

Jurij Hajduk

Tożsamość narodowa w media. Nowe wyzwania i ich konsekwencje

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie

Abstrakt

W artykule autor omawia problem tożsamości narodowej zanurzonej w medialnie zdeterminowanym procesie jej ciągłego definiowania. Wskazuje na konsekwencje tego procesu dla relacji społecznych i politycznych. Odwołuje się też do konkretnych przykładów, które potwierdzają rozważania teoretyczne. Zabierając głos w tak ważnej dyskusji – szczególnie teraz, kiedy Świat i Europa borykają się z kryzysem migracyjnym – zwraca uwagę na problem zderzenia się różnych tożsamości narodowych oraz odradzania się ruchów nacjonalistycznych.

Słowa kluczowe: *media, tożsamość narodowa, diasporyczna sfera publiczna, nacjonalizm*

Abstract

The article discusses the problem of national identity immersed in the media determined process of its continuous defining. It points to the consequences of this process for social and political relations. The author makes reference to specific examples, which confirm theoretical considerations. Speaking in such an important discussion – especially now, as the world and Europe is grappling with migration crisis – the author makes us sensitive to the problem of collisions of different national identities and the resurgence of nationalist movements.

Keywords: *media, national identities, diasporic public sphere, nationalism*

Spółeczeństwo sieciowe – wcześniej (od lat 70.) zwane *informacyjnym*, dziś nazywane także *społeczeństwem wiedzy* – nadal cierpi na chorobę nowoczesności, jaką jest problem tożsamości. Dotyczy on zarówno jednostek, jak i grup – społeczności lokalnych i całych społeczeństw. W tym drugim przypadku problem stawiany i rozważany jest w sferze publicznej. Pamiętać należy jednak o tym, że tożsamość zbiorowa kształtowana jest z reguły w świecie niepublicznym, w zamkniętych środowiskach, które nie rządzą się bynajmniej logiką argumentacyjną. Są one tradycyjnie hierarchiczne, często opresyjne – nietolerancyjne i etnocentryczne. Co zrobić, żeby pojawiły

się one na *agorze*, bez uszczerbku na swojej tożsamości? Czy zabieg taki jest w ogóle w praktyce możliwy? Na tym polega dziś centralny problem *tożsamości narodowej*, który w świetle współczesnych ruchów migracyjnych jest szczególnie aktualny i zmusza nas do postawienia kolejnych pytań: jakie zjawiska towarzyszą nowej, przepełnionej medialnie zdeterminowanymi narracjami sferze publicznej, która staje się przez to różnorodna i pluralistyczna? Jakie mogą one (zjawiska) rodzić konsekwencje dla obecnego porządku publicznego? Czy ta różnorodność kulturowa nie doprowadzi do zjawisk o charakterze konfliktogennym?

Dyskurs naukowy dotyczący poruszonych problemów, które nie są problemami tylko dnia dzisiejszego, każe odwołać się do takich zjawisk, jak *diasporyczne sfery publiczne*, stanowiących poniekąd przestrzeń relacji społecznych powstałych w wyniku sygnalizowanego przez nas zderzenia się tożsamości narodowych. Omówić także zjawisko *konfliktów tożsamościowych* będących również wynikiem owej konfrontacji, która z kolei prowadzi do ponownego odradzania się *ruchów nacjonalistycznych*.

Pojęcie tożsamości

Postawiony problem każe nam rozumieć *tożsamość* jako zespół znaczeń odnoszonych do jednostki funkcjonującej w przestrzeni społecznej i odpowiadającej na pytanie „co to znaczy być tym, kim się jest” (Burke, 1991, s. 837). Umieszcza ją tym samym w przestrzeni stałego, konsekwentnego przetwarzania, „poprzez dialektykę wnętrza i zewnętrza”, na którą składa się jednoznaczna synteza wewnętrznej definicji samego siebie oraz cech, jakie przypisują nam inni (Jenkins, 1996, s. 20). Poprzez to tożsamość stanowi odzwierciedlenie osobowości jednostki umieszczonej w relacjach społecznych – w „świecie zewnętrznym” (Mikułowski-Pomorski, 2006). Można powiedzieć, że tożsamość jednostki definiowana jest przez pryzmat własnego „Ja” pojmowanego w kategoriach biograficznych. Inaczej mówiąc, jest to po prostu „świadomość samego siebie” (Giddens, 2001, s. 50)¹. Kształtuje się ona podczas analizy własnej biografii osadzonej w międzypokoleniowym dziedzictwie. „Jednostka – jak bowiem zauważa Anthony Giddens – w ciągu swojego życia kontroluje własne postępowanie, konfrontując go z tradycją z jednej strony, a z drugiej z zachowaniem innych ludzi”. A zatem tożsamość

¹„[...] bycie istotą ludzką – jak mawia Giddens – oznacza ciągłą świadomość tego co robi i dlaczego [...]. Wytwarzane i odtwarzane w naszych codziennych działaniach konwencje społeczne podlegają refleksyjnej kontroli działającego, która stanowi warunek «radzenia sobie» w rozmaitych sytuacjach życiowych” (Giddens, 2001, s. 50).

indywidualna, o czym już zasygnalizowaliśmy we wstępie do artykułu, stanowi porządek samorefleksyjny otwarty na rzeczywistość społeczną, dzięki czemu poddany także pewnej presji z jej strony otoczenia (Giddens, 2001, s. 47, 75).

Zaproponowany sposób rozumowania ma swoją naukową genezę w myśli socjologicznej i filozoficznej Émile'a Durkheima, który zakłada, iż tożsamość pojawia się, kształtuje i jest realizowana podczas interakcji mających miejsce pomiędzy tymi, którzy są jej członkami, a także tymi, którzy przebywają poza jej granicami. Utożsamianie „siebie” realizowane jest podczas porównywania siebie z „innym”, wskutek relacji, jakie zaszły między „mną” a „nim”, i polegały na solidarności grupowej (Miształ, 2003, s. 123-143). Charakterystyczną cechą dyskursu tożsamościowego jest także teoria „ja odzwierciedlonego” (*looking glass self*), stworzona przez amerykańskiego socjologa Charlesa Cooleya (Кули, 2001). Uważa on, iż „nasze «ja» jest jaźnią odzwierciedloną”, świadomością własnej osobowości, która powstaje wskutek reakcji na naszą osobowość innych. Inaczej mówiąc, jednostka posiada tożsamość, której istota uzależniona jest od istniejącej rzeczywistości społecznej. Uznając za własne wartości, normy i zasady społeczne, które były narzucane do pewnego czasu z zewnątrz, ludzie traktują je jako elementy tworzące ich własną tożsamość (Holstein, Gubrium, 2000, s. 24-37). To znaczy, że nie jesteśmy w stanie określić się samodzielnie, potrzebujemy do tego celu, jak mawia Charles Taylor, pomocy „znaczących innych”. Stanowią oni bowiem przestrzeń uznania, o którą się dopominamy, ale której „inni” mogą nam odmówić (Taylor, 1995, s. 14-15).

