

„ZWIERCADŁO DZIEDZICTWA”: NARCYSTYCZNA ILUZJA CZY ZWIEŁOKROTNIONE ODBICIE?*

LAURAJANE SMITH

O zwierciadle dziedzictwa pisze Françoise Choay¹, która twierdzi, że to, co wybrano, by poddać konserwacji i zachować z przeszłości, generuje w nas narcystryczne złudzenia. Jest zaniepokojona, podobnie jak Robert Hewison², a przed nim Patrick Wright³, że pamięć i historia uległy pomieszaniu⁴, a obsesja dziedzictwa doprowadziła do zablokowania potencjału twórczego współczesności, stwarzając fikcyjne poczucie ludzkiej tożsamości. W pewnym sensie jej niepokój jest uzasadniony, gdyż jeden ze sposobów działania dziedzictwa polega na uprawomocnianiu i propagowaniu określonych tożsamości i narracji, przy równoczesnym wspieraniu pewnych rodzajów pamięci kosztem innych i propagowaniu ich jako kulturowego dziedzictwa narodu czy ludzkości. Niemniej, jak wskazuje Raphael Samuel⁵, dziedzictwo „robi” jeszcze inne rzeczy. Najważniejsza jest tutaj jednak obserwacja, że dziedzictwo w ogóle coś *robi* – ma jakieś skutki, w jakiś sposób „działa” kulturowo i społecznie. Za krytyką dziedzictwa jako kulturowego ograniczenia stoi często założenie, że dziedzictwo to tylko zbieranie i ochrona tego, co fizyczne, czyli rzeczy i miejsc. Zdroworozsądkowa definicja dziedzictwa mówi,

LAURAJANE SMITH – Profesor w Instytucie Archeologii i Antropologii Australijskiego Uniwersytetu Narodowego w Canberze. E-mail: laurajane.smith@anu.edu.au.

* Redakcja dziękuje Autorce za zgodę na druk przekładu niniejszego tekstu z maszynopisu w języku angielskim.

¹ F. Choay, *The Invention of Historic Monument*, Cambridge 2001.

² R. Hewison, *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*, Londyn 1987.

³ P. Wright, *On Living in an Old Country*, Londyn 1985.

⁴ F. Choay, *The Invention...*, s. 171.

⁵ R. Samuel, *Theatres of Memory. Volume I: Past and Present in Contemporary Culture*, Londyn 1994.

„ZWIERCIA DŁO DZIEDZICTWA”: NARCYSTYCZNA ILUZJA CZY ZWIEŁOKROTNIONE ODBICIE?*

LAURAJANE SMITH

O zwierciadle dziedzictwa pisze Françoise Choay¹, która twierdzi, że to, co wybrano, by poddać konserwacji i zachować z przeszłości, generuje w nas narcystryczne złudzenia. Jest zaniepokojona, podobnie jak Robert Hewison², a przed nim Patrick Wright³, że pamięć i historia uległy pomieszaniu⁴, a obsesja dziedzictwa doprowadziła do zablokowania potencjału twórczego współczesności, stwarzając fikcyjne poczucie ludzkiej tożsamości. W pewnym sensie jej niepokój jest uzasadniony, gdyż jeden ze sposobów działania dziedzictwa polega na uprawomocnianiu i propagowaniu określonych tożsamości i narracji, przy równoczesnym wspieraniu pewnych rodzajów pamięci kosztem innych i propagowaniu ich jako kulturowego dziedzictwa narodu czy ludzkości. Niemniej, jak wskazuje Raphael Samuel⁵, dziedzictwo „robi” jeszcze inne rzeczy. Najważniejsza jest tutaj jednak obserwacja, że dziedzictwo w ogóle coś *robi* – ma jakieś skutki, w jakiś sposób „działa” kulturowo i społecznie. Za krytyką dziedzictwa jako kulturowego ograniczenia stoi często założenie, że dziedzictwo to tylko zbieranie i ochrona tego, co fizyczne, czyli rzeczy i miejsc. Zdroworozsądkowa definicja dziedzictwa mówi,

LAURAJANE SMITH – Profesor w Instytucie Archeologii i Antropologii Australijskiego Uniwersytetu Narodowego w Canberze. E-mail: laurajane.smith@anu.edu.au.

* Redakcja dziękuje Autorce za zgodę na druk przekładu niniejszego tekstu z maszynopisu w języku angielskim.

¹ F. Choay, *The Invention of Historic Monument*, Cambridge 2001.

² R. Hewison, *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*, Londyn 1987.

³ P. Wright, *On Living in an Old Country*, Londyn 1985.

⁴ F. Choay, *The Invention...*, s. 171.

⁵ R. Samuel, *Theatres of Memory. Volume I: Past and Present in Contemporary Culture*, Londyn 1994.

że jest ono tymi właśnie rzeczami, reprezentującymi przeszłość i pewną tożsamość. Dziedziczymy rzeczy z przeszłości, by przekazać je przyszłości, a ponieważ są przemijające, kruche i nieodnawialne – musimy je chronić.

Coraz obszerniejsza literatura, wyrastająca z obserwacji, że dziedzictwo to „jeden z najważniejszych [...] ruchów społecznych naszych czasów”⁶, oraz że „dziedzictwo kulturowe nie istnieje, ono jest wytwarzane”⁷, kwestionuje tradycyjne definicje dziedzictwa. Bella Dicks⁸ stworzyła koncepcję dziedzictwa jako aktu komunikacji, podczas gdy przybywa pozycji, w których dziedzictwo jest ujmowane jako produkcja kulturowa działająca w sferze regulacji tożsamości kulturowych i narodowych oraz dyskurs, który tej sfery dotyczy⁹. Ja sama twierdziłam¹⁰, że dziedzictwo to proces kulturowy, podczas którego zachodzi negocjowanie pamięci, tożsamości i poczucia miejsca. To proces czynnego pamiętania, zapominania i upamiętniania, który ułatwia orientację w sytuacji zmiany społecznej i kulturowej oraz jej ocenę, a także umożliwia poruszanie się we współczesnych kwestiach politycznych i społecznych. Niniejszy artykuł ma na celu syntetyczne ujęcie formułowanych przeze mnie poglądów na temat natury dziedzictwa.

IDEA DZIEDZICTWA

Pogląd, że dziedzictwo jest „rzeczą”, dominował przez długi czas, i to on stoi za polityką i praktyką UNESCO, a zwłaszcza za Konwencją o ochronie światowego dziedzictwa z 1972 roku. Nieco później, po ratyfikacji konwencji UNESCO o ochronie dziedzictwa niematerialnego z 2003 roku, politykę na całym świecie zaczęła kształtować koncepcja dziedzictwa jako „niematerialnego” wydarzenia¹¹. Za obiema konwencjami stoi pragnienie, by „ocalać” i chronić

⁶ Ibid., s. 25.

⁷ R. Bendix, *Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology*, [w:] L. Smith, N. Akagawa red., *Intangible Heritage*, Londyn 2009, s. 255.

⁸ B. Dicks, *Heritage, Place and Community*, Cardiff 2000.

⁹ Vide: np. D. Byrne, *Western hegemony in archaeological heritage management*, „History and Anthropology”, 1991, t. 5 s. 269–276; id., *Deep nation: Australia's acquisition of an Indigenous past*, „Aboriginal History”, 1996, t. 20 s. 82–107; B. Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley 1998; S. Hall, *Whose Heritage? Un-settling „The Heritage”*, *Re-imagining the post-nation*, „Third Text”, 1999, t. 13, nr 49, s. 3–13; L. Smith, *Uses of Heritage*, Londyn 2006; J. Littler, R. Naidoo red., *The Politics of Heritage: The Lagacies of ‘Race’*, Londyn 2005; E. Waterton, *Sites of sights: Picturing heritage, power and exclusion*, „Journal of Heritage Tourism”, 2009, t. 4, nr 1, s. 37–56.

