bowiem ich dyspozycje do zajmowania najniższych pozycji nie tylko w całym społeczeństwie, ale także w każdym danym społecznym układzie.

Ważnym pojęciem pozwalającym wyjaśnić istnienie tego fenomenu wydaje się pojęcie dystynkcji, którym różnice położenia klasowego we Francji tłumaczyli m.in. Edmond Goblot (1925) i Pierre Bourdieu (2005). Dystynkcja, ich zdaniem, opiera się na codziennych, wpisanych w zwyczaj i wyuczonych, choć interpretowanych jako naturalne, praktykach i gustach, które zawdzięczamy w głównej mierze socjalizacji w środowisku rodzinnym. Są one zdeterminowane, jak przekonuje Bourdieu, zróżnicowanym dla poszczególnych kategorii społecznych kapitałem kulturowym i kapitałem ekonomicznym. Przejawiają się zaś m.in. w odmiennych postawach względem żywności, ubierania się czy spędzania wolnego czasu, co pozwala odróżniać osoby zajmujące odmienne pozycje w społecznej strukturze (Bourdieu 2005, 228–260).

Z powyższych względów prezentowany podrozdział ukazuje – być może bardziej wyraziście niż wcześniejsze podrozdziały – związki między identyfikacją rodzinną, narodową, migrancką i z przedmieściami. Dlatego też jest umieszczony na końcu tej pracy i w dużej mierze odnosi się do wniosków stawianych już w innych miejscach.

### **Integracja Algierczyków i ich dzieci z francuską klasą robotniczą**

W zebranych materiale można odnaleźć wiele argumentów na rzecz identyfikacji Francuzów algierskiego pochodzenia z klasą robotniczą. Jednym z głównych jest to, że ich ojcowie najczęściej pracowali jako robotnicy. Dzięki temu powoli integrowali się z ważną częścią społeczeństwa francuskiego – klasą robotniczą – od niej przejmując wiele wzorów zachowań, norm itd. Ojcowie FPA czas wolny spędzali również z kolegami z pracy, często także imigrantami pochodzący zarówno z Maghrebu, jak i z innych regionów świata. W integracji z innymi robotnikami nie przeszkadzało odmienne pochodzenie, a nawet nie do końca dobra znajomość francuskiego – łączyła ich wspólna praca, podobne cele, mieszkanie w robotniczych dzielnicach, takich jak osiedla blokowe na przedmieściach, a także wiele wyznawanych wartości. O tych podobieństwach i przyczynach stosunkowo łatwej integracji imigrantów algierskich z ich współpracownikami z budów i fabryk piszą mniej lub bardziej często właściwie wszyscy autorzy zebranych tekstów:

- (185) [W kawiarni-bistro] Jest Joachim, José, Mohamed, Bachir, André, Gaetano i Mauricette, kelnerka, która zna z imienia każdego pracownika i gracza, w tym mojego ojca. Ta oznaka zainteresowania ze strony Mauricette bardzo go rozczulała, zwłaszcza że na budowie podmajster zwraca się już do wszystkich Arabów, w tym do niego, per „Moramed” [pisownia oryginalna].

Ci mężczyźni siedzący przy swych czarnych kawach, z papierosami marki Gauloise bez filtra, są ze sobą blisko spokrewnieni. Przez cement, packę tynkarską i murarską zaprawę. Mówią tym samym językiem, językiem żurawi [dźwigów] i prefabrykatów. Mają jeden cel: mały domek na dwa piętra, w zazielenionym zakątku ojczyznej ziemi. Towarzyszy on im nawet wówczas, kiedy każdej niedzieli przewracają strony gazet i składają z nich kanciaste figurki w kształcie koni. To na tych wierzchowcach gna ich wymarzone szczęście (AB, 79).

- (186) „Praca, rodzina, ojczyzna”, dewiza Maréchela pozostawiła ślad w mentalności. Był to jeszcze czas dobrej pracy, uznania dla dobrze posługujących się kielnią, łopatą czy szpadlem. Choć kiepski był twój francuski i w przeciwieństwie do innych nie umiałeś przeczytać gazety, to

potrafiłeś przynajmniej, dzięki twym ramionom, zgromadzić się z innymi pod szyldem wspólnych wartości, podporządkowując się z dobrej woli zbiorowej cnocie. Wokół nas było wielu górników i, oczywiście, rolników, a także tych, którym udawało się godzić te dwa rodzaje aktywności (AK, 49).

(187) Mój ojciec szybko znalazł zatrudnienie jako spawacz w przedsiębiorstwie produkującym okręty. Niewielka firma-córka pewnej stoczni. Po latach niepewnej pracy w służbach oczyszczania miasta wreszcie znalazł stabilne i lepiej płatne zajęcie. Panowała tam rodzinna atmosfera i właściciel (smutne, ale dobre oczy, jak mawiał mój ojciec) z otwartym uchem na to, co mówiło jego 25 pracowników. Chodziłam do szkoły na osiedlu, dwa kroki od naszego mieszkania. Zmieszałam się z innymi z łatwością, jakbyśmy znali się od zawsze. Moi koledzy z klasy byli także moimi sąsiadami z bloku, nigdy więc nie traciliśmy siebie nawzajem z pola widzenia (SS, 56).

(188) Ta bezwzględność rodzicielska [w kwestiach obyczajowych, zwłaszcza w stosunku do dziewcząt] nie jest czymś, co charakteryzuje wyłącznie Maghrebów. Mniej niż pięćdziesiąt lat temu francuskie dzieci pochodzące ze środowisk robotniczych były przecież wychowywane według tych samych zasad. W przypadku rodzin maghrebjskich, ta bezwzględność jest prawdopodobnie spotęgowana przez poczucie wykorzenienia, przez niepohamowaną chęć przywrócenia tradycyjnego, żeby nie powiedzieć archaicznego, modelu wychowania (RZ, 22).

Dziedzicząc status społeczny, dzieci Algierczyków naturalnie identyfikowały się z zawodami wykonywanymi przez ich rodziców. Również przez ludzi z zewnątrz były utożsamiane z klasą robotniczą. Emblematyczny przy tym dla dzieci imigrantów algierskich stał się młot pneumatyczny (fr. *marteau-piqueur*), czyli narzędzie, z którym bardzo często kojarzono pracę ich ojców. Przykładowo, w szkole we Francji, do której uczęszczał narrator *À bras-le-cœur. Roman*, dzieci były podzielone przez nauczyciela na różne grupy, dzieci zaś podobne narratorowi znalazły się w grupie o nazwie nawiązującej właśnie do młota pneumatycznego (*des marteaux qui piquent*, czyli „młoty, które przekłuwają”; MC, 214–215; MC, 222). W kontekście tego narzędzia, a także materii do pracy, w której było ono wykorzystywa-

ne, czyli betonu, Francuzi algierskiego pochodzenia mówią często z jednej strony o ciężkich warunkach panujących przy budowie różnego rodzaju obiektów, z drugiej – o wpływie doli rodziców na wychowanie ich samych, na warunki, w których żyli, i – co się z tym wiąże – na ograniczone możliwości awansu społecznego. Poczucie, że dziecko znajduje się w tym samym społecznym miejscu co rodzice, z pewnością wzmacnia identyfikację z nimi i z ich położeniem klasowym, a w badanym przypadku wpływa również na wzrost, sygnalizowanego już w podrozdziale dotyczącym przedmieść, antagonizmu wobec odmiennej klasy francuskiej, mianowicie klasy mieszczańskiej.

(189) Dobrze przeżył? Słowa Aliego [duchowny, który przewodniczył ceremonii pogrzebowej] brzmiały fałszywie. To nie była prawda, Abboué [ojciec narratora] nie zobaczył nic ani na ziemi, ani z wysokości nieba, ani z wierzchołków drzew, ani z dźwigu na budowie. Nigdy nie był w kinie, teatrze, restauracji, bibliotece. Żadnych spotkań z cudzoziemcami, za wyjątkiem José, Joachima, Giuseppe, tych z pchlego targu przy Tonkin i nie licząc Mauricette z kafejki. Jego jedynym miejscem obserwacji świata był beton. Nie ma czym wypełnić albumu do zdjęć.

Nie, nie przeżył dobrze. Nie, wcale nie (AB, 94).

(190) „Młoty, które przekłuwają” [aluzja do młotów pneumatycznych] nie są młotami. Są jedynie na marginesie społeczeństwa i muszą bardzo się starać, żeby dołączyć do społeczeństwa prowadzącego „prawdziwe życie”. Jednak bariera między tymi dwoma światami jest niezwykle trudna do przejścia. Urodziłem się po stronie „młotów, które przekłuwają” i na tę chwilę nie mam siły, żeby wskakiwać na drugą stronę... (MC, 222).

(191) Mój ojciec pracował już wtedy we Francji. Dostał w ręce młot pneumatyczny rozbijający z wielką mocą każdy powleczony asfaltem kawałek ziemi. Mój ojciec wydrążył dziury od rana do wieczora, czy to w śniegu, czy w deszczu, doświadczając wstrząsów tej ciężkiej maszyny. Niczym poszukiwacz złota. Powiem wam tylko taką rzecz: przez 40 lat ojciec przekopał kilometry korytarzy na podparyskich przedmieściach, ale oprócz dorobienia się tony zakwasów, nie dokopał się nawet do najmniejszej bryłki złota! (MC, 103–104)

Utożsamianie Francuzów algierskiego pochodzenia z klasą robotniczą jest na tyle silne, że wielokrotnie utrudnia się im dostęp do zawodów, które nie są wykonywane przez robotników<sup>32</sup>. Przykładowo, w zebranym materiale nauczyciele w biedniejszych dzielnicach często nie potrafią docenić i odpowiednio nakierować uczniów przejawiających różne talenty: muzyczne (lubiący w młodości wykonywać muzykę i rymować narrator *Cités à comparer. Roman*, KA, 17–18) czy też pisarskie (przypadek Pascala w *Presque un frère. Conte du temps présent. Roman*, TI, 61–63). Dzieci imigrantów czują się pełnoprawnymi obywatelami Francji, ale obserwują też, że w kraju tym często ogranicza się im pole działania, zniechęca do podejmowania dodatkowego wysiłku, przydziela im się łatwiejsze prace (TI, 128; RZ, 210). Niekiedy w tym kontekście, jak w dwóch z trzech poniżej zamieszczonych cytatów, używane jest arabskie sło-

<sup>32</sup> Spośród FPA, którzy zakończyli swą edukację, 23% ukończyło studia wyższe (w tym 9% studia inżynieryjne), 20% ma maturę, 27% – dyplomy szkół zawodowych, 10% – świadectwo ukończenia *collège* (odpowiednik polskiego gimnazjum), 20% zaś nie ma żadnego świadectwa czy dyplomu. Porównując te wyniki z wykształceniem Francuzów, których rodzice nie byli imigrantami, można stwierdzić podobieństwo w procencie osób posiadających wszystkie dyplomy, z wyjątkiem rangi najwyższej (33% ukończyło studia wyższe, czyli o 10% więcej) i najniższej (13% nie ma żadnego dyplomu, czy o 7% mniej niż w populacji FPA) (Collet, Santelli 2012, 323). Bezrobocie wśród FPA wynosi 19%, a procent osób nieaktywnych zawodowo 9%. Spośród pozostałych 72% FPA 63% pracuje, studiuje zaś 9%. Pośród aktywnych zawodowo mężczyzn – FPA – największa część wykonuje zawody lub pracuje na stanowiskach, które można określić jako robotnicze (41%, *ouvriers*) lub podstawowego szczebla (16%, *employés*). Co czwarty (25%) FPA pracuje na stanowiskach średniego szczebla, co dziesiąty (10%) na stanowiskach kierowniczych (*cadres*) i umysłowych (*professions intellectuelles*), prawie co dwunasty z kolei (12%) na własną rękę (w rzemiośle (*artisans*), handlu lub prowadząc własną działalność gospodarczą. Nikt nie wykonuje prac skategoryzowanych jako rolnicze. Co się tyczy zaś aktywnych zawodowo kobiet – Francuzek pochodzenia algierskiego, to wyniki tych samych badań świadczą o pewnych różnicach między płciami. Większość kobiet bowiem pracuje na stanowiskach podstawowych (57%, *employés*), mniejszy procent (niż u mężczyzn) stanowią zaś panie pracujące zarówno w zawodach określanych jako robotnicze (9%), jak i na własną rękę. Podobny procent kobiet zatrudniony jest na stanowiskach kierowniczych i umysłowych (9%) i na stanowiskach średniego szczebla. Nie odnotowano też, aby wykonywały one zawody rolnicze (Collet, Santelli 2012, 324–326).

wo *mektub*, oznaczające przeznaczenie. Pomimo wielu starań dzieci imigrantów z niepokojem zauważają, że znajdują się w tym samym miejscu społecznym, co ich rodzice. Jest to kolejna dla badanej w tej pracy zbiorowości identyfikacja, obok tej związanej z imigrantami i z mieszkańcami przedmieść, która jest przez wielu odbierana jako narzucona lub bynajmniej przez nich samych nie wybrana<sup>33</sup>. To następny przykład pokazujący, że postmodernistyczne tezy o płynnej tożsamości oraz o możliwości nieograniczonego wyboru własnej identyfikacji nie zawsze znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistości. W pierwszym z cytowanych fragmentów narrator *Chiens de la casse. Roman* (MB) pokazuje społeczny mechanizm, który sprawia, że zniechęceni kolejnymi porażkami Francuzi, dzieci robotników-imigrantów, prędzej czy później zasilą szeregi klasy robotniczej lub osób bezrobotnych. Drugi przypadek dotyczy narratora *Cités à comparâitre. Roman* (KA). Wyjaśnia on, jak szkoła położona w biednej dzielnicy na przedmieściach reprodukuje statusy społeczne i pcha dzieci rodziców (niekoniecznie imigrantów) należących do klasy ludowej, robotniczej w stronę nielegalnych form zarobkowania. W ostatnim prezentowanym fragmencie obserwujemy monolog narratorki *Lodeur des planches* (SS). Po latach pracy aktorki teatralnej Samira została zwolniona i wykonuje teraz zawód sprzątaczkii, całą sytuację definiując w kategoriach fatalistycznych, porównując swoje obecne zajęcie z pracą jej matki.

(192) Moje ambicje nigdy nie były skromne. Przez długi czas chciałem zmienić bieg wydarzeń i odmienić Francję, prześcignąć przeznaczenie,

---

<sup>33</sup> Wskaźnikiem klasowości może być stosunek prawno-ekonomiczny do zamieszkiwanego przez siebie miejsca. Francuzi w wieku 18–50 lat będący potomkami imigrantów algierskich w większości wynajmują swoje mieszkanie (68%), a jedynie 28% zamieszkuje w miejscu, które ma na własność. Wśród Francuzów francuskiego pochodzenia ponad połowa (56%) jest właścicielami swoich mieszkań, a wynajmuje jedynie, w porównaniu z FPA, 36%. Dysproporcje między Francuzami pochodzenia algierskiego a Francuzami od kilku pokoleń widać również w kwestii mieszkań prywatnych lub publicznych, w których pobyt dofinansowywany jest przez państwo (mieszkania socjalne zwane we Francji HLM, *une habitation à loyer modéré*). Mieszka w nich co drugi (67%) FPA i tylko – w porównaniu – prawie co trzeci Francuz francuskiego pochodzenia (Collet, Santelli 2012, 335–336).

wjechać windą po sukces, a jeśli byłaby ona zepsuta, to wspiąć się po niego jak Spiderman. Wejść po ścianie i dostać się tam przez okno. Jak większość kumpi, którzy byli pogrążeni w swej sytuacji, chciałem posmakować zawrotnych wysokości. By lepiej przypalić się na słońcu. Być bliżej Boga. Albo żeby lepiej rozbić się o ziemię.

Powiedz mi, jaka jest twoja profesja, a powiem ci, co jesteś wart. Pod koniec mojej edukacji, zarejestrowałem się w urzędzie pracy. Przekraczając próg pełnoletniości wkroczyłem z dużą prędkością na rynek pracy. I wnioski z tego nie były wcale przyjemne. [...]

– Nie zostawaj tutaj, synu – doradził mi kiedyś Hassan, stary Algierczyk zatrudniony w 1973 r.

Stałem wpatrzony w niego jak w swoje lustrzane odbicie z przyszłości: nic nie zapowiadało, że po drodze wydarzy się jakiś cud i że czekać mnie będzie inna praca niż wykonywanie codziennie tych samych czynności przez osiem godzin. Czyżby to było przeznaczenie szkolnych próżniaków? Skończyłem naukę po tym, jak po gimnazjum skierowano mnie do szkoły, w której miałem uczyć się naprawiać statki. A ja chciałem naprawiać motory. No i w dodatku statki rzadko zatrzymują się na parkingach w regionie paryskim. Dałem więc nogę, ku wielkiej rozpaczy moich rodziców, którzy nie mieli innego wyboru, jak tylko zaufać doradcy zawodowemu w kwestii naprawy statków. Ja chłopcem określowym? A dlaczego nie akurat tancerzem ubranym w spódniczkę w banany podrygującym w rytm charlestona? [...]

– Powiem panu szczerze, proszę nie oczekiwać, że zadzwonią do pana w szybkim czasie. Radzę czytać ogłoszenia w gazetach i mówić pośród swoich znajomych o tym, że szuka pan pracy. To najlepszy sposób – powiedziała rejestrująca mnie urzędniczka.

Potem dorzuciła:

– Czy jest pan gotów pracować na budowach?

Wszystko jasne. Nieuchronność, *mektub* (arab. „przeznaczenie”) zabetonowuje mi stopy i grozi odziedziczeniem kielni, która tak bardzo wycieńczyła mego ojca.

– Oczywiście, jestem pełen zapału (MB, 133–135).

- (193) I ponieważ mnóstwo nauczycieli brało mnie za Tony'ego Montanę, powiedziałem sobie pewnego dnia, że być może oni wcale nie są w błędzie. Że w każdym razie z chodzenia do szkoły nic dla mnie nie będzie wynikać i że traktują mnie w niej tak jak inni w klasach-koszach na śmieci, których ze względu na wstyd nikt u siebie nie chce. A my...

my zawsze kończymy w koszu na śmieci. Tak oto uległem pokusie, jaką proponowała mi ulica. Choć byłem słabszy od Ulisesa. I odchodząc, nie zapomniałem powiedzieć mojemu nauczycielowi od fizyki [który przedstawiał go jako narkomana, choć nim nie był], żeby poszedł się pieprzyć [...].

Nie znam nikogo, kto zarobiłby kasę na znajomości twierdzenia Pitagorasa. I po co wiedzieć, gdzie na mapie znajduje się Francja, skoro nie powie się nam [w szkole], co to znaczy być Francuzem [*ce que ça fait d'être céfran*]? Ale ostatecznie nie tylko ja zadaję sobie to pytanie i jak do tej pory nikt nie był w stanie udzielić na nie jakiejś odpowiedzi. [...]

Zastanawiam się czasami, bądź co bądź, nad moją starą budą. Była smutna jak hangary w miejscowości Bourget, gdzie składowane są stare, gnijące, strupiałe samoloty. Były to dwa duże budynki jak deski chyboczące się pośrodku naszego osiedla. [...] Dlaczego wybudowali szkołę w środku szcurzej nory? Nie wiem. Nie służy to niczemu innemu, jak zwabianiu szcurów, a przecież dobrze wiadomo, że kiedy szcuchy są we własnym towarzystwie, to potrafią rozłożyć trupa z prędkością Porsche Boxtera na autostradzie. Ale ministrowie, którzy zajmują się naszymi osiedlami, sami stwarzają te problemy, a potem mówią, że szcuchy skaczą im do gardeł. [...]

Nie miałem zbyt wielu kolegów w czasach szkolnych. [...] Był jednak Kader i Benoît, moi dobrzy kumple. Dogadywaliśmy się całkiem nieźle. W stołówce jedliśmy razem wieprzowinę z soczewicą [*petit salé aux lentilles* – tradycyjne francuskie danie obiadowe]. Z wyjątkiem Kadera, którego religia powstrzymywała przed jedzeniem wieprzowiny. Objadał się więc tylko soczewicą, choć miała ten smak, co mięso. Nikt z nas nie dotarł nawet do liceum. Z każdej strony nauczyciele dokładali wspólnie starań, abyśmy powtarzali każdą z klas przynajmniej dwa razy, przekroczyli limit wieku edukacji obowiązkowej, zanim jeszcze zacząć moglibyśmy liceum (KA, 17–19).

- (194) I to o niej natychmiast pomyślałam – o niej, mojej matce, i o wszystkich innych. Na nowo ujrzałam je siedzące na kamiennych ławkach u stóp bloku, z lekko pochylonymi głowami, z oczami, w których dojrzeć można było coraz mniejszą nadzieję powrotu do kraju [pochodzenia]. Przychodziły tam rozmawiać po posprzątaniu mieszkań, zapomnieć o nudzie – z dłońmi schowanymi w fartuchach, w do połowy założonych kapturach. Stało się: istnienie mojej matki opanowało moją



egzystencję. Na nowo widzę jej twarz i mam wrażenie, że to moje oblicze. Stało się: jestem w tym samym miejscu. Tam, gdzie nigdy nie chciałam się znaleźć. Na tym samym poziomie, co ona, a nawet jeszcze niżej [...]. Kobiety takie jak moja matka, jakiekolwiek by były, były przeznaczone właśnie do czyszczenia bidetów, korzystały z nadarżających się okoliczności; była wojna, wielkie paskudztwo, ja pojawiłam się już po tym wszystkim, chroniono mnie, kochano, wychowywano, a raczej hodowano, miałam prawo do edukacji, inaczej niż one. Od nich jedynie oczekiwano podążania za ich mężami, mężczyznami mającymi opinię wytrzymałych, od rana wykonujących powierzane im zadania na budowie, po południu zaś podążających do innych, czekających na nich prac. Historia miała już nigdy się nie powtórzyć. Ale zdarzyło się. Po ponad czterdziestu latach życie wyrzuciło mnie z mojego małego rajy i z niebywałą gwałtownością rzuciło mnie we wstrętą, klejącą się nędzę, którą przez bardzo długie lata umiałam trzymać na dystans, ale która w końcu mnie dosięgła. Fatalizm. *Le mektub* [arab. „przeznaczenie”]. Minęło czterdzieści lat, nic się nie zmieniło (SS, 16).

„Nasi rodzice nigdy nie będą mieszczanami”. Do tego zdania można skrócić wypowiedź narratora *Désintégration. Enfants d’immigrés*. Wymienia on różne praktyki świadczące o położeniu społecznym i jednocześnie łączy je nie tylko z identyfikacją klasową (niemieszczenie, robotnicy), ale również z przestrzenną (przedmieścia) i narodową (algierskie pochodzenie rodziców). Zauważmy, że o ile w znajdujących się wyżej fragmentach podkreślano podobieństwa między imigrantami algierskimi a innymi przedstawicielami klasy robotniczej we Francji, o tyle kiedy mówi się o różnicy, o tym, dlaczego nie są oni mieszczanami, do głosu dochodzą również inne, niż wyłącznie klasowe, identyfikacje:

(195) Nasi rodzice nigdy nie zagrają w tenisa, w badmintona, w golfa. Nigdy nie wybiorą się na narty. Nigdy nie zjedzą w restauracji. Nie kupią nigdy biurka w stylu Ludwika Filipa, fotelu w stylu Ludwika XV, talerzy od Guy Degrenne, szklanek od Baccarata, ani czegokolwiek nawet w takiej sieciówce jak Habitat. Nigdy nie wezmą udziału w koncercie muzyki klasycznej. Nigdy w ich życiu nie będą mieli mieszkania lub uroczej posiadłości gdzieś we Francji, gdzie mogliby dożyć spokojnej starości. Nie, oni woleli zainwestować w domy z cementu w ich kraju

kosztem wielu dziesięcioleci wyrzeczeń – domów, które lekko przypominają sześciany, a które oni nazywają willami.

Nasi rodzice nie zasmakują nigdy szampana, kawioru, truflii. Zakupy robią w Aldi i w Lidlu [...]. Zawsze najtańsze i najbardziej słodkie i słone produkty. [...]

Nie znają w ogóle waszych regionów. Piękne regiony Francji nie są przez nich odwiedzane, a co najwyżej mijane, kiedy muszą się zarejestrować w konsulacie niekiedy znajdującym się w innym departamencie. [...] Gdy zaś [innym razem] zmierzają drogą samochodową ku Algierii, przez Hiszpanię i Maroko, tablice informacyjne dokładnie powiadomiamą ich o specjalnościach każdego regionu. [...]