Konkludując, *tożsamość* jest świadomością samego siebie powstającą w oparciu o indywidualne doświadczenia interakcji w określonym kontekście społecznym, w czasie „dopasowywania” się do niej uczestników. Nie jest ona w związku z tym czymś danym, lecz dopiero powstaje w aktach społecznego uznawania, czyli szeroko zakrojonej interakcji społecznej, w której to, kim jesteśmy – nasz obraz wewnętrzny siebie – zderzamy z tym, za kogo inni nas uznają.

Tożsamość narodowa. Media i wspólnota wyobrażona

Przedstawiony dyskurs na temat istoty tożsamości i umieszczenie jej rzeczywistości interakcji społecznych, pozwala przejść do kluczowego pojęcia, jakim jest *tożsamość narodowa*. Mamy tu do czynienia ze światem zewnętrznym, stanowiącym pewną przestrzeń uznaniową, w której kształtowana jest tożsamość. Składają się na nią relacje pomiędzy członkami wspólnoty

narodowej. Relacje – dodam – współcześnie podporządkowane kształtowanej przez *media* rzeczywistości komunikacyjnej.

Czym jest naród? Klasyk problematyki narodowej, Georg W. F. Hegl, *naród* definiuje przez „ducha” – a dokładnie ma to być duch, „który rozbudowuje się w pewien konkretny świat, istniejący i trwający w jego religii, w jego obrzędach i zwyczajach, w jego ustroju państwowym i politycznym ustawodawstwie, we wszystkich urządzeniach [...] i we wszystkim, co się w nim dzieje i odbywa” (Hegel, 1958, s. 95-96). Odwołanie się do tego cytatu jest zasadne tym bardziej, że w skondensowanej formie przedstawia on tradycję definiowania omawianego pojęcia. Każde pojmować *naród* poprzez kontekst *społeczno-historyczny*. Mówi o tym, że z jednej strony na istotę narodu składa się dziedzictwo kulturowe i historyczne, będące zbiorem przekonań, postaw oraz emocji, umieszczonych w granicach zasobu historii, kultury, języka, tradycji i odpowiada na pytanie „skąd pochodzimy” i „kim jesteśmy” jako grupa osób (Guibernau, 1996, s. 79). Z drugiej zaś strony tradycja heglowska mówi o *narodzie* jako zbiorowości istniejącej w granicach wyraźnie określonego terytorium, podlegającego ujednoczonej administracji oraz nadzorowi i kontroli dokonywanej przez wewnętrzny aparat państwowy. Naród jest dlatego suwerenem sprawującym kontrolę „nad całym terytorium, na którym obowiązuje ta sama zasada suwerenności” (Giddens, 1985, s. 119,166).

Tak czy inaczej naród, będąc *przestrzenią uznaniową*, opierającą się na wspólnym dziedzictwie historycznym, kulturowym bądź (i) administracyjnym, stanowi główny odnośnik dla tożsamości narodowej – świadomości przynależności do określonego narodu. W konsekwencji *tożsamość narodową* można zdefiniować jako duch narodu, jaki tworzył się na podstawie wspólnego dziedzictwa historycznego i kulturowego, wspólnych tradycji i zwyczajów, wspólnego terytorium, a także (często) wspólnej administracji, czyli państwa.

Współczesne tożsamości wydają się definiowane we *wspólnocie wyobrażonej*, której funkcjonowanie z kolei dynamizowane jest przez *media*. Stanowi ona bowiem – jak mówi Benedict Anderson – przedstawiciel nurtu konstruktywistycznego w socjologii, który używa tego pojęcia dla określenia narodu – tego typu relacje, w których żaden z „członków nie spotyka większości innych, a jednak «w umyśle każdego żyje obraz współuczestnictwa wszystkich»”. Badacz zauważa przy tym, że twórcą tak pojętego narodu ma być „kapitalistyczne drukarstwo” (Anderson, 1997, s. 19). Tak jak kształtuje ono wyobrażenie przynależności w umyśle każdego z członków narodu.

Okazuje się, że wraz z rozwojem mediów taki sposób postrzegania istoty wspólnoty staje się właściwy już nie tylko dla relacji narodowych, ale tak-

że wszelkich innych (wspólnot interesów, wspólnot upodobań, dążeń i pragnień). Sieci informacyjne, funkcjonujące dzięki mediom, wywierają bezpośredni wpływ na główne atrybuty wspólnoty takie, jak język, kultura, sztuka, przez co tworzą u ich dysponentów wyobrażenie przynależności do niej. Tak więc jednostka posługująca się podobnym językiem, mająca podobne zainteresowania oraz interesy, znajdująca się w podobnej rzeczywistości kulturowej, posiada w rezultacie także podobne wyobrażenie rzeczywistości, które podziela z innymi członkami wspólnoty. Budując wspólne wyobrażenia rzeczywistości, media sprawiają, iż wyobrażenie to staje się zjawiskiem społecznym, a *wspólnota wyobrażona* osiąga status przestrzeni interakcji powstałych dzięki mediom, które tworzą obraz współuczestnictwa wszystkich (Appadurai, 2005, s. 49). Skoro jednak współczesne media umieszczają wspólnotę wyobrażoną w sieciach informacyjnych – lub tylko uzależniają je od nich – to tym samym pozbawiają ją trwałości. Sprawiają, iż nie jest ona już zbiorowością trwale zorganizowaną i ustrukturowaną, z wyraźnie zdefiniowanymi rolami społecznymi. Członkostwo w takiej wspólnocie nie jest też stałe, jest fluktuacyjne i podlega częstym zmianom ilościowym (Walczak-Duraj, 1998, s. 135). Głównymi jej cechami są więc: dynamiczność, posiadanie jednostek wywodzących się z różnych grup społecznych, silne więzi z innymi jakościowo wspólnotami, wyobrażeniowość: mentalne, imaginacyjne konstrukcje dominują nad światem empirycznym – nad przestrzenią fizyczną (terytorium geograficznym).

O dynamiczności wspólnoty wyobrażonej świadczy łatwość przemieszczania się w niej jednostek po ukształtowanych przez media sieciach informacyjnych, w których odnajdują one także odnośniki do podstawowych swoich atrybutów. Proces ten z łatwością daje się zaobserwować po ilości gazet, liczbie słuchaczy i widzów. Przenoszenie się z jednej wspólnoty skupionej wokół programu telewizyjnego, do innej, preferującej na przykład czytanie gazet, w warunkach funkcjonowania wielkiej ilości mediów i powszechnego do nich dostępu, staje się czynnością niezmiernie łatwą.

