

JANINA HAJDUK-NIJAKOWSKA

ORCID: 0000-0001-9958-5771

UNIwersytet Opolski

# Spółeczny wymiar nowych mediów. Diaspory narodowe i etniczne jako wspólnoty wirtualne

**Abstrakt:** Współczesne media cyfrowe wyzwalają aktywność użytkowników internetu współtworzących dyskurs *online* sprzyjający konstruowaniu wspólnotowej tożsamości. Szczególnie wyraźnie obserwujemy to w funkcjonowaniu w przestrzeni wirtualnej współczesnych diaspor narodowych i etnicznych, którym nowe media stworzyły warunki do dyskusji i dialogu, wspomagające ponowną integrację i samoidentyfikację. Ważną rolę w tym procesie odgrywa lokalna tradycja kulturowa i pamięć wspólnotowa o folklorystycznym rodowodzie, kreująca regionalną symbolikę każdej diaspory, co zaprezentowano w artykule na przykładzie emigracji żydowskiej z byłego Związku Radzieckiego w Izraelu, polskiej w Stanach Zjednoczonych, skoncentrowanej wokół tradycji podhalańskiej, diaspory ofiar — Polaków z Kazachstanu i zapomnianych uchodźców z czasów pierwszej wojny światowej (tak zwane bieżniństwo) oraz polskich Żydów zmuszonych do wyjazdu z Polski w 1968 roku. W owych wspólnotach wirtualnych zachodzi proces kreowania własnej tożsamości diasporycznej opartej na wspólnotocie emocji i pamięci zarówno lokalnej, jak i globalnej tożsamości.

**Słowa kluczowe:** diaspora narodowa i etniczna, wspólnota wirtualna, tożsamość kulturowa, e-folklor.

Pojawienie się możliwości wykorzystania internetu do komunikacji społecznej bez wątpienia wyzwoliło w użytkownikach Sieci potrzebę współuczestniczenia w procesie obiegu interesujących ich treści, które z miejsca uzyskują globalny (nieoficjalny) charakter, a także do poszukiwania nowych, własnych wersji czy interpretacji zdarzeń, zaspokajania emocji niezbędnych do zintegrowania konkretnej wirtualnej wspólnoty. Internet po prostu inspiruje użytkowników do tworzenia zupełnie nowych zjawisk, wyzwala — jak to nazwał Henry Jenkins — oddolną konwergencję:

wiele spośród tego, co tworzy publiczność, jest modelowane na wzór materiałów zaczerpniętych z kultury popularnej, wchodzi z nimi w dialog, reaguje na nie lub sprzeciwia się im i/lub jeszcze zmienia ich przeznaczenie. [...] Kultura komercyjna — odkąd pogrzebała starą kulturę ludową — stała się dobrem wspólnym<sup>1</sup>.

Jenkins dostrzega jednak w konwergencji oddolnej paradygmat kultury ludowej (interaktywność, wspólnotowość, twórcza aktywność amatorów, „miksowanie” tradycji, synkretyczność), kultury wprowadzanej „zepchniętej do podziemia” przez komercyjne media masowe, ale tak żywej, że doprowadziło to w efekcie do powstania kultury popularnej. „Innymi słowy — dopowiada — kultura popularna jest tym, co zdarza się, gdy kultura masowa znów staje się kulturą ludową”<sup>2</sup>. Chodzi oczywiście głównie o relacje zachodzące pomiędzy użytkownikami internetu w trakcie aktywnego odbioru treści, które jednocześnie podlegają procesowi reinterpretacji i kreowania wizji świata zgodnej z akceptowanym w danej grupie systemem wartości. Internet zatem inspiruje tworzenie nowych zjawisk, ale zawsze, krążąc w sieci, podlegają one społecznej akceptacji, zyskując tym samym wymiar wspólnotowej aktywności.

Społeczny wymiar mediów cyfrowych jest po prostu ich cechą rudymenarną; skoro interaktywność jest ich nieodłączną cechą, wyzwala ją one aktywność odbiorców, którzy jednocześnie stają się interaktywnymi podmiotami. Wydaje się zatem, że społeczny wymiar mediów należy analizować z perspektywy współczesnego interakcjonizmu symbolicznego. Jak stwierdził Herbert Blumer, klasyk tej orientacji badawczej, interakcja symboliczna

jest procesem twórczym, rządzącym się własnymi prawami. Uczestnicy muszą zbudować własne linie zachowania za pomocą ustawicznej interpretacji linii działania partnera. [...] muszą uchwycić, przekształcić lub dostosować własne zamiary, pragnienia, uczucia i postawy; podobnie muszą ocenić stopień dopasowania norm, wartości i nakazów grupowych do sytuacji tworzonej przez działania innych. [...] oparcie na fundamencie interakcji symbolicznej nadaje ludzkiemu życiu grupowemu charakter rozwijającego się procesu i sprawia, że nie jest ono jedynie produktem struktury psychologicznej czy społecznej<sup>3</sup>.

Koncepcję Blumera rozwinął między innymi Erving Goffman, dla którego

przedmiotem zainteresowania interakcjonizmu symbolicznego nie jest jednostka jako taka, jej psychiczne stany, lecz relacje syntaktyczne, które łączą działania uczestniczących w interakcji osób. Jest nim suma działań, sama interakcja, tj. wzajemna zależność działań jej uczestników, a nie osobne działania indywidualów<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007, s. 135.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>3</sup> H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2007, s. 53.

<sup>4</sup> E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006, s. 131. Na tę perspektywę badawczą społecznego aspektu interaktywności, także w sztuce, zwraca uwagę Ryszard

Ta prawidłowość interakcji symbolicznej wyjaśnia specyfikę współczesnej kultury uczestnictwa, aktywnie rozwijającej się w społecznościach wirtualnych.

