

Janina Hajduk-Nijakowska

Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych

Tematy z Szewskiej nr 1(7), 19-31

2012

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.

Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych

W artykule zwrócono uwagę na różne sposoby rozumienia kategorii lokalności, na co zdecydowany wpływ miały przemiany kultury współczesnej. W nowoczesnych społeczeństwach, wewnątrznie zróżnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne, ztraca rację bytu rozumienie lokalności jako kategorii przestrzennej, która stanowi paradygmat tradycyjnej społeczności lokalnej. Znaczący wpływ na przemodelowanie i redefinicję tego pojęcia wywarł Arjun Appadurai, którego koncepcja „wytwarzania lokalności” jako struktury odczuwania wymaga analizowania tej kategorii w powiązaniu z procesem wytwarzania sąsiedztwa, także wirtualnego. Relacje zachodzące pomiędzy tak rozumianą lokalnością a kulturą globalną ujawniają lokalny sposób przyswajania przekazów medialnych, a kategoria lokalności z kolei jawi się jako miejsce skupienia cech globalnych. Odrębnym zagadnieniem jest funkcjonowanie współcześnie kategorii lokalności jako wartości konstytuującej figurę „małej ojczyzny”, wykorzystywania tradycyjnej kultury ludowej do obrony wspólnoty lokalnej i manifestowania jej odrębności poza danym regionem (ideologia tzw. nowego lokalizmu). Wiążą się z tym instytucjonalne i medialne działania służące „praktykowaniu lokalności”, reaktwowaniu dawnych obrzędów, rytuałów i ceremonii współtworzących poczucie tożsamości regionalnej. Proces ten wymaga zredefiniowania zjawiska folkloryzmu w kulturze współczesnej.

* * *

Kategoria lokalności stała się współcześnie przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy kultury, którzy zmierzają do zredefiniowania tego pojęcia, wiążanego dotąd głównie z kulturą tradycyjną, a więc sprowadzanego tylko do terytorium (realnej przestrzeni). W nowoczesnych społeczeństwach, wewnątrznie zróżnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne, ztraca rację bytu rozumienie lokalności jako kategorii przestrzennej, która stanowi paradygmat tradycyjnej społeczności lokalnej. Znaczący wpływ na przemodelowanie i redefinicję tego pojęcia wywarł Arjun Appadurai, którego koncepcja „wytwarzania lokalności” jako struktury odczuwania, wymaga analizowania tej kategorii w powiązaniu z procesem wytwarzania sąsiedztwa, także wirtualnego. Postępujący proces globalizacji i ekspansja Internetu prowokują zatem do rozważenia nowej perspektywy interpretacji kategorii lokalności, przede wszystkim z powodu przemieszczania się jej od realności do wirtualności. Z jednej strony obserwujemy więc eksponowanie procesu „wytwarzania lokalności” jako niezbędnego współcześnie elementu kształtowania tożsamości, z drugiej – procesu lokalnego przyswajania globalnie przekazywanych treści, który ujawniając aktywność odbiorców prowadzi do powstawania wspólnoty wyobraźni. Relacje zachodzące pomiędzy tak rozumianą lokalnością a kulturą globalną ujawniają lokalny sposób przyswajania przekazów medialnych, a kategoria lokalności z kolei jawi się jako miejsce skupienia cech globalnych.

Odmiernym sposobem rozumienia lokalności jest jej ideologizacja wykorzystywana do popularyzowania wybranych tradycyjnych elementów kulturowych zdolnych do zintegrowania lokalnej zbiorowości, kiedy kategoria lokalności staje się wartością konstytuującą figurę „małej ojczyzny”. Wykorzystywanie tradycyjnej kultury ludowej do obrony wspólnoty lokalnej i manifestowania jej odrębności poza danym regionem (ideologia tzw. nowego lokalizmu), wyzwała instytucjonalne i medialne działania służące „praktykowaniu lokalności”, reaktywowaniu dawnych obrzędów, rytuałów i ceremonii współtworzących poczucie tożsamości regionalnej. Proces ten nadal wymaga zredefiniowania zjawiska folkloryzmu w kulturze współczesnej.

Wstępnie zaprezentowane tezy postaram się dalej szerzej rozwinąć, koncentrując swą uwagę na wzajemnym przenikaniu się sfery realności i wirtualności, co moim zdaniem ma zdecydowany wpływ na sposób rozumienia lokalności oraz wspomniane już jej przemieszczanie się od realności do wirtualności. Jak słusznie bowiem stwierdza Krystyna Wilkoszewska: „Pojawienie się światów wirtualnych nie oznacza po prostu «dodatku» do rzeczywistości, lecz jej przekształcenie; jest to proces dynamiczny, gdy wirtualne modyfikuje realne, a to, co realne kształtuje to, co wirtualne”¹.

Tradycyjna lokalność przestrzenna (kontaktowa)

Jest w *Konopielce* Edwarda Redlińskiego słynna scena spotkania „w sprawie szkoły i elektryczności” z rolnikami wsi Taplary, którzy niezbyt chętnie odnoszą się do tego pomysłu. Zdenerwowany urzędnik pyta jednego z nich wprost:

A wy kto, nie polak?

Nie.

A kto, niemiec?

Nie.

Rusin?

Nie, nie rusin.

Nu to kto? pyta sie urzędnik. A Domin na to:

Ja tutejszy.

Jaki tutejszy?

A tutejszy, mówio Domin. Z bagna.

A bagno dzie? Nie w Polsce?

Ale my tutejsze, żyjem sobie jak żyli i niczyjej łaski nie prosim².

Redliński świetnie uchwycił reprezentowane przez chłopów silne poczucie własnej tożsamości, wynikające z przywiązania do konkretnego miejsca. Są grupą zintegrowaną kulturowo, spójną w postrzeganiu i rozumieniu otaczającego ich świata, grupą zdeterminowaną świadomościowo i obrzędowo. Lokalność takiej tradycyjnej zbiorowości jest jak najbardziej konkretna, wyznaczona miejscowym krajobrazem, bagnami, „świętymi drzewami”, grubymi wierzbami, jest przewidywalna, „swojska”, zrozumiała, daje poczucie bezpieczeństwa, wzmacniane nie tylko przestrzenną, ale i kulturową izolacją. Daleki, nieznany świat może tylko nieść z sobą zapowiedź zagrożenia i nieszczęścia. Jest to barwny literacki obraz tradycyjnej zbiorowości etnicznej, uznanej przez socjolożkę Antoninę Kłoskowską za zbiorowość pierwotną, którą charakteryzuje badaczka następująco:

¹ K. Wilkoszewska, *Wprowadzenie*, [w:] M. Ostrowicki (red.), *Estetyka wirtualności*, Kraków: Universitas, 2005, s. 9.