Tak więc uczestnictwo w takiej wspólnocie nie jest zagwarantowane raz na zawsze. Jej członkowie są w tym samym czasie uczestnikami wielu różnych innych grup społecznych i wspólnot, bądź też w przyszłości będą do nich należeli. Siła regulująca ten proces ulokowana jest w tworzonym przez media *polu wyobrażeniowym*, na którym, jak wyjaśnia Geoffrey Cubitt, „można odnaleźć różne obszary zainteresowań i połączyć przeróżne aspekty doświadczenia społecznego, politycznego i kulturowego” (Cubitt, 1998, s. 1). Media, absorbując przez swoje pola wyobrażeniowe różne grupy społeczne i wspólnoty, sprawiają, że przestrzeń fizyczna, czyli terytorium geograficzne, nie odgrywa już tak

ważnej roli jak dotychczas. Wystarczy bowiem samo wyobrażenie przynależności do określonej wspólnoty, mentalne wstąpienie na wytworzone przez media pola imaginacyjne. Na nich, można powiedzieć, „wypasają się” wspólnoty, łącząc się ze sobą i wzajemnie na siebie oddziałując, a w tym wzajemnym oddziaływaniu konstytuują się ich natura (Mrozowski, 2001, s. 71).

Świadomość przynależności do wspólnoty wyobrażonej, w tym przypadku do narodu, tworzona jest według Andersona przez *media* drukowane. Umożliwiły one sprawne utożsamianie się z historią, kulturą i tradycjami, prowadząc przy tym do wytworzenia się więzi pomiędzy członkami narodu. Innymi słowy, media uformowały świadomość przynależności do wspólnoty narodowej, czyli tożsamość narodową (Anderson, 1997, s. 19).

Wracając do definiowania pojęcia tożsamości narodowej, należy wyraźnie zaznaczyć, że przedstawione konstruktywistyczne podejście do problemu narodu wskazuje na poszukiwanie nowych form tożsamościowych odpowiadających współczesnym warunkom życia i postępowi. Wyróżniając rolę mediów w kształtowaniu tożsamości narodowej, stawia sobie za zadanie zdefiniowanie jej współczesnej kondycji. Wychodząc bowiem z założenia, iż to właśnie media, jako nośniki komunikowania społecznego, wpływają bezpośrednio na relacje we wspólnocie narodowej. W rezultacie są one także niezbędnym elementem tworzącym poczucie przynależności narodowej.

W ramach tej perspektywy badawczej pojawia się także pojęcie *nomadyzmu* zastosowane do nowoczesnych, mobilnych, postindustrialnych społeczeństw. Używają go między innymi tacy socjologowie, jak James Clifford oraz Zygmunt Bauman, którzy wskazują na medialne uwarunkowania współczesnych nomadów. Media stwarzają przecież przyjazne warunki do równoczesnego zamieszkiwania i podróżowania „w świecie, w którym te dwa doświadczenia coraz mniej różnią się od siebie” (Clifford, 2000, s. 16). Życie to dziś tyle samo, co podróżować w szerokim tego słowa znaczeniu – zarówno fizycznie, jak i mentalnie. „Dwudziestowieczne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultur czy tradycji” – pisze Clifford. I zaraz wyjaśnia: „Wszędzie jednostki lub grupy improwizują lokalne przedstawienie ze zgromadzonych (na nowo) przeszłości, używając obcych mediów, symboli i języków”. W rezultacie ludzie i rzeczy znajdują się „coraz bardziej nie na swoim miejscu” (Clifford, 2000, s. 12). A zatem chcąc nie chcąc – jak powiada z kolei Bauman – przebywamy w ruchu z inicjatywy własnej bądź cudzej. Jesteśmy wprawiani w ruch nawet wtedy, gdy fizycznie stoimy w miejscu – „w świetle bezustannych zmian bezruch jest nierealny” (Bauman, 2002, s. 6-7).

Kulturowym niejako modelem i zarazem źródłem energii dla ruchu – nazwijmy go – społecznego są oczywiście media. Przede wszystkim one przejęły

dziś inicjatywę w kształtowaniu ludzkiej wyobraźni, która karmi się stale nowością, nigdy nie jest nasycona, domaga się zmian, szybko nudzi się tym, co było wczoraj, gdyż jutro wydaje się znacznie ciekawsze. Brytyjski badacz Tim Edensor twierdzi wprost, że tożsamość narodową można dziś odnaleźć „w produkcjach i stylach filmu i telewizji, muzyce popularnej i modzie” (Edensor, 2004, s. 184), które wskazują na „skłonności cielesne, tryby zamieszkiwania przestrzeni i sposoby posługiwania się przedmiotami”. W najbardziej przystępny sposób przenoszą one i kształtują zarazem wspólne doświadczenia kulturowe i historyczne, sięgając przy tym do wspólnych emocji z nimi związanych. Kształtują wspólne środowisko „odczuć i poznania” (Edensor, 2004, s. 183), co sprawia, że kłopoty z tożsamością mają nie tylko kosmopolici, fizycznie przemieszczający się po całym świecie, ale także osoby zakorzenione – fizycznie przebywające w jednym określonym miejscu. Jedni i drudzy są obecnie konsumentami „kultury globalnej” – ponadnarodowego i ponadkulturowego systemu znaków i towarów pozbawionych fizycznego umiejscowienia.

Diasporyczne sfery publiczne

Nomadyczność jako kondycja ludzi, kontaktujących się ze światem coraz bardziej za pomocą mediów, jak już ustaliliśmy, nie jest bez znaczenia dla zjawiska tożsamości narodowej. Media w znacznym – wymiernym – stopniu umożliwiają sytuację, w której tożsamość ta podlega – przynajmniej częściowemu – kształtowaniu się poza obrębem narodu. W sposób szczególny dotyczy to ludzi, którzy posiadają więcej niż jedną tożsamość narodową i żyją poza krajem urodzenia, funkcjonując tam w nowego rodzaju przestrzeniach, zwanych *diasporycznymi sferami publicznymi*. Diaspora w nauce definiowana jest jako doświadczenia *de-lokalizacji*, przemieszczania oraz podróży, prowadzącej do powstania wspólnoty posiadającej podobne cechy (głównie narodowościowe), umieszczonej wśród innych narodów. Diasporę tworzą przede wszystkim emigranci, imigranci, ekspatrianci, uciekinierzy, wypędzeni, okresowi pracownicy (Rewers, 2006, s. 191). Przypomina ona „matrycę wzajemnych powiązań ekonomicznych, politycznych i kulturowych – wokół których powstaje poczucie wspólnoty w rozproszonej grupie” (Brah, 1996, s. 196).