¹⁰ Vide: zwł. L. Smith, *Uses...*

¹¹ L. Smith, N. Akagawa red., *Intangible Heritage*, Londyn 2009.

skarby i arcydzieła ludzkiego potencjału twórczego i ekspresyjnego. Istotne jest jednak to, że sposób, w jaki działają te konwencje oraz szerzej rozumiane praktyki zarządzania dziedzictwem, starające się okiełznać tworzące dziedzictwo zjawiska lub je kontrolować, uzasadnia krytykę, która głosi, że dziedzictwo oznacza zamrożenie kultury, petryfikację jej chwilowych stanów lub jej degenerację¹². Definicja dziedzictwa jako rzeczy, miejsca lub pojedynczego wydarzenia sprzyja skoncentrowaniu uwagi na ochronie konkretnych wizji przeszłości i jej pamięci. Jeśli dziedzictwo jest po prostu „rzeczą”, to nie tylko można je „odnaleźć”, lecz także zdefiniować, zmierzyć i skatalogować, dzięki czemu jego znaczenia łatwo dają się skontrolować i ograniczyć. Natomiast koncepcja dziedzictwa jako procesu kulturowego, a nie „rzeczy” czy „niematerialnego wydarzenia”, pozwala uruchomić krytyczne spojrzenie i ułatwia analizę następstw definiowania konkretnych rzeczy jako dziedzictwa. Stwarza możliwość zrozumienia nie tylko tego, co zostało zapamiętane, ale też tego, co zostało zapomniane i dlaczego.

Za definicją dziedzictwa jako „rzeczy” stoi Usankcjonowany Dyskurs Dziedzictwa, czyli UDD. Dyskurs ten rozwinął się w XIX wieku w Europie Zachodniej w następstwie energicznych działań archeologów i architektów na rzecz ochrony kultury materialnej, którą uważano za mającą immanentną, a zarazem dziedziczną wartość¹³. UDD definiuje dziedzictwo jako estetycznie atrakcyjne obiekty materialne, miejsca i krajobrazy, które mają charakter nieodnawialny. Ich kruchość wymaga, by współczesne pokolenia dbały o nie, chroniły je i otaczały pietyzmem, aby przyszłość mogła je odziedziczyć. UDD zakłada, że dziedzictwo to coś, co się „odnajduje”, a jego immanentna wartość – jego istota – to coś, co „przemówi” do teraźniejszych i przyszłych pokoleń, umożliwiając im zrozumienie własnego „miejsca” w świecie. Scheda, jaką jest dziedzictwo kulturowe, wynika ze wspólnego i właściwego wszystkim poczucia ludzkiej tożsamości. UDD zakłada też, że ponieważ dziedzictwo jest delikatne i potrzebuje ochrony, to eksperci – zwłaszcza ci, którzy zajmują się materialnością (archeolodzy, historycy sztuki, architekci) – muszą pełnić rolę strażników przeszłości. W czasach nam bliższych, gdy w orbicie polityki ochrony znalazło się dziedzictwo niematerialne – antropolodzy także stali się kolejną grupą ekspertów, do której można się odwołać, żeby zrozumieć „wydarzenia dziedzictwa”.

¹² Między innymi: P. Wright, *On Living...*; R. Hewison, *The Heritage Industry...*; K. Walsh, *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Londyn 1992; F. Choay, *The Invention...*; R. Handler, *Cultural property and cultural theory*, „Journal of Social Archaeology”, 2003, t. 3, nr 3, s. 353–365; J.L. Amsell, *Intangible heritage and contemporary African art*, „Museum International”, 2004, t. 56, nr 1–2, s. 84–89.

¹³ L. Smith, *Uses...*

Dyskurs dziedzictwa wymaga, by eksperci troszczyli się o obiekty i wydarzenia będące dziedzictwem, co jest podbudowane poczuciem zawodowego *obowiązku* nakazującym nie tylko ochronę przeszłości, lecz także informowanie narodu o historycznych wartościach dziedzictwa.

Pojęcie dziedziczenia zawarte w samym terminie ma dla usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa kluczowe znaczenie. Dyskurs ten podkreśla, że dziedzictwo musi zostać przekazane przyszłości w niezmienionej postaci, a zatem „istota”, czy też zakładane immanentne znaczenie, dziedzictwa i przeszłości oraz kultury, której jest ono reprezentacją, nie ulegną zmianie ani nie zostaną zakwestionowane. Koncepcja niezmiennych wartości dziedzictwa wynika z założenia o jego immanentnej wartości, lecz także jest pochodną dziewiętnastowiecznej etyki, głoszonej przez Johna Ruskina i Williama Morrisa, zgodnie z którą dziedzictwo należy „konserwować w stanie zastanym”. W takim podejściu zawiera się przekonanie, że konserwatorzy architektury wówczas, a różni profesjonaliści od zabytków dziś, mają obowiązek szanowania ich estetycznych wartości, a także wszelkich innych „immanentnych” wartości właściwych zabytkowej tkance dziedzictwa. Imperatyw szacunku sprawia, że współczesne pokolenia nie mają „prawa” zmienić wizji tego dziedzictwa ani kwestionować wartości zabytku, budowli czy miejsca. Zatem rzecz uznana za dziedzictwo – czy też w bliższych nam czasach za wydarzenie dziedzictwa niematerialnego – zwykle zlewa się z kulturowymi i społecznymi wartościami, które służą interpretacji i nadawaniu znaczeń tym właśnie rzeczom i wydarzeniom. W ten sposób w obrębie UDD dziedzictwo, zamiast być wartościami kulturowymi czy znaczeniami, *staje się* zabytkiem, czy też inną rzeczą materialną lub miejscem. Co więcej, także dziedzictwo niematerialne zostaje sprowadzone do postaci rzeczy, takich jak rekwizyty, miejsca czy instrumenty muzyczne używane do jego wyrażania; bądź też jest poddawane redefinicji i określane jako „wartości niematerialne” miejsc i obiektów materialnych (choć już samo sformułowanie „wartości niematerialne” jest tautologią).

Założenie o immanentnych wartościach dziedzictwa wzmacnia też przekonanie, że reprezentuje ono wszystko to, co w przeszłości było dobre i wspaniałe. Ciemne strony przeszłości i jej kontrowersyjna natura nie stanowią po prostu części dziedzictwa w całej jego złożoności, lecz podlegają wydzieleniu w postaci specjalnej kategorii „trudnego dziedzictwa”. W ten sposób konflikty o interpretację dziedzictwa i jego zachowanie zamiast stać się jego codziennością i fundamentalnym elementem stanowiącym jedną z jego naturalnych cech, zyskują status izolowanych, niecodziennych wydarzeń. Kolejna rzecz, którą usankcjonowany dyskurs dziedzictwa przyjmuje za oczywistość, to kwestia tożsamości. Dziedzictwo jest bowiem sferą konstruowania tożsamości, zwłaszcza tożsamości narodowych. Jednak w dyskusji toczącej się w ramach zakreślonych przez

UDD założenie to w zasadzie nie podlega kwestii, w związku z tym w literaturze na temat dziedzictwa niewiele można znaleźć na temat *sposobu, w jaki* tożsamość jest konstruowana przez zabytki dziedzictwa, czy też z ich użyciem. Brak zrozumienia tych kwestii ułatwia akceptację przyjętych i powszechnie akceptowanych wartości społecznych i kulturowych oraz tożsamości przez nie legitymizowanych; tożsamość okazuje się niezmiennikiem immanentnie osadzonym w zabytkach dziedzictwa.

Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa nie tylko konstruuje jego konkretną definicję, lecz wytwarza też usankcjonowaną mentalność. To ona właśnie staje się narzędziem rozumienia pewnych problemów społecznych, a także radzenia sobie z nimi; problemów związanych przede wszystkim z roszczeniami tożsamościowymi i pretensjami w stosunku do dziedzictwa. Nie istnieje jednak jeden usankcjonowany dyskurs dziedzictwa, a międzynarodowy UDD, który tutaj opisuję, będzie różnił się od dyskursów funkcjonujących w poszczególnych kontekstach narodowych, choć wersja międzynarodowa będzie wyraźnie współbrzmiała z dyskursami Europy Zachodniej i innych krajów Zachodu. UDD, czy to jako dyskurs narodowy, czy międzynarodowy, nie dotyczy jedynie dziedzictwa; nie jest też niezmienny ani niezmienny. Można go zakwestionować i mu się przeciwstawić. Jest jednak „realny” w tym sensie, że usankcjonowane, czy też dominujące, rozumienie dziedzictwa istnieje na arenie międzynarodowej i ma swoje konsekwencje. Trzy z nich warto zauważyć. Pierwsza jest taka, że UDD wyklucza takie rozumienia dziedzictwa, których nie obejmuje lub które są z nim sprzeczne. Zatem nieelitarnie, subnarodowe, niezachodnie formy dziedzictwa, które kwestionują lub nie potwierdzają uniwersalizujących narracji UDD, ignoruje się lub odrzuca, zrywając jako skargi stanowiące wyraz interesów mniejszościowych. Różnorodność rozumienia przeszłości i teraźniejszości z perspektywy wielokulturowej lub transnarodowej często bywa blokowana przez UDD dzięki jego sile perswazji oraz władzy uprawomocnienia konkretnych dziedzictw kulturowych i narodowych.

Druga konsekwencja polega na tym, że usankcjonowany dyskurs dziedzictwa stale potwierdza te formy wiedzy oraz wartości, które go tworzą. Wiedza ekspercka, jak zachodnia archeologia czy architektura, które mają znaczący wkład w rozwój tego dyskursu, ciągle go wzmacnia, podtrzymując wartości, na których się opiera. UDD sankcjonuje działanie określonych ciał eksperckich, dając im w ten sposób uprzywilejowany dostęp do zasobów dziedzictwa. Oznacza to, że często w interesie samych ekspertów leży podtrzymywanie dyskursu, który nie tylko zapewnia im dostęp do danych, lecz również zapewnia reprezentowanym przez nich wartościom, ich wiedzy i sądom, które o dziedzictwie wygłaszają, decydującą pozycję w publicznej debacie o interpretacji przeszłości i jej znaczeniach.

Po trzecie, usankcjonowany dyskurs dziedzictwa zaciemnia zjawisko wytwarzania kultury oraz procesy, które zachodzą przy zarządzaniu dziedzictwem i wokół jego konserwacji, przede wszystkim ukrywając bądź delegitymizując dyskusje o interpretacji przeszłości i teraźniejszości kwestionujące ich usankcjonowane znaczenie. Co więcej, UDD zasłania produkcję kulturową, którą sam realizuje i rozpowszechnia. W istocie więc dziedzictwo nie jest dla mnie rzeczą czy miejscem, lecz oznacza procesy wytwarzania znaczeń, do których dochodzi, gdy miejsca lub wydarzenia są rozpoznawane jako dziedzictwo, kiedy się nimi zarządza, definiuje je, wystawia, zwiedza i ogląda. Dziedzictwo można rozumieć jako polityczną negocjację tożsamości podmiotu, jego miejsca i pamięci, czyli „moment”, czy też proces (re)konstrukcji i negocjacji wartości i znaczeń kulturowych i społecznych. To proces, czy też raczej działania performatywne, pozwalający na określenie wartości, wspomnień oraz kulturowych i społecznych znaczeń, które umożliwiają nam nadawanie sensu teraźniejszości, tworzenie tożsamości oraz dają poczucie miejsca w świecie w sensie społecznym i fizycznym. Dziedzictwo to proces negocjowania historycznych i kulturowych znaczeń i wartości związanych z naszymi decyzjami o tym, by zachować pewne przedmioty, miejsca czy wydarzenia, a także sposób zarządzania nimi, wystawiania ich lub wykonywania. Pojawiają się one także w kontekście sposobu, w jaki zwiedzający czy widzowie podchodzą do tych rzeczy czy uczestniczą w tych wydarzeniach. Miejsca i niematerialne wydarzenia zyskują wartość w akcie uznania za dziedzictwo oraz w procesie jego negocjowania, tworzenia i odtwarzania. „Dziedzictwo” to zatem dyskurs legitymizujący narracje historyczne i kulturowe oraz nimi rządzący; to także działanie tych narracji w zakresie podtrzymywania lub negocjowania wartości społecznych oraz stojących za nimi hierarchii. W związku z tym usankcjonowany dyskurs dziedzictwa sam jest procesem jego wytwarzania, regulującym polityczne i kulturowe znaczeniem przeszłości oraz rolę, jaką odgrywa ona w definiowaniu określonych problemów i kwestii społecznych. UDD jest tylko jednym – aczkolwiek dominującym – z wielu dyskursów dziedzictwa. Jednak dziedzictwo wytwarzane przez ten właśnie dyskurs nieustannie potwierdza swe właściwości zwierciadła, w którym przegląda się jego elitaryzm i narcyzm, wskazane przez Choay¹⁴ i innych autorów. W ten sposób reguluje on też legitymizację nieusankcjonowanych przejawów dziedzictwa, a także kontroluje je dzięki ukrywaniu wytwórczego charakteru produkcji kulturowej, która zachodzi podczas wytwarzania dziedzictwa.

¹⁴ F. Choay, *The Invention...*

STUDIA PRZYPADKU: DZIEDZICTWO W DZIAŁANIU

Badania, które prowadziłam w Anglii¹⁵ oraz obecnie prowadzę w Australii i USA¹⁶, mają na celu wykazanie, w jaki sposób miejsca czy wydarzenia uznane za dziedzictwo wykorzystywane są w procesach pamiętania, zapominania i upamiętniania. Ich zadaniem jest też wskazanie kulturowego i społecznego działania dziedzictwa, a zwłaszcza jego użycia w negocjacji pewnych kwestii społecznych oraz w dyskusjach, które dotyczą interpretacji przeszłości i konkretnych roszczeń tożsamościowych. Chodzi też o zbadanie, jak usankcjonowany dyskurs dziedzictwa w różnych kontekstach reguluje sposób użycia dziedzictwa. Dane, do których będę się odwoływać, pochodzą z jakościowych wywiadów przeprowadzonych ze zwiedzającymi muzea i zabytki. Wykorzystano w nich scenariusz wywiadu bądź kwestionariusz obejmujący zarówno pytania otwarte, jak i demograficzne. Pytania otwarte mają na celu stworzenie zwiedzającym możliwości samodzielnego określenia istotnych kwestii i tematów, a nie tylko zgadzania się lub nie ze stwierdzeniami sformułowanymi przez badacza na tematy, które on uznał za istotne, co często dzieje się w badaniach ilościowych¹⁷. Zaprezentowane studia przypadku ukazują trzy różne sposoby działania UDD, a zarazem prezentują zabytki wykorzystywane jako kulturowe narzędzia w procesie pamiętania i zapominania.

W 2004 roku przeprowadzono 454 wywiady jakościowe ze zwiedzającymi sześć wiejskich rezydencji w Anglii¹⁸, a kolejne 276 w czterech rezydencjach w 2007 roku. Wiejska siedziba, czy też wiejska rezydencja, to bardzo dobry przykład UDD w Anglii. Budowle te często bywają w sferze publicznej uznawane za arcydzieła angielskiej sztuki¹⁹. Choć wiejskie rezydencje zwykło się kojarzyć z angielską arystokracją, której przedstawiciele nadal zamieszkują niektóre z nich, członkowie angielskiej elity oraz organizacje takie jak National Trust²⁰ z naciskiem nazywają je najważniejszym elementem angielskiego

¹⁵ Badania w Anglii, które prowadziłam w latach 2004–2009, były finansowane z dwóch grantów Akademii Brytyjskiej (opublikowane w L. Smith, *The Uses...* oraz L. Smith, G. Campbell, *Don't mourn, organize: Heritage, recognition and memory in Castleford, West Yorkshire*, [w:] L. Smith, P. Shackel, G. Campbell red., *Heritage, Labour and the Working Class*, Londyn 2011).

¹⁶ Trwające nadal badania w Australii i Stanach Zjednoczonych są finansowane przez Australijską Radę do spraw Badań.