Przez całe swoje życie ani nasi ojcowie, ani nasze matki nigdy nie wybrali się do teatru. Można też przysiąc na tysiąc procent, że nasi ojcowie nigdy nie weszli do muzeum, z wyjątkiem – być może – muzeum górnictwa znajdującego się w ich regionie, kiedy wizytę taką zorganizowała rada pracowników ich fabryki.

Mieszkamy w klitkach, w pokojach hotelowych, w kawalerkach, w blokach typu HLM, w domach pracowniczych i – najrzadziej – w domach jednorodzinnych znajdujących się w sercu dzielnic zwanych obszarami priorytetowej urbanizacji [ZUP – *zones d'urbanisation prioritaire*], wrażliwymi obszarami miejskimi [ZUS – *zones urbaines sensibles*], obszarami priorytetowej edukacji [ZEP – *zones d'éducation prioritaire*] w Marsylii, w Douai [miejsowość niedaleko Lille], w Thionville [miasto w Lotaryngii] lub w Miluzie [miasto w Alzacji], w regionach bogatych w kopalnie i w fabryki przemysłu stalowego i hutniczego, na niesławnych przedmieściach paryskich lub w mieszkaniach socjalnych wszystkich miast Francji, gdzie żyjemy w ciasnocie, ponieważ żyjemy tutaj od trzydziestu lat, a rodzina się powiększyła i od dziesięciu lat jesteśmy na liście oczekujących na większe mieszkanie (AD, 9–11).

Następny fragment z tekstu tego samego autora można by z kolei określić, w nawiązaniu do poprzedniego, następująco: „My również nie będziemy mieszczanami, ale to nie do końca wina naszych rodziców”. Narrator przekonuje, że przyjeżdżający do Francji rodzice byli pozostawieni sami sobie i – jak wyznaje – bełkoczącym po francusku ich kolegom z kopalni górniczych (czy pośród nich znajdowali się również francuscy górnicy polskiego pochodzenia?). Pierwsze pokolenie imigrantów algierskich we Francji, troszcząc się o potrze-

by życia codziennego i nie znając niuansów wysokiej kultury francuskiej, nie było w stanie przekazać swym dzieciom wiedzy, którą otrzymują francuskie dzieci w rodzinach mieszczańskich.

(196) Wzrastać w kulturze oznacza wyjść z ciała matki, aby spotkać innego, różnego. Matka jedynie daje pożywienie. Matka żywicielka sprawia, że możemy przeżyć. Kultura może pojawić się wtedy, kiedy wykracza się poza poziom, w którym myśli się tylko o przeżyciu. Biedak skupia swą energię na „najeść się”, „ubrać się” i „mieć dach nad głową” oraz na tysiącu innych działaniach pozwalających mu zaspokoić swe podstawowe potrzeby. [...]

W szerszym znaczeniu – każdy brak, zwłaszcza brak pieniędzy, ma charakter blokujący. Pustka jest zapełniana przez telewizję, alkohol czy konopie indyjskie. Możecie zalać areszt śledczy najpiękniejszymi dziełami muzyki klasycznej i polecić siedzącym tam przestępcom najpiękniejsze powieści... nic to nie da. Pozostaniemy niewrażliwi. Nie dlatego, że jesteśmy durniami, ale dlatego, że nikt nie nauczył nas kierować naszych pragnień w stronę poznania świata. Nasze pragnienie jest bardziej prozaiczne i ograniczone. Głowę mamy zwróconą ciągle w stronę piersi matki. Czyja to wina? Naszych smutnych i zagubionych rodziców. Naszych brzydkich budynków. Przeszłości. Polityków. I wszystkiego innego. Gdybyście tylko zechcieli edukować, kształcić naszych rodziców i dziadków zamiast skazywać ich na niezrozumiały, bełkotliwy francuski ich kolegów górników z pracy... Podobnie osamotnieni byli w grocie prehistoryczni ludzie bełkoczący jakieś słowa wokół ogniska.

Nie ma dyskursu i nie ma roszczeń, ponieważ brakuje słów. [...] Jedyną ucieczką jest grupa (AD, 78–79).

Z poczuciem przynależności do klasy robotniczej wiąże się więc przekonanie, że barierą w awansie Francuzów algierskiego pochodzenia jest nie brak znajomości specyficznego kodu społeczno-kulturowego przekazywanego we francuskich rodzinach mieszczańskich. Choć dla dzieci, których rodzice nie byli imigrantami, bariery te tłumaczone byłyby pewnie wyłącznie kryteriami klasowymi, to dla potomków imigrantów problem z awansem społecznym może być interpretowany jako brak znajomości pewnego wycinka kultury francuskiej. W ten sposób identyfikacja narodowa może łączyć się

z identyfikacją klasową – kwestii tej jest poświęcony następny punkt podrozdziału.

### **Awanse społeczne i degradacje jako oddalenie od rodziców i algierskości**

Oczywiście bardzo wielu Francuzom algierskiego pochodzenia udaje się – wbrew różnym trudnościom – zyskać dobre wykształcenie i uważany za mieszczański zawód<sup>34</sup>. Przykładem spektakularnego awansu jest np. cytowany w tej pracy, urodzony we Francji, syn imigrantów algierskich, Azouz Begag, który stał się znanym we Francji

---

<sup>34</sup> Zdaniem Attias-Donfut i Wolffa (2009, 216–218), przyglądając się statystykom dotyczącym poziomu wykształcenia i przebiegu kariery zawodowej drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów algierskich, nietrudno zauważyć, że większość z nich odnosi sukcesy w edukacji. Choć potomkowie imigrantów z różnych krajów na tle całej populacji rzadziej osiągają dobre wyniki w edukacji, to biorąc pod uwagę status społeczno-zawodowy większości ich rodziców (robotnicy i pracownicy niższego szczebla), awans społeczny dzieci imigrantów jest bezsporny. Kiedy porównuje się dzieci robotników-imigrantów z dziećmi robotników-nieimigrantów, okazuje się, że imigranci z drugiego i trzeciego pokolenia uczą się dłużej, a pośród kategorii najbardziej defaworyzowanych – przynajmniej tak samo długo, co ich rówieśnicy. Szczególnie miejsce zajmują tutaj dzieci Algierczyków (Dewitte 2003, 1), od których rodzice wyraźnie oczekują zdobycia dobrego wykształcenia pozwalającego – ich zdaniem – na zdobycie we Francji społecznego uznania (por. Okba 2012, 2–3 i 6–7). Na podstawie swych badań Zehraoui (1999, 27 i nast.) stwierdza z kolei, że relacje w jakie wchodzi rodzice z instytucjami szkolnymi, zbliżają w tym względzie rodziny imigranckie z francuskimi rodzinami robotniczymi: rodzice przyznając swe niekompetencje, wycofują się z kwestii dotyczących wiedzy przekazywanej w szkole, jednak silnie przywiązani są do swych prerogatyw, jeśli chodzi o sferę wartości. Istnieje jednak ważna różnica: rodziny imigranckie cechuje mniejszy fatalizm i pasywność, szkoła jest dla tych rodzin ważnym miejscem, z którym wiążą się duże nadzieje na awans dzieci (w rodzinach francuskich natomiast brak tej wiary). Rodzice zachęcają do nauki, wskazują, że dobre wykształcenie jest niezbędne, jednak jednocześnie przyznają, że brak im kompetencji do pomocy dzieciom w ich pracach domowych: „Mój ojciec, moja matka nie zajmowali się naszymi zadaniami domowymi. Mówili nam zawsze: »Nie jestem w stanie zwerfikować, czy wiecie, co tam jest napisane, więc nie mogę też wiedzieć, czy odrobiliście wasze prace domowe. Jeśli jesteście odpowiedzialni, jeśli chcecie mieć dobry zawód w przyszłości, wiecie, co macie robić«” (Soreya, 36 lat, pielęgniarka; za: Zehraoui 1999, 188–189).



- Il. 18. Potomkowie imigrantów algierskich – przedsiębiorcy i przedstawiciele wolnych zawodów. Reklama linii lotniczych skierowana do osób wybierających się do Algierii: przedsiębiorcy z Paryża (zdjęcie po lewej) i architektki z Paryża (zdjęcie po prawej). Fot. J. Kubera (2012)

badaczem i politykiem centroprawicy (jako narrator analizowanego tutaj tekstu opowiada przede wszystkim o relacjach rodzinnych, jednak w jego innych powieściach licznie prezentowane są też kwestie związane z awansem klasowym). Na tle swych kolegów z osiedla dobrą i legalną pracą wyróżnia się także Sardine, jeden z bohaterów *Chiens de la casse*. O swych sukcesach w szkole pisze również momentami jako narratorka *France, récit d'une enfance* Zahia Rahmani, dziś pracująca na uniwersytecie:

(197) Wyniki ogłoszono w lokalnej prasie. Listonoszka od samych drzwi krzyczała do mojej matki: „Pani córka jest pierwsza! Najlepsza w Pikardii. Pierwsza, wyprzedza uczniów wszystkich lat!”. Wiem o tym. Dzień wcześniej uczestniczyłam w uroczystości wręczenia nagród w naszej szkole w obecności przewodniczącego departamentu, który jednocześnie jest ojcem mojego nauczyciela francuskiego. Dla naszej listonoszki dotknęłam nieba (ZR, 123).

Najwięcej miejsca tematowi ruchliwości społecznej „w górę” poświęca jednak w swym tekście Razika Zitouni. Tytuł jej książki, *Comment je suis devenue une beurgeoise*, jest grą słowną, w której *beurgeoise* stanowi połączenie dwóch w stereotypie rzadko łączonych ze sobą wyrazów: *beur* oznaczającego Francuzów maghrebskiego pochodzenia oraz *bourgeoise*, czyli „mieszczanki”. Zitouni przedstawia siebie jako sukces asymilacji. Rozważając różne kwestie, opowiada m.in. o tym, jak udało jej się ukończyć studia i o różnicach światopoglądowych między nią a jej rodziną. Tłumacząc, jak doszło do tego, że stała się „beurgeoise”, jasno pisze, że ogromną rolę w tym odegrała determinacja jej rodziców, nakłaniających ją do wytężonej pracy w szkole. Uważali oni przebywanie we Francji za szansę, z której ich dzieci powinny jak najlepiej skorzystać. Gdy rodzice narratorki dowiedzieli się, że powtarza ona klasę, zainwestowali w kupno encyklopedii, słowników, podręczników do gramatyki i atlasów. Z czasem ich córka nadrobiła zaległości, a nawet stała się jedną z najlepszych uczennic w klasie. Ważną motywację do nauki stanowiła dla niej nie tylko miłość do rodziców (RZ, 172), ale także to, że poświęcanie czasu na naukę wiązało się ze zdobyciem pewnej autonomii, którą

w inny sposób trudno byłoby jej zyskać. Dlatego, jeśli tylko potrafiła uzasadnić swą nieobecność w domu obowiązkami szkolnymi (np. koniecznością wizyty w bibliotece), otrzymywała zgodę rodziców na wyjście. Jej postępy w nauce napawały ich wielką dumą, zaś lenistwo ich syna było powodem do narzekań, że marnuje szansę, której sami nigdy nie mieli.

(198) Dla moich rodziców szkoła to świętość. Bardzo dobrze rozumieją, że jest ona środkiem awansu społecznego, sposobem na zmianę swego położenia. Trzeba mierzyć wysoko, dojść tak daleko, jak to tylko możliwe. Dla rodziców bardzo przykrym doznaniem był brak możliwości dalszego kształcenia się. Moja matka chwaliła się dyplomem ukończenia szkoły podstawowej i powtarzała wokół: „W szkole byłam najlepszą uczennicą w klasie, ale moi rodzice byli biedni i dlatego musiałam skończyć naukę, podjąć pracę i potem wyjść za mąż” (RZ, 171).

(199) Od kiedy byłam w piątej klasie, moja matka zaczęła porównywać moje oceny z tymi uzyskiwanymi przez moich kolegów. Co semestr pytała mnie, kto jest najlepszy w klasie. Jej zainteresowanie było dla mnie bodźcem i pchnęło do walki o sukces [...]. Bez przerwy myślałam o moich lekcjach, nie przestawałam studiować, uczyć się, notować, przepisywać. Tak naprawdę, to wszystko nudziło mnie, ale z drugiej strony nauka stanowiła dla mnie pewnego rodzaju ucieczkę, dostarczała pociechy (RZ, 181).

(200) Niepewnym głosem powiedziałam ojcu, że zdałam maturę bez wyróżnienia. Był zachwycony, nie dowierzał, wyrażał swój zachwyt i w ogóle nie zważał na ten szczegół, jakim był brak wyróżnienia. Jego córka zdała maturę! Doceniał to, że osiągnęłam ten sukces we Francji – musiało to być dla mnie szczególnie trudne, przecież ostatecznie byłam „tylko Arabką”. Ojciec zachował jeszcze ze swej młodości wizję ksenofobicznej Francji, jaką znał z wojny w Algierii i kolonializmu (RZ, 184).

Sukcesy na rynku edukacji i pracy można więc rozumieć jako nabywanie pewnych kompetencji cenionych przez społeczeństwo francuskie i pozwalających na przesunięcie się „w górę” w jego strukturze, co jednak pozostaje neutralne wobec poczucia zarówno francuskości, jak i algierskości danej osoby (zmianie ulega jedynie identyfi-

kacja klasowa). Przyjmując taką definicję, pierwsze pokolenie imigrantów zachęcające swe dzieci do nauki może zatem mieć nadzieję, że nie wpłynie to negatywnie na utożsamianie się ich synów i córek z krajem pochodzenia, a jedynie dostarczy im nowych argumentów na rzecz identyfikacji francuskiej.

Przypomnijmy jednak, że narratorka tekstu Raziki Zitouni wyróżnia się w swej rodzinie dwiema cechami. Nie tylko osiąga sukcesy w szkole i ma wyższe wykształcenie, ale również ma zdecydowanie inny niż jej rodzice i większość jej kuzynek światopogląd. W podrozdziale poświęconym identyfikacjom rodzinnym można było zauważyć, że opinie narratorki *Comment je suis devenue une beurgeoise*, np. na kwestię małżeństw egzogamicznych, uważane są często przez jej bliskich za świadczące o utraceniu przez nią wielu cech arabskich, algierskich czy muzułmańskich. W tym podrozdziale warto natomiast wskazać na fragment, w którym ruchliwość społeczna narratorki „w górę” jest na tyle cenioną wartością, że niespełnianie przez nią wszystkich wymogów, jakie tradycyjnie stawia się dziewczynom w jej rodzinie, może być tolerowane. Taką postawę przynajmniej przyjmuje jej ojciec:

(201) Mój brat i ojciec często byli skonfliktowani. Ojciec często się złościł: „Masz szansę być we Francji, a nie jesteś dobry w szkole!” [...] Jeśli chodzi o mnie, „prestiz” wynikający z moich sukcesów szkolnych i z dostania się na studia czynił moje relacje z ojcem jeszcze lepszymi. Byłam jego dumą, w przeciwieństwie do mego brata, który często doprowadzał go do furii: „Popatrz na twoją siostrę, bierz przykład z tego, jak ona dobrze pracuje w szkole”.

Niestety, również dzisiaj mój „prestiz” nie pozwala mi na mówienie wszystkiego. Tak więc, kiedy odważyłam się zadeklarować memu ojcu, nieco w tonie prowokacji, że nie rozważam dla siebie ani tradycyjnego, ani endogamicznego małżeństwa i że chciałabym poślubić mężczyznę innej kultury, zaczął krzyczeć: „Jeśli nie chcesz słuchać swojego ojca, radź sobie, jesteś dorosła!” [...] Często poruszałam kwestię mieszania się ludzi różnego pochodzenia, aby sprawić, żeby mój ojciec w końcu zaakceptował wieloetniczność społeczeństwa francuskiego. Prowokowałam i wzniecałam często dyskusje na tematy raczej delikatne, których inni nie odważali się z reguły w rozmowie z nim poruszać. Szkoda, że on rzadko bierze na poważnie to, co mówię. Bagatelizując



sprawę, konkludował: „Dopóki dobrze pracujesz w szkole i mnie nie zawodzisz, dopóty zawsze będę cię wspierał” (RZ, 24–25).

Awans społeczny, przejście na „stronę mieszczan”, po której – jak już to zaobserwowaliśmy – nie urodzili się przecież potomkowie imigrantów, może zatem być usprawiedliwieniem nabywania przez nich takich cech, które jednocześnie uważane są za francuskie i co najmniej podważające czyjąś identyfikację algierską. Z taką sytuacją wiąże się jednak, w mojej opinii, niebezpieczeństwo połączenia identyfikacji z krajem pochodzenia z utożsamianiem się z klasami niższymi („niemieszczańskimi”), a identyfikacji z krajem przyjmującym z utożsamianiem się z klasami wyższymi („mieszczańskimi”). Potwierdzeniem możliwości definiowania relacji między identyfikacjami właśnie w taki sposób są poniższe wypowiedzi, w których narratorka tekstu Raziki Zitouni za warunek sukcesu np. na francuskim rynku edukacji czy pracy uważa rezygnację z cech uważanych za algierskie. W przypadku dzieci imigrantów pełna integracja miałaby oznaczać tutaj mieszczańskość, a awans społeczny wiązałby się nie tylko z przyzwoleniem rodziny na pewną emancypację od algierskości, ale także ze strukturalnym, zewnętrznym wymogiem rezygnacji z niej. Problem ten dotyczy więc umożliwiania ruchliwości „w górę” zarówno ze strony rodziny, jak i społeczeństwa francuskiego – tych rodzin i tych części społeczeństwa, dla których niezwykle trudne jest pogodzenie identyfikacji algierskiej z identyfikacją z klasą wyższą, mieszczańską. Osobom przyjmującym taką definicję (do których należy zaliczyć z pewnością narratorkę *Comment je suis devenue une beurgeoise*) konieczny wydaje się wybór między algierskością a awansem społecznym, co z jednej strony może oznaczać zatrzymanie przez rodzinę czyjejs edukacji na poziomie jakoby gwarantującym zachowanie najważniejszych cech algierskich, z drugiej – niedopuszczanie przez społeczeństwo do wyższych stanowisk osób przejawiających takie właśnie cechy.

(202) Dziś Francuzi są rozdarci między dumą i niepewnością, obserwując powodzenie imigrantów. Pragmatyczni, nieprzewidywalni i konserwatywni Francuzi są przywiązani do swych tradycji i do przywilejów klasowych (RZ, 208).

(203) Obok mieszczanek arabskiego pochodzenia [*bourgeoises*], dziewczyn, które dobrze się trzymają, są też inne – dziewczyny pochodzenia maghrebskiego „drugiej strefy”, którym się nie udaje. Niestety, są one liczne. Są one rozdarte między „sprzecznymi nakazami”, jak określiła to kiedyś Nacira Guénif-Souilamas w „Le Monde” (18 sierpnia 2000 roku). Z jednej strony rodzina przykazuje dostosować się do ideału dziewczyny rodzinnej (dziewictwo, ograniczenie wyjść, małżeństwo niemieszane, praktyki religijne...), z drugiej – społeczeństwo francuskie, które skłania do przeciwstawienia się temu opresyjnemu modelowi edukacji. Skomplikowana sytuacja, która prowadzi do wielu niepowodzeń, a często i nawet do tragedii. [...] zbyt wiele młodych Maghrebek ma niepowodzenia w szkole, jest bezrobotnych, ucieka z domów, bierze narkotyki, wpada w prostytucję, popełnia samobójstwo. Żyją w osiedlach blokowych lub w ubogich dzielnicach, w otoczeniu, które nie sprzyja osiągnięciu sukcesu (RZ, 9).

Istnieje jednak również inny sposób zerwania z pielęgnowanym w rodzinach imigranckim etosem robotnika sumiennie wykonującego swe wymagające dużego wysiłku zadania. Jak pisałem wyżej, cechą charakterystyczną przedstawicieli pierwszego pokolenia imigrantów we Francji było to, że chcieli pozostać w tym kraju jakby niezauważeni, co przejawiało się w wypełnianiu przez nich wszystkich dotyczących ich przepisów: w terminowym opłacaniu rachunków, wywiązywaniu się z poleceń przełożonych w pracy itd. (np. AB, 76; AB, 82–84). Przypadki ich synów i córek, którzy z różnorodnych powodów mają niekiedy problemy z karnością i przestrzeganiem prawa, są obserwowane przez pierwsze pokolenie z dezaprobatą. Powinny też być tutaj traktowane jako degradacja społeczna w stosunku do pozycji społecznej, klasowej zajmowanej przez rodziców FPA. Choć w odróżnieniu od swych ojców mają oni już w większości francuskie obywatelstwo i zapewne w większym stopniu są zintegrowani ze społeczeństwem francuskim (lub z jego pewnymi segmentami), to jednak w hierarchii klasowej znacznie od swych rodziców się oddalili. Podobnie jak w przypadku awansu, również ruchliwość społeczna „w dół” może być tłumaczona z jednej strony większym przyswojeniem wzorów zachowaniach wytworzonych w kontakcie z określonymi grupami społeczeństwa francuskiego, z drugiej – od-

dalenia od wartości uważanych w rodzinach imigranckich za algierskie (sumienność, szacunek wobec władzy, praca na rzecz rozwoju rodziny itd.). W ten sposób należy rozumieć słowa narratora *Chiens de la casse*, który nie znajdując innej drogi na zerwanie z dziedzicznością pracy przy młocie pneumatycznym, zrywa z cechami bliskimi jego ojcu: poczciwością, ciężką pracą za niską pensję, wiarą w dobre intencje urzędników.

(204) Pewnego dnia pan Chriffi [sąsiad mieszkający piętro wyżej] powiedział: „Ten, kto okrada złodzieja, zyskuje sto lat przebaczenia”. Cokolwiek by sądzić, było to dla mnie bardziej ekscytujące niż poczciwość mojego ojca. W społeczeństwie, gdzie nawet moralność stała się towarem handlowym, odrzuciłem bycie niewolnikiem porannego budzika, żeby tylko móc w pocie czoła zarobić minimalną pensję [SMIC – *Le Salaire minimum interprofessionnel de croissance*] z młotem pneumatycznym w rękach. Nie zamierzałem tuczyć najbardziej chłodnych z zimnych monstrów, które zamrażały moje konto bankowe przy byle okazji. Nie jestem ani prostytutką, ani sługusem. [...] Dobrze widziałem, co stało się z moim ojcem: niepiśmienny i ciągle zatroskany, żeby zawsze być bez zarzutu, był zawsze celem wszystkich urzędniczych szarlatanów wykorzystujących swój autorytet, żeby zabrać mu ostatnie z ostatnich oszczędności (MB, 31).

Przyjrzyjmy się na koniec sytuacjom, kiedy własne położenie klasowe Francuzi algierskiego pochodzenia tłumaczą podwójnym wykluczeniem: nie tylko utrudnianiem dostępu do dobrej edukacji i pracy, ale także wyłączeniem ich i innych potomków imigrantów z francuskiej wspólnoty narodowej.

### **Bieda jako wynik wykluczenia z francuskości: dziedziczenie migracji**

Łączenie identyfikacji z mieszkańcami przedmieść wraz z identyfikacją klasową i identyfikacją z imigrantami może skutkować tym, że problemy mieszkańców przedmieść definiowane są nie tylko jako kwestie społeczno-przestrzenne, ale jako dotyczące integracji rodzin imigrantów z resztą społeczeństwa francuskiego. W wielu sytuacjach, w których Francuzi algierskiego pochodzenia opisują trud-

ne warunki życia na przedmieściach, tłumaczą je nie tylko błędnymi założeniami urbanistycznym czy zaniechaniami w polityce państwa względem tych obszarów, ale również swym odmiennym pochodzeniem, tym, że są dziećmi imigrantów. W wypowiedziach tych widać wyraźnie, jak identyfikacja z położeniem społecznym wiąże się z innymi identyfikacjami: z przedmieściem, z klasą, z rodzicami, z imigrantami. Poczucie, że nie jest się traktowanym na równi z innymi Francuzami (brak w opinii niektórych grup wystarczających argumentów dzieci imigrantów na rzecz ich identyfikacji francuskiej), zachęca sporą część członków badanej zbiorowości do wysuwania na pierwszy plan identyfikacji przestrzennych, klasowych, z imigrantami, czy identyfikacji z rodziną lub religią (np. TI, 61). Przynależność do tych zbiorowości w dominującym dyskursie społecznym trudno zakwestionować: FPA bez konieczności wchodzenia w sytuacje konfliktowe, sporne z pozostałymi Francuzami mogą przedstawić argumenty wystarczające dla identyfikacji z tymi kategoriami (np. żeby być identyfikowanym z przedmieściami, trzeba po prostu tam mieszkać).

