

POLSKI PRZEGLĄD MIGRACYJNY



The Polish
**Migra
tion**
Review

OTWORZYĆ (NIE)PRZEWIDYWALNE | (NIE)CODZIENNOŚĆ
PRZYRODY W DOŚWIADCZENIU MIGRACYJNYM | GDY MIGRUJE
RODZINA... WSPARCIE DZIECI MIGRANCKICH W ADAPTACJI
W NOWYM KRAJU

OPENING UP THE (UN)PREDICTABLE | THE (EXTRA)ORDINARY
PRESENCE OF NATURE IN MIGRATORY EXPERIENCE |
WHEN A FAMILY MIGRATES... SUPPORTING MIGRANT
CHILDREN'S ADAPTATION TO A NEW COUNTRY

ISSN: 2544-2686





Migra tion

GDYNIA
moje miasto

MUZEUM
EMIGRACJI
GDYNIA ul. Polska 1.

Spis treści

Wstęp

Introduction

Otworzyć (nie)przewidywalne

Opening up the (un)predictable

(Nie)codziennność przyrody w doświadczeniu migracyjnym

The (extra)ordinary presence of nature in migratory experience

Gdy migruje rodzina... Wsparcie dzieci migranckich w adaptacji w nowym kraju

When a family migrates... Supporting migrant children's adaptation to a new country

Powikłana codzienność

Complicated everyday life

Badaczki i Badacze na Granicy: poza gabinetem, czyli nauka od kuchni w czasach kryzysu

Researchers at the Border: out of office, or learning from behind the scenes in times of crisis

Wywiad

Interview

WSTĘP

Od 24 lutego 2022 r. w Ukrainie trwa eskalacja prowadzonych przez ostatnich osiem lat rosyjskich działań wojennych. Wojna w sposób brutalny i gwałtowny wdarła się w przyzwyczajenia i rytuały wpisane w codzienność milionów obywateli Ukrainy, zmuszając wielu z nich do opuszczenia swojego kraju. Migracja jest doświadczeniem, które obraca na nice niewidzialny pejzaż codzienności złożony z wielu różnych, pozornie niedostrzegalnych elementów.

Dlatego nieprzypadkowo w 2023 r. program działań Muzeum Emigracji w Gdyni skupi się na temacie codzienności jako przejawie indywidualnego i kolektywnego doświadczenia migracyjnej rzeczywistości. Planowane projekty stanowić będą próbę wydobywania nowych znaczeń z zastanej CODZIENNEJ rzeczywistości społecznej, pozbawionej medialnego rozgłosu i publicznego zaangażowania. Skupią się na CODZIENNOŚCI przerywanej nagle gwałtownymi zdarzeniami, złożonej z wielkich strategii, jak również z drobnych taktyk przetrwania.

Niniejszy numer „Polskiego Przeglądu Migracyjnego” otwiera nas na szereg rozważań w obrębie wspomnianego tematu. „Horyzonty oczekiwań wpisane w rytm, przestrzeń, tło”, a zarazem „nieprzewidywalność życia spętana wstążką przyzwyczajień i rytuałów” – to jeden z opisów CODZIENNOŚCI, zawarty w artykule Agaty Sikory, który otwiera najnowszy numer naszego czasopisma. O zerwanych więzach i tęsknocie za „przyrodą utraconą” pisze Anna Horolets, podejmując ten problem w kontekście doświadczenia emigracyjnego m.in. uchodźców z Ukrainy. Konieczność konstruowania nowej codzienności w sposób szczególny dotyka dzieci, które często nie są podmiotem, ale przedmiotem decyzji migracyjnych, na co zwraca uwagę artykuł Magdaleny Ślusarczyk. Wybory podejmowane przez rodziców dotyczące drobnych i pozornie błahych aspektów codzienności mają ogromne znaczenie dla tożsamości kulturowej dzieci oraz funkcjonowania całych rodzin na emigracji.

Innym aspektem wpisanym w zrytualizowany system horyzontów codzienności jest jej dynamika, której przejawem jest transport indywidualny

i masowy, ciągły ruch wpisany w ludzką egzystencję. Olga Gitkiewicz podejmuje tematykę wykluczenia komunikacyjnego, zestawiając ze sobą ośrodki centralne i peryferie, wskazując również na perspektywę osób starszych oraz z niepełnosprawnościami.

O traumie doświadczenia migracyjnego i wyrwania z codzienności piszą Nina Boichenko i Natalia Judzińska – łączą relację z wydarzeń na polsko-białoruskiej granicy z autorefleksją na temat konieczności zmian i wyboru metod oraz środków badawczych w opisie zająć z „zony”. Natomiast o codzienności pomagania, wyzwaniach bliskiej i dalszej przyszłości rozmawia z nami szefowa Polskiej Akcji Humanitarnej Janina Ochojska.

Zachęcam do lektury numeru – wierzę, że wywoła wiele refleksji.

Karolina Grabowicz-Matyjas
Dyrektor Muzeum Emigracji w Gdyni

INTRODUCTION

Since 24 February 2022, Ukraine has been experiencing the escalation of warfare conducted by Russia for the past eight years. The war has violently and abruptly intruded into the habits and rituals inscribed in the EVERYDAY of millions of Ukrainian citizens, forcing many of them to leave their country. Migration is an experience that turns upside down the invisible landscape of the EVERYDAY composed of many different, seemingly invisible, elements.

Therefore, it is not an accidental choice that in 2023 the agenda of the Emigration Museum in Gdynia will be focused on the everyday seen as a manifestation of the individual and collective experience of migrants' reality. The projects that are planned for the next year will attempt to extract new meanings from the as-found EVERYDAY social reality that is not accompanied by the media hype or public involvement. They will aim attention at the EVERYDAY interrupted suddenly by some unexpected events, the EVERYDAY that is composed of grand strategies but also small survival tactics.

In this issue of *The Polish Migration Review* we invite you to read a series of reflections on that subject. "The horizons of expectations integrated in the rhythm, space, background," and at the same time "[t]he unpredictability of life tied up with a ribbon of habits and rituals" – this is how Agata Sikora describes the EVERYDAY in her text, which opens the latest issue of our journal. Anna Horolets undertakes the issue of broken bonds and the longing for the "nature lost" in the context of the migration experience of refugees from Ukraine, among others. The necessity to construct the new everyday is a problem in the case of children, who often become an object, not the subject of migration decisions, as Magdalena Ślusarczyk points out in her text. Parents' choices regarding minor and seemingly trivial aspects of the

EVERYDAY are extremely significant for their children's cultural identity and the functioning of whole migrant families.

Another aspect that is imprinted in the ritualised system of the horizons of the EVERYDAY is the dynamics of the latter, which is manifested in individual and mass transport, constant movement inscribed in the human existence. Olga Gitkiewicz explores the issue of transport exclusion and compares urban centres with peripheries in this respect, taking into account the perspective of senior citizens and individuals with disabilities.

Nina Boichenko and Natalia Judzińska describe the trauma of the migration experience and of being pulled out of one's everyday life. They put together an account of events at the Poland-Belarus border and a self-reflection on the necessity to change the research methods and how they are chosen in their report of what happened in the "zone". We also invite you to read about the everyday of helping, the challenges of the near and far future in the interview with Janina Ochojska, head of the Polish Humanitarian Action.

Enjoy your read – I hope it will become a good departure point for your own reflections, too.

Karolina Grabowicz-Matyjas
Director of the Emigration Museum in Gdynia

Otworzyć (nie)przewidywalne

Agata Sikora

badaczka niezależna

agata.anna.sikora@gmail.com

Schody, po których bezpiecznie możesz iść bez zapalania światła. Chód, który rozpoznajesz z daleka, zanim krótkowzroczność pozwoli dostrzec rysy znajomej twarzy. Starsza pani w berecie z bloku naprzeciwko wyprowadzająca szkaradnego Fafika – codziennie uprzejmie kiwasz jej głowę w drodze do pracy. Śniąca choreografia ciał w dzielonym łóżku – splątane nogi, ręce, łapy, przytulone łby, dzieci wślizgujące się nad ranem albo w środku nocy, albo wcale nie. Ulubiony kubek, ulubiony fotel, ulubione miejsce w autobusie, ulubiony palnik na kuchence, kawa czarna bez cukru z kawiarki, nie z ekspresu, okno, w którym łapiesz swoje odbicie w drodze do pracy, układ apek w telefonie, układ ikon na pulpicie w komputerze, wieczorny kontrolny telefon do mamy, mina przełożonej, kiedy wchodzisz, brak klimatyzacji w autobusie, otwieranie e-maila, sprawdzanie stanu konta.