² E. Redliński, *Konopielka*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973, s. 47-48.

Jest to grupa bezpośrednich, nawykowych styczności, powiązana związkami sąsiedzkimi, o kulturze folklorystycznej, ludowej, bardzo jednolitej dla całej społeczności i mało zmiennej, tradycyjnej. Jej członkom brak świadomości historycznej i samorefleksji, ale ze względu na bliskość kontaktów i nawykowy charakter podobieństwa zachowań stanowią ścisłą wspólnotę³.

Bliskość kontaktów wyznacza zatem konkretne pojęcie takiej lokalności, skonkretyzowanej terytorialnie oraz czasowo. Tak rozumiana lokalność staje się ważnym paradygmatem społeczności lokalnej, wyznacza kulturę typu zamkniętego. Ludwik Stomma doprecyzowuje: jest to – „dynamicznie rzecz ujmując – kultura typu usiłującego się zamknąć, podporządkować określone tekstowi”⁴, jest to kultura, która charakteryzuje się wysokim stopniem rozbudowania izolacji świadomościowej, co precyzyjnie wykląda autor na przykładzie doświadczeń Kaziuka z finałowej sceny z przywołanej tu *Konopielki*.

Zderzenie tego typu zbiorowości (jak owi chłopcy z Taplar) z kulturą rozwiniętego społeczeństwa wyzwała samorefleksję etniczną i prowadzi do wewnętrznego „rozmycia” więzi. Media elektroniczne stopniowo przeformatowują tę spójną jeszcze niedawno zbiorowość. A ponieważ skutkuje to „rozproszaniem” jej członków, Kłóskowska nazwała taką społeczność zbiorowością etniczną o kulturze cząstkowej:

Jeśli nie porzucają obyczajów, wartości wierzeń swego etnicznego pochodzenia i nie asymilują się całkowicie, to muszą oprzeć swoje poczucie etnicznej odrębności na świadomie, refleksyjnie uznawanych elementach więzi ideowej (ideologicznej), do których należy wiedza genealogiczna, uznawany często mit wspólnej krwi, odniesienie do ojczyzny jako symbolicznie wyrażonego **terytorium pochodzenia** grupy (krajobrazu, lokalizacji), a zarazem całej szerokiej kategorii kulturowych symboli grupowych⁵.

Oczywiście sytuacja gwałtownie się zmienia w warunkach globalizacji w nowoczesnych społeczeństwach, już znacznie wewnętrznie zróżnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne, co z jednej strony wywołuje potrzebę redefinicji lokalności, z drugiej – wyzwała działania zmierzające do „praktykowania lokalności”. Po prostu, co zdecydowanie podkreśla Marian Kempny: „lokalność w zglobalizowanym świecie oznacza kategorię współistniejącą z metaforami sieci, strumieni, płynności czy przepływów, z których element tradycyjnie rozumianego terytorium został wyrugowany”⁶.

Redefinicja kategorii „lokalność” – proces wytwarzania lokalności

Kategoria lokalności stała się współcześnie przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy kultury. Anthony Giddens uznał **dialektykę lokalności i globalności** (*dialectic of the local and global*), czyli złożone relacje jakie zachodzą między „lokalnym zaangażowaniem (sytuacja współobecności) a interakcją na odległość (powiązania obecności z nieobecnością)”⁷, za istotną cechę nowoczesności. Nie są te kategorie jednak wobec siebie opozycyjne, ale w sposób istotny oddziałują na siebie.

³ A. Kłóskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN, 2005, s. 19 [podkreśl. JHN].

⁴ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź: Wyd. P. Dopierała, 2002, s. 179.

⁵ A. Kłóskowska, dz. cyt., s. 21.

⁶ M. Kempny, *Lokalność dziś – co można i co warto badać?*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 2004, s. 554.

⁷ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków: Wyd. UJ, 2008, s. 47.

Globalizację możemy więc zdefiniować jako zintensyfikowanie stosunków społecznych o zasięgu ogólnoświatowym, łączących z sobą odległe miejsca w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa*. Proces ten ma charakter dialektyczny, ponieważ takie wydarzenia lokalne mogą przybrać zupełnie inny obrót niż powiązane z nimi odległe zdarzenia, które je kształtują. *Przekształcenia lokalne* są w takim samym stopniu częścią globalizacji, jak równoległe do nich zachodzące poszerzanie powiązań społecznych w czasie i przestrzeni⁸.

Coraz częściej zatem podejmowane są próby zredefiniowania kategorii „lokalność”. Marian Kempny na przykład konstatuje:

Wszelako, jeśli w tradycyjnym ujęciu społeczności lokalnej (jako lokalności) przestrzeń niejako unieważniała, „unieruchamiała” czas, to w warunkach globalizacji dochodzi do unicestwienia przestrzeni, która może zostać „połknięta” w mgnieniu oka, jak też dowolnie rozciągnięta jako przestrzeń społecznych interakcji, nieograniczona wymogiem współobecności partnerów⁹.

W efekcie istnieje, zdaniem badacza, konieczność redefinicji samej kategorii „lokalności”: „Zamiast o «miejscu» w sensie topograficznym, myśli się o kulturowej konstrukcji miejsca, czyli o przestrzeni definiowanej w warunkach globalizacji jako «miejsce praktykowane» (de Certeau)”¹⁰.

Ten nurt we współczesnych badaniach antropologicznych twórczo przeanalizował Arjun Appadurai, który wywarł znaczący wpływ na przemodelowanie i redefinicję pojęcia lokalności, zarzucając badaczom brak refleksyjności:

Większość etnograficznych opisów, zagłębiając się w dokumentowaną lokalizację, traktuje lokalność jako terytorium, a nie jako formę, nie uwzględniając ani jej kruchości, ani jej etosu jako *właściwości życia społecznego*. Prowadzi to etnografię do bezrefleksyjnej współpracy z tym poczuciem bezwładu, na którym **lokalność jako struktura uczucia**, zasadniczo się opiera¹¹.

