

# Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego: archeologia pojęć

**Ewa Klekot**

antropolożka, tłumaczka  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

**Słowa kluczowe:** konwencje UNESCO, ochrona dziedzictwa, zabytek, dziedzictwo niematerialne, kultura ludowa

**W** MAJU 2013 ROKU, PODCZAS DRUGIEGO Forum Dziedzictwa Europy Środkowej w Krakowie, profesor Bogusław Szmygin, przewodniczący Polskiego Komitetu Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków (ICOMOS), mówił o „zmianie ontologicznej”, która dokonała się wraz z przejściem od „ochrony zabytków” do „ochrony dziedzictwa”. Podkreślał przy tym, że zarówno istniejący aparat metodologiczno-pojęciowy, jak i struktury organizacyjne dostosowane są do „myślenia w kategoriach zabytków”, a nie „myślenia w kategoriach dziedzictwa” i wskazywał na konieczność dyskusji metodologicznej. Istotnie, w sytuacji gdy Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków zmienił nazwę na Narodowy Instytut Dziedzictwa, mamy do czynienia z czymś więcej niż tylko zmianą nawyków językowych. Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu 17 października 2003 roku zdecydowanie nie pozwala na utożsamienie „dziedzictwa” i „zabytku”. Dzisiaj już nie możemy pragmatycznie przyjmować, że dziedzictwo to po prostu zbiór zabytków, choć nadal najbardziej prestiżowy inwentarz zabytków nosi nazwę Listy światowego dziedzictwa UNESCO. Przynajmniej pobieżne przyjrzenie się różnicy między „zabytkiem” a „dziedzictwem” jest bardzo ważne, jeżeli

mamy zrozumieć logikę konwencji o ochronie dziedzictwa niematerialnego, ratyfikowanej przez Polskę w 2011 roku.

## Zabytek i dziedzictwo – dwa różne porządki myślenia

Jeden z najwybitniejszych polskich specjalistów w zakresie prawa o ochronie dóbr kultury, nieżyjący już profesor Jan Pruszyński, choć autor dzieła zatytułowanego nomen omen *Dziedzictwo kultury Polski, jego straty i ochrona prawna* (Kraków 2001), wielokrotnie w publicznych dyskusjach mówił, że „jako prawnik nie wie, co to jest dziedzictwo”. Tego rodzaju figura retoryczna zwracała uwagę na fakt, że przedmiotem ochrony prawnej czy to na mocy międzynarodowej Konwencji Haskiej, czy na mocy ustaw krajowych jest nie „dziedzictwo” (które w preambule do konwencji się pojawia), lecz „zabytek” lub „dobro kultury”, zdefiniowane w tych dokumentach. Problemy, jakie pojęcie dziedzictwa stwarzało wybitnemu prawnikowi, wynikały z wartościującego charakteru tego pojęcia. O ile „zabytek” można uznać za kategorię opisową, to „dziedzictwo” zawsze ma charakter wartościujący. Dziedzictwo to przeszłość, która zawsze ewokuje jakąś współcześnie istniejącą wspólnotę, dostarczając jej legitymizacji w postaci „korzeni”, czyli osadzenia w przeszłości. Upraszczać nieco sprawę można by

powiedzieć, że zabytek to przeszłość osadzona w kontekście przeszłości, a dziedzictwo – przeszłość, której kontekstem jest terażniejszość.

W obrazowy sposób swego czasu wyraził tę ontologiczną różnicę amerykański historyk David Lowenthal w książce o dość dramatycznym tytule *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (1998)<sup>1</sup>. Historię i dziedzictwo nazywa on „dwoma drogami wiodącymi ku przeszłości” i broni tej pierwszej przed łupieżczymi zakusami tego drugiego. Historia polega, zdaniem Lowenthala, na dążeniu do „szlachetnego celu”, którym jest „skrupulatna obiektywność” przedstawienia przeszłości, podczas gdy dziedzictwo jest nie tylko winne zniekształceniu historii, ale na tym właśnie polega jego funkcja<sup>2</sup>. Spolaryzowany podział na historię i dziedzictwo odpowiada zdaniem Lowenthala różnicy między faktem a wiarą. „Historię różni od dziedzictwa nie to, że, jak się powszechnie sądzi, *mówi* ona prawdę, lecz że *próbuje* ją mówić, choć ma świadomość, że prawda jest jak kameleon, a jej kronikarze to ludzie ułomni. Najważniejsza różnica między historią a dziedzictwem polega na tym, że prawda dziedzictwa angażuje nas w jakąś terażniejszą wiarę; prawda w historii jest skazanym na błąd wysiłkiem zrozumienia przeszłości w jej własnych kategoriach”<sup>3</sup>. Natomiast dziedzictwo w rozumieniu Lowenthala „świadczy o naszej tożsamości i potwierdza naszą wartość. (...) Dziedzictwo powraca do zasad plemienności, czyniąc każdą przeszłość wyłączną, tajną własnością grupy. Tworzy się je by generowało jej interesy i ich strzegło; tylko wówczas przynosi nam korzyści, jeśli odbierzemy je innym. (...) Dziedzictwo przekazuje jedyny prawdziwy mit o pochodzeniu i trwaniu, nadając grupie wybrańców prestiż i wspólne cele”<sup>4</sup>. Lowenthal kładzie wyraźnie nacisk na funkcję dziedzictwa jako legitymizacji pewnej grupy w oparciu o przeszłość, która jego zdaniem traci historyczną chronologię i miesza epoki, nie zwracając uwagi na ciągłość czy kontekst, co nadaje mu charakter mitu.