¹⁷ Vide: L. Smith, *Uses...*; ead., *Affect and registers of engagement: navigating emotional responses to dissonant heritages*, [w:] L. Smith, G. Cubitt, R. Wilson, K. Fouseki red., *Representing Enslavement and Abolition in Museum: Ambiguous Engagements*, Nowy Jork 2011.

¹⁸ L. Smith, *Uses...*, s. 151 i n.

¹⁹ P. Mandler, *The Fall and Rise of the Stately Home*, New Haven 1997.

²⁰ National Trust for Places of Historic Interest or Natural Beauty – istniejąca od 1895

dziedzictwa narodowego²¹. Tutaj większość kulturowych i tożsamościowych działań zwiedzających była osadzona w ramach usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa²².

Choć zarówno w 2004, jak i w 2007 roku wielu zwiedzających jako powód wizyty podawało cel rekreacyjny, w dalszej rozmowie można było dostrzec wyraźnie widoczny proces wytwarzania znaczeń. Pewna liczba zwiedzających uznała zwiedzanie wiejskich rezydencji za coś, co po prostu *się robi*, jeśli jest się Anglikiem pewnego rodzaju; było to odgrywanie własnej angielskiej tożsamości, a dokładniej tożsamości angielskiej klasy średniej. [...] Zwiedzanie rezydencji było ucieleśnionym procesem pamiętania i afirmacją tożsamości narodowej²³. Dzięki niemu zwiedzający czuł się „dumny z bycia Brytyjczykiem, bo to piękny wymiar naszego kraju. Inne kraje nie mają takiej kultury, jak my” (CH60, mężczyzna, 18–29, kierownik ds. rekrutacji, 2004)²⁴. W podobnych badaniach Catherine Palmer zwiedzający zabytki uznawane przez UDD za dziedzictwo narodowe (opactwo, zamek i wiejską rezydencję) podkreślali w wywiadach znaczenie, jakie komfort i poczucie ciągłości odgrywają w cementowaniu tożsamości narodowej. Jak pisze Palmer, zabytki „umożliwiają ludziom odczucie więzi pokrewieństwa łączących ich z narodem”²⁵, co ułatwia przywiązanie do narodu dzięki wytworzeniu poczucia bliskości wobec historii, której ilustracją jest zabytek. To z kolei sprawia, że zwiedzający czują się „przytulnie” i „ciepło”, dzięki czemu jest im łatwiej uznać tę historię za własną²⁶. Innymi słowy, usankcjonowany dyskurs dziedzictwa, potwierdzając znaczenie narodowej historii i dziedzictwa, odwołuje się do poczucia emocjonalnego bezpieczeństwa, które dają ciągłość, bliskość i komfort wynikające ze znajomości swego miejsca w społeczeństwie, wzmacniając jednocześnie dumę z historii opartej na konsensusie i uniwersalizujących narracjach narodowych.

Komfort wiejskiej rezydencji oraz poczucie dumy były nie tylko istotne dla utrwalenia narodowej tożsamości, lecz wykorzystywano je także, by wygodniej

roku organizacja zajmująca się ochroną zabytków i krajobrazu [przyp. tłum.].

²¹ N. Deckha, *Beyond the country house: Historic conservation as aesthetic politics*, „European Journal of Cultural Studies”, 2004, t. 7, s. 403–423.

²² Zwiedzający przebadani w tej próbie określali się jako biali Brytyjczycy lub jako turyści zagraniczni; jedynie dwie osoby określiły się jako Brytyjczycy, lecz nie „biali”.

²³ L. Smith, *Uses...*, s. 148–149.

²⁴ Metryczka wywiadu obejmuje numer materiałów terenowych, płeć rozmówcy, kategorię wiekową, obszar działalności zawodowej oraz tożsamość etniczną na podstawie informacji podanych przez rozmówcę.

²⁵ C. Palmer, *An Ethnography of Englishness: Experiencing Identity through Tourism*, „Annals of Tourism Research”, 2005, t. 32, nr 1, s. 17.

²⁶ C. Palmer, *An Ethnography...*, s. 18, 24.

można było przełknąć to, co do przełknięcia trudne. Rezydencje i ich otoczenie sprawiały, że własna pozycja społeczna i kulturowa nie budziła u zwiedzających poczucia dyskomfortu. Kwestie nierówności okazywały się nie sprawiać tutaj problemów²⁷. Co więcej, empatia w stosunku do odmiennych doświadczeń historycznych zniknęła pod wpływem dumy, którą rezydencja budziła. Wywiady przeprowadzone w 2007 roku ze zwiedzającymi rezydencje, w których znajdowały się wystawy kwestionujące tego rodzaju powszechnie przyjęte interpretacje wiejskiej rezydencji, nie różniły się znacząco od postaw zadokumentowanych podczas badań w 2004 roku²⁸. Wystawa zatytułowana „Praca i zabawa”, która przynajmniej po części próbowała oddać głos służbie i robotnikom rolnym, nie podważyła u zwiedzających poczucia emocjonalnego bezpieczeństwa, jakie dawała interpretacja rezydencji w ramach usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa. Większość z nich po prostu nie zwróciła uwagi na wystawę, która nie pasowała do ich odczuć i oczekiwań wobec wiejskiej rezydencji. Jak zauważył jeden ze zwiedzających, „szczerze mówiąc, nawet jej [wystawy] nie zauważyłem. Oglądałem obrazy” (WP08, 2007). Zwiedzanie polega wszak na tym, że „rozglądasz się wokół, patrzysz na rzeczy i sobie spokojnie i miło spacerujesz” (W127, 2007). To zatem oznacza zwiedzanie wiejskiej rezydencji i tak właśnie odgrywana jest tożsamość klasowa białych Anglików: nie chodzi o to, żeby „chodzić po tym domu i jakoś się głęboko zastanawiać” (WP127, 2007).

W jednej z rezydencji, w której wcześniej przeprowadziłam już badania w 2004 roku, otwarta w 2007 roku wystawa, omawiająca szczegółowo jej związki z transatlantyckim handlem niewolnikami, wywołała negatywne reakcje zwiedzających. Część z nich była bardzo niezadowolona, że tego rodzaju konfrontacyjną wystawę umieszczono w takim miejscu. Jak z irytacją powiedziała jedna z osób, ekspozycja była „zupełnie bez sensu, całkiem z tym niezwiązana, kompletnie bez sensu; nie po to tutaj przyjechaliśmy” (HHE27 (45), kobieta 55–64, emerytowana kierowniczką, biała Angielka). Ktoś inny natomiast stwierdził, że wystawa o związkach rezydencji z handlem niewolnikami nie miała „żadnego związku, bo przyjechaliśmy zobaczyć rezydencję, historię księżniczki Marii, rodziny królewskiej – to jest zupełnie inny temat; więc właściwie ją [wystawę] ominęliśmy” (HHE13 (31), mężczyzna, 25–34 lata, pracownik średniego szczebla w pionie finansowym). Część zwiedzających oglądała jednak wystawę, a niektórzy przyznali, że nie zdawali sobie sprawy ze związków łączących rezydencję z handlem niewolnikami i – jak zauważyła jedna ze zwiedzających

²⁷ L. Smith, *Uses...*, s. 142–143.

²⁸ Szczegółowo opisanych w: L. Smith, *Uses...*

– „uderzyło mnie, że to [niewolnictwo] są fundamenty tego budynku” (HHD20 (84), 35–44, biała Brytyjka). Inna zaś powiedziała z naciskiem:

Tak, sądzę, że zdecydowanie powinno się zrobić inne wystawy tego rodzaju; ona przypomina, że to było przyjęte w przeszłości, ale teraz jest nie do przyjęcia; i z pewnością nie powinno być akceptowane w przyszłości; jakiś rasista nie powinien panować nad innymi rasami... nie, zdecydowanie to dobrze, że jest taka wystawa (CHG3a (3), kobieta, 55–64, kadra kierownicza w publicznej służbie zdrowia, biała Brytyjka).