Już Michael Herzfeld pisał o konieczności porzucenia „zainteresowania mediami jako takimi i skupieniem się na ich konsumentach i producentach jako aktorach społecznych”<sup>5</sup>. Według niego celem antropologa jest badanie szeroko pojętej publiczności, a „etnografia daje nam możliwość idealnego dostępu do miejsca, w którym zbiegają się z jednej strony lokalne formy percepcji i praktyki, z drugiej zaś produkowane na skalę masową formy przedstawienia”<sup>6</sup>, albowiem media — jak to określił — „tworzą przestrzeń, w której dochodzi do gry wyobraźni i konstruowania tożsamości”<sup>7</sup>, tworzą swoistą „arenę”, na której ujawnia się zbiorowa wyobraźnia i inteligencja. Słynna węgierska folklorystka Linda Dégh sugerowała nawet na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, że „media »uwalniają« folklor, umożliwiając mu »rozkwit i nadając więcej autorytetu niż kiedykolwiek przedtem«”<sup>8</sup>. Co więcej, mechanizmy współtworzenia wspólnotowej tożsamości zachodzące w trakcie twórczego procesu folklorystycznego wyznaczają w wirtualnej przestrzeni sferę zdominowaną przez e-folklor (czy też jak chcą inni — przez cyberfolklor). W tej sferze zresztą Robert G. Howard dostrzega funkcjonowanie „dialektu sieci”, ujawnianego w trakcie ekspresji folklorystycznej realizowanej w społeczności online. Dodatkowe uzasadnienie funkcjonowania aktywności folklorystycznej w wirtualnej przestrzeni odnajdujemy w koncepcji Piotra Zawojskiego, który analizując współczesną cyberkulturę, zwrócił też uwagę, że stanowi ona „swego rodzaju powrót do wartości obecnych w kulturach opartych na współobecności przekazu i jego kontekstu, charakterystycznej dla społeczeństw z dominującym przekazem ustnym”<sup>9</sup>.

Społeczny wymiar nowych mediów jest szczególnie wyraźny w sytuacji funkcjonowania współczesnych diaspor narodowych i etnicznych, którym nowe media

stwarzają warunki do dyskusji, dialogu i nawiązywania stosunków między różnymi jednostkami, rozproszonymi wprawdzie terytorialnie, ale tworzącymi jednak wspólnoty wyobraźni i zainteresowań związanych z ich rozproszonymi w diasporze głosami i umiejscowieniem<sup>10</sup>.

W. Kluszczyński, *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Warszawa 2010, s. 177.

<sup>5</sup> M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 406.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 410.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 417.

<sup>8</sup> Cyt. za: R.G. Howard, *Electronic hybridity: The persistent processes of the vernacular web*, „Journal of American Folklore” 121, 2008, s. 200.

<sup>9</sup> P. Zawojski, *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Warszawa 2010, s. 107.

<sup>10</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 288. Wiarygodność tej tezy wzmocnił antropolog osobistą refleksją: „Na ulicach amerykańskich miast sieć polityki rasowej zarzucana jest dzisiaj szerzej niż kiedykolwiek przedtem. [...] W warunkach nieustannej oscylacji między sytuacją dystansu związaną z moją postkolonialną, dia-

Zdaniem Arjuna Appaduraia owe diaspory pod wpływem komunikacji za pośrednictwem nowych mediów, a zwłaszcza internetu, ulegają istotnym przekształceniom, co przeanalizował między innymi na przykładzie Hindusów mieszkających w Stanach Zjednoczonych Ameryki, którzy

zachowują bezpośredni kontakt z wydarzeniami w Indiach związanymi z etniczną przemocą, legitymizacją państwa i polityką partyjną i już sam ten dialog kreuje nowe formy ich powiązań, konwersacji i mobilizacji w ramach „polityk mniejszościowych” na terenie Stanów Zjednoczonych. Tym samym osoby najżywiej angażujące się za pośrednictwem mediów elektronicznych w indyjską politykę są również najbardziej zaangażowane w próby reorganizacji polityki diaspory w poszczególnych miastach i regionach Stanów Zjednoczonych<sup>11</sup>.

„Elektroniczna mobilizacja” sprzyja ożywianiu problemów lokalnych w różnych wspólnotach, nie tylko etnicznych i narodowych, lecz także wśród migrantów czy uchodźców znajdujących się w nowych miejscach osiedlenia, przesiedleńców przeżywających „traumę deterytorializacji”. Internet inspiruje bowiem nie tylko rozwój nowych wspólnot, ale też wspomaga ponowną integrację i samoidentyfikację wspólnot rozbitych z „porwanymi” więziami, wspierając tworzenie wirtualnych wspólnot emocji i doświadczeń. Sprzyja to oczywiście powstawaniu silnie zintegrowanych wirtualnych grup społecznych, których członkowie za pośrednictwem komputera podejmują konwersację i grupują ludzi analogicznie myślących, czujących i poszukujących odpowiedzi na podobne pytania. Dzięki grupom dyskusyjnym lub grupom wsparcia powstaje przestrzeń inspirująca ludzi do twórczej aktywności, albowiem — co podkreśla Małgorzata Jacyno —

nowe technologie sprzyjają wyłanianiu się nowego modelu życia, o którym można powiedzieć, że jest życiem prywatno-publicznym. Prywatny wymiar tworzonej przez nich przestrzeni wykorzystywany jest do budowania „wysp prywatności” — „rodziny zewnętrznej” lub relacjonowania perypetii związanych z poszukiwaniem i tworzeniem opakowań tożsamościowych<sup>12</sup>.

