

Jarema Drozdowicz

Wydział Studiów Edukacyjnych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Antropologia edukacji jako odpowiedź na wyzwania nowej wielokulturowości

ABSTRAKT: Dająca się obecnie zaobserwować wyraźna społeczna niechęć wobec dotychczasowych sposobów obchodzenia się z problemem wielokulturowości oraz różnicy kulturowej generuje sytuacje konfliktowe i reprodukuje pole tzw. „wojen kulturowych”. Przyczyny tego stanu rzeczy leżą w dużym stopniu w fakcie upolitycznienia, a w konsekwencji także polaryzacji bieżących dyskursów kulturowych. Problem ten widoczny jest także w ramach dyskursów akademickich, w których poszczególne dyscypliny zajmujące się badaniem kultury prezentują swoje własne propozycje jego rozwiązania. Pośród nich wyróżnia się myśl antropologiczna rozumiana jako nauka zajmująca się kulturą tak w jej partykularnym, jak i całościowym wymiarze. Niniejszy tekst podejmuje się wskazania jak nowe procesy zmiany kulturowej i związana z nim nowa formuła wielokulturowości zostaje dziś w ramach antropologii konceptualizowana. W szczególności podkreślona zostaje tu rola antropologii edukacji jako subdyscypliny w tym kontekście najbardziej znaczącej.

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia edukacji, wielokulturowość, różnica kulturowa, globalizacja, krytycyzm, kultura

Kontakt:	Jarema Drozdowicz jaremad@amu.edu.pl
Jak cytować:	Drozdowicz, J. (2018). Antropologia edukacji jako odpowiedź na wyzwania nowej wielokulturowości. <i>Forum Oświatowe</i> , 30(2), 135–151. Pobrano z http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/516
How to cite:	Drozdowicz, J. (2018). Anthropology of education as a reply to the challenges of new multiculturalism, <i>Forum Oświatowe</i> , 30(2), 135–151. Retrieved from http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/516

1. PRZENIKANIE SIĘ PÓL ANTROPOLOGII I NAUK O EDUKACJI

Związek antropologii ze sferą edukacji stanowi złożoną opowieść pełną zaskakujących zwrotów akcji, niespodziewanych zmian głównych bohaterów i okoliczności, w których rozgrywa się ta wielce frapująca historia. Niezależnie czy mówimy w tym przypadku o antropologii społecznej, kulturowej, etnologii czy etnografii – wszystkie te dyscypliny łączy przemożne zainteresowanie tym, co oraz jak formuje wszystkie istoty ludzkie w trakcie procesu ich biologicznego, intelektualnego, społecznego i wreszcie także kulturowego dojrzewania i nabywania nowych kompetencji. Proces enkulturowania, w którym kształtują się ludzkie predyspozycje i formują wewnętrzne światy pozwalające na dalsze społeczne zakorzenienie jednostki w grupie, stanowi przedmiot antropologicznego zainteresowania na wielu płaszczyznach tego, co antropolog edukacji George Spindler nazywa procesem kulturowym (Spindler, 1997, s. 71). Drogi i pola w jakich zachodzi enkulturowanie są bowiem w optyce antropologii równie zróżnicowane, co sama kultura. Skądinąd też, będąc procesem znaczącym, enkulturowanie jest przez antropologię ujmowane jako proces realizujący się przede wszystkim w praktyce społecznej i poprzez nią. Służy ona „wrastaniu” jednostek w kulturę danej zbiorowości a dalej także, już jako etap enkulturowania wtórnej, krytycznej reinterpretacji i przewartościowania nabytych umiejętności, znaczeń lub kompetencji językowych. W mniejszym stopniu jest on przedmiotem świadomej (np. intelektualnej) refleksji, w większym zaś tym, co zazwyczaj przekazywane jest z pokolenia na pokolenia jako np. tzw. „milcząca wiedza” (Loenhoff, 2011, s. 61).

Wiedza ta jest zestawem określonych wzorców, ze wskazaniem na ramy, wyznaczających granice społecznie akceptowanego porządku oraz zarysowujących na horyzoncie wychowania pewien kierunek, do którego dąży się poprzez wpajane młodym ludziom wartości, normy, znaczenia, umiejętności itd. Trwanie tych wzorów jest ważne z punktu widzenia kontynuacji istnienia systemu kulturowego, choć niemniej istotne jest także to, w jaki sposób system ten podlega zmianie i cechuje się mniej skoordynowanymi centralnie fluktuacjami kreatywnego i innowacyjnego działania poszczególnych jednostek. Natomiast brak jednolitego i uniwersalnego wykładnika tego procesu, lokalnie i historycznie uwarunkowana odmienność formy, jego tempa i zakresu leży u podstaw kulturowej dywersyfikacji ludzkich sposobów radzenia sobie z rzeczywistością, jaką obserwujemy nawet w dobie postulowanej przez niektórych uczonych glo-

balnej homogenizacji kulturowej. Odmienność doświadczenia szkolnego, różnice organizacyjne poszczególnych systemów edukacji, fundamentalnie odmienne płaszczyzny i narzędzia wychowania – wszystkie te obszary stanowią niezmiennie pole działania badaczy społecznych, których uwaga skupiona jest na roli kultury w tworzonej przez człowieka rzeczywistości. Do grupy tej zaliczyć możemy w polu antropologii Sola Taxa i Nancy Scheper-Hughes, w obszarze pedagogiki zaś Petera MacLarena. Interesujące spostrzeżenia formułują jednak także ci badacze, którzy lokują się na pograniczu tych dyscyplin i łączą w swoich badaniach różne stanowiska teoretyczne i metodologie, jak czyni to m.in. Paul Willis.

Wskazana swego czasu przez Paula Willisa formuła wyobraźni etnograficznej nakazuje dostarczenie opisu badanej rzeczywistości bez apriorycznego osądu czy etnocentrycznie ukonstytuowanych wyobrażeń na temat tego, jak wygląda dorastanie i edukacja formalna w skrajnie różniących się niekiedy kontekstach. Partykularyzacja doświadczenia i procesu edukacyjnego jest zatem cechą znaczącą antropologicznej refleksji i nadal dziś stanowi element składowy metodologii badawczej przedstawicieli tej dyscypliny (Moore, 1996, s. 7). Podobnie, jak uczynił to Willis prezentujący w swej pracy *Learning to Labor* (Willis, 1977) życie angielskiej klasy robotniczej w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, antropolog pozostaje ściśle związany z terenem, niekiedy nieco przezeń fetyszyzowanym i obrazowanym w romantycznych barwach dostarczanych przez prace klasyka tego typu warsztatu, tj. Bronisława Malinowskiego. Jak sugeruje Paul Rabinow obraz danej kultury kreowany przez egzotyczne dane etnograficzne zyskuje w ten sposób na swej wiarygodności sygnowanej niezapśredniczoną autentycznością antropologicznego stylu pisarstwa (Rabinow, 1986, s. 241). Prowadzi to do użycia, niekiedy być może nazbyt hołubionej, metafory tekstualnej rozumianej przez zwolenników postmodernizmu antropologicznego (np. Clifforda Geertza) jako metodologia legitymizująca i reifikująca narzędzia badawcze, takie jak propagowana przez amerykańskiego uczzonego formuła „opisu gęstego” (Geertz, 2005). Podobnie też w naukach pedagogicznych ostatnich lat ten trend jest zauważalny w odniesieniu do konceptualizacji miejsca edukacji w procesach zmiany społeczno-kulturowej. W szczególności pedagogika krytyczna Henry’ego Giroux’a i Petera McLarena przychyła się do twierdzenia mówiącego, że obszar edukacji jest obecnie bardziej wytwarzany za pomocą dyskursów kulturowych reprodukcujących określone relacje władzy dzięki partykularnym narracjom ten stan umacniającym. Tego typu przenikanie sfery edukacyjnej przez język i praktyki znacząco umacnia wymiar kulturowy, w którym rozpatrywane są role i znaczenie tak instytucji i struktur kształcenia, jak i samej idei edukacji.