W tej matrycy kluczową rolę odgrywają także media, dzięki którym ludzie z diaspory mają dziś stałą łączność kulturową ze swoją autochtoniczną narodową przestrzenią uznaniową. Na obczyźnie, daleko od rodzinnych stron, ich tożsamość kształtuje się w konfrontacji z nowymi „innymi” w oparciu o selektywnie wybrane treści z własnego dziedzictwa kulturowe-

go. Z daleka sięgają do korzeni, często wymaginowanych, skonstruowanych przez media i na rzecz mediów. Weźmy pod uwagę na przykład folkloryzm (tj. stosowanie wybranych treści i form folkloru w postaci wtórnej, wyuczonyj, często przy udziale mediów) i jego niezwykle atrakcyjność wśród Polonii czy diaspory ukraińskiej. Antropologowie określają tego typu zjawiska za pomocą pojęcia *rekulturacji* (Baden, Treweeke, Ahluwalia, 2012, s. 387-399).

Diasporyczne sfery publiczne w dzisiejszym świecie są płaszczyzną funkcjonowania tożsamości narodowej poza macierzystą wspólnotą narodową, stanowiąc, jak mówi Appadurai, „rys” globalnej nowoczesności. Uruchamiają one także „nowe procesy komunikacyjne pomiędzy tymi, którzy migrują, a tymi, co pozostają na miejscu” (Appadurai, 2005, s. 38). Są częścią „kulturowej dynamiki” miejskiego życia w większości krajów, tj. niemal wszędzie tam, „gdzie migracja i masowa mediatyzacja ustanawiają wspólnie nowy sens globalności jako nowoczesności i nowoczesności jako globalności” (Appadurai, 2005, s. 21). Tworzą, jakby to ujął Clifford czy Bauman, pewnego rodzaju przestrzeń umożliwiającą funkcjonowanie współczesnych *nomadycznych* tożsamości narodowych.

Ponadto, co należy zaznaczyć, diaspory powodują rozszerzanie się narodowych wspólnot wyobrażeniowych poza terytoria przez nich dotychczas zamieszkiwane. Funkcjonują w rzeczywistości, która za sprawą mediów nie zna granic ani przestrzennych, ani czasowych. Dzięki mediom współcześni nomadzi mają dostęp – czasem jedyny – do całego bagażu tożsamości narodowej, na który składają się tradycje, język i zwyczaje. Innymi słowy, media odtwarzają w diasporach kontekst społeczno-historyczny, który kształtuje narodową sferę publiczną, z jakiej ich mieszkańcy się wywodzą (Guibernau, 1996, s. 79). Z tego powodu *diasporyczna sfera publiczna* jest również wspólnotą wyobrażoną. Stanowi ona także przestrzeń umożliwiającą zachowanie tożsamości narodowej u osób, które znajdują się poza ojczystym krajem.

Tak na przykład *skonwergowane media* – wzajemne dopełnianie się *starych* (tak zwanych mediów masowych, np. prasy, radia, telewizji) i *nowych mediów* (np. Internetu) (Jenkins, 2007, s. 11-12) – dysponują potencjałem przekazywania informacji niezależnym od przeszkód przestrzennych i czasowych. Dzięki temu jeszcze bardziej intensyfikują relacje, zachodzące między osobami, które przynależą do danej wspólnoty narodowościowej.

Sięgając do praktyki należy zaznaczyć, że diasporyczne sfery publiczne tworzą Polacy w USA (głównie w Chicago), Turcy w Niemczech, Koreańscy w Filadelfii, Meksykanie w Kalifornii itd. Wszyscy oni funkcjonują w dużym stopniu dzięki własnym środkom masowego przekazu oraz dostępności do mediów autochtonicznych wspólnot narodowych. I tak na przykład

mniejszość turecka, zamieszkująca Republikę Federalną Niemiec, czy meksykańska w Stanach Zjednoczonych posiada rozwiniętą sieć mediów nadających w językach narodowych. Poza tym platformy satelitarne proponują szereg programów wysyłanych z krajów pochodzenia członków diaspory.

Konflikt tożsamościowy

Tożsamość narodowa uwikłana w nowy dla siebie kontekst medialny staje się problematyczna. Ów kontekst niesie bowiem ze sobą zjawiska dla niej destrukcyjne – socjologowie opisują je zwykle za pomocą takich pojęć, jak *fragmentaryzacja*, *relatywizacja* i *detradycjonalizacja* (Starosta, 2003). Pierwsze z nich wskazuje, iż funkcjonujemy dziś równocześnie w trojakich zależnościach lojalnościowych: regionalnych, narodowych i ponadnarodowych. Jesteśmy mieszkańcami Lublina, Polakami i Europejczykami zarazem. Podejmując ważne dla nas decyzje, bywa, że musimy wybierać między wzorami kulturowymi ze sobą sprzecznymi, osadzonymi w tych trzech kontekstach. Stąd i zjawisko relatywizacji – utraciliśmy już stałe punkty odniesienia, twarde, wryte na kamiennych tablicach drogowskazy. Utrata ta oznacza także i to, iż tradycja ma coraz mniejsze znaczenie dla naszych obecnych zachowań, inaczej mówiąc, coraz bardziej jesteśmy samosterowni.

Udział mediów w kreowaniu tego stanu rzeczy jest znaczący. Skazują one bowiem poszczególne tożsamości narodowe na ciągłe zderzanie się z innymi narodowymi przestrzeniami uznania, czego przykładem może być istnienie, często odseparowanych od narodowych, diasporycznych sfer publicznych. Jednym z efektów tego zderzenia jest aktywizowanie się w społeczeństwie działań skierowanych na ochronę dotychczasowej narodowej przestrzeni uznaniowej. Działania te z kolei dodatkowo przyczyniają się do powstawania konfliktów tożsamościowych. Tożsamość narodowa – jak krótko skomentuje tę sytuację Zygmunt Bauman – nie wytrzymuje konfrontacji z „życiem na ekranie” (Bauman, 2001, s. 15).

Wskazując przyczyny powstawania konfliktów tożsamościowych i implikacji z nich wypływających, należałoby odwołać się do amerykańskiego socjologa Petera Burke’a, który twierdzi, że konflikt tożsamościowy powstaje w wyniku:

1. odrodzenia się bądź powstania wyraźnie atrakcyjnej tożsamości narodowej;
2. powracania do swojej autochtonicznej tożsamości narodowej jednostki, będącej dotychczas posiadaczem więcej niż jednej tożsamości narodowej;

3. wzajemnego, mimowolnego bądź rozmyślnego, nadmiernego wkraczania do przestrzeni uznania, często nieznanym sobie dotychczas narodowych wspólnot wyobrażonych (Burke, 1991, s. 841-844).

Można zatem powiedzieć, że media są czynnikiem konfliktogennym wobec zjawiska tożsamości. To one bowiem tworzą warunki umożliwiające powstanie atrakcyjnych tożsamości narodowych, inspirują jednostki do przyjmowania – konsumowania – wielu różnych tożsamości, sprzyjają też zderzaniu się dotychczas obcych sobie tożsamości. Mechanizm i skutki ich funkcjonowania są trojaki.

