

PATRYCJA ROZBICKA | Uniwersytet Wrocławski, Polska

## Diaspora. Transnarodowość – formy funkcjonowania *Innego* w społeczeństwie wielokulturowym

Diaspora. Transnationality: forms of the functioning of *the Other* in a multicultural society

### Streszczenie

Badanie jednostki w społecznościach lokalnych, eksploracja odmiennych kultur nie wymaga od antropologa dalekich podróży. „Egzotyczne” społeczności porzuciły swoje ojczyzny i pojawiły się w ośrodkach miejskich w poszukiwaniu lepszej przyszłości i przestrzeni, w której mogli czuć się swobodnie. Na ulicach europejskich miast można spotkać przedstawicieli różnych ras, narodowości, ludzi odmiennych wyznaniowo, światopoglądowo. Metropolie stały się tyglami kulturowym, zbiorowiskiem rozmaitych tożsamości. Migracje zarobkowe oraz napływ uchodźców zmieniły charakter europejskich miast i istniejących w nich układów kulturowych.

Słowa kluczowe: diaspora, transnarodowość, wielokulturowość, komunikacja, migracja, integracja

### Abstract

The goal of this article is to characterized the functioning of diasporas and transnationalism which are increasingly difficult to distinguish from each other. Important thesis of submitted paper is the conclusion that the meaning of transnationalism and diaspora must be inferred from their actual uses. Studying individuals in local communities and exploring other cultures doesn't require long travels from an anthropologist. ‚Exotic‘ communities left their countries of origin and came to urban centres in search of better future and comfortable space. Representatives of various nationalities, ethnicities, religions and ideas cohabit in European cities today. Metropolises became a melting pot of various cultural identities. Economic migration and immigrant influx is changing the character of European cities and their cultural balance.

Keywords: diaspora, transnationality, multiculturalism, communication, migration. integration

## Wprowadzenie

Inni budzą niepewność, odznaczają się bowiem cechami odmiennymi od „naszych”. *Inny* jest zawsze w mniejszości w stosunku do ogółu. Człowiek boi się małych liczb, których reprezentacją są mniejszości (narodowe, etniczne, seksualne itd.). Są one społecznie, politycznie i ekonomicznie kontrowersyjne. Jaką rolę w naszym życiu odgrywają osoby trzecie i mniejszości? Pole semantyczne samego słowa „inny” jest szerokie. Według słownika Aleksandra Brücknera etymologia słowa odsyła do łacińskiego *unus*, czyli jeden (Brückner, 1974, s. 192). Jednak to *Inny*, jako ten „drugi” istnieje w większości języków o praindoeuropejskich korzeniach (Rosjanie *drugoj*, Niemcy *Anderssein* – ten inny, ten „drugi” w odniesieniu do „swoich” jako pierwszych). Mówimy również o obecności tego „trzeciego”. Nie jest on już „pojedynczym” innym, jak pisał Bauman „jedyność Drugiego rozpuściła się w bezosobowej inności Wielu” (Bauman, 1996, s. 152). Georg Simmel zwracał uwagę na cyfrę 3 (rozpatrywaną w tej pracy poza kontekstem religijnym) i związaną z nią nieskończoność. Maffesoli wskazał na sens, jaki trzeba przypisać „trzeciemu”, a mianowicie politeizm wartości, który postrzega jako „najpewniejszy wskaźnik ludowego nie-rasizmu” (Maffesoli, 2008, s. 168).

Cyfra 3 odnosi się również do mniej pozytywnego terminu, jakim jest Trzeci Świat. Jest nim świat postkolonialny, alternatywa dla świata pierwszego, którym był kapitalizm i drugiego dominującego systemu politycznego, czyli dla socjalizmu. Pojęcie to zyskało na znaczeniu w tle konferencji w Badungu w 1955 roku, której uczestnikami było 29 krajów azjatyckich i afrykańskich. Trzecioświatowe spojrzenie było symbolem dążenia do wolności od „białego odbicia”. W 1966 roku na konferencji w Hawanie, do grona walczących z zachodnim imperializmem dołączyły kraje Ameryki Łacińskiej. Na gruncie spotkania na Kubie stworzono termin *trójkontynentalny*. Przez wielu uważany za bardziej właściwy od postkolonializmu. Proces realizacji zamierzeń polityki trzecioświatowej był jednak powolny, dlatego termin Trzeci Świat zaczęto kojarzyć z ubóstwem i zamieszkami. „Obie kategorie – jak pisze Young w *Postkolonializmie* – trójkontynentalny i Trzeci Świat, zachowują ważność, bowiem dowodzą istnienia alternatywnej kultury oraz alternatywnej »epistemologii«, czyli systemu wiedzy” (Young, 2012, s. 32).

„Małe liczby”, mniejszości często są źródłem negatywnych stereotypów i uprzedzeń. Mniejszości mają źródło w przynależności do grup rasowych, etnicznych, seksualnych, narodowych, religijnych itd. W każdym państwie europejskim mniejszości stanowią jądro społeczno-politycznych problemów. Trudność stanowi ich sąsiedztwo z autochtonami; ich wątpliwa legalność pobytu; codzienne praktyki, które drażnią tzw. *lokalsów*. Mniejszości w perspektywie historycznej były narażone na dyskryminację, prześladowania, segregację, ludobójstwo. Były oskarżane o występowanie epidemii, złych zjawisk pogodowych, katastrof naturalnych. Odbierano im człowieczeństwo, moralność, prawo do życia. Są one więc niechlubną kartą w ludzkiej historii. Dla rządzących są symbolem klęski, gdyż większość państw nie wie, jak uporać się z narastającym napływem imigrantów. Obywatele niejednokrotnie na mniejszościach odraęgowują swoje frustracje, związane z brakiem pracy, ogólnym kryzysem w państwie, niepowodzeniami w życiu prywatnym. Za osobiste niepowodzenia winni są Oni, Obcy, Inny. „Zabierają pracę”, „deprawują dzieci” – z takimi hasłami można się spotkać przede wszystkim w krajach, gdzie procent imigrantów jest bardzo wysoki.