Wszystko to, czego nie zauważasz do czasu, gdy rzeczy przestaną być „na swoim miejscu” – koleżanka posłodzi ci kawę, wybudzisz się, słysząc zmianę oddechu niemowlęcia, szefowa odejdzie, a ty nagle zaczniesz oddychać swobodniej. Wszystkie te emocje, z których zdasz sobie sprawę dopiero wówczas, kiedy niespodziewanie inne zajmą ich miejsce. Cały ten niewidzialny pejzaż codziennej satysfakcji, tęsknoty, żałoby, ulgi, radości, dezorientacji, niepewności, frustracji, irytacji, smutku. Horyzonty oczekiwań wpisane w rytm, przestrzeń, tło. Nieprzewidywalność życia spętana wstążką przyzwyczajęń i rytuałów.

Codziennność umyka często opisom, bo z założenia traktujemy ją jako „neutralną” i „naturalną” scenerię dla „właściwej akcji” – dramaturgii wielkich wydarzeń, wielkich emocji, wielkich strat i wielkich wydarzeń historycznych. Popularna na przełomie wieków teoria narratywistyczna rozwijana przez Anthony’ego Giddensa i Charlesa Taylora zakładała, że człowiek nowoczesny konstruuje swoją tożsamość przez dążenie do stworzenia spójnej opowieści o sobie zorientowanej na ważne dla siebie wartości (Giddens, 2006; Taylor, 1996; Taylor, 2001). Rozwój kultury wizualnej i mediów społecznościowych oraz postępująca świadomość ekologiczna podały w wątpliwość uniwersalność narratywistycznych twierdzeń, każąc przyglądać się innym sposobom odczuwania

siebie (np. jako tożsamości rodzącej się w nieustannej sieciowej interakcji, wrażliwości określonej przez zdolność do doświadczania i ewokowania zmysłowych wrażeń albo zwierzęcia ludzkiego pozostającego w relacjach do innych istot żyjących i środowiska naturalnego). Pojmowanie swojego życia jako historii rozwijającej się w czasie wciąż jednak konstytuuje dominującą ramę wyobrażeń – czy to jako „rozwój zawodowy” na rynku pracy, czy szukanie założycielskich traum na psychoterapii.

W ramach tak rozumianej historii codzienność jawi się jako niezmiennie tło, brak wydarzeń. Jej ewolucję dostrzegamy dopiero z historycznego bądź biograficznego dystansu, gdy da się ją spętać łańcuchem przyczynowo-skutkowym, wyciągnąć morał, opatrzyć postępową bądź nostalgiczną puentą („dzięki pigułce antykoncepcyjnej możliwy był feminizm lat 60.”). Jej gwałtowne załamanie niemal nigdy nie staje się tematem samym w sobie, bo Wielka Historia budowana jest z abstrakcyjnych rzeczowników, takich jak „transformacja”, „rewolucja”, „wojna”, „kataklizm”. W tym porządku nagłe zniknięcie bądź pojawienie się przedmiotów czy praktyk, gwałtowne rozdarcie codzienności, nie zasługuje na poważną refleksję, lecz staje się co najwyżej metonimią: brak *Teleranka* 13 grudnia 1981 odsyła do stanu wojennego, a noszenie maseczek w roku 2020 – do pandemii.

Nie inaczej jest na planie życia prywatnego, osobistego, intymnego. Obowiązujące języki/dyskursy ogniskują uwagę wokół przyczyn zmiany naszej codzienności, a nie samej istoty zmiany. Rozstanie z partnerem czy partnerką jest konceptualizowane jako dramat uczuciowy rozgrywający się w autonomicznej sferze psychologicznej, a nie nagłe zaburzenie codziennych wzorów interakcji, choreografii ciał i podziału zadań. Choroba zostaje zawłaszczona przez narrację o konfrontacji myślącego i czującego podmiotu z własną cielesnością i słabością – gdy tymczasem jest również niemożnością podtrzymywania dotychczasowego kształtu codzienności. Migracja ewokuje przecięcie życia osobistego z procesami globalnymi i ekonomią, a przecież w perspektywie praktycznej jest nieustającym

zadaniem interpretacyjnym. Nawet zaprzestanie odtwarzania jakichś działań przedstawiane jest jako akt, wydarzenie – np. PRZEJŚCIE na emeryturę.

A przecież mamy tu do czynienia nie tyle z „wydarzeniami”, ile raczej ze stanem skupienia codzienności, która zarazem odsłania swoją arbitralność. To, co w państwie demokratycznym w czasie pokoju jest dla cywilów czymś skrajnie „niecodziennym” – jak widok martwego ciała i otwarta przemoc – w czasie wojny staje się powszedniością. To, co „na co dzień” pojmowane jako skrajna deprywacja snu, w codzienności matki małych dzieci staje się po prostu domyślnym stanem ciała i umysłu. Jakkolwiek brutalna, piękna, wyniszczająca czy dramatyczna byłaby ta zmiana, po dłuższym bądź krótszym czasie się upowszechnia. Staje się nowym tłem, rytmem, nową choreografią wyznaczającą przestrzeń dla ciała i oddechu, definicje normalności, reguły rachunku prawdopodobieństwa, granice poznania, horyzont wyobraźni.

SZTUKI DZIAŁANIA

Jaki jest tu jednak poziom sprawczości? Czy to my budujemy naszą codzienność, czy to raczej ona tworzy nas? Jest kulturowym programem? Planszą? Regułami gry?

„Nic nie wydaje się bardziej niewyraźne (...) niż wartości, które zostały wpisane w ciało, stały się ciałem, dzięki przeistoczeniu, jakiego dokonała dyskretna perswazja milczącej pedagogii, zdolna wpoić kosmologię, etykę, metafizykę czy politykę przez tak nieznaczące polecenia jak to, żeby »siedzieć prosto« czy »nie trzymać noża w lewej ręce«” – pisał socjolog Pierre Bourdieu (2007, s. 224). Jego zdaniem socjalizacja – przede wszystkim trening ciała, ale także sposoby mówienia, logika gier i zabaw, sposoby mieszkania, rozwijanie gustu estetycznego – w istocie jest wpajaniem „fundamentalnych zasad kulturowej arbitralności” (Bourdieu, 2007, s. 224). Zakładał on zatem, że to, co jest niezauważalne, niepoddawane refleksji, niepodlegające problematyzacji – jak codzienność – w istocie najdogłębniej nas kształtuje¹.

Bourdieu był jednak jak najdalszy od strukturalistycznego przekonania, że ludzie w swoich działaniach realizują jakiś system zasad. Wskazywał, że takie interpretacje mają źródło w usytuowaniu badaczy społecznych, którzy nie mając kompetencji praktyków, absolutyzują obserwowane regularności do poziomu reguł. Dlatego zamiast szukać domniemanych kulturowych struktur, powinniśmy raczej przyglądać się logice ludzkiego działania, która zawsze jest owocem dialektycznej relacji między nabytym w procesie wychowania trwałym systemem dyspozycji (czyli habitusem) a konkretną sytuacją, w której aktorzy społeczni się znaleźli (Bourdieu, 2007).

Widziana przez pryzmat teorii Bourdieu codzienność odsłania zatem swoje kły. Nawet bowiem w społeczeństwie „równych”, gdzie nie ma żadnej oficjalnej reguły stanowiącej np., że dziewczynka z klasy ludowej nie może zostać profesorką, jej habitus, a więc wyuczony społecznie sposób operowania w codzienności, nie będzie adekwatny do tego, jakiego oczekuje środowisko uniwersyteckie – sama będzie żywiła przekonanie, że kariera akademicka „nie jest dla niej”. A jeśli mimo to zapragnie pójść tą drogą, będzie musiała brać na siebie konsekwencje rozziwu między dyspozycjami do czucia i działania ukształtowanymi w swoim domu a tymi, które obowiązują w akademii. To, co „przezroczyście”, najbardziej codzienne i niezauważalne – jak tembr głosu, zęby odsłaniane w uśmiechu, ulubiona potrawa, obrazek wiszący nad łóżkiem – najpewniej będzie miało rozstrzygające znaczenie dla jej biografii. Przesądzi o jej społecznym być albo nie być w nowym środowisku, a co za tym idzie – o statusie materialnym, awansie zawodowym, szansie na satysfakcję z życia (Bourdieu, 1991, 2005).

Inny teoretyk praktyki, Michel de Certeau, zarzucał Bourdieu, że koncepcja habitusu jest krokiem w tył w stosunku do jego analiz logiki praktyki i ustępstwem na rzecz podtrzymania profesjonalnej racjonalności. W książce *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* zauważał, że to właśnie w ramach codziennych działań ludzie stawiają opór sieci dyscypliny narzucanej przez dyskursy. Analiza przekazu telewizyjnego nie mówi nic o tym, co ludzie z tym

przekazem robią; architektura miasta i wytyczone w ogrodzie rabatki nie determinują faktycznych sposobów używania przestrzeni. De Certeau posługiwał się metaforą kłusownictwa: ci, którzy nie mają mocy, by zapanować nad daną przestrzenią (np. wyznaczać zasady w miejscu pracy), manipulują czasem, stosując sztuczki, by wymknąć się logice dominacji (np. wtedy, gdy pracują dla siebie w czasie oficjalnie sprzedanym pracodawcy). Powszedniość zatem jest dla niego polem emancypacji i oporu (de Certeau, 2008).