Pojawia się zatem na wstępie kluczowe pytanie, dlaczego antropologia, będąc nauką o człowieku, tak rzadko sięga po ujęcia pedagogiczne, a pedagogika, będąc nauką o procesach kształtowania istoty ludzkiej, do dorobku tej pierwszej? Czy istnieje być może jakaś ukryta aczkolwiek programowa niechęć z jednej lub drugiej strony, aby zrealizować w pełni tak często postulowane dziś podejście interdyscyplinarne bez zazdrośnego zagarniania pola przez jedną lub drugą dyscyplinę? Zanim jednak dostarczę choć częściowej odpowiedzi na to pytanie, postaram się wskazać na kluczowy dla tej dyskusji problem, z którymi boryka się obecnie myśl antropologiczna oraz studia nad edukacją.

Problematyka wspólna dla tych dyscyplin nie jest oczywiście wyłącznie im przynależna, lecz w szerszym sensie właściwa jest całości współczesnej myśli humanistycznej, różniąc się jedynie w swych szczegółowych obszarach odniesienia i zastosowanej wobec nich metodologii. W pierwszej kolejności wskazać możemy zatem na zasadniczy dziś dla nauk społecznych kryzys przedmiotowy w postaci niejednoznaczności i zdezaktualizowanego modelu społecznego, jaki przypisać można by zachodnim wzorom życia zbiorowego. Transformacja strukturalna społeczeństwa kapitalistycznego, dezaktualizacja samego tego pojęcia oraz coraz większa fragmentaryzacja jego struktury prowadzi nierzadko do znaczącego podważenia znanych nam już idei i teorii społecznych na takim modelu opartych, do niego się odwołujących i poddających go krytyce. Stanowisko takie w polu socjologii reprezentuje dziś chociażby Alain Touraine, uczony również reprezentujący interesy myśli antropologicznej, który jasno daje do zrozumienia, że społeczeństwo zachodnie w takim kształcie, w jakim nauki społeczne ujmowały go do tychczas, już dawno straciło swoją rację bytu i zostało zastąpione tworem zgoła odmiennym (Touraine, 2007, s.17). Rozmyciu przedmiotu refleksji społecznej towarzyszy narastająca niejednoznaczność narzędzi poznania. W przypadku antropologii kulturowej ma to tym bardziej istotne znaczenie, gdyż powracający przy różnych okazjach zarzut etnocentryzmu, reifikacji postkolonialnych zależności, przypisania takiej czy innej formie władzy deprecjonuje i unieważnia opis kulturowy w tych miejscach, gdzie pojawia się problem odmienności i różnorodności. Jest to dla tej dyscypliny warunek podstawowy dla jej tożsamości, tradycji badawczych i niełatwej historii. Niemniej wyrażając z fascynacji „innym”, perspektywą oddalenia i heterogeniczną naturą form ludzkiej aktywności antropologia wskazuje jednocześnie na dynamiczny wymiar kształtowania tych cech i właściwości w ramach różnorodnych dyskursów i kontekstów kulturowych.

W tym miejscu wkracza do dyskusji również refleksja pedagogiczna, dla której ujęcie procesualne, także w odniesieniu do badania systemów edukacji, jest równie bliskie co antropologii. Edukacja w większości z sensów naukowego użycia tego terminu jest bowiem niezmiennie rozpoznawana jako coś, co się dzieje, przeistacza i poddaje zmianie tak istotę edukowaną, jak i istotę oraz cel samej edukacji. W tym sensie kultura jest czynnikiem do tejże transformacji jednostek i grup się przyczyniającym, określającym ramy całego procesu, jak też nadającym odpowiedni moment pędu reformom edukacyjnym. Pedagogiczne spojrzenie na kulturę nie różni jednak znacznie się od swojego antropologicznego odpowiednika, jeśli spojrzymy na współczesne trendy w naukach o edukacji, których wspólnym mianownikiem jest właśnie pojęcie kultury. Warto zatrzymać się na chwilę przy tym fakcie. Kultura (czy też – jak bardziej należy rzec – samo pojęcie kultury) jest dziś bezsprzecznie wszechobecna. Odwołanie się do niej stanowi nierzadko warunek *sine qua non* opisu współczesnej znaczącej obecności człowieka w poszczególnych obszarach rzeczywistości tworzonej przez niego oraz go określającej. Bez kulturowego zakorzenienia bowiem ta ludzka omnipreżencja wydaje się być dziś niepełna i płytka. Argumentacja na rzecz czynników o charakterze kulturowym dodaje dziś takiej deskrypcji często zasadności i ją legitymizuje w ramach bieżącej refleksji humanistycznej. To nieco metaforycznie rozumiane twierdzenie posiada swoją zasadność, przynajmniej jeśli chodzi o obecność samego pojęcia kultury

w różnorodnych dyskursach, w szczególności tych o ambicjach naukowych. Kultura tym samym staje się coraz częściej rodzajem uniwersalnej narracji o świecie, specyficznym językiem kreującym rzeczywistość za pomocą słów. Reifikacja kulturowej terminologii jest zjawiskiem typowym dla obecnych modeli akademickiej deskrypcji, w tym także pedagogicznej.

