

MUSTAFA SWITAT¹
Uniwersytet Warszawski

Rasizm i mechanizmy mu pokrewne w kontekście badań nad diasporą arabską w Polsce

Artykuł przedstawia genezę, ewolucję pojęcia rasizmu i mechanizmów mu pokrewnych oraz percepcji tych zjawisk we współczesnej Polsce na przykładzie diaspory arabskiej, której członkowie potencjalnie mogą się stać oraz często rzeczywiście stają się ofiarami rasizmu i zjawisk mu podobnych. W artykule zaprezentowano pojęcia: rasizm, dystans społeczny, uprzedzenia, dyskryminacja, stygmatyzacja, marginalizacja, wykluczenie, stereotypizacja „obcych”, ksenofobia oraz nietolerancja w aspekcie teorii socjologicznych. W tekście zaprezentowano również przykładowe wypowiedzi respondentów badań terenowych przeprowadzonych w dwunastu miastach Polski od maja 2013 do marca 2014 roku (członków arabskiej diaspory i Polaków) na tematy związane z postrzeganiem „obcych” i percepcją ww. zjawisk w Polsce.

Słowa kluczowe: rasizm, negatywne mechanizmy obcości, diaspora arabska, Arabowie, Polacy, Polska

Racism, Related Mechanisms and Arab Diaspora in Poland. Case Study

This paper presents the genesis and evolution of the concept of racism and related mechanisms and the perception of those occurrences in contemporary Poland with regard to the Arab Diaspora, whose members can potentially be its victims and in fact they often are the victims of racism and related occurrences. Issues as: racism, social distance, prejudices, discrimination, stigmatization, marginalization, exclusion, stereotypization of an “alien”, xenophobia and intolerance are also presented in the context of sociological theories. The paper includes the opinions of respondents of fieldwork conducted in twelve cities in Poland between May 2013 and March 2014 (members of Arab Diaspora and Poles) regarding the subjects connected with perceiving „aliens” and the perception of above mentioned occurrences in Poland.

Keywords: racism, negative mechanisms of foreignness, Arab Diaspora, Arabs, Poles, Poland

¹ Kontakt: m.switat@gmail.com

Zjawisko rasizmu funkcjonuje w różny sposób, w zależności od specyfiki i historii danego społeczeństwa (Castles, Miller 2011: 59). Polska jeszcze w okresie międzywojennym była krajem wielokulturowym, jej późniejsze losy sprawiły, że z kraju heterogenicznego wyznaniowo i etnicznie zmieniała się w państwo homogeniczne. Mniejszości etniczne i religijne oraz liczba imigrantów stanowią w Polsce obecnie niewielki odsetek społeczeństwa, pomimo że po transformacji ustrojowej oraz przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej i systemu Schengen nastąpiło otwarcie granic. W rezultacie nieznaczna tylko część społeczeństwa, w przeciwieństwie do społeczeństw zachodnich, cechuje się odmiennością na poziomie makrokulturowym. Pomimo swej niewielkiej liczebności ta odmienna część populacji Polski napotyka postawy skrajnej niechęci bądź obsesyjnej wrogości wobec tzw. „obcych”, „innych” (Sobecki 2013: 66).

Celem mojego artykułu jest przedstawienie problemu, genezy oraz uwarunkowań rasizmu i mechanizmów mu pokrewnych oraz skutków społecznych i percepcji tych zjawisk we współczesnej Polsce na przykładzie badań diaspory arabskiej, której członkowie potencjalnie mogą się stać oraz często rzeczywiście stają się ofiarami rasizmu bądź zjawisk mu podobnych. Członkowie tej społeczności (etnicznej, imigranckiej) byli jednymi z pierwszych przedstawicieli kultur pozaeuropejskich w powojennej Polsce – za czasów PRL przyjeżdżali do Polski na studia w ramach bilateralnych umów pomiędzy Polską a krajami arabskimi o socjalistycznym rodowodzie. Inspiracją do podjęcia tego tematu były m.in. wypowiedzi arabskich i polskich respondentów dotyczące pojęcia rasizmu, przypadków i form rasizmu oraz postrzegania tego zjawiska przez społeczeństwo polskie (w tekście prezentuję przykładowe wypowiedzi uczestników badań). Należy przy tym zwrócić uwagę, iż część uwag i opinii badanych respondentów ma charakter uniwersalny, dotyczy nie tylko eksplorowanej społeczności, ale wszystkich osób niepolskiego pochodzenia (m.in. fenotypicznie, religijnie, kulturowo „obcych”), które narażone są w życiu codziennym na opisane w tym artykule przypadki negatywnych zachowań. Dzięki temu możliwa stała się próba analizy genezy i uwarunkowań negatywnego stosunku do obcokrajowców w Polsce oraz wypracowanie konkretnych rozwiązań – zaprezentowanych w tym artykule, z których można skorzystać, aby ograniczyć skalę tego szkodliwego zjawiska.

Kilka słów o metodologii

Niniejszy artykuł oparty jest na wynikach kompleksowych badań terenowych arabskiej społeczności w Polsce², których celem było zbadanie funkcjonowania diaspory arabskiej w Polsce, dynamiki przemian tej diaspory z punktu widzenia

² Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/N/HS6/04744.

integracji jej członków ze społeczeństwem przyjmującym, w aspekcie przemian transformacyjnych w Rzeczypospolitej Polskiej i polityki migracyjnej Polski.

Z uwagi na fakt, że inspiracją do badań była m.in. teoria interakcjonizmu symbolicznego odwołującego się do procesu integracji jako procesu dwustronnego, angażującego jednocześnie społeczność przyjmującą i napływową (Polaków i Arabów mieszkających w Polsce), oprócz podstawowego pytania: jak oceniają transformację Polski arabscy imigranci? postawiono jeszcze dwa: jak postrzegają się wzajemnie Polacy i członkowie arabskiej diaspory? oraz: jak badani Arabowie i Polacy wyobrażają sobie politykę migracyjną i ewentualną wielokulturowość Polski?

U podstaw ww. badania leży zrozumienie postaw, motywów, działań oraz relacji badanych osób i społeczności. Zostało ono oparte na triangulacji danych i triangulacji metodologicznej (Frankfort-Nachmias, Nachmias 2001: 222–223), czyli zastosowaniu równolegle kilku technik badawczych (w tym m.in. analizy danych zastanych, obserwacji, techniki indywidualnych wywiadów pogłębionych, wywiadów eksperckich oraz ankiety).

Biorąc pod uwagę zastosowanie strategii metodologicznej triangulacji, wykorzystano, oprócz metody jakościowej z komponentem ilościowym, elementy metody monograficznej (terenowej), etnografii, teorii ugruntowanej oraz metody porównawczej. Połączenie narzędzi metod ilościowych z jakościowymi umożliwiło uzyskanie wiarygodnej i pełnej weryfikacji założonych hipotez: „przedstawiciele arabskiej diaspory w Polsce oceniają polską transformację pozytywnie, chociaż poziom wiedzy na ten temat zależy od długości pobytu w Polsce”; „wzajemne pozytywne interakcje i postawy obydwu badanych społeczności ułatwiają proces integracji”; „opinie badanych Polaków i Arabów odnośnie do problematyki polityki migracyjnej i wielokulturowości Polski są zbliżone”.

Reprezentanci społeczności arabskiej byli rekrutowani z zachowaniem podziału według daty przyjazdu do Polski: Arabów, którzy przyjechali do Polski w ostatnich latach uznać można za „nową diasporę” (50 respondentów – w tekście oznaczeni skrótem ND), natomiast ci, którzy przyjechali do Polski przed 1989 r. i tu pozostali, tworzą „starą diasporę” (50 respondentów – w tekście oznaczeni skrótem SD). Obydwie diaspory różni nie tylko data przyjazdu do Polski, ale również motyw przyjazdu, znajomość języka polskiego, historii i kultury Polski, status pobytu itp.

Głównie z powodu faktu, iż dobór losowy próby przy stosunkowo niewielkiej liczbie społeczności oraz braku dostępu do jej członków był praktycznie niemożliwy, w badaniach terenowych połączono dwa rodzaje nieprobabilistycznych metod doboru próby – dobór celowy (w stosunku do ekspertów) i metodę kuli śnieżnej (w stosunku do członków diaspory oraz Polaków).

Badaniu zasadniczemu poddano stu przedstawicieli społeczności arabskiej w Polsce i (dla porównania) stu Polaków w dwunastu miastach Polski, w których znajdują się oddziały organizacji polsko-arabskich i są najliczniejsze lokalne

skupiska arabskiej społeczności: w Warszawie, Katowicach, Krakowie, Poznaniu i we Wrocławiu, w Gdańsku, Łodzi, Białymstoku, Lublinie, Bydgoszczy, Olsztynie oraz Rzeszowie. Przed badaniami głównymi określono przybliżone rozmieszczenie terytorialne diaspory arabskiej w Polsce, na podstawie danych statystycznych oraz na podstawie wywiadów wstępnych (eksperymentalnych) z liderami diaspory. Okazało się, że najwięcej osób pochodzenia arabskiego mieszka w województwie mazowieckim, łódzkim i małopolskim, stąd też najwięcej respondentów mieszka w Warszawie, Łodzi lub Krakowie bądź ich okolicach

Wśród badanych Polaków wyodrębniły się trzy grupy: Polacy przychylni (w tekście oznaczeni skrótem PP), nieprzychylni (w tekście oznaczeni skrótem PN) oraz „niezdecydowani”, czyli tacy, którzy na pytanie „czy jesteś przychylny arabskiej społeczności w Polsce?” wybrali odpowiedź: „trudno powiedzieć” (w tekście oznaczeni skrótem TP). Najwięcej osób – ok. 2/3 badanych Polaków – określiło siebie jako przychylnych, najmniej Polaków określiło się jako nieprzychylnych badanej społeczności. Osoby niezdecydowane podawały jako wyjaśnienie tego wyboru najczęściej fakt, że nie mają nic przeciwko pojedynczym osobom pochodzenia arabskiego, jednak są przeciwni masowej imigracji z krajów arabskich.

W badaniu zasadniczym dla zbadania Polaków wykorzystano jako główne narzędzie ankietę, dla zbadania członków (zwłaszcza starej) diaspory – wywiad, z uwagi na chęć pozyskania większej liczby informacji na temat ich doświadczeń w Polsce. Pytania związane z transformacją Polski były skierowane tylko do arabskiej diaspory, były one inne dla badanych przedstawicieli starej i nowej diaspory (bardziej rozbudowane dla starej diaspory, ponieważ jej przedstawiciele byli naoczniymi świadkami transformacji i żyją w Polsce dłużej niż przedstawiciele nowej diaspory). Problemy poruszane ze starą diasporą to zatem m.in.: Polska przed i po 1989 roku, zmiana systemowa a traktowanie wspólnoty arabskiej, skutki transformacji dla członków wspólnoty arabskiej. Pytania skierowane do Polaków (mających styczność z arabskimi imigrantami w Polsce), jak i badania arabskiej diaspory w zakresie polityki migracyjnej Polski, były skoncentrowane na modelu państwa wielokulturowego i postrzeganiu społeczności arabskiej. Problemy poruszane w tym badaniu to m.in.: wartości obywatelskie, model państwa wielokulturowego, Polska jako kraj wielokulturowy, imigranci arabscy a Polacy w kontekście polityki migracyjnej, stosunek do imigrantów na przykładzie przedstawicieli diaspory arabskiej.

Pytania o charakterze metryczkowym to w ankiecie Polaków: rok urodzenia, płeć, miejsce zamieszkania (najbliższe miasto wojewódzkie), poziom wykształcenia, zajmowane stanowisko, a w badaniach arabskich respondentów: rok urodzenia, kraj pochodzenia, miejsce zamieszkania w Polsce, poziom wykształcenia, zawód wyuczony, wyznanie, stan cywilny, status materialny, aktualne zajęcie, rok przyjazdu do Polski (Switat 2017).