Dla Appaduraia, wybitnego współczesnego antropologa, śledzącego proces kształtowania się pod wpływem mediów tożsamości w czasach współczesnej globalizacji, ważny jest przede wszystkim proces „wytwarzania lokalności” (owej immanentnej właściwości życia społecznego), a na ten proces współcześnie wpływa zarówno „globalna wyobraźnia” („nowa władza wyobraźni nad procesami wytwarzania społecznych form życia jest związana w sposób nieunikniony z obrazami, ideami i możliwościami, które napływają zewsząd, często przenosząc się za pośrednictwem masowych mediów”¹²), jak i zjawisko „wytwarzanie sąsiedztwa”, które wcale nie musi już wiązać się z rzeczywistą scenarią życia danej zbiorowości.

Lokalności, jego zdaniem, nie można sprowadzać tylko do terytorium (a to do jej opisu sprowadza się zdecydowana większość prac etnograficznych); nie można też wytwarzania lokalności sprowadzać wyłącznie do wytwarzania lokalnych podmiotów, do postrzegania rytuałów prze-

⁸ Tamże.

⁹ M. Kempny, *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 2004, s. 181.

¹⁰ M. Kempny, *Lokalność dziś...*, s. 555.

¹¹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas, 2005, s. 269 [podkreśl. JHN].

¹² Tamże, s. 85. Pasjonująca jest też analiza indygenizacji gry w krykieta, która doprowadziła zdaniem Appaduraia do tego, że „krykieta stał się narodową pasją” i „całkowicie opanował hinduską wyobraźnię” (rozdz. 5: Gra z nowoczesnością: dekolonizacja hinduskiego krykieta).

ścia jako swoistej „mechanicznej reprodukcji”. Podkreśla zdecydowanie: „Jedną z najbardziej niezwykłych i powszechnych cech rytualnego procesu jest szczególny sposób, w jaki lokalizuje on trwanie i rozwój, w jaki przypisuje tym kategoriom nazwy i właściwości, wartości i znaczenia, symptomy i czytelność”¹³. Krytycznie odnosi się więc do dotychczasowych prac poświęconych problematyce antropologicznej, które:

stanowią zasadniczo zapis tysięcznych sposobów, dzięki którym lokalność nie jest i nie może być traktowana przez małe społeczności jako coś danego. Zakładają one raczej, że lokalność pozostaje efemerydą, dopóki nie zostanie podjęta ciężka i regularna praca w celu wytworzenia i utrzymania jej materialnego kształtu. Jednakże sama ta materialność brana jest czasem mylnie za ostateczny cel takiej pracy, co zaciemnia bardzo **abstrakcyjny jej wpływ na wytwarzanie lokalności jako struktury uczuć**¹⁴.

Zagadnienie wytwarzania lokalności rozpatruje bowiem Appadurai w ścisłym powiązaniu z procesem wytwarzania sąsiedztwa, które, jego zdaniem, w znaczący sposób jest „kontekstorodne”.

Wspomniane przez Mariana Kempnego „unicestwienie przestrzeni” w dobie ekspansji Internetu, inspiruje i przyspiesza proces nawiązywania kontaktu przez jednostki rozproszone w owej przestrzeni. Nowe formy elektronicznej komunikacji, co mocno podkreśla Appadurai, wyzwala ją „proces wytwarzania *sąsiedztw wirtualnych*, zdefiniowanych już nie przez terytorialne granice, paszporty, podatki, wybory i inne konwencjonalne polityczne kryteria, lecz przez dostęp do oprogramowania i sprzętu, które są niezbędne, by włączyć się do rozległych międzynarodowych sieci komputerowych”¹⁵. Owym sąsiedztwom, zdaniem Appadurais, „pozornie brakuje więzi typu *face-to-face*, przestrzennego skupienia i złożonych form interakcji społecznej, cech tak ważnych dla koncepcji sąsiedztwa”¹⁶, ale ich siła polega na umiejętności mobilizowania i przekształcania relacji między ludźmi w przestrzennych sąsiedztwach życiowych.

Lokalność jako wymiar ludzkiego życia i jako wyartykułowana wartość poszczególnych sąsiedzkich układów, nie jest jakimś transcendentnym standardem, który poszczególne społeczeństwa mogą utracić lub od którego mogą odstąpić. Lokalność nieprzerwanie wyrasta z praktyki lokalnych podmiotów w konkretnych sąsiedztwach. Możliwość jej urzeczywistnienia jako struktury uczuć są więc równie zmienne i niepełne, jak relacje między sąsiedztwami, które stanowią jej praktyczny przykład¹⁷.

Jednym z ważnych współcześnie czynników wspomagających ów proces wytwarzania lokalności jest przestrzeń wokół mediów, wyznaczająca pole aktywności użytkowników i odbiorców. Media elektroniczne bowiem nie tylko wpływają na powstanie nowych interakcji łączących ludzi z mediami, ale ukierunkowują również interakcje między ludźmi. Jeśli zatem „informacje przekazywane przez środki masowego komunikowania włączane są w system ustnej wymiany informacji pomiędzy ludźmi”¹⁸, to tym samym media *de facto* służą wzmocnieniu roli słowa mówionego i współtworzą współczesne sytuacje produktywne (folklorotwórcze). Wynika to z komplementarności, wzajemnego dopełniania się w kulturze współczesnej obiegu ustnego (tradycyjnego układu kultury w interpretacji Antoniny Kłoskowskiej) i obiegu masowego. Pomiędzy tymi obiegami

¹³ Tamże, s. 266.

¹⁴ Tamże, s. 267 [podkreślenie JHN].

¹⁵ Tamże, s. 288.

¹⁶ Tamże, s. 289.

¹⁷ Tamże, s. 293.

¹⁸ A. Siciński, *Kontakty osobiste a proces masowego komunikowania (weryfikacja hipotezy)*, „Studia Socjologiczne” 1962, nr 2, s. 96.

istnieje bowiem wzajemne przenikanie, znajdują się one w sytuacji dialogowej: każda konkretna wypowiedź realizowana jest w kontekście innych, funkcjonujących w tym czasie wypowiedzi. Co więcej, wpływa to na sposób rozumienia i odbioru treści przekazywanych przez media masowe, do czego za chwilę powrócę.

Lokalność jako skupienie cech globalnych

„Chociaż wszyscy żyjemy w środowiskach lokalnych, światy doświadczane u większości z nas są naprawdę globalne”¹⁹ – dowodzi Anthony Giddens, który eksponuje rolę doświadczenia zapośredniczonego wpływającego na kształt naszego postrzegania i rozumienia świata. Zwrócił na to uwagę też Roch Sulima, dostrzegając w mediach (a zwłaszcza w prasie lokalnej), „nowy status «miejsca» jako lokalnego skupienia cech globalnych. «Lokalność» staje się dziś metodologicznym uchwyttem; punktem widzenia, ma charakter relacyjny, a nie substancjalny”²⁰.

