

NOWY WYMIAR TOŻSAMOŚCI INDYWIDUALNEJ I SPOŁECZNEJ W EPOCE GLOBALIZACJI

WOKÓŁ DEFINICJI TOŻSAMOŚCI

Tożsamość jest terminem, który pojawia się coraz częściej w opiniach uczonych i w życiu społecznym ludzi, zwłaszcza na obszarze wielkich miast świata, ponieważ każde z nich skupia we wzrastającym stopniu ludzi pochodzących z różnych krajów i kultur, którzy legitymują się odrębną tożsamością. Pochodzenie terminu „tożsamość” jest niezwykle skromne: pochodzi od łacińskiego słowa „idem”, a więc: ten sam. Mimo to, uchwycenie istoty i znaczenia pojęcia „tożsamość”, podlegającego nieustannym zmianom i przeobrażeniom pod wpływem przemian społecznych i politycznych, jest już zadaniem trudniejszym.

Mimo wielu definicji tożsamości formułowanych przez specjalistów różnych dziedzin wiedzy o społeczeństwie, tożsamość można określić najprościej jako odwoływanie się jednostki do przynależności do własnej grupy etnicznej i żądanie traktowania siebie przez obcych jako członka tej grupy (Barth, 1969, 14). Poczucie wspólnoty grupy społecznej oznacza, że posiada ona coś, co ją łączy niezależnie od tego czy jest to realne, czy fikcyjne, silne czy słabe. Bez poczucia wspólnoty grupy trudno mówić o istnieniu kolektywu, a tym bardziej o poczuciu własnej tożsamości. Poczucie wspólnoty grupy to ważna podstawa codziennej aktywności, wokół której jednostki kształtują swoje życie i akceptują swoje miejsce w społeczeństwie, w połączeniu z takimi wartościami jak: pokrewieństwo, wspólna religia, obyczaje i wspólny język. w tym sensie, kolektywne wartości wspólnoty etnicznej określane mianem tożsamości, są czymś więcej niż sumą jego indywidualnych części (Jenkins, 2014, 134).

Tożsamość grupowa to wspólnota wartości, obyczajów, tradycji, toku myślenia, relacji społecznych, a także skali wartości i wrażliwości oraz wspólnej historii na określonym terytorium. Wszystkie te czynniki budują to, co nazywamy „tożsamością grupową”, w obrębie której wszystkie te elementy łączą się w całość, tworząc razem tożsamość etniczną (Gallo, Molina 1991, 68-69). Ponieważ poczucie tożsamości odnosi się do wszystkich podmiotów ludzkich, nosi ono znamię tożsamości społecznej (Jenkins, 2014, 18).

Tożsamość wyznacza także wzajemne sposoby i formy odróżniania jednostek i grup społecznych w ich kontakcie z innymi jednostkami i kolektywami. Wzajemna identyfikacja odmiennych kolektywów i jednostek kształtowana jest w oparciu o proces podobieństwa i różnic. To właśnie

kategorie podobieństwa i zróżnicowania stanowią dynamiczną zasadę identyfikacji jednostkowej i grupowej w życiu codziennym (tamże). Ale, zgodnie z opinią Hall (1996,44-45) na tożsamość składa się w większym stopniu zaznaczanie różnic i wykluczanie, aniżeli akcentowanie jedności lub tylko podobieństwa. Zdaniem tego samego autora, tożsamość wydaje się być ugruntowywana właśnie przez różnice. Tożsamość często stanowi podstawę identyfikacji jednostkowej i/lub grupowej głównie dzięki swej zdolności do wykluczania. Taki punkt odniesienia tożsamości jest coraz częstszy w epoce globalizacji.

Tożsamość jest zawsze weryfikowana tak pod względem zróżnicowania, jak i własnej przynależności grupowej. Takie spojrzenie na tożsamość pozwala na lepsze zrozumienie procesu kształtowania się niebezpiecznego podziału na „my”, wywołującego równocześnie pojawienie się „oni”, a więc podstawy wykluczania „obcych” (Galla, Molina, 1991,66). w przekonaniu tych samych autorów, ludzie posiadają z reguły jedną tożsamość, a jednostka nie może zmieniać swojej tożsamości, ponieważ nie może zrezygnować z siebie. Jednostka może jedynie rozszerzyć swoją tożsamość o nowe wartości i doświadczenia. Jeśli tracimy ważne elementy naszej tożsamości, jesteśmy wyalienowani w stosunku do naszej rdzennej grupy tożsamości. Utrata istotnych elementów własnej tożsamości jest dużym uszczerbkiem dla osobowości, jeśli jest to nasz własny wybór. Kiedy jednak inna tożsamość jest nam narzucana, jest to równoznaczne z agresją (tamże, 66-67).

Jednym z przykładów dobrowolnej akceptacji obcych wzorów kulturowych jeszcze przed nadejściem epoki globalizacji byli i są Żydzi rozproszeni w Europie, którzy partycypowali, a nawet czynnie uczestniczyli w rozwoju kultury kraju goszczącego, nawet w jego własnym języku, a mimo to byli nadal świadomi swojego żydowskiego pochodzenia. Jeszcze Zygmunt Freud pytał: ile żydowskości pozostało w Żydach? (Gitelman, 2012,46). Ale tożsamość żydowska nigdy nie znikła. Ta ostatnia, choć wieloraka, zmienna i często niespójna w czasie długiego przebywania Żydów w diasporach, zachowywała wciąż jeszcze swój stały rdzeń, który określa „żydowskość” normatywnie i empirycznie (tamże, 41). Świadczy o tym m.in. historia polskiego Żyda, Oswalda Rufeisena, który przyjął chrześcijaństwo i stał się zakonikiem karmelickim jeszcze przed nadejściem II wojny światowej. w okresie okupacji przyjął Kartę Volksdeutscha, ale mimo to ocalił Żydów w mieście Mir w ZSRR. Po wojnie nawrócił się raz jeszcze na chrześcijaństwo, ale w 1960 roku zażądał obywatelstwa w Izraelu na mocy Prawa Żydów do Powrotu do Ojczyzny, ponieważ etnicznie pozostał Żydem (tamże, 41-42). Tak więc Żydzi rozproszeni w licznych diasporach odpowiadają nadal charakterystyce wspólnoty etnicznej, której członkowie dzielą poczucie wspólnego pochodzenia i posiadają tożsamość opartą na wspólnej historii i religii i głoszą swoją wyjątkową pozycję jako ludzie wybrani przez Boga (tamże, 20).

Również przed nadejściem ery globalizacji konflikty ujawniły się na tych obszarach, gdzie kolonializm spowodował ogromne zróżnicowanie społeczne uprzywilejowanych warstw ludności napływowej i autochtonicznej. Dotyczy to między innymi Gwatemali w Ameryce Południowej, w której żyją do dziś niezwykle zróżnicowane, rdzenne grupy ludności indiańskiej, akcentujące stanowczo swoją odmiennność i prawo do lepszego życia. Ich sytuację i protest utrudnia fakt, że ten ostatni formułowany jest również współcześnie w języku hiszpańskim, który jest słabo znany wśród wspólnot rolniczych (Gallo, Molino, 1991, 62-63). Stanowcze zaznaczanie swojej odrębności przez wąskie grupy etniczne w okresie kolonialnym i postkolonialnym stanowiło następstwo poczucia zagrożenia własnej tożsamości w obliczu nacisku i konkurencji ludności napływowej, często współpracującej z Europejczykami i legitymującej się znacznie wyższym poziomem życia od ludności autochtonicznej.

Obniżona pozycja rdzennej ludności indiańskiej w zetknięciu z ludnością napływową o wyższym statusie społecznym, ożywia nieustannie poczucie tożsamości wydzielonych wspólnot tradycyjnych, co określane jest przez antropologa Ricardo Falla jako różne formy tożsamości Majów (Falla, 1980). w wypadku indiańskich wspólnot Gwatemali, nacisk na własną kulturę — często przekazywaną ustnie i akcentującą wielką historię Majów i inne znamiona indiańskiej tożsamości, jest formą oporu w stosunku do obcej kultury, narzucanej przez rząd i uprzywilejowane kręgi ludności napływowej. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że skupienie się tradycyjnych grup indiańskich na własnych elementach kulturowych, utrwala ich obniżoną pozycję społeczną w kraju m.in. w skutek programowego odcinania się od udziału ich dzieci w nowoczesnych ośrodkach nauczania, co zresztą uniemożliwia także brak dostatecznej znajomości języka hiszpańskiego, będącego podstawą edukacji w tym kraju. Mimo to uporczywa obrona własnej spuścizny kulturowej przez Indian Gwatemali, stanowi niemal klasyczny przykład obrony własnej tożsamości przez różne grupy ludności w epoce globalizacji.