Obydwaj uczeni wskazują, że powszedniość nie jest „neutralnym” tłem, scenerią czy „brakiem zdarzeń”. To raczej pole gry, łańcuch działań oparty na akcji i reakcji, przestrzeń napięć między porządkiem społecznym a indywidualnym podmiotem. To tu toczy się nieustanna mediacja między oswojeniem i internalizacją systemowych presji a twórczym prześlizgiwaniem się między nimi czy rzucaniem im wyzwania. Nawet jeśli sposoby działania w codzienności jawią się jako automatyczne czy instynktowne, w istocie zawsze są otwarte na improwizację (Bourdieu, 2007). Codziennność wydaje się zatem przewidywalna, co nie znaczy, że cokolwiek w jej ramach jest niepodważalnym pewnikiem.

Pozycja migrantki pozwala doświadczać tego na własnej skórze niemal co krok.

JAK IMPROWIZOWAĆ RUCH DROGOWY

Żar lejący się z nieba, nagrzane blachy, wibrujący gorącym asfalt. Wracam do domu w trakcie fali rekordowych upałów, zmieniających angielskie trawniki w spaloną ziemię. Przed naszym wejściem sąsiedzi z naprzeciwka oglądają porysowaną karoserię swojego samochodu. Są razem ze starszą Azjatką (Chinką?), tą z małym pieskiem (szpicem?), która niedawno wprowadziła się dwa domy dalej. Obok młoda kobieta, która musi być jej córką – jej roztrzęsienie wskazuje na to, że to ona musiała spowodować stłuczkę.

Pierwsza myśl: zostanę z nimi. Mogę być świadkiem, gdyby przyjechała policja. Mogę być mediatorką, jeśli trzeba by było zatrzymać emocjonalną eskalację. Statystyki wskazują, że w czasie upałów jest więcej agresywnych napaści i morderstw – czytałam o tym w *Ziemi nie do życia* Davida Wallace’a-Wellsa.

Druga myśl: przecież nie jestem żadnym świadkiem. Nawet nie widziałam samego zdarzenia. I po co niby komu w Wielkiej Brytanii mediacje przy prostej stłuczce? Przede mną cztery dorosłe osoby bez śladu wrogich emocji robią razem zdjęcia szkód dla ubezpieczycieli. Śmieję się w duchu z siebie i wchodzę do domu.

Po chwili słyszę pukanie do drzwi. Poszkodowany sąsiad z partnerką proszą o przedstawienie naszego auta, bo samochód kobiety, która ich porysowała, stoi unieruchomiony na środku ulicy. Chcą pomóc go przepchnąć. Wyciągam męża z pracy zdalnej, bo przecież sobie sami nie poradzą. Sprawczyni stłuczki nerwowo chodzi, próbując dodzwonić się na linię assistance (nie, nie chce wody, nie chce schować się w cień drzewa w naszym ogrodzie). Matka siedzi za kierownicą samochodu, a my ustawiamy się gotowi do pchania. Do improwizowanej ekipy dołącza jeszcze jakiś opalony pięćdziesięciolatek, którego nie kojarzę.

Okazuje się jednak, że układ kierowniczy jest zablokowany i dalsze próby mogą tylko uszkodzić pojazd. Młoda kobieta załamuje się jeszcze bardziej – nie dość, że zniszczyła samochód, to na dodatek zablokowała przejazd na naszej ulicy. Opalony pociesza ją – przecież wjazd jest z dwóch stron, ludzie sobie poradzą – i idzie po *wheelie bin*, by ustawić go jako znak ostrzegawczy zamiast trójkąta. Ktoś zauważa, że gdyby zwolnione przez nas miejsce parkingowe pozostało wolne, dałoby się przeszkodę objechać – tylko jak to oznaczyć, skoro właśnie przed chwilą inna osoba chciała je zająć? Mój mąż bierze z ogrodu dziecięcą kredę i po chwili na drodze jest już oddolny zakaz parkowania i objazd. Auto zostaje na awaryjnych. Matka zabiera zmęczoną córkę do domu. Rozchodzimy się w poczuciu dobrze spełnionego obowiązku.

I dopiero wtedy, gdy zostajemy sami z parą z naprzeciwka, miły poszkodowany sąsiad przechodzi na język polski i mniej egzotyczny, emocjonalny skrypt: „No ale powiedzcie mi, jak w ogóle można tak prowadzić!?”.

OTWARTOŚĆ, CZYLI O ODMOWIE PUENTY

Można czytać tę anegdotę jako przykład improwizowanej, oddolnej samoorganizacji sąsiedzkiej, lekko idealizujący obraz życia na naszej

wielokulturowej ulicy albo jako ilustrację rozdzwiewu między polskimi a brytyjskimi skryptami emocjonalno-komunikacyjnymi. Przytaczam ją jednak nie po to, by coś podsumować. Interesują mnie w tej historii momenty nieciągłości, niepewności i zawieszenia – te, w których moje pierwsze emocjonalne impulsy rozmiągają się z dynamiką społecznej interakcji; w których – mówiąc językiem socjologa Ervinga Goffmana (2000) – w teatrze życia codziennego negocjuje się wspólną definicję sytuacji.

Na tym przykładzie widać, jak głębokie – a zarazem arbitralne – są skrypty zachowań i emocjonalne scenariusze wpisane w codzienność. Wyniesione z Polski niezwerbalizowane przekonanie, że codzienność relacji na drodze jest zawsze jakąś wariacją na temat *Mad Maxa*, spowodowało przygotowanie na eskalację agresji – nawet jeśli w zachowaniach zaangażowanych osób nie było jej śladu. Być może zadziałał negatywny stereotyp dotyczący polskich mężczyzn – bo skąd niby pomysł, że mój sympatyczny polski sąsiad, który kosi trawę schorowanemu starszemu panu w domu po prawej, nagle nie sprostą normom przyjaznego sąsiedztwa? Czy przyszłoby mi to do głowy, gdyby była tam tylko polska sąsiadka? Czy mój podziw dla spokoju i emocjonalnego wsparcia udzielanego dorosłej córce nie był raczej osadzonym w stereotypie zdziwieniem, że starsza pani nie realizuje wychowawczych wzorców chińskiej matki tygrysicy? Czy cała moja radość, satysfakcja z tej sytuacji (czułam potrzebę jej opisanie na długo przed zamówieniem na ten tekst) nie jest implicytnie polemiczna wobec tych apokaliptycznych, antyliberalnych dyskursów (tak właśnie wygląda ta straszna wielokulturowość w praktyce – dwa dni później młoda kobieta przyniosła nam w podziękowaniu jabłkowe muffiny!)? Czy zwieńczenie tej anegdoty nie ilustruje odmienności polskich i brytyjskich emocjonalnych skryptów – a także dynamiki, z jaką umiemy między nimi nawigować?

Tyle że to, gdzie anegdota się kończy, jest arbitralnym, twórczym wyborem. Każda puenta raczej nas oddala od codzienności, niż ją przybliża – sugeruje bowiem, że możliwe są tu jakieś: morał, podsumowanie, ocena. Komentarz o umiejętnościach prowadzenia samochodu naszej sąsiadki nie zamknął przecież

tej rozmowy – to ja urwałam swoją relację w tym miejscu dla lepszego efektu. W rzeczywistości gra o zdefiniowanie sytuacji toczyła się dalej: czy oto po przykładowym wypełnieniu tego, co rozumiemy jako brytyjskie normy uprzejmości w sferze publicznej, zdystansujemy się do nich, obgadując kobietę po polsku? Czy po zadbanie o emocje młodej sąsiadki, która spowodowała stłuczkę, odpowiemy teraz na potrzeby sąsiada poprzez polski rytuał konwersacyjny potwierdzania czyjejs niekompetencji i winy?

Ja wybrałam solidarność nad narodowe unisono, podkreślając, że sama słabo parkuję i raz zdarzyło mi się kogoś głupio porysować. Dołączyła do mnie poszkodowana sąsiadka: „No cóż, każdemu może się zdarzyć” (obie zatem weszłyśmy w scenariusz „kobiety łagodzą obyczaje i okazują innym zrozumienie”). „Ale ona nie parkowała! Od kiedy zobaczyłem, jak parkuje, zawsze stoję od niej daleko” – zaprotestował sąsiad. „Ona wjechała mi w bok, jadąc ulicą na prostej drodze!”

„Pół metra różnicy i trafiłaby w nasz” – skomentował po zamknięciu drzwi mój mąż. „Szczęście, że praktycznie go nie używamy” – pomyślałam, robiąc jednak notkę w głowie, by zwracać uwagę, przy kim parkuję, kiedy jej auto już wróci z naprawy.