2. GLOBALNE ZMIANY SPOŁECZNO-KULTUROWE JAKO CZYNNIK ZMIANY LOKALNYCH WZORÓW TOŻSAMOŚCI

Możemy z dużą dozą pewności przyznać, że skrajna indywidualizacja życia, skupienie uwagi na samym sobie lub w wielu przypadkach nawet swoisty tożsamościowy egocentryzm są typowe dla dominującego dziś modelu człowieka w obrębie współczesnej kultury zachodniej. „Ja” już dawno zajęło miejsce „my”, a „moje” (w kontekście posiadania) przestało być chociażby składową tego, co „nasze”. Tendencja ta dostrzegana jest także przez wielu badaczy, w tym także przez współczesnych antropologów, takich jak Thomas Hylland Eriksen (Eriksen, 2015, s. 2–21). Kulturowa tkanka wielu społeczeństw identyfikujących swój główny rdzeń z modelem zachodnim została w ten sposób poddana partykularyzacji i fragmentaryzacji. Ta mozaika jednostek i indywidualności wydaje się z trudem tworzyć większe całości lub też takie wspólnoty, których horyzont wykracza poza atomistyczne struktury. Niemniej jednak świat współczesny i aktualne przemiany kulturowe zachodniego modelu społecznego jednocześnie przeczą w wielu przypadkach wskazanym powyżej tendencjom. Ponownie mówi się dziś bowiem o wspólnotach narodowych, kręgach cywilizacyjnych lub potrzebie zachowania kulturowych fundamentów tego, co zbiorczo zwykle się nazywało „cywilizacją zachodnią”. Wprawdzie ten nieco nieoczekiwany powrót do tradycyjnych ram określania kulturowej zażyłości z innymi może być zaskakujący, to jednak staje się on bardziej zrozumiały w odniesieniu do toczonych obecnie debat wokół głębokiej zmiany dokonującej się w samym centrum kultury Zachodu. Zmiana ta dotyczy zatem kwestii tożsamości – tak w wymiarze makrosocjalnym, jak i indywidualnym. Mikroskala transformacji kulturowej jest oczywiście najbliższa nam wszystkim, gdyż to na tym poziomie w pierwszej kolejności odczuwamy, iż coś się od nas oddala lub coś bezpowrotnie tracimy.

Tym „czymś” jest nierzadko poczucie kulturowo zakorzenionej pewności, kim jesteśmy. Jest to tym bardziej bolesna strata, ponieważ żyjemy obecnie w dobie tzw. „wojen kulturowych”, a podczas każdej z toczonych w nich potyczek jasno określone własne pozycje stanowią podstawę wielu ze strategii obrony albo ataku. Dodać należy, iż zwrot „wojny kulturowe” posiada kilka odniesień znaczeniowych, lecz większość uczonych zgłębiających problem kulturowych konfliktów dnia dzisiejszego podkreśla ich wpływ na pojawienie się widocznego obecnie i aktualnego w swym wymiarze politycznym rozdźwięku pomiędzy partykularnym i zbiorowym aspektem uczestnictwa w życiu społecznym. W kontekście wojen kulturowych toczonych na polskim gruncie tego rodzaju perspektywę przyjmuje chociażby Wojciech Burszta mówiąc, że „są permanentnym stanem napięcia między tradycyjnym i ponowoczesnym sposobem rozwiązywa-

nia problemów moralnych; wojny kultur, słowem, toczą się w rejestrze moralności i dotyczą nie tyle kwestii materialnych (zarobki, praca, rola państwa), ile konfliktów związanych z porządkiem normatywnym życia społecznego i kwestią tożsamości zbiorowych. (...) Tym samym – ostatecznie – gra idzie o opowiedzenie się za określoną wizją społeczeństwa i jego moralnych obligacji” (Burszta, 2013, s. 130), dodając dalej, że jest to „konflikt między jednorodnością form i ich różnorodnością, pogłębiającą się do momentu, kiedy społeczeństwa obierają kurs na nowoczesność” (Burszta, 2013, s. 132). Owa opozycja nowoczesności i stanu następującego po niej w znaczeniu społecznym jest istotnym punktem w debacie na temat genezy fenomenu wojen kulturowych nie tylko w polskim czy też europejskim kontekście, lecz także amerykańskim lub postkolonialnym. Dychotomia nakazująca nam zająć pozycję pomiędzy stabilnym stanem ładu przeszłości a niepewnością różnorodnej przyszłości generuje dalsze pęknięcia w wymiarze politycznym, ekonomicznym i koniec końców również kulturowym. Stan niepewności i upowszechniające się poczucie braku zakorzenienia nie tylko w sensie tożsamościowym, ale także wartości i norm wydaje się być ważnym czynnikiem dezintegrującym niegdysiejsze dyskursy równościowe i emancypacyjne. Coraz częściej mniej lub bardziej *explicite* kulturowo definiowana mniejszość przedstawiana jest jako element destabilizujący swą odmiennością wobec dominującego wzoru porządek uznany przed laty za nienaruszalny i rozumiały sam przez się. O ile w dobie konfliktu kulturowych ruchów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku walka o samostanowienie grup mniejszościowych wydawała się być naturalną konsekwencją niemożności dalszego utrzymania tego czy innego modelu opresji, o tyle obecnie te same postulaty wolnościowe formułowane są na rzecz utrzymania nie do końca zdefiniowanego ładu Starego Świata. Powszechny dziś strach przed mniejszościami, wskazywany przez Arjuna Appaduraję, to wyraz zbiorowego lęku wobec rozdrobnienia i partykularyzacji, które wspomniany ład unieważniają i zmuszają do redefinicji podstaw poczucia i idei wspólnotowości, a więc czynności wymagających refleksyjności i zaangażowania (Appadurai, 2009).

3. IDEA I PRAKTYKA WIELOKULTUROWOŚCI W OBLCZU KRYTYKI

Kluczowym jest zatem w tym przypadku zarysowanie odpowiedzi na pytanie o dynamikę zachodniej idei i praktyki wielokulturowości w obliczu formułowanych dziś coraz bardziej otwarcie postulatów te idee unieważniających i deprecjonujących te reguły życia społecznego, które wydawałoby się są już silnie w naszych zbiorowych światopoglądach zakorzenione. Dostrzegany aktualnie zwrot konserwatywny w polityce wewnętrznej krajów Unii Europejskiej oraz w Stanach Zjednoczonych odwołuje się bowiem do hasel i idei ksenofobicznych, separatystycznych, a niekiedy wręcz przyjmuje oblicze otwarcie rasistowskie. Populistyczne hasła i budowana na ich podstawie polityka są częstą konsekwencją kryzysów społecznego zaufania. Co jednak zasługuje w tym przypadku na szczególną uwagę, to powracające w wielu różnych kontekstach antyimigranckie sentymenty oraz wyrażane coraz bardziej otwarcie hasła i postawy stojące

w skrajnej sprzeczności z tym, co powszechnie uważa się za wartości europejskie. I tak podważanie demokratycznych podstaw europejskiej państwowości, prawa do wolności wyznania i sumienia oraz zasady pluralizmu i równości wobec prawa, jest dziś coraz częstszą praktyką w krajach europejskich, takich jak Francja, Wielka Brytania, Holandia lub Szwecja. Obserwujemy tam rosnące zainteresowanie opinii publicznej ruchami antydemokratycznymi i będącą tego zainteresowania efektem legitymizację działań skrajnych ugrupowań politycznych. W konsekwencji możemy zaobserwować proces silnej polaryzacji dyskursów publicznych i praktyk politycznych, co wiąże się w dalszej kolejności z postępującą radykalizacją ich obu. W tak zarysowanej przestrzeni trudno zatem o racjonalny dialog społeczny czy też akceptację dla apeli o poszanowanie praw grup mniejszościowych. Aktualne akcentowanie konieczności wprowadzenia silniejszych polityk asymilacji stanowi tu przykład napięć zachodzących w obrębie istniejącej polityki wielokulturowości i jest efektem jej kryzysu (Koundoura, 1998, s. 82). Jest to tym bardziej dziś problematyczne, że dezintegracja dotychczasowych polityk wielokulturowości łączy się z narastającą niechęcią wobec obcych wyrażaną nie przez politycznych radykałów, lecz przez coraz szerszy front społecznego niezadowolenia z obecnej sytuacji w obszarze tak polityki, jak i ekonomii oraz innych sfer życia.