W ten sposób dla historii „przeszłość jest obcym krajem” (by znów posłużyć się inną metaforą Lowenthala), podczas gdy dziedzictwo byłoby kolonizacją przeszłości prowadzoną przez terażniejszość. Do pewnego stopnia trudno odmówić spostrzeżeniom Lowenthala słuszności, jednak jego wizja historii jako nauki wydaje się dość uproszczona i pomija zupełnie kwestie stanowiące podstawę narratywistycznej krytyki tej

dyscypliny. Lowenthal nie dostrzega w związku z tym, że różnica między historią (która oznacza u niego zarówno akademicką dyscyplinę, jak i historiografię) a dziedzictwem, postrzegana przez niego jako różnica w funkcjonalnym rozumieniu prawdy, wiąże się z różnymi strategiami przedstawiania i brakiem ich świadomości zarówno po stronie dziedzictwa, jak i po stronie po lowenthalowsku ujmowanej historii. Niemniej wprowadzony przez Lowenthala podział na historię i dziedzictwo jako dwa różne podejścia do przeszłości okazał się na tyle użyteczny, że wszedł do teoretycznego obiegu we współczesnej historiografii. Zatem to, czy zabytek jest częścią przeszłości rozumianej jako historia, czy też przeszłości rozumianej jako dziedzictwo jest właśnie kwestią „ontologicznej zmiany”, o której mówił profesor Bogusław Szmygin.

Nie zagłębiając się jednak w metodologiczne meandry nauk o przeszłości i ich dyskursu, wróćmy do pragmatyki. W listopadzie 1972 roku UNESCO ogłosiła Konwencję w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, którą Rada Państwa PRL ratyfikowała w maju 1976 roku. Konwencja w artykule 1 definiuje „zabytki” jako jedną z trzech kategorii „dziedzictwa kulturalnego”. Z pozoru nie ma więc wątpliwości: przeszłość rozumiemy jako „dziedzictwo”, a „zabytki” to tegoż dziedzictwa materializacje. Okazuje się jednak, że dla specjalistów od zabytków odpowiedź na pytanie o to, czy przeszłość należy traktować jak historię, czy jak dziedzictwo wcale nie jest tak jednoznaczna: w najważniejszych dokumentach wydanych przez ciała zrzeszające ekspertów od ochrony zabytków termin „dziedzictwo” (*heritage*) nie występuje w znaczeniu, jaki nadaje mu konwencja UNESCO. W Karcie Ateńskiej z 1931 roku nie ma go w ogóle, a w Karcie Weneckiej z 1964 (przyjętej przez ICOMOS rok później) pojawia się w preambule (podobnie jak w Konwencji Haskiej) oraz w artykule 3, a jego znaczenie jest **retoryczne, a nie techniczne**. W dokumentach tych to nie dziedzictwo, lecz zabytek, zespół zabytków, czy zabytkowy układ urbanistyczny są **przedmiotem działań ochronnych**.

Dlaczego zatem – skoro środowisko eksperckie nie stosuje terminu dziedzictwo w znaczeniu technicznym – pojawia się on w konwencji UNESCO z 1972 roku? Funkcjonalnie rzecz biorąc chodzi oczywiście o jego potencjał legitymizacji wspólnoty dziedziców i związaną z nim nośność polityczną. „Światowe

dziedzictwo” legitymizuje współczesną wspólnotę ludzkości, stanowiąc narzędzie realizacji uniwersalistycznych założeń polityki ONZ oraz jej agend. Natomiast historycznie rzecz biorąc okazuje się, że znalazł się on w tytule i tekście konwencji jako, *nomen omen*, dziedzictwo jej dwutorowego powstawania: chodzi o to, że jak wynika ze szczegółowej analizy społecznego kontekstu całego procesu, który opisała Alexandra Kowalski<sup>3</sup>, konwencja z 1972 roku była skutkiem bardzo złożonych pertraktacji między środowiskiem specjalistów od ochrony zabytków i działaczy na rzecz ochrony dziedzictwa przyrodniczego oraz kompromisem między europejskim i amerykańskim sposobem rozumienia tych dwóch sfer działań ochronnych. Przed 1972 rokiem „dziedzictwo” było terminem powszechnie stosowanym w dyskursie eksperckim o ochronie przyrody (dziedzictwie naturalnym), a nie w dyskursie o ochronie zabytków.