Współczesna antropologia mediów coraz większą uwagę zwraca na aktywność publiczności skupionej wokół mass mediów, eksponując sposób odbioru przez nią przekazywanych treści oraz mechanizmy ich interpretacji i rozumienia, albowiem kulturowe wyznaczniki postrzegania i interpretowania treści polegają głównie na ich indygenizacji, to znaczy nadawaniu sensu globalnym treściom przez „sprowadzanie” ich do zrozumiałego, „oswojonego” obrazu (wizji) świata. Proces ten polega również na popularyzowaniu w bezpośrednim obiegu treści przekazywanych przez mass media, interpretowaniu obrazów oraz idei – i jako taki staje się czymś naturalnym. Zjawisko to, nazywane przez socjologów kultury procesem dwustopniowego przepływu informacji (*two-step-flow*), szczególnie widoczne jest w trakcie przekazywania informacji społecznie ważnych, inspirujących wyobrażeń i atrakcyjnych. Rodzi się wówczas potrzeba pogłębienia informacji, przedyskutowania jej z innymi, uzgodnienia sposobu jej oceny i interpretacji, osadzenia w znanej (oswojonej) tradycji. Z tego też względu odbierane (przyjmowane, akceptowane lub odrzucane, negowane) treści i obrazy przekazywane przez media służą „wytwarzaniu lokalności” i uzyskują wyraźne środowiskowe zróżnicowanie. W efekcie owego procesu (indygenizacji) cała obserwowana (analizowana) zbiorowość dysponuje nie tylko wspólnotą informacyjną, ale również wspólnotą wyobraźni, która oczywiście ma „rodowód” globalny. Przywołajmy jeszcze raz Appaduraję:

w dzisiejszym życiu społecznym władza wyobraźni uległa zwielokrotnieniu [...] Ważnym źródłem tej zmiany są mass media prezentujące bogaty i nieustannie zmieniający się zasób możliwych wersji życia, z których część bardziej skutecznie od pozostałych wpisuje się w rozbudzoną wyobraźnię zwyczajnych ludzi [...] wyobraźnia i fantazja stanowi antidotum na skończony charakter społecznego doświadczenia. [...] Więcej ludzi na całym świecie zaczęło postrzegać swoje życie przez pryzmat możliwych sposobów życia oferowanych przez wszystkie rodzaje mediów²¹.

Zatem przestrzeń dla procesu indygenizacji treści współczesnych przekazów medialnych wyznaczona jest przez aktywność odbiorców, pozostających w stałej interakcji komunikacyjnej z mediami i z sobą nawzajem. Pamiętajmy jednak, iż specyfika przekazów medialnych powoduje, iż wytwarzanie – w efekcie owej aktywności – lokalności, zawsze toczy się w określonym

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2007, s. 257.

²⁰ R. Sulima, *Folklorysta w przestrzeni wielkomiejskiej*, [w:] B. Jastrzębski, K. Konarska, A. Lewicki (red.), *Kultura: Pamięć i zapomnienie*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012, s. 142.

²¹ A. Appaduraj, dz. cyt., s. 83.

kulturowym kontekście, jest procesem trwającym w czasie i przestrzeniach (zarówno realnych, jak i wirtualnych) i dlatego wymaga nieustannego „podtrzymywania” poczucia emocjonalnego oparcia dla wytwarzanej lokalności. Wszak „sensy kształtowane są przez lokalnych odbiorców w ich lokalnych środowiskach w myśl lokalnych norm i wartości”²². Przystawianie produktów medialnych, co mocna podkreśla John B. Thompson, jest zawsze zjawiskiem lokalnym. „Globalizacja komunikowania nie wyeliminowała zlokalizowanego charakteru przyswajania komunikatów, lecz raczej stworzyła nowy rodzaj symbolicznej osi w nowożytnym świecie, którą nazwałbym osią globalizacji, rozpowszechniania i lokalnego przyswajania”²³, co zawsze oczywiście ma charakter kontekstowy.

Wspólnota informacji i wyobraźni inspiruje powstawanie powtarzalnych w obiegu społecznym tekstów i przekazywanie znanych już informacji (relacji, opowieści), czyli jakby „dopracowywanie” (uwierzytelnianie lub weryfikowanie) wspólnotowej wersji wytwarzanej lokalności o wyraźnym emocjonalnym wymiarze. Teksty te są zatem, co już podkreślałam, silnie „zdialogizowane” z tekstami funkcjonującymi w obiegu masowym, choćby przez nieustanną możliwość konfrontowania ich z tekstami prezentowanymi w mediach. Warto w tym miejscu przypomnieć koncepcję dialogowości Michała Bachtina, a przede wszystkim eksponowane w niej słowo „zwrócone i zwracające się”, czyli ukierunkowane na innego człowieka, zatem „skierowanie tego, co przeżyte, ku innemu”²⁴. Bachtin dowodził, iż „żywa wypowiedź, sensownie sformułowana w jakimś momencie historycznym w społecznie określonym środowisku, musi zacząć tysiące żywych dialogowych nici, które wokół danego przedmiotu wypowiedzi oplotła świadomość społeczno-ideologiczna, musi stać się aktywnym uczestnikiem społecznego dialogu”²⁵.

Odbiór przekazów medialnych jest bowiem procesem, „czynnością usytuowaną” – jak to nazwał John B. Thompson – czynnością usytuowaną w kontekście kulturowym i wymagającą od odbiorcy poświęcenia uwagi i podjęcia działań interpretacyjnych, czyli „przyswojenia” przekazu, co zdaniem Thompsona oznacza „uchwycenie jego znaczenia i przyjęcie jako własnego”. Precyzyjnie to analizuje:

Przystawianie form symbolicznych – a zwłaszcza przekazów wyrażanych przez produkty medialne – jest procesem, który może rozciągać się daleko poza pierwotny kontekst i czynność odbioru tych form. Ludzie często dyskutują o produktach medialnych i ich treści; w ten sposób przekazy medialne są poddawane obróbce i dzielone z większym kręgiem osób, które mogły, lecz nie musiały, brać udziału w odbiorze oryginalnego przekazu. W ten sposób przekazy medialne są **przenoszone poza oryginalny kontekst ich odbioru** oraz mogą ulegać zmianom w ciągłym procesie opowiadania i powtarzania, interpretacji i reinterpretacji, komentowania, wyśmiewania i krytyki. [...] Wraz z powtarzaniem przekazu medialnego i związanych z nim reakcji do głosu może dochodzić narracja, w której ludzie mogą przywoływać swoje myśli, odczucia, doświadczenia i wiążące się z danym tematem aspekty własnego życia. [...] Odbierając i przyswajając przekazy medialne, ludzie angażują się w proces samotworzenia i samozrozumienia – chociaż często tego wcale nie zauważają²⁶.