Nie wróciło.

EPIFANIE CODZIENNOŚCI: RASIZM

Nie muszę dodawać, że i to zwieńczenie jest arbitralne. Każdy tekst redukuje dynamiczny proces mediacji w działaniu do zamkniętej struktury: ekspozycji, rozwinięcia, zakończenia. Pomija te drobiazgi, które w czasie rzeczywistym mogły zmienić trajektorię zdarzeń, ale dlatego, że do tego nie doprowadziły, nie zostały zapamiętane. Fikcjonalizuję rzeczywistą sytuację dla jej przejrzystości (nie sposób przecież co do słowa zapamiętać takich dialogów). Narzuca ona interpretację, nakładając na rzeczywistość kategorie, które nie są niewinne.

Zarówno moje reakcje, jak i sposób, w jaki je teraz opisuję, świadczą o tym, że nasza codzienność uwikłana jest w stereotypy dotyczące narodowości, rasy, klasy

czy płci. Sama świadomość ich istnienia nie musi osłabiać siły narzuconej kategoryzacji. Paradoksem dyskursów krytycznych jest to, że często odtwarzają logikę podziałów, którym próbują się przeciwstawiać – mogą celebrować radość z wielokulturowego sąsiedztwa, ale sam fakt, że ją odczuwam, potwierdza tylko, że oddolne działanie w wielokulturowym środowisku nie jawi mi się jako rzecz „przezroczysta”, „oczywista”, „neutralna”. Niezależnie od żywionych przekonań i ideałów, autokorekt wprowadzanych w działanie oraz twórczych improwizacji, reakcje afektywne odsłaniają różnice między tym, co projektujemy jako codzienność, a tym, co jako codzienność zinternalizowaliśmy.

Szczególnie wyraźnie widzę to w procesie wychowywania moich dzieci. „Oczy mam po tobie, włosy po tacie, a skórę też po tobie” – skomentowało kiedyś starsze, a ja zdałam sobie sprawę, jak bardzo oczywiste jest dla niego nie tylko to, że kolor skóry jest jak kolor włosów, ale też fakt, że bycie rodziną nie oznacza wcale posiadania tego samego poziomu melaniny. Innym razem, parę lat temu, olśniła nas zabawa na ulicy. Latorośl podziwiała fakt, że dzieciaki jeżdżą na rowerach bez nadzoru dorosłych, a ja – że na podwórkową grupę rówieśniczą składali się czworo czarnego, muzułmańskiego rodzeństwa i biała dziewczynka (która powiedziała nam grzecznie „dzień dobry”, usłyszawszy, że rozmawiamy po polsku). „Moja córka dopiero w czasie wizyty u dziadków zdała sobie sprawę, że jest czarna. Nie dlatego, że ktoś coś rasistowskiego powiedział czy zrobił, tylko po raz pierwszy znalazła się w grupie, gdzie wszyscy inni byli biali” – opowiadała mi kiedyś środkowoeuropejska przyjaciółka.

Takie małe epifanie codzienności uświadamiają ciężar kształtującej nas ideologii bez zdarzeń, traum i słów. Są momentem zderzenia „przezroczystości” tu i teraz z tym, co jawiło się jako przezroczyste w innym miejscu i czasie. Dorastając w Warszawie lat 80. i 90., musiałam przyswoić przekonanie, że „codziennością” jest środowisko narodowo, religijnie i rasowo homogeniczne – fakt, że mój dziadek pochodził z Chin, a ja mam ciemniejszą skórę, jawił się jako niecodzienny. Świat, w którym ludzie wchodzą w swobodne równościowe interakcje bez względu na swoje pochodzenie etniczne, religię i kolor skóry, był

postulatem, projektem, marzeniem, utopią. I dlatego nawet w siódmym roku życia w zachodnim Londynie, mimo świadomości wielu strukturalnych wykluczeń, ta różnorodna wspólnota sąsiedzka wciąż mnie olśniewa.

Moje dziecko nie przeżywa takich olśnień, bo dla niego to przezroczysta „codziennność”. Jest dwujęzyczne, ma podwójne obywatelstwo, przyjaciół i znajomych mówiących w domu w różnych językach, dziadków na różnych kontynentach, z imionami i nazwiskami z różnych tradycji. Zamiast esencjonalistycznie klasyfikować ludzi na podstawie abstraktów narodowości czy religii (jak „Polka” czy „muzułmanka”), stosuje kryteria pragmatyczne: X mówi w „naszym języku”, Y też jedzie na wakacje do dziadków do Polski, Z opowiadała na RE (*religious education*), że chodzi w niedzielę do *church*. Jeśli wygłasza jakieś sądy, choćby polemiczne, o tym, jaka rzekomo jest jakaś grupa ludzi, co powinna robić czy lubić i jaka powinna być, rozróżnienie dokonywane jest ze względu na wiek (rodzice/dzieci) albo płeć (chłopcy/dziewczynki).

A więc wcielona wielokulturowa utopia, z której pozostaje tylko wykarczować patriarchat?

ZGODA NA HISTORIĘ

Nie ma tu miejsca na podsumowania. To wszystko – codzienność, wychowanie, historia – jest nieustannym procesem. Dzieje się, lecz nie niesie konkretnych znaczeń – te przypisywane są po fakcie, z perspektywy czasu. Niejedna taka wielokulturowa sieć współbycia została rozerwana na strzępy przez nierówności ekonomiczne, stanowiące pożywkę dla wykluczających dyskursów, a potem przemocy. Naiwnością byłoby zakładać, że codzienność sąsiedztwa pozwoli zachować tym dzieciom niewinność od rasizmu na całe życie – szczególnie że wiele z nich potrzebuje świadomości strukturalnych wykluczeń, które kształtują ich życia. Czy zresztą i moje dzieci kiedyś nie będą żałowały, że nie mają angielskiego nazwiska i rodziców mówiących z lepszym akcentem?

Często zastanawiam się, czy będę umiała adekwatnie wesprzeć je we wchodzeniu w świat tak różny od tego, w którym ja się wychowałam. Jak mogę

im pomóc w kształtowaniu swojej tożsamości w sytuacji tak odmiennej niż ta, która mnie ukształtowała? Czy rzeczywiście można się czuć „u siebie” w dwóch krajach i kulturach? Czy jest to moje złudzenie utkane z własnych tęsknot ukształtowanych w Warszawie lat 90.? A może zupełnie nietrafnie postawiony problem?

Ta sytuacja nie jest bowiem tak szczególna, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Migracja wcześniej i bardziej brutalnie odziera rodzicielstwo z iluzji ciągłości, jednego dzielonego świata podlegającego kosmetycznym zmianom czasu. Doświadczenie własnej obcości, czyli sytuacji, w której własny habitus nie harmonizuje się z habitusami nowego środowiska, przygotowuje na moment, w którym rodzice zdają sobie sprawę, że wychowywane przez nich osoby dorastały nie tylko w innej rzeczywistości technologicznej i materialnej, ale też w innym krajobrazie politycznym, innej dynamice społecznej, innych dyskursach – są zatem owocami swojej historycznej epoki, odmiennej codzienności.

W popularnej świadomości tę zmianę sprowadza się zazwyczaj do klisz, często podlanych słodkim sosem nostalgii („za moich czasów rodzina jadła razem obiad i rozmawiała, zamiast jeść przegryzki z nosem w komórcę”). Kolejnym dekadom relatywnie łatwo jest przypisać określonego „ducha czasu”, ujawniającego się w popkulturze, sztuce czy podsycanych przez mass media lękach. Trudniej natomiast wychwycić podskórne zmiany relacji między zbiorowymi afektami, codziennymi praktykami i politycznymi presjami, wyznaczającymi na co dzień pole gry naszych tęsknot, pragnień i niespełnień.

Zwraca na to uwagę kulturoznawczyni Lauren Berlant, autorka książki *Cruel Optimism*. Jej zdaniem wciąż żyją w nas marzenia o dobrym życiu oparte na wizji rozwijającej się kariery, awansu społecznego osiągniętego dzięki ciężkiej pracy i edukacji, a także stabilności emocjonalnych związków. Tymczasem na skutek rozmontowywania struktur państwa opiekuńczego i prekaryzacji nie dysponujemy infrastrukturą społeczną, żeby je zrealizować. Niby wiemy, że międzynarodowe korporacje nie płacą podatków, nierówności ekonomiczne

dramatycznie się powiększają, więdną publiczna edukacja, coraz trudniej o bezpieczną formę zatrudnienia, a oparte na liberalnym kulcie autonomii równouprawnienie nie rozwiąże strukturalnego problemu opieki w późnym kapitalizmie. A jednak nieustannie jesteśmy zdziwieni własnym permanentnym zmęczeniem, przewlekłym stresem, poczuciem beznadziei i irytacją, kiedy w codziennym życiu próbujemy osiągnąć poczucie stabilności i spełnienia, zonglując między zleceniami, pracując mimo chorób i puszczając dzieciom Netflixa, by oszczędzić na płatnej świetlicy.