Wracając jednak do kontekstu europejskich zmagania z niewydolnym systemem rządu sobie ze zróżnicowaniem kulturowym, zauważyć należy, że problem ten wydaje się posiadać wielowymiarowe przyczyny. Niemniej rozpatrywane muszą być one dziś na płaszczyźnie globalnej, nie zaś wyłącznie w odniesieniu do obszaru *stricte* europejskiego, czy nawet świata okcydentalnego. Tak też problem ten postrzega m.in. Slavoj Žižek, który sugeruje, że najnowsze wydarzenia związane z tzw. „kryzysem migracyjnym” stanowią logiczną część procesów globalizacyjnych w tym sensie, że o ile proces ten dotyczył dotąd swobodnego przepływu towaru i usług, o tyle teraz widzimy nieograniczony przepływ czynnika ludzkiego (The Guardian, 2010). Žižek obstaje przy swoim stanowisku mówiąc, że niechęć wobec imigrantów nie jest tylko domeną konserwatywnej części sceny politycznej, lecz także właściwa jest ona zwolennikom liberalnej lewicy. Jak przyznaje słoweński intelektualista, taki stan rzeczy odnosi się do przemian, jakie nastąpiły w Europie po roku 1989. Zakończenie Zimnej Wojny i zniesienie dawnych podziałów politycznych pociągnęło za sobą jego zdaniem odpolitycznienie europejskiego życia publicznego. Wyjałowienie z ideałów politycznych uzupełnione zostało upowszechnianiem się modelu rządów eksperckich. Ich nadrzędnym narzędziem sprawowania władzy jest w przekonaniu Žižka powracający motyw strachu – obezwładniającego lęku ogarniającego szerokie masy społeczne, niezależnie od dawnych politycznych preferencji, miejsca zamieszkania, klasy społecznej itd. Lęk ten dziś przybiera formę obawy przed islamskim terroryzmem i radykalizmem, który zagraża zachodniemu stylowi życia w jego najbardziej podstawowym wyrazie. To właśnie ten argument jednoczy ludzi i grupy o poglądach tak prawicowo-konserwatywnych, jak i lewicowych liberałów. Žižek jest zaś w tym względzie przedstawicielem spojrzenia krytycznego, przy czym pesymistycznie stwierdza on, że zachodnie społeczeństwa stały się dziś przedmiotem transformacji podejścia wobec innych, które możemy określić mianem „przeskoku od czystego barbarzyństwa po barbarzyństwo z ludzką twarzą” (The Guardian, 2010).

Z kolei Michel Wieviorka w swych *Dziewięciu wykładach o socjologii* tak oto wypowiada się na temat współczesnej wielokulturowości, wskazując jednocześnie na zasadniczy problem cechujący wiele z debat lokalnych toczących się w odniesieniu do tej kwestii obecnie, przede wszystkim w poszczególnych państwach europejskich: „w kwestii różnic kulturowych bardziej niż w wielu innych dziedzinach nie wystarczy połączyć w analizie poziomu czy ram państwa narodowego i globalizacji z jej przestrzenią bez granic” (Wieviorka, 2011, s. 108). Francuski socjolog mówi to w szczególnym kontekście, który obecnie niepokojąco zyskuje jedynie na swej bardzo wymiernej aktualności. Wypowiedź ta umieszczona zostaje bowiem w odniesieniu do nie tylko endemicznie francuskich, ale też do większości zachodnich debat publicznych i politycznych toczonych dziś w odniesieniu do integracji społeczności napływowych i nasilających się w ostatnich latach migracji spoza Europy na Stary Kontynent. Jest to zatem nie tyleż uwaga oceniająca proces erozji idei państwa narodowego w sensie europejskiej tradycji użycia tego terminu, lecz także, a może też nawet znacząco bardziej, spostrzeżenie odnoszące się do osadzenia sposobów rozumienia różnorodności kulturowej niegdysiejszych społeczeństw w tej materii jednorodnych w dobie przemian i czynników istotnie wykraczających poza kategorie definiujące dotąd dyskursy kulturowe i kulturową homogeniczność. Wskazane przez Zygmunta Baumana różnicujące pojęcie kultury (Bauman, 2012) w niewielkim stopniu jest w stanie ocalić te niegdysiejsze kategorie przed nieuchronnym wyjąłowieniem z sensów przypisanych do nieistniejących już form organizacji społecznej, być może obecnej bardziej w zbiorowej wyobraźni XIX-wiecznych ideologów nowoczesności, niżli mającej swe krwiste odniesienie w rzeczywistości tak tej ówczesnej, jak i tej dzisiejszej. Są to bowiem kategorie naznaczone specyficznym podejściem wobec myśli o wielości i heterogeniczności, charakterystycznym chociażby dla niemieckiego idealizmu i będącej jego kontynuacją pojmowania idei ludu jako nosiciela i powiernika danych cech kulturowych, etnicznych i duchowych, niemniej uformowanym wobec innych ludów w niezależnym toku historyczno-rozwojowym. Należy do nich oczywiście też samo pojęcie państwa narodowego i narodu w tamtym czasie (tj. w XIX w.), zyskujące ostatecznie swój nowożytny kształt, jednak o wiele ważniejszym jest w tym miejscu podkreślenie zmiany zachodzącej w skali omawianego problemu. Współczesny świat i związane z nim zróżnicowanie kulturowe nie przypomina już w niczym bowiem kosmosu narodowości, etnosów i plemion opisywanych przez wczesnych badaczy społecznych.

Wielokulturowość jako idea pozostaje niemniej dziś w centrum debat politycznych i społecznych zakotwiczonych w ukonstytuowanym historycznie polu dyskursywnym. Paradoksalnie z tego samego powodu jest ona jednak również poddana szerokiej krytyce tak ze strony przeciwników integracji, czy nawet uznania praw mniejszości w ramach współczesnych organizmów państwowych, jak i ze strony środowisk liberalnych postulujących niezgodność np. określonych praktyk kulturowych z podstawami zachodniego ładu społecznego. Brytyjski uczony, Tariq Modood, mówi otwarcie w tej mierze, że multikulturalizm stał się jednym z wiodących tematów XXI wieku, a w przypadku amerykańskim także wykładnią dla tamtejszej polityki edukacyjnej (Modood, 2014, s. 26–27). Budzi on niemniejsze emocje w swej postaci ideowej, jako praktyka

polityczna i społeczna, szczególnie w tych krajach europejskich, w których problem imigracji jest wyraźny i żywy. Brytyjskie zmagania z multikulturalizmem są przez Modooda przedstawiane jako walka przede wszystkim o charakterze politycznym, a przez to też deformująca istotę problemu wielokulturowości i przenosząca gro dyskusji w pole rządzące się prawami wojny ideologicznej. Jest to jego zdaniem podstawowy błąd popełniany dziś przez wielu komentatorów bieżących wydarzeń. Trudno bowiem rozpatrywać dziś multikulturalizm jako zjawisko czysto ideowe, pomimo częstych prób przedstawiania go jako „wizji społeczeństwa multi-kulti” lub po prostu nieco bardziej szczegółowej formy politycznej poprawności. Jest ono zdecydowanie powiązane z codziennym doświadczaniem wielokulturowości (lub jej negacji) przez większość mieszkańców takich państw, jak Francja, Wielka Brytania, Niemcy, a coraz bardziej również Polska, do niedawna wyłączona z globalnego obiegu czynnika ludzkiego. Dające się dostrzec we wszystkich tych krajach przemieszczenie porządku kultury i polityki prowadzi nieuchronnie do groteskowego wykrzywienia debaty, która przecież miała u swej genezy udzielać pragmatycznej w swej potencjalnej aplikacji odpowiedzi na palące pytania rekapitulowane m.in. przez Alaina Touraine’a – czy możemy żyć z innymi?