Z podobnym poczuciem zagrożenia własnej tożsamości mamy również do czynienia w państwach europejskich. Ujawniło się ono ze strony tradycyjnych grup mniejszościowych, pod naporem elementów kultury dominującej. Taki protest autochtonicznych grup ludności afirmujących swoją własną tożsamość w państwie, obserwujemy od dawna między innymi wśród Basków w Hiszpanii, Szkotów w Wielkiej Brytanii, Bretonów we Francji czy rdzennej ludności Ulsteru w Irlandii. Być może „etniczność” stanowi najwyższą formę autoidentyfikacji wydzielonych grup społecznych, ponieważ korzenie tożsamości nie zawsze bazują na geograficznych czy ekonomicznych podstawach, lecz mają głównie podłoże antropologiczne i gnoseologiczne (Gallo, Molino, 1991, 69).

POLITYZACJA TOŻSAMOŚCI

W zasadzie, polityzacja tożsamości łączona jest nie bez przyczyny z globalizacją, ale wydaje się, że z polityzacją tożsamości, tj. zaakcentowaniem własnej odrębności i/lub nadrzędności w obliczu konfliktu lub ataku ze strony innych grup etnicznych, mamy do czynienia od zarania dziejów. Każda wojna, każdy podbój podbudowywała świadomość własnej odrębności nacji grup podbitych i rodziła pragnienie odwetu. Wśród najwyżej rozwiniętych pod względem struktury politycznej państw europejskich tożsamość etniczna przerastała w poczucie tożsamości narodowej, w obronie której te same społeczeństwa gotowe były na najwyższą ofiarność aż do poświęcenia własnego życia włącznie. Współczesne wspólnoty także akcentują znamiona własnej odrębności przy równoczesnym odgradzaniu się od grup odmiennych, rywalizujących z nimi głównie po to, aby promować pozytywny obraz własnej wspólnoty (Tajfel, Turner, 1979, 26).

Podobne reakcje, prowadzące do zaakcentowania i utrwalania własnych wzorów tożsamości etnicznej, wywołała polityka kolonialna państw europejskich w krajach Ameryki Południowej, Azji i Afryki. Wczesny kolonializm hiszpański i portugalski, zapoczątkowany w wieku XV, wywarł duży wpływ na rdzennych mieszkańców Ameryki, ale odkrywcy tych samych nacji nie wywarli większego wpływu na Azję, gdzie władzę sprawowali władcy państw, większych i potężniejszych niż Portugalia.

W XVI wieku także pojawił się kolonializm brytyjski, który stworzył pierwsze, brytyjskie ośrodki East India Company w Bengalu, ale w tym samym czasie nie odnotowano jeszcze wzmożonego nacisku na rodzimą kulturę i religię w Indiach. Dopiero począwszy od XIX wieku kolonializm brytyjski wprowadził nowe, własne zasady do struktury władzy krajów zdominowanych, wprowadzając tu po raz pierwszy zasady świeckiej kultury, przy równoczesnym propagowaniu wartości chrześcijaństwa, co w prostej linii prowadziło do reakcji obronnej miejscowych fundamentalistów przeciwko tej tendencji (Brekke, 2012, 41-42). Według opinii Parsonsa (1971, 50-70), Anglia przy końcu wieku XVI stanowiła najbardziej zróżnicowane społeczeństwo w Europie. Najważniejsze dziedziny życia społecznego: polityka, ekonomia, prawo i religia stanowiły już wydzielone systemy w tym kraju. Oznacza to zdaniem tego autora, że Anglia była w tym czasie najbardziej nowoczesnym społeczeństwem. Kiedy więc ten sam kraj stał się największym mocarstwem kolonialnym na początku XIX stulecia, miliony ludzi w Azji i w Afryce zderzyły się z nowoczesnością w wersji angielskiej (Brekke, 2012, 43-44).

Przy końcu XIX w., wiele krajów i społeczeństw Bliskiego Wschodu, południowo-wschodniej Azji i Afryki, znajdowało się pod bezpośrednią lub pośrednią władzą Wielkiej Brytanii i Francji. Imperium Brytyjskie obejmowało około ¼ powierzchni i tyleż ludności naszego globu (tamże, 45). Promocja instytucji, języka i kultury pochodzenia brytyjskiego była bodaj największym glo-

balnym wydarzeniem w historii. Jeden z historyków określa to nawet słowem :anglobalizacja (Ferguson, 2004). Jedną z form indoktrynacji kolonializmu brytyjskiego było propagowanie począwszy od wieku XIX zasad wiary chrześcijańskiej za pośrednictwem protestanckich misjonarzy angielskich i amerykańskich. Nawet jeśli zasady nowej wiary nie zyskiwały popularności wśród ludności Azji i Afryki, to przejmowano od misjonarzy sposoby propagandy religijnej, zapal w głoszeniu Słowa Bożego, co wydało owoce w późniejszych i współczesnych ruchach fundamentalistycznych wśród wyznawców muzułmańskich, hinduskich, buddyjskich czy sikhijskich (Brekke, 2012,45). Można więc powiedzieć, że podwaliny współczesnego fundamentalizmu religijnego ujawniły się już w okresie kolonialnym, kiedy stanowiły formę oporu wydzielonych, lokalnych wspólnot religijnych w obliczu zagrożenia ich rdzennej tożsamości.

Tożsamość ludności pozostającej pod panowaniem kolonialnym narażana była na szwank także pod wpływem segregacji rasowej. Wskazuje na to przykład Aborygena w Australii wyróżniającego się jasną skórą, prawdopodobnie albinosa. w 1935 roku odmówiono mu pobytu w hotelu jako Aborygenowi; kiedy udał się do stacji misyjnej odmówiono mu wstępu, ponieważ nie był Aborygenem; chciał odebrać swoje dzieci z przedszkola, ale odmówiono mu ponieważ dzieci były Aborygenami, a on nie. Kiedy udał się do sąsiedniego miasta zatrzymano go jako Aborygena za włóczęgostwo (Jenkins, 2014, 5).

Segregacja rasowa i religijna nie należą jednak tylko do przeszłości kolonialnej. Matka 4-letniego przedszkolaka, uczęszczającego współcześnie do przedszkola we Francji, na prośbę swego synka zgłosiła swój udział w opiece nad malcami w ich wspólnej wycieczce do kina. Kiedy jednak zaczęła przygotowywać dzieci do wyjścia, pojawiła się kierowniczką przedszkola i oświadczyła, że nie może ona towarzyszyć dzieciom, ponieważ nosi chustę muzułmańską, co jest zabronione we Francji (Jenkins, 2014, 4).

NADEJŚCIE GLOBALIZACJI

Wraz z upadkiem komunizmu w dawnym Związku Radzieckim i w krajach Wschodniej Europy z Polską włącznie, zaznaczył się tryumf liberalnego kapitalizmu i liberalnej demokracji. w zamyśle twórców globalizacji, sztandarową pozycję w nowym porządku zajmuje koncepcja powszechnej liberalizacji ekonomicznej wraz z prywatyzacją i globalną gospodarką rynkową, przy równoczesnym obniżeniu pozycji i znaczenia rządów poszczególnych państw. Neoliberalizm nabrał znaczenia głównego hasła fundamentalizmu rynkowego, legitymującego działalność wolnych sił ekonomicznych na obszarze całego, zglobalizowanego świata. Neoliberalizm, rozprzestrzeniający się bez przeszkód na całym zglobalizowanym świecie, ujednolicił, przekształcił i komercjalizuje cały świat i każde życie ludzkie we wszystkim, czego dotyczy (Litonjua, 2012, 30).

w opinii tego samego autora, teoria modernizacji stanowiąca kanwę neoliberalizmu jest etnocentryczna nie tylko dlatego, że jest oparta na doświadczeniach krajów zachodnich, ale także dlatego, że była realizowana pod kątem interesów Zachodu (tamże, 28).