Po pierwsze, atrakcyjny obraz tożsamości zaprezentowany w środkach masowego przekazu wzbudza u jednych odbiorców chęć *przyłączenia się* do narodowej wspólnoty wyobrażonej, u innych natomiast – pragnienie powrotu i przynależności do wspólnoty narodowej. Dobrym przykładem jest film Mela Gibsona *Braveheart*. Popkulturowy produkt, uwielbiany przez miliony widzów, zainicjował modę, sprawił mianowicie, że obywatele różnych krajów na świecie pochodzenia szkockiego, zaczęli je publicznie manifestować. Być Szkotem stało się modne – zaczęło bowiem oznaczać przynależność do narodu walczącego o wolność i sprawiedliwość. Drugą stroną medalu był eksponowany wizerunek Anglii jako znieprawdzonego najeźdźcy i ciemniźcy. Sympatie widzów są naturalnie po stronie tych, którym dzieje się krzywda. Antypatie – wzbudzone przez jeden film – wobec wielkich niewiele mogą zmienić w ich utrwalonym tradycyjnym wizerunku mocarstwa światowego. W wyniku tych wydarzeń – na które bez wątpienia nałożyło się szereg innych – zaogniły się relacje kulturowe i polityczne między Edynburgiem a Londynem. Przybrały na sile ruchy separatystyczne, głoszące hasła odłączenia się Szkocji od Wielkiej Brytanii, a Szkocka Partia Narodowa w nowo powstałym Parlamencie Szkocji zaczęła otwarcie postulować potrzebę zadeklarowania odrębności politycznej Szkotów, co w konsekwencji doprowadziło do referendum w tej sprawie.

Po drugie, w warunkach europejskich, przy braku granic międzypaństwowych, przy swobodnym przemieszczaniu się ludzi i idei, ludzie mają szansę zestawiania urobionych medialnie atrakcyjnych obrazów Innego – innej tożsamości narodowej – z rzeczywistością. Często dochodzi wtedy do rozczarowań. Innymi słowy, poczucie przynależności do narodowej wspólnoty wyobrażonej, które nastąpiło w wyniku zaakceptowania jej wizerunku w mediach, ulega wtedy osłabieniu lub wręcz zanikowi. Między tym, co wirtualne a tym, co realne istnieje przepaść. Ludzie, przebywając poza swoim domem rodzinnym, dochodzą do wniosku, że nie potrafią odnaleźć się w nowej rzeczywistości kulturowej, społecznej i politycznej. Ich oczekiwania z różnych

powodów nie spełniły się. W rezultacie opuszczają nieprzychylną dla siebie wspólnotę, powracając do swojej źródłowej (autochtonicznej, macierzystej) narodowej wspólnoty narodowej. Takim dramatycznym decyzjom o powrocie „do domu” często towarzyszy definitywne zerwanie z obcymi i uczucie niechęci, jeśli nie wręcz wrogości, wobec nich. Innym scenariuszem dłuższego pobytu na obczyźnie jest skierowanie się rozczarowanych imigrantów do swojskiej, znanej im przestrzeni interakcji, czyli do diasporycznej sfery publicznej. Za pomocą mediów włączają się oni na nowo do własnej przestrzeni kulturowej, historycznej i politycznej (Appadurai, 2005, s. 11).

Ten ostatni scenariusz wiąże się jednak z pewnymi niebezpieczeństwami natury stricte politycznej. Polegają one na tym, że diasporyczne sfery publiczne, jako autonomiczne przestrzenie życia społecznego, uniemożliwiają państwu, w obrębie którego funkcjonują, sprawowania nad nimi kontroli. Może to grozić państwu „implozją”, zwłaszcza wtedy, kiedy członkowie omawianych wspólnot nie utożsamiają się z jego kulturą i tradycjami i są wykluczeni z jego życia społecznego oraz politycznego (Pucek, 2005, s. xix). Od niedawna taka sytuacja wytworzyła jeden z zasadniczych problemów politycznych zarówno w Ameryce Północnej, jak i w Europie. Dotyczy on zarówno diasporę amerykańskich Meksykanów, jak i francuskich Arabów, kanadyjskich Chińczyków, i niemieckich Turków. Wszyscy oni są formalnie obywatelami kraju, w którym mieszkają, lecz w rzeczywistości nie czują się nimi. A właściwie czują się raczej obywatelami drugiej kategorii (Bhatia, 2002, s. 55-77).

Milioni siedemset tysięcy Turków mieszkających w Niemczech i zamkniętych we swojej diasporycznej sferze publicznej stanowi poważny problemem dla państwa niemieckiego. Większość jej członków sprzeciwia się asymilacji z resztą społeczeństwa niemieckiego. Duża część niemieckich Turków nie chce uczyć się języka niemieckiego i z premedytacją nie posługuje się nim na co dzień. Turcy nie chcą też uczestniczyć w życiu kulturowym, społecznym i politycznym społeczeństwa niemieckiego. Pomimo iż wielu z nich przebywa na terenie Niemiec już dosyć długo, wciąż bardziej związana jest z turecką narodową sferą publiczną niż niemiecką.

Środowisko tureckie w Niemczech na początku lat 90. zaczęło skupować akcje tureckiego holdingu *Ympas*. W ten sposób Turcy chcieli okazać swoją chęć wsparcia gospodarki tureckiej, a także wypełnić jeden z nakazów Islamu mówiący o obowiązku pomocy biedniejszym. Pracownicy holdingu odwiedzali meczety w Niemczech, do których uczęszczają głównie Turcy.

Proces ten był wspomagany również przez telewizje turekojęzyczne. Stacje te pokazywały przykłady podpalania przez niemieckich skinheadów

domów i sklepów znajdujących się w tureckich dzielnicach. Jeden z komentatorów w trakcie transmitowania powyższych materiałów, powiedział: „tyle dla nich pracowaliśmy, a oni tak nam się odwdzięczają”. Holdingowi zaufało od dwustu do trzystu tysięcy osób, wpłacając łącznie kwotę około dwudziestu pięciu milionów euro.

Mówiąc o tureckiej diasporycznej sferze publicznej, można byłoby przywołać inny przykład świadczący o jej dużej hermetyczności. Po jednej ze swoich wizyt w Niemczech, Tayyip Erdogan (ówczesny premier Turcji, teraz prezydent) w przemówieniu wygłoszonym na stadionie w Kolonii do zgromadzonej tam dwustutysięcznej publiczności, nawoływał Turków niemieszkających w ojczyźnie do przeciwstawiania się asymilacji. Asymilacja jest „przestępstwem przeciwko ludzkości” – kategorycznie stwierdził Erdogan. Wypowiedziane słowa stały się jedną z przyczyn wznowienia dyskusji o potrzebie powstania szkół nauczających w języku tureckim. Głos w niej zabrał także rząd niemiecki, mówiąc o potrzebie integrowania się mniejszości tureckiej. Miałoby to być możliwe dzięki dobrej znajomości języka niemieckiego wśród niemieckich Turków – jak powiedziała Angela Merkel. Kanclerz podważała zasadność stwierdzenia o rzekomej nieznanym bądź słabej znajomości oficjalnego języka, obowiązującego w państwie zamieszkałym przez turecką mniejszość narodową. Wskazywała przy tym na małą otwartość tureckiej diasporycznej sfery publicznej na narodową, niemiecką sferę publiczną.