Negatywne mechanizmy postrzegania „obcych”

Po analizie odpowiedzi przedstawicieli diaspory arabskiej na pytanie „co to jest rasizm?” okazało się, że inne rodzaje negatywnych zachowań społecznych są często mylone z klasycznym pojęciem rasizmu. W ich wypowiedziach najczęściej pojawiały się sformułowania, że rasizm to: złe (negatywne) zjawisko, dyskryminacja, brak tolerancji, brak akceptacji, brak szacunku do odmienności, zamknięcie, brak wiedzy o innych, uznawanie innych za gorszych, a siebie za lepszych – w stosunku do osób o innym kolorze skóry, innej religii, innej narodowości (pochodzeniu), innym wyglądzie, innym języku czy innych wartościach. Taka percepcja rasizmu odbiega dość daleko od klasycznego pojęcia rasizmu, sugeruje również, że za rasizm są uznawane inne negatywne mechanizmy społeczne mu pokrewne. Poniżej przedstawię te mechanizmy w świetle teorii socjologicznych oraz wyników własnych badań według schematu: etnocentryzm, typizacja, stereotypy, dystans, stygmatyzacja, dyskryminacja oraz rasizm.

Etnocentryzm

Etnocentryzm to nieufność wobec osób nienależących do danej kultury, połączona ze skłonnością do oceniania kultur innych ludzi w kategoriach własnej kultury. Osoby z innej kultury są uważane za obcych, barbarzyńców lub istoty niższe moralnie bądź umysłowo (Giddens 2010: 277). Etnocentrycy oceniają inne kultury przez porównywanie ich z własną (Giddens 2010: 49), jak np. jeden z polskich respondentów: „kultura arabska jest bardzo interesująca, ale egzotyczna dla mnie” (TP3).

Etnocentryzm według Theodora Adorna charakteryzuje się następującymi cechami: 1) akcentowanie w ideologii sztywnej stratyfikacji grup społecznych (grupa własna a grupa „obca”, rozróżnienia grupy własnej i obcej można dokonać na podstawie wielu różnych kryteriów, jak np. pochodzenie etniczne bądź preferencje światopoglądowe); 2) gloryfikowanie grupy własnej, przypisywanie jej cech pozytywnych w przeciwieństwie do negatywnych stereotypów formułowanych na temat grupy obcych; 3) ujmowanie w kategoriach hierarchicznych relacji pomiędzy grupą własną i obcą oraz przyznanie grupie własnej prawa do dominowania nad obcą (Jakubowska-Branicka 2010: 43). Z punktu widzenia przedstawiciela diaspory arabskiej w Polsce: „to grupa ludzi, która chce wszystko dla siebie, przejawia nienawiść wobec innych, obcych” (SD2).

Do proklamowania wyższości „swoich” nad „obcymi” odwołuje się granfalony ekskluzywny, a poczucie wyższości jest umacniane przez ośmieszanie i piętnowanie „innych”. Budując granfalony ekskluzywny, jednostka dzieli świat na swoich i obcych, lubi tych, którzy oznaczeni są taką samą etykietą jak ona. Obecność w grupie daje poczucie bezpieczeństwa i ułatwia kategoryzację, stąd wyolbrzymianie zarówno różnic pomiędzy grupami (prowadzące często do dehumanizacji grupy obcej),

jak i podobieństw pomiędzy członkami granfalonu. Poza tym grupy społeczne są źródłem dumy i poczucia własnej wartości (Pratkanis, Aronson 2013: 190–191).

Etnocentryzm często towarzyszy hermetyczności, która oznacza zamknięcie się grupy przed wpływami z zewnątrz. Granice utrzymujące grupę w oddziale- niu od innych są wyznaczane za pomocą narzędzi wykluczania, zaostwiają one podziały między poszczególnymi grupami etnicznymi. Jeśli jedna z grup panuje nad drugą, hermetyczności towarzyszy rozdział zasobów, który się przejawia w nierównej dystrybucji dóbr materialnych i bogactw. Nierówności mogą dotyczyć poziomu dobrobytu, poziomu władzy czy pozycji społecznej. Hermetyczność pozwala zatem zrozumieć, czemu członkowie pewnych grup są prześladowani, czemu nie mogą zdobyć wykształcenia, dostać dobrej pracy czy mieszkać tak, jakby chcieli (Giddens 2010: 278–279). Z jednej strony diaspora arabska jest przez część badanych Polaków uznawana za hermetyczną i zamkniętą na świat, z drugiej strony Polacy są grupą niedopuszczającą do siebie obcych. I tak np. postrzeganie znaturalizowanych osób jako obcych nie kończy się w chwili nabycia przez nie polskiego obywatelstwa: „Polacy nadal mnie traktują jak obcego” (SD12); „jak mnie pytają w urzędzie o obywatelstwo i mówię, że polskie, to jest to dziwne, nie mieści się w głowie. To nie dotyczy tylko Arabów, innych imigrantów też, nawet Brytyjczyków czy Włochów, pomimo że są to kultury zbliżone do polskiej, to jednak są różnice” (SD39).

Typizacja

Typizacja to proces szeregowania przez jednostkę elementów rzeczywistości w pewne typy, poprzez odwołanie się do posiadanych przez tę jednostkę zasobów wiedzy. Podstawą interpretacji otaczającej rzeczywistości dla jednostki jest połączenie wiedzy przekazywanej przez innych oraz tej płynącej z własnego doświadczenia – zdobytej na podstawie wielokrotnych aktów komunikacji (interakcji). Ta konkluzja prowadzi do teorii socjologii wiedzy opartej na pracy P. L. Bergera i T. Luckmanna, *The Social Construction of Reality*, która to socjologia zajmuje się problemem sposobu, w jaki wiedza jednostki o rzeczywistości wpływa na jej dalsze postrzeganie i podejmowane decyzje. Każde pojęcie to konstrukt społeczny, zależny od tradycji i historii danej społeczności (konstruktywizm społeczny). Świat to zbiór konstruktów tworzonych przez jednostki na własny użytek, a wiedza to efekt takiego uporządkowania informacji, które jest rezultatem społecznego bytowania człowieka. Do porządkowania informacji służą m.in. schematy typizujące, niezbędne do umiejętności definiowania wszelkiego rodzaju doświadczeń i zdarzeń społecznych (Jakubowska-Branicka 2013: 17–20).

Przy tym należy zwrócić uwagę, że wybór źródła informacji przez jednostkę determinuje jednocześnie wybór schematu poznania rzeczywistości, co – jak w błędnym kole – determinuje wybór źródła informacji (Jakubowska-Branicka 2010: 54).

Źródła informacji o kulturze i diasporze arabskiej, które mają wpływ na kształtowanie opinii o tej społeczności, są różne: telewizja, Internet, czasopisma, książki, kontakty osobiste, praca bądź inne źródła. Dominujące źródło informacji zależy od grupy respondentów, dla osób przychylnych są to kontakty osobiste, a Internet ma znaczenie drugorzędne, dla osób nieprzychylnych – odwrotnie: głównym źródłem informacji jest Internet. W efekcie większość badanych Polaków stosuje wobec arabskiej diaspory obraz uogólniony i zgeneralizowany – okazało się, iż od początku badań dystansu Polaków do innych narodów typowy Arab jest niezmiennie postrzegany jako obcy, zły i niebezpieczny (Nawrocki 1990: 118–124). Jak wskazują wypowiedzi badanych o uogólnionym traktowaniu (tożsamość zbiorowa), w przypadku diaspory arabskiej występuje efekt homogeniczności obcej grupy, polegający na tym, iż członkowie grupy postrzegani są jako podobni do siebie i nie zwraca się uwagi na wewnętrzne różnicowanie tej grupy (Aronson 2001: 138–139), jednocześnie uznając, że ta grupa jest homogenicznie pejoratywna. Typizacja w swej strukturze jest zatem podobna do stereotypów, ale w przeciwieństwie do typizacji stereotypom nadaje się znaczenie pejoratywne (Marshall 2005: 360).

Stereotypy

Według pierwszej definicji stereotypu, stworzonej przez W. Lippmanna w 1922 roku, stereotypy to obrazy w naszych głowach, którymi się kierujemy w zachowaniu (Lippmann 1922: 3). Stereotypy mogą zawierać część prawdy, ale mocno przesadzonej. Pozostałe są efektem przeniesienia, mechanizmu, który polega na kierowaniu uczuć gniewu i wrogości na objekty, które nie są rzeczywistym źródłem tych uczuć (Giddens 2010: 272). Stereotypizacja to proces umiejscawiania nie do końca poznanych „obcych” na swojej mapie percepcji za pomocą ujednociania bądź upodabniania ich wzajemnie do siebie oraz przypisywania im pewnych cech postrzeganych jako dla nich typowe (Łotocki 2009: 69).

Stereotyp w kontekście rasizmu to schemat reprezentujący grupę bądź rodzaj osób wyodrębnionych z powodu jakiejś łatwo zauważalnej cechy, określającej ich tożsamość społeczną, np. rasa, płeć, religia, zawód, narodowość, pochodzenie społeczne. Schemat ten jest nadmiernie uproszczony i uogólniony (wszyscy członkowie grupy są tacy sami), niepodatny na zmiany w konsekwencji nowych informacji oraz społecznie podzielany, bo stanowi element kultury jakiejś społeczności (Wojciszke 2002: 68). Najczęstsze stereotypy dotyczące arabskiej społeczności funkcjonujące wśród Polaków to te, że Arab to: terrorysta, fanatyk religijny, ktoś źle traktujący kobiety, ktoś pracujący w kebabie, brudas, leń, oszust w handlu. Tego typu stereotypy o Arabach, jak np. agresywny Arab, należą do stereotypów grup odmiennych genetycznie, które leżą u podstaw uprzedzeń rasowych, na odmienną biologiczną nakłada się w nich odmienną kulturę (Chodkowska 2011: 26). Stosunek między stereotypem a indywidualnością kwituje jedna z respondentek:

„Stereotyp to stereotyp – stereotypowy Polak jest złodziejem, jestem Polką, nie kradnę, nie wpisuję się w stereotyp, pewnie tak samo jest z osobami pochodzenia arabskiego” (TP11).

Dystans

Dystans społeczny według R. E. Parka oznacza „brak zgody na nawiązywanie określonego rodzaju kontaktów z przedstawicielami różnych grup społecznych” (Park 1924: 339–344). Na podstawie tej definicji powstała skala dystansu społecznego opracowana przez Bogardusa. Poprosił on swoich respondentów o wskazanie, do których określonych sytuacji dopuściliby przedstawiciele poszczególnych grup narodowych: małżeństwo, praca, sąsiedztwo, obywatelstwo, towarzystwo, jedynie turystyka, wydalenie z kraju (Łotocki 2008: 28–29). W swoich badaniach wykorzystalem powyższą skalę w badaniu społeczności polskiej, zapytałem m.in. „Czy akceptuje Pan / Pani Araba jako: lekarza, kolegę, sąsiada, szefa w pracy, członka rodziny, członka samorządu, partii czy parlamentu”. Większość osób nieprzychylnych na wszystkie ww. pytania udzieliła odpowiedzi, że nie akceptuje; osoby niezdecydowane w większości akceptowały Araba w kontaktach prywatnych, jednak opinie były bardzo podzielone przy wyborze akceptacji Araba w polskich władzach; w przypadku osób przychylnych prawie wszystkie potwierdziły akceptację Arabów we wszystkich wskazanych sytuacjach, jedynie przy akceptacji Araba w polskich władzach kilku respondentów było zdecydowanie przeciw.

Stygmatyzacja

Stygmatyzacja to termin, który odnosi się do publicznie głoszonych tez, że wiele problemów politycznych i społecznych to „naturalna” konsekwencja pewnych cech fizycznych bądź kulturowych przypisanych danej mniejszości. Przykładem stosowania rasistowskiej stygmatyzacji w wąskim zakresie jest „kształtowanie społecznego obrazu określonej mniejszości [np. arabskiej, muzułmańskiej, imigranckiej – M.S.] jako stwarzającej problemy” (Castles, Miller 2011: 59). Stygmatyzacja językowa może mieć formę: symbolicznej patologizacji i kryminalizacji „obcego”, pejoratywnej etykietyzacji „obcego” (np. czarnuch, asfalt, Arabus) czy pejoratywizacji terminów neutralnych określających wybrane kategorie „obcych”, np. Arab (Łotocki 2009: 75).