## Problem etnocentryzmu

Konwencja z 1972 roku spowodowała upowszechnienie się terminu „dziedzictwo” w odniesieniu do zabytków oraz spopularyzowała pojęcie „dziedzictwa kulturalnego”, jak brzmi termin *cultural heritage* w polskim przekładzie tekstu konwencji. Jednak wraz z pojawieniem się słowa *cultural* musimy odwołać się do innej sfery ekspertyzy niż ochrona zabytków oraz wspierające ją dyscypliny akademickie, takie jak historia, historia sztuki i archeologia. Termin *cultural* jako para z *natural*, czyli tak, jak występuje w tytule i treści konwencji z 1972 roku powinien być rozumiany we współczesnej polszczyźnie nie jako „kulturalny”, lecz jako „kulturowy”; jednak w 1972 roku „kulturowy” brzmiało najprawdopodobniej dla tłumaczy tekstu konwencji zbyt technicznie i sztucznie – na polityczną retorykę wielokulturowości trzeba było w Polsce poczekać jeszcze trzydzieści lat. Tymczasem polszczyzna, w której od słowa „kultura” można utworzyć dwa przymiotniki (w angielskim jest tylko jeden), stanowi świetną ilustrację trzech podstawowych znaczeń tego słowa wynikających z funkcji społecznych pojęcia „kultura”<sup>4</sup>, czyli jej działania jako pojęcia hierarchicznego, jako pojęcia różnicującego i jako pojęcia gatunkowego. Polski przymiotnik „kulturalny” konotuje hierarchizujące działanie kultury: to kultura, której można mieć więcej lub mniej, a „człowiek kulturalny”,

czyli posiadający dużo kultury i wysokie kompetencje w zakresie jej użytkowania i wytwarzania jest społecznie wartościowany wyżej od „niekulturalnego”, który kultury ma mało lub kompetencje jej użytkowania niskie. Hierarchizujące pojęcie kultury jest silnie działającym mechanizmem wykluczenia społecznego, w związku z czym konwencja UNESCO – biorąc pod uwagę uniwersalistyczne założenia polityki tej organizacji – nie może odnosić się do tak rozumianej kultury. Kultura w rozumieniu konwencji jest cechą gatunkową człowieka – dlatego została zestawiona w parze z naturą; przymiotnik od tak rozumianej kultury brzmi po polsku „kulturowy” i dziedzictwo nie jest kulturalne (bardziej lub mniej), lecz kulturowe.

Użycie przymiotnika „kulturalny” zamiast „kulturowy” w polskim tekście konwencji (a co za tym idzie, w większości tekstów prawniczych) wskazuje też jeszcze jedną ważną rzecz: nieobecność dyskursu antropologii w sferze publicznej oraz nierozzerwalnie z tym związany brak świadomości społecznej co do kompetencji, zakresu pola badawczego i metod tej dyscypliny akademickiej. Dziś, pomimo że już od przeszło ćwierć wieku specjalistyczne placówki szkolnictwa wyższego mają w nazwie dyscyplinę „antropologia kulturowa”<sup>5</sup>, a w związku z intelektualną modą na antropologizację dyskursu humanistyki „antropologię” można znaleźć w programach niemal wszystkich studiów humanistycznych i społecznych, sytuacja wcale nie wygląda lepiej, jeśli chodzi o podstawową lecz rzetelną wiedzę o tym, czym i jak dyscyplina zwana antropologią kulturową się zajmuje. Nie miejsce tu, by rozważać powody, dla których tak się dzieje – choć częściowo wróć to tego zagadnienia, omawiając polskie wymiary wdrożenia konwencji z 2003 roku – trzeba jednak zaznaczyć, że trzecie znaczenie pojęcia kultura: kultura w rozumieniu różnicującym to właśnie dziedzictwo (tak!) antropologii. Weszło ono do dyskursu publicznego dzięki amerykańskim relatywistom kulturowym: Franzowi Boasowi, Ruth Benedict, Margaret Mead. Chodziło o naukowy odwrót od ewolucjonistycznego szeregowania wszystkich ludów na świecie na jednej linii rozwoju, które pozwalało traktować egzotycznych „tubylców” jako „młodszych braci w rozwoju”, legitymizując w ten sposób ich kolonizację. Relatywizm kulturowy z pierwszej połowy XX wieku postulował traktowanie każdej społeczności jako odrębnej „kultury” i analizowanie tej kultury

w oparciu o jej wewnętrzne kategorie. Z perspektywy relatywizmu błędem było wartościowanie jednej kultury za pomocą kategorii powstałych na gruncie innej – stąd postrzeganie ludzkości jako zróżnicowanej kulturowo, lecz niehierarchicznej całości przypominającej mozaikę lub patchwork; przymiotnik od tak rozumianej kultury to także „kulturowy”.