Cytując Appaduraia, „mniejszości (...) zacierają granice między „nimi” i „nami”, między tu i tam, tym co, w środku, i tym, co na zewnątrz (...) Potrzebujemy w naszych przestrzeniach narodowych grup mniejszych – choćby po to, by sprzątały nasze latryny i walczyły w naszych wojnach” (Appadurai, 2009, s. 49–50). Nie można jednak całkowicie zgodzić się z autorem w kwestii powstania mniejszości. Twierdzi on bowiem, że nie wytwarzają się same, są konstruowane przez rządzących i obywateli. Co można stwierdzić z całą stanowczością to, że znaczenie, jakie określa ten znak semiotyczny, przypisujemy mu sami. Przez co nie jest ono stałe, lecz płynne jak twierdzenia ludzi, którzy powołują je do życia.

W rozważaniach nad *Innym* należy zwrócić uwagę na fakt, iż konstituowanie go przebiega, jak pisze Appadurai, „za pośrednictwem dynamiki stereotypizowania” (Appadurai, 2009, s. 56). Jest on bezimiennym przedmiotem, który zdaje się funkcjonować gdzieś poza przestrzenią społeczną podmiotu, czyli poza Ja. *Inny* jest bytem przez dystans, z jakim Ja do niego podchodzi, bez tożsamości, bez korzeni, bez historii. W takim wypadku człowiek pragnie narzucić mu swoją sieć znaczeń. Gdy już „o nich wie” w dalszym ciągu rezerwuje atrybut kulturowości wyłącznie dla siebie. Obcość zawsze wzbudza w Ja niepokój, zagubienie. Perspektywa niewiadomej przyszłości jest najbardziej niekomfortowym stanem w życiu Ja. Kontakt z *Innym* jest determinantem redefiniowania tożsamości. Chwiejność wartości, fragmentaryzacja życia, brak stabilności konstituują kondycję współczesnej jednostki. Obserwowanie Obcego w codziennej rzeczywistości, kontakt z nim nie jest wyłącznie atrybutem współczesności. Społeczeństwa homogeniczne, jednolite narodowe tożsamości to mit. *Inny* mógł być wcześniej nieuświadomiony ze względu na ciągły dialog z Ja, natomiast jego odmienność od zawsze stanowiła element danego społeczeństwa. Doskonale ujmuje to Bauman pisząc, że „Europa to nieustanny *work in progress*, laboratorium życia z *Innym* i dla *Innego*” (Bauman 2011, s. 13). Zwraca on również uwagę, iż Europa zawsze była przestrzenią różnorodności, jest więc zobligowana do pokojowego rozwiązania obecnego doświadczenia związanego z niezliczonymi „wyspami inności”. Relacje z innością wzbogacają świat o nowe kulturowe empirie. Jak już wspomniano wcześniej, jednostka posiada dowolność w wybieraniu odpowiadających jej pierwiastków z niezliczonej ilości form kulturowych. Transkulturowa wymiana, atrakcyjna dla humanisty, może stać się zarzewiem wewnętrznych rozterek Ja. W miarę jak obce poglądy stają się znajome, to dotychczasowe sposoby życia przeradzają się w przekonania odległe.

Wobec sytuacji różnorodności, w jakiej się obecnie znajduje się kontynent europejski godzi się pozwolić na mieszanie się różnych dyskursów i czerpanie z dobrodziejstw tygla kulturowego, jakim jest Europa. Stanowi ona bowiem dom dla wielu tułaczy, nomadów, turystów, szukających domu podróżników, którzy nie rzadko tworzą w nowych dla siebie społeczeństwach diaspory.

## Diaspora i transnarodowość

Diaspora jest stanem, w którym dana grupa kulturowa jest rozrzucona na terytorium różnych państw, szczególnie w przypadku ludów semickich można mówić

o rozproszeniu globalnym. Etymologia słowa odsyła nas do starożytnej Grecji (*sepiro* – rozsiewać, *dia* – nad). Początkowo odnosiło się do deportacji Żydów z Palestyny po inwazjach Asyryjczyków (721 r. p.n.e.) i Babilończyków (587 r. p.n.e.). Bardzo długo termin ten wiązano z rozproszeniem Żydów i starożytnych Greków w świecie antycznym. Później, w czasach nowożytnych, nabierał on znaczenia bardziej uniwersalnego i obecnie jest używany do określenia wszystkich etnicznych grup mieszkających poza granicami własnego kraju.

Społeczeństwa organizowały się w taki układ kulturowy z powodu zróżnicowanych przyczyn (Eller, 2012, s. 445):

- » wygnania z ojczystej ziemi (np. Żydzi);
- » w wyniku praktyk niewolniczych, czyli handlu ludźmi (np. Afrykanie);
- » w wyniku dobrowolnej migracji zarobkowej lub spowodowanej sytuacją polityczno-ekonomiczną w swoim kraju (np. Polacy, Czeczeni);
- » w wyniku ustanowienia granic politycznych, które dzielą określone plemię (praktyki kolonialne).

Eller suponuje, że właściwie wszystkie zbiorowości ludzkie są w jakimś stopniu diasporyczne. Przypuszczenie wydaje się słuszne. Powszechność mobilności, dostępność środków transportu przyczyniła się do migracji na skalę globalną. Przedstawiciele różnych grup kulturowych podlegają ciągłej relokacji. Z perspektywy antropologicznej zjawisko tworzenia społeczności diasporycznych sugeruje, że badanie lokalnych społeczeństw w izolacji należy już raczej do przeszłości. Znaczenie i rola diaspor w określonym kraju zależą od jej organizacji i terytorialnego skupienia. Podstawową rolę w jej zorganizowaniu odgrywają:

- » kultywowanie własnych tradycji,
- » utrzymywanie społecznych kontaktów pomiędzy członkami diaspory,
- » nauczanie języka ojczystego,
- » praktykowanie religii i świąt,
- » zachowanie kuchni narodowej,
- » własne media (wydawnictwa, audycje radiowe i telewizyjne) i inne.