Internet może nawet doprowadzić do powstania nowych, wyłącznie wirtualnych społeczności, które nie są ani wspólnotami sąsiedzkimi, ani wspólnotami miejsca. Kazimierz Krzysztofek przywołuje na dowód opisany przez amerykańskich antropologów przykład wymarłego indiańskiego plemienia Oneida. Otóż okazało się, że

przetrawało biologicznie trochę osobników przyznających się do pochodzenia, którzy postanowili się odtworzyć kulturowo: zaczęto rekonstruować dzieje plemienne, narzeczce, korespondować z władzami stanowymi w celu uzyskania dostępu do traktatów pokojowych. Rozrzuceni po Stanach potomkowie odnaleźli się na terytorium internetowym, „zaanektowali” część sieci, stworzyli wspólnotę wirtu-

sporyczną i akademicką tożsamością [...] a przykrą rzeczywistością, w której codzienne spotykam się z usiłowaniami wepchnięcia mnie w ramy rasowej, mniejszościowej i plemiennej przynależności, teoria mierzy się z praktyką” (*ibidem*, s. 250–251).

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 290.

<sup>12</sup> *Technologie cyfrowe a techniki self*, z Małgorzatą Jacyno rozmawia Agata Nowotny, „Kultura Popularna” 2010, nr 1, s. 80.

alną. Żadne dotychczasowe medium nie stworzyło im takiej możliwości. Powstała nowa społeczność, która z pewnością nie zubaża, a wzbogaca kulturę<sup>13</sup>.

## Badanie diaspory z perspektywy folklorystycznej

Obecność przekazów folklorystycznych w przestrzeni wirtualnej skłoniła dwie badaczki — Marię Jelenewską i Łarisę Fiałkową — do zbadania diaspory żydowskiej z perspektywy folklorystycznej. Przeprowadziły one badania wśród Żydów z byłego Związku Radzieckiego, którzy w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wyemigrowali do Izraela. Same zresztą też osiedliły się w tym czasie w Izraelu, co bez wątplenia wzbogaciło refleksyjnie analizę zgromadzonego materiału<sup>14</sup>. W ciągu trzech lat (1999–2002) zarejestrowały od stu czterdziestu trzech rosyjskojęzycznych emigrantów „osobiste opowieści”, które nie tylko są nieodłącznym elementem uroczystości rodzinnych, lecz funkcjonują także jako samodzielny gatunek w emigracyjnych programach stacji radiowych i w rosyjskojęzycznej prasie publikowanej w Izraelu oraz pojawiają się w wirtualnym obiegu — na różnych forach internetowych. Wszystkie te opowieści — wiążące się zarówno z przeżyciami emigrantów przed podjęciem decyzji o wyjeździe z kraju rodzinnego, jak i z doświadczeniami związanymi z zamieszkaniem w Izraelu — uznały autorki za folklor emigrantów. Niezwykle interesujące opracowanie opublikowały najpierw w języku angielskim („ponieważ nauka izraelska jest silnie zamerykanizowana”), a później w dwutomowej rosyjskojęzycznej publikacji<sup>15</sup>, która — jak wyjaśniają autorki — nie jest „prostym, autorskim przekładem, ale faktycznie samodzielną pracą”, albowiem przynosi wiele dodatkowego materiału. Zdaniem Jeleniewskiej i Fiałkowej folklor żydowskiej diaspory jest kulturowym fenomenem, potwierdzającym ważną rolę folkloru w integrowaniu się migrantów w nowym kraju osiedlenia, umożliwia śledzenia procesu „wrastania” w przestrzeń kulturową Izraela i integrowania się z autochtonami. Ponieważ większość emigrantów z byłego Związku Radzieckiego, osiadłych w różnych krajach świata, utrzymuje z sobą kontakty drogą internetową, według badaczek należy analizować tę diasporę w kontekście nowego zjawiska — „transnacionalnego migracyjnego strumienia”<sup>16</sup>. Takie usytuowanie emigrantów z jednej strony wyraźnie podtrzymuje ich kulturo-

<sup>13</sup> K. Krzysztofek, *Wirtualna reterytorializacja: czy istnieje lokalność w cyberprzestrzeni?*, [w:] *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008, s. 403.

<sup>14</sup> Maria N. Jeleniewskaja wyemigrowała w 1990 roku z Sankt Petersburga, a Łarisa L. Fiałkowa w 1991 roku z Kijowa.

<sup>15</sup> М. Еленевская, Л. Фиалкова, *Русская улица в еврейской стране. Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле*, cz. 1, 2, Москва 2005.

<sup>16</sup> Por. L. Fialkova, M. Yelenevskaya, *Incipient Soviet diaspora: Encounters in the cyberspace*, „Narodna Umjetnost — Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research” 42, 2005, nr 1.

wą tożsamość ukształtowaną w kraju, z którego wyemigrowali, z drugiej zaś sprzyja nawiązywaniu kontaktów i spotkaniom (także wirtualnym) z rozpoznawanymi w nowej przestrzeni współziomkami, choć nie zawsze emigranci z jednego kraju mówiący tym samym językiem postrzegają siebie jako członków tej samej grupy. Bez uwzględnienia powiązań opowieści emigrantów z byłego ZSRR z literaturą rosyjską i środkami masowego przekazu oraz dyskusji na forach internetowych analiza jakościowa zgromadzonych opowieści byłaby powierzchowna, tym bardziej że znaczną rolę w integrowaniu rosyjskich imigrantów żydowskich w Izraelu odgrywa portal internetowy COFO3 Izrael i my<sup>17</sup>. Autorki badań uznały, że

Folklor odgrywa ważną rolę w rozwoju symboliki diaspory. Powstająca mitologia postradzieckiej emigracji, przekazywana jest ustnie lub w internecie, rozpowszechniana w migracyjnych gazetach i czasopismach, przedrukowujących artykuły jedno od drugich, i w telewizji kablowej<sup>18</sup>,

może zatem wpłynąć — ich zdaniem — na proces przeobrażenia „rosyjskiej zagranicy” w mocną rosyjską diasporeę.

