



UMCS

UNIwersytet Marii Curie-
SKŁODOWSKIEJ
W LUBLINIE

Wydział Filozofii i Socjologii

Dziedzina: **Nauki społeczne**

Dyscyplina: **Nauki Socjologiczne**

mgr Aneta Nowicka

Koncepcja transkulturowości wobec tożsamości kulturowej. Perspektywa krytyczna

***The Concept of Transculturality in Relation to Cultural
Identity: A Critical Perspective***

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem dr hab. Urszuli Kusio, prof. UMCS

LUBLIN ROK 2025

Spis treści

Wstęp.....	3
Rozdział I Kategoria tożsamości w naukach społecznych.....	20
1.1. Tożsamość w ujęciu psychologicznym	21
1.2. Tożsamość w ujęciu socjologicznym	36
1.3. Tożsamość w ujęciu antropologicznym	52
Rozdział II Tożsamość kulturowa i elementy ją kształtujące.....	67
2.1. Tożsamość społeczna.....	67
2.2. Tożsamość kulturowa	74
2.3. Tożsamość narodowa i regionalna.....	84
2.5. Znaczenie tożsamości w życiu zbiorowym.....	93
2.5.1. Znaczenie praktyczne. Przejawy tożsamości i jej obrona	93
2.5.2. Regionalizm jako przejaw tożsamości	96
2.5.3. Znaczenie teoretyczne. Pozycja tożsamości kulturowej na tle innych kategorii tożsamości	101
Rozdział III Transkulturowość. Pojęcie i główne koncepcje	109
3.1. Globalna ekumena według Ulfa Hannerza.....	110
3.2. Transkulturowość w ujęciu Wolfganga Welscha.....	122
3.3. Przedstawiciele nauk społecznych o transkulturowości.....	131
Rozdział IV Tożsamość kulturowa wobec transkulturowości.....	143
4.1. Wpływ globalizacji na tożsamość kulturową.....	143
4.2. Interakcja pomiędzy lokalnym a globalnym	158
4.3. Hybrydyzacja kulturowa	167
4.4. Konflikty i wyzwania związane z tożsamością kulturową w erze transkulturowości	170
Rozdział V Transkulturowość a tożsamość społeczeństw europejskich i światowych.....	191
5.1. Przejawy transkulturowości w społeczeństwach zachodnich	191
5.1.1. Przejawy transkulturowości w Hiszpanii	191
5.1.2. Przejawy transkulturowości w Wielkiej Brytanii.....	195

5.1.3. Przejawy transkulturowości w Stanach Zjednoczonych	199
5.2. Przejawy transkulturowości w różnych regionach świata.....	203
5.3. Przejawy tożsamości kulturowej we współczesnych społeczeństwach zachodnich i innych regionach świata	218
5.3.1. Przejawy tożsamości kulturowej w Hiszpanii.....	219
5.3.2. Przejawy tożsamości kulturowej w Wielkiej Brytanii	222
5.3.3. Przejawy tożsamości kulturowej w Stanach Zjednoczonych.....	226
5.4. Przejawy tożsamości kulturowej w różnych regionach świata	231
5.5. Dynamika tożsamości kulturowej współczesnych społeczeństw w świetle diagnoz społeczeństwa transkulturowego	237
Zakończenie	244
Bibliografia.....	249

Wstęp

Silne jest przekonanie o destrukcyjnym wpływie globalizacji na kultury narodowe¹. Z tego powodu, globalizacja oraz jej wpływ na tożsamość kulturową od dawna zajmują poczesne miejsce w dyskursie nauk społecznych. Należy jednakże zauważyć, że o ile od dawna uważa się, że procesy transnarodowe stanowią bezpośrednie zagrożenie dla tożsamości kulturowej w znanym dotąd kształcie, o tyle początkowo wyraziście wybrzmiewały głosy o rywalizacji kultur. Nie tyle widziano we współczesnym świecie konwergencję i fuzję elementów kulturowych, co raczej jawne i głęboko zakamuflowane działania zbliżone do znanego z historii ziem polskich *kulturkampf*.

W myśl tych stanowisk, w wyniku kontaktu międzykulturowego nie dochodziło do współistnienia ani syntezy kultur, lecz do narzucenia, ukształtowania się przewagi i dominacji jednej nad drugą.

Wspomnieć wystarczy Frantza Fanona, dla którego kolonializm niszczył tożsamości kolonizowanych, narzucając akulturację, alienację a nawet rozkład jednostki. Kontakt kultur, jawił się jako opresja psychologiczna², ale nie dostrzegano i szerzej nie komentowano mechanizmów tworzenia się nowych, mieszanych tożsamości. Radykalna i hermetyczna procedura stawiania diagnozy miała przełożenie na radykalne i ograniczone, a niekoniecznie skuteczne propozycje obrony tożsamości. W tym bowiem nurcie agitowano, że rewolucyjne wyzwolenie i całkowite odrzucenie narzuconych tożsamości miałoby być lekarstwem na zachowanie własnej kultury przez tego, kto ma kontakt z kulturą silniejszego³. Wpływ zewnętrzny był więc tak silnie demonizowany, że scenariusz wybitnie destruktywny dla kultury, jakim jest wojna, uchodził za trafny sposób obrony tożsamości.

Widać więc, że przynajmniej niektóre stanowiska abstrahowały od spostrzeżeń napływających z badań nad pograniczem i – przede wszystkim – nad imigracją i diasporami. Brakowało teorii ogólnej. Nadal zresztą stanowiska te pojawiają się w tych kontekstach,

¹ Szeman, I. (2023). Culture and globalization, or, the humanities in ruins. *The New Centennial Review*, 3(2), 91–115.

² Hilton, B. T. (2011). Frantz Fanon and colonialism: A psychology of oppression. *Journal of Scientific Psychology*, 12(1), 45–59.

³ Wright, C. (1992). National liberation, consciousness, freedom and Frantz Fanon. *History of European Ideas*, 15(1–3), 427–434..

w których model unipolarnego świata jawi się jako pokrewny do modelu kolonialnego. Trwać ma makdonaldyzacja⁴, dominacja zachodniej kultury⁵.

Z czasem wypracowana została jednak inna forma konceptualizacji skutków procesów globalizacyjnych dla tożsamości kulturowej. Transkulturowość jest to termin, który zaproponował na gruncie języka hiszpańskiego Fernando Ortiz, a następnie na grunt niemieckiego przeniósł i szeroko spopularyzował Wolfgang Welsch⁶. Z prac tego ostatniego termin ten dyfundował do literatury anglojęzycznej i zyskał międzynarodowe uznanie.

Ponadto Ulf Hannerz dokonał głośnego studium powiązań transnarodowych, jako prowadzących do tworzenia się globalnej ekumeny, co w istocie sprowadza się do swego modelu transkulturowości.

Transkulturowość ująć można w trzecim modelu - hybrydyzacji. Przypisać go można Homi Bhabhie. W wyniku transkulturowości dochodzi do powstawania nowych, hybrydowych form tożsamości, które nie należą w pełni do konkretnej kultury. W tożsamości właśnie i jej modyfikacji tkwi przyczyna zanikania sztywnych granic między różnymi kulturami, destabilizacji klasycznych form tożsamości narodowych i etnicznych. Jest to ujęcie bardzo trudne z punktu widzenia teoretycznego, definicja hybrydy jest nieostra, trudna do operacjonalizacji⁷. Tym nie mniej, włączenie tożsamości hybrydowych stawia tożsamość kulturową w centrum rozważań nad transkulturowością⁸.

Proces hybrydyzacji ma silny rys ewolucji kultur. W ten sposób w polskiej literaturze przedmiotu wyraża to Urszula Kusio. Proces ten rozpoczął się od stanu izolacji kultur, który został przełamany głównie przez europejskie podboje kolonialne. Szok kulturowy, doświadczany przy konfrontacji z obcą kulturą, przyczynia się walcie do hybrydyzacji poprzez stymulowanie adaptacji i wymiany kulturowej⁹. Powstają hybrydowe elementy kultury, ale i cała kultura staje się hybrydowa, gdyż ma wiele różnych źródeł, zakorzenionych w zupełnie różnych przestrzeniach, a geograficzność, lokalizacja kultury tracą na znaczeniu.

⁴Ritzer, G. (1992). The Weberian theory of rationalization and the McDonaldization of contemporary society. W: *Illuminating social life: Classical and contemporary theory revisited* (str. 37–61)..

⁵ Bouchara, A. (2009). Globalisierung: Ideologie, globales Englisch und kulturelle Differenz. *Interculture Journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 8(7), 31–50.

⁶ Deja, K. (2024). Transkulturowość i zwrot globalny w literaturoznawstwie. *Wielogłos: Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, 1(59), 1–13.

⁷ Easthope, A. (1998). Bhabha, hybridity and identity. *Textual Practice*, 12(2), 341–348..

⁸ Mertania, Y., Amelia, D. (2020). Black skin white mask: Hybrid identity of the main character as depicted in Tagore's *The Home and The World*. *Linguistics and Literature Journal*, 1(1), 7–12.

⁹ Kusio, U. (2023). Od monady do hybrydy: Przemiany kultury. *Lublin: UMCS*, 37-75.

Wskazać można na liczne procesy sprzyjające hybrydyzacji, a więc przejściu od monady do hybrydy¹⁰. Są to procesy przenikania się różnych kultur w następstwie nie tylko podboju i kolonizacji. Tadeusz Paleczny kładzie istotny nacisk na zagadnienie migracji oraz tożsamości migrantów jako mogących, zależnie też od sposobu adaptacji i asymilacji, odzwierciedlać kategorię transkulturowości¹¹.

Istnienie wskazanych zjawisk oraz użyteczność ich modeli i konceptualizacji w badaniu współczesnych interakcji kulturowych wydają się nie budzić żadnych wątpliwości.

Tym nie mniej, bez kontekstu globalizacyjnego nie zawsze łatwo jest o nasilenie zjawisk transkulturowych, a wręcz można wysunąć tezę, że bez globalizacji tożsamość kulturowa przeważa nad fuzją kultur. Przykładowo, polski dorobek badań nad pograniczem wskazuje, że mimo istnienia pewnych elementów przenikania się i fuzji kultur, nawet w silnie wielokulturowych społecznościach - na przestrzeni dekad i wieków - niezmiennie trwa współistnienie kultur odmiennych w jednej przestrzeni (jak choćby na pograniczu polsko-ukraińskim, gdzie różne tożsamości narodowe i religijne współistnieją obok siebie i nie zlały się bynajmniej w jedność), gdzie nie zlewają się one¹², a to mimo że są przecież przestrzeniami silnie dynamicznymi¹³. Co więcej, transkulturowość, jeśli już występuje, to często idzie w parze z regionalizmem. Za przykład niech posłuży osoba wybitnego polskiego socjologa Jana Szczepańskiego, który pochodził z Ustronia, peryferyjnego obszaru Śląska, pogranicza polsko-czeskiego. Bez wątpienia elementy transkulturowe – np. równocześnie polskość i odziedziczone po przodkach wyzwanie protestanckie współgrały u niego z wyjątkowo silnym przywiązaniem do regionu, który silnie idealizował mimo wielkich wysiłków na rzecz obiektywizacji własnego nań spojrzenia¹⁴. Mało tego, oddziaływanie kultur może prowadzić do ich mnożenia się zamiast zacierania granic między nimi, zjawiska transkulturowe i wielokulturowość polskiego pogranicza sprzyjają choćby wytworzeniu się zupełnie nowej jakości, jaką trafnie nazwał A. Nikitorowicz „małym narodem”, w odniesieniu do podlaskich Ukraińców¹⁵, gdy tymczasem to samo przecież z całą pewnością można by powiedzieć choćby

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Paleczny, T. (2019). Międzykulturowe typy tożsamości: Pomiedzy integracją a asymilacją. *Relacje Międzykulturowe*, 3(1), 11–33..

¹² Rusek, H. (2000). Pogranicze etniczne - wielokulturowa przestrzeń. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 4, 145-154.

¹³ Eadem, H. (2014). „Inny” Śląsk—południowe rubieże województwa śląskiego. *Górnśląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, (5), 42-57.

¹⁴ Szkaradnik, K. (2016). Ślązacy Cieszyńscy jako „nasi-Obcy”/„my-Inni” w pismach Jana Szczepańskiego. *Kultura i Społeczeństwo*, 60(1), 9-31.

¹⁵ Nikitorowicz, A. (2013). Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim.

o Łemkach. Widać więc bardzo wyraźnie, że wskazane za przykład pogranicze, nie bez przyczyny określają choćby Marek Szczepański i A. Śliz, to nie wyłącznie kontakt odmiennych społeczno-kulturowych światów, ale również nowa jakość tożsamości społecznej i całości kulturowych¹⁶.

Stanowczo należy jednak podkreślić, że niniejsza praca nie ma dotyczyć pogranicza, które autor przywołał powyżej jedynie jako przykład, ilustrujący złożoność powiązań transkulturowości z tożsamością. Rozszerzając go, można wysunąć tezę, że wyżej wskazaną nową jakością będzie w istocie każda przestrzeń, w której nasilone są zjawiska transkulturowe – społeczności migranckie, getta i wiele innych.

Tym samym współczesny wymiar transkulturowości, w której granice między kulturami mają się zacierać zaś dotąd opisywane przez pryzmat kultury narodowej, kategorie tożsamości, mają ustępować tożsamością hybrydowym, wymaga bezwzględnie istnienia zjawisk towarzyszących, które mogą być silnym katalizatorem dla zjawisk transkulturowych. Bez wątpienia zjawiskiem takim będzie globalizacja, tym nie mniej nie można uznać, że jest to jedyny stymulator współczesnej transkulturowości. Drugim bowiem zjawiskiem silnie związanym z globalizacją, mającym przełożenie na kategorię wielokulturowości, a więc pośrednio na współczesne zjawiska transkulturowe jest metropolizacja, sprzyjająca tworzeniu się migranckich społeczności miejskich¹⁷.

Zasięg i zakres transkulturowości we współczesnym świecie można zatem próbować określić dopiero przy założeniu, że jest ona jakością związaną w jakiś sposób z innymi zjawiskami, lecz nie tylko z globalizacją i wielokulturowością.

Konieczne jest także, mając na uwadze, że powstają przecież tożsamości transkulturowe o nieskończonej wręcz różnorodności¹⁸, przyjęcie założenia, że transkulturowość jest nie tyle stanem rzeczy, bez szczególnej dynamiki, co raczej jest procesem, tzn. zjawiskiem mającym określone punkty czasowe - w tym punkt wyjścia, stan bieżący, kierunek, do którego stan badanego układu (fizycznego, społecznego, informacyjnego) dąży. Jest to taki proces, w wyniku którego powstają złożone, hybrydowe tożsamości, które nie są jednowymiarowe, ale łączą w sobie wpływy różnych systemów kulturowych. W szczególności jest transkulturowość swoistym, dynamicznym przeciwieństwem monocentryzmu, który jako przekonanie i stan

¹⁶ Śliz, A., Szczepański, M. S. (2014). Pogranicze w perspektywie socjologicznej. *Border and Regional Studies*, 2(1), 52-53.

¹⁷ Śliz, A., Szczepański, M.S. (2013). Gettoizacja czy tolerancja, czyli spór o wielokulturowość. *Kultura i Polityka*, (13), 97-114.

¹⁸ Deja, K. (2024). *Transkulturowość... op. cit.*

rzeczy nie może się przeciw niej ostać, zwłaszcza w obliczu mieszania i wzajemnego redefiniowania symboli, wartości oraz kodów komunikacyjnych różnych grup kulturowych.

W zasadzie pewne jest i to, że proces ten można rozpatrywać w kontekście asymilacji, jako jej wynik i przebieg taki, który skutkuje wyłanianiem się nowych, złożonych typów więzi społecznych i tożsamości. W takim ujęciu, transkulturowość dotyczy osób i grup, które uczestniczą w określonych procesach, długotrwałych i złożonych interakcji międzykulturowych, a nie są uniwersalną cechą każdego człowieka. Transkulturowość widać, gdy przypatrywać się będziemy tożsamości migrantów, specyfice wielokulturowych społeczeństw, zbiorów jednostek¹⁹. W tym z kolei kontekście rodzi się kolejne założenie, jakie należy przyjąć, gdy opisuje się transkulturowość. O ile w odniesieniu do globalizacji w dyskursie dominuje narracja na temat jej zgubnych skutków dla tożsamości kulturowej, o tyle autorzy najszerzej promujący pojęcie transkulturowości, np. U. Hannerz, W. Welsch, przejawiają wyraźną tendencję, do patrzenia na nią jako zjawisko fascynujące, raczej pozytywne, a wręcz – jak to ma miejsce w przypadku Welscha – godne stymulacji, rozpowszechniania. W istocie rzeczy bowiem, transkulturowość nie musi być rozpatrywana jako zła. Jest ona pozytywna choćby jako element strategii adaptacji migrantów²⁰.

Dopiero przyjęcie powyższych założeń zdaje się prowadzić do wypracowania obiektywnego spojrzenia na diagnozy dotyczące współczesnych wymiarów i znaczenia transkulturowości. Należy bowiem zauważyć, że nie wszystkie diagnozy dotyczące transkulturowości współczesnych społeczeństw, już nie jako procesu (który byłby niewątpliwy), ale jako stanu, cechy (być może przecież nadinterpretowanej) wydają się mieć formę, która przesłaby rzetelną próbę naukowości.

Wątpliwości co do stawianych diagnoz mogą się pojawiać zwłaszcza wówczas gdy w sposób analityczny spojrzeć na treść niektórych spośród tych dotyczących społeczeństwa transkulturowego szczególnie rozpowszechnionych w dyskursie socjologicznym i filozoficznym.

Transkulturowość jawi się jako produkt globalizacji i zjawisko na wskroś współczesne. Aktualne, obecnie trwające, niezwykle dynamiczne procesy globalne, ewidentnie związane z przecież z konwergencją stylu życia oraz silnym przenikaniem się kultur, stanowią podstawę diagnoz współczesnego społeczeństwa jako transkulturowego. To tu i teraz, w czasach nam współczesnych, wprost wokół nas, istnieje ma społeczeństwo transkulturowe, produkt

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Nikitorowicz, J. (2015). Wyzwania i zadania współczesnego uniwersytetu z perspektywy edukacji międzykulturowej. *Rocznik Lubuski*, 41(2), 51-62.

globalizacji, homogenizacji, makdonaldyzacji, spływania się różnic międzykulturowych, przenikania i przeplatania motywów.

Sam Wolfgang Welsch stanął jednak w opozycji do takiego poglądu. Według jego argumentacji pozornie tylko może się wydawać, że ostatnie kilkadziesiąt lat stanowi czas ekspresji transkulturowości, gdy tymczasem nic bardziej mylnego, ta towarzyszy nam od dawna²¹. Z biegiem lat doszedł on do dalej idącej diagnozy, że wszystkie kultury były transkulturowe od zawsze²². Za Welschem część autorów przyjmuje wprost, że transkulturowość nie jest niczym nowym, ponieważ żadna kultura nigdy nie rozwijała się w izolacji²³.

Gdyby przyjąć, że przedstawiona sprzeczność ma charakter rzeczywisty, można by argumentować, że stwierdzenie o transkulturowości jako produkcie współczesnej globalizacji sugeruje jej nowość i wyłącznie obecne nasilenie, podczas gdy ojciec pojęcia, Welsch kategorycznie twierdzi, że transkulturowość istniała zawsze, a to podważa tezę o jej współczesnym charakterze i wskazuje na fundamentalną różnicę w rozumieniu genezy tego zjawiska przez różnych autorów. Skoro emanują tu przecież dwa stanowiska fundamentalnie sprzeczne w kwestii genezy i natury transkulturowości, to co najmniej jedno z nich należy odrzucić. Na gruncie logiki formalnej diagnozy sprzeczne nie mogą być równocześnie poprawne.

Można też wysunąć argumentację, że przedstawiona sprzeczność ma charakter pozorny, ponieważ pierwsza część opisu obejmuje powszechne i potoczne jedynie postrzeganie transkulturowości, tj. jako zjawiska współczesnego, gdy tymczasem za przeciwstawny podano pogląd Welscha, być może w dyskursie osamotnionego. Nie sposób jednak pominąć głosu samego twórcy i czołowego propagatora dyskutowanej kategorii socjologicznej, dla którego kultura okazuje się transkulturowa z samej swej definicji.

Sprzeczność ta byłaby pozorna także wówczas, gdyby uznać, że Welsch wprawdzie (i być może słusznie) argumentuje, że transkulturowość istniała od zawsze, ale nie wyklucza to przecież jej współczesnego nasilenia jako efektu globalizacji, a dodatkowo jedynie zaczerpnięcie perspektywy Welscha otwiera drogę do uzyskania pewnego rodzaju głębszego, spojrzenia, ujmującego historyczne korzenie tego zjawiska.

²¹ Deja, K. (2024). Transkulturowość... op. cit.

²² Welsch, W. (2024). We Have Always Been Transcultural: The Arts as an Example Wir sind schon immer transkulturell gewesen. Das Beispiel der Künste, passim.

²³ M. Roguska-Németh, (2025). Pojęcie transkulturowości w węgierskojęzycznej refleksji literaturoznawczej. Wielogłos: Pismo Wydziału Polonistyki UJ, 1(59), 15–35.

Zdawać się może, że w tę właśnie stronę podąża Hannerz, dla którego to współczesne nasilenie zjawisk globalizacyjnych (np. migracji) przyczyniło się do narodzin społeczeństwa transkulturowego jako globalnej ekumeny. W tej perspektywie tendencje te istniały być może od zawsze, ale nastąpił pewien szeroki, wypłaszczony w funkcji czasu, moment przesilenia, gdy doszło do takiego wzrostu natężenia tendencji globalizacyjnych, że ilość przeszła w jakość, powstała nowa, globalna już rzeczywistość kulturowa.

W polskim dyskursie sprzeczność obu ujęć rozstrzyga Katarzyna Deja, która wyznacza dwa konteksty transkulturowości – *sensu stricto* jako diagnoza współczesności oraz *sensu largo* jako cecha właściwą każdej kulturze, nie tylko współczesnej²⁴. Choć nie wynika to wprost z jej rozważań, można odnieść wrażenie, że w przewadze, co najmniej w dyskursie filozoficznym i kulturoznawczym, jest pierwsza z interpretacji.

Dla Welscha diagnoza transkulturowości jest nietypowo sprecyzowana. Mamy do czynienia jego zdaniem z fazą w procesie swoistej tranzycji, a sama diagnoza jest jedynie tymczasowa. Punktem wyjścia jest generyczna koncepcja pojedynczych kultur, która do większości kultur współczesnych dawno już nie przystaje. Jest to diagnoza przez pryzmat obecnego i przyszłego stanu kultur, który nie jest już monokulturowy, ale międzykulturowy, zaś Welsch stawia sobie za zadanie uchwycić ten moment przejścia²⁵.

Istnieją dla niego dwa punkty na osi czasu - ciągłe istnienie pojedynczych kultur i przejście do nowej, transkulturowej formy kultur. Widzi on tkanie nowych sieci, które oto będzie oczywiście w dalszym ciągu wykorzystywać istniejące kultury jako punkt wyjścia lub rezerwuuar dla rozwoju sieci dalszych²⁶. Wspomniane już zagadnienie tożsamości imigrantów służyć może za przykład występowania duetu kultur referencyjnych z jednej strony i nowych sieci kulturowych z drugiej. W myśl tych zjawisk – jak argumentuje Welsch – wszystko, co dotąd można było określić jako „kulturowe”, będzie automatycznie „transkulturowe”²⁷.

W literaturze międzynarodowej dominującą interpretacją Welscha jest więc uznanie, że definiuje on teraźniejszość przez przyszłość i przeszłość współgrające razem²⁸. Stan obecny staje się niewiadomą, a znakomicie czytelny jest stan przeszły i przyszły. Trwają więc oto poszukiwania welschowskiej teraźniejszości, próby pójścia za jego głosem i uchwycenia

²⁴ Deja, K. (2024). Transkulturowość... op. cit.

²⁵ Welsch, W. (2001). Transculturality: The changing form of cultures today. *Filozofski Vestnik*, 22(2), 59–86.

²⁶ Wittgenstein, L., Welsh, W. (1999). The Internationality of National Literatures in Either America: Transfer and Transformation, 1, 287

²⁷ Ibidem.

²⁸ Wittgenstein, L., Welsh, W. (1999). The Internationality of National Literatures in Either America: Transfer and “Transformation” 1, 287.

owego stanu transkulturowości. Dostrzega się ją w coraz to nowych miejscach, zwłaszcza tam, gdzie daleko posunięta jest internacjonalizacja, na przykład w szkolnictwie wyższym²⁹.

Tymczasem wydaje się, że należałoby postawić pytanie inne niż to, gdzie uchwytana jest diagnoza tranzykcji. Główne pytanie powinno przecież brzmieć raczej czy w ogóle można stawiać diagnozę na zasadzie punktu przeszłego i przyszłego gdy oto większość świata ma być pomiędzy. Zauważyć należy, że jest to przecież silna reminiscencja trudnych do przyjęcia trendów – historycyzmu i determinizmu. Czyż nie jest to właśnie przywołane przez Karla Poppera „podejście do nauk społecznych, które zakłada, że przewidywanie historyczne jest ich głównym celem i które zakłada, że cel ten jest osiągalny odkrywając „rytmy” lub „wzorce”, „prawa” lub „trendy”, które leżą u podstaw ewolucji historii”³⁰?

Nauki społeczne nie służą do prognozowania przyszłości na podstawie wzorców z historii, które mogą się zmieniać, wygasać, wzmacniać, interferować, a nade wszystko, często okazują się w istocie nie istnieć, być mirażem, błędnym założeniem, w najlepszym razie modelem nadmiernie uproszczonym.

Przytoczona na samym wstępie koncepcja studiów postkolonialnych, zewnętrznego narzucania tożsamości kulturowej opisywana jest właśnie w tych barwach. Oto bowiem dyskurs wypracowany w stosunkach międzynarodowych w czasie zimnej wojny, gdy doszło do renesansu geopolityki, zaczął obfitować w hasła deterministyczne i historycystyczne o pewnych prawach historii, cyklach hegemonicznych itd. Stamtąd zaś spojrzenia te przeszły do badań nad kulturą³¹. Czy oto więc Welsch nie skaził, mimo maksimum woli, dyskursu diagnozą sprzeczną w rzeczy samej z istotą nauk społecznych?

Jednocześnie należy zauważyć, że diagnoza Welscha wcale nie jest najdalej idącą diagnozą transkulturowości współczesnego świata, wręcz jawi się jako stonowana i umiarkowana na tle bardziej wyrazistych sposobów myślenia. Mamy bowiem do czynienia z licznymi diagnozami co do tego, że oto nie ma żadnej tranzykcji, że świat już jest w punkcie, który Welsch uznawał za przyszłość, w punkcie docelowym – współczesne społeczeństwo jest całkowicie transkulturowe.

Oto bowiem transkulturowość ma łączyć się całym spektrum dalszych zjawisk jak część wojny kulturowej i tak stosowana zaczyna zlewać się z innymi pojęciami takimi, jak

²⁹ Horsthemke, K. (2017). Transmission and transformation in higher education: Indigenisation, internationalisation and transculturality. *Transformation in Higher Education*, 2(1), 1–9.

³⁰ Popper, K., Gombrich, E. H. (2012). *The open society and its enemies*. Routledge, 3.

³¹ Heck, D. (2015). Nowy historycyzm i ambiwalencja jego (po) nowoczesnych kontekstów. *Prace Literackie* 2015, 55, 185-192.

transhumanizm i posthumanim³². Zauważyć należy, że o wizja przyszłości, w której transkulturowość i transhumanizm występują obok siebie jest postrzegana przez znaczną część opinii publicznej jako wizja dystopijna i upiorna³³. Nawet jednak wskazane zjawiska nie zawsze przecież mają charakter silnie transkulturowy i globalny, a przeciwnie mają tendencję pojawiać się w szczególności w określonych kręgach kulturowych, jak na przykład traktowanie zwierząt jako członków rodziny (podobnych dzieciom) jest zjawiskiem typowym raczej dla kultur zachodnich, mającym zabarwienie posthumanistyczne³⁴.

Diagnozy podążają jednak jeszcze dalej, inkorporują kolejne pojęcia budzące niepokój we współczesnym świecie, aby – paradoksalnie – domagać się przyspieszenia przemian. Z silnym głosem wychodzi Ulrich Beck, który podnosi, że migracje, nowe technologie, globalny kryzys klimatyczny, do tego stopnia dotyczą całej ludzkości, że konieczna jest jej nowa tożsamość kosmopolityczna³⁵. Nie może być ona banalna, ma mieć odpowiednią treść i strukturę³⁶. Zarówno nacjonalizm, jak i globalizm mają być wrogami społeczeństwa prawdziwie kosmopolitycznego³⁷.

Warto dodać, że istnieją także inne diagnozy idące w sukurs diagnozom społeczeństwa transkulturowego. Do pewnego stopnia można próbować ująć w tych barwach diagnozy kryzysu państwa narodowego wysuwane przez Zygmunta Bauman³⁸.

Widać więc, że w ramach wyżej wzmiankowanych interpretacji część badaczy dostrzega we współczesnym świecie obraz transkulturowości powszechnej, nie budzącej wątpliwości, wdzierającej się w każdy zakątek świata. Nie tylko bowiem widać wyraźnie tworzenie się ekumeny w rozumieniu Hannerza, ale powstawanie w skali globalnej struktur charakterystycznych dotąd dla kultur narodowych, np. narodziny globalnej kultury pamięci³⁹.

A przecież to właśnie pamięć kulturowa pełni kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości kulturowej, ponieważ to ona przechowuje i przekazuje wzorce oraz wartości, które

³² Baltes-Löhr, C. (2018). The figure of the continuum: Illuminating gender, migration, space, border, culture, and time. *Humanities Bulletin*, 1(2), 141–155.

³³ Masiuk, et al. (2023). Homo Deus and His Way to Happiness: Humanistic and Intercultural Dialogue. *Agathos: An International Review of the Humanities, Social Sciences*, 14(2), 41-50.

³⁴ Mamzer, H. (2015). Posthumanizm we współczesnych modelach rodzin: zwierzęta jako członkowie rodziny. W: Grotowska S. I Taranowicz I.(red.): *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy*. Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław, 151-176.

³⁵ Idem (2010). The cosmopolitan manifesto. *The cosmopolitanism reader*, 217-228.

³⁶ Idem (2004). Cosmopolitical realism: On the distinction between cosmopolitanism in philosophy and the social sciences. "Global networks" 4(2), 131-156.

³⁷ Idem (2002). The cosmopolitan society and its enemies. *Theory, culture, society* 19(1-2), 17-44.

³⁸ Bauman, Z. (1994), Kryzys państwa narodowego we współczesnej Europie. *Przegląd Zachodni* 4, 9-23.

³⁹ Pocecco, A. (2023), Building the Future: Transcultural and Transnational Dimensions of the Narratives of the Past. W: Pocecco, A., Gualda, E., Mangone, E. (red.) *Collective Memory Narratives in Contemporary Culture*. Springer, Cham, 19-34.

podtrzymują poczucie jedności, oznaki wyjątkowości danej grupy społecznej⁴⁰. Nie ma tożsamości bez pamięci⁴¹.

Nadal nie są to wszystkie tego rodzaju diagnozy. Transkulturowość jako diagnoza występuje w wielu dalszych formach. Na przykład, jest to nowa diagnoza społeczeństw kolonialnych, tak immanentna, że określenie transkulturowy używane jest w literaturze międzynarodowej bliskoznacznie lub nawet synonimicznie do pojęcia postkolonialny⁴². Podobnie, określenie transkulturowy stosowane jest do opisu społeczeństw wielokulturowych⁴³, stosowane jest w wiązce terminów z międzykulturowością i wielokulturowością⁴⁴, w tym bardzo często wzajemnie⁴⁵.

Można przyjąć, że oto na mapie pojęć socjologicznych pojawia się zatem słabo określona kategoria silnego, choć swoistego, bo dynamicznego, przeciwieństwa monokulturowości oraz monocentryzmu występującego na gruncie kultury narodowej. Istotnym wyznacznikiem pozostaje tutaj tożsamość kulturowa, która ulega ewolucji, hybrydyzacji, erozji. Powstają kultury, a więc i tożsamości transferu międzykulturowego, które są - jako produkt procesów interferencyjnych - mieszanką elementów różnych kultur i płaszczyzn różnych tożsamości⁴⁶.

Poza ujęciem ściśle dogmatycznym dostrzec należy, że istnieją silne podstawy do tego, aby podejmować próby rzucenia nowego spojrzenia badawczego na przedstawione diagnozy.

Omawiana kategoria charakteryzuje się przede wszystkim stale rosnącym znaczeniem. Transkulturowość uważać wręcz można za jedno z pojęć potencjalnie osiowych dla dyskursu naukowego. Stają się ona wyznacznikiem paradygmatów dyskusji i badań kulturoznawczych⁴⁷,

⁴⁰ Assmann, J., Czaplicka, J. (1995). Collective memory and cultural identity. *New German Critique*, 65, 125-133.

⁴¹ Fuhrmann, W. (2023). Erinnerung, Kritik und Deutung im Film: Von Deutschland nach Kolumbien. W: Grampp, S., Podrez, P., Wiedenmann, N. (red.) *Medien| Zeiten: Interdependenzen* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 211-225.

⁴² Stroh S. (2013). Theories and practices of transmigration: Colonial British diasporas and the emergence of translocal space. W: Munkelt, M., *Postcolonial Translocations*. Brill, 293-320

⁴³ Perry, M.S. (2017). Feasting on culture and identity: Food functions in a multicultural and transcultural Malaysia. "3L, Language, Linguistics, Literature" 23(4).

⁴⁴ Guilhaume M.E. (2014). „Glocal” Languages and North-South Epistemologies: Plurilingual and intercultural relationships. W: Teodoro, A., Guilhaume (red.), *European and Latin American higher education between mirrors*. Brill, 55-72.

⁴⁵ Pérez-Sales, P. (2019). Protocol on medico-legal documentation of sleep deprivation. *Torture Journal*, 34 (2), 3-21.

⁴⁶ Paleczny, T., *Procesy...* op. cit.

⁴⁷ Walczak, M. (2015). Interdyscyplinarny charakter kulturoznawczego pojęcia kultury. *Człowiek i Społeczeństwo* 39, 135-152.

lingwistycznych i rozważań nad współczesną sztuką⁴⁸, komunikacją⁴⁹, rozwojem społeczno-ekonomicznym⁵⁰, a nawet zaburzeniami psychicznymi⁵¹. Bardzo dużą rolę odgrywa omawiana kategoria tam, gdzie może być stosowana instrumentalnie, wyznaczać kierunki, sposoby i metody postępowania, jak ma to miejsce w edukacji⁵², glottodydaktyce⁵³, medycynie⁵⁴. Wyjątkowo szeroko i wcześniej zaadaptowano pojęcie transkulturowości w dziedzinach typowo praktycznych, np. pielęgniarstwie⁵⁵.

Skoro nastąpiło wyjście transkulturowości nie tylko poza ramy socjologii, ale w ogóle nauk społecznych w kierunku medycyny, filozofii, sztuki, decyzji politycznych – należy uznać, że stanowi ona tak zwane wpływowe pole badawcze, jest zbiorem tematów mających bezpośrednie i pośrednie przełożenie na zagadnienia praktyczne, tematów ważkich i doniosłych nie tylko dla opisu świata, ale kształtowania i wyznaczania kierunków myśli o tym, jakim być on powinien.

Transkulturowość rozumiana w tak szerokim kontekście nabiera w socjologii rysu ideologicznego, ale i – jak to wskazano – stanowi ważny punkt odniesienia. Jeśli przyjąć przemiany globalne za pierwszoplanowy temat dyskursu socjologicznego, transkulturowość nabiera jeszcze większego znaczenia, jawi się jako swoisty homolog hawkingowskiej *Theory of Everything*. Teoria transkulturowości dla wielu autorów zyskuje bowiem w oczywisty sposób rangę głównego spoiwa różnych teorii socjologicznych, punktu odniesienia dla rozważań na temat współczesnych przemian kulturowych, pomostu między socjologią i geografią, a nade wszystko wypełnia jedną, wspólną treścią różne paradygmaty i spojrzenia socjologiczne na dynamikę kulturową otaczającego świata. Wymienić tu można takie zagadnienia jak pogranicze,

⁴⁸ Loska, K. (2015). Hybrydowość i transkulturowy pejzaż muzyczny w kinie diasporycznym. "Kwartalnik Filmowy" 91, 142-153.

⁴⁹ Hepp, A. (2015). Transcultural communication. John Wiley and Sons.

⁵⁰ Thomsen, . et al. (2020), Transcultural development. Human Organization 79(1), 43-56.

⁵¹ Angst J. (2010), et al., Hypomania: a transcultural perspective. World Psychiatry 9(1), 41.

⁵² Aldridge, J, Kilgo, J.L., Christensen, L.M. (2014). Turning culture upside down: The role of transcultural education. Social Studies Research and Practice 9(2), 107-119.

⁵³ Szerszeń P. (2017). Języki specjalistyczne–terminy–uczenie języków specjalistycznych. "Studi@ Naukowe", 38, 89.

⁵⁴ Abimbólá, K. (2007). Medicine and culture: transcultural needs in modern Western societies. "Clinical Risk" 13(3), 112-117.

⁵⁵ Leininger, M. M., McFarland, M. R., McFarlane, M. (1987). Transcultural nursing, Cambridge, MA, USA: Lincoln Institute of Health Sciences, 1-39.

relacje centrum-peryferie, przestrzenie symboliczne i interakcje w tych przestrzeniach⁵⁶. Służy transkulturowość za wartościowe uogólnienie wielu pojęć, np. transnarodowości⁵⁷.

Jednocześnie zmienia się także spojrzenie na istotę i znaczenie tożsamości kulturowej.

Po pierwsze, zmienia się stosunek dyskursu do tożsamości kulturowej. Dziedzictwo kulturowe przestaje być dobrem podlegającym bezwzględnej ochronie. Jak dobitnie ujmuje to Bahba „tradycja przestaje być świętą krową”, której nie można krytykować i zmieniać⁵⁸.

Po drugie, zmienia się sposób pojmowania tożsamości kulturowej. Tożsamość kulturowa nie jest już dla człowieka naturalna, lecz wymaga od niego pewnego kapitału kulturowego, przynajmniej samoświadomości jej istnienia⁵⁹, nie wisi w próżni, lecz jest warunkowana licznymi czynnikami⁶⁰, nie jest stała⁶¹, w różnych kontekstach kulturowych może ulegać konstrukcji i dekonstrukcji⁶², jest więc procesem⁶³. Tam, gdzie szczególnie silny jest pierwiastek transkulturowy, np. u imigrantów i ich dzieci, tożsamość bywa interpretowana jako zupełnie płynna⁶⁴.

W sukurs tym z kolei poglądom spojrzenie przez pryzmat transkulturowości przychodzi w ten sposób, że dostarcza burzliwej perspektywy na realia, w których tożsamość indywidualna i zbiorowa kształtuje się. Świat bowiem – jak argumentują uczestnicy debaty - nieustannie się zmienia, mieszają się kultury, a tym samym nadchodzą liczne wyzwania, ale i źródła odnowy społecznej⁶⁵. Tym samym tożsamość kulturowa zaczyna ona być rozumiana jako konstrukt niestały, płynny, fragmentaryczny i ulegający stałej ewolucji. Tożsamość kulturowa nie może być stała, skoro kultury nie są stałe⁶⁶.

⁵⁶ Rykiel, Z. (2011). Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii. W: B. Jałowiecki, Kaprański (Red.), *Peryferia i pogranicza. O potrzebie różnorodności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 55-65.

⁵⁷ Roguska-Németh, M. (2024). Pojęcie transkulturowości w węgierskojęzycznej refleksji literaturoznawczej. „Wielogłos” 59, 15-35.

⁵⁸ Crusz, R. (1989). The crisis and cultural practice. „Framework: The Journal of Cinema and Media” 37, 5-18.

⁵⁹ Angus, L. (2003). The paradox of cultural identity in English Canada. „TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies” 10, 23-38.

⁶⁰ Hall, S. (2015). Cultural Identity and Diaspora. W: P Williams, L Chrisman (red.) *Colonial discourse and post-colonial theory*. Routledge 392-403.

⁶¹ Hauser, R. (2009). Cultural identity in a globalised world? a theoretical approach towards the concept of cultural identity. *Neue Medien und Kulturelle Vielfalt. Konzepte und Praktiken*, 327-348.

⁶² Karjalainen (2020). Cultural identity and its impact on today's multicultural organizations. „International Journal of Cross Cultural Management” 20(2), s.249-262.

⁶³ Gómez-Estern, B. M., et al. (2010). Literacy and the formation of cultural identity. *Theory, Psychology*, 20(2), 231-250.

⁶⁴ Park, I.Y., Scott, M.L. (2022). Understanding the ethnic self. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 9(2), 171-198.

⁶⁵ Popa, M.C. (2018). Shifting between cultural identities: The voice of preschool children. *The Journal of Education, Culture, and Society*, 9(2), 67-80.

⁶⁶ Darginavičienė, I. (2023). The multilingualism: Language and cultural identity. *LOGOS - A Journal of Religion, Philosophy, Comparative Cultural Studies, and Art*, 116, 167-174.

Najdalej w swojej interpretacji posuwa się chyba F. Jullien, który twierdzi, że tożsamość kulturowa nie istnieje w ogóle. A to dlatego, że przecież kultura i tożsamość kulturowa nie są stałymi, niezmiennymi monolitami. Przeciwnie, podlegają one ciągłym zmianom i negocjacjom, zatem używanie tych pojęć, które niosą za sobą określoną kategoryzację jest błędne, archaiczne. Mówić należy raczej o różnicowaniu się kultury, patrzeć na nią a wraz z nią na tożsamość przez pryzmat płynności, przemian i wzajemnego przenikania się kultur⁶⁷.

Nieliczne są głosy, że tożsamość kulturowa może w obliczu globalizacji skutecznie trwać, choćby przez wzgląd na jej głębokie zakorzenienie w prawie, edukacji itp⁶⁸.

Dostrzec można, że w dyskursie poczynawszy od lat 80 XX wieku widać jednak bardzo wyraźnie pewne tendencje zmierzające do negowania tożsamości społecznej oraz kulturowej. Co najmniej uważane są one za kategorie dynamiczne, zmienne w czasie, stale ewoluujące.

W świetle tych przekonań tożsamość kulturowa zaczyna być postrzegana jako niehermetyczna, podatna na homogenizację oraz labilna. Jednocześnie w różnych społeczeństwach obserwuje się tendencje globalizacyjne oraz homogenizacyjne, które idą w sukurs tezom o spadku znaczenia tożsamości kulturowej. Dochodzić ma do hybrydyzacji tożsamości, kształtowania się tożsamości hybrydowych a następnie transkulturowych.

Powyższy wywód prowadzi do wniosku, że istnieje potrzeba wypracowania spojrzenia, które mogłoby stanowić przyczynek do oceny diagnoz społeczeństwa transkulturowego z punktu widzenia innego niż proponowane przez Welscha poszukiwanie, „uchwycenie” tranzykcji świata do nowego stanu funkcjonalnego. Być może zasadne jest, zamiast poszukiwać przykładów, niezwykle skądinąd ciekawych, przejawów transkulturowości i tożsamości transkulturowych, podjęcie próby „zważenia” tendencji przeciwstawnych, obrony tożsamości. Takie podejście byłoby bezpośrednim nawiązaniem do dynamiki dostrzeżonej przez Hannerza – interakcji między lokalnym a globalnym.

Punktem wyjścia jest założenie, że to nie transkulturowość, ale tożsamość kulturowa i jej ewentualna ewolucja stanowiąc mogą odniesienie do oceny dynamiki społeczności, zjawisk i faktów społecznych, aż wreszcie całego współczesnego świata. Jednocześnie nie można zanegować, że obserwowane są silne tendencje zmierzające do negowania pojęć tożsamości społecznej, kulturowej.

Dyskusja naukowa wpłynęła na zmianę sposobów postrzegania tożsamości społecznej, którą zaczęto uważać za dynamiczną, zmienną w czasie, stale ewoluującą. Tożsamość

⁶⁷ Bistroń, A. (2017). The identity of a Romanian-Israeli writer in light of transcultural theory: The case of Virgil Duda. *Romanica Cracoviensia*, 17(4), 223–233.

⁶⁸ Gajić, M., Vujadinović, S., Popović, S. (2016). Globalization and cultural identity. *Herald*, 20, 41–56.

kulturowa postrzegana jest jako niehermetyczna, podatna na homogenizację, labilna. Rzutuje to na duże znaczenie dwóch głównych diagnoz Welscha, iż każda kultura narodowa wywodzi się z wielu kultur i ma charakter transkulturowy oraz Hannerza, że istnieje globalna ekumena złożona z hybrydowych wspólnot lokalnych.

Tymczasem widoczne są przejawy tożsamości kulturowej - napięcia na tle etnicznym, konflikty społeczne związane z masową imigracją, akty wojny kulturowej w debacie politycznej i przestrzeni informacyjnej, rozkwit regionalizmu, powrót nacjonalizmu w wielu państwach świata.

Powyższe pozwalałoby wysunąć hipotezę, że tożsamość kulturowa nadal ma znaczenie w świecie współczesnym. Diagnozy dotyczące transkulturowości współczesnych społeczeństw oraz hybrydowości kultury mogą być w pewnej mierze przedwczesne. Weryfikacja takich hipotez wymaga nie tylko krytycznego spojrzenia na dyskurs naukowy w zakresie tożsamości i transkulturowości, ale przede wszystkim sprowadza się formy eksploracji naukowej pojęcia tożsamości kulturowej w kontekście funkcjonowania współczesnego społeczeństwa i ustalenia jej rzeczywistych odniesień do zjawisk transkulturowości i hybrydyzacji.

Celem rozprawy doktorskiej jest analiza teoretyczna koncepcji transkulturowości w odniesieniu do tożsamości kulturowej. Dysertacja ma na celu dostarczenie uporządkowanej wiedzy dotyczącej obszarów tożsamości, a także na jej podstawie próby analizy tożsamości kulturowej w zestawieniu z procesami transkulturowymi.

Podjęcie powyższych zagadnień nie może się obyć bez uwzględnienia różnych spojrzeń na kategorię tożsamości, w ujęciu różnych nauk społecznych, w tym także przez pryzmat historycznej ewolucji dyskursu socjologicznego. Dopiero uwzględnienie różnorodnych kontekstów tej kategorii pozwala na wypracowanie użytecznego badawczo spojrzenia na tożsamość⁶⁹. Zamysłem autora będzie więc szerokie zobrazowanie zjawiska tożsamości kulturowej oraz współczesnych przemian procesów tożsamości zbiorowej na podstawie literatury i teorii.

Pytania badawcze postawione w rozprawie doktorskiej powinny być w takim kontekście następujące:

1. W jaki sposób kategoria tożsamości opisywana jest w naukach społecznych?
2. Czym jest tożsamość kulturowa i jakie są czynniki ją konstytuujące?
3. Czym jest transkulturowość i jakie koncepcje teoretyczne ją charakteryzują?

⁶⁹ Crf. Mamzer, H. (2002). Tożsamość w podróży: wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki (t. 32). Wyd. Nauk. UAM, Poznań, passim.

4. Jakie są obszary konfrontacji społecznej - tożsamości kulturowej w tradycyjnym rozumieniu i transkulturowości we współczesnym rozumieniu?
5. W jaki sposób transkulturowość wpływa na tożsamość kulturową współczesnych społeczeństw?

Pytania te odpowiadają następującym hipotezom szczegółowym:

1. Tożsamość jest dynamiczna i wielowymiarowa, kształtowana do pewnego stopnia przez interakcje społeczne i kontekst kulturowy.
2. Tożsamość kulturowa pełni funkcję identyfikacji jednostki i zbiorowości z daną kulturą, która integruje wspólne wartości i tradycje.
3. Transkulturowość to wyraźne przenikanie się kultur prowadzące do powstawania hybrydowych tożsamości kulturowych.
4. Definiowanie tożsamości w naukach społecznych jako płynnej, dynamicznej, wielowymiarowej, nie może być uważane za sprzeczne z faktem utrzymania się, a nawet wzrostu znaczenia tożsamości kulturowej mimo zjawisk transkulturowych i globalizacji.

W pracy doktorskiej zastosowana została metoda analityczno-syntetyczna, która ma na celu szczegółową analizę problemu badawczego oraz zweryfikowanie go na gruncie teoretycznym. Zastosowana metoda badawcza obejmuje w szczególności hermeneutyczne studium literatury przedmiotu i syntezę napływających z niej wniosków, wyodrębnienie i analizę istotnych zagadnień teoretycznych.

W planie prezentowanej rozprawy następować będzie stopniowe przejście od faktograficznego i – w miarę ograniczonej objętości pracy – szczegółowego przeglądu obszernej przecież literatury przedmiotu, do argumentacji, a więc od opisu stanu dyskursu do zabrania głosu w dyskursie. Droga ta co do zasady prowadzić będzie, zgodnie z zasadą przyjętą w wielu tekstach socjologicznych, od ogółu do szczegółu, zaś na końcu nastąpi przejście od analizy do syntezy, zwieńczone wyprowadzeniem uogólnień oraz udzieleniem odpowiedzi na pytania badawcze.

Dysertacja składa się z pięciu rozdziałów podzielonych na punkty. W rozdziale pierwszym omówiono kategorię tożsamości jako przedmiot zainteresowania nauk społecznych, z uwzględnieniem historycznej genezy sposobów jej postrzegania w dyskursie psychologicznym, socjologicznym i antropologicznym.

Rozdział drugi charakteryzuje tożsamość kulturową jako aspekt tożsamości oraz czynniki ją kształtujące. Z uwagi na ścisłe związki tożsamości kulturowej z innymi aspektami tożsamości, opisano także tożsamość społeczną, narodową, regionalną, ich znaczenie w życiu

zbiorowym oraz teoretyczne i praktyczne znaczenie tożsamości kulturowej. Zasygnalizowano m.in. regionalizm jako przejaw tożsamości. W rozdziale tym wyprowadzono także koncepcyjny model powiązań tożsamości kulturowej, społecznej, regionalnej i narodowej, napływający z dorobku literatury przedmiotu.

W rozdziale trzecim przedstawiono pojęcie transkulturowości oraz główne powiązane z nią koncepcje teoretyczne, którymi są globalna ekumena według Ulfa Hannerza oraz transkulturowość w ujęciu Wolfganga Welscha. Biorąc pod uwagę, że koncepcje te, choć niewątpliwie niezwykle ważne w dyskursie socjologicznym, nie są jedynymi, scharakteryzowano także w sposób zwięzły pozostałe ujęcia transkulturowości rozwinięte przez przedstawicieli nauk społecznych. W rozdziale tym nastąpiło stopniowe przejście od typowego przeglądu literatury w kierunku analizy eksploracyjnej z elementami analizy dyskursowej i kontekstowej – starano się zrozumieć i ukazać powiązania pomiędzy dominującymi koncepcjami zjawisk transkulturowych. Podjęto w nim także próbę krytycznego ustosunkowania się do poglądów Hannerza i Welscha.

W rozdziale czwartym podjęto próbę zestawienia tożsamości kulturowej z transkulturowością. Opisano wpływ globalizacji na tożsamość kulturową oraz pozostające z nim w ścisłym związku interakcje kulturowe pomiędzy tym, co lokalne oraz tym, co globalne. Przedstawiono także hybrydyzację kulturową jako ilustrację wzmiankowanych zjawisk. Następnie scharakteryzowano także konflikty i wyzwania związane z tożsamością kulturową, pozostające w związku z przejawami transkulturowości. W rozdziale tym stopniowo urzeczywistniano przejście od eksploracji istniejących nurtów teoretycznych w kierunku wyprowadzenia własnych refleksji teoretycznych.

Rozdział piąty stanowi próbę zestawienia dotychczasowych rozważań teoretycznych z obserwacjami dotyczącymi dynamiki współczesnych zjawisk i przemian społecznych. Analizie poddano przejawy transkulturowości w wybranych społeczeństwach europejskich i światowych, w szczególności Hiszpanii, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, dla których wyodrębniono osobne punkty. Następnie zestawiono je z przejawami tożsamości kulturowej w wyżej wymienionych państwach oraz w innych regionach świata. Posłużyły one do dokonania rekonstrukcji dynamiki tożsamości kulturowej współczesnych społeczeństw oraz jej porównania z głównymi postulatami autorów ujmujących transkulturowość jako diagnozę współczesnego społeczeństwa.

Strukturę pracy zamknięto zwięzłym Zakończeniem, w którym przedyskutowano uzyskane odpowiedzi na postawione we Wstępie pytania badawcze.

Rozdział I

Kategoria tożsamości w naukach społecznych

Istotną cechą pojęcia tożsamości jest fakt, iż nie posiada ono jednego ujęcia, nie tylko w poszczególnych naukach społecznych, ale nawet jednej, uproszczonej definicji, która byłaby przyjęta np. W systemie oświaty⁷⁰. Zupełnie jednorodnego sposobu rozumienia tożsamości nie są w stanie narzucić także współczesne konteksty polityczne⁷¹. Tożsamość należy w pewnym sensie do pojęć pierwotnych, występujących w dyskursie bez definicji w zasadzie od czasów antycznych⁷². Nie jest ona także objęta jednym sposobem analizy, punktem widzenia na to jak się przejawia i jaki ma wpływ na procesy społeczne.

Pojęcie kategorii odnosi się z kolei do klasy lub sposobu podziału obiektów, które mają wspólne cechy lub atrybuty. W różnych kontekstach, choćby w logice i językoznawstwie, kategorie wyznaczają jakiś systematyczny sposób grupowania lub organizowania przedmiotów w oparciu o określone kryteria lub właściwości⁷³.

W dziedzinie nauk społecznych tożsamość wyłania się zaś jako jedno z kluczowych pojęć, stale rosnących na znaczeniu, jako oś kształtująca indywidualne i zbiorowe postrzeganie osób i grup, a także ich zachowania.

Jako wielowymiarowa konstrukcja zagłębia się ona w to, jak jednostki i grupy definiują się w stosunku do innych, głęboko wpływając na ich interakcje, a więc i dynamikę społeczną. Pozawala ona także przypisywać, dzielić, sortować cechy i zachowania, budować i obalać teorie, dawać punkt odniesienia do oceny bieżących zdarzeń i historycznego biegu rzeczy. Prowadzi to do wniosku, że w naukach społecznych tożsamość ma charakter kategorii, w dodatku jednej z kategorii kluczowych.

Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie kształtowania się spojrzenia na tożsamość z perspektywy nauk społecznych, uwzględniając trzy główne, szerokie konteksty w jakich kategoria ta się przejawia – psychologiczny, socjologiczny (łącznie z filozofią społeczną) i antropologiczny (łącznie z perspektywą kulturoznawczą i medioznawczą).

⁷⁰ Van Alphen, F., Van Nieuwenhuysse, K. (2019). Conceptualizing “identity” in history education research. *The International Journal of Research on History Didactics, History Education, and History Culture*, 40, 81–114.

⁷¹ Feldman, N. (2004). The theorists' constitution: And ours. *Harvard Law Review*, 117(4), 1163–1194.

⁷² Thatcher, M.R. (2009). *The politics of identity in Greek Sicily and Southern Italy*. Oxford University Press.

⁷³ Lin, E.L., Murphy, G.L. (2001). Thematic relations in adults' concepts. *Journal of Experimental Psychology: General*, 130(1), 3.

1.1. Tożsamość w ujęciu psychologicznym

Poniższy podrozdział prezentuje genezę psychologicznych spojrzeń na tożsamość, w tym najważniejszych teoretyków rozwijających koncepcje tożsamości w ramach różnych nurtów i dziedzin psychologii. Tekst ma charakter zasadniczo chronologiczny przechodząc przez kolejne ujęcia tożsamości, a następnie dokonana w nim zostaje próba krótkiego uogólnienia przedstawionych psychologicznych koncepcji tożsamości.

Wczesne psychologiczne teorie tożsamości ogniskowały się głównie na dzieciach, ich rozwoju psychologicznym i biologicznym, niekiedy wychowaniu. Celem ich wysuwania było wyjaśnienie w szczególności tego, jak kształtuje się ludzka samoświadomość, poczucie własnej wartości, postrzeganie samego siebie, funkcjonowanie społeczne, przy czym w każdej z tych sfer tradycyjnie ogromną wagę przykładano do badań nad okresem dzieciństwa i dojrzewania.

Genetycznie, w zasadzie aż do lat 60 XX wieku, kiedy psychologię zrewolucjonizowały badania Abrahama Maslowa, wyróżnić można dwie szkoły, w obszarze których rozpoznać można elementy badań teoretycznych nad tożsamością jednostki – szkołę psychoanalityczną i szkołę związaną z psychologią poznawczą. Obie te szkoły powiązane były silnie z kształtującą się wówczas psychologią rozwojową, a więc i wzajemnie na siebie oddziaływały⁷⁴, a nawet podejmowano próby ich integracji⁷⁵.

W myśl nurtu psychoanalitycznego, tożsamość jest to zasadniczo pewne zjawisko zakorzenione we wzajemnym oddziaływaniu między nieświadomymi konstruktami ego, superego i id, modulowane przez impulsy biologiczne, normy społeczne i indywidualne potrzeby⁷⁶.

Za pioniera w zakresie psychologicznych badań nad tożsamością można uważać jeszcze Zygmunta Freuda i jego prace z początku XX w. Główną inspiracją dla poglądów Freuda na temat tożsamości było studium słynnego przypadku dziewiętnastoletniej pacjentki psychiatrycznej Dory, zmagającej się z histerią⁷⁷.

W ramach analizy tego przypadku, Freud wpadł na koncepcję kształtowania się samoświadomości przez nieświadome pragnienia i konflikty wewnętrzne, mechanizmy obronne i rozwój psychoseksualny. Złożoność przypadku Dory, w tym jej objawy fizyczne,

⁷⁴ Conn, W.E. (1977). Personal identity and creative self-understanding: Contributions of Jean Piaget and Erik Erikson to the psychological foundations of theology. *Journal of Psychology and Theology*, 5(1), 34–39.

⁷⁵ Fast, I., et al. (2013). *Event theory: A Piaget-Freud integration*. Routledge, passim.

⁷⁶ Elliott, R.D., Meltzer, B.N. (1981). Symbolic interactionism and psychoanalysis: Some convergences, divergences, and complementarities. *Symbolic Interaction*, 4(2), 225–244.

⁷⁷ Billig, M. (1997). Freud and Dora: Repressing an oppressed identity. *Theory, Culture, Society*, 14(3), 29–55.

które Freud zinterpretował jako przejawy stłumionych emocji oraz rozpad ich relacji terapeutycznej, podkreślały dla niego zawiłą naturę ludzkiej psychiki⁷⁸.

Należy zauważyć, że wczesne teorie psychoanalizy rozwijane przede wszystkim przez samego Freuda, koncentrowały na wąskim aspekcie tożsamości, tj. na identyfikacji płciowej. Zakładały one, że ta kształtuje się podczas tzw. fallicznego etapu rozwoju psychoseksualnego, który występuje w wieku od trzech do sześciu lat. Na tym etapie dzieci identyfikują się z rodzicem tej samej płci, a proces ten charakteryzować się ma tzw. kompleksem Edypa u chłopców i tzw. kompleksem Elektry u dziewcząt. Kompleksy te obracają się wokół uczucia pożądania dziecka do rodzica przeciwnej płci i rywalizacji z drugim z rodziców. Dzięki temu konfliktowi, dziecko przyjmuje określone zachowania i postawy, a przez to internalizuje role płciowe i cechy związane ze swoją płcią, budując tym samym własną identyfikację płciową⁷⁹.

Kontynuatorami myśli Freuda w zakresie rozumienia tożsamości byli w szczególności Jacquesa Lancana (symboliczne i wyobrażeniowe aspekty tożsamości)⁸⁰ oraz Melanie Klein (proces internalizowania obiektów, zwłaszcza utożsamiania się z opiekunem przez dziecko) i Annę Freud (mechanizmy obronne w kształtowaniu tożsamości w rozwoju dziecka)⁸¹.

Ewentualnie zaliczyć tu można także, Otto Kernberga (psychologia ego) i Heinza Kohuta (psychologia jaźni, ang. *self*, znaczenie empatii i rozwoju *self* w kontekście relacji)⁸².

Dorobek Kohuta i Kernberga obejmował m.in. badanie psychoanalitycznej koncepcji roli jaźni w normalnym funkcjonowaniu osobowości i w zaburzeniach osobowości.

W normalnym funkcjonowaniu osobowości większość ludzi rozwija – w myśl tej koncepcji - stabilny i stosunkowo wysoki poziom samooceny, dumę z tego, co do tej pory osiągnęli, realistyczne ambicje, plany na przyszłość, poczucie, że zwracają na siebie uwagę i sympatię, a także zasługują na te stany. Tym samym większość ludzi nie angażuje się lub angażuje w sposób nieznaczny w egoistyczne uprzedzenia, które odnoszą się do powszechnej

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Person, E.S., Ovesey, I.L. (1983). Psychoanalytic theories of gender identity. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 11(2), 203–226.

⁸⁰ Ragland-Sullivan, E. (1982). Jacques Lacan: Feminism and the problem of gender identity. *SubStance*, 11(3), 6–20.

⁸¹ Viner, R. (1996). Melanie Klein and Anna Freud: The discourse of the early dispute. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 32(1), 4–15.

⁸² Strozier, C. B. (2007). Heinz Kohut and the meanings of identity. *Contemporary Psychoanalysis*, 43(3), 399–410.

tendencji ludzi do przypisywania sobie zasług za sukcesy, i zaprzeczania porażkom. Brak tych przymiotów prowadzić ma m.in. do narcyzmu i innych zaburzeń⁸³.

Tym nie mniej, uczonym który rozwinął na bazie szkoły psychoanalitycznej szerszą, własną teorię psychologii rozwojowej i jednocześnie psychologii społecznej, z istotnym naciskiem na tożsamość był Erik Erikson w latach 50 XX w. W ramach swojej teorii rozwoju psychosocjologicznego wypracował on model składający się z ośmiu etapów, podkreślający m.in. konflikty psychospołeczne, które kształtują tożsamość na przestrzeni życia (nie tylko w okresie dojrzewania)⁸⁴.

Jak się zdaje, dla Eriksona, życie społeczne tworzy pewnego rodzaju mikrokosmos, w którym tożsamość jest dla człowieka punktem odniesienia, mapą, kompasem – atrybutem bez którego człowiek nie przetrwa. Jak zaznaczał „w społecznej dżungli ludzkiej egzystencji nie ma poczucia bycia żywym bez poczucia tożsamości”⁸⁵.

Dla Eriksona, ustanowienie bezpiecznej tożsamości jest postrzegane jako podstawowa funkcja ego. Samą tożsamość można jego zdaniem postrzegać jako wewnętrzne poczucie tego, kim jesteśmy, co czyni nas wyjątkowymi, poczucie ciągłości w czasie i poczucie całości⁸⁶.

Tożsamość jest dla niego strukturą płynną, kształtowaną przez trwającą całe życie serię ośmiu etapów psychospołecznych, z których każdy przedstawia wyjątkowe wyzwania i konflikty, które kształtują poczucie własnej wartości jednostki⁸⁷.

Dodać należy, że Erikson w sposób bardzo głęboki ugruntował w psychologii kategorię tożsamości, wprowadzając do dyskursu pojęcie „kryzysu tożsamości”, zwłaszcza w odniesieniu do znanych już zjawisk - kryzysu dorastania, ewentualnie kryzysu wieku średniego⁸⁸.

Kryzys dorastania interpretował Erikson jako konflikt tożsamości z rolą społeczną. W okresie dojrzewania jednostki przechodzą bowiem znaczące zmiany fizyczne i zmagają się z przejściem od dzieciństwa do dorosłości. Erikson podkreślił tę fazę jako kluczową dla osiągnięcia tożsamości. Nastolatki często eksperymentują wówczas z różnymi rolami, w poszukiwaniu odpowiedzi na fundamentalne pytanie „kim jestem?”. Jest to przeważnie okres

⁸³ Larsen, R.J., Buss, D.M. (2021). *Personality psychology: Domains of knowledge about human nature*. McGraw Hill, s. 300-320.

⁸⁴ Hoffman, L.E. (1982). From instinct to identity: Implications of changing psychoanalytic concepts of social life from Freud to Erikson. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 18(2), 130–146.

⁸⁵ Bendle, M.F. (2002). The crisis of ‘identity’ in high modernity. *The British Journal of Sociology*, 53(1), 1–18.

⁸⁶ Larsen, R.J., Buss, D.M. (2021). *Personality...* op. cit., s. 308.

⁸⁷ Weiland, S. (1993). Erik Erikson: Ages, stages, and stories. *Generations: Journal of the American Society on Aging*, 17(2), 17–22.

⁸⁸ Larsen, R.J., Buss, D.M. (2021). *Personality...* op. cit., 308.

niezwykle trudny. Chociaż niektórzy mogą szukać zewnętrznych doświadczeń formacyjnych lub dołączać do różnych grup w celu eksploracji własnej tożsamości, poszukiwania siebie, narażając się niekiedy na zagrożenia. Ponieważ jest to czas w życiu, kiedy młodzież szuka modeli, okres ten charakteryzuje się zwiększoną podatnością na wpływy. Tym nie mniej, ostatecznie większość dochodzi na tym etapie do spójnego zrozumienia siebie i swoich wartości przewodnich⁸⁹.

W omawianym ujęciu, rozwiązując kryzys tożsamości, niektóre osoby rozwijają tzw. tożsamość negatywną, tj. opartą na niepożądanych rolach społecznych (np. członek gangu ulicznego), a – co gorsza – kultura masowa dostarcza całych zestawów niepożądanych wzorców⁹⁰. Na marginesie można wskazać, że wnioski Eriksona w zakresie kształtowania się tożsamości i podatności młodzieży na wpływy w tym okresie, mają bezpośrednie implikacje, m.in. uważane są za powód oddzielania nieletnich i młodocianych skazanych od osób dorosłych w większości systemów prawnych⁹¹.

Badania Eriksona przydały mu licznych kontynuatorów, zwłaszcza Jamesa E. Marcie i Meredith L. Friedman, którzy wprowadzili pojęcie statusu tożsamości ego⁹².

W uproszczeniu można powiedzieć, że rozwinęli oni prace Eriksona, wprowadzając do jego teorii różne statusy tożsamości, które mają być charakterystyczne dla poszczególnych jednostek w postaci ich własnych wartości, cech i celów.

Równolegle do szkoły psychoanalitycznej, rozwijała się teoria rozwoju poznawczego (poznawczo-strukturalna) zapoczątkowana w latach 20 i 30 XX wieku przez Jeana Piageta⁹³. Teoria ta wyjaśniać miała m.in. zagadnienie rozwoju poznawczego dzieci i jego implikacji dla kształtowania się tożsamości i rozwijana była przez samego autora przez kilkadziesiąt kolejnych lat⁹⁴.

Dla Piageta, tożsamość wydaje się być swego rodzaju pochodną rozwoju poznawczego a dzieci aktywnie konstruują rozumienie siebie i świata poprzez różne etapy rozwoju⁹⁵.

⁸⁹ Ibidem, 313.

⁹⁰ Ibidem, 314.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Marcia, J.E., Friedman, M.L. (1970). Ego identity status in college women. *Journal of Personality*, 38(2), 249–263.

⁹³ Isaacs, S., Piaget, S.J. (1929). The child's conception of the world (Book review). *The Journal of Genetic Psychology*, 36, 597–607.

⁹⁴ Piaget, J. (1976). Identity and conservation. W: B. Inhelder, H. H. Chipman, C. Zwingmann (red.), *Piaget and his school* (str. 89–99). Springer, Boston.

⁹⁵ Brainerd, C. J. (1978). The stage question in cognitive-developmental theory. *Behavioral and Brain Sciences*, 1(2), 173–182.

Kontynuatorami Piageta byli Lawrence Kohlberg i Jerome Bruner. Pierwszy z nich opracował teorię rozwoju moralnego, która odzwierciedla poszczególne etapy rozwoju poznawczego⁹⁶, zaś drugi położył większy nacisk na kontekst kulturowy i społeczny, a także znaczenie edukacji w kształtowaniu tożsamości⁹⁷. Do pewnego stopnia za kontynuatora myśli Piageta można uważać także jego głównego polemistę, Leva Vygotsky'ego. Ten m.in. pod wpływem teorii rozwijanych na gruncie socjologii, podkreślił rolę interakcji społecznych, kultury i języka w rozwoju poznawczym, uzupełniając i dokonując rewizji etapów proponowanych przez Piageta⁹⁸.

Jeśli porównać obie opisane szkoły z punktu widzenia teoretycznego ujęcia tożsamości, teoria rozwoju poznawczego Piageta mogłaby być – jak się zdaje – do pewnego stopnia postrzegana jako znaczenie bardziej wartościowa, niż teoria psychoanalityczna Freuda, ze względu na jej empiryczne podstawy, uniwersalność w różnych kulturach, bezpośrednie zastosowania, choćby w edukacji i skupienie się na obserwowalnym wzroście poznawczym⁹⁹.

W okresie powojennym na bazie obu wyżej opisanych podejść dochodzi do krystalizowania się zupełnie nowego nurtu, jakim była psychologia humanistyczna. W tworzeniu jej podwalin większe znaczenie miała jednak szkoła psychoanalityczna, zwłaszcza głęboko zmodyfikowane podejście Ludwiga Binswanger (antropoanaliza i analiza egzystencjonalna).

Według Binswanger celem całej egzystencji człowieka jest zjednoczenie ze światem, dzięki przekraczaniu samego siebie przez miłość. Na gruncie tej szkoły dowodzono, że owa miłość ma korzenie we wspólnotcie ludzkiej, jest sposobem na samospełnienie i rozwiązanie sensu egzystencjalnego¹⁰⁰.

Jeszcze na gruncie psychoanalizy, powstaje także wybitnie humanistyczny w swej formie, wzbogacony o liczne motywy religijne i filozoficzne, nurt personalistyczny. Własną, silnie egzystencjalną i transcendentną, koncepcję prezentuje tu przede wszystkim Victor Frankl. Według niego tożsamość człowieka, będąca „autentycznością istnienia”, oznacza odkrycie sensu egzystencji¹⁰¹. Podobnie, jak u Binswanger istotną rolę odgrywa tu miłość jako

⁹⁶ Lickona, T. (1978). *Moral development and moral education*. W: J. M. Gallagher, J. A. Easley (red.), *Knowledge and development* (str. 21–74). Springer, Boston.

⁹⁷ Lawton, J.T., Saunders, R.A., Muhs, P. (1980). Theories of Piaget, Bruner, and Ausubel: Explications and implications. *The Journal of Genetic Psychology*, 136(1), 121–136.

⁹⁸ Bruner, J. (1997). Celebrating divergence: Piaget and Vygotsky. *Human Development*, 40(2), 63–73.

⁹⁹ Kuhn, D. (1979). The application of Piaget's theory of cognitive development to education. *Harvard Educational Review*, 49(3), 340–360.

¹⁰⁰ Caruso, I. A. (1953). *Psicoanalisi e sintesi dell'esistenza*. Marietti, wyd. Marietti, Torino, s. 141.

¹⁰¹ Frankl, V. E. (1959). *Grundriss der Existenzanalyse und der Logotherapie*. Urban, Schwarzenberg, s. 661.

fundament przekraczania samego siebie, zjawisko bezinteresowne, altruistyczne. Ostatecznym sensem istnienia człowieka według Frankla jest jednak odkrycie własnego powołania. Staje się to możliwe pod wpływem „spotkania z Transcendencją”, a więc zasadniczo zjednoczenie z Bogiem i zbawienie w sensie zupełnie religijnym¹⁰².

Podobnie, Viktor Emil von Gebsattel, w swej koncepcji tożsamości na gruncie psychoanalizy personalistycznej, twierdził, że człowiek posiada dwie sfery, personalną i apersonalną. Pierwsza z nich obejmuje wymiar duchowy człowieka, który składa się na sens egzystencji, wolność i odpowiedzialność. Według autora sfera ta może być pielęgnowana przez zasady etyczne i teologiczne. Sensem istnienia człowieka była zaś z tego punktu widzenia jest bezinteresowna miłość oraz służba Boga. W rezultacie, człowiek może oprzeć swą egzystencję na sferze duchowej, uznając Boga za swój najwyższy autorytet lub też skazać się na nieobecność sfery duchowej w swoim życiu. Druga sfera, apersonalna, obejmuje rzeczywistość psychosomatyczną człowieka, która opiera się na wyjaśnieniach medycznych i psychologicznych¹⁰³.

Pełen rozkwit szkoły humanistycznej dokonał się natomiast za sprawą prac Abrahama H. Maslowa¹⁰⁴, na skutek nadania nadania omawianemu nurtowi ściślejszej korespondencji z rzeczywistością empiryczną i stosownej neutralności światopoglądowej. Uczony ten wprowadził w latach 50 XX wieku tzw. teorię motywacji, która pośrednio wpływa na rozumienie własnej tożsamości jednostki poprzez samorealizację¹⁰⁵.

Na bazie tej teorii, stopniowo tworzy się bardzo szeroki nurt psychologiczny, w ramach którego przyjmuje się, że człowiek stara się poznać rzeczywistość, aktywnie z nią oddziałuje, współuczestniczy w niej, a ponadto istnieją pewne wartości, jak wolność, podmiotowość, wybór, samorealizacja itp., konstytutywne dla jego rozwoju¹⁰⁶.

Pogląd Maslowa na tożsamość koncentruje się wokół koncepcji, gdzie ostatecznym celem rozwoju jest osiągnięcie silnego poczucia siebie lub „prawdziwego ja”. Proces ten obejmuje zaspokojenie podstawowych potrzeb oraz osiągnięcie autonomii i autentyczności. Sam autor zauważ

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Gebsattel, V. (1959). Gedanken zu einer anthropologischen Psychotherapie. Urban, Schwarzenberg, Munchen- Berlin 1959, 330.

¹⁰⁴ Pearson, E.M., Podeschi, R.L. (1999). Humanism and individualism: Maslow and his critics. *Adult Education Quarterly*, 50(1), 41–55.

¹⁰⁵ Nowicka, A. (2021). Kategoryzacja pojęcia tożsamości w perspektywie społeczno-kulturowej. *Rozprawy Społeczne*, 15(3), s. 16.

¹⁰⁶ Obacz, P. (2015). Psychologia humanistyczna: Humanistyczne ideały i wartości w psychologii. W: I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska (red.), *Idee i wartości w języku i kulturze* (str. 62–71). Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

a jednak, że budowa osobistej tożsamości może być postrzegana jako faza przejściowa, która może prowadzić do wyższego stanu transcendencji ego, w którym można „poczuć” połączenie ze światem, „wyjść” poza samoświadomość. W perspektywie Masłowa osiągnięcie dobrze określonej tożsamości jest koniecznym krokiem na drodze do tak pojmowanej transcendencji¹⁰⁷.

Na marginesie należy wspomnieć, że wokół prac i wypowiedzi Masłowa narosło przez lata szereg mitów i niedopowiedzeń, które utrudniają ich interpretację, stąd przy analizie ich znaczenia zalecana jest daleko posunięta ostrożność¹⁰⁸.

Podkreślić należy także, że w psychologii humanistycznej tożsamość wydaje się nie tyle stanem, czy zespołem cech, co przede wszystkim dążeniem. W ramach takiego jej ujęcia rozwijają się chociażby teorie samorozwoju Carla Rogersa¹⁰⁹.

Dla Rogersa, tożsamość to przede wszystkim stan kształtowany poprzez samoświadomość i dążenie do rozwoju osobistego, autentyczności i samoakceptacji¹¹⁰. Autor ten kładzie nacisk na tożsamość jako indywiduum ogólnych przeżyć człowieka, nie wyodrębniając dalszych jej sfer, ani nie określając jej dynamiki rozwoju. Wizja tożsamości Rogersa ogranicza się więc zasadniczo do jednowymiarowego aspektu tożsamości, wykluczającego aspekty związane z życiem społecznym, aspekty kulturowe, duchowe, wartości osobiste, religijne, czy też normy moralne. Jednowymiarowość ta była przedmiotem późniejszej krytyki tej koncepcji¹¹¹.

Psychologia humanistyczna pozwoliła jednakże wypracować o wiele szersze ujęcia tożsamości, niż ograniczające się ściśle do dążenia jednostki do zaspokojenia jej indywidualnych potrzeb. Na gruncie tej dyscypliny opierają zazwyczaj ujęcia tożsamości w psychologii chrześcijańskiej. Do autorów, którzy w sposób najbardziej wnikliwy skupiali się na istocie tożsamości człowieka może być w tym obszarze zaliczony Amadeo Cencini.

Zaproponował on koncepcję warstw strukturalnych tożsamości, wśród których wymienił tożsamość somatyczną (związaną z cielesnością), psychiczną (obejmującą emocje i procesy poznawcze), ontologiczną (odnoszącą się do samego faktu istnienia i poczucia bycia),

¹⁰⁷ Maslow, A. H. (1961). Peak experiences as acute identity experiences. *The American Journal of Psychoanalysis*, 21, 254–262.

¹⁰⁸ Compton, W. C. (2018). Self-actualization myths: What did Maslow really say? *Journal of Humanistic Psychology*, 58(3), 1–18.

¹⁰⁹ Moodley, R., Shipton, G., Falken, G. (2000). The right to be desperate and hurt and anger in the presence of Carl Rogers: A racial/psychological identity approach. *Counselling Psychology Quarterly*, 13(4), 353–364.

¹¹⁰ Pisarik, C.T., Larson, K.R. (2011). Facilitating college students' authenticity and psychological well-being through the use of mandalas: An empirical study. *The Journal of Humanistic Counseling*, 50(1), 84–98.

¹¹¹ Vitz, P. (1987). *Psicologia e culto di Sé: Studio critico*. Centro Editoriale Dehoniano, s. 88.

metapsychiczną (dotyczącą relacji z absolutem i sfery duchowej) i metasomatyczną (łącającą cielesność z duchowością)¹¹².

Cencini zwracał uwagę na przestrzeń tożsamości somatyczno-fizycznej jako najbardziej „powszechnej” we współczesnym świecie i kulturze. Twierdził on, że kultura Zachodu przykładą zbyt dużą wagę do sfery fizycznej, oddalając tym samym inne wymiary tożsamości. Pierwszorzędna staje się w przestrzeni tej kultury koncentracja na wyglądzie, ciele czy zdrowiu, przy czym najbardziej istotna sfera kształtowania ludzkiej tożsamości – sfera psychiczna – zostaje przewartościowana (tj. niedowartościowana)¹¹³.

Między innymi za sprawą psychologii humanistycznej, ale także równoległych nurtów rozwijanych na gruncie socjologii (zwłaszcza teorii interakcjonizmu społecznego, która opisana zostanie w kolejnym podrozdziale), począwszy od lat 70 XX w., następuje wyraźne przejście badań nad tożsamością z obszaru psychologii rozwojowej w stronę psychologii społecznej.

Na gruncie tym powstaje teoria tożsamości społecznej Henriego Tajfela i Johna Turnera.

Obejmuje ona cztery osiowe podejścia. Po pierwsze, kategoryzacja społeczna, która oznacza, ludzie kategoryzują siebie i innych w grupy społeczne, co prowadzi do poczucia „my” kontra „oni”. Po drugie, identyfikacja społeczna, która polega na tym, że jednostki przyjmują tożsamość grupy, do której należą, kształtując swoje postawy i zachowania¹¹⁴. Dalej, wskazać należy na tzw. porównania społeczne, na mocy których członkowie grupy porównują swoją grupę z innymi, często faworyzując ją na ich tle i dyskryminując inne, a dzięki temu podnosząc swoją samoocenę.

W końcu zaś, u Tajfela występuje także pojęcie pozytywnej odrębności, które oznacza, że ludzie dążą do utrzymania lub osiągnięcia tożsamości społecznej poprzez pozytywne porównywanie swojej grupy własnej z grupą obcą, tego że jest ona lepsza na tle grup obcych¹¹⁵.

Wskazani autorzy dokonali doniosłego w swych skutkach rozróżnienia na tożsamość społeczną i osobistą, o istotnym wpływie na dalsze kategoryzacje naukowe. Z tego powodu, ich teorię, zwłaszcza w ujęciu rozwijanym przez Turnera, można by uważać za jedno z największych, jeśli nie największe, osiągnięcie psychologii w dziedzinie badań nad tożsamością. Do wskazanej argumentacji należy podejść z tym jednakże zastrzeżeniem, że

¹¹² Cencini, A. (1988). *Amerai il Signore Dio Tuo: Psicologia dell'incontro con Dio*. Edizioni Dehoniane, s. 13.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ H. Tajfel, Social identity and intergroup behaviour. „Social science information” 1974, 13(2), 65-93.

¹¹⁵ Idem, J.C. Turner (20014). The social identity theory of intergroup behavior. W: J.T. Jost, J. Sidanius (red.), *Political Psychology*, Psychology Press, New York, passim.

koncepty do pewnego stopnia podobne (patrz: podrozdział następny) przyjmowane były już uprzednio przez Georga H. Meada, a potem Ervinga Goffmanna na gruncie socjologii.

Tożsamość osobista odnosi się do samoświadomości jednostki, wywodzi się z jej osobistych relacji i unikalnych osobistych doświadczeń. Obejmuje cechy charakterystyczne (idiosynkratyczne), które odróżniają jedną osobę od drugiej¹¹⁶.

Tożsamość społeczna dotyczy zaś innego rodzaju samoświadomości jednostki, a tej która wynika z jej postrzeganej przynależności do grup społecznych. Chodzi o wspólne cechy, takie jak przynależność do określonej narodowości, religii, zawodu lub innych klasyfikacji grupowych, które sprawiają, że jednostka identyfikuje się z innymi oraz całą grupą¹¹⁷.

Powyższe podejście posiada pewne powiązanie z socjologicznymi koncepcjami narracyjnymi oraz związanymi z rolami społecznymi. Zakłada ono, że człowiek może eksponować różną tożsamość w różnych sytuacjach (na przykład, student uniwersytetu przejawiający zupełnie inną tożsamość względem rodziców a inną względem kolegów z akademika¹¹⁸).

W psychologii osobowości przyjmuje się, że tak ujmowana tożsamość społeczna jest to jaźń, która jest pokazywana innym ludziom. Na ile jest to „część nas samych”, na tyle człowiek używa jej by osiągać określone cele w interakcji społecznej, np. aby wyrzucić na kogoś określone wrażenie, umożliwić innym określenie kim jest on sam i czego mogą się po nim spodziewać, względem niego oczekiwać¹¹⁹.

Tożsamość społeczna różni się przy tym od samoświadomości, ponieważ tożsamość zawiera elementy, które są społecznie obserwowalnymi, publicznie dostępnymi zewnętrznymi wyrazami jaźni. Jednocześnie człowiek nie ma wpływu na wszystkie aspekty tożsamości społecznej, np. na płeć i pochodzenie etniczne. Te mogą, ale nie muszą, odzwierciedlać samoświadomość danej osoby, ale są częścią jaźni dostępnej dla innych¹²⁰.

W latach 80, z psychologii rozwojowej wyodrębnia się także inny nurt, psychologia narracyjna Dana McAdamsa z teorią opowieści życia. Teoria ta rozwijana jest w bogatej palecie publikacji tego autora i jego współpracowników. Na jej gruncie pojawia się tzw. tożsamość narracyjna, którą jednostki konstruują i internalizują, stale ewoluująca i integrująca historię

¹¹⁶ Ashforth, B. E., Mael, F. (1989). Social identity theory and the organization. *Academy of Management Review*, 14(1), 20–39.

¹¹⁷ Turner, J.C., Oakes, P.J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, 25(3), 237–252.

¹¹⁸ Larsen, R.J., Buss, D.M. (2021). *Personality*....

¹¹⁹ Ibidem, 454.

¹²⁰ Ibidem.

siebie, własnego życia, opowieści na swój temat, tworząca u danej osoby poczucie jedności i celu w życiu¹²¹.

W teorii tej pojawia się pojęcie życia jako historii (opowieści), którego dwiema osiami są dwie kategorie - wolność i komunია. Wolność wprowadzana nacisk na osobiste osiągnięcia i autonomię, podczas gdy komunია koncentruje się na związkach, miłości i przynależności społecznej. Opowieści życia są konstruowane w kontekście kulturowym, społecznym i historycznym, a wpływ na nie mają wspólne społeczne narracje i oczekiwania w ramach grup ludzi¹²².

Na dyskurs w dziedzinie psychologii społecznej bardzo istotny wpływ mają niektóre szkoły socjologiczne, zwłaszcza interakcjonizm społeczny. W tym obszarze wymienić należy przede wszystkim prace G.H. Meada i Alfred Schutza¹²³, a także poszczególne nurty pochodne. Do tych z kolei zaliczyć można myśl Talcotta Parsonsa i Roberta Mertona (konstytuujące tzw. nurt socjologiczny)¹²⁴ oraz Theodore'a R. Sarbina i Vica Allena (osiowe dla nurtu socjologiczno-psychologicznego)¹²⁵.

Na ile interakcjonizm społeczny zostanie omówiony w kontekście teoretyczno-genetycznym przy socjologicznych ujęciach tożsamości, na tyle obecnie wydaje się zasadne wymienić jego główne cechy w wyżej wymienionych nurtach psychologicznych. Przede wszystkim podkreśla on symboliczne znaczenia, które ludzie rozwijają, i na których polegają w procesie interakcji społecznych¹²⁶.

Jeśli chodzi o tożsamość, nurt ten oferuje odrębny sposób rozumienia, jak jednostki tworzą poczucie samego siebie. W symbolicznym interakcjonizmie tożsamość nie jest postrzegana jako stała ani nieodłączna; jest raczej czymś, co jest konstruowane i rekonstruowane poprzez interakcje z innymi¹²⁷.

Najbardziej szczegółowe koncepcję tożsamości we współczesnej psychologii społecznej przedstawiają jednakże Ludger Veelken i Lothar Krappmann¹²⁸.

¹²¹ McAdams, D.P., McLean, K.C. (2013). Narrative identity. *Current Directions in Psychological Science*, 22(3), 233–238.

¹²² Idem., et al. (2006). Continuity and change in the life story: A longitudinal study of autobiographical memories in emerging adulthood. *Journal of Personality*, 74(5), 1371–1400.

¹²³ Perinbanayagam, R.S. (1975). The significance of others in the thought of Alfred Schutz, G. H. Mead, and C. H. Cooley. *The Sociological Quarterly*, 16(4), 500–521.

¹²⁴ House, J.S. (1977). The three faces of social psychology. *Sociometry*, 40, 161–177.

¹²⁵ Sarbin, T.R., Allen, V.L., Rutherford, E.E. (1965). Social reinforcement, socialization, and chronic delinquency. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 4(3), 179–184.

¹²⁶ Perinbanayagam, R.S. (1975). The significance... op. cit.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Nowicka, A. (2021) *Kategoryzacja...* op. cit.

Zdaniem Veelkena, tożsamość ludzka jest to zbiór cech człowieka, będących pochodną jego doświadczeń, procesów psychicznych i historii, który należy analizować jako wynik wzajemnych interakcji, dla człowieka akceptowalnych. Nadmienia on, że tożsamość integralna to zdolność człowieka do osiągnięcia równowagi pomiędzy własnymi potrzebami i rzeczywistością a oczekiwaniami wynikającymi z życia społecznego. Równowaga ta jest możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek potrafi zdystansować się wobec osobistych potrzeb i dążeń, a także wzorców społecznych. Wówczas bowiem tożsamość inkorporuje zasady porządku społecznego przy afirmacji własnej osoby, w sposób możliwy do zaakceptowania jej przez innych partnerów interakcji. Według Veelkena, za brak równowagi pomiędzy tożsamością indywidualną a społeczną odpowiedzialne są stany lękowe i brak poczucia własnej wartości, świadomości¹²⁹.

Krappmann natomiast zwraca uwagę, że budowanie zintegrowanej i zrównoważonej tożsamości jest zależne również od sposobów organizacji życia społecznego oraz funkcjonujących w nim praw, norm i wartości. Prawidłowa organizacja społeczna oznacza możliwość odpowiedzialnego i świadomego modyfikowania wzorców oraz funkcji społecznego zachowania. Zakłada ona również pewnego rodzaju sprawiedliwość społeczną, polegającą na równouprawnieniu członków społeczności oraz wolność od sztywnych norm i zasad¹³⁰. Jednocześnie wprowadza on pojęcie tożsamości dojrzałej, którą jest zdolność do spójnego kontaktu z samym sobą, z procesami somatyczno-psychicznymi oraz innymi partnerami interakcji społecznej, zaś jej skutkami jest m.in. posiadanie tolerancji na sytuacje ambiwalentne, związane ze złożonością życia społecznego oraz świadomość potrzeb zarówno swoich, jak i innych ludzi¹³¹.

Jak wskazano, równolegle rozwija się jednak zupełnie inny nurt psychologii społecznej w postaci modelowania cech odrębności. Począwszy od lat 70. XX wieku zaczynają być w nim proponowane tzw. modele tożsamości, głównie obejmujące określone grupy społeczne, szczególnie zaś mniejszości. Na gruncie modeli tożsamości rasowej, etnicznej, a zwłaszcza płciowej, rozwijają się szerokie obszary badań należące do nowych dyscyplin - psychologii feministycznej, *gender studies* i psychologii *queer*¹³². Kierunek ten nawiązuje poniekąd do myśli z okresu emancypacji kobiet, czy emancypacji osób czarnoskórych w USA, stanowiąc pewnego rodzaju pogłębioną refleksję na temat funkcjonowania społecznego

¹²⁹ Veelken, L. (1978). Einführung in die Identitatherapie. Enke, s. 40.

¹³⁰ Krappmann, L. (1978). Soziologische Dimension der Identität. Klett-Cotta, s. 140-160.

¹³¹ Ibidem, 151.

¹³² Puzio, A., Forbes, A. (2021). Gender identity as a social developmental process. W: Nadal, K.L., Scharrón-del Río, M.R. (red.). *Queer psychology: Intersectional perspectives* (str. 33-58), Springer Nature, Cham.

dyskryminowanych i „obcych” grup społecznych. Nabiera on przyspieszenia w okresie tzw. rewolucji seksualnej, a następnie ulega rozkwitowi w XXI wieku. Jego naukowe podstawy pojawiły się jednak wraz z teorią *queer* na początku lat 90. XX wieku. Stało się tak głównie pod wpływem uczonych, takich jak Judith Butler i Eve Sedgwick¹³³. Modele tożsamości LGBTQ + zostały z kolei wypracowane m.in. przez Vivienne Cass nieco wcześniej, bo jeszcze w latach 70. XX w. Można więc wysunąć przypuszczenie, że nurt ten podąża od szczegółu do ogółu, rozszerzając pierwotne obserwacje i refleksje na szersze grupy społeczne, aż w końcu na społeczeństwo jako całość¹³⁴.

Wspólnym mianownikiem teorii tych byłoby założenie, że tożsamość jest wielowymiarowa, a wpływa na nią i kształtuje ją skrzyżowanie kategorii rasy, pochodzenia etnicznego, płci, odzwierciedlając różnorodne konteksty kulturowe i indywidualne doświadczenia danej osoby¹³⁵.

Bardzo bliskim z teoretycznego punktu widzenia, ale zaliczanym najczęściej do psychologii medycznej kierunkiem dociekań teoretycznych są modele tożsamości osób z niepełnosprawnościami¹³⁶.

Dalej, kolejnymi szkołami spojrzenia na tożsamość wypracowanymi na gruncie psychologii w ostatnich dekadach, są postrukturalizm z dekonstrukcjonizmem oraz teorie tożsamości w świecie cyfrowym. Odpowiadają one na pytanie, czym jest tożsamość w kontekście nowoczesnych zjawisk kulturowych. W ogólnym dyskursie tych kierunków badawczych tożsamość jest w istocie konstruktem fragmentarycznym, kształtowanym społecznie¹³⁷.

Kluczowe nurty teoretyczne zaprezentowane w powyższym tekście, zebrane zostały w postaci tabeli (1).

¹³³ Minton, H. L. (1997). *Queer theory: Historical roots and implications for psychology*. Theory, Psychology, 7(3), 337–353.

¹³⁴ McDonald, G.J.H., Minton, L. (1985). *Homosexuality and identity formation*. W: S. O'Hara, M. Shively (red.), *Origins of sexuality and homosexuality* (str. 91–105). Routledge, London.

¹³⁵ Jones, S. R., McEwen, M. K. (2015). A conceptual model of multiple dimensions of identity. *Journal of College Student Development*, 41(4), 405–414.

¹³⁶ Forber-Pratt, A.J., Lyew, D.A., Mueller, C., Samples, L.B. (2017). Disability identity development: A systematic review of the literature. *Rehabilitation Psychology*, 62(2), 198.

¹³⁷ Hansen, L. (2011). The politics of securitization and the Muhammad cartoon crisis: A post-structuralist perspective. *Security Dialogue*, 42(4–5), 357–369.

Tabela 1: Kluczowe, poruszone w tekście sposoby interpretacji tożsamości w dyskursie psychologicznym (opracowanie własne)

Nurt teoretyczny	Główni przedstawiciele	Sposoby pojmowania tożsamości
Psychoanaliza	Freud	Tożsamość jest zakorzeniona w doświadczeniach z wczesnego dzieciństwa i kolejnych etapach psychoseksualnych.
	Erikson	Tożsamość jest procesem trwającym całe życie, nieustannie kształtowanym przez czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, a jej kształtowanie przebiega w etapach rozwoju psychologicznego przez całe życie.
Teoria poznawczo-strukturalna	Piaget	Tożsamość wiąże się z rozwojem poznawczym. W procesie dojrzewania jednostki przechodzą określone zmiany w swoich strukturach poznawczych, które wpływają dalej na ich postrzeganie siebie i innych.
	Kohlberg	
	Bruner	
Teoria tożsamości społecznej	Tajfel i Turner	Tożsamość wywodzi się z przynależności do grup społecznych, podług której ludzie dzielą siebie i innych na różne kategorie społeczne: „w grupie” (my) i „z grupy obcej” (oni). Podział ten wpływa na ich samoocenę oraz na zachowanie jednostki w stosunku do innych.
Narracyjna teoria tożsamości	McAdams	Tożsamość jest postrzegana jako zinternalizowana i rozwijająca się opowieść o sobie (jaźni), która nadaje życiu człowieka pozory jedności, celu i znaczenia. Wydarzenia życiowe są tu zintegrowane

		w spójną narrację, która określa, kim ktoś jest.
Psychologia queer	Judith Butler	Tożsamość jest fragmentaryczna, płynna i konstruowana poprzez praktyki dyskursywne. Nie jest to stałe ani istotne, ale raczej ciągły proces stawania się, na który wpływa dynamika władzy, język i narracje kulturowe.
	Eve Sedgwick	
	Vivienne Cass	

Z powyższej tabeli wynika, że sposób pojmowania tożsamości w dyskursie psychologicznym ulegał zmianom o charakterze ewolucyjnym, które można by ująć w uproszczeniu w trzy etapy.

W pierwszym etapie (początek XX w.), punktem wyjścia było uważanie tożsamości za konstrukt kształtujący się we wczesnym dzieciństwie. Następnie sposób jej pojmowania przeszedł w kierunku procesu kształtującego się o wiele dłużej, bo przez całe życie.

W drugim etapie (połowa XX w.), powyższe podejście rozszerzone zostało najpierw o uwzględnienie rozwoju poznawczego, a następnie wpływu grupy społecznej i jej kategoryzacji. Procesy te ująć można w historię życia opowiadaną przez samego zainteresowanego, z uwzględnieniem jego doświadczeń rozwojowych, społecznych i poznawczych.

W końcu, w trzecim etapie (schyłek XX w.) tożsamość oparta na narracji jest w zasadzie dyskursywna, a więc także fragmentaryczna i płynna, nie można jej uważać za stałą, niezmienną i obiektywnie zdefiniować. Na marginesie należy wskazać, że znów takie ujęcie tożsamości, dalece przecież kontrowersyjne, nie musi sprzeciwiać się dorobkowi socjologii wypracowanemu w oderwaniu od ideologicznych aspektów dyskursu w zakresie transkulturowości. Tożsamość ponowoczesną, jak i tożsamość społeczną w ogóle niewątpliwie można podzielić na dwa wymiary – wewnętrzny i zewnętrzny¹³⁸. Choćby przecież Jan Szczepański rozróżniając świat wewnętrzny („konstrukcją mojego Ja”) i zewnętrzny (jako całość cech i własności jednej i tylko jednej osoby), dostrzegł, że indywidualność człowieka jest czynnikiem dynamicznym, choćby przez wzgląd na ogromny zakres sfer życia w jakich się

¹³⁸ Mielicka-Pawłowska, H. (2012). Oczywiścieść kulturowa a tożsamość ponowoczesna. W: D. Czakoń, M. Boruta (red.), Kim jestem? Kim jesteśmy? : antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości (str. 86-96), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków..

przejawia¹³⁹. Nie wydaje się zaś podejściem jakkolwiek spójnym próba dowodzenia, że indywidualność człowieka obejmująca wszystkie sfery jego życiowej aktywności jest co prawda dynamiczna, ale już tożsamość kulturowa jest względnie stała.

Tym nie mniej, należy mieć na uwadze, że wyżej opisane etapy stanowią dalece posunięte uproszczenie.

Mimo, iż wiele kierunków daje pogłębione spojrzenie na interakcję człowieka z otoczeniem społecznym, nadal trudno o jedną definicję tożsamości, jaka byłaby obecnie definicją wiodącą. Na gruncie psychologii, głównym kryterium i punktem odniesienia zachowań ludzkich jest „świadomość samego siebie”, co za tym idzie, poczucie własnej tożsamości.

Psychologia niewątpliwie wypracowała pewne spojrzenie na zjawiska takie jak „utrata tożsamości” lub jej „zatarcie”, które powodują w człowieku reakcje negatywne, tj. zaburzenia działania i myślenia¹⁴⁰. Niewątpliwie w tym kontekście można doszukać się istotnego wpływu wyżej scharakteryzowanej myśli Masłowa.

Obecnie, zagadnienie tożsamości jest głównym obszarem psychologii osobowości, ale interpretacja pojęcia tożsamość zależna już od konkretnej dziedziny psychologii, która się nią zajmuje. Na tym podłożu występuje również wiele rozbieżności, gdyż problem tkwi w rozstrzygnięciu sporu na temat zagadnień antropologicznych, związanych z naturą zachowań ludzkich. W konsekwencji, poszczególne kierunki psychologiczne nie są zgodne, co do interpretacji faktów psychicznych i precyzji ich kryteriów¹⁴¹.

Taki stan rzeczy wynika – jak się zdaje – z faktu, że pojęcie „tożsamości” w psychologii jest wielopłaszczyznowe, a jego rozumienie ewoluowało w czasie, odzwierciedlając różne, wyżej scharakteryzowane, perspektywy teoretyczne i kierunki badań.

Obecnie jednak, we wszystkich nurtach psychologicznych, interpretujących tożsamość, odrzuca się determinizm biologiczny oraz redukcję nomotetyczną, która oznacza tłumaczenie zachowań ludzkich w oparciu o tylko jeden typ praw lub czynników¹⁴².

Z powyższych założeń można wnioskować, że odnalezienie tożsamości człowieka nie ogranicza się do świadomości aktualnej sytuacji somatyczno-psychicznej, ale wychodzi szerzej w sferę funkcjonowania emocjonalnego i społecznego dalej osoby. Zwłaszcza w zaprezentowanych koncepcjach o charakterze egzystencjalnym, odnalezienie tożsamości ma

¹³⁹ Szczepański, J. (1988). O indywidualności. Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, s. 7-10.

¹⁴⁰ Dziewiecki, M. (2021). Psychologiczne interpretacje tożsamości człowieka. Pobrano z: https://opoka.org.pl/biblioteka/II/P/tozsamosc_czlowieka.html (dostęp: 21.02.2021).

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibidem.

swoje skutki, w skrajnym przypadku wprost zobowiązuje do zrozumienia, jakie jest powołanie ludzi w otaczającej rzeczywistości i czym jest ta rzeczywistość. Taka perspektywa przedstawia tożsamość jako zjawisko, które wymaga tworzenia, kształtowania, nie jest czymś gotowym i istniejącym. „Ja” jest w ciągłej realizacji, wyrażając przy tym wartości, aspiracje i kierunki istnienia¹⁴³.

Ponadto z przedstawionego opisu wysnuć można wniosek, że w psychologii występują zasadniczo dwa główne sposoby patrzenia na tożsamość – socjokulturowy i rozwojowy.

W perspektywie socjokulturowej, tożsamości są kształtowane przez konteksty społeczne i kulturowe, podczas gdy w perspektywie rozwojowej kształtowanie tożsamości i przyjęcie roli społecznej można uważać za jedno z fundamentalnych wyzwań okresu dorastania.

Z przytoczonych rozważań wynika, że w żadnym z tych ujęć tożsamość nie jest konstruktem statycznym, ale raczej dynamicznym, który zmienia się co najmniej w cyklu życia jednostki, a w niektórych ujęciach może różnić się w zależności od kontekstu, a nawet sytuacji społecznej.

1.2. Tożsamość w ujęciu socjologicznym

W niniejszym podrozdziale przedstawiony zostanie dyskurs socjologiczny nad pojęciem tożsamości. W pierwszej kolejności opisany zostanie w sposób faktograficzny sposób ujmowania kategorii tożsamości w kolejnych teoriach socjologicznych, następnie przedstawione zostaną główne osie relacji tego dyskursu z rozwijającymi się w danym czasie ideami filozoficznymi i politycznymi, aż w końcu przedstawiony zostanie stan obecnego postrzegania kategorii tożsamości w socjologii.

Genezy socjologicznego spojrzenia na tożsamość upatrywać można najprędzej w pracach Emile Durkheima datowanych na przełom XIX i XX wieku. Uczony ten jako jeden z twórców naukowej socjologii, skupiał się na analizie integracji społecznej i sumieniu zbiorowym, co pozwoliło położyć podwaliny pod późniejsze teorie tożsamości społecznej jako tożsamości zbiorowej. Postulował on, że struktury społeczne i kultura znacząco wpływają na indywidualne działania i samorozumienie jednostek¹⁴⁴.

¹⁴³ Nowicka, A. (2021) *Kategoryzacja...* op. cit.

¹⁴⁴ LaMagdeleine, D. R. (2016). *The leadership imagination*. Edward Elgar Publishing.

Nie bez znaczenia pozostają tu także durkheimowskie pojęcia podstaw więzi społecznych, obejmujące solidarność organiczną i mechaniczną. Zauważyć należy, że są wskazane elementy opisu rzeczywistości wydają się na tyle dobrym modelem istotnych elementów rzeczywistości społecznej, że dyfundowały do literatury, gdzie ich oddanie okazuje się niezbędne dla opisowego ukazania mikrostruktury społecznej¹⁴⁵.

Doniosły wpływ na zrozumienie zagadnienia tożsamości miały także prace Maxa Webera nad działaniami społecznymi, grupami statusu społecznego i tzw. stratyfikacjami w obrębie społeczeństwa. Wzbogacił on dyskurs naukowy o ujęcie teoretyczne, wedle którego działania ludzi są napędzane, motywowane przez ich subiektywne rozumienie świata, które jest kształtowane przez ich pozycję społeczną (stratyfikacja)¹⁴⁶.

Wskazać należy także na Georga Simmela. Ten uważany jest za twórcę teorii form społecznych i roli jednostki w tych formach, co przekłada się na podwaliny do późniejszego ujmowania tożsamości jako wprowadzie społecznie ukonstytuowanej, ale dynamicznej. Koncepcja „obcego” Simmela jest szczególnie istotna, odnosząc się do jednostki, która jest wprowadzie częścią danego społeczeństwa, ale wciąż jest od niego nieco zdystansowana, mając unikalną tożsamość, która nie jest w pełni zgodna z tożsamością zbiorową¹⁴⁷.

Za pierwsze, pełnoprawne teorie tożsamości należy jednakże uważać prace Meada tworzące podwaliny teorii interakcjonizmu symbolicznego. Jego idea „Ja” tworzonego poprzez interakcje społeczne oraz koncepcje „Ja” (spontaniczny i autonomiczny aspekt jaźni, ang. *I*) i „mnie” (uspołeczniony aspekt jaźni, ang. *me*) były podstawą późniejszych badań empirycznych nad tożsamością¹⁴⁸. Interakcjonizm symboliczny zainicjowany przez Meada w latach 30. i 40. XX w. silnie podkreślał społeczny proces tworzenia tożsamości¹⁴⁹. Mead zasugerował, że ludzie tworzą tożsamości na podstawie swoich interakcji społecznych i znaczeń, jakie przypisują tym interakcjom.

Dla Meada struktura osobowości człowieka i jego tożsamość to zjawiska kształtujące się pod wpływem aktywnego uczestniczenia w życiu społecznym. Tożsamość jest wynikiem oddziaływania wielu czynników obejmujących trzy wymiary - wymiar ról, wzorców i funkcji,

¹⁴⁵ Banaś, M. (2018). Spoistość więzi w obrębie mikrostruktury społecznej—szkic z zakresu socjologii literatury. *Spółczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne*, 2 (29), 295-304.

¹⁴⁶ Barbalet, J. M. (1980). Principles of stratification in Max Weber: An interpretation and critique. *British Journal of Sociology*, 31, 401–418.

¹⁴⁷ Allen, J. (2000). On Georg Simmel: Proximity, distance, and movement. W: M. Crang, N. Thrift (red.), *Thinking space* (str. 54–70). Routledge.