Pozostając w kontekście brytyjskim, zauważyć możemy, co czyni także Tariq Modood, iż współlistnienie grup o dużym współczynniku różnicy możliwe jest tak w ramach społeczeństwa obywatelskiego, jak i państwa do niedawna określanego jeszcze jako narodowe, a przez to sugerujące swój monoetniczny charakter. Brytyjska odpowiedź na powyższe pytanie na pierwszy rzut oka brzmi twierdząco w oparciu o dawne, ale też aktualnie stosowane (także poza Zjednoczonym Królestwem), modele obchodzenia się z różnorodnością. Jednakże widoczne są w tym względzie także głębokie rysy na obrazie wielokulturowej Brytanii, które sugerować mogą narastanie tendencji przeciwnej, nakazującej jak najszybszy odwrót od przyjętych rozwiązań prawnych i politycznych regulujących relacje etniczne i kulturowe w tym kraju. Przytaczane również przez Modooda ustalenia Komisji ds. Multietnicznej Brytanii zawarte w opublikowanym przez tą instytucję raporcie z roku 2000 naświetlają problem nierówności społecznych powiązanych z kwestią marginalizacji określonych grup etnicznych oraz narastanie postaw ksenofobicznych lub rasistowskich z drugiej strony, jako reakcja społeczna na powstałe w wyniku marginalizacji problemy (Runnymede Trust, 2002). W efekcie autorzy raportu sugerują podjęcie działań mających na celu minimalizację i ograniczenie zasięgu niepożądanych zjawisk. W zestawieniu z wynikami nieco wcześniejszego raportu Cricka, w którym podjęto się próby zbadania związku pomiędzy postawami obywatelskimi a nauczaniem w brytyjskich szkołach zasad demokracji, uwidacznia się znacząca zależność pomiędzy upowszechnianiem tych postaw a zmniejszaniem poziomu marginalizacji w różnych wymiarach poszczególnych grup mniejszościowych (Advisory Group on Citizenship, 1998). Wnioski płynące z obu dokumentów dotyczą zatem istotnego z punktu widzenia bieżących debat problemu domniemanego demontażu fundamentów zachodnich porządków politycznych i społecznych przez grupy napływowe, głównie migrantów ekonomicznych przedstawianych najczęściej jako czynnik destabilizujący lokalne rynki pracy. W oczywisty sposób upolitycznia to dyskusję na temat wielokulturowości i oddaje pole takim organizacjom, jak Front Nationale,

którego program polityczny znacząco opiera się na antyimigranckich sentymentach. Umieszczając te tendencje w dobie upowszechniającego się zjawiska hybrydyzacji kulturowej, a więc fenomenu przez prawicowych radykałów odrzucanego na rzecz czystości kultury narodowej, musimy zwrócić też uwagę na co najmniej jeden istotny fakt. Współistnienie w ramach pewnych całości odmiennych wzorów kulturowych istnienia nie jest wynikiem nie tylko czynników globalizacyjnych, lecz także w dużym stopniu dawnych relacji dominacji i poddaństwa, tego rodzaju mieszanie się kultur wymuszające.

4. PERSPEKTYWA POSTKOLONIALNA W ANALIZIE GLOBALNEJ ZMIANY KULTUROWEJ

Zauważyć zatem warto, że teoria postkolonialna zaprzęgał ochoczo kategorię hybrydyzacji kultury w swoje własne instrumentarium warsztatowe. Ania Loomba umiejscawia hybrydowość postkolonialną w samym centrum sieci skomplikowanych i niejednoznacznych relacji władzy i poddaństwa, gdzie z jednej strony oznacza ona strategię opierającą się na kulturowej czystości i ukierunkowaną na utrzymanie *status quo*, z drugiej zaś praktykę użycia przez fanonowskie wyklęte ludy ziemi zachodnich słowników w celu podważenia nie tylko semantycznych podstaw ich własnego zdominowania (Loomba, 2011, s. 11). Dawny postkolonialny poddany, kryjący się nierzadko pod angielskim pojęciem *subaltern*, nie jest jedynie w swej hybrydowej naturze mieszaniną różnych kulturowych tropów czy, ujmując to bardziej dosadnie, efektem tożsamościowej bastardyzacji. Taka perspektywa nie tylko nie oddaje istoty problemu, ale też wyrażnie go zniekształca, wpychając ponownie kulturowego innego w utarte szlaki zachodnich taksonomii. Gayatri Chakravorty Spivak, będąca czołową przedstawicielką studiów nad *subaltern*, dostrzega wieloznaczność tego wprowadzonego przez Antonio Gramsciego pojęcia i podziela wątpliwości, co do możliwości jego obiektywizacji, mówiąc, że „gdy dochodzimy do punktu, w którym zaczyna towarzyszyć nam pytanie o świadomość *subaltern*, ważnym staje się to, co nie może zostać wyrażone w tym zadaniu” (Spivak, 2010, s. 82).

Podkreślić należy zatem tym bardziej, że tożsamość hybrydowa, reprezentowana np. przez przedstawicieli tzw. kultur diasporycznych, jest przede wszystkim (jak już wcześniej sugerowałem) instrumentem tworzącym nową kulturową jakość. Jak utrzymuje Paul Gilroy, jest ona równocześnie źródłem wzajemnej inspiracji i kulturotwórczego fermentu, ale też pojawiającego się w tym samym momencie oporu wobec hegemonii leżących na przeciwnym biegunie kultur metropolitalnych (Gilroy, 1995). Stąd też wypływający ze stanu nieustannego wychodzenia poza kolejne kulturowe bariery (transkulturowości) fenomen przenikania się i hybrydyzacji tożsamości i praktyk kulturowych (transkulturacji) prowadzi nas nieuchronnie do momentu niezbędnego dla tej sytuacji autorefleksyjnego zwrotu w stronę świadomości własnego zakorzenienia, płynności jego granic, jak też potencjalnych dróg wyjścia ponad kulturowe więzi w procesie zbiorowej kreacji rzeczywistości. Wydaje się więc, że przekraczanie granic kultury wymaga użycia, jakby ujął to Wolfgang Iser, kategorii rozumu będącej podsta-

wową zdolnością operacyjną ponowoczesności (jeśli oczywiście skwapliwie uznamy za Welschem dalsze istnienie postmoderny). Wynika to z prostego faktu, iż współczesne realia wymagają od nas „zawsze umiejętności przechodzenia pomiędzy różnymi systemami sensu i konstelacjami racjonalności” (Welsch, 1998, s. 438).