Ów proces, analizowany przez medioznawcę, nie jest niczym innym jak „tworzeniem” (nadawaniem) sensu odbieranym przekazom medialnym, co w konsekwencji prowadzi do powstawania przekazów potocznych, które z inspiracji mediów dominują we współczesnym potocznym

²² W. Kuligowski, *Antropologia codzienności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas, 2007, s. 16.

²³ J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Wrocław: Wyd. Astrum, 1998, s. 175.

²⁴ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa: PIW, 1986, s. 61.

²⁵ Tamże, s. 102.

²⁶ J.B. Thompson, dz. cyt., s. 47-48 [podkreśl. JHN].

obiegu. W ten sposób przede wszystkim „przekaz, po rozkodowaniu, wnika w strukturę praktyk społecznych [...], ale także struktur rozumienia, które modelują ich realizację stanowiącą finał odbioru i pozwalają na przenoszenie określonych sensów zawartych w dyskursie w sferę praktyki lub świadomości”²⁷. Co więcej, „dostępne w nadmiarze informacje są sortowane dzięki rutynowym zabiegom wykluczania lub reinterpretacji potencjalnie niepokojących wiadomości”²⁸, co sprzyja wytwarzaniu, jak to określił Anthony Giddens, kokonu ochronnego, swoistego buforu, „dzięki któremu większość ludzi nie jest narażona na takie radykalne wątplenie, jakie towarzyszy sytuacjom zerwania codziennej rutyny albo upadku dalekosiężnych ambicji”²⁹.

Zatem proces indygenizacji treści współczesnych przekazów medialnych oznacza ujawnienie się aktywności odbiorców, którzy pozostają w stałej interakcji komunikacyjnej z mediami i z sobą nawzajem. Pamiętajmy jednak, iż specyfika przekazów medialnych powoduje, iż w efekcie owej aktywności następuje wytwarzanie lokalności, albowiem – powtórzmy – odbiór treści medialnych zawsze przebiega w określonym kulturowym kontekście, jest procesem trwającym w czasie i przestrzeniach (zarówno realnych, jak i wirtualnych) i dlatego wymaga nieustannego „podtrzymywania” poczucia emocjonalnego oparcia dla wytwarzanej lokalności.

Lokalność jako wartość konstytuująca kategorię „małej ojczyzny”

Wraz z nasilającą się globalizacją kategoria „lokalności” coraz mocniej pojawia się w dyskursie naukowym i publicystycznym, co sprowadza się między innymi do obrony wspólnoty lokalnej. Z jednej strony jest to ideologia tzw. nowego lokalizmu, który „oznacza rodzaj ideologii wspólnoty, która w odróżnieniu od tradycyjnego lokalizmu otwarta jest na świat, na kontakty, nie zaś na izolację. Można to zjawisko postrzegać jako część procesu globalizacji”³⁰, z drugiej – jako aktywność w kreowaniu „małych ojczyzn”, które zawsze będą miały wymiar subiektywny. Co ważne, kategoria „małej ojczyzny”, na co zwracał już uwagę Czesław Robotycki, staje się wspólnie hasłem ideowym:

Socjologiczne pojęcie stało się ideą, której towarzyszą liczne zabiegi socjotechniczne, by z miejsca zamieszkania uczynić realistycznie rozumianą ojczyznę. W różnych sposobach odbioru kategoria „mała ojczyzna” wywołuje teraz skojarzenia z tradycją, folklorem, znakami identyfikacji. [...] W nowym wokabularzu jest już tylko słowem bez głębi, zbitką pojęciową na użytek szlachetnych dyletantów, naiwnych entuzjastów kultury ludowej i społeczników³¹.

Wykorzystanie folkloru w celach ideologicznych, nacisk na rodzime, polskie tradycje, eksponowanie hasła „kultura ludowa – kultura narodowa”, odwoływanie się do źródeł ludowych (robotniczo-chłopskich) w kształtowaniu powojennej tożsamości narodu polskiego, wyznaczały kierunek polityki kulturalnej. Wkrótce zaczęły powstawać „oddolnie” zespoły ludowe promujące tańce i muzykę własnych miniregionów, organizowano kolejne festiwale, przeglądy, konkursy, rozwijał się mecenat państwa nad kulturą ludową, „podtrzymywano” określone formy „autentycznej” twórczości. Wszystkie te działania, mające służyć aktywizacji i inspiracji życia kulturalnego na wsi, a ograniczające się w zasadzie do natrętnego animatorstwa (czy raczej programowania)

²⁷ S. Hall, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1987, nr 1-2, s. 61.

²⁸ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 257.

²⁹ Tamże, s. 267.

³⁰ M. Kempny, *Wspólnota i polityka ...*, s. 184.

³¹ Cz. Robotycki, *Historia – folklor – tradycja a kwestia „małej ojczyzny”*, [w:] Tenże, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Universitas, 1998, s. 47.

działalności kulturalnej ukierunkowanej na odbiorcę miejskiego; nazywane są w nauce folkloryzmem. Polega on na eksponowaniu „wyrwanych” z dawnego kontekstu kulturowego elementów w celu realizacji funkcji rozrywkowych i komercyjnych – lub propagandowych. „Jest to zawsze swoista interpretacja tradycji ludowej, polegająca na wydobywaniu z niej takich tylko elementów, które są interesujące z racji atrakcyjnej formy czy ze względu na walor emocjonalnego „przyciągania” potencjalnych odbiorców”³², a zatem oznacza to także eksponowanie walorów widowiskowych kultury ludowej, co skłoniło animatorów kultury do „wywoływania” specjalnych sytuacji: organizowania przeróżnych festynów, festiwali i przeglądów zespołów oraz kapel ludowych.