¹⁴⁸ Dunn, R. G. (1997). Self, identity, and difference: Mead and the poststructuralists. *The Sociological Quarterly*, 38(4), 687–705.

¹⁴⁹ Shalin, D. N. (1986). Pragmatism and social interactionism. *American Sociological Review*, 51(1), 9–29.

które jednostka uznaje za własne w procesie socjalizacji, wymiar świadomość i zrozumienia sposobów zachowań, funkcji partnerów interakcji, współdziałania z nimi, aż w końcu, wymiar, subiektywnych reakcji człowieka na oczekiwania innych względem niego. Według autora, dzięki reakcji subiektywnej, człowiek nabiera zdolności do zdystansowania się względem wzorców społecznych oraz potrafi modyfikować system społeczno-kulturowy¹⁵⁰.

Dalej, w okresie powojennym największe znaczenie w rozwoju socjologicznych teorii tożsamości miały prace Talcotta Parsonsa z lat 50 XX w. Przyjąć zarazem można, że stanowiły one pewnego rodzaju kontynuację strukturalizmu Durkheima. Parsons podkreślał znaczenie pozycji społecznej i jej funkcji odnoszącej się do określenia danego człowieka. Choć autor ten uznawał, że jednostka potrafi interpretować i w pewnym stopniu modyfikować system społeczno-kulturowy, z którym się ona utożsamia, to jednak uważał jednocześnie, że jej wewnętrzne przeżycia i procesy psychiczne odgrywają w tym rolę mało istotną. Interpretuje bowiem Parsons „tożsamość” jako rezultat generalnej internalizacji danego systemu społeczno-kulturowego¹⁵¹.

Innym badaczem, który miał wpływ na kształtujące się spojrzenia na tożsamość w ramach omawianego ujęcia był – wzmiankowany już - Erikson wraz ze swoją teorią rozwoju psychospołecznego. Sugerował on, że tworzenie tożsamości jest krytycznym problemem w okresie dojrzewania, podczas którego jednostki eksperymentują z różnymi rolami, a następnie przyjmują je w życiu.

Na tle powyższych interpretacji do lat 60 XX wieku wykształciła się w socjologii perspektywa dramaturgiczna, kojarzona głównie z Ervingiem Goffmanem. Podejście to wykorzystuje metaforę teatru do wyjaśnienia, w jaki sposób jednostki przedstawiają się, prezentują innym. Ogólnie rzecz biorąc, badania empiryczne Goffmana, obejmujące szczegółową obserwację i jakościową analizę codziennych interakcji społecznych, doprowadziły do rozwoju analizy dramaturgicznej, która porównuje interakcje społeczne do przedstawień scenicznych i wywarła szeroki – jak się zdaje – wręcz fundamentalny wpływ na teorię socjologiczną, wpływając na dalsze badania empiryczne nad tożsamością, interakcjami, piętnem społecznym, a także rozszerzyły się na inne, rodzące się wówczas dyscypliny, m.in. medioznawstwo i kulturoznawstwo.

Główne spostrzeżenia dotyczące zasadności analogii teatru do zachowań społecznych człowieka ujął Goffman w 1959 roku w głośnej książce pt. „Człowiek w teatrze życia

¹⁵⁰ Mead, G. H. (1968). *Mind, self, and society*. University of Chicago Press.

¹⁵¹ Parsons, T. (1951). *The social system*. The Free Press.

codziennego”. W oczach autora, jednostki przy każdej obecności grupy obserwatorów, m.in. w domu, pracy, szkole, przejawiają zespół zachowań, które określił on jako występ, a wraz z nimi tzw. fasadę, tj. standardowe środki wyrazu, stosowane celowo lub mimowolnie podczas występu¹⁵².

Goffman wyobrażał sobie, że jednostki mają pewnego rodzaju „frontową scenę”, na której prezentują się w korzystnym świetle oraz „tylną scenę”, na której mogą być sobą, nie martwiąc się o to, jak wyglądają dla innych. W odniesieniu do tego spojrzenia na tożsamość, obserwacja istnienia jednostek odczuwających związek z ich przynależnością, światopoglądem itp. można postrzegać z dużym dystansem, być może w kategoriach szekspirowskiego ujęcia określającego życie jako teatr, w którym aktorami są ludzie, kolejno wchodzący i schodzący ze sceny. Najważniejsza jest głębia pełnego obrazu danej jednostki eksponowana właśnie na metaforycznej „scenie tylnej” (kulisów), a więc to co zakryte, ukryte przed światem zewnętrznym. Na marginesie podkreślić należy że teoria ta silnie akcentuje potrzebę bardzo dogłębnych badań empirycznych, które odsłaniają fasadowe warstwy deklaracji poszczególnych ludzi¹⁵³.

Goffmann uznawał istnienie trzech rodzajów tożsamości¹⁵⁴.

Tożsamość prywatną można przyrównać do koncepcji „sceny tylnej”, w której jednostki są poza widokiem publicznym i mogą porzucić swoje role społeczne, być sobą.

Tożsamość społeczną można powiązać ze „sceną frontową”, na której jednostki aktywnie występują i prezentują się innym w sposób zgodny z oczekiwaniami i normami społecznymi.

W końcu zaś tożsamość subiektywna to wewnętrzne poczucie siebie danej jednostki, które według Goffmana jest nieustannie kształtowane i przekształcane zarówno przez interakcje na scenie, jak i za kulisami¹⁵⁵.

Należy zauważyć, że pomiędzy sposobem ujmowania tożsamości przez Goffmanna a innymi uprzednio już opisanymi występują pewne analogie. Konstrukcja alegoryczna „sceny frontowej” przeciwstawianej „scenie tylnej” ma bowiem do pewnego stopnia odzwierciedlenie w starszej genetycznej koncepcji Meada („Ja” i „mnie”) oraz późniejszej Tajfela i Turnera.

¹⁵² Goffman, E. (2020). Człowiek w teatrze życia codziennego (P. Śpiewak & H. Datner, tłum.). Warszawa: Aletheia.

¹⁵³ Goffman, E. (2020). Człowiek w teatrze życia codziennego (P. Śpiewak & H. Datner, tłum.). Warszawa: Aletheia..

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ Ibidem.

W duchu analogii teatralnych zarysowanych przez Goffmanna tworzyli kolejni teoretycy. George McCall i Jerry Simmons w dziele pt. „Teoria tożsamości” opisują improwizację roli przez jednostkę, która dąży do realizacji planów i działań. Według autorów pojęcie tożsamości roli oznacza schemat, jaki przygotowuje jednostka w odniesieniu do pozycji społecznej, jaką zajmuje. Wyobrażeniowy pogląd samego siebie wiąże się z tego rodzaju ryzykiem, iż często staje się on wyidealizowany¹⁵⁶. Uważali oni, że tożsamość roli jednostki staje się częścią jej planów i celów. Autorzy ci opisują również „spoistość” tożsamości ról jednostek i ich zróżnicowanie pod względem dopasowania elementów tożsamości. W tym aspekcie, według nich role tożsamości układają się w hierarchię ważności, którą cechuje tendencja wartościująca, występując w każdej interakcji jednostki z partnerem społecznym¹⁵⁷.

Ważną reminiscencją terminologiczną wskazanych metafor jest wypracowanie i ukształtowanie się osiowego po dziś dzień pojęcia „ról społecznych”. Określenie to przypisywane jest pracom Talcotta Parsons’a z połowy XX wieku¹⁵⁸ i następnie stosowane było m.in. przez Meade’a¹⁵⁹, tym nie mniej za jego głównego popularyzatora uważać można właśnie Goffmana.

Na tym etapie rozwoju myśli socjologicznej, tożsamość można było uważać za zjawisko z obszaru styku jednostki ze społeczeństwem, trudne do badania, gdyż dynamiczne, czasem skrywane przez daną jednostkę, a o tym jak jednostka odnajduje się w realiach tego zjawiska, decydować miały procesy postawy kształtujące się jeszcze na wczesnych etapach rozwoju osobowości. Metaforyczne ujęcia tożsamości w powojennych szkołach socjologicznych sprowadzić można – jak się zdaje – do roli jednostki jako aktora w pewnym teatrze życia, w którym tożsamość jest sposobem odnajdywania się na deskach teatru, a maskującą ją fasadą – wyuczona, odgrywana rola i przyodziany strój.

Szkołą, jaka wówczas zyskała na popularności był konstrukcjonizm społeczny, reprezentowany głównie przez Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. W nurcie tym, tożsamość jest konstruowana poprzez procesy i interakcje społeczne. Natomiast normy i kategorie społeczne (takie jak płeć, rasa i klasa) nie są nieodłączne, ale są ustalane i utrwalane przez społeczeństwo¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Turner, J. H. (2019). *Struktura teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Weinstein, M. A. (1973). The sociology of public morality: Talcott Parsons and phenomenology. *Sociological Focus*, 6(2), 10–31.

¹⁵⁹ Miller, D. L. (1973). George Herbert Mead: Symbolic interaction and social change. *The Psychological Record*, 23, 294–304.

¹⁶⁰ Hazelrigg, L. E. (1986). Is there a choice between “constructionism” and “objectivism”? *Social Problems*, 33(6), 1–13.

W znanej pracy pt. „Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii”, powyżsi autorzy doszli m.in. do przekonania, że socjalizacja człowieka jest zwrotną, dwukierunkową relacją pomiędzy tożsamością człowieka (jako składnikiem rzeczywistości subiektywnej) i jego otoczeniem (jako rzeczywistością obiektywną), mogącą przebiegać pomyślnie lub niepomyślnie w zależności od stopnia odpowiedniości tej relacji¹⁶¹.

W kolejnych dekadach ujęcie tożsamości było w mniejszym stopniu determinowane metaforami stosowanymi do jej opisu, a w większym stopniu wynikami badań empirycznych.

Jak wskazano w poprzednim podrozdziale, w latach 70. XX w. Tajfel i Turner opracowali teorię tożsamości społecznej, która koncentruje się na tym, jak własne poczucie tego, kim jest dana jednostka, opiera się na jej przynależności do grupy. Zgodnie z tą teorią ludzie czerpią swoją tożsamość (i poczucie własnej wartości) z grup społecznych, do których należą. W tym więc ujęciu tożsamość byłaby adaptacją, odpowiedzią na potrzebę przynależności w piramidzie Masłowa.

W powyższym kontekście, tożsamość zaczęto postrzegać jako kształtującą się przez całe życie, a nie tylko w okresie dojrzewania, pod wpływem stałej interakcji człowieka z jego otoczeniem. Wypracowana w latach 80 XX w. teoria kontroli tożsamości Petera Burke'a obraca się wokół idei, że ludzie zachowują spójność w swoich wyobrażeniach o sobie, dopasowując swoje zachowania i postrzeganie ich przez innych do ich standardów tożsamości¹⁶². Mechanizmem rządzącym tym dopasowaniem jest pętla sprzężenia zwrotnego, w której każda rozbieżność między tożsamością a zachowaniem/percepcją społeczną uruchamia określoną korektę w sposobie zachowania jednostki¹⁶³.

W sukurs tożsamości w barwach płynnej, adaptacyjnej integracji człowieka ze społeczeństwem idą dwie inne teorie socjologiczne wypracowane w latach 80 XX wieku.

W pracach Kimberlé Crenshaw, tożsamość odnosi się do sposobów, w jakie różne aspekty samoidentyfikacji danej osoby (np. rasa, płeć, klasa społeczna) nakładają się na siebie i wpływają na jej doświadczenia życiowe¹⁶⁴. Koncepcja ta w kolejnych dekadach nabierała na znaczeniu przyczyniając się do rozumienia tożsamości społecznej jako wybitnie złożonej

¹⁶¹ Berger, P. L., Luckmann, T. (2010). *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy* (J. Niżnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 249.

¹⁶² Burke, P. J., Reitzes, D. C. (1981). The link between identity and role performance. *Social Psychology Quarterly*, 44(2), 83–92.

¹⁶³ Burke, P. J., Fessler, R. (1983). A collaborative approach to supervision. *The Clearing House*, 57(3), 107–110.

¹⁶⁴ Matsuda, M. J. (1989). Pragmatism modified and the false consciousness problem. *South California Law Review*, 63, 1763.

i wieloaspektowej, wieloperspektywicznej w realiach nawet bardzo jednorodnego społeczeństwa.

Równolegle, jako rozwinięcie teorii tożsamości społecznej Turnera i Tajfela, kształtowała się teoria samokategoryzacji. W myśl tej teorii, ludzie dzielą się na grupy „własne” (bliższe) i grupy „obce” (dalsze), co wpływa niejako dwutorowo na ich zachowanie i postrzeganie. Szkoła ta silnie podkreśla swoistą płynność tożsamości, ponieważ najistotniejsze kategorie mogą się zmieniać w zależności od kontekstu, w jakim są rozpatrywane¹⁶⁵.

W latach 80 i 90 XX wieku rozwijała się także teoria tożsamości Strykera.

Ta obraca się wokół ról społecznych „odgrywanych” przez ludzi, ale koncentruje się w głównej mierze na tym, w jaki sposób role te budują podstawę ich tożsamości. Ludzie są postrzegani jako posiadający wiele ról (a tym samym wiele tożsamości), które wpływają na ich zachowanie¹⁶⁶.

Autor ten twierdzi, że na ludzkie zachowanie społeczne wpływają aspekty otoczenia fizycznego i społecznego człowieka. Zwraca on ponadto uwagę na „symbole pozycji”, jakie zajmują ludzie w strukturach społecznych oraz role, jakie są przypisywane jednostce w świecie społecznym. Według Strykera tożsamości są częściami jaźni, które związane są z pozycjami, jakie towarzyszą człowiekowi na arenie społecznej. Twórca w swą koncepcję wprowadza termin „zaangażowanie”, które oznacza stopień relacji jednostki z innymi partnerami. Im głębsza relacja, tym większe zaangażowanie i wyższy poziom uwydatnień tożsamości jednostki¹⁶⁷.

Za jedną z genetycznie najpóźniejszych naukowych teorii tożsamości uważać można teorię tożsamości narratywnej (narracyjnej) rozwijaną zasadniczo w trzech ostatnich dekadach. W tym spojrzeniu, ludzie budują swoją tożsamość poprzez historie, które „opowiadają” o sobie i swoim życiu¹⁶⁸. Podejście to pierwotnie miało na celu zrozumieć, jak ludzie nadają sens swoim doświadczeniom i jak przedstawiają swoją tożsamość innym, z czasem prowadząc do

¹⁶⁵ Abrams, D., Hogs, M. A. (1990). Social identification, self-categorization, and social influence. *European Review of Social Psychology*, 1(1), 195–228..

¹⁶⁶ Stryker, S., Macke, A.S. (1978). Status inconsistency and role conflict. *Annual Review of Sociology*, 4(1), 57–90.

¹⁶⁷ Turner, J. H. (2019). *Struktura...* op. cit.

¹⁶⁸ Somer, M. (2023). Narrativity, culture, and causality: Toward a new historical epistemology. Retrieved July 29, 2023, from <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51211/444.pdf> (dostęp: 29.07.2023).

własnej koncepcji tożsamości. Jako wiodąca postacią w tej szkole socjologicznej postrzegany może być m.in. Dan P. McAdams¹⁶⁹.

Koncepcje tożsamości wypracowane w wieku XX, obok coraz silniejszego oparcia na pracach empirycznych, nosiły jednakże pewien rys ideologiczny, widoczny na styku socjologii z filozofią i rozwijanymi doktrynami polityczno-prawnymi przez cały okres ich rozwoju.

Filozoficzne koncepcje XIX i XX wieku, które wpłynęły na socjologiczny dyskurs na temat tożsamości w XX wieku, obejmują z pewnością marksizm, w zakresie świadomości klasowej, eksplorację indywidualnej egzystencji przez egzystencjalizm, dalej nacisk strukturalizmu na leżące u podstaw tożsamości struktury społeczne, fenomenologię w zakresie świadomości i doświadczenia, poststrukturalizm w zakresie krytyki stabilnych znaczeń i postmodernizm, jeśli chodzi o pewnego rodzaju fragmentaryzację i dekonstrukcję tradycyjnych narracji¹⁷⁰.

Jeśli zaś chodzi o wpływ ideologii, niewątpliwie można wskazać wpływ marksizmu i ideologii lewicowych, jak i wpływ chrześcijaństwa, zwłaszcza katolickiej nauki społecznej. Oba te nurty przeważnie pozostawały w silnej opozycji wpływając na dyskurs socjologiczny w różnym czasie i w różnym stopniu¹⁷¹.

Dziewiętnastowieczne dzieła samego Marksa, np. „Manifest komunistyczny” (1848) i „Kapitał” (1867-1883), nie zawierały wprawdzie wprost pojęcia tożsamości, ale skupiały się na stosunkach klasowych i ekonomicznych jako fundamentalnych wyznacznikach struktury społecznej i indywidualnych pozycji w społeczeństwie¹⁷². Bez wątpienia, w omawianym kontekście, spojrzenie na społeczeństwo przez pryzmat klas było zbieżne z teorią stratyfikacji Weбера i również mogło odegrać swoją rolę w kształtowaniu socjologicznych koncepcji tożsamości¹⁷³.

W ujęciu marksizmu tożsamość jednostki jest w dużej mierze definiowana przez jej stosunek do środków produkcji, co doprowadziło do wypracowania koncepcji tożsamości

¹⁶⁹ McAdams, D. P. (1988). Biography, narrative, and lives: An introduction. *Journal of Personality*, 56(1), 1–18.

¹⁷⁰ Muldoon, M. S. (1990). Henri Bergson and postmodernism. *Philosophy Today*, 34(2), 179.

¹⁷¹ Melichar, K. E. (1988). Deconstruction: Critical theory or an ideology of despair? *Humanity, Society*, 12(4), 366–385..

¹⁷² Andrew, E. (1983). Class in itself and class against capital: Karl Marx and his classifiers. *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, 16(3), 577–584.

¹⁷³ Vandergeest, P., Buttel, F. H. (1988). Marx, Weber, and development sociology: Beyond the impasse. *World Development*, 16(6), 683–695.

klasowej, silnie powiązanej z proponowaną przez Marksa świadomością klasową, która miała być w szeregach proletariatu rozwijana, kształtowana, wspierana¹⁷⁴.

Z biegiem czasu inni teoretycy, opierając się m.in. na pracach Marksa, rozwinęli i rozszerzyli koncepcję tożsamości, obejmując nie tylko klasę, ale także inne kategorie społeczne, takie jak rasa, płeć i narodowość, które są również postrzegane jako głęboko powiązane ze stosunkami ekonomicznymi. Doprowadziło to do rozwoju, takich nurtów, jak marksistowski feminizm¹⁷⁵ i poniekąd także interseksjonalność¹⁷⁶.

W obszarze tym można by więc dopatrywać się odejścia od ekonomicznego postrzegania tożsamości oczami Marksa na rzecz postrzegania tożsamości przez pryzmat wielokulturowości, mniejszości, różnorodności.

Na przykład tzw. szkoła Birmingham w Wielkiej Brytanii, znana również jako brytyjskie studia kulturowe, z wybitnymi postaciami, takimi jak Stuart Hall pod koniec XX wieku zintegrowała szereg teorii występujących w dyskursie nauk społecznych, w tym psychoanalizy i poststrukturalizmu, w tym osoby o przekonaniach marksistowskich, z czasem tworząc jednak własne ujęcie tożsamości przez pryzmat praktyk i dyskursów kulturowych, struktur ideologicznych, ale także aktywnej roli jednostek w procesie formowania tożsamości¹⁷⁷.

W kategoriach lewicowo-liberalnej myśli społecznej postrzegać można dwa główne nurty teoretyczne rozwijane na przełomie XX i XXI wieku.

Postmodernistyczne teorie tożsamości (koniec XX wieku) kwestionują ideę stałej, stabilnej tożsamości, sugerując zamiast tego, że tożsamości są fragmentaryczne i płynne. Za jednego z głównych propagatorów tego spojrzenia mógł uchodzić Zygmunt Bauman¹⁷⁸, z tym że w obszarze tym trudno o aż tak jednoznaczne etykiety ideologiczne, jak również o jasne przypisanie go do socjologii, a nie antropologii.

Z kolei teorie typu queer uznać należy na nurt szeroki i zróżnicowany. Jednym z najbardziej istotnych ich aspektów jest odrzucenie stabilnych i binarnych ram tożsamości, szczególnie w odniesieniu do płci i seksualności¹⁷⁹. Za jedną z kluczowych postaci dla rozwoju

¹⁷⁴ Hudson, P. (1987). Proletarian experience, class interest, and discourse: How far can classical Marxism still be defended? *Politikon*, 14(2), 16–35.

¹⁷⁵ Stacey, J., Thorne, B. (1985). The missing feminist revolution in sociology. *Social Problems*, 32(4), 301–316.

¹⁷⁶ Matsuda, M.J. (1989). *Pragmatism...* op. cit.

¹⁷⁷ Khanmohammadi, K., Hajmohammadi, H. (2013). Critical appraisal of Birmingham School methodology through Islamic philosophy approach. *Journal of Islam and Social Studies*, 1(2), 86–107..

¹⁷⁸ Bauman, Z. (2001). Identity in the globalising world. *Social Anthropology*, 9(2), 121–129..

¹⁷⁹ Moussawi, G., Vidal - Ortiz, S. (2020). A queer sociology: On power, race, and decentering whiteness. *Sociological Forum*, 35(4), 1272 – 1289.

tego kierunku uważać można Judith Butler, autorkę koncepcja „performatywności”, która sugeruje, że kategorie tożsamości, takie jak płeć nie są wrodzone, ale są wykonywane i konstruowane poprzez powtarzające się zachowania¹⁸⁰.

Za sprawą powyższych kierunków dyskurs socjologiczny w obszarze refleksji nad tożsamością według niektórych uczonych zbliżył się w ostatnich latach w stronę wartości liberalnych, co może promować określone sposoby pojmowania tożsamości¹⁸¹, tym nie mniej nie oznacza to zarzucenia badań w innych nurtach.

Drugim kierunkiem ideowym, który oddziaływał na postrzeganie tożsamości w socjologii był niewątpliwie konserwatyzm, zwłaszcza społeczna nauka Kościoła Rzymskokatolickiego. Patrząc szerokim kontekstem na nauczanie chrześcijańskie w zakresie tożsamości wskazać można trzy aspekty jego wpływu na dyskurs.

Pierwszym z nich było zagadnienie tzw. tożsamości chrześcijańskiej lub katolickiej. Jeszcze obrady Soboru Watykańskiego II (1962-1965), podjęły temat tejże kategorii tożsamości. Istotny wpływ na jej rozwój miał następnie Karol Wojtyła, który w swoich dziełach podkreślał przyrodzoną godność osoby ludzkiej, komplementarność płci oraz znaczenie ludzkiej pracy nad rozwojem osobistym. W zbiorze wystąpień na audiencjach wygłoszonych w latach 1979-1984, proponował on wizję ludzkiej tożsamości zakorzenionej w ciele i relacjach z innymi ludźmi, zwłaszcza relacji między mężczyzną a kobietą¹⁸².

Wskazać należy także na Henriego Nouwena, który w zbiorze dzieł wydanych w drugiej połowie XX wieku doszukiwał się istoty tożsamości chrześcijańskiej w zjawisku umiłowania jednostki w oczach Boga¹⁸³. Z kolei Karl Rahner, w podobnym czasie poddawał analizie transcendentalne doświadczenia osoby ludzkiej, doszukując się podstaw tożsamości ludzkiej w samokomunikacji Boga¹⁸⁴.

Drugim aspektem była korespondencja z rozwijanymi teoriami tożsamości w dyskursie naukowym i filozoficznym. Przez cały okres rozwoju socjologicznych teorii tożsamości, nauczanie kościoła stawało w opozycji do części z nich, najpierw do marksizmu, potem także

¹⁸⁰ McKinlay, A. (2010). Performativity and the politics of identity: Putting Butler to work. *Critical Perspectives on Accounting*, 21(3), 232–242.

¹⁸¹ Mizrachi, N. (2016). Sociology in the garden: Beyond the liberal grammar of contemporary sociology. *Israel Studies Review*, 31(1), 36–65.

¹⁸² Mierzwiński, B. (2009). Teologia ciała jako istotny aspekt małżeństwa w świetle katechez środowych Jana Pawła II. *Studia Pastoralne*, 5, 35–44.

¹⁸³ Van Niekerk, R., Mayer, C. H., Fouché, P. J. (2022). The elusiveness of identity and meaning: The lonely journey of Henri Nouwen. W: R. Van Niekerk, C. H. Mayer, P. J. Fouché (red.), *Psychobiographical illustrations on meaning and identity in sociocultural contexts* (str. 263–284). Palgrave Macmillan..

¹⁸⁴ E. Kidd (2016). *The mystical and political body: Christian identity in the theology of Karl Rahner*. Online: https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/610/ (dostęp: 29.07.2023).

względem postmodernizmu i dekonstruktywizmu, aż w końcu wobec feminizmu i teorii queer¹⁸⁵. Tym nie mniej, niektóre teorie rzutowały na teologiczne podejście do tożsamości. I tak na przykład pisarz katolicki Thomas Merton rozważał koncepcję „prawdziwego ja” i „fałszywego ja” w duchowości chrześcijańskiej¹⁸⁶. „Prawdziwe ja” to według niego tożsamość w Bogu, podczas gdy „fałszywe ja” to tożsamość, którą konstruujemy na podstawie oczekiwań własnych i innych¹⁸⁷. Niewątpliwie można uważać tego rodzaju rozważania za korespondujące z uprzednio wzmiankowaną teorią interakcjonizmu symbolicznego Meada. Innym przykładem może być badanie tożsamości religijnej w kontekście psychoanalizy, jak np. prace Any-Marii Rizzuto¹⁸⁸.

Rozwinięciem powyższego aspektu, jest trzecia płaszczyzna oddziaływania myśli chrześcijańskiej z teoriami tożsamości, jaką jest udział konserwatywnych, zwłaszcza katolickich uczonych w rozwijaniu ogólnego dyskursu.

Udział ten można w pierwszej kolejności rozpoznać w dyskursie społeczno-filozoficznym. Przykładowo w postaci wkładu w egzystencjalistyczne dyskusje na temat tożsamości filozofa Gabriela Marcela, który obszernie pisał o tożsamości osobistej i jej związkach z wiarą¹⁸⁹.

Dalej, rozwój myśli komunitaryzmu miał przełożenie na sformułowanie tych teorii tożsamości, które dotyczyły relacyjnej natury tożsamości i znaczenia wspólnoty dla jej budowy. Tu wymienić można na przykład filozofa Jeana Vaniera¹⁹⁰.

Pewien pośredni wkład można dostrzec także w nauczaniu na temat praw człowieka i sprawiedliwości społecznej, przy czym – w tym zakresie pojawia się korespondencja z teoriami lewicowymi, choćby w postaci myśli tzw. teologii wyzwolenia rozwijanej w Ameryce Łacińskiej w II połowie XX w.

Obecnie, tożsamość postrzega się w socjologii głównie jako podłoże do określenia własnego „ja”, które charakteryzuje jednostkę pod względem jej wartości, idei i norm itp¹⁹¹. Dzięki elementom tożsamości zdefiniować można jednostkę z perspektywy zewnętrznej,

¹⁸⁵ Mastalska, D. (2015). Ideologia gender a Maryja, *Salvatoris Mater* 17(1/4), 253-289.

¹⁸⁶ Rakoczy, S., Merton: Th. (2016). The true self and the quest for justice. *HTS: Theological Studies* 72(4), 1-7.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Stucky-Abbott, L. (1993). The impact of male God imagery on female identity meaning. *Journal of Pastoral Care* 47(3), 240-251.

¹⁸⁹ Murchland, B. G. (1959). The philosophy of Gabriel Marcel. *The Review of Politics*, 21(2), 339-356.

¹⁹⁰ Forster, D., McColl, M., Paterson, M., Ouellette - Kuntz, H., & Jean, V. (2009). Jean Vanier and the transformational model of rehabilitation. *Mental Health Review Journal*, 14(4), 36-45.

¹⁹¹ Nowicka, A. (2021). Kategoryzacja pojęcia tożsamości w perspektywie społeczno-kulturowej. *Rozprawy Społeczne*, 15(3), 11.

przypisać jej charakterystyczne cechy. O ile generalnie człowiek należy do konkretnej kultury, która nadaje mu indywidualną i społeczną charakterystykę, o tyle tożsamość z punktu widzenia socjologicznego jest zjawiskiem dynamicznym, gdyż cechy jednostki, mogą zmieniać się w czasie i perspektywie. W dynamikę tożsamości wpisuje się adaptacja jednostki do otoczenia i otoczenia do jednostki¹⁹².

Kluczowym aspektem tożsamości jest jej rola jako łącznika jednostki i grupy z grupą. Tożsamość określa więc formę „zewnątrzną” człowieka, położenie społeczne, grupowe, ale także formę „wewnętrzną”, jaką są wartości, emocje, postawy i uczucia.

Poszczególne poruszone w tekście sposoby ujmowania tożsamości w socjologii przedstawia tabela 2.

Tabela 2: Kluczowe, poruszone w tekście sposoby interpretacji tożsamości w dyskursie socjologicznym (opracowanie własne)

Nurt teoretyczny	Główni przedstawiciele	Sposoby pojmowania tożsamości
Funkcjonalizm strukturalny	Durkheim	Tożsamość jest kształtowana przez instytucje i struktury społeczne, z których każda ma określoną rolę i funkcję. Jednostki internalizują swoje role i narzucone im normy społeczne, co prowadzi do wyrobienia spójnej tożsamości społecznej, która z kolei wspiera równowagę całego społeczeństwa.
	Parsons	
Marksizm	Marks	Tożsamość jest kształtowana przez struktury społeczne, zwłaszcza przez stosunki klasowe i dynamikę władzy.
	Weber	Grupy dominujące ustanawiają i utrzymują swoją władzę, wpływając na tożsamość zarówno grup dominujących, jak i podporządkowanych.
Interakcjonizm symboliczny	Mead	Tożsamość jest kształtowana i rozumiana poprzez interakcje społeczne. Jednostki przyjmują i pojmują rzeczywistość

¹⁹² Ibidem.

		w oparciu o określone symbole (np. język, rytuał, znak) i interakcje, co prowadzi do swoistej zmienności pojmowania przez nie własnej, symbolicznej tożsamości.
Perspektywa dramaturgiczna	Goffmann	Tożsamość jest dwukanałowa, obejmuje „frontową scenę”, na której jednostki prezentują się, przeważnie, w korzystnym świetle oraz „tylną scenę”, na której mogą być one sobą, nie martwiąc się o to, jak wyglądają dla innych.
Konstrukcjonizm społeczny	Berger	Tożsamość jest konstruowana poprzez procesy i interakcje społeczne. Normy i kategorie społeczne (takie jak płeć, rasa i klasa) nie są nieodłączne, ale są ustalane i utrwalane przez społeczeństwo.
	Luckmann	
Postmodernizm	Bauman	Tożsamość jest fragmentaryczna, płynna i nieustannie rekonstruowana. Tradycyjne kategorie i narracje ulegają w istocie dekonstrukcji, co prowadzi do występowania wielości tożsamości.

Analizując powyższą tabelę można dojść do uproszczenia, iż tożsamość z punktu widzenia socjologii zawsze była kształtowana przez instytucje i struktury społeczne, które wpływają na jednostkę. Należy zauważyć, że na tym etapie myśl socjologiczna zupełnie nie korespondowała z psychologiczną (podrozdział 1.2).

Równocześnie do głosu dochodzą spojrzenia przypisujące tożsamość jedynie ograniczonemu zestawowi struktur społecznych, do których jednostka przynależy, zwłaszcza klasom i warstwom społecznym.

Z czasem z myślą tą oddziałuje przekonanie, że kształtowanie tożsamości zaprzęga do działania swoisty język symbolicznych znaków, z którymi jednostka wchodzi w interakcję. Biorąc pod uwagę pewne odzwierciedlenie tych przekonań w myśli psychologicznej, uznać można, że na tym etapie myśl socjologiczna nawiązuje z nią wyraźną korespondencję i zaczyna na nią wpływać.

Powyższe spojrzenie uległo następnie metaforyzacji, generując perspektywy narratywne, zwłaszcza dramaturgiczną. Człowiek zaczął być postrzegany jako mający w istocie dwie twarze, niejako wewnętrzną i zewnętrzną, co do pewnego stopnia odpowiadało psychologicznemu paradygmatowi tożsamości osobistej i tożsamości społecznej. Na tym etapie można więc uznać, że myśl psychologiczna i socjologiczna stają się konwergentne.

Finalnie, podobnie jak w nowszych perspektywach psychologicznych, tożsamość zaczyna być postrzegana jako fragmentaryczna, płynna i nieustannie rekonstruowana.

Znów, przyjąć należy, że cały powyższy opis stanowi jedynie krótkie, syntetyczne uproszczenie.

Uogólniając powyższe na bieżący stan wiedzy w dziedzinie socjologii, należy podkreślić, iż uważa się, że tożsamość ma silne relacje z kulturą społeczności i jej charakterem. Im społeczność bardziej odizolowana od innych, tym bardziej towarzyszące jej typy tożsamości są trwałe i niezmiennie. Im zaś w wyższym stopniu dana kultura otwiera się na inne, łączy w schemat pluralizmu i wielokulturowości, tym bardziej traci swoją wyrazistość i trwałość¹⁹³.

Tożsamość w ujęciu socjologicznym jest związkiem człowieka ze środowiskiem społecznym, ale także ich identyfikacja, np. imię, nazwisko, pochodzenie itp. Najważniejsze i najszersze granice tożsamości obejmują pochodzenie rodzinne i kulturowe, a to właśnie związki rodzinne człowieka pełnią najważniejszą funkcję w rozwoju i kształtowaniu się jego tożsamości. Istotne znaczenie mają także kategorie nie tyle społeczne, co geograficzne. W ujęciu kulturowym tożsamość porównywana jest bowiem do kotwicy, która przypisuje jednostkę do konkretnego miejsca na ziemi. Granice ojczyzny nakładają się na granice kulturowe, wyznaczają tożsamość pod względem pluralizmu. Im większa różnorodność narodowa danego obszaru, tym większa możliwość powstawania tożsamości „mieszanej”. W szerszym znaczeniu, takie ujęcie tożsamości opisuje antropologia oraz tożsamość kulturowa¹⁹⁴.

U każdego człowieka występuje wiele wymiarów tożsamości, które składają się na jedną charakterystykę. Różne sytuacje powodują odmienne zachowania i wykorzystywanie tożsamości, w zależności od kontekstu możliwości jej użycia. Jednostka może utożsamiać się z określoną grupą, przyjmować jej zachowania, założenia i idee, trwając w swej indywidualnej tożsamości, która u każdego człowieka jest jego niepowtarzalną, spójną całością. Wplatając się

¹⁹³ Paleczny, T. (2008). Socjologia... op. cit., s. 38.

¹⁹⁴ Ibidem.

w system społeczny, w zależności od jego złożoności, człowiek przybiera coraz więcej tożsamości, które wykorzystuje w zależności od roli, jaką pełni w życiu społecznym¹⁹⁵.

Na przestrzeni życia człowiek poddany jest licznym interakcjom, pod których wpływem tożsamość może ulegać zmianie. Dynamika tożsamości nie wyklucza jednak punktów stałych, utrzymujących tożsamość jako stabilną przestrzeń. W odniesieniu jednostki do grupy, z którą wchodzi w interakcję, konstruowane są pewne granice, mające na celu odróżnienie jednostki od innych i nadanie jej cech indywidualnych. Można uznać, że cechy charakterystyczne pozwalają na rozdzielenie kategorii „nas” i „innych”. Połączenie tożsamości jednostek w grupę, tworzy nową tożsamość najbardziej przybliżoną do tożsamości jednostkowych. Każda zbiorowość buduje swoją tożsamość na podstawie zjednoczonych jednostek. Stąd można odróżnić od siebie wiele zbiorowości i nadać im tożsamość zewnętrzną¹⁹⁶.

Tworzenie granic pomiędzy grupami i jednostkami powoduje, że złożony świat staje się światem uporządkowanym. W przypadku ujednolicenia zjawisk społecznych wymiana interakcji byłaby niemożliwa, gdyż wszystko stałoby się jednopłaszczyznowe, a definicja „innych” nie dałaby się osiągnąć. Taka sytuacja tworzyłaby zastanie działań społecznych, brak okazywania uczuć, emocji, gdyż człowiek nie byłby w stanie odróżnić „innego”. Budowanie granic rozpoczyna się od konkretnych sytuacji i odmienności, zachodzących między partnerami. W zaznaczeniu granic, wykorzystywane są symbole. Odnosząc się do określonych kultur, każda z nich opiera się na wybranych symbolach, określających ich indywidualność.

Symbolika ta może odnosić się do religii, rasy, języka i innych obszarów różnicujących wybrane zbiorowości. Tworzenie granic opartych na zróżnicowaniu i rozbieżnościach społecznych, ma na celu podkreślenie odrębności występujących w grupach jednostek. Aby zrozumieć różnorodność międzygrupową istotne jest, jakich elementów używa dana grupa do swojej reprezentacji. Ważne jest, co zbiorowość chce podkreślić i eksponować w swej odrębności w stosunku do innych grup. Zdzisław Mach zwraca uwagę, że wiele symbolicznych konstrukcji tożsamości, wizerunków innych ludzi, ma charakter uproszczony, stereotypowy, ideologiczny, służy przede wszystkim oznaczeniu ich odmienności. Wówczas ukazujemy ich jako przede wszystkim różnych od nas, czyli od „normalnych ludzi”, pod jakimiś względami istotnymi z punktu widzenia naszej własnej kultury. Na podstawie analizy takich symbolicznych granic budujących stereotypy, dużo dowiemy się o ludziach, którzy te granice budują. Granice te są bowiem skonstruowane z symboli ważnych i wartościujących z punktu

¹⁹⁵ Ibidem, s. 9.

¹⁹⁶ Nowicka, A. (2021). Kategoryzacja... op. cit.

widzenia kultury ich budowniczych. Natomiast, niewiele dowiemy się o tych, z powodu których były one tworzone (budowane)¹⁹⁷.

Tożsamość opisywana jest jako zintegrowana i stabilna całość. W praktyce jednak, przechodzi kryzysy wywołane zmieniającymi się wokół sytuacjami i osobami uczestniczącymi w życiu człowieka. Kryzysy tożsamości wprowadzają zmiany nastawienia wobec innych, a nawet wobec samej jednostki. Każda interakcja powoduje identyfikację osobową jednostek i grup. Negatywne skutki wywołane kryzysem tożsamości, mogą wpłynąć na zaburzenie stabilnego funkcjonowania jednostki w grupie lub też całej grupy. Tak więc identyfikacje jednostkowe i grupowe obejmują nie tylko cechy pozytywne, ale i negatywne. Proces wzajemnej identyfikacji i tworzenia oraz przypisywania sobie tożsamości, uważany jest przez niektórych autorów za kluczowy element życia społecznego. Istotny jest on również z punktu widzenia powstawania hierarchii społecznej. Tworzenie tożsamości ustala relację pomiędzy jednostką dominującą i podporządkowaną w danej sytuacji. Rolą takich zależności jest wprowadzenie porządku społecznego, w którym poruszają się jednostki w grupach. Interakcje hierarchiczne utrwalają się w postaci konstruktów normatywnych, modeli struktury społecznej i wyobrażeń osobistych, które warunkują charakter dalszych interakcji. Powstanie porządku społecznego bazuje na świadomości jednostek i grup względem roli, jaką pełnią. Model świata będący podstawą działania oraz interpretacji tożsamości człowieka, zawiera wzorce tożsamości osobistej i zewnętrznej. Interpretacja świata, w którym funkcjonuje człowiek czy zbiorowość, zależna jest od wizji indywidualnej. Zmiana postrzegania otoczenia i siebie możliwa jest poprzez działania, które dostarczają nowych doświadczeń i interpretacji. Działania te zaś zależne są od pojęciowego modelu świata i procesów interakcji społecznych. Tak więc tożsamość ludzka jest pewnego rodzaju mechanizmem, który napędza się w zależności od potrzeb występujących w świecie ideologii ludzkich. Aby działania zostały wdrożone, potrzebny jest bodziec w postaci dążenia do wybranego celu, jednak składowe tego celu muszą być przyczyną trwania jednostki lub zbiorowości¹⁹⁸.

Tożsamość wyrażana w relacji do innych jednostek i grup, może przyjmować odmienne formy. Warunkują to sytuacje, w których znajduje się dana jednostka. Nie znaczy to jednak, że tożsamość zmienia się całkowicie wraz z doświadczaniem nowych sytuacji. Dynamiczność tożsamości polega na przybieraniu i dostosowywaniu różnych jej form w zależności od roli, jaką musi pełnić jednostka lub grupa w danym momencie. Nowe okoliczności i interakcje

¹⁹⁷ Paleczny, T. (2008). Socjologia... op. cit., 38.

¹⁹⁸ Elias, N., Scotson, J. (1965). *The Established and the Outsiders*, Frank Cass, London, s. 32

powodują tworzenie się innowacyjnych elementów tożsamości, a także przemianę elementów, które wpisywały się w „starą” tożsamość. Zdziław Mach definiując dynamikę tożsamości podkreśla: „Za czynnik dynamizujący tożsamość i przyczyniający się do tego, że jest ona ciągłym procesem identyfikowania, a nie spetryfikowanym układem raz skonstruowanych modeli uważamy ludzkie działanie, mające charakter dramatu społecznego. Dramat ten jest procesem określanym przez wyobrażenia, jakie człowiek działający ma o sobie i o innych zakodowane w symbolicznym modelu świata, a także przez miejsce w strukturze relacji społecznych, szczególnie władzy i wreszcie przez splot okoliczności przypadkowych, emocji, nastrojów, wydarzeń niemieszczących się w obszarze znanych doświadczeń i rutyny. Okoliczności te wzbogacają sytuację działania innowacyjnego, wykraczającego poza interakcje unormowane”¹⁹⁹.

Mimo tego, że tożsamość ma charakter dynamiczny, widziana jest jako niezmiennie zjawisko posiadające swój punkt odniesienia w jednostce lub zbiorowości. W rzeczywistości, procesy społeczne umożliwiają ukazanie i wymianę swojego wizerunku między grupami. Wzajemne demonstrowanie własnej tożsamości jest nieodłącznym procesem społecznym. Dialog pomiędzy jednostkami lub grupami może opierać się na chęci ukazania swej tożsamości, opierającej się na odrębnej kulturze, historii, religii czy też innych elementach wpływających na wyobrażenie tego „kim jestem” i „co tworzę”²⁰⁰.

1.3. Tożsamość w ujęciu antropologicznym

Genezy antropologicznych teorii tożsamości człowieka niewątpliwie można dopatrywać się jeszcze w XIX stuleciu. Pierwszym nurtem w antropologii, który przynajmniej pośrednio podjął tematykę tożsamości był – jak się zdaje – wczesny darwinizm. W uproszczeniu przyjąć można, że teoria ewolucji Karola Darwina dostarczyła biologicznych podstaw do zrozumienia pochodzenia i natury człowieka, wpływając na myśl antropologiczną.

Tym nie mniej, należy jasno zauważyć, że antropologia nie budowała obrazu tożsamości człowieka na bazie determinant biologicznych, a raczej przeniosła główne idee Darwina – walkę o przetrwanie, konieczność dostosowania, dobór naturalny, ewolucję, na grunt nauk społecznych.

Głównym wyrazem darwinizmu w antropologii była szkoła ewolucjonizmu, która swój rozkwit przeżywała na przełomie XIX i XX wieku.

¹⁹⁹ Paleczny, T. (2008). Socjologia... op. cit., 11.

²⁰⁰ Ibidem.

Dla przedstawiciela tej szkoły, Lewisa Henriego Morgana, człowieczeństwo było zespołem cech powstających etapami, nie od razu, a wraz z rozwojem społeczeństwa. Najpierw ludzi charakteryzuje – w myśl jego klasyfikacji – dzikość, a więc najwcześniejszy etap rozwoju, naznaczony, polowaniem i zbieractwem oraz brakiem zorganizowanego rządu. Dalej, dzikość przechodzi w barbarzyństwo, bardziej już zaawansowaną formę życia, która charakteryzuje się udomowieniem zwierząt, rolnictwem i rozwojem rzemiosła, np. garncarstwa. Dopiero trzecim etapem jest cywilizacja, charakteryzująca się używaniem pisma i rozwojem złożonych instytucji politycznych lub społecznych. W etapach tych tkwi sedno ewolucji społecznej²⁰¹.

Morgan opierał swoje ustalenia na badaniach empirycznych nad społecznościami rozwiniętymi w różnym stopniu, np. Indianami²⁰².

Inny przedstawiciel tej szkoły Edward Burnett Tylor wiązał etapy rozwoju społeczności z wyznawaną przez nie religią. I tak, najprymitywniejszy był dla niego animizm, najwcześniejsza forma wiary religijnej, w której przedmioty i zjawiska naturalne były nasycone duchową esencją lub duszami, jakimś pierwiastkiem religijnym. Animizm, choćby przez uczynienie tychże przedmiotów atrybutami bóstw, albo przez nadanie im lub powiązanych z nim zjawiskom cech osób boskich, przechodził w politeizm. Ten etap odczucia Taylora reprezentuje bardziej złożony system wierzeń obejmujący sieć wielu bóstw, często związanych z siłami natury. W końcu zaś monoteizm był dla niego ostatnim etapem, połączeniem wiary w jedno, wszechmocne bóstwo, które uważał za najbardziej zaawansowaną formę myśli religijnej. Społeczeństwa pierwotne w jego myśli ciążyły w stronę animizmu, zaś cywilizowane – monoteizmu²⁰³.

Wielu autorów próbowało dokonywać syntez i rozwinięć myśli Morgana i Taylora. Do najbardziej znanych tego rodzaju syntez należą prace Jamesa Frazera, który podkreślał rolę mitów i rytuałów w rozwoju społeczności²⁰⁴. W tym kontekście, rozwój tożsamości ludzi w ramach społeczności mogłyby być postrzegany jako stopniowe przejście ze zbieractwa i łowiectwa do rolnictwa, aż w końcu cywilizacji, przez zmianę wierzeń z animizmu najpierw na politeizm, aż w końcu na monoteizm, z wydatnym udziałem kształtowania tożsamości przez aspekt religijny, powiązane z nim opowieści (mity) i czynności (rytuały).

²⁰¹ Kuper, A. (1985). The development of Lewis Henry Morgan's evolutionism. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 21(1), 3-22.

²⁰² Morgan, L. H. (1851). *League of the Iroquois*. W: *The Limits of Multiculturalism: Interrogating the Origins of American Anthropology* (1999). Reprint, s. 84.

²⁰³ Tylor, E. B. (1870). The philosophy of religion among the lower races of mankind. *The Journal of the Ethnological Society of London*, 2(4), 369-381.

²⁰⁴ Ackerman, R. (1975). Frazer on myth and ritual. *Journal of the History of Ideas*, 36(1), 115-134.

Ważną teorią rozwijaną na gruncie ewolucjonizmu społecznego były postulaty zwłaszcza Herberta Spencera²⁰⁵, że każde społeczeństwo przechodzi tę samą ewolucję.

Ewolucjonizm i rywalizacja społeczności jako fundamenty darwinizmu społecznego nie sprzyjały połączeniu biologicznych założeń egzystencji z wartościami etycznymi, moralnością, ideałami. Mimo podejmowania takich prób, nie udało się wypracować na gruncie tej szkoły żadnych spójnych ram światopoglądowych, a więc i pogłębić refleksje na temat ludzkiej tożsamości²⁰⁶.

W obszarze darwinizmu społecznego wskazać można na to, jak szkoła ta w pewien sposób „pączkując” rodziła coraz to nowe nurty.

Pierwszym przykładem może być Alfred L. Kroeber i jego antropologia historyczna. Autor ten silnie akcentował wpływ czynników historycznych i kulturowych na rozwój cywilizacji, wątpił w istnienie uniwersalnej tożsamości ludzkiej, doszukując się w jej postulowaniu determinizmu psychologicznego lub biologicznego. Zarazem jednak postulował, aby w badaniach retrospektywnych uważać tożsamość wszelkich cywilizacji i społeczności za absolutnie sobie równą²⁰⁷.

Powiązany z antropologią historyczną był silnie już opozycyjny względem darwinizmu - historyczny partykularyzm, szkoła będąca reakcją na szerokie uogólnienia i etnocentryczne uprzedzenia ewolucjonizmu społecznego. Pojawił się on w antropologii amerykańskiej na początku XX wieku, a kojarzony głównie z Franzem Boasem i jego uczniami.²⁰⁸ W przeciwieństwie do etapowego podejścia ewolucjonizmu społecznego, partykularyzm historyczny kładł nacisk na wyjątkowy rozwój poszczególnych kultur.

W partykularyzmie historycznym tożsamość opisać można było jako raczej unikalne cechy i doświadczenia określonej kultury lub jednostki, ukształtowane przez ich własną historię i kontekst rozwoju, bez porównania z uniwersalnym standardem czy hierarchicznym rankingiem²⁰⁹.

Drugim przykładem może być ekologia społeczna, przejście z jednej koncepcji biologicznej mającej opisywać społeczeństwo, do drugiej. Teoria ekologii kulturowej Juliana

²⁰⁵ Smith, C.U.M. (1982). Evolution and the problem of mind: Part I. Herbert Spencer. *Journal of the History of Biology*, 55-88.

²⁰⁶ Oates, D. (1988). Social Darwinism and natural theodicy. *Zygon*, 23(4), 439-459.

²⁰⁷ Kroeber, A. L. (1915). Eighteen professions. *American Anthropologist*, 17(2), 283-288.

²⁰⁸ Hitchens, J. (1994). Critical implications of Franz Boas' theory and methodology. *Dialectical Anthropology*, 19, 237-253.

²⁰⁹ Rai, S.C., Mishra, P.K. (2023). Traditional ecological knowledge and resource management: A conceptual framework. In S.C. Rai, P.K. Mishra (red.), *Traditional ecological knowledge of resource management in Asia* (str. 1-11). Springer International Publishing, Cham.

Stewarda była próbą zrozumienia ewolucji kulturowej jako reakcji adaptacyjnych na czynniki środowiskowe²¹⁰.

Steward wprowadził ideę „rdzenia kulturowego”, która odnosi się do podstawowych aspektów kultury, które są najściślej związane z przetrwaniem i istnieniem człowieka oraz społeczeństwa. Ów rdzeń kulturowy kształtuje resztę systemu kulturowego, w tym struktury społeczne, polityczne i ideologiczne²¹¹. Co ważne, do rdzenia kulturowego należy także tożsamość, a wraz z nią solidarność i współdziałanie²¹².

Osobliwym zbiorem reminiscencji darwinizmu społecznego był aspekt jego wpływu na myśl polityczną, prawną i ekonomiczną pierwszej połowy XX wieku. Darwinizm służył do uzasadniania kapitalizmu i anarchokapitalizmu (Spencer i jego postulat „przetrwają najlepiej przystosowani”²¹³), ale także nacjonalizmu, niemieckiego militarizmu²¹⁴, eugeniki²¹⁵, a nawet narodowego socjalizmu²¹⁶ i holocaustu Żydów²¹⁷.

Nie oznacza to, że nurt ten był zupełnie jałowy jeśli chodzi o badanie nad ludzką tożsamością. Przeciwnie, pojawiały się w nim pewne definicje. Najogólniej wskazać można, że w ruchu społeczno-ewolucyjnym dominowała separatystyczna polityka tożsamości, którą charakteryzuje podejście do tożsamości typu „brzytwy”, a więc celebrowaniem różnicy, ograniczonej w określonej formie, jasnej, przejrzystej i jednoznacznej²¹⁸.

Darwinizm i ewolucjonizm mimo kompromitujących reperkusji w okresie II wojny światowej, nadal dawały pewne reminiscencje w dyskursie także w okresie powojennym, gdy jednak doszło do ich zasadniczej redefinicji i odejścia od postulatów etnocentrycznych, na rzecz prób wprowadzania zupełnie innych analogii biologicznych²¹⁹.

Równolegle do szkoły ewolucyjnej rozwijała się szkoła antropologii kulturowej, w obrębie której doszło do szybkiej transformacji spojrzenia biologicznego na korzyść spojrzenia kulturoznawczego.

²¹⁰ Steward, J. H. (1937). Ecological aspects of southwestern society. *Anthropos*, 1/2, 87-104.

²¹¹ Helms, M.W. (1978). On Julian Steward and the nature of culture. *American Ethnologist*, 5(1), 170-183.

²¹² Steward, J.H. (1937). Ecological aspects... op. cit.

²¹³ Spencer, H. (1872). The survival of the fittest. *Nature*, 5(118), 263-264..

²¹⁴ Antolović, M. (2014). “World domination or ruin.” Friedrich von Bernhardi and German militarism before World War I. *Etnoantropološki problemi. Issues in Ethnology and Anthropology*, 9(4), 1121-1142.

²¹⁵ Paul, D. B. (2003). Darwin, social Darwinism and eugenics. W: *The Cambridge Companion to Darwin* (str. 214).

²¹⁶ Mayer, R. (1991). Hannah Arendt, national socialism and the project of foundation. *The Review of Politics*, 53(3), 469-487.

²¹⁷ Baroness, J. A. (1998). Care of the medical ethos: Reflections on Social Darwinism, racial hygiene, and the Holocaust. *Annals of Internal Medicine*, 129(11/2), 891-898.

²¹⁸ Rozbicka, P. (2016). Komunikowanie (o)—Konstruowanie (z). *Tożsamość. Dziennikarstwo i Media*, 7, 15-25.

²¹⁹ Lopreato, J. (1990). From social evolutionism to biocultural evolutionism. *Sociological Forum*, 5, 187-212.

Za najważniejszą z tych szkół uważać można funkcjonalizm. W tym podejściu tożsamość odnosi się do kultury człowieka. Bronisław Malinowski definiując kulturę podkreśla, że „kultura jest wyznacznikiem ludzkiego zachowania się, lecz jednocześnie jako dynamiczna rzeczywistość, jest również przyczynowo wyznaczona”²²⁰. Kultura ma więc moc oddziaływania na człowieka, ale i swoje podłoże i determinanty. Z perspektywy Bronisława Malinowskiego wynika, że tożsamość jest kształtowana przez uczestnictwo w kontekście kulturowym, pełnienie ról społecznych, zaspokajanie biologicznych i intelektualnych potrzeb jednostki ²²¹. Takie rozumienie tożsamości podkreśla, na tle innych nurtów, pewnego rodzaju interakcję między jednostką a społeczeństwem oraz rolę praktyk i instytucji danej kultury²²².

Szkoła ta, jak i szkoły jej pokrewne odegrała ogromną rolę nie tyle jako platforma do ustalenia determinantów samoświadomości, co jako przestrzeń dyskursywna dla stworzenia całego aparatu pojęciowego, zwłaszcza w dziedzinie etnografii.

Bardzo ważną szkołą w ramach powyższego nurtu był funkcjonalizm strukturalny, który rozszerzył podejście funkcjonalizmu o dorobek socjologii, zwłaszcza wczesne myśli interakcjonizmu i nurtów stratyfikacyjnych. Ma on na celu rozumienie struktur społecznych i ich roli w utrzymaniu równowagi społecznej²²³. W realiach tego nurtu tożsamość byłaby postrzegana raczej jako produkt ról pełnionych w różnych strukturach społecznych²²⁴. Role te, określone przez instytucje społeczne, takie jak rodzina, edukacja, religia i ekonomia, przyczyniają się z kolei do ogólnej równowagi i funkcjonowania społeczeństwa²²⁵. Tożsamość jest zatem tworzona i kształtowana przez uczestnictwo w tych strukturach i związanych z nimi normach, wartościach i oczekiwaniach.

Zwłaszcza według funkcjonalizmu Alfreda R. Radcliffe'a-Browna tożsamość również jest definiowana przede wszystkim przez role pełnione w ramach struktur i instytucji społecznych, np. roli kobiety, mężczyzny, szefa, pracownika itd. ²²⁶. Dlatego tożsamość jednostki jest

²²⁰ Malinowski, B. (1937). Kultura jako wyznacznik zachowania się. RPEiS, 17(1), 101.

²²¹ Daszkiewicz, W. (2014). Bronisława Malinowskiego funkcjonalna teoria kultury. Człowiek w Kulturze, 24, 321-344.

²²² Flis, M. J. (2020). Tożsamość natury ludzkiej i dominująca w kulturze europejskiej strategia tożsamościowa. Kultura i Społeczeństwo, 64(2), 139-155..

²²³ Chilcott, J. H. (1998). Structural functionalism as a heuristic device. Anthropology, Education Quarterly, 29(1), 103-111.

²²⁴ Manis, J. C., Meltzer, B. N. (1974). Blumer and Merton: Social roles and sociological theories. Sociological Focus, 7(4), 1-14.

²²⁵ Ashrafi, A., Mohseni, R. A., Shiri, T. (2020). Mutual-implication interaction between social identity and social system: An analytic approach to social identity formation. Education and Self Development, 15(4), 50.

²²⁶ Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On social structure. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 70(1), 1-12.

wypadkową norm społecznych, obowiązków i oczekiwań związanych z jej statusem społecznym i rolami, np. może być kształtowana przez solidarność grupy społecznej²²⁷.

W antropologii połowy XX wieku zyskała ponadto silnie na znaczeniu inna, pokrewna szkoła, jaką jest strukturalizm. Podejście to, wprowadzone przez Claude'a Lévi-Straussa, miało na celu zidentyfikowanie uniwersalnych struktur i wzorców ludzkiej myśli, których dopatrywać się można choćby w wierzeniach i tekstach kultury np. w mitach²²⁸. Innymi słowy, tożsamość człowieka definiowana jest w tej perspektywie raczej przez leżące u jej podstaw struktury mentalne (powstające pod wpływem wzorców społecznych), które kształtują kulturowe wzorce, narracje i symbole²²⁹. Zatem na tożsamość jednostki duży wpływ mają te wspólne struktury poznawcze i symbole kulturowe, które występują w danym społeczeństwie²³⁰.

W latach 60. XX w. głównym kierunkiem badawczym antropologii kulturowej był rozwój kognitywnego (poznawczego) i interpretacyjnego podejścia do kultury, ze szczególnym naciskiem na rozumienie systemów znaczeń, symboliki i mentalnych modeli świata.

Antropolodzy poznawczy, tacy jak Ward Goodenough²³¹ i Charles O. Frake²³², skupili się na zrozumieniu, w jaki sposób jednostki w społeczeństwie postrzegają i kategoryzują „swoją świat”. Rozważania te zostały ujęte w ramach teorii modeli kulturowych²³³. W tym podejściu ludzka tożsamość jest postrzegana raczej jako ściśle powiązana z tymi mentalnymi modelami i schematami, które z kolei kierują indywidualnym rozumieniem ich ról, relacji i otaczającego ich świata²³⁴.

Jak argumentował Roy D'Andrade, tożsamość jednostki może głęboko integrować wartości kulturowe, odzwierciedlając jej wrodzone poczucie moralności. Pewne symbole kulturowe, obciążone podświadomym znaczeniem, mogą w określonych okolicznościach stać się kluczowymi elementami tożsamości danej osoby. Ponadto szeroko zinternalizowane schematy

²²⁷ Nakano, T. (1970). Changing rural Japan. Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies, 56(4), 195.

²²⁸ Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. The Journal of American Folklore, 68(270), 428-444.

²²⁹ Brekhus, W. H. et al. (2010). On the contributions of cognitive sociology to the sociological study of race. Sociology Compass, 4(1), 61-76.

²³⁰ Turner, T. S. (2009). The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 7(1), 1..

²³¹ Goodenough, W. H. (2003). In pursuit of culture. Annual Review of Anthropology, 32(1), 1-12.

²³² Frake, C. O. (1964). Notes on queries in ethnography. American Anthropologist, 66(3), 132-145.

²³³ Cohen, E., Barrett, J. L. (2011). In search of 'folk anthropology': The cognitive anthropology of the person. W: J.W. van Huyssteen, E.P. Wiebe (red.), In search of self: Interdisciplinary perspectives on personhood (str. 104-124). Wm. B. Eerdmans Publishing.

²³⁴ Ibidem.

kulturowe służą jako zasady przewodnie lub motywacje, dodatkowo kształtując tożsamość jednostki²³⁵.

Antropologia symboliczna i interpretacyjna, reprezentowana w pierwszym rzędzie przez Clifforda Geertza²³⁶ opierając się na podejściach poznawczych, kładła większy nacisk na interpretację symboli i znaczeń kulturowych²³⁷. Przedstawiciele tego nurtu argumentowali, że kultura powinna być rozumiana jako przeplatający się system symboli i znaczeń, a antropologowie powinni dążyć do interpretacji tych systemów, a nie wyjaśniania ich w sensie przyczynowym. Tutaj tożsamość jest zatem rozumiana jako kształtowana i wyrażana najsilniej poprzez symboliczne aspekty kultury, takie jak rytuał, mit i język. Jaźń jest postrzegana jako swego rodzaju narracja zbudowana z tych kulturowych symboli i znaczeń²³⁸.

W ramach tego podejścia, Fredrik Barth podjął się zdefiniowania tożsamości grup społecznych. Jak wskazał w 1969 roku, grupy te osiągają tożsamość, jako różniące się od innych takich grup i wznosząc między sobą granice²³⁹. Intensywnie badano choćby sztukę, w tym jej rolę w kształtowaniu tożsamości²⁴⁰.

W ramach opisywanego nurtu ważną rolę odgrywała „typowa” dla lat 60 XX w. antropologia semiotyczna, która badała, w jaki sposób ludzie używają znaków i symboli do tworzenia znaczeń, rozumienia otaczającego ich świata oraz konstruowania swojej rzeczywistości społecznej i kulturowej, przy czym bezpośrednio odnosiła się do teorii osoby i jaźni²⁴¹. Jest to dyscyplina bardzo blisko spokrewniona z semiotyką kultury, kulturoznawstwem, medioznawstwem.

Jednocześnie to lata 60 i 70 można uważać za newralgiczne dla antropologicznych studiów nad tożsamością, gdyż to właśnie wówczas kategoria ta stała się integralną częścią dyskursu antropologicznego. Stało się tak głównie, dzięki działalności Szkoły Manchesterskiej i włączeniu przez nią teorii rozwijanych na gruncie amerykańskich szkół socjologicznych, takich jak interakcjonizm symboliczny i konstruktywizm społeczny²⁴².

²³⁵ Toren, C. (2010). Culture and personality. In J. Spencer (red.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (s. 178). Routledge, London, New York.

²³⁶ Hutkovska, I. (2017). The concept of culture in Clifford Geertz's interpretation. *Релігія та соціум*, 3-4, 20-24.

²³⁷ Keesing, R. M., et al. (1987). Anthropology as interpretive quest (and comments and reply). *Current Anthropology*, 28(2), 161-176.

²³⁸ Geertz, C. (1980). Blurred genres: The refiguration of social thought. *The American Scholar*, 165-179.

²³⁹ Rappaport, N. (2010). Community. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *The Routledge...* op. cit., s. 143.

²⁴⁰ Morphy, H., Art. W: ibidem, s. 66.

²⁴¹ Singer, M. (1980). Signs of the self: An exploration in semiotic anthropology. *American Anthropologist*, 82(3), 485-507.

²⁴² Mitchell, J. (2010). Identity. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *The Routledge...* op. cit., 367.

Najważniejsze prace tego okresu, zwłaszcza autorstwa – wspomnianego - Bartha i Arnolda Leonarda Epsteina skupiają się na tożsamości etnicznej, kładąc nacisk na kontekstualną i twórczą konstrukcję etniczności w odniesieniu do określonych kontekstów politycznych²⁴³.

Z czasem, kierunek ten zaczął ogniskować się na granicach tożsamości społecznej, a nie na jej „treści” lub istocie. Głównym propagatorem tego podejścia był Anthony Cohen²⁴⁴.

Lata 70. i 80., przy zachowaniu dotąd istniejących nurtów, charakteryzowały się wielością nowych podejść teoretycznych w antropologii kulturowej. Dwa główne nurty jakie w sposób szczególny doszły wówczas to głosu to – jak może się wydawać - coraz szybciej rozwijająca się antropologia symboliczna (tworząca nowe szkoły, np. antropologia miejska²⁴⁵) i – do pewnego stopnia - antropologia postmodernistyczna, które w określonym zakresie „oferowały” nowe sposoby myślenia o tożsamości społecznej i tożsamości jednostki.

Za swoisty kierunek w obszarze powyższych nurtów w antropologii uważać można z kolei badania nad kształtowaniem tożsamości poprzez budowę rynków masowych²⁴⁶. W ramach tego nurtu dostrzega się symboliczne znaczenie dóbr materialnych jako atrybutów tożsamości. Na przykład ubrania, które się nosi, mogą być ważne dla określenia płci, pozycji społecznej, tożsamości etnicznej i wielu innych atrybutów społecznych²⁴⁷.

Bardzo odległe od prawdy byłoby jednakże przyjęcie, że w drugiej połowie XX wieku doszło do odejścia od nurtów wcześniej istniejących. Wprost przeciwnie, jest to czas, kiedy do dyskursu wchodzi pojęcie tożsamości kulturowej i bardzo szybko staje się w nim kategorią dominującą.

Skoro bowiem tożsamość jest do pewnego stopnia względna (kontekst) i zmienna (determinanty socjologiczne), musi mieć ona swoisty „rdzeń”. Skoncentrowanie na jej przejawach, przyczynach, granicach zasadniczo nie wpływa na głębsze doprecyzowanie czym tenże rdzeń jest. Nie mniej, istnieją przecież czynniki, które powodują, że człowiek jest w stanie zachować najbliższą sobie tożsamość nawet gdy otoczenie może sprzyjać jej fuzji, zmianie, a nawet zatarciu. Na próbę zidentyfikowania najtrwalszych aspektów tożsamości, w postaci właśnie tożsamości kulturowej, niewątpliwie wpływ miała antropologia Boasa (choćby

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ Sanjek. R., Urban anthropology in the 1980s: a world view. „Annual Review of Anthropology” 1990, 19(1), 151-186.

²⁴⁶ Rose, D. (2010). Capitalism. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), The Routledge... op. cit., s. 104.

²⁴⁷ Carrier, J.G. (2010). Consumption. W: ibidem, s. 157

przez pryzmat jego badań nad zagadnieniem asymilacji Żydów²⁴⁸) z jednej, i Lévi-Straussa z drugiej strony²⁴⁹.

W Polsce jej badanie zyskało na popularności zwłaszcza w latach 80 XX w., głównie w kontekście społeczności wiejskich²⁵⁰, Polonii²⁵¹, a jeszcze wcześniej - obszarów pogranicza²⁵².

W anglojęzycznej literaturze przedmiotu temat ten zachowuje dużą dynamikę także i w XXI wieku, a podejmuje się go głównie w perspektywie badania diaspor, zarówno jako społeczności imigranckich (USA)²⁵³, jak i transnarodowych czy postkolonialnych (Europa)²⁵⁴.

W dyskursie naukowym lat 80, przyjęło się, że tożsamość kulturową rozpatrywać można na dwóch płaszczyznach: obiektywnych cech kulturowych i subiektywnie odczuwanej odrębności. Do kulturowych cech obiektywnych zalicza się np. historycznie uwarunkowane elementy dziedzictwa kulturowego. Ważne jest, aby w takich elementach zaznaczone były struktury składowych elementów danej kultury. Jednocześnie zaś elementy dziedzictwa kulturowego, które zostały ukształtowane historycznie, posiadają wzory kultury pełniące funkcje w działalności danej grupy. Poszczególne elementy muszą być usankcjonowane społecznie przez grupę²⁵⁵. Biorąc pod uwagę wskazane cechy tożsamości kulturowej, przyjąć można popularyzację badań nad tą kategorią tożsamości za silne zaakcentowanie znaczenia etnografii oraz podejścia strukturalistycznego i symbolicznego również w ostatnich dekadach XX w.

W latach 80. zaobserwować można także swoisty rozkwit perspektyw postmodernistycznych, które zyskiwały coraz większy wpływ na antropologię. Postmoderniści kwestionowali ideę obiektywnych, autorytatywnych interpretacji kultury i zamiast tego podkreślali wielość perspektyw, znaczenie refleksyjności w badaniach i relacje władzy nieodłącznie związane z wytwarzaniem wiedzy²⁵⁶.

²⁴⁸ Glick, L. B. (1982). Types distinct from our own: Franz Boas on Jewish identity and assimilation. *American Anthropologist*, 84(3), 545-565.

²⁴⁹ Dahomay, J. (2003). Cultural identity versus political identity in the French West Indies. *Modern Political Culture in the Caribbean*, 90-108.

²⁵⁰ Wieruszewska, M. (1984). Tożsamość kulturowa w badaniu społeczeństwa wiejskiego. *Wieś i Rolnictwo*, 2, 133-138.

²⁵¹ Taras, P. (1984). Rola dziedzictwa i wspólnej historii w kształtowaniu tożsamości kulturowej Polonii. *Studia Polonijne*, 8, 47-82.

²⁵² Ossowski, S. (1967). Zagadnienie więzi regionalnej i narodowej na Śląsku Opolskim (s. 216). Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

²⁵³ Ickstadt, H. (2007). American Studies as Area Studies as Transnational Studies? A European Perspective. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(3), 633-640.

²⁵⁴ Apter, E. (2023). French colonial studies and postcolonial theory. W: D. Brydon (red.), *Postcolonialism* (str. 1980-1991). Routledge, London.

²⁵⁵ Szyfer, A. (1997). Tożsamość kulturowa: Implikacje teoretyczne i metodologiczne. *Muzeum Historii Polski*, Warszawa, s. 164.

²⁵⁶ Fraser, N., Nicholson, I. (1988). Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism. *Theory, Culture, Society*, 5(2-3), 373-394.

W tej perspektywie tożsamość (w tym nawet kulturowa) jest często postrzegana jako płynna, fragmentaryczna, a nie stała lub istotna. Podejście to zwróciło uwagę na to, jak tożsamości są kształtowane przez szersze dyskursy i dynamikę władzy, w tym rasę, płeć, kolonializm itp. Należy więc mieć na uwadze, że postmodernizm jako taki nigdy nie stał się odrębną, pełnoprawną szkołą w antropologii²⁵⁷.

W okresie tym zaczyna się intensywnie rozwijać tzw. agenda amerykańska, obejmująca m.in. zagadnienie polityki tożsamości. Na kierunek ten silnie wpływały studia podporządkowaniem i postkolonializmem, które konkludowały o potrzebie uznania różnic opartych na rasie, pochodzeniu etnicznym, płci, klasie, seksualności itp.²⁵⁸. Ważne nurty, jakie mają wpływ na antropologię lat 80 i potem 90 XX w. to z pewnością także feminizm i materializm²⁵⁹.

W ramach powyższych kierunków rozwinęła się także tzw. antropologia queer, pod wpływem – przede wszystkim – Davida Valentine, Gayle Rubin i Dona Kulicka²⁶⁰. Jest ona ściśle powiązana z innymi nurtami nauk społecznych, takimi jak Queer Studies, Gender Studies i LGBT Studies²⁶¹.

W antropologii queer tożsamość jest często postrzegana jako płynna, złożona i zależna od kontekstu, a nie stała, ani nawet kluczowo istotna²⁶². Podkreśla ona różnorodność tożsamości seksualnych i płciowych w różnych kulturach i okresach historycznych oraz krytykuje normatywne kategorie tożsamości, a nawet płci²⁶³. Tożsamość jest postrzegana jako głęboko powiązana z relacjami władzy i strukturami społecznymi, a także uciskiem i oporem.

Podobnie jak w przypadku psychologii i socjologii, bez wątpienia opisywany obszar może być wiązany z określonymi, lewicowymi ideami politycznymi (tak jak darwinizm, reprezentowany choćby przez Romana Dmowskiego, mógłby być, przynajmniej do pewnego czasu, wiązany z określonymi odmianami konserwatyzmu). Jednakże akurat w antropologii, nurt ten nie jest uważany za żadną konkretną szkołę, a raczej obszar i styl podejmowania badań²⁶⁴.

²⁵⁷ Trouillot, M. R. (2003). *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*. W: M. R. Trouillot (red.), *Global Transformations* (str. 7-28). Palgrave Macmillan.

²⁵⁸ Mitchell, J. (2010). *Identity*. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *The Routledge...* op. cit., 367.

²⁵⁹ Nash, J. (1997). When isms become wasms: Structural functionalism, Marxism, feminism and postmodernism. *Critique of Anthropology*, 17(1), 11-32.

²⁶⁰ Weiss, M. (2022). Queer theory from elsewhere and the im/proper objects of queer anthropology. *Feminist Anthropology*, 3(2), 315-335.

²⁶¹ Babb, F.E. (2022). Feminist, Queer, and indigenous: The anthropologies of Elizabeth Lapovsky Kennedy—a personal reflection. *Feminist Formations*, 24(3), 69-78.

²⁶² Draper, S.C., & Chapple, R. (2023). Resistance as a Foundational Commons: Intersectionality, Transfeminism, and the Future of Critical Feminisms. *Affilia*, 08861099231165788.

²⁶³ Walks, M. (2014). "We're Here and We're Queer?": An introduction to studies in queer anthropology. *Anthropologica*, 56(1), 13-16.

²⁶⁴ Graham, M. (2016). Anthropologists are talking about queer anthropology. *Ethnos*, 81(2), 364-377.

Mało tego, jak w żadnej innej nauce społecznej, styl ten może być zupełnie pozbawiony rysu ideologicznego. Na przykład, w tym kontekście można by umieścić Richarda Price'a, który w dziele pt. *First-Time* (1983) badał stan wiedzy Maronów w Surinamie z okresu 1685-1762, kiedy ich przodkowie uciekli z niewoli, założyli społeczności i stawiali opór europejskiej potęgze, próbując dociec źródeł ich tożsamości zbiorowej²⁶⁵. Wydawać się natomiast może oczywiste, że badania dotyczące pamięci zbiorowej określonego ludu występującego w Ameryce Łacińskiej mogłyby być podjęte w ramach dowolnego nurtu i dowolnej szkoły antropologii, choć niekoniecznie akurat w kontekście buntu przeciwko kolonializmowi.

Ponadto pewnym kierunkiem badań, jaki można zaobserwować w obszarze antropologii od lat 70 XX w. do chwili obecnej jest nurt socjobiologiczny. Jak już wskazano, zwłaszcza na gruncie darwinizmu, nakładano na zjawiska społeczne ramy biologiczne, przez co podwaliny także i tego kierunku istniały na przełomie XIX i XX wieku. Wówczas był on jednak silnie krytykowany, choćby przez Kroebera za przedwczesne przypisywanie cechom społeczności determinant biologicznych. Tenże argumentował, że nie należy takich założeń podejmować, dopóki nie będzie dowodów na istnienie biologicznych uwarunkowań rozwoju i zachowań społeczności²⁶⁶. Za ojca tego nurtu we współczesnym wydaniu uważać można E.W. Wilsona. Według niego tożsamość społeczna może być postrzegana właśnie jako częściowo zakorzeniona w biologii i wyewoluowanych wzorcach zachowań, a wiele z nich ma w istocie podłoże genetyczne²⁶⁷, włącznie z pewnymi aspektami tożsamości grupowej (np. trybalizm i altruizm krewniaczy²⁶⁸).

Rozwój myśli w zakresie tożsamości w dyskursie antropologicznym przedstawia tabela 3.

Tabela 3: Kluczowe, poruszone w tekście sposoby interpretacji tożsamości w dyskursie antropologicznym (opracowanie własne)

Nurt teoretyczny	Główni przedstawiciele	Sposoby pojmowania tożsamości
Ewolucjonizm	Darwin	Do zrozumienia pochodzenia i natury człowieka może i powinna służyć teoria ewolucji, której człowiek podlega.

²⁶⁵ Yelvington, K.A. (2003). Caribbean. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), The Routledge... op. cit., 111.

²⁶⁶ Kroeber, A.L. (1915), Eighteen professions. American Anthropologist 17(2), 283-288.

²⁶⁷ Wilson, E. O. (1975). Some central problems of sociobiology. Social Science Information, 14(6), 5-18.

²⁶⁸ Idem (1998). The biological basis of morality. The Atlantic Monthly, 281(4), 53-70.

	Morgan	Społeczeństwa, tak jak gatunki, podlegają pewnym prawom ewolucji, przede wszystkim same ewoluują i przechodzą przez określone, determinujące ich tożsamość, etapy – od ludu pierwotnego, do narodu cywilizowanego.
	Taylor	
Partykularyzm historyczny	Boas	Wzorce kulturowe są unikalne, mają kontekst historyczny i nie wolno ich uogólniać w formie tej samej ścieżki rozwoju przewidzianej dla każdego społeczeństwa. Tożsamość jest unikalna na każdym etapie i w każdej społeczności.
Funkcjonalizm	Malinowski	Człowiek jest częścią określonego systemu powiązań społecznych, wzajemnie powiązane funkcje instytucji danego społeczeństwa powodują, że każdy aspekt kultury służy celowi w ramach całego systemu.
	Radcliffe-Brown	
Strukturalizm	Lévi-Strauss	Istnieją uniwersalne struktury ludzkiego umysłu, które stwierdzić można choćby w postaci mitów i systemów symbolicznych.
Antropologia symboliczna i interpretatywna	Geertz	Tożsamość należy do symbolicznych i interpretacyjnych aspektów kultury, od których zależy, jak w danej kulturze rozumieją i konstruują swój świat.
Szkoły późniejsze	Różni	Czynniki materialne i ekonomiczne mają swój udział w kształtowaniu kultury i tożsamości człowieka, nie wyłączając globalizacji, konsumpcjonizmu. Istnieją unikalne perspektywy wynikające z doświadczeń przynależności do mniejszości, migracji itd.

Z powyższej tabeli wynika, że antropologia przyjęła najpierw perspektywę analogii biologicznych, w szczególności opierając się na teorii ewolucji i to jej przypisując kształtowanie tożsamości. Zarówno stopień rozwoju społeczeństwa, jak i jego religia miały się zmieniać w miarę jego ewolucji, a wraz z nimi styl życia i czynniki konstytuujące tożsamość ludzi.

Wynika z powyższego, że w antropologii (tak samo jak w psychologii i socjologii) występował na początku dyskurs dywergentny, w dużej mierze izolowany w stosunku do pozostałych nauk społecznych. W porównaniu z psychologią i socjologią występował na początku dyskurs izolowany względem innych nauk.

Analizując dalszy rozwój tego dyskursu widać stopniowe odejście od przekonań o niższych i wyższych ludach na rzecz uznania każdego z nich za unikalny, a także porzucenie perspektywy biologicznej na rzecz kulturowej. W tym zakresie, choćby w postaci motywów strukturalistycznych i idei symbolicznych oraz interakcyjnych, dostrzec można rosnący wpływ korespondencji z psychologią i socjologią, a więc także i konwergencję tych pojęć.

Mimo to bardzo trudno, w świetle ogółu przedstawionych nurtów i koncepcji, ustalić jedną, główną definicję tożsamości w antropologii.

Z całości przytoczonego wywodu wynika ewidentnie, że tożsamość jest jakiegoś rodzaju procesem społecznym lub wynikiem, wypadkową różnych procesów, niezależnie od tego, czy ma ona charakter fragmentaryczny czy holistyczny, względny czy bezwzględny, stały czy zmienny.

Cechami, jakie właściwie w każdym ujęciu warunkują zaistnienie procesu tożsamości są konieczność konfrontacji z innymi ludźmi lub grupami oraz utożsamianie się człowieka z określoną zbiorowością, w etnografii zazwyczaj z terenami homogenicznymi. Trudno zresztą byłoby o wytworzenie tożsamości w izolacji społecznej, albo w warunkach zupełnej homogeniczności otoczenia, bez punktów odniesienia dla samoświadomości, przynależności itp.

Konfrontacje z „innymi” zawsze w jakiś sposób modulują tożsamość, powodują zarówno łagodzenie poczucia odrębności, sprzyjając integracji. Z drugiej zaś strony, konfrontacja powodująca refleksję nad własną grupą, w tym samym procesie, może również wpływać na silniejsze podtrzymywanie tożsamości niż na jej zacieranie²⁶⁹.

Jednocześnie, mimo wszystko, za najważniejszy rodzaj tożsamości społecznej uważać można tożsamość kulturową, która polega na historycznie uwarunkowanym, kulturowym

²⁶⁹ Babiński, G. (1977). Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesach przemian, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 51

sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką²⁷⁰. Bardzo ważne jest tu dostrzeżenie, że jedne grupy społeczne charakteryzują się długim trwaniem, inne zaś krótkim, a do określenia grupy niezbędny jest jakiś aspekt samoidentyfikacji, którą wypracowuje dana grupa²⁷¹. Gdy więc mowa o tożsamości kulturowej, mowa o tożsamości odnoszącej się tylko do niektórych grup, które badać może antropologia, grup najbardziej trwałych. Na przykład, Marek Latoszek podejmując tematykę zjawiska stwierdza, że „zachowanie tożsamości jest to zachowanie historycznego trwania”²⁷².

Tym samym, tożsamość kulturowa wymaga także, aby dana grupa mogła przekazywać pewne wzorce z pokolenia na pokolenie, a więc uczestniczyć w istnieniu i ciągłości gatunku oraz podlegać w funkcji czasu jakimś procesom równowagi, np. równowadze psychicznej i biologicznej²⁷³.

Obecnie przyjmuje się, że tożsamość jest zarówno kategorią analizy, jak i kategorią praktyki społecznej. Jako kategoria analizy, może być ona opisywana zarówno jako stały i określony zespół cech, jak i w sposób „miękki” („słaby”) właśnie jako zagadnienie lub stan konstruktywny i możliwy do konstruowania według określonych schematów, a zarazem dający się rozpatrywać w różnych kontekstach czy wręcz zupełnie względna w zależności od punktu widzenia²⁷⁴.

Z kolei jako kategoria praktyki społecznej pełni ona rolę niejednoznaczną, stanowi zarówno punkt wyjścia i jako wynik określonych procesów społecznych, obecnie zwłaszcza mobilizacji politycznej. Na przykład w ramach ruchów nacjonalistycznych, wcześniej istniejąca tożsamość jest często uzasadnieniem dla roszczeń co do przynależności narodowej, w konsekwencji których tożsamość pojawia się również jako przyszły projekt itp.²⁷⁵.

Jednocześnie zauważa się, że w kulturze zachodniej mimo wszystko tożsamość figuruje jako kategoria głównie analizy, podczas gdy w innych kulturach przewagę ma jej rola jako kategorii praktyki²⁷⁶.

²⁷⁰ Staszczak, Z. (1987). Słownik etnologiczny. Terminy ogólne. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 351-352.

²⁷¹ Szyfer, A. (1997). Tożsamość kulturowa: Implikacje teoretyczne i metodologiczne (s. 162). Muzeum Historii Polski.

²⁷² Latoszek, M. (1990). Kaszubi-grupa etniczna o statusie autochtonicznym. W: M. Latoszek (red.), Kaszubi. Monografia socjologiczna TNOiK., 20.

²⁷³ Z. Staszczak, Słownik... op. cit., 351-352.

²⁷⁴ J. Mitchell, Identity... op. cit., 367.

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ Ibidem.

Należy zauważyć, że w obu ujęciach można tożsamość rozpatrywać nadal jako proces albo jako wynik określonego procesu, niezależnie od tego, jak bardzo jest ona fragmentaryczna i podatna na zmiany.

Rozdział II

Tożsamość kulturowa i elementy ją kształtujące

Rozdział ten ma na celu ukazanie relacji pomiędzy tożsamością kulturową a innymi aspektami tożsamości – zwłaszcza narodową i społeczną, w mniejszym stopniu także regionalną, która zostanie scharakteryzowana na jego końcu.

Wskazać należy, że istnieją określone kategorie tożsamości zbiorowej, innej niż tożsamość jednostkowa rozumiana jest jako zbiór przekonań i sądów aktora społecznego o samym sobie²⁷⁷. Zostaną więc przedstawione główne kategorie tożsamości odnoszące się do zbiorowości, tego czym się ona wyróżnia i jak postrzega siebie, niekoniecznie odnoszące się do pojedynczego człowieka, ale raczej do pewnej całości społecznej i kulturowej, w której jednostka funkcjonuje.

Kolejno omówione zostaną więc tożsamość społeczna, kulturowa i narodowa ze szczególnym uwzględnieniem kształtujących je procesów i czynników, ujmowanych różnie w różnych szkołach i na gruncie różnych teorii występujących w socjologii oraz pokrewnych naukach społecznych.

Na zakończenie analizie poddane zostanie współczesne znaczenie tożsamości, to czy wszystkie trzy kategorie są w istocie termami generycznymi, czy też może ważnymi aspektami życia społecznego, których należy bronić, i nad którymi należy kontynuować refleksję teoretyczną. Podjęta zostanie także próba zbadania powiązań pomiędzy nimi, które mogłyby posłużyć do zbudowania modelu obejmującego przynajmniej tożsamość kulturową i społeczną oraz tożsamość narodową, która mogłaby być ujęta jako wypadkowa dwóch pozostałych.

2.1. Tożsamość społeczna

Tożsamość społeczna nie ma spójnej definicji. Stąd też jest wyjaśnienie wymaga osadzenia w szerszym kontekście teoretycznym.

Pojęcia tożsamości w sensie odpowiadającym względnie, intuicyjnie temu, co można określić przy użyciu węższej nazwy tożsamości społecznej, można próbować doszukać się jeszcze w dziełach siedemnastowiecznych, np. u Locke'go²⁷⁸. Korzeni socjologicznego

²⁷⁷ Z. Bokszański (2002), *Encyklopedia socjologii*, wyd. Oficyna Naukowa, 252.

²⁷⁸ Zajda, J., Davidovitch, N., Majhanovich, (2023). *Discourses of globalization, multiculturalism, and cultural identity: Globalization*. Springer Nature, Cham, s. 10.

spojrzenia na tożsamość społeczną można jednakże upatrywać raczej w rozwoju teorii afiliacji. Od przełomu XIX i XX wieku, prace Emile'a Durkheima i Georga Simmela wskazują, że kategoria, jaką dziś nazywamy tożsamością społeczną jest ukształtowana przez solidarność i dynamikę grupową, co ma swoje przełożenie na poczucie przynależności i współzależności w społeczeństwie. Durkheim wyróżnił dwa rodzaje solidarności: solidarność mechaniczną, opartą na podobieństwach i solidarność organiczną, opartą na współzależności wewnątrz społeczeństw²⁷⁹.

Dla dalszych rozważań kluczowe jest, że tożsamość społeczna bardziej odpowiadałaby solidarności organicznej według Durkheima. W kontekście tożsamości społecznej, występują bowiem mechanizmy, które powodują, że jednostki identyfikują się poprzez swoje unikalne role i funkcje w społeczeństwie, co jest zgodne z ideą solidarności organicznej, gdzie różnorodność i specjalizacja przyczyniają się do wzajemnej zależności.

Georg Simmel z kolei wniósł znaczący wkład koncentrując się na dynamice przynależności grupowych i interakcji, podkreślając znaczenie wielkości i struktury grupy w kształtowaniu zachowań społecznych.

W połowie XX wieku znaczenie zyskała teoria wymiany społecznej, pod wpływem prac George'a Homansa i Petera Blau. Sugerowała ona, że zachowania społeczne są wynikiem procesu wymiany, w którym jednostki starają się maksymalizować korzyści i minimalizować koszty w swoich relacjach. Interakcjonizm symboliczny, wywodzący się z prac George'a Herberta Meada i Herberta Blumera, podkreślał z kolei, jak to już opisano w poprzednim rozdziale, rolę symboli i języka w interakcjach międzyludzkich, podkreślając, w jaki sposób relacje społeczne i przynależności grupowe są konstruowane i utrzymywane poprzez komunikację symboliczną.

W latach 70. i 80. XX wieku rozwinęła się analiza sieciowa, która dostarczyła narzędzi do mapowania i pomiaru relacji społecznych, co doprowadziło do bardziej empirycznego i ilościowego zrozumienia tych powiązań. Artykuł naukowy Marka Granovettera „Siła słabych więzi” rzucił wyzwanie tradycyjnym koncepcjom powiązań społecznych, przedstawiając argumentację, wedle której słabe więzi lub znajomości mogą czasami być cenniejsze dla pewnych rodzajów informacji i zasobów niż silne więzi²⁸⁰.

²⁷⁹ Thijssen, P. (2012). From mechanical to organic solidarity, and back: With Honneth beyond Durkheim. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 454–470.

²⁸⁰ Granovetter, M. S. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380. <http://www.jstor.org/stable/2776392>.

Od końca XX wieku do dnia dzisiejszego na obraz teorii przynależności ukształtowało kilka czynników. Postmodernizm przyniósł rosnące uznanie płynności i wielości tożsamości i przynależności społecznych, uznając złożony i często sprzeczny charakter powiązań społecznych we współczesnym społeczeństwie. Globalizacja i zmiany technologiczne znacząco zmieniły przynależność społeczną, prowadząc do powstania bardziej zróżnicowanych i geograficznie rozproszonych sieci.

Na powyższym tle dokonuje się w socjologii recepcja psychologicznej teorii tożsamości społecznej, zapoczątkowanej przez Tajfela i Turnera, która badała, w jaki sposób przynależność do grupy staje się częścią tożsamości jednostki i jak wpływa na zachowanie międzygrupowe. Przyjmuje się, że samo pojęcie tożsamości społecznej zostało wprowadzone właśnie przez Tajfela w 1972 r.²⁸¹.

Na przykładzie jego ujęcia w opisie omawianego terminu dość dobrze ukazać można fakt, że jest ono bardzo szeroką, być może najszerszą socjologiczną kategorią tożsamości. Podkreślić bowiem należy, że celem Tajfela było przeniesienie punktu ciężkości badań z eksploracji społecznych percepcji międzygrupowych, takich jak stereotypy, na bardziej wszechstronne zrozumienie tego, jak jednostki postrzegają siebie w grupach społecznych. Tajfel definiuje tożsamość społeczną jako swoistą część samoświadomości jednostki, która napływa z jej wiedzy, świadomości, poczucia przynależności do grupy społecznej wraz ze wszystkim, co taka przynależność za sobą niesie – wartościami, ładunkiem emocjonalnym itp.²⁸². Ujęcie to należy uważać za ujęcie psychologiczne, oparte na badaniu zachowań wewnątrzgrupowych w kontekście ich wpływu na jednostkę²⁸³.

W tym kontekście rozwijane ono było także przez współpracowników Tajfela, zwłaszcza Turnera²⁸⁴, dając początek szerokiej dziedzinie badań, tj. teorii tożsamości społecznej. Dla Tajfela wszelkie jednostki mają to do siebie, że stają się świadome w jakimś momencie swojej przynależności grupowej i rozwijają preferencje wobec określonych grup²⁸⁵. Dalej, w pracach Birka i Stadlera, na gruncie nauki zachowań organizacyjnych, pojawia się paradygmat badania tożsamości z punktu widzenia jej dwóch poziomów - wewnętrznego i zewnętrznego, w którym dochodzić ma do wyekstrahowania pewnych składowych

²⁸¹ Turner, J. C., Reynolds, K. J. (2010). The story of social identity. W: Rediscovering social identity: Key readings Psychology Press.

²⁸² Tajfel, H. (2010). Social identity and intergroup relations (Vol. 7). Cambridge University Press.. s. 2.

²⁸³ Idem (1974). Social identity and intergroup behaviour. Social Science Information, 13(2), 65–93.

²⁸⁴ Amini, A. (2020). Social identity: A composite concept in social sciences research. Journal of Social Sciences and Humanities Research, 8(3).

²⁸⁵ Ritzer, G. (2007). The Blackwell Encyclopedia of Sociology. Blackwell Publishing, 2211–2212.

tożsamości, np. komunikacji, zachowań i symboli, które kształtować mają tak wizerunek w grupie, jak i tożsamość indywidualną²⁸⁶.

W latach 90 XX w., Marilyn Loden i Judy Rosener proponują model tzw. koła tożsamości, w którym ujmują dalsze składowe - rasa, pochodzenie etniczne, status społeczno-ekonomiczny i religia, które to składowe wpływają na tożsamość społeczną jednostki. W rozwinięciu tego modelu znaczenie mają mieć także dalsze składowe, jakimi są społeczność, rasa, płeć i wykształcenie²⁸⁷.

Można więc powiedzieć, że omawiane pojęcie nie pochodzi w istocie z socjologii, lecz ukonstytuowane zostało na gruncie psychologii społecznej, a dalszymi kamieniami milowymi były jego badania w kontekście zarządzania (zachowania organizacyjne) i pedagogiki (kształtowanie się tożsamości). W najprostszym ujęciu na gruncie badań nad tożsamością społeczną zbudowano pogląd, że struktura społeczeństwa znajduje odzwierciedlenie w samostrukturze jednostek, gdy internalizują one swoją przynależność do grupy.

Pierwszym nurtem w definiowaniu tożsamości społecznej jest tożsamość jako odzwierciedlenia struktur społecznych i przynależności do grup jest więc podejście, w myśl którego jednostki internalizują z grupy określone składowe tożsamości społecznej - role i przynależność do różnych kategorii społecznych (rasa, płeć, religia, zawód)²⁸⁸.

W nurcie tym tożsamość jawi się jako ponadjednostkowy zbiór autodefinicji nieredukowalnych do autodefinicji jednostki²⁸⁹.

Drugim nurtem, jaki wyewoluował w teorii tożsamości społecznej jest podejście obejmujące także konstrukty społeczno-kulturowe i interakcje. Tożsamość społeczna nie jest tu już zbiorem zinternalizowanych kategorii, ale wynika także z jej własnej aktywności w układaniu interakcji własnych jednostki. Tożsamość społeczna jest to zatem integralna część procesów i struktur jaźni, kształtująca się i będąca kształtowana dwutorowo - przez indywidualne działania i przez oczekiwania społeczne. W szczególności jest ona produktem procesu indywidualizacji²⁹⁰.

Zasadniczym osiągnięciem teorii tożsamości społecznej w tym obszarze jest szeroki konsensus co do tego, że omawiana kategoria tożsamości stanowi termin w istocie relacyjny,

²⁸⁶ Amini, A. (2020). Social identity: A composite concept in social sciences research. *Journal of Social Sciences and Humanities Research*, 8(3).

²⁸⁷ Ibidem.

²⁸⁸ Ritzer, G. (red.). (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing., 2216.

²⁸⁹ Kotarski, H. (2016). Podobni czy różni? Pozycja społeczna i tożsamość społeczna młodzieży Europy Środkowo-Wschodniej. *Pogranicze. Studia Społeczne*, 27, 185–197.

²⁹⁰ Cudowska, A. (2007). Tożsamość społeczna w „innej nowoczesności”: Ulricha Becka koncepcja społeczeństwa ryzyka. *Trans Humana*.

określający, kim jednostki są na podstawie podobieństw i różnic pomiędzy nimi a innymi jednostkami²⁹¹.

Zbiorowość (ani człowiek) nie jest więc obdarzona żadną stałą etykietą, która wyczerpująco określałaby jej tożsamość społeczną, lecz w istocie tożsamość uwidacznia się dopiero w zestawieniu człowieka z innymi ludźmi. Wprowadza to jednakże stan rzeczy, w którym za zatarte, słabo zarysowane można uznać granice pomiędzy tożsamością w ogóle, a tożsamością społeczną. Należy równocześnie pamiętać, że choć tożsamość społeczna przeważnie jest zbieżna z tożsamością indywidualną członków grupy, to jednak są to pojęcia rozłączne²⁹². Tożsamość społeczna jest tożsamością pewnej zbiorowości i choć można ją odnosić do człowieka, to w takim tylko znaczeniu, że jest ona głównym czynnikiem określającym tożsamość jednostkową, lecz nie wyjaśnia ona wszystkich jednostkowych działań i dokonywanych przez jednostkę wyborów²⁹³.

W tym kontekście tożsamości społecznej silnie wybrzmiewa proces, w zasadzie o charakterze poznawczym, jakim jest kategoryzacja jednostki, czyniona samodzielnie w toku internalizacji preferencji grupowych (samokategoryzacja). Można więc powiedzieć, że tożsamość społeczna jest to taki typ tożsamości, który związany jest z grupą, a wynika z potrzeby jednostki, zwłaszcza zwiększenia poczucia własnej wartości, poprzez porównania społeczne i postrzeganie różnic²⁹⁴.

Kerwin Vryan postuluje z kolei, że tożsamość społeczna stanowi podtyp tożsamości, obok tożsamości sytuacyjnej i osobistej. Jako jeden z rodzajów tożsamości stanowi ona taki, który wiąże się z przynależnością do grupy i oczekiwaniami z nią związanymi²⁹⁵. Z ujęcia tego wynika, że tożsamość społeczna obok aspektu poznawczego (samoidentyfikacji) ma także aspekt motywacyjny, gdyż może stymulować określone zachowania.

Przyjęcie powyższego poglądu implikuje uznanie, że w tożsamości społecznej tkwi także silny aspekt behawioralny. Zaangażowanie grupowe z jednej strony i cechy kontekstu społecznego z drugiej strony mogą być bowiem uważane za determinanty głównych problemów tożsamości. Te z kolei warunkują obawy i motywy, które pojawiają się w wyniku zagrożeń dla tożsamości osobistej i grupowej oraz stopnia zaangażowania człowieka w grupę.

²⁹¹ Reicher, S., Spears, R., Haslam, A. (2010). The social identity approach in social psychology. Sage Identities Handbook, 45-62.

²⁹² Czuba, B. (2015). Tożsamość społeczna w narracjach dowódców wojskowych. Studia Bezpieczeństwa Narodowego, 245.

²⁹³ Kołodziejczak, A. (2014). Deaf art w Polsce – kwestia tożsamości głuchych artystów. W: Deaf Studies w Polsce (str. 133–141). Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki.

²⁹⁴ Ritzer, G. (2007). The Blackwell... op. cit., 2211–2212.

²⁹⁵ Ibidem.

Tym samym tożsamość społeczna ma dwa aspekty, tj. osobisty i grupowy, które oba są motorem określonych czynności motywacyjnych (obrony tożsamości i zaangażowania w grupę)²⁹⁶.

Z tożsamością społeczną wiąże się szereg istotnych pojęć leżących u podstawy dyskursu nad tożsamością jednostki.

Po pierwsze, istnieją pewne aspekty tożsamości człowieka, które wynikają z jego przynależności do grup społecznych, w szczególności przynależność ta ma wpływ na samoświadomość. Aspekty te można określić zbiorczym terminem ja zbiorowego lub jaźni zbiorowej, proponowanym głównie w najnowszej literaturze psychologicznej²⁹⁷. Ma ona niewątpliwie związek z dawną kategorią zbiorowości, proponowaną przez Junga, jakim była jej część wspólna dla członków zbiorowości – nieświadomość zbiorowa²⁹⁸. Ta jednakże jest pojęciem statycznym, gdy jaźń zbiorowa ma charakter dynamiczny zmienny. Zachodzi tu więc ewolucja pojęciowa analogiczna do tego, jak zmieniło się postrzeganie osobowości w psychologii – od względnie stałej, niezmiennej przez całe życie do ewoluującej, płynnej.

W powyższym kontekście pojęcie tożsamości społecznej stanowi główny pomost pomiędzy grupą społeczną a jednostką, łącznik pomiędzy kategoriami socjologicznymi i psychologicznymi²⁹⁹.

Po drugie, tożsamość społeczna jest – jak wskazano - generatorem procesów psychicznych. Pierwszym szczegółowym procesem, jaki jej dotyczy jest akcentowanie (akcentuacja). Jednostki klasyfikują lub grupują przedmioty i ludzi (w tym siebie) w różne kategorie przejawiając tendencję do wyolbrzymiania różnic między kategoriami i podobieństw w obrębie tej samej kategorii. W uproszczeniu powiedzieć można, że odnosi się to do tego, jak postrzegamy i oceniamy ludzi na podstawie przynależności do grupy, takiej jak rasa, płeć czy narodowość³⁰⁰. Powiązanym procesem jest dyskryminacja, to że jednostki lub grupy są traktowane odmiennie, często niesprawiedliwie, ze względu na ich kategoryzację, np. rasę, wiek lub płeć³⁰¹. Na przykładzie tych pojęć dostrzec można, że psychologiczna teoria

²⁹⁶ Ellemers, N., Spears, R., Doosje, B. (2002). Self and social identity. *Annual Review of Psychology*, 53(1), 161–186.

²⁹⁷ Shteynberg, G., Hirsh, J. B., Garthoff, J., Bentley, R. A. (2022). Agency and identity in the collective self. *Personality and Social Psychology Review*, 26(1), 35–56.

²⁹⁸ Szadkowska, M. A. (2018). Źródła przemocy i wojen w teoriach wybranych przedstawicieli szkół psychoanalitycznych w XX wieku. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Społeczne*, (22(3)).

²⁹⁹ Hogg, M. A., Williams, K. D. (2000). From i to we: Social identity and the collective self. *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 4(1), 81.

³⁰⁰ Hogg, M. A. (2003). Social identity. W: M. R. Leary J. P. Tangney (red.), *Handbook of self and identity* (str. 462–479). The Guilford Press.

³⁰¹ Ibidem.

tożsamości społecznej jest istotna o tyle, że służy do wyjaśnienia określonych procesów społecznych w kontekście psychologii jednostek.

Innym procesem jest porównanie społeczne i samodoskonalenie (strategie stosowane w celu utrzymania lub zwiększenia poczucia własnej wartości lub obrazu siebie), złożona samokategoryzacja (proces postrzegania siebie jako członka grupy), depersonalizacja (tendencji do postrzegania siebie i innych w mniejszym stopniu jako jednostki wyjątkowe, a bardziej jako przedstawicieli grupy)³⁰². Dalej, wskazać należy na istotność rozumianą jako bardzo konkretny aspekt osoby lub sytuacji wyróżnia się na tle innych, wpływając na percepcję i zachowanie oraz zgodność jako akt dopasowywania postaw, przekonań i zachowań do norm grupowych, podczas gdy wpływ polega na zmianie lub wpływaniu na czyjeś przekonania, postawy lub działania. Wymienić należy także redukcję niepewności, w myśl której ludzie mają podstawową potrzebę zmniejszania niepewności co do innych i ich otoczenia społecznego³⁰³.

Istotne odniesienia teorii tożsamości społecznej do socjologii przynosi interakcjonizm symboliczny, który ma pewne powiązanie z koncepcjami podziału lub specjalizacji ról i obowiązków w ramach grupy. W miarę jak grupy rosną i stają się coraz bardziej złożone, pojawiają się tam – co oczywiste – różne role i hierarchie, które mogą wpływać na funkcjonowanie grupy i indywidualne zachowanie. Stanowią one pierwszy obszar ekspresji tożsamości społecznej.

Drugim obszarem są z kolei relacje międzygrupowe, które odnoszą się do interakcji między członkami różnych grup społecznych, na które mogą wpływać przekonania społeczne – założenia lub stereotypy, jakie jednostki żywią na temat grup innych niż ich własna. Te przekonania i relacje mogą wpływać na spójność społeczną i konflikty³⁰⁴.

W końcu zaś wskazać należy na pojęcie tożsamości grupowej³⁰⁵. Do pewnego stopnia pojęcie to może grać jako synonim tożsamości społecznej, jako że tożsamość społeczna jest pochodną przynależności człowieka do różnych grup i kategorii społecznych³⁰⁶ i może być uważana za produkt uświadomienia sobie wspólnych wartości z grupą, w której żyje jednostka³⁰⁷. Dotychczasowy stan wiedzy nie pozwala na jednoznaczne zdefiniowanie tożsamości grupowej, ani tym bardziej na uznanie, że pojęcie to może być zupełnie zbieżne

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Spears, R. (2021). Social influence and group identity. *Annual review of psychology*, 72, 367-390.

³⁰⁶ Pastuszewski, (2019). Zuniwersalizowany indywidualizm, czyli tożsamość globalistyczna. *Eunomia –Rozwój Zrównoważony–Sustainable Development*, (1 (96), 49-59.

³⁰⁷ Garwol, K. (2018). Wizerunek i tożsamość w sieci. *Edukacja-Technika-Informatyka*, 9(1), 108-113.

z tożsamością społeczną. Przeciwnie, tożsamość grupowa jawi się jako pojęcie bardziej złożone, wychodzące z pewnością poza ramy pojęcia tożsamości społecznej³⁰⁸, przedstawiające się jako kategoria tożsamości kształtowana przez samokategoryzację.

Przyczyną, dla której tożsamość społeczna nie ogranicza się do funkcjonowania człowieka w grupie i nie może być sprowadzona do tożsamości grupowej jest fakt, że identyfikacja tak jednostki, jak zbiorowości ma różne przecież składowe i źródła, jak choćby przestrzeń geograficzna i społeczna³⁰⁹. Innym aspektem jest język. W teorii tożsamości grupowej, mimo że bada się w jaki sposób jednostki identyfikują się z grupami i jakie są skutki takiej identyfikacji, język stanowić ma jedynie narzędzie komunikacji, w żadnym razie nie samoistny kulturowo byt wpływający na kształtowanie i ekspresję tożsamości. Stąd też kluczowym obszarem krytyki psychologicznego ujęcia tożsamości społecznej jest od dłuższego czasu zaniedbanie roli języka. Rola ta mogłaby być neglizowana, gdyby przyjąć, że język to jedynie proces psychologiczny, postrzegany instrumentalnie, jak to miało miejsce na gruncie strukturalistycznej psycholingwistyki. Tymczasem język z punktu widzenia socjologii jest już kluczowym elementem kształtowania tożsamości. Pewną formą odpowiedzi jest tu nurt dyskusji naukowej, w ramach którego równolegle pojawiają się próby definiowania tożsamości społecznej przez pryzmat języka³¹⁰.