W kontekście prezentowanych wniosków ciekawe są badania Kamili Dąbrowskiej na temat polskich Żydów z Dolnego Śląska zmuszonych do wyjazdu z Polski w 1968 roku. Przynależą oni do tak zwanej diaspory ofiar, ludzi prześladowanych z powodów etnicznych, religijnych czy ideologicznych: „Z ojczyzny wypychała je wrogość ze strony rządzących”<sup>19</sup>. Większość z nich nie posługiwała się językiem jidysz, nie znała żydowskiej tradycji ani religii, a sam wyjazd z rodzinnego kraju wywołał u nich ciężką traumę, „stosunek części z nich do kraju dzieciństwa nacechowany jest dystansem, krytycyzmem i często wyraźną niechęcią”<sup>20</sup>. Jeśli nawet nie integruje ich wspólnota doświadczeń, to jednak łączą ich wspomnienia wspólnych przeżyć z dzieciństwa i młodości, w czym wspomaga ich internet:

dyskusyjne grupy internetowe są miejscem „narracyjnych sesji” — miejscem praktykowania pamięci, służącym wymianie autobiograficznych narracji. Prowadzą one do tworzenia historii grupy — „naszej historii”, „historii naszego pokolenia”, „historii dolnośląskich Żydów”, „wycieczki 68”<sup>21</sup>.

Tym samym wspomagając indywidualne narracje autobiograficzne, współtworzą pamięć wspólnotową, która zdaniem badaczki ułatwia nadanie sensu własnemu losowi. Największy oficjalny blog emigracji z marca 1968 roku — [www.reunion68.com](http://www.reunion68.com) — łączy polskich Żydów<sup>22</sup> — oprócz umożliwienia wymiany

<sup>17</sup> <https://souz.co.il> (dostęp: 15.06.2019).

<sup>18</sup> M. Еленевская, Л. Фиалкова, *op. cit.* cz. 2, s. 163.

<sup>19</sup> A. Walaszek, *Polska diaspora*, [w:] *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001, s. 11.

<sup>20</sup> K. Dąbrowska, *Od biografii do historii — konstruowanie pamięci indywidualnej i zbiorowej Żydów mieszkających na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, [w:] *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, red. B. Wagner, T. Wiślicz, Zabrze 2008, s. 32.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>22</sup> Leo Leszek Kantor, były nauczyciel akademicki w opolskiej WSP, zmuszony do wyjazdu z Polski w 1968 roku, mieszka w Szwecji, jest publicystą i dokumentalistą filmowym (por. [Studia i Perspektywy Medioznawcze 2, 2020](http://www.tvn24.pl/wroclaw,44/to-będzie-trudny-film-dla-prawdziwych-polakow-leo-kantor-kreci-dokument-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

wspomnień obecnego pokolenia pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolatek wspomaga między innymi działalność badawczą Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie, dostarczając informacji o losach powojennych emigrantów.

## Współczesne diaspory polskie jako diaspory wirtualne

Diaspora polska jest bardzo zróżnicowana, tworzy ją zarówno wspomniana „diaspora ofiar” (ludzi zmuszonych do opuszczenia kraju, deportowanych, uchodźców ratujących się przed prześladowaniami), której wariantem jest „diaspora wojowników”<sup>23</sup>, jak i „diaspora pracy” (dobrowolne wyjazdy ludzi „za chlebem”). Jednak charakter diaspory zależy przede wszystkim od kraju, w którym osiedlili się Polacy. By istnieć jako diaspora, muszą dbać o zbiorową pamięć, odkrywać własne ponadlokalne powiązania, które obecnie realizowane są także (albo głównie) za pośrednictwem internetu.

Wieloletnie i obszerne badania dotyczą przede wszystkim Polonii amerykańskiej. Natomiast uprofilowane folklorystycznie prowadzi Anna Brzozowska-Krajka, śledząc proces formowania się diaspory podhalańskiej w kulturze amerykańskiej. W opowieściach „post-migracyjnych z kraju rodzinnego”, które przechowują „zamrożone w czasie” doświadczenia przodków, „dekodowane i interpretowane w kategoriach ostatnich przeżyć przed-migracyjnych oraz post-migracyjnego statusu i zainteresowań jednostek i całych grup etnicznych”<sup>24</sup>, dostrzega ona postępujący proces tworzenia tożsamości diasporycznej. Zmienia się on wyraźnie pod wpływem nowych mediów: „elektroniczne informacje »superautostrady« tworzą nowe formy komunikacji ważne dla konstruowania nowych i zróżnicowanych »wspólnot wyobrażonych«”<sup>25</sup>, jednak proces ten jest wyraźnie zróżnicowany. „Diasporyczne tożsamości są równocześnie lokalne (o różnych stopniach zachowywania tradycji starych i przyswajania nowych) i globalne. Są one sieciami międzynarodowych identyfikacji obejmujących wspólnoty wyobrażone i napotkane”<sup>26</sup>. Zdaniem Brzozowskiej-Krajki tożsamość diasporyczną charakteryzują przede wszystkim: wspólna nazwa, mit wspólnych przodków, wspólna pamięć historyczna, polski katolicyzm („żywe celebracje” o charakterze religijno-

-o-zydach,340558.html, (dostęp: 20.06.2019). Określił Reunion'68 jako ruch „jednoczący polskich Żydów-emigrantów i bliskie im osoby. Ma około 5 tys. uczestników mieszkających w Europie, Izraelu, Ameryce, a nawet Hongkongu” ([www.reunion68.com/?page\\_id=2](http://www.reunion68.com/?page_id=2), dostęp: 20.03.2020).