Termin „dziedzictwo kulturowe”, odwołując się do koncepcji powstałych w dyskursie antropologii, sprawia, że kolejna dyscyplina naukowa zaczyna brać udział w kształtowaniu praktyk ochrony dziedzictwa i związanych z nimi dokumentów. Właśnie środowisko antropologów związanych z australijskim komitetem ICOMOS stało się inicjatorem Karty z Burra<sup>8</sup>, którą – obok dokumentów UNESCO przytoczonych w preambule konwencji z 2003 roku<sup>9</sup> – można uznać za jeden z ważniejszych dokumentów prekursorskich Konwencji w sprawie ochrony dziedzictwa niematerialnego i pierwszy krytycznie rewidujący pojęcie zabytku, miejsca zabytkowego oraz dziedzictwa, jaki powstał w łonie ICOMOS. Karta z Burra to wynik refleksji dokonanej z perspektywy odmiennej od perspektywy europejskich twórców Karty Weneckiej, a nawet euro-amerykańskiej perspektywy przyjętej w konwencji z 1972; refleksji, która doprowadziła do zakwestionowania uniwersalistycznego rozumienia dziedzictwa przyjętej w 1972 roku.

Jak pisze australijska badaczka Laurajane Smith w książce *Uses of Heritage*, „dyskurs dziedzictwa, który pojawił się pod koniec XIX wieku w Europie i osiągnął dominację w XXI (...) osadzony jest w konkretnych doświadczeniach społecznych Zachodu i zachodnich hierarchiach społecznych (...). Pochodzenie dominującego dyskursu dziedzictwa wiąże się z rozwojem dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu i nowoczesnego liberalizmu”<sup>10</sup>. Pojęcie zabytku, zdaniem Smith, także należy rozpatrywać w tym kontekście jako ucieleśnienie specyficznie europejskiej wizji świata, a konwencja z 1972 roku w niezamierzony sposób uniwersalizuje zachodnie wartości i systemy myślenia. „Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa jawi się więc jako proces, który uprawomocnia, chroni i nagłaśnia konkretne wartości i znaczenia kulturowe, które często odwołują się do europejskich i zachodnich doświadczeń narodowych i klasowych lub takie doświadczenia i narracje przedstawiają”<sup>11</sup>. Na etnocentryzm konwencji z 1972 roku wskazywał

też zresztą David Lowenthal pisząc o Europejczykach, którzy „uważają, że ich dziedzictwo do tego stopnia przewyższa wszystko inne, że po prostu *musi* mieć wartość światową”<sup>12</sup>. Nierównomierny rozkład wpisów na Liście światowego dziedzictwa wydaje się potwierdzać tezę Smith o niezamierzonej etnocentryczności kryteriów sformułowanych w 1972 roku jako uniwersalne.

Dokumenty UNESCO przytoczone w preambule konwencji z 2003 roku są wynikiem podobnego sposobu myślenia i stanowią podbudowę polityki wielokulturowości. Czyni to przede wszystkim Powszechna deklaracja UNESCO o różnorodności kulturowej z 2001 roku, która konstruuje pojęcie dziedzictwa ludzkości w kategoriach zróżnicowania kulturowego, w artykule 2 uznając pluralizm kulturowy za nierozdzielnie związany z demokracją. W ten sposób Konwencja w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z jednej strony stanowi reakcję na krytykę konwencji z 1972 roku, której zarzucano uniwersalizację zachodniego rozumienia pojęcia dziedzictwa, a z drugiej stawia sobie zatem za cel dowartościowanie tych rodzajów dziedzictwa, których konwencja z 1972 roku nie dostrzegła. Zdaniem Smith, „podobnie jak Karta Wenecka, Konwencja [z 1972 r.] w sposób niezamierzony ustanawia hierarchię zabytków. (...) Zabytki i zespoły budowli nie wymagają wyjaśnień, w oczywisty sposób posiadają uniwersalne znaczenie i są w pełnym tego słowa znaczeniu „kulturowe”. Natomiast w praktyce, przy dokonywaniu wpisów na Listę światowego dziedzictwa okazuje się, że „miejsca zabytkowe” to zwykle takie miejsca, które nie pasują do wielkich narracji zachodniego nacjonalizmu. Zwykle są to miejsca ważne dla takich społeczności, jak ludy rdzenne w kontekście postkolonialnym”<sup>13</sup>, natomiast konwencja z 2003 roku „podejmuje próbę dostrzeżenia i uznania nowych, niezachodnich sposobów rozumienia dziedzictwa”<sup>14</sup>. Równocześnie dowartościowuje ona tożsamości inne niż narodowa: „w obrębie narracji narodowej – pisze Smith – dyskurs dziedzictwa otwarcie propaguje doświadczenia i wartości elit społecznych. Powoduje to wyobcowanie całego szeregu innych doświadczeń społecznych i kulturowych; nieprzypadkowo więc zaliczane do obszaru dziedzictwa zjawiska krytykowane za pomijanie kobiet, nieuwzględnianie wielu różnych grup etnicznych i społeczności lokalnych, ludów rdzennych oraz dziejów robotników”<sup>15</sup>.