Ponadto tradycyjne podejścia psychologiczne zazwyczaj teoretyzują tożsamość społeczną na poziomie indywidualnym (tak, jak wskazano, jako wynik samokategoryzacji), a więc traktując ją jak proces psychiczny³¹¹.

W tym zakresie podkreślić należy, że tożsamości są kształtowane nie tylko przez istniejące struktury społeczne, ale mogą również wpływać na te struktury i je modyfikować. Są postrzegane zarówno jako produkty, jak i czynniki relacji społecznych, odzwierciedlając dynamiczną interakcję pomiędzy indywidualną sprawczością a wpływem społecznym.

2.2. Tożsamość kulturowa

Kolejną kategorią tożsamości, jaką należałoby przeanalizować jest tożsamość kulturowa. Odnosi się ona do identyfikacji jednostki z określoną grupą kulturową, która

³⁰⁸ Spears, R. (2011). Group identities: The social identity perspective. In Handbook of identity theory and research (str. 201-224). New York, NY: Springer New York.

³⁰⁹ Burdzik, T. (2012). Przestrzeń jako składnik tożsamości w świecie globalizacji. *Kultura-Historia-Globalizacja*, (11), 13–27. doi:10.6084/m9.figshare.903720

³¹⁰ Zajda, J., Davidovitch, N., Majhanovich, (n.d.). Discourses of globalization, multiculturalism, and cultural identity: Globalization. (Ebook). Pobrano z uploaded document.

³¹¹ Ritzer, G. (2007). *The Blackwell...* op. cit., 2211–2212.

charakteryzuje się wspólnym zestawem wierzeń, norm, wartości, zwyczajów, języka, tradycji i innych cech kulturowych. Jest ona więc pojęciem niezwykle szerokim, a związana jest z poczuciem przynależności do konkretnej kultury, które wyraża się poprzez podobieństwa w praktykach, wartościach i przekonaniach dzielonych przez członków tej kultury³¹². Przykładem może być identyfikacja z określoną narodowością, grupą etniczną, religijną lub regionalną.

Zarazem jest ona kategorią odnoszącą się do odczuć, uczuć stojących za przynależnością do grupy etnicznej lub kulturowej, które to odczucia nigdy nie są takie same – mogą równie dobrze być silne lub słabe, w zależności od kontekstu³¹³.

Tożsamość kulturowa była przedmiotem zainteresowania różnych szkół myślenia, z których każda wniosła do dyskusji własne, unikalne perspektywy.

Przede wszystkim podkreślić należy, że na ile tożsamość społeczna okazała się kategorią najbliższą temu, co scharakteryzowano w poprzednim rozdziale jako psychologiczne spojrzenie na tożsamość, na tyle tożsamość kulturowa może się wydawać najbliższa szkołom antropologicznym.

W opisie kolejnych podejść naukowych wyjść należy od zmian spojrzenia na kulturę. Kulturę można uważać między innymi za element siatki pojęć pierwotnych, które pojmować można niejako intuicyjnie. Już w najstarszych przykładach refleksji nad kulturą, tak w starożytności, jak i tym bardziej w średniowieczu myśliciele mieli świadomość istnienia różnych zwyczajów, tradycji i systemów wierzeń w różnych społeczeństwach, choć nie konceptualizowali jeszcze tych różnic jako kultury w dzisiejszym rozumieniu. Zamiast tego, skupiano się bardziej na pojęciach takich jak religia, etyka, zwyczaje i prawo, które były uważane za ważne elementy życia społecznego lub nawet indywidualnego.

Grecy i Rzymianie pojęcie częściowo odzwierciedlili w rozróżnieniu między "cywilizowanymi" Grekami lub Rzymianami a "barbarzyńcami". Jednakże, te kategorie odnosiły się bardziej do politycznych i etnicznych różnic niż do szerokiego zrozumienia kultury.

W średniowiecznej Europie, idea uniwersalizmu chrześcijańskiego oraz silna rola Kościoła katolickiego sprawiły, że myśl europejska była skoncentrowana na religii i teologii, a nie na rozróżnieniach kulturowych w sposób, w jaki rozumiemy je dzisiaj.

Pojęcie "kultury" w obecnym rozumieniu zaczęło się więc kształtować silniej dopiero w epoce Oświecenia, kiedy to myśliciele zaczęli badać i doceniać różnorodność zwyczajów,

³¹² Malewska, A. (2012). Współczesna tożsamość kulturowa Polaków na Wileńszczyźnie. *Pogranicze. Studia Społeczne*, 20, 211-232.

³¹³ Duty, D. (2015). Cultural identity. *The international encyclopedia of language and social interaction*, 1-13.

tradycji i wierzeń w różnych częściach świata. Jednym z najstarszych ujęć jest dychotomia pomiędzy kulturą, będącą całym (a nie tylko prawnym lub religijnym) dorobkiem człowieka a naturą, do tego dorobku nienależącą, starszą, niekiedy wręcz od człowieka zupełnie niezależną.

Hegel, publikujący na przełomie XVIII i XIX wieku, uważał, że kultura (rozumiana jako świat ludzkich działań, instytucji i osiągnięć) jest procesem, w którym ludzkość stopniowo przezwycięża i przekształca naturę. Dla Hegla, historia ludzkości była procesem rozwoju ducha (*Geist*), w którym ludzka świadomość i kultura ewoluują w kierunku coraz większej wolności i samopoznania, stopniowo przezwyciężając ograniczenia narzucone przez naturę³¹⁴.

Innym wielkim filozofem, który dostrzegał rozróżnienie między kulturą a naturą, był w XVIII wieku Jean-Jacques Rousseau. Przeciwwstawiał on stan naturalny ludzi, wolny od społecznych konstrukcji i nierówności, obecnemu mu stanowi społecznemu, w którym ludzkość oddala się od swojej pierwotnej, "naturalnej" formy³¹⁵.

W XIX wieku, niemiecki filozof Ernst Cassirer rozwijał ideę, że człowiek jest istotą "symboliczną", która tworzy kulturę poprzez swoje symboliczne działania, odróżniając się tym samym od świata natury³¹⁶.

Od powyższych nurtów teoretycznych przejść można do tego, jak postrzegano kulturę przez pryzmat różnic, będących przyczynkiem do określenia czym może być tożsamość kulturowa.

Tu w szczególności Durkheim postrzegał kulturę jako zbiór wspólnych wierzeń i wartości, które są kluczowe dla utrzymania spójności społecznej i porządku. Dla Durkheima, kultura była ściśle związana z kolektywną świadomością danego społeczeństwa, czyli zbiorem wspólnych przekonań i uczuć, które jednoczą ludzi w grupę społeczną.

Wypracowanie powyższych teorii stało się fundamentem aparatu pojęciowego antropologii, na której gruncie rozwijane one były dalej. I tak, Edward Tylor, zdefiniował kulturę w sposób analityczny, obejmujący kolejno kategorie badane przez antropologię, jako "całością złożonej całości, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, zwyczaje oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa". Zarazem jego definicja była jedną z pierwszych prób ujęcia kultury w sposób holistyczny.

³¹⁴ Jakubowski, M. N. (2001). Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla. *Filo-Sofija*, 1(1), 169-177.

³¹⁵ Barwicka-Tylek, I., Pietrzyk-Reeves, D. (2017). Wolność w ujęciu Jana-Jakuba Rousseau: pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi. *Cracow Studies of Constitutional and Legal History*, 9(2), 211-232.

³¹⁶ Kubalica, T. (2011). Ernst Cassirer i Nelson Goodman wobec problemu natury poznania. *Diametros*, (30), 13-28.

Max Weber z kolei zwracał uwagę na rolę kultury w kształtowaniu działania społecznego. W jego myśli kultura obejmowała już wartości i przekonania, które wpływały na zachowania i wybory jednostek. Przykładem jego podejścia jest jego analiza konstruktu "ducha kapitalizmu", który to duch według Webera był kształtowany przez protestancką etykę pracy i wartości³¹⁷.

Clifford Geertz definiował kulturę w sposób bliższy Cassirer, jako "sieć znaczeń", w której ludzie żyją. Jego podejście skupiało się na interpretacji symboli kulturowych i ich znaczenia dla ludzi. Postrzegał on kulturę jako system, w którym symbole i rytuały nadają doświadczeniom człowieka sens i kontekst³¹⁸.

Ujęcie kultury jako systemu znajduje swoje odzwierciedlenie w myśli Pierre'a Bourdieu, który wprowadził pojęcie "habitusu", rozumianego jako wewnętrzny system dyspozycji kształtowany przez środowisko społeczne i kulturowe. Dla Bourdieu, kultura ma dwie warstwy, obejmuje zarówno widoczne praktyki (jak sztuka, muzyka, literatura), jak i bardziej subtelną wiedzę i schematy zachowań, które ludzie nabywają poprzez swoje doświadczenia społeczne.

Nie oznacza to, że na gruncie antropologicznym nie wypracowano także takich definicji kultury, które miałyby bezpośrednie przełożenie na to, jak pojmować można zjawiska społeczne, opisywane socjologicznie. W szczególności Ruth Benedict wywodziła, że kultura jest wzorcem zachowań i myślenia, który jest nauczany i przekazywany w społecznościach. W jej badaniach nad kulturami Japonii i Ameryki Północnej pojawia się myśl, że kultura kształtuje osobowości i zachowania ludzi w ramach różnych społeczeństw, tym samym jest ona jednym z łączników pomiędzy psychologicznym i socjologicznym spojrzeniem na interakcje człowieka ze społeczeństwem³¹⁹.

Istotnym problemem w przejściu od tego, jak rozumiana jest kultura do tego, czym jest tożsamość kulturowa jest bardzo słabe zdefiniowanie kultury, pojęcia niezwykle przecież trudnego do wyczerpującego wyjaśnienia. Halina Mielecka-Pawłowska przytacza pogląd, że kultura należy do siatki pojęć pierwotnych, gdyż jest jedyna w swoim rodzaju, oczywista a zarazem trudna do zdefiniowania. Niezależnie od tego, czy teoretycy rozumieją pojęcie kultury atrybutywnie czy dystrybutywnie, kultura istnieje w powszechnym przekonaniu

³¹⁷ Setlak, W. (2015). Obrachunki weberowskie. Parę uwag o obecności myśli Maxa Webera w formule współczesnego kapitalizmu. *Humanities and Social Sciences*, XX, 22, 209-218.

³¹⁸ Barańska, E. (2020). Migrujące pojęcie kultury. Wokół antropologii Clifforda Geertza. *Konteksty Społeczne*, 8(2), 5-22.

³¹⁹ Rosenblatt, D. (2004). An anthropology made safe for culture: Patterns of practice and the politics of difference in Ruth Benedict. *American Anthropologist*, 106(3), 459-472.

w zasadzie wszystkich ludzi, chociaż jej istota pozostaje niezwykle trudna dla uczonych³²⁰. Tym samym definiując tożsamość kulturową można dojść do przekonania, że jest to kategoria tożsamości wyrażająca się w przywiązaniu do czegoś, co trudno zdefiniować, choć jest oczywiste. Tymczasem mowa tu o kategorii uważanej często za najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej³²¹.

Najstarsze definicje tej kategorii odnosiły się w istocie, podobnie jak wyżej przytoczone definicje kultury, do tego co wspólne, co łączy, spaja społeczności, a więc do tego, jak ludzie definiują siebie przez wzgląd na wspólne zwyczaje, tradycje i język. Ta, stosunkowo jeszcze wczesna, perspektywa badawcza przyjmowała więc, że tożsamość kulturowa jest zakorzeniona w tradycyjnych praktykach i pewnym spójnym dziedzictwie, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Także i sama kultura była postrzegana jako stosunkowo stała i homogeniczna, co stanowiło podstawę tożsamości jednostki.

Podkreśla się, że istotną rolę w budowaniu i podtrzymaniu tożsamości kulturowej ma pamięć zbiorowa grupy społecznej³²².

W miarę rozwoju badań nad kulturą, jak już to opisywano w podrozdziale obejmującym antropologiczne spojrzenia na tożsamość, pojawiły się nurty badań nad obszarami postkolonialnymi. Pojęcie tożsamości kulturowej było przedmiotem szczególnie intensywnych dyskusji akademickich w latach 80 i 90 XX wieku³²³.

Można tu wyróżnić teoretyków takich jak Edward Said i Homi Bhabha, którzy zaczęli podważać statyczną koncepcję tożsamości kulturowej na rzecz koncepcji bardziej płynnych. Na marginesie podkreślić należy, że jest to ewolucja spojrzenia analogiczna do tego, jak w psychologii zmieniło się spojrzenie na tożsamość społeczną oraz osobowość człowieka (podrozdział poprzedni).

Jeśli zaś wyjść od złożoności i napięć wynikających z kolonializmu i dekolonizacji, charakter kultury i kształtowanej przez nią kategorii tożsamości okazał się zmienny w funkcji czasu. Bhabha, na przykład, wprowadza pojęcie „hybrydyzacji” kultury, sugerując, że

³²⁰ Mielicka-Pawłowska, H. (2012). Oczywistość kulturowa a tożsamość ponowoczesna. W: D. Czakon, M. Boruta (Red.). *Kim jestem? Kim jesteśmy? : antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości* (s. 86-96). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej. (Prace Monograficzne / Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, 622).

³²¹ Odoj, G. (2007). *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

³²² Assmann, J., Czaplicka, J. (1995). *Collective memory and cultural identity. New german critique*, (65), 125-133.

³²³ Gruen, E. S. (1993). *Cultural fictions and cultural identity*. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 123, 1-14.

tożsamości kulturowe są zawsze mieszane i zmiennie ukształtowane przez różne wpływy, a nie czyste czy jednorodne. Pomiedzy kolonizatorem a kolonizowanym miałyby bowiem istnieć interakcja będąca przedmiotem negocjacji tożsamości, a ich wynikiem była właśnie hybrydowość³²⁴.

Podobne spostrzeżenia przyniosły badania nad diasporami. W tej perspektywie tożsamość kulturowa, jak podkreśla Stuart Hall, nie jest bynajmniej ustaloną istotą, leżącą niezmienną na zewnątrz³²⁵. Wyróżniał on zasadniczo dwa spojrzenia na tożsamość kulturową. Tożsamość jako konstrukt uwidaczniała się w tym, że tożsamości nie są wrodzone ani stałe, ale są konstruowane i rekonstruowane w ciągu życia w oparciu o określone wzorce kulturowe. Tymczasem tożsamość jako proces uwidaczniała się w tym, że nie jest ona ustaloną rzeczywistością, ale jest zawsze w trakcie formowania i zmiany, a nie jest czymś ustalonym raz na zawsze³²⁶.

Współczesne spojrzenie na tożsamość kulturową, jest kształtowane między innymi pod wpływem tych samych przemian, które miały wpływ na redefinicję pojęcia tożsamości społecznej. Należy do nich na przykład globalizacja³²⁷. Koncepcje inspirowane postmodernizmem i badaniami nad globalizacją skłaniają ku uznaniu jej za nie tylko bardziej płynną, ale fragmentaryczną, o ile w ogóle istnieje. W dobie globalizacji i cyfryzacji tożsamości kulturowe są często bowiem postrzegane jako transnarodowe, wielowarstwowe i będące w ciągłym procesie negocjacji i przekształcania. Tożsamość kulturowa nie jest już uważana za ustaloną czy jednoznaczną, ale raczej jako coś, co jednostki i grupy aktywnie konstruują i rekonstruują w odpowiedzi na zmieniające się warunki i międzykulturowe interakcje.

Nie ma jednego obrazu przemian postrzegania tożsamości kulturowej, gdyż ta może być uznawana zarówno za zagrożenie, choćby dla harmonijnego funkcjonowania wielokulturowych społeczeństw, jak i za bezcenne dobro, które należy chronić przed globalizacją. Na pewno można natomiast powiedzieć, że spojrzenia na tożsamość kulturową ewoluowały we wszystkich głównych nurtach teoretycznych od definicji raczej statycznych, homogenicznych,

³²⁴ Bhandari, N. B. (2022). Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: a Critical Review. *Prithvi Academic Journal*, 171-181.

³²⁵ Hall, S. (2015). *Cultural Identity and Diaspora*. W: P. Williams, L. Chrisman (red.). *Colonial discourse and post-colonial theory* (str. 392-403). Routledge.

³²⁶ Hall, S. (1989). Cultural identity and cinematic representation. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, (36), 68-81.

³²⁷ Wang, Y. (2007). Globalization enhances cultural identity. *Intercultural Communication Studies*, 16(1), 83.

przez uznawanie hybrydowości i złożoności, po współczesne ujęcie tożsamości jako czegoś płynnego i nieustannie zmieniającego się.

Mimo, że wraz z wszystkimi wzmiankowanymi koncepcjami wiedza na temat tożsamości kulturowej i jej kształtowania została znacząco rozbudowana, to jednak nie udało się wypracować jej spójnej definicji, która obejmowała by wszystkie aspekty tożsamości kulturowej. Nie jest nawet jasne, czy jest ona kategorią indywidualną czy też raczej kategorią zbiorową. Z jednej bowiem strony można o niej mówić, jako o tożsamości całej grupy lub kultury jako zbiorowości³²⁸, ale i jako kategorii indywidualnej, podbudowanej między innymi płcią, pozycją społeczną³²⁹ – ogólnie kategorii w zasadzie zbieżnej z tym, co w poprzednim podrozdziale zaprezentowano jako kategorię tożsamości społecznej, wypracowanej na gruncie psychologii. Argumentuje się chociażby przy użyciu haseł o wyraźnym odcieniu godnościowym, np. „jestem kobietą - moja płeć jest częścią mojej tożsamości kulturowej”³³⁰.

Zaczęły się więc – nie bez przyczyny w ogólnym stanie dyskursu – pojawiać stanowiska naukowe, wedle których tożsamość kulturowa jest terminem już przestarzałym, który nie wnosi niczego do dyskursu i może być swobodnie zastępowany innymi pojęciami, stosowanymi przecież coraz częściej wymiennie³³¹. Zwłaszcza ujęcie tożsamości kulturowej jako procesu, tak jak definiuje je Hall, powoduje, że zacierają się różnice koncepcyjne pomiędzy tożsamością kulturową oraz tożsamością narodową.

Wiadomo bowiem, że jedną z form tożsamości kulturowej może być związek jednostki z narodowością³³². Tożsamość kulturową, w określonych liniach ideologicznych można zredukować do częściowych tylko jej aspektów, w szczególności do tożsamości narodowej. Tym prościej się z tym zgodzić, jeśli przyjąć, że jest ona rzeczywiście płynna i fragmentaryczna, a więc i taka, gdzie można by płynnie odrzucić jeden fragment na rzecz innego, choćby prymitywnymi i brutalistycznymi metodami socjotechnicznymi. Taką myśl uargumentować można zwłaszcza na przykładzie Azji, gdzie przecież zróżnicowanie etniczne większych państw wymusza określone polityki wypracowania spójności kulturowej społeczeństwa i tym samym bezpieczeństwa społecznego państwa. Integrowanie kultury z narodowością, widać

³²⁸ Voicu, C. G. (2013). Cultural identity and diaspora. *Philobiblon*, 18(1), 161.

³²⁹ Altugan, A. S. (2015). The effect of cultural identity on learning. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 190, 455-458.

³³⁰ Holliday, A. (2010). Complexity in cultural identity. *Language and Intercultural Communication*, 10(2), 165-177.

³³¹ Kim, Y. Y. (1994). Beyond cultural identity. *Intercultural Communication Studies*, 4(1), 1-25.

³³² Brock, C., Tulasiewicz, W. (2018). The concept of identity: Editors' introduction. W: C. Brock, W. Tulasiewicz (red.). *Cultural Identity and Educational Policy* (str. 1-10). Routledge.

zwłaszcza w polityce narodowościowej Chin³³³. I tak, w oczach chińskich uczonych, tożsamość kulturowa to obecnie nic innego, jak proces, dzięki któremu jednostka identyfikuje się z narodem, do której przynależy³³⁴ (a nie z kulturą, która w odniesieniu do Chin wychodziłaby na obszar szerszy, niż jedno państwo).

Istotnym, choć rzadziej poruszonym spostrzeżeniem, jest i to, że tożsamość kulturowa zmienia się w zależności od rzeczywistości polityczno-gospodarczej, a na jej ewolucję i kształtowanie ogromny wpływ ma polityka i realia danego państwa. Koronnym tego przykładem mogą być wydatne różnice kulturowe pomiędzy Koreą Północną i Koreą Południową, jako dwoma państwami rozdzielającymi ten sam naród na dwa społeczeństwa żyjące w krańcowo odmiennych realiach i systemach polityczno-prawnych³³⁵. Tym samym, tożsamość kulturowa może być bardziej nawet związana z przynależnością do współczesnego państwa, niż z historią i międzypokoleniowym dorobkiem kulturowym społeczeństwa.

Część uczestników dyskursu naukowego, jak to już zasygnalizowano, podąża jeszcze dalej, negując tożsamość kulturową lub zwalczając ją jako coś szkodliwego, głupiego, niebezpiecznego. W poprzednim podrozdziale wskazano, że istnieją mechanizmy psychologiczne, które powodują, że tożsamość społeczna, zwłaszcza rozumiana jako tożsamość grupowa jednostki, wyzwala określone procesy psychiczne, w tym i takie, które są raczej niepożądane w każdym kontekście. Można tu wskazać akcentualizację, wyolbrzymianie różnic i pogardę dla innych jednostek, które nie należą do grupy, są sprzeczne w swoich cechach z samoidentyfikacją tego, kto do jakiejś grupy przynależy, rodząc choćby dyskryminację. Swoistym rykoszetem procesy te przeniosły się na ocenę tożsamości kulturowej w socjologii, nadając debacie silny rys ideologiczny. Argumentując z perspektywy bardziej filozoficznej, można przyjąć, że na ile tożsamość społeczna rodzi zjawiska niepożądane, na tyle problemy ze zdefiniowaniem tożsamości kulturowej i jej granic względem tożsamości społecznej oraz narodowej musiały spowodować, że negatywne odniesienia zyskały projekcję na tożsamość kulturową. I tak, na przykład, dla części uczonych tożsamość kulturowa ma być jedynie narzędziem silnego uwydatniania różnic, a tym samym patologizowania innych kultur³³⁶.

³³³ Townsend, J. (1992). Chinese nationalism. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, (27), 97-130.

³³⁴ Xiaomei, Z., Shimin, W. (2014). Political identity: a perspective from cultural identity. *Social Sciences in China*, 35(2), 155-173.

³³⁵ Yim, H. (2002). Cultural identity and cultural policy in South Korea. *International journal of cultural policy*, 8(1), 37-48.

³³⁶ Clarke, (2008). Culture and identity. *The Sage handbook of cultural analysis*, 510-529.

Stan dyskursu powoduje, że tożsamość kulturowa bywa nawet określana jako nierzeczywista iluzja, fikcja, pojęcie hasłowe, być może wyrafinowane i prowokacyjne i tylko dlatego mogące nadal skłaniać do debaty i tym samym wносить swój wkład w socjologiczne badania kultury, polityki itp.³³⁷. W wyniku długotrwałych dyskusji naukowych, z jednej więc strony, wzrosła kontrowersyjność, a z drugiej spadła użyteczność teoretyczna pojęcia tożsamości kulturowej, które jako rozmyte przestało stanowić wartościowe odniesienie badawcze.

Analiza tożsamości kulturowej na różnych gruntach teoretycznych i w różnych kontekstach, zdeintegrowała więc to pojęcie. Uległo ono ewidentnej erozji, zatarły się jego granice z innymi kategoriami tożsamości. Przykładem mogą tu być takie skrajności, jak widoczne na gruncie pedagogiki, próby określania tożsamości kulturowej oderwane zupełnie od kultury, np. teorie takie jak tożsamość kulturowa ucznia (a nie przedstawiciela konkretnej społeczności)³³⁸.

O ile, znaczenie pojęcia tożsamości kulturowej jako ważnego konstruktu teoretycznego, zostało rozbite w dyskursie teoretycznym, na którym złożoność tego pojęcia oraz ideologizacja jego niektórych aspektów okazały się niemożliwe do przezwyciężenia, o tyle jego renesans wymusza obecnie nie teoria a praktyka obcowania z innymi kulturami, właśnie w środowiskach, w których tożsamość kulturowa miałaby nie istnieć, ulegać hybrydyzacji, a nade wszystko jej stosowanie miałoby być złe i niebezpieczne. Renesans ten rozpoczął się w XXI wieku zwłaszcza na gruncie nauk medycznych, w szczególności psychiatrii, gdzie okazało się, że lekarz nie może abstrahować od tożsamości kulturowej pacjenta, gdyż dobór właściwych oddziaływań terapeutycznych wymaga w szczególności jej dobrego zrozumienia³³⁹. Tytułem dygresji można wskazać, że intuicyjnie już taki proces powrotu do tożsamości kulturowej wydaje się oczywisty, choćby biorąc pod uwagę logiczne ciągi przyczynowe, jakie da się tutaj zaobserwować. Przykładowo bowiem, terapia uzależnień, terapia życia seksualnego, leczenie zaburzeń psychicznych u dzieci, wymaga objęcia oddziaływaniami terapeutycznymi całej rodziny, a przecież nie ma możliwości, aby były one takie same w nowoczesnej lub tradycyjnej rodzinie europejskiej, a zarazem takie same w rządzącej się innymi zwyczajami rodzinie

³³⁷ Bayart, J. F. (2005). *The illusion of cultural identity* (s. 92). Chicago: University of Chicago Press, *passim*.

³³⁸ Altugan, A. S. (2015). The relationship between cultural identity and learning. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 186, 1159-1162.

³³⁹ Kent, P., Bhui, K. (2003). Cultural identity and mental health. *International Journal of Social Psychiatry*, 49(4), 243-246.

islamskiej. Również dopiero uwzględnienie tożsamości kulturowej pozwala, na gruncie zdrowia psychicznego, w pełni wyjaśnić stres związany z migracją i jego skutki³⁴⁰.

Praktyka wymusiła w szczególności bardzo głęboki powrót do koncepcji tożsamości kulturowej w psychologii praktycznej, w tym w psychologii biznesu, pracy, negocjacji, gdzie bez wątpienia dla powodzenia wielu przedsięwzięć, tożsamość kulturową należy dostrzegać, rozumieć, szanować i uwzględniać³⁴¹. Dodać należy, że w niektórych zastosowaniach praktycznych tożsamość kulturowa umocniła swoje znaczenie jeszcze wcześniej, jak to miało miejsce np. W przypadku archeologii, gdzie okazała się ona zwyczajnie użyteczna w badaniu dziejów rodzaju ludzkiego (zwłaszcza tego, jak jedne kultury wpływały na drugie)³⁴², zatem zaczęła być stosowana niezależnie od kontrowersji socjologicznych.

Jeszcze innym przykładem jest problem turystyki międzykulturowej. Przyjęcie, że tożsamość kulturowa istnieje i ma znaczenie pozwala na stwierdzenie, że akt podróży zagranicznej powoduje zetknięcie się dwóch kultur – odwiedzającej i przyjmującej. Tymczasem nie można by przyjąć takiego założenia, gdyby człowiek nie był nośnikiem własnej kultury, a więc gdyby nie istniała kategoria tożsamości kulturowej. Wypracowane w dyskursie stanowisko, że turystyka, jako forma interakcji kultur jest zagrożeniem dla kultur lokalnych, implikuje więc konieczność powrotu do refleksji nad tożsamością kulturową, pozbawioną jej negowania³⁴³.

Ponadto względy praktyki prowadzą także do potrzeby różnicowania pojęcia tożsamości kulturowej względem innych kategorii tożsamości, w szczególności tożsamości społecznej³⁴⁴. Przykłady obszarów badań, w których takie rozróżnienie okazuje się konieczne stale się zresztą mnożą. I tak okazuje się np., że sama przynależność do określonej grupy nie decyduje o wyborach konsumenckich w takim stopniu, jak względy kulturowe³⁴⁵.

Poza więc zakresem wszelkich wskazanych kontrowersji i wątpliwości, co do użyteczności i zasadności stosowania pojęcia tożsamości kulturowej, okazuje się, że jako kategoria tożsamości utrzymała swoje znaczenie jako pewna składowa jaźni człowieka mogąca

³⁴⁰ Bhugra, D., Becker, M. A. (2005). Migration, cultural bereavement and cultural identity. *World psychiatry*, 4(1), 18.

³⁴¹ Chakkarath, P. (2013). Cultural identity. *The Encyclopedia of Cross-Cultural Psychology*, 306.

³⁴² Veit, U. (1989). Ethnic concepts in German prehistory: a case study on the relationship between cultural identity and archaeological objectivity. *Archaeological approaches to cultural identity*, 2, 35-56.

³⁴³ Radoinova, Diana; Koprinarov, Bratoy. „Sacral Settlement-Adjacent Topoi as Sites for Cultural Tourism.” *Assen Zlatarov University, Burgas, Bulgaria*, 92.

³⁴⁴ Chang, M. X. L., Jetten, J., Cruwys, T., Haslam, C. (2017). Cultural identity and the expression of depression: a social identity perspective. *Journal of Community, Applied Social Psychology*, 27(1), 16-34.

³⁴⁵ Chattaraman, V., Lennon, J., Rudd, N. A. (2010). Social identity salience: Effects on identity-based brand choices of Hispanic consumers. *Psychology, Marketing*, 27(3), 263-284.

przekładać się zarówno na zjawiska społeczne, jak i procesy psychiczne³⁴⁶, a także jako konceptualny pomost pomiędzy różnymi wpływami międzykulturowymi³⁴⁷.

2.3. Tożsamość narodowa i regionalna

Identyfikacja człowieka z grupą narodową lub etniczną jest zjawiskiem niezwykle skomplikowanym i wielopłaszczyznowym, które uważane jest za jeden z fundamentów stanu rzeczy, w którym istnieje różnorodność kultur³⁴⁸.

Tożsamość narodowa opiera się na wspólnych cechach etnicznych, takich jak język, historia, kultura, czy pochodzenie. Ma ona pewne powiązanie z najstarszym spojrzeniem na ojczyznę człowieka - naturalnej, wyznaczonej miejscem urodzenia pojedynczego człowieka³⁴⁹. Narody są tu postrzegane jako rozszerzone grupy pokrewieństwa, a tożsamość narodowa jest często uważana za coś wrodzonego i niezmiennego.

W historii myśli społecznej i politycznej tego typu koncepcje były rozwijane przez wielu teoretyków. Jednym z najbardziej wpływowych teoretyków etnicznej koncepcji narodu był Johann Gottfried Herder³⁵⁰. Herder uważał, że każda grupa etniczna posiada swoją unikalną "Volksgeist" (ducha narodu), który jest manifestowany w języku, literaturze i kulturze. Jego podejście do narodowości opierało się na idei, że każdy naród ma swoją odrębną tożsamość kulturową, która powinna być zachowana i rozwijana³⁵¹. Podobne poglądy wyrażał też Friedrich Meinecke, który rozważał koncepcję narodu jako „kulturowej wspólnoty losu”, która była fundamentem tzw. historycyzmu³⁵².

Drugą główną koncepcją tożsamości narodowej jest koncepcja polityczna, obywatelska. W tym ujęciu, tożsamość narodowa jest związana z przynależnością polityczną

³⁴⁶ Bhugra, Kamaldeep Bhui, Rosemarie Mallett, Manisha Desai, Jayshree Singh, Julian Leff, et al (1999). Cultural Identity and Its Measurement: a Questionnaire for Asians. *International Review of Psychiatry*, 11(2-3), 244-249.

³⁴⁷ Skulj, J. (2000). Comparative literature and cultural identity. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 2(4), 5.

³⁴⁸ Mielicka-Pawłowska, H. (2018). Ethnos jako podstawa tożsamości kulturowej. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, (24), 193-209.

³⁴⁹ Zańko, A. (2018). „Tam zaczyna się mój świat” –Hans Christian Andersen wobec ojczyzny na przykładzie wybranych utworów pisarza z gatunku tzw. pieśni o ojczyźnie (fødrelandssang). *Przegląd Humanistyczny*, 461(2), 89-100.

³⁵⁰ Llobera, J. R. (1983). The idea of Volksgeist in the formation of Catalan nationalist ideology. *Ethnic and Racial Studies*, 6(3), 332-350.

³⁵¹ Kantorowicz, H. U. (1912). Volksgeist und historische Rechtsschule. *Historische Zeitschrift*, 108(1), 295-325.

³⁵² Rossi, P. (1975). The ideological valences of twentieth-century historicism. *History and Theory*, 14(4), 15-29.

i obywatelstwem. Podkreśla się wspólne wartości, prawa, obowiązki i zaangażowanie w funkcjonowanie wspólnego państwa. Ten model tożsamości narodowej jest mniej związany z pochodzeniem etnicznym, a bardziej z uczestnictwem w życiu politycznym i społecznym.

Koncepcja ta ma silne ugruntowanie w europejskiej tradycji filozoficznej i prawnej, ponieważ odnosi się do społeczeństw doby klasycznej. W starożytnej Grecji i Rzymie tożsamość narodowa była bowiem związana z przynależnością do miasta-państwa lub imperium. W tych społeczeństwach, status obywatelski był zwykle ograniczony do swobodnie urodzonych mężczyzn i wiązał się z określonymi obowiązkami, takimi jak służba wojskowa lub udział w życiu politycznym. W Atenach, na przykład, obywatelstwo było związane z uczestnictwem w eklezji (zgromadzeniu ludowym), co stanowiło fundament demokracji ateńskiej³⁵³.

W czasach oświecenia nastąpiła ewolucja w rozumieniu narodu i obywatelstwa. Filozofowie oświecenia, tacy jak Jean-Jacques Rousseau, podkreślali rolę wspólnych wartości, umowy społecznej i suwerenności ludu jako podstaw tożsamości narodowej. Odtąd fundamentem tożsamości narodowej miała być państwowość³⁵⁴. Sam Rousseau argumentował, że prawdziwa wspólnota polityczna powstaje, gdy ludzie jednoczą się wokół wspólnych interesów i zbiorowego dobra, co jest fundamentem nowoczesnego pojmowania narodu jako wspólnoty obywatelskiej³⁵⁵.

Tożsamość narodowa jest tu bardziej kwestią wyboru (zbieżną z obywatelstwem) i zaangażowania niż dziedzictwa. W socjologii związek z tą koncepcją tożsamości narodowej wydaje się mieć w szczególności szkoła funkcjonalna³⁵⁶. Tożsamość narodowa według tej koncepcji jest to narzędzie służące utrzymaniu społecznego porządku i stabilności³⁵⁷.

Jak już zasygnalizowano przy opisie tożsamości jako kategorii socjologicznej, funkcjonalizm jako teoria społeczna rozwijana w szczególności przez Durkheima czy Parsons, zakłada, że różne aspekty społeczeństwa (w tym narody i tożsamość narodowa) pełnią określone funkcje, które przyczyniają się do równowagi i ciągłości społecznej³⁵⁸. W tej

³⁵³ Champion, C. B. (2009). *Imperial Ideologies, Citizenship Myths, and Legal Disputes in Classical Athens and Republican Rome. A Companion to Greek and Roman Political Thought*, 85-99.

³⁵⁴ Imbruglia, G. (2000). *Enlightenment in eighteenth-century Naples. Naples in the Eighteenth Century: The Birth and Death of a Nation State*, 70-94.

³⁵⁵ Rosenblatt, H. (1997). *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*.

³⁵⁶ Joppke, C. (2017). *Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity. Citizenship Rights*, 237-248.

³⁵⁷ Lamo de Espinosa, E. (1980). *Social and legal order in sociological functionalism. Contemp. Crises*, 4, 43.

³⁵⁸ Bailey, K. (1984). *Beyond functionalism: Towards a nonequilibrium analysis of complex social systems. British Journal of Sociology*, 1-18.

perspektywie, tożsamość narodowa pomaga w zintegrowaniu społeczeństwa, zapewniając wspólny zestaw wartości, norm i celów, które łączą ludzi i umacniają spójność społeczną.

Funkcjonalizm, podobnie jak obywatelska koncepcja tożsamości narodowej, odnosi się do innych koncepcji, takich jak konsensus i spójność społeczna, podkreślając, jak tożsamość narodowa przyczynia się do wspólnych celów i harmonii w społeczeństwie. Jest to podejście, które koncentruje się bardziej na społecznych funkcjach tożsamości narodowej niż na jej genezie czy ewolucji.

Należy podkreślić, że wyżej opisane koncepcje mają bardzo głębokie reperkusje na gruncie teoretycznym i ideologicznym, przechodząc w coraz to nowe sposoby ujmowania narodu i jego tożsamości. Etniczne podejście do tożsamości narodowej stoi od początku w głębokiej sprzeczności z podejściem obywatelskim. W ramach pierwszego z podejść jest ona niezwykle konserwatywna i może rodzić postawy inkluzywne, jak sprzeciw wobec włączania cudzoziemców do wspólnoty spajanej więzami krwi³⁵⁹.

Wskazane podejście zachowuje jednak pewną wartość, ponieważ tożsamość narodowa w późniejszych koncepcjach jest już głównie zjawiskiem nowoczesnym, gdy tymczasem przednowoczesne wspólnoty i tożsamości etniczne są nadal szeroko rozpowszechnione, zaś procesy formowania się i reprezentacji narodowej występują we wszystkich epokach. Dlatego posługiwanie się etnicznym podejściem do tożsamości narodowej jest najbardziej uniwersalne i najmniej wrażliwe na konteksty geograficzne oraz historyczne³⁶⁰.

Z kolei podejście polityczne utożsamiać można z europejską tradycją liberalną. Obie koncepcje często wzajemnie się zwalczają, co dość dobrze widać na przykładzie Francji³⁶¹.

W jeszcze głębszej opozycji względem etnicznej koncepcji tożsamości narodowej stoi konstruktywizm. W kontekście tożsamości narodowej jest to podejście, które traktuje narody i tożsamości narodowe jako konstrukcje społeczne, a nie jako naturalne, niezmiennie jednostki. Jego pokłosiem jest pojęcie konstruktywnego patriotyzmu, pozostającego w opozycji względem nacjonalizmu³⁶².

³⁵⁹ Łodziński, S., Nowicka, E. (2023). Postawy narodowego inkluzywizmu w społeczeństwie polskim (1988–1998–2019). *Studia Socjologiczne*, 2(149), 5-29.

³⁶⁰ Smith, A. D. (1994). The problem of national identity: ancient, medieval and modern?. *Ethnic and Racial Studies*, 17(3), 375-399.

³⁶¹ Pudzianowska, D. (2007). Dyskusja parlamentarna na temat prawa o obywatelstwie we Francji w latach 90. XX w. *Studia Europejskie/Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego*, (4), 115-138.

³⁶² Ariely, G. (2012). Globalization, immigration and national identity: How the level of globalization affects the relations between nationalism, constructive patriotism and attitudes toward immigrants?. *Group Processes, Intergroup Relations*, 15(4), 539-557.

Zgodnie z tą perspektywą, narody są wręcz „wymyślone” lub „skonstruowane” przez różnorodne procesy społeczne, polityczne i kulturowe. Pierwszoplanowymi teoretykami konstruktywizmu byli w szczególności Benedict Anderson i Eric Hobsbawm.

Anderson argumentował, że narody są "wymyślonymi wspólnotami", które powstają w wyniku konkretnych procesów społecznych i historycznych³⁶³, szczególnie przez rozwój druku i szerzenie literatury w języku narodowym. Według niego, druk umożliwił ludziom, którzy nigdy się nie spotkali, wyobrażenie sobie wspólnoty narodowej, tworząc w ten sposób fundament tożsamości narodowej³⁶⁴.

Eric Hobsbawm, z kolei, podkreślał, że wiele tradycji narodowych, które są postrzegane jako odwieczne, jest w rzeczywistości stosunkowo nowymi wynalazkami. Hobsbawm używał pojęcia "wynalezionych tradycji" do opisanie procesu, w którym nowo tworzone praktyki są prezentowane jako stare, aby zbudować wspólną tożsamość i legitymizować określone polityczne i społeczne struktury³⁶⁵.

Konstruktywizm najogólniej zakłada, że narody i tożsamości narodowe są nieustannie formowane i przekształcane przez dyskursy, symbole, politykę i historię. Są to więc procesy są dynamiczne i mogą prowadzić do zmian w sposobie, w jaki ludzie rozumieją i identyfikują się z narodami.

Należy tu podkreślić, że jest to spojrzenie względnie zbieżne z ewolucją pojęć tożsamości społecznej i tożsamości kulturowej w tym sensie, że w ujęciu konstruktywistycznym tożsamość narodowa staje się czymś dynamicznym, płynnym, zmiennym, być może nawet fragmentarycznym.

Gdyby spojrzeć na rozwój teorii konstruktywistycznych, można dojść do przekonania, że ma on nie jako dwa etapy, którym odpowiadała zmiana narracji z narodowej na postnarodową³⁶⁶.

Pierwszym z nich są teorie modernistyczne. W ich ramach traktuje się tożsamość narodową jako zjawisko nowoczesne, które rozwinęło się wraz z powstaniem nowoczesnych państw-narodów. Do modernistów zaliczyć można Ernesta Gellnera³⁶⁷ oraz

³⁶³ Dudziak, M. J. (2006). Tożsamość a wielokulturowość: Od dezintegracji do integracji wspólnoty. *Sprawy Narodowościowe*, (28), 167-180.

³⁶⁴ Anderson, B. (2020). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. W: S. Seidman, J.C. Alexander (red.). *The new social theory reader* (s. 282-288). Routledge.

³⁶⁵ Matthews, W. (2008). Class, nation, and capitalist globalization: Eric Hobsbawm and the national question. *International Review of Social History*, 53(1), 63-99.

³⁶⁶ Pease, D. E. (1997). National narratives, postnational narration. *MFS Modern Fiction Studies*, 43(1), 1-23.

³⁶⁷ Guibernau, M. (2017). National identity and modernity. W: A. Dieckhoff, N. Gutiérrez (red.). *Modern Roots* (str. 73-92). Routledge.

– wzmiankowanego już – Hobsbawma. W tym ujęciu narody są produktem nowoczesności, a ich powstanie jest ściśle związane z procesami industrializacji, urbanizacji, i rozwojem środków masowego przekazu³⁶⁸.

Postmodernizm, tymczasem, podważa ideę jednolitej tożsamości narodowej, skupiając się na jej złożoności, pluralizmie i zmienności. Postmoderniści, zwłaszcza Jean-François Lyotard³⁶⁹ i – wskazany już – Anderson, twierdzą, że tożsamości narodowe są zmiennymi konstruktami społecznymi, które są stale renegocjowane i reinterpretowane. W epoce globalizacji i cyfryzacji, postmodernizm podkreśla, że tożsamości narodowe są coraz bardziej złożone i przeplatają się z innymi formami tożsamości, takimi jak klasa, rasa, czy płeć.

Tożsamość narodowa według postmodernizmu jest więc rozumiana jako płynna, wielowarstwowa i podlegająca ciągłym zmianom³⁷⁰.

Nurtem bardzo silnie przeciwstawnym konstruktywizmowi jest prymordializm, który w odniesieniu do tożsamości narodowej obejmuje pogląd, że trwanie narodów i tożsamości narodowe są głęboko zakorzenione w dawnych, często uważanych za pierwotne, atrybutach, takich jak język, religia, rasa czy historyczne terytorium. Według tej perspektywy, tożsamość narodowa jest czymś, co istnieje od dawna i jest niemal naturalne dla ludzkich grup, a zatem jest czymś niezwykle bliskim najstarszym koncepcjom tożsamości kulturowej.

Teoria prymordializmu ma swoje korzenie w myśli niemieckiej, Johanna Gottfrieda Herdera i Johanna Gottlieba Fichtego³⁷¹, a więc w szkolenie niemieckiego romantycznego historycyzmu – naród niemiecki wywodzi się z niemieckiej heroicznej przeszłości³⁷². W nowoczesnym ujęciu koncepcja ta została jednak szerzej rozwinięta w szczególności przez takich teoretyków jak Clifford Geertz i Anthony D. Smith.

Anthony D. Smith, choć często łączony także z etnosybolizmem³⁷³, jako koncepcją w zasadzie pośrednią pomiędzy prymordializmem a konstruktywizmem, podkreślał znaczenie

³⁶⁸ Bhandari, K. (2010). Tourism in Nepal: Post-monarchy challenges. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 8(1-2), 69-83.

³⁶⁹ Gietzen, G. (2010). Jean-Francois Lyotard and the question of disciplinary legitimacy. *Policy Futures in Education*, 8(2), 166-176.

³⁷⁰ González, J. L. (2018). On National Identity and Postmodernism. *Voices of Mexico: News, Commentary, Documents on Current Events in Mexico and Latin America*.

³⁷¹ Hüttermann, J. (2015). Figurational Change and Primordialism in a Multicultural Society: a Model Explained on the Basis of the German Case. In: Burchardt, M., Michalowski, I. (eds) *After Integration. Islam und Politik*. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02594-6_2

³⁷² Dawisha, A. (2002). Nation and nationalism: Historical antecedents to contemporary debates. *International Studies Review*, 3-22.

³⁷³ Poniedziałek, J. (2019). Anthony D. Smith (1939-2016) jako socjolog narodu: szkic do portretu intelektualnego. *Sprawy Narodowościowe*, (51), 1-16.

historycznych korzeni i mitów, które kształtują narody³⁷⁴. Według Smitha, każdy naród ma swoje „etniczne jądro”, które przetrwało przez wieki i stanowi podstawę współczesnej tożsamości narodowej³⁷⁵. Geertz dowodził, że tożsamość narodowa ma korzenie w pierwotnych uczuciach i przynależnościach, które wykraczają poza świadome wybory jednostek. Istnieją tu więc emocjonalne i niemal instynktowne więzi, które jednostki mają z własnym narodem³⁷⁶.

Tak jak wskazano, koncepcja ta wzbudza pytania o analogię pomiędzy tożsamością narodową i kulturową. Postawą badawczą, która stwarza pewien łącznik jest determinizm kulturowy, według którego kultura ma głęboki i często decydujący wpływ na ludzkie zachowania i tożsamości. W kontekście narodowości, kulturowy determinizm podkreślałby, jak długotrwałe tradycje (zwłaszcza religijne) i normy kulturowe kształtują poczucie przynależności narodowej³⁷⁷.

Z konstruktywizmem i etnosymbolizmem wiąże się pewna kategoria zbiorcza, jaką jest symboliczna koncepcja tożsamości narodowej. Według symbolizmu odnieść ją można do znaczenia i roli symboli narodowych (m.in. flagi, hymny, zabytki) w kształtowaniu i utrzymywaniu tożsamości narodowej. Myśl taką można odnaleźć w szczególności u Andersona i Smitha³⁷⁸.

Z powyższych rozważań wysunąć można wniosek, że ewolucją koncepcji etnicznej, za pośrednictwem etnosymbolizmu był prymordializm, gdy tymczasem na gruncie koncepcji obywatelskiej wykształciło się spojrzenie na tożsamość narodową jako na konstrukt sztuczny, związany raczej z postępem społeczno-ekonomicznym, być może nawet wart negacji, jakim był konstruktywizm.

Nurtem pośrednim pomiędzy prymordializmem oraz konstruktywizmem jest perenializm jako ten rodzaj koncepcji w dyskusji o naturze narodów i narodowości, która wskazywałaby, że narody jako zjawisko społeczne są ani całkowicie odwieczne, ani całkowicie nowe. Choć narody w ich współczesnej formie są stosunkowo nowymi twórcami, ich korzenie można odnaleźć w dawnych formach przynależności etnicznej i kulturowej.

³⁷⁴ Smith, A. D. (2002). *Theories of nationalism: Alternative models of nation formation*. W: M. Leifer (red.). *Asian nationalism* (s. 11-30). Routledge.

³⁷⁵ Idem (1989). *The origins of nations*. *Ethnic and racial studies*, 12(3), 340-367.

³⁷⁶ Panourgiá, N. (2002). Interview with Clifford Geertz. *Anthropological Theory*, 2(4), 421-431.

³⁷⁷ Pula, J. S. (2009). *Polish-American Catholicism: a Case Study in Cultural Determinism*. *US Catholic Historian*, 27(3), 1-19.

³⁷⁸ Guibernau, M. (2004). Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment. *Nations and Nationalism*, 10(1-2), 125-141.

Pozycja typologiczna perenializmu jest przedmiotem licznych dyskusji. Na pewno argumentować można, że jest to pogląd bardzo bliski prymordializmowi, choćby biorąc pod uwagę, że powoływał się na niego Smith³⁷⁹. Z drugiej strony nie jest on z nim spójny, prezentując spojrzenie o wiele bardziej pogłębione³⁸⁰, stojące wręcz w opozycji do jego osnów w postaci etnosymbolizmu³⁸¹.

Nie mniej można – jak się zdaje – uznać, że perynializm jest łącznikiem między dwiema przeciwstawnymi szkołami o tyle, że podstawowe elementy, które składają się na naród, takie jak wspólny język, kultura czy historia, istnieją w jego ramach od dawna, ale forma, w jakiej łączą się one w naród, może być zmodyfikowana przez nowoczesne procesy polityczne i społeczne.

Jedną z odmian perenializmu jest tzw. miękki perenializm. Jest to podejście o tyle bardziej elastyczne niż tradycyjny (twardy) perenializm, że silnie abstrahuje od założenia o odwiecznym istnieniu narodów. Według miękkiego perenializmu, narody mogą mieć być może korzenie sięgające setek lat wstecz, jednak ich współczesna forma i tożsamość są wynikiem ewolucji i wpływów zewnętrznych, takich jak migracje, wojny czy procesy polityczne. Na przykład, historycy tacy jak Adrian Hastings argumentują, że narody w Europie istniały od kilku stuleci, nawet jeśli nie były one "zawsze" obecne w swojej obecnej formie³⁸².

Z czasem głównym wyróżnikiem miękkiego perenializmu stał się jego stosunek do religii. Ważnym apolgetą³⁸³ tego nurtu jest Steve Taylor, który wskazuje, że odrzuceniu wymaga pogląd twardego perenializmu, że tradycje duchowe i religijne są wyrazem tej samej leżącej u podstaw rzeczywistości duchowej. Po pierwsze bowiem, tradycje duchowe mają wiele cech wspólnych, a po drugie (i – jego zdaniem - najważniejsze), proces ekspansji bytu lub przebudzenia zachodzi poza kontekstem tradycji duchowych, odnosi się do postrzegania wszechprzenikającej energii lub siły duchowej, która może – w niektórych tradycjach – zostać

³⁷⁹ Smith, A. D. (1994). The problem of national identity: ancient, medieval and modern?. *Ethnic and Racial Studies*, 17(3), 375-399.

³⁸⁰ Ciocianu-Copilaș, E. (2015). Perennialism and Modernism in Romanian National-Communism. An Ideological Dilemma?. *Symposion*, 2(3), 363-371.

³⁸¹ Mitu, (2005). Perennialism, modernism, ethno-symbolism: ideological conflict or changes in the scientific paradigm?. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Historia*, 50(1), 2-11.

³⁸² Mentzel, P. C. (2020). Introduction: Religion and nationalism? Or nationalism and religion? Some reflections on the relationship between religion and nationalism. *Genealogy*, 4(4), 98.

³⁸³ Hartelius, G. (2017). Taylor's soft perennialism: Psychology or new age spiritual vision?. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36(2), 13.

pojmowana jako rzekomo ostateczna rzeczywistość, ale niekoniecznie jest postrzegana w tych kategoriach³⁸⁴.

Podobne wyróżniki, jakie ma tożsamość narodowa, można odnaleźć w innych kategoriach tożsamości, w tych takich, które występują w społeczności lokalnej lub regionie. Tak, jak w przypadku pozostałych kategorii tożsamości, tak i tożsamość regionalna odnosi się do określonych kategorii zbiorowości oraz określonych, powiązanych z nimi zjawisk, które można rozpatrywać w kategoriach socjologicznych.

Termin "region" wywodzi się od łacińskiego słowa "regio", oznaczającego "kierunek", "władza", "kierowanie", "rządzenie", "obszar" lub "zакreślony obszar". W kontekście globalizacji, "regionalizacja" odnosi się do procesów zachodzących w określonym obszarze świata³⁸⁵.

W dziedzinie językoznawstwa, "regionalizm" może odnosić się także do różnych aspektów językowych charakterystycznych dla danego regionu, takich jak formy gramatyczne, słownictwo czy sposób wymowy. Język stanowi ważny element tworzący tożsamość regionalną społeczności, odnoszący się do jej korzeni i historii³⁸⁶.

Termin "regionalizm" po raz pierwszy pojawił się we Francji w 1874 roku w definicji Leona de Berluc-Perussis'a, stając się powszechnie używany około 1892 roku³⁸⁷. Początkowo dotyczył postaw społeczno-kulturowych związanych z zachowaniem unikalnych elementów kultury regionu. Później przyczynił się do rozwoju grup politycznych i gospodarczych, które dążyły do wzmacniania regionów. Krzysztof Kwaśniewski definiuje regionalizm jako ruch społeczny, który pielęgnuje dziedzictwo kulturowe regionu, aby wspierać większą zbiorowość, nie rezygnując z własnej tożsamości jako części tej zbiorowości³⁸⁸.

Tożsamość regionalna wynika z przynależności człowieka do konkretnego terytorium i jest ważna w kontekście globalizacji. Różni się od tożsamości narodowej, ponieważ opiera się na związku z terenem i jego historią. Jest ona zakorzeniona w przestrzeni, charakteryzuje się symbolami, takimi jak religia, język, dziedzictwo kulturowe, krajobraz i kultura. Można ją opisać jako zbiór wartości i norm wykształconych historycznie na danym obszarze w formie specyficznej kultury, obyczajów i stylu życia. Względnie, tożsamość regionalną definiuje się

³⁸⁴ Taylor, SM (2017) From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism. International Journal of Transpersonal Studies. ISSN 1321-0122 DOI: <https://doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.17>

³⁸⁵ Kwiryna, H. (1993). Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość: zbiór studiów. Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, 331.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Damrosz, J. (1987). Region i regionalizm (Studium interdyscyplinarne). Instytut Kultury, 81-82.

³⁸⁸ Kwaśniewski, K. (1986). Regionalizm. Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne, 7.

jako wykorzystanie dziedzictwa historycznego i kulturowego obszaru do rozwoju lokalnego, dostosowując go do zmieniających się warunków ekonomicznych, gospodarczych i politycznych³⁸⁹.

Ważnym aspektem tożsamości regionalnej są jej stosunki z innymi kategoriami tożsamości. Empirycznie wykazano, że wyższemu poziomowi identyfikacji regionalnej towarzyszy silniejsze akcentowanie pozytywnej odrębności grupy regionalnej w stosunku do grupy narodowej. Tym samym tożsamość regionalną można uważać za pewnego rodzaju opozycję względem tożsamości narodowej³⁹⁰.

Z drugiej strony w myśl dominujących koncepcji, tożsamość regionalna nie jest względem tożsamości narodowej sprzeczna. Stosunek tego, do czego się one odnoszą najczęściej oddawany jest przy użyciu pojęć "wielkiej ojczyzny" i "małej ojczyzny". O ile pierwsza jest szerszą kategorią geograficzną, przeważnie państwem narodowym, o tyle ta druga odnosi się do najbliższego otoczenia, takiego jak dom rodzinny, miejscowość, czy region, generując silne emocjonalne więzi i konotacje, które prowadzą do istnienia określonych zjawisk społecznych i kulturowych. Te z kolei mają wpływ na tożsamość regionalną i społeczne więzi³⁹¹.

Jeśli chodzi o związki z kategoriami innymi niż tożsamość narodowa, należy podkreślić, że tożsamość regionalna opisuje się jako związaną z istnieniem zasobów historycznych i kulturowych obszaru i ich znaczeniem dla współczesnych działań lokalnych i rozwoju regionalnego. Przyjmuje się więc, że jest ona uwarunkowana tożsamością jednostkową, zbiorową i kulturową. Kształtuje się ona poprzez osobiste podejście jednostki do otoczenia, włączając akceptację wartości, tradycji i religii regionu. Stopień identyfikacji z regionem wpływa na aktywność w działaniach regionalnych, a grupy promujące regionalizm muszą mieć wspólne wartości, cele i poczucie wspólnoty. Teoria solidarności grupowej Michaela Hechtera opisuje proces tworzenia grup i lojalności wobec wspólnej struktury³⁹².

Podobnie, jak inne kategorie tożsamości zbiorowej, tak i tożsamość regionalna ma charakter zmienny i fragmentaryczny, a spojrzenia na nią noszą silny rys konstruktywizmu. Następuje pewnego rodzaju przejście od ujmowania tożsamości regionalnej jako sumy doświadczeń historycznych i dorobku kulturowego regionu, na rzecz konstruktu płynnego i być

³⁸⁹ Bukowski, A., Lubaś, M., Nowak, J. (2006). Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 75.

³⁹⁰ Simon, B., Kulla, C., Zobel, M. (1995). On being more than just a part of the whole: Regional identity and social distinctiveness. *European Journal of Social Psychology*, 25(3), 325-340.

³⁹¹ Simonides, D. (1999). Więzy regionalna a "mała ojczyzna". *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 2, 65-75.

³⁹² Turner, J.H. (2004). *Struktura teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 349.

może niekiedy sztucznego, podatnego na ewolucję. Dobrze oddaje to koncepcja tożsamości jednostki terytorialnej Raszkowskiego, którą można zdefiniować jako obraz jednostki terytorialnej, który jest wynikiem długotrwałego działania mającego na celu promowanie cech, funkcji i właściwości tego miejsca. Tożsamość w tym ujęciu jest to zestaw informacji przekazywanych zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz, w celu kreowania pożądanego wizerunku jednostki³⁹³.

2.5. Znaczenie tożsamości w życiu zbiorowym

2.5.1. Znaczenie praktyczne. Przejawy tożsamości i jej obrona

Przy opisie kategorii tożsamości kulturowej i czynników ją kształtujących, wskazano na to, że przeżywa ona swój renesans z przyczyn praktycznych, choćby pod wpływem polityk społecznych, psychiatrii, psychologii stosowanej.

W pracy Zbigniewa Bokszańskiego pt. *Tożsamości zbiorowe*³⁹⁴, znajdujemy odniesienia do modeli teoretycznych tożsamości, które mają na celu uporządkowanie refleksji na temat tożsamości oraz wskazanie zakresu zainteresowań badaczy. Wyróżnia on trzy modele: zdrowia, interakcyjny i światopoglądowy. Model zdrowia, opisany przez Erika Eriksona, zakłada, że tożsamość jednostki wpływa na jej zdrowie psychiczne i umiejętność funkcjonowania w życiu społecznym. Model interakcyjny, z kolei, koncentruje się na zdolności definiowania siebie w komunikacji międzyludzkiej, podkreślając dynamiczny charakter tożsamości. Ostatni model, światopoglądowy, skupia się na subiektywnej percepcji tożsamości jednostki i jej kontekście społecznym. Bokszański dochodzi do przekonania, że każdy z tych modeli wnosi istotny wkład w zrozumienie tożsamości jednostki i jej relacji ze światem zewnętrznym.

Jednocześnie dokonuje Bokszański dwóch różnych podziałów tożsamości zbiorowych.

Pierwszym z tych podziałów jest podział ze względu na typ odniesienia społecznego. W myśl tego podziału wyróżnić można tożsamości zbiorowe właściwe realnie istniejącym zbiorowościom, które da się wyodrębnić na podstawie określonych cech wspólnych (za przykład wskazać można tożsamość narodową, etniczną, religijną) oraz tożsamości zbiorowe właściwe typom idealnym społeczeństw, tj. pewnym ideałom związanym z daną tożsamością (np. tożsamość ponowoczesna)³⁹⁵. Tym samym więc tożsamość zbiorowa ma dwa różne

³⁹³ Raszkowski, A. (2014). Tożsamość terytorialna w odniesieniu do rozwoju lokalnego. W: R. Brol, A. Sztando, A. Raszkowski (red.). *Gospodarka lokalna w teorii i praktyce*. Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, 332. Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, 36.

³⁹⁴ Bokszański, Z. (2006). **Tożsamości zbiorowe**. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, passim.

³⁹⁵ Ibidem, s. 63–73.

konteksty, a przejawia się zarówno w życiu konkretnych grupach społecznych, jak i w analizie abstrakcyjnych form życia zbiorowego.

Zarazem wynika z pracy Bokszańskiego także i drugi podział tożsamości zbiorowych według poziomu, na którym są one rozpatrywane. W myśl tego podziału tożsamości zbiorowe rozumieć można jako 1./ świadomość siebie podmiotu zbiorowego, pewnego rodzaju stan umysłu (np. autostereotypy, poczucie wspólnoty), 2./ konstytutywne wartości kulturowe grupy, a więc strukturalne zestawy wartości (np. treści literackie, symbole, wartości kulturowe)³⁹⁶.

W powyższym kontekście można więc uważać, że tożsamość, w tym tożsamość kulturowa jest dla jednostki niezbędna. Wydaje się, że takie ujęcie znajduje odzwierciedlenie również na poziomie zbiorowym, co z kolei koherentne jest w szczególności z funkcjonalnym spojrzeniem na tożsamość kulturową i narodową. Trafnie dostrzega przy tym Bokszański, że zainteresowanie naukowe pojęciem tożsamości wzrasta w kontekście zmian społecznych, napięć aksjologicznych oraz potrzeby samookreślenia grupy w stosunku do innych grup³⁹⁷, z czego wynika, że tożsamość społeczna we współczesnym świecie bynajmniej nie traci na znaczeniu.

We współczesnym społeczeństwie, zwłaszcza tym silnie wielokulturowym, coraz częściej występują różne nurty legislacyjne związane z tożsamością społeczną. Przykładowo, coraz częściej przedmiotem debaty są prawa przysługujące całym grupom oraz wchodzącym w ich skład członkom³⁹⁸.

Przyjmuje się jednocześnie, że wielokulturowość powiązana jest z prawami człowieka, choćby w ten sposób, że jest, podobnie jak one, nieodłącznym elementem życia społecznego, a oba obszary dynamicznie postępują. Można wręcz argumentować, że istnienie i wspieranie różnorodności kulturowej jest prawem człowieka, a co więcej gwarancją poszanowania niezwykle istotnych sfer jego życia³⁹⁹.

Powyższe rodzi pytanie, czym jest i jak kształtuje się prawo do tożsamości kulturowej. Na ile jest to prawo niepisane, na tyle odpowiada ono określonym postulatom, w których dostrzec można silny trend do obrony kultury i tożsamości – ma ono przeciwstawiać się utracie przynależności, rozpadowi wspólnot, zjawisku wykorzeniania kulturowego. Wyraża się ono w postulatcie wzajemnego uznania się podmiotów interakcji społecznych, którym

³⁹⁶ Ibidem.

³⁹⁷ Ibidem, 49–63

³⁹⁸ Szlachta, B. (2022). Wprowadzenie. W: B. Szlachta (red.). Wielokulturowość. Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków, 10-12.

³⁹⁹ Ibidem.

w konsekwencji służyłaby nie tylko ochrona, ale i wzajemne roszczenia⁴⁰⁰, a tym samym prawo do tożsamości kulturowej, wynikające wprost z praw człowieka można uważać za zespół norm prawnych oddziałujących wertykalnie (od państwa do obywatela) i horyzontalnie (pomiędzy obywatelami).

Tym samym w obecnej debacie społecznej i polityczno-prawnej pozycja obrony tożsamości wydaje się niezwykle silna.

Współczesne działania legislacyjne na rzecz obrony tożsamości kulturowej podzielić można zasadniczo na cztery grupy. Pierwszą z nich jest ochrona niematerialnych nośników tożsamości kulturowej, zwłaszcza języka. Ma ona silne powiązanie z edukacją.

Można tu więc wskazać prawodawstwo skoncentrowane na ochronie języków mniejszościowych oraz promowanie edukacji dwujęzycznej. Konkretnymi rozwiązaniami mogą być ustawy wprowadzające obowiązek nauczania w języku mniejszości etnicznych w szkołach lub zezwalające na używanie lokalnych języków w urzędach publicznych. W szczególności takie działania znajdują zastosowanie w przestrzeniach postkolonialnych (np. W Australii)⁴⁰¹, ale także wszędzie tam, gdzie język wymaga restytucji (np. W Irlandii, gdzie celtycki irlandzki ustąpił w wyniku procesów dziejowych angielskiemu⁴⁰²). W ujęciu szerszym niż ujęcie edukacyjne, ochronę języka można uważać za jedno z praw człowieka⁴⁰³.

W przypadku polski przykładem takich działań jest nauczanie języków mniejszości narodowych i etnicznych w publicznym systemie oświaty⁴⁰⁴, a zarazem wspieranie nauczania prowadzonego w języku polskim w tych obszarach, gdzie występuje mniejszość polska, np. w Czechach⁴⁰⁵.

Drugim obszarem legislacyjnym jest ochrona materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, tj. ustawodawstwo mające na celu ochronę dziedzictwa kulturowego, takiego jak zabytki, tradycyjne praktyki, obrzędy, czy rękodzieło⁴⁰⁶. Może to obejmować ustawy o ochronie zabytków, wsparcie dla lokalnych rzemieślników, czy zakaz wywozu

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Battiste, M. (1998). Enabling the autumn seed: Toward a decolonized approach to Aboriginal knowledge, language, and education. *Canadian Journal of Native Education*, 22(1).

⁴⁰² Ceallaigh, T. Ó., Dhonnabhain, Á. N. (2015). Reawakening the Irish language through the Irish education system: Challenges and priorities. *International Electronic Journal of Elementary Education*, 8(2), 179-198.

⁴⁰³ Skutnabb-Kangas, T. (1997). Human Rights and Language Policy in Education. In: Wodak, R., Corson, D. (eds) *Encyclopedia of Language and Education*. *Encyclopedia of Language and Education*, vol 1. Springer, Dordrecht.

⁴⁰⁴ Filipek, M. (2007). Edukacja mniejszości niemieckiej w polskim systemie oświaty. *Prace Naukowe/Akademia Ekonomiczna w Katowicach*, 543-555.

⁴⁰⁵ Grabowska, B. J. (2021). Edukacja w szkołach z polskim językiem nauczania na Zaolziu w opiniach uczniów i ich rodziców. *Edukacja Międzykulturowa*, (15).

⁴⁰⁶ Waterton, E., Smith, L. (2008). Heritage protection for the 21st century. *Cultural Trends*, 17(3), 197-203.

przedmiotów o znaczeniu kulturowym za granicę. Należy tu podkreślić, że działania legislacyjne w tym obszarze są silnie umiędzynarodowione w oparciu o akty prawa ponadnarodowego, w szczególności stosowne traktaty i konwencje, które umożliwiają między innymi ściganie sprawców zbrodni wojennych wymierzonych w dziedzictwo kulturowe⁴⁰⁷.

Trzecim zaś obszarem jest wspieranie powstawania nowej, współczesnej twórczości rozwijającej istniejące dziedzictwo kulturowe. W tym obszarze występują w szczególności działania legislacyjne na rzecz mediów i sztuki. Przykłady to dofinansowanie filmów i przedstawień teatralnych odzwierciedlających lokalną kulturę⁴⁰⁸, czy ustawy wymagające od stacji telewizyjnych i radiowych nadawania programów w językach mniejszościowych⁴⁰⁹.

W końcu zaś ostatnią grupą są działania odgórne i często opresyjne, polegające na wprowadzaniu zakazów i nakazów. Historycznie takie działania mogły polegać na przykład na tym, aby w ramach ochrony społeczności Indian zakazać im spożywania alkoholu⁴¹⁰. Współcześnie tego rodzaju legislacja odnosi się częściej do ochrony określonych miejsc w kontekście sposobów ich użytkowania i zachowywania się na ich obszarze⁴¹¹. Można tu wskazać między innymi na całkowite zakazy wstępu na określone obszary, jak święta dla Aborygenów góra Uluru w Australii⁴¹².

2.5.2. Regionalizm jako przejaw tożsamości

Poprzedni podpunkt, na ile wskazał na istnienie technicznych przejawów obrony tożsamości, takich jak działania legislacyjne, na tyle mógłby posłużyć do wyciągnięcia wniosku, że przecież – w pełnej zgodzie z myślą konstruktywistyczną – tożsamość to konstrukt sztuczny, nowoczesny, kreowany na określone sposoby, który w konfrontacji z globalizacją nie mógłby przetrwać. Zwłaszcza tożsamość kulturowa narażona byłaby na wybitną erozję tworząc struktury coraz bardziej konwergentne zlewające się w jedną, światową, homogeniczną całość. O tożsamości kulturowej moglibyśmy mówić jedynie dopóty, dopóki procesy te nie przyniosły jeszcze do końca swojego żniwa, a zabiegi na rzecz ochrony tożsamości, skazane raczej na

⁴⁰⁷ Strykowska, (2016). Problematyka ochrony dziedzictwa kulturowego w działalności międzynarodowych trybunałów karnych. *Przegląd Prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, (6), 211-228.

⁴⁰⁸ Sowiński, E. (2019). Finansowanie „amerykańskich filmów polskich” w świetle badań archiwalnych. *Przypadek Władysława Pasikowskiego. Kwartalnik Filmowy*, (105-106), 39-55.

⁴⁰⁹ Dorian, N. C. (1991). Surviving the broadcast media in small language communities. *Educational media international*, 28(3), 134-137.

⁴¹⁰ Back, W. D. (1981). The ineffectiveness of alcohol prohibition on the Navajo Indian Reservation. *Ariz. St. LJ*, 925.

⁴¹¹ Scott-Railton, T. (2018). A legal sanctuary: How the religious freedom restoration act could protect sanctuary churches. *Yale LJ*, 128, 408.

⁴¹² Whittington, V., Waterton, E. (2021). Closing the climb: refusal or reconciliation in Ulu r u-Kata Tju ta National Park?. *Settler Colonial Studies*, 11(4), 553-572.

niepowodzenie w konfrontacji ze skalą i sprawczością procesów globalnych, nie wyczerpały się.

Bardzo dobrym przykładem na to, że neglizowanie, a tym bardziej negowanie kategorii tożsamości może być potencjalnie podejściem wybitnie nietrafnym może być tymczasem regionalizm. W zglobalizowanym, konwergentnym, transkulturowym, naznaczonym hybrydowością świecie nie powinno być bowiem mowy o lokalnych kategoriach tożsamości. Ta zaś jako konstrukt sztuczny mogłaby wybrzmiewać wyłącznie dzięki technicznym zabiegom, co najwyżej jako tożsamość narodowa. Tymczasem ruchy secesyjne, separatystyczne, powstania, konflikty na tle tożsamości regionalnej dowodzą aż nazbyt dobitnie, że ma ona nadal swoje istotne znaczenie, a nawet być może znaczenie to systematycznie rośnie.

Należy więc postawić sobie pytanie, na ile regionalizm dowodzi, że tożsamość ma znaczenie, a na ile może być ujęty w tych samych kategoriach, które pozwalają negować znaczenie tożsamości. W szczególności należałoby się więc skupić na jego interakcji z procesami globalnymi oraz pozycji kategorii tożsamości regionalnej w kontekście myśli modernistycznej i postmodernistycznej. Na takie pytanie nie ma prostej odpowiedzi.

Tak jak, tożsamość społeczna była powiązana grupą społeczną i samokategoryzacją jednostek, tożsamość kulturowa z kulturą i kształtowaniem oraz ewolucją kultury, tożsamość narodowa z narodem i jego kształtowaniem się, tak i tożsamość regionalną można i należy osadzić w określonym kontekście zbiorowości. Niewątpliwie takim kontekstem jest region (a więc i określone terytorium) oraz jego swoista emanacja społeczna i polityczna, jaką jest regionalizm.

Słowo „regionalizm” ma szerokie znaczenie i może odnosić się do różnych aspektów związanych z pojęciem "regionu". Ogólnie można je zdefiniować jako dążenie do zachowania, wzmocnienia lub demonstracji kulturowej, ekonomicznej lub politycznej odrębności danego regionu, będącego częścią państwa⁴¹³.

Główną perspektywą badawczą, jaką należy tutaj poruszyć są badania nad ruchami regionalnymi a więc manifestacją tożsamości regionalnej. Należy tu ujmować ruchy dążące do większej autonomii lub niepodległości regionów wpływają na strukturę polityczną i społeczną państwa narodowego.

Powyższy nurt pozostaje w ścisłym związku z niektórymi koncepcjami tożsamości narodowej, zwłaszcza na gruncie konstruktywistycznym. W badaniu ruchów regionalnych

⁴¹³ Sagan, I. (2009). Czym są i jak funkcjonują dzisiejsze regiony Polski? Jak uczynić regiony motorami rozwoju i modernizacji Polski? Polskie Forum Obywatelskie i Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, 27.

istotną rolę odegrali bowiem tacy uczonymi, jak wzmiankowany już Hechter⁴¹⁴, który analizował ruchy separatystyczne i ich przyczyny oraz Anderson z koncepcją "wymagowanych wspólnot"⁴¹⁵. Nie wydaje się kontrowersyjnym twierdzenie, że ta dziedzina badań wniosła do socjologii głębsze zrozumienie, w jaki sposób regionalne tożsamości i aspiracje polityczne wpływają na struktury społeczne i polityczne. Jej główną myśl można – jak się zdaje – sprowadzić do tego, że ruchy regionalne mogą być zarówno reakcją na globalizację, jak i wyrazem poszukiwania lokalnej tożsamości i autonomii.

Na powyższym gruncie wyróżnić można ważny obszar refleksji socjologicznej i politycznej nad zbiorowością obszaru, jakim jest analiza interakcji między regionalizmem a globalizacją, ocena tego, w jaki sposób regionalizm odpowiada lub przeciwstawia się procesom globalizacji.

Jest to ważny kontekst badawczy, ponieważ nie ukazuje on konfrontacji lub zależności między tożsamością regionalną i narodową ale niejako sytuuje je na równi, jako kategorie mające swoje odniesienie do procesów globalnych i w podobny sposób przez nie modyfikowane.

W badaniu relacji między regionalizmem a globalizacją występują bardzo różne poziomy badań od regionu rozumianego wręcz jako grupa państw do regionu rozumianego jako społeczność lokalna, czy wręcz sąsiedztwo. Wymienić należy prace w szczególności teoretyków takich, jak Joseph Nye (regionalizm międzynarodowy), który badał, w jaki sposób regionalne bloki mogą funkcjonować w ramach zglobalizowanego świata⁴¹⁶ oraz Dani Rodrik, który analizował, jak polityki gospodarcze na poziomie regionalnym mogą współistnieć z globalnymi trendami ekonomicznymi⁴¹⁷. Innym ważnym badaczem w tym obszarze jest Saskia Sassen, która skupia się na wpływie globalizacji na miasta jako kluczowe ośrodki regionalne i ich roli w globalnej gospodarce (zwłaszcza roli globalnych miast jako kluczowych węzłów w globalnej gospodarce)⁴¹⁸. Wskazać należy także na Manuela Castellsa, który badał wpływ globalizacji na lokalne i regionalne społeczności, w kontekście jego teorii o sieciowej

⁴¹⁴ Hechter, M. (1973). The persistence of regionalism in the British Isles, 1885-1966. *American Journal of Sociology*, 79(2), 319-342.

⁴¹⁵ Anderson, B. (2008). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. W; S. Seidman, J.C. Alexander. *The new social theory reader*. Routledge, 282-288.

⁴¹⁶ Nye, J.S. (1972). *The Strength of International Regionalism*. W: Günter, H. (red.). *Transnational Industrial Relations*. Palgrave Macmillan, London.

⁴¹⁷ Taylor, C. N. (2008). Regionalism: the second-best option. . *Louis U. Pub. L. Rev.*, 28, 155.

⁴¹⁸ Sassen, (2000). Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization. *Public Culture*, 12(1), 215-232.

społeczności globalnej⁴¹⁹. Castells zauważył, że w erze informacji powstają sieciowe społeczeństwa, w których lokalne i globalne są coraz bardziej powiązane. Prezentuje on zarazem podobne zainteresowania badawcze, co Sassen, w szczególności w odniesieniu do miast⁴²⁰. Z kolei Anthony Giddens analizował, w jaki sposób globalizacja wpływa na lokalne kultury i tożsamości, badając dynamikę pomiędzy lokalnym a globalnym. Podkreśla on, że globalizacja prowadzi do wzajemnego przenikania się kultur, co wpływa na lokalne tożsamości⁴²¹.

Postawić należy pytanie, czy przywołane stanowiska teoretyczne stanowią jedynie nurt badawczy czy jakąś koncepcję tożsamości regionalnej. Wydaje się, że są one spajane głównie przez obszar prowadzonych badań i nie można przypisać im cech jednej teorii socjologicznej. Tym nie mniej, wszyscy ci teoretycy wskazują na to, że regionalne tożsamości są coraz bardziej ukształtowane przez globalne procesy, jednocześnie zachowując swoje unikalne cechy, co można by uznać za wspólny postulat określonej szkoły teoretycznej.

Bardziej spójna na gruncie teoretycznym jest analiza dynamiki centrum-peryferie, które posiada już silniejsze cechy odrębnej koncepcji tożsamości regionalnej. Jest to bowiem studium na tym, jak różnice między regionami centralnymi a peryferyjnymi wpływają na nierówności społeczne, gospodarcze i polityczne. Przyjmuje się tutaj, że istnieje określone centrum polityczno-kulturowe oraz peryferia, które są przez nie zdominowane i zależne. Centra charakteryzują się większym skupieniem władzy politycznej, bogactwem ekonomicznym i zaawansowanym rozwojem technologicznym, podczas gdy peryferie są często mniej rozwinięte i zależne od centrów. Centra mają to do siebie, że są miejscem podejmowania decyzji⁴²².

Na ile istnienie centrów i peryferiów nie wyjaśnia do końca tożsamości regionalnej, ponieważ także obszary centralne mogą ją mieć (dość wspomnieć stołeczną przecież Brandenburgię w Niemczech⁴²³), na tyle jest to stosunkowo istotny konstrukt, który pozwala wyjść poza ramy konfrontacji tożsamości regionalnej z narodową. Można bowiem przyjąć, że częstym jest model, iż istnieje jakieś centrum decyzyjne, na które lokalne społeczności mają

⁴¹⁹ Castells, M., Kiselyova, E. (2000). Russian federalism and Siberian regionalism, 1990–2000. *City*, 4(2), 175-198.

⁴²⁰ Castells, M. (2020). *Space of flows, space of places: Materials for a theory of urbanism in the information age*. W; R.T. LeGates, F. Stout (red.). *The city reader*. Routledge, 240-251.

⁴²¹ Tomlinson, J. (1994). A phenomenology of globalization? Giddens on global modernity. *European Journal of Communication*, 9(2), 149-172.

⁴²² Langholm, (1971). On the concepts of center and periphery. *Journal of Peace Research*, 8(3-4), 273-278.

⁴²³ Mahnken, G. (2011). Place identity beyond province and metropolis: Paths and perspectives in Germany's "capital region" Berlin-Brandenburg. *Journal of Place Management and Development*, 4(1), 67-79.

mocno ograniczony wpływ i przez to czują silną odrębność względem wartości, wizji i koncepcji, które to obce, odległe centrum promuje a nawet narzuca.

Teoretycy tacy jak Immanuel Wallerstein, w swojej teorii systemu-świata, i Raúl Prebisch, z teorią zależności, mieli znaczący wpływ na rozwój tej koncepcji. Wallerstein koncentrował się na analizie globalnej gospodarki i nierównościach między krajami rozwiniętymi (centrum) a rozwijającymi się (peryferia)⁴²⁴. Prebisch z kolei podkreślał, że relacje gospodarcze między rdzeniem a peryferiami sprzyjają utrzymaniu i pogłębianiu globalnych nierówności⁴²⁵.

Analiza dynamiki centrum-peryferie wpisuje się w modernistyczne i postmodernistyczne sposoby myślenia o tożsamości, gdyż wywodzi się poniekąd z tych samych nurtów analitycznych. Istnieje w niej bowiem spojrzenie na mechanizmy stojące za globalnymi nierównościami, procesami kolonializmu i neokolonializmu, a także wyzwania związane z rozwojem i globalizacją. Teoria ta podkreśla, jak ważne jest uwzględnienie globalnego kontekstu w rozumieniu lokalnych i narodowych problemów społecznych i ekonomicznych.

Z teorią centrum i peryferiów wiążą się pewne niespójności teoretyczne oraz zagrożenia. Przede wszystkim jest to nurt empiryczny, ale noszący poważny rys ideologiczny, a więc mogący być uważany za stronnicy i wybiórczy. Do jego skrytykowania można w szczególności zastosować pojęcie konwergencji, argumentując, że w miarę rozwoju globalnej gospodarki i postępu technologicznego, różnice między centrum a peryferia mogą się zmniejszać, a wcale się nie pogłębiają. Można to zaobserwować nawet na przykładzie państw wybitnie scentralizowanych, mających centra noszące w poszczególnym odczuciu rys nacjonalistyczny a nawet autorytarny. Dobrym przykładem może być Turcja⁴²⁶.

Krytycy, tacy jak teoretycy ekonomii rozwoju, ukazują to w szczególności w odniesieniu do gospodarki globalnej, która ma określone centra decyzyjne skupione w najlepiej rozwiniętych państwach. W tym kontekście kraje rozwijające się osiągają stopniową modernizację i wzrost gospodarczy, zbliżając się do standardów krajów rozwiniętych. Przykładem mogą być szybko rozwijające się gospodarki Azji Wschodniej, które

⁴²⁴ Ragin, C., Chirot, D. (1984). The world system of Immanuel Wallerstein: sociology and politics as history. *Vision and method in historical sociology*, 276-312.

⁴²⁵ Puntigliano, A. R., Appelqvist, Ö. (2011). Prebisch and Myrdal: Development Economics in the Core and on the Periphery. *Journal of Global History*, 6(1), 29-52.

⁴²⁶ Gezici, F., Hewings, G. J. (2004). Regional convergence and the economic performance of peripheral areas in Turkey. *Review of Urban, Regional Development Studies*, 16(2), 113-132.

wykazują cechy konwergencji z bardziej rozwiniętymi gospodarkami⁴²⁷. Krytyka ta sugeruje, że teoria centrum-peryferie może być zbyt statyczna i nie uwzględniać dynamicznych procesów rozwoju i zmian w globalnym układzie ekonomicznym.

Ponadto od dawna teoria centrum i peryferiów ma charakter pewnej analogii do opisywania różnorodnych procesów, słabo związanych z kategoriami tożsamości, jak np. system rządów w instytucjonalnym środowisku uniwersyteckim⁴²⁸. Tym samym można ją, jak się zdaje, uważać za teorię o słabej pozycji we współczesnym dyskursie. Gdyby zaś przyjąć te same sposoby rozumowania, na mocy których w uprzednio już scharakteryzowanych teoriach modernistycznych i postmodernistycznych negowane są kategorie tożsamości lub ich znaczenie, być może całą teorię centrum i peryferiów należałoby pominąć jako nieostrą, niepewną i generyczną.

2.5.3. Znaczenie teoretyczne. Pozycja tożsamości kulturowej na tle innych kategorii tożsamości

Zbiorowość ludzka jest dynamicznym, skomplikowanym układem, w którym jednostka pozostaje częścią różnych, lepiej lub słabiej zdefiniowanych i wyodrębnionych od reszty społeczeństwa grup. Funkcjonowanie społeczne, a zwłaszcza realizacja potrzeby przynależności wymusza więc procesy samoidentyfikacyjne, a więc i przyjmowanie określonych kategorii tożsamości, którymi człowiek może posługiwać się w celu zdefiniowania swojej pozycji w społeczeństwie.

Również zbiorowości mogą mieć określoną tożsamość, która warunkuje wszystko to, co następnie spaja je w jedną, funkcjonalną całość i nie jest jedynie – jak to już wskazano – sumą tożsamości indywidualnych, ale pewnym duchem ponadczasowym, często opartym na wielopokoleniowej tradycji określonej grupy czy społeczności.

W polskiej literaturze przedmiotu przeważnie wyróżnia się osiem kategorii tożsamości⁴²⁹.

Tożsamość jednostki jest zbudowana na osobistych doświadczeniach i cechach. Dalej, tożsamość zbiorowa wiąże się co najmniej z przynależnością do grup, takich jak rodzina czy przyjaciele. Tożsamość społeczna ma charakter głębszy, bo odnosi się do społecznych ról

⁴²⁷ Jussawalla, M. (1999). The impact of ICT convergence on development in the Asian region. *Telecommunications Policy*, 23(3-4), 217-234.

⁴²⁸ Altbach, P. G. (1981). The university as center and periphery. *Teachers College Record*, 82(4), 1-16.

⁴²⁹ K. Waszczyńska, Wokół problematyki tożsamości, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego” 2014, nr 6, 53.

i statusów, takich jak zawód. Z kolei tożsamość kulturowa jest związana z wartościami i normami kulturowymi. Tożsamość etniczna odnosi się do przynależności etnicznej. Tożsamość narodowa wiąże się z przynależnością do narodu, zwłaszcza rozumianego głębiej i szerzej, niż kategoria etniczna. Tożsamość regionalna dotyczy przynależności do określonego regionu geograficznego, węższego niż narodowy. Tożsamość polityczna jest związana z przekonaniem i przynależnością polityczną. Wszystkie te kategorie są powiązane i wzajemnie na siebie oddziałują, kształtując kompleksowy obraz tożsamości jednostki w różnych kontekstach społecznych i kulturowych⁴³⁰.

Przed wszystkim dotychczasowe rozważania pozwalają stwierdzić, że – jak wskazano – tożsamość kulturowa jest najbliższa antropologicznemu dyskursowi nad tożsamością, gdy tymczasem tożsamość społeczna bliższa jest tożsamości widzianej oczyma psychologii społecznej. Powoduje to potrzebę odpowiedzi, czy są to w istocie dwie odrębne kategorie, czy też może dwa osobne, pełnoprawne pojęcia oznaczające w naukach społecznych co innego, a tym samym wymagające określenia wzajemnych granic i relacji.

Niewątpliwie oba te pojęcia odnoszą się do życia zbiorowego i indywidualnego, co uzasadnia przyjęcie, że mogą być w istocie równoznaczne, lecz ich wyróżnianie wynika z tego, że na inne aspekty zbiorowości nacisk kładzie psychologia a na inne antropologia. Z drugiej jednak strony odnoszą się one do różnych aspektów życia zbiorowego i indywidualnego, co nakazuje je różnicować.

Jak wynika z powyższego wywodu, tożsamość kulturowa skupia się na dziedzictwie kulturowym, tradycjach, wierzeniach, języku i zwyczajach, które jednostka odziedziczyła i przyswoiła w ramach określonej grupy kulturowej. Jest ona zatem związana z wyjątkowo głęboko zakorzenionymi aspektami, które wynikają z historii, geografii, etniczności, religii. Tożsamość kulturowa odzwierciedla sposób, w jaki ludzie identyfikują się i są identyfikowani przez innych na podstawie tych wspólnych kulturowych doświadczeń. Im bardziej płynna i fragmentaryczna by ona była, tym mniejsze jest niewątpliwie jej zakorzenienie w doświadczeniach międzypokoleniowych, a więc i większe podobieństwo do kategorii tożsamości społecznej.

Tożsamość społeczna odnosi się zaś bardziej do sposobu, w jaki jednostki identyfikują się i są postrzegane w kontekście ich relacji społecznych i ról, które pełnią w społeczeństwie. Obejmuje to role zawodowe, pozycje w strukturze społeczno-ekonomicznej, płeć, wiek oraz przynależność do różnych grup społecznych. Tożsamość społeczna jest zatem bardziej

⁴³⁰ Ibidem.

związana z pozycją jednostki w społecznym świecie, jej interakcjami i związkami z innymi ludźmi.

Dlatego różnicowanie między tożsamością kulturową a społeczną wydaje się nie tylko zasadne, ale niezwykle ważne. Pozwala ono na głębsze zrozumienie złożoności ludzkiego doświadczenia. Podczas gdy tożsamość kulturowa wnosi kontekst historyczny, tradycyjny i etniczny, tożsamość społeczna koncentruje się na aktualnych, dynamicznych aspektach życia społecznego jednostki. Rozróżnienie to wydaje się nieodzowne w co najmniej takim zakresie, w jakim umożliwia dokładniejsze analizowanie i interpretowanie różnych sposobów, w jakie ludzie rozumieją siebie i są rozumiani przez innych w złożonych społecznych i kulturowych kontekstach.

Na ile więc refleksja teoretyczna oraz względy praktyczne wymuszają rozróżnienie tych dwóch kategorii, na tyle istotne wydaje się doprecyzowanie różnic zakresowych pomiędzy tymi pojęciami. Określenie, która z tych kategorii jest bardziej ogólna, a która bardziej szczegółowa napotyka jednak pewne trudności, gdyż w oczywisty sposób zależy od perspektywy i kontekstu, w jakim je rozpatrujemy.

Argumenty za tym, że tożsamość kulturowa jest bardziej szczegółowa, skupiać się mogą w szczególności na specyficzności kultury. Skoro tożsamość kulturowa odnosi się do konkretnych cech charakterystycznych dla danej grupy, takich jak język, tradycje, zwyczaje, religia i wartości, to dotyczy elementów unikalnych dla danej kultury, a zatem bardziej specyficznych niż role społeczne, analogiczne we wszystkich przecież kulturach. Tym samym tożsamość kulturową uznać można za bardziej unikalną i bardziej szczegółową, co prowadziłoby do uznania, że jest ona podtypem tożsamości społecznej.

Skoro zaś tożsamość kulturowa jest głęboko zakorzeniona w historii, tradycjach i wspólnym dziedzictwie, to ma nie tylko bardziej szczegółowy, ale i bardziej wyrazisty charakter. Kultura definiuje bowiem unikatowe aspekty stylu życia, przekonań i zachowań. Tym samym, na tle tożsamości społecznej, tożsamość kulturowa jest bardziej wyraźna i zróżnicowana.

Jednakże istnieją również argumenty, które pozwoliłyby rzecz ująć odwrotnie. Tożsamość społeczna obejmuje szeroki zakres ról i statusów w społeczeństwie, takich jak zawód, płeć, status ekonomiczny oraz przynależność do różnych grup i organizacji społecznych. Ze względu na tę różnorodność można twierdzić, że tożsamość społeczna jest bardziej szczegółowa, choćby dlatego, że pozwala uwzględnić bardziej szczegółowy opis doświadczeń jednostki. Ponadto, tożsamość społeczna uwzględnia złożone interakcje i relacje

między jednostkami i grupami, co może być postrzegane jako uszczegółowienie tożsamości kulturowej, bardziej przecież statystycznej i jednorodnej.

Gdyby zastanowić się na tym, która z kategorii tożsamości jest bardziej podatna na zmiany, to z ogółu powyższych wywodów przebija się obraz, że na ile jednostki mogą pełnić różne role społeczne i przynależeć do wielu grup, na tyle to tożsamość społeczna może być bardziej płynna i zmienna, a więc i bardziej zróżnicowana, bardziej szczegółowa.

Innymi słowy można przyjąć, że człowiek charakteryzuje się tym, że w jego samokategoryzacji przejawiają się dwie kategorie tożsamości – społeczna i kulturowa, z tym, że albo każdy dziedziczy i nabywa określoną tożsamość kulturową i następnie w cyklu życia buduje na jej fundamentach tożsamość społeczną (a więc tożsamość społeczna wynika z tożsamości kulturowej i nie może istnieć bez niej), albo też istnieje szeroka kategoria tożsamości społecznej, w której obrębie podkategorią jest tożsamość kulturowa (a wówczas to tożsamość kulturowa nie może mieć miejsca bez istnienia tożsamości społecznej).

Przechodząc od powyższych rozważań na grunt dyskursu socjologicznego należy podkreślić, że część uczonych, zwłaszcza Bourdieu, badali, jak tożsamość społeczna, która zakorzeniona jest w pozycji społecznej, zawodowej, klasowej, wpływa na ekspresję tożsamości kulturowej, np. praktyki religijne. Przykładem jest teoria habitusu Bourdieu, w którym różne aspekty tożsamości kulturowej są następstwem innych elementów tożsamości poszczególnych jednostek. W ten sposób tożsamość społeczna wpływałaby na tożsamość kulturową choćby w związku z tym, że pozycja społeczna wpływa na dostęp do zasobów kulturowych i sposób ich interpretacji.

Z drugiej strony w teorii Halla czy Geertza, na gruncie refleksji, w jaki sposób tożsamość kulturowa, kształtowana przez język, tradycje, przekonania i praktyki, wpływają na jednostkę, przebija się ujęcie nieco odmienne. I tak w koncepcji Halla, tożsamość kulturowa jest nie tyle samodzielna, ale jest stale renegocjowana w kontekście zmieniających się warunków społecznych. Tutaj, tożsamość kulturowa jest widoczna jako źródło, z którego jednostka czerpią znaczenie i praktyki, które następnie mają wpływ na pozycję i rolę w społeczeństwie.

Istnieją obserwacje empiryczne, które w dużym stopniu mogą posłużyć do uzasadnienia poglądu, że tożsamość społeczna wynika z tożsamości kulturowej i nie może istnieć bez niej. Przykładowo, nawet zagadnienia tak prozaiczne, jak nauka czytania i pisanie podlegają wpływom tożsamości kulturowej⁴³¹, zatem tożsamość kulturowa kształtuje wszelkie

⁴³¹ Ferdman, B. (1990). Literacy and cultural identity. Harvard educational review, 60(2), 181-205.

oddziaływania człowieka ze społeczeństwem, decydując w dużym stopniu o tożsamości społecznej.

Uzasadnienie poglądu, że tożsamość kulturowa jest podtypem tożsamości społecznej, opierałoby na uznaniu, że wszystkie formy tożsamości, w tym tożsamość kulturowa, są osadzone w szerszym kontekście społecznym. Tożsamość społeczna odnosi się do sposobu, w jaki jednostki identyfikują się i są postrzegane przez różne grupy społeczne. Tożsamość kulturowa, jako element tożsamości społecznej, odnosi się w szczególności do identyfikacji z taką grupą, która dzieli wspólne praktyki kulturowe, tradycje, język i wierzenia.

Innymi słowy, na gruncie teoretycznym argumentować można, że tożsamość społeczna jest tożsamością związaną z grupą społeczną, a tożsamość kulturowa jej podtyp napływający z identyfikacji ze szczególnym rodzajem grupy – grupą jednoczoną przez kulturę.

Powyższa refleksja byłaby spójna z tym, co łączy pojęcia tożsamości kulturowej i społecznej w dotychczasowym dyskursie, a więc z uznaniem ich za płynne i fragmentaryczne, zmienne w funkcji czasu, podatne na wpływu i kontekst sytuacyjny, a już w szczególności ujmowane, wzorem Halla, jako proces.

Tożsamość kulturowa, będąc podtypem tożsamości społecznej, przejawiałaby się jako część szerszego procesu, w którym jednostki znajdują swoje miejsce w społeczności i całym społeczeństwie. Jest ona kształtowana przez interakcje społeczne i jest sposobem na komunikowanie przynależności do określonej grupy, co jest zarazem kluczowym aspektem tożsamości społecznej. W tym sensie, tożsamość kulturowa jest zintegrowana z większym systemem społecznym, ponieważ kultura, w której jednostka się wychowuje i którą przyjmuje, jest zawsze częścią szerszej struktury społecznej.

Co więcej, nawet w realiach refleksji teoretycznych nad hybrydowością i transkulturowością, które miałyby negować tożsamość kulturową, uznawanie tożsamości kulturowej za podtyp tożsamości społecznej pozwalałoby na głębsze zrozumienie, jak kultura wpływa na pozycję jednostki w społeczeństwie i jak jest ona związana z innymi aspektami tożsamości społecznej, w szczególności już w środowisku wielokulturowym (diasporze, obszarze poskolonialnym, na pograniczach). Pozwala to z kolei na holistyczne podejście do zrozumienia tożsamości jednostki, uwzględniające różnorodne czynniki kształtujące jej poczucie siebie i przynależności do zbiorowości.

Przeciwko temu podejściu wysunąć można z kolei teorię działania społecznego. Z myśli Maxa Webera wynika wzmiankowane już, przewijające się w różnych nurtach teoretycznych przeświadczenie, że społeczeństwo jest konstrukcją interakcji i znaczeń nadawanych mu przez jego członków. Istotnego znaczenia nabiera tu jednak to, że na tym gruncie kultura

prowadzi dialog ze strukturą społeczną w większym stopniu, niż jest przez nią definiowana. Zatem także i tożsamość kulturowa nie byłaby osadzona na gruncie tożsamości społecznej i nie mogłaby ani z niej napływać, ani stanowić jej podtypu. Podejście to ugruntowane jest w badaniach empirycznych, wedle których, przykładowo pomimo zróżnicowanego pochodzenia narodowościowego (a więc i kulturowego), 28 rozmówców wypowiada się podobnie o złożoności rzeczywistości kulturowej, w której żyją, i nie daje się przyporządkować do konkretnych typów kulturowych⁴³².

W związku z powyższym przychylić się można do tej grupy teorii, która uważa, iż tożsamość społeczna oraz tożsamość kulturowa są to kategorie rozłączne, które mają być może część wspólną, tym nie mniej zbiór desygnatów tego, co można by do nich zaliczyć nie może być ten sam. Jednocześnie ani tożsamość kulturowa nie wynika z tożsamości społecznej, ani tożsamość społeczna nie wynika z tożsamości kulturowej, ale są to kategorie pozostające we wzajemnej interakcji.

Do rozstrzygnięcia pozostaje czy tożsamość kulturowa posiada wymiar indywidualny czy też wymiar zbiorowy. Oczywiście, można wskazać argumenty za obydwoima stanowiskami. Tym nie mniej, w odniesieniu do tożsamości kulturowej, która ma wymiar międzypokoleniowy oraz jest bardziej stała, o wiele łatwiej o potraktowanie jej jako zbiorowej a nie indywidualnej kategorii tożsamości, niż miałoby to miejsce w przypadku wysoce zindywidualizowanej tożsamości społecznej. Jedną z koncepcji, jaka idzie w sukurs takiej dychotomii jest oddzielenie od tożsamości kulturowej, jako zbiorowej, osobnej kategorii, jaką jest indywidualna i powiązana z tożsamością społeczną. Taką kategorią mogłaby być, rozwinięta na innym gruncie teoretycznym, tożsamość osobista, obejmująca te składniki tożsamości, jakie jednostka nabywa w dzieciństwie, okresie dorastania⁴³³. Część autorów postuluje w tym kontekście syntezę dyskursu naukowego poświęconego tożsamości osobistej i tożsamości kulturowej, której mogłyby towarzyszyć próby zastosowania wielowymiarowych konstrukcji do reprezentowania zarówno tożsamości osobistej, jak i tożsamości kulturowej, a jednocześnie udoskonalenie pomiaru oby tych kategorii oraz badanie tych koncepcji tożsamości w różnych grupach etnicznych, kulturowych i narodowych⁴³⁴.

⁴³² Holliday, A. (2010). Complexity in cultural identity. *Language and Intercultural Communication*, 10(2), 165-177.

⁴³³ Branje, S., De Moor, E. L., Spitzer, J., Becht, A. I. (2021). Dynamics of identity development in adolescence: a decade in review. *Journal of Research on Adolescence*, 31(4), 908-927.

⁴³⁴ Schwartz, J., Zamboanga, B. L., Weisskirch, R. S. (2008). Broadening the study of the self: Integrating the study of personal identity and cultural identity. *Social and personality psychology compass*, 2(2), 635-651.

Ponadto wskazać należy, że indywidualizacja podejścia do tożsamości należy do generatorów kontrowersji w dyskursie naukowym⁴³⁵, stąd być może koncepcyjne powiązanie tożsamości kulturowej z tożsamością osobistą, które na nowo zdefiniowałoby podejście do zbiorowego wymiaru tożsamości kulturowej, mogłoby zmniejszyć natężenie sporów i nadać pojęciu tożsamości kulturowej wydźwięk bardziej neutralny ideologicznie.

Tożsamość narodowa i tożsamość społeczna są ze sobą powiązane, ponieważ obie odnoszą się do sposobu, w jaki jednostki identyfikują się z większymi grupami. Tożsamość narodowa odnosi się do poczucia przynależności do narodu, który jest zwykle zdefiniowany przez wspólną historię, język, tradycje i często terytorium. Z kolei tożsamość społeczna dotyczy identyfikacji z różnymi grupami społecznymi, które mogą być oparte na klasie społecznej, zawodzie, wykształceniu, itp. Tożsamość narodowa może być jednym z elementów tożsamości społecznej, gdyż naród stanowi ważną grupę społeczną, do której jednostka może czuć przynależność.

Tożsamość narodowa jest również ściśle powiązana z tożsamością kulturową. Tożsamość kulturowa opiera się na wspólnych wartościach, wierzeniach, normach, zwyczajach i symbolach, które charakteryzują daną grupę kulturową. W przypadku tożsamości narodowej te elementy kulturowe są często powiązane z narodem i mogą być wyrazem narodowej historii, sztuki, literatury, muzyki czy kulinariów. Tożsamość narodowa i kulturowa często się przenikają, ponieważ narody zazwyczaj rozwijają unikalne kultury, które są integralną częścią ich tożsamości.

Wszystkie opisane kategorie tożsamości przeszły długą ewolucję w ujęciu myśli socjologicznej. Ewolucja ta doprowadziła do tego, że są one postrzegane nie jako koncepcje oderwane od siebie, ale mające pomiędzy sobą ścisłe związki, nie samoistne, lecz konstruowane przez różne wewnętrzne i zewnętrzne oddziaływania (w tym polityczne i ekonomiczne), nie zupełnie spójne, lecz raczej fragmentaryczne, a nade wszystko dynamiczne, zmienne w czasie. Nie daje to jednakże podstaw do ich negowania, gdyż są one czynnikami sprawczymi, które mają szerokie, empirycznie obserwowane następstwa i konsekwencje. Do takiej konsekwencji należy choćby regionalizm i bardzo skomplikowana kategoria tożsamości regionalnej, istniejącej obok i w ścisłym związku (a niekiedy w opozycji) z tożsamością narodową, w istocie podobna w wielu aspektach do tożsamości kulturowej.

⁴³⁵ Syed, M., McLean, K. C. (2014). The future of identity development research: Reflections, tensions, and challenges.

Za najsilniejszą emanację tożsamości uważać można ruch społeczny, w tym ruch regionalny. Istnienie tego rodzaju zjawisk jest silnym dowodem na to, że w XXI wieku tożsamość nadal ma znaczenie.

Rozdział III

Transkulturowość. Pojęcie i główne koncepcje

Rozdział ten ma na celu ukazanie z różnych perspektyw pojęcia transkulturowości – terminu składającego coraz bardziej istotnego w kontekście globalizacji, przekraczającej granice kulturowe, społeczne, polityczne. Rozdział ten jest zarazem kluczowy dla porządku logicznego całej rozprawy. Aby móc bowiem podjąć próbę oceny, czy diagnozy współczesnych społeczeństw jako transkulturowych, hybrydowych, a być może i kultury narodowej jako pojęcia zupełnie już generycznego, należy uprzednio naszkicować kontekst analityczny tych diagnoz.

Rozważając transkulturowość, oprócz można się przede wszystkim na koncepcjach i badaniach czołowych myślicieli omawianego nurtu - Ulfa Hannerza i Wolfganga Welscha. To ich teorie dostarczają ram pojęciowych dla opisu hybrydyzacji – pojęcia transkulturowości (Welsch) i globalnej ekumeny (Hannerz). Ich koncepcje łączy zarazem dynamiczne postrzeganie przekraczających granice narodowe procesów kulturowych, ożywionej korespondencji i zlewania się kultur narodowych w jedną zasadniczo, choć być może wtórnie zróżnicowaną całość, pewnego rodzaju nowy *syncretismus*.

W dalszym ciągu rozprawy w szczególności więc podjęta zostanie próba sportretowania myśli Hannerza i Welscha wraz z wskazaniem ich przełożenia na charakter dyskursu. Na ile to możliwe w tak krótkim opracowaniu, omówione zostaną także inne, pokrewne koncepcje innych uczonych.

Nawet w odniesieniu do Hannerza i Welscha, nie da się niestety ująć wszystkich możliwych kontekstów lokalnych, w których wyżej wymienieni autorzy doszukali się przejawów transkulturowości. W zakresie, w jakim stanowi on przyczynek do rozpoznania istniejących diagnoz społeczeństwa transkulturowego, rozdział ten skupia się głównie na teoriach najbardziej wyrazistych, rozpowszechnionych, powszechnie przywoływanych, a zarazem silnie akcentujących pozytywne aspekty transkulturowości, takie jak wymiana kulturowa i hybrydyzacja.

Podkreślić należy, że optymistyczne założenie o integracji kulturowej - harmonijnej, pomijające trudności i konflikty wynikające z tego procesu, wymaga szczególnej dyscypliny w podejściu badawczym, gdyż może utrudniać zrozumienie istoty diagnoz społeczeństwa transkulturowego. Z tego powodu, przynajmniej dwie teorie wyróżnione w strukturze rozdziału, zaprezentowane zostaną z szerokim nakreśleniem kontekstu i meandrów, jakie dostrzegają

sami ich autorzy. Na końcu zaś zostanie podjęta próba usystematyzowania zarysu diagnoz społeczeństwa transkulturowego.

