

Tomasz Warczok

Symbol, czas, struktura : fundamentalizm religijny jako odpowieź na globalizację

Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa 1, 117-132

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Warczok

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Symbol, czas, struktura

Fundamentalizm religijny jako odpowiedź na globalizację

Abstract: The article is an attempt to explain the phenomenon of religious fundamentalism that is perceived as a manifestation of globalization. The author shows that the key motive of the fundamentalism that is analysed here solely in the American, protestant version, is the reconstruction of the symbolic order that was violated by global detraditionalization and relativisation. The undermining of cultural norms and rules that have — until now — been taken for granted, calls into question the obviousness of “being-in-the-world”. It violates the sense of ontological security and, as a result, causes anxiety. The author sees that process as Victor Turner’s liminality, where the symbolic structure was scattered, identities were blurred and the temporal order was disrupted. Liminality turns into structure and the latter is reconstructed in a dichotomous mode, as Durkheim, Lévi-Strauss and Mary Douglas showed. Such an effect is clearly visible in multidimensional representations and discourses of the religious fundamentalism, for example in the opposition of “Us” versus “Them”. A sense of security is also rebuilt through a ritual reconstruction of the symbolic, temporal order that is present on the individual (biographical) as well as the collective levels.

Key words: fundamentalism, globalization, liminality, structure, symbolic processes, time.

Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest próba wyjaśnienia zjawiska fundamentalizmu religijnego w kontekście związków z procesami globalizacji. Z racji wysokiej złożoności fenomenu skoncentrujemy się na jednym, aczkolwiek bardzo wyrazistym jego przejawie — amerykańskim fundamentalizmie protestanckim. Szczególny nacisk położyć chcemy na praktyki symbolizacji, widziane w szerszym zakresie

strategii (re)konstruowania ładu społecznego, naruszonego lub przynajmniej podanego w wątpliwość (w subiektywnym odbiorze określonych zbiorowości) w wyniku nasilenia efektów globalizowania się świata. Zaakcentujemy dynamikę strukturalnych przemian czasoprzestrzennych i ich ekwiwalentów symbolicznych, co w naszym przekonaniu jest głównym źródłem społecznego niepokoju, wywołującego z kolei postawy fundamentalistyczne. Prześledzimy specyfikę dyskursów fundamentalizmu, ich społeczne znaczenie oraz próby odbudowywania fundamentalistycznego porządku temporalnego.

Do wyjaśnienia problematycznej relacji między globalizacją a fundamentalizmem wykorzystamy zarówno nowe teorie socjologiczne, przede wszystkim ujęcia Anthony'ego Giddensa i Manuela Castellsa, jak i koncepcje klasyczne, które po części poddane zostaną nowemu odczytaniu. Podstawowe znaczenie będzie tu miała antropologiczna perspektywa „struktury/liminalności” Victora Turnera oraz propozycje Mary Douglas i Émila Durkheima.

Globalizacja i jej efekty: relatywizacja, detradycjonalizacja, niepokój

Według Anthony'ego Giddensa, jedną z podstawowych osi procesów globalizacji jest opozycja kosmopolityzm vs fundamentalizm. Globalizacja w takim rozumieniu jest teatrem zmaganiań między zorientowaną na inkluzję, pluralizm i dialog nowoczesnością a siłami oporu wobec niej — fundamentalizmami rozmaitej proweniencji, które cechują się ekskluzywnością, prowadzącą nierzadko do przemocy. Fundamentalizmu nie należy przy tym utożsamiać z konserwatyzmem bądź z tradycyjną religijnością. Giddens przekonuje, że jest to raczej agresywna obrona tradycji w tradycyjny sposób, tzn. w formie zakładającej odmowę dialogu (A. Giddens, 2003, s. 49).

Zgodnie z propozycją Giddensa, założyć więc można, że fundamentalizm religijny stanowi odpowiedź na procesy globalizacji. Aby rzecz zweryfikować i zbadać zjawisko dokładniej (czego Giddens nie czyni, jego spojrzenie jest bardzo ogólne), spojrzymy wpieryw na specyfikę samej globalizacji, potem zaś przyjrzymy się praktyce fundamentalizmu protestanckiego w Stanach Zjednoczonych. Wybór amerykańskiej formy fundamentalizmu podyktowany jest tym, że USA pozostaje w samym centrum przemian globalnych (będąc jednocześnie jednym z głównych aktorów globalnej gry), co sprawia, że efekty globalizacji, zarówno pozytywne, jak i negatywne, odczuwane są tam szczególnie intensywnie.

Powstało wiele teorii próbujących wyjaśnić fenomen globalizacji. We wcześniejszej fazie rozwoju tych koncepcji dominowało rozumienie jednostronne — globalizację traktowano jako synonim amerykańskiej. Procesy globalne miały być rozszerzeniem standaryzacji podług modelu amerykańskiego, czyli — jak to określił George Ritzer (1999) — makdonaldyzacji. Pogląd ten zakwestionowany został za

sprawą niezwykle nośnej teorii „glokalizacji”, rozwiniętej przez Rolanda Robertsona (1992). Jakkolwiek jednak zdefiniujemy globalizację, jedno pozostaje całkowicie jasne — oznacza ona wzrost światowej współzależności, klarownie ujętej przez Giddensa: „Globalizację można zdefiniować jako intensyfikację ogólnoswiatowych społecznych relacji, które łączą odległe lokalności, w ten sposób, że lokalne wydarzenia są kształtowane przez zdarzenia mające miejsce wiele mil dalej i odwrotnie” (A. Giddens, 1990, s. 64).

