

*Joanna Kurczewska*

*ROBOCZE IDEOLOGIE LOKALNOŚCI.  
STARE I NOWE SCHEMATY\**

*Uwagi wstępne*

Lokalność – bez względu na to, jakie konkretne treści jej przydajemy – wymaga refleksji nie tylko nad poszczególnymi zastosowaniami tego pojęcia w badaniach terenowych nad małymi społecznościami, ale nad jego najważniejszymi odniesieniami do kategorii analitycznych i podejść badawczych do tak różnych zjawisk, jak społeczeństwo, kultura społeczna, system polityczny, wielokulturowość, światopoglądy, mity społeczne. Szczególnej wagi nabierają tego rodzaju odwołania, gdy analizuje się podstawowe zasady i reguły porządkowania objaśnień statyki i dynamiki złożonych układów społecznych w sytuacji radykalnych rekonstrukcji zarówno porządków ustrojowych określonych państw i społeczeństw, jak i ponadnarodowych systemów politycznych i kulturowych. Dlatego też konieczny wydaje się tego rodzaju namysł nad aktualnymi polskimi przypadkami życia lokalnego, społeczności lokalnej, małej społeczności i, jednocześnie, nad sposobami ich interpretacji czynionymi zazwyczaj w ramach wstępnych i końcowych projektów analiz.

Ten postulat próbowałam – wraz z moimi współpracownikami – w jakiś sposób realizować w podejmowanych w ciągu ostatnich kilku lat badaniach terenowych i studiach teoretyczno-historycznych nad

---

\* Artykuł został przygotowany w ramach Subsydium Profesorskiego Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

dynamiką społeczności lokalnych w warunkach rekonstrukcji demokratycznej polskiego społeczeństwa i systemu politycznego. Niniejszy artykuł będzie właśnie pierwszą próbą uporządkowania stylów myślenia o lokalności, które towarzyszyły zarówno refleksji nad założeniami określonych projektów badawczych, jak i nad ich wynikami. Będzie rodzajem zapisu podstawowych zasad aksjologicznych i reguł interpretacyjnych, które „pozwały” nam wyobrażać sobie badaną lokalność, myśleć o jej najważniejszych uporządkowaniach, a więc takich, które mają bezpośrednie odniesienia do centralnych kwestii teoretycznych w socjologii i antropologii. Innymi słowy, chciałabym przede wszystkim przedstawić te rozumienia lokalności, które w jakimś sensie ukierunkowywały wyobraźnię badawczą i wrażliwość na określone problematyki fenomenu lokalności, a zatem były rodzajem „ideologii roboczej”, która ma wiele zadań: ma wyostrzać pewne wizje i kategorie analityczne, ma pokazywać ich zmianę w czasie (rozpoznawać, które z nich są dawniejsze, które nowsze), i jednocześnie ujawniać ich różnorodność i jej skutki dla konkretnych analiz. A więc na tę ideologię składa się wszystko to, co może wspomagać odpowiedzialny wybór teoretycznego nastawienia do badanej rzeczywistości i uświadamiać trudności, które takiemu wyborowi towarzyszą.

Są w niej, należy podkreślić, także skrótowe odtworzenia wizji i określeń definicyjnych lokalności proponowanych przez znanych polskich socjologów i antropologów w odniesieniu do polskiej rzeczywistości społecznej. Innymi słowy, ideologia robocza zawiera to, co stanowi poważną „ofertę znaczeń” ze strony badacza dla tych, którzy poszukują odpowiednich narzędzi do rozumienia interesujących ich zjawisk. Uwzględniać więc będą takie propozycje analityczne, które pozwalają jednocześnie lepiej zobaczyć ważniejsze wyobrażenia lokalności i ocenić, na ile mogą być przydatne innym badaczom.

Najogólniej mówiąc, w tak pomyślanej ideologii roboczej lokalności znajduje się to wszystko, co w bardzo ogólny sposób pozwala ukierunkować zainteresowanie lokalnością, a więc w jakimś sensie określić ramy teoretyczne i uzasadnić pole badawcze. Z tego powodu odtworzenie takiej ideologii roboczej wydaje się zabiegiem niezbędnym, albowiem zazwyczaj ideologia ta okazuje się dla badacza czymś w rodzaju skrótowego zapisu uzasadnień dla podjęcia takich, a nie innych badań, i dla takiego, a nie innego, ich podsumowania.

Dlatego też w artykule będę głównie zajmować się porządkowaniem stylów wyobrażeń społecznej lokalności, które z różnych powodów stanowiły nasz podstawowy zasób wizji i określeń definicyjnych uświadamiający nam zakres możliwych i wartościowych interpretacji.

Rekonstrukcje zacznę od zwrócenia uwagi na te określenia lokalności, które silnie i bezpośrednio zakorzenione są w tradycji socjologicznej i antropologicznej; następnie zajmę się tymi wyobrażeniami lokalności, które wiążą się z najnowszymi tendencjami w interpretacji złożoności rzeczywistości społecznej przełomu XX i XXI wieku, głównie z dyskursem późnej nowoczesności i ponowoczesności.

Rejestrowanie i odtwarzanie wszelkich odmian projektów lokalności wymaga zwrócenia najpierw uwagi na to, co jest podstawą ich odrębności aksjologicznej; ma to wpływ zarówno na treści, jak i formy tych projektów i stanowi jednocześnie o ich specyfice teoretycznej i wyrażonej w sferze praktyk społecznych.

W różnych fazach postępowania badawczego, zwłaszcza w tych wstępnych i końcowych, badacze przyjmują – często znacznie modyfikując sens teoretyczny czy rozszerzając zakres potencjalnych zastosowań – koncepcje społeczności lokalnej należące w polskiej i światowej tradycji socjologicznej do podstawowego zasobu *community studies* czy tych kierunków socjologicznych, które za przedmiot swoich badań uczyniły wymiar terytorialny grup i zbiorowości społecznych, ich strukturę społeczną i mechanizmy zmiany.

Zazwyczaj – świadomie lub nie – hybrydują oni te koncepcje społeczności lokalnych kierując się wyobrażeniami przez siebie potrzebami i celami prowadzonych badań. Hybrydy takie<sup>1</sup> cechują się bogactwem treści i form, a także wielością zastosowań. Wśród nich zwracają uwagę – zdają sobie sprawę z dokonywanych tu uproszczeń – następujące ich odmiany.

Pierwsza z nich sformułowana jest przy użyciu terminu „społeczność lokalna”, i odnosi się do sfery więzi społecznych (nie przesadzając o tym, jak ta więź społeczna jest definiowana) albo do sfery idei (wartości, symboli, subiektywnych interesów: prostych czy złożonych); są one więc skutkiem zastosowania kryterium oddzielenia tego, co społeczne, od tego, co należy do sfery zobiektywizowanej kultury symbolicznej. W tej odmianie istotne jest to, że chodzi o realną „społeczność lokalną” (zarówno w przypadku więzi społecznych, jak i w przypadku idei i wartości), która skutkiem złożonych procesów komunikacji międzyjednostkowej i międzygrupowej jest całością społeczną (jeśli dotyczy więzi) lub całością kulturową (jeśli chodzi o wartości).

Druga z nich wyrażona jest przy zastosowaniu takich terminów, jak „lokalność” bez konotacji terytorialnych (fizycznych, material-

---

<sup>1</sup> Nie chodzi mi tu o jakąś szczegółową ocenę ich wartości heurystycznej dla poszczególnych badaczy.

nych) i odnosi się wyłącznie do sfery kultury symbolicznej, do jej struktury i dynamiki, a szczególnie do zawartych w niej wyobrażeń podstawowych, cząstkowych i złożonych. Tę odmianę różnicuje wewnątrz kryterium indywidualizmu i kolektywizmu zastosowane wobec przedmiotu badania; a więc mamy lokalność wyobrażoną, która jest atrybutem jakiejś formy zbiorowości społecznej (np. wspólnoty czy zrzeszenia) albo lokalność wyobrażoną, która jest własnością intelektualną i emocjonalną jednostki doświadczającej złożonej rzeczywistości społecznej.

Natomiast trzeciej z nich nie można poznać po jakichś specyficznych terminach; „należą” do tej odmiany i koncepcje „społeczności lokalnych” i koncepcje „lokalności”; odnosi się ona także do więzi społecznych – realnych czy wyobrażonych – i do sfery kultury symbolicznej – realnej czy wyobrażonej. Wyróżnia ją spośród innych – należy to mocno podkreślić – rodzaj podstawowej strategii interpretacyjnej (a więc pewien typ nastawienia teoretyczno-metodologicznego); mianowicie to, że charakterystyka „społeczności lokalnej” czy „lokalności” i ich pochodnych jest efektem kontrastu czy opozycji wobec różnych tworów społecznych czy kulturowych uznanych przez badacza za ważny układ odniesień dla jakiejś koncepcji lokalności, albo jest skutkiem porównań gradacyjnych, gdy lokalność różni się stopniem jakiejś cechy (lub cech) od tego, z czym jest zestawiana. Najogólniej mówiąc, na tę odmianę składają się te koncepcje lokalności (w najszerszym znaczeniu, bo obejmującym i społeczności lokalne, i lokalność), których charakterystyki są efektem odniesień wykluczających albo skutkiem odniesień uzupełniających.

### *Kontrasty budujące ideologię*

Spośród wyróżnionych wyżej hybryd lokalności (w ich najszerszym rozumieniu) jako pierwszą chciałabym przedstawić tę dopiero co ogólnie scharakteryzowaną; a więc, zaczynam od tych roboczych ideologii lokalności, które opierają się na różnego rodzaju kontrastach. Przedstawię te, w których operuje się pojęciem społeczności lokalnych w odniesieniu do sfery więzi społecznych, a następnie te, w których stosuje się je do sfery wartości i symboli.

Należy podkreślić, że o rodzaju kontrastów decydowały wartości – cele badawcze i wartości-środki (o nich głównie decyduje jakość wybranych metod), które badacz przypisywał prowadzonej przez siebie procedurze analitycznej w odniesieniu do jednego z wielu typów społeczności lokalnych, a mianowicie złożonych układów społecznych określo-

nych terytorialnie albo jako złożonych układów kultury symbolicznej też określonych terytorialnie<sup>2</sup>.

### *Kontrastowanie w sferze więzi społecznych*

Jeśli chodzi o pierwszą sferę, czyli dziedzinę więzi społecznych, społeczności lokalne budują kontrasty w sferze grup i instytucji oraz ich relacji z otoczeniem. Relacje te opisywane bywają w kategoriach strategii zawłaszczania terytorium fizycznego i materialnego przez grupy i instytucje, a nie przez jednostki. W centrum uwagi takich projektów jest lokalność zredukowana do kontrastowych charakterystyk społecznych (więzi społecznych i ich pochodnych) oraz podobnych charakterystyk kulturowych (wartości, symbole). (Chodzi tu o podkreślenie, że lokalność ma równocześnie atrybuty przestrzenne – materialne i symboliczne, oraz stanowi atrybut różnych form zbiorowości społecznych wyrażonych w postaci skonolidowanych grup i tych występujących w postaci luźnych zbiorowości.)

Lokalność odnosi się zatem do relacji makrospołecznych: do relacji grup z ich otoczeniem społecznym i naturalnym, do relacji między grupami i zbiorowościami składającymi się na całości społeczne rozmaitość porządkowane oraz odnosi się do podstawowych form skupienia przestrzennego współczesnych społeczeństw.

Takie właśnie projekty lokalności korzystają z zasobów pojęciowych klasycznej, XIX-wiecznej socjologii zorientowanej na analizy zmiany i trwania wielkich układów społecznych, oraz z nowszych zasobów podejść instytucjonalnych zogniskowanych na kwestiach terytorialnych zróżnicowań, historycznych i współczesnych, instytucji.

Mają one związek z obecnym renesansem kwestii więzi społecznych, z odkryciem jej nowego znaczenia i roli w efekcie dekonstrukcji łańcuchów społecznych i kulturowych pod wpływem zderzeń wielkich cywilizacji, ustrojów politycznych i stylów życia. Ta nowa sytuacja cywilizacyjna i kulturowa sprawiła, że kategoria „więzi społeczne” wyszła z lamusa historii, przestała być kategorią oczywistą, naturalną socjologii, a stała się kategorią wielce problematyczną, zwłaszcza w odniesieniu do relacji jednostek i grup z ich naturalnym otoczeniem, środowiskiem przyrodniczym czy z terytorium<sup>3</sup>. Również obecnie często zdarza się, że pro-

<sup>2</sup> P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, PWN, Warszawa 1979.

<sup>3</sup> W przeszłości w socjologii XIX-wiecznej kwestia charakteru więzi i powstałych na ich gruncie wspólnot i zrzeżeń była jednym z częściej podejmowanych tematów w teorii socjologicznej i zorientowanych na doskonalenie sfery publicznej badań empirycznych. (O tego rodzaju kwestiach pisał niezwykle trafnie Paweł Rybicki w przywoływanej już *Strukturze społecznego świata*.)

blematyka więzi społecznych należąca do klasyki socjologicznej odżywa pod inną terminologią, np. kapitału społecznego<sup>4</sup>.

Najogólniej mówiąc, w kontekście takiego właśnie odrodzenia *należy* rozpatrywać ideologie społeczności lokalnych opartych na kontraście, a dokładniej na kontraście charakterystyk więzi społecznych tworzących ich strukturę i decydujących o ich dynamice wewnętrznej i zewnętrznej (z otoczeniem społecznym i cywilizacyjnym). Takie ideologie w zależności od tego, jakie więzi są konstytuującą społeczność lokalną, mogą występować w różnych postaciach. „Stwarzają” one projekty społeczności lokalnych, po pierwsze, jako wspólnot albo zrzeszeń, po drugie, opartych na więziach pozytywnych albo negatywnych, po trzecie, jako otwartych na otoczenie zewnętrzne społeczności lokalnych albo na nie zamkniętych, po czwarte – zogniskowanych na kategorii czasu (tradycji, podłoża, dziedzictwa) albo na kategorii przestrzeni (oddzielenia, separacji).

Mamy więc projekty społeczności lokalnych, które akcentują kontrastowe formy integracji społecznej (wspólnota czy zrzeszenie). Projekty: wspólnoty lokalnej i zrzeszenia lokalnego (są one całościowymi wizerunkami silnie zakorzenionymi w XIX-wiecznych ujęciach stosunków międzygrupowych) wiążą się z dwoma wzorami więzi.

Wedle pierwszego wzoru więź społeczna polega na silnej identyfikacji członków społeczności lokalnych z miejscem zamieszkania, z organicznym, a nie mechanicznym ich związkiem z jednostkami i małymi grupami; z intensywnymi, licznymi, różnorodnymi i bezpośrednimi kontaktami społecznymi, zachodzącymi głównie w ramach najbliższego sąsiedztwa<sup>5</sup>. Mamy tu do czynienia z minimum więzi pośrednich i z maksymalizacją więzi bezpośrednich, które budują prywatną, niesformalizowaną, silną jeśli chodzi o tryb kontroli i zależności wspólnotę, mocno zakorzenioną w małej przestrzeni społecznej nasyczonej niewielką ilością instytucji i grup. Ten rodzaj więzi buduje społeczność lokalną, która spełnia wszystkie kryteria modelu mocnej wspólnoty – wspólnoty najbliższych sąsiadów, wspólnoty niemal rodzinnej, w której jest tak niewiele miejsca

---

<sup>4</sup> Między innymi do tego rodzaju konstatacji prowadzi „odkrycie”, iż klasyczna problematyka więzi jest często uprawiana przez socjologów i antropologów (a także badaczy od nich teoretycznie zależnych) pod postacią koncepcji kapitału społecznego (zob. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Reprodukcja – elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 1990 i J.S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge 1990) to obok koncepcji globalności i globalizacji, a także koncepcji „zaufania” jest to jedna z bardziej modnych koncepcji w naukach społecznych.