Grupy diasporyczne bardzo często kultywują swoją tradycję. W domach imigrantów nadal rozmawia się w języku ojczystym, obchodzi święta zgodnie z rodzimą tradycją. W prywatnej sferze życia przesiedleńcy zdają się egzystować tak, jakby byli w swoim kraju. Wewnętrzne prawa społeczności, dotyczące obrządków religijnych, zawierania mieszanych małżeństw, traktowania kobiet, sposobu wychowania dzieci są w dalszym ciągu aktualne. Obserwujemy więc *zjawisko kultury w kulturze*. Diasporę charakteryzują pewne określone cechy, które jasno sprecyzował James Clifford różniąc: „historię rozproszenia, mity/wspomnienia ojczyzny, wyobcowanie w kraju przyjmującym, pragnienie ostatecznego powrotu, nieustające wspieranie ojczyzny oraz zbiorową tożsamość w istotny sposób zdefiniowaną przez te relacje” (Clifford, 1994, s. 305).

Transnarodowość, czyli połączenie przedstawicieli grup kulturowych rozprzeszczynionych po świecie oraz powiązanie ich z jednostkami pozostającymi w ojczyźnie, jest jedną z cech charakterystycznych diaspory. Podejmując się badań w zakresie transnarodowości, diagnozuje się morfologię społeczną, formę świadomości i odtwarzania kulturowego, a także transfer kapitału i polityczne zaangażowanie. Według Castellsa

to nowe technologie takie jak massmedia (w szczególności Internet), przyczyniły się do powstania zjawiska transnarodowości, umacniają one bowiem tradycyjne wzory kulturowe i społeczne. Współcześnie rozmowa telefoniczna jest możliwa za pomocą różnych form telekomunikacyjnych. Prym w tej dziedzinie wiedzie Skype oraz pozostałe internetowe komunikatory, a także sieć punktów usługowych, z których za niewielkie pieniądze można rozmawiać z ludźmi mieszkającymi w różnych częściach świata. Częsty kontakt imigranta z rodziną w Sierra Leone nie stanowi dziś problemu. „osobisty kontakt w czasie rzeczywistym, który umożliwia międzynarodowe sieci telefoniczne, przyczynia się do przekształcenia codziennego życia rzeszy imigrantów” (Vertovec, 2012, s. 65). Życie z dala od siebie nie oznacza obecnie zerwania kontaktu. Rodziny mogą kontaktować się ze sobą w każdej chwili i brać udział w życiu rodzinnym prawie tak, jakby były razem w domu.

Współczesne przemieszczenia na całym świecie, także w Europie Środkowo--Wschodniej, zwykle mają charakter okresowy, cyrkulacyjny. Wytworzyła się m.in. w związku z tym transnarodowa przestrzeń społeczna (transnational social space) (Faist, 2000), na którą składają się podtrzymywane więzi o charakterze społecznym i symbolicznym. Według Thomasa Faista pojęcia takie jak ponadnarodowa przestrzeń społeczna (*transnational social spaces*), międzynarodowe obszary społeczne (*transnational social fields*) lub ponadnarodowe formacje społeczne (*transnational social formations*) odnoszą się do zaistniałych więzi pomiędzy geograficznie mobilnymi osobami, sieciami i organizacjami przebiegającymi poprzez granice wielu państw. W niej mają miejsce także relacje i więzi rodzinne o ponadterytorialnym charakterze – odbywają się nie w miejscu (*place*), ale w przestrzeni (*space*).

Transnarodowa przestrzeń społeczna rozszerza się ponad geograficzne granice, pomiędzy którymi migranci przemieszczają się. Transnarodową przestrzeń społeczną charakteryzują:

- » więzi o charakterze społecznym i symbolicznym oraz ich treści;
- » adaptacja i akceptacja życia w dwóch światach przy równoczesnej działalności na rzecz obu krajów;
- » dynamika procesu, gdyż następuje w nim akumulacja różnych kapitałów i ich skutków;
- » relacje i więzi rodzinne mające charakter ponadterytorialny – odbywają się nie w miejscu (*place*), ale w przestrzeni (*space*).
- » konstruowanie tożsamości w oparciu o doświadczenia wynikające z funkcjonowania migrantów w więcej niż jednym kraju.

Transnarodowość rozumie się tutaj jako proces, w ramach którego imigranci tak tworzą, jak i podtrzymują zróżnicowane kontakty funkcjonując przynajmniej w dwóch krajach.

Jakie znaczenie ma transnarodowość dla dzisiejszego świata? Steven Vertovec sugeruje, że jest to „skrót dla kilku procesów kulturowej interpretacji kulturowego łączenia różnych elementów, często kojarzone jest z płynnością wytwarzanych stylów, instytucji społecznych i codziennych praktyk” (Vertovec, 2012, s. 7). Opiswane elementy wyróżnia się jako pojęcia synkretyzmu, kreolizacji, bricolage’u, kulturowej translacji. Proces transnarodowości najczęściej możemy skonstatować w takich dziedzinach jak film, muzyka, styl ubioru. Młodzi ludzie, wychowani na granicy dwóch światów, czerpiący

inspiracje jednocześnie z kultury przodków i kultury nowego dla nich kraju, kształtują nowy styl, nie tylko w muzyce czy modzie, ale i we własnej tożsamości. Hybrydowość współczesnej kultury stała się popularna. Nie szokują nas już połączenia ludowej muzyki afrykańskiej z muzyką pop. Nie wzbudza w nas zdziwienia dziewczyna ubrana w chimar<sup>1</sup>, obcisłe dzinsy i buty na obcasie.

W tym miejscu należy wspomnieć, iż kobiety, zwłaszcza z obszarów kulturowych, w których ich prawa są ograniczone, poprzez udział w nowej kulturze stają się coraz bardziej wyemancypowane. W szeregu przypadków to one stają się żywicielkami rodziny na obczyźnie. Status kobiet podlega zmianie. Oczywiście jest to proces długotrwały, zwłaszcza przy restrykcyjnym odtwarzaniu tradycyjnej kultury. Rodzi się świadomość, że można żyć inaczej, ale jest ona czasami hamowana przez członków rodziny, szczególnie płci męskiej. Mężczyźni bardziej niż kobiety wyrażają chęć, a wręcz obowiązek do podtrzymywania tradycyjnych wzorów społecznych. Kobiety natomiast są bardziej zaangażowane w procesy adaptacyjne, a co za tym idzie w uczestnictwo w życiu kraju przyjmującego.