Po trzecie, przyczyną powstawania sytuacji konfliktowych może być wzajemne mimowolne bądź rozmyślne wkraczanie do przestrzeni uznania dotychczas samoistnie funkcjonujących tożsamości narodowych. Na przykład wartości uniwersalne, do których odwołują się między innymi autorzy wspomnianego filmu *Braveheart* – bohaterstwo, wolność, miłość, sprawiedliwość itd. – poza tym, że mogą wzmacniać poczucie przynależności do wspólnoty narodowej, potrafią także łączyć dotychczas oderwane od siebie i obce sobie narodowe przestrzenie uznania. Każda z nich w inny sposób postrzega rzeczywistość – historię, politykę itd. Kultura popularna występująca w roli pomostu między nimi jest wtedy przestrzenią właściwego dialogu międzynarodowego. Jest wyzwaniem dla współczesnych kultur narodowych, ale także szansą na kreatywny rozwój ich tożsamości. Kultura popularna, wchłaniając w siebie kultury narodowe, sprawia, że te ostatnie tracą niejako swoje parametry przestrzenno-czasowe i zostają zawieszane w otchłani, jakby powiedział Jean Baudrillard (Baudrillard, 1996, s. 209). Ich reprezentacje medialne walczą między sobą, prześcigając się w eksponowaniu walorów estetycznych – tak dzieje się w kanałach telewizji satelitarnej, reklamującej uroki krajobrazów, kuchni, przyjaznych i gościnnych mieszkańców poszcze-

gólnych krajów-reklamodawców. Tak samo dzieje się na międzynarodowych imprezach sportowych, typu olimpiady czy mistrzostwa Europy lub świata, które także dzięki transmisjom telewizyjnym mają ogromne znaczenie promocyjne dla organizujących je państw. Przekłada się ono następnie na długofalowy rozwój ich gospodarki i turystyki.

Komercjalizacja reprezentacji symbolicznych poszczególnych narodów w transnarodowej przestrzeni medialnej ma swoich zwolenników – należą do nich zwykle politycy liberalni, otwarci na świat, pozbawieni kompleksów, doceniający w polityce znaczenie mechanizmów rynkowych. Na scenie politycznej różnych państw narodowych występują także politycy o orientacji prawicowej – na sprzedaż swoich symboli narodowych nie chcą się oni zwykle zgadzać, a w zbliżaniu się do innych, w postawach wyrażających otwartość na świat widzą zagrożenie dla własnej tożsamości, upatrują zdrady i sprzeniewierzenia się *interesom narodowym*. Każda ze wspólnot w integrującym i globalizującym się świecie ma więc swoich pretorianów, którzy broniąc jej, zarażają ją też strachem przed utratą autentyczności. Dlatego są na ogół nieufni wobec wszystkiego, co nowe i awangardowe, a więc także wobec kultury popularnej, z natury liberalnej i otwartej na różnice. Zarzucają jej zmixowanie kultur i niezdolność odniesienia się do historycznej tożsamości oraz kształtowanie świadomości ahistorycznej, całkowicie sprzecznej z kulturą narodową i etniczną. Władze francuskie zakazują urzędowo używania angielskich nazw własnych w obawie przed degeneracją rodzimego języka, którym jeszcze tak niedawno posługiwał się „cały” kulturalny świat. W ojczyźnie rewolucji – idei wolności, równości i braterstwa – odradzają się ruchy nacjonalistyczne, podobnie zresztą jak w wielu innych krajach europejskich (na przykład w Niemczech). Strach przed obcymi zaczyna momentami nadawać ton całej scenie politycznej. Media podgrzewają zazwyczaj nastroje – żerują na ludzkich lękach, odwołują się w tym celu do stereotypów kulturowych i przy okazji same je utrwalają.

Renesans nacjonalizmu

Walka o zachowanie kulturowej i historycznej odrębności definiujących tożsamość narodową „szybko – zdaniem Nancy Frazer – staje się paradygmatyczną formą politycznego konfliktu u schyłku XX wieku. Żądanie «uszanowania różnicy» jest pożywką walk toczonych przez grupy zmobilizowane pod sztandarami narodowości, etniczności, «rasy»...” (Fraser, 2001, s. 285). Nowoczesny nacjonalizm, który odradza się na naszych oczach, nie ma już jednak – jak zauważa Jean Baudrillard - „tego samego znaczenia w historii,

która się tworzy, i w historii, która się burzy; w historii wstępującej i w historii skruszony” (Baudrillard, 2001, s. 2001). Powstaje w reakcji obronnej przed procesami globalizacyjnymi – przed światem przepelnionym imigrantami oraz ich własnym dziedzictwem historycznym i kulturowym. Symboliczne wyjście narodu do nowej komunikacyjnej rzeczywistości, ukształtowanej przez media, rozpoczyna jego nową historię, tworzoną m.in. przez kultury imigrantów i kulturę popularną, miksującą różne tradycje i kultury narodowe.

Konflikty społeczne na bazie problemów tożsamościowych – jednostek i zbiorowości – stymulują ruchy nacjonalistyczne. Sytuują się one w opozycji do orientacji politycznych opartych na *idei obywatelstwa*, propagującej postawy uniwersalistyczne oraz na *idei państwa*, które nie jest już emanacją narodu określonego kulturowo. Poniżej chciałbym bliżej przyjrzeć się zjawisku nowoczesnego nacjonalizmu i wskazać jego związki ze zmediatyzowaną rzeczywistością społeczno-polityczną.