<sup>5</sup> Zob. B. Lewenstein, *Wspólnota społeczna a uczestnictwo lokalne*, Warszawa 1995.

na odleglejsze w przestrzeni elementy środowiska naturalnego i społecznego, że wydaje się być oderwana od zewnętrznego i złożonego świata społecznego.

Kontrastowe wobec mocnej wspólnoty jest zrzeszenie oparte na drugim wzorze więzi społecznej, na więzi pośredniej, racjonalno-instrumentalnej, w różnym stopniu sformalizowanej i uwzględniającej szersze otoczenie naturalne i społeczne. Podstawą łączności społecznej są w takiej społeczności lokalnej różne formy zadaniowego, fragmentarycznego zrzeszania się, unieważniającego znaczenie małych grup, rodzin i kontaktów *face-to-face*, rozszerzające rolę grup wtórnych zintegrowanych przez działanie na tym samym terytorium<sup>6</sup>. Gdy społeczność lokalna jest zbudowana wedle drugiego wzoru więzi, to coraz bardziej istotne staje się rozszerzenie i zwiększenie różnorodności społecznych stosunków i odniesień tak daleko wychodzących poza ramy bliskiego sąsiedztwa i grup pierwotnych, że te ostatnie stają się mało interesującym dla grup zorganizowanych i instytucji zadaniowych układem odniesienia.

Najogólniej mówiąc, z tych dwóch kontrastowych rodzajów więzi społecznych wynikają dwa kontrastowe projekty społeczności lokalnej: *mocnej wspólnoty* powstałej na podstawie niewielu grup i instytucji na niewielkim terytorium i w oderwaniu od otoczenia, oraz *zbiornowości* zróżnicowanej wewnątrznie, stosunkowo dużej, z tendencją do rozszerzania terytorium swych oddziaływań i wpływów, i wyzwalającej grupy i instytucje z sieci zależności rodzinno-sąsiedzkich i poprzez ruchliwość przestrzenną połączoną z możliwością zwiększonych kontaktów z szeroko rozumianym otoczeniem zewnętrznym: społecznym i materialnym.

Jaką rolę w wyobraźni badacza – warto w tym miejscu zapytać – odgrywają tego rodzaju projekty kontrastowe? Projekt „małej wspólnoty” i kontrastowy doń projekt „rozszerzonego zrzeszenia”, mimo popularnej wśród wielu badaczy, zwłaszcza związanych z różnymi kierunkami postmodernizmu, opinii, iż ideologie lokalności związane z terytorialnością zostały już wyeliminowane z rejestru kierujących nastawieniem badawczym wyobrażeń, mają się dość dobrze. Są nadal obecne, są czymś w rodzaju koniecznego układu odniesienia, gdy myśli się o jakichś konkretnych społecznościach małomiasteczkowych w Polsce, zwłaszcza o tych, które znajdują się pod tak odmiennymi pod względem treści i formy naciskami, jak administracyjne, państwowe i ponadpaństwowe, oraz takimi jak te, które wynikają z oddolnej i spontanicznej aktywności grup sąsiedzkich. Oba te kontrastowe projekty łączy jednak coś ważnego, mianowicie poważne, zgodne z najlepszą tradycją XIX-wieczną Tonniesow-

<sup>6</sup> B. Jałowiecki (red.), „Tożsamość regionalna”, raport EUROREG, 2000.

skiego rozróżnienia *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*, powiązanie między przestrzenią fizyczną (zasadą terytorialności) a więziami społecznymi i niezgoda na wizje ponowoczesności zaproponowane przez Zygmunta Baumana<sup>7</sup>, w których głosi się śmierć geografii i triumf skrajnie zatowizowanego egoistycznego społeczeństwa.

Również sfery więzi społecznych dotyczą dwie inne ideologie: *otwarta* i *zamknięta*. Podobnie jak te przedstawione wyżej, oparte są na kontraście, ale innego niż one typu: odnoszą się do charakteru relacji społeczności lokalnej z jej otoczeniem społecznym. Ta pierwsza – otwarta – nadbudowana jest na więziach społecznych, które prowadzą do uogólnionego zaufania wobec elementów czy całości otoczenia zewnętrznego społeczności lokalnej i należy o niej mówić w języku różnych form inkluzji umożliwiających zróżnicowane formy współdziałania międzygrupowego między społecznością lokalną a jej otoczeniem. (Można ją określić mianem ideologii inkluzywnej czy „pomostowej”<sup>8</sup>.)

Charakterystyczne dla niej uogólnione zaufanie do „innych” – do grup, instytucji, kultur publicznych, struktur państwowych czy ponadpaństwowych – prowadzi do intensyfikacji różnorodności więzi społecznych wewnątrz i na zewnątrz społeczności lokalnej; wiedzie też do wzmocnienia różnorodności zależności od otoczenia, do wzmocnienia tolerancji wobec „innych”, co pomaga zacierać granice między terytorialną lokalnością a jej kontekstem. Ten rodzaj kontaktów społeczności lokalnej z otoczeniem, zwłaszcza zachodzący na poziomie instytucji, w istotny sposób kształtuje jej postać. Dzięki takim kontaktom wzrasta znacząco niespójność społeczności lokalnej i rośnie jej podatność na zmiany wywołane czynnikami zewnętrznymi. Społeczność lokalna – w tak skonstruowanej ideologii – otwiera się, rzecz można, na wszelkiego typu wpływy zewnętrzne, w tym regionalne, państwowe, ponadpaństwowe i inne, stając się pierwszą szkołą uczestnictwa w szerszych zbiorowościach terytorialnych, np. w strukturach Unii Europejskiej. Tym sposobem, ulegając schematom jednostek administracyjnych narzucanym przez państwo czy inne struktury polityczne i gospodarcze społeczność lokalna unika pokusy ochrony integralności terytorialnej czy nawet separatyzmu.

Najogólniej mówiąc, społeczność lokalna w ideologii o charakterze inkluzywnym jest gwarantem łatwiejszego i szybszego wkroczenia instytucji i grup składających się na nią w sieć powiązań społecznych, politycznych i gospodarczych korodujących – z lepszym lub gorszym skut-

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995, s. 260–325.

<sup>8</sup> Odwołuję się tu do koncepcji kapitału społecznego Putnama.



kiem – restryktywne i kontrolne funkcje państwa narodowego na określonych terytoriach. Innymi słowy, przygotowuje „swoje” duże grupy i instytucje do coraz większego zaangażowania w struktury społeczeństwa „kosmopolitycznego”<sup>9</sup> lub „ładu globalnego”.

Kontrastowa do tego projektu – do jej charakterystyki wykorzystuje się kategorie języka ekskluzji – jest ideologia, która zamyka społeczność lokalną przed wpływami zewnętrznymi, a więc wyłącza społeczność lokalną z różnych rodzajów otoczenia – społecznego i materialnego, dalszego i bliższego, państwowego i narodowego, regionalnego i globalnego<sup>10</sup>. Współdziałanie wewnątrz społeczności lokalnej nie ma, jak w przypadku tej otwartej, „zewnętrznego napędu”, ale wynika z różnych form kontaktów między grupami i instytucjami zachodzącymi wewnątrz społeczności. W konsekwencji – to istotne ograniczenie komunikacji ze światem zewnętrznym wiedzie do separacji społeczności lokalnej z szerszym kontekstem makrospołecznym, do wytwarzania – zarówno w społeczności lokalnej, jak i w jej otoczeniu – mocnego rozróżnienia tego, co swojskie, i tego, co obce.

Taki stan rzeczy, dodajmy, tylko pozornie wspomaga instytucje i wartości ponadpaństwowe. Różne formy zasady wyłączenia przypisane w takiej ideologii społeczności lokalnej i stosowane przez nią wobec otoczenia państwowego nie ułatwiają uczestnictwa w strukturach ponadpaństwowych; przeciwnie – w imię celów ponadpaństwowych i ponadnarodowych mogą instytucje takiej społeczności przyczyniać się do uczynienia z niej oblężonej twierdzy przed „zakusami państwa i narodu”. Najogólniej mówiąc, ekskluzja w więziach społecznych reprodukuje w skali całej społeczności lokalnej „mechanizm ksenofobiczny” i może dotyczyć innych „mocnych” grup społecznych, np. innych społeczności lokalnych czy regionalnych. Również stanowi podstawę do budowania strategii protestów zbiorowych, do obrony egoizmów grupowych oraz do uruchamiania strategii „ucieczki” z lokalnego układu społecznego, z jego materialnego terytorium w instytucje społeczne oderwane od podłoża terytorialnego<sup>11</sup>.

Jak wspominałam na początku, ideologii kontrastowych może być wiele, bowiem lista ważnych czynników budujących opozycję jest dość długa. Prócz wskazanych wyżej warto zwrócić uwagę na jeszcze je-

<sup>9</sup> Zob. U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.

<sup>10</sup> Pisałam o tym szerzej w artykule *Dwie idee lokalności z narodem w tle*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 3.

<sup>11</sup> Tworzenie się symbolicznych lokalności w przestrzeni wyobrażonej, np. Internet.

den typ ideologii, mianowicie na ten, który *powstał przez opozycję czasu i przestrzeni*<sup>12</sup>. (Dodać należy, że ten rodzaj opozycji jest równie ważny w rekonstrukcjach ideologii kontrastowych w sferze idei; jest, rzec by można, bezpośrednią konsekwencją tej opozycji dla sfery różnie pojmowanych więzi społecznych.)

Oparta na kontraście „czas–przestrzeń” ideologia robocza ma dla badacza niebagatelną przydatność. Pozwala – gdy porządkuje się materiał empiryczny na temat jakiejś konkretnej społeczności lokalnej lub jakiegoś jej typu – przez „dramatyczną prostotę” alternatywy „czas lub przestrzeń?” ustalić, czy w danych badaniach zasadą organizującą porządkowanie procesów i zjawisk będzie (czy była) bardziej kategoria „czasu”<sup>13</sup> czy kategoria „przestrzeni”.

Innymi słowy – zdając sobie sprawę z daleko posuniętych uproszczeń – uświadamia ona, czy analizowany przez nas przypadek terenowy będzie efektywniej wyjaśniany przez koncepcje tradycji (np. zakorzenione w instytucjach znaczących dla rozwoju lokalnego układu społecznego) czy w utrwalanej przez te instytucje strukturze świadomości zbiorowej mieszkańców, czy przez koncepcje przestrzeni fizycznej, przestrzeni społecznej. (Ciekawym problemem jest kwestia różnorodności tej przestrzeni i ustalenie powiązań teoretycznych problematyki przestrzeni z koncepcjami z zakresu geografii społecznej lub z zakresu antropologii codzienności). Pozwala ocenić korzyści teoretyczne nie tylko dla danego przypadku badawczego, ale i dla ich zbiorów (np. dla porównań wybranych przypadków), które wynikają z ogniskowania uwagi badawczej na wymiarze historyczności (zmiany w czasie), albo z koncentracji na regułach demarkacji przestrzeni decydujących o zróżnicowaniu wewnętrznym społecznego układu lokalnego i określaniu jego dystansów wobec otoczenia materialnego i społecznego. Takie potraktowanie relacji „czas–przestrzeń” można uznać za heurystycznie płodną strategię bilansu: określania tego, czy bardziej przydatny z perspektywy stawianych przez bada-

---

<sup>12</sup> Ta ostatnia sugestia interpretacyjna nie oznacza wcale lekceważenia tych dwóch czynników jako czynników warunkujących zarówno charakter więzi społecznych jak i charakter wartości i symboli. „Czas” i „przestrzeń” są zawarte *implicite* lub *explicite* zarówno w ideologiach kontrastowych, jak i w ideologiach „nowej lokalności”; ciekawym zagadnieniem dla badacza jest ustalenie, na jakie inne czynniki one wpływają i z jakimi się mechanicznie lub organicznie łączą.

<sup>13</sup> Właśnie szeroko rozumiany czynnik tradycji był osią krystalizacyjną prowadzonego przeze mnie grantu badawczego. Zob. J. Kurczewska, M. Kempny i H. Bojar, *Spółności lokalne jako wspólnoty tradycji – w poszukiwaniu korzeni demokracji*, „Studia Socjologiczne” 1998, nr 2.

cza celów jest wybór pierwszej czy drugiej zasady jako zasady porządkującej dane empiryczne<sup>14</sup>.

Kontrastowanie czasu i przestrzeni przy okazji oceny zebranych danych empirycznych – dodajmy – pozwala później lepiej ważyć ogólnoteoretyczną istotność dwóch czynników: przestrzeni i czasu. (Chodzi tu zarówno o czas chronologiczny i przestrzeń geograficzną, jak i czas przeżywany i przestrzeń wyobrażoną). Dzięki niemu widać lepiej skomplikowanie roli więziotwórczej czasu (historyczności), często bowiem analizując „tradycyjny” zamknięty typ społeczności lokalnej uważa się czynnik czasu za tak oczywisty, naturalny, że się go niezbyt wnikliwie rozważa<sup>15</sup>. Można też – teoretyzując na temat orientacji temporalnych w związku z typem społeczności lokalnej i charakterystycznych dla niej więzi społecznych, lub o zróżnicowaniu pamięci lokalnej pod wpływem podłoża społecznego – staranniej rozpoznać czynniki, które sprawiają, że społeczność lokalna jest stabilna lub nie, określić, od czego to zależy (czy np. jest wspólnotą krótkotrwałą) i jakie ma to skutki dla funkcjonowania jej instytucji dystrybucji dóbr materialnych i społecznych.

Pod koniec tej części analiz zapytajmy jeszcze o ważniejsze genealogiczne powiązania istotniejszych odmian projektów kontrastowych operujących jako kategorią podstawową kategorią więzi społecznej.

Na uwagę zasługują zwłaszcza źródła ideologii inkluzywnej i ekskluzywnej, typów ideologii, które dzięki modzie w socjologii i antropologii – i to w pełni usprawiedliwionej – na problematykę wykluczania i dyskryminacji są jedną z poważniejszych ofert aksjologicznych dla poszukującego *idéés directrices* badacza. Jakie są źródła teoretyczne i praktyczne ideologii inkluzywnej i ekskluzywnej? Przede wszystkim mają one wiele powiązań z koncepcjami kapitału społecznego, z propozycją R. Putnama, wywiedzioną z badań empirycznych (historycznych

---

<sup>14</sup> Niestety nie będę o tym mówiła oddzielnie, przy okazji rekonstrukcji ideologii kontrastowych w sferze idei, choć z pewnością problematyka ta na to zasługuje. Wyprzedzając analizy z dwóch następujących paragrafów mogę powiedzieć, że opozycja „tradycja (pojmowana w kategoriach różnych form kultury symbolicznej) – przestrzeń” (pojmowana jako kategoria zbiorowej wyobraźni, jako kategoria wyobrażona) jest tam znaczącą dla różnych opozycji, np. lokalizmu i centralizmu, regionalizmu i globalizmu etc. Należy dodać, że relacja „czas–przestrzeń”, ale przy rozumieniu ich jako dopełniających się kategorii poznawczych, jest szczególnie istotna w analizach, które należą do innego typu ideologizowania, mianowicie do typu poszukiwań „nowej lokalności”.