W obliczu dokonujących się przemian, 1. stycznia 1994 roku ujawnił się pierwszy zbrojny protest Zapatystów w Meksyku przeciwko dalszym reformom globalnym w kraju, ponieważ ich dotychczasowy przebieg przyczynił się ich zdaniem do pogłębionej marginalizacji i ubóstwa rdzennej ludności indiańskiej. Ruch Zapatystów ujawnił swój protest dokładnie w przeddzień zaplanowanego na 2. stycznia 1994 uchwalenia traktatu ustanawiającego Północno-Amerykańską Strefę Handlu (NAFTA), obejmującego — obok Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanady, również Meksyk. Zapatyści podjęli walkę w czterech miastach Chiapas w północno-wschodniej części Meksyku, w proteście przeciwko rządowi meksykańskiemu, wcielającemu w życie kolejne nakazy globalnych instytucji. Zbrojne wystąpienie Zapatystów było krótkie i skończyło się już 12 stycznia 1994 roku, chociaż sam protest Zapatystów przyjmowany ciepło na całym świecie, również na Zachodzie, trwa nadal. Powołana do życia organizacja buntowników indiańskich utworzyła organizację pod nazwą Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), tj. Autonomiczna Organizacja Wyzwolenia Narodowego Zapatystów. Cele „narodowe” odnoszone były do mniejszości indiańskiej w Meksyku, chociaż nie brak w hasłach tej organizacji postulatów wyzwolenia narodowego w całym Meksyku i na całym świecie. Nowością w hasłach głoszonych przez Zapatystów jest jednak traktowanie rdzennej ludności indiańskiej mieszkającej w Meksyku jako całość, bez preferowania którejkolwiek z grup (Berghek, Maddens, 2003, 99-108).

GLOBALIZACJA KONFLIKTÓW ETNICZNYCH

W okresie poprzedzającym globalizację, lokalne niepokoje i walki grup etnicznych generalnie nie wywierały wpływu na szersze terytoria państwowe, ale współczesna modernizacja „zglobalizowała” także brak stabilności wydzielonych obszarów lokalnych. Można pokusić się o hipotezę, że globalizacja umocniła jeszcze dawne konflikty etniczne, ponieważ wzrosła autonomia instancji decyzyjnych systemu, ale również wzajemna zależność wydzielonych grup etnicznych przy pogarszających się warunkach życia ludności (Mkrtichyan, 2003, 108-119). Na obszarze Czarnej Afryki okresowi postępującej globalizacji towarzyszyło poszukiwanie własnej tożsamości budowanej na własnej kulturze i obyczajach. Potwierdza to tezę, że w czasach napięcia i kryzysu wzrasta potrzeba samookreślenia się, co często rodzi postawy odgraniczania się od innych wspólnot. Tożsamość etniczna epoki globalizacji oznacza głównie świadomość przynależności do ekskluzywnej grupy

często wyodrębnianej od innych. Współczesne grupy etniczne często roszczą sobie także pretensje do posiadania norm i zasad moralnych, stanowiących wzór do naśladowania.

W przeszłości, współlistnienie zróżnicowanych grup etnicznych było oczywistością wobec obowiązującej między innymi zasady świadczenia wzajemnych usług, na przykład między rolnikami a pasterzami. Współcześnie jednak, kiedy pojawia się konkurencja w zakresie dostępu do coraz bardziej topniejących dóbr naturalnych, przynależność etniczna staje się często warunkiem przeżycia jednostki. Społeczne wykluczenie „obcych” zaznacza się w różnych formach, takich jak: odmawianie wspólnego posiłku z „wrogiem” albo w zakwalifikowaniu „obcego” jako osobnika pozbawionego ludzkich cech (Tetzlaff, 2003, 15). Przypisywanie członkom obcych grup etnicznych cech pogardzanego zwierzęcia lub mieszanie go z błotem jest ważnym elementem poprzedzającym podjęcie walki z „wrogami” stojącymi na drodze do przejęcia władzy lub właśnie sprawującymi władzę. „Odczłowieczenie” przeciwnika miało usunąć opory członków walczącej grupy etnicznej przed zabijaniem członków grupy „obcej”. Zabieg degradacji wroga zastosowany przez napastników, stał się jednym z ważnych elementów upolitycznionej walki z konkurującymi grupami w Azji i Afryce w epoce globalizacji (tamże, 27).

Elementem wspólnym dla wszystkich grup i osób, które grają „kartą etniczną” jest nadzieja, że dzięki dychotomicznemu podziałowi na „my” i „oni” będą mogli wyciągnąć znaczne korzyści dla własnej grupy. Ożywianie dawnych lojalności etnicznych w krajach pozaeuropejskich określane jest często w literaturze jako przejaw „irracjonalnego”, wstecznego dowartościowywania kolektywów etnicznych w celu odnalezienia nowych podstaw mentalnych i emocjonalnych w obliczu ekonomicznych i politycznych nacisków globalizacji, takich jak: wzmożona Mobilizacja ludności w formie migracji, kryzys postkolonialnych państw promujących nacjonalizm, ale także wzmożony nacisk na partycypację ludności w sprawach własnego kraju, pod wpływem oddziaływania zachodniego wzorca demokratycznego uczestnictwa obywateli w sprawach państwa (Tetzler, 2003,25; Heintze, 2003, 32).

Pogarszająca się sytuacja polityczna i ekonomiczna krajów postkolonialnych, ożywia ciągle zróżnicowanie grup etnicznych, co powoduje liczne „wykluczenia” z udziału w polityce mniej znacznych lub tylko mniej licznych grup etnicznych, co grozi wybuchem walk lub pogromów. Wśród tych ostatnich wymieniana jest najczęściej w literaturze naprzemienna walka inicjowana przez jedną z dwóch głównych grup etnicznych: Hutu lub Tutsi w Ruandzie-Urundi w Afryce. Konflikt między tymi spokrewnionymi grupami etnicznymi zapoczątkowany został w okresie kolonialnym, kiedy Brytyjczycy sprawujący władzę na tym obszarze, preferowali mniej liczną ludność Tutsi przed liczniejszą grupą Hutu. Kiedy po uzyskaniu niepodległości lepiej sytuowana i lepiej wykształcona grupa Tutsi przejęła praktycznie kontrolę nad nowym państwem i wydała

dokument akcentujący jej „wyższość rasową” nad Hutu, doszło do pierwszego genocydu ze strony Hutu nad przedstawicielami Tutsi w 1992 roku, co szybko wywołało odwet tych ostatnich na Hutu (Tetzlaff, 2003, 24-25). Wydarzenia zbrojne stosowane naprzemiennie przez obie grupy etniczne w Ruandzie-Urundi, stanowią dobitny przykład polityzacji tożsamości etnicznej w epoce globalizacji. Umacnianie się lub polityzacja tożsamości etnicznej aż do wybuchu pogromu włącznie nie jest wyłącznie specjalnością państw postkolonialnych, choć wśród tych ostatnich ujawnia się najczęściej. Zbrojne wystąpienie Serbów i Chorwatów w byłej Jugosławii po upadku komunizmu przeciwko etnicznym wspólnotom Bośni i Hercegowiny, mające przebieg równie okrutny jak w Ruandzie-Urundi, było następstwem roszczeń o władzę zróżnicowanych grup religijnych kraju. Bośnia i Hercegowina, pozostające w przeszłości pod władzą Imperium Osmańskiego, dążyły do ustanowienia islamu jako religii dominującej obu prowincji, przy równoczesnym nawiązywaniu bliższych kontaktów ze współczesnymi państwami muzułmańskimi. Serbię i Chorwację zamieszkiwała ludność chrześcijańska, a więc religii dominującej w Europie, co stanowiło asumpt do ataku na obie prowincje o proveniencji islamskiej. Pogromy zorganizowane przez Serbów i Chorwatów w stosunku do muzułmanów na całym obszarze byłej Jugosławii, stanowią do dziś podstawę do poszukiwań i/lub wyroków na byłych serbsko-chorwackich przywódcach państwowych oskarżonych o ludobójstwo (Riedel, 2003, 63-65). Zapewne, rozpętanie tak gwałtownej i okrutnej walki z ludnością bośniacko-chorwacką przez przywódców serbsko-chorwackich mogło mieć szansę powodzenia tylko wtedy, kiedy wydzielone grupy ludności byłej Jugosławii zachowały poczucie własnej tożsamości etnicznej. Gitelman (2012, 24) sądzi nawet, że poczucie tożsamości etnicznej w byłej Jugosławii było następstwem faktu, że spójnia narodowa nie została tu zbudowana w okresie władzy Brosa Tito, a jedność kraju gwarantował tylko dyktatorski charakter jego władzy.

Konflikty etniczne przybierają na sile pod wpływem nacisków globalizacji. w opinii S. Huntingtona, globalizacja wyostreza różnice kulturowe pomiędzy grupami ludzkimi na różnych obszarach naszego globu (Huntington, 2000). Odnosi się to także, a może w szczególności, do rosnącej nieustannie liczby migrantów, napływających nieprzerwanie na obszar państw Zachodu.