Na terenach pogranicza sytuacja była bardziej skomplikowana, co ujawniło się z całą mocą dopiero po zaistnieniu przeobrażeń ustrojowych w Polsce. Na przykład na Opolszczyźnie po oficjalnym zarejestrowaniu w 1990 roku Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców na Śląsku Opolskim obserwujemy ważne przemiany w instytucjonalnym wspieraniu tradycyjnej kultury ludowej regionu, a do obiegu publicznego wchodzi pojęcie „Heimat” jako „mała ojczyzna” autochtonów pochodzenia niemieckiego. Powstają niezliczone przeglądy niemieckich zespołów śpiewaczych, chórów, kapel, w których często uczestniczą zespoły już dawniej aktywne w amatorskim ruchu artystycznym, teraz jednak urozmaicają i wzbogacają swój repertuar o tradycję niemiecką. W latach 1990-1999 niemieckie MSW udzieliło mniejszości niemieckiej w Polsce pomocy w wysokości 210 mln marek, z czego najwięcej trafiło na Opolszczyznę. Obok dotacji na cele gospodarcze, wspierano także działalność oświatową i kulturalną, co bez wątpienia umożliwiło – przy jednoczesnym wsparciu kościoła – gwałtowny rozwój artystycznej działalności amatorskiej.

Pomocą lokalnym DFK służyli działacze Związku Wypędzonych. Nawiązywano kontakty z niemieckimi grupami BdV, organizowano wyjazdy na wspólne „Schlesiertreffen”. Działacze mniejszości z każdego wyjazdu do Niemiec przywozili nie tylko nowe opisy tańców ludowych i nuty dla miejscowego chóru, ale także książki, w których zapisana była historia Śląska sprzed 45 roku

– podsumowuje Teresa Kudyba³³.

Proces ten, bez względu na kontekst etniczny czy narodowy, można w ślad za Robotyckim nazwać **kulturową pragmatyką** lub – jak to sformułował Roch Sulima – uznać za „**praktykowanie lokalności**”. Chodzi bowiem o to, by „wywoływać”, a później skutecznie popularyzować takie elementy kulturowych zachowań, które integrują lokalną zbiorowość w przestrzeni nasyconej emocjami i symbolami „małej ojczyzny”. Aktywizuje się zatem zespoły ludowe, stwarzając im miejsca do konkursowej rywalizacji na różnorodnych festynach, a tych współcześnie przybywa z każdym sezonem. Z jednej strony są to imprezy plenerowe bezpośrednio nawiązujące do ludowych odpustów organizowanych w dniu patrona parafii, jarmarki organizowane przez instytucje kulturalne ze skansenem na czele, z drugiej – zupełnie nowe na Opolszczyźnie, nawiązujące do bawarskiej tradycji oktoberfesty, czyli śląskie festiwale piwa, na których oczywiście występują gościnnie zespoły z Bawarii³⁴. Nie mówiąc już o hucznych obchodach 11 listopada dnia świętego Marcina z Tours, popularyzowanych na Opolszczyźnie, jednak nie tyle z racji przywoływania jego zasług ewangelizacyjnych we Francji, ile z potrzeby poszukiwania „źródeł”

³² W.J. Burszta, *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, [w:] W.J. Burszta, E.A. Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa: Wyd. „Academica”, 2008, s. 64.

³³ <http://kudyba.pl/index.php?go=1314&go2=1321> (dostęp: 10 lipca 2010).

³⁴ Systematycznie śledzi to zjawisko Teresa Smolińska: *Pejzaż kulturowy małej ojczyzny w procesie poszukiwania tożsamości ludności rodzimej Śląska Opolskiego*, [w:] M. Trojan (red.), *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*, Wrocław: Wyd. UW KEiAK, 2003. Też: *Rodzimość śląskiego folkloru – oswojone źródła niemieckie*, [w:] M. Czubała, G. Grzбек (red.), *Regionalizm, folklor, wychowanie*, Bielsko-Biała: Wyd. Akademii techniczno-Humanistycznej, 2004.

niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Teresa Smolińska, penetrując w terenie rozwijanie się tego święta na Opolszczyźnie, dowiodła, że „prócz księży głównymi animatorami obchodów są lokalne koła Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców na Śląsku Opolskim. [...] Preferencję niemieckiego dziedzictwa pośrednio potwierdzają księża, powołując się na przekaz ustny [...] jak i w sposób bezpośredni świeccy informatorzy, uważając św. Marcina za patrona Niemiec”³⁵. Jest to ciekawy przykład „tradycji wynalezionej”, która akceptowana społecznie podlega rytualizacji, „wtapiając się” w lokalne postrzeganie „małej ojczyzny”, unikatowej kulturowo, wyraźnie odróżniającej się od innych.

I co ważne – wszelkie przekształcenia tradycji odbywają się w kontekście medialnym. Z jednej strony na łamach prasy, w sieciach internetowych „odbywa się praktykowanie «l o k a l n o ś c i», na przykład pielęgnuje się rytuały terytorialności charakterystyczne dla lokalnej wspólnoty”³⁶, z drugiej – aktywność lokalnych zbiorowości, zazwyczaj organizowana i inspirowana przez działaczy kulturalnych, czy lokalnych „przywódców opinii”, nie tylko bywa rejestrowana przez media lokalne, ale także jej zapisy wideo są umieszczane na portalach internetowych przez samych uczestników celebrowanych imprez. I tak kolejni uczestnicy takich imprez nie tylko „podglądają” w telewizji czy w Internecie jak to robią inni, ale również sami zabiegają o przyjazd dziennikarzy z kamerą na przygotowywaną przez nich uroczystość. Dlatego słusznie podkreśla Roch Sulima, iż „dzisiaj należałoby mówić o lokalnych wspólnotach internetowych”³⁷.

Metamorfoza lokalnej tradycji wynika przede wszystkim z jakościowej przemiany samych nosicieli tej kultury. Z chwilą pojawienia się zjawisk konkurencyjnych, dostarczanych głównie przez środki masowego przekazu, słabnie „siła przebicia” treści tradycyjnych, które ulegają przyspieszonym zmianom. Przede wszystkim obserwujemy tu współcześnie – jak to określił Milan Leščák – „dezorientację w systemach wartości”³⁸. Często zachowuje się tylko zewnętrzna forma jakiegoś obrzędu, ale nawet będąc pozornie „pustą”, ma ona jednak ważny wymiar sentymentalny i rozrywkowy. Jednak nie każdy podobny czy powtarzalny element w kulturze jest genetycznie z sobą powiązany. Zresztą, co udowodnił Kiriłł W. Czistow, powtarzanie zjawisk morfologicznie lub strukturalnie podobnych nie jest w kulturze czymś niezwykłym. Co więcej, funkcjonują tu także formy „umownie tradycyjne”, uogólnione, wywoływane przez sferę profesjonalną, które nie łączą się w pełni z żadną z realnie funkcjonujących lokalnych form tradycyjnych, a stają się reprezentatywne (symboliczne) dla tradycyjnej kultury ludowej przeciwstawianej kulturze ludowej innych narodów³⁹. Czego dowodzi choćby przywołany wyżej przykład obchodów św. Marcina.