Uczestnicy procesu transnarodowego zdobywają pewne określone umiejętności, które Koehn i Rosenau nazwali kompetencjami transnarodowymi i rozróżnili na (*Vertovec, 2012, s. 79*):

- » kompetencja analityczna – przyswojenie przekonań i wartości danej kultury;
- » kompetencje emocjonalna – bycie otwartym na inne kultury; zainteresowanie Innym i jego kulturą;
- » kompetencja kreatywna – czerpanie inspiracji z różnorodnych źródeł; zdolność kooperacji i formułowania nowatorskich, transnarodowych rozwiązań;
- » kompetencja behawioralna: zdolności komunikacyjne – biegła znajomość obcego języka; umiejętność translacji i korzystania z usług tłumacza; umiejętność odczytywania kodów pozawerbalnych, komunikatów kulturowych danej kultury, a także zdolność do nawiązywania dialogu i rozwiązywania komunikacyjnych nieporozumień;
- » funkcjonalna zręczność – nawiązywanie relacji z ludźmi, podtrzymywanie ich; zdolność do dostosowania swojego zrozumienia, wrażliwości podczas transnarodowych interakcji; umiejętność przezwyciężania problemów, konfliktów niezależnie od ich charakteru (np. globalnego czy lokalnego).

Transnarodowość, a co za tym idzie kompetencje transnarodowe nie funkcjonują poza takimi pojęciami jak translacja, kreolizacja itd. Kolejnym z terminów, które współbrzmia z transnarodowością jest wielokulturowość. Nadmieniony model społeczny jest wynikiem procesów migracyjnych i praktyk transnarodowych, które bezustannie wprowadzają do krajów przyjmujących wiele form różnorodności. Wielokulturowość we współczesnym świecie stała się naturalna, nie rzucająca się w oczy. Fakt ten, choć powszechnie znany, nie jest do zaakceptowania przez wszystkich. O ile w wielu środowiskach w wielokulturowości dostrzega się przyszłość, o tyle w innych widzi się zagrożenie dla narodowej tożsamości, życia społecznego, tradycji, a także dla rynku pracy.

---

<sup>1</sup> Element stroju muzułmanki okrywający jej włosy, szyję i dekolt.

## Centrum i peryferie

Procesy globalizacji spowodowały, że coraz mocniej doświadczamy kurczenia się przestrzeni. Otwierane są kolejne granice: międzypaństwowe, gospodarcze, komunikacyjne i wirtualne. Jeśli potraktujemy te zmiany w kategoriach konkretnego czasu społecznego, o którym pisze Immanuel Wallerstein, to adekwatnie do niego można zauważyć tworzenie się przestrzeni społecznej, w której poruszamy się na miarę umiejętności, możliwości i potrzeb.

Dyskurs centralności i marginalności towarzyszy pojęciu etniczności nieustannie. Europę Zachodnią percypuje się jako „centrum” – idee, nauki, normy, wartości itp. W odniesieniu do „centrum” zawsze pojawiają się „peryferie”, w tym zestawieniu o pejoratywnym znaczeniu. *Inny* nierzadko jest „marginalizowany” i spychany na obrzeża. „Dychotomiczny układ centrum/periferie, leżący u podwalin nowoczesności, która aby ustanowić swą tożsamość i hegemonię, potrzebowała radykalnej inności jako przedmiotu poznania” (*Kołodziejczyk, 2002, s. 26*).

Mapy z wyróżnionymi granicami państw są praktyką współczesną. Dawne mapy miały charakter lokalny lub wskazujący kierunek podróży (drogi pomiędzy miastami, punkty orientacyjne). Ówczesne mapy przedstawiały ogólne pojęcie świata, z centrum ulokowanym w ośrodku władzy. W XV wieku zaakceptowano teorie, że Ziemia jest okrągła i rozpoczęto stosowanie nowych technik nanoszenia krzywej na płaszczyznę. Świat zaistniał na mapach jako całość, a zintensyfikowane podróże odkrywców pozwoliły na zlokalizowanie państw i plemion. W okresie XVIII wieku pojawiały się mapy przedstawiające świat podzielony na terytoria z klarownie określonymi granicami państw. Wiek XIX przyniósł szerszą dostępność map, przede wszystkim na skutek wynalezienia nowych technik druku. Jerzy Koch odnosząc się do kontekstu historii literatury jako „mapowania”, zwraca uwagę na postać „kartografa-twórcy, który nasycił schemat informacjami, a ten, kto ogląda mapę, odbiera je. Przekazanie wielości danych jest możliwe dzięki sprawności mapującego kartografa i czytelnika posługującego się mapą, i odbywa się dzięki wiedzy, którą obaj dysponują o świecie rzeczywistym i o świecie odwzorowujących je schematów i symboli” (*Koch, 2012, s. 29*). Powszechny dostęp do map wpłynął na kształtowanie świadomości własnego państwa, ale i jego relacji z resztą świata. Mapa podzielona na państwa narodowe stała się standardem i funkcjonuje obecnie. Kula ziemską zaistniała jako zorganizowany system państw.

Geert Hofstede chcąc odnieść się do pojęcia centrum przytacza sytuację ze swoich wyjazdów: „w czasie swoich podróży po różnych kontynentach kupiłem trzy mapy świata. Wszystkie trzy były walcowatym odwzorowaniem kartograficznym kuli ziemskiej. Pierwsza z nich miała klasyczny układ; Europa i Afryka znajdowały się w środku, Ameryki na zachodzie, a Azja na wschodzie – »wschód« i »zachód« były zdefiniowane w europocentrycznego punktu widzenia. W centrum drugiej mapy, którą kupiłem na Hawajach, znajdował się Ocean Spokojny, po lewej stronie były Azja i Afryka, wysoko w lewym górnym rogu znajdowała się mała Europa, a po prawej stronie były obie Ameryki. Z perspektywy Hawajów zachód leży na wschodzie, a wschód na zachodzie! Trzecia mapa, kupiona w Nowej Zelandii, była podobna do tej hawajskiej, lecz wszystko było na niej odwrócone do góry nogami: południe było na górze, północ na dole. Która z tych map była prawdziwa? Oczywiście wszystkie trzy! Ziemia jest kulista i każde miejsce na jej powierzchni

można uznać za środek. Wszyscy ludzie uważają swój kraj za centrum świata. Chińczycy mówią o Chinach, że są »Królestwem Środka« (*zhongguo*), podobnie nazywali swój kraj starożytni Skandynawowie (*midgaard*). Wydaje mi się, że również współcześnie większość obywateli, polityków i naukowców z poszczególnych krajów uważa w głębi serca, że ich kraj jest centrum i zachowują się zgodnie z tym przekonaniem” (*Hofstede, 2000, s. 31*) obniżając rangę innym krajom i uznając siebie za wzór do naśladowania.