WPLYW NOWOCZESNEJ MIGRACJINA KSZTAŁTOWANIE SIĘ NOWEGO POCZUCIA TOŻSAMOŚCI PRZYBYLSZÓW ORAZ/I SPOŁECZEŃSTWA GOSZCZĄCEGO

Przyczynami masowego przemieszczania się uchodźców w epoce globalizacji są nadal konflikty etniczne, przemoc i niebezpieczeństwo utraty życia zwłaszcza w krajach pozaeuropejskich. Spośród odnotowanej w 2002 roku liczby 15 milionów uchodźców, aż 2)3 tej liczby to ludzie uciekający przed konfliktami etnicznymi i/lub represjami (Harf, Gurr, 2004, 1). Konflikty

i przemoc nie pojawiają się znikąd, lecz są symptomami wcześniejszych walk politycznych. Tak np. zakończenie zimnej wojny zaowocowało pojawieniem się tzw. „nowych wojen”. Zdaniem Harf i Gurr (2004, 10-17) wraz z zanikiem dwubiegunowego podziału i zastąpieniem go wielopoziomowym systemem etnicznym, pojawia się „eksplozja” konfliktów Etnopolitycznych. Wraz z pojawieniem się globalizacji, nastąpiły szybkie przemiany w nowym podziale władzy i bogactwa, co w poszczególnych krajach, zwłaszcza pozaeuropejskich, otwierało drogę do współzawodnictwa jednostek w nowym porządku oraz wykluczenia pokonanych. Globalna gospodarka, wykluczająca konkurentów i zwykłych pracowników z udziału w dochodach, powoduje wzrost ubóstwa ludności podstawowej, co często wiąże się z prześladowaniami grup protestujących (Betts, 2009, 11).

Migracje wzrastają również w następstwie wojen międzypaństwowych, jak np. „wojna z terrorem” zainicjowana przez USA i Wielką Brytanię, m.in. w Afganistanie i w Iraku w 2011 roku. w następstwie tej polityki, Afgańczycy stanowili największą liczbę uchodźców (3,1 mln), a Irackijczyki drugą co do wielkości grupę migrantów w Europie (2,3 mln) po roku 2011 (Snyder, 2012, 55). Mimo wciąż wzrastającej liczby migrantów z krajów rozwijających się w Europie, stanowią oni zaledwie 17 procent ogólnej liczby uchodźców, którzy opuścili swój kraj, ale nie region z którego pochodzą (tamże, 58). Do Europy lub innych państw Zachodu docierają głównie ludzie o wyższym statusie majątkowym i społecznym, o wykształceniu wyższym niż przeciętne i przynajmniej podstawowej znajomości języka angielskiego. Inni Azjaci i Afrykańczycy, których życie jest zagrożone przez aktualne autorytety polityczne, podlegają przymusowym przesiedleniom na tereny gorsze, lub umieszczani są w obozach, często poza granicami państwa pochodzenia (tamże). Powracając jednak do „uprzywilejowanej” części migrantów z krajów pozaeuropejskich do bogatych krajów Zachodu, ci pierwsi są rzadko akceptowani przez rdzennych mieszkańców krajów, do których docierają. Atmosfera strachu towarzyszy nieprzerwanie zamorskim uchodźcom do Europy — podróż odbywana jest często w kontenerach samochodowych, pociągach towarowych lub w bagażnikach samolotów. Do wszystkich tych „środków transportu” kierują uchodźców sprzedawcy lęku, którzy manipulują przybyszami dla własnych korzyści i celów. Zamorscy przybysze opuścili swój kraj pochodzenia, choć jeszcze nie zostali prawnie zaakceptowani na nowym terenie. Zrezygnowali z obywatelstwa w kraju pochodzenia w skutek zagrożenia życia ze strony aktualnej władzy, chociaż nie nabyli jeszcze praw obywatelskich w nowym miejscu. Docierają głównie do wielkich miast Zachodu, stanowiących centra globalizacji, gdzie zajmują obszary najbiedniejszych dzielnic, zagrożonych ekonomicznie i moralnie. Ale i tutaj toczy się walka między rodzimą, a napływową biedotą (tamże, 97-101). Niepokoje i lęki towarzyszące obcym przybyszom stają się też udziałem ludności autochtonicznej. i tak np. w tradycyjnej przestrzeni

narodowej Wielkiej Brytanii, akceptowane były angielskie puby, sklepy i kościoły chrześcijańskie. Obecnie, na ulicach miast brytyjskich, pojawiają się m.in. arabski rzeźnik, sprzedający poświęcone mięso, świątynia buddyjska i bar dla gejów tamże, 99). w obliczu licznych przybyszów z odległych krajów, zakładających tu swoje ośrodki handlowe i kulturowe, Brytyjczycy czują się zagrożeni w swojej tożsamości. Pojawiające się na całym Zachodzie poczucie zagrożenia przez obcych, podbudowane jest m.in. lękiem przed utratą pracy, zanikiem lub upośledzeniem dotychczasowego stylu życia oraz ogólną obawą przed zmianami. Strach jest tym większy na Zachodzie, kiedy obcy pochodzą z byłych kolonii, gdzie ich odmienność rasowa i kulturowa były przedstawiane jako gorsze i niebezpieczne dla cywilizacji judeo-chrześcijańskiej (Castles, 2000, 191). Ten lęk, to nowy rasizm, głoszący brak możliwości porozumienia między różnymi kulturami, zwłaszcza na gruncie odmiennych religii. Rdzenni mieszkańcy państw Zachodu czują lęk przed „dzikimi strefami” środowisk diasporycznych na obszarze własnych krajów. Również lęk i zagubienie członków diaspor¹ rzuca cień na bogatą ludność Zachodu. Dawne oddzielenie „obszarów stałości i bezpieczeństwa” tych samych krajów od „przestrzeni dzikości” krajów zamorskich, zostało podważone w epoce globalizacji (Beck, Malden, 2006, 19). Również mieszkańcy diaspor rzadko okazują zainteresowanie społeczeństwem goszczącym, a ich tożsamość odnosi się głównie do własnego społeczeństwa lub tylko rodziny, którą właśnie opuścili. Według określenia J. Clifforda, członkowie diaspor „koczują w oddaleniu” i odwracają się od nowego środowiska, ponieważ żyją z dala od bliskich i od miejsc, z których pochodzą (Clifford, 1999, 223-224). Pamięć o własnym pochodzeniu i tęsknota za bliskimi leży u podstaw poczucia tożsamości mieszkańców diaspor. Często poczucie własnej inności, odrębności kształtuje się wyraźnie pod wpływem braku akceptacji ze strony przedstawicieli innych nacji i kultur. w tym wypadku, nie tyle poczucie wspólnoty z innymi członkami diaspor, ile poczucie własnej odrębności kształtuje tożsamość przybysza z dalekich krajów.

Ważnym czynnikiem wspomagającym tożsamość zamorskich przybyszów na gruncie Zachodu jest także religia. Wielu autorów podkreśla fakt, że migranci i azylanci potrafią sprostać napa-dom lęku i marginalizacji dzięki różnym wartościom, jakich dostarcza im ich własna religia. Staje się ona ważnym czynnikiem „zabezpieczenia psychicznego” dla migrantów już na etapie podejmowania decyzji o wyjeździe. Tak na przykład, indiańscy migranci z Gwatemali szukają wsparcia w formie specjalnych modłów, które mają ich chronić przed niebezpieczeństwami w podróży. Dzięki religijnym rytuałom także, przyszli migranci dążą do pozyskania przychylności i łaski sił nadprzyrodzonych. Wśród grupy dwustu dwóch Indian planujących migrację z Gwatemali, aż 68

¹ Diaspory to kolektywna forma życia jednostek przybyłych z różnych obszarów naszej planety, w celu znalezienia pracy i polepszenia własnej i rodzinnej sytuacji życiowej.