W efekcie globalizacja przynosi kolejne, niezwykle istotne zjawiska. Przede wszystkim chodzi tu o relatywizację i powiązaną z nią detradycjonalizację. Procesy globalne, planetarne przepływy znaczeń w sposób gwałtowny i wszechogarniający wchodzą w struktury sensów kultur lokalnych. Efektem tego nie jest, co prawda, ujednolicenie, realizowane w formie globalnej, spłaszczonej, zmakdonaldyzowanej kultury, ale silne naruszenie podstaw kultur, jako punktów odniesienia społecznego działania (Peter Berger [2002, s. 9] mówi wręcz o „kulturowym trzęsieniu ziemi”), za sprawą czego poszczególne systemy kulturowe ulegają relatywizacji. Gwałtowne wejście nowych komunikatów (różnorodnych i często sprzecznych) w sfery stosunkowo autonomicznych uniwersów symbolicznych ujawnia relatywny charakter sensów zastanych, dotychczas postrzeganych przez ich użytkowników jako pewne, nienaruszalne i naturalne. Punkty odniesienia społecznego „bycia-w-świecie” ulegają inflacji, tym samym łamie się zaufanie pokładane w znaczeniach przyjmowanych dotąd za pewnik. Procesy społecznej i jednostkowej identyfikacji, tradycyjnie koncentrujące się wokół środowiska lokalnego, grupy etnicznej lub narodu, problematyzują się, a często ulegają kryzysowi. Dzięki globalnym komunikatom, których nośnikiem są mass media — centralny „układ nerwowy” globalizacji — jednostki zaznajamiają się z odmiennymi wartościami i punktami widzenia, orientując się jednocześnie, że ich sposób życia i wyznawane systemy aksjologiczne są tylko jednymi z wielu możliwych (E. Wnuk-Lipiński, 2004, s. 220). Dla indywidualów i grup silnie identyfikujących się z lokalnymi systemami wartości relatywizacja, podważenie absolutnego charakteru własnej kultury może mieć realnie traumatyczny rezultat.

Relatywizacja pociąga za sobą detradycjonalizację. Wtargnięcie oddalonych przestrzennie kontekstów symbolicznych podaje w wątpliwość „oczywisty” charakter tradycyjnych form. Co prawda, tradycja nie znika, ale musi dyskursywnie udowodnić swoją przydatność i użyteczność. Tym samym instytucje tradycji w nowym, zglobalizowanym świecie nie mogą już stanowić niekwestionowanej ramy działania, a same zbiorowości, zintegrowane wokół określonego porządku tradycyjnego, nierzadko zostają rozbite (A. Giddens, 2005, s. 367). Prowadzi to do sytuacji, że zglobalizowany (nie)porządek posttradycyjny to rzeczywistość otwarta, płynna i niepewna. Znakomicie rzecz ujmuje Ulrich Beck: „O czymkolwiek pomyślimy — Bóg, natura, prawda, nauka, technologia, moralność, miłość, małżeństwo — nowoczesne życie zamienia je w »niepewne wolności« (*precarious freedoms*). Cała metafizyka i transcendencja, cała konieczność i pewność zostały zastąpione przez artyzm. W najbardziej publicznych i najbardziej prywatnych sposobach życia staliśmy się bezradnymi skoczkami linowymi w namiocie cyr-

kowym. I wielu z nas upada. Nie tylko na Zachodzie, ale także w krajach, które nagle otwały swe drzwi do zachodniego stylu życia. Ludzie w dawnym NRD, Polsce, Rosji i Chinach zostali zmuszeni do gwałtownego »skoku w nowoczesność«⁷ (2001, s. 2).

Globalne przesunięcia temporalne

Czynnikami, które towarzyszą opisywanym wcześniej zjawiskom, są przesunięcia w wymiarach przestrzennych i czasowych. O wymiarze pierwszym już wspomnieliśmy — jest rzeczą bezdyskusyjną, że przestrzeń ulega „skurczeniu” w wyniku rozwoju telekomunikacji i transportu. Interesujące i niezwykle istotne są przesunięcia temporalne, gdyż decydują one o kształcie form symbolicznych oraz wydatnie wpływają na doświadczenie codzienności przez jednostki na całym świecie.

Każda kultura ma swój określony profil temporalny, sposób doświadczenia i odnoszenia się do czasu, który może być definiowany w różny sposób. Przejście z jednego profilu temporalnego w drugi jest zawsze sytuacją trudną, a nierzadko dramatyczną i niepokojącą. Wiąże się z przedefiniowaniem całości społecznego świata. Nie inaczej jest w interesującym nas przypadku.

Profil czasowy nowoczesności, określanej przez społeczeństwo industrialne, to profil czasu zegarowego. W epoce nowoczesnej, szczególnie w fazie intensywnej industrializacji, czas zegarowy stał się powszechnym, zobiektywizowanym i niezależnym od lokalnego kontekstu punktem odniesienia dla jednostek żyjących w różnych miejscach. Zegar pozwolił na integrację znacznych przestrzeni (bez czego trudno wyobrazić sobie ruch kolejowy), a to z kolei przyczyniło się do ostatecznego ukonstytuowania państwa narodowego. Odtąd czas zegarowy w powszechnym doświadczeniu jednostek uległ naturalizacji i w znacznej mierze wyparł rytm przyrody, będący punktem odniesienia dla społeczeństw rolniczych (B. Adam, 2003, s. 60).

Akceleracja procesów globalizacji, która zaznaczyła się szczególnie na przełomie lat 70. i 80. XX wieku (wraz z upowszechnieniem technologii telekomunikacyjnych)¹, przynosi nowe rozstrzygnięcia w tym względzie. Szybko zwiększa się liczba krążących globalnie znaczeń, następuje hiperinflacja informacji, co ma decydujący wpływ na czas. Jeżeli bowiem zwiększa się ilość zdarzeń w danej

¹ Przyjmujemy tutaj, że umowna cezura między industrialną nowoczesnością (społeczeństwem industrialnym, zorganizowanym na bazie państw narodowych) a późną lub płynną zglobalizowaną nowoczesnością przypada na przełom lat 70. i 80. Wtedy to właśnie nastąpił gwałtowny rozwój technologii telekomunikacyjnych, rozwinęła się globalna gospodarka, a państwo narodowe uległo gruntowanej reorganizacji (zob. M. Castells, 2007, rozdz. 1 i 2). Nie oznacza to rzecz jasna, że globalizacja rozpoczęła się w tym właśnie czasie. Moment ten stanowi raczej, mówiąc językiem S. Sassen, „punkt krytyczny” (*tipping point*) w akceleracji procesów globalizacji (zob. S. Sassen, 2006).

jednostce czasu — a tak się dzieje w epoce globalnego przyspieszenia — to czas ulega kompresji (T.H. Eriksen, 2003, s. 143). Mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem określanym przez Manuela Castellsa mianem „bezczasowego czasu” (*timeless time*), dominującej formy temporalności ery globalizacji². Za sprawą bezczasowego czasu wiele rzeczy jest dostępnych w danej chwili (dzięki mediom można korzystać w czasie rzeczywistym z zasobów znaczeniowych różnych globalnych kontekstów), a to burzy istniejące hierarchie (wszystko jest równie ważne), a nade wszystko zakłóca sekwencyjność. Jeżeli czas ulega kompresji, to terażniejszość, dana chwila, wyklucza przyszłość, a przede wszystkim przeszłość — zgodnie z „prawem szybkości” Milana Kundery: „[...] stopień szybkości jest wprost proporcjonalny do siły zapominania” (1997, s. 81).