Arab to pojęcie pejoratywne, etykieta i Goffmanowska rola, co potwierdzają badania CBOS wymagające odpowiedzi na pytanie: „jakiej nacji najbardziej nie lubisz?”. Kiedy była możliwa odpowiedź do wyboru: „Arabów”, to prawie zawsze wybierało ją najwięcej respondentów, kiedy w 2012 roku wprowadzono do tabeli narodów oprócz pojęcia „Arabowie” – Libijczyków i Egipcjan (choć Egipcjanie i Libijczycy to też Arabowie), zostali oni wskazani jako lubiani bardziej niż ogólnie

„Arabowie”, natomiast gdy w 2013 roku zapytano już tylko o konkretną narodowość arabską – czy najmniej lubisz Syryjczyka, Egipcjanina czy Palestyńczyka – okazało się, że te nacje już nie są najbardziej nielubiane (CBOS 2002–2012).

Dyskryminacja

Dyskryminacja, czyli potocznie „niesprawiedliwe traktowanie”, występuje w socjologii najczęściej w aspekcie teorii stosunków rasowych i etnicznych, a oznacza kulturowe zjawisko niechęci do obcych, czyli etnocentryzm (Kapciak 2006: 66). Dyskryminacja to upośledzanie, pozbawianie równouprawnienia, szykanowanie pewnej grupy ludzi ze względu na ich pochodzenie bądź przynależność rasową, narodową lub klasową (Kopaliński 1989: 133). W efekcie dyskryminacji powstaje grupa mniejszościowa, czyli grupa, której członkowie są dyskryminowani przez większość populacji danego społeczeństwa. Pośród wielu członków grup mniejszościowych silne poczucie solidarności grupowej wynika częściowo ze zbiorowego doświadczenia wykluczenia (Giddens 2010: 302). Potwierdza to definicja rasizmu jednego z respondentów: „postrzeganie innego na podstawie różnic koloru skóry, religijnych i językowych, co doprowadza do takiego stanu, że dyskryminowana osoba staje się odmieńcem w tym społeczeństwie, które jest inne, i będzie postrzegany z wyższością, pogardą i urazą” (ND34).

Zjawisko dyskryminacji można podzielić m.in. ze względu na powody dyskryminacji (np. pochodzenie rasowe, etniczne, przynależność narodową, wyznanie, płeć itp.), ze względu na formy dyskryminacji oraz pod kątem podziału dziedzin życia: dyskryminacja społeczna (w życiu społecznym ze strony przedstawicieli innych grup), instytucjonalna (nierówne traktowanie przez oficjalne instytucje), zawodowa (nierówne traktowanie w dostępie do niektórych stanowisk czy uprawiania zawodów lub dyskryminacja w miejscu pracy), ekonomiczna (nierówne traktowanie w dostępie do dóbr społecznych, np. świadczeń socjalnych), polityczna (odmawianie równego traktowania za pośrednictwem regulacji prawnych) lub symboliczna (odmawianie równego traktowania w sferze symbolicznej, np. na poziomie dyskursu publicznego) (Łotocki 2009: 84–86).

W przypadku arabskiej diaspory zaobserwować można dyskryminację zawodową. Widoczna jest też degradacja społeczna wykształconych imigrantów, którzy pomimo posiadania wyższego wykształcenia często są zmuszeni podjąć się pracy fizycznej – w handlu lub gastronomii. Zwykle zmuszeni są do samozatrudnienia lub podjęcia pracy u innych członków diaspory, bo na rynku pracy – co potwierdzają m.in. badania Instytutu Spraw Publicznych w ramach programu „Różni, ale równi – badania nad równym traktowaniem cudzoziemców w Polsce” (Wysieńska 2010; Wysieńska 2013: 210–213) – preferuje się Polaków.

Rasizm i jego rodzaje

Od lat trwają dyskusje na temat tego, czym jest rasizm. Choć tym zjawiskiem zajmowało się wielu badaczy, to istnieje mnóstwo rozbieżności w definiowaniu rasizmu, co oznacza, że wiedza na ten temat jest dość płynna i zmienna. Percepcja rasizmu zależna jest ponadto od przyjętego kontekstu – rasizm może być problemem moralnym, naukowym, politycznym lub potocznym, a w każdej z tych przestrzeni wymaga odrębnej analizy (Ostrowski 2009).

Sama nazwa „rasizm” sugeruje pochodzenie od słowa „rasa”, stąd uznaje się, że podstawą rasizmu – uprzedzeń związanych ze społecznie znaczącymi różnicami cech fizycznych – jest koncepcja rasy. Rasista to osoba, która wierzy w wyższość pewnych jednostek, natomiast inne uważa za niższe na podstawie różnic o podłożu rasowym. Rasizm jest utożsamiany powszechnie z zachowaniami lub postawami bądź to pewnych jednostek, bądź to grup, jednostka może więc wyznawać poglądy rasistowskie albo należeć do grupy promującej rasistowską działalność (Giddens 2010: 273).

Rasizm może być m.in.: pośredni lub bezpośredni, indywidualny lub grupowy, wyróżnia się także rasizm instytucjonalny – kiedy zjawisko to jest uważane za wpisane w strukturę społeczną i funkcjonowanie społeczeństwa (Giddens 2010: 273), klasyczny, kulturowy czy rasizm współczesny.

Rasizm klasyczny to zespół poglądów, według których istnieją naturalne i wrodzone różnice pomiędzy ludzkimi rasami, co musi prowadzić do dominacji jednej rasy nad pozostałymi. Poglądy te były popularne szczególnie przed II wojną światową, wśród polityków i badaczy. Ich zwolennicy uzasadniali przewagę jednej rasy istnieniem związku przyczynowego pomiędzy cechami somatycznymi, fizycznymi (kolor oczu, skóry, kształt głowy, budowa ciała) a cechami psychicznymi. W rezultacie jedna rasa kreuje pełnowartościowe jednostki (zarówno pod względem fizycznym, jak i psychicznym), których przeznaczeniem jest panowanie nad rasami niższymi, czyli gorszymi (*Socjologia* 2008: 160). Rasizm wobec osób pochodzenia arabskiego w Polsce nie podlega klasycznej koncepcji rasizmu, ponieważ Arabowie, podobnie jak Polacy, należą formalnie do rasy białej (odmiana orientalna, zbliżona do śródziemnomorskiej), choć w potocznym odczuciu traktowani są jako odmienni rasowo (Ostrowski 2009: 50; *Rasy ludzkie*).

Za twórcę doktryny rasizmu, z którą to łączy się dyskryminacja rasowa, uważa się dziewiętnastowiecznego francuskiego pisarza i dyplomatę Josepha Arthura hrabiego de Gobineau. W eseju pt. *O nierówności ras ludzkich* dowodził, że z przyczyn biologicznych ludzie różnych ras nie są sobie równi (Segeš Frelak, Grot 2013: 250). Pojęcie rasy według Gobineau było niejasne, jednak jego tezy były zbieżne z poglądami niektórych innych naukowców, w tym ewolucjonistów, jak Spencer czy Frazer (Szacki 2007: 313). Podobnie jak Gobineau za najwyższą rasę uznał rasę aryjską, tak też H.S. Chamberlain idealizował typ nordycki – „rasę Teutonów”. Na bazie ich

teorii wytworzył się rasowo-antropologiczny kierunek w socjologii XIX i XX w. Kierunek ten głosił, iż wyższość bądź niższość kultury i społeczno-ekonomicznego ustroju oraz dzieje społeczeństw są wyznaczone poprzez działanie wrodzonych rasowych cech biopsychicznych, ww. tezami posłużył się rasizm (*Socjologia* 2008: 161). Kierunek rasowo-antropologiczny jest uznawany przez Jerzego Szackiego za jedną ze ślepych uliczek nauk społecznych. Cieszył się on przez pewien czas (niezasłużoną pod względem naukowym) popularnością, co oznacza, że wyrósł on z realnych trudności teoretycznych myśli ewolucjonistycznej, a nie tylko z ideologicznych potrzeb pewnych środowisk nacjonalistycznych (Szacki 2007: 313). Przypadki klasycznego rasizmu są znane członkom diasporę arabskiej: „po przedstawieniu teatralnym grupa ludzi schowała się na drzewie i jak przechodziłem rozbili mi na głowie pustą butelkę po wódce, zapytałem: dlaczego? – bo jesteś, k..., ciemny” (ND44).

Część naukowców była też zwolennikami teorii o podziale ludzkości na zwalczające się rasy, byli to tzw. darwiniści społeczni, a wśród nich można wymienić Gustave'a Le Bona czy Gumplowicza (Szacki 2007: 326). Gumplowicz podtrzymał tym samym tradycję teorii konfliktu, sięgającą jeszcze Ibn Chalduna (Ibn Khaldun 2009), ale jego koncepcja rasy nie miała nic wspólnego z kierunkiem rasowo-antropologicznym (głównym hasłem ideologii rasistowskiej, z którą uczony ten nie miał nic wspólnego). Odrzucał podział ras na lepsze i gorsze oraz przekonanie, że głównym wyróżnikiem rasy są cechy fizyczne. Zastosował termin „rasa” do grup społecznych, które tworzą jedność nie antropologiczną, ale społeczną, jedność krwi w jego „rasizmie” była wtórna w stosunku do jedności kultury. Ponadto według Gumplowicza był trwały podział ludzkości na rasy, a nie jakakolwiek rasa jednostkowa, bo za jeden z podstawowych procesów społecznych uznał amalgamację, czyli łączenie się ras (takie łączenie się ras, które wytwarza więzi historyczne, w efekcie czego później powstaje wspólny obieg krwi) (Szacki 2007: 369).

Kres segregacji prawnej (rasizmu instytucjonalnego) w Stanach Zjednoczonych i upadek apartheidu w RPA ostatecznie wpłynęły na odejście od koncepcji „rasizmu biologicznego”. Dziś rzadko się słyszy o przypadkach tego „starego” rodzaju rasizmu, którego postawy wskazywały na związek bezpośredni pomiędzy cechami fizycznymi a niższością biologiczną. Fakt ten nie oznacza bynajmniej zaniku idei rasistowskich – w społeczeństwach nowoczesnych zostały one zastąpione bardziej wyrafinowanym nowym rasizmem (kulturowym), w którym narzędziem wykluczania pewnych grup są różnice kulturowe (Giddens 2010: 274).

Nowy rasizm [neorasizm – M.S.], podkreślający różnice kulturowe pomiędzy grupami ludzi, pojawił się w latach 80. XX wieku. Dzieli on ludzi na swoich i obcych, na „my” i „oni”, obcy nie są gorsi, ale należą do odmiennej kultury i stąd nie powinni mieć tych samych praw i przywilejów co ludność rodzima. Tym samym zamiast wyróżniania wyłącznie rasy, jak w przypadku rasizmu klasycznego, ten nowy rasizm za podstawowe kryterium odróżniające grupy uznaje kulturę

(*Socjologia* 2008: 161). Z uwagi na wspólne, różne od innych członków populacji, cechy kulturowe część populacji tworzy grupy etniczne. Etniczność odnosi się do dzielących poszczególne grupy ambiwalencji kulturowych. Główne wyróżniające cechy grupy etnicznej to historia bądź przodkowie, język, religia oraz style ubierania się i ozdoby (Giddens 2010: 301).

Często głównymi kwantyfikatorami odmienności nie są bynajmniej domniemane różnice biologiczne, ale raczej na odwrót – za odpowiedniki różnic fenotypowych uznaje się język, religię, kulturę bądź inne czynniki. Przykładem jest islamofobia, czyli rasizm antymuzułmański. Bazuje on na symbolach kulturowych, które kojarzone są z cechami fenotypowymi (takimi jak arabskie lub afrykańskie rysy twarzy). Zgodnie z ideą neorasizmu hierarchie wyższości i niższości są konstruowane według wartości przypisanych do kultury większości, przez co grupy nienależące do większości są marginalizowane i szkalowane za niepoddawanie się asymilacji. Biorąc pod uwagę rozwój rasizmu kulturowego, niektórzy badacze wnioskują, iż obecne czasy to okres „wielorakich rasizmów”, kiedy różne grupy społeczne na różny sposób doświadczają dyskryminacji (Giddens 2010: 275).