Nieemożność wyartykułowania tych presji zdaniem Berlant jest częściowo związana z popularnością narracji traumatycznej. Opiera się ona bowiem na szukaniu źródeł cierpienia w fundacyjnym zdarzeniu z przeszłości – tym samym osłabia naszą zdolność do konceptualizowania wpisanych w teraźniejszość napięć, które nie przyjmują struktury dramatu. „Twierdzę, że większość zdarzeń – pisze uczona – które zmuszają ludzi do zaadaptowania się do dokonującej się zmiany, lepiej opisywać za pomocą pojęcia kryzysu systemowego albo «kryzysowej powszedniości» i analizować pod kątem sposobu, w jaki afektywny wpływ się kształtuje i jest poddawany mediacji”² (Berlant, 2011, s. 10).

Nieumiejętność myślenia w tych kategoriach ma również kluczowe znaczenie dla reakcji na katastrofę klimatyczną. Popularna wyobraźnia kultury zachodniej każe ją widzieć w kategoriach postapokaliptycznych. Przedstawia ją zatem jako film katastroficzny rozgrywający się w przyszłości na gruzach codzienności zachodniej klasy średniej, a nie aktualny reportaż z powszedniego życia na ulegających pustynnieniu terenach Maroka, Hiszpanii bądź Mongolii, w wyżynanych lasach Amazonii czy pożeranym przez wodę Bangladeszu. Jak zauważa David Wallace-Wells, autor *Ziemi nie do życia*, „w tej chwili opowieści przedstawiające globalne ocieplenie mogą wciąż sprawiać eskapistyczną przyjemność, nawet w formie horroru”, ponieważ nie są jeszcze rozpoznawane jako element codzienności zachodniej widowni (Wallace-Wells, 2019, s. 168). Klimatyczne lęki wpisywane są w alternatywne światy (jak w *Mad Max. Na drodze gniewu* czy *Grze o tron*), tak jakby przeniesienie ich w przestrzeń

fantastyki miało podważyć realność nadciągającej katastrofy. Wallace-Wells przewiduje, że kiedy temperatura wzrośnie jeszcze bardziej, zmiana klimatyczna stanie się najważniejszym tematem non fiction, ale wątpi, by mechanizm jej dokonywania się został poważnie sproblematyzowany w ramach fikcji. Przyjmuje on, że globalne ocieplenie stanie się Lyotardowską metanarracją, organizującą wszystkie gatunki tak jak wcześniej religia czy wiara w postęp (Wallace-Wells, 2019; Lyotard, 1997).

Podsumowując, pozór niezmienności codzienności każe nam uznać za apokaliptyczną fantazję refleksję o globalnym procesie, który tę codzienność radykalnie przekształca. Gdy natomiast skutki tego procesu będą już widoczne na planie powszedniości, przestaną – jak to codzienność – poddawać się narratywizacji.

OTWARTE TRAJEKTORIE

„Codzienność jest niestałym zbiorem praktyk i praktycznej wiedzy, sceną zarówno dla żywotności, jak i wyczerpania, dla snu o ucieczce albo o prostym życiu. Codzienne afekty są różnorodnymi, wzbierającymi zdolnościami do wpływania i do bycia przedmiotem wpływu, co czyni codzienne życie ciągłym ruchem relacji, scen, możliwości i wytwarzania się (...). Codzienne afekty są publicznymi uczuciami, które zaczynają się i kończą w szerokim obiegu, ale są również materią, z której zrobione jest rzekomo intymne życie”³ – pisze Kathleen Stewart (2007, s. 2–3) w książce *Ordinary Affects*, która zainspirowała mój esej.

Jeśli bowiem nasze najbardziej fundamentalne przekonania o świecie dzień po dniu aktualizują się w codziennych praktykach, jeśli „przezroczystość” tych praktyk – od możliwości wypicia porannej kawy po oczywistość spuszczenia wody w toalecie – kształtuje naszą wyobraźnię silniej niż jakiekolwiek naukowe fakty, prognozy i statystyki, to przeformułowanie naszego sposobu myślenia o codzienności staje się jednym z najważniejszych wyzwań politycznych. Problem w tym, że umiejętność zobaczenia codzienności jako dynamicznego procesu, jako przestrzeni negocjacji i mediacji, a także jako pola społecznej sprawczości, której

nie da się sprowadzić do opowieści o działaniach bohatera wpisanych w strukturę dramatyczną, wymaga nie tyle nowej teoretycznej ramy czy akademickiej terminologii, ile przykładów praktycznych użyc języka, w którym codzienność raczej „dzieje się”, niż „jest”.

„Zajmować się codziennymi afektami to badać, jaki potencjał sił tkwi w ich immanencji przypisanej do rzeczy, które są zarazem ulotne i głęboko zakorzenione; niestałe, zmienne, ale i namacalne. Codzienne afekty, jednocześnie abstrakcyjne i konkretne, są bardziej bezpośrednio angażujące niż ideologie, a jednocześnie bardziej krnąbrne, mnogie i nieprzewidywalne niż znaczenia symboliczne” – pisze dalej Stewart (2007, s. 3). Balansując między uczoną terminologią a poezją, badaczka stara się oddać dynamikę codziennych afektów – opisać je jako katalizatory, ogniwa dziania się, zderzenia, interferencje, współbrzmienia między tym, co pozbawione języka, a tym, co polityczne i publiczne. Skupia się na tych momentach, punktach, przestrzeniach, zatrzymaniach, gatunkach, w których dochodzi do zwrotu sił, kalibrowania trajektorii, uników bądź konfrontacji. Opisuje np. martwe natury codzienności (dzieci śpiące na tylnych siedzeniach po powrocie znad jeziora, kieliszki na stole po wizycie przyjaciół), wielość scenariuszy, które uruchamia czy konstytuują stres (ta „*lingua franca* dzisiejszych czasów”), funkcje codziennych planów (tych „rusztowań pozwalających poradzić sobie z harmonogramami w pracy, treningami piłki nożnej albo mężem cicho zapijającym się na śmierć w salonie”) (Stewart, 2007, s. 3, 43). Pokazuje, że sposoby doświadczania rzeczywistości, które zdają się tak intymne, że w naszym codziennym życiu nie podlegają werbalizacji (jak moje poczucie olśnienia na widok czwórki dzieci na rowerach, jak moment, gdy uruchamiany przez nas scenariusz emocjonalny okazuje się zupełnie nieadekwatny), w istocie są dzielone – co nie znaczy, że zaskorupiałe, przewidywalne, systemowe.

Takie pojmowanie codzienności odmawia ucieczki w zaczarowany, wolny od kształtowania społecznego świat pojedynczej jaźni, a zarazem ostentacyjnie odrzuca jarzmo determinizmu społecznego. Pokazuje różnice między fatalizmem

wiary w społeczny automatyzm (czy będzie to odtwarzanie status quo, czy rewolucja) a setkami możliwych trajektorii nieustannie korygowanych w interakcji z rzeczywistością. Daje poczucie wpływu bez fetyszyzowania indywidualnej sprawczości. Otwiera na (nie)przewidywalne.

BIBLIOGRAFIA

- ▶ Berlant, L., 2011. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- ▶ Bourdieu, P., 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- ▶ Bourdieu, P., 2007. *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- ▶ Bourdieu, P., Passeron, J.-C., 1990. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ▶ Certeau, M. de, 2008. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- ▶ Giddens, A., 2006. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.
- ▶ Goffman, E., 2000. *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, oprac. i wstęp J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- ▶ Lyotard, J.-F., 1997. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- ▶ Stewart, K., 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
- ▶ Taylor, Ch., 1996. *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec. Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- ▶ Taylor, Ch., 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.
- ▶ Wallace-Wells, D., 2019. *Ziemia nie do życia. Nasza planeta po globalnym ociepleniu*, tłum. J. Spólny. Warszawa: Wydawnictwo Zysk i Spółka.

- 1 Sam Bourdieu nie organizuje swojej analizy wokół pojęcia codzienności.
- 2 Tłumaczenie moje – AS.
- 3 Tłumaczenie moje – AS; konsultacja tłumaczenia: Krystyna Kupiszewska.

Opening up the (un)predictable

Agata Sikora

independent scholar

agata.anna.sikora@gmail.com

Stairs you can climb safely without turning the light on. A gait you can recognise even before your short-sighted eyes notice the familiar face. An elderly lady from the building opposite, always wearing a beret, walking her hideous Buddy dog out – you give her a polite nod every day on your way to work. The dreamy choreography of bodies in a shared bed, tangled up legs, arms and paws, snuggled up heads, children slipping in at dawn or in the middle of the night, or not doing it at all. A favourite tea mug, favourite armchair, favourite seat on the bus, favourite burner on the hob, black coffee, no sugar, straight from a moka pot, not a coffee machine, a window in which you always catch a glimpse of your reflection on your way from work, the layout of all those apps in your smartphone, the layout of icons on your computer desktop, an evening phone call to check on your mum, your manager's expression when you walk in, no air-conditioning on the bus, opening your e-mail, checking your account balance.