Pojęcie *nacjonalizmu* ogólnie definiowane jest jako „skrajna postać postawy zmierzającej do maksymalnej ochrony czystości kultury i wyeliminowania z niej obcości po to, aby owa wymaginowana całość pozostała niezmienna, bezpieczna i oswojona” (Habermas, 1993, s. 10). Ważną rolę nacjonalizm zaczyna odgrywać od początku Rewolucji Francuskiej. Sięgając do haseł narodowych oraz obrony swojej tożsamości narodowej, „ludzie obalali reżimy i domagali się zmian” (Burszta, 2005, s. 242). W związku z tym nacjonalizm często był czynnikiem określającym programy partii politycznych, ustalał główne osie konfliktów. W warunkach nowoczesnej zmediatyzowanej rzeczywistości, stwarzającej zagrożenie dla tożsamości narodowej, nacjonalizm trzeba traktować jako ideologię obrońców tożsamości narodowej przed inwazją obcych. Ci, którzy w polityce powołują się na interesy narodowe, a więc pravicowi konserwatyści, zwykle występują przeciw ludziom lewicy, którzy stawiają bardziej na wolny rynek i prawa człowieka. Te ostatnie, zagwarantowane w *Karcie Praw Człowieka* przyjętej przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 1948 roku, są komponentem nowej idei obywatelstwa. Jej zwolennicy na pierwszy plan wysuwają postawy uniwersalistyczne i kosmopolityczne. Słowo *obywatel* to nie to samo, co członek narodu, a obywatelstwo to nie narodowość. „Naród obywatelski – jak pisze Habermas – odnajduje swoją tożsamość nie w jedności etniczno-kulturowej, lecz w działaniu swoich członków, którzy w aktywny sposób wykorzystują swe demokratyczne prawa do udziału i komunikacji” (Habermas, 1993, s. 10).

Media tworzą i upowszechniają kulturę popularną, która – jak powiedziałem – obejmuje także symboliczne reprezentacje kultury narodowej. Tworząc *atrakcyjne tożsamości narodowe*, wzmagają mobilność współczesnych

społeczeństw, zachęcają ludzi do zmiany miejsc pracy i zamieszkania. W rezultacie czasem także do zmiany identyfikacji narodowej. Publiczność medialna to – skorzystam z kategorii socjologicznych Zygmunta Baumana – turyści i włóczędzy, mentalni i realni. Ci ostatni to m.in. imigranci, ludzie uciekający z biednych krajów, poszukujący pracy i dobrego życia w krajach bogatych. Czasem udaje im się uzyskać tam obywatelstwo – stają się członkami narodu państwowego. Ich tożsamość narodowa oznacza tożsamość polityczną, określaną przez prawo, a nie przez pochodzenie. Konstytucje zachodnich liberalnych demokracji określają ogólne zasady ustroju politycznego oraz podstawowe prawa i obowiązki obywatela. Naród definiują jako zbiór równoprawnych obywateli, dla których przestrzenią uznaniową jest państwo. Przyjmują jednak pewne kwalifikacje kulturowe, takie jak na przykład język, co oznacza w praktyce, że wobec imigrantów stosują zawsze jakąś postać polityki asymilacyjnej. Widać to zwłaszcza na przykładzie języka narodowego: we Francji jest nim francuski, w Wielkiej Brytanii – angielski itd.

Działania współczesnego *państwa* w sferze działań politycznych nie są ograniczone w ramach narodu, ale zorientowane na tworzenie sprzyjających warunków rozwoju tożsamości każdego z obywateli (Burszta, Kuligowski, 2005, s. 248-249). Sprzyjają one często tworzeniu się „innych” wspólnot narodowych, zamykających się w diasporycznych sferach publicznych. W wyniku tego procesu członkowie separatystycznych wspólnot w znaczeniu politycznym pozostają obywatelami państwa, ale w przestrzeni kulturowej odgradzają się od niego.

Przejawem tego typu zachowań bywa często radykalnie manifestowana obojętność wobec zjawisk, środowisk i procesów politycznych. Tacy „pół-obywatele” włączają się do życia publicznego jedynie wtedy, kiedy debata ogniskuje się wokół spraw wprost ich dotyczących, takich jak np. przywileje i gwarancje socjalne. Dopiero wówczas przejawiają (często dosyć burzliwie) zainteresowanie i stają się aktywnymi uczestnikami publicznej dyskusji. W konsekwencji przez pozostałych obywateli postrzegani są jako ludzie „żyjący cudzym kosztem”.

Ten obraz utrwalają pojawiające się w mediach i przenikające do publicznej świadomości informacje o przestępstwach dokonywanych przez osoby wywodzące się z tych grup. U przeważającej większości społeczeństwa potęgują one niechęć wobec ludności napływowej. Przykładem może być wizerunek mniejszości pochodzenia chińskiego w USA przedstawianej przez Hollywood. Amerykańskie kino pokazało tę grupę etniczną w jednoznacznym kontekście kryminalnym: występujący w hollywoodzkich produkcjach Chińczycy są zwykle zamieszani w nielegalne układy mafijne, niejasne ukła-

dy biznesowe. Słynna Chinatown, kolorowa i żywa dzielnica Nowego Jorku, zamieszkała przez imigrantów z Chin, stała się inspiracją dla wielu scenarzystów i reżyserów filmowych.

Odpowiedzialny za podtrzymywanie obrazu imigranta-przestępcy w świadomości społecznej jest nie tylko przemysł filmowy. Taki negatywny wizerunek utrzymują także liczne serwisy informacyjne. Spośród wielu nasuwających się w tym kontekście przykładów chyba najbardziej wyrazista jest sprawa medialnych relacji z ostatnich wydarzeń noworocznych w Kolonii, kiedy to nowo przybyli uchodźcy z Afryki i Bliskiego Wschodu molestowali niemieckie kobiety. Ponadto w świadomości europejskiej pozostają obrazy zamieszek z przedmieść Paryża. Europa pamięta płonące w 2007 roku samochody, walki młodzieży – głównie pochodzenia arabskiego – z policją. Z kolei morderstwo mieszkanki Rzymu, dokonane przez rumuńskiego Roma, skutkowało skrajnie negatywnym stosunkiem włoskiego społeczeństwa wobec imigrantów. W efekcie rosnącej niechęci grupy włoskich chuliganów nasiliły się ataki na nielegalne obozowiska rumuńskich Romów na terenie Włoch. Pojawił się mechanizm sprzężenia zwrotnego: pokazane przez media obrazy nienawiści wobec Romów wzbudziły jeszcze większą niechęć wobec nich, a także wobec środowiska emigrantów w ogóle. Pogrzeb zamordowanej Włoszki przyciągnął tłumy Włochów (uczestniczyło w nim wielu znanych działaczy społecznych i politycznych) i zamienił się w manifestację antyrumuńską. Podobny efekt obserwujemy także na przykładzie Niemiec, kiedy krótko po incydencie w Kolonii stowarzyszenie Patriotyczni Europejczycy przeciw Islamizacji Zachodu (PEGIDA) zorganizowało wielkie manifestacje przeciwników migrantów z krajów muzułmańskich, co z kolei świadczy o wkraczaniu do niemieckiej przestrzeni publicznej poglądów skrajnie rasistowskich i nacjonalistycznych.

Medialna kreacja rzeczywistości, oparta na epatowaniu zagrożeniami i niebezpieczeństwem kojarzonym z „obcymi”, przekłada się, między innymi, na sposób publicznego zachowania się przywódców ruchów nacjonalistycznych. Mamy tu przykład nie tylko PEGIDy, ale także Francuskiego Frontu Narodowego czy Austriackiej Partii Wolności.