<sup>15</sup> Trzeba tu wspomnieć o nowatorskich analizach pamięci zbiorowej w związku z procesami deterytorializacji przestrzeni świętej. Zob. A.D. Smith, *Myths and Memories of the Nations*, New York 1999.

i społecznych) nad społecznościami lokalnymi włoskiej Północy i Południa<sup>16</sup>.

Ich źródła można znaleźć też w różnych formach ideologizacji praktyk społecznych. Ideologię ekskluzywną wytwarzają generalizujące ujęcia odrębności regionalnych i lokalnych, zwłaszcza w oparciu o zasady etniczne i historyczne. Można ją odszukać w uzasadnieniach postulatów politycznych formułowanych przez partie polityczne i stronnictwa mające na celu obronę danej społeczności lokalnej przed roszczeniami terytorialnymi i ekonomicznymi społeczności sąsiednich lub instytucji władzy centralnej. Daje się też wykryć w roszczeniach i działaniach innych społeczności lokalnych i regionów pozbawionych mocnego zakorzenienia w różnych tradycjach – regionalnych, narodowych czy państwowych. Zawarta jest też w regionalizmach, których przywódcy intelektualni i moralni usiłują podkreślić znaczenie cywilizacyjne „swoich ziem” w porównaniu ze słabym centrum państwowym, które rości sobie prawa do ograniczania ich specyfiki historycznej.

Jej źródłami są również – dodajmy – projekty aksjologiczne odnoszące się do całości państwa, społeczeństwa, w których mówi się o różnych strategiach „demontażu” społeczeństwa narodowego (fragmentaryzacji), państwa (decentralizacji), aby uzasadnić pozytywną rolę mniejszych jednostek terytorialnych w budowaniu „luźniejszych” struktur polityczno-gospodarczych państwa europejskiego<sup>17</sup>.

Kończąc tę część analiz nie tylko warto, ale nawet należy zastanowić się nad ważniejszymi pożytkami płynącymi z rekonstrukcji tych tak różnych odmian ideologii kontrastowych.

Z pewnością głównym z nich pożytkiem jest to, że pokazują one badaczowi swoje ułomności i ograniczenia w porządkowaniu danych ze złożonej, wielowymiarowej rzeczywistości społecznej; innymi słowy, ujawniają niedoskonałość redukcyjnych i homogenizujących rzeczywistość ujęć opartych na dychotomicznych wizjach zarówno makroświata społecznego, jak i mikroświata społecznego; a także, w konsekwencji, ukazują

---

<sup>16</sup> R. Putnam, *Demokracja w działaniu*, Warszawa–Kraków 2000. Również powiązane są z koncepcjami „antropologii codzienności” oraz z badaniami nad nowym i starym regionalizmem.

<sup>17</sup> Źródeł tej ideologii należy szukać nie tylko w obrębie refleksji socjologicznej, antropologicznej czy refleksji dziennikarskiej nad praktykami społecznymi, lecz także w dokumentach *sensu stricto* politycznych, np. stworzonych przez instytucje ustawodawcze i wykonawcze Unii Europejskiej oraz instytucje krajowe, polskie. W tych dokumentach formułuje się zalecenia dla różnego typu społeczności lokalnych po to, by stały się one efektywnym partnerem instytucji europejskich w procesie ograniczania funkcji organizacyjnych III RP.

ograniczoną przydatność tych wizji do interpretacji rzeczywistości „tu i teraz”. Zachęcają – rzecz by można – do rezygnacji z „myślenia alternatywami” jako zbyt upraszczającego badane procesy i zjawiska.

Są też i inne, mniej ogólne i mniej zasadnicze, pozytywki. Są one ściśle związane z konkretnym składnikiem tej ideologii, np. z treścią więzi społecznych. Wskazują, jak można przewyżczać jednostronność ich ujęcia w ideologii kontrastowej i w jakim kierunku należy tę treść zmieniać. Na przykład jeden z tych innych pozytywków polega na zwróceniu uwagi na sensowność koncepcji więzi społecznych, która znacznie rozszerza ich treści i funkcje; kontrastowa interpretacja więzi społecznych: otwarta–zamknięta, wspólnotowa–zrzeszeniowa na różne sposoby uświadamia braki takiego redukcyjnego sposobu myślenia o naturze więzi społecznych.

W tych „innych” ujęciach więzi społecznej – stanowiących mocny punkt rozważań nad „nową lokalnością” – ta kategoria jest ujmowana tak, że zwraca się bardziej uwagę na jej charakter strukturalny: na wielość i różnorodność czynników warunkujących w niej to, co obiektywne, i na to, co w niej subiektywne. Uwypukla znaczenie mieszanych typów więzi (bezpośrednie i pośrednie, formalne i intymne) i ich sensowność analityczną.

Dodajmy, że w odróżnieniu od spojrzenia na lokalność z perspektywy inkluzyji bądź ekskluzyji ujęcie rozszerzające oznacza, że warto uwzględniać zarówno wymiar „pozytywny”, jak i wymiar „negatywny” więzi<sup>18</sup> (odnosi się to głównie do trybu akceptacji przez instytucję lub grupę przymusu społecznego lub ekonomicznego). W takim ujęciu kategoria „więzi społeczne” odnosi się do całości różnorodnych sieci powiązań składających się na solidarność społeczną.

Rozszerzające ujęcia więzi społecznych na różne sposoby podważają sens skrajności tkwiących w „otwartości” lub „zamkniętości” czy zawartych we „wspólnocie” lub „zrzeszeniu” i tym samym ułatwiają przekształcanie opartych na nich ideologii kontrastowych w nowy typ ideologii lokalności, ideologii opartych na zasadzie kontinuum cech czy gradacji. Dzięki tego rodzaju interpretacjom (dobrze jest, jeśli są one wsparte na innych ujęciach zmierzających w tym samym kierunku i odwołujących się do niedychotomicznych wizji świata społecznego) badacz zasadnie inkorporuje do swoich koncepcji więzi nowe składniki, np. takie, które stanowią przejaw lub skutek negatywnych form współdziałania między grupami, instytucjami i jednostkami; a także takie, które odnoszą się do ne-

---

<sup>18</sup> Oznacza to odejście od koncepcji kapitału społecznego, który zazwyczaj pokrywa się z więzią pozytywną.

gatywnych przejawów solidarności wewnątrzgrupowej (np. działań nieformalizowanych opartych na mechanizmie protestu).

Jeszcze jednym „mniejszym” pozytkiem z zajmowania się ideologiami kontrastowymi opartymi na więziach społecznych jest to, że ich charakter – zwracając uwagę na niedobór w charakterystykach więzi w nich występujących – zachęca do różnych form ich uzupełniania. Między innymi ukazuje zalety rozbudowanego rejestru składników więzi społecznych dotyczących różnych poziomów agregacji społecznej i odnoszących się do różnych wymiarów analitycznych.

Najogólniej mówiąc, „styl kontrastowy” jest przydatny badaczowi przede wszystkim jako negatywny układ odniesień i skojarzeń, który uświadamia zalety brania pod uwagę wizji pluralistycznych makro- i mikroświata społecznego i „przymierzania” ich do zebranych przezeń danych. Sprawia to, że w jego ujęciach więzi społecznych mamy coraz więcej odwołań teoretycznych do takich ich koncepcji, w których liczy się przede wszystkim ich heterogeniczność i wielopoziomowość<sup>19</sup>. Na przykład uwypukla znaczenie złożoności identyfikacji instytucji, grup ze społecznością lokalną, choćby emocjonalnych z nią powiązań grup i instytucji, stanowiących dla nich stałe układy odniesienia porównawczego – pozytywnego i negatywnego; również akcentuje różnorodność działań zbiorowych na rzecz środowiska materialnego i społecznego, a także zwraca uwagę na kwestię nasycenia przestrzeni lokalnej odpowiednimi instytucjami zaspokajającymi potrzeby zbiorowe i indywidualne<sup>20</sup>.

#### *Kontrastowanie w sferze idei*

Przedstawione ideologie kontrastowe nie wyczerpują – o czym była mowa na początku artykułu – repertuaru tych ideologii. Mianowicie dużą w nim rolę (i sporo miejsca) zajmują takie projekty myślenia o lokalności, w których operuje się kategoriami idei, wartości, symboli, wyobrażeń zbiorowych, przekonań, opinii zbiorowych zaczerpniętych z różnorodnych koncepcji ideologii dotyczących świata nowoczesnego czy ponowoczesnego<sup>21</sup>. Choćby w związku z ich spektakularnością w Polsce<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Odnosi się to – o czym będzie mowa niżej – nie tylko do sfery więzi społecznej, ale i do sfery wartości i symboli.

<sup>20</sup> W licznych pracach P. Starosty poświęconych problematyce społeczności lokalnych można znaleźć bardzo inspirujące listy czynników warunkujących kształt i dynamikę więzi społecznych.

<sup>21</sup> Por. z koncepcjami ideologii J.B. Thompsona, J. Szackiego, Z. Baumana.

<sup>22</sup> W jeszcze większym stopniu dotyczy to innych krajów; można powiedzieć, że spektakularność ta ma charakter regionalny (europejski) i światowy.

zarówno w sferze nauk akademickich, jak i w sferze kultury publicznej: masowej i elitarnej należy poświęcić temu drugiemu wariantowi ideologii lokalności nie mniej uwagi niż temu pierwszemu.

Jeśli ten pierwszy – ze względu na charakter fundamentalnej kategorii – był mocniej i wszechstronniej osadzony w socjologicznych interpretacjach akademickich rzeczywistości społecznej, to ten drugi – na równi z socjologicznymi – jest obecny w interpretacjach antropologicznych oraz politologicznych i *sensu stricto* ideologicznych, programów politycznych, programów literackich, manifestów ruchów społecznych funkcjonujących w codziennej sferze życia publicznego Polski z przełomu XX i XXI wieku.

Ten drugi, duży projekt lokalności, który ze wskazanych wyżej powodów „osacza” wyobraźnię badacza bardziej niż ten rozważany na początku artykułu, zawiera znacznie więcej różnorodnych (a to z powodu znacznie większej popularności poza sferą nauki) ujęć kontrastów budujących wizerunek społeczności lokalnej czy, szerzej, lokalności.

Najogólniej mówiąc jest to projekt lokalizmu, i to lokalizmu na różne sposoby rozumianego. Jest przedmiotem, dodajmy, coraz większego zainteresowania. Coraz częściej mówi się o lokalizmie, gdy ważna staje się refleksja nad ograniczeniami płynącymi z wzorów myślenia o układzie terytorialnym czy układzie terytorialno-społecznym w kategoriach demograficzno-społecznych czy geografii politycznej, a także gdy coraz częściej daje o sobie znać chęć zastąpienia tych wzorów takimi, które bardziej bezpośrednio i intensywnie będą się odnosić – jak mówi Z. Bauman i R. Sulima – do geografii kultury. W tego rodzaju refleksji nie tylko rozważa się treści społeczne i kulturowe, które się kryją pod pojęciem lokalizmu w określonych typach generalizacji empirycznych, ale i bierze się pod uwagę jego przydatność do budowania uniwersalizujących interpretacji przeobrażeń kultury XX-wiecznej i kultury z przełomu XX i XXI wieku.

Wielu badaczy polskich, np. cytowany już Kazimierz Z. Sowa<sup>23</sup>, zauważa uwarunkowania renesansu lokalizmu, którego zmierzch lub erozję wielu socjologów, antropologów oraz ideologów i publicystów uznało za skutek procesów industrializacji i centralizacji struktur społecznych i politycznych oraz procesów homogenizacji kultury, charakterystycznych dla Europy XIX stulecia. Roch Sulima nie tylko to konstatuje, ale i poszukuje przyczyn takiego stanu rzeczy, pisząc: „pojęcie lokalizmu okazało się

---

<sup>23</sup> *Zmierzch i odrodzenie się lokalizmów w XX stuleciu*, w: B. Jałowicki, K.Z. Sowa, P. Dutkiewicz (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, Warszawa 1989.

bardziej przydatne do diagnozowania przeobrażeń kultury XX-wiecznej, niż pojęcie społeczności lokalnej, w swej istocie historyczno-opisowe, będące wykładnikiem inercyjnych procesów w kulturze, pojawiające się najczęściej w naukach etnograficznych”<sup>24</sup>. Tę opinię uzasadnia, dodajmy, powołując się na wiele prac – z lat 80. i 90. – w tym zwłaszcza na wyniki badań prowadzonych pod kierownictwem B. Jałowickiego oraz P. Starosty.

Zatrzymajmy się chwilę nad tą konstatacją, gdyż ma ona znaczenie dla prób rozumienia lokalizmu jako zjawiska ze sfery ideologii. Roch Sulima rozważając okoliczności i przebieg zjawiska „powrotu lokalizmu” wiele uwagi poświęca rekonstrukcji dynamiki lokalizmu w socjologii i na jej pograniczach (dotyczy to drugiej połowy XX wieku). Dynamikę tę rozpatruje odwołując się do pracy Pawła Starosty dotyczącej małych społeczności lokalnych w początkach okresu postkomunistycznego<sup>25</sup>.

Właśnie ten łódzki socjolog wiele uwagi poświęca genezie renesansu lokalizmu w badaniach socjologicznych i antropologicznych w Polsce i zagranicą; wskazuje na istotne różnice przyczyn zainteresowania badaczy społecznością lokalną w Stanach Zjednoczonych i Europie i w Polsce. Badacze amerykańscy i europejscy – jego zdaniem – wcześniej niż polscy, bo już w latach 60. minionego stulecia, ponownie uczynili z problematyki różnych form lokalizmu istotną kwestię teoretyczną. Tłumaczy to nie tylko innym kontekstem ustrojowym, ale i odmiennością źródeł teoretycznych i społecznych takich zainteresowań: w przypadku Stanów Zjednoczonych renesans ten należy wiązać z konserwatyzmem społecznym i socjologicznym, wyrażanym w krytyce społeczeństwa masowego i krytyce społeczeństwa zatowarowanego z jednej strony, z drugiej zaś z rozwojem ruchów społecznych czerpiących swą siłę ideologiczną i społeczną z powrotu do tradycyjnych dla tych społeczeństw wartości<sup>26</sup>.

Od tych uwag o szerszym kontekście akademickim i w ogóle kulturowo-ideologicznym lokalizmu przejdźmy do krótkich charakterystyk najważniejszych jego postaci.

<sup>24</sup> R. Sulima, *Małe ojczyzny*, w: R. Sulima, *Głosy tradycji*, Wyd. DiG, Warszawa 2001, s. 129–182.

<sup>25</sup> P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe społeczności lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź 1995, s. 31–33.