Konwencja z 2003 roku, na podobieństwo poprzedniczki, wprowadza zasadę inwentaryzacji i ustanawia Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości, widząc w niej narzędzie ochrony i promocji tych rodzajów dziedzictwa, których konwencja z 1972 roku nie ujmowała. Równocześnie jednak, będąc afirmacją myślenia wywodzącego się z relatywizmu kulturowego i orędowniczką wielokulturowości, zmienia radykalnie sposób oceny wartości kwalifikowanych na listę zjawisk. Miernikiem wartości konkretnego przejawu dziedzictwa nie będzie 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. W tej sytuacji radykalnie muszą zmienić się umiejętności eksperta, który nie dysponuje już wzorcem w postaci „uniwersalnej wartości”, lecz powinien rozumieć wiele różnych systemów wartości i oceniać zawsze w kategoriach społeczności wytwarzającej konkretny przejaw dziedzictwa; być specjalistą w zakresie ustalania wartości zgodnie z koherencyjną, a nie korespondencyjną teorią prawdy. Jednak będąc dokumentem światowym, czyli w założeniu uniwersalnym, konwencja nie może pozwolić sobie na całkowity relatywizm i w punkcie 1 artykułu 2 czyni następujące zastrzeżenie: „Dla celów niniejszej Konwencji, uwaga będzie skierowana wyłącznie na takie niematerialne dziedzictwo kulturowe, które jest zgodne z istniejącymi instrumentami międzynarodowymi w dziedzinie praw człowieka, jak również odpowiada wymogom wzajemnego poszanowania między wspólnotami, grupami, jednostkami, oraz zasadom zrównoważonego rozwoju”.

W ujęciu konwencji z 2003 roku bogactwem ludzkości budowanej jako wspólnota (cel polityczny UNESCO) staje się mnogość systemów wartości, których przejawy w postaci zjawisk dziedzictwa miałyby zostać zinwentaryzowane. Już w deklaracji z 2001 roku różnorodność kulturowa została uznana za czynnik rozwoju i wskazywano na jej powiązanie z prawami człowieka<sup>16</sup>, a konwencja z 2003 roku, odwołując się w preambule do poprzedzających ją dokumentów, podkreśla dodatkowo zrównoważenie tego rozwoju. Można by powiedzieć, że jeżeli konwencja z 1972 roku starała się zrealizować polityczny plan UNESCO w oparciu o właściwy nowoczesnemu myśleniu

Zachodu utopijny projekt uniwersalizmu, to konwencja z 2003 roku wprowadza do realizacji ponowoczesną utopię relatywizmu, nie rezygnując jednak z nowoczesnych narzędzi do jej realizacji.

## **Antropolog, etnograf, folklorysta, czyli o ludowości w kontekście konwencji UNESCO**

Karta z Burra ma – jak wskazywałam – genezę nie tylko nieeuropejską, ale nawet nie euro-atlantyczną, a dla jej powstania znacząca była antropologiczna perspektywa spojrzenia na kwestie dziedzictwa, która podkreślając kulturowe uwarunkowania sformułowań użytych w Karcie Weneckiej i konwencji z 1972 roku, odbiera im walor uniwersalności. Perspektywa antropologii wyrasta w znacznym stopniu z refleksji nad doświadczeniem kontaktu z obcością kulturową w wymiarze kolonialnym. Doświadczenie to opiera się na relacji centrum (metropolia) – peryferie (kolonia), w której obowiązuje system wartości centrum, wprowadzany na peryferiach z użyciem przemocy, nierzadko militarnej, a zawsze przemocy z użyciem symboli i systemów symbolicznych, od języka władzy poczynając. Dlatego też wielokulturowość afirmowana w konwencji z 2003 roku ma charakter emancypacyjny: podporządkowane, peryferyjne systemy wartości zyskują teoretycznie tę samą rangę, co dominujący dotąd system wartości kolonizatorów. W zdecentralizowanym świecie Europa staje się taką samą prowincją<sup>15</sup> jak pozostałe części świata, a perspektywa indyjska, japońska albo australijska liczy się tak samo jak europejska albo amerykańska.

