

„ŚWIAT W KAWALKACH”. GLOBALNE MIGRACJE I DOŚWIADCZENIA TRANSNARODOWE

„Świat w kawałkach” to oczywiście społeczna i kulturowa diagnoza, jaką Clifford Geertz stawia w kontekście polityki i kultury schyłku XX wieku. Amerykański antropolog zauważa, że globalne procesy, jak i powstałe w ich wyniku rozmaite powiązania, w znacznej mierze wpłynęły na postrzeganie przez nas tak podstawowych na pierwszy rzut oka kategorii jak: „tożsamość”, „społeczeństwo” czy „państwo”. Autor *Dziela i życia* zastanawia się nad możliwością i precyznością stosowania tych właśnie pojęć w ramach współczesnej rzeczywistości. Dla Geertza bowiem współczesny świat przeszedł swoistą transformację, a podstawą tej zmiany okazały się ruchy postkolonialne. To właśnie procesy postkolonialne, w wyniku których doszło do powstania nowych państw na arenie międzynarodowej, w znacznej mierze wpłynęły na przewartościowanie refleksji nad współczesnym światem. Państwa, takie jak Indonezja, Birma czy Maroko stanowią niezwykle złożoną mozaikę społeczną, kulturową i etniczną, która zdaniem Geertza wymaga od nas przyjęcia perspektywy lokalnej i zwrócenia uwagi na rolę regionalizmów. Jak pisze autor: „najbardziej rozstrzygającą zmianą jest powszechne postrzępienie świata, z którym musimy się teraz zmierzyć. Rozpad struktur spójności, albo pozornych jedynie spójności, na słabo ze sobą połączone, mniejsze fragmenty niezwykle utrudnił proces postrzegania rzeczywistości lokalnych w kontekście większych całości, odnoszenia «świata wokół mnie» [...] do świata w ogóle. Jeśli stan ogólny da się w ogóle jeszcze przedstawić, to z pewnością nie bezpośrednio, w całości, lecz poprzez poszczególne przypadki, różnice, wariacje i detale — po kawałku, zdarzenie za zdarzeniem. W postrzępionym świecie nie pozostaje nam nic innego jak ogląd strzępków” (Geertz, 2003, 13-14). „Świat w kawałkach” wymaga więc od nas innego nieco spojrzenia na kwestie dotychczas uchodzące za „oczywiste”. Geertz uważa więc, że powinniśmy pozbyć się myślenia w kategoriach podobieństw, po to by zwrócić się ku istocie i funkcji różnicy w relacjach społecznych i kulturowych. W konsekwencji, koncepcje „narodu” i „państwa” zdają się być dla autora anachronizmem we współczesnym świecie; poję-

ciami mającymi charakter homogenizujący i niwelujący wszelkie różnice. I choć Geertz, nie do końca zdaje się mieć rację postrzegając w ten właśnie sposób owe kategorie (por. Erikson, 2004), to z pewnością należy przyznać, że perspektywa lokalna, wrażliwość na etnograficzny detal pozwala nam na nieco inne spojrzenie na szybko globalizującą się rzeczywistość.

Sama zaś globalność współczesnego świata przejawia się w ramach rozmaitych praktyk społecznych i kulturowych — począwszy od codziennego użytkowania Internetu, przez konsumpcję produktów z najodleglejszych części świata, a skończywszy na procesach migracyjnych mających wpływ nie tylko na tożsamość samych ich uczestników, ale także na społeczeństwo, w którym właśnie oni przebywają. Zygmunt Bauman pisze, że dzisiejszy świat jest w ciągłym ruchu, a nieustanne przemieszczanie się ludzi jest podstawą konstruowania przez nich nowych, ponowoczesnych tożsamości (zob. Bauman, 2006). W konsekwencji współczesna rzeczywistość zamieszкана jest przez turystów i włóczęgów — ci pierwsi, doskonale odnajdują się w owym fragmentarycznym świecie, w którym wolność i brak jakichkolwiek granic odgrywają pierwszoplanowe role. Inaczej rzecz się ma z włóczęgami, a więc swoistymi pariasami globalnej rzeczywistości, dla których miejsca na horyzoncie rzeczywistości ciągle nie widać. Tożsamość włóczęgi bowiem nie pasuje, wręcz nie należy, do współczesnego świata — włóczęga jest wrogiem tego świata, elementem niebezpiecznym, burzącym zastany, ponowoczesny (nie)porządek. I choć z pewnością można polemizować z baumanowskim postrzeganiem globalnego świata, to jednak trudno nie zauważyć analogii pomiędzy owymi ponowoczesnymi pariasami a statusem, jaki mają imigranci w wielu krajach kultury euro-atlantyckiej. To przecież imigranci stanowią, jeśli nie zagrożenie, to nieustanną bolączkę i niebezpieczeństwo dla zachodnich społeczeństw oraz idei państwa narodowego. „Świat w kawałkach” zburzył swoiste poczucie bezpieczeństwa, które przyświecało modernistycznym planom budowania społeczeństw. Paradoksalny jest jednak fakt, iż zjawiska migracji były stałym elementem gospodarki kapitalistycznej i industrializacji, które stanowiły przecież rdzeń nowoczesnych społeczeństw. Co więcej, większe natężenie procesów migracyjnych możemy zauważyć na początku XX wieku, niż ma to miejsce współcześnie. To jednak w dzisiejszym, globalnym świecie państwa zmuszone są radzić sobie z antagonizmami, często zachodzącymi pomiędzy imigrantami a społeczeństwem, w którym właśnie przebywają. Zdaniem Baumana państwa te radzą sobie w sposób dwojaki. Autor, posługując się Lévi-Straussowską terminolo-