<sup>26</sup> Jałowicki bardziej od Starosty koncentruje się na przypadku Europy Zachodniej i zwraca uwagę, że tam kolejny już na gruncie nauki i poza nią powrót do lokalizmu jako tematu zainteresowań nastąpił w latach 70. XX wieku.



W ujęciach lokalizmu przede wszystkim zwracają uwagę te, które dotyczą *lokalizmu (jako światopoglądu integralnego i wiązek cząstkowych idei)* w perspektywie jego relacji z innymi światopoglądami czy wiązkami wartości i symboli. Najogólniej mówiąc, jeśli badacz decyduje się zogniskować swoją uwagę badacza terenowego i teoretyka na sferze idei (czystych lub pomieszanych z analizą „warunków obiektywnych”, więzi społecznych), to lokalizm może mu się „jawić” w kilku postaciach.

W tym artykule ograniczę się jedynie do najbardziej – moim zdaniem – uznanych i znanych, które są na różne sposoby powielane i modyfikowane a wywodzą się z pogranicza socjologii i antropologii<sup>27</sup>.

Lokalizm „ma” najbardziej złożone całościowe ujęcie, jeśli badacz traktuje go jako jedną z form „światopoglądu integralnego”, jako złożony -izm (podobnie zbudowany do „socjalizmu”, „kapitalizmu” etc.), charakterystyczny dla dużych zbiorowości, makrosystemów społecznych, ustrojów całych społeczeństw i funkcjonujący jako odmiana popularnej ideologii masowej. Na przykład Roch Sulima – w ślad za sugestiami Jąłowickiego i jego współpracowników, a także opinii Starosty – twierdzi, że o lokalizmie można mówić jako „swego rodzaju integralnym «światopoglądzie» podzielanym zarówno przez członków społeczności lokalnych, jak i przedsiębiorców, menedżerów i polityków”<sup>28</sup>.

### *Lokalizm w kontraście z centralizmem*

Lokalizm jest charakteryzowany całościowo (jako pewna historyczna forma światopoglądu charakterystycznego dla makroukładów społecznych) przez kontrast do centralizmu kolektywistycznego, którego historyczna maksymalizacja przybrała postać centralizmu stalinowskiego<sup>29</sup>. Kontrastem do takiej historycznej formy polskiego centralizmu jest – zdaniem K. Sowy – lokalizm: „Lokalizm oznacza bowiem [...] względną autonomię oraz upodmiotowienie konkretnych społeczności lokalnych w zakresie gospodarczym, społecznym i kulturalnym w ramach szerszego układu społeczno-przestrzennego i politycznego”<sup>30</sup>. Innymi słowy, w tak zbudowanym układzie po stronie lokalizmu mamy autonomię

<sup>27</sup> Dlatego też w tej części artykułu tyle będzie odwołań do koncepcji Rocha Sulimy, Pawła Starosty oraz socjologów regionalistów, m.in. M. Latoszka.

<sup>28</sup> R. Sulima, *Małe ojczyzny*, wyd. cyt., s. 130.

<sup>29</sup> Np. cytowany już K.Z. Sowa proponuje właśnie tego typu rekonstrukcję.

<sup>30</sup> K.Z. Sowa, w: *Spoleczności lokalne*, wyd. cyt., s. 24.

i upodmiotowienie, a po stronie centralizmu zależność i kontrolę oraz uprzedmiotowienie<sup>31</sup>.

W szeroko pojmowanym ujęciu światopoglądowym – ściśle powiązanim z ustrojem socjalistycznym i wygenerowaną z niego kulturą symboliczną legitymizującą jego funkcje kontrolne – lokalizm może być nie tylko wytworem wspomnianych już koncepcji K. Z. Sowy, lecz reasumpcją ważnych ustaleń empirycznych i teoretycznych Winicjusza Narojka i Jacka Tarkowskiego, dokonywanych przez nich w latach 80.<sup>32</sup>

Lokalizm, którego treści ustalane są przez negację do treści kolektywizmu socjalistycznego (czy centralizmu), ma – co chciałabym podkreślić – różne konkretne konteksty historyczno-polityczne, które decydowały o jego treści i formach. Ten ogólny, którego zarys dopiero co pokazano, miał związek z pierwszym powrotem lokalizmu po II wojnie światowej<sup>33</sup>. (Jego przeciwieństwem była „jedynie” zhomogenizowana przez państwo kultura narodowa). Natomiast jego konkretyzacje – całkiem liczne, jeśli się porówna Polskę z innymi krajami bloku socjalistycznego – pozostawały w związku nie tyle z miejscem i rolą zainteresowań demokracją lokalną i kulturą ludową w socjologii akademickiej, ile z badaniami społecznymi, ściśle powiązanymi z działalnością opozycji demokratycznej na północy i południu Polski (zwłaszcza na Kaszubach oraz w Małopolsce i na Podhalu), stawiającej sobie cele typowe dla ruchów regionalistycznych przez obronę tradycji broniących swojej niezależności od państwa<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 24–37.

<sup>32</sup> W przypadku polskim właśnie lata 80., a nie wcześniejsze są okresem pierwszego odrodzenia lokalizmu; mówi o tym wielu badaczy społeczności lokalnych, m.in. B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Starosta i wielu innych. Związanych z socjologicznym ośrodkiem rzeszowskim i krakowskim. Badacze ci prowadzili studia nad demokracją lokalną w Polsce jako złożonym zjawiskiem kulturowym, skutkiem opozycji do kolektywistycznej ideologii państwa socjalistycznego; na różne sposoby akcentowali kontrast między centralizmem państwa a próbami decentralizacji wynikającymi z oddolnych procesów upodmiotawiania społeczności lokalnych przez opozycję wobec roszczeń państwa, i przejawiającymi się w sferze świadomości społecznej (chodzi tu zwłaszcza o badania nad różnymi formami samorządności lokalnej i przejawów oddolnej aktywności obywatelskiej).

<sup>33</sup> W przypadku polskim okresem narodzin i pierwszej świetności (rzec by można romantyczną fazą rozwoju) były lata 20. i 30. XX wieku; dotyczy to zarówno socjologii, jak i etnografii krajowej i historii kultury.

<sup>34</sup> Jednym z jej spektakularnych przykładów w latach 80. był regionalizm kaszubski, który w formule obrony autentycznych form folkloru lokalnego przeciwstawiał się „folklorystomowi oficjalnemu” zinstytucjonalizowanemu przez centralistyczne państwo, bronił ruchu regionalnego, jego niezależnej od pań-

Kontrast lokalizm–centralizm może się pojawić także w wyobraźni badacza, który pragnie jakoś zareagować na drugi powrót lokalizmu w Polsce, na jego inne treści, a także na nowy kontekst polityczno-kulturowy uwarunkowany dwoma zachodzącymi na siebie procesami: odzyskiwaniem w Polsce suwerenności przez państwo, społeczeństwo i kulturę oraz coraz większym uczestnictwem Polski w strukturach europejskich i światowych.

W latach 90. XX wieku ten kontrast – w porównaniu z wcześniejszymi formami historyczno-politycznymi związanymi z pierwszymi dekadami Polski Ludowej – traci zdecydowanie na radykalności. Coraz częściej przybiera formy łagodniejszego zderzenia lokalizmu (światopoglądowego lub jego składników) broniącego kulturowej specyfiki społeczności lokalnych (i regionów) ze zinstytucjonalizowaną przez państwo o silnych tendencjach unitarystycznych kulturą narodową, lecz w odróżnieniu państwa socjalistycznego kulturą nieopartą na monopolu ideologicznym.

Warto jednak mocno zaznaczyć, że *lokalizm lat 90. bywa często w szczególny sposób związany ze starym, tradycyjnym regionalizmem*<sup>35</sup>: uważa się go bowiem za przezwycięzenie regionalizmu w warunkach nie tyle zderzenia z demokratycznym państwem, jego strukturami i kulturą, ile przede wszystkim z procesami europeizacji i globalizacji oraz przeobrażeniami kultury pod wpływem tych złożonych procesów.

W taki sposób myśli o lokalizmie w nowym kontekście sytuacyjnym R. Sulima. Konstatuje on: „Lokalizm można uznać za przezwycięzenie ograniczeń ideologii regionalizmu, która wyrastała w kręgu wzorów, idei i pobudek nowoczesności. Regionalizm posługiwał się figurą kolekcji (muzeum) pamiątki, starożytnictwa czy prakultury. Regionalizm jest z ducha romantyczną, a formalnie symetryczną reakcją na idee kapitalistycznej «produkcji» znaczeń, na «przemysł kulturalny», na zatracenie się integralnego lokalizmu na rzecz centralizmu, etatyzmu itp.”<sup>36</sup>

---

stwa zrzeszeniowej formy inteligencji kaszubskiej. Wielokrotnie pisał o tym interesująco M. Latoszek i L. Mażewski, i wielu innych działaczy Gdańskiego Towarzystwa Naukowego; zob. szczególnie M. Latoszek, *Regionalizm w zmieniającej się formule: od folkloryzmu do ruchu społecznego vs instytucji ideologiczno-politycznej*, w: I. Sagan, M. Czepczyński (red.), *Wymiar i współczesne interpretacje regionu*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk–Poznań 2003, s. 79–89, a także: B. Synak, *Tożsamość kulturowo-etniczna Kaszubów a idea krajowości (regionalizmu)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2.

<sup>35</sup> Istotne jest rozróżnienie starego i nowego regionalizmu; o tym dalej w tym artykule. Temu zagadnieniu poświęcone jest studium A. Gąsior-Niemiec w tym tomie.

<sup>36</sup> R. Sulima, *Małe ojczyzny*, wyd. cyt., s. 131.

Kontrastowanie drugiego lokalizmu ze starym regionalizmem – tak jak to proponuje czynić R. Sulima – wydaje się szczególnie ważną operacją na wartościach i symbolach. Dzięki temu (tę propozycję Sulimy uważam za jedną z bardziej przydatnych dla badacza poszukującego nowych inspiracji) lepszy jest punkt wyjścia do znacznej modyfikacji koncepcji „małej ojczyzny”<sup>37</sup>, takiej, która uwzględni perspektywę doświadczenia jednostkowego, w znacznym stopniu ogranicza perspektywę makrospołeczną i kolektywistyczną i bardziej reaguje na różnorodność i wielowymiarowość rzeczywistości polskiej „tu i teraz”. Taka charakterystyka lokalizmu przez relacje do regionalizmu pomaga odchodzić od koncepcji „małej ojczyzny” jako metafory literackiej – prostej bądź złożonej – czy wizerunku „małej wspólnoty”, radykalnie przeciwstawnych wobec wizji „wspólnoty państwowej”, „ojczyzny wszystkich Polaków”. Innymi słowy, pozwala ona z koncepcji „małej ojczyzny” – a dokładniej z ich różnych przetworzeń pod wpływem nowych sytuacji intelektualnych i polityczno-kulturowych – wyprowadzać nie granicę makro- i mikroświata społecznego, lecz funkcjonalnie znaczący zwornik makro- i mikrostruktury społecznej i kulturowej.

Roch Sulima – nawiązując do koncepcji C. Robotyckiego<sup>38</sup> „małej ojczyzny” – ze zderzenia lokalizmu i regionalizmu konstruuje swój własny projekt ideologii lokalnej. Jego zdaniem, różnego rodzaju wizerunki „małych ojczyzn” obecne w literaturze pięknej, w kronikach i pamiętnikach z życia „Polski parterowej”<sup>39</sup>, wyrafinowane antropologiczne analizy dyskursów publicznych „małych ojczyzn” (prowadzonych wewnątrz społeczności lokalnych i poza nimi), a przede wszystkim w codziennych praktykach życiowych wielu grup i zbiorowości wywodzą się ze zderzenia „nowego”, czyli drugiego, lokalizmu i „starego” regionalizmu<sup>40</sup>.

### *Lokalizm a globalizm*

Lokalizm wygenerowany przez kontekst wydarzeń politycznych, cywilizacyjnych i kulturowych przełomu XX i XXI wieków zacho-

<sup>37</sup> R. Sulima formułuje ją jako figurę myślenia antropologicznego, a dokładniej sytuuje tę figurę w „antropologii potocznej”.

<sup>38</sup> C. Robotycki, *Historia – folklor – tradycja a kwestia małej ojczyzny*, w: *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998.

<sup>39</sup> Określenie Mariana Pilota.

<sup>40</sup> Warto podkreślić, że jego koncepcja regionalizmu jest w gruncie rzeczy oparta na wartościach towarzyszących postawie romantycznej, tak jak została ona sformułowana w polskiej literaturze XIX wieku.

dzących w Polsce i jej bliższym i dalszym otoczeniu geopolitycznym uformował się jako przeciwstawienie do różnych koncepcji globalizmu<sup>41</sup>, w tym zwłaszcza do jego upraszczających ujęć spotykanych nader często w dyskursach akademickich i publicznych wielu krajów.

Ten kontrast jest zupełnie nowy, bo wynika nie tylko z „łagodnego” przeciwstawienia lokalizmu i etatyzmu (bo nie w wariacie totalitarnym, lecz w wariacie demokratycznym dotyczącym zarówno społeczności lokalnej, jak i struktur państwa, narodu i kultury<sup>42</sup>), ale przede wszystkim z tego, że jest reakcją na nową jakość cywilizacyjno-kulturową w stosunku do całości społecznych i doświadczeń jednostkowych – czyli na globalizm będący skutkiem zachodzenia na siebie wielu złożonych procesów we wszystkich dziedzinach życia społecznego (w strukturach władzy politycznej, w sferze kultury wysokiej i niskiej będących atrybutem różnego typu zbiorowości i w dziedzinie gospodarki). Innymi słowy, lokalizm po 1989 roku jest czymś znacznie więcej niż próbą specyficznej kontynuacji wcześniejszego przeciwstawienia lokalizmu i centralizmu (czyli zderzenia lokalizmu z etatyzmem suwerennego i demokratycznego państwa, co pokazywano już wcześniej). Mianowicie jego charakterystyka przez kontrast z globalizmem staje się pierwszoplanowa; z biegiem czasu staje się ona coraz bardziej znacząca, w wielu przypadkach urasta do rangi najważniejszej zasady porządkującej. Dotyczy to zarówno – podkreślmy – istotnych zmian w hierarchii ważności najlepszych i najbardziej wpływowych podejść teoretycznych, jak i występowania nowych wyzwań politycznych i cywilizacyjnych, a jego istotę krótko i węzłowo wyraża konstatacja P. Starosty, że „globalne społeczeństwo wyłoniło niejako z siebie ideologię lokalizmu jako swoją antynomię”<sup>43</sup>.

Czy takie przeciwieństwo, jak chce Starosta, wystarcza do analiz przypadku polskiego? Sądzę, że jest ono niewystarczające, gdyż zbyt mało – moim zdaniem – zubaża interpretacje zjawisk zachodzących ostatnio na terytorium III RP. Należy raczej jednocześnie *kontrastować lokalizm z globalizmem i etatyzmem*<sup>44</sup>. A zatem, lokalizm – zarówno przy więk-

---

<sup>41</sup> Pisze o tym interesująco w wielu swoich publikacjach M. Kempny, który w swoich rozważaniach korzysta głównie z koncepcji Z. Baumana.

<sup>42</sup> Chodzi tu o równocześnie występujące procesy autonomizacji i upodmiotowienia społeczności lokalnych w mikroskali przestrzennej i politycznej oraz upodmiotowienia (odzyskania suwerenności) społeczeństwa i kultury w makroskali – na poziomie państwowo-narodowym.