Współcześnie zmniejsza się jednocześnie rola bezpośredniego przekazu treści w kształtowaniu odniesień do tradycji, zachowaniu ciągłości wartości i obyczajowości, kultywowanych dotąd przede wszystkim w realnej przestrzeni wspólnotowych relacji lokalnej społeczności.

Kultywowanie tradycyjnych wartości coraz częściej zależy od form interakcji wykorzystujących produkty medialne (książki, filmy). Umocowanie treści symbolicznych w produktach medialnych zapewniło im ciągłość bez potrzeby powtarzania praktyk symbolicznych w życiu. [...]

³⁵ T. Smolińska, „Nowe” tradycje w obrzędowości dorocznej na Górnym Śląsku, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja w kontekstach kulturowych*, Lublin: Wyd. UMCS, 2011, s. 196.

³⁶ R. Sulima, dz. cyt., s. 142.

³⁷ Tamże.

³⁸ M. Leščák, *Uloha filmu a televízie v súčasnom vývine ľudovej kultúry*, „Slovenský Národopis” 1981, nr 4, s. 593-603 [podkreśl. JHN].

³⁹ K.W. Czistow, *Tradicionnyje i wtoricznyje formy i problemy sowriemiennoj kultury*, [w:] *Premeny lidových tradicij v súčasnosti*, 2. *Socialistické krajiny*, Bratislava 1978, s. 30-31.

zachowanie tradycji jest już mniej zależne od kultywowania jej rytuałów. Tradycja staje się coraz bardziej *odrytualizowana*⁴⁰,

a także podlega *depersonalizacji* („niezależnia się tym samym od osób, które spotykamy w interakcjach codziennych”) oraz częściowym *dyslokacjom*, czyli swobodnemu przemieszczaniu się w przestrzeni „na nowe terytoria wykraczające poza granice tego, co nazywamy wspólną przestrzenią”⁴¹.

W „praktykowaniu lokalności”, w tworzeniu wspólnotowej wizji „małej ojczyzny”, ważną konstytutywną rolę odgrywają też dokładnie zlokalizowane „znaczące miejsca”, istotne dla utrzymania pamięci społecznej. Miejsca wyznaczające „przeżywaną przestrzenność” (zarówno ślady po minionych zdarzeniach, jak i po utraconych przedmiotach, obiektach, symbolach), miejsca niezbędne do podtrzymywania i emocjonalnego kształtowania poczucia tożsamości danej zbiorowości, które narzucają grupie poczucie obowiązku kultywowania pamięci historycznej. Z różnych pobudek i intencji wpływające działania, skierowane na promowanie (reaktywowanie, wspieranie) ceremonii przestrzennych związanych z regionalną tradycją i historią, prowadzą do eksponowania celowości podobnego „praktykowania lokalności”. Bo przecież w gruncie rzeczy nie tyle chodzi o to, by rozwijać wiedzę na temat przeszłości, ale raczej o to, by popularyzować doświadczenia przodków i to z perspektywy współczesnych emocji i współczesnych doświadczeń. „Uczynienie z pamięci formy praktyki kulturowej prowadzi niewątpliwie do komercjalizacji i instrumentalizacji przeszłości w przeróżnych wymiarach, od politycznego i kulturowego po turystyczny czy ekonomiczny”⁴². I tak, z jednej strony obserwujemy ostatnio nasilające się polityzowanie wizji „małej ojczyzny” (np. na Śląsku głównie za sprawą Ruchu Autonomii Śląska); z drugiej – lansowanie przez media, głównie przez telewizję, sposobu rozumienia („przeżywania”) regionalnej historii.

Dla Rocha Sulimy jednak „mała ojczyzna” to przede wszystkim symboliczna przestrzeń obecna w poezji i literaturze.

Wyobrażenia „małych ojczyzn” wchodziły w system ponadlokalnej komunikacji kulturowej, stawały się figurami myślenia o „swojskości” i „obcości”, prywatności, genealogii, poszukiwania kulturowych korzeni urodzenia, a przede wszystkim konfigurowały emocjonalną treść wyobrażeń przeszłości; odnawiały np. mit utraconego dzieciństwa, wpisywały się w zbiorowe nostalgie i neurozy. W ten sposób obrazy „małych ojczyzn” ulegały wzmożonej semiotyzacji, stawały się atrakcyjnym tworzywem nie tylko literatury, ale również kultury masowej⁴³.

Praktykowanie lokalności w kulturze współczesnej

Wszystkie przywołane wyżej zjawiska związane z procesem pragmatycznej realizacji figury „małej ojczyzny”, wzmacniające bez wątpienia poczucie lokalnej tożsamości, znajdują się w przestrzeni określanej pojęciem folkloryzmu, który tak jak i inne zjawiska kulturowe ulega przecież przekształceniom, umożliwiając także aktywne zaistnienie jednostkom i sprzyjając tym samym indywidualizacji kultury. Jednak odnajdywanie we współczesnych świątecznych czy konkursowych realizacjach śladów, czy też konkretnych symboli sygnalizujących powiązanie z „tradycją” lokalną, nie ma już większego sensu, bowiem niewiele mają one wspólnego z dawnymi formami

⁴⁰ J.B. Thompson, dz. cyt., s. 197 [podkreśl. JHN].

⁴¹ Tamże, s. 199.

⁴² K. Kaźmierska, *Ramy społecznej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 20.

⁴³ R. Sulima, *Małe ojczyzny*, [w:] Tenże, *Głosy tradycji*, Warszawa: Wyd. DiG, 2001, s. 139.

tradycyjnej kultury ludowej. Roch Sulima zauważył postępujące rozwarstwienie chłopskiej kultury tradycyjnej:

folklor, jako system treści praktyczno-symbolicznych, „odkleja się” od chłopskiej kultury bytu. Staje się kulturą widowiskową, zabawową oraz reprezentacyjną i dopiero na tym poziomie semantycznej organizacji pełni wtórne funkcje więziotwórcze, jest nośnikiem chłopskich aksjologii, znakiem środowiskowych identyfikacji, przestaje natomiast być organizatorem chłopskich ontologii⁴⁴.