gią, zauważa dwa charakterystyczne zjawiska i strategie podejmowane w kontekście współczesnych „obcych” — a więc imigrantów: pierwsza to strategia *antropoemiczna*, polegająca na „wydalaniu” — mówiąc dosłownie — „zwymiotowaniu” lub „wypłuciu” „Innych” poza swoje granice. „Skrajnymi wariantami strategii «emicznej» — pisze Bauman — są dzisiaj, podobnie jak kiedyś, więzienia, deportacje i morderstwa. Udoskonalonymi, «wyrafinowanymi» (lub zmodernizowanymi) formami strategii «emicznej» są segregacja rasowa, getta miejskie i selektywne ograniczanie do miejsc publicznych” (Bauman, 2006, 157). Druga ze strategii natomiast to *antropofagia*, polegająca na „polknięciu” czy „pożarciu” obcych — innymi słowy, na asymilacji kulturowej imigrantów. „Także i ta strategia przybiera różnorakie formy: od kanibalizmu, po przymusową asymilację w postaci kulturowych krucjat i wyniszczających wojen wypowiedanych lokalnym zwyczajom, kalendarzom, kultom, dialektom oraz innym «przesądom» i «zabobonom»” (Bauman, 2006, 157). Z pewnością Zygmunt Bauman, którego refleksja w kontekście współczesnego świata często określana bywa jako pesymistyczna, zdaje się być momentami zbyt etnocentryczny i redukcjonistyczny w swych osądach — ponowoczesność nie bywa przecież tylko i wyłącznie źródłem cierpień. Co jednak istotne, jego obserwacje doskonale wpisują się w koncepcję „świata w kawałkach”, który stanowi dla wielu z nas swoiste wyzwanie, a codzienne doświadczenia tożsamościowe wpływają na postrzeganie przez nas narodowego „Ja”.

A zatem procesy migracyjne, a wraz z nimi, transnarodowe strategie i praktyki imigrantów — jak i polityki państw narodowych — stanowią interesującą podstawę dla refleksji antropologicznej nad współczesnością. Migracje są oczywiście powiązane z różnorodnymi czynnikami — zewnętrznymi i wewnętrznymi — mającymi wpływ na mobilność ludzi. Z jednej strony mogą to więc być przyczyny natury ekonomicznej czy politycznej, które zmuszają człowieka do opuszczenia kraju; z drugiej natomiast, sam wyjazd może być decyzją suwerenną, związaną na przykład z lepszą ofertą pracy czy chęcią podjęcia studiów na zagranicznej uczelni. Z całą pewnością jednak doświadczenie „bycia” imigrantem niesie ze sobą pełen wachlarz emocji — od niepokoju, strachu i frustracji, po ulgę czy poczucie bezpieczeństwa. To zaś ma istotny wpływ na konstruowanie strategii tożsamościowych w kontekście społeczeństwa, w którym właśnie się przebywa lub w którym chce się zostać na stałe. Z punktu widzenia antropologii, pojawiają się w tym kontekście istotne pytania dotyczące samych procesów i praktyk migracyjnych oraz ich relacji z kategorią tożsamości

narodowej. Czy więc globalność współczesnego świata i relatywnie łatwa mobilność ludzi prowadzą do redefinicji tożsamości narodowej i erozji państw narodowych?