Równocześnie jednak pierwszy z poprzedzających konwencję dokumentów UNESCO wymienionych w jej preambule to wydane w 1989 roku Zalecenia w sprawie ochrony kultury tradycyjnej i folkloru<sup>17</sup>, co wskazuje, że emancypacja dotyczyć ma nie tylko relacji podporządkowania w układzie kolonia-metropolia, lecz także właściwych samej metropolii relacji podporządkowania opartych na hierarchii społecznej i różnicach etnicznych. Przywołanie zaleceń z 1989 roku w preambule do konwencji wskazuje, że „folklor i kultura tradycyjna” traktowane są jako przejawy zróżnicowania kulturowego. To zaś z kolei wskazuje, że w kształtowaniu znaczeń dokumentu UNESCO bierze udział dyskurs akademickich

dyscyplin zajmujących się badaniem „folkloru i kultury tradycyjnej”, w polskiej tradycji językowej określanych mianem ludoznawstwa, etnografii/etnologii i folklorystyki. Wszystkie te nazwy pochodzą od słów oznaczających „lud” (grecki *ethnos*, angielski *folk*, niemiecki *Volk*), problem jednak polega na tym, że „lud” ma tak znaczenie etniczne, jak i społeczne, co znaczy, że słowo to może oznaczać grupy odmiennego pochodzenia etnicznego, często prowadzące inny tryb życia niż grupa dominująca w danym państwie narodowym (np. ludy rdzenne Ameryki czy Australii), ale i mieć znaczenie klasowe (lud wiejski, lud pracujący). W sytuacji polskiej, historycznie rzecz biorąc, hierarchia społeczna nakładała się często na etniczną (lud wiejski był innego pochodzenia etnicznego od klasy panów), a w związku z tym pojęcie „lud” w kontekście polskich nauk społecznych wymaga szczególnej uwagi, także ze względu na jego wielopoziomowe uwikłania w nowoczesne ideologie. Podobnie jak w wypadku niemieckiego *Volk* i *Volkskunde* (oraz ich odpowiedników w innych krajach Europy północnej, środkowej i południowo-wschodniej) jest to uwikłanie w ideologię narodową i wynalezioną tradycję nowoczesnego narodu, dodatkowo podrasowane w Polsce narodową wersją realnego socjalizmu i retoryką sojuszu robotniczo-chłopskiego.

W polskiej etnologii pojawiły się głosy analizujące krytycznie „lud ludoznawców”<sup>18</sup> oraz mechanizmy konstruowania przedmiotu badań ludoznawczych w XIX wieku w obrębie dyskursu szlachecko-inteligenckiego. „Lud” jest Obcym tego dyskursu na podobnych zasadach, jak w dyskursie dziewiętnastowiecznej antropologii Obcym jest kolonialny podporządkowany. Jednak pojęcie „ludu” i „ludowości” wymaga jeszcze wielu badań krytycznych – przede wszystkim, jeśli chodzi o jego absolutnie kluczową, instrumentalną rolę w konstrukcji polskiej ideologii narodowej w XIX wieku, kiedy priorytetem było zneutralizowanie fundamentalnego konfliktu społecznego między szlachtą i chłopami. Przemiana „gminu”, „chłopów”, „pospólstwa” w „polski lud” miała dokonać „cudu”, który wieszczył Krasieński w *Psalmie Miłości*. „Lud” trzeba też zatem poddać refleksji jako utopię szlachecko-inteligenckiej ideologii narodowej i krytycznie prześledzić wpływ ideologicznych determinant tego terminu w dyskursie ludoznawstwa, folklorystyki, etnomuzykologii i innych dyscyplin<sup>18</sup>.