<sup>43</sup> P. Starosta, *Poza metropolią*, wyd. cyt., s. 33.

<sup>44</sup> Wielu badaczy – socjologów, politologów i prawoznawców – podkreśla w porównaniu z państwami Europy Środkowej i Zachodniej polskie tendencje centralistyczne i charakter państwa unitarnego czy relikty państwa socjalistycznego.

szej, jak i mniejszej jego pojemności znaczeniowej – w swych charakterystykach uwzględnia:

– po pierwsze, opisy zjawisk i procesów regionalnego wzmocnienia na ziemiach polskich funkcji państwa narodowego (wzmocnienie wschodnich granic państwowych);

– po drugie, diagnozę erozji integrujących funkcji państwa narodowego i kultury narodowej (nie tylko na granicach zachodnich, ale i w całej Polsce pod wpływem instytucjonalnych wymogów Unii Europejskiej).

– po trzecie, różne wizje utraty przez kulturę narodową swej dominacji nad kulturami cząstkowymi, np. zawodowymi, klasowymi czy regionalnymi na rzecz kultury ponadnarodowej w różnych jej postaciach, zwłaszcza w postaci kultury masowej tworzonej i przekazywanej przez różnego typu media.

Z powodu równoważności – powtórzmy raz jeszcze – tych trzech charakterystyk zadanie projektowania ideologii lokalności na podstawie danych zaczerpniętych z różnych ustaleń badaczy, polityków i zwykłych obywateli – nie może się redukować do jednego tylko typu biegunowych przeciwieństw; przeciwnie – powinno uwzględniać co najmniej te dwa biegunowe przeciwieństwa jednocześnie i co więcej – uzupełniać je odpowiednimi charakterystykami lokalności czynionymi z perspektywy natury więzi społecznych. One bowiem razem pozwalają odtworzyć charakterystykę lokalizmu jako ideologii w sposób całościowy, odpowiadający wielowymiarowej i złożonej naturze tego zjawiska społecznego i kulturowego uwzględniając zarówno naturę więzi społecznych jak i właściwości symboli i wartości. Przeciwieństwa „lokalizm–globalizm”, „lokalizm–etatyzm” (łagodny), „lokalizm–nacjonalizm kulturowy” można – oczywiście – analitycznie wydzielać, lecz powinny one służyć do takich prób projektowania ideologii lokalności, które przewyciężają tendencje do biegunowości i związanych z nią licznych uproszczeń.

Łączenie z sobą tych par przeciwieństw – swego rodzaju ich sumowanie – jest z punktu widzenia rozwoju ideologii czymś bardzo znaczącym, jest dobrym wskaźnikiem głębokich przemian w Polsce: przechodzenia społeczeństwa i kultury polskiej z fazy nowoczesnej w ponowoczesną i przyspieszonego włączania ich do ładu europejskiego i ogólnoświatowego. Co nie mniej ważne, to łączenie sygnalizuje potrzebę odejścia w sferze ideologii od wzorców kontrastowych do wzorców, którym podporządkowane są ideologie „nowej lokalności”, czyli takie, które odchodzą od dychotomicznych ujęć upraszczających abstrakcji zjawisk i procesów makrospołecznych do interpretacji pluralistycznych, uwzględniających perspektywę doświadczenia jednostkowego i uwzględniających fenomen deterioracji lokalności.

Nie można jednak zapomnieć, że równocześnie ze zjawiskiem sumowania przeciwieństw mamy do czynienia z repetycją „starego” radykalnego ujęcia lokalizmu; obecnie w miejsce mocnego centralizmu państwowego wchodzi mocny globalizm sprawiający, że jego przeciwieństwo – lokalizm – staje się artykulacją ideologiczną separatyzmu i autarkii. Wskazuje to – świadczy o tym liczba manifestów i programów broniących tego wszystkiego, co można nazwać za Stempowskim „bliższą ojczyzną” – na potrzebę tworzenia nowych uzasadnień zorganizowanego protestu i obrony dawnych tradycji i obyczajów lokalnych przed realnym czy tylko wyobrażonym wrogiem światem zewnętrznym czy to zachłanego państwa, Unii Europejskiej czy „globalnej wioski”.

### *„Małe ojczyzny” jako łącznik*

„Małe ojczyzny” – i to bez względu na to, jakie treści są zawarte w tym pojęciu, w jakich postaciach i kontekstach pojęcie to występuje – mają dla badaczy lokalności znaczenie wręcz wyjątkowe; trudno bez nich wyobrazić sobie jakiegokolwiek ich przedsięwzięcia konstrukcyjne.

Ich znaczenie dla badaczy lokalności wynika z miejsca i roli, którą te koncepcje odgrywają w szerszych niż lokalność kontekstach ideologicznych, dawnych i współczesnych, zbiorowych i indywidualnych, systemowych i cząstkowych. W odróżnieniu od wcześniej rekonstruowanych ujęć hybryd ideologicznych ideologie „małych ojczyzn” spełniają kryteria strukturalne i funkcjonalne, tradycyjnie wymagane od ideologii społecznych. Są też na współczesnej arenie ideologicznej w kraju i w Europie widoczne, gdyż często za ich pomocą konstruuje się „lekarstwa na zło” globalizmu czy onnipotencji państwa. Często zdarza się, że przybierają one formę samodzielnych ideologii całościowych (te właśnie określa się często starym lub nowym lokalizmem) i mogą nawet dominować w lokalnych i krajowych dyskursach publicznych. Występują też w postaci ideologii niekompletnych, gdyż bardzo często włącza się je w struktury takich uznanych i masowych systemowych ideologii, jak konserwatyzm, demokracja, multikulturalizm, regionalizm itd.

Istotność koncepcji „małych ojczyzn” w strukturach ideologii roboczych wspiera nie tylko przynależność do rodziny ideologii społecznych o sporym zasięgu oddziaływania, ale i to, że występują one równocześnie i wpływają nawzajem na siebie w dyskursach akademickich (antropologia kulturowa, socjologia, historia kultury, historia literatury, etnografia, socjologia historyczna zarówno w Polsce, jak i za granicą), oraz różnych formach kultury publicznej i w codzienności prywatnej i domowej.

Co więcej, koncepcje „małych ojczyzn” nie były i nie są za-  
właszczane przez jedną tylko opcję metateoretyczną: są elementem po-  
dejścia modernistycznego i refleksji postmodernistycznej. Występują  
w teoriach ładu społecznego oraz w teoriach zmiany kulturowej czy teo-  
riach społeczeństwa obywatelskiego. Dotyczyć też mogą świata analizo-  
wanego zarówno w kategoriach makrosocjalnych, jak i przede wszyst-  
kim w kategoriach mezo- i mikrosocjalnych.

„Małe ojczyzny” są nie tylko elementem rzeczywistości spo-  
łecznej czy jej problematykacji w języku nauki i w języku publicystyki;  
są też obecne we wszystkich formach kultury społecznej: kultury maso-  
wej i kultury wysokiej (literatura miejsc), zmiennej mody artystycznej  
i w sferze archetypów; są obecne w mediach i w najbardziej intymnym  
opisie czyjegoś indywidualnego miejsca zakorzenienia realnego czy tyl-  
ko wyobrażonego. „Małe ojczyzny” swoją moc ideologiczną czerpią nie  
tylko ze swej „ideologiczności”, ale i z tego, że mogą dotyczyć okre-  
ślonego terytorium, miejsca dającego się wyznaczyć na mapie kraju, i są też  
miejscami szczególnej wagi dla grup i ludzi, wyrażanymi w języku ma-  
rzeń, utopii, snów, halucynacji i iluzji.

Koncepcje „małych ojczyzn” – co widać nawet z powyższych  
konstatacji – zasługują na odrębne studia i książki. Zrobił to np. z powo-  
dzeniem Roch Sulima (poświęcił największą część swych *Głosów trady-  
cji* właśnie „małym ojczyznom”) czy Wojciech Łukowski, odwołując się  
do innych metod i realizując inne cele badawcze w *Społecznym tworze-  
niu ojczyzn*<sup>45</sup>.

W tym miejscu artykułu czynione uwagi na temat „małych oj-  
czyzn” jedynie *sygnalizują możliwości badawcze*; mają przede wszystkim  
zwracać uwagę na jedną z wielu możliwych interpretacji „małych  
ojczyzn”, a mianowicie na spojrzenie na „małe ojczyzny” z punktu wi-  
dzenia ich użyteczności dla przejścia od starych, kontrastowych ujęć lo-  
kalności do nowych jej ujęć. Innymi słowy, chcę tu jedynie zwrócić uwagę  
na powody (a także na przejawy) roli koncepcji „małych ojczyzn” jako  
*szczególnego typu łącznika, szczególnego*, bo łącznika w różnych sensach

---

<sup>45</sup> Por. R. Sulima, *Głosy tradycji*, wyd. cyt. oraz W. Łukowski, *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa 2002. Sądzę, że porównanie tych dwóch prac formujących dwa – w moim przekonaniu – odrębne, lecz w efekcie uzupełniające projekty badania „małych ojczyzn”, zasługują na oddzielną pracę. Ten rodzaj przedsięwzięcia wiele by dał tym wszystkim, którzy są zainteresowani poszukiwaniem jak najlepszych kategorii analitycznych do odkrywania złożonych sensów tożsamości indywidualnych w nowej sytuacji kulturowej i politycznej. Dlatego też wiele w tej części odwołań do R. Sulimy – podpisałabym się pod wieloma jego interpretacjami.



tego określenia. Pragnę tu zaznaczyć, że koncepcje „małych ojczyzn” są – używając ulubionej metafory wielu antropologów w odniesieniu do innej materii – swego rodzaju *rites de passage*. W tym przypadku chodzi o niejedno przejście, a określenie „rites de passage” ma zwracać uwagę, że myślenie i mówienie o „małych ojczyznach” stało się rytuałem powszechnym wielu grup i wielu jednostek, które na różne sposoby budują strategię życiowe i na różne sposoby o swoim życiu myślą (lub je – jak badacze – analizują).

„Małe ojczyzny” są łącznikiem, a właściwie łącznikami:

– *różnych elementów rzeczywistości społecznej lub kultury.*

Mianowicie łączą one refleksję nad – jakby powiedział Ossowski – ojczyzną ideologiczną, narodem, krajem, z refleksją nad tym, co Vincenz nazywa „bliższą ojczyzną”, swoim najbliższym otoczeniem społecznym i materialnym, w którym jednostka jest, działa, dostosowuje się i zmienia. Można powiedzieć, że „małe ojczyzny” – pojmowane jako określone niewielkie pod względem gęstości społecznej i terytorialnie układy społeczne – są łącznikiem między przestrzenią społeczną wyznaczoną przez powtarzające się doświadczenie jednostki (czyli chodzi o przestrzeń jednostki) a „ojczyzną wszystkich Polaków” – tworem funkcjonującym na poziomie makrosocjalnym. W tej samej roli „małe ojczyzny” występują przy zmienionym ich rozumieniu: jeśli się je rozumie jako wyobrażoną wspólnotę lub wyobrażony inny układ społeczny: w tym przypadku „małe ojczyzny” są łącznikiem między bezterytorialnym wyobrażeniem otoczenia „ja” a wyobrażeniem jakichś abstrakcyjnych wspólnot, takich jak wspólnota narodowa, europejska, wspólnota w ramach całego świata.

– *różnych sfer rzeczywistości społecznej, łączą politykę z kulturą, politykę z gospodarką.* Koncepcje „małych ojczyzn” są zawarte bowiem zarówno w sferze polityki samorządowej i polityki administracji państwowej jako projekty ideologiczne w programach i strategiach działania jednostek administracyjnych partii politycznych odwołujących się do potrzeb danego terenu, jak i w projektach działań w sferze przeobrażeń instytucji kultury, społecznej lub finansowanej przez państwo animacji kulturalnej (programy „małych ojczyzn” jako ważny element programów działań fundacji i stowarzyszeń) czy w sferze ekonomii – „małe ojczyzny” jako inkubatory przedsiębiorczości, aktywna przestrzeń ekonomiczna etc.

– *sfery praktyk społecznych – codziennych i odświętnych – i mitów społecznych,* mitów o dużej randze, gdyż uzupełniającymi najnowsze formy mitów narodowych i wzmacniającymi zarówno mity paneuropejskie, jak i mity narodowej jedności (na to wskazują szczególnie udatnie prace Sulimy). Tej rodzaj łącznika jest w szczególności bliskich

i bezpośrednich związkach z ustalaniem powiązań w tej właśnie materii między zainteresowanymi tą problematyką socjologami i antropologami codzienności a badaczami mitów, zwłaszcza artykułowanych w różnego typu literaturze.

– *różnych dyscyplin humanistycznych i społecznych*, które interesują się w jakiś sposób lokalnością w sferze społecznej lub w sferze kultury. A więc refleksja nad „małymi ojczyznami” łączy socjologów, antropologów, historyków, etnologów, filozofów, kulturoznawców i badaczy literatury. Można by rzec, że koncepcje „małych ojczyzn” w tych dyscyplinach występują i choć sposób refleksji, metody i efekty stosowania tej refleksji i metod nie są do końca podobne, to wiele jest elementów wspólnych. I jeśli się chce zajmować problematyką „małych ojczyzn”, to nie można poprzestać wyłącznie na reprodukowaniu wcześniejszych ujęć w ramach swojej dyscypliny czy w krytycznym nastawieniu do swoich ujęć.

Koncepcje „małych ojczyzn” budują podstawy autentycznej, a nie pozornej (bo tylko na poziomie haseł i postulatów, ale na poziomie refleksji i badania pojęciowego) interdyscyplinarności, cząstkowej, bo dotyczącej określonego tematu, która może odegrać istotną rolę w budowaniu szerszych przedmiotowo ujęć projektu interdyscyplinarności.

Wielu w tym względzie wskazówek dostarcza wspomniane już studium *Małe ojczyzny*<sup>46</sup> pomieszczone w *Głosach tradycji*; jest ono źródłem nie tylko rejestru metafor literackich „małej ojczyzny”, strategii interpretacji materii literackiej, ale i ze wszech miar inspirującej dla socjologów i antropologów kategoryzacji „małych ojczyzn”. Można – jak sądzę – zapożyczyć od Sulimy koncepcje „małych ojczyzn” jako *matecznika, mrowiska, ruchomych kręgów, ruchomych stanowisk archeologii pamięci, wreszcie „małych ojczyzn”, które są miejscem dialogu kultur narodowych i etnicznych.*

Sądzę, że analizy Rocha Sulimy oparte na esejach Mariana Piłota, Andrzeja Stasiuka oraz „anonimowych kronikarzy”, poetów regionalnych i innych, prowadzące do zbudowania typów „małych ojczyzn”, mogą mieć rozszerzone zastosowanie – mogą być jak się wydaje stoso-

---

<sup>46</sup> Jest to duże studium, które, moim zdaniem, powinno zainspirować do działań projektotwórczych nie tylko badaczy współczesnej literatury – zwłaszcza lokalnej i regionalnej – ale i badaczy najnowszych form dyskursu publicznego oraz inspirować socjologów i antropologów w ich analizach złożoności rzeczywistości społecznej współczesnych Polaków. Wydaje się, że postaci „małej ojczyzny” „odnalezione” głównie w różnych formach literackich mogą posłużyć do zbudowania i nazwania postaci „małych ojczyzn” w oparciu o dane socjologiczne, historyczne i antropologiczne.

wane do materiałów uzyskanych z badań terenowych socjologicznych, antropologicznych, prowadzonych zróżnicowanymi metodami jakościowymi. Chodzi mi tutaj o te dane, które były uzyskiwane metodą wywiadów różnego rodzaju, w których badane jednostki mogły ujawniać uznawane przez siebie wartości, sygnalizować swoje niepokoje i wyrażać podzielane przez siebie przekonania o swoim prawdziwym miejscu społecznym. Te podmioty interpretujące w tekstach literackich czy paraliterackich swoje doświadczenie lokalności mogą zostać zamienione przez takie podmioty „socjologiczne” i „antropologiczne”, jak politycy lokalni, nieformalne autorytety lokalne, dziennikarze, administratorzy, nauczyciele – wszyscy, którzy odgrywają znaczącą rolę w swoich społecznościach i tworzą teksty, które mogą być analizowane, m.in. za pomocą koncepcji dyskursu, języka wartości itp.

