

DZIEDZICTWO I JEGO ANTROPOLOGIA

EWA KLEKOT

„W istocie czegoś takiego jak dziedzictwo nie ma” – deklaruje Laurajane Smith¹, jedna z czołowych postaci nurtu krytycznego w badaniach dziedzictwa. Genezy konstruktywistycznego podejścia Smith z jednej strony należy szukać w jej studiach nad bardzo zróżnicowanymi praktykami, które sami wykonujący łączą z dziedzictwem – Smith prowadziła badania zarówno wśród australijskich ludów rdzennych, w muzeach, jak i zabytkach na terenie Wysp Brytyjskich – a z drugiej w refleksji nad dyskursem, w obrębie którego powstają znaczenia dziedzictwa. Podejście Smith jest bardzo ważne z perspektywy antropologicznego rozumienia dziedzictwa jako procesu, a nie jako zbioru rzeczy czy zreifikowanych obrzędów, tańców lub utworów literatury ustnej. Traktowanie dziedzictwa jako kolekcji złożonej z rzeczy (materialnych lub niematerialnych) wynika z funkcjonowania tego, co Smith nazywa „usankcjonowanym dyskursem dziedzictwa” i na czym opierają się zinstytucjonalizowane formy jego ochrony, z Listami Światowego Dziedzictwa UNESCO na czele. Łączy się ono z przekonaniem, że składające się na dziedzictwo rzeczy mają wartość wynikającą z ich uczestnictwa w przeszłości, której pozostałość, a zarazem ekspresję, stanowią. Podejście to, określone przez Jeana Davallona mianem „substancjalizmu”², nadal dominuje w praktykach dyskursywnych, które stanowią podstawę współczesnej sprofesjonalizowanej ochrony dziedzictwa.

Natomiast rozumienie dziedzictwa jako procesu, a nie zbioru rzeczy, ma w dużej mierze genezę antropologiczną i wiąże się z poważnymi zmianami konceptualnymi, jakie zaszły w dyskursie dotyczącym dziedzictwa między rokiem 1972, czyli wprowadzeniem Konwencji UNESCO *O ochronie światowego*

¹ L. Smith, *Uses of Heritage*, Londyn–Nowy Jork 2006, s. 11.

² J. Davallon, *The Game of Heritagization*, [w:] *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, red. X. Roigé, J. Frigolé, Girona 2010, s. 39–62.

dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, a rokiem 2003, kiedy ta sama organizacja przyjęła Konwencję *W sprawie ochrony dziedzictwa niematerialnego*³. Podstawą dla sformułowań Konwencji z 1972 roku była – mająca zachodnią i nowoczesną genezę – kategoria zabytku, zuniwersalizowana pomimo swej etnocentryczności na cały obszar światowego dziedzictwa kulturowego⁴. W wyniku przewartościowań w zachodniej filozofii i teorii nauki, które wynikały przede wszystkim z uświadomienia sobie hermeneutycznego umiejscowienia (czasowego i przestrzennego) każdej z ludzkich perspektyw, także naukowej, oraz kryzysu reprezentacji, stymulującego te właśnie przewartościowania, doszło do uznania pluralizmu dyskursów o przeszłości. Na skutek związanej z nimi krytyki naukowego rozumienia historii jako wiedzy o przeszłości z jednej strony, a także pojawiającej się w praktyce wdrażania założeń Konwencji z 1972 roku konieczności uwzględnienia ontologii oraz systemów wartości odmiennych od tych stojących za takim właśnie rozumieniem doszło do zmiany w rozumieniu przedmiotu ochrony z „zabytku” na „tradycję”, czyli z obiektu na proces. Chodziło o to, by dziedzictwa nie rozumieć jako zbioru rzeczy, lecz jako postawę wobec przeszłości, która obejmuje także stosunek do nich, polegający na angażowaniu ich w proces produkcji kulturowej. Dziedzictwo jest materializacją zachodniego stosunku do przeszłości, a nie jej świadectwem, choć jako świadectwo przeszłości jest w obrębie usankcjonowanego dyskursu o dziedzictwie konstruowane. W tym rozumieniu kategoria zabytku (i jej konsekwencje) byłaby dziedzictwem nowoczesnego zachodu, a nie nośnikiem uniwersalnych wartości.