Dla jednostek nawykłych do znaturalizowanego czasu zegarowego ery wczesnonowoczesnej, charakteryzującej się linearnością, nastanie bezczasowego czasu może być momentem niepokoju. Utrata linearności czasu i lawinowy przyrost niekoherentnych i sfragmentaryzowanych informacji wywołuje u nieprzygotowanych jednostek poczucie zagubienia i dezorientacji, a to bez wątpienia jest doświadczeniem traumatycznym. Rzeczą zasadniczą jest w tym kontekście nieumiejętność odnalezienia w kalejdoskopowości globalnych przekazów mechanizmów przyczynowo-skutkowych, których znajomość jest warunkiem kompetentnego i w pełni podmiotowego poruszania się w społecznej rzeczywistości.

Konieczność nadawania coraz większej ilości informacji w coraz krótszym czasie powoduje ich uproszczenie, a nawet wyjałowienie ze znaczenia (D. Harvey, 1990). Samo przyspieszenie zaś nie zostawia miejsca na refleksję, odnalezienie spójności i przyczynowości, a to z kolei generuje niepewność (T.H. Eriksen, 2003, s. 166). Pamiętać należy, że w zglobalizowanym świecie po raz pierwszy pojawia się czas, którego tempo przewyższa ludzką zdolność percepcji — mowa o mierzonym w nanosekundach „czasie komputerowym”, kluczowym dla funkcjonowania globalnych przepływów (S. Lash, J. Urry, 1994, s. 242). Zauważalny jest w opisywanym procesie paradoks przedstawiony przez Scotta Lasha: racjonalny przyrost informacji, mającej na celu porozumiewanie się, koordynację i oswojenie rzeczywistości, w pewnym momencie zamienia się w swoje przeciwieństwo — zbyt duża ilość informacji skutkuje irracjonalnością przeładowania informacji, a dalej dezinformacją (S. Lash, 1999).

Opozycje semantyczne, będące „szkieletem” każdej kultury (np. opozycja młodość/starość), na skutek funkcjonowania globalnej, medialnej kultury „natychmiastowości”, ulegają implozji (J. Baudrillard, 2005, s. 101 i nast.).

² „Bezczasowy czas [...] pojawia się, gdy cechy danego kontekstu, a mianowicie: paradygmat informacyjny i sieciowe społeczeństwo, wywołują systemowe zakłócenia w sekwencyjnym porządku zjawisk w danym kontekście. Te zakłócenia mogą przybrać formę kompresji zachodzenia zjawisk, dążącej do natychmiastowości, lub też inaczej, powstawać przez wprowadzenie przypadkowej nieciągłości w sekwencji. Eliminacja sekwencjonowania tworzy niezróżnicowany czas, który jest równoważny wieczności” (M. Castells, 2007, s. 461). Bezczasowy czas przynależy „przestrzeni przepływów”, dominującej przestrzeni ery globalnej; czas zegarowy lub biologiczny charakteryzuje zaś „przestrzeń miejsc”, położoną niżej w planetarnej hierarchii.

W miejsce określonych reguł społecznego starzenia się jednostki, definiujących powinności, obowiązki i prawa, a także przewidywalność kolejnych etapów życia, ujawnia się, zaburzająca cykl życiowy, „społeczna arytmia” (M. Castells, 2007, s. 443 i nast.).

Wyraźnie zatem widać, że raptowna zmiana profili czasowych, związana z wykładniczym przyrostem informacji, ma traumatyczne konsekwencje: rozbija regulatywne kulturowe kody, rodzi niepewność związaną z zakłóceniem sekwencyjności życia, przyczynia się do wypróżniania sensu z zastanych i porządkujących komunikatów symbolicznych.

Liminalność globalnej ery

Przedstawione właściwości procesów globalnych skłaniają nas do określenia globalizacji jako sytuacji liminalnej. Odwołujemy się w tym miejscu do znanej koncepcji liminalności Victora Turnera. Turner, inspirując się teorią *obzędów przejścia* Arnolda Van Gennepa, opisał sekwencję dynamiki społecznej, która rozpoczynając od sytuacji codzienności, określonej jako struktura (zachowany porządek statusów i ról), przechodzi w czas liminalności, cechujący się zawieszeniem lub odwróceniem istniejącego ładu społecznego (antystruktura), by w końcu osiągnąć stan nowej struktury (V. Turner, 2004, s. 240—241). Faza liminalna dla Van Gennepa stanowi środkowy moment obrzędu, będący okresem marginalizacji (np. odosobnienia osoby, mającej w drodze obrzędu przejścia nabyć nowy status), który następuje po fazie separacji, a poprzedza fazę włączenia. Turner koncept ten znacznie rozszerzył, widząc w nim uniwersalną zasadę zmienności życia społecznego. A zatem rzecz nie musi dotyczyć wyłącznie obrzędów, ale także określonych grup, które w sposób zamierzony odłączają się od społeczeństwa, żyjąc według odmiennych zasad i — co istotne — niejako poza czasem (hippisi, zakonnicy). Liminalność może także określać pewien okres historyczny. My przyjmujemy, że cechy samego czasu liminalnego w wielu miejscach odpowiadają właściwościom obecnej fazy globalizacji. Turner twierdzi, że antystruktura „znosi wszelkie dążenia do podziału, wszelkie rozróżnienia, binarne, serialne lub stopniowe” (V. Turner, 2005, s. 242). Podobnie dzieje się w przypadku globalizacji, która, jak pisze Zygmunt Bauman (2006), „upłynnia” istniejące granice i dystynkcje (np. granice państwa, ale całych bloków — *vide*: dawny binarny podział na bloki kapitalistyczny i komunistyczny). Ponadto istniejące struktury społeczne i symboliczne³ stają się coraz bardziej elastyczne i zmienne, dlatego dzisiaj zamiast o sztywnych strukturach mówi się częściej o ciągle przekształcających się sieciach społecznych

³ W naszej analizie, jakkolwiek zwracamy uwagę na kwestię symbolizacji, nie uprzywilejujemy żadnego ze wspomnianych dwóch wymiarów — struktury społecznej bądź struktury symbolicznej. Nasze myślenie jest w tym względzie bliskie ujęciu Pierre’a Bourdieu (zob. P. Bourdieu, 1990, s. 18).