– *strategii pojęciowej i schematów objaśniających*, które ułatwiają łączenie różnych nauk – lub ich połączeń – z ujęciami „lokalnych fragmentów rzeczywistości” niebudowanymi w oparciu o standardy naukowe przyjęte w poszczególnych dyscyplinach. Innymi słowy, koncepcje „małych ojczyzn” łączą refleksje literaturoznawczą czy refleksję socjologiczną z odpowiednimi ujęciami występującymi w publicystyce politycznej (problematyka samorządności lokalnej), w publicystyce kulturalnej (programy animacji kulturalnej).

– *refleksji jak najbardziej zobiektywizowanej i odnoszącej się do całości kultury narodowej* – skodyfikowanej w wielkiej literaturze znanej wszystkim członkom danego społeczeństwa narodowego – kulturę, która jest własnością intelektualną wszystkich Polaków (w tę stronę wiodą wizerunki medialne „małych ojczyzn” systematycznie pojawiające się w publicystyce telewizyjnej) – z intymnym, znanym tylko danej jednostce doświadczeniem bliskości i prywatności, poczuciem znanym tylko jednostce przeżywającej i nikomu innemu (co najwyżej zapisanym tylko dla siebie). Najogólniej mówiąc, te koncepcje łączą to, co najbardziej zobiektywizowane i intersubiektywne w kulturze narodowej, z tym, co skrajnie subiektywne, nieutralone, prywatne, skrajnie intymne, związane z jednostką.

*Last but not least* ta ostatnia rola łącznika wydaje się być najbardziej konkretna (w porównaniu z wyżej wymienionymi charakterystykami roli koncepcji „małej ojczyzny”); jednakże z punktu widzenia najważniejszych celów tego artykułu ta ostatnia rola ma wyjątkowe znaczenie, a mianowicie uwypukla główną tendencję w przeobrażeniach ujęć lokalności: *przejścia od ujęć kontrastowych do ujęć niekontrastowych* – albowiem koncepcje „małych ojczyzn” łączą też ujęcie kontrastowe i w sferze więzi, i w sferze kultury; małe ojczyzny są tam bowiem ważnym ele-

mentem wizerunków wspólnoty realnej lub wyobrażonej (lub „małe ojczyzny” są podstawą lokalizmu opozycyjnego wobec globalizmu czy centralizmu jako całościowych światopoglądów).

Są one szczególnie istotne, gdyż *łączą w sobie zarówno koncepcje kontrastowe, jak i niekontrastowe*, uwzględniające stare i najnowsze wyobrażenia lokalności, więzi społecznych i „czystych” idei. Znaczą bogactwem treści: zawierają mity literackie i zgodnie z prawidłami nauki formułowane wizerunki; w ramach tych koncepcji przechodzi się od mitów, fikcji społeczności lokalnych do konstrukcji miejsc prywatnych (nie tylko realnych, lecz także wyłącznie wyobrażonych) zawartych w próbach indywidualnego zakorzenienia w rzeczywistości.

Koncepcje „małych ojczyzn” są też inspiracjami do budowania niekontrastowych projektów lokalizmu. Mianowicie mogą również odgrywać rolę oznaczającą i porządkującą w stosunku do tych treści społecznych, kulturowych i politycznych lokalizmu, którego projekty są dopełniane wybranymi treściami regionalizmu. (Chodzi tu o uwzględnienie jeszcze innych postaci regionalizmu.)

Regionalizm – jak trafnie o tym pisze w niniejszym tomie A. Gąsior-Niemiec – jest nie tylko projektem aksjologicznym związanym z nowoczesnością, lecz także może być zarówno w warunkach europejskich, jak i w polskich połączony ze społeczeństwem i kulturą ponowoczesności<sup>47</sup>. W postaci tego drugiego powiązania czasowego i treściowego nie jest przeciwstawieniem lokalizmu (tego nowego), lecz jego uzupełnieniem: czyli usytuowaniem zwornika makro- i mikrozworników społecznych na wyższym szczeblu „pionu” uporządkowań agregacji społecznych. Można powiedzieć, że nowy regionalizm może stanowić biegun kontinuum lokalizmu, że między lokalizmem a regionalizmem zachodzi różnica natężenia branych pod uwagę atrybutów, a nie to, że należą do dwóch odrębnych porządków wartości mających swoje własne, unikalne skale i swoje odrębne konteksty.

Przede wszystkim na uwagę zasługuje ta refleksja nad „małymi ojczyznami”, którą wspiera perspektywa postmodernistyczna (zwłaszcza w sposobie podkreślenia deterytorializacji); wskazuje, że „małe ojczyzny” pełnią – i to w mocny sposób – funkcję czynnika mediatyzującego między sferą prywatności jednostkowej a formami zakorzenienia jednostki w szerszych i coraz bardziej abstrakcyjnych zbiorowościach, gru-

---

<sup>47</sup> Wielu badaczy – politologów i geografów politycznych – stosuje rozróżnienie „stary” i „nowy” regionalizm – zob. „Regional Behaviour. A Comprehensive Framework for the Study of Regions”, 2002 oraz niepublikowaną pracę doktorską Anny Gąsior-Niemiec na temat nowego i starego regionalizmu w Europie.

pach i instytucjach. Można powiedzieć, że „małe ojczyzny” łączą jednostkowy związek z miejscem, z jego poczuciem bycia w świecie, czyli z kosmopolityzmem, i są swego rodzaju – jak pisał Sulima – zwornikiem; wedle niego „mała ojczyzna” jest czymś pomiędzy „prywatnością a kosmopolityzmem, powszechnością a partykularyzmem, zakorzenieniem i wyobcowaniem”; jest tym ważnym pomiędzy, „może być potraktowana jako «zwornik» postrzegania („samopozstrzegania się”) jednostki w planie makro- i mikrostruktury społecznej, postrzegania w perspektywie podmiotowej tego, co dziś lokalne i globalne”<sup>48</sup>. To również – należy dodać – koncepcje „małych ojczyzn” przekształcają dychotomię „swojskość–obcość” w przejście stopniowalne.

Co sprzyja – zapytajmy raz jeszcze – takiej istotności koncepcji „małych ojczyzn”? Oczywiście zwrócenie uwagi na rolę „małych ojczyzn” jako *wielowymiarowego łącznika* nie wyczerpuje tej problematyki i – jak sądzę, śladem wielu badaczy – problematyki kluczowej dla interesujących nas tutaj kwestii. W każdym razie na uwagę zasługują te koncepcje, i właśnie ta siła zainteresowania nimi jest uwarunkowana przez równoczesność w czasie ważności tej koncepcji zarówno w teorii kultury, teorii społecznej, w ramach wskazanych już dyscyplin, jak i dla praktyki społecznej i praktyki politycznej, najbardziej aktywnych członków dawnej kultury, narodu czy państwa. Ta równoczesność i podobna siła zainteresowań w sferze teorii i w sferze praktyki przydaje tej koncepcji – moim zdaniem – szczególną siłę i znaczenie. Zapewne komplikuje to analizy, ale zdecydowanie sprzyja temu, by były one ciekawsze i konieczne. Można by rzec, że nie tylko obywatel, członek wspólnoty narodowej, animator kultury, ale i ktoś, kto pragnie porządkować ideologie robocze, jest skazany na przedsięwzięcie zajmowania się właśnie nimi.

Zainteresowanych powodami istotności koncepcji „małych ojczyzn” w sferze badań literaturoznawczych i antropologicznych odsyłam przede wszystkim do prac Rocha Sulimy (nie tylko cytowanych w artykule). W tym miejscu chciałabym jedynie zwrócić uwagę na te powody zainteresowania tymi koncepcjami, które ten autor – w moim przekonaniu – niezbyt docenia.

O konieczności zajmowania się „małymi ojczyznami” decyduje to, że jest to kwestia absorbująca uwagę zarówno władz państwowych, jak i władz samorządowych. Te dwie różne instytucje władzy odwołują się do koncepcji „małych ojczyzn” czyniąc zeń *czynnik humanizujący* swoje mniej lub bardziej *technokratyczne projekty* strategii rozwojowych określonych (zależnych od tej władzy) jednostek terytorialnych,

<sup>48</sup> Por. R. Sulima, *Małe ojczyzny*, wyd. cyt., s. 131.

takich jak gminy, powiaty, województwa. W wielu przypadkach autorzy anonimowi takich projektów traktują koncepcje „małych ojczyzn” jako koncepcję dookreślającą cele ostateczne przeobrażeń instytucjonalnych określonych jednostek administracyjnych. Koncepcja „małych ojczyzn” jest w wielu przypadkach elementem gry politycznej między politykami lokalnymi, regionalnymi szczebla państwowego i samorządowego, i różne sposoby jej uszczegółowienia są dla tych instytucji sposobem myślenia – często wirtualnego – o potrzebach społeczeństwa, a nie tylko o potrzebach władzy. To, że koncepcje „małych ojczyzn” są elementem takiej gry politycznej, sprawia, że się wzbogacają, zmieniają, konkretyzują, nabierają często charakteru idiomatycznego, ale służą zarysowaniu podstaw konfliktu interesów albo zarysowaniu możliwości z sukcesem zakończonych negocjacji, co może w efekcie sprzyjać społeczności lokalnej.

Znaczenie koncepcji „małych ojczyzn” – nadal to zewnętrzne w stosunku do sfery wiedzy naukowej – wynika z tego, że koncepcja ta jest i była – jeśli patrzy się na ostatnią dekadę (lata po 1989 roku) – *projektem motywującym i mobilizującym małe społeczności*, grupy sąsiedzkie, mieszkańców określonych ulic czy osoby odpowiedzialne za jakiś typ instytucji – do aktywności „na rzecz swojego terenu”. Chodzi tu przede wszystkim o znany powszechnie, ale nie dość często i systematycznie analizowany czynnik, jakim są różnego typu organizacje pozarządowe. Można powiedzieć, że koncepcje „małych ojczyzn” mają pełnić funkcję czegoś w rodzaju Sorelowskiego mitu, który zmusza do działalności i tę działalność ukierunkowuje na rzecz jakiegoś dobra wspólnego. Dobrym tego przykładem są programy ogłaszane przez Fundację Kultury – „małe ojczyzny”, tradycje dla przyszłości – czy programy animacji lokalnej proponowane przez inne organizacje i stowarzyszenia mające na celu ożywienie kultury ludowej. Warto dodać, że do innego adresata, ale w podobnym kierunku, skierowane są projekty Borussii czy ugrupowań kresowych.

Można sądzić, że „małe ojczyzny” jako projekt motywujący nie tylko odnosi się i wzmacnia podmiotowość obywatelską (zaangażowanie obywatelskie, o którym pisał Putnam), ale i wpływa – jak sądzę – na *zmianę koncepcji społeczeństwa* obywatelskiego, zwłaszcza *lokalnego społeczeństwa obywatelskiego* zarówno w sferze teorii, jak i praktyki społecznej. Najogólniej mówiąc, koncepcje „małych ojczyzn” przez swoje związki z koncepcjami wspólnotowości, koncepcjami tradycji „ocieplają” „zimną” zrzeszeniowość społeczeństwa obywatelskiego – jako wzorca i jako sposobu działania. Na ten właśnie element chciałabym szczególnie zwrócić uwagę: nakładanie się dzięki koncepcji „małych ojczyzn”

dwóch różnych projektów więzi: zrzeszeniowego i wspólnotowego, jest niedoceniane przez antropologów codzienności i z kolei – moim zdaniem – przeceniane przez regionalistów i aktywnych członków ruchów regionalnych<sup>49</sup>.

„Małe ojczyzny” stają się też *wiązką mitów społecznych*, i to szczególnie wpływowych, bo zawartych w bardzo niejednorodnych formalnie (programy publicystyczne „małe ojczyzny” i seriale, np. „Plebania”) projektach medialnych wizerunków konkretnych lub abstrakcyjnych lokalności.

To osobliwe znaczenie koncepcji „małych ojczyzn” wypływa też z tego – o czym już wspomniałam, lecz jeszcze bardziej chciałabym podkreślić – że jest to ideologia „całą gębą”. Jest stworzona przez wyspecjalizowanych twórców i ekspertów, wyspecjalizowane podmioty, jest dziełem „pospolitego ruszenia”. Bardzo wiele podmiotów indywidualnych i zbiorowych w odniesieniu do tej koncepcji ma przekonanie, że jest to ich własna autentyczna ideologia – i w porównaniu z innymi ideologiami jest – ich zdaniem – jedyną prawdziwą.

W porównaniu z innymi ideologiami roboczymi, z ich elementami, nie jest ona ukryta, rozproszona, ale bywa integralna, zintegrowana oraz rozproszona po wielu innych ideologiach. Jest na gruncie kultury publicznej w Polsce (ale nie tylko):

– ideologią społeczną, bo formułuje cele dla aktywnych członków społeczeństwa, państwa, narodu;

– ideologią polityczną, bo pojawia się w programach i statutach partii politycznych i jest również na ustach ludzi władzy państwowej i samorządowej. Może występować i w koncepcjach ugrupowań politycznych eurosceptyków i euroentuzjastów, „prawdziwych Polaków brojących twierdzy narodowej” itp.

– małą podręczną ideologią dla samotnej jednostki, która pragnie określać stopień swej zależności od różnych form zbiorowych.

Jest też pewnym sposobem – z tym właśnie też wiązałabym szczególne znaczenie tej koncepcji – że „mała ojczyzna” jest jedną ze strategii prywatyzacji ideologii narodowej czy w innym nieco sformułowaniu – ideologii różnych patriotyzmów, kulturowego i państwowego – konstytucyjnego. Jest wreszcie ideologią wewnątrz kultury, bo dotyczy sposobu przekształcenia podstawowych mitów porządkujących rzeczywistość.

---

<sup>49</sup> Por. J. Kurczewska, *Lokalne społeczeństwo obywatelskie*, w: E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*, Lublin 2002; a także W. Latoszek, *Regionalizm...*, wyd. cyt. oraz Jacek Kurczewski (red.), *Lokalne społeczności obywatelskie*, Warszawa 2003.