Perspektywę centrum można uznać za przemieszczającą, cytując za Wojciechem Bursztą jest to *centrum wędrujące*. Przede wszystkim można je zaobserwować w kontekście kultury popularnej. Presja mediów rozstrzyga, gdzie w określonym czasie znajduje się centrum. Media poprzez dobór materiału określają, w którą stronę mamy patrzeć, gdzie teraz dzieje się historia. Z dnia na dzień dowiadujemy się, że raz jesteśmy w centrum, a raz na peryferiach. Centra wędrujące określić można mianem *centrum sezonowym*, póki trwa sezon dane miejsce jest środkiem „najważniejszych” wydarzeń. Doskonałym przykładem były mistrzostwa Europy w piłce nożnej, które miały miejsce w Polsce i na Ukrainie w 2012 roku. Burszta przywołuje tu również przykład festiwali filmowych, podczas ich trwania takie miejsca jak Berlin, Cannes, Los Angeles wyznaczają dominujące trendy, przede wszystkim w modzie szeroko pojmowanej. Modzie na określone marki odzieżowe, style ubierania, ale także trendy dotyczące kuchni, filmy tzw. *must watch*, rodzaj muzyki lub konkretny zespół oraz na całościowo pojmowany sposób/styl życia.

Istnieje przekonanie o przyszłości, w której pojawi się jedno centrum kulturowe, „w której świat ludzi zintegruje się i na bazie globalizmu utworzy jedną wielką kulturę” (*Eller, 2012, s. 518*). Teoria „globalnej wioski” już od dawna funkcjonuje w świecie. Globalizacja handlu, mediów, technologii stała się już faktem, ale czy perspektywa jednej, światowej kultury jest realna.

Powtarzając za G.Ch. Spivak, w rzeczywistości nie ma takiego miejsca, które można by nazwać Centrum. Jest ono tworzone w odniesieniu do własnej marginalności. Jednak wskazać należy, że naukowy, kulturowy obraz świata formował się w okresie rozwoju technologicznego Zachodu. W związku z cywilizacyjnym zaawansowaniem Zachód stał się punktem odniesienia dla wielu krajów. Dyktował zasady moralne, sposoby myślenia, zachowania, postrzegania czasu, koncepcji grzechu, szczęścia. Nic więc dziwnego, że do powszechnego użytku weszła sentencja *the West and the Rest*, która wyraźnie oddawała podział świata na centrum i peryferie. Antropologię absorbowały peryferia, przede wszystkim ze względu na niewielką wiedzę, jaką dysponowali o nich naukowcy. Ponadto upatrywano w nich większego niż za Zachodzie zróżnicowania konwencji kulturowych. Malinowskiemu, Radcliffe Brownowi, Lévi-Straussowi oraz wielu innym badaczom zawdzięczamy opracowanie społeczeństw peryferyjnych, dla których one same stanowiły środek świata. Wydarzenia XX wieku przyczyniły się do migracji członków peryferii na Zachód. Wzrastająca ich liczba doprowadziła do ich wtopienia się w obraz europejskich i północnoamerykańskich populacji, tworząc tym samym mniejszości etniczne. Burszta za Tzvetanem Todorovem sprecyzował typy współczesnych podróżników, aby wskazać ten, który jest najbliższy dialogowi międzykulturowemu (*Burszta, 1995, s. 137-138*):

- » asymilator: typ definiujący inne kultury poprzez odstępstwo od wzorca, którego nosicielem jest on sam;



- » spekulant: typ potrafiący szybko odnaleźć się w nowej kulturze, uczący się nowych wartości, norm i języka. Zdobytą wiedzę wykorzystuje dla zaspokojenia własnych potrzeb i celów;
- » turysta: lubi podziwiać wytwory obcej kultury, ale nie pragnie kontaktu z jej przedstawicielami;
- » impresjonista: często jest również turystą; kolekcjoner wspomnień; poszukuje różnorodnych doświadczeń; zauważa przedmioty i ludzi, jeżeli są narzędziem do realizacji własnej projekcji;
- » asymilant: pasażer z biletem w jedną stronę; imigrant;
- » egzotyczny: lubi być odmieńcem wśród innych kultur, bada je tak długo, dopóki się nie znudzą;
- » wygnaniec: typ sytuujący się gdzieś między imigrantem a turystą; mieszka na obczyźnie, ale stroni od asymilacji; godzi się być outsiderem; definiuje go nie przynależność;
- » alegorysta: pod przykrywką rozmowy o Innym i jego kulturze próbuje rozmawiać o kwestiach ważnych dla niego;
- » rozczarowany: nie odczuwa potrzeby podróżowania i poznawania innych kultur; uważa, że i bez tego można być mądrym człowiekiem;
- » filozof: dokonuje podróży filozoficznych i naukowych.

Jak pisze autor, „kultury dotąd peryferyjne przemówiły własnym głosem i przybyły w skali masowej do kultury centrum – najpierw z jej aprobatą, potem nieproszone. I jest to proces ciągły. (...) W miejsce kultury zjawia się Inność względnie Obcość” (*Burszta, 2012, s. 135*).

## Etniczność i jej znaczenie w dyskursie Innego

W rozważaniach nad dyskursem związanym z kategorią Innego, jego funkcjonowania w europejskich społeczeństwach, istotne jest przywołanie pojęcia – etniczności, którą określa się jako wspólnotę norm, wartości i praktyk kulturowych. Zestaw elementów określających etniczność jest formowany w kontekstach historycznych, politycznych i społecznych określonej grupy, zwanej dalej etniczną. Rasa i etniczność to terminy powszechnie ze sobą kojarzone. Wspólny mianownik powyższych terminów to fakt, iż dzielą one grupy ludzi na kategorie i są pojęciami społecznymi. Rasa, teoretycznie dzieli ludzi na podstawie cech fizycznych, natomiast etniczność w kontekście cech kulturowych, behawioralnych.