<sup>23</sup> A. Walaszek, *op. cit.*, s. 9.

<sup>24</sup> A. Brzozowska-Krajka, *Etnokultura w diasporze. Między regionalizmem a amerykanizacją*, Lublin 2012, s. 28.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

-etniczno-patriotycznym<sup>27</sup>), zwyczaję lub język oraz poczucie łączności z ojczyzną, a dokładniej z regionem. Przeważa jednak przede wszystkim orientacja na przeszłość, co istotnie zmienia charakter tradycji folklorystycznej, w której eksponowane są „opowiadania dotyczące osobistych doświadczeń [...]. Te opowiadania z Nowego Świata, jako wyraz tendencji indywidualistycznych i prywatnego oblicza etniczności [...] są ważnym środkiem do utrwalenia wspólnoty etnicznej i wewnątrzrodzinnej”<sup>28</sup>, a także kreowania dumy etnicznej. Dopowiedzmy, dominacja ideologii regionalistycznej, obok góralskiej diaspory w Ameryce, występuje też w diasporze Ślązaków i Kaszubów.

Regionalność diaspory polskiej w Stanach Zjednoczonych koncentruje się jednak głównie wokół tradycji podhalańskiej, świadomie kreowanej przez Związek Podhalańców Północnej Ameryki, co przejawia się między innymi w eksponowaniu tradycji ludowej kraju przodków (różne formy festiwalowego folkloryzmu), w „sakralizacji etniczności” i „folkloryzacji religii” oraz w programowej dbałości o autentyczność przywoływanych wzorów. Owe wzory popularyzowane są współcześnie przede wszystkim przez internetowy portal Związku<sup>29</sup>, na którym na bieżąco prezentowane są też wszelkie formy aktywności góralskiej wspólnoty polonijnej, różnorodnie zdjęcia i obrazy popularyzujące sposoby kultywowania tradycji. Zdaniem Anny Brzozowskiej-Krajki „dzięki swej wyraźnej kulturowej osobowości góralska subkultura etniczna identyfikowana jest nierzadko w środowisku pozapolonijnym z całą polską grupą etniczną”<sup>30</sup>. Autorka w zasadzie potwierdziła, choć na przykładach zarejestrowanych w zupełnie innej scenerii, tezę Jeleniewskiej i Fiałkowej, iż folklor, a zwłaszcza folklorizm sceniczny, odgrywa ważną rolę w integrowaniu grupy i rozwoju symboliki diaspory, podporządkowanej „wierności prawzorom” wspomagającym tworzenie wspólnot „wyobrażonych”.

\* \* \*

„Diaspora polska nie jest fenomenem historycznym. Trwa nadal, a społeczności diaspory podlegają wielorakim przeobrażeniom”<sup>31</sup> — podsumowuje swą analizę Adam Walaszek, zwracając między innymi uwagę na specyfikę pewnych skupisk diaspory (niczym „wysp”), które choć pozornie zanikają czy zamierają, to jednak „odradzają się nagle. Tak było przecież w przypadku Polaków wysied-

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>28</sup> A. Brzozowska-Krajka, T.A. Orr, „Polonia bez ścian” a folklor polsko-amerykański, „Literatura Ludowa” 2004, nr 2, s. 52.

<sup>29</sup> [www.appa.org](http://www.appa.org) (dostęp: 20.08.2019).

<sup>30</sup> A. Brzozowska-Krajka, *op. cit.*, s. 134.

<sup>31</sup> A. Walaszek, *op. cit.*, s. 29.



lonych do Kazachstanu — to skupisko diaspory odżyło wyraźnie po roku 1990<sup>32</sup>. Po przymusowych latach izolacji Polacy zesłani w 1936 roku do Kazachstanu mogli w końcu nawiązać za pośrednictwem mediów kontakt ze światem, a przede wszystkim z Polską, do której wyjazdy jednak nie zawsze nastrojały ich optymistycznie. Luba Jakubowska, która urodziła się w Kazachstanie i reprezentuje trzecie pokolenie zesłańców, a sama określiła siebie jako „Polkę kazachstańską”, prześledziła proces kreowania własnej tożsamości przez Polaków z Kazachstanu<sup>33</sup>. Wyeksponowała istotną rolę rodziny, a w niej pokolenia „dziadków” podtrzymujących funkcjonowanie języka polskiego i obrzędowości religijnej w domu, jednak następne pokolenia nie były już tak sprawne w posługiwaniu się językiem polskim, na co zwrócili też uwagę wcześniejsi badacze<sup>34</sup>. Jakubowska uzasadnia tę sytuację mentalnym usytuowaniem Polaka w przestrzeni pogranicza kulturowego, wszak z chwilą otwarcia granic badaczka potwierdziła stopniowe odradzanie się rodzimiej, polskiej tradycji, zarówno religijności ludowej, jak i emocjonalnej identyfikacji z kulturą polską, jednak nie w całej polskiej diasporze. Ważną rolę odegrała tu telewizja satelitarna (polski kanał Polonia dociera do najmniejszych wsi w Kazachstanie), biblioteka w Domu Polskim w Jasnej Polanie oraz internet i telefony komórkowe.