To krytyka antropologicznego, klasycznego rasizmu doprowadziła do powstania relatywizmu kulturowego, który za zasadę podstawową przyjmuje równoważność wszystkich kultur. Pogląd ten, sformułowany przez antropologa Franza Boasa na początku XX wieku, sprawił, że rasizm jako pogląd naukowy stał się marginalnym zjawiskiem. Następcą Boasa był Melville Herskovits, a szkoła Boasa miała nie tylko zasługi, ale i słabości – najpierw wyjaśnieniem wszelkiego działania była biologia, a potem kultura. W konsekwencji tego antropolog Ton Lemaire uznał relatywizm kulturowy za „odwrócony rasizm” (Scheffer 2010: 326–333) – rasizm ukryty, a tolerancja dla obcych stała się „poprawna politycznie” (Sztompka 2002: 246).

„Obecnie coraz wyraźniej podkreśla się, że pojęcie rasy w sensie biologicznym nie ma żadnego uzasadnienia naukowego i jest to tylko niesprawiedliwe, stereotypowe faworyzowanie białych” (Nikitorowicz 2010: 29). Z punktu widzenia nauki rasizm jest zespołem poglądów bezpodstawnych, a z punktu widzenia moralnego – zespołem poglądów nieetycznych (*Socjologia* 2008: 161). Pomimo że pojęcie to nie ma naukowego sensu w odniesieniu do ludzkości, to nadal funkcjonuje na co dzień, będąc istotnym wyróżnikiem w definiowaniu siebie, swoich i innych. Rasa to konstrukcja społeczna, będąca efektem różnic fenotypicznych, jednocześnie jedna z najważniejszych cech dystynktywnych grupy etnicznej (Żelazny 2006: 141), jak np. Arabowie. Rasizm w uproszczeniu to uznawanie za gorszych przedstawicieli danej grupy tylko w związku z ich fizycznymi („rasowymi”) cechami (Łotocki 2009: 102). Najkrócej można to zjawisko określić jako praktyki dyskryminacyjne w stosunku do osób o innym kolorze skóry (Sobecki 2013: 66).

Szersze znaczenie pojęcia rasizm zawiera się w terminie „współczesny rasizm” (*modern rasism*), odnoszącym się do zjawisk polegających na tym, że pewne uprzedzenia ujawniane są w sposób niebezpośredni i subtelny, ponieważ – z racji tego,

że obowiązujące normy obyczajowe zalecają tolerancję wobec obcych grup – ludzie współcześnie nie chcą zostać posądzeni o rasizm (Aronson, Wilson, Akert 1997: 577). Badania pokazują, iż tradycyjne negatywne postawy w nowoczesnych społeczeństwach zmieniły się w nowe formy „symbolicznego rasizmu” i „subtelnych uprzedzeń”. Tym samym współczesne stereotypy i uprzedzenia zmieniły się w stronę mniej jawnych i bezpośrednich form (Grzymała-Kazłowska 2012: 160).

Chociaż rasizm jako ideologia na większą skalę [stary rasizm, rasizm naukowy, rasizm biologiczny – M.S.] ostatecznie upadł, to jest on nadal obecny w radykalnych ugrupowaniach społecznych, zazwyczaj tych o niskim poziomie sformalizowania, np. w subkulturze skinheadów bądź w grupach pseudokibiców (Sobecki 2013: 68). Potwierdzają to zarówno arabscy, jak i polscy respondenci: „jeśli chodzi o partie, są np. tacy narodowościowcy, Młodzież Wszechpolska, jak dawna partia Dmowskiego, oni są przeciwko wszystkim cudzoziemcom, zwłaszcza Arabom, bo uważają ich za niższych, gorszych, wśród innych tego rasizmu nie widać, nie ma ogólnej opinii, że imigranci są źli” (SD31).

Na marginesie dodam, że na rasizm lub inne negatywne zachowania wobec niektórych grup społecznych można się natknąć praktycznie we wszystkich krajach, a rasizm wobec mniejszości arabskiej lub muzułmańskiej istnieje w większości krajów migracyjnych. W niektórych tych krajach, szczególnie we Francji czy w Niemczech, niechętnie mówi się o rasizmie, zastępczo stosuje się inne terminy, jak np. właśnie „etnocentryzm”, „ksenofobia” czy „wrogość do obcokrajowców” (Castles, Miller 2011: 59).

Analiza genezy i uwarunkowań negatywnych zachowań wobec obcokrajowców w Polsce

Badaniem „ras” zajmuje się m.in. socjologia rasy, termin ten jest zapisywany w cudzysłowie, jako podkreślenie, że ten typ kategoryzacji jednostek nie jest oparty na żadnych biologicznie uzasadnionych odrębnościach genetycznych. Socjologia rasy zajmuje się zwykle badaniem przyczyn i efektów konstruowanych społecznie podziałów na tzw. rasy, niezależnie, czy ten podział odwołuje się do różnic fenotypu czy genotypu. Badania te mogą uzasadniać rasistowskie postawy lub dyskryminację rasistowską (Kapciak 2006: 331).

A. Giddens rozpowszechnienie rasizmu próbuje tłumaczyć z jednej strony głęboko zakorzenioną opozycją białe (dobre, czyste, pozytywne) – czarne (złe, brudne, negatywne), która jest jednym z symboli europejskiej kultury, z drugiej strony natomiast powstaniem i karierą koncepcji rasy oraz wyzyskiem niebiałych narodów przez Europejczyków, w tym kolonializm (Giddens 2010: 276–277).

Zdaniem S. Castlesa i M. J. Millera przyczyny niedawnego nasilenia się rasizmu mają związek z transformacją społeczno-gospodarczą, która zagraża typowemu

dla zachodu myśleniu optymistycznemu o perspektywach postępu. Ta globalna transformacja i rosnąca międzynarodowa wymiana kulturalna jest przez społeczeństwa odbierana jako bezpośrednie zagrożenie własnej tożsamości, warunków społecznych i środków utrzymania. Grupy wcześniej dominujące [jak np. społeczeństwa przyjmujące – M.S.] czują utratę swoich przywilejów, w rezultacie odradza się nacjonalizm i jego symbole. Biorąc pod uwagę, że te groźne zmiany zbiegają się w czasie z pojawianiem się nowych mniejszości etnicznych, dochodzi do głosu tendencja do przypisywania winy za nie nowym przybyszom. Dodatkowo od czasu wydarzeń z 11 września 2001 roku i proklamowania „globalnej wojny z terroryzmem” rasizm coraz częściej za cel bierze mniejszości muzułmańskie, uznawane za zagrażające bezpieczeństwu Zachodu. W konsekwencji na całym świecie szerzy się „transnarodowy rasizm” (Castles, Miller 2011: 59–60) – antyislamski, choć jak dowodzi A. Maalouf „gdy jakiś odrażający czyn zostaje popełniony w imię określonej doktryny, to nie znaczy, że owa doktryna jest temu winna; nawet jeśli między nią i wspomnianym aktem istnieje pewien związek” (Maalouf 2002: 58).

Rozpowszechnienie negatywnych zachowań wobec społeczności arabskiej oraz innych cudzoziemców w Polsce, moim zdaniem, może mieć swoje źródło w klasycznej dychotomii „swoi” a „obcy”, trwałości stereotypów przy braku rzetelnej wiedzy / informacji i sporadyczności kontaktów z „obcymi” oraz w zakorzenionym strachu przed „obcymi”.

Klasyczna dychotomia: „swoi” – „obcy”

W przypadku kontaktów polsko-arabskich dochodzi do kontaktu kulturowego (wzajemnego postrzegania się obydwu stykających się stron), któremu towarzyszą trudności adaptacyjne, zarówno po stronie społeczeństwa przyjmującego, jak i przybyszów. U podstaw wzajemnych postaw istnieje obcość – podmiotowa, czyli odczuwana wobec innego, oraz odzwierciedlona, która polega na przypisywaniu innemu poczucia obcości wobec podmiotu (Nowicka 2011: 11–14). Obcymi są ci, z którymi nie łączą jednostki żadne więzi społeczne, lub ci, którzy się różnią od niej pod względem rasowym, kulturowym bądź plemiennym (Benedyktowicz 2000: 39) – tak obcość arabską ocenił jeden z polskich respondentów: „odmienność kulturowa nie zawsze zrozumiała dla Europejczyka” (TP12).

Aby można było mówić o postrzeganiu kogoś jako „obcego”, musi zaistnieć według m.in. F. Znanieckiego i G. Simmela styczność [interakcja – M.S.] społeczna oraz niezgodność co do znaczenia tych samych wartości (Łotocki 2008: 21), jak twierdzi jeden z polskich uczestników badań: „Polacy to ludzie o zupełnie innej percepcji i moralności” (TP16). F. Znaniecki uważał bowiem, że „przedmiot ludzki doświadczany jest przez podmiot ludzki jako obcy zawsze wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi między nimi styczność społeczna na podłożu rozdzielnich układów wartości” (Znaniecki 1930/1931), a obcość zdaniem G. Simmela jest równoznaczna

z obcym pochodzeniem, nie jest więc cechą indywidualizującą, tylko cechą wspólną wszystkim cudzoziemcom (potencjalnie lub rzeczywiście) – zatem obcy to nie poszczególne jednostki, tylko pewna kategoria ludzi o charakterze ogólnym (Simmel 1975: 510).

Różne emocjonalne układy między grupami uważającymi się za obce mogą prowadzić do izolacji i unikania wzajemnych stosunków. Przerodzić to się może w niechęć wobec obcej grupy (antagonizm obronny) lub uzewnętrznić się objawami aktywnej agresji (antagonizm zaczepny) (Znaniński 1930/1931). Antagonizm zaczepny jest widoczny w stosunku do arabskiej diaspory w Polsce. Pomimo różnorodności postaw Polaków w zakresie akceptacji arabskiej społeczności w Polsce (przychylni, nieprzychylni i niezdecydowani), ankietowani ze wszystkich grup dostrzegają ten bardzo istotny problem członków arabskiej diaspory, którym jest niechęć ze strony części polskiego społeczeństwa, wyrażająca się w ich niezyczliwym traktowaniu i negatywnych postawach (w tym w bezpośrednich atakach) w życiu codziennym.

W kontaktach typu: „my” – „oni” („swoi” – „obcy”) pojawiają się: marginalizacja, wykluczenie, ksenofobia, nietolerancja i uprzedzenia.

Marginalizacja, czyli odrzucenie grup (osób) na peryferie życia społecznego, to postawa charakteryzująca się przesadnym i nieadekwatnym niepokojem i poczuciem zagrożenia ze strony „obcych” (Łotocki 2008: 32–33). Wyraża się ona w braku uczestnictwa jednostek bądź grup społecznych w tych sferach życia, w których uzasadnione jest oczekiwanie, iż te jednostki i grupy będą uczestniczyły (Rysz-Kowalczyk 2002: 87). Może być m.in. marginalizacja ekonomiczna, społeczna, religijna, kulturalna, polityczna lub informacyjno-medialna (Łotocki 2009: 94–95). Skrajną formą marginalizacji społecznej jest wykluczenie społeczne (ekskluzja), czyli sytuacja, w której zachodzi równocześnie brak udziału w wielu aspektach życia zbiorowego (Rysz-Kowalczyk 2002: 96). Stąd jeden z arabskich respondentów uważa, że rasizm to „ograniczanie możliwości życiowych obco-krajowca” (ND45).

Z kolei pojęcie ksenofobii pierwotnie oznaczało niechęć, wrogość w stosunku do cudzoziemców i cudzoziemszczyzny – postawa ta przejawia się w przesadnym niepokojem i poczuciu zagrożenia ze strony „obcych” (Kopaliński 1989: 285) jako potencjalnie niebezpiecznych. Drugie znaczenie tego pojęcia zostało zaproponowane przez Z. Musiała i B. Wolniewicza, którzy definiują ksenofobię nie tylko jako niechęć do „obcych” w ogóle, ale także jako „niechęć do obcych, którzy weszli lub chcą wejść do naszego domu; i to często nieproszeni” (Musiał, Wolniewicz 2003: 44–45). Nietolerancja to z kolei typ postawy, w której behawioralny komponent jest ujemny, co oznacza, iż człowiek nietolerancyjny stosuje wobec nielubianych i niechcianych „obcych” sankcje bądź ograniczenia (Szydlak, Nowicka 1990: 190). Większość Polaków wahała się przy odpowiedzi, czy Polska to kraj tolerancyjny: „Polacy są raczej ksenofobami i nie są tolerancyjni, choć nie wszyscy” (TP4),

„zasadniczo jestem zwolennikiem społeczeństwa homogenicznego etnicznie, ideałem jest brak emigrantów innych niż turyści czy studenci” (NP3).