Etniczność wspiera poczucie przynależności, tak potrzebne człowiekowi z racji jego stadności, potrzeby uczestnictwa w grupie, bycia jej częścią. Jest pojęciem związanym z procesem samoidentyfikacji, samookreślenia, więc również z kształtowaniem własnej tożsamości. „Etniczność – jak pisze Barker – kształtuje się poprzez sposób, w jaki mówimy o tożsamościach grupowych i identyfikujemy się ze znakami i symbolami, które ją ustanawiają” (*Barker, 2006, s. 285*). Max Weber pisał, iż jest to podobieństwo zewnętrznego habitusu, niekoniecznie jednak wspólnotom krwi, pochodzenia czy koloru skóry. Jak słusznie zauważa Hall jest to także próba uniknięcia skojarzeń

rasistowskich. Huxley i Haddon wprowadzając pojęcie grupy etnicznej odwołali się do starożytnego, terminu *ethnos*, czyli lud, naród. Jest to jednak pojęcie nieo określone, bowiem *ethnos* to czasami plemię, niekiedy jednostka polityczna, a czasem większe ugrupowanie” (Huxley & Haddon, 1935, s. 31). Morfem zaczerpnięto, tworząc angielskie słowo *ethnicity* na określenie etniczności oraz *ethnic group* dla nazwania grup etnicznych. Andrew Greeley wyróżnił cechy takiej grupy (Greeley, 1971, s. 120–121):

1. świadomość wspólnoty pochodzenia;
2. koncentracja terytorialna; redukcja kontaktu z innymi;
3. uznawanie tych samych ideałów i wartości;
4. poczucie prześladowania przez członków innych grup etnicznych, które nie dzielają tych samych wartości;
5. podejrzliwość w stosunku do obcych, osób z poza grupy; znikoma wiedza na ich temat;
6. postrzeganie siebie jako wyznacznika dla innych grup; postrzeganie swojej grupy jako tej, która nadaje rytm całej rzeczywistości.

Analizując wyszczególnione przez Greeleya cechy, można zauważyć dużą ich zbieżność z elementami określającymi nacjonalizm. Zdarza się, że w grupach etnicznych panuje *endogamia*, nie uznaje się zawierania małżeństw z członkami innych grup. Społeczność etniczna dąży więc w tym przypadku do homogeniczności. Należy jednak pamiętać, że grupy etniczne nie są tożsame z grupami kulturowymi. Problem ze zdefiniowaniem etniczności i grup etnicznych częściowo klaruje sprowadzenie nadmienionych pojęć do dwóch zagadnień: kultury grupy i jej granic. Można je uzupełnić o elementy kultury występujące jako znaki, emblematy, flagi, plakietki symbolizujące członkostwo w danej grupie, a w wypadku ich braku ekskluzję. Noszenie takich symboli daje członkom grupy poczucie jedności, solidarności i choć etniczność nie zakłada, jak rasizm czy nacjonalizm, hierarchiczności, dzielenia na lepszych i gorszych, w rzeczywistości efekt działań grup etnicznych jest taki sam, następuje automatyczna segregacja. Ostatecznie w etniczności chodzi o udowodnienie tego, kto jest lepszy. Przy czym nie bez znaczenia są tu zasoby, którymi dysponuje obszar, na którym grupa etniczna się znajduje.

Grupy mogą być nader zróżnicowane wewnętrznie, dlatego warto wyróżnić za Thomasem Eriksenem typy stosunków etnicznych (Eriksen, 2002, s. 14–15):

1. mniejszości etniczne zamieszkujące metropolie;
2. ludy rdzenne, autochtoni;
3. protonarody, czyli grupy, które uważają, że mają prawo do własnego państwa narodowego;
4. grupy etniczne w społeczeństwach wielokulturowych;
5. mniejszości postniewolnicze.

Przykładem pierwszej grupy są Romowie w Polsce, natomiast najbardziej znanym exemplum protonarodu są Palestyńczycy, walczący od lat o uznanie ich państwowości. Analogiczną do powyższej analizę przedstawili również Ted Robert Gurr i Barbara Harff, dzieląc grupy etniczne na następujące typy (Gurr & Harff, 1994, s. 15–23):

1. etnonacjoniści: stosunkowo duże, zogniskowane lokalnie, zamieszkujące obszar jednego państwa lub kilku graniczących. Celem ich jest uzyskanie odrębnej państwowości;

2. ludy autochtoniczne: rdzenna ludność obszarów podbitych lub skolonizowanych;
3. lokalni pretendenci: aspiracją takiej grupy jest akces do rządów centralnych państwa, w którym zamieszkują;
4. etnoklasy: grupy odrębne kulturowo, mniejszości zajmujące określone warstwy społeczne.

Zasadniczość twierdzenia, iż różnica kulturowa nie generuje etniczności samoczynnie, zostaje potwierdzona poprzez kolejne teorie i wyróżnienia grup etnicznych. Co ważne, nie możemy zapomnieć, że grupy etniczne z definicji przebywają w wielokulturowych przestrzeniach społecznych, w których bytowanie przeważnie wiąże się z nierównościami.

## Reprezentacja podejścia do rasy i etniczności. Stereotypizacja

Rozważania nad wspólnotami etnicznymi i narodowymi funkcjonującymi w diasporach są zintegrowane ze sposobami ich reprezentacji, na ogół związanej ze zjawiskiem stereotypizacji. W świadomości zbiorowej obywateli danego państwa utrwała się, jak określa to Lippman (który wprowadził pojęcie stereotypu), model stereotypów, który odzwierciedla pozycję narodu w świecie, jej historię, wartości, a także, a może przede wszystkim, jest skróconym opisem rzeczywistości. Stereotyp jest również projekcją dotyczącą postawy wobec Innych. Odróżnienie swoich i obcych sprzyja przetrwaniu populacji, zwiększa jej sprawność w walce i przyspiesza proces ewolucji” (*Błuszkowski, 2005, s. 15*) jak zauważa Jan Błuszkowski. Sposoby takiego rozróżniania, jak już wielokrotnie wspomniano w tej pracy, mają charakter kulturowy. Określają to, co dla „nich”, Obcych jest reprezentatywne, dzięki czemu „my” możemy wyznaczyć granicę między „nami” i „nimi”. Adam Schaff w kontekście psychologicznym określił stereotypy mianem schematów, które uzależnione są od kodu kulturowego dominującego w określonym państwie. To on właśnie wpływa na poznanie, przede wszystkim za pomocą języka, którego rolę Schaff określa w odwołaniu do hipotezy Sapira – Whorfa, pisząc, iż „stereotypy są zawsze werbalne, gdyż występują zawsze jako treść jakiegoś słowa czy wyrazu” (*Schaff, 1981, s. 36*).