Większość zwiedzających, podobnie jak w wypadku wystawy „Praca i zabawa”, nie oglądało jednak tej wystawy lub jej nie zauważało, bo w zwiedzaniu chodziło o obejrzenie domu, komfort i dobre samopoczucie, czyli o zaktualizowanie określonych znaczeń angielskiej historii i tożsamości, a nie o zajmowanie się problemami, które kwestionowałyby te emocje. Opowiadając na pytanie: „czy wystawa ma jakiegokolwiek znaczenie z perspektywy współczesnej Anglii”, jedna ze zwiedzających wyraziła to tak:

Nie, niespecjalnie. Ja sama większość czasu spędziłam rozglądając się wokół, a nie skupiając na szczegółach (HHE 1 (19), 35-44, nauczycielka, biała Brytyjka).

W ten sposób zróżnicowanie klasowe i etniczne odbite w zwierciadle dziedzictwa w postaci wiejskiej rezydencji nie generuje – jak się okazuje – żadnych problemów, a miejsce w historii i społeczeństwie zajmowane przez klasę średnią znajduje potwierdzenie w zwiedzaniu wiejskich rezydencji, przed którymi – jak się dowiadujemy – „czapki z głów”:

To część nowoczesnej Anglii, bo nasza historia stanowi część bycia Anglikami. Bez takich miejsc jak to nadal tkwilibyśmy w lepiankach, a tutaj czapki z głów – mamy z czego być dumni (CH 128, mężczyzna, 40–50, nauczyciel, 2004).

Wiejskie rezydencje generowały zatem doświadczenie całkowicie pozbawione krytycyzmu, osadzone w usankcjonowanym dyskursie dziedzictwa i przez ten dyskurs definiowane. Natomiast zupełnie co innego działo się w angielskich muzeach historii społecznej. W 2004 roku przeprowadziłam wywiady z 273 zwiedzającymi²⁹ tego rodzaju muzea poświęcone historii górnictwa oraz Męczen-

²⁹ W tej próbie znaleźli się wyłącznie badani określający się jako biali Brytyjczycy lub zagraniczni turyści.

nikom z Tolpuddle³⁰ i ich roli w dziejach związków zawodowych³¹. Odpowiadając na pytanie: „co znaczy dla Pani/a słowo ‘dziedzictwo’”, zwiedzający podawali definicje niemieszczące się w usankcjonowanym dyskursie dziedzictwa. Z empatią podchodzili do dziedzictwa niematerialnego w postaci wiedzy o miejscu pracy i umiejętności z nią związanych, historii mówionej i wspomnień, odrzucając równocześnie rozumienie dziedzictwa zgodne z UDD, jak zrobił to pewien były górnik:

[dziedzictwo to] historia klasy robotniczej, przeciwieństwo pałaców ziemskich posiadaczy [z ironicznym uśmiechem]; wiejskie rezydencje same w sobie są ciekawe, ale dowiedzieć się w nich można tylko pewnych rzeczy; dlaczego zresztą miałbym komuś płacić za oglądanie jego domu – niech mi zapłacą dziesięć funciaków, żeby obejrzeć mój (NCM5, mężczyzna, były górnik).

W tych muzeach zwiedzający wspominali własne historie albo historie swoich rodziców lub dziadków, czasem dzieląc się wspomnieniami z członkami rodziny. [...] Ich pamięć nie mieściła się w UDD, a czasami pozostawała w oczywistej sprzeczności z tym dyskursem. Podczas procesu wspominania poddawali krytycznej refleksji własne życie i życie innych. Dzieci nie tylko poznawały historię własnej rodziny czy klasy społecznej, a dorośli nie tylko snuli o niej wspomnienia: uczono się empatii i ją wyrażano; za jej pomocą poddawano terażniejszość krytycznej refleksji³².

Refleksja nad przeszłością nie była sentymalna, nostalgiczna czy narcystyczna, lecz stanowiła wyraz uznania dla kulturowych i politycznych wartości klasy robotniczej, którym zawdzięczamy współczesność. Zwiedzający często starali się czynnie wytworzyć więzy empatii z bohaterami z przeszłości.

Zastanawiałam się, jak to było; to budzi wiele emocji; myślałam o swoim synu i o tym, jakie miałby życie, gdyby się wtedy urodził (NCM 28).

Próbowałam sobie wyobrazić, ile zarabialiby mężczyźni z mojej rodziny (NCM 20).

³⁰ Robotnicy rolni z Dorset, którzy założyli towarzystwo pomocy wzajemnej, by walczyć z obniżaniem dniówki przez posiadaczy ziemskich. Oskarżeni przez miejscowego posiadacza o „złożenie bezprawnej przysięgi” zostali w 1834 roku skazani na deportację do Australii, lecz na skutek masowych protestów uniewinnieni i przywiezieni z powrotem do kraju [przyp. tłum.].

³¹ L. Smith, *Uses...*

³² Vide: *Ibid.*, s. 195 i n.

Zwiedzenie tego miejsca jest dla mnie bardzo ważne: mój ojciec i pięciu braci byli górnikami. Wtedy, jak ojciec był górnikiem, ty też byłeś górnikiem. Jestem tu od dwóch godzin; chodzę, oglądam i przypominam sobie, jak to było (NCM 74).

Często też sięgając do empatii, formułowano krytyczną refleksję o bieżących czy niedawnych wydarzeniach społecznych i politycznych:

Pochodzę z górniczej miejscowości i [myślę] o kulturowych i społecznych konsekwencjach zamykania kopalni (NCM 83).

To bardzo ważne, żeby ludzie wiedzieli, skąd mają prawa, które dziś im przysługują. To odnosi się też do Thatcher i górników (TP 50).

To była wspianała wspólnota. Tutaj czujemy, jak bardzo nienawidzimy pani Thatcher; chociaż oczywiście nienawidziliśmy jej też przedtem (NCM 82).

To przykre, że arystokracja dalej robi to samo. Prawo się zmieniło, ale zachowanie posiadaczy nie (TP 39).

W tych muzeach zwiedzający nie posługiwali się usankcjonowanym dyskursem dziedzictwa, a nawet mu się sprzeciwiali. Często deklarowali takie rozumienie dziedzictwa, którego ich zdaniem reszta Anglii nie uznałaby za istotne. Mimo to działali w swoich społecznościach na rzecz wzmocnienia poczucia robotniczej tożsamości oraz wartości społecznych i politycznych, które za nią stały. Także w pracach innych badaczy można zauważyć, do jakiego stopnia robotnicze dziedzictwo jest wykluczane z narodowego dziedzictwa kultury wielu krajów zachodnich³³. Wiele badań potwierdza też samoświadomość robotniczego dziedzictwa i jego aktywne tworzenie poprzez celebrowanie upamiętnień o charakterze klasowym i kultywowanie klasowej pamięci społecznej³⁴. We wszystkich

³³ I.J.M. Robertson, *Heritage from below: Class, social protest and resistance*, [w:] B. Graham, P. Howard red., *Heritage and Identity*, Aldershot 2008; S. West, *Heritage and class*, [w:] R. Harrison red., *Understanding the Politics of Heritage*, Manchester 2010; vide też L. Smith, P. Shackel, G. Campbell red., *Heritage, Labour and the Working Classes*, Londyn 2011.