Amerykańska antropolożka Barbara Kirshenblatt-Gimblett określiła dziedzictwo jako „sposób produkcji kulturowej, który sięga po przeszłość i tworzy coś nowego”⁵. W tej definicji, poza rozumieniem dziedzictwa jako procesu (bo produkcja jest procesem), ważny jest charakter relacji między przeszłością a terażniejszością i przyszłością: dziedzictwo „sięga po przeszłość i tworzy coś nowego”. Zatem relacja, w jakiej pozostaje przeszłość z terażniejszością, w której zachodzi będący wytwórczością kulturową proces, to *sięganie po* (ang. to recourse): terażniejszość sięga po przeszłość, żeby ją przetworzyć. Taka relacja jest całkowitym zaprzeczeniem postawy postulowanej przez naukową historię. Jak pisał w *Prawdzie i metodzie* Hans-Georg Gadamer, zajmująca się przeszło-

³ Więcej na ten temat w: E. Klekot, *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego: archeologia pojęć*, „Ochrona Zabytków”, 2014, nr 1, s. 31–40.

⁴ Vide: L. Smith, *Uses...*; E. Klekot, *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, [w:] red. G. Michałowska, J. Nakonieczna, H. Schreiber, *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 2, *Pułapki kultury*, Warszawa 2014, s. 46–62.

⁵ B. Kirshenblatt-Gimblett, *Od etnologii do dziedzictwa. Rola muzeum*, tłum. K. i J. Siellicy, „Etnografia Nowa”, 2011 (3), s. 126, przekład nieco zmieniony.

ścią historia, siłą rzeczy, nie może opierać się na powtarzalnym doświadczeniu postulowanym przez naukę; może jednak aspirować do empirycznego ideału, wprowadzając pojęcie badania historycznego, które formułując kryteria naukowej obiektywności, wytwarza nieprzekraczalny dystans wobec przedmiotu badania. Wprowadzenie koncepcji badań historycznych w naukowym sensie tego słowa Gadamer łączy z postawą określaną mianem historyzmu⁶. Historyzm opierał się na przekonaniu, że dzięki badaniom historycznym skonstruowanym na wzór doświadczenia naukowego, czyli opartym na wnioskowaniu indukcyjnym na podstawie świadectw przeszłości określanych mianem „źródeł”, można opisać przeszłość „taką, jaką rzeczywiście była”, a badacz przeszłości powinien dążyć do bezstronności w swym opisie „przeszłości jako obcego kraju”⁷. Wraz z rozwojem dziewiętnastowiecznego historyzmu, którego empiryczne nastawienie nie było bynajmniej pozbawione filozoficznych założeń, także w tym, że starał się realizować program racjonalnego sceptycyzmu, koncepcja ta zaowocowała oszałamiającą karierą pojęcia „kontekstu historycznego”, którego relatywizująca wszechwładza sprawiła, że po nowoczesnej historiografii zaczęło krążyć widmo anachronizmu. W konsekwencji doprowadziło to do zakwestionowania możliwości formułowania na podstawie badań historycznych twierdzeń uniwersalnych jako nieosadzonych w żadnym kontekście historycznym. W ten sposób – zdaniem Gadamera⁸ – racjonalny uniwersalizm oświecenia w starciu z przeszłością poległ od własnej broni, a historyzm, który zainteresowanie przeszłością łączył z dążeniem do ustanowienia naukowej metody badania dziejów, sprawił, że nowoczesny człowiek nie potrafił po przeszłość *sięgnąć*, by uczynić z niej dla siebie jakiś użytek.

W *sięganiu po przeszłość* i jej angażowaniu w tworzenie „czegoś nowego” kryje się niebezpieczeństwo instrumentalizacji. To przed nim przestrzega brytyjski uczony amerykańskiego pochodzenia David Lowenthal, dla którego dziedzictwo to bękarci brat historii: podczas gdy historia jest dążeniem do „szlachetnego celu”, czyli „skrupulatnej obiektywności” w przedstawieniu przeszłości, to dziedzictwo nie tylko winne jest zniekształcenia historii, ale na tym wręcz polega jego funkcja⁹. Jednak ustanawianą przez dziedzictwo relację *sięgania po* można rozumieć także poza proponowanym przez Lowenthala manichejskim podziałem na dziedzictwo, które instrumentalnie zawłaszcza, i historię, która zachowuje

⁶ G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 209–216.