Potwierdzając jednak swą identyfikację z grupami, o których wiedzą, że są przez wielu wartościowane negatywnie (*vide* dyskurs antyimigrancki, islamo- i arabofobiczny, stereotyp niebezpiecznych młodych z przedmieść i stereotyp niebezpiecznych Algierczyków), Francuzi algierskiego pochodzenia nie przeczą, że są to często identyfikacje, których nie mogli wybrać czy odrzucić. Ponieważ nie zawsze odczuwają wspólnotę ze zbiorowością Francuzów, budują częstokroć swą tożsamość na innego rodzaju grupach, zdając sobie sprawę, że ich silne przywiązanie do tych grup wynika w dużej mierze z poczucia wykluczenia (AD, 110–111).

Cytowane niżej fragmenty stanowią egzemplifikację tezy, że omawiana tu przynależność klasowa FPA jest skutkiem wrażenia obcości, jakie towarzyszy im w ich własnym kraju, a które bierze się z tego, że ich rodzice byli imigrantami i mieli ograniczone możliwości formalnego i praktycznego włączenia ich do francuskiej wspólnoty narodowej. Narrator *Chiens de la casse*. Roman uważa, że gdyby nie był dzieckiem imigranta, pewnie znajdowałby się obecnie w dużo lepszej sytuacji ekonomicznej i społecznej, niż obecnie, nar-

rator *Désintégration*. *Enfants d'immigrés* przekonuje zaś, że Francuzi pochodzenia imigranckiego nie dysponują takimi samymi, pomagającymi w awansie społecznym „trampolinami”, jak pozostali Francuzi:

(205) – A na koniec ożenię się z dziewczyną z mojego kraju [*du bled*], która patrzy na te kwestie w starym stylu. Jak moja matka. [...] Wiesz co, Sardine, śmiesz mnie to. Kiedy szukam roboty, zawsze każe mi się opuścić salę z jakiego głupiego powodu tylko po to, żeby mnie uwalić. I teraz, kiedy po raz pierwszy w życiu pomyślałem, że złapałem okazję na zmianę, zdałem sobie sprawę, że to było złudzenie. Co mam z tym zrobić? Nawet jeślibym porządnie harował w szkole, byłbym z pewnością również w nędznej sytuacji. Od dziecka przyzwyczajasz się, że masz abonament na porażki, które przylegają do ciebie jak twoja druga skóra. To jest właśnie nasze życie. Wiele razy mówię sobie, że gdyby mój ojciec nie emigrował, byłbym dziś może bardziej szczęśliwy niż teraz.

– Jesteś tak pesymistyczny z powodu dziewczyny [i zawodu miłośnego]? Dasz radę, Bob.

– Pieprzę ją. Nie o niej teraz mówię, ale o moim życiu (MB, 222).

(206) Wyolbrzymione marzenia naszych rodziców, wille w czterech stronach świata, pieniędzy pod dostatkiem – przygniatają nas zamiast wznosić. Wiecie, dlaczego? Wiemy, że nigdy nie przekroczymy pewnego progu. Przebiegli ludzie dogadali się co do tego, żebyśmy nigdy nie poznali kodów powodzenia. I jeśli kiedykolwiek mali łajdaccy synowie imigrantów obróciliby w niwecz stojące przed nimi pułapki, znajdą się nowe druty kolczaste i nowe bomby, dzięki którym nigdy nie przekroczą oni poziomu dochodów klas średnich.

Francuzi mają trampoliny. Bogaci. Oni robią wielkie skoki. My, większość nas, spoczywamy na terenach bagiennych, zatapiamy się. [...]

Ale nie stanowimy żadnego zagrożenia. Tak wszystko urządziliście, żeby do tego nie dopuścić.

Jesteśmy w szkołach dla biedaków. Szkoła dla biednych: mało środków, zbyt dużo uczniów. Lokale: zbyt brzydkie.

Nauczyciele biedaków: mało nauczycieli, mało pasji w wykonywaniu zawodu.

Uczniowie: mało wewnętrznej motywacji, zbyt wiele lęków, zbyt wiele przemocy.

Niepowodzenie lub sukces rozgrywają się w oparciu o „za mało” i „zbyt wiele”, „mało” i „wiele”. Liczba uczniów w klasie, obycie, pieniądze, zaufanie, kody (AD, 60–61).

W tym kontekście warto przywołać słowa narratorki *Garçon manqué*. W swej wypowiedzi zgaduje ona, co jej przyjaciel, wychowany w Algierii w rodzinie francusko-algierskiej, będzie opowiadał Francuzom po swej przeprowadzce nad Sekwanę, aby zyskać ich akceptację. Ujawnia przy tym przekonanie, że chcąc utożsamiać się z Francuzami (nawet jeśli jeden z rodziców urodził się już jako Francuz), trzeba wyrzec się cech, które wiążą się z pochodzeniem dzieci imigrantów, przynależnością klasową ich rodzin, a także ukrywać to, że w biografii rodzinną wpisana jest migracja:

(207) Będziesz mówił. Nie wiem nic o imigracji. O tym zesłaniu. O tej nędzy. Nie wiem nic o fabrykach. O placach budowy. O budownictwie. Nie wiem nic o *harkis*. O pracownikach. O ich kobietach. O łączeniu rodzin. Nie, nie jestem synem imigranta. Nie, nie jestem urodzony we Francji. Pochodzę z morza, z gór, z pustyni. Tak, mam białą skórę. Mój dziadek miał blond włosy, ale zgubiłem jego zdjęcie.

I pójdiesz jeszcze dalej, Amine. Nie, nie jestem taki jak oni. Jak cudzoziemcy [obcy]. Ich cierpienia. Nie mam ich pamięci. Jestem naprawdę bardzo od nich inny. Nie, nie wiem nic o przedmieściu. Te budynki, a potem slumsy [*bidonvilles*]. To zagęszczenie. Te klatki schodowe. Te piętra. Te osiedla blokowe. Te bandy.

I pójdiesz jeszcze dalej. Oni mnie przerażają. Nie rozumiem. Ich życia. Nie słyszę ich głosów. Unikam ich. Przechodzę na drugą stronę chodnika. Zamykam oczy. Oni nie wiedzą nic o Djurdjurze [masyw górski w algierskiej Kabylii]. Nie, nie jestem taki jak oni. Widzicie dobrze. Straciłem swój akcent. Nie mówię już, machając rękami. Stałem się Francuzem. Jestem spokojnym człowiekiem. Nie będziesz niczym, Amine. Twoje ciało na ulicach Paryża. [...] Przypomnisz sobie. Będziesz się nas wstydził (NB, 58–59).

Reakcją na taką interpretację relacji między identyfikacjami może być deprecjonowanie samego siebie i odczucie, że zajmowanie najniższych pozycji w strukturze społecznej jest dziedziczne. W ta-

kich warunkach nie widzi się możliwości poprawy ani dla siebie, ani dla przyszłych, ewentualnych swych dzieci:

(208) Dwadzieścia osiem lat. 200 euro w kieszeni. Moje życie sprowadza się do tych dwóch liczb. Brak przyszłości, brak iluzji. [...] Na co mogę mieć jeszcze nadzieję? Kontynuować moje machlojki w ciągu tygodnia? Podrywać miłą kasjerkę? Począć dynastię tych, którzy będą zarabiać najniższą pensję krajową, mieszkać w bloku HLM godnym moich rodziców? Nie, nie chcę spędzić pozostałych dni, stawiając wszystko na moje potomstwo. Wiem już, że nie odnajdzie ono sposobu na zyskanie powodzenia (MB, 225).

Niemożliwość przekroczenia przez dzieci imigrantów i jednocześnie mieszkańców podmiejskich osiedli blokowych społecznej granicy oddzielającej, w analizowanych tu narracjach, mieszczan od wszystkich, którzy nie urodzili się „po właściwej stronie” (KA, 136–137), może być tłumaczona brakiem pewnych cech francuskich tych osób, zwłaszcza wtedy, kiedy ruchliwość społeczna „w górę” jest kojarzona nie tylko z nabyciem nowych kompetencji cenionych w społeczeństwie francuskim, ale także z koniecznością rezygnacji z cech kultury pochodzenia. Rodzi to, moim zdaniem, zagrożenie postrzeganiem w ogóle kultury francuskiej jako kultury klasy mieszczańskiej i wykluczaniem z niej wszystkich ludzi należących do klas niższych. Chodzi tu oczywiście zarówno o identyfikacje, jak i o autoidentyfikacje: jeśli ktoś nie jest mieszczaninem, jest dzieckiem imigrantów i mieszka na przedmieściach, może być postrzegany jako wyłączony z kultury francuskiej (nawet jeśli reprezentuje kulturę i wartości francuskiej klasy robotniczej), ale również sam może w ten sposób (zacząć w pewnym momencie) siebie postrzegać. Jeśli więc uważa się, że niektórzy potomkowie imigrantów wartości francuskie traktują jako obce, to dzieje się tak być może nie dlatego, że nie mieli by podstaw, aby uważać się za Francuzów, ale dlatego, że obce im są wartości kultury mieszczańskiej, które nauczyli się oceniać jako francuskie właśnie:

(209) Nie zrozumieliście [Francuzi], że patrząc na cierpienie naszych

rodziców, zwróciliśmy się przeciwko wam i że, niestety, odrzuciliśmy wasze zasady, wasze wartości, wasze tradycje, wasz lud, waszą kulturę. Biedni mają problem z kulturą, uważają ją za mieszczańską, dostrzegając w niej błyszczące, migotające obiekty (AD, 62).

Jeśli natomiast trzeba by wytypować jedną, najważniejszą z omawianych w tym ostatnim punkcie identyfikacji, które sprawiają, że FPA są utożsamiani z najniższymi pozycjami społecznymi, to zaryzykowałbym wskazaniem na identyfikację z migrantami. Jeśli bowiem wierzyć Pierre'owi Bourdieu, pozycja niemieszczańskich osób z przedmieść będzie zawsze niższa niż pozycja niemieszczańskich osób z przedmieść wychowanych w rodzinach bez przeszłości imigranckiej. Jeśli francuskość byłaby definiowana przez mieszczańskość, zamieszkiwanie „dobrych dzielnic” i wyłącznie francuskie pochodzenie, wówczas najprawdopodobniej Francuzi obcego pochodzenia z robotniczych osiedli blokowych będą bardziej wykluczeni ze zbiorowości narodowej niż ich sąsiedzi, których rodzice urodzili się we Francji. Dziedziczny w dużej mierze status migranta może nawet być tu traktowany jako wyjaśnienie pozostałych identyfikacji, o których mowa, podczas gdy w przypadku osób nieutożsamianych z migrantami odnajdywane byłyby inne, np. społeczno-ekonomiczne czy społeczno-przestrzenne, przyczyny ich położenia klasowego.

O wadze identyfikacji z imigrantami w subiektywnym postrzeganiu czyjejs lub własnej przynależności klasowej przekonuje również fragment książki Raziki Zitouni. Choć jej rodziców można by scharakteryzować, zdaniem narratorki tego tekstu, jako mieszczań (dobre zarobki, stabilna sytuacja finansowa, zamieszkiwanie w domu jednorodzinym), to w ich odczuciu ciągle znajdują się w klasie niższej, za przyczynę uważając to, że są imigrantami:

(210) Pomimo że relatywnie powodzi się im we Francji (zakup domu, wykształcone dzieci...), moi rodzice utracili iluzję Zachodu przypominającego eldorado. Nienawidzą myśli, że stanowią część populacji obciążonej stygmatem, biednej i nieokrzesej. Oczywiście, woleliby być u siebie, nie być zmuszonymi do znoszenia pogardy i łaskawości kraju przyjmującego. Po ponad dwudziestu pięciu latach przebywania we



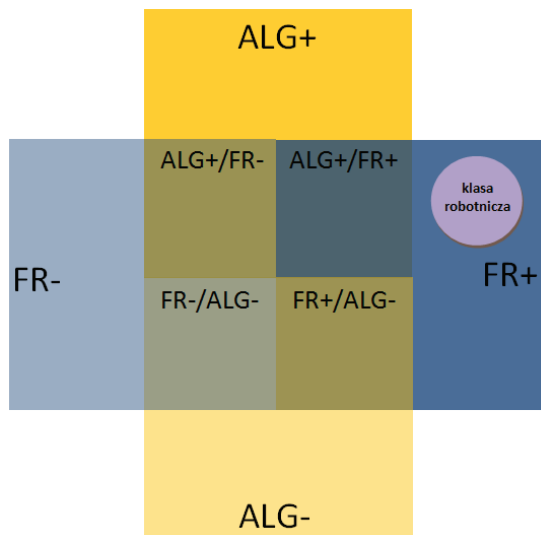
Francji ciągle są cudzoziemcami i – pomimo wszystkich ich wysiłków – nadal należą do klasy „niższej” [*une classe „inférieure”*] (RZ, 66).

Identyfikacje klasowe są więc w dużej mierze powiązane z innymi identyfikacjami: narodowymi, rodzinnymi czy z identyfikacjami przestrzennymi.

### Podsumowanie

W tym podrozdziale rozważałem sytuacje identyfikacyjne pod kątem relacji między identyfikacjami klasowymi a identyfikacjami narodowymi. Ponieważ w przeważającej mierze w sytuacjach tych algierskość nie stanowiła kontekstu, skupiłem się na tym, w jakich momentach definiowanie swego położenia społeczno-ekonomicznego może wpływać na utożsamianie się z Francuzami. Analiza zebranego materiału wykazała, że spora część FPA za sprawą przynależności klasowej swych rodziców identyfikuje się lub jest identyfikowana z klasą robotniczą (Schemat 21). Pierwsze pokolenie imigrantów algierskich, przeprowadzając się do Francji, przestało być chłopami w społeczeństwie tradycyjnym, a stało się robotnikami żyjącymi w industrialnym społeczeństwie francuskim. W ten sposób Algierczycy pracujący w fabrykach czy przy budowie infrastruktury integrowali się nie tylko z pracującymi z nimi imigrantami z różnych krajów [185], ale w ogóle ze środowiskiem robotniczym, z którym współdzielili praktykę zawodową [186, 187], tradycyjne rodzinne wartości [188], a także czas poza pracą w słynnych *café-bistrot* oraz zamieszkiwanie często tej samej przestrzeni, w nowoczesnych wówczas osiedlach blokowych na przedmieściach. Wspólna była również świadomość ciężkich warunków pracy i braku dostępu do pewnych kulturowych i konsumpcyjnych dóbr [189, 190, 191], co także jednoczyło ich w antagonizmie przeciwko klasie mieszczańskiej, postrzeganej przez nich jako druga, zamożniejsza połowa społeczeństwa francuskiego. Potomkowie Algierczyków odziedziczyli po rodzicach identyfikację z klasą robotniczą. Jeden z nich w zebranych materiale mówi: „Urodziłem się po stronie »młotów, które przekłuwają«” (MC, 222), czyniąc aluzję do młotów pneumatycznych, któ-

Schemat 21. Przynależność do francuskiej klasy robotniczej ujęta w ramy identyfikacji francuskiej



Legenda:



Sytuacje, w których Francuzi pochodzenia algierskiego, a także ich rodzice, są rozpatrywani jako przedstawiciele klasy robotniczej lub niemieszkańskiej, postrzeganej jako istotna, posiadająca własną specyfikę część społeczeństwa francuskiego.

rych w swej pracy używało wielu imigrantów algierskich. „[...] i na tę chwilę nie mam siły, żeby wskakiwać na drugą stronę” (MC, 222) – kończy swą wypowiedź, stwierdzając, że pomimo ambicji i podejmowania różnych starań jego szanse na przejście do klasy mieszczańskiej są bardzo nikłe. Sytuacje, kiedy FPA utrudnia się dostęp do zawodów uważanych za mieszczańskie i kiedy w szkole zniechęca się ich do wykonywania trudniejszych zadań, są opisane w zebranym materiale w wielu miejscach. Skutkują one u wielu FPA brakiem wiary w możliwość godziwego zarabiania w legalny sposób.

W analizowanych powieściach i autobiografiach ujawnia się łącznie identyfikacji klasowej z identyfikacją z mieszkańcami przedmieść, a także z kategorią imigrantów. Przy czym chodzi tu również o autoidentyfikacje, a nie tylko o postrzeganie z zewnątrz FPA jednocześnie jako robotników, ludzi z osiedli blokowych i osoby obcego pochodzenia [192, 193, 194, 195, 196]. Omawiane w ramach Schematu 21 sytuacje rozgrywają się w kontekście francuskim: FPA jawią się w nich jako przynależąca do określonej klasy część społeczeństwa francuskiego, znająca francuskie kody kulturowe, ale specyficzne dla określonej klasy, w której znajdowali się także ich rodzice.

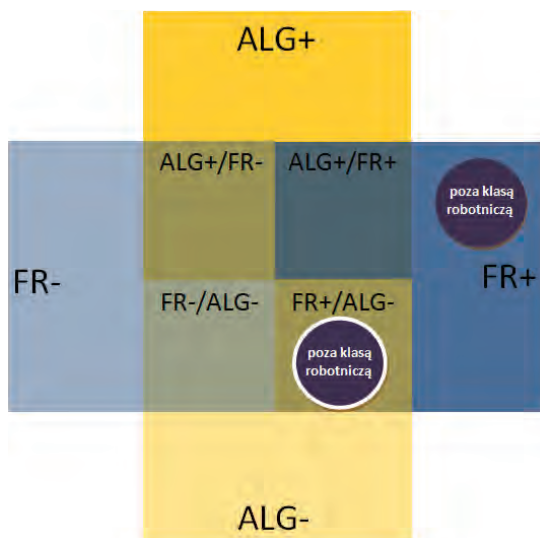
Zebrany materiał badawczy okazał się jednak na tyle różnorodny, że zawierał nie tylko opisy dziedziczenia pozycji społecznej, ale także przykłady ruchliwości społecznej (Schemat 22). W sytuacjach, w których FPA przemieszczają się społecznie „w górę” lub „w dół”, pojawia się już kontekst identyfikacji algierskiej oraz związanej z nią identyfikacji rodzinnej. Jeśli chodzi o awans społeczny, dzieci imigrantów algierskich mogą go interpretować nie tylko jako oddalenie się od rodziny i rodziców pod względem społeczno-ekonomicznym, klasowym (co jest cechą każdego przypadku ruchliwości społecznej), ale i w ten sposób, że przejście do klasy mieszczańskiej oznacza nabycie pewnych nowych, dodatkowych cech francuskich. Dzieci np. lepiej niż rodzice znają język i kulturę Francji dzięki bardzo dobrym wynikom w nauce [197]. Myliłby się jednak ten, kto uważałby, że większość rodziców FPA zniechęca ich do czynienia postępów w szkole. Wręcz przeciwnie, cechą charakterystyczną rodzin imigranckich, także w innych krajach, jest zachęcanie dzieci do wyrzeczeń i poświęcenia się pracy w szkole. Ilustracją takiej postawy są różne fragmenty znajdujące się w zebranym materiale: rodzice chwalią się dobrymi ocenami swych synów i córek [198], motywują do nauki [199, 200], postrzegając możliwość nauki we Francji jako szansę na polepszenie ich sytuacji życiowej [201], uważając jednocześnie, że dzieciom imigrantów w porównaniu z dziećmi Francuzów jest trudniej osiągnąć sukces w szkole czy na rynku pracy [200]. Francuskość (z jednej strony rozumiana jako wychowywanie się w rodzinie francuskiej, z drugiej – jako nabycie przez dzieci imigrantów pew-

nych cech uważanych za francuskie) jest traktowana przy tym jako cecha konieczna, aby móc awansować w społeczeństwie [202].

Wyróżniłem jednak także taką definicję relacji między identyfikacjami, w której ruchliwość społeczna „w górę” wymaga nie tylko nabycia odpowiednich, dodatkowych kompetencji (cech) francuskich, ale także zrezygnowania z pewnych cech kojarzonych z identyfikacją algierską: przywiązania do tradycyjnego modelu rodziny, małżeństw endogamicznych i ujawnianiem własnej identyfikacji religijnej [203]. Taka interpretacja relacji między identyfikacjami stawia w konflikcie identyfikację klasową z mieszczańami z identyfikacją kraju pochodzenia i praktycznie odbiera szansę awansu „w górę” tym dzieciom z imigranckich rodzin robotniczych, zwłaszcza zaś córkom, które chciałyby jednocześnie zachowywać się zgodnie z tradycyjnymi zasadami życia w algierskiej rodzinie i spełniać wymogi stawiane przez normy przestrzegane przez mieszczańami we Francji. Łączenie cech algierskich i francuskich oznacza więc często rezygnację np. z kontynuowania nauki i pozostanie w klasie niemieszczańskiej (pole ALG+/FR+). Paradoksalnie więc zachęcając do wysiłku na rzecz awansu społecznego, rodzice mogą – często wbrew sobie – przyczynić się do oddalenia swych dzieci od algierskości, co niekiedy jest, a niekiedy nie jest, akceptowane zarówno przez nich, jak i przez dalszych krewnych (zob. podrozdział o identyfikacjach rodzinnych).

Zwróciłem w tym podrozdziale uwagę także na sytuacje, w których można mówić o ruchliwości „w dół” w porównaniu z położeniem społecznym rodziców. Gdy dzieci ujawniają różnego rodzaju patologiczne zachowania, wówczas – również w opinii ich rodziców – następuje jednoczesne oddalenie od cech uważanych za algierskie i przyjęcie pewnych cech uważanych za francuskie [204]. Dla dzieci taka sytuacja może jednak być interpretowana jako argument pozostawania ciągle w tej samej, niemieszczańskiej połowie francuskiego społeczeństwa, do której kwalifikują oni także swych rodziców.

Schemat 22. Społeczne oddalenie się od klasy robotniczej jako dowód posiadania pewnych dodatkowych cech francuskich



Legenda:



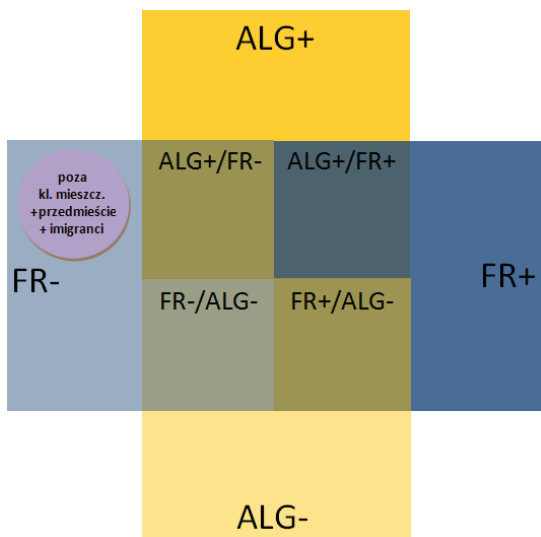
Sytuacje, kiedy awans społeczny FPA wiąże się z nabyciem dodatkowych kompetencji cenionych przez społeczeństwo francuskie, co jednak jest uważane za neutralne dla identyfikacji algierskiej.



Sytuacje, kiedy zerwanie z identyfikacją robotniczą (zarówno awans „w górę”, jak i degradacja „w dół”) jest kojarzone z koniecznością jednoczesnego nabycia pewnych dodatkowych cech francuskich (w stosunku do pierwszego pokolenia imigrantów) i utraty pewnych cech algierskich.

Przyglądałem się też sytuacjom, gdzie z identyfikacją klasową („nie jestem mieszczaninem”) są łączone dwie innego rodzaju: z przedmieściami oraz z imigrantami (Schemat 23). Ta klasowo-przestrzenno-imigrancka identyfikacja jest traktowana w tych sytuacjach jako argument przeciwko identyfikacji francuskiej, przy czym kontekst algierski jest tu raczej nieobecny (utożsamianie się za sprawą rodzi-

Schemat 23. Połączone identyfikacje: klasowa („nie jestem mieszczańskim”), społeczno-przestrzenna (z przedmieściem) i z imigrantami jako argument utrudniający identyfikację z Francją



Legenda:



Sytuacje, kiedy FPA jednocześnie identyfikują się z przedmieściem i z kategorią imigrantów oraz zauważają brak wystarczających argumentów, aby identyfikować się z Francuzami i z mieszczańskimi.