(M. Castells, 2007, rozdz. 2 i 3; D. Barney, 2008), fluidach lub „przepływach” ludzi, pieniędzy i znaczeń (J. Urry, 2003, s. 40 i nast.).

„Strukturą” nacechowany był więc okres poprzedzający globalną liminalność, zwany wczesną bądź prostą modernizacją, pierwszą nowoczesnością lub po prostu społeczeństwem przemysłowym. Trzy powojenne dziesięciolecia, określane mianem „złotych dekad kapitalizmu” charakteryzowały się, przynajmniej w państwach Zachodu, stabilnością, ukształtowaną strukturą społeczną i uporządkowaną strukturą symboliczną⁴. Intensyfikacja globalizacji z przełomu lat 70. i 80. burzy ów ład. Zakłóceniu ulegają struktury symboliczne i społeczne, które za sprawą globalnych procesów przestrzenno-temporalnych doprowadzają — jak pokazaliśmy — do stanów anomijnych. Nie inaczej jest w przypadku tożsamości, indywidualnych i zbiorowych, które w wyniku globalnej relatywizacji i detradycjonalizacji stają się coraz bardziej płynne i niedookreślone. Właściwość taka to również cecha liminalności — według V. Turnera (2005, s. 247), byty liminalne to byty z zawieszoną lub niedookreśloną tożsamością (np. seksualną). Ponadto liminalność to czas „poza czasem”, wieczne „teraz”, także moment wzmożonego ruchu, odróżniający się od statyczności struktury. Odpowiada to dominującej temporalności globalizacji: „bezczasowemu czasowi” oraz zintensyfikowanej mobilności „prze-strzeni przepływów”⁵.

Turner dodaje, że „liminalność [...] jest wieloznaczna, nieustalona i niepokojąca” (V. Turner, 2005, s. 230). Dokładnie tak samo rzecz się ma w przypadku liminalności globalizacji, co — naszym zdaniem — jest jedną z głównych przyczyn pojawienia się ruchów fundamentalistycznych. Liminalność globalizacji wywołuje niepokój, a nawet — dla pewnych zbiorowości — lęk. Lęk związany z procesami globalnymi jest tym większy, im silniej skorelowany jest z degradacją społeczno-ekonomiczną. Wiemy, że dla niektórych zbiorowości w różnych częściach świata, położonych szczególnie w niższych rejonach struktury społecznej (klas niższych i niższych frakcji klas średnich) globalizacja oznacza realną utratę statusu⁶. Połączenie chaosu normatywnego, liminalnego niedookreślenia tożsamości z silnymi przesunięciami wewnątrz struktur społecznych (rozwarstwienie i związane z tym wykluczenie) prowadzić mogą do rozbudzenia lęków społecznych. Lęk rozumiemy tu na sposób socjologiczny, jako dręczącą niepewność, wynikającą z braku

⁴ Strukturalną stabilizację zapewniały m.in. silne instytucje państwa (państwo opiekuńcze), Keynsovska gospodarka i instytucjonalizacja konfliktów klasowych (zob. E. Hobsbawm, 1999, rozdz. 9; T. Judt, 2008, rozdz. 8—11).

⁵ Wedle Johna Urry’ego, era globalna charakteryzuje się wzmogoną wielokierunkową mobilnością, zarówno ludzi, jak i rzeczy. Jest to ogromny przełom, na tyle silny, że samo pojęcie społeczeństwa (a więc i jego granic) przestaje mieć znaczenie. Dawne strukturalne uwarunkowania (społeczne, symboliczne) ulegają rozchwianiu, a nawet unieważnieniu, stąd potrzeba wprowadzenia nowego paradygmatu w socjologii, który J. Urry (2000, s. 4) określił mianem „socjologii mobilności” (*a sociology of mobilities*).

⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Gray, 2002, rozdz. 2. W samych Stanach Zjednoczonych, w latach 1977—1999 dochody najniższego kwintyla populacji zmniejszyły się o ponad jedną czwartą, dochody najwyższego kwintyla znacznie wzrosły, a dla 1% najbogatszych niemal się podwoiły (zob. T. Kowalik, 2002, s. 283, tablica 11.1).

zasobów kulturowych, dzięki którym jednostki rozpoznać mogą sens rzeczywistości, a nade wszystko sens zagrożenia (I. Wilkinson, 2008, s. 858). Odpowiedzią na ów liminalny lęk będzie, zgodnie ze schematem Turnera, odbudowa nowej struktury. I w tym właśnie kierunku — naszym zdaniem — idą wysiłki ruchów fundamentalistycznych. Wiemy, że trwała struktura, przede wszystkim struktura symboliczna daje poczucie bezpieczeństwa, gdyż określa koordynaty, wedle których winna przebiegać społeczna praktyka. W jaki sposób dzieje się to w grupach fundamentalistycznych, przeanalizujemy na przykładzie fundamentalizmu protestanckiego w USA.

Amerykański fundamentalizm protestancki i jego symbolizacje

Ruch amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego narodził się na przełomie XIX i XX wieku. Wtedy też powstał sam termin, wywodzący się ze zbiorowego dzieła *The Fundamentals of Faith*, autorstwa tradycyjnie zorientowanych protestantów. Po serii spektakularnych działań w pierwszych dekadach XX stulecia ruch przeszedł w stan uśpienia. Odrodził się i zakumulował nowe pokłady kapitału symbolicznego kilkadziesiąt lat później — w drugiej połowie lat 70.