Spoglądając na fenomeny transkultuacji i transkulturalizmu od strony ich ontologicznego uprawomocnienia, mogą jawić się one też jako swego rodzaju dopełnienie ideowe płynnej nowoczesności, której korzenie nadal osadzone są w sieci postkolonialnych powiązań i zależności. Niemniej nie jest to kolejne narzędzie dekonstrukcyjne postmodernistów, lecz autonomiczny instrument stosowany w tych naukach społecznych, które wyrażają zainteresowanie odsłonięciem bardziej uniwersalnego i twórczego aspektu ludzkiego życia i kultury a będącego efektem procesów wikłających niezmiennie jednostki i grupy w relacje władzy. Dlatego też możemy powtórzyć za Mary Louise Pratt, iż transkultuacja jest zjawiskiem objawiającym swoje istnienie w sytuacji kontaktu (Pratt, 2011, s. 26). Pozostając na styku dwóch lub więcej systemów kulturowych jesteśmy często narażeni na gwałtowną zmianę statusu wynikającą z mniej lub bardziej bezpośrednio pojawiającej się w takim momencie historycznego zawirowania dysproporcji władzy i przeniesienia nas w sferę dosłownego lub metaforycznego poddaństwa. System kolonialny stworzony przez Zachód wypracował sprawnie działające narzędzia dyscyplinowania podmiotu, a zachodnia nauka, w szczególności antropologia społeczna i nauki przyrodnicze, starannie pielęgnowała poczucie wyższości białego człowieka (Asad, 1973, s. 17). Uzyskanie niepodległości przez Indie w roku 1947, pierwszego z suwerennych już byłych kolonialnych dominiów, wydawała się być cezurą znoszącą ekonomiczną i polityczną dominację Imperium Brytyjskiego w tym regionie. Subtelniejszy stan poddaństwa trwa jednak, jak utrzymywał przecież Frantz Fanon, także po zerwaniu jarzma kolonializmu w sensie instytucjonalnym i staje się głęboko zakorzenionym mentalnym mechanizmem zniewolenia umysłu dzięki trwałej obecności i waloryzacji wzorów kultury niedawnych ciemnieńców (Fanon, 2008). Kontakt kulturowy wzbudza określone reakcje i wymaga działań adaptacyjnych w nowym nieznanym świecie obcych wzorów, języka i nacisków akulturacyjnych lub bardziej bezpośredniego nakazu asymilacji względem kultury dominującej. I tak na przykład Tzvetan Todorov przywołuje w tym kontekście rozmaite relacje z podboju Ameryki Środkowej przez hiszpańskich konkwistadorów i czyni to w precyzyjnie określonym celu. Jest nim naświetlenie różnicowania postaw wobec inności nie tylko reprezentowanych przez podbite w tym procesie ludy tubylcze, lecz także samych Europejczyków, jak pokazują zapiski katolickich misjonarzy, tj. Bartolome de Las Casasa, Bernardino de Sahaguna czy Vasco de Quirogi (Todorov, 1996). Hybrydowa natura latynoskiej tożsamości, doskonale odzwierciedlona przez Carlosa Fuentesa w *Pogrzebanym zwierciadle*, wyraża tą nieustanną potrzebę przekraczania granic formy i treści kultur tubylczych Amerykanów, spadkobierców konkwistadorów i czarnych niewolników w postaci meztysażu kulturowego także naświetlonego przez Todorova. Synkretyzm dostrzegalny w poszczególnych wymiarach życia społecznego w Ameryce Łacińskiej łączy zatem prekolumbijskie wierzenia z figurami katolickich świętych a tradycyjne formy gospodarki wspólnotowej z lewicową retoryką polityczną. Takie zjednoczenie nieprzysta-

walnych wydawałoby się różnic kulturowych nie może być jednak myłone z powszechnym występowaniem pluralizmu kulturowego, stanem społecznym w wielu krajach Ameryki Łacińskiej dalekim od rzeczywistości. Niemniej, jak mówi to w innym miejscu Tzvetan Todorov – „pluralizm rodzi się z faktów” (Todorov, 2004, s. 74).

Dostrzeżenie istniejącego zróżnicowania kulturowego stanowi dla idei pluralizmu, tj. w tym wypadku akceptacji i uznania zróżnicowanych rasji wypływających z odmiennych kulturowych uwarunkowań, krok kardynalny, jeśli ważnym staje się dla nas osiągnięcie równowagi w relacjach interkulturowych. Europejski system kolonialny upatrywał w zróżnicowaniu źródło swej władzy dzięki cywilizacyjnemu wartościowaniu odmienności i nadawaniu kulturze zachodniej oraz jej depozytariuszom moralnego prawa rządzenia tymi, którzy nie podzielają jej wartości i oznak. W tej sytuacji, jak przytomnie zauważa Homi Bhabha, „istotną cechą dyskursu kolonialnego jest zależność od pojęcia «utrwalenia» obecnego i ideologicznej konstrukcji inności” (Bhabha, 2010, s. 57). Efektem społecznym tego rodzaju stałego podkreślenia różnicy względem konkretnych grup ludzi, ale też dążenia do trwania samego zróżnicowania etnicznego lub rasowego jest legitymizacja nierówności oraz ich dalsze pogłębienie. Krytyka postkolonialna jako formacja intelektualna zwraca się w stronę zniesienia tych nierówności odsłaniając konkretne mechanizmy zarządzania podległym terytorium prowadzące do ich umocnienia w sensie historycznym, językowym, politycznym lub ekonomicznym. Używając języka Michela Foucalta, jest ona swoistą archeologią wiedzy uprawianą z pozycji grup niegdyś zmarginalizowanych. W kontekście dyskusji o wielokulturowości stanowi rodzaj „nowej humanistyki”, jednak też jest ważnym punktem odniesienia dla rozumienia działań i artykulacji światopoglądów w zróżnicowanym kulturowo świecie, w którym głos dawnych poddanych pobrzmiwa dziś w tonie nie tyleż rewanżystowskim, co lokującym się w obszarze etycznej odpowiedzialności Zachodu za takie a nie inne ukształtowanie współczesnej rzeczywistości w wymiarze globalnym. Nurt ten jednoznacznie przyjmuje „osąd zachodniej władzy jako symptomu zachodniej epistemologii i pedagogiki” (Ghandhi, 2008, s. 55), co lokuje go w sensie intelektualnym obok innych formacji dzielających zbliżoną misję. Podważając hegemonię kulturową Zachodu postkolonializm udziela jednak także pewnej lekcji dialogu. Gayatri Spivak dostrzega procesualny charakter tożsamości, także tych lokujących się w obszarze *subaltern*, mówiąc o ciągłym ich ruchu i transformacji (Spivak, 2011). Dlatego również transkulturalizm jako idea umacniająca nas w pragnieniu odnalezienia wspólnego języka ponad dystynktywnymi różnicami jest tak istotny w debacie o kierunku globalnej dynamiki kulturowej.