Tymczasem „dyskurs ludoznawczy” jest uparcie i bezkrytycznie podtrzymywany przez państwowe instytucje kultury, na czele z Muzeum Historii Polski, które w 2012 roku zorganizowało na Zamku Królewskim wystawę „Pod wspólnym niebem”, rzekomo o różnorodności i wielokulturowości Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Jednak – pomimo że mamy do czynienia z państwem stanowym – różnorodność i wielokulturowość została na wystawie całkowicie pozbawiona wymiaru społecznego. Mamy różne religie i różne etnosy. Całkiem nie mamy podziału stanowego na panów i chamów, który tak pracowicie starał się podtrzymywać autor *Liber Chamorum*. Na wystawie nie było mowy o sarmatyzmie, który posługiwał się etnicznym rodowodem dla legitymizacji różnic społecznych, a relacja między religią czy wyznaniem a pozycją społeczną i przynależnością etniczną pozostała dla twórców wystawy najwyraźniej tematem zapoznanym. Dowiedzieć się można było natomiast, że w szeregi polskiej szlachty ochoczo wstępowali rozmaici cudzoziemcy, od litewskich Radziwiłłów po niemieckich Denhofów, o różnych Szkotach i Holendrach nie wspominając. Indygenat został potraktowany jako wybór tożsamości etniczno-kulturowej (oczywisty anachronizm – tożsamość jako wybór to koncept późnonowoczesny), a nie społecznej. Chłopów na wystawie nie było. Najwyraźniej nie mieszkali „pod wspólnym niebem Rzeczypospolitej”. A poważnie mówiąc – w oczach twórców wystawy po prostu nie mieli kultury, którą można by w tej „kulturowej mozaice Rzeczypospolitej Obojga Narodów” pokazać. Ponadto w zmitologizowanej w ten sposób wizji nie ma miejsca na konflikty – dlatego właśnie nie ma w nim chłopów. Taka wizja historii Polski oddaje lud ludoznawcom i folklorystom.

Ludoznawca zaś przychodzi historykowi z pomocą, odbierając chłopom historyczność poprzez uczynienie z nich ludu, który osadza w *etnograficznym czasie teraźniejszym*, podobnie jak czynili to antropolodzy z państw kolonialnych, konstruując przedmiot własnych badań<sup>19</sup>. Lud ludoznawców jest ludem bez historii, nienowoczesnym i bliskim naturze. Dysponuje za to bogatą ustną tradycją – w ten sposób wpisuje się w istotną strukturę władzy zawartą w dyskursie nowoczesności: opozycję między historią a tradycją – ale to już nieco inny wątek. Jaki związek ma wystawa Muzeum Historii Polski z Konwencją UNESCO

w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego? Otóż taki, że utwierdzając spetryfikowane stereotypy polskiej mitologii narodowej, które w wymiarze społecznym podtrzymują podział na panów i chamoń, sprawia, że współcześni Polacy wstydzają się chamskiego rodowodu poszukują genealogii w szlacheckim dworze i są wydziedziczeni społecznie, bo w charakterze własnego dziedzictwa mają do wyboru albo **zmitologizowaną wizję historii z perspektywy pana** (pokazaną na wystawie), albo **lud ludoznawców i folklorystów, czyli też perspektywę pana**. Dlaczego na wsi nikt – poza artystami ludowymi – nie lubi sztuki ludowej? Z podobnego powodu: została ona zaangażowana w konstruowanie „ludowości narodowej”, czyli dyskurs miejsko-inteligencki, a do tego – jako sztuka – uwikłana w mechanizm tworzenia dystynkcji społecznej w oparciu o sąd smaku. Nie liczone są ani z gustami wsi (w końcu etnograf, który skończył uniwersytet, wie lepiej od nieuczonego chłopca ze wsi, co jest ludowe), ani z jej potrzebami gospodarczymi, a „lud ludoznawców i folklorystów” niewiele miał wspólnego z rzeczywistością społeczno-gospodarko-kulturową wsi. Drugim wymiarem takiej ludowości był jej walor handlowy, a koncepcja sfolkloryzowanej ludowości, którą można sprzedać w mieście i za granicą, to koncept wcześniejszy niż Cepelia, sięgający międzywojennej polityki popierania przemysłu ludowego prowadzonej przez polski rząd<sup>20</sup>. Folklor, czyli ludowość sprowadzona do wymiaru estetycznego, to język, jakim na skutek kilkupokoleniowej przemocy symbolicznej nowoczesnego państwa narodowego mieszkańcy wsi nauczyli się mówić o sobie jako o ludzie. Był on w PRL popierany instytucjonalnie, więc mieszkańcy wsi na folklorystyce zyskiwali; obecnie jest popierany przez mechanizmy rynku turystycznego i rynku dóbr kultury. Sfolkloryzowana ludowość pozwala zapanować nad żywiołem odmienności i różnicowania: zarówno jako narzędzie polityki wieloetnicznych państw totalitarnych (ZSRR), jak i jako towar na półkach globalnego supermarketu kultury.