Jednym z pierwszych przywódców nowo odrodzonego ruchu był Jerry Falwell, popularny kaznodzieja baptysta, który objął kierownictwo organizacji nazwanej „Moralną Większością” (S. Bruce, 2006, s. 90—91). Organizacja ta, złożona z wielu innych, pomniejszych grup, miała przede wszystkim charakter ewangelikański. Z założenia chodziło nie tylko o kwestie religijne — te były traktowane raczej wybiórczo — ale o mocne wejście w sferę publiczną i ingerencję w obszarze samego pola politycznego. Szybko ukonstytuowało się środowisko polityczno-religijne nazwane Nową Chrześcijańską Prawicą (weszły doń oprócz Moralnej Większości takie organizacje, jak: Głos Chrześcijan i Religijny Okrągły Stół). Niewątpliwym sukcesem fundamentalistów był wybór na prezydenta USA Ronalda Reagana (w 1981 roku). Do dzisiaj nie jest jasne, w jakim stopniu poparcie Nowej Chrześcijańskiej Prawicy umożliwiło tę prezydenturę, niemniej jednak pewne jest, że był to czas, kiedy organizacja ta mogła poważnie zaznaczyć swoją obecność (J. Casanova, 2005, s. 253—254). Na początku lat 80. ubiegłego wieku postulaty Nowej Chrześcijańskiej Prawicy popierało ok. 30—40% obywateli Stanów Zjednoczonych (P. Beyer, 2005, s. 215). Szerokie zaistnienie fundamentalistów w przestrzeni społecznej możliwe było ze względu na szczególny charakter amerykańskiego społeczeństwa. Wiemy, że duża część Amerykanów jest bardzo religijna, ok. 40% regularnie, raz w tygodniu, uczestniczy w mszach⁷. Była więc uzasadniona podsta-

⁷ Trend ten jest stały, podobny wynik zanotowano już w badaniu z 1939 roku, zob. P. Norris, R. Inglehart, 2006, s. 142.

wa dla publicznej działalności. Dlaczego jednak stało się to w latach 70. XX wieku? Dlaczego właśnie wtedy zanotowano wzrost poparcia dla ruchu? Stoimy na stanowisku, że zjawiska tego nie sposób wyjaśniać li tylko specyfiką lokalnej religijności, czynnikiem rozstrzygającym były procesy globalne. W tym sensie fundamentalizm protestancki, podobnie jak inne tego rodzaju ruchy aktywizujące swą działalność w tym czasie (i później), stanowi strategię walki z liminalnością globalizacji. Dowodami są z jednej strony silne zmiany geopolityczno-kulturowe, którym poddane zostały Stany Zjednoczone, z drugiej zaś — stanowiący odpowiedź nań specyficzny dyskurs protestanckich fundamentalistów. Rzecz koncentruje się na dwóch kwestiach, wynikających z procesów globalnych: zmiany położenia USA w świecie oraz przekształcenia dominującej kultury.

Globalna hegemonia Stanów Zjednoczonych w ostatnich dekadach XX stulecia uległa podważeniu — stało się to wyraźne w trzech wymiarach: militarnym, ekonomicznym i politycznym. Symbolem pierwszego była klęska w Wietnamie, mająca ogromny wpływ na pogorszenie nastrojów w USA; drugi, ekonomiczny, wiąże się ze wzrastającym deficytem budżetowym oraz zadłużeniem w innych krajach (np. w Japonii, obecnie w Chinach); trzeci, polityczny, polega na stopniowym uniezależnianiu się poszczególnych państw od wpływu Ameryki (I. Wallerstein, 2006). Kres potęgi USA rozpoczął się w pierwszych latach siódmej dekady XX wieku i już wtedy odczuwany był przez Amerykanów jako trauma. Jednak po 1989 roku szybko okazało się, że sytuacja się pogłębia, a świat staje się jeszcze bardziej chaotyczny niż przedtem. Ameryka włączona została głębiej w transplanetarne struktury i uzależniona od globalnych sieci, nad którymi nie sposób było już zapanować. Część zbiorowości, należąca do klasy wyższej, związana z instytucjami nowej globalnej gospodarki wydatnie skorzystała na nowej sytuacji, pozostała część, szczególnie ta ulokowana w niższych rejonach społecznej struktury, uległa degradacji. Dla tych ostatnich pilna stała się potrzeba symbolicznego uporządkowania rzeczywistości, co oznaczało wymyślenie i konkretyzację sprawcy niepokojącego stanu rzeczy. Dla fundamentalistów stał się nim mityczny „rząd światowy”, którego widzialną materializacją miały być instytucje międzynarodowe, przede wszystkim Organizacja Narodów Zjednoczonych, ale także Międzynarodowy Fundusz Walutowy oraz Światowa Organizacja Handlu. Na instytucje te nałożono znaną sobie siatkę znaczeń o charakterze eschatologicznym. A zatem „rząd światowy” przedstawiony został jako Antychryst, znamionujący nadejście „końca czasów”. Świat czekać ma w niedługiej przyszłości ostateczna walka, *Armagedon*, która rozegra się na Bliskim Wschodzie, gdzie głównymi aktorami będą Izrael (stąd jego polityczne poparcie przez fundamentalistów) i odnowiona moralnie Ameryka (Nowy Izrael) (M. Castells, 1997, s. 24—26)⁸.

Pojawiają się tu charakterystyczne binarne opozycje — i nie jest to przypadek. Powiedzieliśmy wcześniej, że ruch fundamentalistyczny zmagający się z traumą globalnej liminalności dąży do odbudowy nowej struktury. Wpierw będzie to

⁸ Przeszkodą w procesie uporządkowania moralnego USA pozostają także, wedle oceny fundamentalistów, skażone liberalizmem instytucje wewnętrzne: Sąd Najwyższy, Kongres, urząd skarbowy, zob. J. Casanova, 2005, s. 261.

nade wszystko struktura symboliczna. Levi-Strauss, a wcześniej Émil Durkheim pokazali w sposób przekonujący, że każda struktura ma formę binarną, więc jej rekonstrukcja rozpocząć się musi od zbudowania opozycji semantycznych. Tworzona przez fundamentalistów opozycja między odnowioną moralnie Ameryką a niemoralną resztą odpowiada wprost opisanemu przez Durkheima uniwersalnemu podziałowi *sacrum/profanum*. Podobnie jak u Durkheima podział ów ma charakter hierarchiczny (*sacrum*: Ameryka — wyżej, *profanum*: reszta świata — niżej); dzieli je przy tym szeroka przestrzeń. Durkheim pisze: „Obydwa światy pojmuję się nie tylko jako odrębne, ale jako wrogie i zazdrośnie ze sobą rywalizujące” (1980, s. 34). Wiara w ostateczną konfrontację Ameryki z resztą świata jest wydatnym przykładem takiej wrogości.