Uprzedzenia dotyczą postaw i opinii członków jednej grupy społecznej wobec drugiej. Opinie te nie są efektem danych bezpośrednich, tylko pogłosek, a osoby uprzedzone niechętnie zmieniają swoje opinie nawet pod wpływem nowych informacji, nie są też skłonne wysłuchać racji tej grupy, co do której są uprzedzone. Są to gotowe poglądy. Na ogół ludzie są pozytywnie uprzedzeni do grup, z którymi się identyfikują [grup „swoich” – M.S.], a negatywnie do innych (Giddens 2010: 272) (grup „obcych”). Uprzedzenia w kontekście socjologicznym naruszają pewne normy społeczne, jak np. sprawiedliwość, racjonalność czy tolerancja. Posługiwanie się stereotypami, nieadekwatna generalizacja, przesąd czy odmowa uwzględnienia indywidualnych różnic przeczą racjonalnemu myśleniu. Na skutek uprzedzeń grupa bądź jednostka mogą ponosić niezasłużoną i niesprawiedliwą szkodę. Wiąże się to również z nietolerancją, a nawet z pogwałceniem ludzkiej godności (Stawiński 2006: 410) – co potwierdza jeden z respondentów: „traktowany byłem poniżej godności człowieka i uważam to za szczyt rasizmu” (ND1).

Wśród czynnych działań będących konsekwencją uprzedzeń G. Allport wymienia: antylokucję (*antilocution*), czyli werbalne wyrażanie uprzedzeń [kiedy pomiędzy nadawcą a adresatem pojawia się komunikat o negatywnej treści – M.S.], unikanie (osób, których dotyczy uprzedzenie), dyskryminację (nierówne i krzywdzące traktowanie członków danych grup w określonych obszarach życia), atak fizyczny (przemoc lub chuligaństwo wobec przedstawicieli danych grup) oraz eksterminację (masakry i pogromy) (Allport 1979, 1965, 1954: 14–15). Członkowie diaspory arabskiej w Polsce doświadczyli niektórych ww. czynnych działań (prawie połowa badanych była przynajmniej raz zaatakowana) werbalnie lub niewerbalnie, w tym jedna czwarta fizycznie.

W dobie społeczeństwa informacyjnego za atak rasistowski można by uznać także atak wirtualny – w postaci tekstu, szerzony za pośrednictwem środków komunikacji pośredniej indywidualnej. Zaliczyć tu można obraźliwy tekst wiadomości tekstowej (SMS), list elektroniczny (e-mail) czy wpisy na internetowych stronach, forach lub portalach społecznościowych. Adresatami takich ataków są często imigranci lub muzułmanie (Górak-Sosnowska 2014; Suchecka, Urzędowska, Pacewicz 2013). Dwaj respondenci wymienili ten rodzaj ataku jako atak rasistowski, którego doświadczyli.

Treści rasistowskie ataków wirtualnych to często wulgaryzmy bądź wpisy o charakterze retoryki nienawiści (którą charakteryzują m.in. podziały dychoomiczne wyrażające się w przeciwstawieniu „my” – „oni”; negatywna etykietyzacja; uogólnienia i generalizacja: my – dobrzy i szlachetni, oni – okropni, źli, groźni; wykluczenie dialogu) (Głowiński 2009) czy wręcz mowy nienawiści (*hate speech*) – przejaw dyskryminacji symbolicznej oraz zachowań ksenofobicznych i rasistowskich. Mowa nienawiści używa specyficznego języka, języka nienawiści,

który można nazwać językiem etnocentryzmu (Jakubowska-Branicka 2010). Jeden z polskich respondentów na pytanie, co myśli o społeczności arabskiej w Polsce, napisał w duchu mowy nienawiści: „na stos z nimi, zabić ich wszystkich albo won do swojego kraju” (NP7).

Nienawistne wpisy i komentarze w Sieci są nowym zjawiskiem socjologicznym – tzw. hejterstwem (od ang. słowa *hate* = nienawidzić, nienawiść), czyli agresją słowną w Internecie. Hejter występuje tylko w środowisku internetowym, korzystając z anonimowości tego środowiska, a jego celem jest wyłącznie agresja słowna, z której czerpie satysfakcję.

Każda jednostka ma swoją osobistą narrację, a mowa nienawiści jest jednym z budulców narracji dogmatycznych (Jakubowska-Branicka 2013: 180), w konsekwencji wspomniane podziały dychotomiczne są powiązane z aksjologią – to, co dotyczy własnej grupy, stanowi wartość absolutną i prawdziwą, a to, co dotyczy grupy obcej, jest pozbawione wszelkiej wartości, jest uniwersum antywartości (Jakubowska-Branicka 2010: 48). Według tej definicji każdy z nas może być rasistą, bo nasze własne wartości zawsze uznajemy za lepsze od wartości innych.

W narracji dogmatycznej zagrożenie zawsze jest opisywane jako płynące z grupy, nigdy ze strony jednostki, narracja tworzy zatem uogólnioną kategorię wroga – grupy, której członkowie są zdolni do potencjalnego przestępstwa (Jakubowska-Branicka 2013: 102) (jak się postrzega Arabów czy muzułmanów). Polacy określający się jako niezdecydowani, jak już wspomniałem, nie mają nic przeciwko pojedynczym osobom pochodzenia arabskiego, ale są przeciwni grupom arabskiej mniejszości, dlatego na pytanie, czy jesteś przychylny arabskiej społeczności w Polsce, jeden respondent odpowiedział: „indywidualnie – wobec każdej osoby – tak, jako społeczności – bardzo się jej boję i obawiam ekspansji” (TP11).

Mowa nienawiści to przesadnie zgeneralizowane, stereotypowe stanowisko bądź pogląd o innych, które się wiąże z uogólnionym wyartykułowaniem własnej nienawiści lub niechęci pod pretekstem rzekomego obiektywizmu (Łotocki 2009: 103). Według M. Tulli i S. Kowalskiego mowa nienawiści ma następujące cechy: adresatem jest zbiorowość (przy czym członkostwa w niej się nie wybiera, udział jest determinowany biologicznie, np. poprzez kolor skóry, przynależność etniczną, lub społecznie, np. poprzez religię, język, obywatelstwo), a nie jednostka; funkcjonuje w świecie wyobrażonym, bo przedmiotem mowy nienawiści są tylko wizerunki, nie zaś prawdziwi ludzie (Kowalski, Tulli 2003: 21–22). A jak wykazały badania arabskiej diaspory, jest to dla Polaków w dużej mierze wspólnota wyobrażona, której faktyczny obraz odbiega od rzeczywistości.

Mowa nienawiści może mieć formę werbalną (słowa, zdania, komentarze) lub niewerbalną: gestykularną, mimiczną, symboliczną (profanacja symboli danej grupy) lub rytualną (atak na wybranych lub przypadkowych członków grupy, którym to atakom grupa nie może zapobiec, co oznacza jej słabość) – wszystko to ma służyć destrukcji jakiejś jednostki (od mimiki, przez gesty, ataki fizyczne,

umyślne afronty, sugerowanie pogardy, sugestie mające wymowę pogroźek oraz posługiwanie się cudzymi symbolami, co podkreśla brak szacunku, jest profanacją cudzych wartości i świętości oraz zamachem na godność osobistą i grupową). Mowa nienawiści to forma przemocy, przemocy rozumianej jako destrukcyjne oddziaływanie na świadomość innych jednostek, na ich realną sytuację, oraz na to, jak są postrzegane i traktowane przez otoczenie (Karwat 2010: 17–18), np. „jak wszedłem do pizzerii, to usłyszałem, że ktoś powiedział, że «rak zaczyna atakować Polskę»” (ND27).

Trwałość stereotypów

Zdaniem S. Castlesa i M. J. Millera stereotyp jest wyjątkowo trwały, co może tłumaczyć, czemu rasizm skierowany przeciw grupom białych imigrantów z czasem zazwyczaj zanika, podczas gdy ten skierowany przeciwko niebiałym trwa przez pokolenia (Castles, Miller 2011: 322). A stereotypy o Arabach trwają już długie lata.

W latach 70. XX wieku ukazał się *Orientalizm* Edwarda W. Saída. W publikacji tej autor stwierdził, że orientalizm to europejski twór ideologiczny, który narzucił istniejące do dziś stereotypowe postrzeganie Orientu, w tym zwłaszcza islamu. Zwrócił bowiem uwagę, że „Orient był w dużej mierze europejskim wymysłem; już od starożytności wyobraźnia europejska lokowała tu romanse i awantury, egzotyczne istoty, groźne pejzaże, niezwykłe i pamiętne doświadczenia” (Saíd 1991: 23). Potwierdzeniem tego Saída mogłyby być wypowiedzi np. polskich podróżników, w tym egiptologa Józefa Sękowskiego, który w XIX wieku skrytykował orientalistów za propagowanie kłamstw o ludności arabskiej, jakoby były to ludy dzikie, podczas gdy część koczowniczych plemion znała pismo, książki, literaturę i sztukę (Reychman 1972: 128). W tym samym prawie okresie Wacław Rzewuski pisał o naturalności, wolności i prostocie arabskiego życia, pełnego cnót i żywiołowości uczuć, dowodząc, że barwne opowieści o rozpuście w haremach to jedynie wytwór europejskiej fantazji (Reychman 1972: 111). Także badania arabskiej diaspory wykazały, że jest to społeczność, której rzeczywistość odbiega od stereotypów.

Brak rzetelnej wiedzy i sporadyczność kontaktów

W moich badaniach okazało się, że arabska diaspora wśród Polaków ma w zasadzie uogólniony i zbiorowy wizerunek, jest on bardziej wyobrażony niż oparty na faktach i obiektywnej wiedzy. To właśnie dzięki niedostatecznej wiedzy, zdaniem P. R. Hintony, trwają stereotypy (Hinton 2013). Osoby, które cechują postawy anty-arabskie lub antymuzułmańskie (większość osób pochodzenia arabskiego to muzułmanie), w przeważającej części nigdy w życiu nie spotkały przedstawicieli tej społeczności i/lub nie spotykają się z nimi prywatnie (spotykają członków społeczności arabskiej przelotnie na ulicy, w sklepie lub restauracji); nie byli nigdy

w krajach arabskich; mylą się przy definicji krajów arabskich; nie znają arabskiej kuchni / kultury ani małżeństw mieszanych. Skoro większość polskich respondentów nie zna bezpośrednio społeczności arabskiej w swoim kraju, można wywnioskować, że opinie o niej wytworzyły się na podstawie informacji pośrednich oraz ogólnych informacji o społeczności arabskiej w innych krajach.

Sporadyczność bezpośrednich kontaktów polsko-arabskich sprawia, że postrzeganie mieszkańców krajów arabskich przez Polaków jest efektem w głównej mierze przeniesienia retoryki zachodniej (choć kontakty Zachodu ze światem arabskim mają zupełnie inną specyfikę i historię: są skutkiem m.in. kolonizacji, ściągania *gastarbeiterów*, emigracji zarobkowej oraz uchodźstwa – żadna z tych kwestii nie dotyczy stosunków polsko-arabskich).

O społeczności arabskiej w Polsce krąży wiele mitów i stereotypów wzorowanych przede wszystkim na zagranicznych doświadczeniach, mających źródło tam, gdzie diaspora arabska jest bardzo liczna (Switat 2015). Jednakże imigracje arabskie do Europy Środkowo-Wschodniej są całkowicie odmienne i niewspółmierne do imigracji arabskich do Europy Zachodniej. Jest to stosunkowo młoda imigracja, różni ją m.in. podłoże historyczne (Polska nie brała udziału w kolonizacji arabskiego świata), motywy i historia migracji, historia stosunków z krajami arabskimi, doświadczenia z imigrantami, liczebność arabskiej diaspory oraz jej struktura – w Polsce oraz innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej dominuje w obrębie tej społeczności wykształcona warstwa inteligencka, bardzo dobrze zintegrowana, a nawet zasymilowana ze społeczeństwem polskim.