Everything you fail to notice until things cease to be “where they belong” – a friend puts sugar in your coffee, you wake up because your newborn's breath changes, your boss leaves and all of a sudden you begin to breathe more freely. All those emotions you only realise when something else takes their place. All that invisible landscape of everyday satisfaction, longing, grieving, relief, joy, confusion, uncertainty, frustration, irritation, sadness. The horizons of expectations integrated in the rhythm, space, background. The unpredictability of life tied up with a ribbon of habits and rituals.

Everyday life often escapes descriptions, because we take it for granted as the “neutral” and “natural” setting for “proper action” – dramatic grand events, grand emotions, grand losses and grand historical moments. The narrativist theory that was popular at the turn of the centuries, developed by Anthony Giddens and Charles Taylor, assumed that the modern man constructs his identity by attempting to

create a coherent story about himself, oriented towards the values that are important to him (Giddens, 2006; Taylor, 1996; Taylor, 2001). The development of visual culture and social media, along with the progressing environmental awareness, have cast some doubt on the universality of the narrativist statements and prompted us to look into other ways to experience ourselves (e.g. as an identity emerging from the incessant network interaction, sensitivity determined by the ability to experience and evoke sensory impressions, or a human animal that remains in a relationship with other beings and the natural environment). Still, seeing your own life as a history unfolding in time is what constitutes the dominant framework of our imagination, whether we talk about “professional growth” in the labour market or the search for the founding traumas in therapy sessions.

When we understand history in this way, everyday life appears to be an unchangeable background, lack of events. We do not notice how it evolves until we look at it from a historical or biographical distance, once we manage to restrain it with a causal chain, draw the moral, add some progressive or nostalgic punchline to it (“the pill made the feminism of the 1960s possible”). Its collapse almost never becomes a topic in its own right, because Great History is composed of abstract nouns, such as “transformation”, “revolution”, “war”, “disaster”. In this order of things, a sudden disappearance or emergence of objects or practices, a sudden fracture in everyday life does not deserve a serious reflection but becomes, at best, a metonymy: the absence of *Teleranek* (a Sunday morning programme for children broadcast on Polish state tv) on 13 December 1981 refers us to the martial law period, and wearing facemasks – to the pandemic.

It is no different in our private, personal, intimate life. The prevailing languages/discourses focus attention on the causes of change in our everyday rather than on the essence of the change itself. Separation

from a partner is conceptualised as an emotional drama taking place in an autonomous psychological sphere, rather than a sudden disruption of the everyday patterns of interaction, trajectories of bodies and division of tasks. Sickness becomes appropriated by the narrative of the confrontation of a thinking and feeling subject with his own corporeality and weakness – while, after all, it also involves an inability to sustain the shape of everyday life as it has been so far. Migration evokes the intersection of personal life with global processes and economy, and yet, from a practical perspective, it is an ongoing task of interpreting the ordinary. Even the cessation of some activities is presented as an act, an event, e.g. you TAKE retirement.

And yet, what we are dealing with here is not so much “events” as a state of matter of the everyday, which reveals its arbitrariness. Things that are extremely “out of the ordinary” for civilians in a democratic state in the time of peace, e.g. the sight of a dead body and open violence, become commonplace in wartime. What in general is seen as extreme sleep deprivation becomes simply the default state of body and mind in the everyday life of a mother of young children. However brutal, beautiful, devastating or dramatic change might be, after a longer or shorter period of time it becomes ordinary. It turns into a new background, a rhythm, a new choreography that designates the space for one’s body and breath, the definition of normality, the rules of probability calculus, the limits of cognition, the horizon of imagination.

THE PRACTICE OF EVERYDAY LIFE

But what is the level of individual agency here? Do we build our everyday life, or is it the other way round? Is it a cultural agenda? A game board? The rules of the game?

“Nothing seems more ineffable (...) than the values given body, made body by the transsubstantiation achieved by the hidden persuasion of an implicit pedagogy, capable of instilling a whole cosmology, an ethic, a metaphysic, a political philosophy, through injunctions as insignificant as ‘stand up straight’ or ‘don’t hold your knife in your left hand,’” wrote sociologist Pierre Bourdieu (2007, p. 224). In his view, socialisation – first and foremost seen as training of the body, but also manners of speaking, the logic of playing and games, ways of living, the development of aesthetic taste – is in fact the instilling of the “fundamental principles of the cultural arbitrary” (Bourdieu, 2007, p. 224). Therefore, he assumed that what is imperceptible, not reflected upon, non-problematised – such as the everyday – in fact shapes us most profoundly.¹

Bourdieu, however, was as far as he could possibly be from the structuralist belief that people follow some system of rules in their actions. He pointed out that such interpretations are rooted in the situation of social researchers, who, lacking the competence of practitioners, tend to absolutize the regularities they observe and declare them as rules. Therefore, rather than searching for some presumed cultural structures, we should contemplate the logic of human action, which is always the fruit of the dialectical relationship between the permanent system of dispositions acquired in the process of upbringing (i.e. habitus) and the concrete situation in which social actors have found themselves (Bourdieu, 2007).

Thus, when seen through the prism of Bourdieu’s theory, the everyday shows its fangs. Even in a society of “equals”, where there is no official rule stating, for instance, that a girl from the peasant class cannot become a professor, her habitus, i.e. the socially learnt way of operating in everyday life, will not be adequate to that expected by the university environment – she herself will be convinced that an

academic career “is not for her.” And if she nevertheless wishes to pursue this path, she will have to face the consequences of the chasm between the dispositions to feel and act shaped in her home and those expected by the academia. The “transparent”, the most everyday and unnoticeable, such as the timbre of her voice, the teeth revealed in her smile, her favourite dish, the picture hanging above her bed – will most likely be decisive for her biography. It will determine her social “to be or not to be” in her new environment and, consequently, her material status, her career advancement, her chance for satisfaction with life (Bourdieu, 1991; Bourdieu, 2005).

Another practice theorist, Michel de Certeau, accused Bourdieu’s concept of habitus of being a step backwards from his analyses of the logic of practice and a concession made in order to maintain professional rationality. In his book, *The practice of everyday life*, he pointed out that it is in everyday actions that people resist the net of discipline that is cast by discourses. Analysis of the content broadcast on TV tells us nothing about what people do with that content; the architecture of a city and the layout of flowerbeds in a garden do not determine the actual ways in which that space is used. De Certeau used the metaphor of poaching: those who do not have the power to control a space (e.g. to set rules in the workplace) manipulate time, using tricks to escape the logic of domination (e.g. when they work for their own business in the time that they officially sold to their employer). Thus, for him the everyday and ordinary is a field of emancipation and resistance (de Certeau, 2008).

Both scholars point out that the everyday and ordinary is not a “neutral” background, setting or a “lack of events.” Rather, it is a game field, a chain of actions based on the principle of action and reaction, a space of tension between the social order and the individual subject. Here, constant mediation takes place between the taming and

internalisation of systemic pressures and the creative slipping between them or challenging them. Even if the manners of acting in the everyday seem to be automatic or instinctive, they are in fact always open to improvisation (Bourdieu, 2007). Therefore, the everyday appears predictable, which does not mean it is unquestionably certain.

My position of a migrant offers first-hand experience of that almost every step of the way.

HOW TO IMPROVISE TRAFFIC

Extremely high temperature, hot metal, asphalt vibrating with heat. I am coming back home during a record-breaking heatwave that turns English lawns into scorched earth. In front of our door, the neighbours living across the road are inspecting the scratches on their car. There is an elderly Asian (Chinese?) woman with them, the one with a little dog (spitz?), who has recently moved in two houses away. Next to her, a young woman who must be her daughter – her nervousness indicates it must have been her who caused the bump.

My first thought: I will stay with them. I can be a witness if the police arrive. I can be a mediator if emotional escalation needs to be contained. Statistics show that there are more violent assaults and murders when the weather is hot – I read about this in David Wallace-Wells' *The Uninhabitable Earth*.

Then another thought: after all, I am not a witness at all. I didn't even see the incident itself. And why would anyone mediate in the case of a simple bump in the UK? In front of me, four adults are taking pictures of the damage together for the insurance companies without any hostility. I laugh to myself quietly and enter the house.

After a while, I hear a knock on the door. The neighbour and his partner ask us to move our car, because the car of the woman who

scratched them is immobilised in the middle of the street. They want to help her push it to the side. I pull my husband out of his home office, because they won't manage to do it on their own, will they? The woman who caused the bump is nervously walking around, trying to call the assistance helpline (no, she doesn't need water, she doesn't want to hide in shadow under a tree in our garden). Her mother gets behind the wheel, and we line up, ready to push. The impromptu team is joined by a tanned 50-year-old man I don't recognise.