ów z imigrantami nie jest tu równoznaczne z poczuciem przynależności do kategorii Algierczyków). Są to sytuacje szczególnego poczucia wykluczenia ze społeczeństwa francuskiego, łączą się w nich bowiem stwierdzenia o niemożliwym do przewyższenia braku pewnych cech uważanych za francuskie: FPA dostrzegają w nich, że nie mają szansy być mieszczańskimi [205], mieszkać w „dobrych dzielnicach” [208] i przedstawiać się jako urodzeni w rodzinie francuskiej od pokoleń [206, 210]. To szczególne położenie społeczne jest interpretowane jako wynikające przede wszystkim z migracji

rodziców i z przekazywanego z pokolenia na pokolenie klasowego podporządkowania, ściśle związanego z migracją i przejawiającego się m.in. w mieszkaniu na przedmieściach. Gdyby jednak nie to, że jest się dzieckiem imigrantów, szanse na poprawę sytuacji życiowej nie byłyby – w omawianej tu wizji – przekreślone. Francuzi francuskiego pochodzenia mieszkający na przedmieściach i wychowujący się w rodzinach robotniczych również mają duży problem z odmienieniem swego losu, jednak gdy dodatkowo jest się synem lub córką imigrantów, szanse na awans maleją praktycznie do zera (przynajmniej tak to jest oceniane w analizowanych tu sytuacjach). Dlatego, aby móc identyfikować się z Francuzami należącymi do klasy mieszczańskiej, konieczne jest zerwanie z cechami konstruującymi w dużej mierze świat społeczny większości FPA: z przyznawaniem się do swego społecznego i etniczno-kulturowego pochodzenia oraz do tego, że żyje się we Francji, gdyż tak zdecydowali urodzeni w innym kraju rodzice [207, 209].





CZĘŚĆ V

**Wnioski.**

**Relacje między identyfikacjami  
Francuzów algierskiego pochodzenia**



Przystępując do badań, postawiłem sobie następujące pytania dotyczące identyfikacji Francuzów pochodzenia algierskiego:

- 1) Z jakimi kategoriami społecznymi identyfikują się FPA?
- 2) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty na rzecz identyfikowania ich jako Francuzów (czyli jako cechy francuskie)?
- 3) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty na rzecz identyfikowania ich jako Algierczyków (czyli jako cechy algierskie)?
- 4) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty przeczące ich identyfikacji francuskiej (czyli jako cechy niefrancuskie)?
- 5) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty przeczące ich identyfikacji algierskiej (czyli jako cechy niealgierskie)?
- 6) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jednocześnie jako cechy francuskie i algierskie?
- 7) W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty jednocześnie przeczące identyfikacji francuskiej i algierskiej?

W tej części chciałbym odpowiedzieć na każde z powyższych pytań. Rozważając relacje między wybranymi identyfikacjami społecznymi a identyfikacjami narodowymi, zastanawiałem się nad sytuacjami, kiedy jakaś cecha będąca podstawą utożsamiania kogoś np. z kategorią mieszkańców przedmieść pojawiała się jednocześnie w dyskusji na temat francuskości czy algierskości tej osoby. Pozwoliło to nazywać relacje między poszczególnymi identyfikacjami (np. identyfikacją z przedmieściami) a identyfikacją francuską czy algier-

ską. Relacje te zmieniały się często w zależności od sytuacji, w której przyjmowano taką a nie inną definicję „typowego” przedstawiciela danej kategorii społecznej (np. mieszkańca przedmieść, Francuza czy Algierczyka), jak i definicję relacji między identyfikacjami. Odpowiadając na kolejne pytania badawcze, będą abstrahował od wielości postaw względem poszczególnych definicji, wskazując jedynie na same relacje, które, podobnie jak poszczególne argumenty identyfikacyjne, traktuję jako potencjalne, możliwe. Różne grupy wchodzące w skład zbiorowości FPA mogą bowiem odmiennie oceniać zasadność powoływania się, w dyskusjach o francuskości czy algierskości, na istnienie danej relacji między identyfikacjami czy na taki lub inny argument.

### **1. Z jakimi kategoriami społecznymi identyfikują się Francuzi pochodzenia algierskiego?**

Badanie wykazało różnorodność identyfikacji FPA. Podobnie jak wszyscy ludzie, przynależą oni do rozmaitych kategorii społecznych. Określanie ich mianem Algierczyków, Francuzów, mieszkańców danego miasta, dzieci imigrantów, pracowników określonej branży itd. – choć jest oczywiście zasadne – odnosi się tylko do pewnych ich cech, pomija zaś inne. W zebranych materiale można było zaobserwować wiele scen, które rozgrywały się zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej, zarówno w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim i przyjacielskim, jak i szkolnym czy pracowniczym, w sytuacjach formalnych, jak i nieformalnych. Identyfikacje FPA mają związek z doznawaną przez nich na co dzień rzeczywistością społeczną oraz z doświadczeniami innych osób (bliskich lub z jakiegoś względu podobnych do nich), z którymi zapoznają się pośrednio – dzięki rozmowom, obserwacjom, a także przekazom medialnym. Współczesne ich identyfikacje odnoszą się do teraźniejszości, przeszłości (własnej, rodzinnej, lokalnej, regionalnej czy narodowej) i przyszłości (wyobrażenia na temat siebie i innych). Dlatego „zamykanie” potomków imigrantów algierskich we Francji w ramy tylko jednej identyfikacji – choć bez tego trudno wyobrazić sobie uprawianie badań społecz-

nych – należy czynić ze świadomością przynależności tych osób do całej gamy różnych kategorii.

W tej rozprawie skupiłem się jedynie na tych identyfikacjach Francuzów algierskiego pochodzenia, które w badaniu jakościowym i ilościowym okazały się najważniejsze w całości zebranego materiału i które pozwalały mówić o możliwie jak największej liczbie kolejnych identyfikacji. Szczególnie ważne pod tym względem w prowadzonych przeze mnie badaniach okazały się następujące identyfikacje: rodzinna, imigrancka, przestrzenna (z przedmieściami), klasowa, państwowa i narodowa w kontekście kolonialnym, arabska i muzułmańska. Każda z nich mogłaby stanowić punkt wyjścia do osobnych rozważań i badań nad identyfikacjami FPA. W pracy starałem się pokazać – różne w odmiennych sytuacjach – relacje między tymi właśnie identyfikacjami oraz między nimi a identyfikacją francuską i algierską. Badałem sytuacje, kiedy stwierdzano, że ktoś posiada – wystarczające lub nie – argumenty na rzecz jednej z tych identyfikacji (np. że może być identyfikowany jako syn, imigrant, mieszkaniec „dobrych dzielnic”, mieszczanin, Francuz, Algierczyk, Arab czy muzułmanin), oraz sytuacje, gdy wskazywano na brak jakichś wybranych argumentów identyfikacyjnych. Przy czym identyfikowane jednostki w różny sposób wartościowały to, że są lub nie są przypisywane do pewnej kategorii (podczas gdy jedne identyfikacje były chciane lub akceptowane, inne oceniano jako przeszkodę w osiągnięciu celów lub jako rezultat wykluczenia z jakiejś zbiorowości). Bardziej szczegółowo, mam taką nadzieję, relacje między identyfikacjami są opisane w poszczególnych podrozdziałach części empirycznej, a ogólny komentarz znajduje się w *Podsumowaniach*.

Należy dodać, że przedstawiona wyżej lista pojawiających się w całym zebranych materiale kategorii społecznych, z którymi w różnych sytuacjach mogą być utożsamiani FPA i z którymi sami mogą się utożsamiać, nie jest listą kompletną. Jest to szkicowy obraz identyfikacyjnej różnorodności FPA – próba wskazania na wybrane istotne punkty ich tożsamości. Jak wiemy, identyfikacje każdej zbiorowości, a także poszczególnych jej członków, tworzą system, w którym określona identyfikacja stanowi tylko element powiązany z innymi identyfikacjami. Dlatego, czyniąc za punkt wyjścia iden-

tyfikacje narodowe FPA, należało zastanowić się nad powiązaniem ich z innymi identyfikacjami. Jednakże gdyby badania rozpocząć np. od identyfikacji religijnych, można by było odkryć zapewne nowe, mniej ważne w kontekście narodowym, powiązania (istotna wówczas mogłaby okazać się np. identyfikacja z płcią, która nie stanowiła w tej pracy osobnego tematu rozważań).

## **2. W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty na rzecz identyfikowania ich jako Francuzów (czyli jako cechy francuskie)?**

W bardzo wielu zaobserwowanych sytuacjach identyfikacja francuska Francuzów pochodzenia algierskiego była wspierana ich identyfikacją rodzinną rozpatrywaną nie tylko w kontekście zwyczajów i wartości rodzinnych, ale i w kontekście przeszłości kolonialnej Francji i Algierii, migracji, klasowości czy zamieszkiwania na przedmieściach. Argumentem na rzecz identyfikacji francuskiej może być więc np. dawna państwowa identyfikacja rodziców i ich dalszych przodków. Wszystkich mieszkańców Algierii przed 1962 rokiem włączano bowiem do francuskiej, politycznie rozumianej, wspólnoty narodowej, a w definicji proponowanej w tym czasie przez francuskie państwo, choć odrzucanej przez sporą część ludności rodzimej, algierskość była wpisana we francuskość, czyli była francuską cechą [1–5].

Dzięki decyzji rodziców o zamieszkaniu we Francji, czyli dzięki temu, że zostali migrantami, Francja stała się miejscem socjalizacji FPA. Ich codzienne życie rodzinne – z rodzicami, później także z własnymi żonami lub mężami i dziećmi – toczy się we Francji, co jednak nie musi oznaczać braku przywiązania do Algierii. Identyfikacja z rodziną może więc sprzyjać identyfikacji francuskiej, gdyż w środowisku rodzinnym FPA nabywają wiele argumentów (cech) na rzecz utożsamiania się z Francją, takich jak zamieszkiwanie w tym kraju, utrzymywanie zażyłych, bliskich kontaktów z jego mieszkańcami (krewnymi, przyjaciółmi, sąsiadami itd.), znajomość języka, prawa, zwyczajów i innych ważnych aspektów kultury francuskiej [53–56, 58–60]. Dodatkowo przekonanie o własnej francu-

skości u FPA może być silniejsze, gdy porównają siebie z rodzicami, którzy w mniejszym stopniu niż oni przejawiają różne francuskie kompetencje kulturowe [64–67], często chcieliby wrócić do Algierii, rzadziej mają francuskie obywatelstwo, mniej angażują się w relacje towarzyskie z Francuzami, a także w życie polityczne Francji [68–75]. W tym kontekście może być wysuwana również kwestia nieposiadania przez FPA wielu cech uważanych za algierskie, w opinii dalszej rodziny poświadczaloby tylko to, że stali się Francuzami [76–97; zob. pytanie dotyczące argumentów przeciwko identyfikacji algierskiej FPA].

Ponieważ rodzice FPA byli imigrantami, ich samych również tak się nazywa, choć często sami nigdy nie przekroczyli granicy państwa. Niemniej identyfikacja migrancka może być ujmowana w ramy francuskości. W takiej argumentacji wskazuje się z jednej strony na to, że dla imigrantów Francja jest ojczyzną z wyboru, z drugiej – że społeczeństwo francuskie samo do tego wyboru ich zachęcało, potrzebując ich obecności w Heksagonie, ich pracy zwiększającej dobrobyt Francuzów [98–101]. Nie należy zapominać jednak, że imigrant zawsze jest emigrantem, a migracja jest interpretowana przez Algierczyków nie tylko jako pobyt we Francji, ale także jako przebywanie poza Algierią, stopniowe oddalanie się od rodziny i wspólnoty narodowej w tym kraju. Stąd, gdy FPA są identyfikowani jako emigranci, dostrzega się w nich Francuzów, a za francuskie uważa niekiedy nawet te cechy, które poza kontekstem migracji nie byłyby uważane za narodowe [139–142]. Istnieje jednak także tendencja do chęci zerwania przez FPA z identyfikacją migrancką. Wskazywanie na brak argumentów dla utożsamiania się z migrantami oznacza wówczas podkreślanie identyfikacji francuskiej i powoływanie się na republikańską definicję narodu francuskiego [143–154]. W sytuacjach tego rodzaju, zaobserwowanych w zebranych materiale, FPA mówią często, że mają tylko jedną ojczyznę, choć życzą Algierii jak najlepiej, i że kwestionowanie ich integracji ze społeczeństwem wydaje im się absurdem. Nie współdzielą z rodzicami chęci powrotu do Algierii i podkreślają, że ich życie jest zakotwiczone we Francji [109–110]. Jednocześnie FPA, podobnie jak inni obywatele Francji, są podziewane

ni w kwestii, czy lub w jakim stopniu identyfikacja francuska wyklucza myślenie w kategoriach etniczno-kulturowych.

Dla pewnej części FPA z omówionymi dotychczas identyfikacjami, rodzinną i migrancką, wiąże się identyfikacja z przestrzenią osiedli blokowych na przedmieściach. Utożsamianie się z tą przestrzenią dostarcza wielu uzasadnień dla identyfikacji francuskiej, choć na co dzień nie musi to być kwestią rozważań. Przedmieścia są przestrzenią zaprojektowaną i zbudowaną dla Francuzów, do której chętnie się przeprowadzali zwłaszcza wówczas, gdy one powstawały. Dla imigrantów zaś tym bardziej była to przestrzeń francuska, gdyż znacząco różniła się zarówno warunkami życia, jak i składem populacji od imigranckich slumsowych osiedli z baraków, tzw. *bidonvilles*, w których wielu z nich rozpoczynało swój pobyt w Heksagonie [155–159]. Nawet gdy z czasem przedmieścia zaczęły być zamieszkiwane głównie przez klasy średnie i niższe, w tym należące przede wszystkim do tych klas osoby pochodzenia imigranckiego, nie wpłynęło to na autoidentyfikację narodową mieszkańców tych przestrzeni. W wielu zaobserwowanych przeze mnie sytuacjach problem społecznego wykluczenia mieszkańców przedmieść i konflikt między „dobrymi dzielnicami” a osiedlami blokowymi interpretowany był jako wewnętrzfrancuski o charakterze przestrzenno-społecznym, klasowym [160–174].

W ten sposób dochodzimy do kolejnej ważnej identyfikacji FPA, która również może być wykorzystana jako argument za ich identyfikacją francuską. Kiedy w zebranych materiale osoby pochodzenia imigranckiego definiują swe położenie społeczne, określają siebie jako robotników lub Niemieścian. Stosowanie szczególnie tej pierwszej nazwy kategoryjnej w trakcie autoidentyfikacji może służyć wskazywaniu na proces integracji społecznej pierwszego oraz drugiego pokolenia imigrantów algierskich z ważną częścią francuskiego społeczeństwa, czyli klasą robotniczą. Współdzielili oni często z jej przedstawicielami warunki pracy, tradycyjne wartości i specyficzne dla tej klasy kody społeczno-kulturowe oraz rodzaj zamieszkiwanej przestrzeni, którym często było właśnie przedmieście [185–196]. Ruchliwość społeczna FPA, zarówno „w górę”, jak i „w dół” wiąże się z nabywaniem przez dzieci imigrantów kolej-



nych pozytywnie wartościowanych w społeczeństwie kompetencji, co z jednej strony oddala je od pozycji zajmowanych przez rodziców, z drugiej może być interpretowane jako dowód posiadania przez nie cech francuskich w jeszcze większym stopniu [197–204].

### **3. W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty na rzecz identyfikowania ich jako Algierczyków (czyli jako cechy algierskie)?**

Pierwszy rodzaj sytuacji odsyła nas do przeszłości, do identyfikacji odziedziczonych po rodzicach i dziadkach. Kiedy FPA wspominają okres kolonialny i uświadamiają sobie nierówny status osób pochodzenia europejskiego oraz Arabów i Berberów w Algierii przed 1962 rokiem, wówczas najczęściej stają po stronie jej autochtonicznych mieszkańców, czyli *Français Musulmans d'Algérie*. Przejmują wtedy funkcjonujące w kolonialnej Algierii etniczno-kulturowe rozróżnienie, identyfikując się ze względów rodzinnych z muzułmanami, Arabami lub Berberami, Francuzów zaś traktując jako kategorię obcą, odrębną [7–22]. W sytuacjach, gdy kontekst stanowi temat wojny algierskiej i jej konsekwencji, identyfikacja rodzinna FPA tym bardziej łączy się z identyfikacją algierską, muzułmańską, arabską lub berberyjską, identyfikacja francuska natomiast jest postrzegana jako z nimi skonfliktowana, a nawet im zagrażająca [23–42].

Również współczesność dostarcza FPA uzasadnień ich algierskości. Jednym z ważniejszych argumentów jest tutaj przynależność do określonej rodziny (identyfikacja rodzinna), dzięki której nie tylko Francję, ale również Algierię można uważać za swoją ojczyznę [53–57]. W rodzinie FPA nabywają, choć nie zawsze w stopniu satysfakcjonującym ich rodziców, wielu cech ocenianych jako algierskie. Należy tutaj wymienić znajomość języka arabskiego lub berberyjskiego, zdobywanie wiedzy o Algierii, utrzymywanie relacji z niektórymi jej mieszkańcami, zawieranie małżeństw endogamicznych, obchodzenie świąt muzułmańskich czy praktykowanie pewnych zwyczajów, takich jak noszenie chusty. Ponadto jako algierskie mogą być postrzegane pewne cechy wyglądu odziedziczone po rodzicach przez FPA [78–79].

Dodatkowo, gdy synowie i córki Algierczyków odziedziczą status migrantów, są identyfikowani również jako Algierczycy, choć w większości chodzi o osoby o francuskim obywatelstwie [111–137]. W sytuacjach tych w użyciu jest jednak nie polityczna definicja przynależności narodowej, ale definicja etniczno-kulturowa. Wówczas FPA są utożsamiani nie z Francuzami, lecz z Algierczykami, a w parze z identyfikacją algierską idą następujące: arabska i muzułmańska. Ponadto odnotowałem sytuacje, kiedy identyfikacja imigrancka i powiązane z nią wyżej wskazane identyfikacje były dla sporej części Francuzów – w opinii wygłaszających ten pogląd FPA – argumentem przeciwko identyfikacji francuskiej i jednocześnie na rzecz innych identyfikacji, dla których były wykorzystywane rozmaite nazwy kategoryjne („złodzieje”, „terroryści”, „niebezpieczni”) w celu określenia osób jakoby zagrażających porządkowi społecznemu (zob. pytanie dotyczące argumentów przeciwko identyfikacji francuskiej FPA). Zaobserwowałem również sytuacje, w których imigranckość i algierskość nie były definiowane jako skonfliktowane z francuskością, gdy dla określenia tych cech stosowano następujące nazwy: *Beurs*, *Beurette* (osoby pochodzenia maghrebskiego) czy Berberowie lub Kabylowie. Dowodzi to istnienia w ramach identyfikacji algierskiej we Francji dwóch identyfikacji etniczno-kulturowych, które mogą być przez niektóre osoby odmiennie wartościowane: arabskiej i berberyjskiej (Kabylowie są Berberami).

Rozważania na temat identyfikacji przestrzennych i klasowych FPA w zebranych materiale były zazwyczaj pozbawione kontekstu algierskiego. (Gdy identyfikacje te występują samodzielnie, kontekstem narodowym, jeśli w ogóle się pojawia, jest identyfikacja francuska). Wyjątek stanowiły te sytuacje, kiedy w mówieniu o położeniu klasowym i przestrzenno-społecznym FPA pojawiały się również – omówione w dwóch akapitach powyżej pod względem ich relacji z algierskością – identyfikacje imigrancka i rodzinna.

#### 4. W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty przeczące ich identyfikacji francuskiej (czyli jako cechy niefrancuskie)?

Odpowiadając na to pytanie, trzeba zaznaczyć, że chodzi o sytuacje, w których z jakiegoś, wysuwanego w danym momencie na pierwszy plan względu FPA nie identyfikują się lub nie są identyfikowani z Francuzami. Można więc założyć, że poza odnotowanymi tutaj dość specyficznymi sytuacjami francuskość dzieci imigrantów algierskich nie jest przedmiotem powątpiewań. Jak można się domyślać, Francuzom pochodzenia imigranckiego nie przypisuje się identyfikacji francuskiej w sytuacji, gdy mowa o politycznym i ekonomicznym zdominowaniu Algierczyków (Arabów, Berberów, mużulmanów) w systemie kolonialnym funkcjonującym w Algierii przed 1962 rokiem [8–22]. W sytuacjach tego rodzaju identyfikacja rodzinna FPA idzie w parze z identyfikacją algierską, a przeciwstawiana im jest identyfikacja francuska. Taką – opierającą się na kryteriach etniczno-kulturowych, nie zaś politycznych – definicję relacji między francuskością a algierskością współdzielili wówczas nie tylko wielu Algierczyków i osób algierskiego pochodzenia, ale także Francuzów francuskiego pochodzenia. Ze względu na związki rodzinne FPA są utożsamiani z Algierczykami w jeszcze większym stopniu, gdy omawia się różne wydarzenia wojny algierskiej, w kontekście której algierskość i francuskość są prezentowane jako skonfliktowane, konkurencyjne i wzajemnie zwalczające się cechy, których nie sposób łączyć [23–42]. Sytuacje te dotyczą również potomków FPA z rodzin mieszanych i potomków *harkis*, choć problem identyfikacji narodowej jest w ich przypadku bardziej skomplikowany (zob. pytanie dotyczące argumentów przeciwko zarówno identyfikacji francuskiej, jak i algierskiej FPA).

Identyfikacja algierska może być uważana za argument przeciwko identyfikacji francuskiej także w innym typie sytuacji. Dzieje się tak wtedy, gdy FPA utożsamiają się lub są utożsamiani z migrantami, którymi byli ich rodzice<sup>1</sup>. Dzieci, zwłaszcza te urodzone jesz-

---

<sup>1</sup> Co ciekawe, gdy identyfikacji rodzinnej FPA nie towarzyszy kontekst migracji lub kontekst kolonialny, jest ona albo neutralna, albo sprzyjająca identyfikowaniu

cze w Algierii, mogą nie umieszczać się w kategorii Francuzów, gdy pobyt nad Sekwaną postrzegają jako tymczasowy lub jako wygnanie [105–108]. Również inni jednak mogą traktować ich pobyt w ten sposób, kiedy przypisują im identyfikację migrancką, a za Francuzów uważają tylko te osoby, w których rodzinną biografię nie jest wpisana migracja (co wiąże się z przyjmowaniem nie politycznej, ale etniczno-kulturowej definicji narodu). W takich sytuacjach pochodzenie algierskie FPA, także gdy urodzili się w rodzinach mieszanych, jawi się jako przeszkoda w identyfikowaniu ich z Francuzami [111–137]. Wówczas argumentem przeciwko ich francuskości mogą być nawet odziedziczone po rodzicach cechy wyglądu, a także ich identyfikacja z islamem. W tym kontekście FPA mówią o funkcjonujących w społeczeństwie francuskim negatywnych stereotypach dotyczących Arabów i muzułmanów, a wręcz i o rasizmie w stosunku do nich. Ponadto identyfikacji francuskiej mogą nie sprzyjać sytuacje, gdy FPA uświadamiają sobie, że w chwili osiągnięcia pełnoletniości musieli złożyć odpowiednie dokumenty, aby uzyskać obywatelstwo francuskie.

Nawet zamieszkiwanie na podmiejskim osiedlu blokowym może być w danej sytuacji uważane za cechę niefrancuską, gdy identyfikację przestrzenną z tego rodzaju miejscem wiąże się z identyfikacją migrancką i gdy jednocześnie w użyciu jest definicja wykluczająca imigrantów i ich potomków z kategorii Francuzów [183–184]. Gdy o przedmieściach mówi się w zebranych materiale w oderwaniu od negatywnie wartościowanej identyfikacji z migrantami, wówczas zamieszkiwanie na przedmieściu jest neutralne lub sprzyjające identyfikacji francuskiej [155–178]<sup>2</sup>. W przeciwnym razie mieszkańcom

---

dzieci imigrantów algierskich z Francuzami. Zob. pytanie dotyczące argumentów na rzecz identyfikacji francuskiej FPA.