5. MULTIKULTURALIZM A KWESTIA ZRÓŻNICOWANIA KULTUROWEGO

Przechodząc z poziomu empirycznego do poziomu ideacyjnego i dyskursywnego mamy możliwość dokonania analizy rozmaitych lokalnych ideologii różnicy, ale także ich aplikacji, np. w lokalnych dyskursach politycznych. Na tym poziomie mówimy raczej o multikulturalizmie niż wielokulturowości, gdzie ten pierwszy byłby polityką tej

drugiej. Dzięki temu traktujemy multikulturalizm jako źródło dalszych debat publicznych; tym razem bardziej syntetycznych w swej wymowie i dotyczących chociażby aspektu etycznego działań na rzecz integracji społecznej (Savidan, 2012, s. 21–22). Krytyka sformułowana wobec poszczególnych rozwiązań i modeli multikulturalizmu, którą zajmę się za chwilę, unaocznia potrzebę dalszej reinterpretacji pojęciowego instrumentarium prowadzącą z kolei do pytania o możliwość takiej integracji grup napływowych w życiu społecznym grupy dominującej, która nie stanowi procesu jednostronnej asymilacji kulturowej, lecz wzbudza publicznie wyrażaną przez wszystkie strony potrzebę dialogu. Zachodzące na trajektoriach komunikacji pomiędzy tymi grupami fenomeny nie posiadają jednoznacznej kulturowo natury, lecz są hybrydą różnych praktyk i idei. Międzykulturowość lokowałaby się zatem w sferze relacji interkulturowych bazujących na zaistniałej sytuacji kontaktu, dziś nierzadko oderwanego od tradycyjnie pojmowanego terytorium i rozgrywającego się na płaszczyźnie globalnej sieci kulturowo definiowanych „neuronów”. Osiągnięcie porozumienia w tym wypadku, czasami w kwestiach nader podstawowych, bywa niezmiernie trudne, zaś w kwestiach takich jak wypracowanie zestawu wspólnych wartości wydaje się być niekiedy niemożliwe. Wymaga ono bowiem podjęcia się znacznego wysiłku wyjścia poza własny etnocentryczny nacechowany światopogląd, a więc kroku, jak twierdzili strukturaliści, dla ludzkiego umysłu obcego i nienaturalnego. Współczesna humanistyka krytyczna przyjmuje nieco odmienne stanowisko. Dla autorów takich jak Ulf Hannerz narzędziem przydatnym w tym przedsięwzięciu byłaby idea transkulturalizmu wyrażona poprzez objawiające się współcześnie rozmaite powiązania transnarodowe. Zgodnie z jej najbardziej ogólnym znaczeniem zaproponowanym przez szwedzkiego antropologa powiązania te osadzone są w globalnej metakulturze, tj. zestawie pewnych ogólnych i właściwych wszystkim ludziom koncepcji, które dopiero w dalszej kolejności zostają zaadoptowane przez lokalne kultury bardziej partykularnie i szczegółowo (Hannerz, 2006, s. 79). Ten powtarzany przez Hannerza za Marshalllem Sahlinem argument na rzecz badania nowej kulturowej świadomości posiada jednak co najmniej jedną istotną implikację. Uczony ten zauważa, że w globalnej ekumenie wielorakich kulturowych znaczeń i praktyk na plan pierwszy wysuwane są nie tyleż treści wspólne wszystkim społeczeństwom, lecz bardziej różnice, dzięki którym świadomość uczestnictwa w metakulturze zostaje uwypuklona i jednoznacznie powiązana z unikalnym dla danej grupy rodzajem autoidentyfikacji (Hannerz, 2006, s. 86).

Wychodząc naprzeciw podobnym kierunkom w dyskusji o wielokulturowości, przyrzec możemy się temu, jak różnorodność kulturowa formowana jest nie jako jeden z elementów debaty politycznej, lecz jako realny wymiar współczesnej rzeczywistości społecznej, tak w Europie, jak i w innych miejscach na świecie. Innymi słowy mowa tu o wielokulturowości rozpatrywanej w terminach faktu społecznego. W przypadku zaś powszechnego doświadczenia wielokulturowości amerykańskie podejście w tej mierze daje istotny wgląd w sposób, w jaki rzeczywistość wielokulturowa ewoluowała a wraz z nią polityka multikulturalizmu. Nathan Glazer, jeden z poczytniejszych socjologów amerykańskich zajmujących się tym problemem, daje do zrozumienia, że przemiany, jakie dokonały się w Stanach Zjednoczonych w przeciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, nie

tyłeż nadały faktycznej wielokulturowości nowy bieg, co ujawniły specyficzne dla tego kraju rozumienie różnorodności kultur etnicznych (Glazer, 1997). Powiązanie obu aspektów w jeden zwięzły rodzaj dyskursu społecznego przyczynia się z kolei do formułowania postulatów emancypacyjnych, które jednak nie mogą zostać spełnione w przypadku wszystkich grup mniejszościowych poddanych opresji ze strony kultury dominującej. Dzieje się tak gdyż „multikulturalizm stał się uniwersalnym żądaniem: wszystkie grupy muszą zyskać uznanie. Niektóre z nich jednakże spadły poniżej horyzontu uwagi a inne zaś, niezdefiniowane ani poprzez język, ani przez kulturę etniczną czy rasową stanęły ponad tym (...) Trudno jest pojąć, jak do tego doszło” (Glazer, 1997, s. 14).

6. ANTROPOLOGIA EDUKACJI W ŚWIETLE WYZWAŃ NOWEJ WIELOKULTUROWOŚCI

Jako kontrspojrzenie wobec przywołanej wcześniej konstatacji Slavoja Žižka wskazać można jednakże te nurty myśli antropologicznej, które wielokulturowość (jakkolwiek by nie odmieniać to pojęcia) traktują jako nadrzędny podmiot procesu społecznych interakcji w ramach zarysowywanego swego czasu przez Henri Bersona i Karla Poppera społeczeństwa otwartego. Owe współdziałanie w ramach stanu heterogeniczności prowadzące do wzajemnego uznania wszystkich stron wydaje się być konieczne w obliczu wskazanych powyżej zmian politycznych i społecznych mających miejsce obecnie w Europie. Co ciekawe, z podobnymi problemami miała do czynienia antropologia amerykańska w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to nastąpiło wyraźne przebudzenie etniczne grup mniejszościowych. Od tego czasu w amerykańskiej przestrzeni publicznej, jak też teraz w Europie, pojawiła się przemożna potrzeba legitymizacji praw i uznania podmiotowości takich grup, jak Afroamerykanie, Latynosi czy ludność rdzenna. Jedną z ważniejszych sfer, wśród których ta debata o różnorodności zyskiwała wymiar praktyczny, była niezaprzeczalnie edukacja. Tutaj również zmiany systemowe i programowe na amerykańskich uczelniach wyższych, szkołach średnich i podstawowych poprzedzone były zacieklą walką polityczną. W efekcie działania aktywistów politycznych, ale też zwykłych obywateli walczących o swoje gwarantowane przez konstytucję prawa do kształcenia, jak James Meredith lub Autherine Lucy, koncepcja anglokonformizmu definiująca politykę asymilacji i segregacji rasowej ustąpiła wielokulturowości rozumianej jako stan realnego zróżnicowania struktur społecznych na poszczególnych ich płaszczyznach. Wtedy też w antropologii zaobserwować można było istotny i inspirowany edukacyjnie ferment, który zaowocował wyłonieniem się antropologii edukacji w wydaniu anglosaskim (Vandewalker, 1976, s. 22).