However, it turns out that the steering system is blocked, and further attempts could only damage the car. The young woman breaks down even more – not only has she damaged her car, but she has also blocked the traffic on our street. The tanned man consoles her – after all, there are two ends from which the street can be entered, people will manage – and goes to get a wheelie bin and set it up as a warning sign instead of a warning triangle. Someone points out that if the parking space we have just vacated remained empty, it would be possible to get around the obstacle. The question is how to flag it, when just a moment ago another person wanted to take it? My husband gets our child's chalk from the garden, and after a while there is an independent parking ban and a diversion on the road. The car is left with the emergency lights on. The mother takes her tired daughter home. We part with a sense of duty well done.

And it's not until we are alone with the couple from across the road that the kind neighbour whose car was scratched switches to Polish and to a less exotic, emotional script: "Well, but tell me, how can you even drive like that!?"

OPENNESS, OR THE REFUSAL OF A PUNCHLINE

One can read this anecdote as an example of improvised, grassroots neighbourhood self-organisation, a slightly idealistic image of life on

our multicultural street, or as an illustration of the gap between Polish and British emotional and communication-related scripts. Still, it is not my intention to summarise anything when I cite it. What interests me in this story are the moments of discontinuity, uncertainty and suspension, those in which my first emotional impulses diverge from the dynamics of social interaction; in which, to use the language of sociologist Erving Goffman (2000), a shared definition of a situation is negotiated in the theatre of everyday life.

This example shows how deep – and arbitrary – the behavioural scripts and emotional scenarios embedded in everyday life are. The non-verbalised belief, brought from Poland, that the everyday reality of relationships on the road always involves some variation on *Mad Max*, resulted in my being prepared for an escalation of aggression, even if there was no trace of that in the behaviour of those involved. Perhaps the negative stereotype of Polish men had to do with it, otherwise where would I have got the idea that my nice Polish neighbour, who mows the grass for the frail senior gentleman in the house on the right, would suddenly fail to live up to the standards of our friendly neighbourhood? Would it have occurred to me if only the Polish woman was there? Wasn't my admiration for the composure and emotional support given to the adult daughter a sign of astonishment, entrenched in stereotypes, that the elderly lady did not act like the Chinese tiger mother would have? Is not all my joy, my satisfaction with this situation (I felt the need to describe it long before this text was commissioned) implicitly polemical in relation to those apocalyptic, anti-liberal discourses (this is what the dreaded multiculturalism looks like in practice – two days later the young woman brought us apple muffins as a thank you!)? Doesn't the finale of this anecdote illustrate the dissimilarity of Polish and British emotional scripts and the dynamics with which we are able to navigate between them?

The thing is that where the anecdote ends there is an arbitrary, creative choice. Every punchline distances us from the everyday rather than bringing us closer to it, because it suggests that some sort of a moral, a summary or evaluation is possible. After all, the remark about our neighbour's driving skills did not close the conversation, but I cut my account at this point for the better effect. In fact, the game whose aim was to define the situation continued: will we, having satisfied exemplarily what we understand to be British norms of politeness in the public sphere, move on to distance ourselves from those norms by badmouthing the woman in Polish? Having taken care of the emotions of the young neighbour who caused the bump, will we now respond to our other neighbour's needs through the Polish conversational ritual of confirming someone else's incompetence and fault?

I opted for women solidarity over national unison and emphasised that I myself am really poor at parking a car and once happened to scratch someone else's side thoughtlessly. My neighbour's partner joined me, as she replied: "Well, it can happen to anyone" (so we both entered the "women have charms to soothe the savage beast and show understanding to others" scenario). "But she wasn't parking the car! Ever since I saw her parking, I have been making sure to leave my car away from her!" the man protested. "She drove into my side, going down the street on a straight road!"

"Fifty centimetres more, and she would have hit ours," my husband commented once we closed the door. "Luckily, we don't really use it," I thought, but made a mental note to pay attention to who I park next to once her car came back from repairs.

It never did.

EPIPHANIES OF THE EVERYDAY: RACISM

Needless to say, this finale is arbitrary, too. Every single text reduces the dynamic process of mediation in action to a closed structure: exposition, development, conclusion. It omits the little things that, in real time, could have changed the trajectory of events but, as they failed to do so, were not remembered. It fictionalises the actual situation for the sake of clarity (it is, after all, impossible to remember such dialogues word for word). It imposes interpretation, putting on the reality some categories that are by no means innocuous.

Both my reactions and the way I describe them here demonstrate that our everyday lives are entangled in the stereotypes of nationality, race, class or gender. The mere awareness that those exist does not necessarily weaken the power of categorisation that is imposed on us. It is the paradox of critical discourses that they often reproduce the logic of the divisions they attempt to oppose. I can celebrate my joy with my multicultural neighbourhood, but the very fact that I can feel it only confirms that grassroots, community-spirited activity in a multicultural environment does not appear to me as something “transparent”, “obvious” or “neutral”. Regardless of the beliefs and ideals held, the self-corrections put into action and the creative improvisations, our affective reactions reveal the differences between what we project and what we have internalised as the everyday.

I can see this particularly clearly in the process of raising my children. “I’ve got my eyes from you, my hair from my dad, and my skin from you, too,” my eldest once commented, and I realised how obvious it was to her not only that the skin colour is like the hair colour, but also that being a family does not at all mean having the same level of melanin. Another time, a few years ago, we were dazzled by children playing on the street. My child was delighted to see kids cycling around without adult supervision, while I marvelled at the fact that the neighbourhood peer group consisted of four black, Muslim

siblings and a white girl (who said “dzień dobry” (Polish greeting) to us politely when she heard us speaking Polish). “My daughter only realised during a visit to her grandparents that she was black. It wasn’t because someone said or did something racist, it was just the first time she had been in a group where everyone else was white,” a central European friend once told me.

Such small epiphanies of the everyday do not involve events, traumas and words, but make us realise the weight of the ideology that shapes us. They are those very moments when the “transparency” of here and now becomes confronted with what appeared transparent in another place and time. Growing up in Warsaw in the 1980s and 1990s, I had to assimilate the notion that a nationally, religiously and racially homogeneous environment was “the everyday”. The fact that my grandfather came from China and my skin was darker appeared unusual. A world in which people interact freely in relationships rooted in equality, regardless of their ethnicity, religion and skin colour, was a postulate, a project, a dream, a utopia. And that is why, even in my seventh year of living in West London, despite me being aware of many structural exclusions, this diverse neighbourhood community still dazzles me.

My child does not experience such epiphanies, because for her this is the transparent “everyday”. She is bilingual, with dual citizenship, friends and acquaintances speaking different languages at home, having grandparents on different continents, names and surnames from different traditions. Instead of classifying people essentialistically on the basis of some abstracts of nationality or religion (e.g. “Polish” or “Muslim”), she uses pragmatic criteria: x speaks “our language”, y is also going on holiday to her grandparents in Poland, during the RE (religious education) class Z said that she goes to church on Sundays. If she makes any judgements, if only polemical, about what a group of

people is supposedly like, what they should do or like and what they should be like, the distinction is made on the basis of age (parents/children) or gender (boys/girls).

Thus, could that be an embodied multicultural utopia in which all that remains to be done is to uproot patriarchy?

ACCEPTANCE OF HISTORY

There is no room for summaries here. All of this – everyday life, upbringing, history – is an ongoing process. It continues to happen, but it does not carry any concrete meanings – these are attributed after the fact, in retrospect. Many such multicultural networks of coexistence have been torn to shreds by economic inequalities, which feed exclusionary discourses and then violence. It would be naive to assume that the everyday of the neighbourhood will keep these children innocent of racism for life, especially considering the fact that many of them need to be aware of the structural exclusions that shape their social trajectories. Besides, won't my own children, too, regret one day that they don't have an English surname and parents who speak with a better accent?

I often wonder if I will be able to support them adequately in entering a world that is so different from the one in which I grew up. How can I help them shape their identity in a situation so dissimilar to the one that shaped me? Is it really possible to feel "at home" in two countries and cultures? Is this my illusion, woven from my own longings shaped in the Warsaw of the 1990s? Or is it a completely misstated problem?

After all, this situation is not as exceptional as it might appear at first glance. Migration strips parenthood earlier and more brutally of the illusion of continuity, a single shared world that is only subject to some purely cosmetic changes of time. Personal experience of being

a foreigner, an alien, i.e. a situation in which one's own habitus is not harmonised with the habitus of the new environment, prepares parents for the moment of realisation that the individuals they are raising have grown up not only in a different technological and material reality, but also in a different political landscape, different social dynamics, different discourses – they are therefore the fruit of their own historical epoch, of a different everyday.