Wcale nie trzeba obecnie mieszkać w Polsce, by uczestniczyć pośrednio w kulturze czy polityce tego państwa. [...] Osoby mające dostęp do Internetu mogą przeglądać polskie strony lub pisać e-maile zamiast listów. [...] Polska nie jest już tak daleka i nieosiągalna jak kiedyś<sup>35</sup>.

Najbardziej otwarte okazało się pokolenie wnuków, które skorzystało z możliwości studiowania w Polsce, choć bywało, że po przyjeździe do Polski docierały do nich zaskakujące sygnały: „przez rdzennych Polaków nie byli za Polaków uważani”<sup>36</sup>.

Znacznie bardziej pogłębione badania odradzającej się tożsamości kazachstańskich Polaków przeprowadziła Julia Sałacińska-Rewiak, ponieważ przeanalizowała „relacje repatriantów” z perspektywy etnologicznej/folklorystycznej. Również urodziła się w Kazachstanie w rodzinie polskiej deportowanej z Ukrainy w 1936 roku, mogła zatem pozyskać wiele wypowiedzi z kręgu rodzinnego. Wyraźnie przeciwstawiła jednak proces kształtowania się tożsamości Polaków żyjących w Kazachstanie procesowi „przepracowywania” tej tożsamości przez kazachstańskich Polaków osiedlających się po 2000 roku na prawach repatriantów w woje-

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>33</sup> L. Jakubowska, *Tożsamość kulturowa Polaków z Kazachstanu w kontekście tendencji globalizacyjnych*, Legnica 2011, [http://www.dbc.wroc.pl/Content/12237/L.%20Jakubowska\\_Tozsamosc\\_kulturowa\\_Polakow\\_z\\_Kazachstanu.pdf](http://www.dbc.wroc.pl/Content/12237/L.%20Jakubowska_Tozsamosc_kulturowa_Polakow_z_Kazachstanu.pdf).

<sup>34</sup> Por. Z. Jasiewicz, *Polacy z Ukrainy w Kazachstanie*, „Lud” 15, 1992; S. Szykiewicz, *Polacy w Kazachstanie. Świadomość etniczna i stosunki z obcymi*, „Etnografia Polska” 40, 1996.

<sup>35</sup> L. Jakubowska, *op. cit.*, s. 274.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 275.

wództwie zachodniopomorskim. Wspólnota pamięci analizowana z perspektywy trzech pokoleń dowodzi znaczącej roli utajnionej pamięci rodzinnej, która utrzymała wiedzę o traumatycznej przeszłości najstarszego pokolenia. Po latach przymusowego milczenia można ją na powrót uaktywnić. „Pamięć ofiar zaczęła odgrywać coraz większą rolę w budowaniu zbiorowych tożsamości”<sup>37</sup> — twierdzi badaczka, chociaż zależało to od społecznego i politycznego kontekstu. Jednym z istotnych elementów przesądających o podjęciu decyzji o wyjeździe z Kazachstanu na stałe był wyidealizowany obraz Polski, który w przekazywanej przez lata pamięci utajnionej podlegał mitologizacji i sakralizacji. Bez wątplenia wpływały też na to promocyjne działania Senatu RP oraz Stowarzyszenia „Wspólnota” obecne również na stronach internetowych Związku Polaków w Kazachstanie<sup>38</sup> i na Facebooku<sup>39</sup>. Niestety po przyjeździe do Polski nastąpił dla wielu czas bolesnej konfrontacji wyidealizowanego obrazu z zastaną rzeczywistością<sup>40</sup> wymuszający reinterpretację pamięci, w której deportacja zajmuje kluczowe miejsce.

\* \* \*

Zapomnianą diasporę ofiar tworzą dawni mieszkańcy Podlasia, którzy w 1915 roku wraz z ludźmi z byłych zachodnich terenów Imperium Rosyjskiego w panice i chaosie uciekali na wschód przed armią niemiecką. To pierwsze masowe uchodźstwo w czasach nowożytnych, zachowane w pamięci ofiar pod rosyjską nazwą „bieżeństwo”, ocalała od zapomnienia i wprowadziła do publicznego dyskursu Aneta Prymaka-Oniszk, która jak sama o sobie mówi, jest wnuczką bieżenców urodzoną pół wieku po powrocie rodziny z Rosji: „Pamiętam niewiele. Prawie nic. Bo ile z podsłuchanych opowieści dorosłych może zapamiętać dziecko? [...] Bieżeństwo. Tak babcia i wszyscy wokół nazywają ten czas. Musi być ważny, skoro historia świata dzieli się na przed bieżeństwem i po bieżeństwie”<sup>41</sup>. Co ciekawe, inspiracją do podjęcia tematu była dla niej lektura w bibliotece uniwersyteckiej starego podręcznika do historii, w którym przypadkowo natrafiła na słowo „bieżeństwo”: „Czuję się, jakbym odnalazła kawałek mojego świata, tego pominiętego przez muzeum w Sokółce i przez szkoły — zarówno wiejską podstawówkę, jak i białostockie liceum. Teraz czytam o nim w książce naukowej”<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> J. Sałacińska-Rewiak, *Deportowani i repatrianci. Trzy pokolenia kazachstańskich Polaków wobec problemu tożsamości*, Warszawa 2014, s. 27.

<sup>38</sup> [www.poloniam.org/kazach.htm](http://www.poloniam.org/kazach.htm) (dostęp: 12.08.2019).

<sup>39</sup> [facebook.com/zpk.kz](https://www.facebook.com/zpk.kz) (dostęp: 12.08.2019).

<sup>40</sup> J. Sałacińska-Rewiak, *op. cit.*, s. 134–141.