(Re)konstrukcja binarnych opozycji oznacza (od)tworzenie granic symbolicznych, zakłóconych w drodze procesów globalnych. Przywraca to pewność doświadczeniu i uśmierza lęk, gdyż jasno pokazuje podział na dobro i zło. Mary Douglas, antropolożka, będąca kontynuatorką „szkoły durkheimowskiej”, pisze: „Wyznaczenie linii symbolicznych i granic jest drogą wnoszenia porządku do doświadczenia. Niewerbalne symbole tworzą struktury znaczeń, w których jednostki mogą odnaleźć łączący je związek oraz zrealizować własne cele i zamiary” (M. Douglas, 2004, s. 91). A więc ustalenie granic symbolicznych, które, jak powiedzielibyśmy za Pierre’em Bourdieu, występują w dwóch postaciach: instytucjach i habitusach (jako binarne schematy mentalne wpisane w umysł i ciało), przywraca ład rzeczywistości, konstytuuje grupę, ale także lokalizuje miejsce jednostek w świecie społecznym — inaczej mówiąc, daje, jakże niezbędne w epoce globalizacji, poczucie zakorzenienia⁹.

Rekonstruowany porządek symboliczny to nie tylko binarny kod, ale cały kosmos znaczeń¹⁰. Na przedstawioną tu skrajną dychotomię nakładają się nowe sensory, związane tym razem z przemianami kultury. Według fundamentalistów, zmiany obyczajów wiążą się ściśle z sytuacją geopolityczną. Upadek przewodniej roli Ameryki w świecie wynikać ma z upadku moralnego: kryzysu rodziny, podważeniu autorytetu rodziców, wejściu w sferę publiczną homoseksualistów itp. W sposób czytelny widać, że poddawane krytyce kwestie kulturowe koncentrują się wokół problematyki seksualności. Jest to cecha wszystkich współczesnych fundamentalizmów, lecz w przypadku fundamentalizmu protestanckiego kwestie seksu zajmują miejsce szczególne. Przyczyną zdaje się to, że Ameryka znajduje się w samym środku transplanetarnych przekształceń kultury, wszelkie zmiany wynikające z globalizacji, a dotyczące sfery intymności, przeobrażeń form życia rodzin-

⁹ Według Bourdieu, generalnym socjologicznym sensem religijnych form symbolicznych pozostaje „konsekwowanie” i naturalizowanie ładu społecznego, a co za tym idzie — umiejscowienie i zakorzenienie jednostki w strukturze społecznej (zob. P. Bourdieu, 1991, s. 14).

¹⁰ „[...] kody danego systemu tworzą złożony dyskurs, ponieważ zamiast pojedynczej pary binarnej składają się z rozszerzonego łańcucha pojęć. Ponadto, z uwagi na fakt, że [...] kody obciążone są symboliką świętego i świeckiego, odsyłają do specyficznie kulturowych problemów interpretacji, jak i systemowych kwestii kanalizacji komunikacji, informacji i produkcji” (J.C. Alexander, 2003, s. 256, przypis 3). Nasza analiza, w ogólnych ramach, dużo zawdzięcza podejściu Jeffrey’a Alexandra do badania zjawisk symbolicznych.

nego i małżeńskiego, postępującej indywidualizacji znajdują swój jaskrawy wyraz na płaszczyźnie amerykańskiego społeczeństwa. Co drugie małżeństwo w USA się rozpada, rośnie liczba samotnie wychowujących rodziców itd.¹¹ Receptą na ów nieporządek, moralny chaos, ma być przywrócenie tradycyjnego wzorca rodziny, z kobietą poświęcającą się pracy domowej i wychowywaniu dzieci oraz mężczyzną zarabiającym na dom. Przy tym charakterystyczne jest przyzwolenie na agresywność mężczyzn. Także sama religia ma być agresywna — w interpretacji fundamentalistów Jezus nie jest Bogiem miłości, ale Bogiem bezlitosnym i okazującym agresję. Łączy się to, w przekonaniu przywódców ruchu, z prawem do posiadania broni. W tym wypadku wyraźnie widać kryzys męskości i całego męskiego „ja”, które to w konserwatywnych społeczeństwach konstituuje tożsamość jako taką. Rację ma więc Armstrong, kiedy pisze: „Aktywność New Christian Right w pewnej mierze wynikała z fundamentalistycznego strachu. Fundamentalisci w głębi ducha czuli się wykastrowani i bardzo głęboko zaniepokojeni” (K. Armstrong, 2005, s. 444). Dodać możemy, że rozdzielenie ról płciowych przywraca pewność i sztywność „upłynnioną” tożsamości, rodzina zaś, rozumiana tradycyjnie odbudowuje porządek symboliczny w nieuporządkowanym świecie. W terminach socjologicznych chodzi o przywrócenie tradycyjnej i rozpoznawalnej hierarchii, która rozbita została przez globalną sieć, wprowadzając do wszelkich instytucji społecznych (począwszy od państwa, przez Kościół, skończywszy na rodzinie) spłoszoną, niepokojącą, bo nieznaną, logikę sieciową. Logika taka wymaga bieguno-wo różnego sposobu działania, opartego na negocjacji i pogłębionej komunikacji, a także stałego dostosowywania się do zmieniającego się kontekstu znaczeń¹². Dla jednostek pozbawionych tych kompetencji sieciowość oznacza liminalny nieporządek, a jedynym sposobem wyjścia zeń jest powrót hierarchii. Wcześniej jednak trzeba zlokalizować konkretną, spersonalizowaną przyczynę. Dla fundamentalistów głównymi sprawcami przemiany kulturowej są grupy feministek, homoseksualiści oraz osoby reprezentujące tzw. świecki humanizm, ideologię, która rzekomo podważa tradycyjny, oparty na religii ład. Znowu powraca tu charakterystyczna i wielokrotnie wspomniana dychotomia „*sacrum*: środowisko fundamentalistów/*profanum*: feministki, geje, itd.”

Feministyczna „kobiecość niepodporządkowana” przedstawia charakterystyczne liminalne zawieszenie tożsamości, co oznacza, że tego typu kobiecość reprezentuje, metaforycznie, liminalność globalizacji. A zatem wykluczenie reprezentacji liminalności ma w symboliczny sposób przywrócić strukturę. Zauważmy przy tym, że owo wykluczenie odbywa się w binarnym trybie „czystości i brudu”, „ładu i nieporządku” szeroko opisywanego przez Mary Douglas. Feminizm wzbudza

¹¹ Na przestrzeni pięciu dekad odsetek dzieci urodzonych poza związkiem małżeńskim wzrósł w Stanach Zjednoczonych z 5% (1940 r.) do 31% (1993 r.). Podobny trend wzrostowy zaobserwowano w przypadku rozwodów — ich liczba od lat 60. XX wieku zwiększyła się w ciągu 30 lat czterokrotnie (F. Fukuyama, 2000, s. 46—48).