Główne hipotezy niniejszej pracy odnoszą się do tego, że mimo rosnącego znaczenia transkulturowości oraz tendencji do coraz silniejszego podkreślania jej różnorodnych przejawów, tożsamość kulturowa nadal pozostaje ważna, zaś diagnozy współczesnego społeczeństwa jako transkulturowego mogą być przedwczesne. W całej strukturze pracy, obok rozpoznania tez, z którymi mierzy się całość dysertacji, poprzez analizę koncepcji transkulturowości, największe chyba znaczenie ma samo pojęcie transkulturowości i teoretyczny zarys niezbędny do dalszego opisu tożsamości kulturowej w nowoczesnym, globalnym kontekście. W erze globalizacji, w tym także kultury, tożsamości dalekie są bowiem od bycia statycznymi i niezmiennymi; są one dynamiczne, a w myśl teorii transkulturowości, przekraczające granice i ciągle ewoluujące w odpowiedzi na ciągły przepływ i wymianę kulturową. Poniżej kolejno zostaną przedstawione próby teoretyzacji tych zjawisk obecne w dyskursie socjologicznym.

3.1. Globalna ekumena według Ulfa Hannerza

Pierwowzorem pojęcia transkulturowości jest koncepcja szwedzkiego antropologa Ulfa Hannerza, który wprowadził względnie podobne pojęcie – pewnej ogólnoludzkiej, ogólnoswiatowej kultury – globalnej ekumeny⁴³⁶.

Hannerz swoje badania prowadził od lat 60 XX wieku, pierwszą istotną dla dyskursu pracę publikując na temat gett afroamerykańskich w Stanach Zjednoczonych⁴³⁷. Doszedł on do konstatacji, że tego rodzaju społeczność ma wprawdzie jakieś związki z głównym nurtem kultury amerykańskiej, tym nie mniej rozwija własną, unikalną kulturę (subkulturę Czarnych), która współistnieje z głównym nurtem na swój szczególny sposób. Odrębne cechy ma czarna rodzina, spojrzenie na naturę zachowań męskich itd. Finalnie wysnuł on wniosek, iż getto jest obszarem kształtowania swoistej kultury głównie moderowanej przez specyfikę warstwy społecznej (fakcji Ciemnoskórych), gdzie na pierwszy plan wychodzi ubóstwo. Mamy zatem do czynienia z kulturą ubóstwa⁴³⁸.

⁴³⁶ Nobis, A. (2017). Relacje międzykulturowe, globalna ekumena, kulturowa różnorodność. *Intercultural Relations*, 1(1 (1)), 107-122.

⁴³⁷ Hannerz, U. (1969). *Soulside: Inquiries into ghetto culture and community*. New York: Columbia University Press, passim.

⁴³⁸ Ibidem.

Tym samym spojrzenie Hannerza ma swoje korzenie w analizie gettoizacji, funkcjonowania społeczności, która swoją odrębność ma częściowo narzuconą sztucznie poprzez system segregacji rasowej i związane z nim nierówności społeczne. W społeczności tej Hannerz nie widzi raczej żadnych istotniejszych wpływów kultur afrykańskich, za to dostrzega mechanizmy sprzyjające poczuciu odrębności od kultury narodowej, w istocie mające podłoże stratyfikacyjne.

Stanął on, jednakże w opozycji do dominującego wówczas spojrzenia, że sposoby postępowania występujące w społecznościach afroamerykańskich stanowią przystosowanie się do przynębiającej niszy społecznej, w jakiej przyszło im wieść codzienne życie. Domagał się on, aby rozpatrywać te zjawiska w kategoriach kulturowych jako proces intelektualny w relacjach społecznych⁴³⁹.

Wydaje się, że spojrzenie Hannerza w tym zakresie jest niezwykle trudne do poddania krytyce, gdyż istnienie subkultur afroamerykańskich o ewidentnej odrębności kulturowej, promujących określone słownictwo, styl życia itp., mieści się w sferze faktów powszechnie znanych (ang. *you don't need to cite that the sky is blue*).

Nadmienić można, że tego rodzaju badania dotyczyły szczególnej przecież społeczności lokalnej, która swoją odrębność czerpie nie ze swojej historii i tradycji, ale z teraźniejszości, stanu zastanego, w którym rodzi się i kształtuje się jako subkultura.

Dalej Hannerz prowadził badania nad komunikacją w tych społecznościach, w tym plotkami i ich kontekstem społecznym⁴⁴⁰ oraz sposobach ekspresji, wyrażania siebie⁴⁴¹, z czasem skupiając się na całych społecznościach miejskich i ich życiu⁴⁴², w tym także poza Stanami Zjednoczonymi, zwłaszcza w Afryce⁴⁴³. Tam też materiał obserwacyjny okazał się dla niego bogatszy niż w Stanach Zjednoczonych - Hannerz miał okazję przedstawienia szeregu wartościowych wniosków choćby na temat dwujęzyczności, która nie występowała przecież (a jeśli nawet to sporadycznie, wśród Kreoli) w amerykańskiej diasporze osób o czarnym kolorze skóry⁴⁴⁴. Momentami spoglądał on na to samo zjawisko w społecznościach latynoamerykańskich i amerykańsko-żydowskich, ale bez pogłębionej refleksji analitycznej⁴⁴⁵.

⁴³⁹ Hannerz, U. (1971). The study of Afro-American cultural dynamics. *Southwestern journal of anthropology*, 27(2), 181-200.

⁴⁴⁰ Idem (1967). Gossip, networks and culture in a Black American ghetto. *Ethnos*, 32(1-4), 35-60.

⁴⁴¹ Idem (1968). The rhetoric of soul: Identification in Negro society. *Race*, 9(4), 453-465.

⁴⁴² Idem (1974). Ethnicity and opportunity in urban America (Vol. 12). London: Tavistock.

⁴⁴³ Idem (1982). Washington and Kafanchan: a view of urban anthropology. *L'Homme*, 25-36; Hannerz, U. (1976). Methods in an African urban study. *Ethnos*, 41(1-4), 68-98.

⁴⁴⁴ Idem (1973). The second language: An anthropological view. *TESOL Quarterly*, 235-248.

⁴⁴⁵ Idem (1974). Ethnicity and opportunity in urban America (Vol. 12). London: Tavistock.

Szukał on za to intensywnie wspólnego mianownika dla wszystkich wywodów, jakie uczynił zarówno na kontynencie amerykańskim, jak i afrykańskim. Powyższe badania z czasem wykształciły u niego przeświadczenie o kształtowaniu się globalnej kultury, która opiera się nie na jednolitości (czego wykazać nie sposób), lecz na złożonej sieci wzajemnych relacji i przepływie znaczeń oraz ludzi między różnymi lokalnymi kulturami, które stają się subkulturami w szerszym kontekście kultury globalnej⁴⁴⁶.

Innymi słowy, we wczesnych badaniach Hannerza istniało getto afroamerykańskie, wewnątrz którego ukształtowały się odrębności, subkultura, odrębna od kultury narodowej (a procesy te mają charakter intelektualny, kulturowy a nie dostosowawczy). W późniejszych jednak badaniach autor wysuwa tezę, że także i w świecie istnieje jedna ogólna kultura oraz lokalne społeczności, które – wzorem niejako gett i diaspor – czerpią z niej, każda na swój, indywidualny sposób.

Wskazać należy, że o ile świat lat 60 i 70 XX wieku z pewnością nie był jeszcze silnie zglobalizowany, na tyle istnienie Żelaznej Kurtyny i Bloku Wschodniego nie musiało dla Hannerza oznaczać, że diagnoza o istnieniu globalnej kultury jest przedwczesna, a wręcz stan ten – jak się zdaje – mógł przecież przypominać w swoistej skali czarne getta, które badał wcześniej. Podziały ówczesnego świata sprowadził Hannerz do relacji centrum-peryferie („Wiek XX był świadkiem rozwoju globalnej ekumeny kultury, organizacji różnorodności zorganizowanej przez relacje centrum–peryferie” – argumentował Hannerz⁴⁴⁷).

Tym, co spaja ekumenę a jednocześnie powoduje, że ona istnieje, są dla Hannerza powiązania transnarodowe – coraz silniejsze i bogatsze z biegiem czasu. Jak zauważa Hannerz, „odległości i granice nie są już tym, czym były kiedyś”⁴⁴⁸. Ilustrować to mogą podróże, migracje zarobkowe, procesy dziejowe itp.

Podkreślić należy, że Hannerz w żadnym razie nie stara się dowieść, że świat uległ już homogenizacji kulturowej. Co prawda nie odrzuca on zupełnie takiej wizji, wskazuje nawet, że „jest jakaś racja w scenariuszu homogenizacji i poczucia straty kulturowej”⁴⁴⁹. Tym nie mniej wyraźnie twierdzi, że wiele procesów i związków międzynarodowych podciąganych do terminu globalizacji nie ma wcale zasięgu globalnego. W tym kontekście termin „transnarodowy” wydaje mu się bardziej miękki⁴⁵⁰. Dla Hannerza zjawiska globalne są

⁴⁴⁶ Idem (1990). *Cosmopolitans and locals in world culture. Theory, culture, society*, 7(2-3), 237-251.

⁴⁴⁷ Idem (1989). *Culture between center and periphery: toward a macroanthropology*. *Ethnos*, 54(3-4), 200-216.

⁴⁴⁸ Idem (2006). *Powiązania transnarodowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 15.

⁴⁴⁹ Ibidem, 41.

⁴⁵⁰ Ibidem, 18.

wypadkową krzyżowania się różnych zjawisk transnarodowych⁴⁵¹. Globalna ekumena nie jest więc homogenicznym zjawiskiem globalnym, a sumą innych współczesnych zjawisk.

Hannerz nie neguje przy tym globalizacji jako motoru przemian kulturowych. Jest ona, jednakże raczej procesem kształtującym globalną ekumenę niż diagnozą współczesnych społeczeństw. Globalizacja to – jak zauważa – wzrost międzynarodowych powiązań, zwłaszcza tych, które przekraczają granice międzykontynentalne. Nie wyjaśnia ona jednakże wszystkiego. Mało tego, w wymiarze lokalnym i regionalnym może występować wręcz deglobalizacja⁴⁵².

Jego globalna ekumena stoi więc w opozycji do pojęcia globalizacji, ma ukazywać, że ta nie jest wszechwładna i to, co tworzy, to w istocie pewna mozaika kulturowa o zupełnie innym od spodziewanego charakterze. Termin globalnej ekumeny, jaki Hannerz proponuje jest adaptacją terminu ekumena zaczerpniętego od Alfreda Kroebera, który używał go w znaczeniu „przeplatających się związków zdarzeń i ich produktów (skutków)”⁴⁵³.

Globalna ekumena jest to więc dla Hannerza pojęcie odnoszące się do rozległej i złożonej sieci połączeń i wzajemnych oddziaływań kulturowych rozciągających się w jakimś tylko sensie na cały świat, gdzie różnorodność kultur przenika się nawzajem przekraczając z łatwością granice państw i kultur tworząc nowe kombinacje lokalne.

Dla Hannerza globalizacja nie oznacza jedynie rozwoju pośrednich relacji (takich jak te związane z rynkami czy technologią), ale także znacząco wpływa na bezpośrednie relacje międzyludzkie, rozszerzając zasięg wspólnot transnarodowych i międzykulturowych interakcji. Autor argumentuje, - tym razem strukturalistycznie - że współczesne społeczeństwo składa się z różnych typów relacji — bezpośrednich i pośrednich — które są coraz bardziej ze sobą powiązane i wpływają na kształtowanie transnarodowych wspólnot i kultur⁴⁵⁴.

Wywód Hannerza obfituje w spostrzeżenia na temat tego, jak kultury przekraczają owe narodowe granice i stają się w powyższym rozumieniu transnarodowe. Zajmuje się on przy tym złożonością przepływów między nimi, tym w jaki sposób idee i praktyki są przenoszone, przekształcane i ponownie implementowane w różnych kontekstach⁴⁵⁵. Analizuje również rozwój globalnych subkultur.

Państwa narodowe i związane z nimi pojmowanie kultur narodowych uległo w oczach Hannerza dezaktualizacji głównie za sprawą pojawienia się nowych mediów stanowiących nośniki treści kulturalnych. Globalna ekumena jest – jak mówi – środowiskiem videoklipów

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Ibidem, 32-33.

⁴⁵³ Ibidem, 19.

⁴⁵⁴ Ibidem, 137-153.

⁴⁵⁵ Ibidem, 31-101.

i treści z serwisów informacyjnych⁴⁵⁶. Dostrzega on, że natłokowi informacji we współczesnym świecie towarzyszy nie tylko nadmiar danych, ale przede wszystkim mnogość symboli i znaczeń symbolicznych.

Za bardzo ważne dla całego wywodu można tu uważać w szczególności spostrzeżenie Hannerza, że globalna ekumena jest kulturą, a nie zbiorem kultur. Światowa dystrybucja znaczeń i związków symbolicznych – jak wskazuje szwedzki antropolog – jest tak ogromna i bogata, że wszelkie związki społeczne można dziś definiować jedynie arbitralnie. Z tego powodu trudno o wyznaczenie granic kultur, które stają się jednostkami sztucznymi i coraz słabiej zarysowanymi. Na ile ich wyróżnianie ma znaczenie historyczne, na tyle, zdaniem Hannerza, jest coraz mniej uzasadnione metodologicznie⁴⁵⁷. Globalna ekumena, choć niehomogeniczna, jest więc jedną, globalną kulturą.

Dalej, w globalnej ekumenie występują lokalne intruzje. Lokalność jest tym, co namacalne, zmysłowe, dające się obserwować każdego dnia, pozbawione abstrakcyjności. Jest to przestrzeń, w której ludzie współżyją, spotykają się ze sobą, ulegają bezpośrednim interakcjom⁴⁵⁸.

Dla Hannerza lokalność to sposób, w jaki globalne procesy i zjawiska są interpretowane i adaptowane w konkretnych, lokalnych kontekstach, co prowadzi do unikatowych tożsamości i znaczenia miejscowej kultury w obrębie globalnych powiązań.

Nie wydaje się nadużyciem przyjęcie, że przyjmuje on lokalność, w rozumieniu przestrzeni lub subprzestrzeni, w jakiś sposób oddzielnej, ale nie przez granice, a przez powiązania z miejscem. Tam, gdzie powiązania takie występują, tam jest także lokalność, a gdzie indziej działają jedynie powiązania transnarodowe.

W powyższym kontekście Hannerz uznaje ciągłość oraz zmianę za kluczowe kategorie analizy kulturowej, które odnoszą się do sposobu, w jaki kultura zachowuje swoją strukturę i tożsamość w czasie (ciągłość) oraz jak się adaptuje i ewoluuje (zmiana). Zmiana zaś byłaby to raczej nieuchronna i niezbędna odpowiedź na nowe wyzwania i możliwości, które pojawiają się w wyniku transnarodowych przepływów⁴⁵⁹.

Podjęcie omawianego autora zawiera silnie akcentowany wniosek, że kultura jest dynamicznym systemem, który ewoluuje przez interakcje z innymi systemami i w odpowiedzi na wewnętrzne oraz zewnętrzne siły, procesy, zdarzenia, a przede wszystkim powiązania.

⁴⁵⁶ Ibidem, 37.

⁴⁵⁷ Ibidem, 39.

⁴⁵⁸ Ibidem, 44-45.

⁴⁵⁹ Ibidem, 31-51.

Zachowanie kultury narodowej nie jest tutaj kwestią jej zamrożenia w jakiejś autentycznej czy nienaruszonej formie, ale raczej rozumienia, jak kultury mogą być przekształcane⁴⁶⁰.

Wyprowadzana on twierdzenie o „zachowaniu kultury zreformowanej, poddanej krytyce”, w którym domaga się zachowania pojęcia kultury w antropologii, głównie zresztą w trosce o autorytet dyscypliny, ale z modyfikacją paradygmatu⁴⁶¹.

Domaga się on zwłaszcza, aby patrzeć na nowoczesność w kategoriach kulturowych⁴⁶².

W tym kontekście, uważa on globalną ekumenę za „pejzaż nowoczesności”. Postrzega ją jako dynamiczną przestrzeń, w której współczesne procesy globalizacji i transnarodowe przepływy kształtują nowoczesne formy życia społecznego i kulturowego. W jego rozumieniu, globalna ekumena odzwierciedla więc złożoność i wielowymiarowość współczesnego świata, gdzie tradycyjne granice i podziały są zacierane, a lokalne i globalne wpływy wzajemnie się przenikają i kształtują⁴⁶³.

Sprzeciwia się on spojrzeniu, w którym centralną rolę odgrywa tzw. Zachód, nowoczesność rozpatrywana jest w kategoriach abstrakcyjnych i bez związków z obrzeżami globalnej ekumeny⁴⁶⁴. Na poparcie takiego wniosku przedstawia on liczne przykłady społeczności odległych od nowoczesności jako ekspansywnej cywilizacji, pielęgnujących wartości autochtoniczne. W istocie rozumowanie Hannerza zdaje się tutaj sprowadzać do tego, że wprowadzić nowoczesność w jakiejś formie sięga wszędzie, to jednak globalizacja nie wszędzie oddziałuje w tym samym stopniu.

Hannerz podkreśla złożoność i wartość różnorodności kulturowej w kontekście globalizacji, argumentując, że jest ona kluczowa nie tylko dla ochrony dziedzictwa i tożsamości ludzkiej, ale także dla całej ekumeny. Przyjmuje on tutaj perspektywę, która uwzględnia zarówno praktyczne, jak i ideologiczne wymiary różnorodności. Wskazuje on na znaczenie prawa do własnej kultury i tożsamości, jednocześnie zauważając, że różnorodność może przecież działać jako forma oporu przeciwko hegemonii kulturowej i ekonomicznej.

Autor wskazuje nadto na ekologiczny wymiar różnorodności kulturowej, podkreślając jej rolę m.in. w adaptacji do ograniczonych zasobów środowiskowych. Równocześnie zwraca on uwagę na estetyczne i intelektualne korzyści płynące z doświadczenia różnorodności,

⁴⁶⁰ Ibidem, 51-71.

⁴⁶¹ Ibidem, 68.

⁴⁶² Ibidem, 71.

⁴⁶³ Ibidem, 70-87.

⁴⁶⁴ Ibidem, 84.

podkreślając, jak może ona inspirować kreatywność i prowadzić do nowych form wyrazu i zrozumienia⁴⁶⁵.

Hannerz przedstawia zatem różnorodność kulturową jako w zasadzie kluczowy element ludzkiego doświadczenia i przetrwania, zwracając uwagę na jej potencjał w generowaniu nowych możliwości i rozwiązań dla wyzwań, przed którymi stoi współczesny świat. Ochrona i promowanie różnorodności nie tylko wzbogacają życie społeczne i kulturowe, ale również stanowi strategiczny element w rozwiązywaniu globalnych problemów⁴⁶⁶.

W budowie teorii ekumeny widać wyraźnie, że Hannerz przechodzi od szczegółu do ogółu, wykorzystując poczynione jednostkowe obserwacje konkretnych procesów i społeczności jako metafory w całościowym opisie świata. Na marginesie wskazać należy, że może to uchodzić za słabość metodologiczną jego teorii, jako swego rodzaju uogólniania obserwacji, które nie muszą być zupełnie miarodajne dla całości.

W tej roli występują choćby kreolizacje jako kluczowe mechanizmy zmiany kulturowej w globalnie połączonym świecie. Hannerz wykorzystuje tu metaforę obrazów Kokoschki, które mają symbolizować złożoność i różnorodność współczesnych kultur, kontrastując je z bardziej uporządkowanym i jednolitym podejściem (dotychczas stosowanym w antropologii), które można porównać do dzieł Modiglianiego. Te symbolizują w jego odczuciu erę nacjonalizmu i jednorodności kulturowej⁴⁶⁷.

Autor przedstawia kreolizację nie tylko jako proces mieszania się kultur wskutek kolonializmu i postkolonializmu, ale jako wszechobecne zjawisko, które może służyć jako narzędzie zrozumienia zarówno przeszłych, jak i obecnych zmian kulturowych. Hannerz podkreśla, że kreolizacja odzwierciedla hybrydowość, nieczystość i interakcje, prowadzące do nowości i innowacji kulturowych poprzez niespodziewane kombinacje ludzi, kultur, idei i praktyk⁴⁶⁸.

Rozważa także rolę państwa, rynku i codziennego życia w procesach kreolizacyjnych. Tu bowiem sfery społeczne i gospodarcze przyczyniają się do produkcji i dystrybucji kultury. Hannerz argumentuje, że edukacja i polityka państwa mogą zarówno promować jednorodność kulturową, jak i wspierać różnorodność poprzez kreowanie kontinuum kulturowego, w którym różne formy kulturowe współistnieją i wzajemnie na siebie wpływają⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Ibidem, 89-101.

⁴⁶⁶ Ibidem, 98-99.

⁴⁶⁷ Ibidem, 102-106.

⁴⁶⁸ Ibidem, 108-113.

⁴⁶⁹ Ibidem, 102-110.

Kreolizacja jest przedstawiona jako proces, który sprzyja zarówno utrzymaniu różnorodności kulturowej, jak i jej ewolucji. Znów, globalizacja nie musi prowadzić wyłącznie do homogenizacji, a powiązania transnarodowe mogą przynieść korzyści kulturowe. W tym kontekście kreolizacja staje się kluczowym elementem zrozumienia, jak nowość wkracza do świata kultury i jak lokalność adaptuje się i zmienia⁴⁷⁰. Z tym, że nie tylko peryferia, ale i centrum ulegają kreolizacji⁴⁷¹.

Przykład kreolizacji wydaje się pełnić rolę taką, iż przy jego użyciu Hannerz zachęca do przemyślenia z kolejnej już perspektyw konwencjonalnych pojęć czystości i autentyczności kulturowej, zastępując je bardziej dynamicznym i złożonym obrazem kultury, która jest ciągle w procesie ewolucji. Hannerz przedstawia kreolizację jako fenomen, który może zaoferować nowe sposoby zrozumienia zarówno lokalnych, jak i globalnych zjawisk kulturowych. Zarazem nie jest ona jedynie zjawiskiem peryferyjnym, ale procesem wpływającym na całą globalną tkankę kulturową, od centrum po najdalsze zakątki świata⁴⁷².

Hannerz kwestionuje przyszłość narodów jako dominujących jednostek organizujących tożsamość i wspólnotę. Przeciwstawia on sobie prace dwóch myślicieli, Erica Hobsbawma, który wątpi w kontynuację budowania narodów jako kluczowego trendu w historii świata oraz Anthony D. Smith, który wskazuje na trwałość i głębokie zakorzenienie kultury narodowej, podając, że kultura masowa i jej „sztuczny” charakter nie są w stanie zastąpić głęboko zakorzenionych wartości i emocji związanych z narodem⁴⁷³.

Rozstrzyga Hannerz przyszłość pojęcia narodu konkluzją, że w świecie globalizacji, gdzie ludzie coraz częściej doświadczają życia poza granicami swojego narodu, tradycyjne pojęcie narodu jako najważniejszej formy tożsamości i wspólnoty może się zmieniać. Naród może stawać się mniej ważny dla coraz większej liczby ludzi, którzy znajdują tożsamość i przynależność w innych, często ponadnarodowych, formach organizacji społecznej.

Jednak Hannerz nie sugeruje, że naród zniknie; zamiast tego zwraca uwagę na zmieniającą się naturę narodowej tożsamości i potrzebę rozważenia nowych form wspólnotowości i tożsamości w coraz bardziej połączonym i zróżnicowanym świecie. Ostatecznie, Hannerz stawia pytanie o przyszłość narodu w globalizującym się świecie, nie dając jednoznacznej odpowiedzi, ale sugerując, że naród i nacjonalizm mogą się zmieniać, adaptując się do nowych, transnarodowych realiów⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Ibidem, 113-116.

⁴⁷¹ Ibidem, 116-117.

⁴⁷² Ibidem.

⁴⁷³ Ibidem, 123-126.

⁴⁷⁴ Ibidem, 124-135.

W przestrzeni lokalnej globalne wpływy są reinterpretowane i przetwarzane. Zachodzi tam proces, w którym globalne treści są filtrowane przez lokalne percepcje, wartości i praktyki społeczne.

Zagadnieniem niezwykle istotnym dla wyłożenia globalnej ekumeny jest relacja pomiędzy lokalnością i globalnością.

Dla Hannerza globalizacja rzeczywiście zachodzi, silnie promuje kosmopolityzm, ale lokalność utrzymuje swoją różnorodność i odmienną tożsamość. Hannerz argumentuje, że interakcja pomiędzy lokalnym a globalnym jest dynamiczna i ciągła, prowadząc do ciągłej ewolucji zarówno lokalnych kultur, jak i globalnej ekumeny, którą one współtworzą. Lokalność to nie tylko więc – wspomniany już – opór wobec globalizacji, ale również sposób, w jaki lokalne społeczności ustalają swoje miejsce w świecie, zarówno przyjmując, jak i adaptując globalne wpływy. Kosmopolityzm jest płytki, zaś lokalność głęboka. Jak wskazuje Hannerz, na ile „globalizacja musi zostać sprowadzona na ziemię”, na tyle „lokalność musi wypłynąć na powierzchnię”⁴⁷⁵.

Hannerz omawia koncepcje wspólnoty i globalności, przedstawiając przykład wizyty papieża Jana Pawła II w Meksyku, co służy jako punkt wyjścia do dyskusji na temat złożonych relacji między lokalnymi a globalnymi aspektami tożsamości, wspólnoty i kultury. Tym samym więc nawet wydarzenia o silnym charakterze w istocie lokalnym (jak pielgrzymka) mogą jednocześnie funkcjonować jako elementy globalnych procesów kulturowych, łączyć różne poziomy tożsamości i przynależności⁴⁷⁶.

Globalna kultura, skoro nie jest homogeniczna, to nie polega na jednolitości. Autor analizując to zagadnienie schodzi w pierwszej kolejności do poziomu jednostek. Rozróżnia on dwie główne postawy: kosmopolityczną i lokalną. Kosmopolici to osoby otwarte na różnorodne doświadczenia kulturowe, które angażują się w życie poza własną kulturą, poszukując kontrastów zamiast jednolitości. Są oni zdolni do adaptacji w różnych kulturach, czerpiąc z nich wiedzę i doświadczenie, co jest dla nich formą osobistego rozwoju i poszerzania horyzontów⁴⁷⁷.

Hannerz kosmopolityzm przedstawia jako postawę i pewnego rodzaju umiejętność, zwracając uwagę na różnice między prawdziwym kosmopolityzmem a prostym przemieszczaniem się po świecie. Przykładem niewłaściwie pojmowanego kosmopolityzmu są dla niego podróże handlowe kobiet z Lagos, które nie przekraczają kulturowych horyzontów.

⁴⁷⁵ Ibidem, 46.

⁴⁷⁶ Ibidem, 137-153.

⁴⁷⁷ Ibidem, 153-168.

Prawdziwy kosmopolityzm wymagać ma zaś głębszego zaangażowania w różnorodne kultury i zdolności do ich zrozumienia⁴⁷⁸.

W związku z powyższym rozważa on różne formy mobilności, takie jak turystyka, emigracja i ekspatriacja, i ich wpływ na rozwój postawy kosmopolitycznej. Autor argumentuje, że nie wszyscy, którzy podróżują lub mieszkają za granicą, stają się kosmopolitami, ponieważ kluczowe jest zaangażowanie w kultury oraz otwartość na nowe doświadczenia⁴⁷⁹.

Dla globalnej ekumeny istotne mają być zwłaszcza kultury zawodowe, takie jak te należące do intelektualistów, biznesmenów czy dyplomatów, które ułatwiają bezpośredni kontakt z różnymi kulturami i sprzyjają rozwojowi kosmopolityzmu. Transnarodowe kultury stają się pośrednikami umożliwiającymi wejście w interakcje z innymi kulturami i poszerzanie perspektyw⁴⁸⁰.

Hannerz dostrzega jednak również współzależność kosmopolitów i lokalnych mieszkańców w kontekście światowej kultury. Bez lokalnych tradycji i kultur kosmopolici nie mogliby czerpać bowiem z różnorodności świata. Zatem zarówno kosmopolici, jak i lokaliści mają wspólne interesy w zachowaniu różnorodności kulturowej. Tekst zwraca uwagę na złożoność i wielowymiarowość współczesnych tożsamości w dobie globalizacji. Autor dowodzi, że jest to kolejny przykład na to, jak ważne jest zrozumienie i docenienie różnorodności kulturowej⁴⁸¹.

Z powyższego najsilniej wybrzmiewa, że to nie tylko państwa, co umiędzynarodowione warstwy i grupy zawodowe, które w oczach Hannerza zasługują na miano „prawdziwych kosmopolitów” (jak dyplomata, w odróżnieniu od mniej oświeconej kulturowo nigeryjskiej handlarki), są kulturami transnarodowymi.

Nie tylko „prawdziwi” kosmopolici są, jednakże dla Hannerza aktorami i moderatorami globalnej ekumeny. Hannerz słusznie zauważa, że nie trzeba podróżować, aby kształtować w sobie transnarodową świadomość, gdyż zza granicy napływa wartki strumień informacji. W tak zarysowanym kontekście Hannerz omawia wpływ wiadomości z zagranicy na globalizację świadomości społecznej i kulturowej, wskazując na media jako kluczowe narzędzie w tym procesie.

Mimo iż świat jest często określany jako "globalna wioska", to obraz ten jest nieco mylący także dla samego Hannerza. Nie wszystkie ludzkie historie są bezpośrednio dostępne

⁴⁷⁸ Ibidem, 154-156.

⁴⁷⁹ Ibidem, 156-158.

⁴⁸⁰ Ibidem, 158-160.

⁴⁸¹ Ibidem, 159-165.

obserwacji, ponieważ pomiędzy odbiorcami a wydarzeniami stoją pośrednicy - dziennikarze i korespondenci, którzy selekcionują i interpretują informacje. Autor spostrzega, że korespondenci zagraniczni, będący częścią aparatu kulturowego, produkują i rozprzestrzeniają kulturowe reprezentacje odległych miejsc, ludzi i praktyk, które w formie przetworzonej poddają się percepcji innych kultur.

Dziennikarze zagraniczni, podobnie jak antropolodzy, tworzą reprezentacje "innego", ale robią to w bardzo różny sposób, często skupiając się na konfliktach, katastrofach i skandalach. przez analizę autobiograficznych i refleksyjnych prac dziennikarzy, takich jak wspomnienia i reportaże, dąży Hannerz do zrozumienia, jak przedstawiane są zagraniczne kryzysy i wydarzenia oraz jakie mają one implikacje dla postrzegania świata przez odbiorców.

Zwraca on przy tym uwagę na złożoność i konsekwencje pracy korespondentów zagranicznych w kontekście globalizacji mediów i kultury, podkreślając ich wpływ na sposób, w jaki światowe wydarzenia są prezentowane i odbierane przez globalną publiczność⁴⁸².

Obok ludzi, dla globalnej ekumeny istotne są miejsca, w szczególności miasta.

Miasta światowe pełnią kluczową rolę kulturową, działając jako węzły łączące różnorodne kultury i promujące tworzenie nowych form kulturowych. Można tu wymienić zwłaszcza globalne metropolie - Nowy Jork, Londyn, i Paryż. Ich heterogenetyczny charakter, w przeciwieństwie do ontogenetycznych rzekomo miast historycznych, sprzyjać ma tworzeniu oryginalnych sposobów myślenia i kulturowym transformacjom, które mają wpływ na globalną mapę kulturową⁴⁸³.

Część wywodu Hannerza poświęcona miejscom wydaje się o tyle najmniej wartościowa analitycznie, że z góry opiera się na błędnym założeniu, że mozaika kulturowa współczesnych miast jest jakkolwiek zmianą i nowością. Nie wchodząc w przychodzące w pierwszej kolejności na myśl, ale trudne do opisanego w pojedynczym zdaniu przykłady średniowiecznych miast Hiszpanii pod panowaniem arabskim, czy miast Maroka, w których Berberowie koegzystowali z Żydami, wskazać można na przykład jeszcze odleglejszy na horyzoncie czasowym, a przez to bardziej wyłamujący się spod teorii Hannerza. Takim przykładem mógłby być Bagdad z XIX wieku, w którym na każdym kroku spotkać można było słowiańskich niewolników⁴⁸⁴.

⁴⁸² Ibidem, 169-187.

⁴⁸³ Ibidem, 191-209.

⁴⁸⁴ Lewicka-Rajewska, U. (2003). Wczesnośredniowieczne źródła arabskie jako przyczynek do etnografii Słowian. *Collectanea Eurasitica Cracoviensia*, Kraków, 105-126.

Tym bardziej, niektóre miasta, które badał Hannerz, jak Nowy Jork, są sztandarowym wręcz przykładem organizmów, które nigdy w swojej historii nie było nawet zbliżone do stanu monotonii kulturowej. Można by wręcz postawić tezę, że nie byłoby dużym nadużyciem uznać, iż diagnoza zmienionego charakteru kulturowego miast w erze globalizacji, mogłaby uchodzić za największą wadę w całym rozumowaniu.

Tym nie mniej, szczegółowe spostrzeżenia Hannerza z punktu widzenia akurat antropologa badającego miasta, uznać należy nie tylko za wartościowe, ale ważne dla zobrazowania szczegółów teorii globalnej ekumeny. Bierze on na warsztat trzy miasta – Amsterdam, swój rodzinny Sztokholm i Sophiatown w Republice Południowej Afryki.

Amsterdam służy jako przykład miasta o bogatej różnorodności kulturowej, która jest wynikiem historycznych procesów kolonialnych i migracji, tworząc przestrzeń, w której mieszkają się kultury z całego świata. Amsterdam, poprzez swoją architekturę i przestrzeń publiczną, promuje otwartość i interakcje międzykulturowe, będąc jednocześnie świadkiem zmian społecznych i kulturowych⁴⁸⁵.

Sztokholm przedstawia unikalny przypadek "podwójnej kreolizacji", gdzie lokalne i globalne procesy kulturowe splatają się, tworząc złożoną mozaikę różnorodności. Miasto to odzwierciedla tendencje globalne, takie jak migracja i turystyka, jednocześnie zachowując swoją specyficzną kulturową tożsamość⁴⁸⁶.

Doświadczony bolesnym piętnem apartheidu Sophiatown, chociaż omówione mniej szczegółowo, symbolizuje skomplikowane relacje między lokalnymi i globalnymi wpływami kulturowymi, demonstrując, jak przestrzeń miejskie mogą być miejscem konfliktu, negocjacji i hybrydyzacji kulturowej⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Hannerz, U. (2006). Powiązania transnarodowe. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 15., 209-223.

⁴⁸⁶ Ibidem, 223-237.

⁴⁸⁷ Ibidem, 237-255.

3.2. Transkulturowość w ujęciu Wolfganga Welscha

Koncepcja transkulturowości wprowadzona została przez Wolfganga Welscha w 1992 roku⁴⁸⁸, z tym, że sam autor wskazuje, że pojęcie to występowało już wcześniej w innym, statycznym znaczeniu⁴⁸⁹. Welsch podaje, że kategoria transversalności jako zdolność do przekraczania i łączenia różnych kultur, tradycji i dyskursów miała zainspirować go do tego, aby przymiotnikowi „transkulturowy” nadać nowe, transversalne znaczenie⁴⁹⁰. Filozof ten doszedł do silnego przekonania, że tradycyjne pojmowanie kultury przestało być już adekwatne do rzeczywistości w jakiej funkcjonuje współczesna ludzkość⁴⁹¹.

Welsch systematycznie, w serii prac publikowanych w latach 90 XX w., poddawał jednak krytycznej analizie dwa zastane pojęcia nauk społecznych, ostatecznie negując ich przydatność w roku 1999⁴⁹².

Po pierwsze, wskazać należy na wielokulturowość. Ta odnosi się do współistnienia różnych kultur w obrębie danego społeczeństwa, które prowadzić ma do pożądanego, choć problematycznego w niektórych kontekstach stanu, jakim jest różnorodność. Aby mogła ona zaistnieć w pełnej krasie i nie zagrażać żadnej z kultur oraz spójności całego tworzonego przez nie społeczeństwa niezbędne są z kolei równość i tolerancja. W każdym zaś razie, w modelu wielokulturowym każda kultura jest postrzegana jako odrębna jednostka, która zasługuje na uznanie i ochronę swojej unikalności w ramach szerszej społeczności.

Po drugie, wspomnieć należy o interkulturowości, która skupia się raczej na interakcjach i wymianie między różnymi kulturami, promując ich dialog, zrozumienie i współpracę. Interkulturowość skupia się na bardziej już dynamicznych relacjach między kulturami, dążąc do pokojowego współistnienia i wzajemnego wzbogacania się. W spojrzeniu interkulturowym promuje się budowanie mostów między kulturami, rozumienie i akceptowanie różnic, a także wspólne uczenie się, adaptację. Wyzwaniem zaś stają się bariery w komunikacji międzykulturowej.

⁴⁸⁸ Welsch, W. (1992). Transkulturalität Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. *Information Philosophie*, 2, 520.

⁴⁸⁹ Welsch, W. (1994). Transkulturalität die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. W: S. Herausgeber (Red.), *Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit* (s. 83-122). Weimar: Edition Weimarer Klassik.

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ Welsch, W. (2020). Transkulturalität: Realität und Aufgabe. *Migration, Diversität und kulturelle Identitäten: Sozial-und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, 3-18.

⁴⁹² Welsch, W. (1999). Transculturality: The puzzling form of cultures today. *Spaces of culture: City, nation, world*, 13(7), 194-213.

Welsch dostrzega w obu tych pojęciach wyjściową statyczność oraz powierzchowność, a nade wszystko kilka błędnych jakoby założeń - negliżowanie ruchu pomiędzy kulturami oraz skutków ich wymiany oraz przenikania się⁴⁹³.

Jak wskazuje Welsch, klasyczna koncepcja kultury poprzez jej separatystyczny charakter stawiać miałyby „wtórny problem strukturalnej niemożności porozumiewania się między tymi kulturami”, którego nie da się - jego zdaniem - rozwiązać pozostając w ramach tego pojęcia. Stąd też i zalecenia dotyczące międzykulturowości miałyby być nietrafne, a sama koncepcja nie sięgać sedna problemu i „pozostawać kosmetyką”⁴⁹⁴. Tradycyjny opis kultur jako wysp lub sfer jest jego zdaniem o tyle błędny, że dzisiejsze kultury charakteryzują się przecież wewnątrz – pluralizacją tożsamości, a na zewnątrz – konturami przekraczającymi swoje granice, oddziałując także na świat zewnętrzny⁴⁹⁵.

Z kolei multikulturowość (wielokulturowość), choć w założeniu postrzegająca kulturę bardziej już dynamicznie, miałyby i tak implikować oraz potwierdzać tradycyjną koncepcję kultur jako sfer autonomicznych. To z kolei miałyby odzwierciedlenie we współczesnych zjawiskach separacji i gettoizacji⁴⁹⁶.

Pojmowanie kultury zarówno przez pryzmat między- jak i multikulturowości, a więc wewnętrznej jednorodności i zewnętrznych granic, postrzega Welsch jako coś skrajnie szkodliwego i niebezpiecznego, mającego w istocie rodzić szowinizm i fundamentalizm kulturowy⁴⁹⁷. Podkreślenia wymaga, że tak skrajnie negatywną rolę przypisuje Welsch multikulturowości, mimo że przypisuje jej teoretykom zasadniczo dobre intencje⁴⁹⁸.

Transkulturowość osadza Welsch na dwóch poziomach.

W analizie na poziomie „makro” stawia Welsch tezę, że dzisiejsze kultury są w dużym stopniu powiązane i splątane, styl życia nie ogranicza się do granic narodowych, ale wykracza poza nie, skutkiem migracji, komunikacji globalnej i współzależności gospodarczych. Autentyczność staje się folklorem, postawą symulowaną w kontaktach ze światem zewnętrznym. Kultury charakteryzują się hybrydyzacją⁴⁹⁹.

Na poziomie zaś „mikro”, tożsamość człowieka kształtowana jest przez wiele powiązań kulturowych powodując, że ludzie są hybrydami kulturowymi. Na przykład współcześni

⁴⁹³ Deja, K. (2015). Op. cit.

⁴⁹⁴ Welsch, W. (1999). Transculturality... op. cit.

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ Ibidem.

⁴⁹⁷ Ibidem.

⁴⁹⁸ Ibidem.

⁴⁹⁹ Ibidem.

pisarze często czerpią inspirację z różnych literatur narodowych, a dyskurs socjologiczny wskazuje, że współczesne życie wiąże się z poruszaniem się po różnych światach społecznych i przyjmowaniem różnych tożsamości. Porównuje tu wręcz Welsch współczesnego człowieka do unikalnej umysłowości Montaigne i Nietzschego⁵⁰⁰.

Hybrydowość kulturowa jednostki ujawniać się ma także w jej stosunku do państwa i reszty społeczeństwa. Przeszarżałe i szkodliwe ma być przekonanie, że o kulturze decyduje wyłącznie narodowość. Podkreślenie rozdziału między tożsamością obywatelską a kulturową zaś ma być niezbędne, szczególnie w społeczeństwach, w których wolność kulturalna jest prawem podstawowym. W miarę jak jednostki wchodzi w kontakt z różnorodnymi wpływami kulturowymi, integrowanie różnorodnych elementów staje się kluczową częścią kształtowania własnej tożsamości. Umiejętność poruszania się i łączenia tych transkulturowych staje się zaś niezbędna do utrzymania tożsamości i kompetencji w coraz bardziej złożonym świecie⁵⁰¹.

Wykładając swoją koncepcję Welsch od razu przystępuje do krytyki tradycyjnej koncepcji kultury, z jednej strony na gruncie konstatacji (błędnie przedstawia ona dzisiejsze warunki), jak i własnych interpretacji (niebezpieczeństwa towarzyszące jej afirmacji). Przy czym nie domaga się on zupełnego ich odrzucenia, a raczej argumentuje za przewagą swojej koncepcji. Do ograniczeń teorii transkulturowości zalicza Welsch głównie to, co dzieje się na poziomie „mikro”, gdyż na nim człowiek dokonywać może indywidualnych wyborów, w tym usilnie poprzestawać na postrzeganiu swojej tożsamości w kategoriach etnicznych⁵⁰².

Jak trafnie interpretuje powyższe Misiejuk, hybrydowość i tożsamości transkulturowe według Welscha realizują się w istocie na dwóch poziomach - równocześnie poprzez idee kosmopolityzmu oraz poprzez osadzenie lokalne⁵⁰³.

W najprostszym ujęciu, teoria transkulturowości wg Wolfganga Welscha umożliwiać ma zrozumienie, jak współczesne społeczeństwa przekraczają tradycyjne kulturowe granice, tworząc złożone i wielowarstwowe tożsamości poprzez procesy wymiany i mieszania kultur. Innymi słowy ma ona oddawać przemiany kulturowe doby globalizacji⁵⁰⁴.

Jeśli jednak próbować dokonać zdefiniowania paradygmatu, jaki proponuje Welsch, to konstatować należy przede wszystkim, że postuluje on w istocie zerwanie co najmniej

⁵⁰⁰ Welsch, W. (1999). *Transculturality...* op. cit.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Misiejuk, D. (2011). Transkulturowość w świetle zwyczajów, obyczajów oraz twórczości regionalnej Podlasia. *Rewitalizacja tradycji pogranicza. Pogranicze. Studia Społeczne*, 17, 133-148.

⁵⁰⁴ Deja, K. (2015). Transkulturowość: od koncepcji Wolfganga Welscha do Transkulturowej historii literatury. *Wielogłos*, (26), 87-107.

z separatystycznym, rywalizacyjnym, konfliktowym pojmowaniem kultur (choć niekoniecznie zanegowanie pojęcia kultury w ogóle), na rzecz pewnego „sieciowego”⁵⁰⁵ modelu, w którym to między kulturami zachodzi bezustanna wymiana i zapożyczenia, prowadzące do hybrydycznego kształtu tożsamości kulturowej. Przykłady takich zapożyczeń zostały zebrane w tabeli 4. Wynika z niej, że historia sztuki dostarcza szeregu argumentów do przyjęcia tezy, że kultury zawsze były transkulturowe – nie tylko we współczesności, ale jest to stan ciągły, utrzymujący się od czasów starożytnych po współczesność.

Tabela 4. Zapożyczenia międzykulturowe w sztuce jako przejawy transkulturowości według Welscha

Dzieło, twórca lub nurt w sztuce	Przejawy transkulturowości	Znaczenie interpretacyjne
Paul Gauguin – marzenia o Tahiti	Europejski artysta tworzy egzotyczne wizje inspirowane kulturą Polinezji	Przykład kolonialnego spojrzenia i przyswojenia obcej kultury w sztuce Zachodu
Pablo Picasso – Panny z Awinionu	Inspiracja afrykańskimi maskami w formowaniu nowoczesnej estetyki	Afrykańska sztuka jako punkt zwrotny dla europejskiej awangardy
Antonín Dvořák – Symfonia „z Nowego Świata”	Włączenie afroamerykańskich, rdzennych motywów muzycznych w utworze europejskim	Muzyka narodowa oparta się na motywach z innych tradycji
Giacomo Puccini – Madama Butterfly	Włoska opera oparta na japońskim wątku i estetyce	Hybryda kulturowa łącząca orientalistyczne wyobrażenia z europejską formą muzyczną
Li Bo i Gustav Mahler	Dialog poezji chińskiej z muzyką europejską (np. w Mahlera Pieśni o ziemi)	Przenikanie inspiracji literackich między Wschodem a Zachodem
Simone Leigh – Czarna Sfinks	Przeformułowanie klasycznego motywu egipskiego w duchu afroamerykańskim	Reinterpretacja dziedzictwa wizualnego z perspektywy postkolonialnej i tożsamościowej
Grecka rzeźba i antyczny Bliski Wschód	Grecja starożytna czerpiąca z Egiptu, Mezopotamii i Fenicji	Odrzucić można mit „czystych” źródeł europejskiej cywilizacji

⁵⁰⁵ Ibidem.

Dürer jako Wenecjanin	Niemiecki artysta przyswajający techniki i styl włoskiego renesansu	Dowód na transkulturowość w obrębie samej Europy
Hokusai i van Gogh	Japonizm we francuskim impresjonizmie	Sztuka Wschodu zmienia paradygmat sztuki Zachodu
Akira Kurosawa i Zachód	Japońskie filmy inspirowane Szekspirem, potem adaptowane przez Hollywood	Przepływ kulturowy działa w obu kierunkach
Hagia Sophia	Kościół, meczet, muzeum — elementy chrześcijańskie, islamskie i świeckie	Fizyczny symbol konwergencji religijno-kulturowej
Cordoba – convivencia	Koegzystencja muzułmanów, Żydów i chrześcijan w średniowiecznej Hiszpanii	Historyczny model społeczeństwa transkulturowego
Gotyk jako synteza	Styl architektoniczny łączący różne europejskie tradycje techniczne i symbolikę	Kulturowa hybryda obserwowana w średniowieczu
John Cage – inspiracje Azją	Amerykański kompozytor wprowadza koncepcje z zen i I-Ching	Zachodnia awangarda przyjmująca nieeuropejskie systemy wartości i myślenia
Michael Jackson – We Are the World	Popkultura jako nośnik transnarodowej solidarności i poczucia wspólnoty	Uniwersalizm przekazu współczesnej popkultury
Architektura postmodernistyczna	Styl patchworkowy, czerpiący z wielu epok i kultur	Urzeczywistnienie transkulturowości jako zasady projektowania architektonicznego
Design – refleksja transkulturowa	Przedmioty codziennego użytku jako efekt globalnych inspiracji	Transkulturowość przenikająca codzienność miliardów ludzi
Cloud Gate Dance Theater	Taniec współczesny łączący tradycję chińską i techniki zachodnie	Tożsamość narodowa jako dynamiczna kompozycja zewnętrznych wpływów kulturowych
West–Eastern Divan Orchestra	Zespół złożony z muzyków arabskich, żydowskich i europejskich	Muzyka jako model pokojowej współobecności kultur

Należy przy tym dostrzec, że przykłady z tabeli 4 mogą wzbudzać pewne wątpliwości metodologiczne. Po pierwsze, w antropologii dostrzega się, że rozkwit trwałej kultury

materialnej i zachowanie się jej śladów z pewnością ma związek z otwartością na wpływy zewnętrzne, która co do zasady przekłada się na rozwój sztuki i techniki⁵⁰⁶.

Po drugie, nie wszystkie kultury zostawiły po sobie trwałe dziedzictwo archeologiczne pozwalające zrekonstruować ogół trendów występujących w ich sztuce. W archeologii powszechnie stosuje się wnioskowanie i rozumowanie oparte na braku jakiejś cechy, któremu nierzadko nadaje się status równy wnioskowaniu z dowodów materialnych⁵⁰⁷. U Welscha brak jest tymczasem wzięcia pod uwagę poczynionych w ten sposób ustaleń o braku przenikania się wielu, choćby nieodległych geograficznie kultur, a zamiast tego występuje jedynie argumentacja oparta na dowodach takiego przenikania się.

Po trzecie, nie można stwierdzić, że nie istniały kultury zamknięte na świat zewnętrzny. Na myśl przychodzi choćby polityka *sakoku* (tj. kraju zamkniętego), która silnie izolowała Japonię od większości obcych wpływów w latach 1603–1868, gdy obowiązywał niemal całkowity zakaz kontaktów z cudzoziemcami, który przejawiał się w braku nowych zapożyczeń w sztuce tego okresu⁵⁰⁸. Podobnie, koreańska dynastia Joseon, w okresie XV–XIX w., przez izolację kraju ograniczyła sztukę do koreańskich form, np. malarstwo monochromatyczne *minhwa*, kaligrafia, rzemiosło ściśle tradycyjne, z silnie hermetycznymi wzorcami estetycznymi⁵⁰⁹. Jeszcze jednym tego przykładem może być Cesarstwo Chińskie (zwłaszcza okresy późnej dynastii Ming i wczesnej Qing), gdzie sztuka i literatura rozwijała się bynajmniej nie pod wpływem bodźców transkulturowych⁵¹⁰.

Częstokroć określone bariery kulturowe nakazywały społecznościom izolację jako obronę tożsamości, zamiast poddawania się wpływom zewnętrznym. Doskonałym tego przykładem wydaje się Etiopia, gdzie chrześcijańska kultura późnego średniowiecza, rozwijająca się w izolacji od islamskiego otoczenia, a zarazem od chrześcijańskiej Europy. Dowodem tego są unikalne formy malarstwa sakralnego i architektury, np. kościoły wykute w skałach w Lalibeli⁵¹¹.

⁵⁰⁶ Sánchez-Climent, Á. (2024). Materiality and Immateriality: Exploring Material Culture in the Construction of Cultural Meanings. *Global Journal of Cultural Studies*, 3, 116–125.

⁵⁰⁷ Wallach, E. (2019) Inference from absence: the case of archaeology. *Palgrave Commun* 5, 94.

⁵⁰⁸ Simonini, E. (2016). *Sakoku*. *Ökonomische Anpassungen des Tokugawa-Shōgunats von 1639–1853*. *Historia. Scribere*, 323-358.

⁵⁰⁹ Park, S. J. (2022). Korean Aesthetic Ideals: “Jayeon”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 80(3), 357-361.

⁵¹⁰ Hay, J. (2012). Posttraumatic art: painting by remnant subjects of the Ming. *The Artful Recluse: Painting, Poetry, and Politics in Seventeenth-century China*, 77-93.

⁵¹¹ Henze, P. B. (2000). *Medieval Ethiopia: Isolation and Expansion*. In *Layers of Time: A History of Ethiopia* (s. 44-82). New York: Palgrave Macmillan US.

Powyższe przykłady można uzupełnić także o wskazanie kultur, gdzie mimo kontaktu z cudzoziemcami nie widać wpływów transkulturowych w sztuce. Na przykład Królestwo Beninu (do końca XIX w.) mimo ograniczonego kontaktu z Europejczykami (głównie portugalskimi), zachowało sztukę niezwykle homogeniczną (np. głowy z brązu)⁵¹².

Koncepcja transkulturowości Welscha silnie rezonuje z postmodernizmem, kładzie duży swój nacisk na dekonstrukcję tradycyjnych, monolitycznych tożsamości kulturowych.

Mimo, że Welsch pozostaje silnie krytyczny wobec między- i multikulturowości, to jednak jego wyrazista opozycja wobec narodowych, „zamkniętych” koncepcji kultury jest zasadniczo zgodna z głównymi, opisanymi już uprzednio, założeniami tego nurtu w aspekcie spojrzeń na tożsamość i jej kategorie. Podobnie należy uznać transkulturowość za koherentną z dorobkiem studiów poskolonialnych. Względem takich wywodów przywołać można jako argument choćby koncepcję „trzeciej przestrzeni” Bhabhy (która silnie akcentuje ideę przenikania się kultur) oraz Arjun Appadurai, w zakresie przepływów kulturowe i ich wpływu na tożsamość.

Co więcej, pojęcie transkulturowości miało być dla niego pewnym ulitarnym wehikułem, który pozwoliłby, ustanowić ramy dla innowacyjnej wizji teraźniejszości i przyszłości, w której podmiotowość manifestuje się poprzez - wspomnianą na początku - transwersalność. Transkulturowość miała być więc podejściem, które dąży do zrozumienia i wykorzystania złożoności współczesnego świata, charakteryzującego się wielością perspektyw, wartości i systemów znaczeń⁵¹³. Tym samym transkulturowość w ujęciu Welscha można w jakimś zakresie uważać za pewnego rodzaju projekt ideologiczny, a nie teorię filozoficzno-socjologiczną.

W dalszych etapach prac nad koncepcją transkulturowości, autor odchodzi od wyżej ukazanego spojrzenia na tradycyjne, narodowe podejście do kultury (promowane przez Herdera) jako zdezaktualizowanego, podejmując się nowej konstatacji, że spojrzenie takie było błędne od zawsze.

Kultury od zarania były przecież mieszane i nieustannie się przenikały, a w erze globalizacji stało się to co najwyżej bardziej intensywne i wyraźniej widoczne. Dowodzi on także, że tożsamość kulturowa jednostek i społeczeństw nie jest już ograniczona do jednej,

⁵¹² Willett, F., Torsney, B., & Ritchie, M. (1994). Composition and Style: An Examination of the Benin" Bronze" Heads. *African arts*, 27(3), 61-102.

⁵¹³ Welsch, W. (1999). *Transculturality...* op. cit.

narodowej kultury, ale zamiast tego składa się z elementów pochodzących z różnych kultur, co prowadzi do tworzenia się nowych, zróżnicowanych tożsamości transkulturowych⁵¹⁴.

Opisuje Welsch sytuację, w której siada przy krześle w stylu włoskim, by spożyć jedzenie podawane na niemieckiej zastawie stołowej, przy akompaniamencie amerykańskiej muzyki jazzowa w restauracji, w której serwowane są dania klasycznej kuchni japońskiej, przygotowane z poszanowaniem lokalnych tradycji kulinarnych. Przykład ten ma pokazać, że współczesne kultury nie są zamknięte ani „czyste”, lecz w praktyce codziennego życia mieszają się elementy pochodzące z różnych kręgów kulturowych. Dzieje się to w sposób naturalny, niezauważalny. Nie chodzi zatem Welschowi o wyjątkowy przypadek, lecz o normę współczesności, w której transkulturowość nie jest niczym nowym, lecz od dawna stanowi realny sposób istnienia i manifestowania się kultury⁵¹⁵.

Wyżej przytoczony przykład anegdotyczny staje się dla Welscha argumentem przeciwko esencjalistycznym ujęciom tożsamości kulturowej⁵¹⁶.

W ostatnich latach coraz silniej zarysowuje się odejście Welscha od teorii o transkulturowości współczesnych społeczeństw na rzecz tezy, że wszystkie kultury były transkulturowe przez cały okres swojego istnienia. Do dowiedzenia tego rodzaju wniosków posługuje się Welsch wszelkimi dostępnymi przykładami zapożyczeń z innych kultur widocznych w różnorodnych kulturach na przestrzeni dziejów, szczególnie w sztuce.

Transkulturowość występuje u Welscha jako mieszana konstytucja kultur i nie ma być bynajmniej cechą teraźniejszości, ale od niepamiętnych czasów determinować kompozycję każdej kultury⁵¹⁷.

Tym samym można obecnie wysunąć tezę, że doszło do pewnego rodzaju erozji pierwotnego znaczenia transkulturowości związanego z tym, że Welsch rozciągnął pojęcie to w czasie, rzutując je na całą historię ludzkości, a nie tylko dobę procesów globalizacyjnych, w której miałyby kształtować się jednostki będące międzykulturowymi hybrydami. Skutkiem tego, Welsch musiał dokonać zmiany sposobu pojmowania transkulturowości w kierunku bardziej rozmytego, wręcz sprowadzającego się do dowolnej mieszanki kultur, choćby z niewielkim pierwiastkiem spoza kultury macierzystej.

⁵¹⁴ Welsch, W. (2002). Rethinking identity in the age of globalization—a transcultural perspective. From: *Aesthetics, Art Science*, ed. Taiwan Association of Aesthetics and Art Science, (1), 85-94.

⁵¹⁵ Ibidem.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Welsch, W. (2024). *We Have Always Been Transcultural: The Arts as an Example* Wir sind schon immer transkulturell gewesen. Das Beispiel der Künste, passim.

Transkulturowość, jak może się wydawać, przestaje mieć już dla Welscha pierwotne znaczenie, jakie zarysował w latach 90 XX wieku, a stawać się może raczej niczym innym, jak tylko prostym wpływem wzajemnym różnych kultur, praktycznie nigdy zresztą przez nikogo nie negowanym. Takie zaś ujęcie mogłoby – jak się zdaje – stawiać pod znakiem zapytania innowacyjność i przydatność całej teorii Welscha, która sprowadzałaby się do banalnego stwierdzenia, że kultury wzajemnie na siebie wpływają, a wpływy te nasila globalizacja.

Welsch dokonuje, jednakże bardzo głębokich studiów przypadku różnych przykładów tego rodzaju wpływów. Przykładów hybrydyzacji doszukuje się on choćby we wpływie kultury szeroko pojętego Zachodu na kulturę japońską. Teoretyk ten wydaje się przy tym popadać miejscami w silną sprzeczność wskazując choćby, że kultura japońska „zawłaszczyła” jakoby wzorce zachodnie i dostosowała je do azjatyckich standardów⁵¹⁸. A skoro dochodzi do zawłaszczenia kultury, to przecież jest to właśnie zjawisko z aparatu pojęciowego negowanej przez Welscha multikulturowości.

Dogodnym tymczasem przykładem ma być dla Welscha np. twórczość japońskiego eseisty i tłumacza literatury amerykańskiej – Haruki Murakamiego. Tenże z jednej strony miałby być postacią „prawdziwie transkulturową” już z urodzenia, wychowania w społeczeństwie japońskim, a z drugiej udowadniać jakoby swoim czytelnikom, że oni także są takimi postaciami⁵¹⁹.

Rozważając powyższe należy, jednakże przypomnieć, że aspektem transkulturowości według Welscha jest – jak wspomniano - hybrydowość, osadzona w dwóch aspektach: kosmopolitycznym i lokalnym. W związku z tym, transkulturowość nie oznacza w istocie uniformizacji, a wręcz przeciwnie – łączy się z wytworzeniem nowej różnorodności⁵²⁰. W takim zaś ujęciu naszkicowana sprzeczność pozostaje pozorna.

Filozof ten rozwiązuje wyżej wzmiankowany problem także poprzez wskazanie, że transkulturowość jest do pewnego stopnia cechą ilościową, a przynajmniej stopniową. Mianowicie istnieć miała ona zawsze w jakiejś formie, przejawiała się w tym, że kultury były zawsze do pewnego stopnia hybrydowe (np. grecka rzeźba inspirowana była egipską), ale obecnie mamy do czynienia z jej szczególnym wzrostem, którego należy być świadomym⁵²¹.

⁵¹⁸ Welsch, W. (2023). Haruki Murakami: everyday transculturality. *TransCulturale*, 3(3), 85-87.

⁵¹⁹ Ibidem.

⁵²⁰ Ryniejska-Kiełdanowicz, M., Ratajczak, M. (2019). Dyplomacja kulturalna Unii Europejskiej a idea międzykulturowości. *Przegląd Zachodni*, 2 (371), 109-124.

⁵²¹ Welsch, W. (2022). Transculturality in literature: a phenomenon as old as it is current. *World Literature Studies*, 14(3), 5-11.

Wzrost transkulturowości jest zarazem w jego oczach zjawiskiem jednoznacznie pozytywnym, stanowiącym zwłaszcza kontekst całej współczesnej działalności kulturalnej, który został „w przekonujący sposób wyartykułowany przez wielu nowoczesnych i współczesnych pisarzy, którzy czują się ukształtowani przez te transkulturowe warunki”. Zarazem domaga się on świadomego, opartego o konsekwentną decyzję, promowania transkulturowości przez twórców. Wskazuje, że teksty i inne dzieła kultury są zawsze w pewnym stopniu konsekwencją danej koncepcji kultury, a z jej wyborem i propagowaniem wiąże się odpowiedzialność. Postuluje on, aby przez działalność twórczą sugerować koncepcje, które są „opisowo adekwatne i normatywnie odpowiedzialne, a które pragmatycznie prowadzą dalej”, co sprowadzać się ma w istocie do promowania transkulturowości, m.in. we współczesnej literaturze⁵²².

3.3. Przedstawiciele nauk społecznych o transkulturowości

Hannerz i Welsch to dwaj, niewątpliwie bardzo wpływowi, myśliciele, których teorie dotyczą określonych związków globalizacji i kultury. Obaj podchodzą jednak do tych tematów z różnych perspektyw i akcentują różne aspekty współczesnych przemian kulturowych.

Hannerz, skupia się na konceptualizacji globalnych przepływów kulturowych i ich wpływu na lokalne konteksty, co przedstawił między innymi w przedstawianiu "globalnych pejzaży kulturowych". Duży nacisk kładzie on na "kreolizację" – czyli tworzenie nowych form kulturowych przez połączenie elementów różnych kultur. Interesuje go, w jaki sposób lokalne społeczności adaptują i reinterpretują globalne wpływy kulturowe, zachowując przy tym pewien stopień swojej odrębności. Jeszcze większą uwagę przypisuje on roli miast światowych jako centrów, z których rozchodzą się globalne wpływy, ale też jako miejsc, gdzie te wpływy są reinterpretowane i wchłaniane w unikalne lokalne konteksty.

Teoria Welscha teoria pokazuje bardziej, że w obliczu globalizacji tradycyjne rozumienie kultur jako oddzielnych, zamkniętych jednostek staje się przestarzałe. Welsch argumentuje, że kultury są coraz bardziej przemieszane, a elementy różnych kultur mogą współistnieć i łączyć się na poziomie indywidualnym. To z kolei prowadzi do sytuacji, w której jednostki mogą identyfikować się z wieloma kulturami jednocześnie lub tworzyć własne, unikalne mieszanki kulturowe. Jego podejście kładzie więc nacisk na płynność, złożoność i hybrydowość współczesnych tożsamości kulturowych.

⁵²² Ibidem.

Podstawową różnicą między teoriami Welscha i Hannerza jest więc perspektywa, z jakiej patrzą na zjawiska wymiany kulturowej i ich konsekwencje.

Jeśli zastanowić się jakie kategorie myślenia Hannerza mają przełożenie na dyskurs w pozostałych naukach społecznych, zacząć należy od tego, że jednoznaczne zaklasyfikowanie ich w obszarze określonych nurtów napotyka pewne trudności. Oczywiście jest, że należą one do dziedziny badań nad globalizacją, ale zauważyć należy, że przejawia on względem globalizacji wyjątkowo ambiwalentny stosunek. Jak ukazano uprzednio, widzimy u niego przykłady myślenia w realiach teorii zależności, relacji centrum-peryferie, której zresztą Hannerz konsekwentnie się trzyma⁵²³, ale i negowanie wpływu globalizacji. Hannerz na ile nadaje globalizacji własną interpretację kulturową, na tyle do pewnego stopnia można próbować dowodzić, że w istocie posługuje się on opisem kultur przy użyciu kategorii i pojęć charakterystycznych dla opisywania globalizacji ekonomiczno-gospodarczej.

Tym zaś, co – jak ukazano w poprzednich podrozdziałach – może budzić wątpliwości co do rzeczywistej przydatności ich dzieł, to w istocie perspektywa historyczna z jaką podchodzą oni do interpretacji kulturowości współczesnych społeczeństw. Hannerz wyobraża sobie, że współczesne miasta, zwłaszcza światowe centra, głęboko zmieniły się pod wpływem globalizacji, stając się w istocie transkulturowe. Tymczasem wiele z nich zawsze było zróżnicowaną mozaiką kultur.

Z kolei Welsch początkowo wychodził, jak to ukazano – od diagnozy, że to współczesne społeczeństwa są transkulturowe i dlatego należy iść dalej nawet niż Hannerz i w głębszym nawet sensie odrzucić tradycyjne postrzeganie kultury. Nie tylko dlatego, że kultura narodowa nie ma płynnych granic, ale także dlatego, że blokuje ona prawdziwy postęp, jakim jest różnorodność. W odróżnieniu od Hannerza, Welsch zreflektował się jednak – jak również to szczegółowo ukazano – w pewnym momencie względem własnej percepcji historii i przeszedł do argumentowania, że oto społeczeństwa zawsze były transkulturowe i hybrydowe. Na marginesie wskazać można, że w takim razie powstaje pytanie o sens i użyteczność teorii Welscha w takiej postaci, gdyż skoro społeczeństwa zawsze były takimi, to nie wnosi ona wiele do teorii globalizacji, poza tym, że transkulturowość nasiliła się pod jej wpływem.

Jednocześnie prace Welscha, jak to już wskazano, łatwo zaklasyfikować na osi współczesnych idei występujących w dyskursie nauk społecznych, co ukazano już na przykładzie jego rysu postmodernistycznego.

⁵²³ Nowicka, E. (2012). *Antropologia. Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa: PWN, 431-432.

Jeśli chodzi o dyskurs antropologiczny, zidentyfikować można kilka obszarów, w których teorie Hannerza przyczyniły się w istotny sposób do rozwoju teorii naukowej.

W pierwszej kolejności jest to ogólnie ujmowana dziedzina antropologii globalnej i transnarodowej.

Do uczonych, którzy z pewnością inspirowali się Hannerzem zalicza się tu zwłaszcza Arjun Appaduri. Tenże dokonał zresztą pogłębionej interpretacji teorii globalnej ekumeny, w kontekście faktu, że nie daje się ona sprowadzić do ram homogenizacji kultury. Appaduri zalicza Hannerza do teoretyków indygenizacji, procesów dostosowywania się kultur⁵²⁴. Jednocześnie dla Appaduri na ile koncepcja Hannerza pozwala uwolnić paradygmat badawczy od spojrzenia przez pryzmat dysfunkcjonalnego pod wieloma względami pojęcia kultury narodowej, ze ściśle narzuconymi granicami, na tyle teorii tej nie można zaliczyć do grona takich (o ile w ogóle istnieją), które dawałyby dla niego dobrą alternatywę⁵²⁵.

Przychodzi zgodzić się z Appaduri przynajmniej w granicach tego, gdzie sytuować więc teorię Hannerza. Zwróćmy bowiem uwagę, że obraz jednolitej kultury globalnej jest przecież niezwykle zróżnicowany regionalnie i narodowo, pod wieloma względami fragmentaryczny. Zachodzą w nim jednak pewne uniwersalne zjawiska. Stąd też prace Hannerza należą w oczach Appaduri do takich, które rozpatrują globalny kontekst narodowych formacji kulturowych, ale nie nadają układu odniesienia dla tego, co globalne, narodowe i lokalne⁵²⁶.

W dalszej kolejności wskazać należy na koncepcję kosmopolityczności i lokalności. Zagadnienia te są rozważane w dyskursie do chwili obecnej⁵²⁷, są im także nadawane coraz to nowe konteksty, np. na gruncie antropologii stylu życia⁵²⁸ oraz teorii stratyfikacyjnej. Wielu badawczy przyjęło wręcz podejście zogniskowane na kosmopolityczne elity⁵²⁹. Pojęcia te należy uważać za szczególnie istotne, wybitnie wzbogacające siatkę pojęciową dyskursu o ważny punkt odniesienia. W nauce o globalizacji przyjęto z czasem, że kosmopolityczność

⁵²⁴ Appaduri, A. (1996). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas, 50.

⁵²⁵ Ibidem, 70.

⁵²⁶ Ibidem, 298.

⁵²⁷ Cfr.: Zhao, F., Lou, J. J. (2023). Localising cosmopolitanism in place talk: Semiotic landscape as stance object. *Language in Society*, 1-21.

⁵²⁸ Salazar, N. B. (2015). Becoming cosmopolitan through traveling? Some anthropological reflections. *English language and literature*, 61(1), 51-67.

⁵²⁹ Helbling, M., Teney, C. (2015). The cosmopolitan elite in Germany: Transnationalism and postmaterialism. *Global Networks*, 15(4), 446-468.

i lokalność tworzą pewne kontinuum⁵³⁰, które nawet można ujmować jako pewnego rodzaju skalę⁵³¹.

Przy analizie teorii Hannerza wskazano, że opis, w którym nigeryjską handlarke wprost dyskwalifikuje się jako „prawdziwego kosmopolitę”, ale na przymiot ten zasługują bogaci Europejczycy, może budzić pewnego rodzaju wątpliwości, które napływają już wprost z egzegezy tekstu. Nie wchodząc w głębsze spekulacje interpretacyjne wskazać można, że kategoryzacja ludzi pod względem tego, kogo i dlaczego można wyróżniać we współczesnym świecie, pojawia się u autora, dla którego pierwszym wskazanym przykładem powiązań transnarodowych jest skądinąd wygnany ze stron ojczystych Niemiec, rozpatrywany przez Hannerza jako ofiara drugiej wojny światowej⁵³², zmuszony jest do szukania schronienia w Szwecji.

W takim kontekście wydawać się może, że niezależnie od głębi intelektualnej reszty wywodu, jego kategoryzacje musiały spotkać się z opozycją, choćby pod względem etycznym.

Istotnie, Hannerz musiał mierzyć się z oskarżeniami o elitaryzm i europocentryzm⁵³³.

W sposób merytoryczny z opozycją względem teorii Hannerza wyszła tu Pnina Werbner, kontrując wywody antropologa kontrprzykładem „kosmopolityzmu klasy robotniczej” i kosmopolitycznej podmiotowości pakistańskiego pracownika w bogatych państwach arabskich Zatoki Perskiej, spełniającego wszelkie cechy hybrydowego kosmopolity Hannerza, na które nie zasługiwała nigeryjska handlarke. Ta sama autorka wskazuje także, że wbrew klasyfikacji Hannerza bardziej trafne wydaje się w ogóle klasyfikowanie większości migrantów jako migrantów transnarodowych, którzy niczym nie są gorsi w tworzeniu hannerzowskiej „globalnej struktury znaczeń”, od uprzywilejowanych grup społecznych, których kosmopolityzmem zachwyca się Hannerz⁵³⁴.

Hannerz do pewnego stopnia odpierał tego typu oskarżenia, zwracając uwagę na ogólny kryzys antropologii⁵³⁵, w którym jego perspektywa wydaje się konieczna, korzystna wręcz dla

⁵³⁰ Haller, W., Roudometof, V. (2010). The cosmopolitan—local continuum in cross-national perspective. *Journal of Sociology*, 46(3), 277-297.

⁵³¹ Radice, M. (2018). Micro-cosmopolitanisms at the urban scale. W: *Mobility and Cosmopolitanism* (str. 56-106). Routledge.

⁵³² „Ludzie się przemieszczają i przekraczają granice państw z różnych powodów: do szwedzkiej wioski dlatego, że czyjeś wcześniejsze życie legło w gruzach w części Niemiec należącej już do innego kraju” – *ibidem*, 15.

⁵³³ Werbner, P. (2014). Cosmopolitanism: cosmopolitan cities and the dialectics of living together with difference. *A companion to urban anthropology*, 306-326.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Hannerz, U. (2010). Diversity is our business. *American Anthropologist*, 112(4), 539-551.

kształtowania różnorodności, a nadto nieco rozmył obraz kosmopolity, dopuszczając inne interpretacje⁵³⁶.

W tym miejscu podkreślić należy, że pomimo powyższych głosów, spojrzenie Hannerza na wzajemne oddziaływania lokalności i kosmopolityzmu ma liczne analogie w pracach innych teoretyków.

Nawiązując do współczesności warto przyjrzeć się teoriom Anthonyego Giddensa i Zygmunta Baumana, którzy opisują zjawiska zachodzące w społeczeństwie późnonowoczesnym. Giddens zwraca uwagę na zależności pomiędzy globalizacją a lokalnością oraz wpływ jednego na drugie naprzemiennie. Warto zaznaczyć, że globalizacja oprócz integracji i unifikacji spowodowała także intensyfikację odrębności kulturowych oraz powrót do tradycji i korzeni.

Według Giddensa późnonowoczesne społeczeństwo kształtowane jest w oparciu o dialektyczny związek lokalności i globalności, uznawany za ramy odniesień rozwoju tożsamości⁵³⁷.

Mniej wyrazista była z kolei krytyka hannerzowskiego obrazu roli dziennikarzy w kształtowaniu negatywnego obrazu peryferii⁵³⁸. Przy czym wskazać należy, że w świetle całego dyskursu na temat roli mediów w kształtowaniu obrazu różnych zakątków świata Hannerz przedstawił obraz wcale nie najgorszy. Do pewnego stopnia uogólnieniem byłaby tu koncepcja Baumann, który podkreśla znaczenie relacji międzyludzkich w czasach ponowoczesnych, rolę mediów, rolę państwa w ponowoczesności. Autor negatywnie ocenia relacje społeczne, nawiązując do ich ulotności i nietrwałości. Media, które powinny nieść rzetelną informację, według Baumana stały się źródłem manipulacji oraz izolacji politycznej⁵³⁹. Mamy więc, w przypadku Hannerza, jak się zdaje teorię wpływu mediów na kształt globalnej ekumeny będącą w istocie uszczegółowieniem teorii Baumann.

Duży wpływ na dyskurs miała także jego teoria miast światowych jako węzłów globalnych przepływów kulturowych, inspirując badania nad miejskimi formami życia i ich wpływem na kształtowanie tożsamości kulturowych. Można powiedzieć, że twierdzenia

⁵³⁶ Hannerz, U. (2021). Anywheres, Somewheres and the Faces of Cosmopolitanism. In *Globalization/Glocalization: Developments in Theory and Application* (str. 43-59). Brill.

⁵³⁷ Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, 300.

⁵³⁸ Giannouli, I. (2020). Foreign Correspondents: Fading Elitism or a New Professional Discourse in the Light of the Digitisation Era? In *The Emerald Handbook of Digital Media in Greece: Journalism and Political Communication in Times of Crisis* (str. 113-128). Emerald Publishing Limited.

⁵³⁹ Bauman, Z. (1995). *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa: wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, 314.

Hannerza stały się osnową żywej debaty⁵⁴⁰. Przyjąć można, że ukształtował się konsensus, iż pewne miasta, przynajmniej w kategoriach politycznych, są węzłami globalizacji⁵⁴¹.

Dalej, ogromny wpływ miała także teoria kreolizacji⁵⁴².

Nieco inaczej wygląda wpływ teorii Welscha. Tutaj widoczne jest zjawisko zwalczania jego postulatów nie tylko w formule debaty naukowej, ale przyjmowania ich jako element większej całości, jaką jest filozofia postmodernizmu⁵⁴³.

Tym nie mniej, wpływy Welscha na dyskurs teoretyczny, choć omawiane rzadziej niż dzieła Hannerza, były szczególnie głębokie. Przebił on wiele barier w zakresie teorii filozoficznej, zwłaszcza w zakresie rozumu transwersalnego. Na gruncie tym ukształtowała się, nie bez udziału Welscha, specyficzna teoria logiki, odmienna od logiki arystotelesowskiej i dialektyki heglowskiej, odnosząca się do procesu myślenia (samoodniesienia), jedności i różnicy. Idee Welscha przyczyniają się tu do ustanowienia ram rozumienia i analizowania zjawisk transkulturowych, oferując nowatorskie spojrzenie na filozoficzny problem wiedzy, niewiedzy i inne podobne zagadnienia. Jego podejście odgrywa więc swoją rolę w rozwijaniu podstaw metodologicznych niezbędnych do rozwoju dziedzin filozofii transkulturowo-porównawczej, transporównawczej i globalnej⁵⁴⁴.

Nie można także Welschowi odmówić zasługi zasadniczej, swoistego kroku milowego, jakim było zdefiniowanie samego pojęcia transkulturowości, dla rozważań kluczowego.

Obie teorie – Hannerza i Welscha niewątpliwie przyczyniły się jednak w największym zakresie do nadania globalizacji (a nie tylko migracjom, kolonializmowi itp.) interpretacji kulturowej. Na ile Hannerz wyraża ten pogląd *expressis verbis*, wysuwa pretensje do innych antropologów względem tego, że nie modyfikują pod wpływem zjawisk globalizacyjnych paradygmatu rozumienia kultury, o tyle Welsch przedstawia pojęcie bardziej złożone, z niechęcią podchodzi do definiowania kultury, spekuluje, że pojęcie to w ogóle straciło moc różnicowania różnych aspektów rzeczywistości.

Tym nie mniej, proponuje także interpretacje bardziej subtelne, które nadal mają potencjał silnego wpływu na dyskurs. Przykładowo, wychodzi on z argumentacją, że wszelkie

⁵⁴⁰ Chouguley, U. (2016). World Cities, Culture and Informality: a Challenge to the Practice of Boundary-Setting. *Tropos*, 3, 100-107.

⁵⁴¹ Van der Wusten, H. (2011). Political global cities. In *International handbook of globalization and world cities*. Edward Elgar Publishing.

⁵⁴² Eriksen, T. H. (2003). Creolization and creativity. *Global networks*, 3(3), 223-237.

⁵⁴³ Boeve, L. (1997). Critical Consciousness in the Postmodern Condition: a New Opportunity for Theology?. *Philosophy, Theology*, 10, 449-468.

⁵⁴⁴ Bartosch, D. (2022). Transcultural philosophy and its foundations in implicate logic. *Asian Studies*, 10(3), 107-126.

pojęcia etyki i polityki są w istocie estetyczne, podkreślając, że estetyka nie jest jedynie rozdzielaniem obiektów, ale sferą wrażliwości, przez którą napotykamy całe doświadczenie istnienia⁵⁴⁵. O ile więc u Hannerza globalizacja była kategorią kulturową, o tyle u Welscha może być wręcz kategorią estetyczną.

Obecnie zasadne wydaje się zarysowanie łącznika pomiędzy wyżej scharakteryzowanym znaczeniem i wpływem obu omówionych teorii - Welscha i Hannerza, a diagnozami społeczeństwa współczesnego jako transkulturowego.

Za najprostszą diagnozę społeczeństwa transkulturowego można, wydaje się, przyjąć wzmiankowane już wcześniej teorie S. Halla. W tym przypadku wprowadzić mieliśmy do czynienia z tezą, że kultury powstają w wyniku obecnego kontrastu wobec innych kultur, ale w świetle koncepcji Halla, kultury narodowe to przecież „etniczne hybrydy – produkty podbojów, absorpcji jednego ludu przez drugi”⁵⁴⁶. w jego ujęciu, procesy globalizacji i diaspor przyczyniają się do rozwoju społeczeństw transkulturowych, w których tradycyjne kategorie tożsamości, takie jak rasa, etniczność i narodowość, są rekonfigurowane w nowych kontekstach kulturowych⁵⁴⁷. Już na gruncie jego teorii pojawiają się refleksje zbliżone do przyjęcia kulturowej interpretacji globalizacji⁵⁴⁸.

W krajobrazie tego typu diagnoz, teorie Hannerza stanowić mogą jednak najbardziej oczywisty punkt wyjścia. Globalizacja i rozwój komunikacji międzynarodowej sprzyjają wymianie kulturowej, co prowadzi do powstawania złożonych, wielowarstwowych społeczeństw, gdzie tradycyjne granice kulturowe stają się coraz bardziej płynne. Jego dychotomia kosmopolityzm – lokalność, która służy między innymi dla uzasadnienia niehomogenicznego charakteru globalnej ekumeny, spotyka się z entuzjazmem Welscha, który ujmuje współczesne społeczeństwa jako hybrydowe, mające wspólny pierwiastek kosmopolityczny i własny pierwiastek lokalny, tworzące w ten sposób własny unikalny charakter i fragmentaryczność całej ekumeny.

W sukurs idzie tu – jak już wskazano – Appaduri. Mimo pewnych zastrzeżeń względem Hannerza, przedstawia własną wizję, wedle której współczesne społeczeństwa są transkulturowe ze względu na rosnące przepływy ludzi, technologii, kapitału i mediów, które przekraczają narodowe granice, tworząc nowe, dynamiczne formy kulturowe i tożsamości⁵⁴⁹.

⁵⁴⁵ Buwert, P. (2017). Aesthetic Justice. Design for a blind-spot culture. *The Design Journal*, 20(sup1), S38-S48.

⁵⁴⁶ Błuszkowski, J. (2005). Stereotypy a tożsamość narodowa, Warszawa: wyd. ELIPSA, 23.

⁵⁴⁷ Cfr.: Kristeva, J., Hall, (2008). *The Poetics of Cultural Transrelation. Asian diaspora poetry in North America*. New York.

⁵⁴⁸ Hall, (1980). Cultural studies: Two paradigms. *Media, culture, society*, 2(1), 57-72.

⁵⁴⁹ Appaduri, A. (1996). *Nowoczesność...* op. cit., passim.

Dalszy krajobraz interpretacji nadają diagnozy autorów cytowanych w poprzednich podrozdziałach dla ukazania rozwoju dyskursu naukowego.

Podobnie jak Hannerz, James Clifford dostrzegał znaczenie podróży, migracji i kontaktów międzykulturowych w procesie tworzenia społeczeństw transkulturowych. badał sposób, w jaki podróże i migracje przyczyniają się do dynamicznej wymiany międzykulturowej, która z kolei prowadzi do powstawania złożonych, wielowarstwowych form życia społecznego i kulturowego (translacji)⁵⁵⁰.

Tu, na przykład Canclini, przychyła się do diagnozy, że procesy hybrydyzacji, w których różne kultury łączą się, tworząc nowe formy i praktyki kulturowe, co jest wynikiem zwiększonej komunikacji i wzajemnych wpływów między społeczeństwami. Mamy więc diagnozę społeczeństwa transkulturowego, w której hybrydowość form i praktyk kulturowych staje się dowodem transkulturowości, jakkolwiek istnieje i opór obrońców lokalnych kultur⁵⁵¹.

Godzi się przypomnieć, że diagnozę tę poszerzył Welsch o przykłady transkulturowej twórczości literackiej⁵⁵².

Bhabha wskazuje na pojawienie się "trzeciej przestrzeni", miejsca, w którym dochodzi do negocjacji i mieszania się różnych kultur, co ma być charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw, wyznaczając nowe sposoby myślenia o tożsamości i przynależności⁵⁵³.

Podkreślić jednakże należy, że powyższa próba syntezy różnych perspektyw na temat transkulturowości, mogłaby traktować teorie i diagnozy w sposób zbyt monolityczny, nie uwzględniając wystarczająco krytyki i alternatywnych perspektyw, które ukazują chociażby konflikty, opór i niejednorodność procesów transkulturacyjnych. Uniknąć należy w szczególności przyjęcia podejścia, które mogłoby nie do końca oddawać złożoność i dynamikę współczesnych społeczeństw, w których globalizacja i transkulturowość są zjawiskami zawsze niejednoznacznymi i wielowymiarowymi.

Dużym zagrożeniem dla dokonania kompleksowej syntezy może się wydawać nadmierne uproszczenie i uogólnienie procesów transkulturacyjnych. Jak już wskazano, choćby dla Hannerza, globalizacja nie jest jednolitym i homogenicznym procesem, który w podobny sposób wpływa na różne społeczności na całym świecie, a wręcz przeciwnie, nawet w węzłowych globalnych miastach nie ma zawsze takich samych wpływów. Trudnością jest

⁵⁵⁰ Jasen, P. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, by James Clifford. *Canadian Journal of History*, 32(3), 507-509.

⁵⁵¹ Canclini, N. G. (1995). *Hybrid cultures, oblique powers*. *Media and Cultural Studies*, XXXIII, 422.

⁵⁵² Welsch, W. (2023). *Haruki...* op. cit.

⁵⁵³ Kalua, F. (2009). *Homi Bhabha's third space and African identity*. *Journal of African cultural studies*, 21(1), 23-32.

zwłaszcza złożoność lokalnych kontekstów, w których globalne wpływy ulegają przekształceniom.

Tak jak kultury narodowe widziane oczami Hannerza, tak i pojęcia związane z transkulturowością współczesnych społeczeństw nie dają sobie narzucić stałych i trwałych linii rozgraniczenia. Przeciwnie dyskurs naukowy przypomina charakterystykę procesów globalizacyjnych nadaną przez Hannerza – poszczególne pojęcia i związane z nimi diagnozy tworzą skomplikowaną sieć znaczeń, które w pewnym stopniu mogą się krzyżować⁵⁵⁴.

Po drugie, należy uniknąć pominięcia krytyki dotyczącej potencjalnej hegemonii kultury zachodniej i jej dominującego wpływu na procesy transkulturacyjne. Przyjmowanie globalizacji jako równomiernie rozłożonego procesu wymiany kulturowej może nie uwzględniać asymetrii władzy między różnymi kulturami, co skutkuje nie tyle wzajemnym wzbogacaniem się, ile raczej dominacją pewnych wzorców kulturowych nad innymi. W takim bowiem ujęciu, transkulturowość byłaby etapem pośrednim w narzuceniu całemu światu kultury zachodniej, a nie diagnozą żadnej ekumeny. W sukurs idą tutaj jednokierunkowe, monocentryczne wręcz koncepcje globalizacji oraz powiązane z nimi pojęcia, np. makdonaldyzacja⁵⁵⁵. Innym przykładem mogą tu być wybrane subkultury przyjmujące według części badaczy monokulturowy charakter amerykański, mimo transnarodowego zasięgu⁵⁵⁶.

Od powyższego przejść można do zagadnienia potencjalnych konfliktów i napięć wynikających z procesów transkulturacyjnych. Współlistnienie i mieszanie się różnorodnych elementów kulturowych nie zawsze jest harmonijne i może prowadzić do konfliktów tożsamościowych, społecznych i politycznych. Ignorowanie tych aspektów może prowadzić do nadmiernie optymistycznej i uproszczonej interpretacji zjawiska transkulturowości. Tu jednak pojawia się pytanie, czy gotowość do obrony tożsamości jest dowodem, że społeczeństwa rzeczywiście stały się transkulturowe, zaś lokalne ekscesy normalne, zgodnie zresztą z teorią Hannerza, czy też – przeciwnie – może uchodzić za dowód, że tego rodzaju diagnozy są przedwcześnie. Należy tu zauważyć, że przekaz silnie transkulturowy może rozładowywać napięcia społeczne⁵⁵⁷, co przywołuje na myśl wysiłki Welscha w zakresie jego promowania, zachwalania, ukazywania przykładów⁵⁵⁸. Skoro jednak promocja myślenia kategoriami

⁵⁵⁴ Guilherme, M., Dietz, G. (2015). Difference in diversity: multiple perspectives on multicultural, intercultural, and transcultural conceptual complexities. *Journal of Multicultural Discourses*, 10(1), 1-21.

⁵⁵⁵ Welskop, W. (2017). Makdonaldyzacja polskiego systemu edukacyjnego. *Studia Edukacyjne*, (44), 317-328.

⁵⁵⁶ Morimoto, L. (2019). From imagined communities to contact zones. *American monoculture in transatlantic fandoms*.

⁵⁵⁷ Senehi, J. (2009). The role of constructive, transcultural storytelling in ethno-political conflict transformation in Northern Ireland. *Regional and ethnic conflicts: Perspectives from the front lines*, 227-237.

⁵⁵⁸ Welsch, W. (2023). *Haruki...* op. cit.

transkulturowości napięcia rozładowuje, to oznaczałoby za zasadne przyjęcie tezy, że diagnozy transkulturowości mogą być przedwczesne. Zwłaszcza diagnozy dotyczące funkcjonowania transkulturowych rodzin charakteryzują omawiany problem na różne, niekoniecznie koherentne diagnozy stanu obecnego⁵⁵⁹.

Transkulturowość byłaby dopiero szczególnie pożądaną spójnością⁵⁶⁰. Tak można by rozumieć znaczenie konfliktu jako przejawu przejścia od globalizacji do multikulturowości, ale jeszcze nie transkulturowości, opisane przez Michaiła Epsteina⁵⁶¹, z tym zastrzeżeniem, że autora tego trudno uznać za krytyka koncepcji transkulturowości, zwłaszcza w zakresie w jakim domaga się on jej materializacji: „transkulturę postrzega się jako kolejny poziom wyzwolenia, tym razem z więzienia języka, z nieświadomych predyspozycji i uprzedzeń „rodzimych”, naturalizowanych kultur (...) Społeczeństwo globalne można postrzegać raczej jako przestrzeń różnorodności wolnych jednostek niż przestrzeń ustalonych grup i kultur. Jest alternatywą dla zderzenia cywilizacji i nadzieją na trwały pokój”⁵⁶².

Gdy więc mowa o diagnozach transkulturowości współczesnych społeczeństw, należy mieć na uwadze rozróżnienie, na ile są one definitywne, częściowe, afirmujące transkulturowość jako stan dopiero *in statu nascendi*, aż w końcu postulatywne.

Jeśli chodzi o diagnozy definitywne, z pewnością w świetle całości powyższego wyводу, obok Welscha i Hannerza, można je przypisać Appadurai. Ewidentnie sugeruje on, że współczesne społeczeństwa są z natury transkulturowe, skoro transkulturowość jest u niego wypadkową globalnych przepływów. Należy uważać, że jest to diagnoza nawet bardziej definitywna, niż diagnoza Hannerza, która wychodziła z zacierania się granic pomiędzy kulturami narodowymi w związku z intensyfikacją transnarodowych powiązań. Jeszcze dalej idzie tu Welsch, który patrzy wstecz, mówiąc o odwiecznej hybrydowości kultur.

Jeśli chodzi o diagnozy częściowe, trudno wskazać uczonego, który wysuwałby tezy, że tylko niektóre społeczeństwa są transkulturowe a inne nie. Należy przy tym mieć oczywiście na uwadze relację centrum peryferia, o której wspominał choćby Hannerz, tak więc zasięg transkulturowości nie musi mieć równej gęstości w różnych miejscach globu. Tym nie mniej, nie mniej diagnoza, że jedne społeczeństwa są już transkulturowe, a inne nie są

⁵⁵⁹ Crippen, C., Brew, L. (2007). Intercultural parenting and the transcultural family: a literature review. *The family journal*, 15(2), 107-115.

⁵⁶⁰ Cfr.: Mayer, C. H., Boness, C. (2011). Interventions to promoting sense of coherence and transcultural competences in educational contexts. *International Review of Psychiatry*, 23(6), 516-524.

⁵⁶¹ Epstein, M. (2009). 12. Transculture: a broad way between globalism and multiculturalism. *American Journal of Economics and Sociology*, 68(1), 327-351.

⁵⁶² Ibidem.

– w jakimś zakresie występuje. Choćby o wybranych przykładach zjawisk jawiących się jako egzemplifikacyjne procesy transkulturowe niektórzy teoretycy argumentują, że takowymi one nie są⁵⁶³. Ewentualnie, pojedynczy teoretycy argumentują, że choćby duże religie abrahamowe nie są jakoby transkulturowe⁵⁶⁴, co mogłoby dać o sobie znać, że społeczeństwo głęboko religijne transkulturowe nie jest. Ten trop pozwala rozpoznać w dyskursie opinie, że bardziej konserwatywne społeczeństwa islamskie dopiero podążają drogą w kierunku transkulturowości⁵⁶⁵, a więc transkulturowe nie są, w odróżnieniu od reszty świata. W takich kategoriach można by też rozpatrywać izolowane społeczeństwo Korei Północnej⁵⁶⁶.

Dalej, diagnozy o transkulturowości *in statu nascendi*, wprawdzie są rzadsze, ale również mogą mieć pewne znaczenie dla porządku niniejszego wywodu. Na przykład, Manuel Castells ze swoją teorią społeczeństwa sieciowego dowodzi, że transkulturowość jest wyłaniającą się rzeczywistością, której sprzyja rozwój Internetu i cyfrowych sieci komunikacyjnych⁵⁶⁷. Nie mniej, do takiej klasyfikacji należy podejść z rezerwą o tyle, że przecież także i Hannerz wskazuje, że wpływy transnarodowe uległy intensyfikacji, co nie oznacza, że nie osiągnęły one jeszcze poziomu, w którym społeczeństwa stały się transkulturowe.

Wpływową grupą wśród uczonych postrzegających transkulturowość jako proces dopiero przebiegający, a jeszcze nie zbierający całości swych żniw mogą być uczeni postrzegający transkulturowość jako zagrożenie kulturowe. Wychodzą oni z założenia, że kultury narodowe istnieją, ale są zagrożone i należy stawać w ich obronie. Przykładem może być Roger Scruton, który krytykował procesy globalizacji i homogenizacji kulturowej, argumentując za ochroną narodowych tożsamości i tradycji kulturowych. Jego prace mogą być postrzegane jako krytyczne wobec niektórych aspektów transkulturowości, szczególnie tych, które prowadzą do erozji lokalnych kultur. Wychodzi on z otwartą krytyką promowania transkulturowości⁵⁶⁸.

⁵⁶³ Radtke, O. (2012). More than errors and embarrassment: New approaches to Chinglish. In Chinese under globalization: Emerging trends in language use in China (str. 145-170).

⁵⁶⁴ Girard, R. (2020). Conversations with René Girard: Prophet of Envy. Bloomsbury Publishing.

⁵⁶⁵ Salvatore, A. (2021). The Sociology of Islam: Beyond Orientalism, Toward Transculturality? Exploring Islam beyond Orientalism and Occidentalism: Sociological Approaches, 43-63.

⁵⁶⁶ Kim, Y. (2024). Illicit media, reflexivity and sociocultural change in North Korea. International Journal of Cultural Studies, 27(2), 165-180.

⁵⁶⁷ Van Dijk, J. A. (1999). The one-dimensional network society of Manuel Castells. New media, society, 1(1), 127-138.

⁵⁶⁸ Scruton, R. (2005). Modern philosophy and the neglect of aesthetics. W: P. Abbs (red.) The Symbolic Order (str. 41-53). Routledge, London.

W końcu zaś, należy wskazać na konstatacje postulatywne, że społeczeństwa dopiero powinny być transkulturowe. Jednakże diagnozy tego rodzaju wysuwane są głównie przez tych badaczy, którzy doszukali się już we współczesnych społeczeństwach transkulturowości i domagają się jedynie jej rozwinięcia, wzmocnienia. Przykładowo, typowym takim postulatem może być „trzecia przestrzeń” Bahby, w której różne kultury mogą wchodzić w interakcje i tworzyć nowe formy tożsamości i ekspresji. Podobnie, silne żądania względem promocji różnorodności wysuwa Welsch.

Podkreślić należy, że każda z przywołanych grup diagnoz spotyka się z jakiegoś typu opozycją. Tym nie mniej, istnieją i kontrdiagnozy negujące transkulturowość w ogóle, jako mrzonkę. Przykładem może być Samuel P. Huntington ze swoją teorią zderzenia cywilizacji, który dość trafnie przewidywał, że główne konflikty na świecie będą miały miejsce na tle różnic kulturowych i cywilizacyjnych, co stoi w opozycji do koncepcji transkulturowości, o tyle, że stoi przy założeniu, iż istnieje trwały konflikt między odrębnymi kulturami, czy szerzej, cywilizacjami⁵⁶⁹.

Na zakończenie dodać można, że teorie Hannerza i Welscha wniosły istotny wkład w rozumienie transkulturowości w kontekście globalizacji, choć spotykają się z różnorodną krytyką dotyczącą ich perspektyw historycznych, zakresu aplikacji oraz interpretacji dynamik kulturowych we współczesnym świecie.

W kontekście nadchodzącego rozdziału o tożsamości kulturowej wobec transkulturowości, powyższe przemyślenia potencjalnie ułatwiają zrozumienie, jak tożsamości są lub miałyby być kształtowane przez wiele powiązań kulturowych, czyniąc ludzi hybrydami kulturowymi. To z kolei prowadzić miałyby do przewartościowania tradycyjnych pojęć narodowości i kultury w kontekście nowoczesnej, zglobalizowanej rzeczywistości, gdzie narody i nacjonalizmy mogą być zmuszone do adaptacji do nowych transnarodowych realiów.

⁵⁶⁹ Kravagna, C. (2022). *Transcultural beginnings: Decolonisation, transculturalism, and the overcoming of race*. W: *Transmodern* (str. 90-106). Manchester University Press.

Rozdział IV

Tożsamość kulturowa wobec transkulturowości

4.1. Wpływ globalizacji na tożsamość kulturową

Na zjawisku tożsamości w kontekście globalizacji koncentrował się Anthony Giddens. Uważa on, że współcześnie jest to najważniejszy czynnik, który wpływa na kształtowanie się ludzkiej tożsamości. Globalizacja według Giddensa przenika do sfer lokalnych, tworząc ich rzeczywistość. Autor opisując tożsamość podkreśla, że jest to proces ruchomy i refleksyjny, który współgra z rzeczywistością. Giddens zwraca również uwagę na ryzyko, które wpisane jest w czasy współczesne. Odnosi się do nowych, dotąd nieznanych doświadczeń, wielkich możliwości, które z jednej strony otwierają przed człowiekiem wiele obszarów, a z drugiej strony poddają go próbom i samodzielnej weryfikacji szerokiego otoczenia⁵⁷⁰.

Zygmunt Bauman twierdzi z kolei, że czasy ponowoczesne nie zastępują nowoczesnych, a są w pewnym sensie ich kontynuacją. Bauman podobnie jak Giddens zwraca uwagę na ryzyko czasów współczesnych oraz podkreśla nietrwałość relacji międzyludzkich. Współczesna tożsamość według Baumana narażona jest na indywidualizm społeczny. Autor jednak zauważa pozytywne i negatywne aspekty tego zjawiska. Wolność człowieka, odnosząca się do możliwości wyboru i odnalezienia swej tożsamości, pośród tak wielu nowych płaszczyzn, jest ważnym elementem w kształtowaniu samoświadomości. Z drugiej strony, brak porządku społecznego, przyczynia się do braku określonych norm i wartości, a także drogowskazów, bez których człowiek skazany jest na własną ocenę rzeczywistości, czasami mylną⁵⁷¹.

W nawiązaniu do myśli Giddensa, ale też i Zygmunta Baumana, należy stwierdzić, że czasy współczesne stworzyły nowe warunki kształtowania się ludzkiej tożsamości. Globalizacja, rozwój technologiczny to wyzwania, które z jednej strony powodują rozszerzenie perspektyw budowania własnej tożsamości, z drugiej zaś strony wzbudzają pewne ryzyko doświadczania dotąd niespotykanych sytuacji. Cyfryzacja, postęp technologiczny, Internet, stworzyły nowe pole rozwoju tożsamości. Należy jednak postawić pytanie, czy pole cyberprzestrzeni, w której każdy może wykreować swoją tożsamość, bardziej lub mniej odpowiadającą realnej tożsamości, zostanie prawidłowo wykorzystane? Cyberprzestrzeń i Internet łączą człowieka z rzeczywistością realną i wirtualną, a co za tym idzie, nowe

⁵⁷⁰ Giddens, A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, 105.

⁵⁷¹ Bauman Z. (2003) *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, wyd. Sic!, Warszawa, 98.

możliwości to nowe wyzwania. Jednak umiejętność wykorzystania ich zależna jest tylko od wolnej jednostki⁵⁷².

Zasadniczym problemem, który komplikuje określenie wpływu globalizacji na tożsamość kulturową jest wieloznaczność pojęcia globalizacji. Jest to termin wielopłaszczyznowy, nie posiadający jednej definicji⁵⁷³. Jest ich za to tak wiele i mają one tak różnorodne konteksty, że nie mogłoby uchodzić za dopuszczalne przyjęcie jednej z nich dla potrzeb jakichkolwiek rozważań.

Stąd też zidentyfikowanie płaszczyzn wpływu globalizacji na tożsamość wymaga uwzględnienia kolejnych podejść do definiowania globalizacji, do których zaliczyć należy paradygmaty społeczny, kulturowy, ekonomiczny, polityczny i technologiczny.

Globalizacja ma charakter w pierwszym szeregu ekonomiczny i na tym właśnie gruncie badana jest najintensywniej. Tym nie mniej, cele niniejszej pracy wskazują na potrzebę opisanie w pierwszej kolejności procesów globalizacji społecznej i podjęcia się próby rozpoznania jakie niosą skutki dla tożsamości kulturowej.

Globalizacja społeczna postrzegana jest jako uogólnienie⁵⁷⁴ albo swoiste dopełnienie globalizacji ekonomicznej⁵⁷⁵, ale na pewno nie proces samoistny i dominujący. Jej teoretykami byli m.in. Anthony Giddens oraz Manfred Steger. Dla tego pierwszego, globalizacja to intensyfikacja ogólnoświatowych stosunków społecznych, które łączą odległe miejsca w ten sposób, że lokalne wydarzenia są kształtowane przez wydarzenia mające miejsce w innych częściach globu i odwrotnie⁵⁷⁶. Ma być to zarazem najważniejszy czynnik, który wpływa na kształtowanie się ludzkiej tożsamości, gdyż przenika do sfer lokalnych, tworząc ich rzeczywistość. Ma być to proces ruchomy i refleksyjny, który współgra z rzeczywistością, ale i tworzy ryzyka odnoszące się do nowych, dotąd nieznanych doświadczeń i wielkich możliwości⁵⁷⁷. Ten drugi postuluje zaś, że globalizacja to proces, w którym ludzie jednoczą się w jedno społeczeństwo i funkcjonują w nim razem w jednej strukturze społecznej i – jak

⁵⁷² Paleczny, T. (2008). Socjologia tożsamości, wyd. Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków, s. 20.

⁵⁷³ Liberska, B. (2002). Współczesne procesy gospodarki światowej. W: B. Liberska (red.), Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania (str. 17-32), Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.

⁵⁷⁴ Zagóra-Jonszta, U. (2017). Globalizacja i jej pomiar. *Studia i Prace WNEiZ US*, 50(2), 177–187.

⁵⁷⁵ Sirojć, Z. (2012). Globalizacja kultury. Społeczeństwo i Edukacja. *Międzynarodowe Studia Humanistyczne*, 1(9), 149–155.

⁵⁷⁶ Giddens, A. (2000). The globalization of modernity. W: D. Held A. McGrew (red.), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (str. 92–103). Blackwell.

⁵⁷⁷ Idem., (2001) Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności, Wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 105.

wynikałoby - jednej kulturze. Wskazany sposób pojmowania globalizacji wywodzi on⁵⁷⁸ z prac George'a Modelskiego wydanych u schyłku lat 60 XX w⁵⁷⁹. W sposób wyraźny podkreśla on, że jego sposób pojmowania globalizacji jest odmienny od podejścia ekonomicznego i ma charakter socjologiczny⁵⁸⁰. Jednocześnie jednak w polemice z innymi teoretykami Steger domaga się uznania globalizmu za ideologię polityczną, w dodatku osiową dla współczesnego świata, w stosunku do której pozycjonują się wszystkie inne⁵⁸¹ - pogląd ten poddawał następnie żywej apologezii⁵⁸².

Niemożliwością jest – jak może się wydawać – ustrzeżenie się wrażenia, że globalizacja społeczna opisana jest dość słabo, zaś jest najpowszechniejsze definicje nie niosą nowej jakości, choćby względem teorii globalnej ekumeny Hannertza i dorobku socjologiczno -antropologicznego w ogóle.

Rozważmy jednak poszczególne jej procesy oraz bezpośredni i pośredni wpływ, jaki mają na tożsamość kulturową. Istnieje w tym zakresie pewna debata naukowa, która koncentruje się na skutkach wzmożonych interakcji międzyludzkich i międzykulturowych - migracji, turystyki, komunikacji cyfrowej itp. Według części uczonych, interakcje te prowadzą do większej wielokulturowości i swoistego rozkwitu różnorodności, według innych raczej do rozmycia kulturowego, a nawet globalnej wojny kulturowej.

W odniesieniu do jednego z najważniejszych z procesów globalizacji społecznej – migracji - często wyrażane są także stanowiska pośrednie, lepiej być może akcentujące złożoność problemu. Wskazać można tu choćby poglądy, że migracje powodują wyzwania dla adaptacji i integracji migrantów, jednocześnie jednak dając im oraz społeczeństwom przyjmującym możliwości kulturowego wzbogacenia zbiorowości oraz rozwoju osobistego jednostek⁵⁸³. W polskiej natomiast literaturze przedmiotu rozrzut stanowisk jest tu najbardziej znaczny. Niektórzy autorzy zdają się mieć przekonanie, że Europa znajduje się w tak ogromnym kryzysie wartości, że terroryzm islamski może z łatwością, prymitywnymi

⁵⁷⁸ James, P., Steger, M. B. (2014). A Genealogy of 'Globalization': The Career of a Concept. *Globalizations*, 11(4), 417–434. <https://doi.org/10.1080/14747731.2014.951186>

⁵⁷⁹ Modelski, G. (1968). Communism and the globalization of politics. *International Studies Quarterly*, 12(4), 380–393..

⁵⁸⁰ Steger, M.B., Battersby, P., Siracusa, J. (red.). (2014). *The Sage Handbook of Globalization*. Sage, s. XIII.