<sup>2</sup> Analizując zebrany materiał, dostrzegłem dwie kwestie związane z kontekstem migracji. Po pierwsze, wywołuje on ocenianie jako narodowych nawet takich cech, które poza nim pod takim kątem w ogóle rozpatrywane by nie były. Po drugie, gdy dla kogoś identyfikacja z migrantami, choćby była przypisywana Francuzom we Francji, interpretowana jest jako cecha niefrancuska, wówczas inne związane z nią identyfikacje, nawet takie jak przestrzenna, też mogą być oceniane jako niefrancuskie. Jeśli popularność takiej definicji relacji między identyfikacjami będzie miała tendencję wzrostową, oznaczałoby to, moim

przedmieść przypisuje się negatywne, stereotypowe cechy imigrantów, które oceniają ich jako osoby niebezpieczne i niezintegrowane z resztą społeczeństwa. Podobnie ma się definiowanie relacji między francuskością a położeniem klasowym. Argumentem przeciwko identyfikacji francuskiej może być łączenie następujących cech: bycie potomkiem imigrantów, mieszkanie na przedmieściach robotniczych i odziedziczone po rodzicach wykluczenie z klasy mieszczańskiej [205–210].

##### **5. W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty przeczące ich identyfikacji algierskiej (czyli jako cechy niealgierskie)?**

Identyfikacje rodzinne w kontekście okresu kolonialnego i wojny algierskiej nie są wykorzystywane jako argument przeciwko identyfikowaniu FPA z Algierczykami (wyjątkiem mogą tu być jedynie osoby, które pochodzą z rodzin mieszanych lub potomkowie *harkis*; zob. pytanie dotyczące argumentów przeciwko zarówno identyfikacji francuskiej, jak i algierskiej FPA). Przynależność rodzinna drugiego pokolenia imigrantów algierskich skłania jednak do porównywania FPA z krewnymi ze względu na to, w jakim stopniu zachowali poszczególne cechy uważane przez rodzinę za algierskie. Przy czym brak wystarczających argumentów FPA na rzecz ich identyfikacji algierskiej może być tłumaczony nabywaniem przez nich cech algierskich, co z algierskości i francuskości czyni w tego rodzaju sytuacjach cechy konkurencyjne [76–97]. Identyfikację algierską, a także arabską, berberyjską i muzułmańską potomków imigrantów, porównywanych z członkami rodziny w Algierii i we Francji, mogą wówczas podważać np.: niewystarczająca znajomość języka arabskiego i rodzimej kultury, zbyt rzadkie praktykowanie religii muzułmańskiej oraz gotowość do zawarcia małżeństwa egzogamicznego i rezygnacji z tradycyjnego, patriarchalnego modelu rodziny. Za francuskie i jednocześnie niealgierskie uważane mogą być – gdy FPA są

---

zdaniem, niebezpieczeństwo społecznego i przestrzennego izolowania osób, którym jest przypisywana identyfikacja migrancka.

zestawiani z rodzicami – też takie cechy jak: indywidualizm, zachowanie oceniane jako nieobydajne, niechęć do zamieszkania na stałe w Algierii. Dla jednych przejawianie tych cech może oznaczać symboliczną utratę przez Algierię na rzecz Francji dzieci imigrantów, dla innych zaś może być interpretowane poza kontekstem narodowym, jako przykład różnic międzypokoleniowych.

Konkurencyjność identyfikacji francuskiej i algierskiej jest obecna również wtedy, kiedy FPA identyfikowani są przez Algierczyków jako emigranci, którzy utracili ważne cechy algierskie i są już Francuzami, choć nie utracili więzi rodzinnych z dalszymi krewnymi w kraju pochodzenia [138–142]. Mowa tu też o sytuacjach, kiedy FPA, np. przebywając w Algierii, dokonują podobnych konfrontacji – identyfikują się wtedy równocześnie z trajektorią migracyjną swych ojców i matek oraz z Francją i Francuzami.

W zebranych materiale nie odnalazłem fragmentów, w których identyfikacja z przedmieściami służyłaby za argument przeciwko identyfikacji algierskiej (kontekst dla tej identyfikacji przestrzennej stanowi bowiem inna narodowa identyfikacja, czyli francuska). Algierskość pojawia się jednak w sytuacjach, dla których tłem są identyfikacje klasowe [197–204]. O ile ojcowie FPA, zmieniając położenie klasowe (migracja sprawiła, że w większości przypadków z chłopów stali się robotnikami), nadal posiadali wystarczające argumenty, aby utożsamiać ich z Algierczykami, o tyle ruchliwość społeczna dzieci imigrantów może być postrzegana jako rezultat zdobycia pewnych cech francuskich i utraty jakichś atrybutów algierskich. Gdyby przyjąć taką interpretację, zerwaniu z identyfikacją robotniczą towarzyszyłyby albo odejście od tradycyjnego modelu życia rodzinnego i większe przywiązanie do indywidualizmu czy laickości (ruchliwość „w górę”), albo rezygnacja z tak bardzo cenionych przez pierwsze pokolenie cech, jak sumienność, ustępliwość wobec władzy czy praca dla dobra całej rodziny (ruchliwość „w dół”). Wówczas i osoby, które awansowały, i te, które doznały degradacji, przedstawiałyby mniej niż wcześniej argumentów na rzecz ich identyfikacji algierskiej.

## **6. W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jednocześnie jako cechy francuskie i algierskie?**

Istnieje wiele typów sytuacji, w których cechy francuskie i algierskie mogą być zdefiniowane jako względem siebie neutralne (utożsamianie się z Algierczykami nie przeszkadza w byciu Francuzem, i odwrotnie) lub nawet wzajemnie sobie sprzyjające (nabywanie jednych cech w pewnym względzie sprzyja nabywaniu cech drugiego rodzaju). Przynależność rodzinna FPA stanowi łącznik, dzięki któremu w różnych sytuacjach można identyfikować się zarówno z Francuzami, jak i z Algierczykami, pod warunkiem że tła nie stanowi negatywnie wartościowana migracja lub kolonializm.

Gdy stosunek do migracji rodziców jest pozytywny i jeśli FPA również uważa się za migrantów, mogą im towarzyszyć jednocześnie dwie narodowe identyfikacje lub autoidentyfikacje: z krajem pochodzenia i z krajem przyjmującym [53–60]. Dzięki rodzicom FPA mogą wówczas mówić, że ich tożsamość jest osadzona w dwóch systemach kulturowych i społecznych. Różny może być stopień zakorzenienia w każdym z tych systemów, jednak dzięki decyzji rodziców o migracji mogą one, metaforycznie rzecz ujmując, spotykać się w jednej osobie – potomku imigrantów.

Przykładów dostarczają również wcześniej wymieniane sytuacje, gdy francuskość i algierskość definiuje się jako względem siebie neutralne. Utożsamiając się z rodziną, religią, klasą czy z miejscem zamieszkania, FPA mogą w ten sposób postrzegać identyfikację francuską i algierską choćby wtedy, gdy mówią o noszeniu chust przez mużulmanki [57], o wkładzie swych rodziców, czyli imigrantów algierskich, w ekonomiczny rozwój Francji [98–101] czy o dośrodkowych relacjach panujących na osiedlach robotniczych między rodzinami imigrantów algierskich a pozostałymi mieszkańcami [177–178, 185–196]. Wydaje mi się, że oprócz tego można wskazać też na taki typ sytuacji, gdzie francuskość i algierskość są ujmowane, co prawda, w ramy konkurencyjności, jednak o identyfikowanej osobie mówi się, że reprezentuje obie cechy narodowe, choć jedną z nich w mniejszym stopniu niż porównywani z nią ludzie [197–204]. Należy wykluczyć natomiast na pewno momenty, w któ-

rych w kontekście wojny algierskiej identyfikacja francuska i algierska jawiły się jako skonfliktowane, przeciwstawne [23–42]. Za specyficzną definicję łączącą algierskość i francuskość można uznać tę propagowaną przez Francję w okresie kolonialnym. Przypisywano wówczas przodkom FPA obie identyfikacje, przy czym tylko jedną z nich określano mianem narodowej [1–6]. Tę definicję odrzuca jednak większość FPA: w sytuacjach, w których kontekstem jest kolonializm, utożsamiają się ze względów rodzinnych z Algierczykami, a francuskość i algierskość definiują jako równoległe cechy narodowe – odrębne, a nawet skonfliktowane.

### **7. W jakich sytuacjach różne identyfikacje społeczne FPA są definiowane jako argumenty jednocześnie przeczące identyfikacji francuskiej i algierskiej?**

Warto zaznaczyć, że w życiu FPA mogą pojawiać się, podobnie jak w życiu wielu innych osób, rozterki na temat przynależności do różnych kategorii jednego rodzaju. Identyfikowany podmiot może bowiem posiadać cechy pozwalające przypisać go jednocześnie do dwóch kategorii przestrzennych (np. gdy mieszka się na styku dwóch dzielnic), klasowych (np. gdy nagle zmieniły się warunki życia w wyniku utraty pracy, problem ten opisuje Samira Sedira w *Lodeur des planches*), społeczno-prawnych (np. gdy zachowanie jest różnie oceniane w zależności od przyjętej normy, co m.in. rozważa Karim Amellal w *Cités à comparaître. Roman*), a nawet płciowych (narratorka tekstu Niny Bouraoui, *Garçon manqué*, zauważa, że w niektórych sytuacjach jest określana jako chłopiec). Tego rodzaju przynależność kategorialna może być w jednych przypadkach przez identyfikujący podmiot oceniana pozytywnie, w innych może rodzić dyskomfort i być powodem przekonania, że nie chodzi tu o podwójną przynależność i identyfikację, ale o brak przynależności do rozważanych kategorii i o niemożność identyfikowania się z żadną z nich. Problem ten może dotyczyć oczywiście także dzieci imigrantów, które z różnych względów można przypisać do dwóch kategorii narodowych.



O ile w omawianych powyżej typach sytuacji dana identyfikacja społeczna współwystępowała z przynajmniej jedną identyfikacją narodową, tutaj chodzi o sytuacje, kiedy FPA mogą mieć trudność w zakwalifikowaniu się zarówno do kategorii Algierczyków, jak i do kategorii Francuzów. Argumentem przeciwko utożsamianiu się z obiema tymi zbiorowościami może być identyfikacja migrancka wówczas, gdy francuskość i algierskość, cechy posiadane przez FPA dzięki przeprowadzce ich rodziców, uważane są za rywalizujące ze sobą. Z tego względu w Algierii potomkowie imigrantów mogą być uważani za Francuzów [139–142], we Francji zaś za Algierczyków [111–137], co – gdy jest rozpatrywane w ramach jednej sytuacji – może skutkować przekonaniem, że żadna z tych identyfikacji nie jest dla nich do końca właściwa [42]. Do przyjmowania skonfliktowanej definicji skłania kontekst wojny algierskiej i późniejsze jej konsekwencje dla społeczeństwa w Algierii i we Francji. Szczególne w tym aspekcie jest społeczne położenie dzieci z rodzin mieszanych, francusko-algierskich, które mogą czuć się wykluczone – ze względu na występowanie w ich ciele jednych i drugich cech – z obydwu zbiorowości narodowych, mogą wątpić w to, że dysponują wystarczającymi argumentami na rzecz obu tych identyfikacji. Poczucie to wydaje się spotęgowane w przypadku dzieci *harkis*, które po rodzicach odziedziczyły powojenne negatywne nastawienie do nich nie tylko ze strony Francuzów, ale także Algierczyków [43–52].



## **Zakończenie.**

### **Refleksje na temat identyfikacji i tego, co jest w niej płynne**

W przedostatniej, czwartej części pracy skupiłem się na empirycznej stronie badań nad identyfikacjami. Nie wyczerpuje ona oczywiście całokształtu obrazu identyfikacji Francuzów pochodzenia algierskiego, ale stanowi próbę wskazania na wybrane problemy tożsamościowe tej zbiorowości. Pracę tę można potraktować jako punkt wyjścia do następnych badań socjologicznych, w których zostałyby uwzględnione nowe kwestie. Zaproponowaną tu metodę badań nad identyfikacjami warto by, moim zdaniem, uwzględnić w rozważaniach na temat tych przynależności kategorialnych, które w prezentowanej rozprawie nie stanowiły głównego przedmiotu dociekań. Ciekawych wniosków mogłyby dostarczyć rozważania na temat relacji między poczuciem przynależności narodowej a identyfikacjami FPA wynikającymi z ich wieku, płci, światopoglądu politycznego, gustów artystycznych, upodobań w zakresie spędzania wolnego czasu, wyborów konsumpcyjnych itd. Poszerzenie problematyki badawczej o kolejne identyfikacje wymagałoby współpracy większej liczby osób, które przedstawione w tej książce wnioski mogłyby skonfrontować z wynikami badań opartych na materiałach innego rodzaju, a także takich, dla których punktem wyjścia były inne niż narodowe identyfikacje. Wyniki badań własnych, które uznają za cząstkowe i wstępne, mogłyby w ten sposób być wzbogacone w następne konteksty i zyskać nowy, pełniejszy wymiar.

Czytelnik tej książki mógł zauważyć jednak, że miała ona również charakter teoretyczny. Zadaniem części pierwszej, owej „skrzynki z narzędziami”, było dostarczenie wiedzy na temat badanego zjawiska oraz pojęć niezbędnych do jego opisywania. Praca nad tą częścią stanowiła poszukiwanie odpowiedzi na coraz to nowe

pytania o to, czym jest zjawisko identyfikacji i jakie są jej elementy składowe. Następne segmenty tej pracy miały tworzyć z jednej strony uzupełnienie części teoretycznej, wskazywać na możliwości rozwinięcia teorii, z drugiej – stanowiły przygotowanie gruntu pod badania nad identyfikacjami wybranej w tym celu zbiorowości, czyli Francuzów algierskiego pochodzenia. W części przedostatniej, empirycznej, zaprezentowałem wyniki przeprowadzonych badań, posługując się instrumentarium i wiedzą z części poprzednich.

Część empiryczna nie miała więc tylko odpowiedzieć na postawione pytania badawcze dotyczące identyfikacji FPA. Ważnym jej zadaniem była weryfikacja 1) zasadności zaproponowanego w tej pracy rozumienia identyfikacji, 2) użyteczności wprowadzonych w części teoretycznej pojęć, takich jak argument identyfikacyjny, nazwa i sytuacja identyfikacyjna, a także 3) założeń o istnieniu relacji między identyfikacjami oraz o tym, że argumentem za jedną identyfikacją jest inna identyfikacja – zakładałem, że istnieje związek między trzema elementami: identyfikacją, cechą (argumentem) i przynależnością do danej kategorii społecznej. Badanie bynajmniej nie zaprzeczyło możliwości wykorzystania tych pojęć i założeń w badaniach nad tożsamością zbiorowości społecznych – tych postmigracyjnych, jak i innych. Potwierdziły, tak mi się przynajmniej wydaje, zasadność myślenia o różnych identyfikacjach jako systemie.

Ważnym punktem odniesienia dla prowadzonych badań teoretycznych i empirycznych były teksty Floriana Znanieckiego, Georga Simmla i Bernarda Lahiré'a. Podkreślają one relacyjność różnych identyfikacji i zmienność definiowania relacji w zależności od kontekstu sytuacyjnego. Starłem się, aby rozważania zawarte w tej pracy można było odnieść do tezy o konieczności przeformułowania postmodernistycznego paradygmatu badań nad tożsamością. Emblematycznym hasłem tego paradygmatu jest metafora płynności, którą, jak wiemy, zaproponował Zygmunt Bauman (2000; 2007a; 2007b), a do której później nawiązywano w sposób pośredni lub bezpośredni w niemal każdym tekście dotyczącym ludzkiej kondycji w ponowoczesności. Zastosowanie pojęcia identyfikacji i innych z nim związanych terminów w badaniach nad tożsamością było próbą praktycznego połączenia perspektywy postmodernistycz-

nej i na nowo przemyślanej perspektywy modernistycznej. Oscylowanie między tymi dwoma paradygmatami, charakterystyczne dla epoki po postmodernizmie, przyjąłem jako własną postawę badawczą (zob. Kubera 2013b). Rezultatem tego nie była rezygnacja z wizji płynnej tożsamości, gdyż ciągle pozostawała ona dla mnie źródłem inspiracji, a jedynie chęć skonfrontowania jej z niekiedy przeciwstawianą jej – w mojej ocenie niesłusznie – wizją tożsamości stałej, stabilnej.

Zastanawianie się nad identyfikacjami traktowanymi jako element tożsamości pomogło dostrzec to, co w tożsamości człowieka jest płynne, oraz to, co z trudem poddaje się zmianie. Z jednej strony bowiem wyniki przeprowadzonych badań pozwalają obalić tezy konstruktywistów, z drugiej je potwierdzają. Jednostki i zbiorowości, próbując odpowiedzieć na pytania „kim jestem?” i „kim jesteśmy?”, nie czynią tego w oderwaniu od posiadanych przez siebie cech leżących u podstaw każdej identyfikacji. Polega ona, w pierwszym etapie, na dostrzeżeniu przez identyfikujący podmiot różnic i podobieństw, w kolejnym etapie zaś na wyodrębnianiu na podstawie tej obserwacji „my” od „nie-my”. Dopiero trzeci etap wiąże się z różnym stopniem pewności, z jakim podmiot przypisuje określoną nazwę identyfikacyjną „nam” i „nie-nam”, co wynika z wielości i zmienności definicji tego, jakie cechy (argumenty) są wystarczające, aby identyfikować kogoś w jakiś sposób (aby można było powiązać przypisany mu argument z nazwą kategorialną). W kontekście badań mogę stwierdzić, że zmienność, niestabilność, sytuacyjność i płynność dotyczą raczej definiowania pewnych wybranych przynależności kategorialnych niż cech danego podmiotu, który oczywiście się przeobraża, ewoluuje, ale nie przestaje tracić wrażenia, że ciągle pozostaje tym samym podmiotem.

W pracy starałem się pokazać, że to, jaka nazwa zostanie przypisana jednostce posiadającej różne cechy, zależy w dużej mierze od sytuacji. W badaniach nad identyfikacjami FPA można było zauważyć, że każda właściwie cecha, np. że kogoś łączą więzi rodzinne z określonymi osobami (inaczej mówiąc: przynależność do danej zbiorowości rodzinnej lub identyfikacja rodzinna), może posłużyć jako argument na rzecz jakiejś identyfikacji (np. narodowej)

lub przeciwko niej. Rozważana w danym momencie cecha w zależności od sytuacji może być uważana za francuską i niefrancuską, za algierską i niealgierską. Było tak zarówno w przypadku identyfikacji narodowych i państwowych okresu kolonialnego, jak i w przypadku identyfikacji współczesnych: z rodziną, z migrantami, z przedmieściem czy z określoną klasą społeczną.

Duży wpływ na to, w jaki sposób zdefiniowana była relacja między jedną identyfikacją a drugą, miało to, z kim porównywano identyfikowany podmiot i kto dokonywał identyfikacji. W identyfikacjach najbardziej płynne wydają się definicje relacji między nimi. Identyfikowany podmiot bardzo wielu cech nie jest w stanie zmienić, nawet jeśli niejednokrotnie chciałby się jakiejś cechy pozbyć. Nie można całkowicie, natychmiastowo lub bez pozostawiania śladów zmienić cech swej tożsamości. Jednostka nie zmieni swego DNA, wyglądu, płci, upodobań, nie przestanie w jednej chwili być częścią wszystkich kręgów społecznych i systemów, do których należy. Może natomiast – wiedząc o tym, jakie cechy posiada – wpisywać siebie z tymi cechami do różnych kategorii lub też walczyć o prawa włączenia osób jej podobnych do danej kategorii.

Wykluczenie, a nawet i niepewność co do tego, czy można identyfikować kogoś z jakąś grupą, czy też nie, nie jest – przynajmniej tak mi się wydaje po przeprowadzeniu badań – kryzysem tożsamości jako takiej (gdyż problem nie dotyczy cech identyfikowanych osób), ale problemem sięgającym definicji przynależności kategorialnej. Może on przerodzić się w kryzys definicji, np. wtedy, gdy istnieje niepewność co do społecznych granic danej kategorii lub gdy w społeczeństwie pojawiają się konkurujące ze sobą sposoby ujmowania tej kwestii. Kiedy postaci pojawiające się w zebranych przez mnie materiale wyznawały, że mają problem z określeniem swej przynależności narodowej, że w jednych sytuacjach czują się bardziej, a w innych mniej Francuzami lub Algierczykami, lub że trudno im identyfikować się z każdą z tych zbiorowości, ich tożsamość bynajmniej nie doznawała kryzysu. Wyjawiane przez nich kwestie dotyczyły problemu definiowania ich przynależności do tylko jednego rodzaju z wielu kategorii społecznych. Nie była więc kwestionowana wówczas ich identyfikacja rodzinna, przestrzenna czy klasowa, ale

tylko relacja między tymi identyfikacjami a identyfikacją francuską lub algierską<sup>1</sup>. Postacie, o których tu mowa, były świadome posiadanych przez nie cech (np. pochodzenie, religia, zamieszkiwanie w jakiejś dzielnicy) – ich relatywnej stałości, niezmienności. Nie oznacza to, że problem przez nie poruszany nie jest ważny społecznie, gdyż, przeciwnie, ma olbrzymi wpływ na relacje między mieszkańcami a obywatelami Francji; rozważam tu jedynie tę kwestię w kontekście popularnego w postmodernizmie hasła „kryzysu tożsamości”.

W perspektywie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że w przeciwieństwie do wielu cech posiadanych przez jednostki, które chronią ją przed utratą poczucia ciągłości własnego „ja”, definicje między relacjami są najbardziej nietrwałą częścią tożsamości. Zmienne są również, a być może nawet przede wszystkim, prawne i polityczne definicje określające granice różnych przynależności kategorialnych. Nie można zmienić swego pochodzenia, zaprzeczyć, że jest się czymś synem lub czyjąś córką, trudno przejść na inną wiarę i z dnia na dzień zmienić swą przynależność klasową. Można natomiast domagać się, aby ludzie o pewnym pochodzeniu, religii czy położeniu społecznym posiadali pełnię praw obywatelskich lub, aby byli traktowani jak obywatele (np. gdy chodzi o aktywność polityczną imigrantów na szczeblu lokalnym i ich udział w wyborach samorządowych). Identyfikacje są więc w dużej mierze kwestią decyzji, w czym przejawia się płynność tego zjawiska, ale wybór – przynajmniej w paradygmacie metamodernistycznym – dotyczy bardziej tego, jak zdefiniujemy relacje pomiędzy poszczególnymi cechami niż zmieniania tych cech.

Przeprowadzone badania wspierają tezę, że identyfikacje są każdorazowym ustalaniem granicy społecznej między „nami” a „nie-nami”. Nie tylko więc należymy do wielu kategorii społecznych, ale można przyjąć, że jednocześnie – nie zmieniając się wcale – z członkostwa w tych samych kategoriach możemy być z jakiegoś względu wyłączeni.

---

<sup>1</sup> Pokazuje to, dlaczego trudno wnioskować o całej tożsamości jakiejś badanej zbiorowości, gdy zadajemy pytanie tylko o jedną identyfikację, np. „Czy czuje się Pan/i Polakiem?”

Zawarte w tym zakończeniu rozważania teoretyczne mają jedynie charakter szkicowy i wstępny, gdyż celem tej pracy było wskazanie za pomocą przyjętych narzędzi pojęciowych na wybrane, możliwe identyfikacje Francuzów algierskiego pochodzenia. Refleksje te pokazują po raz wtóry, że problem relacji między identyfikacjami jest szeroki i można go odnosić do różnych zbiorowości społecznych. Mam nadzieję, że zarysowane tu empiryczno-teoretyczne kwestie będą mogły być rozwijane w następnych badaniach społecznych.