Przypomnijmy, że Francuski Front Narodowy, pod przywództwem Jeana-Marie Le Pena, głoszący hasło „Francja dla Francuzów”, z niezwykłym impetem wkroczył na scenę polityczną, zyskując spore grono zwolenników w wyborach prezydenckich w 2002 r. Na organizowanych przez Front Narodowy wiecach Le Pen opisywał imigrantów jako wspólnotę zagrażającą narodowi francuskiemu i Francji jako państwu. Imigrant przedstawiany był w nich jako osoba niosąca zagrożenia kulturowe i gospodarcze, odpowia-

dająca za rosnące bezrobocie wśród Francuzów – „narodu, który stworzył państwo francuskie”.

Dla Le Pena emigranci i mniejszości są winni wszelkim problemom francuskiego społeczeństwa. Jeszcze prościej diagnozuje on potencjalne rozwiązania tych problemów – wystarczyłoby odesłać wszystkich nielegalnych i opierających się procesom asymilacji imigrantów do kraju pochodzenia lub ustanowić priorytet dla rdzennych Francuzów w dostępie do pracy i pomocy socjalnej. Marine Le Pen, po przejściu przewodnictwa w partii, również ostro występuje przeciwko jakimkolwiek imigrantom, propagując ideę izolacjonizmu Francji. Kryzys migracyjny, któremu towarzyszy obawa dużej części społeczeństw europejskich – w tym także i społeczeństwa francuskiego – przed napływem migrantów, doprowadził do zwycięstwa Frontu w pierwszej turze w wyborach regionalnych.

Podsumowując, trzeba jasno powiedzieć, że determinowane medialnie narracje publiczne stworzyły nowe warunki do negocjowania swojej i cudzej tożsamości narodowej dla wielu wspólnot uznaniowych, które dotychczas nie miały możliwości wspólnego obcowania. Proces ten nie jest procesem łatwym i jednoznacznym w swojej treści. Tworzy nowe, dotychczas nieznanne diasporyczne sfery publiczne, stanowiące przyczółek dla tożsamości, które w obrobie przed konfrontacją z inną wspólnotą uznaniową (narodową) stają się bastionem nie do pokonania. Tam bowiem są kultywowane wspólne dla wspólnoty uznaniowej markery narodowe. Proces ten nie jest jednak procesem sprzyjającym funkcjonowaniu wspólnej *agory* – przestrzeni deliberacji o sprawach ważnych dla wszystkich/innych, zamieszkałych na wspólnej przestrzeni narodowych wspólnot uznaniowych/tożsamości narodowych. Relacje publiczne stają się przepełnione konfliktami o charakterze narodowym/etnicznym, co w konsekwencji prowadzi do odradzania się ruchów nacjonalistycznych, opartych nieraz na przesłankach ksenofobicznych i rasistowskich. To bez wątpienia niepokojące zjawisko może doprowadzić do słynnego „zderzenia się cywilizacji”, co z pewnością nie będzie korzystne dla żadnej z nich.

Literatura

- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. tłum. S. Amsterdamski. Kraków: Znak.
- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Baden, A. L., Treweeke, L. M., Ahluwalia, M. K. (2012). "Reclaiming Culture: Reculturation of Transracial and International Adoptees". W: *Journal of Counseling & Development*", vol. 90.

- Baudrillard, J. (1996). Gra resztkami. W: S. Czerniak, A. Szahaj (red.). *Postmodernizm a filozofia*. Warszawa: PAN.
- Baudrillard, J. (2001). *Przed końcem*. tłum. R. Lis. Warszawa: SIC!.
- Bauman, Z. (2001). Tożsamość – jaka była, jest, i po co. W: A. Jawłowska (red.). *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: LTW.
- Bauman, Z. (2002). *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bhatia, S. (2002). "Acculturation, dialogical voices and the construction of the diasporic self". W: *Theory & Psychology*, Vol. 12.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora*. London: Psychology Press.
- Burke, P. J. (1991). "Identity Process and Social Stress". W: *American Sociological Review*, vol. 56.
- Burszta, W. J., Kuligowski, W. (2005). *Sequel Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*. Warszawa: Muza SA.
- Calhoun, G. (1997). Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie: demokracja, zróżnicowanie i samookreślenie. W: J. Szacki (red.). *Ani książkę, ani kupiec, obywatel*. Kraków: Znak.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. tłum. W. Dżurak. Warszawa: KR.
- Cubitt, G. (1998). Introduction. W: G. Cubitt (red.). *Imagining Nations*. Manchester: Manchester University Press.
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. tłum. A. Sadza. Kraków: UJ.
- Fraser, N. (2001). "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age". W: S. Seidman, J.C. Alexander (red.). *The New Social Theory Reader*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1985). *The National-State and Violence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Guibernau, M. (1996). *Nationalism: The National-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Montserrat Guibernau.
- Habermas, J. (1993). *Obywatelstwo a tożsamość narodową. Rozważania nad przyszłością Europy*. tłum. B. Markiewicz. Warszawa: PAN.
- Hegel, G. W. F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*. tłum. J. Grabowski, A. Landman, T.J. Kroński. Warszawa: PWN.
- Holstein, J. A., Gubrium, J. F. (2000). *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*, New York-Oxford: Oxford University Press.

- Jenkins, H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*. tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London: Psychology Press.
- Mikułowski-Pomorski, J. (2006), *Negocjowanie tożsamości zbiorowej w Europie*, http://janek.ae.krakow.pl/ekse/htm/pomorski_tozsamosc.doc, 10.12.2012
- Misztal, B. A. (2003). "Durkheim on Collective Memory". W: *Journal of Classical Sociology*. vol. 3, nr 2.
- Mrozowski, M. (2001). *Media masowe, władza, rozrywka i biznes*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra-JR.
- Pucek, Z. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Rewers, E. (2006). Europejska przestrzeń kulturowa czy przestrzenny miszmasz? W: J.P. Hudzik, W. Woźniak (red.). *Sfera Publiczna. Kondycja – przejawy – przemiany*. Lublin: UMCS.
- Starosta, P. (2003). „Fragmentaryzacja więzi społecznej i rekonstruowanie wspólnoty w dobie globalizacji” W: *Przegląd Socjologiczny*, t. LXX/2.
- Statham, P. (2004). "Resilient Islam. Muslim Controversies in Europe". W: *Harvard International Review*, vol. 26.
- Taylor, Ch. (1995). Źródła współczesnej tożsamości. W: K. Michalski (red.). *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Warszawa-Kraków: Znak.
- Walczak-Duraj, D. (1998). *Podstawy socjologii*. Łódź: Omega Praxis.
- Кули, Ч. (2001). *Человеческая природа и социальный порядок*. Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.