¹² Według Douglasa, spłaszczony i elastyczny, sieciowy układ społeczny charakteryzuje się zmiennością dominujących klasyfikacji społecznych, a więc w domyśle niestabilnością struktury symbolicznej (zob. M. Douglas, 2004, s. 106).

wśród fundamentalistów realne obrzydzenie — a jak wiemy od Douglas — zjawiska budzące odrazę są widziane jako anomalia całego systemu symboliczno-logicznego (M. Douglas, 2007, rozdz. 3). Wyrugowanie ich, odesłanie do obszaru nieczystości symbolicznie przywraca ład całemu systemowi.

Interesujące jest, że schematy poznawcze używane do diagnozowania i „leczenia” zmian obyczajowych nakładają się na sytuację geopolityczną: „»Nowa Chrześcijańska Prawica« opowiada się [...] za polityką »silnej ręki«: dyscyplina seksualna stanowi podstawę dyscypliny moralnej, która z kolei jest nieodzownym warunkiem dyscypliny narodowej. Jeśli Stany Zjednoczone mają odzyskać dominującą pozycję w świecie, amerykańskie rodziny winny dostarczać krajowi jednostek, gotowych wykorzystywać swoją energię dla dobra narodu, zamiast trwonić ją w pogoni za przyjemnościami. Zadaniem rodzin jest zatem promowanie dyscypliny seksualnej” (P. Beyer, 2005, s. 206—207). Dyskurs fundamentalistyczny zdaje się wielopiętrowym systemem znaczeń, w którym poszczególne kategorie w sposób homologiczny zachodzą na siebie. W przedstawionym przykładzie wyraźna jest porządkująca opozycja „prawdziwa męskość”/„prawdziwa kobiecość”, co odpowiada dychotomii siła/słabość. Tyczy się to życia społecznego nie tylko w jego wymiarze intymnym, ale także w przestrzeni międzynarodowej. Stany Zjednoczone materializować mają więc męskość, a pozostała część świata kobiecość. Semantycznie tłumaczyć to będziemy jako opozycję dominacja/podległość. Fundamentalisci, zgodnie z tradycyjnymi wzorami, postulują, jak powiedzieliśmy, surowe wychowywanie dzieci. Na zasadzie homologii odnosić się to ma do poszczególnych mniej lub bardziej zdyscyplinowanych państw w świecie, które Ameryka ma wychować.

W stronę (od)budowy ładu temporalnego

Fundamentalizm religijny w swym ewangelikańskim wydaniu próbuje przywrócić także porządek temporalny. Odbywa się to jednocześnie na kilku poziomach, gdyż czas społeczny jest wielowymiarowy. Giddens mówi o trzech skalach czasowych: *durée* codziennego doświadczenia, trwanie jednostki (indywidualna biografia), długie trwanie instytucji (*longue durée* czasu historycznego) (A. Giddens, 2003, s. 76; 1979, s. 96). Spróbujmy spojrzeć przez tę optykę na praktyki temporalne fundamentalistów.

Pierwsza skala czasowa profilowana jest w przypadku fundamentalistów przez rytuał. Opisujący tutaj fundamentalizm opiera się wszak na doświadczeniu religijnym, a ten w nieodłączny sposób (jeżeli ma formę zbiorową) wiąże się z praktykami rytualnymi. Rytuály spełniają w tym kontekście dwa zasadnicze zadania. Po pierwsze, rytuał oznacza rutynizację, a ta — jak przekonuje Giddens — jest podstawowym warunkiem zachowania „bezpieczeństwa ontologicznego” (A. Giddens, 2002, s. 51). Po drugie, z racji tego, że rytuały są silnie nasycone symbolicznie, pomagają budować i podtrzymywać porządek znaczeniowy, który w drodze

niewerbalnej komunikacji integruje grupę, ale także przekształca anomię liminalności w *nomos* struktury. Istotny jest fakt, że rzecz odbywa się w dużej mierze pod poziomem dyskursu — jak pisze M. Douglas: „[...] struktura rytualna umożliwia istnienie zrozumiałego, bezsłownego kanału komunikacyjnego” (2004, s. 92). Oznacza to, że schematy mentalne zostają poprzez rytuał ucieleśnione, wdrukowane w ciało, co sprawia, że ich symboliczna waga jako struktury porządkującej doświadczenie staje się silniejsza, a niepokój zażegnany.

Czas indywidualnej biografii fundamentalisty religijnego w nieodłączny sposób wiąże się z czasem życia wspólnoty. Dzięki temu znajduje ciągłość, wartość podstawową dla zachowania koherentności „ja”, która za sprawą procesów globalnych rozrywa się na serię epizodów. Silny związek biografii z historią wspólnoty podkreślany jest przez „ponowne narodziny” (*Born Again*). Można zatem przyjąć, że moment konwersji stanowi symboliczną podstawę dla indywidualnego trwania jednostki¹³.

Ostatnia ze skal temporalnych odnosi się do chrześcijańskiej definicji historii: od momentu *Genesis* (przez fundamentalistów określanego niezwykle precyzyjnie w konkretnym czasie historycznym) do oczekiwanego rychłego Armagedonu i końca świata¹⁴. Najistotniejsze dla całości porządku temporalnego jest przywrócenie linearności czasu, która, jako pokazaliśmy, została silnie zakłócona przez „bezcasowy czas” globalizacji. Linearność historii ma tu sens podstawy, gdyż stanowi bazę i punkt odniesienia dla pozostałych dwóch skal temporalnych.

Zakończenie

Przedstawione wcześniej właściwości fundamentalistycznych praktyk symbolicznych, idących w kierunku odbudowy struktury w miejsce globalnej liminalności, wyraźnie potwierdzają hipotezę o fundamentalizmie jako odpowiedzi na globalizację. Dodatkowym argumentem jest charakterystyka społeczno-demograficzna zbiorowości, której bliskie są idee fundamentalizmu religijnego. Jest to grupa najbardziej poszkodowana w wyniku zaistnienia procesów globalnych. Badania pokazują, że ostatnia fala fundamentalizmu w USA znajduje głównie (choć nie tylko) odzew wśród ludności niedawno przybyłej na przedmieścia szybko rozwijających się metropolii stanów południowych i południowo-zachodnich. Osoby te w strukturze społecznej sytuują się na pozycji niższej klasy średniej i klasy robot-

¹³ Według Castellsa, konwersja („ponowne narodziny”) stanowi dla amerykańskich fundamentalistów centralny punkt odniesienia w procesie konstruowania tożsamości społecznej jednostki (M. Castells, 2008).