procent z nich odprawiało długotrwale modły w intencji bezpiecznej podróży i szczęśliwego dotarcia do miejsca przeznaczenia (Hagan, Ebaugh, 2003, 150; Hagan, 2008, 13-14). Zdaniem wietnamskich, chrześcijańskich uchodźców przybyłych do Montrealu, religia w podróży, często pełnej niebezpieczeństw i rozpaczy, może stać się źródłem uspokojenia i nadziei (Jansen, 2008, 69-70). Po dotarciu do celu podróży, religia podbudowuje poczucie solidarności wydzielonych grup migrantów i buduje ich poczucie wspólnej tożsamości, ale obok tego, poprzez wspólną modlitwę i wspólne obrzędy, religia przyczynia się do zmniejszenia niepokoju, napięć i niepewności. w trudnej sytuacji migrantów przybyłych do obcego kraju, religia może im zaoferować poczucie samokontroli i tym samym przygotować ich do aktywniejszej działalności (tamże). w opinii buddystów żyjących w diasporze na obczyźnie, życie religijne jest główną, jeśli nie jedyną, drogą prowadzącą do zachowania wewnętrznego spokoju. Dlatego też tak wielu buddystów odwiedza nagminnie pagody po to, aby odnaleźć wewnętrzny spokój (Dorais, 2007, 57). Religia pozwala wielu migrantom odnaleźć głębszy sens własnej tożsamości albo wyznacza im nową alternatywną kartografię przynależności (Lewitt, 2007, 18). Ta tendencja znajduje swoje potwierdzenie w inicjatywie migrantów muzułmańskich żyjących i pracujących w Nowym Jorku. z inicjatywy migrantów somalijskich, należących do sufickiego, tj. mistycznego ugrupowania Murydów, została w latach 90. ubiegłego wieku powołana do życia organizacja Hospital Matlaboul Fawzani, utworzona z zamiarem zebrania składek od wszystkich członków tego ugrupowania mistycznego, zwłaszcza jednak migrantów żyjących w diasporach poza Senegalem, z zamiarem zbudowania szpitala w świętym dla Murydów mieście Touba w Senegalu. Budowa rozpoczęła się w 1994, a szpital został oddany do użytku w 2004 roku (Foley, 2011, 80). Hospital Matlaboud Fawzani ujawnia nową jakość działalności bractw sufickich żyjących w diasporach. Przyciągnięcie członków diaspor senegalskich do pomocy i współpracy przy budowie nowoczesnych ośrodków w Senegalu stanowi cenny przykład oddolnej globalizacji (Mohan, Zack-Williams, 2002, 211-36). w opisaney tu aktywności do głosu dochodzi głównie świadomość przynależności do wielkiego kręgu członków i sympatyków ważnego ugrupowania sufickiego, które wzmacnia także poczucie związku z własnym krajem i rodakami, a więc poczucie własnej tożsamości. Niekiedy jednak to nowi przybysze z Afryki, stanowiący główną kadre misjonarzy niezwykle popularnego współcześnie odłamu chrześcijaństwa — zielonoświątkowców, krytykują brak zapалу chrześcijan europejskich, którym przeciwstawiają społecznie zaangażowane i spontaniczne obrzędy kościołów zielonoświątkowych. w podejściu nigeryjskich migrantów tego obrządku, tożsamość religijna stawiana jest już na pierwszym miejscu, przed i często poza tożsamością etniczną. w ujęciu jednego z nigeryjskich uchodźców na terenie Irlandii, wiara i obrzędy zielonoświątkowe dają migrantom

afrykańskim poczucie bezpieczeństwa na obcym gruncie, ale równocześnie ułatwiają im budowę własnego mikrokosmosu w nowym środowisku (Ugba, 2009, 12-13)

Na uwagę zasługuje także problem ciągle wzrastającej liczby migrantów muzułmańskich w państwach zachodnich. Stopień adaptacji muzułmanów na nowym gruncie nigdy nie był znaczący, co wynikało z dużych różnic kulturowych oraz podejrzliwości Europy wobec islamu, datującej się od czasów militarnego zagrożenia ze strony potężnych państw islamskich w przeszłości. Adaptację migrantów muzułmańskich z nowym środowiskiem europejskim utrudnia także fakt, że poziom wykształcenia i przygotowania do nowoczesnych zawodów ze strony muzułmańskich przybyszów, łącznie z ich emocjonalnym stosunkiem do własnej religii, rodzin i krajów pochodzenia, wyznacza im co najmniej trudną drogę w dążeniu do sukcesu ekonomicznego, stanowiącego jeden z głównych celów ich migracji do Europy. Niegdyś islam był światem zewnętrznym w stosunku do starego kontynentu. Obecnie jednak (migracja wynosi około 15-20 milionów), islam przyczynił się w pełni do rozszerzenia wielokulturowości epoki globalizacji. Obok wpływu kultury europejskiej na kolejne generacje migrantów muzułmańskich mieszkających na Zachodzie, islam wywiera również wpływ na kulturę krajów goszczących. Dokonuje się to głównie na łamach mediów, w których toczą się nieustanne dyskusje i spory, a nie rzadko oskarżenia wytaczane przez obie strony dyskutantów lub pamfletistów, co sprawia, że dysputy religijne przybierają często formę drwin lub oskarżeń ze strony obu adversarzy. Nie zmienia to jednak faktu że jest to szersza dyskusja międzykulturowa. Może to dać początek nowym formom islamu, ale też chrześcijaństwa w Europie. Być może w ten sposób media pomogą w przyszłości stworzyć percepcję nowego społeczeństwa globalnego. Cechą znaną „islamowi na uchodźctwie” jest bowiem fakt, że muzułmanie ożywiają w mediach już nie lokalne, tradycyjne idee, lecz zbiorcze zasady religii odnoszące się do zbiorowości wiernych, tj. „ummy”. Według opinii J. S. Nielsena, strefa medialna ma wśród muzułmanów żyjących w Europie również charakter religijny i jest rodzajem pozaterytorialnej ummy (Nielsen, 2003, 41).

Zdaniem S. Allievi, trzecia generacja migrantów w Europie, nie dysponowała już w istocie obrazem kraju czy kultury państwa, z którego wywędrowali ich przodkowie, ale nie należy też w istocie do kraju i kultury państwa, w którym się urodziła i przebywa. Elementem budującym tożsamość jest zatem głównie religia i medialne związki z podobnymi osobnikami. Nawet w tych odległych od pierwotnego uchodźctwa generacjach, zaszczerpione zostało przeświadczenie o związku z ludźmi własnej krwi i własnej religii, zwłaszcza w okresie walk państw Zachodu z muzułmańskimi krajami Bliskiego Wschodu i w Afganistanie. Jak słusznie stwierdza Allievi, kraje Zachodu „dorobiły się” w czasie wojny w Zatoce własnej, krajowej opozycji przeciwko podjętym walkom, ze strony mniejszości muzułmańskiej (Allievi, 2003, 18-21).

We wcześniejszych epokach, jednostka podążała za ustalonymi wzorami tożsamości, wyznaczanymi przez urodzenie i utarte obyczaje własnej grupy społecznej. Dzisiaj, w płynnym społeczeństwie globalnym, ludzie mają większe możliwości wyboru tożsamości, ale mimo to, tożsamość etniczna ożywiana jest ciągle od nowa. i tak np. wielu Armeńczyków osiadłych w USA już od kilku generacji, wydaje się być zaaklimatyzowana na nowym obszarze: czwarte pokolenie uchodźców nie zna rdzennych Armeńczyków, nie spożywa tradycyjnych pokarmów i niekoniecznie poślubia pobratymców armeńskich żyjących w USA, ale mimo to wciąż czują się Armeńczykami. Podobnie także jeden z Finów na uchodźctwie oznajmił prowadzącemu z nim wywiad ankieterowi, że nie musi objaśniać innemu Finowi swoich zamiarów, ponieważ jako Finowie świetnie się nawzajem rozumieją, nawet bez słów (Gitelman, 2012, 345).

GLOBALNE KONFLIKTY ETNICZNE

Według zgodnej opinii socjologów, konflikty etniczne nabierają nowych form i nowych wymiarów w epoce globalizacji. Według opinii S.Halla, tożsamość epoki globalnej jest częściej produktem zaznaczania własnych wartości i wykluczania innych, niż akcentowanie podobieństw lub wspólnoty celów z innymi grupami etnicznymi (Hall, 1996, 4). Tożsamość kształtowana jest coraz częściej przez różnice, a nie podobieństwa z innymi grupami etnicznymi. Jest to w pewnym sensie usprawiedliwione faktem, że w trudnych warunkach życia współczesnych migrantów i wzmożonej konkurencji grup przybyszów w zdobywaniu środków do życia, ważniejsze od poczucia związku z innymi grupami przybyszów, jest ich mentalne wykluczanie, które mieści się w kategoriach świadomości etnicznej.