Nie dziwi zatem, że pojęcie folklorizmu również nie mieści się już w dotychczasowych teoretycznych ustaleniach: „to, co traktuje się, werbalizuje i prezentuje wciąż jako przejaw folklorizmu, stanowi już jakościowo odmienny, nowy stan rzeczy, nową jakość kulturową, domagająca się wyjaśnienia i opisanie”⁴⁵ – twierdzi Wojciech Burszta. Przede wszystkim zachodzi tutaj, szczegółowo przez badacza zinterpretowany, proces konwencjonalizacji semantyki, która nie ma już często nic wspólnego ze sferą mityczną folkloru („odkleiła się”, jak to nazwał Sulima, od „chłopskiej kultury bytu”). Postępujący systematycznie proces przekształcania się folklorizmu, zdaniem Wojciecha Burszty, prowadzi do „stopniowej degradacji doprowadzonego do krańcowej konwencjonalizacji i monosemiczności folklorizmu, który wkracza w [...] fazę postfolklorizmu narodowego”⁴⁶, charakteryzującą się ponadto „zupełnym oderwaniem od kontekstu kulturowego”⁴⁷. Można zatem uznać, że postfolklor narodowy pełni, jak to określił Roch Sulima, funkcję „przetwornicową”⁴⁸ – manifestując rangę wybranych wartości staje się znakiem, symbolem przynależności do określonej grupy etnicznej lub narodowej. Szczególnie wyraźnie potwierdzają to badania folkloru etnicznego w diasporze amerykańskiej Polonii. Dla ponadterytorialnej wspólnoty, skupiającej przedstawicieli trzeciego, czwartego i kolejnego pokolenia emigrantów, jak dowodzi Anna Brzozowska-Krajka, ważna jest przede wszystkim „symboliczna etniczność”⁴⁹ i etniczny folklorizm („aranżowana, obrzędowa tradycja polsko-amerykańskich stowarzyszeń, klubów i parafii”⁵⁰), który w nauce amerykańskiej, w ślad za Richardem Dorsonem, określany jest terminem *fakelore*. Przywiązanie do rodzinnej tradycji „przyniesionej” przez przodków do Ameryki, prowadzi, zdaniem Aleksandra Posern-Zielińskiego, do wykrystalizowania się etnicznego folklorizmu, w czym przejawia się „tendencja do manifestacyjnego demonstrowania folkloru dla wyrażenia swej etnicznej dumy i podkreślenia własnej tożsamości. [...] Na miejsce doskonale wszystkim znanej, swojskiej, rodzimej tradycji pojawiła się etniczna egzotyka [...] potęgując w ten sposób wymowę symboliki etnicznej”⁵¹. Ekspozycja egzotyki ma na celu głównie popularyzowanie polskiej grupy etnicznej w społeczeństwie amerykańskim, co wpisuje się we współczesny multikulturalizm.

Współczesny postfolklorizm narodowy może zatem również integrować ludzi odczuwających więź wspólnotową w wymiarach emocjonalnych, a jego praktykowanie może służyć

⁴⁴ Tenże, *Świat rzeczy w pamiętnikach ludowych*, „Przegląd Humanistyczny” 2009, nr 3, s. 21 [podkreśl. JHN].

⁴⁵ W.J. Burszta, *Od folkloru lokalnego do postfolklorizmu „narodowego”*, [w:] Tenże, *Od magicznej mowy do szumu popkultury*, Warszawa: Wyd. SWPS „Academica”, 2009, s. 59.

⁴⁶ Tamże, s. 74.

⁴⁷ Tamże, s. 75.

⁴⁸ R. Sulima, *Małe ojczyzny...*, s. 147.

⁴⁹ A. Brzozowska-Krajka, *Folklorystyka w diasporze – perspektywa amerykańska (rekonesans)*, [w:] J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, Wrocław: PTL, 2011, s. 164.

⁵⁰ Tamże, s. 169.

⁵¹ A. Posern-Zieliński, *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii Amerykańskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Ossolineum, Wyd. PAN, 1982, s. 96-97.

„wytwarzaniu lokalności”, która jednak ma inny wymiar niż ta analizowana przez Arjuna Appaduraia. W tym przypadku bowiem mamy do czynienia z programową, instytucjonalną manifestacją posiadania wspólnych korzeni, odwoływania się do zdekontekstualizowanych i odrytualizowanych zachowań oraz artefaktów kultury materialnej, służących promowaniu określonej zbiorowości, a nie rozwojowi więzi wspólnotowych. Sądzę, że przydatna tu do analizy może być zaproponowana przez Adriana Lisa **kategoria „neolokalności”**, która przeformułuje definicję miejsca: „Miejsce w «neolokalności» znaczy coś innego, aniżeli w «lokalności tradycyjnej» – pisze badacz – Miejsce w «neolokalności» możemy [...] rozumieć jako swoistą «platformę» utrzymywania kontaktu i więzi z ludźmi uznanymi za «swoich». [...] «Neolokalność» wybiera przyszłość jako podstawowy punkt odniesienia dla działań podejmowanych w terażniejszości⁵².

Janina Hajduk-Nijakowska (dr hab.): folklorysta, kulturoznawca, prof. nadzw. w Katedrze Teatru, Filmu i Nowych Mediów w Uniwersytecie Opolskim, interesuje się zagadnieniami pamięci społecznej i potocznej świadomości historycznej, genologią folklorystyczną, funkcjonowaniem folkloru w dobie rozwoju środków masowego przekazu i nowych mediów oraz e-folklorem. Autorka ponad 70 artykułów i rozpraw. Opublikowała m.in. monografie: *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii* (1980), *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osvajania traumy* (2005).

From the reality to virtuality.

On some ways of understanding locality in cultural studies

The article focuses on various ways of understanding the category of locality, which was mainly influenced by the changes showing in contemporary culture. In modern societies, which are internally diverse and entangled in various media contexts, the understanding of locality as a spatial category – a paradigm of traditional local community – has gradually been losing its adequacy. Arjun Appadurai had a great influence on remodelling and redefining this idea. His concept of “creating locality” as an emotional structure required analysing the category in connection with the process of creating a neighbourhood, also the virtual one. The relations between locality understood in such a way and global culture disclose the local manner of media transmissions reception, and the category of locality, in turn, appears as the place of concentration of global characteristics. A separate issue regards the contemporary existence of the category of locality as the constituting value of “little homeland”, using traditional folk culture to defend local communities and manifesting its uniqueness outside of a given region (the ideology of the so called new localism). This is connected with institutional and media actions used to “practice locality”, reactivate old ceremonies and rituals, which create the feeling of regional identity. This process requires redefining the concept of folklorism in contemporary culture.

⁵² A. Lis, *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wiek*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Warszawa: Wyd. IFIS PAN, 2008, s. 169.