## Bibliografia

- Aissaoui, Rabah. 2009. *Immigration and National Identity: North African Political Movements in Colonial and Postcolonial France*. London: I.B.Tauris (International Library of Migration Studies).
- Amellal, Karim. 2005. *Discriminez-moi. Enquête sur nos inégalités*. Paris: Flammarion (Enquête).
- Ammar, Mohamed Ben; Ghorbel, Chafik; Kridis, Noureddine. 1990. *Introduction*, w: N. Kridis (éd.), *Adolescence et identité*. Marseille: Hommes et perspectives.
- Amossy, Ruth. 2008. *Dimension rationnelle et dimension affective de l'ethos*, w: M. Rinn (dir.), *Émotions et discours. Usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Interférences).
- Amossy, Ruth; Herschberg-Pierrot, Anne. 1997. *Stéréotypes et clichés: langue, discours, société*. Paris: Nathan.
- Anderson, Benedict. 1997. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Znak.
- Anderson, Zoe. 2012. "The Borders is Everywhere": *Excursions in the Politics of Identity*, w: *Notes in Metamodernism*, 10 May 2012, <http://www.metamodernism.com/2012/05/10/the-border-is-everywhere-metamodern-excursions-in-the-politics-of-identity/> (dostęp: 27.05.2012).
- Angenot, Marc. 2008. *Le ressentiment: raisonnement, pathos, idéologie*, w: M. Rinn (éd.), *Émotions et discours. Usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Interférences).
- Angutek, Dorota. 2009. *Wprowadzenie*, w: D. Angutek (red.), *Obcy w przestrzeni kulturowej współczesnej Europy*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Appadurai, Arjun. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ardener, Edwin. 1992. *Tożsamość i utożsamienie*, w: Z. Mach, A. K. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

- Arystoteles. 2006. *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Attias-Donfut, Claudine; Wolff, François-Charles. 2009. *Le destin des enfants d'immigrés. Un déchainement des générations*. Paris: Stock.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW.
- Bauman, Zygmunt. 2007a. *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2007b. *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Baumeister, Roy F. 2011. *Self and Identity: a Brief Overview of What They Are, What They Do, and How They Work*, „Annals of the New York Academy of Sciences”, No. 1234.
- Belaskri, Yahia. 2007. *De l'immigré algérien au franco-maghrébin*, w: Y. Belaskri (éd.), *Les Franco-Maghrébins et la République*. Paris: Agence de Promotion des Cultures et du voyage.
- Bertaux, Daniel. 2010. *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*. Paris: Armand Colin.
- Bertaux, Daniel; Bertaux-Wiame, Isabelle. 1981. *Life Stories in the Bakers' Trade*, w: D. Bertaux (ed.), *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly Hills: Sage & International Sociological Association.
- Blok, Zbigniew. 1999. *Teorie struktur i zmian społecznych. Podobieństwa i różnice*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM.
- Bokszański, Zbigniew. 2000. *Tożsamość*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 4 (red. zespół pod kierunkiem W. Kwaśniewicza). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bokszański, Zbigniew. 2001. *Stereotypy a kultura*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.
- Bokszański, Zbigniew. 2004. *Ponowoczesność a tożsamość narodowa*, w: K. Górlach, M. Niezgodna, Z. Seręga (red.), *Władza, naród, tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bokszański, Zbigniew. 2006. *Polacy o sobie: autoidentyfikacje i samooceny*, „Kultura Współczesna”, nr 1 (47).
- Bokszański, Zbigniew. 2006. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bokszański, Zbigniew. 2008. *Tożsamość grup etnicznych a język w społeczeństwach wielokulturowych*, w: S. Gajda (red.), *Tożsamość a język w per-*

- spektywie slawistycznej*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Borrel, Catherine; Lhommeau, Bertrand. 2010. *Être né en France d'un parent immigré*, „Insee Première”, no 1287.
- Boski, Paweł. 1992. *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*. Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Bouamama, Saïd. 2003. *L'immigration algérienne au temps de la colonisation*, „Hommes & Migrations”, no 1244, juillet-août 2013 (*Français et Algériens*).
- Bourdieu, Pierre. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki. Kraków: Universitas.
- Braudel, Fernand. 1986. *L'identité de la France. Espace et Histoire*. Paris: Arthaud-Flammarion.
- Brubaker, Rogers. 1994. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers; Cooper Frederick. 2000. *Beyond "Identity"*, „Theory and Society”, No. 29.
- Bruneaud, Jean-François. 2005. *Chroniques de l'ethnicité quotidienne chez les Maghrébins français*. Paris: L'Harmattan.
- Buchowski, Michał. 2009. „Swoi” jako „obcy” w neoliberalnym postsocjalizmie, w: D. Angutek (red.), *Obcy w przestrzeni kulturowej współczesnej Europy*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Budyta-Budzyńska, Małgorzata. 2010. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bukowski, Jacek. 1971. *Wykorzystywanie dokumentów autobiograficznych w socjologii polskiej*, „Pamiętnikarstwo Polskie”, nr 2.
- Burakowski, Stanisław. 1988. *Wprowadzenie*, w: F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*. Warszawa, PWN.
- Burszta, Wojciech J. 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Burszta, Wojciech J. 2009. *Obcość wielokulturowa*, w: D. Angutek (red.), *Obcy w przestrzeni kulturowej współczesnej Europy*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Camilleri, Carmel. 1980. *Les immigrés maghrébins de la seconde génération: contribution à une étude de leurs évolutions et de leurs choix culturels*, „Bulletin de psychologie”, Vol. 33, no 347.

- Camilleri, Carmel. 1990. *Positionnement identitaire chez l'adolescent maghrébin en France*, w: N. Kridis (red.), *Adolescence et identité*. Marseille: Hommes et perspectives.
- Camus, Albert. 1985. *Obcy*, tłum. M. Zenowicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Castells, Manuel. 2008. *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, red. M. Marody. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chałasiński, Józef. 1938. *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*. Warszawa: Państwowy Instytut Kultury Wsi.
- Chałasiński, Józef. 1968. *Kultura i naród. Studia i szkice*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Chałasiński, Józef. 1975. *Florian Znaniecki – socjolog polski i amerykański*, w: A. Kwilecki (red.), *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Chałasiński, Józef. 1979 [1931]. *Drogi awansu społecznego robotnika. Studium oparte na autobiografiach robotników*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Charaudeau, Patrick. 2008. *Pathos et discours politique*, w: M. Rinn (éd.), *Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Interférences).
- Chavanon, Olivier. 2001. *Les drôles de Nègres de l'entre deux-guerres: immigrants italiens, espagnols, polonais à Lyon*, w: É. Savoie (éd.), *Les noms que l'on se donne. Processus identitaire, expérience commune, inscription publique*. Paris: L'Harmattan.
- Chemin, Ariane. 2011. *La longue histoire d'un massacre oublié*. „Le Monde”, 17 octobre.
- Chlebda, Wojciech. 2008. *Leksykografia w aktach i procesach polskiej auto-identyfikacji narodowej*, w: S. Gajda (red.), *Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Citizenship and sense of belonging*. 2004. Raport specjalny Eurobarometru (60.1) przygotowany na zlecenie Komisji Europejskiej przez European Opinion Research Group, [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_199.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_199.pdf) (dostęp: 21.05.2014).
- Collet, Beate; Santelli Emmanuelle. 2012. *Couples d'ici, parents d'ailleurs. Parcours de descendants d'immigrés*. Paris: PUF (Le Lien social).
- Colonna, Vincent. 2004. *Autofiction & autres mythomanies littéraires*. Auch: Éditions Tristram.

- Condon, Stéphanie; Régnaud, Corinne. 2010. *Héritage et pratiques linguistiques des descendants d'immigrés en France*, „Hommes et Migrations”, no 1288, novembre–décembre.
- Crisp, Beth R. 2010. *Belonging, Connectedness and Social Exclusion*, „Journal of Social Inclusion”, No. 1 (2).
- Cyceron. 2002. *Filipiki. Mowy przeciwko Markowi Antoniuszowi*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Czermińska, Małgorzata (red.). 2009. *Autobiografia*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Delarue, Fernand. 2008. *Pathétique et « Grand Style » à Rome (premiers siècles avant et après J.-C.)*, w: M. Rinn (éd.), *Émotions et discours. Usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Interférences).
- Desplanques, François. 1991. *Quand les Beurs prennent la plume*, „Revue européenne de migrations internationales”, no 3.
- Dewitte, Philippe. 2003. *Une identité double de moins en moins problématique*, „Hommes & Migrations”, no 1244 (*Français et Algériens*).
- Dirkx, Paul. 2000. *Sociologie de la littérature*. Paris: Armand Colin.
- Domańska, Ewa. 2007. „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Donzelot, Jacques. 2006. *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues?*. Paris: Éditions du Seuil.
- Drozdowski, Rafał. 2009. *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Dulczewski, Zygmunt. 1975. *Florian Znaniński jako twórca metody autobiograficznej w socjologii*, w: A. Kwilecki (red.), *Florian Znaniński i jego rola w socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dutkiewicz, Henryk. 1975. *Florian Znaniński jako socjolog wiedzy*, w: A. Kwilecki (red.), *Florian Znaniński i jego rola w socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dyczewski, Leon. 2002. *Więź między pokoleniami w rodzinie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski, Leon. 2011. *Kultura w całościowym planie rozwoju*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dyczewski, Leon; Szwed, Robert. 2010. *Wstęp*, w: R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, *Odmiany tożsamości*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Eakin, Paul John. 1985. *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*. Princeton: Princeton University Press.
- Eco, Umberto. 2011. *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*, tłum. T. Kwiecień i A. Gołębiowska. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

- Eggs, Ekkehard. 2008. *Le pathos dans le discours – exclamation, reproche, ironie*, w: M. Rinn (éd.), *Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Interférences).
- Epstein, Mikhail. 1999. *On the Place of Postmodernism in Postmodernity*, w: M. Epstein, A. Genis, S. Vladiv-Glover (eds.), *Russian Postmodernism: New Perspectives on Late Soviet and Post-Soviet Culture*. Oxford: Berghahn Books.
- Erikson, Erik H. 1960. *The Problem of Ego Identity*, w: M. R. Stein, A. J. Vichich, D. Manning White (eds.), *Identity and Anxiety. Survival of the Person in Mass Society*. Glencoe (Illinois): The Free Press of Glencoe.
- Eshelman, Raoul. 2000. *Performatism, or the End of Postmodernism*, „Anthropoetics. Journal of Generative Anthropology”, No. 2 (6), Fall 2000/ /Winter 2001.
- Ferrarotti, Franco. 1981. *On the Autonomy of the Biographical Method*, w: D. Bertaux (ed.), *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly Hills: Sage & International Sociological Association.
- Finkelkraut, Alain (éd.). 2007. *Qu'est-ce que la France?*. Paris: Stock (Panama).
- Finkelkraut, Alain. 2013. *L'identité malheureuse*. Paris: Éditions Stock.
- Flick, Uwe. 2010. *Projektowanie badania jakościowego*, tłum. P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gajda, Stanisław. 2008. *Słowiańskie dyskursy tożsamościowe*, w: S. Gajda (red.), *Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Galai, Fatiha el. 2005. *L'identité en suspens: à propos de la littérature beur*. Paris: L'Harmattan.
- Galent, Marcin. 2011. *W stronę konwergencji praktyk integracyjnych w społeczeństwach wielokulturowych: przykład Francji i Wielkiej Brytanii*, w: A. Śliz i M. S. Szczepański (red.), *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja?*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Galland, Olivier. 2006. *Jeunes: les stigmatisations de l'apparence*, „Économie et Statistique”, no 393–394.
- Galton, Antony; Mizoguchi, Riichiro. 2009. *The Water Falls but the Waterfall Does Not Fall: New Perspectives on Objects, Processes and Events*, „Applied Ontology”, No. 4.
- Gandhi, Leela. 2008. *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Gans, Eric. 2000. *The Post-Millennial Age*, w: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 209, 24 November 2001, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw251.htm> (dostęp: 12.09.2012).
- Gans, Eric. 2001a. *Victimary Thinking Forever*, w: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 230, 31 March 2001, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw230.htm> (dostęp: 27.05.2012).
- Gans, Eric. 2001b. *The New World Order*, w: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 244, 11 September 2001, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw244.htm> (dostęp: 27.05.2012).
- Gans, Eric. 2001c. *Scapegoating after September 11*, w: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 251, 24 November 2001, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw251.htm> (dostęp: 27.05.2012).
- Geiser, Myriam. 2008. *La littérature „beur” comme écriture de la post-migration et forme de „littérature-monde”*, „Expressions maghrébines”, no 1.
- Giddens, Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, Anthony. 2006. *Socjologia*, tłum. J. Gilewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goblot, Edmond. 1925. *La barrière et le niveau: étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Goldmann, Lucien. 1967. *Le structuralisme génétique en sociologie de la littérature*, w: *Littérature et Société. Problèmes de méthodologie en sociologie de la littérature. Colloque organisé [...] du 21 au 23 mai 1964*. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.
- Golka, Marian. 1997. *Wielokulturowość miasta*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Golka, Marian. 2007. *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Golka, Marian. 2010. *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Golka, Marian. 2012. *Konstruowanie tożsamości – czynniki społeczno-kulturowe*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 2.
- Gonzalès, Jean-Jacques. 2007. *Introduction*, w: Y. Belaskri (dir.) *Les Franco-Maghrébins et la République*. Paris: Agence de Promotion des Cultures et du Voyage.
- Górski, Piotr. 1986. *Socjologiczne ujęcia kwestii narodu: podobieństwa i różnice*, „Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 4.

- Gotman, Anne. 2008. *Le reconnaissance de l'identité: Pourquoi?*, „Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie”, no 3.
- Hałas, Elżbieta. 1986. *Florian Znaniecki – An Unrecognized Forerunner of Symbolic Interactionism*, w: Z. Dulczewski (red.), *A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki on the Centenary of His Birth*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Hall, Aleksander. 2005. *Naród i państwo w myśli politycznej Charlesa de Gaulle'a*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Hall, Stuart. 1996. *Introduction: Who Needs „Identity”?*, w: S. Hall, P. Du Gay (eds.), *Questions of cultural identity*. London: Sage.
- Hargreaves, Alec G. 1991. *Voices from the North African Immigrant Community in France: Immigration and Identity in Beur Fiction*. New York–Oxford: Berg.
- Hatzfeld, Marc. 2005. *Petit traité de la banlieue. Des modes de régulation multiples*, Profession Banlieue: Les « 5 à 7 », no 12.
- Hatzfeld, Marc. 2006. *La culture des cités, une énergie positive*. Paris: Autrement.
- Hatzfeld, Marc. 2014. *Miasto i procesy migracyjne we Francji*, „Człowiek i Społeczeństwo”, nr 1 (*Miasto i migracje*, red. J. Kubera i Ł. Skoczylas).
- Hładkiewicz, Wiesław. 2009. *Obcy w wielokulturowej Europie – casus francuski*, w: D. Angutek (red.), „Obcy” w przestrzeni kulturowej współczesnej Europy. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Hogg, Michael A.; Abrams, Dominic. 1988. *Social Identifications: a Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. London–New York: Routledge.
- Immigrés et descendants d'immigrés en France, édition 2012. Fiches thématiques – Population immigrée – Immigrés*. 2012. Paris: Institut National de la Statistique et des Études Économiques.
- Jakobson, Roman. 1989 [1960]. *Poetyka w świetle językoznawstwa*, w: tegoż, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 2. Wybór, red. naukowa i wstęp M. R. Mayenowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jakubczak, Franciszek. 1989. *Zasoby pamiętników. Zasady i zakres ich użytkowania*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 2.
- Jałowicki, Bohdan. 1978. *Procesy rozwoju społecznego współczesnej Algierii*. Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jałowicki, Bohdan. 2011. *Miejsce, przestrzeń, obszar*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 60, nr 2–3.
- Jarymowicz, Maria. 1992. *Tożsamość jako efekt rozpoznawania siebie wśród swoich i obcych*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa: Instytut Psychologii PAN.



- Każmierska, Kaja. 2008. *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Klandermans, Bert. 2005. *Politicized Collective Identity: Collective Identity and Political Protest*, w: S. R. Thye, E. J. Lawler (eds.), *Social Identification in Groups*. Amsterdam: Elsevier JAI (Advances in Group Processes, Vol. 22).
- Kleppinger, Kathryn. 2011. *L'invention du roman beur: Mehdi Charef, Leïla Sebbar, Azouz Begag et Farida Belghoul*, w: I. Vitali (éd.), *Intrangers (I). Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*. Louvain-La-Neuve: L'Harmattan/Academia.
- Kłoskowska, Antonina. 2005. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kmita, Jerzy. 2008. *Akwizycja języka a świadomość osobowej tożsamości*, w: S. Gajda (red.), *Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Koseła, Krzysztof. 2003. *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Księga Ezechiela. 1990. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kubera, Jacek. 2012. *Teksty literackie jako przedmiot badań socjologicznych*, w: A. Figiel i Ł. Rogowski (red.), *W tym szaleństwie jest metoda. Jak można badać społeczeństwo?*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Kubera, Jacek. 2013a. *Algierczycy we Francji. Jaka integracja?*, „Przegląd Zachodni”, nr 1.
- Kubera, Jacek. 2013b. *Metamodernistyczna oscylacja lub podmiot i tożsamość po postmodernizmie*, „Teksty Drugie”, nr 1–2.
- Kubera, Jacek. 2013c. *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości*, „Nauka”, nr 1.
- Kubera, Jacek. 2014a. *O potrzebie budowania identyfikacji z miastem*, w: M. Sagan i K. Żuk (red.), *Lublin 2020. Cztery oblicza przyszłości miasta*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kubera, Jacek. 2014b. *Przygoda i Wyznanie. Dwie perspektywy doświadczania migracji w mieście, jedno wyzwanie polityki miejskiej*, „Człowiek i Społeczeństwo”, nr 1 (*Miasto i migracje*, red. J. Kubera i Ł. Skoczylas).
- Kubera, Jacek. 2015. *Powieść autobiograficzna jako dokument osobisty i podobny do pamiętników konkursowych materiał badań socjologicznych*, „Studia Humanistyczne AGH” („Storytelling” red. D. Rancew-Siko-

- ra), nr 1, <https://journals.agh.edu.pl/human/article/view/1767> (dostęp: 20.11.2015).
- Kubera, Jacek; Skoczylas Łukasz. 2012. *Pamięć o wojnie, wojna o pamięć. Pamięć społeczna o wojnie w Algierii w relacjach pomiędzy Francją a imigrantami algierskimi*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, nr 40.
- Kubicki, Paweł. 2010. *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kwaśniewski, Krzysztof. 1987. *Autochtonizm i autochtonizacja*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 1.
- Kwiatkowska, Anna. 1999. *Tożsamość a społeczne kategoryzacje*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Lahire, Bernard. 2005. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Armand Colin (Collection Essais & Recherches).
- Lapeyronnie, Didier. 2009. *Ghetto urbain*, „Demain la ville”, no 4.
- Le Bras, Hervé; Todd, Emmanuel. 2012. *L'invention de la France. Atlas anthropologique et politique*. Gallimard (NRF essais).
- Lefebvre, Henri. 2009 [1968]. *Le droit à la ville*. Paris: Economica–Anthropos.
- Lejeune, Philippe. 1996. *Le Pacte autobiographique* (nouvelle édition augmentée). Paris: Éditions du Seuil.
- Lewandowski, Edmund. 2008. *Charakter narodowy Polaków i innych*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Muza.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria (red.). 2009. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Difin.
- Lis, Jerzy. 2006. *Obrzeża autobiografii. O współczesnym piarstwie autofikcyjnym we Francji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Lisiecki, Stanisław. 1991. *Robotnicy cudzoziemscy w strukturze społeczeństwa zachodniemieckiego*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Lisiecki, Stanisław. 2007. *Kontynuacje i kierunki badań nad najnowszą falą emigracji z Polski*, w: R. Drozdowski (red.), *Końce i początki. Socjologiczne podsumowania, socjologiczne zapowiedzi*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Lisiecki, Stanisław. 2009. *O granicach naturalnych, politycznych, społecznych i... granicach w głowie. Szkice do socjologii pogranicza polsko-niemieckiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Lisse, Elisabeth. 2011. *Lieu d'habitation disqualifié et identité collective*, w: O. Lazzarotti, P.-J. Olgner (éd.), *L'identité: entre ineffable et effroyable*. Paris: Armand Colin (Recherches).
- Litak, Eliza. 2014. *Pamięć a tożsamość. Rzymskokatolickie, greckokatolickie i prawosławne wspólnoty w południowo-wschodniej Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Machaj, Irena. 2007. *Kategoria tożsamości w badaniach współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: J. Leoński i U. Kozłowska (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej. Badania jakościowe nad tożsamością*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński.
- Malewska-Peyre, Hanna. 1992. *Ja wśród swoich i obcych*, w: P. Boski, M. Jarymowicz i H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmienność kulturowa*. Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Manço, Altay. 1999. *Intégration et identités. Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*. Paris–Bruxelles: Département De Boeck Université.
- Markowski, Daniel. 2004. *Naród i państwo w socjologicznej perspektywie wieku globalizacji. Zarys problematyki*, w: K. Gorlach, M. Niezgoda i Z. Serega (red.), *Władza, naród, tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Marlière, Éric. 2006. *Le sentiment d'injustice chez les jeunes d'une cité HLM*, „Société et jeunesse en difficulté. Revue pluridisciplinaire de recherche”, no 2.
- Marczak, Andrzej (red.). 1999. *Badania nad tożsamością regionalną. Stan i potrzeby*. Łódź–Ciechanów: Krajowy Ośrodek Dokumentacji Regionalnych Towarzystw Kultury.
- Mayol, Pierre. 2011. *Mieszkać*, w: M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol (red.), *Wynaleźć codzienność. 2: Mieszkać, gotować*, tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- McCormack, Jo. 2007. *Collective Memory. France and the Algerian War (1954–1962)*. Lanham: Lexington Books.
- Melosik, Zbyszko; Szkudlarek, Tomasz. 1998. *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Mencwel, Andrzej (red.). 1980. *W kręgu socjologii literatury. Antologia tekstów zagranicznych*, t. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Merle, Isabelle. 2004. *De la „légalisation” de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question*, „Politix”, no 66 (17).
- Modood, Tariq. 2014. *Multikulturalizm*, tłum. I. Kołbon. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Molinié, Georges. 2008. *Les choses sont pathétiques*, w: M. Rinn (éd.), *Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (Interférences).
- Monneret, Jean. 2008. *La guerre d'Algérie en trente-cinq questions*. Paris: L'Harmattan.
- Nichols, Peter. 2010. *Substance Concepts and Personal Identity*, „Philosophical Studies”, No. 150.