W przekonaniu Z.Macha, w warunkach pokojowych poczucie tożsamości grupy może rozciągać się na pokrewne grupy etniczne tworząc szersze wspólnoty. w warunkach trudnych jednak, a głównie w następstwie zetknięcia się z obcą tożsamością, pasywna tożsamość wspólnotowa ustępuje miejsca aktywnej afirmacji własnych wartości, z wykluczeniem wartości obcych (Mach, 1993, 6). Takí rozwój lub zmiana poczucia tożsamości etnicznej i narodowej miała m.in. miejsce w byłym Związku Radzieckim w następstwie procesu dekomunizacji, co doprowadziło do nowego podziału etnicznego w byłych republikach, które właśnie uzyskały niepodległość — Litwa, Łotwa czy Estonia. Wszystkie tego typu republiki zakwestionowały obywatelstwo i obecność we własnym kraju uprzywilejowanej mniejszości narodowej Rosjan, a nawet ich dalszego przebywania np. na Łotwie, Litwie czy Estonii na mocy podwójnego obywatelstwa. Badania podjęte w 1999 roku przez Instytut Socjologii Rosyjskiej Akademii Nauk wykazały, że znakomita większość badanych osób identyfikowała się raczej z etnicznymi wspólnotami niż z regionem Federacji Rosyjskiej (Stepaniants, 2005, 26). Tak więc powrót do własnej tożsamości etnicznej ujawnił

się również w kraju, w którym od dawna propagowano hasła jedności narodowej. Czym jednak różni się tożsamość etniczna od tożsamości narodowej? w przeciwieństwie do grup etnicznych, naród to grupa określona politycznie i terytorialnie, posiadająca sprecyzowane zasady kulturalne oparte na wspólnej historii, języku, a często także religii. Nowoczesne kraje Zachodu wykształciły także podstawy prawne działalności państwa, a z biegiem czasu rozszerzały prawa na rzecz swoich obywateli, co sprawia, że tożsamość narodowa określana jest także niekiedy mianem obywatelstwa (Varshney, 2007, 277).

Poczucie tożsamości nie jest kategorią stałą, a w każdym razie niezmienną. Miliony ludzi zmieniają swoje dotychczasowe powiązania kulturowe i społeczne, kiedy decydują się na migracje do odległych krajów. z drugiej strony, poczucie wspólnoty łączone z tożsamością narodową zmienia swój charakter, kiedy ciągły napływ migrantów osłabia dawne poczucie obywatelstwa w poszczególnych krajach Zachodu. Również nowi przybysze, szukający bezpieczeństwa i/lub lepszego życia dla siebie i swoich bliskich, tracą bezpośredni kontakt z własną kulturą i przejmują przynajmniej pewne elementy obcej kultury, konieczne dla ich aklimatyzacji na nowym terenie, choć nie tracą własnej tożsamości. Przyczynia się do tego także nastawienie społeczeństwa goszczącego do migrantów, co sprawia, że poczucie tożsamości obu grup aktywizuje się. Obywatele krajów narodowych, w poczuciu własnej tożsamości, przeciwstawiając się licznym falom migracji we własnym kraju, tworzą podział na ludność rdzenną, obywatelską i obcą, napływową. Wprawdzie poszczególne rządy państw zachodnich opowiadają się często po stronie wielokulturowości we własnym kraju, ale nie jest to teza popularna wśród obywateli państw narodowych i nie jest też konsekwentnie realizowana w praktyce. Tak na przykład, w Niemczech obywatelstwo oparte jest głównie na *jus sanguinis* (więzach krwi), a nie *jus soliste* (miejscu zamieszkania), co przez dłuższy okres czasu pozbawiało Turków i innych migrantów prawa do uzyskania obywatelstwa niemieckiego, choć nadawało prawa obywatelskie niemal natychmiast ludziom napływowym pochodzenia niemieckiego, niezależnie od tego jak długo przebywali poza granicami Niemiec (Brubaker, 1992, 18).

Badania prowadzone przez brytyjskich uczonych wśród ludności pochodzenia afrykańskiego i indyjskiego zamieszkałych w Wielkiej Brytanii wykazały, iż ich poglądy dotyczące kwestii narodowości pokazały się bardzo rozbudowane i różnorodne, co ujawnia ich odmienne podejście do koncepcji narodu, mimo że faktycznie mieszczą się w jego strukturze (Jacobson, 1997, 181-187). Podobne trudności w zaakceptowaniu swojej nowej narodowości — choć nie tożsamości — mają np. ludzie mieszkający we Lwowie, którzy po II wojnie światowej z dnia na dzień stali się obywatelami innego państwa.

Szczególnym przykładem izolacji państwa narodowego wobec obcych jest Japonia, która odmawia prawa do obywatelstwa wszystkim obcym, niezależnie od kraju ich pochodzenia. Według opinii J. H. Yamashiro i H. Jane, społeczeństwo Japonii silnie akcentuje swoją odrębność, choć samo wciąż jeszcze charakteryzuje się sprzecznościami etnicznymi i kulturowymi, a nawet językowym, wśród swoich dotychczasowych obywateli. Mimo to, nastawienie większości Japończyków do obcych jest negatywne, ponieważ nie odpowiadają oni hierarchicznej strukturze rdzennego społeczeństwa japońskiego. Na niezwykle surowe oddzielanie przez rdzenne społeczeństwo japońskie wszelkich przybyszów z zewnątrz, wskazuje między innymi odmowa udzielenia obywatelstwa Japończykom, którzy w przeszłości udali się na czasowy pobyt zarobkowy do Brazylii, gdzie zawarli małżeństwa z osobnikami kraju goszczącego, ponieważ stali się oni Japończykami dwu-rasowymi, a tym samym przestali być członkami nacji) rasy japońskiej (Yamashiro, Jane, 2013, 147-161).

Wydawałoby się jednak, że zupełnie inaczej kształtuje się sytuacja tożsamości etnicznej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, a więc kraju, który z racji swojej historii, jest krajem wielokulturowym i w którym odmienność etniczna i rasowa nie powinny mieć szansy rozwoju. w istocie bowiem, Ameryka nie może się poszczycić wspólnym pochodzeniem swojej ludności, wspólną rasą, religią czy wspólnym, oryginalnym językiem. To, co czyni ich Amerykanami, przynajmniej w teorii, zostało zawarte w konstytucji kraju. z biegiem czasu także Ameryka Północna przejęła nomenklaturę i etos narodowy przez upowszechnienie jedyne, urzędowego języka angielskiego i powiązanie wielorasowego kraju ze wspólnym, określonym terytorium. Mimo to, Amerykanie są podzieleni pod względem rasowym, religijnym i kulturowym, zwłaszcza jednak pod względem zajmowanej pozycji społecznej. Mimo propagandy rządowej akcentującej, iż wartości narodowe obejmują także Afroamerykanów, pozycja społeczna tych ostatnich jest nadal nieporównywalna z pozycją białych obywateli, a znaczenie tych pierwszych nie poprawiła się nawet w następstwie bohaterskiej postawy i skrytobójczej śmierci przywódcy duchowego Afroamerykanów, Martina Lutra Kinga, zwolennika równych praw dla wszystkich wielorasowych nacji tego kraju. Mimo powtarzających się ostatnio często w przekazach radiowo-telewizyjnych informacjach o protestach i walkach Afro-Amerykanów ze stronnictwami ich zdaniem przedstawicielami rządu, zdziwienie budzi, mimo wszystko, najświeższa publikacja L. Davenport, socjologa i profesora Uniwersytetu w Stanford, sugerująca konieczność wydzielenia dominujących w USA grup rasowych, jako „środek zaradczy” przeciwko nasilającym się w tym kraju walkom na tle rasowym.

Zdaniem tej autorki, tylko powrót do własnych korzeni kulturowych i religijnych może stać się podstawą do zbudowania poczucia własnej wartości, tj. tożsamości w społeczeństwie wielora-

sowym. Dopiero na tej podstawie można by budować międzyrasowe poczucie tożsamości i współodpowiedzialność grup mniejszościowych w wyodrębnionych gremiach, podlegających szerszym instytucjom o zapleczu rasowym.

Postrzeganie i/lub akceptowanie odrębności rasowej w USA prowadzioby zdaniem autorki w prostej linii do społecznego zaangażowania, poczucia tożsamości i wzajemnej solidarności wydzielonych grup mniejszościowych, utworzonych według klucza rasowego. Odmienność grup mniejszościowych o proveniencji rasowej, w tym również związków dwu-rasowych, miałyby akcentować odrębne religie: baptyzm dla czarnych, katolicyzm dla Latynosów oraz: hinduizm, buddyzm i islam dla Azjatów. (Davenport, 2018, Introduction).

TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKOWA W DOBIE GLOBALIZACJI

Dotychczasowe rozważania poświęcone były głównie tożsamości grupowej, etnicznej oraz narodowej, często dramatycznie aktywizowanych w warunkach globalizacji. Nie zmienia to jednak faktu, że tożsamość kolektywna lub grupowa wyrasta z tożsamości indywidualnych, które także przybrały na sile właśnie w okresie globalizacji.