Diaspora arabska w Polsce jest postrzegana negatywnie m.in. w efekcie doniesień o problemach z tą społecznością na Zachodzie i o negatywnych wydarzeniach z udziałem pojedynczych Arabów na świecie. Problemy integracji imigrantów, szczególnie tych z krajów pozaeuropejskich, są jednym z najważniejszych tematów politycznych w Europie. Są oni postrzegani jako zagrożenie dla narodowej tożsamości, kultury, wartości, stylu życia i norm społeczeństwa przyjmującego (Freeman 2008: 72). Podczas badań tej społeczności w Polsce nie są zauważalne tego typu zagrożenia, to badani Arabowie przejęli wiele elementów polskiej kultury, stylu życia i norm. W trakcie badań okazało się, że dużo nauczyli się od Polaków, w tym m.in. porządku, sposobu dyskusji, punktualności, pracowitości i ciężkiej pracy, języka, szczerości i tolerancji.

Zakorzeniony strach przed „obcymi”

Arabowie są odbierani przez Polaków fizycznie i kulturowo jako obcy głównie z powodu swojej odmienności w stosunku do społeczeństwa polskiego, ich wygląd zwykle zdradza obce pochodzenie (fenotypiczna inność), są też etnicznie widoczni (Modood 2014: 18). Zdradza ich ciemniejsza karnacja, z której powodu często określani są jako czarni lub brudni. Jak dowiodły badania arabskiej diaspory,

na ataki rasistowskie narażone są osoby o ciemniejszej karnacji, problem dotyczy zatem także innych cudzoziemców wyróżniających się w Polsce kolorem skóry.

Skrajne poglądy na temat ciemnoskórych pojawiły się już na początku rozwoju cywilizacji europejskiej – w dobie niewolnictwa miano człowieka przysługiwało tylko ludziom wolnym, również średniowieczne chrześcijaństwo dostarczało przykładów postaw stygmatyzujących, a stereotyp Murzyna jako diabła przetrwał, w zmodyfikowanej formie, do czasów współczesnych (Sobecki 2013: 66–67).

Ten rasistowski obraz świata, według którego istnieje niewzruszony porządek kultur, a biali Europejczycy zajmują miejsce najwyższe, przed ludami azjatyckimi i Afrykanami, propagowany był także m.in. przez Davida Hume'a, Immanuela Kanta, Voltairę'a czy Johna Locke'a, na nim też oparta była teoria ewolucji Karola Darwina. Światopogląd największych umysłów nowożytnych był rasistowski w efekcie zetknięcia Europejczyków z „prymitywnymi” ludami podczas zamorskich wypraw (Scheffer 2010: 326–333), czyli ekspansji Zachodu. Warto przy tym zaznaczyć, że uznawani byli za „prymitywnych”, podczas gdy – jak wskazuje np. Jacek Głuski – wiedza Arabów o Polsce była w średniowieczu bez porównania większa niż wiedza Polaków o arabskim świecie. Średniowieczna Europa, podążająca wówczas na wyprawy krzyżowe, była pogrążona w obskurantyzmie. Rycerze europejscy, kiedy docierali do imperium muzułmańsko-arabskiego, stykali się tam z wysoką kulturą i wysokim poziomem wiedzy (Głuski 1973: 3).

Ponadto wielu ludzi patrzy na kulturę głównie przez pryzmat języka, wartości i religii, postrzegając „obcych” spoza Europy jako zdecydowanie odmiennych – dotyczy to szczególnie muzułmanów. Lęk przed tą religią istniał od czasów średniowiecznych krucjat, wzmożony jest ostatnimi laty przez strach przed terroryzmem. Stąd tak rozpowszechniła się ostatnio wrogość w stosunku do islamu i muzułmanów, czyli islamofobia (Castles, Miller 2011: 322). Z uwagi na fakt, że wielu Polaków mylnie uważa, że wszyscy Arabowie to muzułmanie, z powodu islamofobii cierpią też Arabowie-niemuzułmanie (Arabowie to także chrześcijanie i druzowie) oraz muzułmanie innych narodowości.

Jednak, jak dowodzi A. Maalouf, to, co teraz się dzieje w arabskim świecie, nie ma żadnego początku w historii islamu. Ruchy te nie są czystym produktem muzułmańskiej historii, są one wytworem naszej epoki, jej wypaczeń, napięć, praktyk i zwątpień. Złym nawykiem obserwatorów wydarzeń w krajach muzułmańskich jest obwinianie za wszystko islamu, podczas gdy w grę wchodzi wiele innych czynników. Jego zdaniem można przeczytać dziesięć grubych ksiąg o historii islamu od samych jego początków i nic się nie zrozumie z tego, co się dzieje obecnie w Algierii. Ale wystarczy przeczytać trzydzieści stron na temat kolonizacji i dekolonizacji – i wszystko staje się jasne (Maalouf 2002: 76–77).

W budowaniu arabofobii i islamofobii niezwykle pomogły szkodliwe mity o Arabach i islamie, wzmacniane przez medialne doniesienia o skrajnych przypadkach dotyczących funkcjonowania obydwu społeczności w krajach zachodnich,

choć diaspora arabska czy islam w Polsce to nie to samo co Arabowie i islam na Zachodzie, czego się Polacy boją (Switat 2015). Dodatkowo zagadnienia napływu i integracji imigrantów (zwłaszcza arabskiego czy muzułmańskiego pochodzenia) zostały w dużym stopniu upolitycznione, a politycy wykorzystują strach przed obcymi, żeby wykreować stosunkowo łatwy do kontroli i nośny politycznie oraz medialnie problem, dlatego w państwach zachodnioeuropejskich stosuje się „panikę moralną” do analizy dyskursu o imigrantach (Garosi 2002: 31–32). W tym dyskursie imigranci według Z. Baumana to obcy, „ludzkie resztki”, odczłowieczeni *homini sacri* – wskazani jako rzekomo winni destabilizacji „swojskiego” świata społeczeństw przyjmujących (Bauman 2016).

Zdaniem S. Castlesa i M. J. Millera, dopóki politycy będą chcieli budować swój wyborczy kapitał na resentymentach antyimigracyjnych bądź antymuzułmańskich, rasizm będzie problemem. Prześladowanie, przemoc i kampanie rasistowskie to czynniki grające ogromną rolę w formowaniu się [w krajach wielokulturowych – M.S.] etnicznych mniejszości nacechowanych tendencją do zamieszkiwania tych samych dzielnic i kultywowania własnych kultur i języków. Izolując te mniejszości i zmuszając je do defensywnych strategii, rasizm może je skłonić do samoorganizowania się i separatyizmu, a wręcz popchnąć je w stronę fundamentalizmu religijnego. Odwrotnie – działania antyrasistowskie mogą pomóc przełamać izolację mniejszości i ułatwić jej integrację społeczno-polityczną (Castles, Miller 2011: 326).

Společne skutki negatywnego traktowania obcokrajowców

Jeśli nawet cechy negatywne dotyczą tylko części społeczeństwa, to zadaniem władz powinno być wyciągnięcie wniosków, zapobieganie tego typu zdarzeniom oraz przygotowanie działań ograniczających negatywne efekty społeczne zjawiska rasizmu (Sobecki 2013: 66). Skutki negatywnego traktowania obcokrajowców w Polsce są bowiem nie tylko indywidualne (m.in. frustracja, depresja, problemy somatyczne, zanik bezpieczeństwa, utrata zdrowia lub życia), ale i ogólnospolečne. Są to: przeszkody w integracji ze społeczeństwem przyjmującym, potencjalne straty ekonomiczne oraz groźba powrotu nazizmu.

Przeszkoda w integracji ze społeczeństwem przyjmującym

Nieświadome koncentrowanie uwagi na pochodzeniu utrudnia integrację – przynajmniej według podejścia opartego na teorii interakcjonizmu Herberta Meada, a zaprezentowanego przez dwóch badaczy: T. Shibusaniego i K. M. Kwana. Uczeni ci stwierdzili, że to, jak dana osoba jest traktowana w określonym społeczeństwie, nie zależy od tego, kim ona jest, ale od tego, jak jest postrzegana. Jednostki podlegają kategoryzacji i mają przypisane określone cechy i zachowania.

W efekcie tego procesu powstaje dystans społeczny, rozumiany nie jako dystans fizyczny pomiędzy grupami, ale jako subiektywny stan bliskości odczuwany przez jednostki. W ramach tej koncepcji zmniejszenie się dystansu prowadzi do asymilacji strukturalnej (Shibutani, Kwan 1965).

Tak jak członkowie arabskiej diaspory twierdzą, że życzliwość i inne pozytywne postawy społeczeństwa przyjmującego pomagają im w integracji, tak też Polacy, w ramach integracji, oczekują pozytywnych zachowań ze strony społeczności napływowej (szacunek do polskiego prawa i polskiej kultury, dostosowanie się do norm społecznych i pokojowe wtopienie się w społeczeństwo), zatem wzajemne pozytywne interakcje i postawy obydwu badanych społeczności ułatwiają proces integracji. Takie pozytywne postawy z jednej strony usprawniają integrację ludności napływowej, a z drugiej strony ułatwiają akceptację zintegrowanej ludności napływowej przez społeczeństwo przyjmujące.

W odwrotnej sytuacji następuje spirala antagonizmów pomiędzy społeczeństwem przyjmującym: nieprzychylnie nastawienie (w tym dyskryminacja, uprzedzenia) społeczności przyjmującej prowadzi pośrednio do wzrostu poziomu frustracji wśród imigrantów i w efekcie do zwiększenia negatywnych zachowań (np. do wzrostu przestępczości). Podobnie bieda i ubóstwo, będące wynikiem np. dyskryminacji czy wykluczenia, mogą prowadzić pośrednio do zachowań patologicznych (różnego rodzaju przestępstw). Z drugiej strony zachowania negatywne imigrantów powodują wzrost nieprzechylności i innych negatywnych postaw społeczeństwa miejscowego wobec ludności napływowej.

Odpowiada to tezie A. Maaloufa, który stwierdził, że im bardziej imigranci czują, iż tradycja ich pierwotnej kultury jest szanowana w nowej ojczyźnie i im mniej przy tym się czują nienawidzeni, straszeni i dyskryminowani z powodu swej odmiennej tożsamości, tym chętniej się otwierają na propozycje kulturowe nowego kraju i tym mniej kurczowo trzymają się swej odrębności (Maalouf 2002: 51). Tę teorię potwierdzają badania German Marshall Fund na temat trendów migracyjnych: 36% ankietowanych w sześciu państwach unijnych (szczególnie we Włoszech i Francji) uważa, iż dyskryminacja imigrantów jest większą przeszkodą w ich integracji niż brak woli integracji ze strony samych imigrantów (Transatlantic Trends 2009: 21). Podobnie uważają Han Entzinger i Renske Biezeveld, według których główną przeszkodą w integracji są właśnie antyimigranckie nastroje miejscowej ludności (Entzinger, Biezeveld 2007: 54).

Powyższe opinie potwierdza wypowiedź jednego z respondentów arabskich: „Arab zupełnie się integruje, jeśli ma tu pracę i jeśli jest traktowany z szacunkiem, to jest najlepszy sposób, dzieci się integrują, ale integracja może być ograniczona, jeśli się trafia na rasizm w szkołach albo gdzie indziej, to ogranicza integrację, bo jak człowiek ma pracę i wszystko on się integruje podświadomie i naturalnie, jednak ogranicza integrację czasami, kiedy ktoś ci przypomina, że nie jesteś Polakiem albo coś w stylu rasistowskim co daje powody do zastanowienia się nad integracją”

(SD19). A integracja jest tym, czego od przedstawicielei diaspori arabskiej w Polsce oczekują Polacy: „generalnie tak [akceptuję ich pobyt w Polsce – M.S.], choć to zależy, czy dana społeczność się integruje z Polakami czy nie” (TP3).

Życzliwe relacje z imigrantami mogą przynieść wymierne korzyści, bo m.in. motywują do integracji, a także zapobiegają imigracyjnym patologiom, które psują obraz całej społeczności – jak to ma miejsce w przypadku arabskiej diaspori.