<sup>41</sup> A. Prymaka-Oniszk, *Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016, s. 9. Książka ukazała się w tłumaczeniu na język ukraiński w 2019 roku.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 11.

Aneta Prymaka-Oniszk wykonała imponującą pracę, dotarła do wielu rodzinnych relacji, prowadziła stronę internetową [www.biezenstwo.pl](http://www.biezenstwo.pl), gromadziła dokumenty, listy, pamiętniki, fotografie, założyła profil na Facebooku, by w stulecie tamtej tragedii opublikować jesienią 2016 roku fascynujący reportaż o zapomnianych uchodźcach. Po publikacji książki, co nie bez emocji odnotowuje autorka, odzywają się prawniki bohaterów uwzględnionych w reportażu. Odtąd przybywa wspomnień i relacji na stronie internetowej, toczą się rozmowy na Facebooku<sup>43</sup>, „historie prawie detektywistyczne” nadsyłają wnukowie, listy piszą praprawnukowie odkrywający zapomniane historie rodzinne, przybywa dokumentów, zdjęć, toczą się rozmowy na forach<sup>44</sup>, „dalsza historia bieżenstwa zaczyna się sama pisać”<sup>45</sup>. Powstaje wspólnota emocji i pamięci, która żyje ważnymi dla niej zdarzeniami, wkraczając zdecydowanie w przestrzeń kulturową Podlasia, pojawiają się informacje o spotkaniach autorskich, o premierach filmowych, spektaklach teatralnych, na YouTube przybywa relacji filmowych z miejsc pamięci<sup>46</sup>. Swoistym symbolem zaistnienia bieżenstwa w przestrzeni publicznej jest odsłonięty w czerwcu 2019 roku mural Babci Gieni umieszczony na ścianie dziesięciopiętrowego wieżowca w Białymstoku, promujący akcję „wyślij pocztówkę do babci”, życzliwie przyjęty przez mieszkańców miasta. Tak oto „córka bieżenki spogląda teraz na Białostoczan, a oni na nią”<sup>47</sup>.

## Podsumowanie

Współczesne media cyfrowe, wyzwalając aktywność użytkowników i umożliwiając im prowadzenie dyskursu online, współtworzą jednocześnie tożsamość określonych grup społecznych, co szczególnie wyraźnie ujawnia się w procesie funkcjonowania w przestrzeni wirtualnej diaspor narodowych i etnicznych. Jak się okazuje, „»zwykłe« prowadzenie witryny, »banalne« informacje zamieszczone na portalach, »normalne« rozmowy prowadzone na forum — ukazują zupełnie

<sup>43</sup> [facebook.com/biezenstwo](https://facebook.com/biezenstwo) (dostęp: 20.08.2019).

<sup>44</sup> „Pewne rzeczy nas jako potomków bieżenców dzielą, wiele ważnych świąt świętujemy osobno. Jedni nazywają się dziś Białorusinami, inni prawosławnymi Polakami, inni w ogóle się nie określają, jeszcze inni stali się katolikami. A rocznicę bieżenstwa świętujemy razem. To jest taka wspólna historia, wspólna tożsamość. To nas zbudowało także jako pewną wspólnotę” — mówi Joanna Troc w trakcie rozmowy prowadzonej w cyklu „Co nam zostało z bieżenstwa”, <https://biezenstwo.pl/co-nam-zostaloz-biezenstwa/joanna-troc-rezyserka-spektaklu-biezeny-zrealizowanego-z-grupa-mlo-dziezy-w-muzeum-bialoruskim-w-hajnowce/> (dostęp: 20.08.2019).

<sup>45</sup> [facebook.com/biezenstwo/dalsze-losy-biezenwov](https://facebook.com/biezenstwo/dalsze-losy-biezenwov) (dostęp: 20.08.2019).

<sup>46</sup> Przede wszystkim można obejrzeć tam film dokumentalny *Bieżenicy 1915–1922* (reż. Jerzy Kalina) zrealizowany w 2017 roku przez Bielsat Film w koprodukcji z miastem Białystok.

<sup>47</sup> „Gazeta Wyborcza” Białystok, 14.06.2019.

nowe wcielenie wspólnoty identyfikującej się z etnicznym odróżnianiem<sup>48</sup>. Analiza tego procesu z perspektywy etnologicznej/folklorystycznej, śledzenie rozwijającej się na forach internetowych konwersacji powiązanej z rozwojem symboliki diaspory, dostarcza wielu przykładów powstawania wyobrażonych wspólnot emocji, zintegrowanych etnoobrazami, które w ślad za Appaduraim użycia trzeba za „stałe zmieniającą się ludzką panoramę konstytuującą świat”<sup>49</sup>. Internet nie tylko inspiruje aktywność istniejących już wspólnot, lecz także wspomaga powstawanie nowych, głównie wirtualnych wspólnot. Zdaniem Manuela Castellsa owe wspólnoty „wydają się silniejsze niż zazwyczaj przypisują to im obserwatorzy. Istnieją mocne dowody wzajemnego wspierania się w sieci, nawet między użytkownikami połączonymi ze sobą słabymi więziami”<sup>50</sup>. Potwierdzają to etniczne i narodowe wspólnoty funkcjonujące w sieci, zwłaszcza te, w których dochodzi do ponownego wzmocnienia integracji wynikającej z potrzeby doprecyzowania kulturowej tożsamości. Prześledzić to można choćby na przykładzie Karaimów, reprezentantów najmniejszej mniejszości etnicznej w Polsce, których funkcjonowanie w sieci od momentu „wyłaniania się ich z »niebytu«, a raczej z realnych, rozproszonych wspólnot”<sup>51</sup> dokładnie przeanalizował Longin Graczyk. Oficjalne uruchomienie domeny [www.karaimi.org](http://www.karaimi.org) w 2003 roku i drugiej formy „wirtualnego bytowania Karaimów” — Forum Karaimskiego — szybko doprowadziło do zintegrowania się Karaimów żyjących w Polsce i na Litwie, wykreowało proces tworzenia własnej tożsamości, wspólnoty identyfikowanej posiadaniem własnego języka i religii.