Koncepcje „małych ojczyzn” są zbiorem mitycznych tematyzacji (tutaj proponował je Sulima analizując przykłady literatury): „Nas interesuje jawnie mityzacyjny obieg obrazów i wyobrażeń «małych ojczyzn», a więc «małe ojczyzny» wykreowane przez literaturę, czy wręcz «stające się» literaturą. To przede wszystkim dyskurs literacki, przebiegający w skali ponadlokalnej, umieszcza obrazy «małych ojczyzn» w tradycji kultury polskiej, wyznacza ich trwałość i ciągłość, tworzy pewne kontinuum: od *Pana Tadeusza* i «obrazków» rodem z krajowego romantyzmu, poprzez teksty Vincenza, Miłosa, Stępowskiego, poprzez kreatorów literackiego mitu Kresów po „małe ojczyzny” Gdańska, Śląska i Mazur, po *Widnokrąg* Wiesława Myśliwskiego i *Prawiek* Olgi Tokarczuk”<sup>50</sup>.

R. Sulima zdaje się proponować następujące tematyzacje: „Warto wstępnie rozróżnić postać (figurę) «małej ojczyzny» jako oznakę, czyli symboliczny obraz «miejsca» komunikowany w przestrzeni lokalnej kultury bytu i kultury społecznej (*operator identyfikacji*) oraz figurę «małej ojczyzny» jako symboliczny obraz «miejsca» (znak) komunikowany w ponadlokalnej przestrzeni kultury symbolicznej, a więc *operator tożsamości*. Mówiąc najogólniej, w społecznym dyskursie «małych ojczyzn»: identyfikacja to problem autochtonów, tożsamość to problem wychodźców, a więc pałacy problem współczesnego społeczeństwa, które staje się coraz bardziej nomadyczne, społeczeństwa globalnych sieci komunikacyjnych”<sup>51</sup>.

Te metafory wywiedzione przez R. Sulimę z jego analiz różnych form literatury pozwalają porządkować materię empiryczną antropologów i socjologów (a to jest celem porządkowania ideologii roboczych). Dzięki właśnie tym *mitom*, *stanowiącym coś w rodzaju oferty literackiej*, można lepiej, i to w sposób skrótowy, uchwycić kierunek czy tendencję aksjologiczną danego badania socjologicznego czy antropologicznego.

Na marginesie tych koncepcji można by wypracować takie koncepcje metafor „małej ojczyzny”, które z jednej strony unieważniają kontrastowość „starych ideologii” lokalności, z drugiej zaś są udanym przejściem od perspektywy kolektywistycznej wobec lokalności realnej lub wyobrażonej do perspektywy indywidualizującej (realnej i wyobrażonej); a także perspektywy, która jest udanym przejściem od jednodyscyplinowości do interdyscyplinowości ujęć. Te metafory mogą się znaleźć pomiędzy dwoma biegunowymi: *metafory ostoji* (miejsca faktycznego lub tylko wyobrażonego istotnego przywiązania jako do miejsca war-

<sup>50</sup> R. Sulima, *Małe ojczyzny*, wyd. cyt., s. 134.

<sup>51</sup> Tamże, s. 135.



tości ważnych dla jednostki lub grupy, czegoś stabilnego, co się ma raz na zawsze, co jest dla nas miejscem, które nigdy nie zawiedzie, z którego się będzie czerpało wszystko najważniejsze dla jednostki lub grupy), a metafory „przenośnej ojczyzny”, którą ma się z sobą niezależnie od otoczenia, która jest „w nas” a co więcej dotyczy jednostki, którą Z. Bauman zwykł nazywać „turystą”.

### *W stronę „nowej lokalności”*

Powyższe rozważania, te wcześniejsze i te całkiem ostatnie (chciałabym jeszcze raz podkreślić wagę pożytków intelektualnych z myślenia „według zasad i reguł” projektów kontrastowych<sup>52</sup>, tak mocno nadal zakorzenionych w tradycji socjologicznej i praktykach społecznych i politycznych), budują przejście do innego stylu myślenia o zjawisku lokalności; do stylu, w którym jeszcze bardziej niż w tym kontrastowym lokalność wyraża się w postaci różnych hybryd teoretycznych, większych lub mniejszych, luźnych bądź zespolonych, a to w zależności od rodzaju składników i typu powiązań między nimi.

Co oznacza to przejście? Przede wszystkim dla badacza wiąże się z większym znaczeniem więzi „wyobrażonych” niż tych realnych – związanych z terytorium materialnym oraz z coraz większą koncentracją socjologa czy antropologa na strukturach i dynamice doświadczeń i atrybutów jednostki.

Wypracowana w efekcie takiego przejścia perspektywa „nowej lokalności”, po pierwsze, łączy się z rozszerzaniem i różnicowaniem treści i funkcji więzi społecznych; po drugie – z powiększeniem zakresu i różnorodności „wewnątrz” wiązek idei lub całościowych światopoglądów, po trzecie – z „bogatszym” znaczeniem i większą dyferencjacją kontekstów zewnętrznych – naukowych oraz społecznych i kulturowych i ulokowanych tam praktyk społecznych codzienności, co w istotny sposób dookreśla treści i formy więzi społecznych oraz wartości i symboli, po czwarte – z radykalnym powiększeniem listy podmiotów (wraz z rozwinięciem ich wewnętrznych charakterystyk), kreujących i kontrolujących więzi społeczne czy większe lub mniejsze wiązki kultury symbolicznej, po piątą – ze szczególną istotnością na tej liście podmiotów indywidualnych (czyli coraz większą koncentracją na różnych postaciach wymiaru „mikro”), po szóstą, wreszcie, z „wyrównywaniem” istotności terytorial-

---

<sup>52</sup> Chodzi mi oczywiście o rozważane wcześniej ideologie kontrastowe w sferze więzi społecznych oraz w sferze idei.

nych układów lokalnych i wyobrażonych układów lokalnych, dotyczących zarówno sfery idei, jak i sfery więzi<sup>53</sup>.

„Starsze” projekty lokalności, obok zakresu i form więzi wspólnotowych zwracały – przypomnijmy – swoimi treściami i formami uwagę na zjawisko polaryzacji i segregacji przestrzennych<sup>54</sup>. Te obecne projekty są coraz bardziej krytyczne wobec dziedzictwa Parkowskiej koncepcji i jej pochodnych, podkreślają bowiem istotność różnic między przestrzenną a społeczną sferą stosunków społecznych<sup>55</sup>. Wedle najnowszych koncepcji – warto dodać – segregacja może równocześnie oznaczać relatywną bliskość przestrzenną i utrzymywanie się dystansów międzygrupowych. Jak można sądzić po licznych publikacjach traktujących deterioryzację więzi i wartości jako *differentia specifica* najnowszych postaci społeczeństwa i kultury, prac „przechodzących” z *community studies* czy wąskich specjalizacji antropologicznych i socjologicznych do aktualnych centrów tych dyscyplin, podkreślanie różnicy między tym co terytorialne w sensie fizycznym, a tym, co społeczne, coraz bardziej angażuje wyobraźnię nie tylko badaczy terenowych, ale i teoretyków kultury i społeczeństwa.

Należy też podkreślić ważną zmianę w sposobach traktowania świadomości i działań jednostek, a co za tym idzie – z większą koncentracją na czynnikach decydujących o przekształceniach więzi społecznych przez te jednostki tworzonych i podtrzymywanych. Najogólniej mówiąc, z tą perspektywą łączy się znaczne wzbogacenie listy takich czynników.

---

<sup>53</sup> Kwestia terytorialności, a właściwie „nie-terytorialności” (w powiązaniu z procesami budowania wirtualnej rzeczywistości i zbiorowości społecznych na niej opartych) staje się coraz bardziej istotna w badaniach empirycznych i studiach teoretycznych należących do *community studies*; w takich badaniach często pojawia się problem rozróżnienia lokalności: tej odwołującej się do realnej i tej dotyczącej wyobrażonej przestrzeni symbolicznej (por. E. Carter, J. Donald, J. Squires (red.), *Space and Place. Theories of Identity and Location*, Lawrence & Wishart, London 1993 czy też: Yi-Fu Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience*, London 1979, wyd. polskie: *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa 1987). Coraz bardziej ważne jest to, że lokalność nie musi być związana z przestrzenią fizyczną, i że może być zbudowana wyłącznie na podstawie wyznawanych przez jednostki lub grupy wartości.

<sup>54</sup> Większość tego typu projektów przyjmowało za pewnik założenie Parka, że „fizyczne dystanse są wskaźnikami dystansów społecznych”. Zob. R. Park i in., *City*, Chicago University Press, Chicago 1925.

<sup>55</sup> Innymi słowy, nie ma tak prostego jak w przypadku Parka przełożenia fizycznych, materialnych różnic na dystanse społeczne związane ze stratyfikacją społeczną, a nawet szerzej – ze zróżnicowaniem społecznym.

Badacz – zwolennik tej perspektywy – ogniskuje uwagę nie tylko na zbiorze czynników dotyczących przeobrażeń takich atrybutów jednostki, jak cechy położenia społecznego, ale i na grupie *czynników świadomościowych*. Na tę ostatnią grupę czynników składają się dane pozwalające ustalać rodzaje orientacji światopoglądowych jednostek i z nich wywiedzionych całościowych strategii życiowych; również te, które pozwalają określić uwarunkowania jednostkowych definicji sytuacji, w której znajduje się jednostka i jej bliższe otoczenie w ramach „realnego” lub „wyobrażonego” układu lokalnego – społecznego lub kulturowego, i ustalić rolę, jaką odgrywa w tym definiowaniu rodzaj preferencji jednostki i jej relacje z „innymi”.

W ramach tej perspektywy spośród czynników „świadomościowych” szczególnie uprzywilejowane są te, które porządkują orientacje życiowe jednostek należących do społeczności lokalnej pod kątem ich „zaangażowania obywatelskiego”<sup>56</sup> w tę społeczność, w której istotną rolę odgrywa relacja zachodząca między zaufaniem i tolerancją. Koncentracja badaczy na teoretycznych rekonstrukcjach (i typologiach) takiej właśnie orientacji i strategii życiowej jednostek uwrażliwia ich na tę odmianę ideologii lokalności, która podaje warunki aksjologiczne i instytucjonalne konieczne do przemienienia zbiorowości lokalnej we wspólnotę obywatelską, co pozwala wyróżnić wielce istotną – moim zdaniem – kategorię ideologii lokalności: ideologię gradacyjnego lokalnego zaangażowania obywatelskiego.

W tej perspektywie coraz więcej znaczenia nabiera podział orientacji aksjologicznych jednostek, grup i instytucji ze względu na to, czy są one podporządkowane zasadzie wewnętrznej czy zewnętrznej kontroli – a zatem, czy mamy do czynienia z orientacjami indywidualistycznymi czy kolektywistycznymi u określonych podmiotów jednostkowych i zbiorowych<sup>57</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć o znaczeniu czynnika „uprzedzenia wobec innych”: jest to czynnik ważny, szczególnie na obszarach różnych typów pograniczy, gdzie zakres, wielość różnorodność oraz intensywność uprzedzeń wobec „innych” decyduje o tak specyficznej orienta-

---

<sup>56</sup> Zgodnie z koncepcją R. Putnama. Por. jego *Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przeł. Jakub Szacki, Znak, Kraków 1995.

<sup>57</sup> Dodać trzeba, że podział ten „obrósł” w konkurujące ze sobą dwie ideologie lokalności: ideologię zakładającą indywidualizm i jednocześnie dążącą do budowania poprzez uczestnictwo w społeczności lokalnej indywidualizmu jako orientacji życiowej oraz ideologię kolektywistyczną – zakładającą i nastawioną na osiąganie różnych form kolektywizmu – w sferze postaw i działań społecznych.

cji intelektualno-emocjonalnej jednostki, jak nastawienia właściwe danej całości lokalnej: o tym, w jakim stopniu jest ona zamknięta czy otwarta<sup>58</sup>. Czynniki te, dodajmy, pozwala skonstruować modele ideologii tolerancji i nietolerancji lokalnej – indywidualnej i zbiorowej – które na równi stawiają cechy osobowościowe jednostki (np. poziom poczucia bezpieczeństwa życiowego) z siłą i gęstością więzi wewnątrzgrupowych w społeczności lokalnej.

Powyżej przedstawiłam niektóre składniki perspektywy „nowej lokalności”, które – w moim przekonaniu – najbardziej zadecydowały o jej odmienności w porównaniu z wcześniej naszkicowanymi „starymi” projektami społeczności lokalnych i kultur lokalnych. Nie wyczerpują one – i chcę to mocno podkreślić – całej złożoności i oryginalności problematyki „nowej lokalności”; są tylko skromną próbą jej wstępnego ogólnego zarysu, czymś w rodzaju subiektywnego rejestru najważniejszych – zdaniem autorki – składników tej perspektywy badawczej i sugestią określenia ich istotności.

### *Próba podsumowania, czyli od podejścia utopisty-tyrana do podejścia kartografa*

Kończąc rozważania nad najważniejszymi elementami „następnych” ideologii roboczych – tych „starych”, „nowych” i „najnowszych” – pragnęłabym zwrócić uwagę na główne konteksty metateoretyczne tych ideologii; a więc nie na ich uszczegółowione charakterystyki, lecz na ich podstawowe założenia, od których zależy ich specyfika strukturalna i funkcjonalna oraz odrębności między nimi.

Wydaje się, że przedstawione w artykule projekty ideologii lokalności oparte na kontrastach w sferze realnych układów społecznych oraz w sferze wartości i symboli oraz te podważające tę zasadę konstrukcyjną<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Warto zauważyć, że czynnik ten urasta do rangi strategicznego w analizach wyobrażonych układów lokalnych opartych na różnicach i podziałach w zakresie religii i etniczności. Pozwala wyodrębnić społeczności lokalne tolerancyjne wobec różnego rodzaju mniejszości etnicznych, cudzoziemców i znaczących „innych” od społeczności lokalnych nietolerancyjnych wobec podobnych mniejszości i jednostek.

<sup>59</sup> Warto przypomnieć, że o tym właśnie mówiłam, gdy przedstawiałam nowe tendencje w określaniu lokalności, czyli takie, w których coraz bardziej istotne są symboliczne określenia miejsca w przestrzeni i mniej ważna jest realna przestrzeń społeczna. Zob. przykłady operowania „małymi ojczyznami” jako mitami pozbawionymi funkcji separatystycznej.

są konsekwencją całkowicie odmiennych podejść do rzeczywistości społecznej. Charakteryzowane na początku artykułu ideologie lokalności (tzw. stare ideologie lokalności) mają wiele istotnych odniesień do podejścia teoretycznego opartego:

- na mocnym założeniu monizmu albo na słabszym – izomorfizmu, gdy obiekt – społeczność lokalna – składa się z kilku podsystemów;
- na przyjęciu tezy o konstruktywizmie badacza;
- na zasadzie monopolu lub w „najgorszym razie” dominacji abstrakcji nad konkretami w postępowaniu badawczym;
- na zasadzie metodologicznego monizmu;
- na założeniu kolektywizmu.