Potencjalne straty ekonomiczne

Pomimo że diaspora arabska w Polsce różni się od tej w krajach zachodnich specyfiką, liczebnością (nie jest to liczebność rządu setek tysięcy lub milionów jak w państwach zachodnich, tylko szacunkowo ok. 10–12 tys. osób) i strukturą (w Polsce przebywają głównie mężczyźni – arabscy studenci, biznesmeni oraz turyści, a mieszkają w większości mężowie Polek, nie ma w Polsce zjawiska arabskiej imigracji zarobkowej, uchodźców arabskich także jest niewielu), to jest postrzegana w sposób odległy od rzeczywistych faktów.

Członkowie arabskiej diaspori w Polsce są przedsiębiorczy, najliczniejsza grupa badanych arabskich respondentów prowadzi własne firmy (m.in. handlowe, budowlane, szkoleniowe, gastronomiczne), w których zatrudniają Polaków, tworząc miejsca pracy. Poza tym część przedstawicielei społeczności arabskiej w Polsce pracuje jako fachowcy – m.in. nauczyciele, wykładowcy, naukowcy, lekarze czy inżynierowie (nie korzystają z pomocy socjalnej państwa jak to ma miejsce na Zachodzie). Także biznesmeni, studenci i turyści zostawiają w Polsce swoje pieniądze. Członkowie diaspori arabskiej w Polsce to ludzie z minimum wyższym wykształceniem (cztery piąte badanych), żaden z respondentów nie miał wykształcenia niższego niż średnie. Ich obecność w Polsce w dużej mierze należałoby rozpatrywać w kategoriach zysku (korzyści dla kapitału naukowego, kulturowego i finansowego Polski), a nie tylko pod kątem potencjalnych strat. Z drugiej strony rozpowszechnienie na świecie arabo- i islamofobicznej retoryki oraz informacji o atakach na cudzoziemców w Polsce wpłynąć może na zmniejszenie liczby zagranicznych studentów, turystów czy inwestorów (nie tylko z krajów arabskich), co może przynieść wymierne straty ekonomiczne.

Trudno ocenić, które stwierdzenie jest bliższe prawdy: kraje są bogate, bo mają cudzoziemców, czy mają cudzoziemców, bo są bogate, istnieje jednak niezaprzeczalnie związek ekonomiczny pomiędzy liczebnością cudzoziemców a poziomem gospodarczym kraju, gdyż cudzoziemcy to nie tylko problemy, ale i korzyści (co można zaobserwować w krajach zachodnich). Zdają sobie z tego sprawę np. mieszkańcy Olsztyna – kiedy saudyjscy studenci wyjechali, to mieszkańcy tego miasta pragnęli jak najszybszego zwiększenia się liczby arabskich studentów, bo dla nich ich nieobecność to straty, ponieważ to jedni z bardziej bogatych klientów korporacji taksówkowych, agencji nieruchomości, lokali gastronomicznych, sklepów z AGD itp. (Szydłowski 2012).

Grożba powrotu nazizmu

Analiza danych statystycznych na temat przestępstw popełnionych na tle rasowym pozwala zaobserwować, iż ich liczba wzrasta, dotyczy to zwłaszcza przestępstw z wykorzystaniem Internetu, przy jednoczesnym spadku ich wykrywalności (Pawlak et al. 2010; *Przestępstwa* 2013). Problem wzrostu rasizmu podnoszą media, naukowcy, dziennikarze i antyrasistowscy działacze społeczni. Przypadki skrajnego rasizmu opisują także przedstawiciele polskiej społeczności, cechujący się, jak to nazywa Mirosław Sobecki, wyrazistą odmiennością. Są to osoby, które się w Polsce osiedliły, np. Nigeryjczyk Ify Nwamana (*Stadion. Diabelskie igrzyska*) czy Senegalczyk Mamadou Diouf (*Mała książka o rasizmie*) (Sobecki 2013: 68–69).

Niemożliwe do zaakceptowania przekonania i zachowania nie stanowią bynajmniej marginesu życia społecznego. „Daleko posunięte przyzwolenie na dyskryminację ze względu na pochodzenie rasowe, etniczne czy religijne prowadzi do eskalacji niepożądanych zachowań” (Sobecki 2013: 66). Istnieje bowiem pewien istotny wątek powiązany z rasizmem, którego Polska, Europa i świat bardzo boleśnie w niedawnej przeszłości doświadczyły, na który zwraca uwagę m.in. J. Schwertner, M. Jarkowiec: rasistowska wrogość wobec imigrantów, rosnący strach przed islamizacją, sprzyjające warunki społeczne (kryzys ekonomiczny) to podatny grunt do powrotu nazizmu, którego nowym celem, zdaniem brytyjskiego reportera, Billy’ego Briggsa, są muzułmanie (Schwertner 2014; Jarkowiec 2011). A od nazizmu do nazistowskiej eugeniki jest już stosunkowo niedaleko.

Rekomendacje na rzecz ograniczenia rasizmu i mechanizmów mu pokrewnych

W celu ograniczenia rasizmu i mechanizmów mu pokrewnych należałoby podjąć działania sprzyjające koegzystencji różnych grup „obcych” z autochtonami, w tym szczególnie: zwiększyć kontakty bezpośrednie z „obcymi”, rzetelnie i obiektywnie edukować oraz informować w celu ukształtowania ich obiektywnego wizerunku.

Częstsze kontakty bezpośrednie

Według hipotezy kontaktu Allporta (Allport 1979) to kontakt pomiędzy członkami dwóch grup może doprowadzić do spadku uprzedzeń pomiędzy nimi. M. K. (Omar) Nydell twierdzi, że „im częstsze i bliższe kontakty z Arabami, tym szybciej człowiek porzuca stereotypy” (Nydell 2001: 121). Podobną zależność można było zaobserwować w badaniach, członkowie arabskiej diaspory zwykle zyskują przy bliższym spotkaniu – wielu arabskich respondentów podkreślało, że Polacy, choć początkowo traktują ich z dystansem, to po zapoznaniu się często zmieniają swoją

postawę na przychylną. Zachodzi przy tym proces, który nazwać można teorią „inkluzji obcego”. Każdy człowiek ma określony zbiór jednostek traktowany jako swojski i zbiór jednostek traktowany jako obcy, w chwili poznania jednostki ze zbioru obcego następuje transfer (przeniesienie) tylko tej pojedynczej jednostki ze zbioru obcego do swojskiego, nie powodując jednocześnie zmiany postawy wobec zbioru obcego.

Dobrze obrazuje tę sytuację jeden z arabskich respondentów: „zdarzają się rasiści, ale większość Polaków nie jest rasistami i jak poznają człowieka lepiej, przedstawiasz im swoje myśli, to zaczynają Cię lubić, zbliżać się do Ciebie i zmieniają opinie” (SD1), „rasizm w Polsce nie jest wynikiem ideologii, tylko efektem nieznamości innych kultur. Często jak siedzę z Polakami i oni nie wiedzą, że ja jestem Arabem i jak ja mówię po jakimś czasie, że jestem Arabem, to oni nie wierzą – mówią – „nie mów, niemożliwe”. Potem mówią, ale fajny jesteś, nagle to znika. Nie lubił Arabów, a teraz mówi, że lubi tego Araba, czyli też innych Arabów, bo poznał Araba. Prawdziwy rasizm jest wtedy, kiedy ty wiesz, że jestem Arabem i mimo to jestem wyżej ciebie. W takiej sytuacji, kiedy sobie tak rozmawiamy z Polakami i zaczynają krytykować Arabów, których ja też za to samo krytykuję, okazuje się, że się zgadzamy, nie ma różnicy, bo ja też krytykuję zwyczajnie takiego Araba, który jest niedobry” (SD18).

Ponadto w kontekście kontaktu kulturowego należy zwrócić uwagę na kategorie gotowości poznawczej jako chęci poznania obcej kultury i zainteresowania się nią, jako otwartości na odmiennosc. Brak gotowości poznawczej prowadzi do psychologicznego i społecznego dystansu. Ta forma życzliwego zainteresowania jest podstawą budowy zrozumienia innego, wykluczającego bądź co najmniej w niemającym stopniu osłabiającego poczucie obcości i powiązane z nim negatywne emocje: odrazy, wstrętu, przerażenia, zdziwienia (Nowicka 2011: 11–14).

Wiedza kluczem do akceptacji „obcego”

Postrzeżenie Arabów od czasu badania dotyczącego dystansu Polaków do różnych narodów, przeprowadzonego w 1988 roku w Ośrodku Badań Opinii Publicznej i opublikowanego pod redakcją E. Nowickiej (Nowicka 1990), niewiele się zmieniło. Arabowie i kultura arabska nadal wzbudzają wiele negatywnych skojarzeń, a ich postrzeżenie jest w dużej mierze pejoratywne i stereotypowe, natomiast członkowie arabskiej diaspory wspominali o częstym poczuciu bycia traktowanymi jako gorsi (obywatele). Nadal często są postrzegani jako obcy, źli i niebezpieczni oraz myleni z obywatelami innych krajów. Zatem pomimo upływu lat poziom wiedzy o arabskiej diasporze i poziom dystansu w stosunku do jej członków zasadniczo nie uległ zmianie – „obcy pozostają zupełnie nieznanymi dlatego właśnie, że są obcy” (Znaniński 1990: 282).

Parafrazując opinię M. Sobieckiego: niewiedza dotycząca świata arabskiego, podstawowych zasad islamu i jego związków z chrześcijaństwem to wyzwanie dla

wszystkich instytucji społecznych – począwszy od rodziny, przez szkoły, Kościół, aż po media. Edukacja jest kluczem do walki z mechanizmami powodującymi zachowania rasistowskie – Polacy powinni zrozumieć, że osoby o odmiennym wyglądzie czy odmiennym religii bądź kulturze nie są dla kultury polskiej czy chrześcijańskiej zagrożeniem. Jako mieszkańcy Polski, niezależnie od statusu pobytu, starają się pracować na dobro wspólne. Odrobina zaufania może wzbogacić ten kraj, przynosząc obopólne korzyści. Edukacja nie jest trudna – zachowania wobec osób odmiennych kulturowo powinny się opierać na trzech czynnikach: szacunku wobec drugiego człowieka, godności oraz woli dostrzegania Innego, a w efekcie otwarcia się na niego (Sobecki 2013: 71–75).

Przykładem dobrych edukacyjnych inicjatyw społecznych przeciwko przemocy wobec cudzoziemców są m.in. te promujące swojskość „obcych” propagowane w mediach społecznościowych, opatrzone hasztagiem #bijąNaszych (naszych przyjaciół, naszych sąsiadów i naszych wspólnych gości) (Klimowicz 2016).

Obiektywizacja wizerunku

Choć uwarunkowania migracji arabskich czy muzułmańskich do Polski czy „polski islam” bardzo się – od tych zachodnich – różnią, to arabsko-muzułmańska retoryka publiczna w Polsce jest niejako przeniesieniem narracji z krajów zachodnich. Zamiast korzystać z własnych, pozytywnych, polskich doświadczeń i oceniać islam (bezkonfliktowo obecny w Polsce od ponad sześciu wieków) i Arabów w lokalnej, obiektywnej perspektywie, ocenia się ich zwykle przez pryzmat wydarzeń na zachodzie. Pomimo, iż społeczność arabska w Polsce nie sprawia problemów jak w krajach zachodnich – m.in. nie tworzy gett, jest medialnie niewidoczna, to jest oceniana negatywnie – nie na podstawie zachowania indywidualnego jej członków, tylko na podstawie ogólnych wyobrażeń o Arabach.

Obcy według Z. Baumana jest bowiem „wyzbyty z indywidualności i niepowtarzalności” (Bauman 2000: 126), w efekcie wobec obcych stosuje się zbiorową odpowiedzialność – obwinia całą społeczność za patologiczne czyny pojedynczych osób pochodzących z tej społeczności. Dlatego członkowie arabskiej diaspory apelują o większy obiektywizm i niestosowanie wobec nich zbiorowej tożsamości, bo ludzie są różni, a zdaniem m.in. Paula Scheffera oceniać ludzi należy na podstawie ich (indywidualnych) osiągnięć (Scheffer 2010: 427). Arabowie pragną ponadto, aby przestano ich oceniać z uwagi na ich powierzchowność. Nawiązał do tego jeden z respondentów: [rasizm – M.S.] „to pogardzanie ludźmi z powodu pochodzenia, chociaż żaden człowiek nie ma na to wpływu, nie może zdecydować, gdzie ma się urodzić, człowiek może decydować o swojej kulturze lub wykształceniu, o jego pracy czy zachowaniu w stosunku do innych ludzi, ale nie może zdecydować o kolorze skóry” (ND49).

Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że sami przedstawiciele diaspory arabskiej oraz Polacy uważają przypadki rasizmu we współczesnej Polsce za marginalne, za

incydenty, których się dopuszczają głównie określone jednostki (ludzie niezrównoważeni psychicznie, skinheadzi, chuligani, pijani lub niewykształceni osobnicy). Potwierdzają to opinie zarówno Polaków, jak i członków arabskiej diaspory: „czasem się coś słyszy od pijanych, ale nie przywiązuję do tego wagi” (SD40), „nie uważam, że to się przytrafiło ze strony człowieka wychowanego” (SD50), „margines społeczny, nie trzeba na to zwracać uwagi” (SD9), „takie życie, ludzie głupi są winni agresji, a ludzie głupi są w każdej nacji i kulturze” (TP2).

Podsumowanie

Jak przedstawiłem powyżej, negatywne mechanizmy percepcji innego, obcego – etnocentryzm, typizacja, stereotypy, dystans, stygmatyzacja, dyskryminacja – w wielu aspektach się łączą i są w pewnym sensie podobne, zapewne z tego powodu są dość często mylone oraz mylnie określane jako rasizm.

Na przykładzie badań arabskiej diaspory przedstawiłem powyższe szkodliwe zjawiska. W efekcie ich analizy okazało się, że rozpowszechnienie negatywnych zachowań wobec cudzoziemców w Polsce może mieć swoje źródło w klasycznej dychotomii „swoi” – „obcy”, trwałości stereotypów przy braku rzetelnej wiedzy / informacji i sporadyczności kontaktów z „obcymi” oraz w zakorzenionym strachu przed „obcymi”.

Jako że rasizm i mechanizmy mu pokrewne stanowią przeszkodę w integracji ze społeczeństwem przyjmującym, przynoszą potencjalne straty ekonomiczne oraz groźbę powrotu nazizmu, należałoby podjąć stosowne przeciwdziałania, w tym np.: zwiększyć kontakty bezpośrednie z „obcymi”, dostarczać rzetelnych i obiektywnych informacji oraz wiedzy w celu ukształtowania ich obiektywnego wizerunku.

Kontrola, reakcja i zapobieganie przypadkom rasizmu oraz innym, podobnym mu, negatywnym mechanizmom to jedno z największych wyzwań demokratycznych społeczeństw w dobie globalizacji i kohezji kultur wielokulturowego świata. Społeczeństw, dla których podstawą powinno być respektowanie podstawowych praw człowieka oraz fundamentalnych wolności we wszelkich dziedzinach życia publicznego – niezależnie od jego wyglądu, koloru skóry, wyznania czy pochodzenia.

Bibliografia

- Allport G.W. (1979, 1958, 1954), *The nature of prejudice (25th Anniversary Edition)*, Perseus Books Publishing, L.L.C., New York.
- Aronson E. (2001), *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aronson E., Wilson D.T., Akert M. R. (1997), *Psychologia społeczna, serce i umysł*, tłum. W. Domachowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Benedyktowicz Z. (2000), *Portrety "obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman Z. (2016), *Obcy naszych drzwi*, Warszawa: PWN.
- Castles S., Miller M. J. (2011), *Migracje we współczesnym świecie*, tłum. Gąsior-Niemiec A., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chodkowska M. (2011), *Antyczne korzenie współczesnych stereotypów*, w: Bujnowska A., Szadura J. (2011), *Stereotypy – walka z wiatrakami?*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 13–32.
- Entzinger H., Biezeveld R. (2007), *Zasady integracji imigrantów*, w: Balicki, J., *Integracja kulturowa imigrantów. Wyzwania i dylematy*, Warszawa: Instytut Politologii UKSW, Fundacja Konrada Adenauera, s. 23–81.
- Frankfort-Nachmias Ch., Nachmias D. (2001), *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. Hornowska E., Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Freeman G. P. (2008), *Incorporating Immigrants in Liberal Democracies*, CMD Working Paper, Princeton University: The Centre for Migration and Development, za: S. Łodziński (2008), *Integracja i kultury imigrantów. Spory wokół ochrony praw społeczności imigranckich w Europie*, w: Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S. (red.), *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 72–92.
- Garosi E. (2002), *Moral Panic and Social Construction of Migrants as a Security Issue in the Context of Risk Societies (2002)*, za: A. Grzymała-Kazłowska (2008), *Integracja – próba rekonstrukcji pojęcia*, w: Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S. (red.), *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 29–49.
- Giddens A. (2010), *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głowiński M. (2009), *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Kraków: Universitas.
- Głuski J. (1973), *Stosunki polsko-arabskie po II wojnie światowej*, Warszawa: PISM.
- Górac-Sosnowska K. (2014), *Deconstructing Islamophobia in Poland: Story of an Internet Group*, Warsaw: Department of Arabic and Islamic Studies, University of Warsaw.
- Grzymała-Kazłowska A. (2012), *Paradoksy polskiej tolerancji. Postawy wobec mniejszości i imigrantów w Polsce na tle Europy*, w: Jasińska-Kania, A. (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 131–164.
- Hinton P. R. (2013), *Stereotypes, Cognition and Culture*, USA, Canada: Psychology Press.
- ibn Khaldun Abd Ar Rahman bin Muhammed, *The muqaddimah*, za: M. Al-a'bdah (2009), *Nusus Muchtarah Min Muqaddimah Ibn Khaldun*, Al-Kahira: Arrisalah.
- Jakubowska-Branicka I. (2010), *Obrazy rzeczywistości, „Societas Communitas”*, nr 2(10)
- Jakubowska-Branicka I. (2013), *O dogmatycznych narracjach. Studium nienawiści*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Jarkowiec M. (2011), *Nazizm podnosi teń i świetnie się sprzedaje, „Przekrój”*, nr 35 (3453).
- Kapciak A. (2006), *Dyskryminacja; Socjologia ras* [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Karwat M. (2010), *Mowa nienawiści jako przemoc, „Societas Communitas”*, nr 2(10).
- Klimowicz J. (2016), *Biją naszych! Dzień Solidarności z Uchodźcami. Pokażmy, że nie jesteśmy obojętni*, Gazeta Wyborcza, 12.10.2016, <http://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,20827057,bija-naszyc-dzien-solidarnosci-z-uchodzcam-pokazmy-ze-nie.html> [data dostępu: 20.05.2017]

- Kopaliński W. (1989), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Kowalski S., Tulli M. (2003), *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Lippmann W. (1922), *Public opinion*, New York: Harcourt, Brace and Co.
- Łotocki Ł. (2008), *Między swojskością a obcością? Imigranci z Armenii w Polsce*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Łotocki Ł. (2009), *Obcość etniczna w perspektywie socjologiczno-politologicznej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Maalouf A. (2002), *Zabójcze tożsamości*, tłum. H. Lisowska-Chehab, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Marshall G. (red.) (2005), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Modood T. (2014), *Multikulturalizm*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Musiał Z., Wolniewicz B. (2003), *Ksenofobia i współnota*, Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Nawrocki J. (1990), *Obraz Arabów*, w: Nowicka, E. (red.), *Swoi i obcy*, Warszawa: IS UW.
- Nikitorowicz J. (2010), *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Nowicka E. (1990), *Swoi i obcy*, Warszawa: IS UW.
- Nowicka E. (2011), *Wprowadzenie*, w: Nowicka, E. (red.), *Blaski i cienie migracji. Problemy cudzoziemców w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 7–22.
- Nowicka E., Nawrocki J. (1990) (red.), *Inny obcy wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Nydell M. K. (2001), *Zrozumieć Arabów*, Warszawa: Wydawnictwo Studio EMKA.
- Ostrowski Ł. (2009), *Mowa o rasizmie*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Park R. E. (1924), *The Concept of Social Distance As Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations*, "Journal of Applied Sociology", nr 8, s. 339–344, za: J. Błuszkowski (2003), *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków, Studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Pawlak P., Szelewa D., Polakowski M., Fijałkowska M., Bąbiak I. (2010), *Polityka (dez)integracji. Zarządzanie integracją obywateli państw trzecich w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Pratkanis A., Aronson E. (2013), *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, tłum. J. Radzicki, M. Szuster, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przestępstwa na tle rasistowskim w Polsce. „Coraz więcej”, <http://prawo.money.pl/aktualnosci/wiadomosci/artukul/przestepstwa;na;tle;rasistowskim;w;polsce;coraz;wiecej;71,0,1333831.html> [data dostępu: 16.05.2017]
- Rasy ludzkie w: *Encyklopedia Gutenberga*, <http://www.gutenberg.czyz.org/word,64980> [data dostępu: 12.05.2017]
- Reychman J. (1972), *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Rysz-Kowalczyk B. (2002) (red.), *Leksykon Polityki Społecznej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Said E. W. (1991), *Orientalizm*, Warszawa: PIW.
- Scheffer P. (2010), *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

- Schwertner J., *Nazizm może wrócić. O tym się nie mówi*, dostępne w: <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/nazizm-moze-wrocic-o-tym-sie-nie-mowi/slrhb> [data dostępu: 14.05.2017]
- Segeš Frelak J., Grot K. (2013) (red.), *W poszukiwaniu nowych wzorów integracji cudzoziemców*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Shibutan i T., Kwan K.M. (1965), *Ethnic Stratification*, Nowy Jork: Macmillan.
- Simmel G. (1975), *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.
- Sobecki M. (2013), *Rasizm i antysemityzm a tożsamość kulturowa*, w: Nikitorowicz, J. (red.), *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej?*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, s. 65–75.
- Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny* (2008), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stawiński J. (2006), *Uprzedzenie, przesąd*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stosunek Polaków do innych narodów. Komunikat z badań* (2002–2012), CBOS, Warszawa.
- Suchecka J., Urzędowska M., Pacewicz P., *Polska dla Polaków. Dwie trzecie Polaków nie chce u nas więcej imigrantów*, http://wyborcza.pl/1,75478,14839180,Polska_dla_Polakow_Dwie_trzecie_Polakow_nie_chce.html [data dostępu: 16.05.2017]
- Switat M., (2017) *Spółeczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora*, Warszawa: Wydawnictwo Dialog.
- Switat M. (2015), *Spółeczność arabska w Polsce – fakty i mity. Raport z badań*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3–4, s. 223–233.
- Szacki J. (2007), *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szydłak P., Nowicka E. (1990), *Swoi i obcy. Granice jawne i ukryte*, w: Nowicka, E., Nawrocki, J. (red.), *Inny obcy wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 183–195.
- Transatlantic Trends: Immigration* (2009), Brussels: German Marshall Fund of the United States, http://trends.gmfus.org/files/archived/immigration/doc/TTI_2009_Key.pdf [data dostępu: 15.05.2017]
- Szydłowski G. (2012), *Saudyjscy studenci opuścili Olsztyn. Następni przyjadą?*, http://olsztyn.gazeta.pl/olsztyn/1,35189,13048052,Saudyjscy_studenci_opuscili_Olsztyn_Nastepni_przyjada.html [data dostępu: 20.05.2017]
- Wojciszke B. (2002), *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Wysieńska K. (2010), *Nguyen, Serhij, czy Piotr? Pilotażowe badanie audytowe dyskryminacji cudzoziemców w rekrutacji*, Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych, <http://www.isp.org.pl/projekty,rozni,-ale-rowni-badania-nad-rownym-traktowaniem-cudzoziemcow-w-polsce,664.html> [data dostępu: 16.05.2017]
- Wysieńska K. (2013), *Testy dyskryminacyjne – metoda i zastosowania*, w: Segeš-Frelak, J., Grot, K. (red.), *W poszukiwaniu nowych wzorów integracji cudzoziemców. Wybór tekstów polskiego forum integracyjnego*, Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych, s. 185–216.
- Znaniecki F. (1930/1931), *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny”, nr 2–4.
- Znaniecki F. (1990), *Współczesne narody*, Warszawa: PWN.
- Żelazny W. (2006), *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.