Jednym ze znamion epoki globalizacji jest także wzrastające znaczenie jednostek. w istocie, nasze miejsce w społeczeństwie, lub rola jaką możemy w nim odegrać, jest coraz rzadziej określona i coraz częściej stanowi cel który musimy dopiero wybrać lub zdobyć. Współcześnie stoimy przed trudnym zadaniem kształtowania naszej osobowości dostosowanej do współczesnych warunków życia. Globalizacja odrzuca bowiem stare determinanty zachowań jednostek, narzucając równocześnie nowe podstawy samookreślenia lub tożsamości. Prowadzi to często jednostki do zaburzonej auto-identyfikacji, polegającej na tym, że nie mogą określić kim są w danym momencie, lub w dalszej perspektywie czasowej, co jest tożsame z kryzysem tożsamości. (Sternberg, 2001, 79-81)

Ale nie tylko ludzie epoki globalizacji charakteryzują się „płynną” tożsamością. w erze globalizacji miejsca lub cele do których jednostki mogą mieć dostęp, zmieniają się ciągle lub topnieją. Wpływa na to zapewne słabość lub kruchość celów, które zmieniają się zbyt często. Nawet po osiągnięciu upragnionego celu w nowym miejscu, kiedy powinniśmy odczuwać radość i uspokojenie, musimy szybko zwracać się w kierunku nowego celu, bo stary utracił na znaczeniu. (Bauman, 2001, 475-477; Featherstone, 2001, 486-489).

Gorączkowe poszukiwanie własnej tożsamości, to niechciany produkt wyrastający z połączenia indywidualizacji z globalizacją. Nieustanne poszukiwanie własnej tożsamości dzieli i oddala dawne sojusze lub więzi jednostek. Kiedy upada poczucie wspólnoty z grupą, pojawia się coraz

węższe poczucie tożsamości. Tożsamość bowiem to namiastka wspólnoty i łatwo prowadzi do konfliktów. (Young, 1999, 16).

W epoce globalizacji jednostki i grupy zaznaczają swoją tożsamość i odgradzają się od innych jednostek i grup głównie w tym celu, aby zmanifestować swoje własne, pozytywne wartości lub korzystną samoocenę. W miejsce dawnych przestrzeni tożsamości zakorzenionych w określonych miejscach, w epoce globalizacji mamy do czynienia ze zmieniającą się, płynną wizją świata, doświadczaną przez ludzi będących w ciągłym ruchu i wchodzących w wymaginowane związki z wybranymi jednostkami lub grupami społeczeństwa postnarodowego.

Migranci do miast budują często nowe związki z jednostkami pokrewnymi wśród migrantów, którzy w czasach przed nadejściem globalizacji byli często odrzucani na rodzimym gruncie. Tak na przykład, na gruncie miast Zachodu kształtują się nowe grupy Afro-lub Azjo-Amerykanów, które nie posiadają swoich odpowiedników w krajach pochodzenia migrantów.

Ale obok tendencji poszukiwania nowych związków lub kontaktów z innymi migrantami na nowym gruncie, nowi aktorzy globalizacji poświęcają także dużo czasu, energii i pieniędzy na podtrzymanie swoich związków z rodzimą grupą, żyjącą z dala od centrum globalizacji na przykład na gruncie afrykańskim, skąd sami przybyli. Ta tendencja migrantów określana jest przez specjalistów jako kategoryzacja uczestnictwa migrantów we własnej grupie społecznej, wobec płynnych kontaktów społecznych na nowym gruncie. (Jenkins, 2014,8-9); (Snyder, 2012, 116).

Elementem podbudowującym tożsamość indywidualną jest postmodernizm, który akcentuje wiodące znaczenie jednostki i jej wyboru, w kształtowaniu własnego życia. Na gruncie filozoficznym, refleksyjna samoświadomość jednostek jest obrazowana jako nadrzędny symbol nowoczesności. (Giddens, 1990, s.205). Można także powiedzieć, że w miejsce ustalonej pozycji społecznej jednostek, dziedziczonej w przeszłości od przodków, w epoce globalizacji pojawił się przymus samookreślenia jednostki, obowiązek ustalenia: „kim się jest”. (Bauman, 2001,475).

Im większa centralizacja i standaryzacja życia, jakie niesie ze sobą globalizacja, tym większy nacisk na granice tożsamości i własne wartości, zwłaszcza tych grup społecznych, które są pomijane lub wręcz wyłączone z procesów planowania i rozwoju, zarezerwowanych w istocie dla wąskiej grupy decydentów. w opinii M. Wieviorka, (2001,583), kategoryzacja poczucia tożsamości jednostek i grup w okresie globalizacji, może być skutkiem wykluczenia jednostek i grup społecznych z partycypacji w nowym porządku globalnym, lub w następstwie dyskryminacji ekonomicznej i/lub rasowej. Wzmaga to poczucie tożsamości wykluczonej grupy społecznej i może uruchomić ich opór wobec decydentów globalizacji, jak np. ruch Zapatystów w Ameryce Łacińskiej, czy szerszy ruch oporu i walki, aż do działań terrorystycznych włącznie, ze strony

dżihadystów islamu. Wszystkie ruchy oporu, niezależnie od ich charakteru i zasięgu, są formą afirmacji własnej tożsamości grupowej.

Prawdopodobnie nie jest przypadkiem że wiele protestów antyzachodnich ze strony państw pozaeuropejskich, ma zaplecze religijne. Według opinii A. Giddensa (1991,53), religijne ruchy naszych czasów stanowią odpowiedź na „ontologiczne zagrożenie” wielu grup i nacji w epoce globalizacji. Charakterystyczną formą współczesnych ruchów religijnych noszących protest w herbie, jest jednak to, że nie są budowane na klasycznych wskazaniach teologii normatywnej poszczególnych religii, ale raczej na istotnym pytaniu: „czyj jest Bóg”.

Na to pytania odpowiada między innymi wyrastający z protestantyzmu, charyzmatyczny obrządek kościołów zielonoświątkowych, oparty na bliskim kontakcie człowieka ze światem transcendentnym. Wychodzi on naprzeciw niepokojom ludzi w czasach niepewności i lęku, jakie niesie ze sobą globalizacja.

Dla zielonoświątkowców Duch św. jest obecny w obrzędach religijnych i w codziennym życiu ludzi. Kościoły zielonoświątkowe dbają bowiem nie tylko o duchowy, ale także fizyczny kontakt wiernych z boskością: czynnik boski przenika zarówno ducha jak i ciało wiernego, a ten ostatni może niemal „dotknąć” Boga.

Kościoły zielonoświątkowców pozyskują ciągle nowych zwolenników, szczególnie w krajach pozaeuropejskich, w tym głównie na kontynencie afrykańskim, gdzie zasady nowej wiary łączone są z rodzimymi, tradycyjnymi wierzeniami tego kontynentu. Duma afrykańskich migrantów na gruncie europejskim z przynależności do kościoła zielonoświątkowców, podnosi ich samoocenę na obcym gruncie.

Odmianą formą przekształcania własnej religii w narzędzie bezprzykładnej walki z innowiercami, ale także z własnymi braćmi w wierze, którzy nie akceptują tej walki, jest współczesny terroryzm islamu. Terroryzm islamski pozostaje w ścisłym związku z globalizacją, jako kontynuacją ingerencji Zachodu w krajach Bliskiego Wschodu. Tak charakterystyczna dla ruchów fundamentalistycznych tendencja ścisłego rozgraniczania na my)wy, a więc demonizacja świata, pozwala teraz na obciążenie Zachodu winą za wszelkie zło.

Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że dalsze utrzymywanie się ataków terrorystycznych i prawdopodobieństwo gwałtownej i bezwzględnej reakcji w stosunku do obcego)wroga może także sprawić, że walka ta podważy nawet te wartości, które są cenne dla samych muzułmanów.

Ostatnim przykładem kształtowania nowych form religijności pod wpływem globalizacji, tym razem na terenie Ameryki Łacińskiej, a konkretnie w Meksyku, jest lokalny kult Santa Muerte (Święta Śmierć), praktykowany przez ludzi najbardziej potrzebujących, którzy utracili wiarę w lepsze jutro. Obiekt kultu Santa Muerte przybiera postać kobiety, co stanowi być może zapożyczenie od Kultu

Maryjnego rozpowszechnionego na katolickim obszarze Ameryki Łacińskiej. Drugim elementem upostaciowania nowej „wiary” jest charakterystyczne dla tego obszaru poszanowanie lub kult śmierci.