Popularność karaimskiego forum jest jak esencja tożsamości indywidualnej i zbiorowej, naprowadza zarazem na fenomen wspólnot, które od hord i gromad — po współczesne narody i nowopolemiona zapelniają realne obszary, wirtualne przestrzenie, kartki książek i rozpraw<sup>52</sup>.

Myślę, że do podobnych przemyśleń skłonić mogą także inne mniejszości etniczne w Polsce obecne w wirtualnej sieci — przede wszystkim Kaszubi, Ślązacy i Romowie.

## Bibliografia

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.  
Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywy i metoda*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2007.  
Brzozowska-Krajka A., *Etnokultura w diasporze. Między regionalizmem a amerykańską*, Lublin 2013.  
Brzozowska-Krajka A., Orr T.A., „Polonia bez ścian” a folklor polsko-amerykański, „Literatura Ludowa” 2004, nr 2.

<sup>48</sup> L. Graczyk, *Karaimi — społeczność realna w wirtualnej sieci*, [w:] *Karaimi*, red. B. Machul-Tellus, Warszawa 2012, s. 209.

<sup>49</sup> A. Appadurai, *op. cit.*, s. 52.

<sup>50</sup> M. Castells, *Spółczesność sieci*, przeł. M. Maroda, K. Pawluś, S. Szymański, Warszawa 2007, s. 364.

<sup>51</sup> L. Graczyk, *op. cit.*, s. 212.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 216.

- Castells M., *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Maroda, K. Pawluś, S. Szymański, Warszawa 2007.
- Dąbrowska K., *Od autobiografii do historii — konstruowanie pamięci indywidualnej i zbiorowej Żydów mieszkających na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, [w:] *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, red. B. Wagner, T. Wiślicz, Zabrze 2008.
- Fialkova L., Yelenevskaya M., *Incipient Soviet diaspora: Encounters in the cyberspace*, „Narodna Umjetnost — Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research” 42, 2005, nr 1.
- Graczyk L., *Karaimi — społeczność realna w wirtualnej sieci*, [w:] *Karaimi*, red. B. Machul-Tellus, Warszawa 2012.
- Hałas E., *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004.
- Howard R.G., *Electronic hybridity: The persistent processes of the vernacular web*, „Journal of American Folklore” 121, 2008.
- Jasiewicz Z., *Polacy z Ukrainy w Kazachstanie*, „Lud” 75, 1992.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007.
- Kluszczyński R.W., *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Warszawa 2010.
- Krzysztofek K., *Wirtualna reterytorializacja: czy istnieje lokalność w przestrzeni?*, [w:] *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008.
- Prymaka-Oniszak A., *Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016.
- Salacińska-Rewiak J., *Deportowani i repatrianci. Trzy pokolenia kazachstańskich Polaków wobec problemu tożsamości*, Warszawa 2014.
- Szynkiewicz S., *Polacy w Kazachstanie. Świadomość etniczna i stosunki z obcymi*, „Etnografia Polska” 50, 1996.
- Technologie cyfrowe a techniki self*, z Małgorzatą Jacyno rozmawia Agata Nowotny, „Kultura Popularna” 2010, nr 1.
- Walaszek A., *Polska diaspora*, [w:] *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001.
- Zawojski P., *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Warszawa 2010.
- Еленевская М., Фиалкова Л., *Русская улица в еврейской стране. Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле*, cz. 1, 2, Moskwa 2005.

## Źródła internetowe

- Bieżeńcy 1915–1922*, reż. J. Kalina, [https://www.youtube.com/watch?v=pFul\\_4LuPH4&feature=share](https://www.youtube.com/watch?v=pFul_4LuPH4&feature=share).
- COЮ3 Izrael i my, <https://sous.co.il>.
- [facebook.com/bizenstwo/dalsze-losy-biezencow](https://facebook.com/bizenstwo/dalsze-losy-biezencow).
- [facebook.com/zpk.kz](https://facebook.com/zpk.kz).
- <https://biezenstwo.pl/co-nam-zostalo-z-biezenstwa/joanna-troc-rezyserska-spektaklu-biezency-zrealizowanego-z-grupa-mlodziezy-w-muzeum-bialoruskim-w-hajnowce>.
- <http://www.tvn24.pl/wroclaw/44/to-bedzie-trudny-film-dla-prawdziwych-polakow-leo-kantor-kreci-dokument-o-zydach.340558.html>.
- Jakubowska L., *Tożsamość kulturowa Polaków z Kazachstanu w kontekście tendencji globalizacyjnych*, Legnica 2014, [http://www.dbc.wroc.pl/Content/12237/L.%20Jakubowska\\_tozsamosc\\_kulturowa\\_Polakow\\_z\\_Kazachstanu.pdf](http://www.dbc.wroc.pl/Content/12237/L.%20Jakubowska_tozsamosc_kulturowa_Polakow_z_Kazachstanu.pdf).
- [www.appa.org](http://www.appa.org).
- [www.appa.org/events](http://www.appa.org/events).
- [www.poloniam.org/kazach.htm](http://www.poloniam.org/kazach.htm).
- [www.reunion68.com/?page\\_id=2](http://www.reunion68.com/?page_id=2).