Zjawisko tożsamości, które jest nieodłącznie związane ze stereotypizacją, kojarzy się z spostrzeganiem własnego narodu przez pryzmat tego, co dla niego typowe, co odróżnia go od innych wspólnot narodowych. Autostereotyp jest więc obrazem własnej grupy, wyodrębnieniem jej cech wspólnych. Jest wyobrażeniem, „w którym odtwarzamy i chronimy swoją tożsamość” (*Schaff, 1981, s. 117*). Heterostereotypem natomiast nazywamy odzwierciedlenie innych narodów. Zaniecki wyróżnił szereg kryteriów autoidentyfikacji narodowej: percypowanie wspólnoty jako narodu; rozpatrywanie go jako wspólnoty o kolektywnej kulturze narodowej, wspólnym pochodzeniu; ustalenie autostereotypu; przywiązanie do własności narodu, kultu bohaterów narodowych i wspólnej przeszłości. W schemacie tym uwikłane są ponadto pierwiastki emocjonalne i wartościujące, w autostereotypie występuje gloryfikacja własnego narodu, a w heterostereotypie – często dyskryminacja innych narodów.

Warto pamiętać, iż stereotyp jest poglądem zbiorowym, często nieprawdziwym, trudnym do zmiany. Podłożem stereotypu jest w głównej mierze niewiedza i fałszywe przekonanie. Jak słusznie zauważył Jerzy Bartmiński to „widzenie utrwalone społecznie, jest ze swej natury antropocentryczne i etnocentryczne, oparte na zasadzie »człowiek miarą« (*homo mensura*)” (Bartmiński, 1998).

Strategia dyskursu kolonialnego opierała się głównie na stereotypach. Na Zachodzie przedstawiono osoby niebiałe jako źródło wszelkiego zła, problemów, zdychotomizowano świat na centrum i peryferie. Homi Bhabha zwrócił uwagę na „proces dwuznaczności”, który postrzega jako fundamentalny dla stereotypu kolonialnego. „Funkcjonuje on właśnie dzięki sile dwuznaczności: siła ta zapewnia powtarzalność stereotypu w zmieniających się kontekstach dyskursywnych i historycznych., steruje stosowanymi w stereotypie strategiami indywidualizowania i marginalizowania, a także wytwarza efekt opartej na prawdopodobieństwie prawdy oraz przewidywalności, które – w stereotypie – zawsze stanowią pewien nadmiar wobec tego, co można udowodnić empirycznie lub wywieść logicznie” (Bhabha, 2010, s. 57). Inność, która jest ową dwuznacznością w przedmiocie narracji kolonialnej, stanowi źródło drwin.

Podjmując temat reprezentacji podejścia do inności, nie sposób nie wspomnieć o etnocentryzmie, europocentryzmie, ksenofobii. Pierwszy termin jest inklinacją do postrzegania świata poprzez filtry kulturowe, których jesteśmy nauczeni. Drugi, charakterystyczny dla ery kolonializmu jest przeświadczeniem o wyższości kultury europejskiej nad innymi obszarami kulturowymi. Ksenofobia natomiast jest postawą wyrażającą niechęć, awersję i strach w stosunku do obcych. Źródłem takiego podejścia jest często bezrefleksyjne przyjmowanie stereotypów etnicznych. Wszystkie podejścia cechuje stawianie swojej grupy w pozycji nadrzędnej wobec odrębnych wspólnot. Permanentnie uprzedmiotawiają one pozostałe jednostki bądź ugrupowania.

## Podsumowanie

W przedłożonym artykule starano się zaprezentować możliwie obiektywne przedstawienie znaczenia diasporyczności i transnarodowości wraz z pojęciami, które są nieodłącznie związane z rozważaniami nad *diaspo-trans* dyskursem. Podstawę teoretyczną może tu stanowić dodatkowo wyodrębnienie korzyści wynikających z różnorodności kulturowej Ulfa Hannerza (Hannerz, 2006, s. 90–100):

- » prawo do własnej kultury (argument etyczny) – jednostki, plemiona i narody posiadają prawo do prywatnej, lokalnej kultury i tożsamości etniczno-narodowej (nie oznacza to jednak zawsze porozumienia w aspekcie określonej kultury);
- » kultura i ekologia (argument ekologiczny) – osiedlanie się w niszach ekologicznych;
- » różnica jako opór (argument ideologiczny) – sprzeciw wobec dominującej kultury Zachodu, jej presji politycznej i ekonomicznej. Co więcej, „choć globalizacja wciąż podlega wpływom Zachodu, nie można jej dłużej traktować w kategoriach jednostronnego imperializmu” (Beck & Giddens & Lash, 2009, s. 130);
- » czerpanie przyjemności z różnorodności (argument estetyczny) – na bogactwo kulturowe ludzkości składają się różnorodne kultury, których doświadczanie

dostarcza pozytywnych odczuć estetycznych, kulinarnych, muzycznych, literackich itd.;

- » twórcze konfrontacje (argument antropologiczny) – dostęp do wielu linii rozumowania, różnych perspektyw procentuje „twórczym procesem kulturowym”;
- » korzystanie z innych kultur (argument bezpieczeństwa) – poza wyżej wymienioną sferą mikro istnieje również obszar makro walorów różnorodności kulturowej, w którym może być ona „traktowana jako swego rodzaju rezerwa ulepszeń i alternatyw do tego, co w określonym czasie jest bezpośrednio dostępne w naszej własnej kulturze, jak również zbiór potencjalnych rozwiązań problemów” (Beck & Giddens & Lash, 2009, s. 130).