⁵⁸¹ Steger, M.B. (2005), Ideologies of globalization. *Journal of Political Ideologies*, 10(1), 11-30.

⁵⁸² Idem. (2013). Political ideologies in the age of globalization *The Oxford handbook of political ideologies*, s. 214.

⁵⁸³ Morariu, I.M. (2020). The relationship between migration and cultural identity. Aspects of an actual problematic. „Buletinul științific al Universității de Stat” Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Științe Umanistice*”, 12(2), 73-80.

metodami narzucić kulturę obcą⁵⁸⁴. Inne zaś stanowiska mówią o tym, że migracje wzmacniają różnorodność kulturową, przyspieszają przemiany kulturowe w społeczeństwach, oddziałują na poziomie lokalnym i społecznym, przez dyfuzję kultur i elementów kulturowych⁵⁸⁵. Mogą być one przeto widziane jako koń trojański, który rozsadzi kulturę, a wraz z nią wszelką tożsamość, by narzucić własną, jak i jako motor kulturowego postępu.

Migracje mają ogromny wpływ na tożsamość społeczną w skali globalnej. Już wielkie migracje przedglobalizacyjne obserwowane w latach 1846–1940, miały długotrwały wpływ na globalny rozkład populacji i uprzemysłowienie, zwłaszcza w Ameryce Północnej, Mandżurii i Azji Południowo-Wschodniej. Ukształtowały one byt gospodarek przemysłowych, przyczyniły się do przemian demograficznych i wzrostu światowych połączeń gospodarczych⁵⁸⁶.

Bezpośrednie wpływy kulturowe migracji na drodze do ewentualnych transkulturowych społeczeństw nie muszą być jednak oczywiste.

Na przykładzie Polski wydawać by się mogło, że gigantyczne, być może nawet nie mające precedensu w najnowszej historii ludzkości, fale migracji⁵⁸⁷ – emigracji z Polski do innych państw UE oraz imigracji do Polski z państw byłego ZSRR obserwowane w ostatnich latach, o ile wyzwoliły ogromną ilość szans, nadziei, problemów, wyzwań, dramatów, sukcesów ludzkich, o tyle nie miały przemożnego wpływu ani na polską kulturę narodową oraz tożsamość kulturową, ani też na tożsamość państw przyjmujących emigrantów z Polski lub też tych, z których przybyła do niej największa grupa migrantów. Założyć można, że takie wpływy były, ale migracja o bezprecedensowej wręcz skali w perspektywie kilku lat czy nawet kilku dekad nie ujawniła się jako proces makroekonomicznie modyfikujący tożsamość kulturową. Tym bardziej trudno uznać, że migracje powodują homogenizację światowej kultury.

Wpływy na tożsamość występują dopiero gdy zawęzić obszar badań konkretnie do migrantów, ale i tu bywa że przynajmniej w pierwszym pokoleniu niewiele się dzieje z tożsamością kulturową nawet z perspektywy pojedynczego podmiotu badań⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ Janik, W. J., Tomasik, M. (2018). Europa w obliczu zagłady. Wartości we współczesnym „kalifacie europejskim”. W: E.J. Jamerczuk (red.), Tożsamość kulturowa a migracje: Szkice politologiczne w zakresie bezpieczeństwa kulturowego. Poznań: Wyd. FNCE, 67-81.

⁵⁸⁵ Romaniszyn, K. (2004). The cultural implications of international migrations. *Polish Sociological Review*, 141–159.

⁵⁸⁶ McKeown, A. (2002). Global Migration, 1846-1940. *Journal of World History*, 15(2), 155–189.

⁵⁸⁷ Cfr.: Gardulska, A. (2024). Liczba uchodźców z Ukrainy w Europie może się podwoić. Czy UE zdała egzamin? Pobrano z: <https://wyborcza.pl/7,82983,30733366,liczba-uchodzcow-z-ukrainy-w-europie-moze-sie-podwoic-czy-ue.html> (dostęp: 30.04.2023).

⁵⁸⁸ Kapinos, S., 2018, (Nie) dylematy tożsamościowe Polaków w Wielkiej Brytanii na przykładzie badań w hrabstwie Hertfordshire. „*Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny*”, 44(1 (167), 117-143.

W określonych sytuacjach migracje mogą niemal całkowicie zniszczyć kulturę narodową, tak jak np. programowa działalność kolonizatora brytyjskiego (obowiązek szkolny w języku angielskim) w połączeniu z występowaniem głodu oraz emigracją spowodowały eradykację kultury irlandzkiej i niemal całkowite wymarcie języka irlandzkiego w XIX-wiecznej Irlandii⁵⁸⁹. Zaistniała tam bowiem sytuacja, w której opanowanie angielskiego stało się synonimem szansy na emigrację i wyrwanie się z głodu, toteż język macierzysty, zmarginalizowany, zaczął wymierać⁵⁹⁰.

Można by oczywiście postawić zarzut, że przywołane przykłady stanowią przeciwieństwa, różniąc się odwrotnym kierunkiem zwrotu wektora – tym nie mniej ówczesna Irlandia tylko pozornie była państwem emigracyjnym, tak jak i Polska jest jedynie pozornie państwem imigracyjnym. W obu przypadkach fale migracyjne, niekoniecznie jednocześnie, ale były częściowo bilansowane falami odwrotnymi. Do dawnej Irlandii napływała przecież kolonizacyjna imigracja angielska, zaś Polska nadal jest społeczeństwem, w którym znaczna ilość rdzennych mieszkańców emigruje w celach zarobkowych do innych państw.

Dostrzec należy, że migracje bardzo silnie uderzają w fundamenty tożsamości kulturowej, prowadzą do zerwania związków pomiędzy ludźmi, zbiorowościami, a nawet kulturami i danym terenem, a także do erozji spójności społecznej, jeśli w danym społeczeństwie istnieją po temu uwarunkowania. W tym miejscu w szczególności opisywane jest zjawisko akulturacji przez przenoszenie indywidualnego kapitału kulturowego do nowych środowisk⁵⁹¹. Oczywiście jest, że człowiek nie jest w stanie zmienić swojej tożsamości *ad hoc* i wejść w tożsamość nową. Psychologia społeczna wyróżniła cztery typy akulturacji⁵⁹², które obecnie odnieść należy do zagadnienia tożsamości kulturowej.

Po pierwsze, akulturacja zachodzić może przez mechanizm segregacji. Ta forma akulturacji prowadzi do zachowania pierwotnej tożsamości kulturowej, często kosztem minimalizacji interakcji, a tym bardziej wymiany kulturowej z otaczającym społeczeństwem. Tworzy się zamknięta diaspora. Tego rodzaju diaspora, nawet po wielu pokoleniach zachowuje tożsamość. Mało tego, może ona krzepnąć w niej nawet w postaci tak wyrazistej jak

⁵⁸⁹ Fitzpatrick, D. (1980). The disappearance of the Irish agricultural labourer, 1841–1912. *Irish Economic and Social History*, 7(1), 66–92.

⁵⁹⁰ Falc'Her-Poyroux, E. (2014). *The Great Famine in Ireland: A Linguistic and Cultural Disruption*. W: B. Y. (red.), *La Grande Famine en Irlande 1845-1850* (str. 1–13). Presses Universitaires de Rennes.

⁵⁹¹ Smither, R. (1982). Human migration and the acculturation of minorities. *Human Relations*, 35(1), 57–68.

⁵⁹² Rudmin, F. W. (2003). Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration, and marginalization. *Review of General Psychology*, 7(1), 3–37.

ekstremizm i terroryzm⁵⁹³. W tym zakresie ta forma akulturacji jest zupełnie zbieżna z pojęciem gettoizacji⁵⁹⁴. Może być ona wręcz rezerwuarem, skansenem, takich elementów kultury niematerialnej, których nie ma już w tej formie kraju pochodzenia, a zachowały się w izolowanej diasporze⁵⁹⁵.

Po drugie, może ona zachodzić w postaci integracji. W tym przypadku jednostki zachowują swoją pierwotną tożsamość kulturową, ale i przyjmują aspekty kultury danego obszaru, co prowadzi do tożsamości dwukulturowej⁵⁹⁶, najlepiej poznanej naukowo. Być może jednak w istocie tożsamości takich powstaje więcej. Najlepiej zdają się do niej pasować wyróżnił trzy typy tożsamości narodowej, które wyróżnił Paleczny, w kontekście emigracji i migracji, tożsamość macierzystej grupy narodowej, tożsamość etniczna, tożsamość narodowa⁵⁹⁷. Według takiej charakterystyki, tożsamość migranta byłaby to tożsamość etniczna typu przejściowego, usytuowanego pomiędzy tożsamością macierzystą a tożsamością narodową kraju osiedlenia.

Dalej, wskazać należy na asymilację, która obejmuje jednostki przyjmujące normy kulturowe dominującej lub przyjmującej kultury, często kosztem ich pierwotnej tożsamości kulturowej.

W końcu zaś zająć może i marginalizacja, jako względnie z czterech powyższych najbardziej niekorzystna. Osoby doświadczające tej formy akulturacji często tracą związki zarówno ze swoją pierwotną kulturą, jak i kulturą dominującą. Prowadzi to do utraty poczucia tożsamości kulturowej.

Skoro kompletnie inny może być wpływ migracji na tożsamość jednostki, gdyż może się ona znaleźć w przynajmniej czterech krańcowo różnych położeniach, obok których istnieją zapewne i stany pośrednie, to tym trudniej uogólnić wpływ migracji na tożsamość kulturową *per se*. Nawet gdyby spojrzeć na społeczeństwa mające ogromne przepływy migracyjne, obserwowane w ich skali skutki mogą się drastycznie różnić.

⁵⁹³ Naugle, A.B., Bernard, M.L., 2017. Using Computational Modeling to Examine Shifts Towards Extremist Behaviors in European Diaspora Communities. W: Schatz, S., Hoffman, M. (red.) *Advances in Cross-Cultural Decision Making*. *Advances in Intelligent Systems and Computing*, vol 480. Cham: Springer, 321–332.

⁵⁹⁴ Janik, W. J. (2016). The threat of Islamic terrorism in Europe. *World Scientific News*, 48, 52–62.

⁵⁹⁵ Hatfield, A. L. (2005). Memory and identity: The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora. *Journal of Southern History*, 71(2), 421–423.

⁵⁹⁶ Huynh, Q.L., Nguyen, A.M.D., Benet-Martínez, V. (2011). Bicultural identity integration (str. 827–845). W: S.J. Schwartz, K. Luyckx, V.L. Vignoles (red.), *Handbook of Identity Theory and Research*, Springer, New York, Dordrecht Heidelberg, London.

⁵⁹⁷ Paleczny, T. (2004), *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym*, *Studia Latinoamerykańskie Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków, s. 139.

Obecnie obserwuje się następujące charakterystyki światowej migracji. Jest to tendencja wzrostowa (w 2017 r. około 258 milionów ludzi, tj. 3,4% populacji światowej), zwłaszcza w krajach doświadczających powolnego lub ujemnego wzrostu populacji krajowej. Wzory migracji zmieniły się z tradycyjnych ośrodków miejskich na zupełnie inne obszary, w tym wiejskie. Motywacje migracji nadal tkwią w poprawie jakości życia lub lepszymi możliwościami, względnie w bardzo złej sytuacji ekonomicznej lub bezpieczeństwa kraju pochodzenia⁵⁹⁸.

W świetle badań empirycznych, obecność migrantów powoduje w szczególności globalne zmiany kulturowe zwłaszcza w miejscu pracy⁵⁹⁹.

Z powyższych danych napływa portret dominującego na świecie charakteru migracji raczej odpowiadający akulturacji przez integrację, co w istocie sprzyjać powinno transkulturowości, a nawet homogenizacji.

Gdy jednak mowa o skutkach migracji należy mieć na uwadze występowanie reakcji w społeczeństwach przyjmujących, które nie tylko mają coraz silniejszą tendencję bronić swojej tożsamości kulturowej przed transkulturowością, ale także aktywnie szukają po temu narzędzi czynnych. Percepcja migrantów przez opinię publiczną jest różna, pod wpływem warunków ekonomicznych, obaw kulturowych i obaw o bezpieczeństwo, co wpływa na politykę krajową i stopień integracji migrantów w społeczeństwach przyjmujących⁶⁰⁰.

Zauważa się, że migracja oraz warunki ekonomiczne, w szczególności zaś ich percepcja w opinii publicznej są ważnymi korelatami z postawami antyimigracyjnymi w społeczeństwach zachodnich⁶⁰¹. Tym nie mniej, nowsze analizy wskazują na istnienie bagatelizowanego dotąd mechanizmu, w którym niezadowolenie ze zmian społecznych i kulturowych napędza zarówno niezadowolenie gospodarcze, jak i poparcie dla ugrupowań antyimigracyjnych⁶⁰². Nie można więc zakładać, że imigracja napędza homogenizację, gdy w istocie wzbudza ona narastający opór i najpierw niezadowolenie ekonomiczne, a potem formułowanie konkretnych haseł politycznych.

⁵⁹⁸ Segal, U.A. (2019), Globalization, migration, and ethnicity. *Public health*, 172, 135–142.
<https://doi.org/10.1016/j.puhe.2019.04.011>.

⁵⁹⁹ Ibidem.

⁶⁰⁰ Segal, U.A. (2019). Globalization... op. cit..

⁶⁰¹ Seyis, D., Heller, W.B. (2021). Voter support for anti-immigrant populist parties: the effect of economic pessimism and “out-group” immigration. *„Journal of Political Institutions and Political Economy”* nr 2(3), 429-451.

⁶⁰² Margalit, Y. (2019). Economic insecurity and the causes of populism, reconsidered. *„Journal of Economic Perspectives”* nr 33(4), 152-170.

Nie istnieją jasno zarysowane granice pomiędzy globalizacją społeczną a globalizacją kulturową. Wiele więc aspektów tej pierwszej – media społecznościowe, komunikacja międzykulturowa, globalizacja edukacji, programy wymiany kulturowej – przynależą równie dobrze do spektrum globalizacji społecznej, jak i kulturowej, z tym że to ta druga jest zasadniczo istotna dla celów niniejszej pracy.

W szczególności zagadnienie to ujmowane było przez Rolanda Robertsona (termin „glokalizacja”, który opisuje równoczesne tendencje uniwersalizujące, i partykularne we współczesnych systemach społecznych, politycznych i ekonomicznych) oraz Arjun Appadurai (kultura krąży i wpływa na różne społeczeństwa, teoria krajobrazów – ang. „scapes” – krajobraz medialny, ideowy, finansowy, etniczny, technologiczny - dotyczące przypraw, odpowiednio, obrazów, idei, pieniędzy itd.⁶⁰³).

Globalizacja kulturowa uważana jest za szczególnie silne narzędzie erozji tożsamości kulturowych.

W pierwszym szeregu wpływa ona na tożsamość kulturową poprzez mechanizm hybrydyzacji, opisany już uprzednio. Prowadzi do tworzenia nowych, mieszanych form kulturowych, które wynikają z połączenia składowych wielu kultur. Łączyć się mogą praktyki, języki, symbole, rytuały.

Drugim zjawiskiem jest rozmycie kulturowe. Mechanizm jego polega na tym, że wyraźne granice kulturowe stają się mniej widoczne, a tradycyjne różnice kulturowe zacierają się pod wpływem globalnej wymiany i ekspozycji na inne kultury. To z kolei silnie prowadzi do osłabienia odrębności kulturowych i utraty unikalności kultur narodowych.

W szczególności za przykład może uchodzić rozpowszechnienie światowe określonych dyscyplin sportu, wcześniej właściwych określonym przestrzeniom kulturowym, np. krykieta⁶⁰⁴ lub sumo. Innym przykładem może być globalne rozpowszechnienie platformy Netflix⁶⁰⁵.

Jedną z form dyfuzji kulturowych ma być duże zainteresowanie kultur Zachodu wiedzą i produktami kulturowymi dawnego Trzeciego Świata jako rodzaj duchowego poszukiwania:

⁶⁰³ Taylor, G. (2010). *The New Political Sociology: Power, Ideology and Identity in an Age of Complexity*, Palgrave Macmillan, London, s. 80-102.

⁶⁰⁴ Kaufman, J., Patterson, O. (2005). Cross-national cultural diffusion: The global spread of cricket. *American sociological review* 70(1), 82-110.

⁶⁰⁵ Wang, Y., Weng, X. (2022). Analysis on how “globalization” affect Netflix to cultural diffusion 8th international conference on humanities and social science research (ICHSSR 2022) (str. 2082-2086). Atlantis Press, Zhengzhou.

głębszego sensu życia, sztuki, wartości zatraconych podczas industrializacji społeczeństw zachodnich⁶⁰⁶.

Kolejną kategorią globalizacji, jak zobaczymy, będzie globalizacja polityczna. Tak jak definicja Stegera może odnosić się równie trafnie do globalizacji społecznej, jak i politycznej, tak definicje części autorów spinają jednym mianownikiem aspekt polityczny i gospodarczy.

I tak np. Benjamin Barber przedstawia perspektywę globalizacji politycznej poprzez pryzmat koncepcji tzw. „McWorld”, w której ma miejsce globalne rozprzestrzenianie się wartości kapitalistycznych i narastająca homogenizacja polityki na całym świecie osiągnięta za pomocą środków ekonomicznych i technologicznych. Globalizacja ta jest u niego przeciwstawiana plemienności lub „dżihadowi”⁶⁰⁷, prowadzi do napięć między globalną jednolitością a lokalną różnorodnością lub regionalizmem.

Obecnie opisać można globalizację ekonomiczną. Jest to ujęcie najstarsze – w jego ramach nastąpiło przejście koncepcyjne od pojęcia umiędzynarodowienia do pojęcia globalizacji, jako czegoś jakościowo innego, bardziej intensywnego, wszechobecnego. Zarazem być może jest to nurt najważniejszy dla celów niniejszej pracy, ponieważ skutki globalizacji ekonomicznej względem tożsamości kulturowej są bogato zbadane empirycznie.

Joseph Stiglitz definiuje globalizację jako coraz ściślejszą integrację państw i narodów, spowodowaną narastającą redukcją kosztów transportu i komunikacji oraz przełamaniem sztucznych barier w przepływie towarów, usług, kapitału, wiedzy i ludzi przez granice. Jest to dla niego zjawisko ze wszech miar pozytywne, ale wymagające złożonych systemów ochrony społecznej⁶⁰⁸. Ujęcia te mają zwykle silny rys liberalny⁶⁰⁹. Thomas L. Friedman widzi np. w globalizacji równe pole gry w zakresie handlu, gdzie wszyscy konkurenci mają równe szanse⁶¹⁰ - globalizacja została spowodowana przez konwergencję technologii i zdarzeń oraz wyrównała szansę, pozwoliła wzbogacić się klasom średnim i wyrosnąć nowym imperiom – Chinom, Indiom⁶¹¹.

M. Castellas wskazuje, że globalizacja stała się hasłem nowego porządku technologicznego, ekonomicznego i społecznego. Jeszcze dalej idzie E. Luitwak, mówiąc o nowej wersji kapitalizmu – turbokapitalizmie L.C. Thurow pisze z kolei o „nowej grze,

⁶⁰⁶ Howell, S. (1995). Whose knowledge and whose power?: A new perspective on cultural diffusion (str. 167–185). W: R. Faradon (red.), Counterwork, Routledge, London.

⁶⁰⁷ Barber, B. (1996). Jihad vs. McWorld. Harvard Journal of Law and Technology, 9(2), 565–576..

⁶⁰⁸ Stiglitz, J. E. (2017). The overselling of globalization. Business Economics, 52, 129–137.

⁶⁰⁹ Megier, M. (2008). Globalna logistyka i logistyczna globalizacja. Logistyka, 6, CD-CD.

⁶¹⁰ Deza, A. B. (2005). The digital age and democratization. Plaridel: A Journal of Philippine Communication, Media, and Society, 2(2), 161–168.

⁶¹¹ Friedman, T. L. (2005). It's a flat world, after all. The New York Times, 3, 33–37.

nowych zasadach, nowych strategiach”. Systematyzacji tych poglądów dokonała na gruncie polskiej nauki B. Liberska wskazując, że globalizacja jest to nowa jakość w procesie internacjonalizacji i postrzegania świata jako nowego porządku, w którym pojawiły się nowe rynki, narzędzia przekazu, aktorzy, zasady i sposób funkcjonowania instytucji⁶¹².

Liberalne spojrzenie na globalizację ekonomiczną nie zawsze podzielane jest jednak w nauce. Przeciwnie, równie silny jest pogląd, że globalizacja jest dziełem wielkich korporacji, świadomie przez nie kształtowanym⁶¹³, nie wynikając wcale ze zniesienia barier, ale mając dopiero ich likwidowanie pobudzać⁶¹⁴. Bywa to ujmowane jako jeden z nielicznych jej pozytywnych skutków⁶¹⁵.

Skoro globalizacja ekonomiczna jest procesem tak szerokim i tak słabo zdefiniowanym, będzie ona miała zapewne równie liczne, szerokie i słabo zdefiniowane wpływy na tożsamość kulturową. Wśród nich najlepiej poznane są dotąd wpływy liberalizacji handlu, jako prawnej osnowy globalizacji ekonomicznej.

Bardzo często wysuwana jest teza, że liberalizacja handlu powoduje, że dochodzi do konkurencji kultur, otwarcia na rynek, gdzie jedne kultury przetrwają a drugie nie, zależnie od swojej konkurencyjności ekonomicznej⁶¹⁶. Efektem być powinna stopniowa homogenizacja kultury globalnej, bo przecież coraz mniej kultur i coraz słabszych istniałoby z każdym rokiem. Warto jednakże zauważyć, że tego typu spojrzenie opiera się na silnym uproszczeniu i sprowadzeniu kultury do kategorii handlowych.

Dowodzić można także tezy, że wolny handel zagraża kulturom narodowym, ale nie powoduje ich homogenizacji, lecz hybrydyzację. Procesy te często powodują, że państwo osiąga korzyści ekonomiczne, ponieważ zyskuje rynki eksportowe, ale jego produkcja w jakimś stopniu musi odpowiadać potrzebom globalnych odbiorców, co nie sprzyja ochronie własnej tożsamości kulturowej, już nawet nie tyle kultury narodowej, ale zwłaszcza kultur regionalnych. Obserwowano to m.in. w Meksyku, gdzie liberalizacja handlu negatywnie wpłynęła na kulturę

⁶¹² Jewtuchowicz, A. (2012). Terytorium i jego rozwój w warunkach globalizacji. W: Globalizacja i regionalizacja we współczesnym świecie (str. 23–33). Wydawnictwo UEkon.

⁶¹³ Harach, M.E. (2011), Globalizacja–aspekty ekonomiczne. „Oeconomia Copernicana” nr 2(2), 23-45.

⁶¹⁴ Budnikowski, A. (2001). Globalizacja a integracja europejska. *International Journal of Management and Economics*, 10, 6-17.

⁶¹⁵ Lieder, W. (2015). Norweski dobrobyt a globalizacja. *Zeszyty Naukowe Zbliżenia Cywilizacyjne*, 11, 219–239.

⁶¹⁶ Jamieson, B. (2000). Trade liberalization: Culture, identity, and social cohesion. Department of Canadian Heritage: Paper prepared on behalf of the PRI-GCON Working Group on World Trade Issues.

regionalną obszarów pograniczy⁶¹⁷. Jednakże w takim paradygmacie państwo, które eksportuje kulturę samo jest przecież „mózgiem” tego jak ją tworzy.

Różnice w tym zakresie pomiędzy różnymi kulturami narodowymi będą niewątpliwie wydatne zarówno w zakresie importu, jak i eksportu kultury, czy w ogóle jej komercjalizacji, co prowadziłyby do przypuszczenia, że globalizacja handlu niesie nie homogenizację, a hybrydyzację kultury, a być może nawet wzmacnia kultury narodowe.

Proces ten ma za składową powstawanie światowego systemu ochrony własności intelektualnej, który sprzyja komercjalizacji i eksportowi kultury⁶¹⁸. Ten w oczywisty sposób może pomagać chronić twórców, a więc i kulturę. Może się więc pozornie wydawać, że jest to typowy generator homogenizacji kulturowej – u wspólnia się w znaczeniu prawnym dorobek kultur narodowych oraz dostęp do niego. Nie do końca interpretacja taka okazuje się jednak słuszna, gdyż komercjalizacja kultury rodzi opór poszczególnych rządów i społeczeństw, a przez to wyzwala tworzenie szczególnych ram prawnych, będących formą ochrony tożsamości kulturowej⁶¹⁹.

Dobrym przykładem może być tzw. wyjątek kulturowy wynegocjowany przez Kanadę w latach 90 XX wieku, polegający na tym, że rząd Kanady uzyskał narzędzia ochrony swojej branży mediowej i fonograficznej przed konkurencją z USA w obawie przed amerykańizacją kultury⁶²⁰. Choć z polskiego punktu widzenia kultury te mogą być niezwykle podobne, a nawet tożsame, tym większe było zagrożenie dla kultury kanadyjskiej, im większe podobieństwo obu kultur. Należy jednakże zauważyć, że tego rodzaju systemowa reakcja rządu powoduje w istocie poprawę pozycji oraz warunków rozwoju kultury narodowej.

Dobrze uargumentowany jest pogląd, że liberalizacja handlu może ograniczać korzyści kulturowe płynące z dóbr produkowanych we własnym kraju, ale i tzw. pokrewieństwa kulturowego z innymi narodami. Prowadzi to z jednej strony do oporu, ale z drugiej do trudnych do przewidzenia skutków dla dobrobytu narodu w zależności od tego, czy dana kultura jest związana bardziej z produkcją, czy z konsumpcją⁶²¹. Widać więc wyraźnie, że liberalizację handlu interpretować można raczej w kategoriach generatora hybrydyzacji niż homogenizacji, skoro wpływa on różnie na różne kultury.

⁶¹⁷ Nash, J. (1993). The challenge of trade liberalization to cultural survival on the southern frontier of Mexico. *Indian Journal of Global Legal Studies*, 1, 367.

⁶¹⁸ Footer, M. E., Graber, C. B. (2000). Trade liberalization and cultural policy. *Journal of International Economic Law*, 3(1), 115–144.

⁶¹⁹ Ibidem.

⁶²⁰ Goff, P. (2022). Cultural sovereignty in a digital age (str. 191-208). W: D. Carment, L. Macdonald, J. Paltiel (red.), *Canada and Great Power Competition*. Palgrave Macmillan.

⁶²¹ Suranovic, S., Winthrop, R. (2014). Trade liberalization and culture. *Global Economy Journal*, 14(1), 57-78.

Przy powyższym, z socjologicznego punktu widzenia należy zauważyć, że przez liberalizację handlu globalizacja uderza w tradycyjne struktury społeczne. Robi to znów na różne sposoby, co także może być argumentem za tym, że prowadzi ona do hybrydowości. Przykładowo, w Europie i państwach tzw. Zachodu prowadzi ona do wejścia kobiet na rynek pracy, większego ich zaangażowania społecznego, bo przecież gospodarce potrzebne są zasoby ludzkie i intelektualne. Kobiety zaczynają górować nad mężczyznami w zakresie wykształcenia, często prowadzi to do feminizacji niektórych zawodów, zasypywania luk płacowych, większego udziału kobiet w profesjach tradycyjnie męskich i na stanowiskach menedżerskich. Tego rodzaju obraz można by uważać za dobry i korzystny, poza być może zagadnieniem pędu do kariery wpływającego ujemnie na pozycję rodziny oraz dietność.

Nie wszędzie jednak wpływ ten wygląda w taki sam sposób. Liberalizacja handlu może bowiem oddziaływać na tradycyjne preferencje dotyczące płci poprzez np. zmiany wysokości posagu i obniżać wartość ekonomiczną występowania w rodzinie kobiet z punktu widzenia pracy i małżeństwa, co w konsekwencji może nasilać preferencje dotyczące synów i zmniejszać względne wskaźniki przeżywalności dziewczynek⁶²². Powstają zatem schematy podobne do znanej z Chin tzw. polityki jednego dziecka i maskulinizacja społeczeństw, większe szanse na przeżycie i zdobycie starannego wykształcenia zyskują chłopcy. Trudno uznać, że skoro zmiany wywołane globalizacją ekonomiczną przyjmują tak drastycznie przeciwny obrót zależnie od kultury, to dochodzi do jej homogenizacji – na tym etapie co najwyżej przyznać można rację diagnozę hybrydyzacji.

Inne procesy globalizacji ekonomicznej mają wpływy słabiej poznane. Dowiedziono dotąd, że zagraniczne inwestycje bezpośrednie mogą wpływać na promocję kultury, m.in. przez generowanie ruchu turystycznego i zainteresowania nią, ale prowadzą także do jej nadmiernej komercjalizacji. Na przykładzie lokalnych miejsc pamięci wykazano, że mogą one niszczyć lokalne tradycje i praktyki kulturalne z uwagi na komercjalizację tych miejsc⁶²³, co z kolei byłoby brzytwą trałującą kultury lokalne w kierunku uproszczenia, zatem motorem homogenizacji.

W najnowszych badaniach, stwierdzono jednakże, że różnorodność kulturowa, w tym bariera językowa i różnice kulturowe, są dla inwestycji silnym inhibitorem, a nie jak dotąd

⁶²² Chakraborty, T. (2015). Trade liberalization in a traditional society: implications for relative female survival, „World Development” 74, 158-170.

⁶²³ Mak, C.H.W. (2023), Ethical and legal implications of FDI in or near cultural heritage sites (No. 361). Columbia FDI Perspectives.

uważano - paliwem⁶²⁴. Tym samym silniejsze, bogatsze kultury mogą być nimi mniej dotknięte i tym samym globalny przepływ kapitału, jeśli eroduje kultury narodowe, to w kierunku hybrydyzacji a nie homogenizacji. Co więcej, im większa jest odległość kulturowa, zwłaszcza im bardziej odległy jest język, tym inwestycje są trudniejsze i droższe, co widać na przykładzie inwestycji chińskich lokowanych najchętniej tam, gdzie bardziej podobny jest język⁶²⁵.

Z kolei, na przykładzie popularności kultury koreańskiej w USA, można dostrzec, że atrakcyjność określonej kultury niesie lawinowy wzrost inwestycji⁶²⁶. Jest to czynnik niejednorodnej ekonomizacji przepływów kulturowych, znów dający obraz bliższy teorii hybrydyzacji.

Bardzo ważną pochodną globalizacji ekonomicznej jest holistyczne podejście do zarządzania, zwłaszcza przejawiające się w konstruowaniu globalnych łańcuchów dostaw jako sieciowego, niezlokalizowanego modelu wytwarzania⁶²⁷. Oznacza to, że te same praktyki trzeba wprowadzać na całym świecie na przestrzeni całego łańcucha dostaw i w każde jego miejsce wprowadzony zostanie model zarządzania narzucony odgórnie w centrali globalnego koncernu. Istnieje jednakże powszechna praktyka dążenia do równoważenia tych łańcuchów, zwłaszcza uwzględnienia zagadnień kulturowych. Globalizacja produkcji i usług wpływa na tożsamość kulturową głównie w ten sposób, że w zarządzeniu globalnym uwzględnia się skuteczność różnych markerów tożsamości (płeć, pochodzenie etniczne, narodowość) do rekrutowania i mobilizowania pracowników w różnych regionach, integrując niejako elementy kulturowe ze strukturą i funkcjonalnością celów komercyjnych⁶²⁸. Jest to kolejny poważny proces globalizacyjny, który wpływa na tożsamość kulturową, ale w sposób niejednorodny, inny względem różnych uwarunkowań kulturowych.

Należy przy tym mieć na uwadze, że obszary, w których doszło do silnej ekspresji tożsamości kulturowej mogą być zarazem izolowane ekonomicznie, np. na skutek wojen. Sytuację taką obserwuje się choćby w wojnie rosyjsko-ukraińskiej. Siłowa ekspresja nacjonalizmu i imperializmu ze strony Rosji, skłoniła ją do zaatakowania państwa kulturowo

⁶²⁴ Feng, W., Yuan, H., Yang, S. (2022). "Booster" or "blocker"? a study on the effect of cultural diversity on foreign direct investment. „Economic research-Ekonomska istraživanja” nr 35(1), 6016-6036.

⁶²⁵ Wei, D., Yao, L. (2023). A Study on the Influence of Linguistic Distance on China's Outward Foreign Direct Investment. W: M.R. Islam, R. Chen, J. Ma (red.), Proceedings of the 2nd International Conference on Public Management, Digital Economy and Internet Technology, ICPDI, Chongqing: EAI Publishing.

⁶²⁶ Fiorini, M., Giovannetti, G., Lanati, M., Santi, F. (2021), Asymmetric cultural proximity and greenfield foreign direct investment. The World Economy, 44(9), 2572-2603.

⁶²⁷ Laskowska-Rutkowska, A. (2009). Globalne tendencje rozwojowe łańcuchów dostaw. W: J. Rymarczyk, B. Skulska, W. Michalczyk (red.), Procesy globalizacji, Wrocław: Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu, 237-255.

⁶²⁸ Tsing, A. (2009). Supply chains and the human condition. Rethinking Marxism, 21(2), 148-176.

i ekonomicznie przecież bliskiego, które jednakże nie wyzbyło się swojej tożsamości i zdecydowało o przystąpieniu do wojny obronnej. Na ile taki portret jest znacznym uproszczeniem względem zagadnień etycznych, politycznych, historycznych, geograficznych i prawnych, których we wskazanym konflikcie jest więcej, na tyle widać na jego przykładzie, że globalne łańcuchy dostaw działają w ten sposób, że omijają obszary niestabilne i państwa działające w sposób agresywny lub nieracjonalny ⁶²⁹. Nawet więc w praktykach globalizacyjnych menedżerów, których Hannerz określiłby przecież pozytywnie wartościującym mianem „prawdziwych kosmopolitów” (jak to opisano w rozdziale poprzednim), nie widać generatora transkulturowości (zwłaszcza w rozumieniu Welscha) i homogenizacji, a co najwyżej swoisty generator hybrydowości wzdłuż przebiegu sieciowych struktur globalnych, jakie wyznaczają i tworzą koncerny w swych planach i strategiach.

Dalej, aspektem globalizacji ekonomicznej jest niewątpliwie integracja ekonomiczna. Wniosek taki napływa już wprost z procesów globalizacyjnych omówionych powyżej. Nie może być wątpliwości, że jest to obszar mający najsilniejszą, intuicyjną wręcz konotację homogenizacji kultury. Nie byłoby możliwe w ramach niniejszej pracy rozstrzygnięcie, czy integracja ekonomiczna tworzy ze świata gospodarczą homogeniczną monadę czy może hybrydę. Tym nie mniej skoro zachodzi, to tworzy wspólną przestrzeń gospodarczą, w której i kultury powinny się uwspólniać, tożsamość erodować i homogenizować się. Trudno jednak o jednoznaczne empiryczne dowody takich twierdzeń. Przeciwnie, integracja ekonomiczna jest procesem racjonalnym i planowanym przez różnych aktorów, nie tylko koncerny globalne, ale i państwa oraz organizacje międzynarodowe. To one są negocjatorami i sygnatariuszami umów oraz uwzględniają różne aspekty.

W szczególności w ostatnich latach widać w nich wpływ agendy zrównoważonego rozwoju ONZ oraz ekologizmu napływającego ze światowych konferencji klimatycznych. W tych warunkach państwa samodzielnie i racjonalnie zarządzają swoją integracją ekonomiczną, uwzględniając zagadnienia kulturowe. Przykładowo wskazać można na zrównoważoną turystykę w Wietnamie ⁶³⁰.

Polega ona tym, że lokalne uwarunkowania kulturowe oraz potrzeba ochrony dziedzictwa materialnego i niematerialnego stanowią integralną część strategii rozwoju branży turystycznej. Wskazany jako przykład Wietnam nie tylko przyjął założenia globalnej agendy

⁶²⁹ Liu, N., Su, Y. (2024). Russia-Ukraine War's Effects on the World Economy. *Highlights in Business, Economics and Management*, 24, 1105-1113.

⁶³⁰ Tran, A.H., Xuan, H.N. (2021). International economic integration to develop sustainable tourism in Sapa, Vietnam. *Psychological Education Journal*, 58, 7160-7171.

zrównoważonego rozwoju, ale też uznał potrzebę zrealizowania dodatkowych celów poprzez dostosowanie ich do własnego kontekstu społeczno-kulturowego. Działania te obejmują promocję określonych form turystyki zgodnych z lokalnym stylem życia, rytmem pracy społeczności wiejskich i ich tradycjami etnicznymi. Jednocześnie kraj ten korzysta z międzynarodowych inwestycji i wsparcia organizacji takich jak UNDP czy UNESCO, przyjmując, że integracja ekonomiczna nie musi oznaczać homogenizacji kultury, lecz może przebiegać z zachowaniem podmiotowości państw rozwijających się oraz społeczności lokalnych w tych państwach⁶³¹.

Mniej jest ustaleń na temat charakteru globalizacji finansowej. W tym zakresie można zauważyć, że dochodzi do homogenizacji systemu finansowego, w tym bankowego i ubezpieczeniowego, tym nie mniej trudno uważać usługi finansowe za czynnik zasadniczo istotny dla tożsamości kulturowej. Wprost przeciwnie, globalizacja znajduje silną odpowiedź w postaci opozycji dla globalnych instytucji finansowych rodząc „własną bankowość”, której przykładem jest bankowość spółdzielcza, która rozwija się masowo w różnych zakątkach świata, np. na Indonezji⁶³². Przy czym można by na tym przykładzie dowodzić homogenizacji kultury, tym nie mniej mowa o bankowości „własnej”, „lokalnej”.

Jeszcze lepszym przykładem jest bankowość islamska stanowiąca alternatywę dla zakazanych w islamie odsetek. Nie doszło w państwach arabskich do rezygnacji z zakazu religijnego z powodu globalizacji, a wręcz przeciwnie, do rozkwitu alternatywnej bankowości z silnym rysem kulturowym⁶³³. Jeśli spróbować spojrzeć na to zagadnienie holistycznie, widać wyraźnie, że nie występuje tu homogenizacja, lecz raczej hybrydyzacja, której przejawem może być rozwój bankowości islamskiej we Francji⁶³⁴.

⁶³¹ Ibidem.

⁶³² Elyta, E., Zulkarnaen, Z., Herlan, H. (2020) Credit Union-based Democracy at the Border of Indonesia in the Global Economic Era. *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, 5(2), 257-276.

⁶³³ Ibrahim, Y.M. (2022) Economic globalization and its impact on Islamic banking. *Journal of The Iraqi University*, 54(1), 1-14.

⁶³⁴ Al-Tai, M.A.H.A. (2021). Challenges of Islamic Banking Finance in an Era of Financial Globalization and Openness. „*Journal of Alimam Aladham University College*”, 15(34).

4.2. Interakcja pomiędzy lokalnym a globalnym

Lokalny jest to istniejący lub działający na danym obszarze, charakterystyczny dla danego obszaru⁶³⁵. Lokalność wiąże się z regionem lub nawet sąsiedztwem⁶³⁶. O lokalności intuicyjnie wiadomo, że jest ona związana z najniższymi poziomami organizacji społecznej oraz kształtowania się kultury i tożsamości. Interakcja pomiędzy lokalnym a globalnym wydawać by się zatem mogła konfrontacją pomiędzy najwyższym i najniższym poziomem powiększenia, przez który spoglądać można nie tylko na tożsamość, ale i organizację życia zbiorowego.

Bardzo szeroki konsensus w nauce polskiej mówi o tym, że najmniejszą, najbardziej podstawową, komórką społeczną jest rodzina⁶³⁷. A przecież rodzina jako zbiór osób nie musi istnieć ani być charakterystyczna dla danego obszaru. Na tym przykładzie widać, że istnieje poziom sublokalny, na którym zresztą część uczonych opisuje zjawiska polityczne⁶³⁸, kulturowe⁶³⁹ i ekonomiczne⁶⁴⁰.

Istnieje także poziom ponadlokalny, np. związany z aglomeracją miejską⁶⁴¹.

Poziom lokalny najlepiej określony został w naukach politycznych gdzie odnosi się do granic struktur administracyjnych, np. miasta⁶⁴². Od strony ekonomicznej jest to zaś poziom, na którym nie podejmuje się wielkoskalowych decyzji gospodarczych⁶⁴³. W socjologii brak jest jednej definicji lokalności⁶⁴⁴. Perspektywę dyskursu w tym zakresie można zobrazować przykładem z zakresu socjologii miast. Chicagowska szkoła tej dyscypliny wyznaczyła trzy koncepcje przestrzeni lokalnej: ekologiczna (miasta są zorganizowane w strefy przez siły

⁶³⁵ Lokalność. Pobrano z: <https://sjp.pwn.pl/szukaj/lokalny.html> (dostęp: 22.07.2023)

⁶³⁶ Jenkins, R. Ethnicity. W: G. Ritzer (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (2007). Blackwell Publishing, s. 1476.

⁶³⁷ Kukło, C., Wyczański, A. (1990). Badania nad rodziną w Polsce XVI-XVIII wieku za pomocą elektronicznego przetwarzania danych prowadzone w Instytucie Historii PAN w Warszawie oraz w Instytucie Historii FUW w Białymstoku. *Studia Podlaskie*, 1, 85–90..

⁶³⁸ Madej, M. (2021). Jednostki pomocnicze i ich rola w miastach na prawach powiatu na przykładzie Wrocławia. *Studia Regionalne i Lokalne*, 23(84), 93–105..

⁶³⁹ Woźny, G. (2017). Czasopiśmiennictwo Ropczyc w latach Drugiej Rzeczypospolitej. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, 20(1), 5–41..

⁶⁴⁰ Nissen, S. (2021). Local governance. W: W. Leal Filho, M. Azul, L. Brandli, A. Lange Salvia, P. G. Özuyar, T. Wall (red.), *Peace, Justice and Strong Institutions: Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*. Springer.

⁶⁴¹ Ciesiołka, P. (2014). Rewitalizacja jako element polityki rozwoju aglomeracji poznańskiej. *Problemy Rozwoju Miast*, (2), 17–30.

⁶⁴² Kogut-Jaworska, M. (2010). Rozwój przedsiębiorczości w strategii rozwoju lokalnego: Na przykładzie Szczecina i gmin ościennych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 112, 280–289.

⁶⁴³ Cfr.: Čapková, S. (2005). *Local Government and Economic Development* (str. 1-21). W: Idem (red.), *Local Government and Economic Development*. George Soros Local Government and Public Service Reform Initiative, Open Society Institute. Budapest.

⁶⁴⁴ Duncan, S. (2002). What is a locality? W: R. Peet, N. Thrift (red.), *New models in geography*. Routledge, London.

ekonomiczne, decydujące o dystrybucji ludności, cenach nieruchomości), instytucjonalna (przestrzeń definiuje obecność i rola organizacji formalnych, które regulują interakcje społeczne), subiektywna (wspólne doświadczenia i spostrzeżenia jednostek przyczyniają się do powstania odrębnych tożsamości społeczności w obrębie krajobrazu miejskiego)⁶⁴⁵.

Zatem lokalność odnosi się do pewnych całości funkcjonalnych, nie tylko związanych z danym terenem, ale też powstających, kształtowanych w określony sposób, toteż ma aspekt niejako genetyczny oraz funkcjonalny, oba subtelne, podatne na zmiany, być może trudne nawet do jasnego rozpoznania, skoro całą dynamikę można ujmować na trzy tak różne sposoby.

Z kolei na gruncie socjologii wsi lokalność to bądź specyficzna i materialna lokalizacja geograficzna, która tworzy ramy dla życia ludzi, bądź – co istotniejsze -konstrukcja kulturowa, kształtowana przez relacje społeczne i istniejąca w ludzkich umysłach⁶⁴⁶. Zatem ma ona dwa aspekty – lokalizacyjny oraz kulturowy.

Powyższe wskazuje, że do rozważań nad lokalnością przyjąć należy definicję najbliższą syntezie wszystkich tych aspektów. Definicję taką wyprowadził z istniejącej literatury Andrzej Mejer, wskazując, że lokalność postrzegać należy jako kategorię związaną ze wspólnotą lub społecznością, mającą dwuwartościową treść – konkretną i uchwytą, a zarazem intymną i subtelną, będącą zjawiskiem kulturowym i przestrzennym jednocześnie⁶⁴⁷.

O lokalności mówimy więc wtedy, gdy jesteśmy na najniższym poziomie analizy, tam gdzie kulturowe związki pomiędzy społecznością i obszarem są na tyle silne, aby powstawała w ich ramach pewnego typu intymność społeczności, ale i na tyle subtelne, aby w każdym przypadku pozostawały jedyne w swoim rodzaju, niepowtarzalne w innych warunkach miejscowych.

Istnieją trzy główne koncepcje, które służą do wyjaśnienia interakcji globalność – lokalność.

Po pierwsze, wskazać należy na teorię uniwersalizacji partykularyzmów i partykularyzacji uniwersalizmów, tj. model zaproponowany przez Rolanda Robertsona. Założeniem jest jednoczesne zachodzenie procesów lokalizacji zjawisk globalnych oraz globalizacji zjawisk lokalnych. Jest to dynamiczna interakcja, w której lokalne i globalne

⁶⁴⁵ Merriman, B. (2015). Three conceptions of spatial locality in Chicago school sociology (and their significance today). *The American Sociologist*, 46, 269–287.

⁶⁴⁶ Klekotko, M., Gorlach, K. (2011). Miejsce, lokalność, globalizacja. Przyczynek do problematyki socjologii wsi (i nie tylko) w społeczeństwie ponowoczesnym (str. 22-25). W: H. Podedworna, A. Pilichowski (red.), *Obszary wiejskie w Polsce: Różnorodność i procesy różnicowania*. IFiS PAN, Warszawa.

⁶⁴⁷ Majer, A. (2011). Lokalność w cieniu globalizacji. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 36(2), 27–46.

wpływają na siebie nawzajem⁶⁴⁸. W podobnych ramach można ujmować lokalność i globalność ogólniej, jako dwa aspekty wzajemnie powiązane i wymagające wspólnego traktowania, opisu oraz interpretacji, mające charakter zarówno jednostronny, jak i obustronny, gdzie lokalność może wpływać i przekształcać impulsy globalne⁶⁴⁹.

Takiemu ujęciu teoretycznemu przypisać można dwie istotne zalety. Bez wątpienia jest ono zgodne ze współczesnym socjologicznym spojrzeniem na tożsamość i inne kategorie kulturowe, jako coś zmiennego, dynamicznego a nawet płynnego. Istnieje tu bowiem oczywista dynamika wzajemnych zależności. Ponadto nie jest to podejście dekonstruktywistyczne, w którym finałem miałyby być homogenizacja kultury. Przeciwnie, skoro lokalne i globalne elementy wzajemnie się przenikają, toteż w pewnym sensie wzmacniają się, co może prowadzić co najwyżej do wzbogacenia kulturowego, wyniesienia kultur na wyższy poziom.

Zarazem jednak można dowodzić, że przecież dominujące globalne trendy, zwłaszcza wzmocnione kulturą masową i globalizacją ekonomiczną, zagłuszają lokalne unikalności, te właśnie subtelność i intymność, które dostrzec można wśród składowych lokalności.

Po drugie, istnieją pojęcia mikro- oraz makroglobalizacji. Oznaczają one – odpowiednio – włączanie globalnych zjawisk do lokalnych układów społecznych oraz wprowadzenie lokalnych zjawisk na poziom globalny.

Rozumieć to należy w ten sposób, że istnieje następstwo procesów globalnych, które przebiegają falami. Najpierw następuje przeniesienie, zwłaszcza w ramach kolonializmu, pierwotnie lokalnych układów kulturowych (pochodzących od kolonizatora) na poziom globalny, a potem – w kolejnej fali – ich recepcja w kulturach lokalnych⁶⁵⁰.

Niektórzy autorzy konkludują, że wobec tego mikroglobalizacja obejmuje codzienne życie i przyjmowanie stylu życia na poziomie nawet pojedynczego człowieka⁶⁵¹, gdy tymczasem makroglobalizacja odnosi się do przemian światowych, np. rozpowszechnienie się ruchów feministycznych, ekologicznych, nowe technologie produkcji oraz strategie marketingowe⁶⁵².

⁶⁴⁸ Bös, M. (2011). New Forms of Reflexive Ethnization: Value-Normative Universalism and Ethnic Particularisms (str. 268-279). W: N. Genov (red.) *Global Trends and Regional Development*. Routledge, London.

⁶⁴⁹ Majer, A. (2011). *Lokalność...* Op. cit.

⁶⁵⁰ Manole, D. (2013). From Seaton Village to Global Village: Metonymies of exile and globalization in Judith Thompson's *Sled*. *Theatre Research in Canada Recherches théâtrales Au Canada*, 34(1), 74–96.

⁶⁵¹ Buffoni, L. (1997). Rethinking poverty in globalized conditions. W: J. Eade (red.), *Living the global city: Globalization as a local process*. Routledge, London, New York.

⁶⁵² Khondker, H. H. (2004). Glocalization as globalization: Evolution of a sociological concept. *Bangladesh e-Journal of Sociology*, 1(2), 1–9.

Po trzecie, modelem jest koncepcja globalizacji. Globalizacja i lokalność są w niej zintegrowane w jednym procesie, który obejmuje zarówno globalizację lokalnych elementów, jak i lokalizację globalnych zjawisk, co oznacza, że zjawiska globalne i lokalne wzajemnie na siebie wpływają⁶⁵³.

Zjawisko globalizacji rozpatrywać można pozytywnie, w ramach paradygmatu, iż lokalność zaczyna być tu konstytuowana globalnie, jako odpowiedź na procesy globalizacyjne. W tym kontekście Giddens zwraca uwagę na to, że globalizacja przyczynia się do restytucji lokalnych tożsamości kulturowych, dowodzi, że separatyzmy w Quebecu oraz Szkocji wynikają głównie z procesów globalizacyjnych⁶⁵⁴.

Przeciwnego zdania jest Buman, który wskazuje, że globalizacja obejmuje realokację ubóstwa i stygmatyzacji odgórną, w której przywódcy polityczni oraz międzynarodowe koncerny działać mogą w sposób zupełnie nieskrępowany. Dalej, mobilność geograficzna i społeczna są zdychotomizowane - populacje są przekształcane w turystów i włóczęgów. Globalizacja wzmacnia zatem już istniejące wzorce dominacji, podczas gdy globalizacja wskazuje na tendencje do rozproszenia i konfliktu na gruncie neotradycyjnym. Uprzywilejowani odchodzą lub odlatują; inni mszczą się na sobie nawzajem⁶⁵⁵.

Dla dokonania krytycznej i porównawczej oceny powyższych teorii, niezbędne jest posłużenie się studium przypadku. Przykładem takim może być separatyzm w Delcie Nigru. Na skutek odkrycia ropy naftowej w Nigerii u schyłku lat 60 XX wieku⁶⁵⁶, rozpoczęła się na wskazanych obszarach eksploatacja złóż, bez większych korzyści a ze stratą dla społeczności lokalnych. Proces modernizacyjny oraz globalizacyjny jednocześnie wpłynęły na lokalne społeczności w ten sposób, że poprzez degradację środowiska obniżyły wprost jakość życia⁶⁵⁷. Jednocześnie poprzez szkody materialne i ograniczenie swobody uzależnionych od dobrego stanu środowiska zajęć tradycyjnych, pogorszyły one wydatnie jej stan materialny. Miało to skutek w postaci masowych kradzieży surowca oraz rozkwitu nielegalnych, przydomowych rafinerii, które tym bardziej pogorszyły stan środowiska i jakość życia. Równocześnie taki styl wydobywania surowców ma swój udział w mechanizmach korupcyjnych⁶⁵⁸, które hamują

⁶⁵³ Klekotko, M., Gorlach, K. (2011). *Miejsce...*, op. cit.

⁶⁵⁴ Giddens, A. (2000). *Runaway world*. Routledge, London, s. 13.

⁶⁵⁵ Bauman, Z. (1998). On Glocalization: or Globalization for some, Localization for some Others. „Thesis Eleven” 54(1), 37-49. <https://doi.org/10.1177/0725513698054000004>

⁶⁵⁶ Frankl, E.J., Cordry, E.A. (1967). The Niger Delta oil province: Recent developments onshore and offshore. *World Petroleum Congress*, s. 12118.

⁶⁵⁷ Watts, M. (2004). Resource curse? Governmentality, oil and power in the Niger Delta, Nigeria. *Geopolitics*, 9(1), 50-80.

⁶⁵⁸ Ijewereme, O. B. (2015). Anatomy of corruption in the Nigerian public sector: Theoretical perspectives and some empirical explanations. *Sage Open*, 5(2), 2158244015581188.

rozwój państwa oraz wpływają ujemnie na jego reputację, dając jednocześnie większą swobodę działania międzynarodowym koncernom prowadzącym ekspansywne wydobywanie węglowodorów.

Wskazany przykład cechuje się bardzo wysoką zgodnością z tym jak interakcje globalne – lokalne widział Bauman. Nie mniej jednak, wszystkie powyższe procesy doprowadziły także do separatyzmu w Delcie Nigru⁶⁵⁹ – konsolidacji lokalnych społeczności w kierunku walki o autonomię a nawet niepodległość. Dotyczy to zwłaszcza plemienia Urhobo, które skonsolidowane zdołało się upodmiotowić i formułować własne wizje politycznego rozwiązania sporu⁶⁶⁰. Zadziałał więc także mechanizm postulowany przez Giddensa.

Jednocześnie można by uznać, że jest to dobry przykład w odniesieniu do teorii uniwersalizacji partykularyzmów i partykularyzacji uniwersalizmów, na mocy którego bardzo wyraźnie widać, że w istocie lokalne i globalne wpływy wzajemnie na siebie oddziałują. Lokalny ruch separatystyczny w tym przypadku i jego odpowiedź na globalną eksploatację pól naftowych stanowi wręcz bezpośredni dowód jakościowy, że istnieje dynamiczna interakcja między – w tym przypadku - globalnymi działaniami korporacji a lokalnymi społecznościami.

Podobnie, w dorzeczu Angeru w południowo-zachodniej Etiopii lokalne społeczności uświadomione w ramach procesów globalizacji wiedzy zaczęły wypracowywać własne strategie radzenia sobie ze skutkami globalnych zmian klimatu, wymagających zmiany dynamiki użytkowania gruntów rolnych, uwzględniające uwarunkowania techniczne i prawne⁶⁶¹.

Jeszcze inny przykład napływa z Zimbabwe, gdzie w społecznościach slumsów od schyłku lat 90 ma miejsce oddolne tworzenie mechanizmów finansowych, które służą finansowaniu budowy domów i transformacji lokalnego otoczenia na bezpieczniejsze oraz bardziej komfortowe dla mieszkańców⁶⁶². Ważnym mechanizmem globalizacji, a zarazem wspierania lokalnych społeczności oraz ochrony ich tożsamości kulturowej są organizacje pozarządowe. Dowody w tym zakresie napływają z kolei z Ameryki Łacińskiej⁶⁶³.

⁶⁵⁹ Adangor, Z. (2017). Separatist agitations and the search for political stability in Nigeria. *Donnish Journal of Law and Conflict Resolution*, 3(1), 1–17.

⁶⁶⁰ Tobor, J. (2016). Culture and the amnesty program in the Niger Delta region of Nigeria. *European Journal of Research in Social Sciences*, 4(3).

⁶⁶¹ Ofgeha, G. Y., & Abshare, M. W. (2021). Local adaptation and coping strategies to global environmental changes: Portraying agroecology beyond production functions in southwestern Ethiopia. *PLOS ONE*, 16(8), e0255813.

⁶⁶² Cogger, T., Tye, S. et al. (2022). Getting locally led adaptation right: Examples from around the world. Retrieved from <https://www.wri.org/insights/getting-locally-led-adaptation-right-examples-around-world> (dostęp: 13.12.2023),

⁶⁶³ Ibidem.

Wszystkie powyższe przykłady byłyby także dobrymi ilustracjami na poparcie teorii globalizacji oraz mikro- i makroglobalizacji.

Widać zatem, że omawiane teorie przenikają się, są dla siebie, w ramach ograniczeń każdej z nich, komplementarne. Przedstawiona analiza wskazuje, że można by wyprowadzić model teorii stanowiącej swoistą sumę zbiorów, a więc część wspólną wszystkich wyżej zaprezentowanych.

Po pierwsze, występuje tu interakcja między lokalnym a globalnym, przebiegająca w sposób dynamiczny.

Po drugie, każda z teorii zakłada, że lokalne i globalne aspekty rzeczywistości nie tylko koegzystują, ale też wzajemnie na siebie oddziałują, co może prowadzić do zmian i to zarówno na poziomie lokalnym, jak i globalnym.

Po trzecie, wszystkie teorie dowodzą złożoności kulturowej i społecznej wynikających z opisywanych interakcji lokalno-globalnych, gdzie istnieje w zasadzie nieograniczona ilość sposobów adaptowania się albo przeciwstawiania przez lokalną społeczność skutkom globalizacji.

Z rozdziału trzeciego wynika, że wpływ globalizacji na tożsamość kulturową jest w dużym stopniu uwarunkowany interakcją pomiędzy tym, co lokalne, a tym, co globalne – było to zagadnienie osiowe zwłaszcza w teorii Hannerza. Interakcja ta ułatwia ma hybrydyzację kulturową poprzez mieszanie się i współistnienie różnorodnych elementów kulturowych. Występuje więc podwójne wynikanie, gdyż interakcja między lokalnym a globalnym skutkuje wpływem globalizacji na tożsamość kulturową, i dalej, właśnie z tej interakcji wynikałaby transkulturowość.

W tym podrozdziale zbadane zostanie, w jaki sposób lokalne kultury adaptują się i reagują na wpływy zewnętrzne, szczególnie w kontekście zjawiska transkulturowości.

W szczególności należałoby się zastanowić, czy istnieje jedna czy też wiele ścieżek takiego oddziaływania.

U Hannerza (rozdział III) wystąpiła teza, że interakcja między tym, co globalne, a lokalne, jest dynamiczną i wielokierunkową wymianą, w ramach której kultury lokalne selektywnie przyswajają, stawiają opór i reinterpretują globalne przepływy kulturowe w ramach swoich konkretnych kontekstów społecznych, powodując w ten sposób zróżnicowane rezultaty kulturowe, w każdym obszarze zasadniczo inne, przez co jego globalna ekumena w istocie jest mozaiką.

Podobnie i Welsch dostrzegał na omawianej płaszczyźnie konfrontacji, proces transkulturowości, w którym kultury coraz bardziej się przenikają i hybrydują, co prowadzi

do powstawania jednostek i społeczeństw, które ucieleśniają mozaikę globalnych wpływów, zamiast przywiązywać się do pojedynczej tożsamości kulturowej, jaka występowała w kulturze narodowej. Jednocześnie z omówienia w poprzednim rozdziale nie sposób ominąć, że z czasem zaczął kulturę wręcz negować, podkreślać, że kultury zawsze były transkulturowe.

W istocie rzeczy, pomiędzy powyższymi ujęciami funkcjonuje duża zgodność. Jest to wręcz szerszy konsensus teoretyczny, zgodnie z którym globalizacja kulturowa pociąga za sobą złożone, ciągłe interakcje, które stopniowo zacierają tradycyjne granice kulturowe, sprzyjając powstawaniu tożsamości, które nieustannie ewoluują i przecinają się w wymiarze globalnym i lokalnym, tworząc właśnie rodzaj mozaiki.

Spojrzenie empiryczne, socjologiczne i antropologiczne, dostarcza obserwacji, w których metafora mozaiki zajmuje poczesne miejsce w opisach interakcji kultur na poziomach lokalnych, nie tylko zresztą w badaniach społecznych, ale i tekstach kultury. W tenże sposób wyglądać ma Podlasie⁶⁶⁴, Ameryka Łacińska⁶⁶⁵, południowoafrykański samorząd terytorialny⁶⁶⁶. Bywa, że zakłada się *a priori*, jak choćby przy układaniu programu edukacyjnego w Izraelu przyjmuje się z góry, że jest on mozaiką kultur⁶⁶⁷.

Problem polega jednak na tym, że obserwacje dotyczące tego, że przy żywym rozwoju cywilizacyjnym tworzy się mozaika kultur pochodzą także z prac rekonstruujących stan rzeczy występujący 1000 lat przed Chrystusem⁶⁶⁸. Jak silna by nie była hybrydyzacja, nie mamy więc pewności, że rzeczywiście globalizacja przekreśliła tożsamość kulturową, co z kolei jest kluczowe, wręcz istotne dla celów niniejszej pracy, zwłaszcza w kontekście tego, czy diagnozy o transkulturowości współczesnych społeczeństw nie byłaby przedwczesne. Nie wychodząc znacząco poza ramy postawionej tezy można ją sprowadzić do analogii, w której globalizacja uderzałaby jak pałeczka w struny instrumentu muzycznego, a owe struny wydawałyby z siebie harmoniczni i znakomicie znany już dźwięk. W tych ramach kultury lokalne w istocie ewoluowałyby, jak już wielokrotnie w historii, często pod wpływem tych samych procesów,

⁶⁶⁴ Misiejuk, D. (2011). Transculturality of Podlachia. Revitalization of Borderland Tradition. W: W. Berg (red.), Transcultural Areas (str. 59–72). VS Verlag für Sozialwissenschaften. .

⁶⁶⁵ Nair, P. (2001). In modernity's wake: Transculturality, deterritorialization and the question of community in Iciar Bollaín's Flores de Otro Mundo. Post Script, 21(2), 38–49.

⁶⁶⁶ do Vale, H.F., Cameron, R. (2017). The mosaic of local governments in post-apartheid South Africa: Municipal asymmetries and spatial inequality. In J. Sellers, M. Arretche, D. Kübler, E. Razin (red.), Inequality and Governance in the Metropolis: Comparative Territorial Politics (str. 165–182). Palgrave Macmillan, London.

⁶⁶⁷ Brody, D. (2018). Constructing early childhood curriculum and assessing young children in Israel's mosaic of cultures. W: International Handbook of Early Childhood Education (str. 1191–1210).

⁶⁶⁸ Treistman, J. M. (1968). China at 1000 BC: A cultural mosaic: Study of early Chinese civilization requires the delicate details of local culture histories. Science, 160(3830), 853–856.

które je kształtowały. Znowu podkreślić należy, że byłoby to zbieżne z późną myślą Welscha, na etapie, w którym zaczął on postulować, że kultury były transkulturowe od zawsze.

Poza teoriami Welscha i Hannerza, teorią wyjaśniającą oddziaływania lokalności i globalności jest teoria modernizacji. Za ojca teorii tej uchodzi Walt Rostow, dla którego społeczeństwa przechodzą przez szereg liniowych etapów rozwoju gospodarczego, zaczynając od społeczeństw tradycyjnych, plemiennych, a kończąc na społeczeństwach o wysokiej konsumpcji masowej⁶⁶⁹. Postęp gospodarczy jest tu głównym motorem rozwoju kulturowego i społecznego. Modernizacja niesie bogactwo, wynosi kulturę na nowy poziom, choćby dzięki korespondencji z innymi kulturami i przyjmowaniu ich dorobku i bynajmniej jej nie zgładza. Nawet obserwacje poczynione w świetnie znanej Hannerzowi Nigerii wskazują, że pomiędzy płaszczyzną kulturową, polityczną i ekonomiczną zachodzą złożone interakcje na szczeblu narodowym i lokalnym, gdzie interes gospodarczy jest moderowany przez rdzenne instytucje polityczne i kulturalne. Choćby organizacje pozarządowe pojawiające się wraz z ogólnym rozwojem społeczno-ekonomicznym przyczyniają się do ochrony i rozwoju kultury⁶⁷⁰.

Teorię tę zilustrować można przykładem Japonii, gdzie nagłe otwarcie na świat wystąpiło w tzw. Erze Światłych Rządów (jap. translit. Meiji) począwszy od 1868 r. i trwało do początku XX wieku, a wraz z nim błyskawiczna transformacja od społeczeństwa feudalnego⁶⁷¹ do nowoczesnego państwa przemysłowego i panuje konsensus, iż zmiany te były rewolucyjne. Przyjęto zachodnie techniki przemysłowe, system edukacji, a nawet struktury wojskowe⁶⁷². Jednocześnie istniał, być może nie od samego początku⁶⁷³, ale zarysowany w sposób wyraźny, świadomy wysiłek na rzecz wzmocnienia tradycyjnych norm kulturowych oraz społecznych, obok którego i tak wystąpiły napięcia oraz tendencje wsteczne. Na ile naszkicowanie ogólnego nawet obrazu wynikałoby zbytecznego opisywania ewolucji japońskiej ideologii państwowej, na tyle należy zauważyć, że modernizacja bynajmniej nie zniszczyła kultury, lecz wyniosła ją z okowów samurajskiego średniowiecza. Nawet obecnie, pomimo bez mała 150 lat westernizacji, nie można powiedzieć, że kultura japońska nie pozostawała wyraźną i silną kulturą narodową.

⁶⁶⁹ Rostow, W. W. (1959). The stages of economic growth. *The Economic History Review*, 12(1), 1–16.

⁶⁷⁰ Wosu, E. (2016). Development theories and culture change in Nigeria. W: A.O. Kilani, N.N. Iheanacho (red.), *Culture, Development and Religious Change: The Nigerian Perspective*. M&J Grand Orbit Communications Ltd., Port Harcourt, s. 67-83..

⁶⁷¹ Nakamura, J. I. (1966). Meiji land reform, redistribution of income, and saving from agriculture. *Economic Development and Cultural Change*, 14(4), 428–439.

⁶⁷² Horie, H. (1952). Revolution and reform in Meiji restoration. *The Kyoto University Economic Review*, 22(1), 23–34.

⁶⁷³ Shively, D. H. (1971). The Japanization of the middle Meiji. In *Tradition and modernization in Japanese culture*, s. 77–119.

Z opozycją wyszedł Immanuel Wallerstein zarzucając europocentryzm i wychodząc z wzmiankowanymi już relacjami centrum-peryferie⁶⁷⁴.

Nie rozpatrując sporu pomiędzy obydwoma teoriami podkreślić należy, że nie ma jednego sposobu, w jaki lokalność reaguje na modernizację.

Niestety, reakcje na modernizację trudno sprowadzić do społeczności lokalnych *per se*. Im silniejsza jest centralizacja kultury, tym łatwiej o świadomy lub okrojony entuzjazm dla postępu. Przykładem, poza dziewiętnastowieczną Japonią, może być dwudziestowieczna Korea Południowa, gdzie otwartość na innowacje miała być elementem strategii budowy dobrobytu przy jednoczesnej demokratyzacji⁶⁷⁵. Trudniej dostrzec tę postawę ściśle wśród społeczności lokalnych, raczej lokalizuje się ona tam, gdzie zdecyduje o tym państwo. Przykładem pełnego entuzjazmu (przy czym z częściowo negatywnymi skutkami społecznymi i środowiskowymi) może być Bangalure, tzw. Indyjska Dolina Krzemowa⁶⁷⁶. Doniesienia o lokalnych społecznościach entuzjastycznie podchodzących do modernizacji napływają Chin⁶⁷⁷.

Częściej opisywany jest zaś sprzeciw, względnie stopniowa adaptacja społeczności lokalnych, ale także sytuacje, gdy lokalność wobec postępu zupełnie ginie, choćby wskutek niszczenia środowiska występowania danej społeczności lokalnej, jak to ma miejsce w Amazonii⁶⁷⁸. Podobny wpływ mają starzenie się społeczeństw oraz migracja do miast.

Teorią pokrewną do teorii modernizacji, ale nadającą zupełnie inną interpretację, jest teoria konwergencji. Ludzie mianowicie, wraz z adaptowaniem nowinek technicznych upodabniają się do siebie. Skutkiem nowych wynalazków jest zanik różnic w stylu życia, a więc także zanik różnic kulturowych. Weźmy przykład korzystania z technologii mobilnych przez nomadycznych Masajów – wyzwala on szereg skutków społecznych, ma wpływ na emancypację kobiet, ale też na występowanie sporów dotyczących podstawowych wartości⁶⁷⁹.

⁶⁷⁴ Burhanuddin, A. (2015). Rethinking world system theory: A historical and conceptual analysis. WANUA: Jurnal Hubungan Internasional, 1–16.

⁶⁷⁵ Cotton, J. (1989). From authoritarianism to democracy in South Korea. *Political Studies*, 37(2), 244–259.

⁶⁷⁶ Bharath, H. A., Vinay, S., Chandan, M. C., Gouri, B. A., & Ramachandra, T. V. (2018). Green to gray: Silicon valley of India. *Journal of Environmental Management*, 206, 1287–1295.

⁶⁷⁷ Nan, R., & Yang, Y. (2022). Who is willing to participate in local governance? Modernization of shared governance in China. *Sustainability*, 14(22), 14899.

⁶⁷⁸ Arkuszewska, D. (2014). Śmierć w Amazonii: Nowe eldorado i jego ofiary. Wielka Litera. Warszawa 2013, ss. 327. *Review of Nationalities*, 3, 207–209.

⁶⁷⁹ Summers, K. H., Baird, T. D., et al. (2022). Mobile phones and women's empowerment in Maasai communities: How men shape women's social relations and access to phones. *Journal of Rural Studies*, 77, 126–137.

4.3. Hybrydyzacja kulturowa

Hybrydyzacja kulturowa opiera się zasadniczo na trzech filarach - interakcjach transkulturowych, mieszaniu się kultur i tworzeniu się form transkulturowych. Formy takie występowały zasadniczo w każdej kulturze niemal (słowo „niemal” odnosi się tutaj do skutków pierwszych kontaktów kulturowych) od zawsze, dlatego hybryda niekoniecznie musi przestać być kulturą narodową, choć w modelach Hannerza oraz Welscha utrata takiego charakteru, koniec kultury narodowej, przejście na oś interakcji globalne-lokalne wydają się nieuchronne.

W modelach hybrydyzacji mamy do czynienia z przejściem od stanu monady do stanu hybrydy. W dalekiej przeszłości kultury rozwijały się bowiem w izolacji. Głównym czynnikiem jej przełamania, a zarazem pierwszym procesem globalizacyjnym, były podboje czynione przez cywilizację europejską. Ona właśnie miała największy potencjał zniesienia stanu izolacji w odniesieniu do wszystkich w zasadzie kultur świata, ponieważ jest jedyną, która od samego swego zarania, od swoich greckich początków przejawiała niczym niepohamowaną tendencję do eksploracji i poznawania świata⁶⁸⁰. Skutkiem tej tendencji stały się zaś podboje kolonialne.

Punktem swoistego przecięcia w zetknięciu się kultur było przełamanie tzw. etnocentryzmu. Ten manifestował się w obliczu interakcji kultur, które były oceniane i postrzegane z punktu widzenia kultury własnej tego, kto postrzega, kultury zasadniczo też przecież lepszej, wyższej, którą przyjąć należy za punkt odniesienia⁶⁸¹.

Przewyciężenie etnocentryzmu, jeśli w ogóle w całości nastąpiło, to poprzez edukację międzykulturową, globalizację, interakcje międzynarodowe oraz rozwijanie świadomości i tolerancji wobec różnorodności kulturowej. Tym nie mniej zająć musiały po temu liczne etapy, w których modyfikacji ulegały ramy koncepcyjne i paradygmaty. W tych procesach upatrywać można korzeni współczesnej poprawności politycznej⁶⁸².

W każdej ze stykających się kultur obowiązywały wartości rdzenne, pewne fundamentalne, najważniejsze wartości, w każdym razie głęboko zakorzenione w danej kulturze i kształtujące tożsamość społeczną jej członków. Mogą być one rozpatrywane jako jeden z najbardziej podstawowych elementów kultury określonych społeczności, a istota ich

⁶⁸⁰ Kusio, U. (2023). *Od monady...* op. cit. s. 37.

⁶⁸¹ Ibidem, 41-49.

⁶⁸² Ibidem, 49-58.

tkwi w tym, że ich odrzucenie pociąga za sobą wykluczenie z grupy. Tym samym pewne aspekty kultury są bardziej istotne dla przetrwania całej wspólnoty niż inne⁶⁸³.

W kontekstach transkulturowych stanowią one problem, ponieważ niezwykle trudno jest łączyć przynależność do własnej kultury ze znajomością kanonu innej⁶⁸⁴. Wartości te stanowić mogą istotny składnik tożsamości, gdyż służą autodefiniowaniu każdego człowieka. Należą do nich choćby religia, język, rodzina, tradycja, wspólna historia, terytorium⁶⁸⁵.

Wartości rdzenne, jak się uważa, zachowały się we współczesnej kulturze, ale ulegały redefinicji, w tym także stopniowo ulegały wpływom międzykulturowym.

Należy w tym miejscu wprowadzić pojęcie szoku kulturowego. W realiach monady, opuszczenie jednej kultury i zanurzenie się w realiach innej, jako obcy w kulturze sobie obcych, oznacza przeżycie na wskroś traumatyczne⁶⁸⁶. Szok taki polegający co najmniej na dezorientacji i niepewności doświadczanej w chwili konfrontacji, w istocie przyczynia się do hybrydyzacji, ponieważ stymuluje procesy adaptacji i wymiany kulturowej, a więc i tworzenia nowych form kulturowych. Do przetrwania szoku niezbędna jest bowiem adaptacja⁶⁸⁷.

Współczesny świat zmierza w stronę wielokulturowości głównie poprzez migracje, a także inne globalne przepływy, choćby informacji i kapitału, które generują z dużą szybkością i znacznym natężeniem różnorodność oraz integrację kulturową.

Stąd też, jeśli dziś w ogóle mówić o kulturze narodowej, jest to pojęcie pomocnicze, odnoszące się do określonego wycinka kultury współczesnej.

Hybrydyzacja kultury polega więc na łączeniu elementów różnych kultur w nowe formy i praktyki, co jest wynikiem wzajemnych wpływów i mieszania się kultur w kontekście globalizacji i międzynarodowej wymiany kulturowej.

Do zagadnienia hybrydy, tego czym jest, o ile w ogóle już dziś istnieje, podejść można zasadniczo na dwa sposoby.

Można prowadzić eksplorację pojęcia w ramach koncepcyjnych, rozważać jej elementy teoretyczne. Konceptualnie, tak badana hybryda kulturowa obejmuje w jakimś stopniu nieokreśloną lub niedookreśloną hybrydowość, pewien produkt interakcji kulturowych, transformacji i tworzenia nowych form kulturowych właśnie przez mieszanie różnych elementów kulturowych. Niewiele to daje w aspekcie oceny na jakim etapie dziś jesteśmy.

⁶⁸³ Ibidem, 58.

⁶⁸⁴ Ibidem, 60.

⁶⁸⁵ Ibidem, 59.

⁶⁸⁶ Ibidem, 69-70.

⁶⁸⁷ Ibidem, 75

Dysponujemy ramami pojęciowymi do tego by opisywać, rozumieć, sposób, w jaki kultury mieszają się, dostosowują i wpływają na siebie nawzajem, wiemy też, że w istocie powstają nowe, hybrydowe tożsamości i praktyki, ale trudno orzec jakie etapy powstawania hybrydy mamy dotąd za sobą, a jakich jeszcze nie⁶⁸⁸.

Empirycznie zaś, różne aspekty hybrydyzacji obejmują wszystkie namacalne przejawy i obserwacje owego mieszania w realiach świata nas otaczającego. Zazwyczaj czyni się to przez studia przypadków, dowody etnograficzne lub zjawiska społeczno-kulturowe, w których obserwuje się i – zdecydowanie rzadziej – mierzy kulturową hybrydyzację. Tę badać można w językoznawstwie, praktykach kulinarnych, muzyce, zwyczajach społecznych itd. Widać na przykładzie ich mnogości, że hybrydyzacja zaszła dość daleko, spychając koncepcję kultury narodowej na zupełnie odległy plan.

Koncepcja i status hybrydy zajmują poczesne miejsce w debatach na temat imperializmu kulturowego i neokolonializmu. Sugeruje się, że podczas gdy hybrydowe formy kulturowe mogą być postrzegane jako przestrzeń oporu przeciwko dominacji kulturowej, są one również podatne na swoiste wrogie przejęcie przez globalne systemy kapitalistyczne, potencjalnie służąc celom neokolonialnym⁶⁸⁹. Tym samym więc debata wokół hybrydy ma poważne polityczne i ideologiczne implikacje. Skoro zaś współczesna hybrydowość jest produktem globalizacji, to w żadnym razie nie należy jej postrzegać jako kwalifikowanej formy różnorodności kulturowej, ale należy analizować ją w ramach struktur siły i gospodarki, które ułatwiają i ograniczają wymianę kulturową⁶⁹⁰.

Kwestionując tradycyjne postrzeganie czystości kulturowej i dostrzegając złożoność tego, w jaki sposób kultury dostosowują się dziś, w tym także stawiają opór w obliczu globalizacji, postrzegać można hybrydowość jako coś, co jest produkowane, konsumowane i przekształcane w towar w globalnej gospodarce kulturalnej⁶⁹¹.

⁶⁸⁸ Ackermann, A. (2012). Cultural hybridity: Between metaphor and empiricism. W: P. Stockhammer (red.), Conceptualizing Cultural Hybridization: Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context (str. 5–25). Springer..

⁶⁸⁹ Kraidy, M. M. (2002). Hybridity in cultural globalization. *Communication Theory*, 12(3), 316–339.

⁶⁹⁰ Ibidem.

⁶⁹¹ Ibidem.

4.4. Konflikty i wyzwania związane z tożsamością kulturową w erze transkulturowości

Zagadnienie konfliktów i wyzwań związanych z tożsamością kulturową uważać można za niezwykle skomplikowane. Jest tak głównie dlatego, że obrona lub modyfikacja postaw społecznych jest ważnym narzędziem demagogii oraz walki politycznej, jak również zajmuje poczesne miejsce w doktrynach politycznych i prawnych.

Tak oto wojną kulturową nazywa się zjadłe spory o rolę moralności i religii w Polsce i – szerzej – w Europie⁶⁹². Wojną kulturową jest walka polityczna w USA – swoista wojna domowa, w której atakowana i broniona ma być amerykańska jedność⁶⁹³. Na skalę międzynarodową, ważnym narzędziem wojny kulturowej jest ideologizacja globalnych trendów politycznych, np. ideologizacja walki ze zmianami klimatu, poprzez podpięcie pod nie postulatów moralnych, stylu życia, światopoglądu⁶⁹⁴.

W Polsce, głównie odnosi się ona do sporów o realizację lub odejście od postulatów ugrupowań konserwatywnych⁶⁹⁵.

Dla części uczonych jest to swoista wada dyskursu, zaś samo określenie pozostaje nieszczęśliwe⁶⁹⁶. Inni tymczasem zauważają, że może ona mieć charakter międzypaństwowy (jak Rosji przeciwko Ukrainie)⁶⁹⁷. Wojna kulturowa instrumentalizowana jest przez siły zewnętrzne, wrogie państwa i reżimy, ma więc zdaniem niektórych badaczy toczyć się globalnie, w miejsce dawnej zimnej wojny⁶⁹⁸.

W tym miejscu należy zauważyć, że mowa jest zasadniczo o czym innym w każdym z opisanych kontekstów i być może pojęcie to jest w istocie heterogeniczne, nie odnosząc się do tego samego. Plan imperialistyczny narzucenia określönemu państwu w jakimś stopniu zbliżonej, ale obcej wyrażnie kultury i tożsamości kulturowej nie jest tym samym co izolowany spór o rolę religii w pojedynczym państwie.

⁶⁹² Mróz, T. (2015). Polska wojna kulturowa: Pole bitwy i strony konfliktu. *Kultura Popularna*, 44(02), 120–129.

⁶⁹³ Dębski, S. (2020). Amerykańska wojna kulturowa. *Polski Przegląd Dyplomatyczny*, 82(3), 7–24.

⁶⁹⁴ Hoffman, A. J. (2012). Climate science as culture war. *Ross School of Business Paper*, 1361, 30–37.

⁶⁹⁵ Grotowska, S. (2020). "Wojna kulturowa" w codzienności: Problem nauczania religii w szkole w dyskursie prawicowych portali informacyjnych. *Przegląd Religioznawczy–The Religious Studies Review*, 1(275), 159–170.

⁶⁹⁶ Biedrzycki, K. (2023). Wojna kulturowa i nauka rozmowy: Polonista walczący, polonista budujący. *Annales UMCS Sectio N Educatio Nova*, 8(1), 33–47.

⁶⁹⁷ Możgin, W. (2022). Wojna kulturowa między Rosją a Ukrainą. *Politeja-Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 19(78), 17–33.

⁶⁹⁸ Wilczyński, W. J. (2020). Sowieckie źródła współczesnej wojny kulturowej. *Przegląd Geopolityczny*, 33, 173–191.

Przechodząc do dalszych egzemplifikacji, można intuicyjnie odczuć, że jeszcze inne źródła, narzędzia i znaczenie będzie miał spór o agendę globalną i to, co należy robić ze zmianami klimatu, czy może ubiór i podróże lotnicze mają znaczenie, czy też może poprzestać na modernizacji elektroenergetyki, albo nawet przyjąć ocieplenie za zupełnie korzystne, zwłaszcza tam, gdzie zima dezorganizowała życie społeczne i gospodarcze, tak jak to było swego czasu w Polsce. Będzie on jednocześnie globalny i lokalny, inne osie i argumentacje będzie miał w przestrzeni kosmopolitycznej, a inne w regionalnej.

Kiedy mówimy jednak o konflikcie kulturowym konkretnie w erze transkulturowości, to nie będzie miał (lub będzie miał mniejsze) znaczenia spór w granicach monady, co do tego jakie elementy ideologii politycznej powinny być bardziej nienawidzone od innych, lecz przede wszystkim znaczenie będzie miało oddziaływanie ze sobą kultur, które weszły w interakcje oraz sam mechanizm napięć związanych z transkulturowością.

Kwestie hybrydyzacji oraz transkulturowości były w istotnym zakresie przedmiotem uwagi przy wyjaśnianiu konfliktów pomiędzy kulturami. Jak już wskazywano, sam Hannertz w kontekście oddziaływania lokalność – globalność dostrzegał ryzyko i występowanie konfliktów.

Historycznie najsilniej ugruntowana jest teoria powiązania wojny kulturowej ze zderzeniem obcych sobie cywilizacji. W takim kontekście jawią krucjaty chrześcijan przeciwko muzułmanom w Ziemi Świętej (1095-1291), kolonializm poczynsany od XV wieku, który postrzegać można jako głęboki konflikt kulturowy, mający swe reminiscencje do dnia dzisiejszego, ale także wojny przeciwko cywilizacjom zastanym w Nowym Świecie, np. podbój Azteków (1519-1521) i Inków (1532) przez Hiszpanów. W aspekcie teorii cywilizacji, za typowy konflikt pomiędzy cywilizacjami bez cienia wątpliwości uważać należy zimną wojnę (jako konfrontacja cywilizacji zachodniej ze wschodnioeuropejską lub prawosławną, mimo że oczywiście brak było kontekstu religijnego po stronie komunistycznej). Można nawet dopatrywać się pierwotnych i wtórnych zderzeń cywilizacji, jak określilibyśmy najpierw brytyjskie panowanie w Indiach, a więc konflikt cywilizacji autochtonicznej z zachodnią, a następnie podział Indii, a więc wtórny konflikt także z cywilizacją islamską.

Głównym teoretykiem zderzenia kultur jest bez wątpienia S. Huntington. Pierwszoplanowym źródłem konfliktów na świecie po zakończeniu zimnej wojny mają być – jak prognozował ten autor - nie ideologie czy ekonomia, lecz kulturowe i religijne różnice między cywilizacjami⁶⁹⁹.

⁶⁹⁹ Huntington, S. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22–49.

Problemem w ocenie takich teorii jest brak możliwości pełnego oddzielenia różnych płaszczyzn konfliktu. Przykładowo, ideologie, ekonomia, kultura i religia jak jeden mąż i na jednym poziomie są chociażby osiami uprzednio scharakteryzowanego konfliktu w Delcie Nigru i zapewne wielu pozostałych i niezwykle trudno te płaszczyzny wyabstrahować. Globalizacja zresztą jest zjawiskiem jednocześnie ekonomicznym oraz kulturowym, ale i – z całą pewnością – ideologicznym, a niewykluczone że być może w niektórych aspektach⁷⁰⁰ religijnym.

Teoria Huntingtona została poważnie nadszarpnięta, a w istocie dowodnie obalona, badaniami empirycznymi przeprowadzonymi przez Jonathana Foxa na początku XXI wieku. Autor ten zarzucił wskazanej teorii niespójność (nieostrą klasyfikację cywilizacji), a także wykazał, że konflikty cywilizacyjne w rozumieniu Huntingtona stanowią mniejszość konfliktów etnicznych. Zarazem konflikty między Zachodem a cywilizacjami chińsko-konfucjańskimi i islamskimi, które Huntington przewidywał jako główne konflikty w erze po zimnej wojnie, stanowiły niewielką mniejszość konfliktów cywilizacyjnych. Nie było także statystycznie istotnych dowodów, że intensywnością konfliktów etnicznych na tle cywilizacyjnym wzrosła w porównaniu z innymi rodzajami konfliktów etnicznych od zakończenia zimnej wojny⁷⁰¹.

Z tym tylko, że już po opublikowaniu badań Foxa doszło do eskalacji tego rodzaju konfliktów, w szczególności do amerykańskiej wojny z terroryzmem. Mimo to autor podtrzymał swoje ustalenia⁷⁰². Dalej jednak, zaczęły się sprawdzać i inne przypuszczenia Huntingtona, choćby w postaci konfrontacji politycznej i gospodarczej z elementami militarnymi, między USA i Chinami.

Bardzo intensywnie w kontekście teorii Huntingtona badana jest wojna na Ukrainie jako typowe zderzenie cywilizacji, rosyjskiej i zachodniej⁷⁰³, z tym tylko że – znów – sam autor zaliczał jednoznacznie Ukrainę do cywilizacji prawosławnej, poprzez milczące ujęcie w niej całego obszaru Europy Wschodniej, nie zaliczał jej do państw o szczególnych cechach (izolowanych lub przynależnych do różnych cywilizacji). Co więcej wyrażał tezę, że próby

⁷⁰⁰ Cfr.: Cleveland, M., Laroche, M., Hallab, R. (2013). Globalization, culture, religion, and values: Comparing consumption patterns of Lebanese Muslims and Christians. *Journal of Business Research*, 66(8), 958-967.

⁷⁰¹ Fox, J. (2002). Ethnic minorities and the clash of civilizations: A quantitative analysis of Huntington's thesis. *British Journal of Political Science*, 32(3), 415-434.

⁷⁰² Idem, (2005). Paradigm lost: Huntington's unfulfilled clash of civilizations prediction into the 21st century. *International Politics*, 42, 428-457.

⁷⁰³ Czajkowski, M. (2017). Konflikt na Ukrainie jako huntingtonowskie zderzenie cywilizacji. *Gdańskie Studia Międzynarodowe*, 15(1-2); Karácsonyi, D., Kocsis, K., Kovály, K., Molnár, J., Póti, L. (2014). East-West dichotomy and political conflict in Ukraine-Was Huntington right?. *Hungarian Geographical Bulletin*, 63(2), 99-134;

politycznej zmiany przyporządkowania państw do innych cywilizacji nigdy się dotąd nie powiodły⁷⁰⁴. Wniosek z tego, że wojna na Ukrainie, jeśli może być uważana za potwierdzenie tez Huntingtona, to tym bardziej za ich ostateczną falsyfikację.

Inne, ale w gruncie rzeczy zbieżne teorie cywilizacji proponowali także inni uczeni, również wskazując na założenia, które miałyby dowodzić konfliktów cywilizacji, np. Oswald Spengler⁷⁰⁵, Arnold J. Toynbee⁷⁰⁶, Feliks Koneczny⁷⁰⁷. Wydaje się, że w każdej z tych teorii funkcjonują elementy trafności, w tym także predykcyjnej (jak w przypadku wpływu hipotetycznej przynależności Rosji do cywilizacji turańskiej według Konecznego i jej wpływu na rzeczywistość polityczną tego państwa), ale każda z nich przeżyła także silne tąpnięcie falsyfikacyjne (np. istnienie państwa Izrael, gdy Koneczny przewidywał, że w cywilizacji żydowskiej genetycznie wręcz nie ma zdolności do utworzenia własnego państwa, choćby przez to, że Żydzi nie są zdolni do wzięcia na siebie trudów służby wojskowej).

W odpowiedzi na teorie cywilizacji, Edward Said zaproponował teorię ignorancji, wskazując, że spory międzykulturowe wynikają z niewiedzy, stereotypów, retoryki, a nie uproszczeń takich jak rzekome konflikty cywilizacji. Zanegował nawet znaczenie różnic międzykulturowych w ujęciu cywilizacyjnym w ogóle⁷⁰⁸.

Współcześnie niewątpliwie głównym i najważniejszym obszarem konfliktów związanych ze zderzeniem kultur są konflikty etniczne. Teoria konfliktu etnicznego, bardziej szczegółowa niż teoria cywilizacji, oddaje lepiej uwarunkowania państw zróżnicowanych etnicznie, gdzie nie może być mowy o jasnym określeniu przynależności narodowościowej, a już tym bardziej cywilizacyjnej dużej części społeczeństwa.

W świecie zglobalizowanym mają one szczególnie duży potencjał do występowania, ponieważ spośród 192 państw członkowskich ONZ jedynie 12 krajów jest względnie monolitycznych etnicznie. Skutkowało to tym, że w II połowie XX wieku miały miejsce 93 wojny na tle etnicznym (trzydzieści w Azji, dwadzieścia dwie w Afryce Północnej, dziesięć w Europie i dwie w Ameryce Łacińskiej)⁷⁰⁹. Ich związek z globalizacją jest dwojaki w tym sensie, że przecież ruchy migracyjne zwiększają zróżnicowanie etniczne państw i będą

⁷⁰⁴ Huntington, S. (1993). *The clash...* op. cit.

⁷⁰⁵ Weigert, H.W. (1942). Oswald Spengler, twenty-five years after. *Foreign Affairs*, 21, 120.

⁷⁰⁶ Hall, I. (2014). 'Time of Troubles': Arnold J. Toynbee's twentieth century. *International Affairs*, 90(1), 23–36.

⁷⁰⁷ Białkowski, I. (2009). Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacji. *Przegląd Geopolityczny*, 01, 101–118.

⁷⁰⁸ Said, E.W. (2014). *The clash of ignorance*. W: J. Dittmer, J. Sharp (red.), *Geopolitics: An Introductory Reader*. Routledge, London, s. 191–194.

⁷⁰⁹ Mohammadzadeh, H. (2016). The causes of ethnic conflict in multi-ethnic societies. *World Scientific News*, 42, 156–166.

obniżały tylko liczbę tych, które pozostały etnicznie jednolite. Z drugiej strony wyżej wzmiankowane wojny na tle etnicznym pozbawiły dachu nad głową 25 milionów ludzi, wywołując ogromne fale migracyjne, zwiększające zróżnicowanie etniczne świata.

Zasadniczo istnieją trzy główne sposoby wyjaśnienia tego typu konfliktów.

Pierwsza teoria odnosi się do darwinizmu politycznego oraz rywalizacji pomiędzy grupami etnicznymi. Tak jak klasyczny darwinizm polityczny zakładał, że przetrwają jedynie silniejsze narody, ma miejsce rywalizacja oraz ewolucja narodów oraz państw narodowych, tak tutaj mamy do czynienia z uznaniem rywalizacji także grup etnicznych, które stawiają sobie określone cele polityczne (w tym separatyzm i niepodległość), a na drodze do ich realizacji stoją inne grupy etniczne. Przedłużeniem tego stylu myślenia jest to, że grupy etniczne w warunkach państwa wielokulturowego rywalizują o wpływy i zasoby, a cele polityczne osiągają przeciwko innym grupom. Teorię taką propagował m.in. Donald Horowitz. W tym miejscu należy dodać, że jego obserwacje w państwach wieloetnicznych stoją w jaskrawej kontrze do koncepcji transkulturowości, albowiem w jego interpretacji wszelkie wyróżniki zróżnicowania kulturowego – przynależność etniczna, język, religia, rasa, prowadzą do silnej tendencji do tworzenia etnicznych ugrupowań i partii politycznych, które potem rywalizują ze sobą⁷¹⁰. Niezwykle trudno mówić o transkulturowości, jeśli każda grupa obstaje przy własnej samoidentyfikacji, dąży do realizacji własnych celów, a w procesie demokratycznym wybiera „swoich”.

Drugie spojrzenie jest zgoła odwrotne, wychodzi od tego, że współistnienie ludzkich kultur jest z definicji pokojowe i harmoniczne. Gdy jednak jedna z nich czuje się pokrzywdzona, dyskryminowana, jej udziałem staje się bunt przeciwko uciskowi oraz niedowartościowaniu. W oparciu o analizę 275 ugrupowań etniczno-politycznych lat 90 XX w., pod kątem tendencji rebelianckich i separatystycznych wnioski potwierdzające takie rozumienie sprawy wysunął Ted Gurr⁷¹¹. Należy przy tym pamiętać, że prowadził on badania akurat w okresie dynamicznych zmian ładu międzynarodowego, kształtowania się nowych bytów politycznych, a w dodatku w oparciu o retorykę polityczną partii, która może różnymi sposobami zagrzewać do walki o zaspokojenie aspiracji politycznych, odnosząc się do wszelkiej skutecznej argumentacji, niezależnie od tego ile prawdy w istocie leży w mobilizacyjnych hasłach.

⁷¹⁰ Horowitz, D.L. (2014). Ethnic power sharing: Three big problems. *Journal of Democracy*, 25(2), 5–19.

⁷¹¹ Gurr, T.R. (2002). *Peoples Versus State: Minorities at Risk in the New Century*. United States Institute of Peace Press, 275–288.

Gdyby chcieć skonfrontować obie powyższe teorie, można wyprowadzić dwojaką interpretację. Z jednej strony powiedzieć można, że rację mają zwolennicy pierwszego podejścia. Argumentacja Horowitza potwierdza się, gdy spojrzymy na państwa demokratyczne, w których nie sposób mówić o ucisku ze strony władz centralnych, a jednak ugrupowania etniczne powstają, często z radykalną agendą. Występują one na przykład w Bułgarii i Rumunii, gdzie sytuacja praw człowieka jest stosunkowo korzystna⁷¹², w Nigerii, gdzie istotnie istnieje marginalizacja pewnych grup etnicznych (np. W Delcie Nigru), ale inne charakteryzują się wielką swobodą polityczną, mają reprezentacje parlamentarne oraz kształtują lokalność według nawet skrajnych swych postulatów, np. W stanach, gdzie obowiązuje prawo szariatu⁷¹³. W sukurs wskazanemu ujęciu szłyby także konflikty bałkańskie, gdzie poszczególne narody walczyły nie tylko o granice rodzących się państw, ale i pozycję polityczną swoich mniejszości w tych państwach.

Dруга zaś interpretacja prowadziłaby do wniosku, że teorie te są komplementarne. Mianowicie własna tożsamość, a zatem i odrębność kulturowa, prowadzą do tworzenia ugrupowań o charakterze etnicznym, ale politycznych. Dopiero gdy zachodzą uwarunkowania, o których mówi Gurr, jedna z grup góruje nad drugą wpływami, prawami, możliwościami rozwoju, następuje przejście do tworzenia ugrupowań zbrojnych i konflikt. Taka dynamika do pewnego stopnia miałaby potwierdzenie w tym, co można było zaobserwować w Republice Południowej Afryki gdzie po ustaniu apartheidu partie etniczne osłabły⁷¹⁴. Celowość walki politycznej straciła na znaczeniu, więc także i ugrupowania ją prowadzące zeszły z pierwszego planu. Idąc tym tokiem rozumowania można spojrzeć na przykład rzezi w Rwandzie, gdzie przecież Tutsi i Hutu nie różnili się w istotny sposób kryteriami etnicznymi, a raczej stanowili warstwy społeczne, gdzie jedna odczuwała rodzaj żalu z powodu wyższego statusu społecznego drugiej, a więc czuła się w praktyce swego istnienia dyskryminowana i uciskana.

Za tym, że istnieje wiązka przyczyn, które kolejno mają swój udział coraz głębszej eskalacji i w końcu eksplozji napięcia mogą – jak się zdaje – przemawiać starsze badania empiryczne. Na przykład, analizy historycznych wzorców konfliktów etnicznych występujących w przestrzeni politycznej USA wskazują, że te swoje korzenie mają przede wszystkim w dysproporcjach społeczno-ekonomicznych, rywalizacji o władzę polityczną

⁷¹² Roger, A. (2002). Economic development and positioning of ethnic political parties: Comparing post-communist Bulgaria and Romania. *Southeast European Politics*, 3(1), 20–42.

⁷¹³ Adegbami, A., Uche, C.I. (2015). Ethnicity and ethnic politics: An impediment to political development in Nigeria. *Public Administration Research*, 4(1), 59.

⁷¹⁴ Piombo, J. (2005). Political parties, social demographics and the decline of ethnic mobilization in South Africa, 1994–99. *Party Politics*, 11(4), 447–470.

i odmiennych wartościach kulturowych i religijnych wśród różnych grup etnicznych. Czynniki przyczyniające się do tych konfliktów obejmują nasilenie migracji, która generuje zmiany demograficzne, a także kryzysy gospodarcze, które zwiększają konkurencję i napięcia oraz strategie partii politycznych, które dążą do wykorzystywania podziałów etnicznych dla doraźnej korzyści wyborczej⁷¹⁵.

Jest jednakże i trzecia teoria, która większe znaczenie przypisuje emocjom, obawom, lękom społecznym, zaś przyczyn konfliktu etnicznego upatruje nie w kalkulacji politycznej lub obronie przed uciskiem, a w ksenofobii. W sukurs takiemu podejściu zdaje się iść, choć raczej przez pryzmat ogólnego paradygmatu nauk o bezpieczeństwie, Barry Posen, dla którego eskalacja przemocy, strachu, jest funkcją niepewności co do intencji innych grup etnicznych⁷¹⁶.

Podkreślić należy, że przypadki, gdy do waśni etnicznych dochodzi natychmiast po zniesieniu kagańca autorytaryzmu wymuszające względny ład i porządek na danym obszarze, mogą sugerować, że poczucie niższości, ucisku, mają znaczenie raczej drugorzędne względem aspiracji politycznych oraz właśnie emocji, poczucia niepewności co do intencji innych grup. Przykładem tego mogą być liczne konflikty na Bliskim Wschodzie będące następstwem najpierw inwazji USA na Irak, a potem tzw. Arabskiej Wiosny.

Tym, co ostatecznie mogłoby rozstrzygać za przyjęciem tezy Posena, iż w istocie większą rolę ogrywają czynniki emocjonalne, a nie polityczne, są wyniki badań empirycznych nad zbrodniami i czystkami etnicznymi przeprowadzonych w Bośni i Hercegowinie. Wynika z nich dobitnie, że polaryzacja na danym obszarze ma znacznie silniejsze powiązanie z intensywnością przemocy niż stopień zróżnicowania etnicznego, gdzie przecież – w interpretacjach Horowitza i Gurra, więcej grup walczyłoby o realizację swoich celów politycznych, a zatem to tam byłoby więcej napięć. Okazuje się bowiem, że poważna przemoc rozumiana jako duża liczba ofiar może być powiązana ze stanem spolaryzowania, a nie ekstremalnego rozdrobnienia. Tym nie mniej, badania te można interpretować także w ten sposób, że przemoc rozwija się tam, gdzie występuje wielość grup, ale takie grupy muszą być również dostatecznie duże i tym samym silne, aby mogły sobie pozwolić na wysoki poziom brutalności względem innych⁷¹⁷.

Obok różnic etnicznych, inną pierwszoplanową przyczyną konfliktów kulturowych niewątpliwie może być religia.

⁷¹⁵ McSeveney, S.T. (1973). Ethnic groups, ethnic conflicts, and recent quantitative research in American political history. *The International Migration Review*, 7(1), 14–33.

⁷¹⁶ Posen, B.R. (1993). The security dilemma and ethnic conflict. *Survival*, 35(1), 27–47.

⁷¹⁷ Costalli, S., Moro, F.N. (2011). The patterns of ethnic settlement and violence: A local-level quantitative analysis of the Bosnian War. *Ethnic and Racial Studies*, 34(12), 2096–2114.

Istnieją w dyskursie naukowym trzy zasadnicze sposoby patrzenia na tego rodzaju konflikty.

Pierwszy sposób pojmowania wiąże te konflikty z tożsamością kulturową oraz lokalizacją geograficzną. Jawią się one jako coś nieodzownego, ale i występującego w szerszej wiązce czynników, które pchają ludzi do walki. Wyrazem takiego myślenia są chociażby teorie Huntingtona. W ramach takiego spojrzenia konflikty religijne są nieodzowne. Nawet jeśli to nie sama religia powoduje konflikty, to jest stawiana jako generator nacjonalizmu, populizmu, nowej zimnej wojny. W takich barwach znaczenie religii w konfliktach postrzega Mark Juergensmeyer, dla którego terroryzm religijny stanowi wyraz metafizycznej walki dobra ze złem⁷¹⁸, a zatem coś absolutnie nieodzownego

Na pograniczu takiego nurtu rozumienia konfliktów występują debaty o charakterze ocennym, np. islam jako religia pokoju vs. proste utożsamianie terroryzmu z islamem.

Drugie spojrzenie zakłada, że religia sama w sobie nie jest przyczyną konfliktów, rola jej zaś zależy od innych czynników oraz tego jak jest nauczana, postrzegana, wyzwana. Religia przestaje tu być elementem nieodzownego konfliktu kultur. Liczni uczeni dostrzegają, że religia może być zarówno źródłem przemocy, jak i pokoju. Przykładem jest tu myśl Scotta Appleby'ego (religijny aktorzy konfliktów mogą jednocześnie promować pokój i konfrontację – ambiwalencja religii w zależności od czynników społecznych)⁷¹⁹, z tym że nie wyczerpuje ona oczywiście bardzo szerokiej objętości i długości tradycji dyskursu filozoficznego w zakresie tego typu postrzegania religii.

Pokrewne temu nurtowi są teorie, które kładą nacisk na mechanizmy świadomej i nieświadomej instrumentalizację religii dla osiągania celów politycznych. W skrajnym przypadku religia może być tu uzasadnieniem lub upustem dla określonych zjawisk społecznych lub tendencji globalnych. Takie założenie odnaleźć można w teorii Davida Rapoporta, który wyróżnia cztery fale współczesnego terroryzmu i wychodzi z tezą, że terroryzm o podłożu religijnym jest fazą w ewolucji globalnego terroryzmu⁷²⁰.

Różnice religijne niewątpliwie występują i mogą być zarzewiem konfliktów tam, gdzie powstaje zróżnicowanie kulturowe społeczeństw. Występują one nawet w obrębie

⁷¹⁸ Juergensmeyer, M. (1996). The worldwide rise of religious nationalism. *Journal of International Affairs*, 50(1), 1–20.

⁷¹⁹ Appleby, R. S. (2023). The ambivalence of the sacred: Religion, violence, and reconciliation. *Pro Ecclesia*, 12(1), 116–118.

⁷²⁰ Rapoport, D.C. (2013). The four waves of modern terror: International dimensions and consequences (str. 282-310). W: J.M. Hanhimäki, B. Blumenau (red.), *An International History of Terrorism: Western and Non-Western Experiences*, Routledge, London, 282-310.

pojedynczych rodzin, obserwacje tego rodzaju pochodzą nawet z obszarów, które nie są tradycyjnie uważane za przestrzeń typowych sporów religijnych, np. pochodzą one z Kolumbii⁷²¹.

Jeśli zaś chodzi o konflikty zbrojne pomiędzy większymi zbiorowościami oraz bytami politycznymi, bardzo typowe były one w historii, choćby w postaci wojen przeciwko heterikom w obrębie danej przestrzeni kulturowej⁷²² (ta forma konfliktów nadal zresztą występuje m.in. na Bliskim Wschodzie), a także krucjaty religijne. Duże znaczenie kulturowe religii widoczne jest na przykładzie tego, że może pobudzać do tworzenia nowych, zróżnicowanych kulturowo państw, w których staje się ona w zasadzie jedynym czynnikiem spajającym. Czynnikiem takim była ona m.in. w historii Belgii oraz Szwajcarii⁷²³. Na tym tle występują konflikty powodowane dążeniem do ustanowienia obszarów prawa religijnego, tak jak było to w przypadku Państwa Islamskiego Iraku i Lewantu.

Z danych empirycznych z kontynentu afrykańskiego wynika, że religia rzeczywiście odgrywa znaczącą rolę w konfliktach zbrojnych (współcześnie dotyczy to Czadu, Etiopii, Nigerii, Konga, Sudanu i Ugandy). Czynnikiem wybuchu takich konfliktów jest równoległe istnienie różnych tożsamości kulturowych w danym państwie oraz zmiany demografii religijnej⁷²⁴.

Dokładna ich analiza jest trudna, ponieważ w niektórych obszarach świata zróżnicowaniu religijnemu towarzyszą walki na tle politycznym oraz spory o dochody z eksploatacji złóż naturalnych. Dotyczy to chociażby Republiki Środkowoafrykańskiej⁷²⁵.

Paradoksalnie, badania empiryczne wskazują, że długotrwałość i intensywność konfliktu religijnego (mierzone liczbą ofiar śmiertelnych) oraz występowanie ropy naftowej na danym obszarze sprzyjają porozumieniu poprzez mediację. Nie ma natomiast znaczenia, jakie konkretnie postulaty religijne są wysuwane oraz jakie mają znaczenie dla stron⁷²⁶.

⁷²¹ Rendon, M., Alba, L., Rodrigues, M., Juan, P., & others. (2020). Quantitative analysis of intrafamily religious violence in Bogotá city (Colombia). *Revista Espacios*, 41(49), 46–68.