In popular awareness, this change is usually reduced to clichés, often spooned over with a sweet sauce of nostalgia (“In my day, the family would eat dinner together and talk, instead of chewing snacks with their noses stuck in mobile phones”). It is relatively easy to attribute a particular “spirit of the times” to subsequent decades, as revealed in pop culture, art or fears fuelled by the mass media. What is more difficult to grasp, however, are the undercurrents of relationships changing between collective affects, everyday practices and political pressures that mark the daily playing field of our longings, desires and unfulfillments.

This is pointed out by cultural studies scholar Lauren Berlant, author of *Cruel Optimism*. In her opinion, we still have dreams of a good life based on a vision of a flourishing career, social advancement through hard work and education, and the stability of emotional relationships. However, as a result of the dismantling of welfare state structures and precarisation, we do not have the social infrastructure to realise them. We do know that global corporations do not pay taxes, economic inequality is increasing dramatically, public education is withering away, secure employment is increasingly difficult to find, and equal rights based on the liberal cult of autonomy will not solve the structural problem of care in late capitalism. And yet, we are constantly baffled by our own permanent fatigue, chronic stress, the sense of hopelessness and exasperation as we struggle to achieve

a sense of stability and fulfilment in our everyday life, juggling multiple assignments, working despite illness, and playing Netflix for the children to save money on paid day care.

The inability to articulate these pressures, according to Berlant, is partly linked to the popularity of the trauma narrative. This is because it is based on finding the sources of suffering in a foundational event from the past, thereby undermining our ability to conceptualise the tensions inherent in the present that do not have the structure of drama. The scholar writes, “My claim is that most such happenings that force people to adapt to an unfolding change are better described by a notion of systemic crisis or “crisis ordinariness” and followed out with an eye to seeing how the affective impact takes form, becomes mediated” (Berlant, 2011, p. 10).

The inability to think in this way is also of crucial importance when it comes to responding to climate change. The popular imagination of Western culture makes us see it in post-apocalyptic terms. It presents climate change as a disaster film set in the future on the ruins of the everyday life of the Western middle class, rather than as a topical documentary of everyday life in Morocco, Spain or Mongolia that struggle with the progressing desertification, in the destroyed Amazon forests or water-devoured Bangladesh. As David Wallace-Wells, author of *The Uninhabitable Earth*, notes, “at the moment, stories illustrating global warming can still offer an escapist pleasure, even if that pleasure often comes in the form of horror,” because they are not yet recognised as a part of the everyday of Western audiences (Wallace-Wells, 2019, p. 168). Climate-related fears get inscribed in alternative worlds (as in *Mad Max: Fury Road* or *Game of Thrones*), as if moving them into the realm of fantasy could undermine the reality of impending disaster. Wallace-Wells predicts that when the temperature rises further, climate change will become the most important theme of

non fiction, but he doubts that the mechanism of that change taking place will be seriously problematised in fiction. He assumes that global warming will become a Lyotardian metanarrative, organising all species in the same way as religion or trust in progress did before (Wallace-Wells, 2019; Lyotard, 1997).

To sum up, the apparent unchangeability of the everyday leads us to regard as an apocalyptic fantasy the reflection on a global process that transforms that very everyday radically. However, once the effects of this process are visible in the everyday, they will, like the everyday usually does, cease to subject themselves to narrativisation.

OPEN TRAJECTORIES

“The ordinary is a shifting assemblage of practices and practical knowledges, a scene of both liveness and exhaustion, a dream of escape or of the simple life. Ordinary affects are the varied, surging capacities to affect and to be affected that give everyday life the quality of a continual motion of relations, scenes, contingences, and emergences. [...] Ordinary affects are public feelings that begin and end in broad circulation, but they’re also the stuff that seemingly intimate lives are made of,” Kathleen Stewart writes (2007, pp. 2-3) in her book *Ordinary Affects*, which inspired my essay.

For if our most fundamental beliefs about the world become actualised day after day in everyday practices, if the “transparency” of these practices – from the possibility to drink our morning coffee to the obviousness of flushing the toilet – shapes our imagination more powerfully than any scientific facts, predictions and statistics, then reformulating our way of thinking about the everyday becomes one of the most important political challenges. The problem is that the ability to see the everyday as a dynamic process, as a space of negotiation and mediation, and as a field of social agency that cannot be reduced

to a story of the protagonist's actions inscribed in a dramatic structure, requires not so much a new theoretical framework or academic terminology as examples of practical uses of language in which the everyday "happens" rather than "is".

"To attend to ordinary affects is to trace how the potency of forces lies in their immanence to things that are both flighty and hardwired, shifty and unsteady but palpable too. At once abstract and concrete, ordinary affects are more directly compelling than ideologies, as well as more fractious, multiplicitous, and upredicable than symbolic meanings." Stewart continues (2007, p. 3). Balancing between scholarly terminology and poetry, the researcher seeks to capture the dynamics of everyday affects, to describe them as catalysts, the links of things happening, collisions, interferences, consonances between the languageless and the political and public. She focuses on those moments, points, spaces, stops, genres where forces are turned, trajectories calibrated, where evasions or confrontations occur. She describes, for example, the still-lives of the everyday (children sleeping in the back seats after returning from the lake trip, glasses on the table after a visit from friends), the multiplicity of scenarios that stress (that "*lingua franca* of the day") sets in motion or constitutes, the functions of everyday plans (those "scaffoldings to handle work schedules and soccer practice or a husband quietly drinking himself to death in the living room") (Stewart, 2007, pp. 3, 43). She shows that ways of experiencing reality that seem so intimate that they do not get verbalised in our everyday lives (like my bedazzlement at the sight of four children on bicycles, like the moment when the emotional scenario we set in motion turns out to be completely inadequate) are in fact shared, which is not to say adamant, predictable, systemic.

Such understanding of the everyday refuses to escape into the magical world of the individual self, the world that is free from social

shaping, and at the same time rejects ostentatiously the yoke of social determinism. It shows the difference between the fatalism of believing in social automatism (be it a reiteration of the status quo or a revolution) and the hundreds of possible trajectories that get continuously adjusted in interaction with reality. It gives one a sense of influence without fetishising individual agency. It opens one up to the (un)predictable.

- 1 Bourdieu himself does not organise his analysis around the concept of the everyday.

Redaktor / Editor-in-chief

Rafał Raczyński

Zespół redakcyjny / Editorial team

Kamila Filipczyk

Agnieszka Kowalkowska

Kinga Alina Langowska

Katarzyna Morawska

Łukasz Podlaszewski

Adres redakcji / Editor's address

Polski Przegląd Migracyjny / The Polish Migration Review

Muzeum Emigracji w Gdyni

ul. Polska 1, 81-339 Gdynia, Polska

r.raczynski@muzeumemigracji.pl

Wydawca / Publisher

Muzeum Emigracji

Layout i łamanie / Layout design and typesetting

Patryk Hardziej (Hardziej Studio)

Redakcja i korekta / Editing and proofreading

Adam Osiński (KorektArt)

Tłumaczenie i korekta wersji angielskiej / Translation and proofreading

Agata Sadza (BINTA)

Fotografia na okładce / Photo on the cover

@teksomolika

Rada naukowa / Scientific Council

Mary Patrice Erdmans, Case Western Reserve University (us)

Beth Holmgren, Duke University (us)

David J. Jackson, Bowling Green State University (us)

Paweł Kaczmarczyk, Ośrodek Badań nad Migracjami Uniwersytetu
Warszawskiego (Poland)

Jeff Kleiman, University of Wisconsin-Marshfield/Wood County (us)

Daniela La Foresta, University of Naples Federico ii (Italy)

Bożena Leven, The College of New Jersey / The Polish Institute of Arts and
Sciences of America (us)

Jaroslav Mihálik, University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava (Slovakia)

Tatyana Nagornyak, Vasyl' Stus Donetsk National University (Ukraine)

Marek Okólski, Komitet Badań nad Migracjami Polskiej Akademii Nauk /
Lazarski University (Poland)

Donald E. Pienkos, University of Wisconsin-Milwaukee (us)

Dorota Praszalowicz, Uniwersytet Jagielloński (Poland)

Adam Walaszek, Uniwersytet Jagielloński (Poland)

ISSN: 2544-2686

e-ISSN 2545-2339

Zdjęcia i ilustracje / Photographs and illustrations

Hardziej Studio

Unsplash.com

Nina Boichenko (Badaczki i Badacze na Granicy)

Natalia Judzińska (Badaczki i Badacze na Granicy)

Archiwum Badaczki i Badacze na Granicy

Łukasz Laskowski, Muzeum Emigracji w Gdyni

Przygotowanie wersji elektronicznej / Composition of the eBook

Epubeum



MUZEUM
EMIGRACJI
GDYNIA ul. Polska 1

WWW.POLSKA1.PL