Niemal wszystkie argumenty zaprezentowane przez Hannerza zostały uwzględnione w przedłożonych tu rozważaniach. Scharakteryzowano tu prawo do własnej kultury, wspomniano o różnicach jako oporze oraz korzystaniu, czerpaniu z różnic i różnorodności na podstawie konkretnych teorii, przykładów z życia codziennego oraz życia poszczególnych jednostek czy historii narodów. Podkreślić należy również znaczenie zmiany środowiska kulturowego w dwóch formach jej realizacji: diasporyczności oraz transnarodowości. Różnorodność kulturowa na obszarze swojego państwa może stanowić dla jednostki namiastkę podróży, chęci oderwania się o tego, co znane, możliwość spojrzenia na rodzimą kulturę z dystansu. Okresowa zmiana środowiska może stać się determinantem otwartości na „inność”, podjęcia próby wzięcia udziału w aktywnej komunikacji międzykulturowej (twarzą w twarz nie za pomocą wytworów kultury jak muzyka lub innych nośników informacji). Efektem emigracji jest także zmiana środowiska, choć nie zawsze jest ona dobrowolna, dlatego jest niejednokrotnie kojarzona pejoratywnie i z perspektywy emigranta początkowo przynosząca wiele problemów. Jak stwierdza Grzybowski za A. Krause „heterodoksyjność ponowoczesnego społeczeństwa przyczynia się do wzrostu akceptacji odmienności i różnorodności. (...) Dziś bowiem niechęć do spotkań z Innymi/Obcymi jest próżnym postulatem. Są oni obecni w każdej sytuacji” (Krause, 2000, s. 65).

Zasadniczo należy stwierdzić, iż obydwa zagadnienia – diaspora i transnarodowość – odnoszą się do partycypacji mniejszości w kulturach i społecznościach narodowych i zmieniającej się wciąż natury kultury narodowej i ponadnarodowej, a także procesu konstruowania tożsamości jednostki. W literaturze przedmiotu pojawiają się twierdzenia dotyczące problemów z budowaniem tożsamości w zróżnicowanym (przede wszystkim narodowościowo, etnicznie i religijnie) społeczeństwie, stanem zagubienia człowieka w płynnej nowoczesności. Pomija się jednak kwestię wzbogacania własnego Ja poprzez kontakt z pluralizmem kulturowym. Jak słusznie podsumował Mateusz Krycki „przepływ informacji i form materialnych może powodować rekonstrukcję tożsamości, ale nie totalną i tylko przez refleksyjne, ewentualnie intersubiektywne, postrzeganie. Aktywny obywatel – konsument nie kultywuje wzorców innych kultur, ale zgodnie z hierarchią własnych potrzeb czerpie z nich to, co jest najbardziej interesujące i adaptuje do swoich struktur poznawczych, postaw i zachowań” (Zenderowski & Cebula & Krycki, 2010, s. 370).

Wśród wielu czynników (pochodzenie, warunki ekonomiczne, stereotypy i uprzedzenia, tło historyczne narodu) przedstawionych w powyższych artykułach, które mogą determinować odrzucenie *Innego* jako elementu zbędnego i zakłócającego porządek

społeczny można odnaleźć również komponent tożsamości, który coraz częściej charakteryzuje jednostkę istniejącą w rzeczywistości wielokulturowej (zarówno alochtonów i autochtonów). Otwartość „człowieka pogranicza” (Jerzy Nikitorowicz) określa jego tożsamość w sposób dynamiczny i wielokierunkowy. Konstruowanie tożsamości to proces ciągłych wewnętrznych zmian, „opuszczenie centrum oraz wyjście na myślowe i badawcze peryferia, podjęcie próby spojrzenia z boku na kulturę dominującą” (Grzybowski, 2009, s. 109). Podstawową umiejętnością „człowieka pogranicza” jest respektowanie prawa jednostki do równych praw dla wszystkich ludzi, a także postrzeganie wielobiegunowe, mianowicie świadomość różnic, ale i podobieństw.

## Bibliografia

- Appadurai, A. (2009). *Strach przed mniejszościami, esej o geografii gniewu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barker, C. (2006). *Studia kulturowe – teoria i praktyka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bartmiński, J. (1998). Stereotypy mieszkają w języku, *Scriptores Scholarum 2/3 (19/20)*. Lublin.
- Bauman, Z. (1996). *Etyka ponowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (2011). *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Agora S.A.
- Beck, U. & Giddens, A. & Lash, S. (2009). *Modernizacja refleksyjna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bhabha, H.K. (2010). *Miejsca kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Błuszkowski, J. (2005). Stereotypy a tożsamość narodowa. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Brückner, A. (1974). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Burszta W. (1995). Postkolonializm i dekolonizacja umysłu. W: T. Szkudlarek (Red.) *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Clifford, J. (1994). Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, *Cultural Anthropology, Vol. 9, No. 3*.
- Eller, J.D. (2012). *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eriksen, T.H. (2002). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Greeley, A. (1971). *Why Can't They Be Like Us? American's White Ethnic Groups*. New York: E.P. Dutton.
- Grzybowski, P.P. (2009). *Edukacja europejska – od wielokulturowości ku międzykulturowości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Gurr, T.R. & Harff, B. (1994). *Ethnic Conflict in World Politics*. Boulder: Westview Press.
- Hannerz, U. (2006). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hofstede, G. (2000). *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Huxley, J. & Haddon A. (1935). *We Europeans: A Survey of Racial Problems*. London: Jonathan Cape.
- Koch, J. (2012). Historia literatury jako kartograf. Wybrane aspekty historiografii literackiej na przykładzie literatury południowoafrykańskiej w Polsce. W: R. Diaz-Szmidt & M. Szupejko

(Red.) *Kalejdoskop Afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku.*

Kołodziejczyk, D. (2002). Kolonialne kontury, globalne przemieszczenia, *Czas Kultury* 2 – 2002 (107).

Krause, A. (2000). *Integracyjne złudzenia ponowoczesności.* Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schaff, A. (1981). *Stereotypy a działanie ludzkie,* Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.

Vertovec S. (2012). *Transnarodowość.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Young, R.J.C. (2012). *Postkolonializm.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Zenderowski, R. & Cebula, K. & Krycki, M. (2010). *Międzynarodowe stosunki kulturalne.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

---

## **Patrycja Rozbicka**

doktor, adiunkt

Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej

Zakład Komunikacji Wizerunkowej

Uniwersytet Wrocławski

ul. Joliot-Curie 15, 50-383 Wrocław

e-mail: patrycja.rozbicka@uwr.edu.pl