⁷ Cytaty w cudzysłowach to *loci communes* metodologicznych dyskusji współczesnych historyków: autorem pierwszego jest Leopold von Rakne, a drugiego David Lowenthal.

⁸ G. Gadamer, *Prawda...*, s. 264–265.

⁹ D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge 1998, s. 106.

obiektywizujący dystans, bezpieczny dla obu stron. Można ją rozumieć jako hermeneutyczne *Aneignung* (ang. *appropriation*), które może być zarówno zawłaszczeniem, jak i przyswojeniem – koniecznym warunkiem autentycznej interpretacji prowadzącej do rozumienia¹⁰. Zastosowanie tej kategorii w analizie kulturowej proponuje antropolog Arnd Schneider, którego zdaniem „pewnie można by nawet przyjąć, że w bardziej ogólnym sensie praktykowanie kultury polega w większości na *appropriation*”¹¹, ponieważ jest przyswajaniem tego, co obce, i oznacza, że przyswajający „zmienia się na skutek interpretacji wytworów Innego (czy innych przejawów [jego] kultury)”¹². Z perspektywy hermeneutycznej niezwykle ważne znaczenie ma to, że *appropriation* łączy się z „rozumieniem”, czy też „pojmovaniem”, przyswajanego przez przyswajającego. Równocześnie jednak – jak zwraca uwagę Schneider – ponieważ akt *appropriation* jest wymianą, to wpisana jest weń także nierówność, a ta może doprowadzić do sytuacji, w której z punktu widzenia Innego staje się on nie przyswojeniem, lecz zawłaszczeniem i skutkuje wyobcowaniem¹³. O takim działaniu muzealizacji wiele napisano, zwłaszcza w kontekście tak zwanej sztuki prymitywnej czy muzealiów etnograficznych¹⁴. Równocześnie jednak nieco później ci sami autorzy pokazywali w innych publikacjach, jak patrymonializacja potrafi otworzyć drogę do przyswojenia sobie przez „zawłaszczanych” alienującego ich wcześniej muzeum, które staje się dla nich przestrzenią emancypacji¹⁵.

Artykuły przedstawione w niniejszym tomie dotyczą różnych aspektów procesu patrymonializacji. W Polsce impulsem do podjęcia krytycznej refleksji antropologicznej nad dziedzictwem było podpisanie przez nasz kraj w 2011 roku Konwencji UNESCO *W sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, przyjętej przez tę organizację w roku 2003. Polskim próbom wdrażania konwencji jest poświęcony artykuł Julii Włodarczyk, która zajmowała się tymi kwestiami jako pracowniczka Narodowego Instytutu Dziedzictwa. Konwencja z 2003 roku, która powstała przy znacznym udziale antropologów, odzwierciedla zmiany, które

¹⁰ A. Schneider, *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*, Nowy Jork 2006, s. 26.

¹¹ *Ibid.*, s. 22.

¹² *Ibid.*, s. 26.

¹³ *Ibid.*, s. 25–30.

¹⁴ Vide: np. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dzurak i in., Warszawa 2000; B. Kirshenblatt-Gimblett, *Objects of Ethnography*, [w:] B. Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture*, Berkeley–Los Angeles 1998 [tłum. polskie fragment: B. Kirshenblatt-Gimblett, *Przedmioty etnografii*, tłum. E. Klekot, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”, 2016, nr 3, s. 29–46]; I. Karp, S.D. Lavine (red.), *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Waszyngton–Londyn 1991.

¹⁵ J. Clifford, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, Mass., Londyn 2013; B. Kirshenblatt-Gimblett, *Od etnologii...*

w ciągu ostatniego półwiecza zaszły w dyskursie o wartościach przeszłości. Różnice między Konwencją *O ochronie światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego* z 1972 roku a Konwencją z roku 2003 są odbiciem zmagania z etnocentryzmem tej pierwszej, wynikającym z politycznej i kulturowej dominacji Zachodu¹⁶. Nierównomierny rozkład wpisów na liście światowego dziedzictwa potwierdza tezę o etnocentryczności kryteriów sformułowanych w 1972 roku jako uniwersalnych. Z tego też powodu Konwencja *W sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturalnego*, afirmując wielokulturowość, zmieniła radykalnie sposób oceny zjawisk. Miernikiem wartości konkretnego przejawu dziedzictwa nie jest już pretendujący do uniwersalizmu zestaw kryteriów zewnętrznych w stosunku do kultury, która ten przejaw dziedzictwa wytworzyła, lecz jego znaczenie z perspektywy wytwarzającej go społeczności oraz jego żywotność.