³⁴ S.L. Linkon, J. Russo, *Steeltown U.S.A.: Work and Memory in Youngstown*, Lawrence 2002; J. Russo, S.L. Linkon red., *New Working-Class Studies*, Ithaca 2005; T. Strangleman, *Food, drink and cultures of work: consumption in the life and death of an English factory*, „Food, Culture and Society: An International Journal of Multidisciplinary Research”, 2010, t. 13, nr 2, s. 257–278; L. Smith, P. Shackel, G. Campbell red., *Heritage, Labour...*

tych publikacjach wyraźnie widać, do jakiego stopnia dziedzictwo zyskało znaczenie jako gwarant nie tylko historycznej i społecznej legitymizacji doświadczeń klasy robotniczej, lecz także legitymizacji moralnej³⁵. Istotne jest więc rozumienie dziedzictwa jako zasobu politycznego, który można wykorzystać w walce o dystrybucję władzy. Zrozumienie, w jaki sposób dziedzictwo staje się źródłem władzy czy politycznym zasobem, ułatwia koncepcja „polityki uznania praw”. Jak zauważa Nancy Fraser³⁶, „polityka tożsamości” stała się pod koniec XX wieku istotnym obszarem politycznych negocjacji. Jeśli jednak ją zredefiniować jako „politykę uznania praw”, nie staje się po prostu grą symboli ani też nie można jej do takiej gry sprowadzić; raczej – jak twierdzi Fraser – ma materialne konsekwencje dla redystrybucji zasobów (takich jak: zasoby finansowe, edukacja, mieszkalnictwo, opieka państwa itd.). W miarę jak dyskurs dziedzictwa coraz bardziej dominuje w debacie publicznej na całym świecie, a także w miarę jak akceptuje się go jako legitymizację roszczeń tożsamościowych, zaczyna on odgrywać kluczową rolę w polityce uznania praw. Zakwestionowanie UDD oznacza więc *implicite* – a czasem nawet *explicite* – podważenie istniejącej dystrybucji wpływów i władzy politycznej. A zatem polityczna i kulturowa legitymizacja pewnych roszczeń tożsamościowych i doświadczeń historycznych będzie miała konsekwencje w wyrównaniu dostępu do zasobów materialnych przyznawanego zainteresowanym w toku politycznych negocjacji. Każde uznanie siły legitymizacyjnej dziedzictwa klasy robotniczej staje się zakwestionowaniem UDD oraz hierarchii, które za nim stoją. Nie chodzi tylko o politykę i dziedzictwo klasy robotniczej, lecz także o politykę wobec ludów tubylczych³⁷ oraz szerszy kontekst konfliktów, wielokulturowości i zróżnicowania kulturowego.

W kolejnym przykładzie, odwołującym się do wywiadów przeprowadzonych na wystawach dotyczących brytyjskiej roli w transatlantyckim handlu niewolnikami, usankcjonowany dyskurs dziedzictwa zupełnie zawiódł zwiedzających w kontakcie z trudną i kontrowersyjną częścią historii, wobec której zostali postawieni. W związku z tym po prostu negowali fakt, że UDD został podważony, choć właśnie to jego zakwestionowanie wpłynęło na rozwój debaty publicznej o brytyjskiej wielokulturowości i podważyło dominację monokulturowej narracji

³⁵ L. Smith, P. Shackel, G. Campbell, *Introduction: class still matters*, [w:] L. Smith, P. Shackel, G. Campbell red., *Heritage, Labour...*

³⁶ N. Fraser, *Rethinking recognition*, „New Left Review”, May/ June 2000, s. 107–120; ead., *Recognition without ethics?*, „Theory, Culture and Society”, 2001, t. 18, nr 2–3, s. 21–42.

³⁷ L. Smith, *Ethics or social justice? Heritage and the politics of recognition*, „Journal of Aboriginal Studies”, 2010, t. 2.

narodowej. W 2007 roku przeprowadzono wywiady z 1498 zwiedzającymi. Były to osoby, które obejrzały jedną z wystaw – w tym właśnie roku – przygotowanych w związku z dwustuleciem zdelegalizowania przez Wielką Brytanię handlu niewolnikami. W projekcie uczestniczyło osiem muzeów³⁸. Obchody dwusetnej rocznicy abolicji dały laburzystowskiemu rządowi możliwość fetowania Brytyjczyków jako autorytetu moralnego, który zdelegalizował handel niewolnikami³⁹. Wizja Wielkiej Brytanii jako przywódcy ruchu abolicyjnego to część narodowego dziedzictwa, natomiast zniewolenie Afrykanów przez Brytyjczyków można określić mianem historii ukrytej⁴⁰. Przed 2007 rokiem nie była ona przedmiotem powszechnej dyskusji, a dopiero w 2009 roku stała się obowiązkową częścią programów szkolnych w Zjednoczonym Królestwie⁴¹.

Gospodarcze i historyczne konsekwencje handlu niewolnikami były dla Wielkiej Brytanii ogromne i wsparły rewolucję przemysłową, natomiast arystokracja była i jest w jego historię poważnie uwikłana⁴². Wiele muzeów, łącznie z tymi, w których prowadzono wywiady, podjęło próbę zakwestionowania oficjalnych obchodów dwustulecia abolicji i postanowiło poświęcić mniej uwagi białym abolicjonistom, a zorganizować wystawy, które poświęcały więcej miejsca oporowi Afrykańczyków oraz ich kulturowemu przetrwaniu w diasporze⁴³. Na wielu ekspozycjach prezentowano też kulturę afrykańską, ukazując skalę zniszczeń kontynentu wynikających z handlu niewolnikami⁴⁴.

Wyniki tych badań publiczności można analizować na wielu płaszczyznach⁴⁵, jednak na użytek tego artykułu skupię się na odpowiedzi najczęściej udzielanej

³⁸ L. Smith, G. Cubitt, E. Waterton red., *Museums and the bicentenary of the abolition of the British slave trade*, wydanie specjalne „Museums and Society”, 2010, t. 8, nr 3; L. Smith, G. Cubitt, R. Wilson, K. Fouseki red., *Representing Enslavement and Abolition in Museums: Ambiguous Engagements*, Nowy Jork 2011.

³⁹ E. Waterton, *Humiliated silence: multiculturalism, blame and the trope of ‘moving on’*, „*Museum and Society*”, 2010, t. 8, nr 3, s. 128–142.

⁴⁰ E. Kowaleski Wallace, *The British Slave Trade and Public Memory*, Nowy Jork 2006; J.R. Oldfield, *‘Chords of Freedom’: Commemoration, Ritual and British Transatlantic Slavery*, Manchester 2007.

⁴¹ D. Paton, J. Webster, *Remembering Slave Trade Abolitions: Reflection on 2007 in International Perspective*, „*Slavery and Abolition*”, 2009, t. 30, nr 2, s. 161–167.

⁴² J. Walvin, *Britain’s Slave Empire*, Stroud 2000.

⁴³ G. Cubitt, *Bringing it Home: Making local meaning in 2007 Bicentenary exhibitions*, „*Slavery and Abolition*”, 2009, t. 30, nr 2, s. 259–275; id., *Lines of resistance: evoking and configuring the theme of resistance in museum displays in Britain around the bicentenary of 1807*, „*Museum and Society*”, 2010, t. 8 (), nr 3, s. 143–164; D. Paton, *Interpreting the Bicentenary in Britain*, „*Slavery and Abolition*”, 2009, t. 30, nr 2, s. 227–289.

⁴⁴ G. Cubitt, L. Smith, R. Wilson, *Introduction: anxiety and ambiguity in the representation of dissonant history*, [w:] L. Smith, G. Cubitt, R. Wilson, K. Fouseki red., *Representing Enslavement and Abolition in Museums: Ambiguous Engagements*, Nowy Jork 2011.

⁴⁵ L. Smith, *‘Man’s inhumanity to man’ and other platitudes of avoidance and misreco-*

przez osoby określające się jako biali Anglicy lub biali Brytyjczycy. Odpowiedzi zwiedzających okazały się bowiem ściśle skorelowane z przynależnością etniczną. Badani pochodzenia afrykańsko-karaibskiego często oczekiwali wyeksponowania treści stanowiących historię ukrytą i oceniali wystawę ze swojej perspektywy⁴⁶. Wielu białych Brytyjczyków natomiast poruszało kwestię winy, choć nie poruszały jej wystawy ani też prowadzący wywiady o winę nie pytali. Najwyraźniej jednak wielu zwiedzających przyniosło ten problem ze sobą. Obawiali się udziału w tym, co część z nich nazywała „brytyjską nagonką”. Mówili o poczuciu winy, choć najczęściej podważali jej sens:

Jestem Anglikiem i ta część angielskiej historii tak dla mnie wybrzmiewa [...] Nie czuję się winny z powodu handlu niewolnikami, choć uważam, że był straszną rzeczą, że był obrzydliwy i moralnie naganny, że nie ma dla niego usprawiedliwienia, i tak dalej. Nie mam poczucia winy, choć jestem Anglikiem i choć na nim skorzystałem (BHA 64: mężczyzna, 55–64, nauczyciel, biały Brytyjczyk).