Jakkolwiek jednak współczesna antropologia edukacji odbiega od badań realizowanych w swym okresie formatywnym, to jednak nadal podnoszone są w jej obrębie kluczowe dla minionych i bieżących przemian kulturowych kwestie uznania zróżnicowania nie w wymiarze deklaratywnej polityki, lecz realnych działań reformatorskich i transformacji systemów kształcenia. Nie umniejszając wagi zmiany światopoglądowej poprzedzającej i towarzyszącej zmianom instytucjonalnym zaznaczyć należy, iż za-

angażowanie antropologów w badania przestrzeni edukacyjnej, szkolnych rytuałów czy przyczyn niepowodzeń edukacyjnych określonych grup etnicznych stanowi kluczowy czynnik dla zrozumienia tych zjawisk i procesów w różnych kontekstach lokalnych. Co więcej, dostarczane przez antropologów edukacji modele, np. koncepcja terapii kulturowej autorstwa George'a Spindlera, sugerują określone działania i proponują kierunki reform systemów edukacji w krajach, gdzie zróżnicowanie kulturowe miejscowej populacji jest znaczące albo też gdzie społeczeństwa homogeniczne zderzają się nagle z różnych przyczyn z napływem grup odmiennych kulturowo. Z drugiej strony postulowany przez część uczonych, takich jak Peter McLaren czy Tariq Modood, tzw. „krytyczny multikulturalizm” jest też swoistym spojrzeniem autorefleksyjnym, krytycznym tak wobec istniejących rozwiązań, jak i form władzy spychających wielokulturowość na margines życia publicznego pomimo oczywistego istnienia związanych z nią problemów społecznych. Niemniej w jednym i drugim przypadku obserwujemy możliwość wypracowania nowej formuły radzenia sobie z wielokulturowością, w których takie zmagania nie są konceptualizowane w polu ideologicznym, ale w pragmatycznie weryfikującym idee edukacyjne kontekście praktyki szkolnej.

BIBLIOGRAFIA

- Asad, T. (1973). *Introduction*. W: Asad T. (red.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (s. 9–19). New York: Humanity Books
- Advisory Group on Citizenship. (1998). *Education for citizenship and the teaching of democracy in schools*. London: Qualifications and Curriculum Authority.
- Appadurai, A. (2009). *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barnard, A. (2006). *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Z. (2012). *Kultura jako praxis*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benn Michaels, W. (2011). *Kształt znaczącego. Od roku 1967 do końca historii*. Kraków: Korporacja Ha!Art.
- Bhabha, H.K. (2010). *Miejsca kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Burszta, W. (2013). *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Eriksen, T.H. (2015). *The meaning of “We”*. W: P.A. Kraus, P. Kivisto (red.), *The Challenge of Minority Integration* (s. 2–20). Warsaw–Berlin: De Gruyter.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Freire, P. (2010). *Pedagogy of the Oppressed*. New York– London: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Gilroy, P. (1995). *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. Cambridge: Verso Books.
- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Glazer, N. (1997). *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Hannerz, U. (2006). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kneller, G.F. (1966). *Educational Anthropology: An Introduction*. New York–London–Sydney: John Wiley and Sons.
- Koundoura, M. (1998). *Multiculturalism or multinationalism?* W: D. Bennett (red.), *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London–New York: Routledge.
- Loenhoff, J. (2011). Tacit Knowledge in Intercultural Communication. *Intercultural Communication Studies*, XX(1), 57–64.
- Lomba, A. (2011). *Kolonializm/postkolonializm*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Modood, T. (2014). *Multikulturalizm*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Moore, H.L. (1996). The changing nature of anthropological knowledge. An introduction. W: H.L. Moore (red.), *The Future of Anthropological Knowledge*, London–New York: Routledge.
- Nikitorowicz, J. (2010). *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Pratt, M.L. (2011). *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rabinow, P. (1986). Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. W: J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (s. 234–261). Berkeley: University of California Press.
- Runnymede Trust. (2002). *The Future of Multi-Ethnic Britain. The Parekh Report*. London: The Runnymede Trust.
- Savidan, P. (2012). *Wielokulturowość*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Scheffer, P. (2010). *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Spindler, G.D., Spindler, L. (1997). Cultural Process and Ethnography. An Anthropological Perspective. W: G. D. Spindler (red.), *Education and Cultural Process. Anthropological Approaches* (s. 56–76). Long Grove: Waveland Press Inc.
- Spindler, G., Spindler, L. (1990). *The American Cultural Dialogue and its Transmission*. London–New York–Philadelphia: The Falmer Press.
- Spivak, G.C. (2010). Can the Subaltern Speak? W: R.C. Morris (red.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* (s. 21–80). New York: Columbia University Press.
- Spivak, G.C. (2011). *Strategie postkolonialne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Todorov, T. (1996). *Podbój Ameryki. Problem innego*. Warszawa: Alatheia.
- Todorov, T. (2004). *Nowy nieład światowy. Refleksje Europejczyka*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Touraine, A. (2007). *Mysleć inaczej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Welsch, W. (1998). *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wieviorka, M. (2011). *Dziewięć wykładów z socjologii*. Kraków: Nomos.

- Wolcott, H.F. (2009). On Ethnographic Intent. W: G. Spindler, L. Spindler (red.), *Interpretative Ethnography of Education at Home and Abroad* (s. 37–60). New York–London: Psychology Press.
- Woods, P. (1986). *Inside Schools: Ethnography in Educational Research*. New York: Routledge.
- Vandelwalker, N.C. (1976). Some Demands of Education on Anthropology. W: J.I. Roberts, S.K. Akinsaya (red.), *Educational Patterns and Cultural Configuration* (s. 21–26). New York: David McKay Company, Inc.
- Yates P.D. (2009). Figure and Section: Ethnography and Education in the Multicultural State. W: G. Spindler, L. Spindler (red.), *Interpretative Ethnography of Education at Home and Abroad* (s. 62–80) New York–London: Psychology Press.

Źródła internetowe:

<http://www.theguardian.com/commentisfree/2010/oct/03/immigration-policy-roma-rightwing-europe>

ANTHROPOLOGY OF EDUCATION AS A REPLY TO THE CHALLENGES OF NEW MULTICULTURALISM

ABSTRACT: Today's social distrust toward current ways of dealing with multiculturalism and cultural difference generates conflicts and reproduces the field of the "culture wars." The causes may be found within the fact of political influence and also, in consequence, polarization in the current cultural discourses. This problem is visible within academic discourses, in which specific disciplines dealing with research on culture present their own proposed solutions. Among them, anthropological thought may be distinguished as a science that handles the notion of culture in its particular, as well the universal, dimension. This paper tries to point out how new processes of cultural change and the formula of multiculturalism related to it is being conceptualized today within anthropology. The role of anthropology of education is especially being stressed as a highly significant subdiscipline in this context.

KEYWORDS: anthropology of education, multiculturalism, cultural difference, globalization, criticism, culture