⁷²² Moore, R.I. (2008). The war against heresy in medieval Europe. *Historical Research*, 81(212), 189–210.

⁷²³ Boespflug, F. (2010). The history of religions and francophone research in Europe: Main disciplinary trends in Switzerland, France, Belgium, and Luxembourg. *Religion*, 40(4), 259–270.

⁷²⁴ Basedau, M., Vüllers, J. (2010). Religion and armed conflict in Sub-Saharan Africa, 1990 to 2008—Results from a new database. *SGIR 7th Pan-European Conference on IR*, Stockholm, Sweden, 9–11.

⁷²⁵ Tomolya, J. (2014). Crisis in the Central African Republic: Is it a religious war in a godforsaken country or something else? *AARMS – Academic and Applied Research in Military and Public Management Science*, 13(3), 457–476.

⁷²⁶ Janson, E. (2019). Mediating with God: Quantitative analysis on mediation and religiosity—What effect does severity of conflict have on mediation onset in religious conflicts? Retrieved from <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1277714/FULLTEXT01.pdf> (dostęp: 12.05.2024).

Z danych empirycznych przeważa obraz, że konflikty zbrojne na tle religijnym przeważnie nie mają nic wspólnego z transkulturowością, hybrydyzacją ani homogenizacją. Mają one natomiast związek z globalizacją, jednak bardzo słaby – powiązany głównie z implementacją dziewiętnastowiecznej idei państwa narodowego. Przykładowo, rozwarstwienie i heterogeniczność społeczeństw Azji Południowej prowadzi do konfliktów specyficznych dla tego obszaru świata spowodowanych rozdźwiękiem między rzeczywistością empiryczną a modelem budowania państwa i narodu, przyjętym z Europy Zachodniej. Przedmiotem sporów, które prowadzą do walki politycznej i zbrojnej są tam rola państwa narodowego, kwestia tożsamości i równości, tożsamość jako źródło inkluzji i wykluczenia oraz tożsamość mniejszości rzutująca na spójność społeczną⁷²⁷.

Ponadto podkreślić należy, że tożsamość religijna jako kategoria sprzyjająca konfliktom rzadko występuje samodzielnie, a przeważnie jest elementem wiązki przyczyn. Występuje np. empirycznie wykazany związek pomiędzy motywacją religijną a skutecznością formacji polityczno-wojskowych w pozyskiwaniu kandydatów na uzbrojonych rebeliantów, jednakże związek ten jest silniejszy przy uwzględnieniu kwestii wykształcenia oraz rozwoju ekonomicznego obszaru⁷²⁸. Nakładają się we wskazanym kontekście czynniki społeczno-ekonomiczne, które dopiero otwierają drogę dla religijnej motywacji do walki.

Widzimy na podstawie powyższej argumentacji, że nie występuje w typowych warunkach konfliktów, bezpośredni mechanizm, w którym globalizacja powoduje transkulturowość a ta prowadzi do konfliktu na tle religijnym. Przykłady przeciwnie, gdzie taki wpływ jest widoczny są nieliczne. Przykładowo istnieje uchwytne powiązanie między wpływem procesów globalizacyjnych na postawy indywidualne a konfliktami hindusko-chrześcijańskimi oraz hindusko-muzułmańskimi, w tym powodowane nacjonalizmem hinduskim we współczesnych Indiach⁷²⁹.

Mimo wszystko, jeśli spojrzeć na konflikty cywilizacyjne, etniczne, religijne, ich związek z transkulturowością okazał się do tego momentu stosunkowo słaby. Przebieg części z nich, zwłaszcza w niektórych ujęciach teorii konfliktu etnicznego zdaje się wręcz obalać teorię o transkulturowości współczesnego świata.

⁷²⁷ Oommen, T. K. (2019). Identity assertions and context of conflicts in South Asia. W: V. Sachdeva, Q. Pradhan, A. Venugopalan (red.), *Identities in South Asia* (str. 16-31). Routledge India.

⁷²⁸ Knutas, F. (2019). Religion and recruitment: A quantitative study on the effects of religious motivations for conflict on rebel recruitment. Pobrano z: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1071530/FULLTEXT01.pdf> (dostęp: 24.04.2024).

⁷²⁹ Bauman, C.M. (2013). Hindu-Christian conflict in India: Globalization, conversion, and the coterminous castes and tribes. *The Journal of Asian Studies*, 72(3), 633–653..

Inaczej jednak wygląda sytuacja, gdy spojrzeć na postawy jednostek i niewielkich ich grup. Na tym tle lepiej widoczne są zarówno procesy transkulturowości, przemiany społeczeństw w transkulturowe, jak i zagrożenia, które z tego wynikają. Podkreślić jednakże należy, że krajobraz tych zagrożeń nie wskazuje, aby występowały one samoistnie wyłącznie z powodu transkulturowości społeczeństw i tylko w takich realiach się ujawniały. Przeciwnie, transkulturowość wydaje się wzmacniać określone zagrożenia społeczne.

Przede wszystkim zagrożeniem takim jest polaryzacja. Transkulturowość prowadzić może do polaryzacji społecznej na co najmniej kilka sposobów, m.in. poprzez mechanizmy interpretacji kulturowych, oporu wobec zmian tradycyjnych norm i konflikty między zachowaniem tożsamości a dostosowaniem się do nowych wpływów kulturowych.

Od strony psychosocjologicznej uwzględnić należy, że badania ilościowe prowadzone we współczesnym środowisku informacyjnym dowodzą niezbicie pewnych tez dotyczących polaryzacji społecznej, które wynikać mogą już z prostej intuicji badawczej. Mianowicie, jednostkom, które mają jasno sprecyzowaną, „jednokierunkową” postawę, trudno zmienić ją w inną, przeciwną poprzez interakcję⁷³⁰. Może się więc wydawać, że tym trudniej o zmianę postawy, jeśli jest to bardziej wymagająca interakcja międzykulturowa, która wymaga pokonania nie tylko bariery światopoglądowej, ale i bariery różnic kulturowych.

Co więcej, jednostki o niższym poziomie konformizmu w ramach pewnego progu są bardziej skłonne do tworzenia polaryzacji wśród innych⁷³¹. W tym miejscu zwrócić należy uwagę, że konformizm jest cechą i zachowaniem polegającym na dostosowywaniu swojej opinii do większości. Gdy ta większość trudniejsza jest do rozpoznania, gdyż występują różne wpływy i bodźce kulturowe, zaś cały dyskurs społeczeństwa transkulturowego jest rozmyty i niespójny, skutkiem powinna być raczej ekspresja non-konformizmu niż konformizmu, a zatem rozkwit nowych zarzewi postaw polaryzacyjnych

Na powyższym z kolei tle istnieje także inny spór, który moglibyśmy nazwać swoistą pułapką poprawności politycznej.

Z jednej bowiem strony, specyficzna dla społeczeństwa heterogenicznego komunikacja medialna nie uwzględnia nadal postulowanych postaci komunikacji międzykulturowej, ponieważ uwzględnienie trudności i kości niezgody jako główny temat komunikacji zamiast dążenia do kompromisu i uspokojenia sytuacji, wzmacnia konflikt społeczny⁷³².

⁷³⁰ Chen, T., Li, Q., Yang, J., Cong, G., Li, G. (2019). Modeling of the public opinion polarization process with the considerations of individual heterogeneity and dynamic conformity. *Mathematics*, 7(10), 917.

⁷³¹ Ibidem.

⁷³² Basalamah, S. (2008). Translation between pacification and polarization. *Transcultural*, 1(1), 25–47.

Z drugiej zaś strony, w komunikacji społecznej i medialnej dążyć do owego kompromisu i uspokojenia sytuacji, wyciszając wzmiankowane trudności oraz kości niezgody, dochodzimy do dylematu poprawności i hiperpoprawności politycznej, powodujące tak szkodliwe zjawiska, jak autocenzura dziennikarzy.

Tym samym istnieje sprzeczność pomiędzy potrzebą zażegnania nieporozumień kulturowych a wolnością słowa, przy czym zarówno podsycanie takich nieporozumień, jak i ograniczanie wolności słowa w oczywisty i ewidentny sposób przyczynia się do polaryzacji społecznej, ponieważ zbudza w społeczeństwie reakcje emocjonalne oraz opór.

Transkulturowość społeczeństw prowadzi również do konsekwencji w obszarze przestrzeni informacyjnej. Współcześnie, szybkie rozprzestrzenianie się fałszywych informacji, w tym także przy użyciu technologii sztucznych inteligencji, stanowi poważne zagrożenie bardzo często omawiane. Dezinformacja szerzona w internecie może zaś pogłębiać podziały społeczne, wpływać na wyniki wyborcze, a nawet służyć do wzniecania niepokojów społecznych. Jednym z jej głównych, osiowych tematów szczególnie często bywa zagadnienie imigrantów oraz uchodźców⁷³³. Tematyka ta daje też dobre podstawy do tworzenia narracji spiskowych⁷³⁴.

Bez cienia wątpliwości, wyzwanie to jest dodatkowo komplikowane przez globalny zasięg sieci cyfrowych, które przekraczają granice kulturowe, utrudniając zarządzanie przepływem informacji i jego regulację.

Dalszymi zagrożeniami są terroryzm i przestępczość, którym mogą sprzyjać realia społeczeństwa transkulturowego.

Utrata i poszukiwanie własnej tożsamości oraz opór przed globalizacją na poziomie lokalnym prowadzić mogą do fundamentalizmu religijnego, zwłaszcza islamskiego⁷³⁵.

W Europie rozpoznane jest zjawisko radykalizacji jako transformacji jednostek w terrorystów, w tym nawet -samobójców. Znaczenie w tym procesie mają podkreślając rolę osobiste traumy, doświadczenia upokorzenia i bycia świadkiem przemocy, które często

⁷³³ Olargu, G. O. (2023). The rapid diffusion of fake news: An analysis of content on migration, refugees, and conflict on international fact-checking platforms. *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 65, 61–87.

⁷³⁴ Gaston, S., Uscinski, J.E. (2018). Out of the shadows: conspiracy thinking on immigration. Pobrano z: <https://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2018/12/Out-of-the-Shadows-Conspiracy-thinking-on-immigration.pdf> (dostęp: 19.05.2024).

⁷³⁵ Salzman, M. B. (2008). Globalization, religious fundamentalism, and the need for meaning. *International Journal of Intercultural Relations*, 32(4), 318–327.

prowadzą do pragnienia zemsty i nasilają nienawiść⁷³⁶. Na tym już etapie widać, że istnieje dwojaki związek między radykalizacją, a realiami społeczeństwa transkulturowego. Przedstawione uwarunkowania radykalizacji są bowiem bez wątpienia spójne z ujęciem uwarunkowań w niektórych ujęciach teorii konfliktu etnicznego, a zarazem spójne z niektórymi ścieżkami akulturacji.

Zwłaszcza ostatni aspekt będzie tu szczególnie istotny, ponieważ radykalizacja warunkowana jest uczuciami alienacji i odrzucenia, których doświadczają muzułmanie w społeczeństwach zachodnich, a pogłębiane są one przez trudności w integracji społecznej, dyskryminację i kryzysy tożsamości⁷³⁷.

Radykalne interpretacje islamu, często propagowane przez niektórych imamów i meczety finansowane przez radykalne elementy, odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu przekonań potencjalnych terrorystów⁷³⁸. W tym miejscu widać kolejne wpływy społeczeństwa transkulturowego oraz globalizacji. Związki z zagranicznymi centrami religijnymi, a więc cechy globalizacji religii, są w tym przypadku siecią, która umożliwia generowanie przepływów finansujących terroryzm. Dalej, rola radykalnych imamów stanowi w pierwszym rzędzie wypadkową braku kontroli nad głoszeniem religii (a więc jest skutkiem zapewnienia wolności sumienia i wyznania, hamującej przecież napięcia w społeczeństwie transkulturowym), a zarazem jest funkcją rozprzestrzenienia danej religii. Tak jak w teorii konfliktu etnicznego wyniki badań empirycznych dowodziły, że społeczność musi być dostatecznie liczna, aby przystąpić do walki etnicznej, tak tutaj musi być dostatecznie liczna, aby istniała dostatecznie duża liczba imamów, aby finalnie znalazł się wśród nich radykał, zamiast religii propagujący terroryzm.

Podobnie środowiskiem radykalizacji są więzienia⁷³⁹, i tu znów, do pewnego stopnia musi być ona warunkowana rachunkiem prawdopodobieństwa – osoba, która uległa radykalizacji musi trafić w objęcia osób, które głoszą radykalne przekonania, a więc musi być ich dostatecznie dużo, aby władze nie były w stanie wszystkich takich postaci rozpoznać i odizolować od perspektyw demoralizowania reszty osadzonych.

Dodać do tego należy, że radykalizacji sprzyja narracja wydarzeń globalnych (takie jak traktowanie muzułmanów w Guantanamo Bay), która dalej jeszcze wzmacnia poczucie

⁷³⁶ Piwko, A.M. (2020). Muzułmański terroryzm w Europie. Radykalizacja poglądów religijnych wśród migrantów z Bliskiego Wschodu. *De Securitate et Defensione. O Bezpieczeństwie i Obronności*, 6(1), 118-135.

⁷³⁷ Ibidem.

⁷³⁸ Ibidem.

⁷³⁹ Ibidem.

niesprawiedliwości i chęć odwetu wobec postrzeganych wrogów⁷⁴⁰. Jest to kolejny obszar, gdzie widoczny jest wpływ procesów globalizacyjnych.

Widoczne mechanizmy konfliktów, zagrożeń, negatywnych zjawisk społecznych omówione na przykładzie terroryzmu nie ograniczają się do niego. Brak zdolności przystosowania do odgórnie narzuconych norm prawnych, alienacja, są niewątpliwie mechanizmami przestępczości w Europie, widocznej wśród imigrantów.

Głębsze problemy społeczeństwa transkulturowego związane są z adaptacją pojedynczych osób. W szczególności dotyczy to traumy psychicznej migrantów, która rodzi za sobą konieczność zapewnienia im wsparcia, przepracowania traum oraz leczenia psychiatrycznego⁷⁴¹. Podkreślić należy, że jest to problem globalny, obserwowany nie tylko w Europie, ale np. na Bliskim Wschodzie⁷⁴². Odrzucić należy jednocześnie argumentację, że są to problemy wyłącznie związane z migracją, gdyż różnice w potrzebach w zakresie zdrowia psychicznego pojawiają się także w obszarach wielokulturowych występujących w Rosji (gdzie na przykład społeczności autochtoniczne są bardziej podatne na alkoholizm i inne uzależnienia, niż etniczni Rosjanie, od których następuje recepcja nadużywania alkoholu, z jeszcze gorszym skutkiem)⁷⁴³ oraz w wielu innych obszarach świata.

Tego rodzaju przykładów jest wiele. Posługując się ich uogólnieniem dostrzec można zagrożenia i wyzwania w zakresie zatrudnienia⁷⁴⁴, zarządzania⁷⁴⁵, wychowania⁷⁴⁶, pielęgniarstwa⁷⁴⁷, a nawet degradacji środowiska naturalnego, powstawania niepewności i nierówności ekonomicznych, utraty kultur rdzennych⁷⁴⁸.

Tym, co jednakże jest największym wyzwaniem w realiach transkulturowości nie jest w żadnym razie liczba obszarów, w których występują zagrożenia lub trudności. Obszarów tych

⁷⁴⁰ Ibidem.

⁷⁴¹ Wylie, L., Van Meyel, R., Harder, H., et al. (2018). Assessing trauma in a transcultural context: Challenges in mental health care with immigrants and refugees. *Public Health Reviews*, 39, 1–19.

⁷⁴² Delbar, V., Tzadok, L., Mergi, O. (2010). Transcultural mental health care issues of Ethiopian immigration to Israel. *Advances in Mental Health*, 9(3), 277–287.

⁷⁴³ Semke, V. (2015). Social and transcultural characteristics of mental health in population in Siberia. *World Cultural Psychiatric Research Review*, 10(2), 59–67.

⁷⁴⁴ Koopman, A. (1991). Transcultural management: Allowing employees to be enterprising—Democratically. *European Management Journal*, 9(3), 295–300.

⁷⁴⁵ Christiansen, B., Sezerel, H. (2013). Diversity management in transcultural organizations. *Global Business Perspectives*, 1(2), 132–143.

⁷⁴⁶ Gabb, D. (2006). Transcultural dynamics in the classroom. *Journal of Studies in International Education*, 10(4), 357–368.

⁷⁴⁷ Serrant-Green, L. (2001). Transcultural nursing education: A view from within. *Nurse Education Today*, 21(8), 670–678.

⁷⁴⁸ Heading, S., Cavaciuti-Wischart, E. (2024). These are the biggest global risks we face in 2024 and beyond. Retrieved from <https://www.weforum.org/agenda/2024/01/global-risks-report-2024/> dostęp: 19.05.2024.

jest bowiem w istocie przypuszczalnie nieskończenie wiele, ale łączy je jedna wiązka przyczynowa obejmująca wyżej opisane mechanizmy.

Najistotniejszym wyzwaniem jest dobór odpowiednich strategii oraz postawy, konceptualizacji wyzwań, która nie będzie prowadziła do sprzeczności, ale będzie niosła za sobą wartość dodaną, m.in. w postaci większej spójności społecznej oraz rozładowania napięć. Rozważyć można to na przykładzie edukacji, gdyż zasadniczo występujące w tym obszarze problemy będą występować także w komunikacji społecznej, medialnej, międzyludzkiej, resocjalizacji, zarządzaniu itd. Nieprawidłowo zastosowane strategie transkulturowe mogą nie tylko nie rozwiązać konfliktów kulturowych, ale mogą je zaostrzyć, prowadząc do wzrostu napięć w środowiskach wielokulturowych.

W pierwszej kolejności, zagrożeniem jest niewłaściwe zastosowanie tzw. narzędzi transkulturowych, np. nietrafny dobór prowadzonych działań zaradczych, który będzie w praktyce prowadził do nieporozumień i paradoksalnie wzmacniał stereotypy. Zwłaszcza jest ryzyko, że w ramach wyjaśniania różnic międzykulturowych, nastąpi sprowadzenia złożonych tożsamości kulturowych do uproszczonych schematów, w praktyce wyjątkowo szkodliwych⁷⁴⁹.

Po drugie, lekceważenie, zaniedbanie głęboko zakorzenionych wartości kulturowych, rodzi niebezpieczeństwo, że podejścia transkulturowe mogą pomijać głęboko zakorzenione wartości i normy kulturowe, a to z kolei prowadzi do interwencji postrzeganych jako powierzchowne lub nietaktowne, niegrzeczne⁷⁵⁰. W tym momencie widoczna jest analogia to tego, czym była społeczność lokalna definiowana w kontekście relacji globalność – lokalność, gdzie społeczność lokalna jawiła się jako coś niezwykle subtelnego w swoich związkach z kulturą i obszarem. W interakcjach międzykulturowych tego rodzaju subtelności również w sposób oczywisty występują i być może nawet łatwiej jest naruszyć ich integralność uruchamiając dalsze kaskady niepożądanych wydarzeń.

4.5. Strategie zachowania tożsamości kulturowej

Z poprzednich rozdziałów wynika, że globalizacja oraz transkulturowość stanowią wyzwania w kontekście zachowania tożsamości kulturowej, co w pewnych przypadkach może prowadzić do ekspresji poważnych zagrożeń. Z przypisanych rozważań jawi się jednak

⁷⁴⁹ van Hook, S.R. (2012). Hopes and hazards of transculturalism. *Prospects*, 42, 121–136.

⁷⁵⁰ Ibidem.

większy wpływ samej globalizacji oraz zderzenia kultur, bez głębszych mechanizmów transkulturowych w rozumieniu Hannertza i Welscha, niż wpływ transkulturowości i hybrydyzacji spowodowanych globalizacją.

Nie oznacza to, że transkulturowość i hybrydyzacja nie stanowią zagrożenia dla tożsamości kulturowej. Zagrożeniami tymi jawią się w szczególności zacieranie odrębności, granic, barier, zarówno geograficznych (co byłoby na razie wpływem globalizacji), jak i typowo już kulturowych, co byłoby bezpośrednim wpływem transkulturowości. W miarę jak kultury wchodzą w interakcje i zachodzi w jakimś zakresie proces ich mieszania.

Jednym z głównych problemów może tu być potencjalna utrata wyjątkowości kulturowej lub poczucia tej wyjątkowości. W skrajnych przypadkach obserwować moglibyśmy wygasanie języków, dialektów, choć oczywiście zjawiska te występują także w obrębie kultury narodowej pod wpływem rozpowszechniania języka standardowego.

Tak samo jednak jak wzmiankowane w poprzednim podrozdziale zjawiska konfliktów społecznych, polaryzacji, dezinformacji, terroryzmu, przestępczości występują w każdym społeczeństwie i nie są warunkowane transkulturowością, ale mogą się przez nią nasilać, wzmacniać, tak też i wymieranie różnic kulturowych będzie się nasilało w obliczu działania silnego motoru, jakim jest transkulturowość. W skrajnym wypadku rezultatem tego mogłaby być zupełna homogenizacja.

W tym miejscu postawić należy pytanie, dlaczego do niej nie dochodzi. Trudno znaleźć przykład choćby dwóch społeczeństw, które uległy takiej homogenizacji i mogą służyć za przykład, że w istocie ona zachodzi. Stanowi element wiedzy powszechnej, że takie różnice widoczne są nawet pomiędzy Białorusią i Rosją⁷⁵¹, mimo dekad rusyfikacji, pomiędzy państwami arabskimi, które wytwarzają kultury narodowe⁷⁵², zamiast na powrót zlać się podług idei panarabskiej, występują pomiędzy pozornie niezwykle sobie bliskimi społeczeństwami Ameryki Łacińskiej (mało tego, są one tak skrajne, że część badaczy od lat kwestionuje w ogóle sens ujmowania tych społeczeństw w jednej, zbiorczej kategorii⁷⁵³). Tam zaś, gdzie genetycznie społeczeństwa były zbliżone lub tożsame, ale powstały granice polityczne, widzimy rozkwit różnic spowodowany inną organizacją państwową, a przykłady takie można mnożyć – widać

⁷⁵¹ Ioffe, G. (2003). Understanding Belarus: Belarussian identity. *Europe-Asia Studies*, 55(8), 1241–1272.

⁷⁵² Almutairi, S., Heller, M., Yen, D. (2021). Reclaiming the heterogeneity of the Arab states. *Cross Cultural, Strategic Management*, 28(1), 158–176.

⁷⁵³ Inglehart, R., Carballo, M. (1997). Does Latin America exist? (And is there a Confucian culture?): A global analysis of cross-cultural differences. *Political Science, Politics*, 30(1), 34–47.

je pomiędzy USA i Kanadą⁷⁵⁴, nie mówiąc już o Korei Północnej i Południowej oraz Chinach i Tajwanie. W Afryce natomiast, dawniej wyodrębniane klasyfikacje obszarów kulturowych (nawiasem mówiąc już przy ich konstruowaniu w latach 30 XX w., antropolodzy zauważali, że „ludzka kultura jest zaraźliwa”⁷⁵⁵), nijak się mają do dzisiejszej rzeczywistości, której obraz jawi się jako niezwykle wręcz skomplikowany.

Różnice kulturowe spowodowane dawnymi granicami praktycznie nie zacierają się mimo upływu dekad w Polsce⁷⁵⁶, Niemczech⁷⁵⁷, Rumunii⁷⁵⁸, z trudem i nie w pełni zacierają się na Ukrainie.

W takim kontekście można postawić pytanie, gdzie jest zatem transkulturowość i gdzie jest hybrydyzacja? Czy oto przypadkowe konteksty lokalności polegające na tym, że w różnych punktach globu inaczej przyjmuje się wzorce kulturowe globalnej ekumeny, prowadzą do utrwalania się przypadkowych różnic?

Częścią odpowiedzi na tak postawione pytania mogłaby być teza, że tożsamość kulturowa jest na tyle ważna dla jednostki, zbiorowości, społeczeństwa i państwa, że podlega ochronie. Można nawet, rozumując, a *contrario*, dowodzić, że gdyby nie miała ona znaczenia Chińska Republika Ludowa nie prowadziłaby walki z kulturą Ujgurów, Turcja nie ograniczałaby kultury Kurdów, Rosjanie nie prowadziliby ataków na obiekty i instytucje kultury Ukrainy itd.

Na ile konteksty i przyczyny wynaradawiania, ludobójstw, są tematem niezwykle złożonym i nie stanowią bezpośredniego dowodu na znaczenie tożsamości kulturowej, gdyż można je tłumaczyć ignorancją, nienawiścią, kanalizowaniem niepowodzeń na polu walki itp., o tyle nie można wysunąć tych samych argumentów przeciwko temu, że bezpośrednim dowodem na znaczenie tożsamości kulturowej są działania na rzecz jej ochrony.

Obroncą tożsamości kulturowej, zwłaszcza w kontekście kultury narodowej jest w szczególności państwo. Działaniem takim może być w szczególności działanie legislacyjne. W ramach takiego działania ochroną prawną obejmuje się tradycyjną sztukę⁷⁵⁹, język (przy

⁷⁵⁴ Buhr, N., Freedman, M. (2001). Culture, institutional factors, and differences in environmental disclosure between Canada and the United States. *Critical Perspectives on Accounting*, 12(3), 293–322.

⁷⁵⁵ Herskovits, M. J. (1930). The culture areas of Africa. *Africa*, 3(1), 59–77.

⁷⁵⁶ Skorupska, M. (2023). Widać zabory? Analiza zróżnicowania przestrzennego nieważnych głosów w wyborach centralnych w Polsce w latach 2004–2019. *Prace i Studia Geograficzne*, 68(2), 165–187.

⁷⁵⁷ Van Hoorn, A., Maseland, R. (2010). Cultural differences between East and West Germany after 1991: Communist values versus economic performance? *Journal of Economic Behavior & Organization*, 76(3), 791–804.

⁷⁵⁸ Neculăsești, A., Tătărușanu, M. (2008). Romania—cultural and regional differences. *Scientific Annals of the Alexandru Ioan Cuza University of Iasi*, 198–204.

⁷⁵⁹ RaoRane, M. (2006). Aiming straight: The use of indigenous customary law to protect traditional cultural expressions. *Washington International Law Journal*, 15(3), 827–856.

czym państwa identyfikujące pluralizm językowy lub wielojęzyczność jako element tożsamości kulturowej chronią często tyle języków, ile występuje na ich obszarze⁷⁶⁰), dziedzictwo kulturalne jako całość⁷⁶¹.

Tożsamość kulturowa jest tak ważna, że gdy zawiodą inne metody, ochrona dziedzictwa kulturowego odbywa się metodami, które mogą budzić daleko idące kontrowersje, zwłaszcza represjami prawa karnego. Do takich metod posuwa się choćby Ukraina prowadząc jawną walkę o tożsamość kulturową⁷⁶².

Istnieje bezpośredni związek prawnej ochrony dziedzictwa kulturowego oraz globalizacji. Tam, gdzie ochrona dziedzictwa kulturowego stoi na przeszkodzie wymianie handlowej państwa często wybierają mimo wszystko ochronę dziedzictwa kulturowego, a nawet przyjmują postawę sprzężonej ochrony kultury i gospodarki przed globalizacją⁷⁶³.

Mechanizmem ochrony tożsamości kulturowej oraz kultury narodowej są systemy edukacyjne często obejmujące treści z zakresu historii i kultury, tak dobrane, aby zaszczyć w młodszych pokoleniach poczucie tożsamości narodowej, dumy narodowej itp. Nie wchodząc w spory polityczne toczony w Polsce wokół edukacji w ostatnich latach, można bez nadużycia wskazać, że przykładem takiego systemu edukacji jest przynajmniej w założeniu polska oświata.

W Polsce tradycyjnym sposobem ochrony tożsamości kulturowej było subwencjonowanie rękodzielnictwa przez instytucje państwowe⁷⁶⁴.

Innym przykładem może być dyplomacja publiczna i kulturalna, która bynajmniej nie ma na celu udziału w homogenizacji globalnej ekumeny, ale we wzmacnianiu pozycji kultury narodowej na świecie⁷⁶⁵.

Jeśli chodzi o politykę państw względem tożsamości regionalnych, zagadnienie to jest bardziej złożone i dwojake, gdyż państwa mogą regionalizm promować lub, w obawie przed separatyzmem, zwalczać. Szczególnym przypadkiem mogą być przykłady państw, które różnicują status przejawów regionalizmu, zależnie od kontekstu politycznego. Przypadek taki

⁷⁶⁰ Walters, D. B. (1978). The legal recognition and protection of language pluralism: A comparative study with special reference to Belgium, Quebec, and Wales. *Acta Juridica*, 305.

⁷⁶¹ Phelan, M. (1993). A synopsis of the laws protecting our cultural heritage. *New England Law Review*, 28, s. 63.

⁷⁶² Hułkewycz, W. (2022). Karnoprawna ochrona dziedzictwa kulturowego w Ukrainie w sytuacji konfliktu zbrojnego. *Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze*, 13(1), 185–203.

⁷⁶³ Feld, S.A. (1998). Language and the globalization of the economic market: The regulation of language as a barrier to free trade. *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 31(1), 153..

⁷⁶⁴ Makovsky, N. (2017). *Re-contextualising East Central European History*. Routledge, Londn, s. 126-141.

⁷⁶⁵ Ryniejska–Kieldanowicz, M. (2009). Cultural diplomacy as a form of international communication. Institute for Public Relations. Pobrano z: http://www.instituteforpr.org/wp-content/uploads/Ryniejska_Kieldanowicz.pdf (dostęp: 2.05.2024).

ma miejsce w Polsce, gdzie czynniki polityczne a nie wola użytkowników decydują o nierównym statusie prawnym występujących na obszarze kraju etnolektów jako dialektów języka ogólnego (dialekt śląski języka polskiego⁷⁶⁶) lub jako osobnych języków (język regionalny kaszubski⁷⁶⁷).

Na tle różnych działań na rzecz ochrony tożsamości kulturowej przez państwo wyzwaniem szczególnie doniosłym jest ochrona języka ojczystego. Jest ono zarazem dowodem na różny poziom motywacji będącej swoistym stopniem postrzegania języka jako składnika i wyznacznika tożsamości kulturowej.

Przykładowo, w przypadku Irlandii, restytucja *de facto* wymarłego na wyspie głównej celtyckiego języka irlandzkiego powiodła się w ograniczonym zakresie, gdyż realizowana była na ograniczoną skalę. W państwie tym edukacja prowadzona jest w zasadzie wyłącznie w języku angielskim, ale język irlandzki nauczany jest w szkołach podstawowych. Powoduje to pewne korzystnie zmiany w zakresie jego stosowania i znajomości, ale pomimo kilku dekad prowadzenia, nie prowadzi w żaden sposób do kształtowania się społeczeństwa w pełni dwujęzycznego, a tym bardziej irlandzkojęzycznego⁷⁶⁸.

W Finlandii z kolei, jako społeczeństwie w większości szwedzkojęzycznym, w dodatku o słabo zarysowanej tożsamości kulturowej, powiodła się próba całkowitej restytucji języka narodowego, dzięki jednoczesności działań państwa oraz ogromnych wysiłków oddolnych⁷⁶⁹.

Można by oczywiście wysunąć argument, że ochrona tożsamości kulturowej realizowana przez państwa ma w istocie cele polityczne i nie dowodzi znaczenia tej kategorii we współczesnym społeczeństwie. Jednakże, poza wysiłkami państw, tożsamość kulturowa chroniona jest np. Z pozycji organizacji międzynarodowych⁷⁷⁰ oraz organizacji pozarządowych⁷⁷¹.

Ponad wszystko powyższe wskazać można także liczne oddolne procesy

Najbardziej naocznym tego przykładem mogą być lokalne wydarzenia kulturowe, w tym tzw. festiwale. Na ile często ulegają one komercjalizacji, na tyle są one również

⁷⁶⁶ Wronicz, J. (2013). Mowa Ślązaków–gwara, dialekt czy język regionalny (w związku z próbą zmiany statusu prawnego). *LingVaria*, 15, 173–184.

⁷⁶⁷ Makurat-Snuzik, H. (2019). Dlaczego tłumaczy się literaturę piękną na regionalny język kaszubski? *Przekłady Literatur Słowiańskich*, 9(2), 119–132.

⁷⁶⁸ Ceallaigh, T.Ó., Dhonnabhain, Á.N. (2015). Reawakening the Irish language through the Irish education system: Challenges and priorities. *International Electronic Journal of Elementary Education*, 8(2), 179–198.

⁷⁶⁹ Mead, W. R. (1962). Kalevala and the rise of Finnish nationality. *Folklore*, 73(4), 217–229.

⁷⁷⁰ Heisey, D. R. (2011). International perspectives on cultural identity. *The Review of Communication*, 11(1), 66–82.

⁷⁷¹ Yap, N. (1990). NGOs and sustainable development. *The International Journal*, 45(1), 75–105.

sposobem manifestacji, podtrzymania i re-interpretacji tożsamości kulturowej⁷⁷². Uogólniając ten przykład wskazać należy, że istnieją w społecznościach lokalnych, obok tradycji, także szerzej idące przejawy życia kulturalnego, które mają na celu chronić dziedzictwo kulturowe obszaru, mające postać często czasochłonnych przedsięwzięć i wydarzeń⁷⁷³.

Oddolna ochrona tożsamości kulturowej widoczna jest także w postaci regionalizmu.

Współczesne kraje, w których zjawisko regionalizmu występuje wyraziście, a także w największym zintensyfikowaniu to: Hiszpania, Włochy, Francja, Wielka Brytania i Belgia. Cechy wyróżniające regionalizmy dotyczą form ich intensywności i przejawiania się.

Pierwsza, polityczna forma regionalizmu bazuje na dążeniu do autonomii lub samorządności terytorialnej, druga zaś obejmuje dążenia kulturowe, mające na celu rozwijanie i umacnianie kultury regionalnej.

Drugą formą działań regionalnych jest sfera ekonomiczna i gospodarcza. Ma ona na celu dobro i rozwój gospodarczy danego regionu oraz usprawnienie zarządzania i obronę interesów ekonomicznych. Dążenia regionalne można podzielić zatem na jednowymiarowe – aktywności jednej formy przejawiania regionalizmu lub wielowymiarowe – łączenie wielu form aktywności regionalnej. Przykładem regionalizmu wielowymiarowego jest hiszpańska Katalonia⁷⁷⁴.

Skrajnym przykładem ochrony tożsamości kulturowej może być walka zbrojna, w tym terroryzm. Część zagadnień związanych ze wskazaną tematyką konfliktu etnicznego oraz religijnego.

Gdyby spróbować dokonać klasyfikacji strategii utrzymania tożsamości kulturowej w kontekście wpływów globalizacji, można by przyjąć następujących zarys podziału.

Pierwszą grupą strategii będą działania legislacyjne. Te jednak wymagają zdolności ustawodawczej, a więc bądź to posiadania suwerenności państwowej, bądź to posiadania regionalnej prerogatywy do wydawania aktów prawnych. Ponadto działania te są funkcją woli politycznej, niezbędnej co do zasady do tworzenia prawa.

Drugą grupą jest strategia działań oddolnych. Tego rodzaju działania są względnie najprostsze do realizacji, gdyż nie wymagają państwowości, natomiast niezbędne jest istnienie podstawowych wolności, które dawałyby przestrzeń do takich działań, np. wolność

⁷⁷² Elias-Varotsis, S. (2006). Festivals and events—(Re)interpreting cultural identity. *Tourism Review*, 61(2), 24–29.

⁷⁷³ Kasperkiewicz-Morlewska, K. (2020). Życie kulturalne społeczności małomiasteczkowych na przykładzie wybranych gmin Roztocza Środkowego. W: E. Dąbrowska-Prokopowska, P. Goryń, M. F. Zaniewska (red.), *Kultura w Polsce w XXI wieku: Konteksty społeczne, kulturowe i medialne* (str. 389–402). Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku..

⁷⁷⁴ Szul, R. (2013). Regionalizm w Europie. Czynniki i ewolucja. *Mazowsze Studies Regionalne*, 12, 109–126.

gospodarcza, wolność zgromadzeń, wolność słowa. Oddolną strategią będzie niewątpliwie także działalność w przestrzeni medialnej, publicznej, mediach społecznościowych.

W granicach obu tych kategorii występować mogą wysiłki zlokalizowane w ramach systemu edukacji.

Rozdział V

Transkulturowość a tożsamość społeczeństw europejskich i światowych

5.1. Przejawy transkulturowości w społeczeństwach zachodnich

Przejawy transkulturowości w społeczeństwach zachodnich dobrze jest zegzemplifikować na przykładach konkretnych państw. Państwami, które stosunkowo często wskazywane są jako transkulturowe są m.in. Stany Zjednoczone, Wielka Brytania oraz Hiszpania, z tego powodu posłużą one niniejszym za studium przypadku. Przykłady tych samych państw zostaną następnie przedstawione do analizy znaczenia tożsamości kulturowej w społeczeństwach zachodnich.

5.1.1. Przejawy transkulturowości w Hiszpanii

Hiszpania stanowi przykład państwa, które charakteryzuje się tym, że było kulturowo różnorodne w istocie przez całą swą historię, przy czym każdy kolejny jej etap w istocie transkulturowość Hiszpanii wzmacniał.

Z powyższych względów w stosunku do Hiszpanii używa się wręcz pojęcia „superróżnorodności”, gdyż na istniejącą od stuleci mozaikę kulturową nakładają się przepływy migracyjne⁷⁷⁵.

Zaczynając od pierwszego z czynników wielokulturowości Hiszpanii, jaką jest jej historia, wskazać należy, że obejmuje ona etap celtycki, rzymski, arabski, a następnie rekonkwistę, etap chrześcijański i historię najnowszą. Dla potrzeb niniejszego opracowania nie sposób całościowo scharakteryzować historii Hiszpanii, jednakże zasadnym jest poczynienie krótkiej charakterystyki okresu arabskiego, w którym na Hiszpanię składała się na wybitnie zróżnicowana mozaika kulturowa.

Począwszy od początku VIII wieku, wraz z muzułmańskim podbojem Półwyspu Iberyjskiego, aż do upadku Granady w 1492 roku, kultura islamska (Al-Andalus) głęboko przeniknęła hiszpańskie życie. Muzułmanie, obok chrześcijan i Żydów, przyczynili się do powstania swoistego, tętniącego życiem krajobrazu kulturowego⁷⁷⁶.

⁷⁷⁵ Zapata-Barrero, R. (2010). Dynamics of diversity in Spain: Old questions, new challenges. W: S. Vertovec, S. Wessendorf (red.), The multiculturalism backlash (str. 180–199). Routledge.

⁷⁷⁶ Rodriguez Mediano, F. (2013). Culture, identity, and civilization: The Arabs and Islam in the history of Spain. W: F. Peter, S. Dornhof, E. Arigita (red.), Islam and the Politics of Culture in Europe: Memory, Aesthetics, Art (str. 41–58). Klebebindung: Verlag.

Już w przedglobalizacyjnej historii Hiszpanii były w związku z powyższym okresy rozpowszechnienia języka arabskiego i – szerzej – transkulturowości według kryterium językowego. W okresie gdy była ona Kalifatem rządonym z Kordoby (X-XI wiek) miała miejsce nawet kreolizacja i tworzenie narzeczy mieszanych arabsko-hiszpańskich, utrzymujących się w kolejnych stuleciach⁷⁷⁷.

To rekonkwista Hiszpanii w wykonaniu władców chrześcijańskich stworzyła jednakże podwaliny dla hiszpańskiej tożsamości narodowej. Ta zatem od zarania miała dominujący element katolicki oraz romański, a wzmacniana była przez legendę chrześcijańskiego triumfu i islamskiego upadku⁷⁷⁸.

W historii Hiszpanii występowały zarówno okresy współistnienia, tolerancji i wymiany międzykulturowej, jak i konfliktów między muzułmanami, chrześcijanami i Żydami, w tym akty wypędzenia Żydów i muzułmanów. Hiszpańska historiografia z trudem torowała sobie drogą do racjonalnej percepcji okresu Al-Andalus, w dyskursie toczono spory o miejsce islamu i wielokulturowości w przeszłości Hiszpanii. Reinterpretacja tej historii poczynawszy od oświecenia do czasów współczesnych doprowadziła do konsensusu w sprawie ponownej oceny wskazanego okresu⁷⁷⁹.

Dalszym czynnikiem zróżnicowania kulturowego jest zróżnicowanie regionalne. Podkreślić należy, że każdy region Hiszpanii szczyci się unikalnymi cechami kulturowymi, które przyczyniają się do jego odrębnej tożsamości regionalnej.

Przykładowo, w Galicji zachowały się do chwili obecnej wpływy celtyckie i utrzymał się miejscami galicyjski język celtycki. Dalej, Katalonia, znana z tendencji separatystycznych, posiada długą tradycję regionalnej dumy i silne poczucie tożsamości, wzmocnione przez szeroko stosowany tam język kataloński. Kraj Basków z kolei pozostaje silnie kulturowo odrębny, również z własnym językiem (baskijskim), który nie jest spokrewniony z żadnym innym językiem europejskim, stąd służy jako relatywnie najsilniejszy wyznacznik tożsamości⁷⁸⁰.

Podobnie, Andaluzja i Wyspy Kanaryjskie słyną z odrębnego stylu życia i tradycji, które są celebrowane i podtrzymywane dzięki autonomii regionalnej. Andaluzja na przykład

⁷⁷⁷ Berge, H. J. (1984). Spanish Arabic dialects: Dialect overlap and creolization from 711 to 1614 AD, a morpho-syntactic study. University of London, School of Oriental and African Studies. Pobrano z: <https://www.proquest.com/openview/302bd1a0c0b6af4e5dfb0de84d7085f1/1?cbl=2026366&diss=y&pq-origsite=gscholar> (dostęp: 24.06.2024).

⁷⁷⁸ Rodríguez Mediano, F. (2013), Culture, op. cit.

⁷⁷⁹ Ibidem.

⁷⁸⁰ Lecours, A. (2001). Regionalism, cultural diversity and the state in Spain. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 22(3), 210–226.

słynie z muzyki i tańca flamenco, podczas gdy Wyspy Kanaryjskie mają wyjątkowe tradycje, na które wpływa ich geograficzna izolacja.

Utworzenie wspólnot autonomicznych w epoce demokratycznej pozwoliło regionom wyrazić i sformalizować ich kulturową wyjątkowość dzięki narzędziom politycznym. Tego rodzaju zdecentralizowany system zapewnia poszczególnym regionom możliwość zarządzania wieloma sprawami wewnętrznymi, co zasadniczo pomaga zachować, promować, wzmacniać ich unikalne cechy kulturowe⁷⁸¹.

Kolejnym czynnikiem zróżnicowania kulturowego są przepływy migracyjne.

Jednocześnie współczesny wymiar transkulturowości Hiszpanii ma swoje źródła głównie w zmianach demograficznych. W szczególności państwo to ma za sobą doświadczenie bycia państwem emigracyjnym, transformacji gospodarczej i następnie doświadczenie państwa imigracyjnego⁷⁸².

Promowane przez państwo hiszpańskie spojrzenie na imigrację opierało się w szczególności na dostrzeganiu w niej szans na ubogacenie kulturowe oraz korzyści ekonomiczne, a rzadziej problemów i zagrożeń⁷⁸³. Na przykładzie reakcji społeczeństwa na te zapewnienia oraz problemy związane z migracją powiedzieć można, że państwo to transkulturowe jest także pod względem dojrzałości reakcji na imigrację. Ta, gdy budzi sprzeciw, jest on kanalizowany w postaci negatywnych ocen działania rządu, a nie poprzez prymitywną nienawiść wobec imigrantów⁷⁸⁴.

Poza wszystkim powyższym czynnikami transkulturowości Hiszpanii są także jej dawne podboje kolonialne oraz będąca ich konsekwencją hiszpańska wspólnota językowa.

Wielokulturowość Hiszpanii oraz różne konteksty kulturowe mają bezpośrednie i pośrednie przełożenie na hiszpańską kulturę narodową oraz tożsamość narodową.

Przykładowo, tradycyjny hiszpański kanon literacki często elementy mniejszości, koncentrując się głównie na dziełach autorów europejskich i eurocentrycznych. Jednak w ostatnich latach ekspresja zjawisk transkulturowych w edukacji miała wpływ na zmianę jej zakresu, w tym tendencje włączenia do programu nauczania dzieł autorów afro-hiszpańskich,

⁷⁸¹ Ibidem.

⁷⁸² Zapata-Barrero, R. (2010). Dynamics... op. cit.

⁷⁸³ Martínez Guillem, S. (2013). The dialectics of multiculturalism: Constructing 'new citizens' in Spanish public broadcasting. *European Journal of Cultural Studies*, 16(5), 620–639.

⁷⁸⁴ Zapata-Barrero, R., (2010). Dynamics... op. cit.

rdzennych, azjatyckich i innych autorów mniejszościowych, zapewnienia dokładniejszego i bardziej wszechstronnego zrozumienia świata hiszpańskojęzycznego itd.⁷⁸⁵.

Pomiarowi transkulturowości Hiszpanii może służyć analiza stosowanych tam języków.

W przypadku Hiszpanii, według danych z roku 2021, językiem narodowym dobrze posługuje się 96,0% populacji, co z jednej strony jest wyrazem dominacji języka urzędowego, ale z drugiej strony dowodzi, że w społeczeństwie tym występuje zauważalna (4%) grupa osób, które językiem tym nie władają⁷⁸⁶.

Druga pod względem rozpowszechnienia jest znajomość języka angielskiego, którym w różnym stopniu posługuje się 24,6% stałych mieszkańców Hiszpanii, przy czym rzeczywiście stosowany jest on przez 14,7% procent społeczeństwa. Należy zauważyć, że nie są to wyniki, które mogłyby być uznane za zadowalające dla społeczeństwa zglobalizowanego – większość populacji włada jednym tylko językiem (57,2%), 28,5% potrafi skutecznie porozumiewać się w dwóch językach, a jedynie 2,7% w czterech lub więcej⁷⁸⁷.

Znajomość katalońskiego jest na poziomie 14,2%, walenckiego 5,6%, galickiego 5,2%, francuskiego 3,7%, baskijskiego 2,3% oraz pomiędzy 1% a 2% w przypadku arabskiego, rumuńskiego oraz włoskiego⁷⁸⁸.

Najczęstszym językiem początkowym – czyli pierwszym językiem, którego dana osoba używa, gdy zaczyna mówić – jest hiszpański (74,7%), dalej kataloński (5,3%) i galicyjski (2,4%) lub jednocześnie hiszpański i kataloński (2%). Z kolei 2,0% populacji miało hiszpański i kataloński jako swoje równocześnie stosowane języki początkowe. Wśród imigrantów, hiszpański był pierwszym językiem w 43,8% przypadków, arabski w 9,5%, rumuński w 8,2% i angielski w 5,4%⁷⁸⁹.

Zauważalnymi przyrostami odznacza się język arabski⁷⁹⁰.

Hiszpania wykazuje więc silne cechy społeczeństwa transkulturowego jeśli chodzi o to, że występuje w nim różnorodność językową i współistnienie języków wielu kultur, ale dominacja języka hiszpańskiego i stosunkowo niższa powszechność zdolności komunikowania się w językach obcych sugerują, że nadal istnieje silna centralna tożsamość kulturowa.

⁷⁸⁵ Stinchcomb, D.F.. Multiculturalism and diversity in the Spanish undergraduate classroom, „ADFL Bulletin” 2007, 38(3), 29-33.

⁷⁸⁶ Instituto Nacional de Estadística. (2023). Survey on Essential Characteristics of Population and Housing Year 2021. Pobrano z: https://www.ine.es/en/prensa/ecepov_2021_en.pdf, 2023, https://www.ine.es/en/prensa/ecepov_2021_en.pdf, (dostęp: 7.06.2024).

⁷⁸⁷ Ibidem.

⁷⁸⁸ Ibidem.

⁷⁸⁹ Ibidem.

⁷⁹⁰ Ibidem.

Tym nie mniej konfrontując powyższe dane z uprzednio wzmiankowaną naturą zmian językowych w okresie panowania arabskiego, należy zauważyć, że nie świadczy o kreolizacji językowej, zaś dominacja jednego języka stawia pod znakiem zapytania sposób interpretacji transkulturowości Hiszpanii jako społeczeństwa całkowicie transkulturowego.

Wręcz można by powiedzieć, że skoro kiedyś języki przenikały się wzajemnie, a obecnie jeden z nich pozostaje dominujący, to sugerowałoby to że globalizacja ery cyfrowej mogłaby się okazać słabszym generatorem transkulturowości Hiszpanii, niż średniowieczna ekspansja islamu. W kontekście współczesnych diagnoz społeczeństwa transkulturowego taka konkluzja byłaby tezą mającą potencjał do pogłębionej weryfikacji empirycznej tych diagnoz.

5.1.2. Przejawy transkulturowości w Wielkiej Brytanii

W przypadku Wielkiej Brytanii, podobnie jak to było w odniesieniu do Hiszpanii, mamy do czynienia z diagnozami dotyczącymi społeczeństwa charakteryzującego się superróżnorodnością⁷⁹¹.

W porównaniu z Hiszpanią, wielokulturowość Wielkiej Brytanii ma jeszcze więcej uchwytnych przyczyn.

Po pierwsze, wskazać należy na migrację historyczną. To ona bowiem, a nie najnowsze przepływy migracyjne, położyła podwaliny pod współczesną różnorodność Wielkiej Brytanii. Migracja ta związana była z brytyjskim dziedzictwem kolonialnym a obejmowała napływ ludności w szczególności z Karaibów, Indii, Pakistanu i Bangladeszu, zwłaszcza po II wojnie światowej na mocy *Nationality Act* z 1948 r., który przyznał obywatelstwo mieszkańcom brytyjskiej Wspólnoty Narodów⁷⁹².

Po drugie, podobnie jak w przypadku Hiszpanii, istnieją także bieżące trendy imigracyjne obejmujące państwa Europy Wschodniej, Bliskiego Wschodu, Afryki i Azji. Te nie rozpoczęły, ale zwiększyły złożoność składu demograficznego Wielkiej Brytanii, wprowadzając do jej przestrzeni kulturowej szereg dalszych języków, religii i praktyk kulturowych⁷⁹³.

Po trzecie, czynnikiem jest znaczenie Londynu jako centrum globalnego. Przyjmuje się, że jest on, w stopniu jeszcze większym niż Madryt i Barcelona i przy dużo większym znaczeniu

⁷⁹¹ Vertovec, S. (2006). The emergence of super-diversity in Britain. Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 25. University of Oxford. Pobrano z: https://publications.goettingen-research-online.de/bitstream/2/111213/1/WP-2006-025-Vertovec_Super-Diversity_Britain.pdf, (dostęp: 25.06.2024).

⁷⁹² Ibidem.

⁷⁹³ Ibidem.

globalnym, swoistym przykładem różnorodności, często określanej jako „świat w jednym mieście”. Populacja stolicy Wielkiej Brytanii obejmuje osoby z niemal każdego narodu na Ziemi, tworząc przestrzeń miejską o krańcowo wręcz bogatej różnorodności kulturowej i etnicznej⁷⁹⁴.

Ponadto, Wielka Brytania, podobnie jak Hiszpania charakteryzuje się zróżnicowaniem regionalnym, w tym występowaniem regionalizmów i separatyzmów, widocznych w różnym stopniu w Anglii, Walii, a przede wszystkim w Szkocji i Irlandii Północnej oraz na szczeblu ich części składowych, np. Wyspa Man, Kornwalia.

W portrecie manifestacji transkulturowości w Wielkiej Brytanii wskazać można trzy niezwykle istotne zagadnienia, jakimi wydaje się być przenikanie kultur, uwzględnienie transkulturowości w polityce społecznej państwa oraz maskowanie problemów wynikających ze zróżnicowania kulturowego.

W przypadku przenikania się kultur można niewątpliwie przywołać tysiące przypadków obejmujących różnorodne wzajemne wpływy setek przestrzeni kulturowych, etniczności, narodowości i religii. Za prostą ilustrację tego zagadnienia, można przyjąć studium prostego przypadku jakim jest chińska sztuka walki o nazwie Taijiquan. Została ona sprowadzona do Wielkiej Brytanii w okresie kolonialnym, przechodząc znaczącą transformację, w której większy nacisk został położony na ekspresję pobocznych jej składowych - zdrowia i medytacji, a nie samej walki, co odzwierciedla szersze brytyjskie trendy społeczne w kierunku zastosowania aktywności ruchowej do kształtowania dobrego samopoczucia, a nie zwalczania przeciwnika. Praktyka ta hybrydyzowała z lokalnymi praktykami zdrowotnymi i przeszła dalsze dostosowanie do brytyjskich środowisk kulturowych i stylów uczenia się, tworząc połączenie atrakcyjne dla szerokiego grona praktykujących⁷⁹⁵. Bardziej uogólnione przykłady hybrydyzacji pochodzą z życia brytyjskich regionów, społeczności lokalnych, sąsiedztw.

Jeśli chodzi o politykę państwa, należy mieć na uwadze dwa jej aspekty.

Z jednej strony miała ona na celu stawienie czoła dużemu napływowi migrantów z Karaibów, subkontynentu indyjskiego, a później z Europy Wschodniej i Afryki Subsaharyjskiej, w kierunku stworzenia bogatej mozaiki wielokulturowej różnorodności, a jednocześnie uwzględnienia zmieniającego się charakter tych migracji, od zorientowanych na pracę do poszukiwania lepszych możliwości życiowych lub łączenia rodzin. W związku z tym

⁷⁹⁴ Ibidem.

⁷⁹⁵ Xiujie, M., Jennings, G., Brown, D. (2022). Diffusion, transformation and hybridization: Taijiquan body culture in the United Kingdom. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 19(4), 402–420. <https://doi.org/10.1080/14791420.2022.2128196>.

następowały ewolucje podejścia państwa do integracji, tym samym uwidaczniając ważny aspekt tego podejścia, jakim był brak celowej segregacji, elastyczność, płynność oraz trzymanie się zdefiniowanych celów⁷⁹⁶.

Obok powyższego aspektem polityki państwa było łagodzenie regionalizmu. Przykładowo, adaptacja i hybrydyzacja były podstawą strategii tzw. budowania wspólnoty w Irlandii Północnej, gdzie zastosowano kolonialny mechanizm wzmacniania pozycji lokalnych elit, skutecznie jednakże zintegrowany z lokalnymi praktykami i wysiłkami na rzecz pokoju, obserwowanymi na miejscu, tym samym wygenerowano korzystne dla państwa lokalne wzmocnienie pozycji i podejścia partycypacyjne w celu rozwiązania problemu przemocy i zapobiegania jej poprzez zaangażowanie społeczności i rozwój jej umiejętności samoorganizacyjnych⁷⁹⁷.

Natomiast, w zakresie maskowania problemów związanych z wielokulturowością, widoczne jest często powierzchowne podejście państwa, które problemy „zamiatano pod dywan”, zamiast znaleźć dla nich definitywne rozwiązanie. Manifestuje się to w tych badaniach empirycznych, w których zróżnicowanie etniczne i rasowe Wielkiej Brytanii ujawnia się przede wszystkim w obrazie nierówności oraz niespójności społecznej.

Na przykład, nierówności te występują w dostępie do infrastruktury, w tym energii, przy czym częściowo zachowały się w nich dawne praktyki kolonializmu. Mniejszości etniczne w Wielkiej Brytanii są nieproporcjonalnie dotknięte ubóstwem energetycznym, złymi warunkami mieszkaniowymi, a nawet wyższymi kosztami energii, które pozostają nierównomiernie rozłożone w całej populacji. Napotykają one także na niesprawiedliwości instytucjonalne i proceduralne oraz spotykają się z brakiem wrażliwości kulturowej władz publicznych⁷⁹⁸.

W przypadku Wielkiej Brytanii, brak jest oficjalnych danych państwowych na temat rozpowszechnienia języków, gdyż spisy ludności obejmują jedynie Walię i Anglię, a nie obejmują Irlandii Północnej, Szkocji i posiadłości zamorskich.

W 2021 r. 91,1% stałych mieszkańców w wieku trzech lat i starszych wskazało angielski lub walijski za swój główny język, zaś dalszych 7,1% posiada znajomość jednego z tych

⁷⁹⁶ Ahmed, S.P., Ahmed, S.U., Hasan, I. (2021). Transformation of sociocultural integration policy and inherent political theories in the United Kingdom: A way forward. *SAGE Open*, 11(2), 1–14.

⁷⁹⁷ Etchart, J. (2015). Community development: Origins and hybridization in Northern Ireland. *Miroirs: Revue des civilisations anglophone, ibérique et ibéro-américaine*, 2, 139–153.

⁷⁹⁸ Bouzarovski, S., Burbidge, M., Sarpotdar, A., Martiskainen, M. (2022). The diversity penalty: Domestic energy injustice and ethnic minorities in the United Kingdom. *Energy Research & Social Science*, 91, 102716.

języków. Najpopularniejszymi językami głównymi po angielskim lub walijskim, były polski (1,1%), rumuński (0,8%), pendżabski (0,5%) i urdu (0,5%)⁷⁹⁹.

Największy wzrost liczby użytkowników dotyczył języka rumuńskiego⁸⁰⁰.

Zaledwie 63,8% gospodarstw domowych składało się z członków, którzy wszyscy władali wyłącznie tym samym językiem głównym, ale tylko 6,0% miało różne języki główne⁸⁰¹.

Największe rozpowszechnienie języków innych niż angielski (sięgające 20 a nawet ponad 50%) występowało na przedmieściach oraz w mniejszych miejscowościach aglomeracji Londynu (zwłaszcza Północny Wschód), Birmingham oraz w Leicester i Manchesterze⁸⁰².

Interpretując powyższe dane uznać można, że Wielka Brytania znajduje się równie blisko charakterystyk językowych społeczeństwa transkulturowego co Hiszpania. Podobnie jak w przypadku Hiszpanii wyrazem tego jest obecność wielu języków przy czym dominuje mimo wszystko jeden tylko język. Tym nie mniej wskazane dane uchwyciły występowanie jawnie transkulturowej (choć na małą skalę) mieszanki kultur i języków w gospodarstwach domowych.

O ile wizualnie, gdy spojrzeć na liczbę ras, religii, Wielka Brytania wydaje się społeczeństwem absolutnie transkulturowym, o tyle krajobraz językowy nie potwierdza tych intuicyjnych zapatrywań, jakie można nabyć odwiedzając wskazane państwo.

Nie widać np. głębokich wpływów transkulturowości na brytyjski język angielski, w którym należałoby przecież oczekiwać licznych zapożyczeń z języków imigranckich, a te należą do wyjątków. Jeśli natomiast wykształciła się dominacja jednego języka i jest to język z zapożyczeniami pochodzącymi głównie sprzed wieków⁸⁰³, a nie od kolejnych fal imigracyjnych, to jest to portret bliższy asymilacji kultur w monadę niż transkulturowości.

Dalej, swoistym paradoksem jest, że państwo, które przyjęło w milionach osób imigrantów z wielu różnych obszarów kulturowych przez dziesięciolecia, nie zachowało w swoim krajobrazie językowym istotnego na poziomie statystyki krajowej zróżnicowania językowego. Drugim najbardziej rozpowszechnionym po angielskim językiem okazuje się tam polski, związany z nowymi falami migracyjnymi, posiadający relatywnie mały (niewiele ponad 1%) odsetek użytkowników w społeczeństwie. Świadczy to raczej o wyraźnej i głębokiej

⁷⁹⁹ Office for National Statistics (2021). Language, England and Wales: Census 2021 Main language, English language proficiency, and household language in England and Wales, Census 2021. Pobrano z: [data.https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/language/bulletins/languageenglandandwales/census2021](https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/language/bulletins/languageenglandandwales/census2021) (dostęp: 07.06.2024).

⁸⁰⁰ Ibidem.

⁸⁰¹ Ibidem.

⁸⁰² Ibidem.

⁸⁰³ Grant, A. (2009). Loanwords in British English. W: M. Haspelmath, U. Tadmor (red.), *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook* (str. 360–383). De Gruyter Mouton, Berlin.

asymilacji imigrantów niż o tworzeniu się wielokulturowego krajobrazu transkulturowej hybrydy.

Przyjąć można, że uwzględnienie w danych większościowo anglojęzycznej Szkocji i Irlandii Północnej, na obszarze których władze Wielkiej Brytanii nie były w stanie przeprowadzić spisu ludności (co zresztą samo w sobie kontrastuje z obrazem hybrydyzacji i transkulturowego zlewania się kultur i redefiniowania ich, gdyż świadczy o konieczności uwzględniania oporów regionalnych nawet w prostych koncepcyjnie przedsięwzięciach administracyjnych), jeszcze bardziej rozmyłoby statystyczny ślad języków innych niż angielski.

5.1.3. Przejawy transkulturowości w Stanach Zjednoczonych

Stany Zjednoczone jawią się jako państwo wyjątkowo zróżnicowane kulturowo.

Można wskazać zasadniczo siedem tego przyczyn, w tym cztery historyczne oraz trzy współczesne.

Pierwszą z przyczyn historycznych, chronologicznie najstarszą, choć o najmniejszym współczesnym znaczeniu jest stan przedkolonizacyjny. Przed przybyciem Europejczyków istniała tam bowiem ludność tubylcza w postaci plemion indiańskich, z których zasadniczo każde miało względnie odrębną, choć przeważnie słabo rozwiniętą kulturę, manifestującą się własnym językiem i tradycjami. Wpływ na współczesną tożsamość i transkulturowość społeczeństwa mają one raczej pośredni, wynikający z przyjęcia na agendę ochrony pozostałości tych społeczności, co prowadzi do ukształtowania się *know-how* w zakresie działań na rzecz ochrony tak tożsamości, jak różnorodności kulturowej⁸⁰⁴.

Następnie, fundamentem współczesnego zróżnicowania kulturowego USA była kolonizacja europejska, prowadzona począwszy od XVI wieku przez różne mocarstwa europejskie, w tym przez Brytyjczyków, Hiszpanów, Francuzów i Holendrów. Prowadzi to do stanu rzeczy, w którym u podstaw państwowości amerykańskiej leżały napływy wzorców organizacji państwowej, języka, stylu życia pochodzące z wielu różnych źródeł.

Dalej, wymienić należy niewolnictwo afrykańskie i transatlantycki handel niewolnikami, głównie w formie tzw. handlu trójkątnego. W ramach tegoż, mocarstwa europejskie sprowadził do USA miliony Afrykanów, którzy przywieźli ze sobą różne afrykańskie praktyki plemienne, w tym język i wierzenia. W chwili obecnej ludność czarna

⁸⁰⁴ Odello, M. (2012). Indigenous peoples' rights and cultural identity in the inter-American context. *The International Journal of Human Rights*, 16(1), 25–50.

(Afroamerykanie) stanowi drugą co do wielkości mniejszość populacyjną w Stanach Zjednoczonych.

Element ten jest szczególnie ważny dla transkulturowego dziedzictwa USA, gdyż tworzył liczne subkultury i własne wzorce dalej przenikające do kultury narodowej. Jego istnienie miało też istotne znaczenie dla badań nad tożsamością transkulturową, które w dużej mierze zapoczątkowane zostały właśnie w tzw. gettach osób czarnoskórych w USA. Obecnie coraz częściej podkreśla się przestępczość i narkomanie jako zagrożenia ze strony ludności czarnej. Podkreślić jednakże należy, że ludność ta nadal boryka się ze skutkami niewolnictwa, segregacji i dyskryminacji, co łatwo zobiektywizować poprzez uwzględnienie tego, że charakteryzuje ją gorszą jakością życia, krótsze życie, większa zachorowalność na choroby cywilizacyjne oraz zakaźne⁸⁰⁵. O ile nierówności ekonomiczne można by jeszcze argumentować, że ludność ta „sama jest sobie winna”, tym nie mniej trudno uzasadnić w ten sposób gorszy jej dostęp do korzyści napływających z usług publicznych, czego w istocie dowodzą wskazane spostrzeżenia.

W końcu zaś, jako czwartą przyczynę, wskazać można fale imigracyjne, w tym niemiecką, irlandzką, polską i włoską, które występowały w XIX i XX wieku a obejmowały w istocie, choć w różnym stopniu, wszystkie dzisiejsze regiony USA. W pewnych kontekstach złożonej całości USA mogą być rozpatrywane nawet jako państwo postkolonialne właśnie z uwagi na diaspory⁸⁰⁶.

W Stanach Zjednoczonych w istocie jako pierwszym lub jednym z pierwszych państw na świecie ukształtowały się liberalne warunki dla wymiany i hybrydyzacji kulturowej, nawet pomimo segregacji rasowej i niewolnictwa. Do czynników sprzyjających takiemu stanowi rzeczy zaliczyć można oparcie kultury narodowej na paradygmatach wolności, liberalizmu ekonomicznego i światopoglądowego, wolności religijnej, a z czasem także istotny wpływ nauki na budowę tożsamości kulturowej⁸⁰⁷ oraz ideę edukacji wielokulturowej⁸⁰⁸.

Współczesne źródła różnorodności kulturowej USA wynikają w szczególności z imigracji bieżącej. W ostatnich dekadach USA odnotowano znaczną imigrację z Ameryki

⁸⁰⁵ Campinha-Bacote, J., Lee, R. C. (2021). People of African American heritage. W: L. Purnell, E. Fenkl (red.), Textbook for transcultural health care: A population approach (s. 103–150). Springer, Cham.

⁸⁰⁶ Sharpe, J. (1995). Is the United States postcolonial? Transnationalism, immigration, and race. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 4(2), 181–199..

⁸⁰⁷ Compton, A.H. (1940). Science shaping American culture. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 83(4), 573–582.

⁸⁰⁸ Banks, J.A. (1979). Shaping the future of multicultural education. *The Journal of Negro Education*, 48(3), 237–252.

Łacińskiej, Azji i Afryki, co w oczywisty sposób, jeszcze bardziej zróżnicowało krajobraz demograficzny.

Dalej wskazać należy na ruchy społeczne. W USA istnieje rozbudowana polityka dotycząca praw obywatelskich, imigracji i wielokulturowości, ale też mnogość różnorodnych ruchów społecznych, organizacji pozarządowych, stowarzyszeń, związków, fundacji.

W końcu zaś wymienić należy kontekst globalizacyjny, istotny zapewne bardziej niż w przypadku państw europejskich. Globalny charakter amerykańskiej gospodarki oznacza bowiem, że jest ona pod wpływem i wpływa na wiele różnych kultur na całym świecie, co często prowadzi do mieszania się i tworzenia nowych wyrazów kulturowych w USA. Dość wskazać krótkotrwałe pobyty cudzoziemców w celach naukowych i biznesowych oraz rozwijanie szerokich relacji politycznych, wojskowych, kulturalnych i ekonomicznych z praktycznie wszystkimi względnie nieantyzachodnimi państwami świata.

Stany Zjednoczone charakteryzują się tym, że od początku XX wieku dyskurs zorientowany wokół pojęć rasy, obywatelstwa i kultury był swoistym rdzeniem debaty dotyczącej polityki społecznej państwa, a stało się to zasadniczo wcześniej niż w Europie⁸⁰⁹.

Krajobraz kulturowy USA kształtowany jest w dużym stopniu przez globalizację oraz wszechobecny wpływ mediów. Siły te przyczyniają się do tworzenia środowiska transkulturowego, w którym normy i praktyki kulturowe są płynne i podlegają stałej redefinicji przez oddziaływanie. Istotą tożsamości kulturowej w Stanach Zjednoczonych jest więc jej duża płynność. W szczególności dynamika transkulturowa ma znaczące implikacje polityczne i społeczne, silnie wpływając w dalszym ciągu na debatę publiczną⁸¹⁰.

Opisując społeczeństwo amerykańskie z punktu widzenia transkulturowości można więc powiedzieć, że jest ono w wielu aspektach bliskie tego, co widać w diagnozach dotyczących transkulturowego charakteru społeczeństw.

Po pierwsze, Stany Zjednoczone istotnie są domem dla wielu diasporycznych społeczności, które przybyły tam z różnych części świata, w jakimś stopniu utrzymują kulturowe, społeczne i ekonomiczne więzi z krajami swojego pochodzenia (co widać choćby na przykładzie diaspory polskiej), jednocześnie wpływając na kulturę amerykańską. Nietrudno dostrzec, że społeczności latynoskie, azjatyckie i afrykańskie mają swoje własne sieci medialne, festiwale kulturowe i przedsiębiorstwa, które odzwierciedlają ich unikalne dziedzictwo, w tym

⁸⁰⁹ Reisch, M. (2008). From melting pot to multiculturalism: The impact of racial and ethnic diversity on social work and social justice in the USA. *The British Journal of Social Work*, 28(4), 788–804.

⁸¹⁰ Lewis, J. (2002). From culturalism to transculturalism. *Iowa Journal of Cultural Studies*, 1(1), 14–32.

także generują jego komercjalizację. Na ile te same trendy widoczne są oczywiście także m.in. w Wielkiej Brytanii na tyle w USA są one silniejsze.

W Stanach Zjednoczonych dostrzega się w powyższym kontekście obszary wybitnie transkulturowe. Na przykład Nowy Jork zdaniem części badaczy jest w istocie wspólną przestrzenią kulturową setek diaspor⁸¹¹. Na ile takie twierdzenia mogą być uznane za przesadzone, na tyle trudno sobie wyobrazić, aby były wysuwane względem jakiegokolwiek innego miasta na świecie.

Wyżej wysunięte zaś tezy dotyczące tego, że transkulturowe elementy w funkcjonowaniu społeczeństwa USA mają wydatny wpływ na kulturę narodową nie są gołosłowne i można je poprzeć empirycznymi przykładami.

Wymiana kulturowa, językowa i intelektualna między różnymi społeczeństwami wpływa dobitnie na kulturę amerykańską choćby pod wpływem twórczości literackiej migrantów. Podkreśla się, że w szczególności właśnie amerykańska literatura i kultura jak żadne inne są pod wpływem globalnych przepływów idei i narracji, obejmujących nie tylko wskazany wpływ pisarzy imigrantów, ale i transkulturową tematykę literacką ogółem, które odzwierciedlają złożone tożsamości i doświadczenia diaspor⁸¹².

Z powyższego wynika, że kultura amerykańska nie może być rozpatrywana w kategoriach jednorodności ani zamkniętego dziedzictwa narodowego, lecz jawi się jako przestrzeń, w której zachodzą zjawiska wymiany, modyfikacji i negocjacji różnych tożsamości, pamięci i przynależności, zaś mające zasięg światowy procesy przepływu i translokacji znajdują konkretne, namacalne odbicie.

Szeroko podkreśla się, że wiele tożsamości i kultur przecina się tam i wpływa na siebie nawzajem. Powoduje to z kolei dynamiczny i stale ewoluujący krajobraz kulturowy, w którym tradycyjne granice kulturowe ulegają zatarciu ze wszystkimi tego konsekwencjami. Interakcje transkulturowe kwestionują i redefiniują więc tożsamość amerykańską⁸¹³.

Za przejaw transkulturowości uznać można występowanie subkultur z elementami ewidentnie pochodzącymi z odległych kultur oraz to, że ich recepcja jest różna w różnych częściach USA. Można powiedzieć, że właśnie portret globalnej ekumeny, w której jest jedna wiodąca kultura globalna, redefiniowania w sposób lokalny, urzeczywistnia się właśnie w USA.

⁸¹¹ Duran-Almaraz, E. M. (2012). Ciguapas in New York: Transcultural ethnicity and transracialization in Dominican American performance. *Journal of American Studies*, 46(1), 139–153.

⁸¹² Joudar, A. (2020). The influence of transculturalism on writers in exile: The cross-cultural writings of Naim Kattan. W: C. Gonzalez Menendez, D. Santana Jugler, D. Hofferer (red.), *Literature in a Globalized Context* (s. 45–53). Martin-Luther-Universität Halle.

⁸¹³ Ibidem.

Na przykład, obserwuje się w USA występowanie subkultur K-pop, należących do tzw. koreańskiej fali (Hallyu), w których wielkomiejskie społeczności młodzieżowe przyjmują wzorce charakterystyczne południowokoreańskiej kultury popularnej — muzyki, estetyki, mody, a nawet języka⁸¹⁴.

Tworzenie się swoistych subkultur jest ponadto bardzo charakterystyczne dla obszarów będących spuścizną procesów gettoizacji i segregacji mieszkaniowej stanowiących poważną częścią amerykańskiej rzeczywistości, a więc w szczególności dla dzielnic „czarnych”. W obszarach tych nie widzimy przecież ukształtowanej od stuleci kultury narodowej, która ulega następnie wpływom globalnym, lecz kulturę definiowaną na nowo, w sposób lokalny i na swój własny sposób.

Do pewnego stopnia wysokiemu poziomowi transkulturowości idą w sukurs dane empiryczne. Przykładowo, Stany Zjednoczone, w świetle danych statystycznych z 2023 roku jawią się jako państwo niezwykle zróżnicowane, którego społeczeństwo posługuje się od 350 do 430 języków. 78,4% społeczeństwa posługuje się w domu językiem angielskim, 21,6% innym językiem⁸¹⁵.

Pośród użytkowników języków innych niż angielski, dwie trzecie posługuje się na co dzień hiszpańskim, 5,2% chińskim, 2,6% językiem tagalskim, 2,3% wietnamskim, 1,9% arabskim⁸¹⁶.

W tym więc przypadku mamy do czynienia z wyraźnymi oznakami transkulturowości, w dodatku jawnie związanymi z globalizacją. Różnorodność językowa wyraźnie wskazuje na to, że w społeczeństwie tym nie tylko współistnieją różne kultury, ale brakuje już tak niepodzielnej dominacji języka narodowego, jaka występuje w Hiszpanii i Wielkiej Brytanii.

5.2. Przejawy transkulturowości w różnych regionach świata

Zjawiska transkulturowe należą do zagadnień globalnych, zatem nie ograniczają się w swoim występowaniu do społeczeństw zachodnich.

Przejawy transkulturowości bez wątpienia najłatwiej jest dostrzec tam, gdzie manifestują się one najjaskrawiej. Hannerz, jak pamiętamy, teorię globalnej ekumeny wypracował w oparciu o obserwacje terenowe w czarnych diasporach USA

⁸¹⁴ Epstein, S. (2015). Us and them: Korean indie rock in a K-pop world. *Asia-Pacific Journal*, 13(48), e1.

⁸¹⁵ U.S. Department of State. (2023). The United States is rich in languages. Pobrano z: <https://share.america.gov/united-states-rich-in-languages/> (dostęp: 23.06.2024).

⁸¹⁶ Ibidem.

oraz w postkolonialnej Nigerii, przy czym nawet tam odmówił statusu „prawdziwego kosmopolity” osobom wywodzącym się ze społeczności lokalnych, mimo że obserwował ich interakcje międzykulturowe oraz akty przekraczania granicy w celach handlowych, a przyznał ten status białym dyplomatom.

Jawi nam się obraz, w którym w istocie, przejawy transkulturowości najchętniej dostrzegane są w Afryce. Obok Hannerzowskiej Nigerii można to odnieść także do innych przykładów. Z przeciwległej strony kontynentu afrykańskiego moglibyśmy wskazać Kenię oraz miasto Nairobi⁸¹⁷, pozostające pod silnym wpływem dziedzictwa post-kolonialnego oraz przepływów migracyjnych. Z tym, że precyzyjne wyznaczenie źródeł transkulturowości jest tam złożone o tyle, że nadal występują tam slumsy⁸¹⁸, rządzące się swoistymi uwarunkowaniami, a jednocześnie są tam słabo zbadane tendencje migracji do i z miasta⁸¹⁹.

W Afryce miastami, w których zachodzą zjawiska transkulturowe są ponadto m.in. postkolonialny Durban⁸²⁰, Johannesburg⁸²¹. W Durbanie transkulturowość przejawia się silnie w codziennym współistnieniu i przenikaniu się wzajemnie różnych tradycji - zuluskich, hinduskich i europejskich, widocznym w języku, kuchni i rytuałach religijnych. W Johannesburgu zjawisko to obejmuje hybrydowe style życia młodzieży, sztukę i muzykę, będące efektem migracji wewnątrzafrykańskich.

Problem polega jednak na tym, że nie każdy przykład zróżnicowania kulturowego w Afryce ma uchwytne związki z globalizacją, a nawet z kolonializmem. Nie można też postawić znaku równości pomiędzy tymi przykładami, a transkulturowością. Jednym z najbardziej zróżnicowanych kulturowo (a także na znacznym obszarze religijnie) państw Afryki jest borykająca się z separatyzmem, ekstremizmem, rebeliami, ale też mająca wyjątkowo bogatą kulturę narodową – Etiopia, w której widoczne są przykłady wzajemnego oddziaływania i przenikania się kultur⁸²². Na marginesie tylko można dostrzec, że na ile Somalowie zamieszkujący niemałą część kraju, którzy mają długą dość tradycję różnych form państwowości i posiadają też własne państwo narodowe, są pełnoprawnym narodem, na tyle

⁸¹⁷ Grieveesbon, M., Wishitemi, B., Okello, M. M. (2020). Diversity of cultural tourism attractions in Nairobi urban destination. *Journal of Tourism Management Resources*, 7(2), 247–257.

⁸¹⁸ Frederiksen, B.F. (2007). Politics, popular culture, and livelihood strategies among young men in a Nairobi slum. W: L. de Haan, U. Engel, P. Chabal (red.), *African Alternatives* (str. 73–93). Brill..

⁸¹⁹ Falkingham, J., Chepngeno-Langat, G., Evandrou, M. (2012). Outward migration from large cities: Are older migrants in Nairobi ‘returning’? *Population, Space and Place*, 18(3), 327–343 .

⁸²⁰ Bass, O. (2006). (D) urban identity: Stories of an African city. *University of Cape Town* , s. 56–82.

⁸²¹ Sihlongonyane, M. F. (2004). The rhetoric of Africanism in Johannesburg as a world African city. *Africa Insight*, 34(4), 22–30.

⁸²² Nega, M. (2020). Different aspects of multiculturalism and challenges of multicultural co-existence in Ethiopia. *Developing Country Studies*, 10(3), 1–6.

można mówić nie tylko o zróżnicowaniu etnicznym, ale także o zróżnicowaniu narodowościowym Etiopii.

W tym też miejscu zauważyć należy, że państwo to przecież w minimalnym stopniu zostało ukształtowane ręką kolonizatorów, choćby z tego powodu, że poza krótkotrwałymi epizodami, kolonią nigdy nie było. Przeciwnie, było ono imperium przedkolonialnym i zachowało państwowość do chwili obecnej. Postawić by można pytanie gdzie są kolonialne wpływy transkulturowe, skoro takie samo zróżnicowanie i podobne procesy przenikania się kultur zachodzą i tam, gdzie państwowość ma się dobrze od stuleci, zaś kolonizator praktycznie nie postawił stopy.

Podobnie, za miasto szczególnie zróżnicowane kulturowo, zamieszkiwane przez Arabów i osoby czarnoskóre, różne ludzkie szczepy oraz plemiona, żyjące mimo silnie nagłościonych waśni, zazwyczaj we względnej harmonii można wskazać Chartum⁸²³. Miasto to nadal szuka swojej tożsamości, miewa złożone problemy, ale wielokulturowość istniała tam w istocie od zawsze i moderowana jest jedynie, a nie warunkowana przez bieżące przepływy migracyjne, częściowo niestety warunkowane wojnami, a nawet ludobójstwem, jakie miało miejsce na południe od niego.

Podobnie, cały pas Sahelu, *ex definitione*, jest przestrzenią nie tyle oddziaływań globalizacji, co odwiecznego współistnienia obok siebie Berberów, Arabów i plemion czarnych.

Patrząc więc z punktu widzenia Lagos, w okresie eksplozji rozwoju nigeryjskiego przemysłu naftowego, obserwując w tym mieście tysiące cudzoziemców „prawdziwych kosmopolitów” – inżynierów, businessmanów, dyplomatów i ich rodziny oraz wzajemną i żywą interakcję tych ludzi z kulturą lokalną, Hannerz mógł istotnie nabrać przekonania, że oto globalizacja kształtuje transkulturowość Afryki, mimo że przecież dokładniejsza analiza sugeruje, że może być to spojrzenie na wskroś powierzchowne, nie oddające istoty zróżnicowania Afryki i zjawisk zachodzących tam u styku kultur.

Na marginesie powyższych rozważań dostrzec można w Afryce, paradoksalnie, kształtowanie się kultur narodowych, pomimo podziałów etnicznych, wszędzie tam, gdzie sprzyja temu sytuacja bezpieczeństwa, a bieżące konflikty zbrojne udało się zażegnać.

Widoczne jest tam, że wraz z rozwojem społeczno-ekonomicznym, który prowadzi do występowania na danym obszarze centralnie zarządzanej edukacji i mediów, pojawia się także tożsamość narodowa. Na przykładzie dwudziestu pięciu państw oraz osiemdziesięciu pięciu

⁸²³ Bakhit, M.A. (2016). The citizenship dilemma of Southern Sudanese communities in the post-secession era in Khartoum. *Égypte/Monde Arabe*, 47–63.

występujących w nich grup etnicznych objętych danymi Afrobarometru stwierdzono, że dochodzi do mechanizmu polegającego na zacieraniu się różnic plemiennych i etnolingwistycznych wewnątrz państw, a powstawaniu takich różnic pomiędzy państwami⁸²⁴. Obserwacja taka wydaje się jaskrawo sprzeczna z tym, co nazywamy globalną ekumeną, gdyż oto widzimy, że w przestrzeni zjawisk transkulturowych wykuwa się powoli tożsamość narodowa, której zjawiska te powinny kłaść kres.

Trend ten ujawnia się także dzięki państwowotwórczej działalności władz publicznych, przypuszczalnie świadomych tego, że występowanie tożsamości narodowej w Afryce sprzyja nie tylko stosunkowo ulotnej kategorii, jaką jest bezpieczeństwo, ale również kategorii najbardziej przyziemnej z możliwych - stabilizacji dochodów budżetowych⁸²⁵. W związku z tym wspomaganie generowanej postępu technologicznym tożsamości narodowej państw Afryki leży w najprostszy do rozpoznania interesie tych państw. Gdy tymczasem porównać siłę, jaką dysponuje słabo rozwinięte państwo afrykańskie w porównaniu z dynamiką procesów globalnych, trudno byłoby uznać, że globalizacja generująca transkulturowość i upadek kultur narodowych mogłaby się poddać presji państwowotwórczej działalności rządu tego rodzaju państwa, powodującego się chęcią zwiększenia dochodów budżetowych.

Biorąc pod uwagę wyżej wymienione czynniki, można więc przyjąć, że w Afryce wraz z dalszym rozwojem gospodarczym, a więc ze wzrostem dochodów budżetowych państw oraz stabilizacją sytuacji bezpieczeństwa, znaczenie tożsamości narodowej będzie rosnąć.

Przywołane przykłady występowania zjawisk kulturowych w Afryce przedstawiono w tabeli 5. Wynika z niej, że przejawy transkulturowości występują obecnie na całym kontynencie afrykańskim.

Tabela 5. Przykłady zjawisk transkulturowych w Afryce

Przykład	Obszar występowania	Przejawy
dziedzictwo postkolonialne i migracje	Kenia (Nairobi)	struktura miejska i demografia
współistnienie kultur	RPA (Durban)	język, kuchnia, religia
style życia i sztuka	RPA (Johannesburg)	młodzież, muzyka, sztuka

⁸²⁴ Minkov, M., Kaasa, A., Welzel, C. (2021). Economic development and modernization in Africa homogenize national cultures. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 52(8–9), 801–821.

⁸²⁵ Olaniyi, T. A., Akinola, B. (2020). National culture and tax performance in Africa. *Ekonomski horizonti*, 22(1), 3–15.

zróżnicowanie kulturowe	Etiopia	religia i kultura narodowa
współistnienie etnosów	Sudan (Chartum)	struktura etniczna i religijna
mozaika etniczna	pas Sahelu	współistnienie Berberów, Arabów, czarnych Afrykanów
nasilone migracje	Nigeria (Lagos)	kultura miejska i gospodarka

Jeszcze bardziej złożonym zagadnieniem jest transkulturowość Azji. Tu w szczególności liczne przykłady pochodzą z Korei i Japonii. Doskonale widoczne są interakcje kultur narodowych tych państw z globalną ekumeną oraz ich wpływ na nią. Dość wspomnieć sushi, mangę, k-pop. W państwach tych wskazać można przede wszystkim na trzy główne płaszczyzny zachodzenia zjawisk transkulturowych.

Po pierwsze, wymienić należy płaszczyznę religijno-filozoficzną. W obu krajach od wieków zachodziły procesy adaptacji i przyswajania obcych tradycji duchowych, w szczególności buddyzmu z Indii (za pośrednictwem Chiny), konfucjanizmu chińskiego, a w Japonii także chrześcijaństwa i szamanizmu koreańskiego. Systemy te nie zostały wchłonięte w formie czystej, lecz zreinterpretowane lokalnie, połączone z rdzennymi wierzeniami (np. szinto w Japonii, mudang w Korei). Przykładem tego może być wyznawanie przez wielu Japończyków jednocześnie buddyzmu i szintoizmu oraz praktykowanie rytuałów zarówno buddyjskich, jak i szintoistycznych.

Japońska religijność ma charakter transkulturowy także dlatego, że została ukształtowana pod wpływem zachodniego, narzuconego z zewnątrz pojęcia „religii”, które w Japonii zostało przeszczepione, zreinterpretowane i włączone w lokalny dyskurs akademicki oraz kulturowy dopiero pod wpływem Europejczyków. Odbywało się to poprzez proces translacji pojęcia „religii” wraz z recepcją nauki i filozofii europejskiej, przy czym pojęcia te nie odpowiadały lokalnemu doświadczeniu (np. wyznawaniu jednocześnie dwóch tradycji religijnych) przy jednoczesnej dominacji oraz ekspansji zachodniego modelu poznawczego⁸²⁶.

Po drugie, wskazać należy na płaszczyznę estetyczno-technologiczną, tj. sztukę, rzemiosło i design. Zarówno Korea, jak i Japonia tradycyjnie przyswajały formy artystyczne i użytkowe z Chin (m. in. porcelana, kaligrafia, architektura pałacowa), lecz stopniowo także Zachodu, zwłaszcza w XIX i XX w. elementy europejskiej technologii wojskowej

⁸²⁶ Jun'ichi, I., Graf, T. (2012). The concepts of religion and religious studies in transcultural contexts, with a focus on Japan. In Handbook of contemporary Japanese religions (s. 59-72). Brill.

i przemysłowej (np. architektura Meiji). W XXI wieku widoczna jest wyraźna synteza różnych wpływów kulturowych - współcześnie japoński i koreański desing technologiczny łączy wzorce amerykańskie i azjatyckie⁸²⁷.

Po trzecie wskazać należy na płaszczyznę popkulturową i medialną. W jej ramach transkulturowość szeroko objawia się w azjatyckiej kulturze popularnej. Gatunki charakterystyczne dla Korei i Japonii, m.in. K-pop, anime, manga, oraz film i moda czerpią z zachodnich form ekspresji artystycznej (hip-hop, musical, hollywoodzki styl filmiowy), inkorporują je i reinterpretują na własnych zasadach. Produkty te są następnie re-eksportowane globalnie, np. przez społeczności fanów poza Azją.

Poza wskazanymi państwami za typowe przykłady transkulturowości uchodzić mogą swoiste *junction cities*, których charakter kształtuje imigracja, duże społeczności tzw. ekspatów, szeroka łączność ze światem zapewniona przez ogromne huby lotnicze i morskie, a także globalne centra usług finansowych. Takimi miastami w szczególności są Dubaj i Singapur. O obliczach ich transkulturowości powiedziano wiele. W obu jednak przypadkach transkulturowość nie sięga na tyle daleko, aby nastąpiła w nich recepcja wzorców demokracji liberalnej w jakiegokolwiek formie.

Podobny stan rzeczy występuje w bogatym w surowce Brunei, które pozostaje sułtanatem, w transkulturowych Makau i Hongkongu, które wróciwszy w skład Chin zostały – mimo deklaracji „Jednego Państwa Dwóch Systemów”, podporządkowane tamtejszym prawom autorytarnym. Analizując kolejne przykłady ścieżką podobieństw, dopiero w przypadku Tajwanu dochodzimy do przykładu państwa, w którym wypracowano swoistą formę demokracji.

Transkulturowość Azji, zwłaszcza Południowej, przekracza tymczasem wszelkie oczekiwania jakie można było wysnuć w oparciu o przykłady z Ameryki Północnej, Europy, a nawet Afryki. Nie może być wątpliwości, że sąsiadujące ze sobą państwa stanowią tygle kultur i narodowości.

Tym nie mniej, transkulturowych wpływów w Azji nie sposób zanegować. W szczególności warto skupić się na takich wpływach, które mają związek z globalizacją. Na ile oczywiście, rozpatrując relacje globalny-lokalny należałoby patrzeć raczej mikronomicznie, na tyle gdyby chcieć szukać takich przejawów transkulturowości, które mogą mieć związek

⁸²⁷ Kikuchi, Y., Lee, Y. (2014). Transnational modern design histories in East Asia: An introduction. *Journal of Design History*, 27(4), 323-334.

z globalizacją, należałoby próbować wyodrębnić zjawiska ponadnarodowe. Te z kolei sytuują się częściej (choć nie zawsze) w przestrzeni antropologicznej niż socjologicznej.

Pierwszym z takich zjawisk będzie na pewno tendencja do podlegania wpływom religijnym, zwłaszcza w okresach historycznych ożywionego handlu lub migracji i samorzutnego tworzenia się mieszanek różnych religii. Zauważyć przy tym należy, że w Azji widoczne są pod tym względem te same zjawiska, które można było zaobserwować w czasie chrystianizacji Europy, przy czym silniejsze. Chodzi tu w szczególności o utrzymujące się wpływy wierzeń tradycyjnych mimo głębokiej, nieabstrahującej od wszechstronnych wzorców kulturowych, absorpcji nowej religii.

Przykładem tego mogą być tu państwa, w których mamy do czynienia z synkretyzmem islamskim – Malezja⁸²⁸ i Indonezja (m.in. Jawa⁸²⁹). W praktyce objawiają się one tym, że lokalne zwyczaje, wierzenia (np. animizm), inne nurty teologiczno-filozoficzne (np. buddyzm, hinduizm), zlepiają się w jedną całość z zupełnie przecież nieakceptującym tego rodzaju praktyk islamem sunnickim. Trendy te mogą być nawet tak dobrze widoczne, że pojawiają się w postaci architektury, porządku dnia, zyskują upust na festiwalach kulturowych itp., z taką nawet skrajnością, jak tworzenie rzeźb i przedstawień ludzkich, które zakazane jest przecież w islamie.

Są to co prawda procesy niekonieczne powiązane z globalizacją, gdyż mające tradycję obejmującą przynajmniej kilka stuleci⁸³⁰, to jednak są one istotne dla zrozumienia krajobrazu transkulturowości Azji, gdzie różne wpływy, nawet tak silne jak islam, nie muszą być definitywne, pozostawiają przestrzeń dla innych wpływów kulturowych. Tym samym stosunkowo łatwiej jest też o hybrydyzację, transkulturowość niż w społeczeństwach europejskich, mających za sobą багаż kultury narodowej postrzeganej jako monada.

Dostrzec można także obraz fuzji różnych języków. To z Azji pochodzą obserwacje dotyczące języków pidżynowych, podobnie też szereg innych zjawisk, które Hannerz opisałby mianem kreolizacji. Procesy lingwistyczne wydają się w przypadku Azji stosunkowo dobrą ich ilustracją.

Za przykład weźmy kształtowanie się języków pośrednich pomiędzy językiem lokalnym a obcym. Język filipiński standardowy (*filipino*) jako przykład produktu inkorporacji

⁸²⁸ Lan, G. B. (2018). A silent revolution in Malaysia: New politics of resistance in a global capitalist age. *아시아리뷰* (pl/trl. Asia ribiu), 7(2), 205–228.

⁸²⁹ Rofiqoh, Y.I.A., Alvino, A.T., Chusae, A., Nizar, Y.A. (2021). Islam and syncretism in Java: Reflections on the thought of Geertz and Woodward. *Muharrir: Jurnal Dakwah Dan Sosial*, 4(01), 47–61.

⁸³⁰ Zuhri, Z. (2022). Beyond syncretism: Evidence of the vernacularization of Islamic theological terms in Javanese literature in the 19th century. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 60(2), 373–398.

przez narzecza lokalne szerokich elementów fonetycznych, frazeologicznych, gramatycznych języka hiszpańskiego, malajskiego i angielskiego, nosząc ślad każdego z kolejnych okresów pozostawania pod wpływem zewnętrznej kultury. Ewentualnie uważany jest on za język pidżynowy pomiędzy jednym z popularniejszych miejscowych narzeczy, tj. wtórnie standaryzowanym językiem tagalskim (*tagalog*) i angielskim⁸³¹.

W tych samych barwach można postrzegać pisownię sino-japońską i recepcję alfabetu chińskiego, a wraz z nią częściowo chińskiego sposobu odczytywania słów w Japonii (*kandzi*) i częściowo Korei (*hangul*). W przypadku kajndzi wskazać można na pewien paradoks, gdyż w państwie wyspiarskim, które miało kompletny i spójny alfabet fonetyczny wprowadzono obok niego niezwykle skomplikowany alfabet niefonetyczny, jakim był alfabet chiński, wprowadzając tym samym rodzaj chaosu piśmienniczego oraz niespójność sposobu wymawiania i rozumienia znaczeń słów⁸³². Widać więc, że wpływy transkulturowe w Azji mogą być znacznie silniejsze niż korzyść, praktyczna użyteczność obcych elementów kulturowych i wydatnie od niej abstrahować.

Kolejne przykłady, jakie można przywołać, są dowodem szczególności transkulturowości Azji. Można by próbować dowodzić, że w odróżnieniu od obrazu, jaki jawił się na przykładzie kilku omówionych państw europejskich, gdzie transkulturowość była momentami wyspowa, a momentami fragmentaryczna, w przypadku Azji mamy do czynienia z mozaiką złożoną z większej liczby szczegółów.

Przykładem może być globalne zjawisko fuzji kulinarnej, w którym pierwsze skrzypce odgrywają bogate tony kuchni azjatyckich⁸³³. Kultura kulinarna m.in. w Singapurze i Tajlandii, ale w jakimś stopniu w zasadzie w całej Azji łączy elementy kuchni pozostałych państw, chińskie, indyjskie, malajskie i zachodnie. Na przykład związana z chińskimi diasporami, kuchnia Peranakan w Singapurze i Malezji związana z chińskimi wpływami w tych państwach łączy chińskie składniki z miejscowymi tzw. malajskimi/indonezyjskimi przyprawami⁸³⁴. Co więcej tak zdefiniowana kuchnia diaspory staje się dominująca w Malezji⁸³⁵. Równolegle

⁸³¹ De Bres, J. (2017). Singing is the first thing that came into my head: Emotions and language maintenance among Filipino migrants in New Zealand. W: M. Marra, P. Warren (red.), *Linguist at work: Festschrift for Janet Holmes* (str. 137–158). VUW Press, Wellington.

⁸³² Wydell, T.N., Butterworth, B., Patterson, K. (1995). The inconsistency of consistency effects in reading: The case of Japanese Kanji. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 21(5), 1155.

⁸³³ Chung, H.J. (2001). Present condition and future prospect of fusion food. *Culinary Science, Hospitality Research*, 7(3), 99–109.

⁸³⁴ Marahimin, H. (2013). Relevance of Peanakan cuisine in Peranakan identity construction. Semarang: Institute for Research and Community Service Petra Christian University Retrieved from <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/105497703/Proceedings-libre.pdf> (dostęp: 24.06.2024).

⁸³⁵ Khoo, G.C., *Culinary Nationalism in Asia*, London: Bloomsbury Publishing, 2019, 111–129.

jednak w Azji ma miejsce nacjonalizm kulinarny i przywiązywanie dużego znaczenia do kuchni narodowej jako składnika tożsamości⁸³⁶. Istnienie takiego zjawiska nie może zresztą dziwić uwzględniając to, jak silnie umocowane w kulturze mogą być nie tylko sztuka kulinarna, ale nawet zwyczaje żywieniowe⁸³⁷.

Dotychczas wskazane przykłady ujęto w tabeli 6. Wynika z niej, że zjawisk transkulturowych w Azji, zwłaszcza w Azji Wschodniej jest zasadniczo więcej niż w Afryce (tabela 5).

Tabela 6. Przykłady zjawisk transkulturowych w Azji.

Przykład	Obszar występowania	Przejawy
duchowe synkretyzmy	Japonia i Korea	jednoczesna przynależność tych samych osób do różnych grup religijnych; łączenie nurtów filozoficznych i religijnych; recepcja zachodniego pojęcia religii
estetyczne formy i technologia	Japonia, Korea	sztuka, design, architektura łącząca wzorce azjatyckie i zachodnie
kultura popularna	Japonia, Korea	K-pop, anime, moda
migracje i mobilność	Dubaj, Singapur	struktura społeczna i usługi łączące różne tradycje narodowe
nowoczesność bez liberalizacji	Brunei, Makau, Hongkong	systemy polityczne łączące wzorce azjatyckie i zachodnie
synkretyzm islamski	Malezja, Indonezja	religia monoteistyczna zmodyfikowana o silne tradycje lokalne

⁸³⁶ Ibidem.

⁸³⁷ Mamzer, H. (2019). Kulturowe uwarunkowania konsumpcji mięsa. *Życie Weterynaryjne*, 94(05).

kreolizacja językowa	Filipiny	synteza języków pod wpływem oddziaływań kolonialnych
recepca alfabetów	Japonia, Korea	współistnienie w praktycznym użyciu i edukacji równocześnie różnych rodzajów pisma o odmiennym pochodzeniu
fuzja kulinarna	Singapur, Malezja, Tajlandia	hybrydowa kuchnia, w tym zachowana w diasporach, np. Peranakan

Widać więc, że przejawy transkulturowości są stosunkowo mnogie, ale przecież liczne i bogate są także same kultury, w których przejawy te występują. W tym więc miejscu bardziej zasadne niż ich dalsza analiza mogłoby być przejście do uogólnień, które pozwoliłyby ująć w jedną całość obraz transkulturowości w społeczeństwach innych niż zachodnie.

Dotychczasowe ustalenia wydają się sugerować, że obraz transkulturowości inaczej prezentuje się w Afryce, inaczej w Azji, jeszcze inaczej w kulturach zachodnich. Mając na uwadze kryterium zwięzłości pracy nie rozważono tu Europy Wschodniej, Ameryki Łacińskiej, nie wyodrębniono osobno obrazu Bliskiego Wschodu, świata arabskiego. Można jednakże z powodzeniem przyjąć, że w każdym z tych obszarów transkulturowość występuje, lecz ma swój własny indywidualny charakter.

Interpretacja takiego stanu rzeczy mogłaby odbywać się w dwóch zasadniczo kierunkach.

W pierwszym z nich rację ma Hannerz kładąc silny nacisk na stosunki pomiędzy globalnością a lokalnością.

Druga zaś interpretacja mówiłaby o tym, że transkulturowości w istocie nie ma, a już na pewno nie jest ona produktem globalizacji. Istnieją nadal kultury narodowe, a to co nazywamy w nich transkulturowością to większy stopień zaczerpnięcia przez nie wzorców z innych kultur, wzbogacających się zresztą, a wynikających z tego, że kultury te w zglobalizowanym świecie mają coraz szersze okazje do interakcji. Jest to więc nie tyle transkulturowość co większa dynamika procesu przejścia z monady do hybrydy.

W obu tych interpretacjach inne znaczenie miałoby to, że obraz elementów transkulturowych w różnych regionach świata jest inny. Przyjmując, że rację ma Hannerz, interpretowalibyśmy, że istnieje forma globalnej przestrzeni kulturowej, która zresztą w istocie

jest widoczna oraz czerpiące z niej i wzbogacające ją kultury lokalne, które sama dla siebie i swoich lokalnych realiach redefiniują na nowo składniki globalnej ekumeny, kształtują się każda na swój własny sposób. Pomiędzy tymi sposobami są zapewne związki, choćby związane z dawną dominacją określonych religii, względami kolonializmu itd., dlatego też inaczej obraz ten prezentuje się w Afryce, inaczej w Azji.

Z kolei w drugiej z interpretacji powiedzielibyśmy, że istnieją kultury narodowe, które mają swoje odwieczne związki, układają się w obszary kulturowe, na poziomie części świata, narodu i państwa, a w końcu regionu, absorpcja elementów z innych kultur wygląda inaczej, ale nie ma mowy o tym, żeby cokolwiek zagrażało kulturom narodowym.

Uogólniając więc opisy manifestacji transkulturowości w różnych częściach świata należałoby pochylić się nad zagadnieniem możliwych nadinterpretacji w przypisywaniu współczesnym społeczeństwom transkulturowości, zaś światowi cech globalnej ekumeny.

Przyjmując spojrzenie globalne da się wysunąć tezy, że takie nadinterpretacje potencjalnie istnieją.

W pierwszej kolejności spojrzeć należy na wzmiankowany w poprzednich podrozdziałach wpływ globalizacja mediów i technologii, który bez cienia wątpliwości odnosi się do różnych kultur, przypuszczalnie do wszystkich. Globalny zasięg mediów obejmuje przy tym nie tylko media społecznościowe, ale filmy, muzykę i programy telewizyjne. W efekcie tworzą się zagłębia, w których generowana i produkowana jest twórczość filmowa i pokrewna. Częściowo odbywa się to przez naśladownictwo, a częściowo poprzez tworzenie dzieł pozostających emanacją kultury narodowej ich twórców.

Obok Hollywood w USA, tego rodzaju centrami są Bollywood w Indiach, czy Nollywood w Nigerii.

Dzięki tego rodzaju charakterowi globalizacji mediów transkulturowość dostrzegana jest w kulturze masowej, gdyż istnieje bogata twórczość z kilku obszarów, dostatecznie silna, aby przebijać się do przestrzeni globalnej, a zarazem dostrzec w niej można jednocześnie występowanie elementów naśladownictwa i własnej tożsamości, co stwarza wrażenie twórczości, którą ująłby Welsch jako prawdziwie transkulturowa, zaś Hannerz dostrzegłby opisane przez siebie „džudzitsu w Nigeryjskiej wiosce”.

Wskazane spojrzenie można pogłębić spoglądając na literaturę, która w sposób jeszcze bardziej wyraźny dostarcza potencjalnych argumentów za nadinterpretacją diagnoz o transkulturowym charakterze współczesnych społeczeństw.

Wskazać tu można w pierwszej kolejności coraz szerzej rozprzestrzenione transkulturowe wzorce i formy literackie⁸³⁸. Łatwo jednak postawić pytanie dotyczące spójności aktualnych kierunków dyskursu na ten temat. Na przykład Anders Petterson argumentuje, że konieczne jest odejście od badania literatury przez pryzmat danego języka, podobnie jak w szerszej teorii transkulturowości postuluje się odejście od spojrzenia na kulturę przez pryzmat kultury narodowej.

Byłoby powyższe – jak się zdaje - względnie rozsądne i akceptowalne, gdyby uznać, że w literaturze również zacierają się granice międzykulturowe, a skoro tak, to należy patrzeć na nią bardziej holistycznie, a nie zawężać spojrzenia badawczego do tradycyjnie rozróżnianych literatur narodowych. Tymczasem już sam wskazany autor oczekuje transkulturowego traktowania także historii literatury, gdzie przecież istniał ewidentny związek z kulturą narodową. W żaden sposób nie przeszkadza mu to deklarować dalej, że widoczny jest poważny wpływ globalizacji na postrzeganie i badanie literatury⁸³⁹. Zatem nie mamy odpowiedzi na pytanie czy literatura transkulturowa stała się z powodu globalizacji czy też może była taka od zawsze w stopniu, w jakim jej immanentną cechą jest czerpanie wzorców z innych kultur oraz dzieł, które zyskały rozgłos światowy (co zdarzało się skądinąd nawet dziełom starożytnych).

Co więcej, literatura jest bardzo specyficznym, subiektywnym materiałem badawczym, odmiennym na wskroś od świata społecznego, który analizuje i opisuje socjolog za pomocą narzędzi badawczych⁸⁴⁰. Nie jest literatura socjologicznym opisem rzeczywistości, w wyciąganiu wniosków na temat społeczeństwa na podstawie jej kształtu należy zachować daleko posuniętą ostrożność. Ponadto literatura zaopatrzona jest w kontekst edycyjny, jako specyficzne medium, w którym występuje zwykle dopasowanie do określonego wzorca tworzenia tekstu dokonywane przez osoby trzecie względem samego autora⁸⁴¹, przez które pewne zjawiska mogą być jeszcze dodatkowo w niej silnie uwypuklane lub maskowane w procesie edycji, co tym bardziej powinno wymagać od socjologa ostrożności.

Tym nie mniej, dobrze udowodniono już i zbadano aspekt istnienia tzw. autorów transkulturowych. W tym przypadku mamy do czynienia w skali globalnej ze zjawiskiem podobnym do tego, które wzmiankowane przy okazji dyskusji transkulturowości w USA.

⁸³⁸ Dagnino, A., (2013). Transcultural literature and contemporary world literature (s). CLCWeb: Comparative Literature and Culture, 15(5), 7.

⁸³⁹ Idibem.

⁸⁴⁰ Banaś, M. (2017). Literackie ślady w socjologii (pomiędzy Królową Śniegu a Don Kichotem). Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa, (8), 158-171.

⁸⁴¹ Gruchała, J. (2020). Edytor historykiem literatury. Ruch Literacki, 61(2 359).