¹⁴ Oprócz chrześcijańskiej narracji dotyczącej całej historii świata, pojawiają się symboliczne odniesienia do konkretnego, najczęściej wyobrazonego czasu ufundowania wspólnoty, związaneego nierzadko z początkiem historii Stanów Zjednoczonych (zob. J. Casanova, 2005, s. 269 i nast.).

niczniej (pracownicy sektora usług) (M. Castells, 2008, s. 39). Jest to więc zbiorowość, która w sposób nieoczekiwany znalazła się w wirze globalizacji i związanego z tym chaosu, nie tylko w wymiarze ekonomicznym (utrata bądź ciągle zagrożenie utraty statusu), ale przede wszystkim kulturowym. Ludzie ci działają w środowisku symbolicznym, w którym posiadany zasób wiedzy podręcznej, wykształcony w warunkach małych, zintegrowanych społeczności lokalnych już nie działa. Dla nich jedyną strategią wobec globalizacji przynoszącej indywidualizm i relatywizację tradycyjnych wartości, nierzadko także zubożenie ekonomiczne, jest usztywnienie postaw oraz konkretyzacja wroga — osób, które za ów chaos mają rzekomo odpowiadać. W sensie zaś bardziej ogólnym fundamentalizm jest rozpaczliwą próbą przywrócenia wspólnoty w świecie, w którym wszelkie znane wspólnoty uległy podważeniu bądź rozbięciu. Rzecz znakomicie ujął Manuel Castells: „Niezdolni do życia w warunkach świeckiego patriarchy, lecz przerażeni samotnością i niepewnością w konkurencyjnym, indywidualistycznym społeczeństwie, w którym rodzina — jako mit i jako rzeczywistość — reprezentuje jedyną bezpieczną przystań, wielu mężczyzn oraz wiele kobiet i dzieci modli się do Boga, by przywrócił ich do stanu niewinności [...]. A poprzez modlenie się razem stają się znów zdolni do wspólnego życia” (2008, s. 41).

Literatura

- Adam B., 2003: *Reflexive Modernization Temporalized*. “Theory, Culture and Society” Vol. 20(2).
- Alexander J.C., 2003: *The Meanings of Sociological Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong K., 2005: *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*. Przeł. J. Kolczyńska. Warszawa: WAB.
- Barney D., 2008: *Społeczeństwo sieci*. Przeł. M. Fronia. Warszawa: Sic!
- Baudrillard J., 2005: *Symulakry i symulacja*. Przeł. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Bauman Z., 2006: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. Kunz. Kraków: WL.
- Beck U., 2001: *Losing Traditional. Individualization and ‘Precarious Freedoms’*. In: U. Beck, E. Beck-Gernsheim: *Individualization*. New Delhi: Sage, London, Thousand Oaks.
- Berger P.L., 2002: *The Cultural Dynamics of Globalization*. In: P.L. Berger, S.P. Huntington red.: *Many Globalizations*. New York: Oxford University Press.
- Beyer P., 2005: *Religia i globalizacja*. Przeł. T. Kunz. Kraków: Nomos.
- Bourdieu P., 1990: *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press, Blackwell.
- Bourdieu P., 1991: *Genesis and Structure of the Religious Field*. „Comparative Social Research”, Vol. 13.
- Bruce S., 2006: *Fundamentalizm*. Przeł. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Casanova J., 2005: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz. Kraków: Nomos.

- Castells M., 2007: *Spoleczeństwo sieci*. Przeł. M. Marody. Warszawa: PWN.
- Castells M., 2008: *Siła tożsamości*. Przeł. S. Szymański. Warszawa: PWN.
- Douglas M., 2004: *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Przeł. E. Durak. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Douglas M., 2007: *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: PIW.
- Durkheim É., 1980: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: PWN.
- Eriksen T.H., 2003: *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*. Przeł. G. Sokół. Warszawa: PIW.
- Fukuyama F., 2000: *Wielki wstrząs*. Przeł. H. Komorowska, K. Dorosz. Warszawa: Politeja.
- Giddens A., 1979: *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giddens A., 1990: *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens A., 2002: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Giddens A., 2003a: *Runway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*. London: Taylor & Francis.
- Giddens A., 2003b: *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*. Przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Giddens A., 2005: *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*. „Krytyka Polityczna”, nr 9/10.
- Gray J., 2002: *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta Books.
- Harvey D., 1990: *The Conditions of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm E., 1999: *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie dwudzieste stulecie*. Przeł. J. Kalinowska-Król, M. Król. Warszawa: Politeja.
- Judt T., 2008: *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*. Przeł. R. Bartold. Poznań.
- Kowalik T., 2002: *Kapitał globalny a tendencje egalitarne i antyegalitarne*. W: B. Liberska, red.: *Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania*. Warszawa: PWN.
- Kundera M., 1997: *Powolność*. Przeł. M. Bieńczyk. Warszawa: PIW.
- Lash S., 1999: *Informationcritique*. London, <http://virtualsociety.sbs.ox.ac.uk/nordic/cbslash.htm>.
- Lash S., Urry J., 1994: *Economies of Signs and Space*. London: Sage; New Delhi: Thousand Oaks.
- Norris P., Inglehart R., 2006: *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Przeł. R. Babińska. Kraków: Nomos.
- Ritzer G., 1999: *McDonaldyzacja społeczeństwa*. Przeł. S. Magala. Warszawa: Muza S.A.
- Robertson R., 1992: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage; New Delhi: Thousand Oaks.
- Sassen S., 2006: *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner V., 2004: *Liminalność i communitas*. W: M. Kempny, E. Nowicka, red.: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Turner V., 2005: *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Urry J., 2000: *Sociology beyond Societies*. London and New York: Routledge.

- Wallerstein I., 2007: *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*. Przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Wallerstein I., 2006: *Czyje będzie obecne stulecie?* Binghamton, <http://fbc.binghamton.edu/186-pl.htm>.
- Wilkinson I., 2008: *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*. W: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, red.: *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak.
- Wnuk-Lipiński E., 2004: *Świat międzyepoki*. Kraków: Znak.