- Nora, Pierre. 2012. *Les Français d'Algérie (Édition revue et augmentée, précédée de « Cinquante ans après » et suivie d'un document inédit de Jacques Derrida, « Mon cher Nora... »)*. Paris: Christian Bourgois Éditeur.
- Nowicka, Ewa. 2005. *Obcy*, w: *Encyklopedia Socjologii* (red. zespół pod kierunkiem W. Kwaśniewicza), suplement. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- O'Brien, Martin. 2001. *Esej o płynnej tożsamości*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW.
- Okba, Mahrez. 2012. *Métiers des pères et des descendants d'immigrés: une mobilité sociale davantage liée à l'origine sociale qu'à l'origine géographique*, „DARES Analyse”, no 58.
- Olsson, Kenneth. 2011. *Le discours beur comme positionnement littéraire Romains et textes autobiographiques français (2005–2006) d'auteurs issus de l'immigration maghrébine*. Stockholm: Stockholm University.
- Ossowski, Stanisław. 1983. *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Palczyński, Tadeusz. 2002. *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Palczyński, Tadeusz. 2004. *Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji*, w: K. Górlach, M. Niezgodna i Z. Seręga, (red.) *Władza, naród, tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Palczyński, Tadeusz. 2008. *Socjologia tożsamości*. Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- Palczyński, Tadeusz. 2010. *Miasto – „mikser” kulturowy*, w: M. Banaszkiewicz, F. Czech i P. Winkowski (red.), *Miasto między przestrzenią a koncepcją przestrzeni*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pan Ké Shon, Jean-Louis. 2011a. *Discrimination au logement et ségrégation ethno-raciale en France*, „Les après-midi de Profession Banlieue”, no 19.
- Pan Ké Shon, Jean-Louis. 2011b. *La ségrégation des immigrés en France: état des lieux*, „Population & Sociétés”, no 477, avril 2011.
- Peräkylä, Anssi. 2009. *Analiza rozmów i tekstów*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, tłum. K. Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Perrin, Evelyne. 2008. *Jeunes Maghrébins de France. La place refusée*. Paris: L'Harmattan (Logiques Sociales).
- Piotrowski, Andrzej. 2006. *Proces kształtowania tożsamości narodowej w dyskursie potocznym i publicznym*, w: A. Misztalska i A. Piotrowski (red.), *Obszary ładu i anomii. Konsekwencje i kierunki polskich przemian*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Piotrowski, Jerzy. 1975. *Zagadnienie roli społecznej w systemie socjologicz-*

- nym *Floriana Znanięckiego*, w: A. Kwilecki (red.), *Florian Znanięcki i jego rola w socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Przestalski, Andrzej; Włodarek, Jan. 2011. *Teoretyczno-metodologiczne podstawy systemu socjologicznego Floriana Znanięckiego*, w: F. Znanięcki, *Współczynnik humanistyczny*. Wybór i dobór tekstów A. Przestalski i J. Włodarek. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Redouane, Najib (éd.). 2012a. *Où en est la littérature « beur »?* Paris: L'Harmattan.
- Redouane, Najib. 2012b. *Qu'en est-il des écrits des enfants d'immigrés maghrébins en France*, w: N. Redouane (éd.), *Où en est la littérature « beur »?* Paris: L'Harmattan.
- Reynaud-Paligot, Carole. 2011. *De l'identité nationale. Science, race et politique en Europe et aux États-Unis. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Richardson, Laurel; St. Pierre, Elizabeth Adams. 2009. *Pisanie jako metoda badawcza*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, tłum. K. Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rinn, Michael. 2008. *L'introduction*, w: M. Rinn (éd.), *Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Rio, Fabienne. 2010. *Les tribulations identitaires de Franco-Algériens. Représentations et enjeux des nationalités française et algérienne. Codes, laïcité, éducation, football*. Paris, L'Harmattan.
- Rybicki, Paweł. 1975. *Znanięckiego „Wstęp do socjologii” odczytany po latach pięćdziesięciu*, w: A. Kwilecki (red.), *Florian Znanięcki i jego rola w socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rybicki, Paweł. 1983. *Naród i państwo. Z rozważań nad relacją między dwiema postaciami wielkiej społeczności*, w: A. Kłoskowska (red.), *Naród, kultura, osobowość. Księga poświęcona Profesorowi Józefowi Chałasińskiemu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Sakson, Andrzej. 2017. *Mazurzy – dylematy tożsamości*, w: tegoż, *Dziedzictwo Prus Wschodnich. Socjologiczne i historyczne studia o regionie*. Dąbrówno: Retman.
- Saussure, Ferdinand de. 1991 [1916]. *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sayad, Abdelmalek. 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- Schütze, Fritz. 2012. *Analiza biograficzna ugruntowana empirycznie w autobiograficznym wywiadzie narracyjnym. Jak analizować autobiograficz-*

- ne wywiady narracyjne, w: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Sicard, Frédérique. 2011. *Enfants issus de l'immigration maghrébine. Grandir en France*. Paris: L'Harmattan.
- Simmel, Georg. 2005. *Obcy*, w: tegoż, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Simmel, Georg. 2008 [1903]. *Socjologia przestrzeni*, w: tegoż, *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Simmel, Georg. 2008 [1908]. *Krzyżowanie się kręgów społecznych*, w: tegoż, *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Simon, Patrick. 2012. *French National Identity and Integration. Who belongs to the National Community*. Washington: Migration Policy Institute.
- Skoczylas, Łukasz. 2014. *Pamięć społeczna miasta – jej liderzy i odbiorcy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Smolarkiewicz, Elżbieta. 2007. *Tożsamość w warunkach migracji*, w: R. Drodowski (red.), *Końce i początki. Socjologiczne podsumowania, socjologiczne zapowiedzi*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Smolarkiewicz, Elżbieta. 2010. *Przerwana tożsamość. Odtwarzanie i tworzenie tożsamości w społecznościach postmigracyjnych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Smolicz, Jerzy. 2004. *Globalizacja, suwerenność państwowa i wielokulturowość*, w: K. Gorlach, M. Niezgodą i Z. Seręga (red.), *Władza, naród, tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Starnawski, Marcin. 2008. *O reżimach identyfikacyjnych i dylematach tożsamości w diasporze*, w: B. Zimoń-Dubowik i M. Gamian-Wilk (red.), *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Stegner, Tadeusz (red.). 1994. *Naród i religia*. Gdańsk: Instytut Historii UG, Towarzystwo Polsko-Ukraińskie w Gdańsku, Związek Ukraińców w Polsce, Koło Naukowe Historyków UG.
- Stora, Benjamin. 1992. *Ils venaient d'Algérie. L'immigration algérienne en France (1912–1992)*. Paris: Arthème Fayard.
- Stora, Benjamin. 2007. *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial (entretiens avec Thierry Leclère)*. Paris: Éditions de l'Aube.
- Strzyczkowski, Konstanty. 2010. *Tożsamość czy identyfikacja i kategoryzacja?*, w: L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża i R. Szwed (red.), *Stalość i zmienność tożsamości*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Strzyczkowski, Konstanty. 2011. *Tożsamość habitusu, tożsamość przyzwyczajień. Zagadnienie tożsamości w teorii Pierre'a Bourdieu*, w: E. Litak,

- R. Furman i H. Bożek (red.), *Pejzaże tożsamości. Teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strzyczkowski, Konstanty. 2012. *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa ponowoczesnego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Suchocka, Renata. 2001. *Europejska tożsamość jako przedmiot naukowej dyskusji*, w: R. Suchocka (red.), *Oblicza europejskiej tożsamości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.
- Suchocka, Renata. 2013. *Migranci pomiędzy dwiema kulturami i pomiędzy dwiema strategiami adaptacyjnymi*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 1.
- Suchocki, Bolesław; Szafran, Aurelia; Wawruch, Krzysztof. 1990. *Możliwości zastosowania „metody statystycznej” do badania materiałów autobiograficznych*, w: J. Włodarek i M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szacki, Jerzy. 2004. *Czy istnieje socjologia narodu?*, w: K. Gorlach, M. Niezgoda i Z. Seręga (red.), *Władza, naród, tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szacki, Jerzy. 2008. *Wstęp do wydania polskiego*, w: G. Simmel, *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Szczepański, Marek S.; Śliz, Anna. 2011. *Wielokulturowe miasta*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 2–3.
- Szlachcicowa, Irena. 2007. *Tożsamość ponowoczesna. O poszukiwaniach teoretycznych w kontekście metodologicznym*, w: J. Leoński i U. Kozłowska (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej. Badania jakościowe nad tożsamością*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński.
- Sztompka, Piotr. 2005. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Thiesse, Anne-Marie. 1999. *La création des identités nationales. Europe XVIII–XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Thiesse, Anne-Marie. 2010. *Faire les Français. Quelle identité nationale?*. Paris: Stock.
- Thomas, William I.; Znaniecki, Florian. 1976 [1918–1920]. *Nota metodologiczna*, w: W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tribalat, Michèle. 2004. *Une estimation des populations d'origine étrangère en France en 1999*, „Population”, no 1.

- Ulicka, Danuta. 2001. *Fenomenologiczna filozofia literatury*, w: D. Ulicka (red.), *Literatura, teoria, metodologia*, Warszawa: Wydział Polonistyki UW.
- Venayre, Sylvain. 2013. *Les origines de la France. Quand les historiens racontaient la nation*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vermeulen, Timotheus; van den Akker, Robin. 2010. *Notes on metamodernism*, „Journal of Aesthetics & Culture”, No. 2.
- Vibert, Patrice. 2011. *L'identité: un nouveau chantier théorique?*, w: O. Lazarotti, P.-J. Olganier (éd.), *L'identité: entre ineffable et effroyable*. Paris: Armand Colin.
- Viet, Vincent. 2002. *Histoire de Français venus d'ailleurs de 1850 à nos jours*. Paris: Perrin.
- Vignaux, Georges. 1988. *Le discours acteur du monde. Énonciation, argumentation et cognition*. Paris–Gap: Éditions Ophrys.
- Vitali, Ilaria (éd.). 2011a. *Intrangers (I). Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*. Louvain-La-Neuve: L'Harmattan/Academia.
- Vitali, Ilaria (éd.). 2011b. *Intrangers (II). Littérature beur, de l'écriture à la traduction*. Louvain-La-Neuve: L'Harmattan/Academia.
- Walczak, Bogdan. 2010. *Meandry tożsamości narodowej*, w: G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Meandry tożsamości (Język. Religia. Tożsamość IV)*. Gorzów Wielkopolski–Szczecin: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej.
- Weil, Patrick. 2005. *Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée*, w: *La justice en Algérie 1830–1962*, „Collection de l'Association française pour l'histoire de la justice”, no 16.
- Welzer, Harald. 2009. *Materiał, z którego zbudowane są biografie*, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Universitas.
- Winniczuk, Lidia (red.). 1986. *Słownik kultury antycznej. Grecja–Rzym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Włoch, Renata. 2011. *Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Włodarek, Jan; Ziółkowski, Marek. 1990. *Teoretyczny i empiryczny status metody biograficznej we współczesnej socjologii*, w: J. Włodarek i M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*. Warszawa–Poznań: PWN.
- Wolf, Nelly. 2011. *Amnésies françaises à l'époque gaullienne (1958–1981). Littérature, cinéma, presse, politique*. Paris: Classiques Garnier.
- Zehraoui, Ahsène (éd.). 1999. *Familles d'origine algérienne en France. Étude sociologique des processus d'intégration*. Paris: CIEMI-L'Harmattan.
- Zehraoui, Ahsène. 2003. *De l'homme seul à la famille: changements et rési-*



- stances dans la population d'origine algérienne*, „Hommes & Migrations”, no 1244 (*Français et Algériens*).
- Zielińska, Maria; Leszkowicz-Baczyńska, Żywia. 2009. *Czy kryzys patriotyzmu? Pokoleniowe różnicowanie wyznaczników polskości i patriotyzmu*, w: D. Angutek (red.), *Obcy w przestrzeni kulturowej współczesnej Europy*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Zimoń-Dubowik, Barbara; Gamian-Wilk, Małgorzata. 2008. *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Ziółkowski, Janusz. 1984. *Badania nad świadomością społeczną Poznania w ostatnim półwieczu*, w: F. Znaniński, J. Ziółkowski, *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań? Dwa konkursy: 1928/1964*. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ziółkowski, Marek. 1981. *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniński, Florian. 1931. *Studja nad antagonizmem do obcych*. Odbitka z „Przeglądu Socjologicznego” 1930–1931, nr 2–4. Poznań: Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa.
- Znaniński, Florian. 1938. *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 1.
- Znaniński, Florian. 1984 [1931]. *Miasto w świadomości jego obywateli. Z badań Polskiego Instytutu Socjologicznego nad miastem Poznaniem*, w: F. Znaniński, J. Ziółkowski, *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań? Dwa konkursy: 1928/1964*. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniński, Florian. 1988 [1922]. *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniński, Florian. 1990 [1952]. *Współczesne narody*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniński, Florian. 2009 [1934]. *Metoda socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniński, Florian. 2011 [1965]. *Relacje społeczne i role społeczne. Niedokończona socjologia systematyczna*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.



## Spis schematów, wykresów i tabel

Schemat 1. Pojedyncza czynność identyfikacji .....	36
Schemat 2. Pojedyncza czynność identyfikacji uzupełniona o argument identyfikacji .....	37
Schemat 3. Pojedyncza czynność identyfikacji uzupełniona o następne elementy .....	39
Schemat 4. Pojedyncza czynność identyfikacji uzupełniona o następne elementy .....	43
Schemat 5. Identyfikacja z jakąś kategorią, przynależność do tej kategorii oraz cecha kategorialna jako pojęcia wzajemnie zależne .....	44
Schemat 6. Model relacji między językiem, emocjami i światem rzeczy .....	48
Schemat 7. Pojedyncza czynność identyfikacji (wszystkie elementy) .....	49
Schemat 8. Mechanizm reprodukcji emigracji z Algierii do Francji według Sayada .....	131
Schemat 9. Sytuacje w zebranych materiale, w których obecna jest identyfikacja francuska lub algierska .....	207
Schemat 10. Polityczna, republikańska definicja francuskości i narzucona autochtonicznym mieszkańcom Algierii w epoce kolonialnej relacja francuskości z algierskością .....	266
Schemat 11. Etniczna, kolonialna definicja francuskości przejawiająca się w nierównych prawach obywatelskich różnych mieszkańców Algierii w okresie dominacji francuskiej .....	268
Schemat 12. Francuskość i algierskość jako cechy skonfliktowane w czasie wojny algierskiej, a także po wojnie, w sytuacjach, w których rozmawia się o konflikcie z lat 1954–1962 i o przyczynach jego powstania .....	272
Schemat 13. Identyfikacja rodzinna jako argument na rzecz zarówno identyfikacji francuskiej, jak i algierskiej (algierskość i francuskość jako cechy współegzystujące lub neutralne względem siebie) .....	319
Schemat 14. Identyfikacja rodzinna Francuzów algierskiego pochodzenia w kontekście identyfikacji francuskiej ich samych oraz ich rodziców .....	321

Schemat 15. Identyfikacja rodzinna Francuzów algierskiego pochodzenia w kontekście identyfikacji algierskiej ich samych oraz ich rodziców .....	323
Schemat 16. Dziedziczność statusu migranta jako uzasadnienie identyfikacji francuskiej.....	372
Schemat 17. Identyfikacja z kategorią imigrantów lub emigrantów na tle identyfikacji francuskiej i algierskiej .....	377
Schemat 18. Odrzucanie identyfikacji z migrantami jako dowód identyfikacji francuskiej.....	379
Schemat 19. Identyfikacja z przedmieściem jako element identyfikacji francuskiej .....	413
Schemat 20. Identyfikacja z przedmieściem jako przeszkoda w identyfikacji francuskiej .....	415
Schemat 21. Przynależność do francuskiej klasy robotniczej ujęta w ramy identyfikacji francuskiej.....	442
Schemat 22. Społeczne oddalenie się od klasy robotniczej jako dowód posiadania pewnych dodatkowych cech francuskich .....	445
Schemat 23. Połączone identyfikacje: klasowa („nie jestem mieszczaninem”), społeczno-przestrzenna (z przedmieściem) i z imigrantami jako argument utrudniający identyfikację z Francją .....	446
Schemat 24. Mapa zależności między wybranymi identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia .....	464–465
Wykres 1. Procentowy udział różnego rodzaju identyfikacji i argumentów identyfikacyjnych w całym zebranym materiale .....	202
Tabela 1. Ekwiwalenty pojęciowe w dwóch koncepcjach narodu .....	84
Tabela 2. Idealizacja Francji w oczach imigrantów z algierskiej Kabylii .....	130
Tabela 3. Wzrost liczby artykułów w „Le Monde” poświęconych wojnie algierskiej w latach 1987–2002 .....	138
Tabela 4. Obywatelstwo imigrantów we Francji i ich bezpośrednich potomków (dane w procentach) .....	143–144
Tabela 5. Regionalne rozmieszczenie populacji bezpośrednich potomków imigrantów we Francji (w procentach, według kraju pochodzenia rodziców) .....	145
Tabela 6. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie.....	168–170

Tabela 7. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie. Podział ze względu na płeć i wiek .....	172
Tabela 8. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie. Podział ze względu na wychowywanie się w Algierii lub we Francji oraz w rodzinie algierskiej albo algiersko-francuskiej .....	172
Tabela 9. Autorzy materiałów tekstowych poddanych analizie. Podział ze względu na mieszkanie w okresie młodzieńczym na przedmieściach blokowych lub w innych rodzajach przestrzeni (tabela nie uwzględnia mieszkania w podmiejskich slumsach, zwanych we Francji <i>bidonvilles</i> ) .....	173
Tabela 10. Materiały tekstowe poddane analizie. Informacje na temat pierwszego wydania książek .....	174-186
Tabela 11. Rozkład sytuacji identyfikacyjnych według przynależności identyfikowanych osób do kategorii płci, pochodzenia i pokolenia imigrantów .....	204



## Spis ilustracji

Ilustracja 1. Zamieszkiwanie jako argument na rzecz identyfikacji z danym państwem .....	95
Ilustracja 2. Narodowe Muzeum Historii Imigracji: symboliczne powiązanie imigracji z traktowaniem kolonializmu jako misji cywilizacyjnej.....	141
Ilustracja 3. Algieria jako część Francji. Znaczek pocztowy przedstawiający alegorię Republiki Francuskiej, Mariannę, z dopiskiem „Algieria” (w użyciu w latach 1957–1958) .....	214
Ilustracja 4. Algierskość i muzułmańskość w ramach identyfikacji francuskiej w okresie kolonialnym .....	217
Ilustracja 5. Wielki Meczet Paryża wybudowany w latach 1922–1926 w dowód wdzięczności za udział m.in. Algierczyków w I wojnie światowej .....	219
Ilustracja 6. Algier – stolica Francji walczącej w czasie drugiej wojny światowej .....	221
Ilustracja 7. Łuk Triumfalny – miejsce defilady z 1945 roku, w której uczestniczyli także żołnierze z Algierii francuskiej .....	222
Ilustracja 8. Pamięć o wydarzeniach Masakry Paryskiej z 17 października 1961 roku .....	243–244
Ilustracja 9. Pamięć francuska o wojnie algierskiej. Pomnik poświęcony żołnierzom, <i>harkis</i> oraz cywilnym mieszkańcom Algierii, którzy zginęli w różnych okolicznościach w okresie wojny, a także już po podpisaniu Porozumienia z Évian .....	261
Ilustracja 10. Jedna z tablic pod Łukiem Triumfalnym w Paryżu poświęcona walczącym po stronie Francji w konflikcie algierskim .....	262
Ilustracja 11. Centrum Kultury Algierskiej w Paryżu .....	279
Ilustracja 12. Restauracja berberyjska w Paryżu .....	279
Ilustracja 13. Siedziba Stowarzyszenia Kultury Berberyjskiej w Paryżu .....	280
Ilustracja 14. Instytut Świata Arabskiego w Paryżu .....	280
Ilustracja 15. Współcześni Francuzi wyznający islam i ich drogi, którymi mogą podążać w pielgrzymce do Mekki .....	283

Ilustracja 16. Muzeum Narodowe Historii Imigracji: pozytywne wartościowanie obecności imigrantów we Francji .....	365
Ilustracja 17. Przestrzeń podmiejska między osiedlami: przykład Courneuve pod Paryżem .....	390
Ilustracja 18. Potomkowie imigrantów algierskich – przedsiębiorcy i przedstawiciele wolnych zawodów.....	429



## **Summary**

### **French, Algerians?**

### **Relations between identifications**

### **of the French of Algerian origin**

In this book, I have asked a question of the French and Algerian identity of the French of Algerian origin (FAO). By using the term “French of Algerian origin” instead of “the second generation of Algerian immigrants”, I wish to emphasize that they have a French passport, speak the language of Molière fluently, adopted the French culture and function within various environments, social groups or fractions within the French society, not outside it. Their parents, on the other hand, are Algerians, who socialized in Algeria, in Arabic or Berber culture, and were referred to in France as *Français Musulmans d’Algérie* (if they had been born before the Algerian War), or as their descendants (if they had been born in independent Algeria). The adopted definition of the Algerians does not include other groups who have the right to consider Algeria their homeland: autochthon Algerian Jews and the population of the so called Pieds-Noirs. They were, however, a group so different from the Arabic-Berber majority of population that their identifications were not a topic of this work.

Focusing on identifications was aimed at pointing both to what is “liquid” within it, and to what is relatively “stable”. In the philosophical currents whose position in social sciences has already been established, such as performatism, post-post-modernism, or postmillennialism, it is believed, on the one hand, that post-modernism used to explain the reality completely, while, on the other hand, that in pursuit of what is constant and stable in human existence we do not wish to depart totally from post-modern thinking. The metamodernist paradigm can be considered a synthesis of those currents. The Authors who coined the term “metamodernism”, Timotheus Vermeulen and Robin van den Akker, emphasize that a contemporary subject is bound to oscillate between terms known both from post-modernism and modernism. It is such an understanding of subject and its identity, which tries to combine two, seemingly contradictory, paradigms that I present in my work.

Identifications are a social phenomenon which is manifested in a language, which is why while trying to search it for some constant, repeating and basic elements I used both sociological and linguistic works. I considered the constituent elements of identification to be, among others, situation, defined after William Thomas and Florian Znaniecki, identifying and identified subjects pointed to by Rogers Brubaker and Frederick Cooper, but also – with reference to Ferdinand de Saussure’s theory of signs – I have distinguished between an argument of identification, in other words, a feature, from a categorical name.

The centre of my empirical research was the national identities of FAO, the French and Algerian one, analyzed in relation to other social identifications: state and ethnical-cultural ones from the colonial period, family, religious, with the migrant category, with suburban inhabitants, or people of similar social class. I attempted to demonstrate that individual answers to the question “who am I?”, are not only not detached from one another, but they depend on one another as well, although defining the relations between identifications may change according to a situation. In my theoretical research, I assumed that in the course of identification the feature possessed by a subject is assigned a name, thanks to which its belonging to a certain social category is determined. While studying the relations between identifications (such as French or Algerian one), we at the same time take a look at the manner in which the relations between features (such as being French or being Algerian) are defined, and the manner in which the relations between belonging to a given category of people believed to possess those features are defined (for instance, the question of whether one can be a French and an Algerian at the same time).

The material, analyzed in both qualitative and quantitative terms, were selected literary texts, written in prose by French of Algerian origin and published in years 2000–2013, which were to a varying extent marked by autobiographical elements, yet with the probability criterion preserved in all cases. Due to discrepancies between definitions, blurring of the borders between literary genres, and analyzed materials being located in various places on the continuum between a novel and an autobiography, I use the term “autobiographical novel”, coined for the purpose of this analysis. I therefore suspend an answer to the question on the possible identification of their narrators with authors, and focus on the presence of certain attitudes within a given narration. The assumption that the described situations and the attitudes in relation to being French or Algerian are close to at least a part of French of Algerian origin directly resulted in authors and narrators sharing certain important social features, such as migration

of parents, Algerian origin or life in the suburbs (which allowed to study in a sociological manner both selected novels and autobiographies), not from the belief that given stories should be read according to the so called autobiographical pact (which would exclude from the analysis novels and other texts being at the “outskirts” of autobiography). Methodological support for such an approach was provided by the Polish diary tradition of biographical studies.

The collected material had tremendous illustrative value (over 200 fragments translated from French was cited in the work) and provided basis for creating a map of relationships between various FAO identities. In addition, the results of own studies are confronted with the results of qualitative and quantitative ones carried out in France in recent years, yet with different objectives set (among others, the representative survey study *Trajectoires et Origines*, conducted in 2008 by INED and INSEE).

In the first part of the book, entitled *Liquidity and stability of an identity. Identifications in the sociological perspective*, I present the most important terms, used further in the work. In its first chapter, *Identifications as an element of identity*, while trying to discover the constituent parts of identification, I propose a collection of terms (including, among others, the term of argument of identification), which may prove helpful in describing the phenomenon. I try to embed the analysis in the texts of three sociologists Georg Simmel, Florian Znaniecki and Bernard Lahire. It is in their works that I find justification for the thesis that although identifications are changeable and dependent upon a situation, which proves their “liquidity”, they must take into consideration relatively constant “non-liquid”, points of existence of individuals functioning within a society. The second chapter, entitled *National identities as an example of social identities*, constitutes the first, in this case theoretical, attempt at verifying the proposed way of thinking about identities. While providing numerous arguments in favor of identifying with a nation, I pointed to knowledge of its culture, citizenship of a state representing a given national community, living on a territory considered native to a given nation, having ancestors who belonged to a nation, or having features considered characteristic of it.

The second part, entitled *Names and arguments of belongingness. Algerian immigrants in France*, is aimed at characterizing the social category of FPA, and present the diversity of identifications which may concern them. Algerians’ immigrations to France are here presented in a broader historical and social context, constituted by, among others, the phenomenon of Republic, which for over two hundred years had blended into one nation regionally diverse French citizens, as well as immigrants,

who by adopting the slogan of “Liberty, equality and fraternity”, could also become its citizens. However, in the Republic apart from the political, civic definition of the nation, there was another one, cultural and ethnical (the latter expressed by for instance, the spreading of the so called Gaul myth). I further demonstrate that the belief expressed by some that suburbs are areas which threaten the French culture and civilization is not a recent phenomenon; the same perception was adopted in relation to 19<sup>th</sup> century French peasants coming to factories in the city suburbs, as well as the Poles and Italians immigrating in search of work in the 20<sup>th</sup> century. In the second chapter of the second part, I take a look at Algerian immigration from the colonial conquest to 1974. I take a look at the relations between the French and the Arabs and Berbers, both in France and in Algeria under the French rule. The relations prove the existence of two parallel definitions of Frenchness: political and ethnocultural. A completely new political situation was brought about by the Algerian War (1954–1962), which transformed former French-Muslims into members of a separate nation. Another chapter of the second part concerns the period when the French society realized the constant presence in France of not only Algerian immigrants (in 2008 their population was 713 thousand), but also their children- French of Algerian origin (640 thousand). Starting from the 80s of the 20th century, FAO have been forced to struggle with identifications which used to be assigned to their parents and grandparents.