Mianowicie występują w szczególności autorzy migrujący, szukający swojego miejsca albo wywodzący się z diaspor, którzy łączą, nieraz niezwykle wprawnie i efektownie, wzorce kulturowe kraju swojego pochodzenia, zamieszkania i innych jeszcze kultur, w czym zdradzać się ma ich transkulturowa tożsamość⁸⁴², co oczywiste dla osób z takim bagażem doświadczeń.

Przykładem powyższego może być Chimamanda Ngozi Adichie jako pisarka nigeryjskiego pochodzenia mieszkająca w USA, której twórczość łączy opowieści afrykańskie z zachodnimi konwencjami literackimi, podejmując zarazem tematy migracji, tożsamości i przynależności kulturowej jednostki⁸⁴³.

Innym przykładem może być twórczość Salmana Rushdiego, pisarza urodzonego w Indiach, wychowanego w Wielkiej Brytanii, w której występują elementy tradycji hinduskiej, islamu i brytyjskiej kultury literackiej oraz próby eksploracji literackiej złożoności tożsamości postkolonialnej i doświadczenia diaspor⁸⁴⁴.

Brak jest jednak obiektywnych danych, które pozwalałyby ocenić na ile taka literatura dominuje, jeśli w ogóle i gdzie oraz na ile jest inspirująca dla istniejących obecnie głównych prądów literackich, przy czym i one są opisane w sposób raczej chaotyczny, bez głębokiego konsensusu co do ich typologii. Równie dobrze można argumentować, że tego rodzaju twórczość jest typowa dla osób, które mają doświadczenie zmiany państwa zamieszkania, istniała od zawsze i zawsze istnieć będzie, a nie jest żadnym dowodem na globalizację kultury w kierunku transkulturowej globalnej ekumeny, miejscami tylko re-interpretowanej lokalnie we współczesny archipelag międzyregionalny.

Wręcz można by tu, nie przekraczając granic, za którymi tkwiłaby publicystyczna spekulacja, przypomnieć prace Welscha scharakteryzowane w rozdziale III. Bezpośrednio z ich treści jawi się portret filozofa intensywnie poszukującego tego typu literatury, który gdy tylko znajdzie „autora prawdziwie transkulturowego” poświęca mu własny, odrębny tekst sporządzony językiem ekspresyjnym, pełnym egzaltacji, w oczywisty sposób nijak nie pasującym do zakresu typowych reakcji badacza danego tematu na zjawisko jakkolwiek powszechne. Nie można by na przykład oczekiwać od badacza społeczności wiejskich egzaltacji dotyczącej tego, że oto odnalazł on w końcu społeczność prawdziwie wiejską, która trudni się rolnictwem.

⁸⁴² Petersen, A.R. (2017). *Migration into art*. Manchester University Press, 142–184.

⁸⁴³ Satkunananthan, A. H. (2011). Textual transgressions and consuming the self in the fiction of Helen Oyeyemi and Chimamanda Ngozi Adichie. *Hecate*, 37(2), 41-69.

⁸⁴⁴ Mózes, D. (2019). Transcultural Identity and Translingual Practices in Salman Rushdie's "The Satanic Verses". *Język. Komunikacja. Informacja*, (14), 183-203.

Dalszych sugestii o możliwej nadinterpretacji można poszukiwać w danych ilościowych.

Pierwsza wątpliwość nasuwa się, jeśli wziąć pod uwagę, że przecież globalizacja jest w pierwszym szeregu zjawiskiem ekonomicznym. Jednocześnie jako zjawisko ekonomiczne jest ona mierzalna. Oznacza to, że jeśli jest ona motorem transkulturowości, to powinien zapewne istnieć jakiś związek pomiędzy ekspresją transkulturowości w danym państwie a stopniem jego ekonomicznego zglobalizowania.

Tymczasem na liście najbardziej zglobalizowanych ekonomicznie państw świata nie ma choćby Nigerii, w której skutki globalizacji tak doskonale widział Hannerz. Wielka Brytania, która okazała się być w dotychczasowych rozważaniach raczej silniej transkulturowa niż Hiszpania, jest co prawda bardziej od Hiszpanii zglobalizowana ekonomicznie, ale już Stany Zjednoczone, gdzie nadal zasadnicze znaczenie odgrywają gospodarki stanowe, zglobalizowane są w świetle danych ekonomicznych słabiej, a transkulturowość znajduje tam silniejszą i bogatszą ekspresję niż miało to miejsce w analizowanych państwach europejskich.

Zaprezentowane tutaj próby analizy form transkulturowości w różnych państwach i regionach świata nie były jednakże na tyle pogłębione, aby wysuwać definitywne wnioski, zwłaszcza w oparciu o jednoźródłowe dane na temat globalizacji ekonomicznej opracowane jedną tylko metodą.

Natomiast należy zauważyć, że analizy te pozwoliły poczynić wiele spostrzeżeń na temat występowania wzorców, które można uważać za transkulturowe tam, gdzie przecież nie da się przypisać tego globalizacji. Takimi przykładami były współczesne Chartum, średniowieczna Hiszpania itd.

Spostrzeżenia te mogą być podstawą do wysunięcia argumentacji, iż model w którym transkulturowość jest pochodną globalizacji jest nieprecyzyjny i być może niepoprawny, gdyby dało się zaprezentować podważające go dane empiryczne. Do takiego zastosowania być może mogłyby być z kolei przydatne dane ilościowe dotyczące obszarów największego na świecie zróżnicowania językowego.

Państwa, w których jest ono największe zestawione zostały w tabeli 7.

Tabela 7. Liczba stosowanych języków w najbardziej zróżnicowanych lingwistycznie państwach świata

	Państwo	Liczba języków	Ludność (mln)
1	Papua Nowa Gwinea	840	8,8
2	Indonezja	711	270,6
3	Nigeria	517	201,0
4	Indie	456	1366,0
5	Stany Zjednoczone	328	328,2
6	Australia	312	25,4
7	Chiny	309	1398,0
8	Meksyk	292	127,6
9	Kamerun	274	25,9
10	Brazylia	221	211,0

Źródło: Ranked: The countries with the most linguistic diversity, World Economic Forum, 2021. Pobrano z: <https://www.weforum.org/agenda/2021/03/these-are-the-top-ten-countries-for-linguistic-diversity/> (dostęp: 25.06.2024).

Analiza powyższej tabeli sugeruje, że istnieją państwa, które przez przepływy imigracyjne stanowią swoistą soczewkę całego świata, tzn. zróżnicowanie językowe jest tam tak duże, że przepływy migracyjne musiały być wybitnie wielokierunkowe, obejmując napływ ludzi i kultur z bardzo różnorodnych regionów i przestrzeni kulturowych. Takimi przykładami mogą być Stany Zjednoczone, Australia, do pewnego stopnia Brazylia i Meksyk.

Niestety, z punktu widzenia słuszności teorii transkulturowości, nie wszystkie wskazane w tabeli państwa pasują do tego portretu. Przeciwnie, widzimy także i takie, które w okresie przedkolonialnym nie wypracowały spójnej kultury narodowej, pozostając tygłem kultur, narodowości i etniczności, wynikających z określonych wzorców osadnictwa oraz współistnienia plemion, klanów.

Nie da się obronić tezy, że liczba języków w Indiach, Chinach, Nigerii jest choćby w dużym stopniu produktem globalizacji. Zasadna jest teza odwrotna, że państwa te na długo przed erą globalizacyjną były już wybitnie zróżnicowane kulturowo. Mimo to państwa,

w których zróżnicowanie istotnie jest efektem procesów globalizacyjnych, zwłaszcza migracji, nie osiągają aż tak dużego zróżnicowania językowego.

W niektórych przypadkach (Papua, Nowa Gwinea, Indonezja) rozdrobnieniu i zróżnicowaniu kulturowemu sprzyjał niewątpliwie wyspiarski, a ściślej archipelagowy charakter państw. Tu jednak należałoby dojść do kontrowersyjnego przekonania, że izolacja geograficzna sprzyjać może bardziej różnorodności kulturowej państwa niż procesy globalizacyjne.

Tym samym można przyjąć, że ekspresja różnorodności i transkulturowości w dzisiejszym świecie może umykać prostym modelom zaprezentowanym przez Hannerza i Welscha, być zjawiskiem o wiele bardziej złożonym i o wiele luźniej związanym z globalizacją, a być może nawet płytszym niż postulowali wskazani autorzy.

Weryfikacja takich przypuszczeń, być może mających na tym etapie analizy rangę tezy, nadaje się do dokonania, gdyby skonfrontować diagnozy transkulturowości współczesnych społeczeństw z przejawami i dynamiką przejawów znaczenia tożsamości kulturowej.

5.3. Przejawy tożsamości kulturowej we współczesnych społeczeństwach zachodnich i innych regionach świata

W rozdziale IV zaprezentowano także portret problemów związanych z interakcją i zlewaniem się kultur. Portret ten ujawnił istnienie mechanizmów, takich jak pewne formy akulturacji, które sprzyjałyby myśleniu o współczesnych społeczeństwach jako transkulturowych. Przedstawiono jednakże także przykład m.in. konfliktów etnicznych oraz religijnych. Okazało się jednakże, że wnioski jakie można by z nich wyciągnąć nie do końca są konkluzywne, gdyż mnogość ich przyczyn nie daje jasnej odpowiedzi, która z teorii je wyjaśniających jest najbliższa prawdy. Być może wynikają one w większym zakresie z ignorancji i wzajemnych obaw albo też z czynników interesu politycznego niż z potrzeby obrony własnej tożsamości.

Wskazano jednakże, że na świecie podejmowane są wysiłki zmierzające do ochrony tożsamości kulturowej. Widoczne one były na przykładzie m.in. Ukrainy, Francji, we wcześniejszej części pracy w podobnym kontekście przyjęto przykład Kanady. Wszystkie te państwa w obawie przed zglobalizowaną rzeczywistością medialną przyjęły określone ustawodawstwo mające na celu ochronę swojej własnej twórczości artystycznej, filmowej, medialnej. Miały one postać bądź gwarancji dotyczących języka, bądź – jak w przypadku

Kanady – wyłączeń określonych branż, np. fonograficznej spod swobód globalnych umów o wolnym handlu.

Na przykładzie ochrony tożsamości kulturowej wyciągnięto wniosek, że prawdopodobnie nadal ma ona duże znaczenie, skoro istnieją motywy do jej ochrony.

Aby móc definitywnie powiedzieć, czy w istocie tożsamość kulturowa a wraz z nią zapewne kultura narodowa zachowała swoje znaczenie należałoby obecnie zbadać przejawy tożsamości kulturowej. Próba realizacji tego zadania zostanie zrealizowana w pierwszej kolejności w odniesieniu do społeczeństw zachodnich na przykładzie tych samych państw, w których badano przejawy różnych tożsamości.

5.3.1. *Przejawy tożsamości kulturowej w Hiszpanii*

Przy opisie zjawisk transkulturowych w Hiszpanii, zaznaczono, że tożsamość narodowa formowała się tam głównie w chrześcijańskim okresie historii tego państwa. Jednocześnie wskazano, że w tym okresie, jak i tym bardziej w okresach wcześniejszych, Hiszpania była krajem wyjątkowo zróżnicowanym kulturowo, w którym liczne były zjawiska transkulturowe, np. kreolizacja języka.

Tożsamość narodową Hiszpanów uważać można za wyjątkowo silną w okresie formowania się państw we współczesnym rozumieniu, a zatem w wieku XIX. Siłę hiszpańskiej tożsamości narodowej podówczas wyraźnie zdaje się podkreślać ideologicznie uwarunkowana koncepcja Żydów sefardyjskich jako „hiszpańskich” i „żydowskich” jednocześnie, co odzwierciedlało kolonialne ambicje tego kraju w Afryce Północnej i wczesną, lecz już silnie nacjonalistyczną reinterpretację historycznej różnorodności religijnej Hiszpanii⁸⁴⁵. Mamy więc przykład tożsamości tak silnej, że każe ona *de facto* uważać Żydów za „swoich”, gdy tymczasem analogiczne podejście nie w każdym państwie ówczesnej Europy miało miejsce.

Jednocześnie tożsamość ta kształtowała się przez wczesną turystykę, obracała wokół romantycznych i egzotycznych postrzeżeń regionów, np. Andaluzji. Tenże region, często postrzegany jako mieszanka europejskich i orientalnych wpływów ze względu na swoją historyczną obecność Maurów, stał się uosobieniem, kwintesencją hiszpańskiej tożsamości, czegoś, co można zaprezentować na zewnątrz jako swoiste bogactwo kontrastów. Tak więc hiszpańska tożsamość narodowa w tym okresie charakteryzowała się złożoną współzależnością

⁸⁴⁵ Ojeda-Mata, M. (2015). ‘Spanish’ but ‘Jewish’: Race and national identity in nineteenth and twentieth century Spain. *Jewish Culture and History*, 16(1), 64–81.

między tożsamościami regionalnymi a wszechogarniającym egzotycznym urokiem promowanym i postrzeganym przez zagranicznych gości⁸⁴⁶.

W dwudziestym wieku wpływ na jej dalsze kształtowanie miały prądy burzliwe, w tym okres rewolucji, wojny domowej, autorytarnych rządów faszystujących.

Badania te wskazują, że ten etap historii wzmocnił poczucie tożsamości narodowej Hiszpanów. Frankizm i wojna domowa miały jednak takie przełożenie, że tożsamość narodową, należało redefiniować w takich barwach, aby znalazła pozytywny oddźwięk zarówno u zwolenników Franco, jak i zwolenników demokracji. Znalazło to odzwierciedlenie w publicznych obchodach rocznic historycznych, które zostały dopasowane do zasadniczej potrzeby promowania nowej narracji hiszpańskiej tożsamości narodowej zgodnej z wartościami demokratycznymi, jednocześnie mierząc się z głęboko zakorzenionymi wspomnieniami autorytarnej przeszłości⁸⁴⁷.

Tym samym tożsamość narodowa Hiszpanów jest w istocie tożsamością redefiniowaną w nurcie pewnych kompromisów. Tego rodzaju tożsamość może uchodzić za tożsamość słabszą, silną na pozór, w przestrzeni medialnej, ale słabą, gdy zostanie poddana nasilonym wpływom globalizacyjnym. Do pewnego stopnia założenia takie sprawdziły się gdy tożsamość ta poddana została zasadniczej próbie.

Międzynarodowy kryzys gospodarczy od 2008 r., wywarł bowiem głęboki wpływ na hiszpańską tożsamość narodową, znacznie ją osłabiając, pomniejszając znaczenie elementów obywatelskich i zmieniając jej cechy w szerszym kontekście społeczno-ekonomicznym. Przed kryzysem gospodarczym hiszpańska tożsamość narodowa była bowiem stosunkowo silna i obejmowała głównie elementy obywatelskie, ale po kryzysie uległa wyraźnemu osłabieniu, zaangażowanie obywatelskie osłabło, a wraz z nim znaczenie i percepcja tożsamości narodowej⁸⁴⁸.

Mamy więc obraz państwa, w którym tożsamość narodowa z uwagi na jego wewnętrzne zróżnicowanie musi być stale modulowana i kształtowana. Ulega ona wpływom zewnętrznym, w tym także związanym z potrzebami turystyki, realizacji celów geopolitycznych państwa, międzynarodowej koniunkturze gospodarczej. W dużej mierze jest ona romantycznym

⁸⁴⁶ Fernández Cifuentes, L. (2007). Southern exposure: Early tourism and Spanish national identity. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 13(2–3), 133–148.

⁸⁴⁷ Aguilar, P., Humlebaek, C. (2002). Collective memory and national identity in the Spanish democracy: The legacies of Francoism and the civil war. *History, Memory*, 14(1-2), 121–164.

⁸⁴⁸ Enríquez, C. G., Ruiz Jiménez, A. M., Portillo, D. R. (2020). The decline of the Spanish national identity during the economic crisis. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 170, 95–132.

symbolem, z którym rzeczywiste zaangażowanie społeczne może iść lub nie iść w parze, zależnie od ogółu czynników sytuacyjnych.

Powyższe nie oznacza natomiast, że tożsamość narodowa Hiszpanów jest jakkolwiek słaba. Z danych zebranych w ramach 2010-2014 *World Values Survey*, wynika, że 85% Hiszpanów jest dumnych ze swojej narodowości, w tym 56% - bardzo dumnych⁸⁴⁹.

Jeśli chodzi o źródła tożsamości narodowej Hiszpanów, w badaniach empirycznych przeprowadzonych przez Pew Research Center, niewielka część społeczeństwa (18% w wieku 18-39 lat oraz 25% w wieku powyżej 40 lat) uważa religię za fundament tożsamości narodowej Hiszpanii. Zdecydowana większość (90% społeczeństwa) uważa język za ważny element tożsamości narodowej. Podobnie duża większość Hiszpanów (75%) uważa za element tożsamości narodowej tradycję i zwyczaje. Większość (53%) uważa za istotny element także miejsce urodzenia⁸⁵⁰.

Ważną manifestacją ekspresji tożsamości kulturowej Hiszpanów jest także regionalizm.

Regionalizm hiszpański ma głęboko zakorzenioną i złożoną naturę przejawiającą się zwłaszcza w sile tożsamości regionalnych Hiszpanii. Tożsamości te są nie tylko silnie odrębne, ale również oficjalnie uznawane i instytucjonalnie zintegrowane w szerszych ramach państwa hiszpańskiego⁸⁵¹.

W związku z tym, że Hiszpania wyróżnia się na tle krajów Europy jako państwo regionalne, nie mogła zostać pominięta w niniejszej pracy doktorskiej. Wśród terytoriów hiszpańskich znajdują się regiony o różnym poziomie poczucia odrębności od innych regionów. Każda z części Hiszpanii wyróżnia się specyficznymi elementami, dlatego warto omówić cechy charakterystyczne dla wybranych regionów. Podział regionalny najbardziej charakterystycznych regionów Hiszpanii dotyczy: Katalonii, Kraju Walencji, Kraju Basków, Balearów, Galicji, Nawarry, Księstwa Asturii, Andaluzji i Wysp Kanaryjskich. Pozostałe regiony Hiszpanii to historyczne regiony Kastylii, do których należy: Madryt, Castilla-La Mancha, Castilla-León, Extremadura, Murcia, Cantabria, La Rioja i silnie skastylianizowana Aragonia.

⁸⁴⁹ Beuchamp, Z. (2024). Where people really love their countries—and where they kinda don't. Pobrano z: <https://www.vox.com/2014/5/18/5724552/patriotism-pride-global-world> (dostęp: 24.05.2024).

⁸⁵⁰ Huang, C., Clancy, L., Austin, S. (2024). Language and traditions are considered central to national identity. Pobrano z: https://www.pewresearch.org/global/wp-content/uploads/sites/2/2024/01/gap_2024.01.18_national-identity_report.pdf, (dostęp: 24.06.2024).

⁸⁵¹ Kazansky, R. (2021). The problem of regional separatism as a factor of destabilisation in Spain. W: K. Zakić, G. Demitras (red.), *The Old Continent at a New Crossroads*. Institute of International Politics and Economics.

W szczególności, przykładem znaczenia tożsamości regionalnej w Hiszpanii jest regionalizm i separatyzm kataloński. Obszar ten posiada długą historię odrębnej tożsamości kulturowej i językowej, na przestrzeni lat istniały tam liczne ruchy polityczne dążące do większej autonomii lub całkowitej niepodległości. Separatyzm przejawia się również poprzez ekspresję kulturową i językową, silnie kultywowane tradycje, uroczystości publiczne. Zarazem ma on charakter ekonomiczny, gdyż istnieją silne dysproporcje ekonomiczne między Katalonią a innymi regionami Hiszpanii⁸⁵².

Obecny jej obraz uwzględnia oddziaływanie tożsamości regionalnych i narodowej jako powiązanych, ale nie całkowicie zgodnych z tożsamością europejską. Wszystkie te trzy płaszczyzny zdają się obejmować w dzisiejszej Hiszpanii osobne elementy, a dzięki temu wzajemnie się wzmacniają. Ta zgodność jest przypisywana przedstawieniu tożsamości europejskiej w dyskursie hiszpańskim jako niestanowiącej zagrożenia dla tożsamości narodowych i regionalnych, co sprzyja pozytywnej relacji między tymi poziomami tożsamości. Zarazem występują czynniki mobilizacji historycznej, edukacyjnej i poznawczej, które z kolei przyczyniają się do integracji tożsamości kulturowej w Hiszpanii⁸⁵³, co oczywiście nie wyłącza tendencji separatystycznych tam, gdzie tożsamość regionalna silnie przeważa nad narodową.

Zauważyć więc można, że społeczeństwo Hiszpanii jest nie tylko bogate kulturowo, ale i dotknięte piętnem transkulturowości w sensie negatywnym w postaci sporów i separatyzmu. Z tym tylko, że nawet pomimo tego, że konstrukcja hiszpańskiej tożsamości narodowej jest wrażliwa na trendy i wydarzenia globalne, to jednak nie widać aby była silnie dotknięta globalizacją. Przeciwnie, w Hiszpanii występuje nietracąca na znaczeniu tożsamość narodowa, wyraźna tożsamość regionalna i coraz istotniejsza tożsamość europejska wspólnie składające się na silną ekspresję tożsamości kulturowej. Tam gdzie powoduje ona poważniejsze konflikty, obraz ich nijak ma się do konfliktów dopuszczalnych podług diagnoz społeczeństwa transkulturowego. Mianowicie – nie są one powodowane relacją globalny – lokalny, a relacją regionalny – narodowy.

5.3.2. Przejawy tożsamości kulturowej w Wielkiej Brytanii

Fundamentem tożsamości narodowej Brytyjczyków jest historia, w tym imperialna przeszłość narodu, państwa. Obecnie tożsamość ta naznaczona jest złożoną relacją

⁸⁵² Gavrilova, S. M. (2022). The problem of separatism in modern Spain: The Catalan Question. *Post-Soviet Issues*, 9(2), 213–229.

⁸⁵³ Medrano, J.D., Gutiérrez, P. (2001). Nested identities: National and European identity in Spain. *Ethnic and Racial Studies*, 24(5), 753–778.

współczesności kulturowej z obliczami swoistej imperialnej nostalgii. Było to widoczne choćby w tym, że zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy wyjścia państwa z Unii Europejskiej mobilizowali pamięć o imperium, podpierając się nią w swojej argumentacji politycznej. Osobnym problemem jest to, jak brytyjskie społeczeństwo, w tym społeczności czarnoskóre i azjatyckie, oddziałuje na percepcję imperialnego dziedzictwa. Nawet w tym kontekście, historyczne wpływy imperium są wszechobecne i kształtują różne aspekty brytyjskiej tożsamości i dzisiejszego dyskursu politycznego. Obecnie widoczna jest nasilona walka kulturowa z rolą imperium w definiowaniu współczesnej brytyjskiej tożsamości, które z kolei powoduje pewne próby redefinicji postrzegania Wielkiej Brytanii na świecie i jej wewnętrznej polityki dotyczącej wielokulturowości i imigracji⁸⁵⁴.

Widać, że w przypadku Wielkiej Brytanii poważniejszą kością niezgody jest kontekst imperialno-kolonialny i współczesna rola globalna. Wyraźnie jest to oś sporów bliższa tym charakterystycznym dla transkulturowości oraz relacji globalny – lokalny, niż miało to miejsce w przypadku Hiszpanii. Widać zarazem, że debatę na temat budowę tożsamości narodowej spójnej z potrzebą ograniczania sporów, tworzenia społecznej spójności, w odróżnieniu od Hiszpanii, Wielka Brytania przeżywa do chwili obecnej. Spory o dumę z imperium lub potępienie kolonializmu mogą tu się jawić jako homolog hiszpańskich sporów o sprawy Franco, które z czasem zostały załagodzone dzięki redefinicji tożsamości narodowej. W Wielkiej Brytanii jest to zaś proces trwający obecnie, opóźniony, być może też o wiele trudniejszy.

Drugim obok dziedzictwa imperialnego czynnikiem tożsamości narodowej Brytyjczyków jest nacjonalizm anglo-brytyjski. W dyskursie przejawia się on poczuciem brytyjskiej wyjątkowości, przedstawianiem Wielkiej Brytanii jako wyraźnie odmienniejszej i lepszej od innych narodów europejskich, przy czym jest to czynnik niekiedy powiązany z wyżej wskazaną dumą z imperialnej historii.

Charakterystyczne dla Wielkiej Brytanii jest, że w konstruowaniu tożsamości narodowej rolę odgrywa zagadnienie płci. Tradycyjne cechy męskie związane z władzą i kontrolą kształtują publiczne postrzeganie roli Wielkiej Brytanii w Europie. Obejmuje to narracje dotyczące Brexitu, w których męskość wiązano dyskursywnie z niepodległością, odpornością i suwerennością, a zatem i wyjściem z Unii Europejskiej⁸⁵⁵.

⁸⁵⁴ Saunders, R. (2020). Brexit and empire: 'Global Britain' and the myth of imperial nostalgia. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 48(6), 1140–1174.

⁸⁵⁵ Galpin, C. (2024). Anglo-British exceptionalism and the European "Other": White masculinities in discourses of British national identity. *International Feminist Journal of Politics*, 26(2), 375–401.

Brytyjska tożsamość narodowa jest konstruowana w opozycji do europejskiej „inności”. Tożsamość brytyjska zarazem często obejmuje narracje rasowe, w których brytyjskość jest kodowana jako biała i z natury różna od innych tożsamości rasowych i kulturowych. Było to z kolei widoczne w dyskusjach na temat imigracji i pozycji Wielkiej Brytanii w stosunku do Unii Europejskiej, gdzie Wielka Brytania bywała przedstawiana jako kraj, który musi chronić swoich granic, swojej integralności kulturowej przed wpływami zewnętrznymi⁸⁵⁶.

Da się dostrzec, że brytyjska tożsamość narodowa opiera się na tożsamości angielskiej, a nawet nacjonalizmie i imperializmie angielskim.

Tymczasem analizy dyskursowe potwierdzają, że zagadnienie brytyjskiej tożsamości ma zarazem głębokie znaczenie polityczne, co manifestuje się koniecznością pozyskiwania wyborców głosujących etnocentrycznie w wyborach parlamentarnych⁸⁵⁷.

Pojawia się więc pytanie na ile tożsamość ta jest rzeczywiście brytyjska, tzn. czy jest ona podzielana także przez mniejszości etniczne oraz jaka jest wypadkowa i ewentualna część wspólna. Dostępne badania empiryczne wskazują na zniuansowany związek między mniejszościami etnicznymi a ich poczuciem brytyjskiej tożsamości narodowej, na który wpływają doświadczenia dyskryminacji, przynależność religijna oraz osobiste i wspólnotowe rozumienie brytyjskości.

Respondenci z diaspory pakistańskiej zgłaszali np. wyższy poziom dyskryminacji religijnej, ale wykazywali również silniejszą brytyjską tożsamość narodową w porównaniu z innymi grupami. Sugeruje to złożoną współzależność, wręcz paradoks, w którym tożsamość religijna i tożsamość narodowa mogą pozostawać w stosunku właściwie sprzecznym z kolei czarnoskóre mniejszości karaibskie i afrykańskie zgłaszają dyskryminację etniczną, co koreluje z silniejszą identyfikacją etniczną, kosztem brytyjskiej tożsamości narodowej⁸⁵⁸.

Niepewność co do znaczenia brytyjskości, postrzegana dyskryminacja etniczna i religijna oraz współzależność między tożsamościami etnicznymi i narodowymi znacząco wpływają więc na stopień, w jakim mniejszości etniczne w Wielkiej Brytanii identyfikują się z brytyjską tożsamością narodową⁸⁵⁹.

Jeśli chodzi o źródła tożsamości kulturowej, w społeczeństwie brytyjskim 16% osób w wieku 18-39 lat i 36% osób w wieku 40 i więcej lat uznaje religię za istotną dla tożsamości

⁸⁵⁶ Ibidem.

⁸⁵⁷ Honeyman, V. (2023). The Johnson factor: British national identity and Boris Johnson. *British Politics*, 18(1), 40–59.

⁸⁵⁸ Jaspal, R., da Silva Lopes, B.C., Breakwell, G.M. (2023). British national identity and life satisfaction in ethnic minorities in the United Kingdom. *National Identities*, 23(5), 455–472.

⁸⁵⁹ Ibidem.

narodowej. Zarazem zdecydowana większość społeczeństwa (88%) uważa język za ważną składową tożsamości narodowej, z kolei wspólne tradycje kulturowe i zwyczaje są identyfikowane w ten sposób przez 76% społeczeństwa⁸⁶⁰.

Kwestia tożsamości regionalnej manifestuje się w Wielkiej Brytanii w istocie na całej powierzchni kraju.

Występuje ona silnie już Anglii, gdzie jest złożona i charakteryzuje się szczególnym naciskiem na odrębność w różnych regionach, szczególnie północno-wschodnich, gdzie istnieją żądania silniejszej samorządności. Tożsamość regionalna jest często kształtowana przez priorytety ekonomiczne, historyczne rozróżnienia i stopień autonomii, jakiej regiony doświadczają od rządu centralnego⁸⁶¹.

Tożsamość kulturowa w regionach cieszących się w Wielkiej Brytanii autonomią, w szczególności w Szkocji i Irlandii Północnej przejawia się w sposób wyraźny w ruchach politycznych i społecznych. Szkocki separatyzm stanowi wyraźny przykład dążenia do samostanowienia narodowego i autonomii opartej na odrębności historycznej, językowej i kulturowej, natomiast do pewnego stopnia zażegnany konflikt w Irlandii Północnej odzwierciedla głęboko zakorzenione podziały etniczne i religijne, które historycznie wyrażały się zarówno poprzez działalność polityczną, jak i terroryzm.

Uogólniając, widoczne są pewne różnice oraz analogie względem Hiszpanii. Różnicą jest opór, a nie podzielenie tożsamości europejskiej w Wielkiej Brytanii, a także pewne opóźnienie w rozliczeniu historycznych fundamentów tożsamości. Wnioski takie widoczne są także w dotychczas opublikowanych badaniach porównawczych. Na tożsamość narodową Wielkiej Brytanii i Hiszpanii w znacznym stopniu wpływa integracja z Unią Europejską. Jednocześnie jednak przystąpienie Wielkiej Brytanii postrzegane było częściej jako spadek pozycji na świecie i utrata światowej potęgi, co z kolei negatywnie wpływa na dumę narodową. Z kolei w Hiszpanii postrzegano akcesję z gołą odmiennie, jako zwiększenie prestiżu narodowego, oznaczające pozytywne odejście od dyktatorskiej przeszłości państwa⁸⁶².

Zarazem w Wielkiej Brytanii widać o wiele silniejszy wpływ czynników transkulturowych w postaci pewnego rodzaju rozdwojenia tożsamości diaspor oraz występowaniu ich wyraźnego wpływu na dyskurs publiczny.

⁸⁶⁰ Huang, C., Clancy, L., Austin, S. (2024). *Language...* op. cit.

⁸⁶¹ Tomaney, J., Hetherington, P. (2000). *Monitoring the English Regions: Report No. 1*. Centre for Urban and Regional Development Studies, University of Newcastle, s. 1-27.

⁸⁶² Jáuregui, P. (2000). National pride and the meaning of 'Europe': A comparative study of Britain and Spain. *The Sociological Review*, 48(1), 257–287.

5.3.3. Przejawy tożsamości kulturowej w Stanach Zjednoczonych

Tożsamość narodowa Stanów Zjednoczonych, silnie powiązana jest z ideami wolnościowymi oraz konstytucjonalizmem, zakorzeniona w konkretnych dokumentach: deklaracji niepodległości tego państwa (4 lipca 1776), jego konstytucji (17 września 1787) i Karcie Praw (15 grudnia 1791). Do pewnego stopnia jest to więc tożsamość polityczna i ideologiczna, ale zarazem względnie neutralna, „naga” kulturowo.

Do opisu kształtowania się tożsamości kulturowej USA wykorzystywana jest metafora tygla odlewniczego (ang. *Melting Pot*). Różne kultury i ideały wynikające z napływów imigracyjnych, mieszać miały się na przestrzeni dziejów dzięki asymilacji w jedną tożsamość narodową, wypadkową wielu kultur⁸⁶³.

Jednocześnie jednak silnie manifestowała się inna metafora, granicy i tzw. „Manifest Destiny”, tożsamości kulturowej budowanej przez pryzmat eksploracji kontynentu, ekspansji i budowania samodzielności, a zatem także surowego indywidualizmu i ducha przedsiębiorczości postrzeganego dziś jako swoista kwintesencja Stanów Zjednoczonych⁸⁶⁴.

Znaczenie religii jako składnika tożsamości narodowej w USA deklarowane jest przez 24% społeczeństwa w wieku 18-39 lat oraz 44% społeczeństwa w wieku powyżej 40 lat.

Język jest istotnym składnikiem tożsamości dla 78% Amerykanów, miejsce urodzenia dla 50%, zaś zwyczaje i tradycje dla 71%⁸⁶⁵.

Wymiar oddziaływania pomiędzy pochodzeniem, tożsamością narodową i regionalną jest inny w USA niż w Europie, między innymi z uwagi na brak zgody co do tego czym jest tożsamość narodowa oraz brak silnego zakorzenienia tożsamości regionalnych. Istotne znaczenie mają natomiast tożsamości etniczne.

Mimo więc zjawisk homogenizacyjnych, łączących różne potoki imigracyjne w jedno społeczeństwo amerykańskie, dla społeczeństwa tego charakterystyczne są dziś liczne podziały, m.in. podług koloru skóry, ale też statusu majątkowego, sympatii politycznych (silna polaryzacja), a nawet wyznaniowego.

Gertrude Himmelfarb, podejmuje próbę rekonstrukcji tożsamości społeczeństwa amerykańskiego jako społeczeństwa podziałów w książce pt. "Jeden naród, dwie kultury". Wychodzi ona od myśli Adama Smitha, według którego w cywilizowanym społeczeństwie

⁸⁶³ Atterton, P. (2011). What it means to be an American today: Democracy “To come”. *Culture and Dialogue*, 1(2), 37–61.

⁸⁶⁴ Ibidem.

⁸⁶⁵ Huang, C., Clancy, L., Austin, S. (2024). *Language...* op. cit.

istnieją dwie moralności - surowa, oparta na względnie stałych zasadach, właściwa dla ludzi prostych oraz druga, liberalna, luźna, charakteryzująca ludzi światowych⁸⁶⁶.

W myśli powyższej bez wątpienia można odnaleźć wyraźną analogię do lokalności i kosmopolityczności w ujęciu Hannerza, gdzie przecież jednostkami "prawdziwie transkulturowymi" są kosmopolici, obok których żyją w społeczeństwach ludzie, którzy w zasadzie w transkulturowości nie uczestniczą. Niestety sam Hannerz, nie skonfrontował jak dotąd tego elementu swojej teorii transkulturowości z myślą Smitha oraz interpretacją Himmelfarb.

Z kolei dla Himmelfarb, globalizacja i jej wpływ na tożsamość nie są osiowymi wątkami interpretacji jej obserwacji o dwoistości społeczeństwa amerykańskiego. Jedynie w kilku punktach wzmiankuje ona wpływ międzynarodowych trendów kulturowych, ideologicznych i gospodarczych na amerykańską tożsamość, podając za przykłady idee relatywizmu, multikulturalizmu i dekonstrukcji tradycyjnych norm mających korzenie w Europie Zachodniej, ewentualnie także globalnej homogenizacji kultury⁸⁶⁷.

Tym nie mniej dostrzec należy, że tak jak w wielu krajach opisuje się istniejące napięcia pomiędzy globalnością i lokalnością, tak w USA napięcia te istnieją pomiędzy kulturą obywatelską, zakorzenioną w tradycyjnych wartościach moralnych, religijnych i wspólnotowych, a kulturą liberalną, stojącą na fundamencie relatywizmu, autonomii jednostki i dekonstrukcji obowiązujących norm społecznych, jako pętających jednostkę w jej swobodzie wyboru życiowego, a nawet politycznego⁸⁶⁸.

Bez wątpienia w oczach Himmelfarb, kultura amerykańska wywodzi się z brytyjskiej, nie mniej kształtowała się ona w swoistych dla siebie warunkach, w oderwaniu od matecznika brytyjskiego i dopiero na łonie silnie już ukształtowanej kultury amerykańskiej, rozumianej jako odrębnej od brytyjskiej, dokonały się przemiany decydujące o współczesnej tożsamości społeczeństwa amerykańskiego, np. rewolucje seksualne⁸⁶⁹.

Przykład społeczeństwa amerykańskiego w ujęciu Himmelfarb, zdaje się wręcz przeczyć ujęciu transkulturowości jako prostego skutku globalizacji i sprawdzać ją do recepcji kultury amerykańskiej przez inne społeczeństwa. Być może bowiem to wraz z kulturą amerykańską, napływa do innych kultur także i rozdzielenia na warstwy liberalne (np. kosmopolici Hannerza) i bardziej tradycjonalistyczne, obywatelskie. Jest bowiem kultura

⁸⁶⁶ Himmelfarb, G. (2007). *Jeden naród, dwie kultury* (P. Bogucki, tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 17.

⁸⁶⁷ Ibidem, s. 52–55, 88–91, 123–127.

⁸⁶⁸ Ibidem, s. 11–18, 43–50, 162–172.

⁸⁶⁹ Ibidem, s. 23–24.

amerykańska nie tyle importerem, co przecież w większym stopniu eksporterem kulturowych konstruktów charakterystycznych dla globalizacji. Zarazem dominacja amerykańskiej kultury popularnej na świecie niekoniecznie umacnia wewnętrzną spójność kulturową USA, a wręcz przeciwnie, prowadzi do pogłębienia rozdzwieku między dwiema kulturami – obywatelską i liberalną. Jest tak z tego powodu, że eksportowane są głównie treści utożsamiane z tą drugą⁸⁷⁰, a więc wzmacniają się one także w samym społeczeństwie amerykańskim.

Jednocześnie można odnieść wrażenie, że w oczach przytaczanej autorki społeczeństwo amerykańskie jest także obrazem fiaska wielu diagnoz socjologicznych, między innymi tej, wedle której Joseph Schumpeter przyjął, że kapitalizm tworzy ramy intelektualne niszczące autorytet instytucji państwa, zatem prowadzi on do erozji podstaw, na których sam stoi. Przeciwnie - przypomina Himmelfarb - kapitalizm ma się w USA lepiej, niż kiedykolwiek dotąd⁸⁷¹.

W powyższym ujęciu, kapitalizm jako zjawisko trwające mimo swojej jednoznacznej szkodliwości dla państwa i społeczeństwa, jawi się jako pierwszy przejaw tożsamości kulturowej, silniejszy niż wiele innych konstruktów charakterystycznych niegdyś dla kultury amerykańskiej, np. patriarchy⁸⁷². Dokonuje zresztą autorka w zasadzie jednoznacznego, choć pośredniego, powiązania trwania kapitalizmu z przejawami tożsamości kulturowej Amerykanów, identyfikując jako przejaw tej tożsamości istnienie ich silnego sceptycyzmu wobec immanentnych elementów jakiegokolwiek praktycznej alternatywy dla kapitalizmu, tj. państwa opiekuńczego, biurokracji itp.⁸⁷³.

Dalszymi, bardziej jednoznacznymi przejawami tożsamości kulturowej Amerykanów są w ujęciu Himmelfarb są:

1. przywiązanie do religii, zwłaszcza do stylu życia opartego o protestanckie normy etyczne i wolności wyznania jako fundamentu wspólnoty obywatelskiej⁸⁷⁴,
2. etos pracy i samowystarczalności⁸⁷⁵,
3. silne przekonanie o wyjątkowości amerykańskiej demokracji, a więc i wyjątkowości samych Amerykanów⁸⁷⁶, w szczególności duma z wolności słowa i pluralizmu opinii⁸⁷⁷,

⁸⁷⁰ Ibidem, s. 128–133

⁸⁷¹ Ibidem, s. 24.

⁸⁷² Ibidem, s. 25.

⁸⁷³ Ibidem, s. 71–75.

⁸⁷⁴ Ibidem, s. 29–33.

⁸⁷⁵ Ibidem, s. 35–38.

⁸⁷⁶ Ibidem, s. 18–30.

⁸⁷⁷ Ibidem, s. 83–85.

4. etos poszanowania dla prawa i konstytucyjnych wartości⁸⁷⁸,
5. silna identyfikacja z rodziną jako podstawową komórką społeczną⁸⁷⁹,
6. tożsamość narodowa zbudowana wokół wspólnych ideałów, nie etniczności⁸⁸⁰,
7. postrzeganie edukacji jako drogi do awansu społecznego⁸⁸¹,
8. silne zróżnicowanie wartości między elitami kulturowymi a tzw. mainstreamem społecznym⁸⁸².

W literaturze przedmiotu pogląd Himmelfarb o dwoistości amerykańskiego społeczeństwa zyskał stosunkowo szeroką akceptację. Idąc za tym poglądem, przyjąć więc można, że amerykańska tożsamość narodowa oscyluje między dwoma wymiarami, a więc etnicznym i obywatelskim. Pierwsza z kategorii jest to tożsamość oparta na wspólnym pochodzeniu, języku i tradycjach kulturowych, mocno zróżnicowana. Obywatelska tożsamość narodowa opiera się zaś na wspólnych wartościach politycznych, szacunku dla instytucji demokratycznego państwa prawnego i przestrzeganiu praw i zasad określonych w wyżej wskazanych dokumentach założycielskich⁸⁸³.

Rozdźwięk między tożsamością etniczną i obywatelską w USA ma głębokie implikacje dla polityki imigracyjnej i podejścia kraju do wielokulturowości. Zwolennicy większego nacisku na etniczne kryteria tożsamości narodowej, mają tendencje do tego, aby domagać się restrykcyjnej polityki imigracyjnej, faworyzować imigrantów, którzy współdzielą z nimi te same cechy kulturowe lub językowe. Obywatelskie spojrzenie na tożsamość narodową prowadzi z kolei do otwartości na tzw. polityki inkluzywne, np. ocenianie imigrantów na podstawie ich zaangażowania w wartości obywatelskie, a nie ich pochodzenia. Przyjmuje się, że silna obywatelska tożsamość narodowa ma znaczenie zasadnicze dla budowy spójności społecznej w realiach społeczeństwa etnicznie zróżnicowanego.

Współcześnie amerykańska tożsamość kulturowa jest więc kształtowana przez interakcję między tożsamościami poszczególnych podgrup a szerszą, nadrzędną tożsamością centralną. Dynamika tych oddziaływań wpływa na sposób, w jaki Amerykanie postrzegają i angażują się w życie społeczne. Pierwszoplanowym problemem są zarazem kwestie rasowe. Kiedy amerykańska tożsamość narodowa jest uwydatniona, dochodzi do

⁸⁷⁸ Ibidem, s. 49-51.

⁸⁷⁹ Ibidem, s. 61-65.

⁸⁸⁰ Ibidem, s. 92-96.

⁸⁸¹ Ibidem, s. 106-110.

⁸⁸² Ibidem, s. 154-160.

⁸⁸³ Wright, M., Citrin, J., Wand, J. (2012). Alternative measures of American national identity: Implications for the civic-ethnic distinction. *Political Psychology*, 33(4), 469-482.

zmniejszenia uprzedzeń podgrup, tożsamość ta choć w pewnym sensie różnorodna, może jednoczyć społeczeństwo w ramach wspólnej narracji narodowej, która wykracza poza indywidualne różnice grupowe⁸⁸⁴.

Jest więc w Stanach Zjednoczonych zgoła odwrotnie niż w Wielkiej Brytanii, gdzie ekspresja twierdzeń dotyczących tożsamości narodowej powoduje spory dotyczące dziedzictwa imperialnego i zamiast jednoczyć – dzieli.

Tożsamość amerykańska jest obszarem silnej polaryzacji politycznej. Wyborcy obu głównych partii mają coraz silniejszy emocjonalnie negatywny stosunek wobec wyborców partii przeciwnej, nie ufają członkom, wyborcom tejże partii⁸⁸⁵.

Z powyższej analizy wyłaniają się osnowy do sportretowania dynamiki tożsamości kulturowej w społeczeństwach zachodnich. Przede tożsamość okazuje uwarunkowana historycznie, przy czym często wyraźnie wyróżnione są jej historyczne źródła, np. akty założycielskie i metafory założycielskie USA, imperialna tradycja Wielkiej Brytanii. Jednocześnie poszczególne państwa mają za sobą „trudne” etapy historii, z których rozliczone są w różnym stopniu, np. Hiszpania względem reżimu Franco. Widać, że tematyka ta, np. właśnie imperialna tradycja brytyjska, ale również segregacja rasowa w USA, nadal mają potencjał aby dzielić społeczeństwa.

Zarazem występują dynamiczne napięcie między tożsamościami narodowymi i regionalnymi (Hiszpania, Wielka Brytania) oraz etnicznymi (USA, Wielka Brytania).

Widoczne są zatem czynniki erozji tożsamości kulturowej państw zachodnich, zwłaszcza związane ze współlistnieniem zróżnicowania kulturowego i nierozliczeniem tematów historycznie trudnych. Jednocześnie jako najsilniejszy wyraz tożsamości kulturowej jawią się regionalizmy, w najsłabszej postaci mające postać separatyzmu, do terroryzmu włącznie. Jako potencjalna manifestacja tożsamości kulturowej jawi się także, widoczna zwłaszcza w USA, polaryzacja polityczna.

⁸⁸⁴ Transue, J.E. (2007). Identity salience, identity acceptance, and racial policy attitudes: American national identity as a uniting force. *American Journal of Political Science*, 51(1), 78–91.

⁸⁸⁵ Levendusky, M.S. (2018). Americans, not partisans: Can priming American national identity reduce affective polarization? *The Journal of Politics*, 80(1), 59–70.

5.4. Przejawy tożsamości kulturowej w różnych regionach świata

Krajobraz silnych przejawów tożsamości kulturowej w różnych państwach świata, poza państwami zachodnimi, uznać można za niezwykle zróżnicowany.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na konserwatywne praktyki religijne. Religia za założenia jest jedna w danym czasie, poza nielicznymi wyjątkami (wzmiankowanymi uprzednio), nie znosi ona fuzji transkulturowej lecz pozostaje silnym, samoistnym wyznacznikiem tożsamości. To, co może się stać ze sposobem wyznawania religii, gdy dochodzi do homogenizacji, to raczej jego rozluźnienie i stopniowa marginalizacja.

Dopóki więc istnieją silne ruchy religijne, dopóty nie można mówić o porzuceniu przynajmniej pewnego składnika tożsamości kulturowej w ich obrębie.

Przykłady znaleźć można w szczególności w poszczególnych państwach arabskich, np. Arabia Saudyjska pozostaje przy rygorystycznym przestrzeganiu prawa szariatu, który kształtuje życie społeczne i prawne, w tym także postrzega jego rolę jako skuteczny opór wobec zachodnich wartości liberalnych i wolności sekularnych. Na ile w państwie tym występują tendencje odśrodkowe, na tyle silny pozostaje konserwatyzm, w szczególności wśród wahabitów.

Głębokie przekonania religijne wpajane przez różne instytucje społeczne - oświatę, media i sądownictwo, wymuszają ścisły porządek religijny, który opiera się wpływom globalnych norm i praktyk. Opór taki jest podtrzymywany przez kontrolę państwa nad ekspresją religijną, zachowaniami społecznymi, a nawet działalnością gospodarczą, w imię religii, która zaczyna jawić się jako potężną siłą przeciwko naciskom globalizacji, ochraniając samodzielną, ideologicznie spójną tożsamość kulturową⁸⁸⁶.

Tym nie mniej, opór przed globalizacją w postaci ucieczki do wartości islamskich i skrajnego konserwatyzmu religijnego widoczny jest w całym świecie islamskim.

W Pakistanie, częściowo także w Afganistanie i Bangladeszu występuje system szkół islamskich, tzw. medress⁸⁸⁷. Nadal występuje więc w tych krajach zapotrzebowanie społeczne na edukację religijną w postaci skrajnej. Szkoły te odgrywają ważną rolę w zapewnianiu edukacji religijnej, zwłaszcza poprzez mechaniczne uczenie się na pamięć i recytację koranu i z rzadka tylko urozmaicają swoje programy nauczania przedmiotami współczesnymi, ogólnokształcącymi, które jeśli występują to co najwyżej w absolutnie niezbędnym zakresie.

⁸⁸⁶ Odrowąż-Coates, A. (2013). Can religion stand in the way of globalization? The phenomenon of the 21st -century Saudi Arabia. *Kultura i Polityka*, 14, 122–137.

⁸⁸⁷ Rahman, K. (2009). Madrassas in Pakistan: Role and emerging trends. *Islam and Politics*, 120, 57–70.

Podobne szkoły występują na obszarach plemiennych w całym świecie islamskim, np. W Somalii, jako państwie upadłym od dziesięcioleci, targanym konfliktami wewnętrznymi, piractwem, terroryzmem⁸⁸⁸. Można przyjąć, że dla życia niektórych społeczeństw edukacja religijna ma większe znaczenie niż państwowość i podporządkowanie się państwu, które mogłoby zapewnić wartości tak witalne, jak bezpieczeństwo, życie i zdrowie. Pierwszoplanowa, szybsza i szersza w realizacji okazuje się jednak idea edukacji religijnej, będąca przecież wyrazem tożsamości kulturowej.

Widoczne jest także swoiste odrodzenie islamskie polegające na rozkwicie islamu tam, gdzie dotąd był w defensywie z uwagi niesprzysiężające czynniki polityczne, przykładowo w byłym ZSRR, z tym, że nie jest to trend jednoznaczny, w odniesieniu do części państw jego rzeczywiste występowanie bywa kwestionowane naukowo, m.in. z uwagi na występowanie także trendów laicyzacyjnych⁸⁸⁹.

Na wyraźnej fali wznoszącej sytuuje się sufizm, tradycyjny mistycyzm islamski, który upowszechnia się m.in. w Turcji i Pakistanie⁸⁹⁰.

Do powyższego dodać należy wzrost znaczenia bankowości islamskiej oraz mediów islamskich.

Istnieją głosy, które ewentualnie sytuowałyby jako formę ekspresji tożsamości kulturowej reżimy islamskie posunięte szczególnie daleko w wymuszaniu posłuchu dla norm religijnych, tym nie mniej nie ma pewności na ile są one bytami politycznymi, a na ile rzeczywistą manifestacją tożsamości kulturowej społeczeństw. Przykładem takim jest irańska teokracja⁸⁹¹. Podobnie wyrazem silnego przywiązania to tożsamości etnicznej i religijnej jest trwający mimo wieloletniej konfrontacji z najpotężniejszym mocarstwem świata ruch talibski w Afganistanie i Pakistanie⁸⁹².

Tak samo występują i trwają od kilkudziesięciu lat ruchy islamskie w Egipcie⁸⁹³.

Dalej wskazać należy na istnienie prowincji islamskich, w Nigerii (stany szariackie), Indonezji (Aceh) i innych państwach

⁸⁸⁸ Hassan, M.R.S., Robleh, S. (2004). Islamic revival and education in Somalia. W: H. Duan, G. Walford (red.), *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization*, Brill, London, 141-163.

⁸⁸⁹ Tazmini, G. (2001). The Islamic revival in Central Asia: A potent force or a misconception? *Central Asian Survey*, 20(1), 63-83.

⁸⁹⁰ Hassanali, M. (2010). Sufi influence on Pakistani politics and culture. *Pakistaniaat: A Journal of Pakistan Studies*, 2(1), 23-45.

⁸⁹¹ Farhi, F. (2005). Crafting a national identity amidst contentious politics in contemporary Iran. *Iranian Studies*, 38(1), 7-22.

⁸⁹² Zaland, F.M. (2023). The conflicting synthesis of the Taliban's religious and cultural identity. *The Review of Faith and International Affairs*, 21(3), 38-45.

⁸⁹³ Ibrahim, S.E. (1988). Egypt's Islamic activism in the 1980s. *Third World Quarterly*, 10(2), 632-657.

Trzeba natomiast zauważyć, że są to przykłady skrajne. Sam w sobie bowiem islam, z natury nie stoi na przeszkodzie globalizacji, obserwuje się wieloaspektowy wpływ globalizacji na kulturę muzułmańską i wartości religijne. Sam islam wspiera wręcz pewne aspekty globalizacji, takie jak wymiana wiedzy i interakcje kulturowe. Tym, co sytuje konserwatyzm islamski w roli skutecznego narzędzia sprzeciwu wobec globalizacji są obawy dotyczące westernizacji⁸⁹⁴.

Islam nie ma zarazem monopolu na bycie niewzruszonym w swoisty sposób nośnikiem tożsamości kulturowej i narzędziem sprzeciwu wobec globalizacji. W istocie rolę taką może pełnić każda religia. Przykładowo, w Indiach występuje silne przestrzeganie tradycyjnych praktyk hinduistycznych, które konsekwentnie pozostają głęboko zakorzenione w lokalnych tradycjach i opierają się na wpływow globalizacyjnym. Wiąże się z tym renesans hinduizmu oraz propagowanie idei hinduistycznego państwa wyznaniowego⁸⁹⁵.

Podobnie, od dawna obserwowane odrodzenie buddyjskie znane przede wszystkim z doniesień ze Sri Lanki i tam głównie badane⁸⁹⁶, występuje także w wielu innych krajach. Od dawna widoczne jest ono w rosyjskiej Buriacji⁸⁹⁷, Mongolii⁸⁹⁸, a nawet w islamskiej Malezji⁸⁹⁹.

Można by w tym samym kontekście wskazać także odrodzenie konfucjanizmu w Chinach, szinto w Japonii, jazydyzmu na Bliskim Wschodzie itd.

Kolejnym przejawem tożsamości kulturowej w świecie niezachodnim jest separatyzm.

Przykładowo, wskazać tu należy na separatyzm kurdyjski⁹⁰⁰. Za inne przykłady posłużyć mogą Sikhowie w Indiach (separatyzm na tle tożsamości religijnej i narodowej sikhijskiej)⁹⁰¹, Ujgurzy w Chinach (separatyzm na tle tożsamości religijnej islamskiej oraz narodowej lub regionalnej)⁹⁰², Biafrańczycy (Igbo) w Nigerii (separatyzm na tle tożsamości

⁸⁹⁴ Abbasi, M.U.R., Tirmizi, S.S. (2020). Multiple impacts of globalization on Muslim culture and religious values: An analytical and critical study in contemporary scenario. *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 17(7), 8174–8191.

⁸⁹⁵ Saha, S.C. (2001). The idea of a Hindu state (Rashtra): Cultural aspects in the revivalist movement in contemporary India. *Indian Journal of Asian Affairs*, 14(1/2), 45–61.

⁸⁹⁶ Swearer, D. K. (1970). Lay Buddhism and the Buddhist revival in Ceylon. *Journal of the American Academy of Religion*, 38(3), 255–275.

⁸⁹⁷ Bernstein, A. (2002). Buddhist revival in Buriatia: Recent perspectives. *Mongolian Studies*, 25, 1–11.

⁸⁹⁸ Elverskog, J. (2006). Two Buddhisms in contemporary Mongolia. *Contemporary Buddhism*, 7(1), 29–46.

⁸⁹⁹ Ramli, A. F., Awang, J., Ab Rahman, Z. (2020). Identifying islamophobia in Malaysian Buddhist context. *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 4(2), 85–108.

⁹⁰⁰ Degli Esposti, N. (2021). The 2017 independence referendum and the political economy of Kurdish nationalism in Iraq. *Third World Quarterly*, 42(10), 2317–2333.

⁹⁰¹ Chima, J. S. (2002). Back to the future in 2002?: A model of Sikh separatism in Punjab. *Studies in Conflict and Terrorism*, 25(1), 19–39.

⁹⁰² Davis, E. V. W. (2008). Uyghur muslim ethnic separatism in Xinjiang, China. *Asian Affairs: An American Review*, 35(1), 15–30.

regionalnej)⁹⁰³, Papuasi na Indonezji (separatyzm na tle tożsamości narodowej)⁹⁰⁴, Rohingya w Mjanmie (Birmie; separatyzm na tle tożsamości religijnej islamskiej oraz narodowej)⁹⁰⁵, muzułmanie Moro na Filipinach (separatyzm na tle tożsamości religijnej i regionalnej)⁹⁰⁶, Beludżowie w Pakistanie i Iranie (separatyzm na tle tożsamości narodowej)⁹⁰⁷ oraz wiele dalszych społeczności separatystycznych.

Ogółem na całym świecie wyróżnia się ponad pięćset regionów separatystycznych, przy czym jedynie w części z nich dążenia separatystyczne zostały częściowo zaspokojone, przeważnie poprzez nadanie regionowi statusu autonomicznego, zaś w pozostałych trwa aktywny konflikt społeczny, polityczny lub zbrojny, przeważnie obejmujący dążenia niepodległościowe, tj. secesyjne⁹⁰⁸. Biorąc pod uwagę liczbę regionów separatystycznych oraz ich występowanie na wszystkich zamieszkałych kontynentach, nie można mieć wątpliwości co tego, że separatyzm stanowi poważny problem o zasięgu globalnym.

Separatyzm na świecie różni się specyfiką oraz czynnikami sprawczymi.

W Europie są one zasilane czynnikami społeczno-ekonomicznymi oraz etniczno-wyznaniowymi, charakteryzują się często poszukiwaniem nie tyle niepodległości, co silnej autonomii regionalnej. Wskazać tu należy Katalonię, Kraj Basków, Szkocję. W Europie Wschodniej, słabiej zarysowane, występują one głównie przy okazji dezintegracji większych państw, są odzwierciedleniem przede wszystkim państwowości historycznych⁹⁰⁹.

Na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej występuje separatyzm islamski, który charakteryzuje się w pierwszym szeregu motywacjami religijnymi, w drugim zaś współistniejącymi motywacjami etnicznymi⁹¹⁰.

⁹⁰³Nwangwu, C., Onuoha, F. C., Nwosu, B. U., & Ezeibe, C. (2020). The political economy of Biafra separatism and post-war Igbo nationalism in Nigeria. *African Affairs*, 119(477), 526-551..

⁹⁰⁴Trajano, J. C. I. (2010). Ethnic nationalism and separatism in West Papua, Indonesia. *Journal of Peace, Conflict and Development*, 16, 12-35.

⁹⁰⁵Ware, A. (2015). Secessionist aspects to the Buddhist–Muslim conflict in Rakhine State, Myanmar. In *Territorial Separatism in Global Politics* (pp. 153-168). Routledge.

⁹⁰⁶May, R. J. (2012). The Philippines: The ongoing saga of Moro separatism. In *Diminishing Conflicts in Asia and the Pacific* (pp. 220-234). Routledge..

⁹⁰⁷Szczepański, Z. (2011). Beludżystan. Konflikt tożsamości i polityki. *Przegląd Geopolityczny*, (04), 95-108.

⁹⁰⁸Desmet, K., Ortuño-Ortín, I., & Özak, Ö. (2022). *Is secessionism mostly about income or identity? A global analysis of 3,003 subnational regions* (NBER Working Paper No. 30428). National Bureau of Economic Research. <http://www.nber.org/papers/w30428>

⁹⁰⁹Polovy, M.A., Khevturiani, A. (2021). The nature and varieties of separatism in the modern world. *Actual Problems of Politics*, 68, 114–119.

⁹¹⁰Ibidem.

Separatyzm azjatycki występuje w Azji Południowej, Południowo-Wschodniej i Wschodniej, ma źródła w tożsamości narodowej lub etnicznej i religijnej, często korzeniami sięga czasów i sporów przedkolonizacyjnych⁹¹¹.

Separatyzm afrykański zbliżony jest do azjatyckiego, często wynika jednakże z podziałów etnicznych i społeczno-ekonomicznych państw postkolonialnych, a rzadziej ma korzenie sprzed kolonizacji. Separatyzm amerykański natomiast zbliżony jest do europejskiego, ale jawi się jako zjawisko niezwykle zróżnicowane, z tym że nieco rzadsze. Przykładem może być separatyzm Grenlandii, geograficznie przynależącej do Ameryki Północnej⁹¹².

Zjawiskiem względnie pokrewnym do separatyzmu jest obecnie nacjonalizm.

Nacjonalizm rzadko bywa badany w kontekście porównawczym i globalnym, przeważnie zaś rozpatrywany jest bądź w relacji kosmopolityzm – tożsamość narodowa, w dodatku przez pryzmat nacjonalizmu europejskiego⁹¹³. Tymczasem ma on wiele obliczy i jest zjawiskiem globalnym.

Nacjonalizm indyjski sprowadza się w szczególności do rosnącej fali nacjonalizmu i szowinizmu hinduskiego, niekiedy religijnego oraz populizmu, uwidaczniającego się szczególnie pod przywództwem Narendry Modiego, promującego tożsamość polityczną skupioną wokół prymatu hinduizmu w postaci sprzecznej ze świeckim światopoglądem państwa, a przy tym w formie antyislamskiej⁹¹⁴.

Nacjonalizm chiński w XXI wieku stanowi wiązkę różnych narracji – resentymentów historycznych, propagandy sukcesu dotyczącego postępu gospodarczego i inicjatyw rządowych, które jednakże łącznie wzmacniają silną tożsamość narodową dominującej grupy Chińczyków (Han), z wyraźnym odcieniem imperialistycznym, mającą bowiem na celu przywrócenie Chinom należnego im statusu globalnej potęgi i przeciwdziałanie postrzeganym niesprawiedliwościom ze strony historycznego imperializmu Zachodu oraz Japonii⁹¹⁵. Nacjonalizm japoński tymczasem posiada w sobie składowe historycznego rewizjonizmu, ksenofobii i dumy kulturowej. Historyczna narracja o etnicznej jednorodności Japonii zostaje

⁹¹¹ Ibidem.

⁹¹² Ibidem.

⁹¹³ Mylonas, H., Tudor, M. (2021). Nationalism: What we know and what we still need to know. *Annual Review of Political Science*, 24, 109–132.

⁹¹⁴ Varshney, A., Ayyangar, S., Swaminathan, S. (2021). Populism and Hindu nationalism in India. *Studies in Comparative International Development*, 56(2), 197–222.

⁹¹⁵ Hussaini, S.R. (2020). The origins of Chinese nationalism in the twenty-first century. *Journal of Social and Political Sciences*, 3(2), 18–41.

skonfrontowana z realiami wieloetnicznej przeszłości, a współczesne problemy, takie jak imigracja i stosunki międzynarodowe, dodatkowo wpływają na nastroje nacjonalistyczne⁹¹⁶.

Istotną rolę odgrywa w ostatnich latach także m.in. nacjonalizm turecki, anty-elitarystyczny, anty-zachodni, islamski⁹¹⁷.

Powszechnie znany, posiadający długoletnią tradycję nacjonalizm rosyjski inkorporuje sprzeciw wobec zachodu, promocję rosyjskiej kultury oraz wartości prawosławnych, ale też euroazjatyzm, imperializm, populizm, pseudokonserwatyzm, retorykę wojenną.

Dodać można by także nacjonalizm egipski, który w oparciu o swoiste studium czasów panowania faraonów dochodzi do przekonania, że dziedzictwo to uzasadnia dążenie Egiptu do przyjęcia palmy pierwszeństwa w świecie islamskim⁹¹⁸. W żadnym razie nie zamyka on listy nacjonalizmów afrykańskich. Dość wspomnieć bardzo silny nacjonalizm etiopski⁹¹⁹ oraz skrajnie radykalny, wojujący, rewizjonistyczny, imperialistyczny, podszyty fundamentalizmem islamskim nacjonalizm somalijski⁹²⁰.

Żywymi projektami politycznymi w ostatnim czasie stały się także ruchy ponadnarodowe akcentujące wspólne cechy i elementy tożsamości kulturowej. Należą do nich w szczególności bardzo dynamiczny turkizm i panturkizm⁹²¹ oraz restytuowany w ostatnich latach panarabizm i panafricanizm⁹²².

⁹¹⁶ Tanabe, S. (2021). Sociological studies on nationalism in Japan. *International Sociology*, 36(2), 171–182.

⁹¹⁷ Yesil, B. (2020). Performing nationalist populism in Turkey: An exploration of anti-Western, anti-elite, and Muslim conservative undercurrents. *Celebrity Studies*, 11(3), 336–350.

⁹¹⁸ Wood, M. (1998). The use of the Pharaonic past in modern Egyptian nationalism. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 35, 179–196.

⁹¹⁹ Gebrewold, B. (2009). Ethiopian nationalism: An ideology to transcend all odds. *Africa Spectrum*, 44(1), 79–97.

⁹²⁰ Bade, Z. A. (2020). Dynamics of religion and nationalism in Somalia: Allies and opponents. *International Journal of Contemporary Applied Researches*, 7, 38–54.

⁹²¹ Domańska, M. (2013). Koncepcja tożsamościowa turkizmu w integracji państw poradzieckich. *Stosunki Międzynarodowe*, 47(1), 85–107.

⁹²² Segell, G. (2022). Revisiting Nasser-style Pan-Arabism and Pan-Africanism prompted by the Abraham Accords. *Insight on Africa*, 14(1), 24–39.

5.5. Dynamika tożsamości kulturowej współczesnych społeczeństw w świetle diagnoz społeczeństwa transkulturowego

Tożsamość w Europie, na ile jest kategorią ewoluującą i płyną, na tyle charakteryzuje się wyjątkową stabilnością. Szczególna stabilna jest w Europie tożsamość narodowa. Fundament patriotyzmu oraz nacjonalizmu, jakim jest duma narodowa jest, jak wykazują badania empiryczne, funkcją długotrwałości tradycji historycznych danego państwa⁹²³.

W Europie tendencje nacjonalistyczne pozostawały na poziomie niezmiennym, pomimo coraz szerszych wpływów globalizacji i transkulturowości w latach 1995-2013. Było tak pomimo znacznych zmian demograficznych, ekonomicznych i politycznych w tych latach⁹²⁴.

Podczas gdy ogólny poziom nacjonalizmu był stabilny, istniały znaczne różnice w poziomach nacjonalizmu między krajami europejskimi. Niektóre kraje wykazywały wyższy poziom nacjonalizmu, podczas gdy inne wykazywały jego niższy poziom. Na przestrzeni lat dokonywała się jednakże konwergencja poziomów nacjonalizmu w krajach europejskich w kierunku zaniku tych różnic i ustabilizowania się poziomów nacjonalizmu w różnych krajach wokół wartości średnich.

Nie były widoczne wpływy zmian demograficznych i ekonomicznych, zaś wpływ różnorodności etnicznej na nacjonalizm miał charakter ujemny⁹²⁵.

W ostatnich natomiast latach widoczny jest wzrost nacjonalizmu powiązany z działalnością partii politycznych oraz subiektywną percepcją zagrożenia etnicznego⁹²⁶.

Obecnie w związku z oddziaływaniem dwóch powyższych czynników mówi się w Europie o wznoszącej fali nacjonalizmu.

Podobnie brak jest naukowych dowodów na istotne zmiany obrazujące poważniejszą dynamikę tożsamości narodowej w USA. Tam jednakże tożsamość kulturowa wykazuje zmiany pozostające w empirycznym związku z poglądami danej partii politycznej w ramach mechanizmów polaryzacyjnych⁹²⁷.

Istniejące dane empiryczne wskazują na niewielki i stopniowy, ale jednak istniejący wzrost znaczenia tożsamości kulturowej Europejczyków.

⁹²³ Dimitrova-Grajzl, V., Eastwood, J., Grajzl, P. (2016). The longevity of national identity and national pride: Evidence from wider Europe. *Research & Politics*, 3(2), 1–9

⁹²⁴ Coenders, M., Lubbers, M., Scheepers, P. (2021). Nationalism in Europe: Trends and cross-national differences in public opinion. *European Review*, 29(4), 484–496.

⁹²⁵ Ibidem.

⁹²⁶ Ibidem.

⁹²⁷ Egan, P.J. (2020). Identity as dependent variable: How Americans shift their identities to align with their politics. *American Journal of Political Science*, 64(3), 699–716.

W badaniach dotyczących tożsamości Europejczyków w latach 1992-2010 nie uległ istotnej zmianie odsetek osób deklarujących wyłącznie tożsamość narodową, który oscylował zasadniczo w granicach 40-50%, osiągając stałą tendencję wzrostową z poziomu 41% do 46% w latach 2005-2010. Z kolei osoby deklarujące tożsamość podwójną – narodową i europejską stanowiły na przestrzeni lat odsetek podobny, z tym że gdy rósł odsetek respondentów deklarujących tożsamość podwójną, spadał odsetek deklarujących tożsamość narodową i odwrotnie. Począwszy od 2005 roku widoczny jest wyraźny trend spadkowy z poziomu 48% do 41% w roku 2010⁹²⁸.

Poniżej 10% pozostawały odsetki osób deklarujących podwójną tożsamość w odwrotnej kolejności, tj. europejską i narodową, a także odsetek osób deklarujących wyłącznie tożsamość europejską. W całym horyzoncie czasowym badania nie było przypadku, aby więcej niż 5% respondentów nie potrafiło ocenić swojej tożsamości we wskazanych kategoriach, gdyż np. nie odczuwałoby ani tożsamości narodowej ani europejskiej.

Osoby, u których występuje tożsamość narodowa lub narodowa w połączeniu z europejską nie stawały się mniej liczne z roku na rok.

Postawić można pytanie czy tożsamość kulturowa społeczeństw zachodnich jest związana z państwem, w którym mieszkają, a zatem może być uważana za tożsamość narodową i jaki jest jej bieżący trend.

Według badań World Values Survey, w latach 2005-2010 aż 35,3% Holendrów, 64,9% Polaków, 38,6% Hiszpanów, 50,4% Brytyjczyków i 60,9% Amerykanów było gotowych stanąć w obronie swojego kraju. Odpowiedzi przeczące nigdzie nie były w przewadze i obejmowały – odpowiednio – 38,9%, 21,6%, 48,1%, 31,6% oraz 35,6%.

Z kolei w latach 2017-2022 odsetek ten wzrósł średnio we wskazanych państwach, z tym że nie zebrano danych z USA. W Holandii odsetek osób gotowych stanąć w obronie swojego kraju wynosił już 46,7% (40,9% odpowiedzi przeczących), w Polsce 72,6% (20% odpowiedzi przeczących), w Hiszpanii 33,5% (55,3% odpowiedzi przeczących), w Wielkiej Brytanii 64,6% (31,9% odpowiedzi przeczących).

Bardzo dobrze uchwytłą tendencją, a jednocześnie silną manifestacją przywiązywania znaczenia do tożsamości kulturowej, zwłaszcza tożsamości narodowej, jest globalny wzrost nacjonalizmu.

⁹²⁸ Fligstein, N., Polyakova, A., Sandholtz, W. (2012). European integration, nationalism, and European identity. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 50, 106–122.

W zakresie tego, iż nacjonalizm na świecie postępuje, pojawia się w nowych miejscach, zyskuje popularność i pozostaje na fali wznoszącej w istocie istnieje konsensus naukowy. W ciągu dwóch ostatnich lat brak jest w zasadzie badań sugerujących spadek znaczenia nacjonalizmu. Przeciwnie, tezy o wzroście nacjonalizmu dotyczą niemal wszystkich zakątków świata – Stanów Zjednoczonych⁹²⁹, ⁹³⁰, Francji i Niemiec⁹³¹, świata zachodniego jako całości⁹³², Unii Europejskiej jako całości⁹³³, ⁹³⁴, Azji⁹³⁵, Kazachstanu⁹³⁶, ⁹³⁷.

Jeśli chodzi o stosunek do imigracji, jego wyraźne pogorszenie występuje, ale nie jest trendem światowym, gdyż nadal istnieją państwa gdzie jest on pozytywny a nawet ulega poprawie.

Doniesienia o pogarszającym się stosunku do imigrantów pochodzą natomiast z obserwacji państw Unii Europejskiej⁹³⁸, ⁹³⁹ Republiki Południowej Afryki⁹⁴⁰, Stanów Zjednoczonych⁹⁴¹, świata zachodniego jako całości⁹⁴². W zakresie tym zaobserwować można skrajności, takie jak skrajna fala antyimigracyjna widoczna w Rosji po zamachach terrorystycznych przeprowadzonych przez Państwo Islamskie Chorosanu w 2024 roku, gdzie

⁹²⁹ Hiko, A., Wang, H.E. (2021). Out-of-control COVID-19 pandemic hampers nationalism. *Political Studies Review*, 19(2), 294–301.

⁹³⁰ Chow, W.M., Levin, D.H. (2024). Muddying the waters: How perceived foreign interference affects public opinion on protest movements. *American Political Science Review*, 1–18.

⁹³¹ Becker, M. (2020). Constitutionalism and nationalism—Revisited. W: A. Roy, M. Becker (red.), *Dimensions of Constitutional Democracy*. Springer, s. 31–51.

⁹³² Anderson, N., Commins, A., Whitten-Woodring, J. (2023). Fostering bottom-up censorship from the top-down: Nationalism and media restrictions. *The International Journal of Press/Politics*. <https://doi.org/10.1177/19401612231172306>.

⁹³³ Mileusnic, M. (2023). EU fiscal policy shifts: Towards more integration? *Economic Research-Ekonomska Istraživanja*, 36(2).

⁹³⁴ Berdiyev, A., Can, N. (2022). The revival of nationalism in Europe and the immigration challenges in France. *International Migration*, 60(6), 15–27.

⁹³⁵ Maab, M.H., Hussain, S., Ayaz, M., Khan, M.E. (2021). Evolving ties of Pakistan with Russia and the USA: The changing geo-strategic paradigm after 9/11. *Webology*, 18(6).

⁹³⁶ Bayetova, N., Robertson, D.L. (2024). Kazakhstan's nationalistic globalism: Paradox, language, and higher education. *Power and Education*. <https://doi.org/10.1177/17577438231225126>.

⁹³⁷ Kakim, D., Jowon, P. (2020). Q-pop as a phenomenon to enhance new nationalism in Post-Soviet Kazakhstan. *아시아리뷰* (pol. trn. Asia ribiu), 9(2), 85–129..

⁹³⁸ Indelicato, A., Martín, J.C., Scuderi, R. (2022). Comparing regional attitudes toward immigrants in six European countries. *Axioms*, 11(7), 345–360.

⁹³⁹ Idem (2023). A comparison of attitudes towards immigrants from the perspective of the political party vote. *„Heliyon”* 9(3), e14089.

⁹⁴⁰ Hatungimana, W. (2022). Expectation and disconfirmation: Dissatisfaction influence on attitude towards immigrants in South Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 47(6), 1231–1257.

⁹⁴¹ Hill, A. (2023). Exploring the relationship between national identity and attitudes towards immigrants in the United States. *National Identities*, 25(2), 119–136.

⁹⁴² Poutvaara, P., Steinhardt, M.F. (2018). Bitterness in life and attitudes towards immigration. *European Journal of Political Economy*, 55, 471–490..

przy pełnym poparciu władz publicznych odbywa się antyimigracyjna, podsycana propagandowo nagonka⁹⁴³.

Aby podjąć próbę uogólnienia i zestawić opisywaną dynamikę przemian z diagnozami społeczeństwa transkulturowego należałoby w pierwszej kolejności postawić pytanie czy dochodzi do zmieniających się definicji narodowości.

Globalna ekspresja nacjonalizmu, istotne rozpowszechnienie separatyzmu oraz wyraźna stabilność tych kategorii w Europie nie pozwalają na wyciągnięcie tego rodzaju wniosków. Nawet jeśli globalne wzorce kulturowe każą spojrzeć na kulturę narodową i własną narodowość inaczej, nie widać, aby gdziekolwiek się tych wartości wyrzekano, a wręcz wydają się one mocne jak nigdy.

Tożsamość narodowa w ramach występującej w granicach danego państwa kultury narodowej pojawia się szeroko tam, gdzie nigdy wcześniej jej nie było – jak już wykazano rodzi się w Afryce, obserwowana jest w państwach arabskich.

Tożsamość regionalna wydaje się równie silna, co tożsamość narodowa, dowodzą tego w szczególności liczne ruchy narodowo wyzwolenicze oraz wzrost dynamiki separatyzmu w niektórych państwach.

Jednocześnie szeroka jest gotowość do obrony tożsamości kulturowej widoczna w różnej formie, realizowana metodami odgórnymi i oddolnymi.

Wpływ imigracji na tożsamość jest jednym z nielicznych elementów diagnoz społeczeństw transkulturowych, co do którego nie można mieć wątpliwości. Rzeczywiście, widoczne jest tworzenie się diaspor i widoczny transkulturowy ich charakter, znajdujący odzwierciedlenie choćby w literaturze. Jednakże podkreślić należy, że niewiele jest państw,

w których wpływ ten w sposób istotny modulowałby cały obraz kultury narodowej. Nie widać, aby w sposób walny zachodziło to nawet w Stanach Zjednoczonych, gdzie bogactwo kulturowe diaspor jest obecnie prawdopodobnie największe. Wpływy imigracji na tożsamość kulturową obecnych USA wydają się w świetle badań empirycznych nie tak znaczące, jak chociażby polaryzacja partyjna.

Skrajnym przykładem okazała się Hiszpania, w której – jak wykazano – doszukać się można głębszych przejawów transkulturowości w średniowieczu niż obecnie.

Przepływy migracyjne w istocie mają duży potencjał dla wzbogacenia kultur narodowych przy jednoczesnym istotnym potencjale destabilizacji społeczeństw, w których

⁹⁴³ Mikovic, N. (2024). In the wake of the massacre near Moscow, Russian anti-migrant policies could backfire. Pobrano z: <https://bylinetimes.com/2024/04/02/in-the-wake-of-the-massacre-near-moscow-russian-anti-migrant-policies-could-backfire/> (dostęp: 26.06.2024).

asymilacja migrantów nie przebiega w sposób harmoniczny. Nawet w przypadku Wielkiej Brytanii, znanej z bycia mozaiką różnych kultur, widoczna jest w danych ilościowych wyraźna asymilacja językowa, która przypuszczalnie pociąga za sobą głęboką asymilację migrantów. Przywołać można wyniki dotyczące mniejszości pakistańskiej, która ulega silnej asymilacji i anglicyzacji nawet pomimo tego, że odczuwa ona silny ostracyzm oraz dyskryminację religijną.

Portret asymilacji imigrantów przeważa w widocznych tendencjach nad portretem generowania przez nich transkulturowej wspólnoty w miejsce kultury narodowej, mimo że – co należy podkreślić – w sposób oczywisty wzbogacają oni hybrydę.

Rozmycie granic kulturowych stanowiące element diagnoz społeczeństwa transkulturowego również widoczne jest w obrazie dynamiki globalnych procesów transkulturowości i ekspresji tożsamości kulturowej. Na przykład widoczne jest ono w zanikaniu różnic plemiennych w Afryce, które jest ceną budowania tam tożsamości narodowych.

Zatarcie granic kulturowych a przy tym zniesienie barier geograficznych jest jednocześnie faktem, co do którego nikt nie może mieć wątpliwości a konsensus naukowy jest jasny. Stosowanie jakichkolwiek granic w opisie kultur ma charakter wyłącznie pomocniczy i historyczny, a na pewno nie poznawczy. W takim samym kontekście jawi się też kultura narodowa, co nie oznacza, że przestała ona w każdym swym znaczeniu istnieć, gdyż różnice kulturowe pomiędzy społeczeństwami zostały zachowane.

Granice kulturowe niewątpliwie ulegają zatarciu w postaci zmian stylu życia będących skutkiem absorpcji nowoczesnych technologii. Nie ma jednak przykładów, które pozwalałyby dowodzić, że choćby dwa najbliższe sobie kulturowo społeczeństwa zlałyby się w monolit. W tym kontekście przywołano uprzednio choćby przykład Rosji i Białorusi oraz inne przykłady kultur, które znajdują się w pozycji bezpośredniego zagrożenia zlania z inną kulturą, a mimo to – jak na razie – trwają.

W wielu podobnych przypadkach poszczególne państwa podejmują skuteczne wysiłki na rzecz zabezpieczenia się przed homogenizacją i dominacją kultury zbliżonej niektórymi cechami, jak zostało to ukazane na przykładzie Kanady i USA.

Niewątpliwie element diagnoz społeczeństw transkulturowych, jakim jest współistnienie wielu kultur, w dużej mierze potwierdza się, zwłaszcza w głęboko zglobalizowanych metropoliach światowych. Jednocześnie współistnienie to wydaje się w miastach tych względnie harmoniczne oraz rzeczywiście transkulturowe. Tym nie mniej

próba dokonania oceny całego globu w oparciu o przykłady niewielkiej liczby szczególnych miast wydawać się może głębokim nadużyciem.

W pozostałych obszarach w żadnym razie nie widać dynamiki współlistnienia kultur, która mogłaby prowadzić do tak głębokiej ich redefinicji, jakiej ulegają kultury diaspor w wielokulturowych metropoliach.

Redefinicja dziedzictwa kulturowego jest najmniej uchwytym empirycznie elementem diagnoz transkulturowości współczesnych społeczeństw. Zachodzi ona głównie w tych państwach, w których skomplikowana przeszłość jest trudna do zaakceptowania przez część obywateli. Jak ukazano na przykładzie porównania trzech państw zachodnich, w Hiszpanii proces ten w istocie się zakończył, gdyż nowy sposób pojmowania dziedzictwa kulturowego został ukształtowany. Nie udało się go natomiast wypracować w Wielkiej Brytanii, w której pamięć o dziedzictwie imperialnym dzieli społeczeństwo. W Stanach Zjednoczonych zaś takim czynnikiem jest równouprawnienie kulturowe mniejszości, zwłaszcza ludności czarnej, która podlegała w przeszłości segregacji rasowej.

Obraz, jaki można naszkicować polega raczej na tym, że na skutek redefinicji dziedzictwa kulturowego kultury narodowe zyskują nic innego, jak bardziej obiektywną, głębszą wiedzę na temat własnych korzeni, co pod każdym względem wydaje się je wzmacniać, a nie osłabiać.

Konflikty międzykulturowe są najlepiej widocznym obszarem diagnoz społeczeństwa transkulturowego. Zachodzą one zarówno na łonie poszczególnych społeczeństw, jak i w konfrontacjach ponadnarodowych i ponadetnicznych. W przypadku jednakże części z nich, tak jak to widać na przykładzie separatyzmów azjatyckich, są to często konfrontacje o rodowodzie przedkolonizacyjnym.

Ważnym elementem w próbie uogólnienia powinno być ponadto zwrócenie uwagi na to, że krajobraz różnorodności współczesnego świata w dużej mierze jest ukształtowany całym przekrojem historii, a nie globalizacją.

Biorąc pod uwagę wpływ nowych technologii oraz mediów elektronicznych niewątpliwym jest, że kultury narodowe będą się do siebie upodabniać, ale są one tworam i na tyle silnie ukształtowanymi, że nawet jako hybrydy nie tracą one swojego narodowego charakteru i nie tracą go być może nigdy. Wniosek taki napływa z obrazu procesów globalnych, w których tożsamość kulturowa nadal ma znaczenie, przejawia się nie tylko w interakcji globalne – lokalne, ale w tożsamościach ponadnarodowych, narodowych, regionalnych oraz w dużej mierze w postaci czynników religijnych, które na znacznych połaciach globu nadal nie słabną.

Globalizacja wywołuje głęboką odpowiedź, którą jest ekspresja tożsamości kulturowej, nierzadko w formie, której nie należy uważać za pożądaną, tj. w formie nacjonalizmu, a nawet zbrojnego separatyzmu. Tym, co może – jak się zdaje – wyprowadzić kultury narodowe w kierunku większej trwałości a jednocześnie harmonicznego współistnienia, będą polityki kulturowe, obejmujące racjonalną politykę społeczną, demograficzną i imigracyjną (jednocześnie raczej w formie asymilacyjnej niż multikulturowej) oraz wykorzystanie wszelkich narzędzi państwa, m.in. prawa, mediów, edukacji do ochrony tożsamości kulturowej przed erozją.

Zakończenie

W porządku wywodu należało podjąć próbę udzielenia odpowiedzi na pięć pytań badawczych weryfikując wypełniające ich zakres hipotezy szczegółowe.

W odniesieniu do tego, czym jest tożsamość w dyskursie nauk społecznych starano się ukazać, że jest kategorią kłopotliwą, której opis zmieniał wraz z historycznym następstwem dominujących nurtów badawczych. Na tle antropologii oraz psychologii kategoria ta okazała się w socjologii podatna na wpływy ideologiczne a nawet polityczne. Wskazano, że założenia czynione *a priori* często nadawały sens rozważaniom na temat istoty tożsamości. Spostrzeżenie to stanowić może – jak się zdaje - przesłankę do kwestionowania naukowości części dyskursu.

Jeśli chodzi o tezę, iż tożsamość jest dynamiczna i wielowymiarowa, kształtowana do pewnego stopnia przez interakcje społeczne i kontekst kulturowy, tezę tę w jakimś stopniu da się obronić. Na ile jest to wyraz paradygmatu niewątpliwie wieloaspektowego, to należy zauważyć, że szczegółowe badania empiryczne na gruncie innych nauk społecznych nie mogą być pominięte w uogólnieniach socjologicznych. I tak, skoro osobowość człowieka na gruncie psychologii stale ewoluuje w cyklu życia, a już tym bardziej nie daje się podporządkować następstwu pokoleń, to również i tożsamość ulegać będzie pewnej ewolucji, ponieważ związana jest z mechanizmem samokategoryzacji oraz poczuciem przynależności. Każdy mechanizm psychiczny może nasilać się i słabnąć, zaś każde poczucie może dochodzić do głosu silniej lub słabiej. Tak samo i tożsamość nie mogłaby nie ewoluować.

Odpowiadając na pytanie czym jest tożsamość kulturowa i czynniki ją konstytuujące nie dało się przyjąć, że jest to jedynie typ tożsamości związany z przynależnością do danej kultury. Okazało się natomiast, że tożsamość społeczna, kulturowa, grupowa, narodowa, regionalna pozostają ze sobą w funkcjonalnym związku, co starano się zilustrować modelem wynikania. W końcowej części pracy, gdzie wzmiankowano społeczeństwo hiszpańskie, ukazano zjawisko, które okazało się niejako ilustrować zależność postulowanego modelu. Mianowicie, w społeczeństwie tym kategorie tożsamości europejskiej, narodowej, regionalnej mają silne przejawy w zmiennych proporcjach, gdzie do głosu dochodzą zwykle dwie z nich. Miejsce tożsamości narodowej hiszpańskiej, gdy słabnie zapełnia tożsamość europejska i regionalna, a gdy zyskuje ona znów na znaczeniu, traci jedna z pozostałych kategorii. Tym bardziej potwierdza to, że tożsamość w istocie jest płynna i fragmentaryczna, choć nie ma podstaw, aby tym samym negować znaczenie tej kategorii, tak jak nie widać przypadków negowania na gruncie psychologii kategorii osobowości, też płynnej i fragmentarycznej.

Potwierdziła się teza, że tożsamość kulturowa pełni funkcję identyfikacji jednostki i zbiorowości z daną kulturą, która integruje wspólne wartości i tradycje, choć jej podkategorie będące w stosunku zwrotnym, wzajemnego wynikania mogą tracić lub zyskiwać na znaczeniu.

Postawiono pytanie, czym jest transkulturowość i jakie koncepcje teoretyczne ją charakteryzują. Już na wstępie, w uzasadnieniu tematu wskazano, że wyróżniana jest transkulturowość *sensu stricto*, jako diagnoza i *sensu largo*, jako cecha kultury. W logice wywodu, idąc od ogółu do szczegółu poddano analizie różne konteksty badanej kategorii. W odniesieniu do filozofii Welscha dało się wyprowadzić tezę, że ów najpierw propagował pierwszą, a potem drugą z tych interpretacji, niejako więc od diagnozy swej odszedł.

Jednocześnie analiza drugiej z kanonicznych obecnie koncepcji – Hannerza, pozwoliła stworzyć obraz, w którym transkulturowość w rozumieniu Welscha nie jest niezgodna z teorią globalnej ekumeny Hannerza. Obraz Hannerza uboższy w uogólnienia, kazuistyczny, odnoszący się do zjawisk rozpoznanych głównie przez obserwacje autora, okazał się jednakże bardziej szczegółowy, zwłaszcza jeśli chodzi o bogactwo współczesnych przejawów transkulturowości.

Powyższe jest zgodne z tezą o transkulturowości jako wyraźnemu przenikaniu się kultur prowadzącemu do powstawania hybrydowych tożsamości kulturowych. Dodatkowo można tożsamości te opisać jako nie tyle płynne i fragmentaryczne, co raczej mieszane a nawet niejako podwójne.

W dalszej części pracy należało odpowiedzieć na pytanie, jakie są obszary konfrontacji społecznej - tożsamości kulturowej w tradycyjnym rozumieniu i transkulturowości we współczesnym rozumieniu. Odpowiedź na to pytanie okazała się skomplikowana. Jest tak z tego powodu, że tożsamość kulturowa nie zanikła, nie może być mowy o ujmowaniu jej w kategoriach generycznych. Mnogość przytoczonej literatury okazała się, w odróżnieniu od najczęściej przytaczanych opracowań, bronić praktyki używania pojęcia tożsamości kulturowej w zmieniających się kontekstach nowoczesności. Przykłady opisanych społeczeństw, gdzie przejawy transkulturowości współlistnieją z obroną tożsamości starały się dowodzić, że tożsamość kulturowa i transkulturowość nie zawsze są sprzeczne. Tożsamości kulturowej można i – jak się zdaje – należy bronić nie tylko przed transkulturowością, której pewnym formom poddaje się ona od lat, ale także przed wieloma innymi przejawami globalizacji. Za przykład można wskazać sukces stosowania w tym celu narzędzi prawnych i ekonomicznych w niektórych państwach.

Odpowiedź na wskazane pytanie łączy się zatem z odpowiedzią na pytanie kolejne, a więc „w jaki sposób transkulturowość wpływa na tożsamość kulturową współczesnych

społeczeństw”. W ramach głębokiej syntezy można przyjąć, że wpływa ona na tożsamość kulturową w ten sposób, że nie traci ona, a nawet zyskuje na znaczeniu, podlega ochronie, manifestuje się w formie regionalizmu, patriotyzmu, nacjonalizmu, separatyzmu, secesjonizmu, zwrotów w stronę politycznej prawicy i – choć rzadziej – religii, niekiedy wyznawanej bardzo fanatycznie. Inne jej manifestacje obejmują istnienie wojen w sensie zbrojnym, a przede wszystkim tzw. wojny kulturowej i współistniejącej z nią polaryzacji. Sam fakt, że wszystkie te zjawiska występują w różnym natężeniu w różnych częściach świata, wskazywałby, że kultury narodowe czy też kultury stałych zbiorowości nadal istnieją i niezmiennie warunkują nawet dominujący sposób obrony tożsamości. W jednej przestrzeni i dla jednej grupy właściwym będzie dialog lub działania legislacyjne, dla innej terroryzm i fundamentalizm.

Postawiono w końcu i tezę, że sposób definiowania tożsamości w naukach społecznych jako płynnej, dynamicznej, wielowymiarowej, nie może być uważany za sprzeczny z faktem utrzymania się, a nawet wzrostu znaczenia tożsamości kulturowej mimo zjawisk transkulturowych i globalizacji. Zjawiska te obok zagrożeń dla tożsamości bardzo wyraźnie pobudzają jej obronę. Nade wszystko jednak nie widać, aby globalna dynamika wzrostu znaczenia i zasięgu transkulturowości powodowała spadek znaczenia tożsamości kulturowej – ta wydaje się wręcz zyskiwać w ujęciu globalnym. Podobnie nie traci na znaczeniu tradycyjnie rozumiana wielokulturowość.

Autor przyjmuje tezę, że niektóre diagnozy społeczeństwa transkulturowego nie przystają do dynamiki współczesnego świata i jako takie są przedwczesne.

Nie można, wzorem Welscha szukać stanu faktycznego, obecnego w przestrzeni pomiędzy swoją interpretacją historii i prognozą co do przyszłości, lecz raczej należy – tak jak zwykło się to czynić w socjologii – spoglądać na obecny stan rzeczywistości, w którym nadal jest miejsce dla tożsamości kulturowej.

Teoretyczny charakter pracy nie daje możliwości należycie skonfrontować postulowanych teorii ze wszystkimi ustaleniami, które mogłyby do niej nie pasować. Z tego też powodu konieczne są dalsze badania empiryczne, które mogłyby polegać na zastosowaniu zobiektywizowanych narzędzi badań społecznych do ustalenia natężenia, dynamiki i współzależności pomiędzy zmiennymi odpowiadającymi kategoriom transkulturowości oraz tożsamości kulturowej.

Starano się w dysertacji ukazać wieloaspektowy charakter tożsamości oraz transkulturowości. Zarysowany tu model wzajemnego przenikania się różnych kategorii tożsamości – narodowej, regionalnej czy europejskiej – pozwala lepiej zrozumieć wewnętrzne napięcia między potrzebą zachowania spójności wspólnoty kulturowej a przenikaniem z innymi

kulturami. Przedstawione refleksje mogą – jak się zdaje - znaleźć pewne praktyczne zastosowanie w projektowaniu polityk publicznych, zwłaszcza w obszarze edukacji, integracji migrantów, organizowania współpracy w środowisku wielokulturowym.

W ramach dalszych badań należałoby więc przyjąć wielopłaszczyznową perspektywę metodologiczną, która poza samą relacją pomiędzy tożsamością a transkulturowością, dodatkowo uwzględniałaby dalsze aspekty kontekstu społecznego, politycznego i ekonomicznego. Konieczne jest zwłaszcza oparcie na wzbogaconej bazie empirycznej, w której dałoby się zawrzeć dane z różnych regionów i społeczeństw. Wydaje się bowiem, że dopiero badania mogą w pełni zweryfikować hipotezy teoretyczne odnoszące się do płynnych zmian w obszarze tożsamości. Warto też wykorzystać metody mieszane, tj. łączone podejście jakościowe i ilościowe, tak by możliwe było uzyskanie całościowego obrazu dynamiki współczesnych wzajemnych relacji między tożsamością a transkulturowością. Dalsze badania powinny równocześnie skupiać się w swoim zakresie na analizie procesów zachodzących w dłuższej perspektywie czasowej. Bez wątpienia pozwoli to na głębsze zrozumienie ewolucji kategorii tożsamości w kontekście zmieniających się na naszych oczach uwarunkowań globalnych.

Autor za szczególnie interesującą perspektywę badawczą uznaje ewentualne zmiany geopolityczne obejmujące odejście od paradygmatu globalizacji w ramach świata jednobiegunowego, na rzecz tzw. świata wielobiegunowego. Globalne zmiany polityczne obejmujące możliwe zmiany środka ciężkości globalnych centrów decyzyjnych, a w ślad za nimi wpływów politycznych i ekonomicznych, przepływów migracyjnych itp., mogą bowiem zmienić także obraz wpływu globalizacji na kulturę, a przez to tworzyć nowe ramy dla spojrzenia na transkulturowość. Na ile trudno uwierzyć, aby zjawiska współczesnego świata, obejmujące konwergencję technologiczną, metropolizację, gettoizację, mogły odwrócić swój bieg, na tyle zmienić się przecież mogą kierunki wpływów międzykulturowych, a przez to w przewadze mogą być procesy deglobalizacyjne prowadząc do wzrostu znaczenia własnej, silnej tożsamości kulturowej.

Perspektywy dla dalszych badań, niezależnie od tego czy przyjąć wzorem zaprezentowanych w niniejszej pracy rozważań, w świetle których diagnozy społeczeństwa transkulturowego są przedwczesne, przedstawiają się obiecująco. Płynność i wielowymiarowość tożsamości, choć nadal kontrowersyjne, stają się coraz istotniejszymi punktami wyjścia we wszystkich naukach społecznych. Prowadzi to do rosnącego zainteresowania tematyką hybrydowości kulturowej, co jest w szczególności widoczne w badaniach nad migrantami i diasporami, które mimo upływu lat dalekie są od wyczerpania

tematyki badawczej. Coraz większe znaczenie mają dotyczące przenikania się i kumulacji różnych systemów wartości oraz wzorców kulturowych. Zwłaszcza obiecującym kierunkiem badań są obszary, w których kultura wchodzi w sukurs nowych technologii – sztuczna inteligencja, nowe media czy tożsamość online. Ich kontynuacja stwarza nadzieje na szereg istotnych odkryć niosących odpowiedzi na pytania dotyczące tego, czy i jak tradycyjne kategorie kulturowe ulegają redefinicji pod wpływem cybernetyzacji życia społecznego.

Bibliografia

1. Abbasi, M.U.R., Tirmizi, S.S., Multiple Impacts of Globalization on Muslim Culture and Religious Values-An Analytical and Critical Study W: Contemporary Scenario. „PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology” 2020, nr 17(7) , s. 8174-8191.
2. Abimbólá, K. (2007). Medicine and culture: Transcultural needs W: modern Western societies. *Clinical Risk*, 13(3), 112–117.
3. Abrams, D., Hogg, M. A. (1990). Social identification, self-categorization and social influence. *European Review of Social Psychology*, 1(1), 195–228.
4. Ackerman, R. (1975). Frazer on myth and ritual. *Journal of the History of Ideas*, 36(1), 115–134.
5. Ackermann, A. (2012). Cultural hybridity: Between metaphor and empiricism. W: P. Stockhammer (red.), *Conceptualizing Cultural Hybridization: Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe W: A Global Context* (str. 5–25). Springer.
6. Adangor, Z. (2017). Separatist agitations and the search for political stability W: Nigeria. „Donnish Journal of Law and Conflict Resolution” 2017, nr 3(1) , s. 1-17.
7. Adegbamí, A., Uche, C. I. (2015). Ethnicity and ethnic politics: An impediment to political development W: Nigeria. *Public Administration Research*, 4(1), 59.
8. Aguilar, P., Humlebaek, C. (2002). Collective memory and national identity W: the Spanish democracy: The legacies of Francoism and the civil war. *History, Memory*, 14(1-2), 121–164.
9. Ahmed, S. P., Ahmed, S. U., Hasan, I. (2021). Transformation of sociocultural integration policy and inherent political theories W: the United Kingdom: A way forward. *SAGE Open*, 11(2), 1–14.
10. Aldridge, J., Kilgo, J. L., Christensen, L. M. (2014). Turning culture upside down: The role of transcultural education. *Social Studies Research and Practice*, 9(2), 107–119.
11. Allen, J. (2000). On Georg Simmel: Proximity, distance and movement. W: M. Crang, N. Thrift (red.), *Thinking space* (str. 54–70). Routledge.
12. Almutairi, S., Heller, M., Yen, D. (2021). Reclaiming the heterogeneity of the Arab states. *Cross Cultural, Strategic Management*, 28(1), 158–176.
13. Al-Tai, M. A. H. A. (2021). Challenges of Islamic banking finance W: an era of financial globalization and openness. *Journal of Alimam Aladham University College*, 15(34).
14. Altbach, P. G. (1981). The university as center and periphery. *Teachers College Record*, 82(4), 1-16.
15. Altugan, A. S. (2015). The effect of cultural identity on learning. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 190, 455-458.
16. Amini, A. (2020). Social identity: A composite concept W: social sciences research. *Journal of Social Sciences and Humanities Research*, 8(3).
17. Anderson, B. (2020). Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. W: S. Seidman, J.C. Alexander (red.). *The new social theory reader* (s. 282-288). Routledge.
18. Anderson, N., Commins, A., Whitten-Woodring, J. (2023). Fostering bottom-up censorship from the top-down: Nationalism and media restrictions. *The International Journal of Press/Politics*. <https://doi.org/10.1177/19401612231172306>
19. Andrew, E. (1983). Class W: itself and class against capital: Karl Marx and his classifiers. *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, 16(3), 577–584.
20. Angst, J., et al. (2010). Hypomania: A transcultural perspective. *World Psychiatry*, 9(1), 41.

21. Antolović, M. (2014). World domination or ruin: Friedrich von Bernhardi and German militarism before World War I. *Etnoantropološki problemi. Issues W: Ethnology and Anthropology*, 9(4), 1121–1142.
22. Appaduri, A. (1996). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas.
23. Appleby, R. S. (2023). The ambivalence of the sacred: Religion, violence, and reconciliation. *Pro Ecclesia*, 12(1), 116–118.
24. Apter, E. (2023). *French colonial studies and postcolonial theory*. W: D. Brydon (red.), *Postcolonialism* Routledge.
25. Ariely, G. (2012). Globalization, immigration and national identity: How the level of globalization affects the relations between nationalism, constructive patriotism and attitudes toward immigrants?. *Group Processes, Intergroup Relations*, 15(4), 539–557.
26. Arkuszewska, D. (2013). *Śmierć w Amazonii: Nowe eldorado i jego ofiary*. Wielka Litera.
27. Ashforth, B. E., Mael, F. (1989). Social identity theory and the organization. *Academy of Management Review*, 14(1), 20–39.
28. Ashrafi, A., Mohseni, R. A., Shiri, T. (2020). Mutual-implication interaction between social identity and social system: An analytic approach to social identity formation. *Education and Self Development*, 15(4), 50.
29. Assmann, J., Czaplicka, J. (1995). Collective memory and cultural identity. *New German Critique*, 65, 125–133.
30. Atterton, P. (2011). What it means to be an American today: Democracy “To come”. *Culture and Dialogue*, 1(2), 37–61.
31. Babb, F.E. (2022). Feminist, queer, and indigenous: The anthropologies of Elizabeth Lapovsky Kennedy—a personal reflection. *Feminist Formations*, 24(3), 69–78.
32. Babiński, G. (1977). *Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesach przemian*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
33. Back, W. D. (1981). The ineffectiveness of alcohol prohibition on the Navajo Indian Reservation. *Ariz. St. LJ*, 925.
34. Bade, Z. A. (2020). Dynamics of religion and nationalism W: *Somalia: Allies and opponents*. *International Journal of Contemporary Applied Researches*, 7, 38–54.
35. Bailey, K. (1984). Beyond functionalism: Towards a nonequilibrium analysis of complex social systems. *British Journal of Sociology*, 1–18.
36. Baker, W. (2022). From intercultural to transcultural communication. *Language and Intercultural Communication*, 22(3), 280–293.
37. Bakhit, M. A. (2016). The citizenship dilemma of Southern Sudanese communities W: the post-secession era W: Khartoum. *Égypte/Monde Arabe*, 47–63.
38. Baltes-Löhr, C. (2018). The figure of the continuum: Illuminating gender, migration, space, border, culture, and time. *Humanities Bulletin*, 1(2), 141–155.
39. Banaś, M. (2017). Literackie ślady w socjologii (pomiędzy Królową Śniegu a Don Kichotem). *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, (8), 158–171.
40. Banaś, M. (2018). Spoistość więzi w obrębie mikrostruktury społecznej—szkic z zakresu socjologii literatury. *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne*, (2 (29)), 295–304.
41. Banks, J. A. (1979). Shaping the future of multicultural education. *The Journal of Negro Education*, 48(3), 237–252.
42. Barańska, E. (2020). Migrujące pojęcie kultury. Wokół antropologii Clifforda Geertza. *Konteksty Społeczne*, 8(2), 5–22.
43. Barbalet, J. M. (1980). Principles of stratification W: Max Weber: An interpretation and critique. *British Journal of Sociology*, 31, 401–418.