Zagadnień związanych z dziedzictwem niematerialnym dotyczą artykuły Doroty Majkowskiej-Szajer i Marii Małanicz-Przybylskiej, oba oparte na wieloletnich badaniach etnograficznych obrzędowości rodzinnej (Majkowska-Szajer) i folkloru muzycznego (Małanicz-Przybylska). Tematy niezwykle tradycyjne, osadzone w folklorystycznej tradycji, zostały przez badaczki potraktowane w całkowicie nietradycyjny sposób. Maria Małanicz-Przybylska proponuje krytyczną analizę góralskiego folkloru muzycznego jako wytwarzania tożsamości w drodze produkcji kulturowej. W tym ujęciu podhalańskiemu folklorowi muzycznemu najbliższej pewnie do Hobsbawmowskiej tradycji wynalezionej, której wytwory wchodziły w obieg Matthewsowskiego supermarketu kultury, biorąc udział w konstruowaniu późnonowoczesnych lokalności. Dorota Majkowska-Szajer natomiast podejmuje refleksję nad późnonowoczesną potrzebą tradycji jako elementu konstruowanego kulturowo doświadczenia. W jej diagnozie potrzeba ta łączy się z generowaną przez nowoczesność nostalgią. Większość opisów nowoczesności jako ludzkiego doświadczenia kładzie nacisk na szybkość zachodzących zmian i ich radykalizm. Marksowskie „wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu” – to opis nowoczesności sprzed niemal stu siedemdziesięciu lat, który nadal pozostaje aktualny. Skonfrontowany z takim doświadczeniem współczesny człowiek opisuje za pomocą terminu tradycja swą potrzebę zapanowania nad żywiołem zmiany, która łączy się z poczuciem straty. Jednak, żeby tradycja naprawdę pozwalała zapanować nad żywiołem nowoczesnej zmiany, stratę trzeba nazwać i przeboleć, przejrzeć się w pustkę, która po niej została, i z poziomu tej pustki dopiero budować tradycję. Tradycja nie jest gwarantem ciągłości *per se*, lecz otwarciem na możliwość stworzenia ciągłości pomimo zerwania i straty. To nie rzecz, po którą sięgamy, by „mieć poczucie

¹⁶ E. Klekot, *Konwencja UNESCO...*

zakorzenienia” – to praca i czas, których wymaga zapuszczanie korzeni. Niekoniecznie w jakimś miejscu – jak wskazywałaby roślinna metafora. Nomadzi też mają tradycje. Korzenie są raczej metaforą sięgania w głąb. Jak głęboko sięga pustka po stracie, tak powinny sięgnąć korzenie, na których się oprze tradycja. Tradycja to zrozumienie zmiany, a nie jej negacja.

Performatywność dziedzictwa – rozumianego jako proces wytwarzania znaczeń w toku praktyk kulturowych – łączy je nierozzerwalnie z pamiętaniem i zapominaniem. W poświęconym miejskiemu dziedzictwu Bejrutu tekście Katarzyny Puzon pamięć i dziedzictwo ściśle się ze sobą łączą i wręcz można by – cytując Tima Bentona – powiedzieć, że „dziedzictwo okazuje się tym, co ludzie pamiętają jako znaczące”¹⁷. Materializacją zbiorowej pamięci i zapomnienia są w Polsce żydowskie cmentarze. Ich patrymonializacja to proces najeżony pułapkami stanowiącymi dziedzictwo prześlonej przez Polaków rewolucji społecznej, której jednym z krwawych fundamentów był Holokaust¹⁸. Pojęcie dziedzictwa zyskało charakter polityczny w chwili, gdy zaczęło oznaczać „dziedzictwo kultury”, czyli w 1794 roku, w którym Abbé Grégoire określił mianem „*unhéritagecommun*”, czyli „wspólnego dziedzictwa”, zespół „skarbów kultury”, do których zbiorowość zyskuje prawo legitymizowane przez „pot ludu” kosztem własności prywatnej¹⁹. Od tego czasu dziedzictwo nierozzerwalnie łączy się z kluczowymi dla porządku politycznego kwestiami własności i politycznej wspólnoty. Sytuacja traumatycznej przeszłości i przemocy w specyficzny sposób modeluje politykę pamięci i zapomnienia, a – jak pisze estońska etnologka Kristin Kuutma – „relacja między wspólnotą a dziedzictwem nie zawsze bywa bezbolesna. Społeczności nie są homogeniczne, ani też nie jest homogeniczne ich dziedzictwo; zdarzają się rozbieżności, a dziedzictwo bywa kością niezgody”²⁰. Troska o zabytki przeszłości to filar usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa, którego twórcą i eksponentem są nowoczesna klasa średnia i jej państwo; troska o groby własnych zmarłych i obojętność lub wrogość wobec grobów obcych, to zachowania wykraczające poza pretendującą do uniwersalizmu nowoczesność. O ich splocie pisze Alicja Mroczkowska w artykule o cmentarzu żydowskim w Sobieniach-Jeziorach. Natomiast geopolityczne uwikłania dziedzictwa i polityka pamięci o stracie to kwestie poruszane przez Magdalenę Sachę