Natomiast ideologie lokalności, o których mówiłam jako pewnych próbach unieważniania lub podważania zasadności ideologii zbudowanych na kontraście, wydają się być związane z takim typem orientacji teoretycznej, która:

- opiera się na mocnym założeniu pluralizmu ontologicznego (społecznego i kulturowego);
- przyjmuje założenie albo o dominacji obiektu badanego nad badaczem albo o aktywnej interakcji między nimi;
- opiera się na zasadzie dominacji konkretów nad abstrakcjami wywiedzionymi nie z generalizacji empirycznych lecz z dedukcyjnych systemów pojęciowych;
- opiera się na zasadzie metodologicznego pluralizmu;
- opiera się na założeniu indywidualizmu.

Zdaję sobie sprawę, że wskazanie na te dwa odrębne podejścia teoretyczne jako konteksty analizowanych ideologii lokalności wymaga bardziej udokumentowanych – i w zakresie teorii i w zakresie generalizacji empirycznych – uzasadnień.

Na zakończenie artykułu, który jest tylko wstępnym uporządkowaniem tej teoretycznie i praktycznie ważnej problematyki lokalności, a zwłaszcza jej zmian pod wpływem różnych sposobów teoretyzowania o procesach globalizacyjnych przy korzystaniu z porównawczej koncepcji nowoczesności-ponowoczesności, chciałabym jedynie przez dwie – jak sądzę nośne – metafory odnoszące się do statusu i roli badacza lokalności zasygnalizować istotność odmienności aksjologicznej dwóch podstawowych stylów jej rekonstruowania. Odmienności znaczącej, bo stanowiącej fundament analizowanych tu wcześniej prób wyobrażenia sobie tego, co we współczesnym społeczeństwie polskim jest „lokalne”.

Sądzę, iż odmiennosc zadań roli badacza, która kryje się za dwoma typami projektowania lokalności najbardziej spektakularnie wyrażają metafory badacza: *utopisty-tyrana* oraz *kartografa*.

*Metafora utopisty* szczególnego typu, który ujawnia w stosunku do rzeczywistości społecznej cechy tyraństwa wymagając od niej spełnienia swych wszystkich dezyderatów abstrakcyjnej jednolitości i spójności, dotyczy tych badaczy, którzy cenią w sobie takie umiejętności panowania i kontroli nad rzeczywistością, które redukują lub ograniczają jej suwerenność, wielowymiarowość i różnorodność.

Ucieleśnienia tej metafory nie trzeba szukać w galerii postaci fikcyjnych wymyślonych przez literatów i intelektualistów; znaleźć ją można w ludziach z krwi i kości, np. w George'u Pullmanie, powszechnie znanym amerykańskim przedsiębiorcy i społecznym filantropie drugiego półwiecza XIX wieku<sup>60</sup>. Ten znany i w Polsce producent taboru kolejowego dorobiwszy się wielkiego majątku stworzył miasteczko od jego imienia nazwane Pullman. Ulokował w nim, zbudowanym wedle jednolitego planu urbanistycznego – i zgodnie ze swoją wolą – pracowników swych zakładów i ich rodziny. Wszystkie znajdujące się tam instytucje użyteczności publicznej nie tylko były zarządzane przez Pullmana, ale i ich działania były przez niego finansowane i ściśle kontrolowane. A zatem, preferencje aksjologiczne samego Pullmana decydowały o tym, co mieszkańcom miasteczka jest potrzebne, i sprawiały, że wszystkie sfery życia społecznego miasteczka: obywatelska, religijna, pracownicza i konsumencka, były całkowicie zintegrowane.

Przypadek Pullmana jest tu interesujący nie dlatego, że należy do galerii bohaterów kapitalizmu, ale dlatego, że pokazuje w bardzo konkretny, łatwo uchwytny sposób efekt pewnego stylu myślenia o społeczności lokalnej. Mianowicie sposób, w jaki Pullman zarządzał miastem i jednocześnie jego sferą obywatelską oraz zakładem pracy unaocznia, do czego prowadzić może badacz, który pragnie nie dostrzegać autonomii i różnorodności w życiu i funkcjonowaniu społeczności lokalnej i słuchać jedynie samego siebie – swych własnych wyobrażeń o rzeczywistości. Zachodzi między badaczem-utopistą i Pullmanem jedynie taka różnica, iż Pullman był właścicielem miasteczka Pullman w sposób realny (za własne pieniądze i zgodnie z amerykańskim prawem), gdy badacz jest „właścicielem” studiowanych przez siebie społeczności lokalnych na mocy kompetencji intelektualnych, czyli jest „właścicielem wyobrażonym”. Taki „właściciel”, jak już pokazywałam, decydował, czy badana społeczność

---

<sup>60</sup> Właśnie *casus* George'a Pullmanna służył M. Walzerowi do odrzucenia pewnego typu postępowania badawczego i budowy jego teorii społecznego znaczenia dóbr. Sądzę, że wiele elementów sformułowanej przez niego, znakomitego filozofa-komunitarystę, teorii społeczeństwa jako wspólnoty dystrybutywnej i policentrycznej, kryje się za większością prób nowego myślenia o lokalności.

lokalna jawi mu się tylko jako wspólnota społeczna, czy tylko jako autarkiczny układ społeczny i kulturowy oparty na więziach negatywnych. Również ta ostatnia metafora może być odnoszona do badaczy zajmujących się jakąś formą kultury lokalnej, a więc do takich, którzy – nie zajmując się więziami społecznymi – w centrum uwagi stawiali lokalizm – zbiór czystych idei tradycyjnego folklorystyki czy konserwatywnego regionalizmu.

Można by rzec, że badacz, który korzysta z oderwanych od życia utopii prospektywnych i retrospektywnych i zawiera wyłącznie swej „czystej”, nieskalanej „dotknięciem codzienności” kompetencji analitycznej (i to poszukującej jednej zasady w objaśnianiu rzeczywistości), lub taki, który przekonany jest, że społeczność lokalną można rozdzielić na kilka sfer czy podukładów, ale one wszystkie podporządkowane są jednemu typowi mechanizmu rozwojowego, wykazuje „cnoty tyрана”, który świat wielosferyczny redukuje albo do jednej sfery, albo do jednej zasady.

Ta metafora badacza może pełnić użyteczne funkcje: może pomóc konkretnym badaczom zrezygnować z orientacji teoretyczno-metodologicznej, która kryje się za metaforą utopisty-tyрана, a także wesprzeć ich w poszukiwaniach lepszych wzorców, np. takich jak te, które wyraża metafora badacza-kartografa wiążąca się z całkowicie odmiennym wzorem nastawienia badawczego wobec rzeczywistości społecznej.

Ta druga metafora – podkreślmy – ma za punkt wyjścia teoretycznego „inną” teorię rzeczywistości społecznej, tę, którą można spotkać przede wszystkim w różnych wariantach komunitaryzmu<sup>61</sup>. Właśnie ugruntowana w komunitaryzmie refleksja teoretyczna o źródłach i mechanizmach wspólnotowości wydaje się wielce pomocna w odejściu od „starych” do „nowych” projektów lokalności.

Zatrzymajmy się na chwilę na korzyściach płynących z perspektywy komunitarystycznej. Jednym z najważniejszych jest – jak sądzę – możliwość wykorzystania funkcjonujących w jej obrębie ujęć społeczeństwa. Chodzi mi przede wszystkim o koncepcję Michaela Walzera „społeczeństwa złożonej równości” (pisze o tym również w kategoriach „porządku współlistnienia wielu różnych sfer autonomicznych”), którą uważa za przeciwieństwo realnej i wyobrażonej tyranii w stylu pulmanowskim.

Autor ten sądzi, że nie powinno się tworzyć abstrakcji dla nich samych, gdyż jeśli się tak czyni, to niemożliwa jest wizja społeczeństwa jako wspólnoty, „której celem jest to, by podzielać, dzielić i wymieniać”<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> O tej właśnie problematyce pisze w niniejszym tomie A. Gawkowska.

<sup>62</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Barnes & Nobel, New York 1983, s. 3.

Odrzuca on, dodajmy, myślenie tylko „czystymi abstrakcjami”; uważa je za jałowe, ponieważ unieważniają – w jego przekonaniu – jakąkolwiek formę publicznej dyskusji nad sensem rzeczywistości społecznej. (A dzieje się tak właśnie, gdy badacz za coś normalnego uznaje załamanie zasady, że trzeba wspólnie starać się rozumieć to, co się dzieje „w naszym miejscu” czy „u nas”.)

Można sądzić, że Walzerowska koncepcja rzeczywistości społecznej jako współlistnienia wielu różnych sfer autonomicznych cechujących się wytwarzaniem i reprodukowaniem innych dóbr społecznych lub dóbr kulturowych może pomóc badaczom zrezygnować z homogenicznych wizji społeczności lokalnych czy z homogenicznych wizji „kultury lokalnej” czy „małej ojczyzny”. Może ich nawet nakłonić do wyboru pluralizmu jako zasady konstytutywnej dla wyobraźni badacza w odniesieniu do badanego przez niego konkrety: miasteczka, gminy, ziem historycznych etc., a także do badanych przez niego mitów i symboli zawartych w głowach mieszkańców społeczności lokalnych.

Również wspomagać może poszukujących uzasadnień dla likwidacji lub ograniczania przekonań o prostym izomorfizmie tak realnych, jak „wyobrażonych lokalności” i „realnych” społeczności lokalnych. Może być użyteczna dla tych, którzy chcą porządnie uzasadnić niewspółmierność czy konfliktowość pomiędzy różnymi sferami rzeczywistości lokalnej, wskazywać ich źródła i mechanizmy rozwojowe (te same czy różne) a także zastanawiać się, która z tych sfer jest dominująca i od czego to zależy. Na przykład może wesprzeć badacza w odpowiedzi na pytanie, dlaczego badana przez niego społeczność lokalna X cechuje się sferą obywatelską niewspółmierną do sfery konsumenckiej, czy też dlaczego zasada tradycji porządkuje sferę religijną, a nie sferę polityczną itd.

Akceptacja przez badacza koncepcji walzerowskich (lub im pokrewnych) jako kontekstu teoretycznego dla jego prób projektowania ideologii lokalności sprawia, że przyjmuje on w stosunku do rzeczywistości społecznej *postawę „kartografa”*. Z czym się to wiąże? Przede wszystkim z formą jego przyzwolenia na taką zasadę kierującą jego wyobraźnię społeczną, która wymaga odeń przygotowania całej mapy świata społecznego i usytuowania na niej miejsc i punktów, przestrzeni o wytyczonych liniach granicznych. (Dodajmy, że rola kartografa dotyczyć może zarówno materii realnych układów społecznych [społeczności lokalnych], jak i znaczeń społecznych [miejsc wyobrażonych].)

Dlaczego – zapytajmy – metafora „kartografa” i metafora „mapy” wydają się w poszukiwaniach nowych interpretacji lokalności tą najbardziej „odpowiednią”? Przede wszystkim dlatego, że mapy nie da się rysować czy sporządzać całkowicie abstrakcyjnie, albowiem każda



mapa musi oddać charakter przypadkowości pewnego układu materialnego czy specyficznego uformowania jakiegoś znaczenia społecznego. Dlatego należy mówić o mapie, gdyż jak celnie zauważa N. Gładziuk w studium nad twórczością M. Walzera: „Mapa jest zawsze odwzorowaniem konkretnego terenu. Mapy są błędne, przybliżone bądź dokładne, ale nie ma jednej mapy paradygmatycznej – dobrej dla opisu wszelkiej krainy”<sup>63</sup>.

Sądzę, że metafora badacza jako kartografa<sup>64</sup> nie tylko stosuje się – jak chce wspomniana autorka – do uzasadnień konieczności nowych powołań w dziedzinie filozofii politycznej, ale również do badań nad lokalnością – społeczną i kulturową – gdy tak wiele zmienia się zarówno w domenie podstawowych stylów interpretacji rzeczywistości społecznej, jak i w rzeczywistości polskiej i europejskiej.

Ponadto uświadamia, że nie da się stworzyć jakiejś mapy „wszelkiej społeczności lokalnej”, i że nie jest to z punktu widzenia celów badacza sensowne zadanie, gdy pragnie on relacje z rzeczywistością badaną oprzeć na ustawicznych i różnorodnych z nią interakcjach. Przeciwnie, zwraca ta metafora uwagę na to, że kontakt z lokalnością, ze społeczeństwem lokalnym, z kulturą lokalną jest sztuką konkretną, sztuką wypracowaną dla ściśle wyznaczonego „tu i teraz”; jest czymś w rodzaju wykreślenia każdorazowo najwyraźniejszej mapy danego społeczeństwa lokalnego, kultury lokalnej czy światopoglądu lokalnego. Nie jest to – jak mówi cytowana już N. Gładziuk w odniesieniu do koncepcji Walzera – „zbliżanie się do mapy najlepszej, idealnej. W miarę upływu czasu zmienia się bowiem ukształtowanie terenu, zmienia się krajobraz sensu i przemieszczają granice między dziedzinami odrębnych dotychczas kryteriów (...) [Badacz jako kartograf] nie może działać w pojedynkę. Musi obcować z tymi, pośród których zamieszkuje świat znaczeń. Musi w swej pracy odwoływać się do wiedzy, doświadczenia i intuicji rzeczywistych użytkowników sfer, których sens chce wyartykułować. Troska o fenomenologiczna «gęstość opisu» każe mu skrupulatnie nanosić na mapę specyficzne kształty świadomości potocznej”<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> N. Gładziuk, *Filozof jako kartograf, Przypadek Michaela Walzera*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 163.

<sup>64</sup> Jednej z inspiracji do takiego sformułowania dostarczyły mi z jednej strony rozważania N. Gładziuk nad propozycją Walzerowską filozofii politycznej i roli filozofa w ponowoczesnym świecie, z drugiej zaś określenia kilku respondentów badań na pograniczu polsko-ukraińskim, którzy często i gęsto opowiadając o swej miejscowości używali języka symboli kartograficznych.

<sup>65</sup> Tamże, s. 163.

\*

Reasumując, nie tylko zestawienie tych dwóch metafor i ich kontekstów teoretycznych, ale i wcześniejszych rozważań, należy powiedzieć, że projektowanie ideologii lokalności wymaga od badaczy z pewnością licznych, różnorodnych, a przede wszystkim autentycznych dyskusji między sobą i z tymi, których to projektowanie mniej lub bardziej bezpośrednio dotyczy. Trudno przesądzać, w jakim kierunku powinny te dyskusje prowadzić (określenie tego wymaga wiele czasu i starannego, systematycznego namysłu). Dokonana w artykule rekonstrukcja roboczych wyobrażeń lokalności pozwala – jak się wydaje – jedynie stwierdzić, czego warto unikać, gdy chce się poważnie traktować robocze operacje badaczy na wyobrażeniach lokalności. Należy, z jednej strony, zrezygnować z abstrakcyjnego wzoru wyobrażania sobie każdej lokalności; niektórym badaczom wydaje się, że taki wzór może pomóc im w zbliżaniu się do dobrego opisu każdej lokalności, z drugiej zaś unikać zasady *everything goes* w takich wyobrażeniach. Dyskusja nad tym, co się znajduje pomiędzy tymi dwiema zasadami – jeśli się trzymać wspomnianych wyżej metafor utopisty-tyrana, kartografa i mapy – powinna co najwyżej pomagać badaczowi w nigdy niedającej się zakończyć misji sporządzania mapy.