Próba odpowiedzi na to pytanie zdaje się być podstawą polemiki pomiędzy wieloma badaczami społecznymi, takimi jak na przykład Ulrich Beck i Michael Billig. Z jednej strony, doświadczana przez nas na co dzień transnarodowość, postrzegana jest jako element „banalnego kosmopolityzmu” (Beck, 2002); z drugiej natomiast, wręcz przeciwnie — transnarodowość zdaje się potęgować narodowe dychotomie, a przyczyną tego jest zaś zjawisko określane jako „banalny nacjonalizm” (Billig, 2008). Kwestie te są niezwykle interesujące, a różnice pomiędzy badaczami zdają się mieć swą podstawę w różnej interpretacji doświadczania transnarodowości przez współczesnych ludzi żyjących w krajach zachodnich. Istotna w tym kontekście jest również sama globalizacja. Niemiecki socjolog uważa, że podstawą każdej współczesnej teorii kulturowej globalizacji są trzy aspekty: doświadczenie „kompresji czasoprzestrzennej”, zjawisko „deterytorializacji” oraz „denacjonalizacji” (zob. Beck, 2002, 27). Zdaniem autora *Władzy i przeciwwładzy w epoce globalnej* każdy z tych aspektów redefiniuje tradycyjne pojęcie przestrzeni i stanowi początek erozji kategorii narodowościowych. Sam Beck jednak, wprowadzając koncepcję społeczeństwa kosmopolitycznego, wychodzi nieco dalej w swej refleksji twierdząc, iż poza kontekstem przestrzennym, powinniśmy również zwrócić uwagę — analizując doświadczenia transnarodowe — na kategorię czasu. Innymi słowy, redefinicja przestrzeni w globalnym świecie prowadzi do „deterytorializacji” tego, co społeczne, polityczne i ekonomiczne; natomiast zmiana w postrzeganiu czasu prowadzi do „detradycjonalizacji” społecznego, politycznego i kulturowego (Beck, 2002, 28). W konsekwencji według autora, kosmopolityczne społeczeństwo przestaje myśleć i działać w kategoriach przeszłości (np. narodowych), ponieważ takiej przeszłości w ramach nowej kosmopolitycznej wspólnoty po prostu nie ma. Społeczeństwo kosmopolityczne zwrócone jest więc ku przyszłości, a nacjonalizm, który zdaniem socjologa, „rozbłyska” od czasu do czasu w różnych częściach świata jest tylko chwilowym kryzysem. Globalizacja, która jest podstawą doświadczenia transnarodowego, prowadzi więc raczej do „banalnego kosmopolityzmu”, który może przysłużyć się do powstania nowej formy organizacji społecznej — społeczeństwa kosmopolitycznego.

Zdecydowanie inne zdanie w tej kwestii ma natomiast Michael Billig. I choć, brytyjski psycholog społeczny zgadza się, iż na co dzień doświadczamy czegoś, co nazwać można właśnie „banalnym kosmopolityzmem”, to jednak nie oznacza to erozji tożsamości naro-

dowej. Fakt, iż zdaniem Becka nacjonalizm „rozbłyśka” od czasu do czasu, potwierdza tylko założenia Billiga o istnieniu solidnych i stabilnych narodowych podstaw. W konsekwencji, owe „sporadyczne” wybuchy nacjonalistycznych uczuć i emocji mają swe źródło w ciągłym reprodukowaniu narodowych treści w najbardziej banalnych sytuacjach dnia codziennego. Jak pisze Billig: „Czasowe kryzysy zależą od istniejących ideologicznych fundamentów. Sięga się więc do znajomych obrazów i klisz retorycznych, pokazuje się znajome flagi, itd. Krótko mówiąc, to nie kryzysy stwarzają państwa narodowe jako państwa narodowe. Każdego dnia państwo odtwarza się jako państwo, a obywatele jako narody. Z racji takiej codziennej reprodukcji można przypuszczać, że cały kompleks przekonań, założeń, zwyczajów, wyobrażeń i praktyk musi być także reprodukowany. Co więcej, ten kompleks musi być reprodukowany w banalnie prozaiczny sposób, bo świat narodów jest codziennym światem, znajomym terenem współczesnych czasów” (Billig, 2008, 31). Zatem narodowość jawi się tu jako coś „naturalnego” i „oczywistego”, jako nieodzowny aspekt naszej rzeczywistości. Co więcej, jest ona na tyle „zakorzeniona” w naszych kategoriach myślenia, iż często nieświadomie praktykowana. Istotna jest tu funkcja samego państwa narodowego (polityki), które aby trwać musi się — zdaniem Billiga — nieustannie reprodukować, a tym samym potwierdzać swój status. Proces ten odbywa się w najbardziej banalnych zdawałoby się przestrzeniach życia codziennego. Flagi, które nieustannie powiewają na naszych ulicach, budynkach i instytucjach już na stałe wrosły w krajobraz każdego współczesnego miasta.