44. Barber, B. (1996). Jihad vs. McWorld. *Harvard Journal of Law and Technology*, 9(2), 565–576.
 45. Barondess, J. A. (1998). Care of the medical ethos: Reflections on social Darwinism, racial hygiene, and the Holocaust. *Annals of Internal Medicine*, 129(11/2), 891–898.
 46. Bartosch, D. (2022). Transcultural philosophy and its foundations W: implicate logic. *Asian Studies*, 10(3), 107-126.
 47. Barwicka-Tylek, I., & Pietrzyk-Reeves, D. (2017). Wolność w ujęciu Jana-Jakuba Rousseau: pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi. *Cracow Studies of Constitutional and Legal History*, 9(2), 211-232.
 48. Basalamah, S. (2008). Translation between pacification and polarization. *Transcultural*, 1(1), 25–47.
 49. Basedau, M., Vüllers, J. (2010). Religion and armed conflict W: Sub-Saharan Africa, 1990 to 2008—Results from a new database. *SGIR 7th Pan-European Conference on IR*, Stockholm, Sweden, 9–11.
 50. Bass, O. (2006). (D) urban identity: Stories of an African city. University of Cape Town.
 51. Battiste, M. (1998). Enabling the autumn seed: Toward a decolonized approach to Aboriginal knowledge, language, and education. *Canadian Journal of Native Education*, 22(1).
 52. Bauman, C. M. (2013). Hindu-Christian conflict W: India: Globalization, conversion, and the coterminous castes and tribes. *The Journal of Asian Studies*, 72(3), 633–653.
 53. Bauman, Z. (1994). Kryzys państwa narodowego we współczesnej Europie. *Przegląd Zachodni*, 4, 9–23.
 54. Bauman, Z. (1995). *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa: wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN.
 55. Bauman, Z. (1998). On Glocalization: Or globalization for some, localization for some others. *Thesis Eleven*, 54(1), 37–49. <https://doi.org/10.1177/0725513698054000004>
 56. Bauman, Z. (2001). Identity W: the globalising world. *Social Anthropology*, 9(2), 121–129.
 57. Bauman, Z. (2003). O pożytkach z wątpliwości: Rozmowy z Zygmunt Baumanem. *Sic!*.
 58. Bayart, J. F. (2005). *The illusion of cultural identity* (s. 92). Chicago: University of Chicago Press, *passim*.
 59. Bayetova, N., Robertson, D. L. (2024). Kazakhstan's nationalistic globalism: Paradox, language, and higher education. *Power and Education*. <https://doi.org/10.1177/17577438231225126>
 60. Beck, U. (2002), The cosmopolitan society and its enemies. *Theory, culture, society*, 19(1-2), 17-44.
 61. Beck, U. (2004). Cosmopolitical realism: On the distinction between cosmopolitanism W: philosophy and the social sciences. *Global networks* 4(2), 131-156.
 62. Beck, U. (2010). The cosmopolitan manifesto. *The cosmopolitanism reader*, s. 217-228.
 63. Becker, M. (2020). Constitutionalism and nationalism—Revisited. W: A. Roy & M. Becker (red.), *Dimensions of Constitutional Democracy*. Springer.
 64. Bendle, M. F. (2002). The crisis of 'identity' W: high modernity. *The British Journal of Sociology*, 53(1), 1–18.
 65. Berdiyev, A., Can, N. (2022). The revival of nationalism W: Europe and the immigration challenges W: France. *International Migration*, 60(6), 15–27.
 66. Berge, H. J. (1984). Spanish Arabic dialects: Dialect overlap and creolization from 711 to 1614 AD, a morpho-syntactic study. University of London, School of Oriental and African Studies.
- Pobrano z: <https://www.proquest.com/openview/302bd1a0c0b6af4e5dfb0de84d7085f1/1>

67. Berger, P. L., & Luckmann, T. (2010). Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy (J. Niżnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
68. Bernstein, A. (2002). Buddhist revival W: Buriatia: Recent perspectives. *Mongolian Studies*, 25, 1–11.
69. Beuchamp, Z. (2024). Where people really love their countries—and where they kinda don't. Retrieved from <https://www.vox.com/2014/5/18/5724552/patriotism-pride-global-world>
70. Bhandari, K. (2010). Tourism W: Nepal: Post-monarchy challenges. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 8(1-2), 69-83.
71. Bhandari, N.B. (2020). Negotiating cultural identities W: diaspora: a conceptual review of third space. *Curriculum Development Journal*, (42), 78-89.
72. Bhandari, N.B. (2022). Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: a Critical Review. *Prithvi Academic Journal*, 171-181.
73. Bharath, H.A., Vinay, S., Chandan, M. C., Gouri, B. A., Ramachandra, T. V. (2018). Green to gray: Silicon valley of India. *Journal of Environmental Management*, 206, 1287–1295.
74. Bhugra, D., Becker, M.A. (2005). Migration, cultural bereavement and cultural identity. *World psychiatry*, 4(1), 18.
75. Białkowski, I. (2009). Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacji. *Przegląd Geopolityczny*, 01, 101–118.
76. Biedrzycki, K. (2023). Wojna kulturowa i nauka rozmowy. *Polonista walczący, polonista budujący. Annales UMCS Sectio N Educatio Nova*, 8(1), 33-47.
77. Billig, M. (1997). Freud and Dora: Repressing an oppressed identity. *Theory, Culture, Society*, 14(3), 29–55.
78. Bistrón, A. (2017). The identity of a Romanian-Israeli writer W: light of transcultural theory: The case of Virgil Duda. *Romanica Cracoviensia*, 17(4), 223–233.
79. Błuszkowski, J. (2005). Stereotypy a tożsamość narodowa, Warszawa: wyd. ELIPSA.
80. Boespflug, F. (2010). The history of religions and francophone research W: Europe: Main disciplinary trends W: Switzerland, France, Belgium, and Luxembourg. *Religion*, 40(4), 259–270.
81. Boeve, L. (1997). Critical Consciousness W: the Postmodern Condition: a New Opportunity for Theology?. *Philosophy, Theology*, 10, 449-468.
82. Bokszański, Z. (2002). Encyklopedia socjologii. Oficyna Naukowa.
83. Bokszański, Z. (2006). Tożsamości zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
84. Bouzarovski, S., Burbidge, M., Sarpotdar, A., Martiskainen, M. (2022). The diversity penalty: Domestic energy injustice and ethnic minorities W: the United Kingdom. *Energy Research & Social Science*, 91, 102716.
85. Brainerd, C. J. (1978). The stage question W: cognitive-developmental theory. *Behavioral and Brain Sciences*, 1(2), 173–182.
86. Branje, S., De Moor, E. L., Spitzer, J., Becht, A. I. (2021). Dynamics of identity development W: adolescence: a decade W: review. *Journal of Research on Adolescence*, 31(4), 908-927.
87. Brekhus, W. H., Brunsma, D. L., Platts, T., Dua, P. (2010). On the contributions of cognitive sociology to the sociological study of race. *Sociology Compass*, 4(1), 61–76.
88. Brock, C., Tulasiewicz, W. (2018). The concept of identity: Editors' introduction. W: C. Brock, W. Tulasiewicz (red.). *Cultural Identity and Educational Policy* (str. 1-10). Routledge.
89. Brody, D. (2018). Constructing early childhood curriculum and assessing young children W: Israel's mosaic of cultures. W: *International Handbook of Early Childhood Education* (str. 1191–1210).

90. Bruner, J. (1997). Celebrating divergence: Piaget and Vygotsky. *Human Development*, 40(2), 63–73.
91. Budnikowski, A. (2001). Globalizacja a integracja europejska. *International Journal of Management and Economics*, 10.
92. Buffoni, L. (1997). Rethinking poverty W: globalized conditions. W: J. Eade (red.), *Living the global city: Globalization as a local process*. Routledge.
93. Buhr, N., Freedman, M. (2001). Culture, institutional factors, and differences W: environmental disclosure between Canada and the United States. *Critical Perspectives on Accounting*, 12(3), 293–322.
94. Burhanuddin, A. (2015). Rethinking world system theory: A historical and conceptual analysis. *WANUA: Jurnal Hubungan Internasional*, 1–16.
95. Burke, P. J., Fessler, R. (1983). A collaborative approach to supervision. *The Clearing House*, 57(3), 107–110.
96. Burke, P. J., Reitzes, D. C. (1981). The link between identity and role performance. *Social Psychology Quarterly*, 44(2), 83–92.
97. Campinha-Bacote, J., Lee, R. C. (2021). People of African American heritage. W: L. Purnell & E. Fenkl (red.), *Textbook for transcultural health care: A population approach* (str. 103–150). Springer.
98. Cancelini, N. G. (1995). Hybrid cultures, oblique powers. *Media and Cultural Studies*, s. XXXIII, s. 422.
99. Caruso, I. A. (1953). *Psicoanalisi e sintesi dell'esistenza*. Marietti.
100. Castañeda, C. J., Bota, M. (2022). Introduction: Transcultural Bonds and Americanized Spanish Culture. W: *Americanized Spanish Culture* (str. 1-20). Routledge.
101. Castells, M. (2020). Space of flows, space of places: Materials for a theory of urbanism W: the information age. W; R.T. LeGates, F. Stout (red.). *The city reader*. Routledge, s. 240-251.
102. Castells, M., Kiselyova, E. (2000). Russian federalism and Siberian regionalism, 1990–2000. *City*, 4(2), 175-198.
103. Ceallaigh, T. Ó., Dhonnabhain, Á. N. (2015). Reawakening the Irish language through the Irish education system: Challenges and priorities. *International Electronic Journal of Elementary Education*, 8(2), 179-198.
104. Cencini, A. (1988). *Amerai il Signore Dio Tuo: Psicologia dell'incontro con Dio*. Wyd. Edizioni Dehoniane.
105. Chakkarath, P. (2013). Cultural identity. *The Encyclopedia of Cross-Cultural Psychology*, 306.
106. Chakraborty, T. (2015). Trade liberalization W: a traditional society: Implications for relative female survival. *World Development*, 74, 158–170.
107. Champion, C. B. (2009). Imperial Ideologies, Citizenship Myths, and Legal Disputes W: Classical Athens and Republican Rome. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, 85-99.
108. Chang, M. X. L., Jetten, J., Cruwys, T., Haslam, C. (2017). Cultural identity and the expression of depression: a social identity perspective. *Journal of Community, Applied Social Psychology*, 27(1), 16-34.
109. Chattaraman, V., Lennon, S. J., Rudd, N. A. (2010). Social identity salience: Effects on identity-based brand choices of Hispanic consumers. *Psychology, Marketing*, 27(3), 263–284.
110. Chen, T., Li, Q., Yang, J., Cong, G., Li, G. (2019). Modeling of the public opinion polarization process with the considerations of individual heterogeneity and dynamic conformity. *Mathematics*, 7(10), 917.

111. Chilcott, J. H. (1998). Structural functionalism as a heuristic device. *Anthropology & Education Quarterly*, 29(1), 103–111.
112. Chima, J. S. (2002). Back to the future in 2002?: A model of Sikh separatism in Punjab. *Studies in Conflict and Terrorism*, 25(1), 19-39.
113. Chouguley, U. (2016). World Cities, Culture and Informality: a Challenge to the Practice of Boundary-Setting. *Tropos*, 3, 100-107.
114. Chow, W. M., Levin, D. H. (2024). Muddying the waters: How perceived foreign interference affects public opinion on protest movements. *American Political Science Review*, 1–18.
115. Christiansen, B., Sezerel, H. (2013). Diversity management W: transcultural organizations. *Global Business Perspectives*, 1(2), 132–143.
116. Chung, H. J. (2001). Present condition and future prospect of fusion food. *Culinary Science, Hospitality Research*, 7(3), 99–109.
117. Ciesiółka, P. (2014). Rewitalizacja jako element polityki rozwoju aglomeracji poznańskiej. *Problemy Rozwoju Miast*, (2), 17–30.
118. Ciocianu-Copilaș, E. (2015). Perennialism and Modernism W: Romanian National -Communism. An Ideological Dilemma?. *Symposion*, 2(3), 363-371.
119. Clarke, S. (2008). Culture and identity. *The Sage handbook of cultural analysis*, 510-529.
120. Coenders, M., Lubbers, M., Scheepers, P. (2021). Nationalism W: Europe: Trends and cross-national differences W: public opinion. *European Review*, 29(4), 484–496.
121. Coger, T., Tye, S., others. (2022). Getting locally led adaptation right: Examples from around the world. Retrieved from <https://www.wri.org/insights/getting-locally-led-adaptation-right-examples-around-world>
122. Cohen, E., Barrett, J. L. (2011). W: search of ‘folk anthropology’: The cognitive anthropology of the person. W: J. Wentzel van Huyssteen, E. P. Wiebe (red.), W: search of self: Interdisciplinary perspectives on personhood (str. 104–124). Wm. B. Eerdmans Publishing.
123. Compton, A. H. (1940). Science shaping American culture. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 83(4), 573–582.
124. Compton, W. C. (2018). Self-actualization myths: What did Maslow really say? *Journal of Humanistic Psychology*, 58(3), 1–18.
125. Conn, W. E. (1977). Personal identity and creative self-understanding: Contributions of Jean Piaget and Erik Erikson to the psychological foundations of theology. *Journal of Psychology and Theology*, 5(1), 34–39.
126. Costalli, S., Moro, F. N. (2011). The patterns of ethnic settlement and violence: A local -level quantitative analysis of the Bosnian War. *Ethnic and Racial Studies*, 34(12), 2096–2114.
127. Cotton, J. (1989). From authoritarianism to democracy W: South Korea. *Political Studies*, 37(2), 244–259.
128. Crippen, C., Brew, L. (2007). Intercultural parenting and the transcultural family: a literature review. *The family journal*, 15(2), 107-115.
129. Crusz, R. (1989). The crisis and cultural practice. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, 37, 5–18.
130. Cudowska, A. (2007). Tożsamość społeczna w "innej nowoczesności": Ulricha Becka koncepcja społeczeństwa ryzyka. *Trans Humana*.
131. Czajkowski, M. (2017). Konflikt na Ukrainie jako huntingtonowskie zderzenie cywilizacji. *Gdańskie Studia Międzynarodowe*, 15(1-2).
132. Czuba, B. (2015). Tożsamość społeczna w narracjach dowódców wojskowych. *Studia Bezpieczeństwa Narodowego*, 245.

133. D. Rose (2010), *Capitalism*. W: A. Barnard, J. Spencer (red.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Wyd. Routledge, London, New York, s. 104.
134. Dagnino, A. (2013). Transcultural literature and contemporary world literature (s). *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 15(5), 7.
135. Dahomay, J. (2003). Cultural identity versus political identity W: the French West Indies. *Modern Political Culture W: the Caribbean*, 90–108.
136. Damrosz, J. (1987). Region i regionalizm (Studium interdyscyplinarne). Instytut Kultury, s. 81-82.
137. Darginavičienė, I. (2023). The multilingualism: Language and cultural identity. *LOGOS - A Journal of Religion, Philosophy, Comparative Cultural Studies, and Art*, 116, 167–174.
138. Daszkiewicz, W. (2014). Bronisława Malinowskiego funkcjonalna teoria kultury. *Człowiek w Kulturze*, (24), 321–344.
139. Davis, E. V. W. (2008). Uyghur muslim ethnic separatism in Xinjiang, China. *Asian Affairs: An American Review*, 35(1), 15-30.
140. Dawisha, A. (2002). Nation and nationalism: Historical antecedents to contemporary debates. *International Studies Review*, 3-22.
141. De Bres, J. (2017). Singing is the first thing that came into my head: Emotions and language maintenance among Filipino migrants W: New Zealand. W: M. Marra & P. Warren (red.), *Linguist at work: Festschrift for Janet Holmes* (str. 137–158). VUW Press.
142. Degli Esposti, N. (2021). The 2017 independence referendum and the political economy of Kurdish nationalism W: Iraq. *Third World Quarterly*, 42(10), 2317–2333.
143. Deja, K. (2015). Transkulturowość: od koncepcji Wolfganga Welscha do transkulturowej historii literatury. *Wielogłos Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, 4(26), 87-107.
144. Delbar, V., Tzadok, L., Mergi, O. (2010). Transcultural mental health care issues of Ethiopian immigration to Israel. *Advances W: Mental Health*, 9(3), 277–287.
145. Deschouwer, K., De Winter, L., Dodeigne, J., Reuchamps, M., Sinardet, D. (2015). Measuring (sub) national identities W: surveys. Some lessons from Belgium. W: Paper presented at the conference *The State of the Federation* (Vol. 2015, p. 18).
146. Deza, A. B. (2005). The digital age and democratization. *Plaridel: A Journal of Philippine Communication, Media, and Society*, 2(2), 161–168.
147. Dębski, S. (2020). Amerykańska wojna kulturowa. *Polski Przegląd Dyplomatyczny*, 82(3), 7-24.
148. Dimitrova-Grajzl, V., Eastwood, J., Grajzl, P. (2016). The longevity of national identity and national pride: Evidence from wider Europe. *Research & Politics*, 3(2), 1–9.
149. do Vale, H. F., Cameron, R. (2017). The mosaic of local governments W: post-apartheid South Africa: Municipal asymmetries and spatial inequality. W: J. Sellers, M. Arretche, D. Kübler, E. Razin (red.), *Inequality and Governance W: the Metropolis: Comparative Territorial Politics* (str. 165–182). Palgrave Macmillan.
150. Domańska, M. (2013). Koncepcja tożsamościowa turkizmu w integracji państw poradzieckich. *Stosunki Międzynarodowe*, 47(1), 85–107.
151. Dorian, N. C. (1991). Surviving the broadcast media W: small language communities. *Educational media international*, 28(3), 134-137.
152. Draper, S. C., Chapple, R. (2023). Resistance as a foundational commons: Intersectionality, transfeminism, and the future of critical feminisms. *Affilia*, 08861099231165788. <https://doi.org/10.1177/08861099231165788>
153. Dudziak, M. J. (2006). Tożsamość a wielokulturowość: Od dezintegracji do integracji wspólnoty. *Sprawy Narodowościowe*, (28), 167-180.

154. Duncan, S. (2002). What is a locality? W: R. Peet, N. Thrift (red.), *New models W: geography*. Routledge.
155. Dunn, R. G. (1997). Self, identity, and difference: Mead and the poststructuralists. *The Sociological Quarterly*, 38(4), 687–705.
156. Duran-Almaraz, E. M. (2012). Ciguapas W: New York: Transcultural ethnicity and transracialization W: Dominican American performance. *Journal of American Studies*, 46(1), 139–153.
157. Duty, D. (2015). Cultural identity. *The international encyclopedia of language and social interaction*, 1-13.
158. Dziewiecki, M. (2021). Psychologiczne interpretacje tożsamości człowieka. Retrieved February 21, 2021, from https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IP/tozsamosc_czlowieka.html
159. Egan, P. J. (2020). Identity as dependent variable: How Americans shift their identities to align with their politics. *American Journal of Political Science*, 64(3), 699–716.
160. Elias, N., Scotson, J. (1965). *The established and the outsiders*. Frank Cass.
161. Elias-Varotsis, S. (2006). Festivals and events—(Re)interpreting cultural identity. *Tourism Review*, 61(2), 24–29.
162. Ellemers, N., Spears, R., Doosje, B. (2002). Self and social identity. *Annual Review of Psychology*, 53(1), 161–186.
163. Elliott, R. D., Meltzer, B. N. (1981). Symbolic interactionism and psychoanalysis: Some convergences, divergences, and complementarities. *Symbolic Interaction*, 4(2), 225–244.
164. Elverskog, J. (2006). Two Buddhisms W: contemporary Mongolia. *Contemporary Buddhism*, 7(1), 29–46.
165. Elyta, E., Zulkarnaen, Z., Herlan, H. (2020). Credit union-based democracy at the border of Indonesia W: the global economic era. *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, 5(2), 257–276.
166. Enríquez, C. G., Ruiz Jiménez, A. M., Portillo, D. R. (2020). The decline of the Spanish national identity during the economic crisis. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 170, 95–132.
167. Epstein, M. (2009). 12. Transculture: a broad way between globalism and multiculturalism. *American Journal of Economics and Sociology*, 68(1), 327-351.
168. Epstein, S. (2015). Us and them: Korean indie rock in a K-pop world. *Asia-Pacific Journal*, 13(48), e1.
169. Eriksen, T. H. (2003). Creolization and creativity. *Global networks*, 3(3), 223-237.
170. Etchart, J. (2015). Community development: Origins and hybridization W: Northern Ireland. *Miroirs: Revue des civilisations anglophone, ibérique et ibéro-américaine*, 2, 139–153.
171. Falc'Her-Poyroux, E. (2014). The Great Famine W: Ireland: A Linguistic and Cultural Disruption. W: B. Y. (red.), *La Grande Famine en Irlande 1845-1850* (str. 1–13). Presses Universitaires de Rennes.
172. Falkingham, J., Chepngeno-Langat, G., Evandrou, M. (2012). Outward migration from large cities: Are older migrants W: Nairobi 'returning'? *Population, Space and Place*, 18(3), 327–343.
173. Farhi, F. (2005). Crafting a national identity amidst contentious politics W: contemporary Iran. *Iranian Studies*, 38(1), 7–22.
174. Fast, I., et al. (2013). *Event theory: A Piaget-Freud integration*. Routledge.
175. Feld, S. A. (1998). Language and the globalization of the economic market: The regulation of language as a barrier to free trade. *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 31(1), 153.
176. Feldman, N. (2004). The theorists' constitution: And ours. *Harvard Law Review*, 117(4), 1163–1194.

177. Feng, W., Yuan, H., Yang, S. (2022). “Booster” or “blocker”? A study on the effect of cultural diversity on foreign direct investment. *Economic Research-Ekonomska Istraživanja*, 35(1), 6016–6036.
178. Ferdman, B. (1990). Literacy and cultural identity. *Harvard educational review*, 60(2), 181-205.
179. Fernández Cifuentes, L. (2007). Southern exposure: Early tourism and Spanish national identity. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 13(2–3), 133–148.
180. Filipek, M. (2007). Edukacja mniejszości niemieckiej w polskim systemie oświaty. *Prace Naukowe/Akademia Ekonomiczna w Katowicach*, 543-555.
181. Fiorini, M., Giovannetti, G., Lanati, M., Santi, F. (2021). Asymmetric cultural proximity and greenfield foreign direct investment. *The World Economy*, 44(9), 2572–2603.
182. Fitzpatrick, D. (1980). The disappearance of the Irish agricultural labourer, 1841–1912. *Irish Economic and Social History*, 7(1), 66–92.
183. Fligstein, N., Polyakova, A., Sandholtz, W. (2012). European integration, nationalism, and European identity. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 50, 106–122.
184. Flis, M. J. (2020). Tożsamość natury ludzkiej i dominująca w kulturze europejskiej strategia tożsamościowa. *Kultura i Społeczeństwo*, 64(2), 139-155.
185. Footer, M. E., Graber, C. B. (2000). Trade liberalization and cultural policy. *Journal of International Economic Law*, 3(1), 115–144.
186. Forber-Pratt, A. J., Lyew, D. A., Mueller, C., Samples, L. B. (2017). Disability identity development: a systematic review of the literature. *Rehabilitation Psychology*, 62(2), 198.
187. Forster, D., McColl, M., Paterson, M., Ouellette-Kuntz, H. (2009). Jean Vanier and the transformational model of rehabilitation. *Mental Health Review Journal*, 14(4), 36–45.
188. Fox, J. (2002). Ethnic minorities and the clash of civilizations: A quantitative analysis of Huntington's thesis. *British Journal of Political Science*, 32(3), 415–434.
189. Frake, C. O. (1964). Notes on queries W: ethnography. *American Anthropologist*, 66(3), 132–145.
190. Frankl, E. J., Cordry, E. A. (1967). The Niger Delta oil province: Recent developments onshore and offshore. *World Petroleum Congress*, WPC-12118, WPC.
191. Frankl, V. E. (1959). *Grundriss der Existenzanalyse und der Logotherapie*. Urban, Schwarzenberg.
192. Fraser, N., Nicholson, I. (1988). Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism. *Theory, Culture & Society*, 5(2-3), 373–394.
193. Frederiksen, B. F. (2007). Politics, popular culture, and livelihood strategies among young men W: a Nairobi slum. W: L. de Haan, U. Engel, P. Chabal (red.), *African Alternatives* (str. 73–93). Brill.
194. Friedman, T. L. (2005). It's a flat world, after all. *The New York Times*, 3, 33–37.
195. Fuhrmann, W. (2023). Erinnerung, Kritik und Deutung im Film: Von Deutschland nach Kolumbien. W: Grampp, S., Podrez, P., Wiedenmann, N. (red.), *Medien|Zeiten: Interdependenzen* (str. 211–225). Springer Fachmedien Wiesbaden.
196. Gabb, D. (2006). Transcultural dynamics W: the classroom. *Journal of Studies W: International Education*, 10(4), 357–368.
197. Gajić, M., Vujadinović, S., Popović, S. (2016). Globalization and cultural identity. *Herald*, 20, 41–56.
198. Galpin, C. (2024). Anglo-British exceptionalism and the European “Other”: White masculinities W: discourses of British national identity. *International Feminist Journal of Politics*, 26(2), 375–401.
199. Gardulska, A. (2024). Liczba uchodźców z Ukrainy w Europie może się podwoić. Czy UE zdała egzamin? Retrieved from <https://wyborcza.pl/7,82983,30733366,liczba-uchodzcow-z-ukrainy-w-europie-moze-sie-podwoic-czy-ue.html>

200. Garwol, K. (2018). Wizerunek i tożsamość w sieci. *Edukacja-Technika-Informatyka*, 9(1), 108-113.
201. Gaston, S., Uscinski, J. E. (n.d.). Out of the shadows: Conspiracy thinking on immigration. Retrieved from <https://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2018/12/Out-of-the-Shadows-Conspiracy-thinking-on-immigration.pdf>
202. Gavrilova, S. M. (2022). The problem of separatism W: modern Spain: The Catalan Question. *Post-Soviet Issues*, 9(2), 213–229.
203. Gebrewold, B. (2009). Ethiopian nationalism: An ideology to transcend all odds. *Africa Spectrum*, 44(1), 79–97.
204. Gebattel, V. (1959). Gedanken zu einer anthropologischen Psychotherapie. Urban, Schwarzenberg.
205. Geertz, C. (1980). Blurred genres: The refiguration of social thought. *The American Scholar*, 165–179.
206. Gezici, F., Hewings, G. J. (2004). Regional convergence and the economic performance of peripheral areas W: Turkey. *Review of Urban, Regional Development Studies*, 16(2), 113-132.
207. Giannouli, I. (2020). Foreign Correspondents: Fading Elitism or a New Professional Discourse W: the Light of the Digitisation Era?. W: *The Emerald Handbook of Digital Media W: Greece: Journalism and Political Communication W: Times of Crisis* (str. 113 -128). Emerald Publishing Limited.
208. Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 300.
209. Giddens, A. (2000). *Runaway World*. New York: Routledge.
210. Giddens, A. (2000). The globalization of modernity. W: D. Held, A. McGrew (Red.), *The global transformations reader: An introduction to the globalization debate* (s. 92-103). Malden: MA: Blackwell.
211. Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN.
212. Gietzen, G. (2010). Jean-Francois Lyotard and the question of disciplinary legitimacy. *Policy Futures W: Education*, 8(2), 166-176.
213. Girard, R. (2020). *Conversations with René Girard: Prophet of Envy*. Bloomsbury Publishing.
214. Glick, L. B. (1982). Types distinct from our own: Franz Boas on Jewish identity and assimilation. *American Anthropologist*, 84(3), 545–565.
215. Goff, P. (2022), *Cultural Sovereignty W: a Digital Age*. W: Carment, D., Macdonald, L., Paltiel, J. (red.) *Canada and Great Power Competition*. Canada and International Affairs. Cham: Palgrave Macmillan.
216. Goffman, E. (2020). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (P. Śpiewak & H. Datner, tłum.). Warszawa: Aletheia.
217. González, J. L. (2018). On National Identity and Postmodernism. *Voices of Mexico: News, Commentary, Documents on Current Events W: Mexico and Latin America*.
218. Goodenough, W. H. (2003). W: pursuit of culture. *Annual Review of Anthropology*, 32(1), 1–12.
219. Gómez-Estern, B. M., et al. (2010). Literacy and the formation of cultural identity. *Theory, Psychology*, 20(2), 231–250.
220. Grabowska, B. J. (2021). Edukacja w szkołach z polskim językiem nauczania na Zaolziu w opiniach uczniów i ich rodziców. *Edukacja Międzykulturowa*, (15), 204-220.
221. Graham, M. (2016). Anthropologists are talking about queer anthropology. *Ethnos*, 81(2), 364–377.

222. Granovetter, M. S. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380. <http://www.jstor.org/stable/2776392>
223. Grant, A. (2009). *Loanwords W: British English*. W: M. Haspelmath & U. Tadmor (red.), *Loanwords W: the world's languages: A comparative handbook* (str. 360–383). De Gruyter Mouton.
224. Grieveesbon, M., Wishitemi, B., Okello, M. M. (2020). Diversity of cultural tourism attractions W: Nairobi urban destination. *Journal of Tourism Management Resources*, 7(2), 247–257.
225. Grotowska, S. (2020). "Wojna kulturowa" w codzienności: Problem nauczania religii w szkole w dyskursie prawicowych portali informacyjnych. *Przegląd Religioznawczy—The Religious Studies Review*, 1(275), 159–170.
226. Gruber, S. (2022). "Bloom and Grow Forever": Language, Identity, and Transcultural Life Stories. W: *Autoethnographic Perspectives on Multilingual Life Stories* (str. 54-70). IGI Global.
227. Gruchała, J. (2020). Edytor historykiem literatury. *Ruch Literacki*, 61(2 359).
228. Gruen, E. S. (1993). Cultural fictions and cultural identity. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 123, 1-14.
229. Guibernau, M. (2004). Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment. *Nations and Nationalism*, 10(1-2), 125-141.
230. Guibernau, M. (2006). National identity, devolution and secession W: Canada, Britain and Spain. *Nations and nationalism*, 12(1), 51-76.
231. Guibernau, M. (2017). National identity and modernity. W: A. Dieckhoff, N. Gutiérrez (red.). *Modern Roots* (str. 73-92). Routledge.
232. Guilherme, M. E. (2014). "Glocal" languages and North-South epistemologies: Plurilingual and intercultural relationships. W: Teodoro, A., Guilherme, M. (red.), *European and Latin American Higher Education Between Mirrors* (str. 55–72). Brill.
233. Guilherme, M., Dietz, G. (2015). Difference W: diversity: multiple perspectives on multicultural, intercultural, and transcultural conceptual complexities. *Journal of Multicultural Discourses*, 10(1), 1-21.
234. Gurr, T. R. (2002). *Peoples Versus State: Minorities at Risk W: the New Century*. United States Institute of Peace Press, 275–288.
235. Hall, I. (2014). 'Time of Troubles': Arnold J. Toynbee's twentieth century. *International Affairs*, 90(1), 23–36.
236. Hall, S. (1980). Cultural studies: Two paradigms. *Media, culture, society*, 2(1), 57-72.
237. Hall, S. (2015). Cultural Identity and Diaspora. W: P. Williams, L. Chrisman (red.). *Colonial discourse and post-colonial theory* (str. 392-403). Routledge.
238. Hall, S. (2016). Diasporas, or the logics of cultural translation. *MATRIZES*, 10(3), 47-58.
239. Hall, S. (2023). When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit. W: *Postcolonism* (str. 237-258). Routledge.
240. Hall, S., (1989). Cultural identity and cinematic representation. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, (36), 68-81.
241. Haller, W., Roudometof, V. (2010). The cosmopolitan—local continuum W: cross-national perspective. *Journal of Sociology*, 46(3), 277-297.
242. Hannerz, U. (1967). Gossip, networks and culture W: a Black American ghetto. *Ethnos*, 32(1-4), 35-60.
243. Hannerz, U. (1968). The rhetoric of soul: Identification W: Negro society. *Race*, 9(4), 453-465.
244. Hannerz, U. (1969). *Soulside: Inquiries into ghetto culture and community*. New York: Columbia University Press, *passim*.

245. Hannerz, U. (1971). The study of Afro-American cultural dynamics. *Southwestern journal of anthropology*, 27(2), 181-200.
246. Hannerz, U. (1973). The second language: An anthropological view. *TESOL Quarterly*, 235-248.
247. Hannerz, U. (1974). *Ethnicity and opportunity W: urban America* (Vol. 12). London: Tavistock.
248. Hannerz, U. (1982). Washington and Kafanchan: a view of urban anthropology. *L'Homme*, 25-36; Hannerz, U. (1976). *Methods W: an African urban study*. *Ethnos*, 41(1-4), 68-98.
249. Hannerz, U. (1989). Culture between center and periphery: toward a macroanthropology. *Ethnos*, 54(3-4), 200-216.
250. Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and locals W: world culture. *Theory, culture, society*, 7(2-3), 237-251.
251. Hannerz, U. (2006). *Powiązania transnarodowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego..
252. Hannerz, U. (2010). Diversity is our business. *American Anthropologist*, 112(4), 539-551.
253. Hannerz, U. (2021). Anywheres, Somewheres and the Faces of Cosmopolitanism. W: *Globalization/Glocalization: Developments W: Theory and Application* (str. 43-59). Brill.
254. Hansen, L. (2011). The politics of securitization and the Muhammad cartoon crisis: a post-structuralist perspective. *Security Dialogue*, 42(4-5), 357–369.
255. Harach, M. E. (2011). Globalizacja–aspekty ekonomiczne. *Oeconomia Copernicana*, 2(2), 23–45.
256. Hargreaves, J., Ferrando, M. G. (1997). Public opinion, national integration and national identity W: Spain: The case of the Barcelona Olympic Games. *Nations and Nationalism*, 3(1), 65-87.
257. Hartelius, G. (2017). Taylor’s soft perennialism: Psychology or new age spiritual vision?. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36(2), 13.
258. Hassan, M. R. S., Robleh, S. (2004). *Islamic revival and education W: Somalia*. W: H. Duan & G. Walford (red.), *Educational Strategies among Muslims W: the Context of Globalization*. Brill.
259. Hassanali, M. (2010). Sufi influence on Pakistani politics and culture. *Pakistaniaat: A Journal of Pakistan Studies*, 2(1), 23–45.
260. Hatfield, A. L. (2005). Memory and identity: The Huguenots W: France and the Atlantic Diaspora. *Journal of Southern History*, 71(2), 421–423.
261. Hatungimana, W. (2022). Expectation and disconfirmation: Dissatisfaction influence on attitude towards immigrants W: South Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 47(6), 1231–1257.
262. Hauser, R. (2009). Cultural identity W: a globalised world? A theoretical approach towards the concept of cultural identity. W: *Neue Medien und Kulturelle Vielfalt: Konzepte und Praktiken* (str. 327–348).
263. Hay, J. (2012). Posttraumatic art: painting by remnant subjects of the Ming. *The Artful Recluse: Painting, Poetry, and Politics in Seventeenth-century China*, 77-93.
264. Hazelrigg, L. E. (1986). Is there a choice between “constructionism” and “objectivism”? *Social Problems*, 33(6), 1–13.
265. Heading, S., Cavaciuti-Wischart, E. (2024). These are the biggest global risks we face W: 2024 and beyond. Retrieved from <https://www.weforum.org/agenda/2024/01/global-risks-report-2024/>

266. Hechter, M. (1973). The persistence of regionalism W: the British Isles, 1885-1966. *American Journal of Sociology*, 79(2), 319-342.
267. Heisey, D. R. (2011). International perspectives on cultural identity. *The Review of Communication*, 11(1), 66-82.
268. Helbling, M., Teney, C. (2015). The cosmopolitan elite W: Germany: Transnationalism and postmaterialism. *Global Networks*, 15(4), 446-468.
269. Helms, M. W. (1978). On Julian Steward and the nature of culture. *American Ethnologist*, 5(1), 170-183.
270. Henze, P. B. (2000). Medieval Ethiopia: Isolation and Expansion. In *Layers of Time: A History of Ethiopia* (pp. 44-82). New York: Palgrave Macmillan US.
271. Hepp, A. (2015). *Transcultural communication*. John Wiley and Sons.
272. Herskovits, M. J. (1930). The culture areas of Africa. *Africa*, 3(1), 59-77.
273. Hewett, H. (2005). Coming of age: Chimamanda Ngozi Adichie and the voice of the third generation. *English in Africa*, 32(1), 73-97.
274. Hiko, A., Wang, H. E. (2021). Out-of-control COVID-19 pandemic hampers nationalism. *Political Studies Review*, 19(2), 294-301.
275. Hill, A. (2023). Exploring the relationship between national identity and attitudes towards immigrants W: the United States. *National Identities*, 25(2), 119-136.
276. Himmelfarb, G. (2007). Jeden naród, dwie kultury (P. Bogucki, tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
277. Hitchens, J. (1994). Critical implications of Franz Boas' theory and methodology. *Dialectical Anthropology*, 19, 237-253.
278. Hoffman, A. J. (2012). Climate science as culture war. *Ross School of Business Paper*, (1361), 30-37.
279. Hoffman, L. E. (1982). From instinct to identity: Implications of changing psychoanalytic concepts of social life from Freud to Erikson. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 18(2), 130-146.
280. Hogg, M. A. (2003). Social identity. W: M. R. Leary, J. P. Tangney (red.), *Handbook of self and identity* (str. 462-479). The Guilford Press.
281. Hogg, M. A., Williams, K. D. (2000). From i to we: Social identity and the collective self. *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 4(1), 81.
282. Holliday, A. (2010). Complexity W: cultural identity. *Language and Intercultural Communication*, 10(2), 165-177.
283. Honeyman, V. (2023). The Johnson factor: British national identity and Boris Johnson. *British Politics*, 18(1), 40-59.
284. Horie, H. (1952). Revolution and reform W: Meiji restoration. *The Kyoto University Economic Review*, 22(1), 23-34.
285. Horowitz, D. L. (2014). Ethnic power sharing: Three big problems. *Journal of Democracy*, 25(2), 5-19.
286. Horsthemke, K. (2017). Transmission and transformation W: higher education: Indigenisation, internationalisation and transculturality. *Transformation W: Higher Education*, 2(1), 1-9.
287. House, J. S. (1977). The three faces of social psychology. *Sociometry*, 40, 161-177.
288. Howell, S. (1995). Whose knowledge and whose power?: A new perspective on cultural diffusion. W: R. Faradon (red.), *Counterworks* (str. 167-185). Routledge.
289. Huang, C., Clancy, L., Austin, S. (2024). Language and traditions are considered central to national identity. Retrieved from https://www.pewresearch.org/global/wp-content/uploads/sites/2/2024/01/gap_2024.01.18_national-identity_report.pdf
290. Hudson, P. (1987). Proletarian experience, class interest and discourse: How far can classical Marxism still be defended? *Politikon*, 14(2), 16-35.

291. Huebner, S., Weber, T. (2013). Introduction: National and Regional Belonging W: Twentieth-Century East Asia. *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, 23(3), 6-16.
292. Hułkewycz, W. (2022). Karnoprawna ochrona dziedzictwa kulturowego w Ukrainie w sytuacji konfliktu zbrojnego. *Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze*, 13(1), 185–203.
293. Huntington, S. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22–49.
294. Hussaini, S. R. (2020). The origins of Chinese nationalism W: the twenty-first century. *Journal of Social and Political Sciences*, 3(2), 18–41.
295. Hutkowska, I. (2017). The concept of culture W: Clifford Geertz's interpretation. *Релігія та соціум*, (3-4), 20–24.
296. Hüttermann, J. (2015). Figurational Change and Primordialism W: a Multicultural Society: a Model Explained on the Basis of the German Case. In: Burchardt, M., Michalowski, I. (red) *After Integration. Islam und Politik*. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02594-6_2
297. Huynh, Q. L., Nguyen, A. M. D., Benet-Martínez, V. (2011). Bicultural identity integration. W: *Handbook of Identity Theory and Research*.
298. Ibrahim, S. E. (1988). Egypt's Islamic activism W: the 1980s. *Third World Quarterly*, 10(2), 632–657.
299. Ibrahim, Y. M. (2022). Economic globalization and its impact on Islamic banking. *Journal of The Iraqi University*, 54(1).
300. Ickstadt, H. (2007). American Studies as Area Studies as Transnational Studies? A European Perspective. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(3), 633–640.
301. Ickstadt, H. (2007). American studies as area studies as transnational studies? a European perspective. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(3), 633–640.
302. Ijewereme, O. B. (2015). Anatomy of corruption W: the Nigerian public sector: Theoretical perspectives and some empirical explanations. *Sage Open*, 5(2), 2158244015581188.
303. Imbruglia, G. (2000). Enlightenment W: eighteenth-century Naples. Naples W: the Eighteenth Century: The Birth and Death of a Nation State, 70-94.
304. Indelicato, A., Martín, J. C., Scuderi, R. (2022). Comparing regional attitudes toward immigrants W: six European countries. *Axioms*, 11(7), 345.
305. Indelicato, A., Martín, J. C., Scuderi, R. (2023). A comparison of attitudes towards immigrants from the perspective of the political party vote. *Heliyon*, 9(3).
306. Inglehart, R., Carballo, M. (1997). Does Latin America exist? (And is there a Confucian culture?): A global analysis of cross-cultural differences. *Political Science, Politics*, 30(1), 34–47.
307. Instituto Nacional de Estadística. (2023). Survey on Essential Characteristics of Population and Housing Year 2021. Retrieved from https://www.ine.es/en/prensa/ecepov_2021_en.pdf
308. Ioffe, G. (2003). Understanding Belarus: Belarussian identity. *Europe-Asia Studies*, 55(8), 1241–1272.
309. Isaacs, S., Piaget, S. J. (1929). The child's conception of the world (Book review). *The Journal of Genetic Psychology*, 36, 597–607.
310. J.G. Carrier (2010). *Consumption. W: The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Wyd. Routledge, London, New York, 157.
311. Jakubowski, M. N. (2001). Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla. *Filo-Sofija*, 1(1), 169-177.

312. James, P., Steger, M. B. (2014). A Genealogy of 'Globalization': The Career of a Concept. *Globalizations*, 11(4), 417–434. <https://doi.org/10.1080/14747731.2014.951186>
313. Jamieson, B. (2000). Trade liberalization: Culture, identity, and social cohesion. Department of Canadian Heritage: Paper prepared on behalf of the PRI-GCON Working Group on World Trade Issues.
314. Janik, W. J. (2016). The threat of Islamic terrorism W: Europe. *World Scientific News*, 48, 52–62.
315. Janson, E. (2019). Mediating with God: Quantitative analysis on mediation and religiosity—What effect does severity of conflict have on mediation onset W: religious conflicts? Retrieved from <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1277714/FULLTEXT01.pdf>
316. Jasen, P. (1997). Routes: Travel and Translation W: the Late Twentieth Century, by James Clifford. *Canadian Journal of History*, 32(3), 507-509.
317. Jaspal, R., da Silva Lopes, B. C., Breakwell, G. M. (2023). British national identity and life satisfaction W: ethnic minorities W: the United Kingdom. *National Identities*, 23(5), 455–472.
318. Jáuregui, P. (2000). National pride and the meaning of 'Europe': A comparative study of Britain and Spain. *The Sociological Review*, 48(1), 257–287.
319. Jenkins, R. Ethnicity. W: G. Ritzer (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (2007). Blackwell Publishing.
320. Jewtuchowicz, A. (2012). Terytorium i jego rozwój w warunkach globalizacji. W: *Globalizacja i regionalizacja we współczesnym świecie* (str. 23–33). Wydawnictwo UEkon.
321. Johnson, N. T. (2016). Inter-/Trans-Cultures and Identities W: 21st Century America. W: *Bridging Differences: Understanding Cultural Interaction W: Our Globalized World* (str. 13-23). Brill.
322. Jones, S. R., McEwen, M. K. (2015). A conceptual model of multiple dimensions of identity. *Journal of College Student Development*, 41(4), 405–414.
323. Joppke, C. (2017). Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity. *Citizenship Rights*, 237-248.
324. Joudar, A. (2020). The influence of transculturalism on writers W: exile: The cross-cultural writings of Naim Kattan. W: C. Gonzalez Menendez, D. Santana Jugler, D. Hofferer (red.), *Literature W: a Globalized Context* (str. 45–53). Martin-Luther-Universität Halle.
325. Juergensmeyer, M. (1996). The worldwide rise of religious nationalism. *Journal of International Affairs*, 50(1), 1–20.
326. Jun'ichi, I., Graf, T. (2012). The concepts of religion and religious studies in transcultural contexts, with a focus on Japan. In *Handbook of contemporary Japanese religions* (s. 59 -72). Brill.
327. Jussawalla, M. (1999). The impact of ICT convergence on development W: the Asian region. *Telecommunications Policy*, 23(3-4), 217-234.
328. Kakim, D., Jowon, P. (2020). Q-pop as a phenomenon to enhance new nationalism W: Post-Soviet Kazakhstan. *아시아리뷰 [Asia ribyu]*, 9(2), 85–129.
329. Kalua, F. (2009). Homi Bhabha's third space and African identity. *Journal of African cultural studies*, 21(1), 23-32
330. Kantorowicz, H. U. (1912). Volksgeist und historische Rechtsschule. *Historische Zeitschrift*, 108(1), 295-325.
331. Kapinos, S. (2018). (Nie) dylematy tożsamościowe Polaków w Wielkiej Brytanii na przykładzie badań w hrabstwie Hertfordshire. *Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny*, 44(1), 117–143.

332. Karácsonyi, D., Kocsis, K., Kovály, K., Molnár, J., Póti, L. (2014). East-West dichotomy and political conflict W: Ukraine: Was Huntington right? *Hungarian Geographical Bulletin*, 63(2), 99–134.
333. Karjalainen, H. (2020). Cultural identity and its impact on today's multicultural organizations. *International Journal of Cross Cultural Management*, 20(2), 249–262.
334. Kasperkiewicz-Morlewska, K. (2020). Życie kulturalne społeczności małomiasteczkowych na przykładzie wybranych gmin Roztocza Środkowego. W: E. Dąbrowska-Prokopowska, P. Goryń, M. F. Zaniewska (red.), *Kultura w Polsce w XXI wieku: Konteksty społeczne, kulturowe i medialne* (str. 389–402). Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
335. Kaufman, J., Patterson, O. (2005). Cross-national cultural diffusion: The global spread of cricket. *American Sociological Review*, 70(1), 82–110.
336. Kazansky, R. (2021). The problem of regional separatism as a factor of destabilisation W: Spain. W: K. Zakić & G. Demitras (red.), *The Old Continent at a New Crossroads*. Institute of International Politics and Economics.
337. Keesing, R. M., et al. (1987). Anthropology as interpretive quest [and comments and reply]. *Current Anthropology*, 28(2), 161–176.
338. Kenny, M. (2020). English nationalism, the 2019 election and the future of the British State. *Political Insight*, 11(1), 24–27.
339. Kent, P., Bhui, K. (2003). Cultural identity and mental health. *International Journal of Social Psychiatry*, 49(4), 243–246.
340. Khanmohammadi, K., Hajmohammadi, H. (2013). Critical appraisal of Birmingham school methodology through Islamic philosophy approach. *Journal of Islam and Social Studies*, 1(2), 86–107.
341. Khondker, H. H. (2004). Glocalization as globalization: Evolution of a sociological concept. *Bangladesh e-Journal of Sociology*, 1(2), 1–9.
342. Khoo, G. C. (2019). *Culinary nationalism W: Asia*. W: Asian Studies (str. 111–129). Bloomsbury Publishing.
343. Kidd, E. (2016). *The mystical and political body: Christian identity W: the theology of Karl Rahner*. Retrieved July 29, 2023, from https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/610/
344. Kikuchi, Y., Lee, Y. (2014). Transnational modern design histories in East Asia: An introduction. *Journal of Design History*, 27(4), 323–334.
345. Kim, Y. (2024). Illicit media, reflexivity and sociocultural change W: North Korea. *International Journal of Cultural Studies*, 27(2), 165–180.
346. Kim, Y. Y. (1994). Beyond cultural identity. *Intercultural Communication Studies*, 4(1), 1–25.
347. Klekotko, M., Gorlach, K. (2011). Miejsce, lokalność, globalizacja. Przyczynek do problematyki socjologii wsi (i nie tylko) w społeczeństwie ponowoczesnym. W: H. Podedworna & A. Pilichowski (red.), *Obszary wiejskie w Polsce: Różnorodność i procesy różnicowania* (str. 22–55). IFiS PAN.
348. Klíma, V. (1983). The Relationship of Culture and Language W: Swahili. *Archív Orientální*, 51, 205–210.
349. Knutas, F. (2019). Religion and recruitment: A quantitative study on the effects of religious motivations for conflict on rebel recruitment. Pobrano z: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1071530/FULLTEXT01.pdf> (dostęp: 7.06.2024)
350. Kogut-Jaworska, M. (2010). Rozwój przedsiębiorczości w strategii rozwoju lokalnego: Na przykładzie Szczecina i gmin ościennych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 112, 280–289.

351. Kołodziejczak, A. (2014). Deaf art w Polsce—kwestia tożsamości głuchych artystów. W: *Deaf Studies w Polsce* (str. 133–141). Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki.
352. Koopman, A. (1991). Transcultural management: Allowing employees to be enterprising—Democratically. *European Management Journal*, 9(3), 295–300.
353. Kotarski, H. (2016). Podobni czy różni? Pozycja społeczna i tożsamość społeczna młodzieży Europy Środkowo-Wschodniej. *Pogranicze. Studia Społeczne*, 27, 185–197.
354. Kraidy, M.M. (2002). Hybridity W: cultural globalization. *Communication Theory*, 12(3), 316–339.
355. Krappmann, L. (1978). *Soziologische Dimension der Identität*. Klett-Cotta.
356. Kravagna, C. (2022). Transcultural beginnings: Decolonisation, transculturalism, and the overcoming of race. W: *Transmodern* (str. 90–106). Manchester University Press.
357. Kristeva, J., Hall, S. (2008). *The Poetics of Cultural Transrelation. Asian diaspora poetry W: North America*. New York.
358. Kroeber, A.L. (1915). Eighteen professions. *American Anthropologist*, 17(2), 283–288.
359. Kubalica, T. (2011). Ernst Cassirer i Nelson Goodman wobec problemu natury poznania. *Diametros*, (30), 13–28.
360. Kuhn, D. (1979). The application of Piaget's theory of cognitive development to education. *Harvard Educational Review*, 49(3), 340–360.
361. Kukło, C., Wyczański, A. (1990). Badania nad rodziną w Polsce XVI-XVIII wieku za pomocą elektronicznego przetwarzania danych prowadzone w Instytucie Historii PAN w Warszawie oraz w Instytucie Historii FUW w Białymstoku. *Studia Podlaskie*, 1, 85–90.
362. Kuper, A. (1985). The development of Lewis Henry Morgan's evolutionism. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 21(1), 3–22.
363. Kusio, U. (2023). *Od monady do hybrydy: Przemiany kultury*. Lublin: UMCS, 37–75.
364. Kwaśniewski, K. (1986). Regionalizm. *Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne*, s. 7.
365. Kwiryna, H. (1993). Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość: zbiór studiów. *Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk*, s. 331.
366. LaMagdeleine, D. R. (2016). *The leadership imagination*. W: *The Leadership Imagination* (str. 26–50). Edward Elgar Publishing.
367. Lamo de Espinosa, E. (1980). Social and legal order W: sociological functionalism. *Contemp. Crises*, 4, 43.
368. Lan, G. B. (2018). A silent revolution W: Malaysia: New politics of resistance W: a global capitalist age. *아시아리뷰 [Asia ribyu]*, 7(2), 205–228.
369. Langholm, S. (1971). On the concepts of center and periphery. *Journal of Peace Research*, 8(3-4), 273–278.
370. Larsen, R. J., Buss, D. M. (2021). *Personality psychology: Domains of knowledge about human nature*. McGraw Hill.
371. Larsen, R. J., Buss, D. M. (2021). *Personality psychology: Domains of knowledge about human nature*. McGraw Hill.
372. Laskowska-Rutkowska, A. (2009). Globalne tendencje rozwojowe łańcuchów dostaw. W: J. Rymarczyk, B. Skulska, W. Michalczyk, *Procesy globalizacji*. Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu.
373. Latoszek, M. (1990). Kaszubi—grupa etniczna o statusie autochtonicznym. W: M. Latoszek (red.), *Kaszubi. Monografia socjologiczna* (s. 20). TNOiK.
374. Lawton, J. T., Saunders, R. A., Muhs, P. (1980). Theories of Piaget, Bruner, and Ausubel: Explications and implications. *The Journal of Genetic Psychology*, 136(1), 121–136.
375. Le Boldin, Q. (2005). *Becoming Transcultural: Filling The Cultural And Communication Gap Within The Black American Community*. <https://stars.library.ucf.edu/etd/434/>

376. Lecours, A. (2001). Regionalism, cultural diversity and the state W: Spain. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 22(3), 210–226.
377. Leininger, M. M., McFarland, M. R. (1987). *Transcultural nursing*. Cambridge, MA: Lincoln Institute of Health Sciences.
378. Levendusky, M. S. (2018). Americans, not partisans: Can priming American national identity reduce affective polarization? *The Journal of Politics*, 80(1), 59–70.
379. Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428–444.
380. Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428–444.
381. Lewicka-Rajewska, U. (2003). Wczesnośredniowieczne źródła arabskie jako przyczynek do etnografii Słowian. *Collectanea Eurasitica Cracoviensia*, Kraków, 105–126.
382. Lewis, J. (2002). From culturalism to transculturalism. *Iowa Journal of Cultural Studies*, 1(1), 14–32.
383. Liberska, B. (2002). Współczesne procesy gospodarki światowej. W: Liberska, B. (red.), *Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania* (str. 17–32). Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
384. Lickona, T. (1978). Moral development and moral education. W: J. M. Gallagher, J. A. Easley (red.), *Knowledge and development* (str. 21–74). Springer.
385. Lieder, W. (2015). Norweski dobrobyt a globalizacja. *Zeszyty Naukowe Zbliżenia Cywilizacyjne*, 11, 219–239.
386. Lin, E. L., Murphy, G. L. (2001). Thematic relations W: adults' concepts. *Journal of Experimental Psychology: General*, 130(1), 3.
387. Liu, N., Su, Y. (2024). Russia-Ukraine War's effects on the world economy. *Highlights W: Business, Economics and Management*, 24, 1105–1113.
388. Llobera, J. R. (1983). The idea of Volksgeist W: the formation of Catalan nationalist ideology. *Ethnic and Racial Studies*, 6(3), 332–350.
389. Lopreato, J. (1990). From social evolutionism to biocultural evolutionism. *Sociological Forum*, 5, 187–212.
390. Loska, K. (2015). Hybrydowość i transkulturowy pejzaż muzyczny w kinie diasporycznym. *Kwartalnik Filmowy*, 91, 142–153.
391. Łodziński, S., Nowicka, E. (2023). Postawy narodowego inkluzywizmu w społeczeństwie polskim (1988–1998–2019). *Studia Socjologiczne*, 2(149), 5–29.
392. M. W. Helms (1978). On Julian Steward and the nature of culture. „*American Ethnologist*” 5(1), 170–183.
393. Maab, M. H., Hussain, S., Ayaz, M., Khan, M. E. (2021). Evolving ties of Pakistan with Russia and the USA: The changing geo-strategic paradigm after 9/11. *Webology*, 18(6).
394. Madej, M. (2021). Jednostki pomocnicze i ich rola w miastach na prawach powiatu na przykładzie Wrocławia. *Studia Regionalne i Lokalne*, 23(84), 93–105.
395. Mahnken, G. (2011). Place identity beyond province and metropolis: Paths and perspectives W: Germany's “capital region” Berlin-Brandenburg. *Journal of Place Management and Development*, 4(1), 67–79.
396. Majer, A. (2011). Lokalność w cieniu globalizacji. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 36(2), 27–46.
397. Mak, C.H.W. (2023). Ethical and legal implications of FDI W: or near cultural heritage sites (No. 361). *Columbia FDI Perspectives*.
398. Makovicky, N. (2017). Re-contextualising East Central European history. W: Routledge (str. 126–141).

399. Makurat-Snuzik, H. (2019). Dlaczego tłumaczy się literaturę piękną na regionalny język kaszubski? *Przekłady Literatur Słowiańskich*, 9(2), 119–132.
400. Malinowski, B. (1937). Kultura jako wyznacznik zachowania się. *RPEiS*, 17(1), 101.
401. Mamzer, H. (2002). Tożsamość w podróży: wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki (No. 32). Wyd. Nauk. UAM.
402. Mamzer, H. (2015). Posthumanizm we współczesnych modelach rodzin: zwierzęta jako członkowie rodziny. W: Grotowska S. I Taranowicz I.(red.): *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy*. Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław, 151-176.
403. Mamzer, H. (2019). Kulturowe uwarunkowania konsumpcji mięsa. *Życie Weterynaryjne*, 94(05).
404. Manis, J. C., Meltzer, B. N. (1974). Blumer and Merton: Social roles and sociological theories. *Sociological Focus*, 7(4), 1–14.
405. Manole, D. (2013). From Seaton Village to Global Village: Metonymies of exile and globalization W: Judith Thompson's Sled. *Theatre Research W: Canada Recherches théâtrales Au Canada*, 34(1), 74–96.
406. Marahimin, H. (2013). Relevance of Peanakan cuisine W: Peranakan identity construction. Retrieved from <https://d1lwqtxts1xzle7.cloudfront.net/105497703/Proceedings-libre.pdf>
407. Marcia, J. E., Friedman, M. L. (1970). Ego identity status W: college women. *Journal of Personality*, 38(2), 249–263.
408. Margalit, Y. (2019). Economic insecurity and the causes of populism, reconsidered. *Journal of Economic Perspectives*, 33(4), 152–170.
409. Martínez Guillem, S. (2013). The dialectics of multiculturalism: Constructing 'new citizens' W: Spanish public broadcasting. *European Journal of Cultural Studies*, 16(5), 620–639.
410. Masiuk, O., et al. (2023). Homo Deus and his way to happiness: Humanistic and intercultural dialogue. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 14(2), 41–50.
411. Maslow, A. H. (1961). Peak experiences as acute identity experiences. *The American Journal of Psychoanalysis*, 21, 254–262.
412. Mastalska, D. (2015). Ideologia gender a Maryja. *Salvatoris Mater*, 17(1/4), 253–289.
413. Matsuda, M. J. (1989). Pragmatism modified and the false consciousness problem. *Southern California Law Review*, 63, 1763.
414. Matthews, W. (2008). Class, nation, and capitalist globalization: Eric Hobsbawm and the national question. *International Review of Social History*, 53(1), 63-99.
415. May, R. J. (2012). The Philippines: The ongoing saga of Moro separatism. In *Diminishing Conflicts in Asia and the Pacific* (pp. 220-234). Routledge.
416. Mayer, C. H., Boness, C. (2011). Interventions to promoting sense of coherence and transcultural competences W: educational contexts. *International Review of Psychiatry*, 23(6), 516-524.
417. Mayer, R. (1991). Hannah Arendt, national socialism and the project of foundation. *The Review of Politics*, 53(3), 469–487.
418. McAdams, D. P. (1988). Biography, narrative, and lives: An introduction. *Journal of Personality*, 56(1), 1–18.
419. McAdams, D. P., Bauer, J. J., Sakaeda, A. R., Anyidoho, et al. (2006). Continuity and change W: the life story: a longitudinal study of autobiographical memories W: emerging adulthood. *Journal of personality*, 74(5), 1371-1400.
420. McAdams, D. P., McLean, K. C. (2013). Narrative identity. *Current Directions W: Psychological Science*, 22(3), 233–238.

421. McAdams, D.P., McLean, K.C. (2013). Narrative identity. *Current Directions W: Psychological Science*, 22(3), 233–238.
422. McDonald, G. J. H., Minton, L. (1985). Homosexuality as a identity formation process: Developmental origins of sexuality and homosexuality. W: S. O'Hara, M. Shively (red.), *Origins of sexuality and homosexuality* (str. 91–105). Routledge.
423. McKeown, A. (2002). Global Migration, 1846-1940. *Journal of World History*, 15(2), 155–189.
424. McKinlay, A. (2010). Performativity and the politics of identity: Putting Butler to work. *Critical Perspectives on Accounting*, 21(3), 232–242.
425. McSeveney, S. T. (1973). Ethnic groups, ethnic conflicts, and recent quantitative research W: *American political history. The International Migration Review*, 7(1), 14–33.
426. Mead, G. H. (1968). *Mind, self and society*. University of Chicago Press.
427. Mead, W. R. (1962). Kalevala and the rise of Finnish nationality. *Folklore*, 73(4), 217–229.
428. Medrano, J. D., Gutiérrez, P. (2001). Nested identities: National and European identity W: *Spain. Ethnic and Racial Studies*, 24(5), 753–778.
429. Megier, M. (2008). Globalna logistyka i logistyczna globalizacja. *Logistyka*, 6, CD-CD.
430. Melichar, K. E. (1988). Deconstruction: Critical theory or an ideology of despair? *Humanity, Society*, 12(4), 366–385..
431. Mentzel, P. C. (2020). Introduction: Religion and nationalism? Or nationalism and religion? Some reflections on the relationship between religion and nationalism. *Genealogy*, 4(4), 98.
432. Merriman, B. (2015). Three conceptions of spatial locality W: *Chicago school sociology (and their significance today)*. *The American Sociologist*, 46, 269–287.
433. Mielicka-Pawłowska, H. (2012). Oczywistość kulturowa a tożsamość ponowoczesna. W: D. Czakon, M. Boruta (Red.). *Kim jestem? Kim jesteśmy? : antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości* (s. 86-96). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej. (Prace Monograficzne / Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, nr 622).
434. Mielicka-Pawłowska, H. (2018). Ethnos jako podstawa tożsamości kulturowej. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, (24), 193-209.
435. Mierzwiński, B. (2009). Teologia ciała jako istotny aspekt małżeństwa w świetle katechez środowych Jana Pawła II. *Studia Pastoralne*, 5, 35–44.
436. Mikovic, N. (2024). W: the wake of the massacre near Moscow, Russian anti-migrant policies could backfire. Retrieved from <https://bylinetimes.com/2024/04/02/in-the-wake-of-the-massacre-near-moscow-russian-anti-migrant-policies-could-backfire>
437. Mileusnic, M. (2023). EU fiscal policy shifts: Towards more integration? *Economic Research-Ekonomska Istraživanja*, 36(2).
438. Miller, D. L. (1973). George Herbert Mead: Symbolic interaction and social change. *The Psychological Record*, 23, 294–304.
439. Minkov, M., Kaasa, A., Welzel, C. (2021). Economic development and modernization W: *Africa homogenize national cultures*. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 52(8–9), 801–821.
440. Minton, H. L. (1997). Queer theory: Historical roots and implications for psychology. *Theory, Psychology*, 7(3), 337–353.
441. Misiejuk, D. (2011). Transculturality of Podlachia. *Revitalization of Borderland Tradition*. W: W. Berg (red.) *Transcultural Areas*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, s. 59-72.

442. Mitu, S. (2005). Perennialism, modernism, ethno-symbolism: ideological conflict or changes W: the scientific paradigm?. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Historia*, 50(1), 2-11.
443. Mizrahi, N. (2016). Sociology W: the garden: Beyond the liberal grammar of contemporary sociology. *Israel Studies Review*, 31(1), 36–65.
444. Modelski, G. (1968). Communism and the globalization of politics. *International Studies Quarterly*, 12(4), 380–393.
445. Mohammadzadeh, H. (2016). The causes of ethnic conflict W: multi-ethnic societies. *World Scientific News*, 42, 156–166.
446. Moodley, R., Shipton, G., Falken, G. (2000). The right to be desperate and hurt and anger W: the presence of Carl Rogers: A racial/psychological identity approach. *Counselling Psychology Quarterly*, 13(4), 353–364.
447. Moore, R. I. (2008). The war against heresy W: medieval Europe. *Historical Research*, 81(212), 189–210.
448. Morariu, I. M. (2020). The relationship between migration and cultural identity. Aspects of an actual problematics. *Buletinul Științific al Universității de Stat Bogdan Petriceicu Hasdeu, Științe Umanistice*, 12(2), 73–80.
449. Moreno, L. (2006). Unidad de Políticas Comparadas (CSIC). *Scottish Affairs*, 54, 1-21.
450. Morgan, L. H. (1999). League of the Iroquois (1851). W: The Limits of Multiculturalism: Interrogating the Origins of American Anthropology (s. 84).
451. Morimoto, L. (2019). From imagined communities to contact zones. *American monoculture W: transatlantic fandoms*.
452. Moussawi, G., Vidal-Ortiz, S. (2020). A queer sociology: On power, race, and decentering whiteness. *Sociological Forum*, 35(4), 1272–1289.
453. Możgin, W. (2022). Wojna kulturowa między Rosją a Ukrainą. *Politeja-Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 19(78), 17-33.
454. Mróz, T. (2015). Polska wojna kulturowa: Pole bitwy i strony konfliktu. *Kultura Popularna*, 44(02), 120–129.
455. Muldoon, M. S. (1990). Henri Bergson and postmodernism. *Philosophy Today*, 34(2), 179.
456. Murchland, B. G. (1959). The philosophy of Gabriel Marcel. *The Review of Politics*, 21(2), 339–356.
457. Muro, D., Vlaskamp, M. C. (2016). How do prospects of EU membership influence support for secession? a survey experiment W: Catalonia and Scotland. *West European Politics*, 39(6), 1115-1138.
458. Mylonas, H., Tudor, M. (2021). Nationalism: What we know and what we still need to know. *Annual Review of Political Science*, 24, 109–132.
459. Myser, C. (2003). Differences from somewhere: The normativity of whiteness W: bioethics W: the United States. *American Journal of Bioethics*, 3(2), 1-11.
460. Nair, P. (2001). W: modernity's wake: Transculturality, deterritorialization and the question of community W: Icíar Bollaín's *Flores de Otro Mundo*. *Post Script*, 21(2), 38–49.
461. Nakamura, J. I. (1966). Meiji land reform, redistribution of income, and saving from agriculture. *Economic Development and Cultural Change*, 14(4), 428–439.
462. Nakano, T. (1970). Changing rural Japan. *Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies*, 56(4), 195.
463. Nan, R., Yang, Y. (2022). Who is willing to participate W: local governance? Modernization of shared governance W: China. *Sustainability*, 14(22), 14899.

464. Nash, J. (1993). The challenge of trade liberalization to cultural survival on the southern frontier of Mexico. *Indian Journal of Global Legal Studies*, 1, 367.
465. Nash, J. (1997). When isms become wasms: Structural functionalism, Marxism, feminism and postmodernism. *Critique of Anthropology*, 17(1), 11–32.
466. Naugle, A. B., Bernard, M. L. (2017). Using Computational Modeling to Examine Shifts Towards Extremist Behaviors W: European Diaspora Communities. W: S. Schatz & M. Hoffman (red.), *Advances W: Cross-Cultural Decision Making* (Vol. 480, pp. 321–332). Springer.
467. Neculăesei, A., Tătărușanu, M. (2008). Romania—cultural and regional differences. *Scientific Annals of the Alexandru Ioan Cuza University of Iasi*, 198–204.
468. Nega, M. (2020). Different aspects of multiculturalism and challenges of multicultural co-existence W: Ethiopia. *Developing Country Studies*, 10(3), 1–6.
469. Nikitorowicz, J. (2015). Wyzwania i zadania współczesnego uniwersytetu z perspektywy edukacji międzykulturowej. *Rocznik Lubuski*, 41(2), 51–62.
470. Nikitorowicz, J. (2015). Wyzwania i zadania współczesnego uniwersytetu z perspektywy edukacji międzykulturowej. *Rocznik Lubuski*, 41(2), 51–62.
471. Nissen, S. (2021). Local governance. W: W. Leal Filho, M. Azul, L. Brandli, A. Lange Salvia, P. G. Özuyar, T. Wall (red.), *Peace, Justice and Strong Institutions: Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*. Springer.
472. Nobis, A. (2017). Relacje międzykulturowe, globalna ekumena, kulturowa różnorodność. *Intercultural Relations*, 1(1 (1)), 107–122.
473. Nowicka, A. (2021). Kategoryzacja pojęcia tożsamości w perspektywie społeczno-kulturowej. *Rozprawy Społeczne*, 15(3), 10–27.
474. Nowicka, E. (2012). *Antropologia. Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa: PWN, s. 431–432.
475. Nowicka, M. (2012). Transcultural Encounters of Diversity: The Case of Polish Presence W: the UK. *New Neighbours—on the Diversity of Migrants' Political Involvement*, 111–124.
476. Nye, J.S. (1972). The Strength of International Regionalism. W: Günter, H. (red.). *Transnational Industrial Relations*. Palgrave Macmillan, London.
477. Oates, D. (1988). Social Darwinism and natural theodicy. *Zygon*, 23(4), 439–459.
478. Obacz, P. (2015). Psychologia humanistyczna: Humanistyczne ideały i wartości w psychologii. W: I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska (red.), *Idee i wartości w języku i kulturze* (str. 62–71). Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
479. Odello, M. (2012). Indigenous peoples' rights and cultural identity W: the inter-American context. *The International Journal of Human Rights*, 16(1), 25–50.
480. Odoj, G. (2007). *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
481. Odrowąż-Coates, A. (2013). Can religion stand W: the way of globalization? The phenomenon of the 21st-century Saudi Arabia. *Kultura i Polityka*, 14, 122–137.
482. Office for National Statistics. (2021). *Language, England and Wales: Census 2021 Main language, English language proficiency, and household language W: England and Wales, Census 2021*. Retrieved from <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/language/bulletins/languageenglandandwales/census2021>
483. Ofgeha, G. Y., Abshare, M. W. (2021). Local adaptation and coping strategies to global environmental changes: Portraying agroecology beyond production functions W: southwestern Ethiopia. *PLOS ONE*, 16(8), e0255813.

484. Ojeda-Mata, M. (2015). 'Spanish' but 'Jewish': Race and national identity W: nineteenth and twentieth century Spain. *Jewish Culture and History*, 16(1), 64–81.
485. Olaniyi, T. A., Akinola, B. (2020). National culture and tax performance W: Africa. *Ekonomski horizonti*, 22(1), 3–15.
486. Olargu, G. O. (2023). The rapid diffusion of fake news: An analysis of content on migration, refugees, and conflict on international fact-checking platforms. *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 65, 61–87.
487. Oommen, T. K. (2019). Identity assertions and context of conflicts W: South Asia. W: V. Sachdeva, Q. Pradhan, A. Venugopalan *Identities* (red.), *Identities W: South Asia* . Routledge India.
488. Ossowski, S. (1967). *Zagadnienie więzi regionalnej i narodowej na Śląsku Opolskim*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
489. Paleczny, T. (2004). Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym. *Studia Latinoamerykańskie Uniwersytetu Jagiellońskiego*.
490. Paleczny, T. (2007). *Socjologia tożsamości*, wyd. Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne-Oficyna Wydawnicza AFM,
491. Panourgiá, N. (2002). Interview with Clifford Geertz. *Anthropological Theory*, 2(4), 421–431.
492. Park, I. Y., Scott, M. L. (2022). Understanding the ethnic self. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 9(2), 171–198.
493. Park, S. J. (2022). Korean Aesthetic Ideals: "Jayeon". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 80(3), 357–361.
494. Parsons, T. (1951). *The social system*. The Free Press.
495. Pastuszewski, S. (2019). Zuniwersalizowany indywidualizm, czyli tożsamość globalistyczna. *Eunomia–Rozwój Zrównoważony–Sustainable Development*, (1 (96), 49–59.
496. Paul, D. B. (2003). Darwin, social Darwinism and eugenics. W: *The Cambridge Companion to Darwin* (s. 214).
497. Pearson, E. M., Podeschi, R. L. (1999). Humanism and individualism: Maslow and his critics. *Adult Education Quarterly*, 50(1), 41–55.
498. Pease, D. E. (1997). National narratives, postnational narration. *MFS Modern Fiction Studies*, 43(1), 1–23.
499. Pérez-Sales, P. (2019). Protocol on medico-legal documentation of sleep deprivation. *Torture Journal*, 34(2), 3–21.
500. Perinbanayagam, R. S. (1975). The significance of others W: the thought of Alfred Schutz, G. H. Mead, and C. H. Cooley. *The Sociological Quarterly*, 16(4), 500–521.
501. Perry, M. S. (2017). Feasting on culture and identity: Food functions W: a multicultural and transcultural Malaysia. 3L: *Language, Linguistics, Literature*, 23(4).
502. Person, E. S., Ovesey, I. L. (1983). Psychoanalytic theories of gender identity. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 11(2), 203–226.
503. Petersen, A. R. (2017). *Migration into art*. Manchester University Press, 142–184.
504. Phelan, M. (1993). A synopsis of the laws protecting our cultural heritage. *New England Law Review*, 28, 63.
505. Piaget, J. (n.d.). Identity and conservation. W: B. Inhelder, H. H. Chipman, C. Zwingmann (red.), *Piaget and his school* (str. 89–99). Springer.
506. Piombo, J. (2005). Political parties, social demographics and the decline of ethnic mobilization W: South Africa, 1994–99. *Party Politics*, 11(4), 447–470.
507. Pisarik, C. T., Larson, K. R. (2011). Facilitating college students' authenticity and psychological well-being through the use of mandalas: An empirical study. *The Journal of Humanistic Counseling*, 50(1), 84–98.

508. Piwko, A. M. (2020). Muzułmański terroryzm w Europie: Radykalizacja poglądów religijnych wśród migrantów z Bliskiego Wschodu. *De Securitate et Defensione. O Bezpieczeństwie i Obronności*, 6(1), 118–135.
509. Pocecco, A. (2023). Building the future: Transcultural and transnational dimensions of the narratives of the past. W: Pocecco, A., Gualda, E., Mangone, E. (red.), *Collective Memory Narratives W: Contemporary Culture* (str. 19–34). Springer.
510. Polovyi, M. A., Khevturiani, A. (2021). The nature and varieties of separatism W: the modern world. *Actual Problems of Politics*, 68, 114–119.
511. Poniedziałek, J. (2019). Anthony D. Smith (1939-2016) jako socjolog narodu: szkic do portretu intelektualnego. *Sprawy Narodowościowe*, (51), 1-16.
512. Popa, M. C. (2018). Shifting between cultural identities: The voice of preschool children. *The Journal of Education, Culture, and Society*, 9(2), 67–80.
513. Posen, B.R. (1993). The security dilemma and ethnic conflict. *Survival*, 35(1), s. 27-47.
514. Poutvaara, P., Steinhardt, M. F. (2018). Bitterness W: life and attitudes towards immigration. *European Journal of Political Economy*, 55, 471–490.
515. Pudzianowska, D. (2007). Dyskusja parlamentarna na temat prawa o obywatelstwie we Francji w latach 90. XX w. *Studia Europejskie/Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego*, (4), 115-138.
516. Pula, J. S. (2009). Polish-American Catholicism: a Case Study W: *Cultural Determinism. US Catholic Historian*, 27(3), 1-19.
517. Puzio, A., Forbes, A. (2021). Gender identity as a social developmental process. W: *Queer Psychology: Intersectional Perspectives* (str. 33–58).
518. PWN (2024) Lokalność. Pobrano z: <https://sjp.pwn.pl/szukaj/lokalny.html>
519. R. Sanjek (1990). Urban anthropology W: the 1980s: a world view. *Annual Review of Anthropology*, 19(1), 151-186.
520. Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On social structure. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 70(1), 1–12.
521. Radice, M. (2018). Micro-cosmopolitanisms at the urban scale. W: *Mobility and Cosmopolitanism* (str. 56-106). Routledge.
522. Radtke, O. (2012). More than errors and embarrassment: New approaches to Chinglish. W: *Chinese under globalization: Emerging trends W: language use W: China* (str. 145-170).
523. Ragin, C., Chirot, D. (1984). The world system of Immanuel Wallerstein: sociology and politics as history. *Vision and method W: historical sociology*, 276-312.
524. Ragland-Sullivan, E. (1982). Jacques Lacan: Feminism and the problem of gender identity. *SubStance*, 11(3), 6–20.
525. Rahman, K. (2009). Madrassas W: Pakistan: Role and emerging trends. *Islam and Politics*, 120, 57–70.
526. Rai, S.C., Mishra. P.K. (2023). Traditional ecological knowledge and resource management: A conceptual framework. W: S. C. Rai, P. K. Mishra (red.), *Traditional ecological knowledge of resource management W: Asia* (str. 1–11). Springer.
527. Rakoczy, S. (2016). Thomas Merton: The true self and the quest for justice. *HTS: Theological Studies*, 72(4), 1–7.
528. Ramli, A. F., Awang, J., Ab Rahman, Z. (2020). Identifying islamophobia W: Malaysian Buddhist context. *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 4(2), 85–108.
529. RaoRane, M. (2006). Aiming straight: The use of indigenous customary law to protect traditional cultural expressions. *Washington International Law Journal*, 15(3), 827–856.

530. Rapoport, D. C. (2013). The four waves of modern terror: International dimensions and consequences 1. W: J. M. Hanhimäki & B. Blumenau (red.), *An International History of Terrorism: Western and Non-Western Experiences*. Routledge.
531. Raszkowski, A. (2014). Tożsamość terytorialna w odniesieniu do rozwoju lokalnego. W: R. Brol, A. Sztando, A. Raszkowski (red.). *Gospodarka lokalna w teorii i praktyce. Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, nr 332. Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, s. 36.
532. Reichardt, D. (2020). Creating Notions of Transculturality: The Work of Fernando Ortiz and his Impact on Europe. *World Literature and the Postcolonial: Narratives of (Neo) Colonialization W: a Globalized World*, 69-83.
533. Reicher, S., Spears, R., Haslam, S. A. (2010). The social identity approach W: *social psychology. Sage Identities Handbook*, 45-62.
534. Reisch, M. (2008). From melting pot to multiculturalism: The impact of racial and ethnic diversity on social work and social justice W: the USA. *The British Journal of Social Work*, 28(4), 788–804.
535. Rendon, M., Alba, L., Rodrigues, M., Juan, P., others. (2020). Quantitative analysis of intrafamily religious violence W: Bogotá city (Colombia). *Revista Espacios*, 41(49), 46–68.
536. Ritzer, G. (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing, 2211–2212.
537. Rodriguez Mediano, F. (2013). Culture, identity, and civilization: The Arabs and Islam W: the history of Spain. W: F. Peter, S. Dornhof, E. Arigita (red.), *Islam and the Politics of Culture W: Europe: Memory, Aesthetics, Art* (str. 41–58). Klebebindung: Verlag.
538. Rofiqoh, Y. I. A., Alvino, A. T., Chusae, A., Nizar, Y. A. (2021). Islam and syncretism W: Java: Reflections on the thought of Geertz and Woodward. *MUHARRIK: Jurnal Dakwah Dan Sosial*, 4(01), 47–61.
539. Roger, A. (2002). Economic development and positioning of ethnic political parties: Comparing post-communist Bulgaria and Romania. *Southeast European Politics*, 3(1), 20–42.
540. Roguska-Németh, M. (2022). Transculturalism W: literature as reflected W: the works of translingual writers from the Hungarian cultural context. *World Literature Studies*, 14(3), 35-47.
541. Roguska-Németh, M. (2024). Pojęcie transkulturowości w węgierskojęzycznej refleksji literaturoznawczej. *Wielogłos*, 59, 15-35.
542. Romaniszyn, K. (2004). The cultural implications of international migrations. *Polish Sociological Review*, 141–159.
543. Romanowska, J. (2021). Explanatory potential of the concepts of transculturation/transculturality W: intercultural education. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 260(2), 92-103.
544. Rosenblatt, D. (2004). An anthropology made safe for culture: Patterns of practice and the politics of difference in Ruth Benedict. *American Anthropologist*, 106(3), 459-472.
545. Rosenblatt, H. (1997). Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762.
546. Rossi, P. (1975). The ideological valences of twentieth-century historicism. *History and Theory*, 14(4), 15-29.
547. Rostow, W.W. (1959). The stages of economic growth. *The Economic History Review*, 12(1), 1–16.
548. Rozbicka, P. (2016). Komunikowanie (o)—Konstruowanie (z): Tożsamość. *Dziennikarstwo i Media*, 7, 15–25.

549. Rudmin, F. W. (2003). Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration, and marginalization. *Review of General Psychology*, 7(1), 3–37.
550. Rusek, H. (2000). Pogranicze etniczne - wielokulturowa przestrzeń. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 4, 145-154
551. Rusek, H.. (2014). "Inny" Śląsk - południowe rubieże. *Górnśląskie Studia Socjologiczne*, 6, 42-57.
552. Rykiel, Z. (2011). Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii. W: B. Jałowicki, S. Kaprański (red.), *Peryferia i pogranicza. O potrzebie różnorodności* (str. 55–65). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
553. Ryniejska-Kiełdanowicz, M. Cultural diplomacy as a form of international communication. Institute for Public Relations. Pobrano z: http://www.instituteforpr.org/wp-content/uploads/Ryniejska_Kieldanowicz.pdf, dostęp: 2.05.2024.
554. Ryniejska-Kiełdanowicz, M., Ratajczak, M. (2019). Dyplomacja kulturalna Unii Europejskiej a idea międzykulturowości. *Przegląd Zachodni*, (2 (371)), 109-124.
555. Sagan, I. (2009). Czym są i jak funkcjonują dzisiejsze regiony Polski? Jak uczynić regiony motorami rozwoju i modernizacji Polski? *Polskie Forum Obywatelskie i Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową*, s. 27.
556. Saha, S. C. (2001). The idea of a Hindu state (Rashtra): Cultural aspects W: the revivalist movement W: contemporary India. *Indian Journal of Asian Affairs*, 14(1/2), 45–61.
557. Said, E. W. (2014). The clash of ignorance. W: J. Dittmer & J. Sharp (red.), *Geopolitics: An Introductory Reader*. Routledge.
558. Salazar, N. B. (2015). Becoming cosmopolitan through traveling? Some anthropological reflections. *English language and literature*, 61(1), 51-67.
559. Salvatore, A. (2021). The Sociology of Islam: Beyond Orientalism, Toward Transculturality?. *Exploring Islam beyond Orientalism and Occidentalism: Sociological Approaches*, 43-63.
560. Salzman, M. B. (2008). Globalization, religious fundamentalism, and the need for meaning. *International Journal of Intercultural Relations*, 32(4), 318–327.
561. Sánchez-Climent, Á. (2024). Materiality and Immateriality: Exploring Material Culture in the Construction of Cultural Meanings. *Global Journal of Cultural Studies*, 3, 116–125.
562. Sanjek, R. (1990). Urban anthropology W: the 1980s: a world view. *Annual Review of Anthropology*, 19(1), 151–186.
563. Sarbin, T. R., Allen, V. L., Rutherford, E. E. (1965). Social reinforcement, socialization, and chronic delinquency. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 4(3), 179–184.
564. Sarkowsky, K. (2024). The'makings of a diasporic self': Transcultural life writing, diaspora and modernity W: Stuart Hall's *Familiar Stranger* (2017). *The Many Worlds of Anglophone Literature: Transcultural Engagements*, Global Frictions, 121.
565. Sassen, S. (2000). Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization. *Public Culture*, 12(1), 215-232.
566. Saunders, R. (2020). Brexit and empire: 'Global Britain' and the myth of imperial nostalgia. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 48(6), 1140–1174.
567. Schwartz, S. J., Zamboanga, B. L., Weisskirch, R. S. (2008). Broadening the study of the self: Integrating the study of personal identity and cultural identity. *Social and personality psychology compass*, 2(2), 635-651.
568. Scott-Railton, T. (2018). A legal sanctuary: How the religious freedom restoration act could protect sanctuary churches. *Yale LJ*, 128, 408.
569. Segal, U. A. (2019). Globalization, migration, and ethnicity. *Public Health*, 172, 135–142. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2019.04.011>

570. Segell, G. (2022). Revisiting Nasser-style Pan-Arabism and Pan-Africanism prompted by the Abraham Accords. *Insight on Africa*, 14(1), 24–39.
571. Semke, V. (2015). Social and transcultural characteristics of mental health W: population W: Siberia. *World Cultural Psychiatric Research Review*, 10(2), 59–67.
572. Senehi, J. (2009). The role of constructive, transcultural storytelling W: ethno-political conflict transformation W: Northern Ireland. *Regional and ethnic conflicts: Perspectives from the front lines*, 227–237.
573. Serrant-Green, L. (2001). Transcultural nursing education: A view from within. *Nurse Education Today*, 21(8), 670–678.
574. Setlak, W. (2015). Obrachunki weberowskie. Parę uwag o obecności myśli Maxa Webera w formule współczesnego kapitalizmu. *Humanities and Social Sciences*, XX, 22, 209–218.
575. Shalin, D. N. (1986). Pragmatism and social interactionism. *American Sociological Review*, 51(1), 9–29.
576. Sharpe, J. (1995). Is the United States postcolonial? Transnationalism, immigration, and race. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 4(2), 181–199.
577. Shively, D. H. (1971). The Japanization of the middle Meiji. W: *Tradition and modernization W: Japanese culture* (str. 77–119).
578. Shteynberg, G., Hirsh, J. B., Garthoff, J., Bentley, R. A. (2022). Agency and identity W: the collective self. *Personality and Social Psychology Review*, 26(1), 35–56.
579. Sihlongonyane, M. F. (2004). The rhetoric of Africanism W: Johannesburg as a world African city. *Africa Insight*, 34(4), 22–30.
580. Simon, B., Kulla, C., Zobel, M. (1995). On being more than just a part of the whole: Regional identity and social distinctiveness. *European Journal of Social Psychology*, 25(3), 325–340.
581. Simonides, D. (1999). Więż regionalna a "mała ojczyzna". *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 2, 65–75.
582. Simonini, E. (2016). Sakoku. Ökonomische Anpassungen des Tokugawa-Shōgunats von 1639–1853. *Historia. Scribere*, 323–358.
583. Singer, M. (1980). Signs of the self: An exploration W: semiotic anthropology. *American Anthropologist*, 82(3), 485–507.
584. Sirojć, Z. (2012). Globalizacja kultury. *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne*, 1(9), 149–155.
585. Skorupska, M. (2023). Widać zabory? Analiza zróżnicowania przestrzennego nieważnych głosów w wyborach centralnych w Polsce w latach 2004–2019. *Prace i Studia Geograficzne*, 68(2), 165–187.
586. Skulj, J. (2000). Comparative literature and cultural identity. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 2(4), 5.
587. Skutnabb-Kangas, T. (1997). Human Rights and Language Policy W: Education. In: Wodak, R., Corson, D. (red) *Encyclopedia of Language and Education*. *Encyclopedia of Language and Education*, vol 1. Springer, Dordrecht.
588. Smith, A. D. (1994). The problem of national identity: ancient, medieval and modern?. *Ethnic and Racial Studies*, 17(3), 375–399.
589. Smith, A. D. (2002). Theories of nationalism: Alternative models of nation formation. W: M. Leifer (red.). *Asian nationalism* (s. 11–30). Routledge.
590. Smith, A.D., (1989). The origins of nations. *Ethnic and racial studies*, 12(3), 340–367.
591. Smith, C. U. M. (1982). Evolution and the problem of mind: Part I. Herbert Spencer. *Journal of the History of Biology*, 15(1), 55–88.
592. Smither, R. (1982). Human migration and the acculturation of minorities. *Human Relations*, 35(1), 57–68.

593. Solis-Aguilar, K. (2023). " Generation Mei Ming": Dual Identity Challenges for Chinese Adoptees W: Spain. Pobrano z: <https://digitalcommons.coastal.edu/ugrc/2023/fullconference/72/> (12.09.2024).
594. Somer, M. (2023). Narrativity, culture, and causality: Toward a new historical epistemology. Retrieved July 29, 2023, from <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51211/444.pdf>
595. Sotirin, P., Tyrell, S. J. (1998). Wondering about critical management: a review of and commentary on selected texts. *Management Communication Quarterly*: McQ, 12(2), 303.
596. Sowiński, E. (2019). Finansowanie „amerykańskich filmów polskich” w świetle badań archiwalnych. Przypadek Władysława Pasikowskiego. *Kwartalnik Filmowy*, (105-106), 39-55.
597. Spears, R. (2011). Group identities: The social identity perspective. W: *Handbook of identity theory and research* (str. 201-224). New York, NY: Springer New York.
598. Spears, R. (2021). Social influence and group identity. *Annual review of psychology*, 72, 367-390.
599. Spencer, H. (1872). The survival of the fittest. *Nature*, 5(118), 263–264.
600. Stacey, J., Thorne, B. (1985). The missing feminist revolution W: sociology. *Social Problems*, 32(4), 301–316.
601. Staszczak, Z. (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
602. Steger, M., Battersby, P., Siracusa, J. (red.). (2014). *The Sage Handbook of Globalization*. Sage.
603. Steger, M.B. (2005). Ideologies of globalization. *Journal of Political Ideologies*, 10(1), 11–30.
604. Steger, M.B. (2013). Political ideologies W: the age of globalization. W: *The Oxford Handbook of Political Ideologies*.
605. Steward, J. H. (1937). Ecological aspects of southwestern society. *Anthropos*, 32(1/2), 87–104.
606. Stiglitz, J. E. (2017). The overselling of globalization. *Business Economics*, 52, 129–137.
607. Stinchcomb, D. F. (2007). Multiculturalism and diversity W: the Spanish undergraduate classroom. *ADFL Bulletin*, 38(3), 29–33.
608. Stroh, S. (2013). Theories and practices of transmigration: Colonial British diasporas and the emergence of translocal space. W: Munkelt, M. (red.), *Postcolonial Translocations* (str. 293–320). Brill.
609. Strozier, C. B. (2007). Heinz Kohut and the meanings of identity. *Contemporary Psychoanalysis*, 43(3), 399–410.
610. Strykowska, S. (2016). Problematyka ochrony dziedzictwa kulturowego w działalności międzynarodowych trybunałów karnych. *Przegląd Prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, (6), 211-228.
611. Stryker, S., Macke, A. S. (1978). Status inconsistency and role conflict. *Annual Review of Sociology*, 4(1), 57–90.
612. Stucky-Abbott, L. (1993). The impact of male God imagery on female identity meaning. *Journal of Pastoral Care*, 47(3), 240–251.
613. Summers, K. H., Baird, T. D., others. (2022). Mobile phones and women's empowerment W: Maasai communities: How men shape women's social relations and access to phones. *Journal of Rural Studies*, 77, 126–137.
614. Suranovic, S., Winthrop, R. (2014). Trade liberalization and culture. *Global Economy Journal*, 14(1), 57–78.

615. Swearer, D. K. (1970). Lay Buddhism and the Buddhist revival W: Ceylon. *Journal of the American Academy of Religion*, 38(3), 255–275.
616. Syed, M., McLean, K. C. (2014). The future of identity development research: Reflections, tensions, and challenges.
617. Szadkowska, M. A. (2018). Źródła przemocy i wojen w teoriach wybranych przedstawicieli szkół psychoanalitycznych w XX wieku. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Społeczne*, (22(3)).
618. Szczepaniec, M. (2011). Kontrowersje wokół wpływu warunków ekonomicznych na poziom przestępczości. *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych*, 4, 107-123.
619. Szczepański, J. (1988). O indywidualności. Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
620. Szczepański, M.S., Śliz, A. (2014). Pogranicza w perspektywie socjologicznej. *Pogranicze. Polish Borderlands Studies*, t. 2, nr 1, s. 52-53
621. Szczepański, Z. (2011). Beludżystan. Konflikt tożsamości i polityki. *Przegląd Geopolityczny*, (04), 95-108.
622. Szerszeń, P. (2017). Języki specjalistyczne–terminy–uczenie języków specjalistycznych. *Studi@ Naukowe*, 38, 89.
623. Szkaradnik, K. (2016). Ślężacy Cieszyńscy jako „nasi–Obcy”/„my–Inni” w pismach Jana Szczepańskiego. *Kultura i Społeczeństwo*, 60(1), 9-31.
624. Szlachta, B. (2022). Wprowadzenie. W: B. Szlachta (red.). *Wielokulturowość*. Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków, s. 10-12.
625. Szul, R. (2013). Regionalizm w Europie. Czynniki i ewolucja. *Mazowsze Studia Regionalne*, 12, 109–126.
626. Szyfer, A. (1997). Tożsamość kulturowa: Implikacje teoretyczne i metodologiczne. *Muzeum Historii Polski*.
627. Śliz, A., Szczepański, M. S. (2014). Pogranicze w perspektywie socjologicznej. *Border and Regional Studies*, 2(1), 52-53.
628. Śliz, A., Szczepański, M.S. (2013). Gettoizacja czy tolerancja, czyli spór o wielokulturowość. *Kultura i Polityka*, (13), 97-114.
629. Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Social Science Information*, 13(2), 65–93.
630. Tajfel, H. (2010). *Social identity and intergroup relations (Vol. 7)*. Cambridge University Press.
631. Tajfel, H., J.C. Turner, The social identity theory of intergroup behavior. W: J.T. Jost, J. Sidanius (red.), *Political Psychology*, Psychology Press, New York 2014, s. 276-293.
632. Tanabe, S. (2021). Sociological studies on nationalism W: Japan. *International Sociology*, 36(2), 171–182.
633. Taras, P. (1984). Rola dziedzictwa i wspólnej historii w kształtowaniu tożsamości kulturowej Polonii. *Studia Polonijne*, 8, 47–82.
634. Tarik, M. (2017). A qualitative study into the negotiation of dual identity W: British Muslim women (Doctoral dissertation, City, University of London).
635. Taylor, C. N. (2008). Regionalism: the second-best option. . *Louis U. Pub. L. Rev.*, 28, 155.
636. Taylor, G. (2010). *The New Political Sociology: Power, Ideology, and Identity W: an Age of Complexity* (str. 80–102). Palgrave Macmillan.
637. Taylor, SM (2017) From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a “Soft” Perennialism. *International Journal of Transpersonal Studies*. ISSN 1321-0122 DOI: <https://doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.17>
638. Tay-sheng, W., Cooney, S. (1999). The impact of Modern Western law on the Chinese W: Taiwan. *Austl. J. Asian L.*, 1, 194.

639. Tazmini, G. (2001). The Islamic revival W: Central Asia: A potent force or a misconception? *Central Asian Survey*, 20(1), 63–83.
640. Thatcher, M. R. (2009). *The politics of identity W: Greek Sicily and Southern Italy*. Oxford University Press.
641. Thijssen, P. (2012). From mechanical to organic solidarity, and back: With Honneth beyond Durkheim. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 454–470.
642. Thomsen, B., et al. (2020). Transcultural development. *Human Organization*, 79(1), 43–56.
643. Tobor, J. (2016). Culture and the amnesty program W: the Niger Delta region of Nigeria. *European Journal of Research W: Social Sciences*, 4(3).
644. Tomaney, J., Hetherington, P. (2000). *Monitoring the English Regions: Report No. 1*. Centre for Urban and Regional Development Studies, University of Newcastle.
645. Tomlinson, J. (1994). A phenomenology of globalization? Giddens on global modernity. *European Journal of Communication*, 9(2), 149–172.
646. Tomolya, J. (2014). Crisis W: the Central African Republic: Is it a religious war W: a godforsaken country or something else? *AARMS – Academic and Applied Research W: Military and Public Management Science*, 13(3), 457–476.
647. Topan, F. (2008). Tanzania: The development of swahili as a national and official. *Language and national identity W: Africa*, 252.
648. Toren, C. (2010). Culture and personality. W: J. Spencer (red.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge.
649. Townsend, J. (1992). Chinese nationalism. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, (27), 97–130.
650. Trajano, J. C. I. (2010). Ethnic nationalism and separatism in West Papua, Indonesia. *Journal of Peace, Conflict and Development*, 16, 12–35.
651. Tran, A. H., Xuan, H. N. (2021). International economic integration to develop sustainable tourism W: Sapa, Vietnam. *Psychological Education Journal*, 58, 7160–7171.
652. Transue, J. E. (2007). Identity salience, identity acceptance, and racial policy attitudes: American national identity as a uniting force. *American Journal of Political Science*, 51(1), 78–91.
653. Treistman, J. M. (1968). China at 1000 BC: A cultural mosaic: Study of early Chinese civilization requires the delicate details of local culture histories. *Science*, 160(3830), 853–856.
654. Trouillot, M. R. (2003). *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*. W: M. R. Trouillot (red.), *Global Transformations* Palgrave Macmillan.
655. Tsing, A. (2009). Supply chains and the human condition. *Rethinking Marxism*, 21(2), 148–176.
656. Turner, J. C., Oakes, P. J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, 25(3), 237–252.
657. Turner, J. C., Reynolds, K. J. (2010). *The story of social identity. W: Rediscovering social identity: Key readings* Psychology Press.
658. Turner, J. C., Reynolds, K. J. (2010). *The story of social identity. W: Rediscovering social identity: Key readings* Psychology Press.
659. Turner, J. H. (2004). *Struktura teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
660. Turner, J. H. (2019). *Struktura teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
661. Turner, T. S. (2009). The crisis of late structuralism: Perspectivism and animism—rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1), 1.

662. Tylor, E. B. (1870). The philosophy of religion among the lower races of mankind. *The Journal of the Ethnological Society of London* (1869-1870), 2(4), 369–381.
663. U.S. Department of State. (n.d.). The United States is rich W: languages. Retrieved from <https://share.america.gov/united-states-rich-in-languages/>
664. Universalism, V. N., Particularisms, E. (2011). New forms of reflexive ethnization. *Global Trends and Regional Development*, 28, 268.
665. Van Alphen, F., Van Nieuwenhuysse, K. (2019). Conceptualizing “identity” W: history education research. *The International Journal of Research on History Didactics, History Education, and History Culture*, 40, 81–114.
666. Van der Wusten, H. (2011). Political global cities. W: *International handbook of globalization and world cities*. Edward Elgar Publishing.
667. Van Dijk, J. A. (1999). The one-dimensional network society of Manuel Castells. *New media, society*, 1(1), 127-138.
668. van Hook, S. R. (2012). Hopes and hazards of transculturalism. *Prospects*, 42, 121–136.
669. Van Hoorn, A., Maseland, R. (2010). Cultural differences between East and West Germany after 1991: Communist values versus economic performance? *Journal of Economic Behavior & Organization*, 76(3), 791–804.
670. Van Niekerk, R., Mayer, C. H., Fouché, P. J. (2022). The elusiveness of identity and meaning: The lonely journey of Henri Nouwen. W: R. Van Niekerk, C. H. Mayer, P. J. Fouché (red.), *Psychobiographical illustrations on meaning and identity W: sociocultural contexts* (str. 263–284). Palgrave Macmillan.
671. Vandergeest, P., Buttel, F. H. (1988). Marx, Weber, and development sociology: Beyond the impasse. *World Development*, 16(6), 683–695.
672. Varshney, A., Ayyangar, S., Swaminathan, S. (2021). Populism and Hindu nationalism W: India. *Studies W: Comparative International Development*, 56(2), 197–222.
673. Veelken, L. (1978). Einführung W: die Identitätstherapie. Enke.
674. Veit, U. (1989). Ethnic concepts W: German prehistory: a case study on the relationship between cultural identity and archaeological objectivity. *Archaeological approaches to cultural identity*, 2, 35-56.
675. Vertovec, S. (2006). The emergence of super-diversity W: Britain. Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 25. University of Oxford. Retrieved from https://publications.goettingen-research-online.de/bitstream/2/111213/1/WP-2006-025-Vertovec_Super-Diversity_Britain.pdf
676. Viner, R. (1996). Melanie Klein and Anna Freud: The discourse of the early dispute. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 32(1), 4–15.
677. Vitz, P. (1987). *Psicologia e culto di Sé: Studio critico*. Centro Editoriale Dehoniano.
678. Voicu, C. G. (2013). Cultural identity and diaspora. *Philobiblon*, 18(1), 161.
679. Walczak, M. (2015). Interdyscyplinarny charakter kulturoznawczego pojęcia kultury. *Człowiek i Społeczeństwo*, 39, 135–152.
680. Walks, M. (2014). "We're Here and We're Queer?": An Introduction to Studies W: Queer Anthropology. *Anthropologica*, 56(1), 13–16.
681. Walters, D. B. (1978). The legal recognition and protection of language pluralism: A comparative study with special reference to Belgium, Quebec, and Wales. *Acta Juridica*, 305.
682. Wang, Y. (2007). Globalization enhances cultural identity. *Intercultural Communication Studies*, 16(1), 83.
683. Wang, Y., Weng, X. (2022). Analysis on how “globalization” affects Netflix to cultural diffusion. W: S. Strzałkowski, R. Black, S. Butterfield, C. Chang, others (red.), 2022 8th International Conference on Humanities and Social Science Research (ICHSSR 2022) (str. 2082–2086). Atlantis Press.

684. Waszczyńska, K. (2014). Wokół problematyki tożsamości. *Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego*.
685. Waterton, E., Smith, L. (2008). Heritage protection for the 21st century. *Cultural Trends*, 17(3), 197-203.
686. Watts, M. (2004). Resource curse? Governmentality, oil and power W: the Niger Delta, Nigeria. *Geopolitics*, 9(1), 50–80.
687. Wei, D., Yao, L. (2023). A study on the influence of linguistic distance on China's outward foreign direct investment. W: M. R. Islam, R. Chen, J. Ma (red.), *Proceedings of the 2nd International Conference on Public Management, Digital Economy and Internet Technology, ICPDI*. EAI Publishing.
688. Weigert, H. W. (1942). Oswald Spengler, twenty-five years after. *Foreign Affairs*, 21, 120.
689. Weiland, S. (1993). Erik Erikson: Ages, stages, and stories. *Generations: Journal of the American Society on Aging*, 17(2), 17–22.
690. Weinstein, M. A. (1973). The sociology of public morality: Talcott Parsons and phenomenology. *Sociological Focus*, 6(2), 10–31.
691. Weiss, M. (2022). Queer theory from elsewhere and the im/proper objects of queer anthropology. *Feminist Anthropology*, 3(2), 315–335.
692. Welsch, W. (1992). Transkulturalität Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. *Information Philosophie*, 2, 520.
693. Welsch, W. (1999). Transculturality: The puzzling form of cultures today. *Spaces of culture: City, nation, world*, 13(7), 194-213.
694. Welsch, W. (2001). Transculturality: The changing form of cultures today. *Filozofski vestnik*, 22(2).
695. Welsch, W. (2002). Rethinking identity W: the age of globalization—a transcultural perspective. From: *Aesthetics, Art Science*, ed. Taiwan Association of Aesthetics and Art Science, (1), 85-94.
696. Welsch, W. (2020). Transkulturalität: Realität und Aufgabe. *Migration, Diversität und kulturelle Identitäten: Sozial-und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, 3-18.
697. Welsch, W. (2022). Transculturality W: literature: a phenomenon as old as it is current. *World Literature Studies*, 14(3), 5-11.
698. Welsch, W. (2023). Haruki Murakami: everyday transculturality. *TransCulturale*, 3(3), 85-87.
699. Welsch, W. (2024). We Have Always Been Transcultural: The Arts as an Example Wir sind schon immer transkulturell gewesen. *Das Beispiel der Künste, passim*.
700. Welsch, W. (1994). Transkulturalität die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. W: S. Herausgeber (Red.), *Sichtweisen. Die Vielheit W: der Einheit* (s. 83-122). Weimar: Edition Weimarer Klassik.
701. Welskop, W. (2017). Makdonaldyzacja polskiego systemu edukacyjnego. *Studia Edukacyjne*, (44), 317-328.
702. Werbner, P. (2006). Vernacular cosmopolitanism. *Theory, Culture, Society*, 23(2-3), 496-498.
703. Werbner, P. (2014). Cosmopolitanism: cosmopolitan cities and the dialectics of living together with difference. *A companion to urban anthropology*, 306-326.
704. Whittington, V., Waterton, E. (2021). Closing the climb: refusal or reconciliation W: Uluru-Kata Tjuta National Park?. *Settler Colonial Studies*, 11(4), 553-572.
705. Wieruszewska, M. (1984). Tożsamość kulturowa w badaniu społeczeństwa wiejskiego. *Wieś i Rolnictwo*, 2, 133–138.
706. Wilczyński, W. J. (2020). Sowieckie źródła współczesnej wojny kulturowej. *Przegląd Geopolityczny*, 33, 173–191.

707. Willett, F., Torsney, B., & Ritchie, M. (1994). Composition and Style: An Examination of the Benin" Bronze" Heads. *African arts*, 27(3), 61-102.
708. Wilson, E. O. (1975). Some central problems of sociobiology. *Social Science Information*, 14(6), 5-18.
709. Wilson, E. O. (1998). The biological basis of morality. *The Atlantic Monthly*, 281(4), 53-70.
710. Wood, M. (1998). The use of the Pharaonic past W: modern Egyptian nationalism. *Journal of the American Research Center W: Egypt*, 35, 179-196.
711. Wosu, E. (2016). Development theories and culture change W: Nigeria. W: A. O. Kilani & N. N. Iheanacho (red.), *Culture, Development and Religious Change: The Nigerian Perspective*. M&J Grand Orbit Communications Ltd.
712. Woźny, G. (2017). Czasopiśmiennictwo Ropczyc w latach Drugiej Rzeczypospolitej. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, 20(1), 5-41.
713. Wright, M., Citrin, J., Wand, J. (2012). Alternative measures of American national identity: Implications for the civic-ethnic distinction. *Political Psychology*, 33(4), 469-482.
714. Wronicz, J. (2013). Mowa Ślężaków-gwara, dialekt czy język regionalny (w związku z próbą zmiany statusu prawnego). *LingVaria*, 15, 173-184.
715. Wydell, T. N., Butterworth, B., Patterson, K. (1995). The inconsistency of consistency effects W: reading: The case of Japanese Kanji. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 21(5), 1155.
716. Wylie, L., Van Meyel, R., Harder, H., others. (2018). Assessing trauma W: a transcultural context: Challenges W: mental health care with immigrants and refugees. *Public Health Reviews*, 39, 1-19.
717. Xiaomei, Z., Shimin, W. (2014). Political identity: a perspective from cultural identity. *Social Sciences W: China*, 35(2), 155-173.
718. Xiujie, M., Jennings, G., Brown, D. (2022). Diffusion, transformation and hybridization: Taijiquan body culture W: the United Kingdom. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 19(4), 402-420. <https://doi.org/10.1080/14791420.2022.2128196>
719. Yap, N. (1990). NGOs and sustainable development. *The International Journal*, 45(1), 75-105.
720. Yesil, B. (2020). Performing nationalist populism W: Turkey: An exploration of anti-Western, anti-elite, and Muslim conservative undercurrents. *Celebrity Studies*, 11(3), 336-350.
721. Zagóra-Jonszta, U. (2017). Globalizacja i jej pomiar. *Studia i Prace WNEiZ US*, 50(2), 177-187.
722. Zajda, J., Davidovitch, N., Majhanovich, S. (2023). Discourses of globalization, multiculturalism, and cultural identity: Globalization. [Ebook]. Pobrano z uploaded document.
723. Zaland, F. M. (2023). The conflicting synthesis of the Taliban's religious and cultural identity. *The Review of Faith and International Affairs*, 21(3), 38-45.
724. Zańko, A. (2018). „Tam zaczyna się mój świat”-Hans Christian Andersen wobec ojczyzny na przykładzie wybranych utworów pisarza z gatunku tzw. pieśni o ojczyźnie (fødrelandssang). *Przegląd Humanistyczny*, 461(2), 89-100.
725. Zapata-Barrero, R. (2010). Dynamics of diversity W: Spain: Old questions, new challenges. W: S. Vertovec & S. Wessendorf (red.), *The multiculturalism backlash* (str. 180-199). Routledge.
726. Zhao, F., Lou, J. J. (2023). Localising cosmopolitanism W: place talk: Semiotic landscape as stance object. *Language W: Society*, 1-21.

727. Zuhri, Z. (2022). Beyond syncretism: Evidence of the vernacularization of Islamic theological terms W: Javanese literature W: the 19th century. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 60(2), 373–398.