Jednak, ogólnie rzecz biorąc, większość białych Brytyjczyków nie potrafiła poradzić sobie z poczuciem winy i wstydu ani przepracować go w konstruktywny sposób. Niektórzy z nich, pragnąc zniwelować negatywne emocje, uciekali się do rozmaitych strategii dyskursywnych i emocjonalnych. Interesujące było to, że UDD nie pomógł zwiedzającym w negocjowaniu znaczeń historii, którą oglądali na wystawach. Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa mówi o triumfie i o dobrym samopoczuciu, więc nie pomagał większości zwiedzających zrozumieć historii zniewolenia Afrykańczyków jako dziedzictwa ani określić, co mogłaby ona oznaczać dla brytyjskiej tożsamości narodowej. Choć niektórzy zwiedzający podejmowali krytyczne rozważania nad tym, co znaczy być Brytyjczykiem w świetle treści obejrzanej właśnie wystawy, to jednak większość białych Brytyjczyków nie potrafiła wykorzystać umiejętności emocjonalnych potrzebnych do nawiązania więzi empatii, która umożliwiłaby identyfikację z tą historią oraz zrozumienie jej znaczeń dla współczesnej Wielkiej Brytanii⁴⁷. Wielu zwiedzających uciekało się natomiast do strategii dyskursywnych, które obejmowały pięć samowystarczalnych argumentów, za pomocą których starali się negocjować znaczenia tego dziedzictwa i rozumieć jego znaczenia. Zadaniem tych strategii było zażegnanie wszystkich negatywnych emocji, które pokazana na wystawach historia mogłaby budzić, oraz

gnition: an analysis of visitor responses to exhibitions marking the 1807 bicentenary, „Museum and Society”, 2010, t. 8, nr 3, s. 193–214; ead., *Affect and registers...*

⁴⁶ Vide: Ibid.

⁴⁷ Ibid.

zablokowanie poczucia, że stanowi ona ich spadek, a uznanie jej za brytyjskie dziedzictwo kulturowe to właśnie mogłoby spowodować. Argumenty samowystarczalne to stwierdzenia postrzegane jako zdroworozsądkowe, mające wewnętrzną logikę, która pozwala uznać je za rozstrzygające lub niepodważalne⁴⁸. Co ciekawe, argumenty używane przez zwiedzających przekładają się bezpośrednio na podobne samowystarczalne argumenty, uchwycone przez badaczy w dyskusjach dotyczących rasy, różnorodności i wielokulturowości, które toczą się w wielu krajach zachodnich⁴⁹.

Pierwszy z argumentów, po które sięgali zwiedzający, opierał się na założeniu, że „nie można zawrócić czasu”, a historia zniewolenia Afrykańczyków to czasy tak odległe, że nie ma sensu się nad nimi rozwodzić:

[...] to się wydarzyło dwieście lat temu i nikogo ze współcześnie żyjących ludzi przy tym nie było, więc sędzę, że to pusty gest (BA110 (110): mężczyzna, 45–54, kierowca, biały Brytyjczyk).

[...] to się nie powinno było wydarzyć, ale to było inne pokolenie, to było dawno temu (WHD 3(102): kobieta, 45–54, nauczycielka, biała Brytyjka).

To specjalnie do mnie nie trafia. Niczego specjalnie nie czuję, nie. To było tak dawno temu (BME 6(73): mężczyzna, 25–34, archeolog, biały Brytyjczyk).

W usankcjonowanym dyskursie dziedzictwa „głębia czasu” ma istotne znaczenie dla nadania statusu dziedzictwa, a zwiedzający wiejskie rezydencje rozwodzili się nad ich dawnością i się nią chlubili, podkreślając długie trwanie historycznej ciągłości. Tutaj jednak nie można było przywołać UDD, a czas historyczny został użyty jako narzędzie *przeciwko* uznaniu historii niewolnictwa za znaczącą dla dziedzictwa zwiedzających. Ciekawe jest też to, że wielu z nich w odpowiedzi na pytanie o inne zabytki dziedzictwa, które widzieli, określiło się jako zwiedzający wiejskie rezydencje. Niewątpliwie profil społeczno-eko-

⁴⁸ M. Augoustinos, D. Evry, *The Language of 'Race' and Prejudice: A Discourse of Denial, Reason, and Liberal-Practical Politics*, „Journal of Language and Social Psychology”, 2007, t. 26, nr 2, s. 123–141.

⁴⁹ Vide: np. M. Wetherell, J. Potter, *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*, Hemel Hempstead 1992; M. Augoustinos, A. LeCouteur, J. Soyland, *Self-sufficient Arguments in Political Rhetoric: Constructing Reconciliation and Apologizing to the Stolen Generations*, „Discourse and Society”, 2002, t. 13, nr 1, s. 105–142; M. Augoustinos, D. Evry, *The Language of 'Race'...*; ead., *Accusations and denials of racism: managing moral accountability in public discourse*, „Discourse and Society”, 2010, t. 21, nr 3, s. 251–256.

nomiczny i edukacyjny zwiedzających wiejskie rezydencje był w badanej próbie bardzo zbliżony do profilu publiczności złożonej z białych Brytyjczyków.

Drugi z argumentów opierał się na przekonaniu, że współczesna moralność różni się od moralności tamtych czasów:

[...] tak postępowano w tamtych czasach, wartości moralne się zmieniły (BA99(99): mężczyzna, 35–44, księgowy, biały Anglik/Irlandczyk).

Nie, tak to jest, to się dzieje ciągle, to nie jest jakiś jednorazowy wypadek; to część ludzkiego zachowania i musimy zaakceptować, że tacy jesteśmy (BA105 (105)).

Trzeci natomiast kładł nacisk na to, że „wszyscy tak robili”, wcale „nie tylko Brytyjczycy”:

To nie moja wina, że zrobili to, czy cokolwiek innego; nie jest to wielki rozdział brytyjskiej historii, ale nie robili nic innego niż Francuzi, Hiszpanie czy Portugalczycy (BA99(99): mężczyzna, 35–44, księgowy, biały Anglik/Irlandczyk).

Czwarty argument zauważał, że prawdziwymi winnymi w tej historii byli członkowie brytyjskich elit, a klasa robotnicza nie miała z tym bezpośrednio nic wspólnego; argument, który nie bierze pod uwagę tego, do jakiego stopnia na handlu niewolnikami skorzystało brytyjskie społeczeństwo jako całość:

Jesteśmy zwykłymi robotnikami, prawda? Nie sądzę, byśmy ponosili jakąkolwiek odpowiedzialność za to, co się z nimi działo (LF4(290): mężczyzna, 35–44, mechanik lotniczy, biały Brytyjczyk).

Piąty argument wskazywał, że nie tylko Europejczycy byli zaangażowani w niewolnictwo Afrykańczyków, lecz „sami Afrykańczycy też mieli w tym swój udział”:

Afrykańczycy powinni sami siebie przeproszać; jeśli nie łapali by niewolników nie mielibyśmy kogo przewozić (HHD 17, mężczyzna, 45–54, agent ubezpieczeniowy, biały Brytyjczyk).

No tak, zakuwaliśmy w łańcuchy innych przedstawicieli gatunku ludzkiego i nie powinniśmy byli tego robić; ale jeśli oni by ich nam nie sprzedawali i jeśli by ich nie kupowano, to handel niewolnikami by nie istniał; więc myślę, że oni [Afrykańczycy] powinni pierwsi zacząć przeproszać, bo to wszystko zaczęło się w Afryce (BHE 22 (95), mężczyzna, 45–54, kierownik biura, biały Anglik).

Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa nie potrafił dostarczyć zwiedzającym zasobów emocjonalnych, potrzebnych, by poradzić sobie z negatywnymi uczuciami, które budziła historia brytyjskiego udziału w handlu niewolnikami. W związku z tym zwiedzający musieli sięgać do innych dyskursów dostępnych dla członków zachodnich społeczeństw. W tym wypadku mogło to oznaczać porządzenie sobie z niewygodnym uczuciem odpowiedzialności historycznej dzięki uznaniu brytyjskiej wielokulturowości. Nie doszło jednak do takiego uznania ani do akceptacji odpowiedzialności za historię i jej współczesne konsekwencje, na które w związku z obchodami dwustulecia liczyło wielu Brytyjczyków afrokaraimskiego pochodzenia⁵⁰; a przynajmniej nie doszło do niego w przebadanej próbie zwiedzających.

Stuart Hall, pisząc w 1999 roku o różnicowaniu kulturowym Wielkiej Brytanii oraz odczuwanym przez Brytyjczyków afrokaraimskiego pochodzenie poczuciu wykluczenia z narracji brytyjskiego dziedzictwa narodowego, zauważył, że „dziedzictwo narodowe to niesłychanie potężne źródło [...] znaczeń. W konsekwencji ci, którzy w jego zwierciadle nie mogą dostrzec swego odbicia, nie «przynależą» w pełnym sensie tego słowa”⁵¹. Dane pochodzące z badań zwiedzających wystawy o transatlantyckim handlu niewolnikami wskazują, że zwierciadło brytyjskiego dziedzictwa nie uległo zmianie. Wydaje się, że usankcjonowany dyskurs dziedzictwa nie został zakwestionowany przez obchody dwustulecia i towarzyszące im wystawy muzealne, a jeśli chodzi o politykę uznania praw, to nie doszło do włączenia dziedzictwa afrykańskiego i jego legitymizacji jako brytyjskiego.

WNIOSKI

Trzy przedstawione studia przypadków są ilustracją interakcji z usankcjonowanym dyskursem dziedzictwa. W wypadku zwiedzających wiejskie rezydencje UDD stanowił ramę pamięci społecznej i kulturowej oraz zachowania zwiedzających: zakreślał obszar doświadczenia dziedzictwa. Zwiedzający muzea historii społecznej także realizowali swą tożsamość i pamięć, lecz działało się to poza UDD, który był kwestionowany. Natomiast na wystawach dotyczących

⁵⁰ Vide: T. Agbetu (reż.), *Maafa: Truth 2007*, prod. E. Pierre, Londyn: Ligali Organisation; id., *Restoring the Pan African Perspective: Reversing the institutionalization of Maafa denial*, [w:] L. Smith, G. Cubitt, R. Wilson, K. Fouseki red., *Representing Enslavement and Abolition in Museums: Ambiguous Engagements*, Nowy Jork 2011; R. Gbadamosi, *Maybe there was something to celebrate*, [w:] L. Smith, G. Cubitt, R. Wilson, K. Fouseki red., *Representing Enslavement and Abolition in Museums: Ambiguous Engagements*, Nowy Jork 2011.

⁵¹ S. Hall, *Whose Heritage?...*, s. 4.

kontrowersyjnego dziedzictwa UDD nie potrafił dostarczyć narzędzi emocjonalnych i językowych, które były potrzebne zwiedzającym, by mogli negocjować znaczenia kulturowe w konfrontacji z pamięcią o brytyjskim udziale w transatlantyckim handlu niewolnikami. Wielu zwiedzających wołało zapomnieć o tej części historii i zachowywało zażenowane milczenie⁵². W ten sposób UDD nie miał zastosowania do tej sytuacji: ta część historii nie była dziedzictwem, nie stawała się przedmiotem refleksji i nie przejmowano jej w spadku – dyskursu dziedzictwa nie można więc było wykorzystać do usankcjonowania, choćby w pewnym stopniu, statusu tej niewygodnej historii jako dziedzictwa.

We wszystkich trzech przypadkach widać więc, że dziedzictwo to coś, co się realizuje, a nie posiada. To moment działania, a nie zamrożona forma materialna. Obejmuje rozległy wachlarz działań, często podejmowanych w konkretnych miejscach czy przestrzeni. Miejsca nadają tym działaniom poczucie odpowiednich okoliczności czy adekwatności materialnego otoczenia, a czasem ułatwiają też pewne zachowania, lecz same w sobie nie są „dziedzictwem”. Miejsca i obiekty stają się dziedzictwem ze względu na związane z nimi działania, takie jak konserwacja, zarządzanie i zwiedzanie. Samuel⁵³ pisze, że stają się one „teatrami pamięci”, wpisując się w ten sposób we wspomnienia, które ludzie z nimi wiążą, i w pamięć, którą w nich odgrywiają.

Dziedzictwo to doświadczenie; ludzie czynnie w nim uczestniczą, odgrywając swe przynależności społeczne i kulturowe. Bywa, że jest ono nie tylko aktywnym pamiętaniem, jak było w przypadku wiejskich rezydencji i muzeów społecznych, lecz także aktywnym zapominaniem, jak działo się na wystawach dotyczących historii transatlantyckiego handlu niewolnikami. Dziedzictwo to także proces komunikowania i przekazywania wiedzy oraz jej czynnego rekonfigurowania; związane jest z ustalaniem i wyrażaniem tożsamości oraz tworzeniem i odtwarzaniem wartości i znaczeń społeczno-kulturowych, które za nimi stoją. Wytworem, czy też następstwem składających się na dziedzictwo działań, są emocje i doświadczenia oraz pamięć o nich; a choć pamięć ta ułatwia później odczuwanie tożsamości i przynależności, to jej działanie wykracza poza te funkcje. Dziedzictwo bowiem stale wytwarza i odtwarza – a nie po prostu „pozwala utrzymać” – sieci społeczne oraz polityczne i społeczne hierarchie. Proces wytwarzania tożsamości i sieci społecznych rodzi więzi oraz daje poczucie przynależności; zarazem jednak wyklucza i odrzuca. Jeden z paradoksów

⁵² P. Connerton, *Seven Types of Forgetting*, „Memory Studies”, 2008, t. 1, nr 1, s. 59–71; L. Smith, *Man’s inhumanity to a man*...; E. Waterton, L. Smith, R. Wilson, K. Fouseki, *Forgetting to Heal: remembering the abolition act of 1807*, „The European Journal of English Studies”, 2010, t. 14, nr 1, s. 23–36.

⁵³ R. Samuel, *Theatres...*

dziedzictwa polega na tym, że w akcie łączenia zawiera się – niemal z definicji – akt wykluczenia⁵⁴. Dziedzictwo może być zarówno impulsem postępowym, jak i reakcyjnym. Narcystyczna iluzja, przed którą ostrzegała Choay⁵⁵, będzie musiała przejrzeć się w zwierciadle alternatywnego dziedzictwa i jego odmiennych konstrukcji. Być może często skrywają się one w cieniu usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa; istnieją jednak i będą stanowić wyzwanie dla dominujących i uprawomocnionych wizerunków przeszłości odbitych w zwierciadle dziedzictwa. Tożsamości i pamięci nie „odkrywa się” w zabytkach dziedzictwa, ani też w nich po prostu nie „wytwarza”; zabytki nie są też ich „odzwierciedleniem”. Tożsamość i pamięć podlegają czynnej, bezustannej negocjacji i odtwarzaniu, kiedy ludzie, społeczności i instytucje reinterpretują i na nowo oceniają znaczenia przeszłości, pamiętając je i zapominając z perspektywy społecznych, kulturowych i politycznych potrzeb teraźniejszości.

przełożyła Ewa Klekot

⁵⁴ D. Brett, *The Construction of Heritage*, Cork 1996; B. Graham, G. Ashworth, J. Tunbridge, *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*, Londyn 2000; B. Graham, *Heritage as knowledge: Capital or culture?*, „Urban Studies”, 2002, t. 39, nr 5–6, s. 1003–1017.

⁵⁵ F. Choay, *The Invention...*