Także i współczesna kultura popularna zdaje się być kopalnią narodowych identyfikacji. Co więcej, jej demokratyczny wręcz charakter w niezmiernie dużym stopniu wpływa na konstruowanie narodowych symboli. Przecież „polskość” to nie tylko muzyka Chopina czy poezja Mickiewicza, to także — a może przede wszystkim — Adam Małysz, polski chleb czy wódka Wyborowa. Na pierwszy rzut oka, dzisiejsza kultura rzeczywiście dostarcza nam różnorodności narodowych produktów i możliwości ich wyborów. Pozwala bowiem na słuchanie jamajskiego reggae, oglądanie amerykańskiego kina, jedzenie chińszczyzny i popijanie przy tym czeskiego piwa. Co więcej, wszystkie te czynności możemy robić niemal symultanicznie, siedząc w zaciszu naszego mieszkania (por. Beck 2002: 28). Jednak czy na tej samej zasadzie możemy „być” Jamajczykiem, Amerykaninem, Chińczykiem czy Czechem? Czy naszą tożsamość narodową możemy zmieniać tak, jak zmieniamy kanały w telewizji? Trudno chyba się z tym zgodzić. Narodowość nie jest nam przecież komercyjnie dostępna

(Billig, 2008, 11-18). Poza tym kategorie narodowościowe, takie jak tożsamość i państwo, nie są postrzegane współcześnie tylko jak skostniałe struktury społeczno-kulturowe, ale także jako istotne narzędzia rozwoju gospodarczego. Aby się o tym przekonać, należy jednak podjąć próbę zawieszenia perspektywy etnocentrycznej i spojrzenia nieco dalej — poza horyzont kultury euro-atlantyckiej. Okazuje się wówczas jak „zachodnie” są niektóre założenia i idee funkcjonowania państw narodowych w zglobalizowanym świecie (zob. Nobis, 2007, 61-69). I tak na przykład irański politolog Tschanguiz Pahlavan czy tajski socjolog Anan Ganjanapan zwracają uwagę na zupełnie inne kwestie w relacjach pomiędzy państwem, narodem a globalizacją aniżeli badacze tacy jak wspomniany Beck. W konsekwencji „w pewnych częściach świata — pisze Pahlavan — istnieje silna tendencja do kształtowania nowego i odmiennego typu państwa narodowego. Jest on odmienny od modernistycznego, europejskiego modelu czy doświadczeń, które oparte są na jednej, homogenicznej grupie [...]. Określiłbym ten nowy typ państwa jako «państwo narodowe» oparte na zasadzie różnorodności” (za: Nobis, 2007, 62).

Także i szwedzki antropolog Ulf Hannerz nie jest tak jednoznaczny w swych rozważaniach na temat wpływu transnarodowości na funkcjonowanie państw narodowych, jak wspomniany wcześniej Beck czy Billig. Autor ten, stawiając ogólne pytanie o proces ginienia narodów w globalnym świecie, wprowadza refleksję antropologiczną, która uwrażliwia badacza na rolę doświadczeń transnarodowych w partykularnych kontekstach. W konsekwencji, przedstawiciel „nowego dyfuzjonizmu” analizuje różne typy indywidualnych doświadczeń, które następnie łączy z ogólną kondycją państw narodowych we współczesnym świecie. Doświadczenia te natomiast powiązane są z kwestiami czasu, przestrzeni, lojalności i tożsamości (zob. Hannerz, 2006, 126-133). Zdaniem Hannerz’a pierwsze z tego typu doświadczeń transnarodowych można określić jako doświadczenie „analityka symbolicznego”, który w ramach wykonywanej przez siebie pracy wykracza poza narodowe granice. Jak pisze autor, analitycy ci będąc w nieustannym ruchu budują „swoje własne pomniki — centra konferencyjne, parki badań, międzynarodowe lotniska — i wycofują się do swoich prywatnych środowisk, enklaw z ochroniarzami, jeśli zachodzi taka potrzeba. Jeżeli przyjmemy, że są oni mniej zainteresowani lokalnymi usługami rutynowej produkcji, które można zamienić na inne i tańsze gdzieś indziej na świecie, to jednocześnie mogą się wykazywać większym zainteresowaniem jakością usług osobistych” (Hannerz, 2006, 127). Innymi słowy, doświadczenie „analityków symbolicznych” zdaje się być wręcz ponadnarodowe —