The third part, entitled *Methodology of studying the relations between identifications in novel and autobiographical texts*, presents arguments which made me use in the course of my own research literary texts situated, from the point of view of literary studies, between a novel and an autobiography. In the second chapter, I discuss the issue of choosing a research sample. Having completed various searches, I managed to find 23 people, French men and women of Algerian origin, whose novels or autobiographies were published after 1999. Finally, as a result of target-random selection, the sample contained 12 people: 6 women and 6 men representing various generations, socialized both in Algerian and mixed families, born in France or Algeria. For each author, one text was drawn. This way, a 2100-page collection of literary texts on various topics, describing, for instance, a childhood spent in Algeria, the first years after coming to France, family and professional problems, relationships with neighbors in various places, ideological issues etc. The third chapter touches upon the issue of methods of analyzing the material collected. The texts have been analyzed both in terms of quantity (I have noted 6437 single situations of identification, and

within them 10641 identifications), as well as quality (various identifications studied for their relationship with French or Algerian ones).

The fourth part is devoted to the findings of my research. The first chapter, entitled *French of Algerian origin's identification diversity, discusses the results of quantitative studies*. They allowed to order the analyzed content and notice certain patterns in it. They present one basic conclusion: it is difficult to analyze one's identity while reducing it to only one, selected identification. The quantitative studies have revealed that FAO can be at the same time viewed as family members, people of various professions, representatives of a given gender, inhabitants of certain area, followers of certain religion, and that national identifications, or identifications with the migrants category – which are often considered the most problematic in this case – in many situations do not have to be even considered.

The second chapter, *Frenchness and Algerianess in the context of selected social identifications*, is the book's longest chapter. It presents the findings of own qualitative studies. It consists of 5 subchapters, in which French and Algerian identifications are analyzed in terms of: (1) state and national identifications from the colonial period, (2) contemporary identifications with family and religion, (3) identification with migrants, (4) identification with the suburbs, (5) class identifications. In the subchapters, various manners of describing the relations between particular identifications (for example, the French and migrant one from subchapter 3) are discussed, along with the features they refer to (Frenchness and the features allowing for identification with migrants), and social categories which by definition possess certain features (French and migrants). All subchapters end with Summaries, in which, apart from assigning quotations to a given form of relationships between identifications, I include schemes describing the studied texts.

In the fifth part, entitled *Conclusions. Relations between identifications of French of Algerian origin*, I once again take a look at the findings in order to find the answer to the previously posed research question. I point out in which situations certain social features of FAO are interpreted as French, Algerian, non-French, and non-Algerian, and also when given features allow for identification both with the French and the Algerians, and when they cause a person not to identify with any of those national communities. Although in many situations the relationships between Algerian and French identity and other identities are differently interpreted (for example, sometimes their family identification is an argument in favor of French or Algerian identification, and sometimes the contrary), a common element can always be distinguished in them: the feature which justifies

a certain attitude to Algerianess or the Frenchness. It is in this part that I placed *Map of relationships between selected identifications of the French of Algerian origin*, which is a collection of all patterns appearing at the end of each subchapter. It constitutes an illustration of the content of the whole empirical part. In the Conclusion, on the other hand, I attempt to refer the research results both to the adopted metamodernist paradigm and to the metaphor of liquid identity.

## Indeks osobowy

### A

Abrams Dominic 41  
Aissaoui Rabah 121, 228  
Aït-Taleb Hamid 166  
Akker Robin van den 11, 53, 159  
Amellal Karim 136, 166, 168, 171–  
–174, 383, 387–388, 406, 464  
Ammar Mohamed Ben 68  
Amossy Ruth 40–41  
Anderson Benedict 97  
Angenot Marc 41  
Angutek Dorota 34  
Appadurai Arjun 26  
Arabi Malika 280  
Aragon Louis 183, 291  
Ardener Edwin 24, 28  
Arystoteles 41, 46–47, 69, 117  
Attias-Donfut Claudine 8, 101, 109,  
129, 146, 428  
Awerroes 117

### B

Baldwin James Mark 60  
Balladur Édouard 360  
Bańko Mirosław 35  
Barrès Maurice 110  
Barth Fredrik 29  
Bauman Zygmunt 7, 10, 73, 80, 468  
Baumeister Roy F. 23  
Begag Azouz 166, 168, 171–175,  
273, 276, 330, 357, 369, 428  
Belaskri Yahia 121

Bella Ahmed Ben 370  
Benia Mouss 166, 168, 171–173, 176  
Bérillon Edgar 70  
Berry John W. 102  
Bertaux Daniel 167, 196  
Bertaux-Wiame Isabelle 167, 196  
Besson Éric 112  
Billing Michael 98  
Blok Zbigniew 416  
Boksański Zbigniew 24, 29–30,  
33–34, 42, 48–49, 70, 82, 84–  
–85, 88, 92  
Borrel Catherine 145  
Boski Paweł 102  
Bouamama Saïd 119–123, 125–127  
Boukhezzer Mustaf 248  
Bouraoui Nina 166, 169, 172–173,  
177, 254, 256, 337, 340–342,  
344, 464  
Bouraoui Yasmina 344  
Bourdieu Pierre 31, 97, 166, 416–  
–417, 440  
Braudel Fernand 110  
Brown James 176, 383–384  
Brubaker Rogers 12, 24–28, 38, 49,  
52, 82–83, 111, 134, 192, 498  
Bruneaud Jean-François 32, 158,  
281, 389  
Buchowski Michał 68  
Budyta-Budzyńska Małgorzata 41,  
88, 99  
Bukowski Jacek 187, 195

Buono Geneviève 280  
 Burakowski Stanisław 58  
 Burgess Ernest W. 60  
 Burszta Wojciech J. 26, 29, 69–70,  
 82, 91, 93, 101

## C

Caldwell Erskine Preston 385  
 Camilleri Carmel 32, 297–298  
 Camus Albert 9, 71, 251  
 Castells Manuel 24, 96  
 Chałasiński Józef 13, 59, 83, 89, 97,  
 99, 156, 187  
 Charaudeau Patrick 46  
 Charef Mehdi 165–166, 169, 172–  
 –173, 178, 236, 251, 273, 366  
 Chavanon Olivier 114  
 Chemin Ariane 240  
 Cherfi Magyd 166  
 Chevalier Louis 126  
 Chevènement Jean-Pierre 360  
 Chlebda Wojciech 32, 35–36, 38,  
 62, 65  
 Clemenceau Georges 179  
 Collet Beate 146, 274, 278, 281,  
 301, 303, 309, 381, 421–422  
 Colonna Vincent 13  
 Condon Stéphanie 276  
 Cooley Charles Horton 60  
 Cooper Frederick 12, 24–25, 27–  
 –28, 38, 52, 82, 114, 192, 498  
 Crisp Beth R. 27  
 Cycleron (Marcus Tullius Cicero)  
 41, 70  
 Czermińska Małgorzata 13

## D

Degrenne Guy 179, 425  
 Delarue Fernand 41, 46  
 Derrida Jacques 9

Desplanques François 165  
 Dewitte Philippe 428  
 Diab Mohamed 248  
 Diogenes Laertios 69  
 Dirx Paul 161  
 Djebar Assia 166  
 Djefafia Abdel 247  
 Djellali Ben Ali 248  
 Djemaï Abdelkader 166, 278  
 Djouder Ahmed 166, 169, 172–173,  
 179, 256, 333, 347, 366, 407  
 Domańska Ewa 10  
 Donzelot Jacques 147  
 Drozdowski Rafał 67  
 Dulczewski Zygmunt 13, 94  
 Durkheim Émile 59  
 Dutkiewicz Henryk 59, 62  
 Dyczewski Leon 38, 89, 288, 310

## E

Eakin Paul John 13  
 Eco Umberto 70, 102  
 Eggs Ekkehard 46  
 el Galai Fatiha 165  
 el-Kader Abd 182, 246  
 Epstein Mikhail 10  
 Erikson Erik 25, 32  
 Eshelman Raoul 10

## F

Fanon Franz 121  
 Faulkner William 385  
 Ferrarotti Franco 194  
 Ferry Jules 179  
 Finkielkraut Alain 109, 113, 282,  
 363  
 Fitzgerald Francis Scott 385  
 Flick Uwe 160, 167



**G**

- Gajda Stanisław 25, 33–34, 44–45,  
83, 90  
Galent Marcin 101  
Galland Olivier 300  
Galton Antony 23  
Gamian-Wilk Małgorzata 24  
Gandhi Leela 96, 213, 347  
Gans Eric 10  
Gaulle Charles de 122, 137, 221,  
328, 386  
Geiser Myriam 165  
Gellner Ernest 26, 97  
Ghorbel Chafik 68  
Giddens Anthony 10, 33, 83, 99  
Goblot Edmond 97, 417  
Goldmann Lucien 161  
Golka Marian 23, 25, 33, 53, 71, 83,  
85, 149  
Gombrowicz Witold 30  
Gonzalès Jean-Jacques 113, 117  
Górski Piotr 82, 85, 88–90, 92–93,  
98–99  
Gotman Anne 34  
Grabski Władysław 187  
Guène Abdelhamid 181  
Guène Faïza 166, 169, 172–173,  
180, 357, 407  
Guène Mohamed 181  
Guène Mounia 181  
Guénif-Souilamas Nacira 434  
Guèye Lamine 126

**H**

- Hałas Elżbieta 59  
Halbwachs Maurice 65  
Halévy Daniel 114  
Hall Aleksander 122, 127, 480  
Hall Stuart 14, 34, 42, 73  
Halley Achmy 166

- Harchi Kaoutar 166  
Hargreaves Alec G. 134, 136, 165,  
171  
Hatzfeld Marc 147–149, 151–153,  
380  
Hemingway Ernest 385  
Herschberg-Pierrot Anne 40–41  
Hładkiewicz Wiesław 139, 152  
Hogg Michael A. 41  
Hollande François 219  
Huntington Samuel 138

**I**

- Imache Tassadit 166, 169, 172–173,  
181–182, 383, 391, 395, 407  
Istace-Yacine Jean-Luc 166

**J**

- Jakobson Roman 38  
Jakubczak Franciszek 160, 187, 194  
Jałowicki Bohdan 123, 148–149  
Jarymowicz Maria 51  
Juvenalis (Decimus Iunius  
Iuvenalis) 70

**K**

- Kadri Khadra 181  
Kalouaz Ahmed 166, 169, 172–173,  
182–183, 232, 241, 334  
Katyliina (Lucius Sergius Catilina)  
46  
Kaźmierska Kaja 160  
Klandermans Bert 24  
Kleppinger Kathryn 166  
Kłoskowska Antonina 7, 14, 30–34,  
57, 59, 73, 77, 89, 200, 276  
Kmita Jerzy 24  
Koseła Krzysztof 24, 27, 30, 36  
Krzywicki Ludwik 187

- Kubera Jacek 11, 13, 19–20, 25, 53,  
62, 95, 117, 127, 136–137, 141,  
159, 161, 214, 217, 219, 221–  
–222, 224, 243–244, 261–262,  
279–280, 283, 294, 365, 390,  
429, 469
- Kubiak Hieronim 99
- Kubicki Paweł 24
- Kwaśniewski Krzysztof 94
- Kwiatkowska Anna 50
- Kwilecki Andrzej 94
- L**
- Ladj Lounès 248
- Lahire Bernard 14, 20, 30, 53–55,  
62–67, 468, 499
- Laïb Abdelkader 247
- Lallaoui Mehdi 166
- Lapeyronnie Didier 149–151, 416
- Lavoine Marc 408
- Le Bras Hervé 110, 114
- Le Corbusier (właśc. Charles-  
–Édouard Jeanneret-Gris) 148,  
380
- Le Pen Jean-Marie 76, 113, 135,  
137, 139, 225, 411
- Lefebvre Henri 147, 151
- Lejeune Philippe 13, 163
- Leszkowicz-Baczyńska Żywia 29,  
88, 96, 98, 100
- Lewandowski Edmund 99–100
- Lhommeau Bertrand 145
- Libiszowska-Żółtkowska Maria 24
- Lis Jerzy 13, 160
- Lisiecki Stanisław 74, 77–78, 102,  
129
- Lisse Élisabeth 389, 391, 398
- Litak Eliza 24
- Liutprand z Cremony 70
- Louatah Sabri 166
- Luther King Martin 383
- M**
- Machaj Irena 28, 30, 53
- Magoudi Ali 166
- Malewska-Peyre Hanna 30, 53, 102,  
114, 303, 310
- Malinowski Bronisław 89
- Manço Altay 101
- Marek Antoniusz 70
- Markowski Danie 87, 91, 99
- Marlière Éric 151
- Matczak Andrzej 24
- Mauco Georges 121–122, 126
- Mayol Pierre 31
- McCormack Jo 127, 137–138
- Mead George H. 60
- Meinecke Friedrich 82, 85
- Melosik Zbyszko 51
- Melville Herman 385
- Mencwel Andrzej 161
- Menguellet Lounis Aït 184
- Merle Isabelle 122
- Mesrine Jacques 400
- Miterranand François 402
- Mizoguchi Riichiro 23
- Modood Tariq 101
- Mohand Hammam 248
- Mohand Salah 248
- Mokeddem Malika 166
- Molier (właśc. Jean-Baptiste  
Poquelin) 8, 285, 291, 317, 497
- Molinié Georges 46–48
- Monneret Jean 119, 122–124, 127–  
–128
- Mouna Sakina 247
- N**
- Nasser Gamal Abdel 370
- Naville Pierre 64

Nichols Peter 23  
 Nora Pierre 9, 226, 228, 234, 281  
 Nowicka Ewa 70

**O**

O'Brien Martin 25  
 Okba Mahrez 428  
 Olsson Kenneth 165  
 Ossowski Stanisław 24, 29, 73–74,  
 93, 97  
 Otton I, cesarz rzymski 70

**P**

Paleczny Tadeusz 9, 24, 32, 41, 53,  
 82, 87–91, 93, 147  
 Pan KéShon Jean-Louis 146  
 Park Robert E. 60  
 Pasqua Charles 360  
 Peräkylä Anssi 195  
 Perrin Evelyne 32, 158, 339–340  
 Piotrowski Andrzej 30, 62, 91, 97–  
 –98  
 Pliniusz Młodszy (Gaius Plinius  
 Caecilius Secundus) 70  
 Pouillot Henri 279  
 Presley Elvis 384  
 Przystalski Andrzej 59

**R**

Rachedi Mabrouck 166  
 Rahmani Zahia 166, 170, 172–173,  
 183–184, 367, 430  
 Redouane Najib 134, 165  
 Régnard Corinne 276  
 Rekala Bekar 247  
 Renan Ernest 110  
 Reynaud-Paligot Carole 112  
 Rinn Michael 41–42  
 Rio Fabienne 32, 110–112, 118,  
 139, 158, 340, 359

Rybicki Paweł 59, 82, 84, 87–88,  
 90–92, 98

**S**

Saadi Amer 247  
 Saadi Nourredine 166  
 Sacks Harvey 195  
 Sakson Andrzej 51  
 Salustiusz (Gaius Sallustius  
 Crispus) 41, 46  
 Santelli Emmanuelle 146, 274, 278,  
 281, 301, 303, 309, 381, 421–422  
 Sarkozy Nicolas 139, 219, 360  
 Sarroub Karim 166  
 Sartre Jean-Paul 102  
 Saussure Ferdinand de 12, 37, 103,  
 498  
 Sayad Abdelmalek 101, 115, 118–  
 –119, 125–126, 128–131, 133–  
 –134, 214, 334  
 Schütz Alfred 31  
 Schütze Fritz 160  
 Sebbar Leïla 166  
 Sedira Samira 166–167, 170, 172–  
 –173, 185, 291, 305, 464  
 Sicard Frédérique 32, 158, 281, 339,  
 359–360, 407  
 Simmel Georg 54–58, 67, 71, 74–  
 –77, 499  
 Simon Patrick 325, 337  
 Skoczylas Łukasz 98, 127, 136–137,  
 224  
 Smolarkiewicz Elżbieta 32, 55, 68,  
 80, 98  
 Smolicz Jerzy 90–92, 100–101, 318  
 Starnawski Marcin 51  
 Stegner Tadeusz 43  
 Steinbeck John Ernst 385  
 Stora Benjamin 128, 133–134, 136,  
 140

- Strzyczkowski Konstanty 10, 27, 31  
 Suchocka Renata 71, 101  
 Suchocki Bolesław 160, 187  
 Sue Eugène 113  
 Szacki Jerzy 55, 81–82, 90, 96–97  
 Szafran Aurelia 160, 187  
 Szczepański Jan 187, 194  
 Szczepański Marek S. 151  
 Szkudlarek Tomasz 51  
 Szlachcicowa Irena 10  
 Sztompka Piotr 27, 40–41  
 Szwed Robert 38  
 Szymczak Mieczysław 35
- Ś**  
 Śliz Anna 151
- T**  
 Tacyt (Publius Cornelius Tacitus)  
 41, 70  
 Tadjer Akli 166  
 Taine Hippolyte 110, 292  
 Talmats Madjid 166  
 Thierry Amédée 110, 112  
 Thiesse Anne-Marie 112–113  
 Thomas William I. 11, 49–51, 58–  
 –59, 155, 160, 498  
 Todd Emmanuel 110, 114  
 Tribalat Michèle 109  
 Tylor Edward B. 93
- U**  
 Ulicka Danuta 13
- V**  
 Venayre Sylvain 112  
 Vermeulen Timotheus 11, 53, 159,  
 497  
 Vibert Patrice 53  
 Viet Vincent 240
- Vignaux Georges 40  
 Vitali Ilaria 165
- W**  
 Walczak Bogdan 42  
 Wawruch Krzysztof 160, 187  
 Weber Max 112  
 Weil Patrick 122–124, 126  
 Welzer Harald 13  
 White Barry 180, 383–384  
 Winniczuk Lidia 69  
 Witkiewicz Stanisław I. 30  
 Włoch Renata 101, 139, 282  
 Włodarek Jan 59, 159  
 Wolf Nelly 137  
 Wolff François-Charles 8, 101, 109,  
 129, 146, 428  
 Wolter (właśc. François-Marie  
 Arouet) 186  
 Wright Richard 385
- Y**  
 Yacine Kateb 166, 251
- Z**  
 Zehraoui Ahsène 32, 135, 158, 304,  
 339, 428  
 Zgólkowa Halina 35  
 Ziełńska Maria 29, 88, 96, 98, 100  
 Zimoń-Dubowik Barbara 24  
 Ziółkowski Janusz 13, 160–161, 195  
 Ziółkowski Marek 13, 42, 159  
 Zitouni Razika 166, 170, 172–173,  
 186, 281, 303, 309, 344, 346,  
 349, 430, 432–433, 440  
 Znaniński Florian 12–14, 29, 36,  
 49–51, 53–55, 57–62, 65, 67,  
 74, 77–80, 89, 97, 147, 155,  
 160, 187, 200, 215, 468, 498–  
 –499

## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)

[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)





**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie  
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...  
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*





**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*  
**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”.  
*Kościół w pismach Cypriana Norwida*  
**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej*  
*w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*  
*1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej*  
*(Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*  
*socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*  
*III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*  
*w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*  
*Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość.*  
*Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

## 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Soin**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

## 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



**Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*  
**Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*  
*wobec Żydów w latach 1855–1915*

**Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

**Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*  
*o psychoanalizie*

**Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

**Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.*  
*Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

**Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.*  
*Kant, Fichte, Hegel*

**Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.*  
*Wprowadzenie do lektury Heideggera*

**Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

**2003**

**Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*  
*Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

**Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*

**Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.*  
*O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

**Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

**Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.*  
*Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

**Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.*  
*Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górska**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcowicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasiak**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*



2009

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*  
*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*  
*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*  
*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*  
*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*  
*dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*  
*i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*  
*(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*  
*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*  
*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*  
*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzki**, *Władca i wojownicy.*  
*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej*  
*historiografii Polski i Rusi*

2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

**2011**

**Wojciech Bałus**, *Gotyki bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki*  
*w Polsce międzywojennej*





**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grybień**, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

**Iwona Krupecka**, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*



**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*  
**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

**2013**

**Edward Balcerzan**, *Literackość.*  
*Modele, gradacje, eksperymenty*

**Kamila Baraniecka-Olszewska**, *Ukrzyżowani.*  
*Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

**Agata Dziuban**, *Gry z tożsamością.*  
*Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

**Filip Lipiński**, *Hopper wirtualny.*  
*Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

**Marcin Moskalewicz**, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*  
*Filozofia historii Hannah Arendt*

**Wojciech Musiał**, *Modernizacja Polski.*  
*Polityki rządowe w latach 1918–2004*

**Przemysław Urbańczyk**, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

**Grzegorz Pac**, *Kobiety w dynastii Piastów.*  
*Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.*  
*Studium porównawcze*

**Gabriela Świtek**, *Gry sztuki z architekturą.*  
*Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

**Łukasz Wróbel**, *„Hylé” i „noesis”.*  
*Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

**Renata Ziemińska**, *Historia sceptycyzmu.*  
*W poszukiwaniu spójności*

**2014**

**Piotr Feliga**, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*  
*„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*



**Marcin Juś**, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*  
*Studium filozoficzne i metodologiczne*

**Agnieszka Kluba**, *Poemat prozą w Polsce*

**Paulina Małochleb**, *Przepisywanie historii.*  
*Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie*  
*pamięci kulturowej*

**Magdalena Śniedziewska**, *Siedemnastowieczne malarstwo*  
*holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

**Anna Wylegała**, *Przesiedlenia a pamięć.*  
*Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

**2015**

**Paweł Gładziejewski**, *Wyjaśnianie za pomocą*  
*reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*

**Piotr Majdanik**, *Tora dla narodów świata.*  
*Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*

**Paweł Majewski**, *Tekstualizacja doświadczenia.*  
*Studia o piśmiennictwie greckim*

**Jakub Muchowski**, *Polityka pisarstwa historycznego.*  
*Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

**Sylwia Urbańska**, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*  
*migracyjnych robotnic 1989–2010*

**Filip Schmidt**, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*  
*Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych*  
*i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

**Andrzej Słowikowski**, *Wiara w egzystencji.*  
*Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach*  
*pseudonimowych Sorena Kierkegaarda*

**Jan Swianiewicz**, *Możliwość makrohistorii.*  
*Braudel, Wallerstein, Deleuze*

**Krzysztof Rzepkowski**, *Złoty kciuk.*  
*Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*



2016

**Filip Doroszewski**, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

**Anna Kordasiewicz**, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

**Anna Mach**, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

**Karol Myśliwiec**, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

**Małgorzata Pawłowska**, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

**Józef Piórczyński**, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

**Wojciech Ryzek**, *Antystrofa dialektyki*

**Ewa Skwara**, *Komedia według Terencjusza*

**Beata Śniecikowska**, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

**Karol Kłodziński**, *„Officium a rationibus”. Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu*

**Jacek Kubera**, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

**Agata Lubowicka**, *W sercu „Ultima Thule”. Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*

**Agnieszka Rejniak-Majewska**, *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki*



**Nicole Dołowy-Rybińska**, „Nikt za nas tego nie zrobi...”

*Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów  
mniejszości językowych Europy*

**Joanna Szewczyk**, *Historiografia i mitologia kobiecości  
w pisarstwie Teodora Parnickiego*

**Michał Tymowski**, *Europejczycy i Afrykanie.  
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

**Tymoteusz Zych**, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens  
a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa  
anglosaskiego*

**Przemysław Wewiór**, *Wstępując w ślady Salomona.  
Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*

## W PRZYGOTOWANIU

**Agnieszka Fulińska**, *Jak Grecy stworzyli królów.  
Atrybuty królewskie a wizerunek publiczny  
władców hellenistycznych*

**Urszula Lisowska**, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość Marthy  
Nussbaum. Koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego  
liberalizmu*

**Anna Markwart**, *Bogactwo uczuć moralnych.  
Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach  
w perspektywie filozofii Adama Smitha*

**Przemysław Urbańczyk**, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