¹⁷ T. Benton, *Introduction*, [w:] T. Benton red., *Understanding Heritage and Memory*, Manchester 2010, s. 1.

¹⁸ A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

¹⁹ D. Gillman, *The Idea of Cultural Heritage*, Cambridge 2010, s. 84.

²⁰ K. Kuutma, *Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes*, [w:] *Heritage Regimes and the State*, red. R. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann, Getynga 2012, s. 27.

w artykule poświęconym „muzeom ziemi ojczystej” w kontekście polskim i niemieckim. Poddane muzealizacji rzeczy przeszłe są wpisywane zawsze w bieżącą geopolitykę, stając się częścią tożsamościowego imaginarium.

Zawiłe związki dziedzictwa z instytucją muzeum oraz kolekcją jako sposobem organizacji rzeczywistości analizuje Hubert Czachowski, antropolog i wieloletni dyrektor Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Pisze on o ważnym i niezmiennie aktualnym problemie reprezentacji i reprezentatywności, w który jest uwikłana muzealna kolekcja. „Należy porzucić koncepcję poznania jako trafego przedstawienia”²¹ napisał Richard Rorty w opublikowanej w 1979 roku książce *Filozofia a zwierciadło natury*. Kryzys reprezentacji łączy się z postawieniem pytania o procedury, którym poddawano rzeczywistość, by uzyskać jej przedstawienie. Muzeum, kolekcja i dziedzictwo są zbiorem takich procedur, a weryfikacja stworzonych przez nie reprezentacji odbywa się w oparciu o kryterium autentyczności, które jest również wytwarzane społecznie jako jedna z najważniejszych wartości nowoczesnych. W interesujący sposób odnosi się do tych kwestii artykuł Jagny Jaworowskiej poświęcony rekonstrukcji zamku w Tykocinie. Autorka sięga w nim do teorii aktora-sieci, by wyjaśnić sposób działania rekonstrukcji jako złożonej z rzeczywistości materialnej, która ma stanowić „autentyczną reprezentację przeszłości”.

Dziedzictwo to niezwykle ważny element współczesnej konstrukcji czasu. Zaspokaja stale frustrowaną przez nowoczesność potrzebę ciągłości, która jest niezbędna w procesie kształtowania tożsamości, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. To, co nazywamy dziedzictwem, jest w takim samym stopniu następstwem czy materialnym śladem działalności tych, których uznaje się oficjalnie za jego twórców, co następstwem dyskursywnych praktyk historyka, historyka sztuki, archeologa, folklorysty czy etnografa. Krytyczne podejście pozwala dostrzec emancypacyjny potencjał dziedzictwa, a także konsekwencje jego instrumentalizacji, zarówno poprzez utowarowienie, które czyni z dziedzictwa zasoby gospodarcze, wykorzystywane przede wszystkim w ramach sektora czasu wolnego, jak i w postaci politycznych tożsamości. Zadaniem antropologicznych badań nad dziedzictwem jest śledzenie praktyk, systemów wartości i motywacji różnych aktorów społecznych uwikłanych w proces stanowienia dziedzictwa. Autorzy artykułów zawartych w niniejszym tomie *Rocznika Antropologii Historii* starają się temu zadaniu sprostać.

²¹ R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 11.