Charakter i wystrój skromnych miejsc kultu Santa Muerte, ujawnia religijność wiernych nastawioną na wyjednanie u „bóstwa” możliwości przetrwania z dnia na dzień, w obliczu nieustannego zagrożenia życia ze strony dominujących na tym obszarze gangów. Sfeminizowana postać czczonej śmierci porównywana jest przez „wiernych” z matką lub oblubienicą. Niekiedy Santa Muerte porównywana jest z Bogiem ze Starego Testamentu, który karze złych i nagradza dobrych, co stanowi formę nobilitacji nowego kultu jako wiary.

Mimo to dużym uproszczeniem byłoby określenie współczesnych, meksykańskich przedstawicieli kultu Santa Muerte mianem czcicieli śmierci. Wydaje się, że zwolennicy kultu Santa Muerte starali się wybrać z panteonu sił nadprzyrodzonych najpotężniejszą siłę, która będzie zdolna uchronić ich przed ciągle obecnym poczuciem zagrożenia. (Chesnut, 2012, 107)

Reasumując opisane wyżej formy tożsamości indywidualnej i grupowej w epoce globalizacji można stwierdzić, że nie stwarzają one możliwości wykształcenie się szerszego poczucia solidarności ludzi, nawet w dalszej przyszłości. Tożsamość w epoce globalizacji jest wewnętrznie skłócona i nawzajem się zwalcza, choć jej granice nie są szczelne, a ludzie żyją często w kilku formach tożsamości w tym samym czasie.

Płynność celów i działań, jakie wyznacza globalizacja, zmusza ludzi do nieustannego wyboru nowej tożsamości. w szybko zmieniającym się, zglobalizowanym świecie, jesteśmy świadkami postępujących podziałów między ludźmi: barykady wznoszone są ciągle od nowa, nad każdym upadającym zaułkiem naszych adwersarzy, a nawet sąsiadów. (Friedman, 1999, 241).

Jednocześnie tożsamość jawi się jako aktywność, która nigdy się nie kończy: jest zawsze niekompletna, niedokończona i otwarta, w którą my wszyscy ciągle jesteśmy uwikłani.

Literatura:

- Allievi S., 2003, *Islam In the Public Space*, w: S. Allievi, J.S. Nielsen (red.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Brill-Leiden Boston
- Back U., 2006, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge and Malden: Polity,
- Barth F. 1969, *Introduction*, w: F. Barth (red) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Differenced*, Oslo: Universitetsforlaget
- Bauman Zygmunt, 2001, *Identity in the Globalizing World*, w: Eliezer Ben-Rafael, Yitzak Sternberg (red), *Identity, Culture and Globalization*, Brill, Leiden, Boston, Koln
- Betts A., 2009, *Forced Migration and Global Politics*, Malden MA and Oxford: Wiley-Blackwell

- Bielefeld H., Heitmeyer W., 1998, *Politiserte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a. Mein
- Brekke T., 2012, *Fundamentalism, Prophecy and Protest in the Age of Globalization*, Cambridge University Press
- Brubaker R., 1992, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge MA, Harvard University Press
- Castles S., 2000, *Ethnicity and Globalization*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage
- Chesnut R.A., 2012, *Devoted to Death. Santa Muerte, the Skeleton Saint*, Oxford
- Falla R., 1980, *El Quiche Rebelde*, Guatemala: University de San Carlos
- Featherstone, Mike, 2001, *Postnational flows, identity formation and cultural space*, w *Identity in the Globalizing World*, cyt. wyd
- Foley, E.E., Cheikh Anta Babou, *Diaspora, Faith and Science; Building a Mouride Hospital in Senegal*, w: *African Affairs*, 2011, Nr.110)438
- Ferguson N., 2004, *Empire: How Britain Made the Modern World*, London –Penguin
- Furedi, F., 2006, *Culture of Fear Revisited: Risk-Taking, and the Morality of Law Expectations*, London
- Giddens, A., 1991, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity
- Gallo, Antonio, Molina, Luiza, 1991, *Cultural Pluralism and Development: The Ethnic Situation and Guatemalan Youth*, w: *Cultural Heritage and Contemporary Change*, w: MacLean Georg. Kromkowski John (red) Series I, Culture and Values, Vol. 4
- Hagan J., Ebaugh, H.R., 2003, *Calling Upon the Sacred: Migrant's Use of Religion in the Migration Process*, w: *International Migration Review*, 37)4
- Heintze, H.J., 2003, *Völkerrecht und Ethnizität*, w: *Welt Trend*, No 38
- Davenport, L., 2018, *Politics Beyond Black and White*, Cambridge University Press
- Dorais, L.J., *Faith, Hope and Identity: Religion and the Vietnamese Refugees*, w: *Refugee Survey Quarterly*, 26)2
- Hagan J., 2008, *Faith for the Journey: Religion as a Resource for Migrants*, w: D.G.Groody, G. Campes(red.), *a Promised Land. a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame: Notre Dame University Press
- Hall, S., 1996, *Introduction: Who Needs "Identity?"*, w: S.Hall, P.du Gay, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage
- Hozven R., 1991, *The Royal Commentaries in the Incas*, w: G.F.Mac Lean, J. Kromkowski : *Relation Between Cultures*, cyt. wydanie
- Harf B., Gurr TR., 2004, *Ethnic Conflict in World Politics*, 2-nd Edition, Boulder and Oxford, Westview Press
- Gitelman Zvi, 2012, *Jewish Identity in Post-communist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity*, Cambridge University Press
- Huntington Samuel, *Zderzenie Cywilizacji*, tłum. H. Jnkowska, Warszawa 2000
- Jacobson J., 1997, *Perception of „Britishness”*, w: *Nations and Nationalism*, 3)July
- Jansen M., 2008, *The Wind Beneath My Wings: Migration and Religion in the Life Stories of Filipina Domestic Workers in Amsterdam*, w: M., Jansen, H,Stoffels (red): *a Moving God: Immigrant Churches in the Netherlands*, Zurich, Lit. Verlag GmbH & Co., KG Wien
- Jenkins Richard, 2014, *Social Identity*, fourth edition, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York
- Litonjua, M.D., *Third World)Global South: From Modernisation to Dependency; from Liberation)to Postdevelopment*, *Journal of Third World Studies*, Harold Isaac (red)., Vol, XXIX, Nr. 1
- Mach Z., 1993, *Symbols, Conflicts and Identity*, Albany: Sunny Press

- Mkrtychyan A., 2003, Die Globalisierung ethnopolitische Konflikte, w: Welt Trends, Raimund Kramer (red.), Nr. 38
- MohanG.,Zack-Williams, A.B., Globalization from below: conceptualizing the role of African diasporas in Africa's development, w "Review of African Political Economy", 2002, nr. 92
- Nielsen J.S., 2003, Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe, w: S. Allievi, J.S.Nielsen (red),Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe
- Parsons T., 1971, The systems of modern Societies, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall
- Riedel Sabine, 2003, Politisierung von Ethnizität in Transformationsgesellschaften. Das Beispiel Südeuropa., w: Raimund Kramer (red.), Welt Trends, Zeitschrift für International Politic und Vergleichende Studien nr. 38., Potsdam, No. 38
- Snyder Susanna, 2012, Asylum-seeking. Migration and Church, Ashgate Publishing Limited, Farnham, England
- Stepaniants M, 2005, , w :J. Johnson, M.Stepanians: Religion and Identity in modern Russia, Aldershot: Ashgate
- Sternberg Y., 2001, Modernity, Civilization and Globalization, w: Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg(red): Identity, Culture and Globalization, Brill: Leiden-Boston-Koln
- Tajfel H., Turner J.C., 1979, An Integrative Theory of Intergroup Conflict, w: W.G. Austin, C Woorchel (red.), The Social Psychology of Intergroup Relations, Monterey Brooks Cole
- Tetzlaff R., 2003, Politisierte Ethnizität als Kehrseite politischen Participation in unsicheren Zeiten: Erfahrungen aus Afrika, w: Welt Trends, Nr. 38, cyt.wyd
- Ugba A., 2009, Shades of Belonging: African Pentacostal in twenty-first Century Ireland, Africa World Press. Vanden B.,Maddens B., Mexico: De-Konstruktion von Nation und Ethnie im Diskurs der Guerilla, w "Welt Trends", cyt.wyd
- Vanden B.,Maddens B., 2003, Mexico: de- Konstruktion von Nation und Ethnie im Diskurs der Guerrilla, w Mexico: "Welt Trends", No. 38, cyt. wyd
- Varshney A., Ethnicity and Ethnic Conflict, w: C.Boix, S. Stokes (red) The Oxford Handbook of Comparative Politics, Oxford: Oxford University Press
- Yamashiro J.H., Jane H.,2013, The Social Construction of Race and Minorities in Japan, w: Sociology Compass, Vol. 7, Issue 2, Febr. 2013.