narodowość jest dla nich nie tylko drugorzędna, ale wręcz niepotrzebną kategorią identyfikacji. Podobnie sprawa wygląda z tożsamością pracowników korporacji transnarodowych, którzy na rzecz sprawowanych przez siebie funkcji muszą rozluźnić związki z danym państwem i stworzyć wspólny system wartości, którego spoiwem nie będzie już tożsamość narodowa. Można zatem powiedzieć, że są to typy doświadczeń, które doskonale wpisują się w kategorię idealnej tożsamości kosmopolitycznej zaproponowanej przez Beck'a. A więc prezesi wielkich firm, eksperci ekonomiczni czy menagerowie mogą odczuwać mniejsze powiązanie z narodem poprzez swoje ciągle przemieszczanie się. Co jednak z Baumanowskimi pariasami oraz tymi wszystkimi, którzy z różnych przyczyn nie mogą, bądź nie chcą być w nieustannym ruchu? Co z tymi wszystkimi ludźmi, których codzienność daleka jest od transnarodowej korporacyjności? Poszukując odpowiedzi na te pytania Hannerz zauważa, że „ogromna różnorodność zewnętrznych powiązań zwykle nie łączy się w żadną wyraźną alternatywę dla narodu. Zaangażowani w nie ludzie nie wszyscy są «kosmopolitami» w tym samym tego słowa znaczeniu; większość z nich prawdopodobnie w ogóle nie można nazwać kosmopolitami” (Hannerz, 2006, 133). Innymi słowy dystrybucja globalnych doświadczeń nie jest równomierna, a w konsekwencji trudno jest mówić o zanikaniu tożsamości narodowych. Z całą pewnością, według szwedzkiego antropologa doszło do pewnej zmiany w postrzeganiu kategorii narodowości — stała się ona bardziej fragmentaryczna i chaotyczna.

Współczesne przepływy migrantów i ich transnarodowe powiązania wpływają zatem na nasze postrzeganie narodowej rzeczywistości. Procesy te nie są jednak egalitarne i łatwe do jednoznacznej klasyfikacji — takiej, jaka miała miejsce jeszcze kilkanaście lat temu. Dziś nie wystarczy mówić już tylko i wyłącznie o uchodźcach politycznych i imigrantach poszukujących bezpiecznego azylu — mamy przecież także całą rzeszę tych, dla których powody migracji są równie zróżnicowane jak same ich biografie. Jak zauważa Thomas Hylland Eriksen we współczesnym świecie migrantami są również studenci, którzy postanawiają zostać na danej uczelni zagranicznej, znajdując tam dziewczynę, chłopaka czy McPracę; są też turyści, którzy „zapomnieli” wrócić do swojego kraju; są polscy pracownicy sezonowi — ci legalni, bądź nie; są wreszcie ci wszyscy szukających pracy i ci, którzy nie do końca sami wiedzą czy jej szukają czy nie (Eriksen, 2007, 94). Cała ta mobilność natomiast w znacznym stopniu wpływa na naszą współczesną wyobraźnię oraz postrzeganie naszego narodowego „Ja”. Poznając „Innych” poznajemy własną kulturę. W konsekwencji świat narodów na stałe „za-

korzenił” się już w naszych codziennych relacjach. Istotnym jednak wydaje się fakt, iż doświadczając „naturalności” i „oczywistości” narodowych identyfikacji nie pozostajemy wobec nich bierni — to w dużej mierze „my” mamy niezmierny wpływ na to, jak ta „naturalność” tożsamości narodowej wygląda.

W tym miejscu posłużę się krótką refleksją z moich badań terenowych wśród polskich imigrantów w Norwegii, mając jednocześnie nadzieję, iż stanowiąc ona będzie znaczące podsumowanie tej bardzo ogólnej wędrówki po narodowych meandrach „świata w kawalkach”. Tym samym, proponuję intymną perspektywę skierowaną na codzienność i lokalność, jak i etnograficzne doświadczenie w kontekście rozważań nad tożsamością narodową.

Jednym z pierwszych fenomenów, który doświadczyłem podczas moich badań w robotniczej dzielnicy Oslo było poczucie swoistego piętna narodowego. Rzeczywistość Tveity — dzielnicy, w której zamieszkałem z imigrantami — zdawała się być tak inna od mojej codziennej rzeczywistości, że wzbudziła we mnie ambiwalentną refleksję nad własną tożsamością. Świat polskich robotników budowlanych, do którego trafiłem z zamiarem prześledzenia mechanizmów transformowania i rekonstruowania tożsamości narodowej okazał się być światem o zabarwieniu szowinistycznym z elementami rasizmu. Ponadto, wszelkie relacje ze społeczeństwem norweskim ograniczone były do pragmatycznego minimum. W konsekwencji moja tożsamość narodowa została poddana nieustannym zabiegom maskowania. Innymi słowy, wstydzilem się swojej narodowości, starałem się, aby moja „polskość” nie była rozpoznawana w codziennych interakcjach ze społeczeństwem norweskim. Mimo iż zdawałem sobie sprawę z powierzchowności stereotypu polskiego imigranta — robotnika budowlanego czy sprzątaczkę — to jednak trudno było mi przestać myśleć i działać w kategoriach narodowych. Nie chciałem pogodzić się z tym, iż przez społeczeństwo norweskie jestem postrzegany w ten właśnie stereotypowy sposób. Dziś z pewnością nieco inaczej patrzę na te kwestie i jestem świadomy jako złożona jest problematyka tożsamościowa imigranta. Nie zmienia to jednak faktu, iż w najbardziej „oczywistej” i „banalnej” rutynie, którą nabyłem mieszkając na Tveit’cie, narodowość odgrywała znaczącą rolę.

Oczywiście diaspora polskich imigrantów w Norwegii jest zjawiskiem heterogenicznym, w którym kategoria „polskości” posiada różne konotacje i jest praktykowana na rozmaite sposoby. Ta płynność narodowych znaczeń potęguję natomiast siłę narodowych identyfikacji. Jeśli bowiem we współczesnym świecie symbol narodowy jest znaczeniowo pojemny i elastyczny, to automatycznie zwiększa się możliwość utożsamiania się z nimi uczestników

abstrakcyjnej wspólnoty, jaką jest naród. Globalizacja, wraz z szeroko pojętą cyrkulacją treści narodowych, społecznych i kulturowych jest więc doskonałą podstawą „rozsiewania” czy propagowania idei narodu. Co więcej, można powiedzieć że nacjonalizm stał się swoistą matrycą dla fenomenu globalizacji (por. Eriksen, 2007, 25-27). Mechanizmy mające na celu zjednoczenie i integrację zróżnicowanych przestrzeni kulturowych czy ekonomicznych, stanowią przecież główne cele obu tych ideologii.

Jürgen Habermas powiedział niegdyś, iż we współczesnym świecie możliwa jest zmiana organizacji życia politycznego i społecznego polegająca na porzuceniu myślenia w kategoriach państw narodowych, tak samo jak zmiana taka była możliwa wraz z nadejściem Rewolucji Francuskiej. Przed rewolucją bowiem nikt nie wyobrażał sobie istnienia i funkcjonowania idei państwa narodowego jako podstawowego elementu naszej rzeczywistości — współcześnie zaś, nikt nie wyobraża sobie życia bez państwa narodowego. Problem w tym, że państwo narodowe w kontekście globalizacji jest takim samym towarem kulturowym i społecznym jak każdy inny — a jego import/export jest dziś zjawiskiem „oczywistym”.

Literatura:

- Bauman, Zygmunt; 2006, *Płynna nowoczesność*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Beck, Ulrich; 2002, *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*; w: *Theory, Culture & Society*, vol. 19 (1-2), ss. 17-44
- Billig, Michael; 2008, *Banalny nacjonalizm*, przeł. Maciek Sekerdej, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Eriksen, Thomas Hylland; 2004, *Comments*, w: C. Geertz, *What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places*; w: *Current Anthropology*, vol. 45, nr 5, ss. 586-587
- Eriksen, Thomas Hylland; 2007, *Globalization. The Key Concepts*, Oxford-New York: Berg
- Geertz, Clifford; 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Hannerz, Ulf; 2006, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. Katarzyna Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Nobis, Adam; 2007, *Wstęp do badań terenowych globalizacji*; w: *Kultura — Historia — Globalizacja*, nr 1, ss. 61-69