## Konwencja a sprawa polska

Jak przy tak skomplikowanych uwikłaniach „ludowości” czynić użytek z Priorytetu 3 Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego nazwanego „Kultura ludowa”? I czy można wykorzystywać kategorię ludowości

w definiowaniu desygnatów terminu „niematerialne dziedzictwo kulturowe” na użytek polityki krajowej, co dla wdrożenia konwencji ma kluczowe znaczenie<sup>21</sup>. Dyskusje toczone się w środowisku etnologów i antropologów kultury mają z perspektywy konwencji znaczenie nie tylko dlatego, że dziedziny te brały i biorą udział w kształtowaniu znaczeń zastosowanych w konwencji pojęć, lecz także z tego powodu, że Polskie Towarzystwo Ludoznawcze jest jedyną polską organizacją pozarządową pełniącą funkcję eksperta przy Międzynarodowym Komitecie UNESCO. Niezmiernie istotne jest zatem, by do świadomości społecznej oraz debaty publicznej przeniknęły treści dyskursu antropologicznego wokół ludowości; ważne jest też ustalenie wspólnego języka, który przy tłumaczeniu międzynarodowych dokumentów dotyczących kultury, w tym samego tekstu konwencji, uwzględniałby dyskurs polskiej antropologii i funkcjonujące w nim terminy – a to z tego prostego powodu, że na arenie międzynarodowej w powstaniu tych dokumentów biorą udział właśnie antropologowie i etnologowie, którzy wprowadzają do nich terminy w rozumieniu własnej dyscypliny. Zwracałam już uwagę na kwestię przymiotnika urabianego od słowa „kultura” – zamieszczony na stronie NID przekład konwencji mówi już o „niematerialnym dziedzictwie kulturowym”. Jednak, jak słusznie zwróciła uwagę Anna Weronika Brzezińska<sup>22</sup>, tłumaczenie angielskiego *community* na „wspólnota” w artykule 11 i 15 jest niezręczne i nie odpowiada jego znaczeniu w tekstach antropologicznych, w których przekładane jest ono jako „społeczność”, czasem z dookreśleniem „lokalna”. W tekście konwencji jest to o tyle ważne, że termin „społeczność” ma w naukach społecznych charakter techniczny, a wspólnota nie.

Oczywiście „ludowość” nie może i nie powinna być jedynym, ani nawet najważniejszym kluczem do uznania zjawiska za przedmiot ochrony przewidzianej konwencją i wpisu na listę. Jak pisze estońska etnologka Kristin Kuutma, członkini międzyrządowego Komitetu UNESCO do spraw Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego i przewodnicząca estońskiej Komisji UNESCO, „w ciągu ostatnich dziesięciu lat nastąpiła zmiana pojęciowa, która uprawomocniła określanie przejawów kultury i praktyk kulturowych (jak sztuka opowiadania, rzemiosło, obrzędy itd.) terminem „niematerialne”. Chodzi o to, by przyjmując uniwersalną perspektywę uniknąć wykluczeń i nie

czynić odniesień do niższej pozycji w hierarchii społecznej, które porzmiewają w takich kategoriach, jak „folklor”, „tradycyjny”, „kultura popularna” czy „kultura ludowa”. Z perspektywy globalnej polityki kulturalnej terminy te są zbyt wąskie lub mają charakter preskryptywny<sup>23</sup>. Społeczności i grupy wykluczone z dominującego dyskursu dziedzictwa czy też słabo w nim obecne obejmują w Polsce mniejszości etniczne różnego pochodzenia i o różnym stopniu zasiedzenia i integracji, a także mniejszości religijne, niektóre grupy zawodowe albo subkultury miejskie, nie mówiąc o elementach kultury wiejskiej, które nie weszły do kanonu „tradycyjnej kultury ludowej”. Z perspektywy konwencji znaczących jest kilka kluczowych elementów: tożsamościowe znaczenie danej praktyki kulturowej, jej żywotność i tradycyjny charakter. Rola eksperta pomagającego depozytariuszom dziedzictwa w przygotowywaniu wniosku polega na dokładnym zapoznaniu się z systemem wartości i znaczeń, jakie konkretne działanie ma dla praktykujących, ocenie jego żywotności i potencjalnego zainteresowania członków społeczności dalszym praktykowaniem oraz jego istotności z perspektywy tożsamości grupy. Jednocześnie trzeba pamiętać, że wobec braku kryteriów uznanych za uniwersalne, konflikty wokół dziedzictwa stają się bardziej widoczne. „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”<sup>24</sup>.

Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która ma dowartościowywać zjawiska nie objęte konwencją z 1972 roku i leżące poza dominującym dyskursem dziedzictwa, wymaga odmiennych strategii ochrony. Przede wszystkim, ponieważ przedmiotem ochrony jest specyficzne *działanie* człowieka (praktyki kulturowe, takie jak widowiska, zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne, wiedza, umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym), a nie materialny skutek tego działania, nie można mówić tutaj o **ochronie przez konserwację**, która jest podstawową strategią w wypadku obiektów wpisanych na Listę światowego dziedzictwa. Podstawową strategią ochrony dziedzictwa niematerialnego jest **edukacja**, dzięki której zasady i umiejętności działania stają się przedmiotem przekazu międzypokoleniowego. Czyli nie chodzi o to, by ochroną objąć treści zapisane czy

w inny sposób zadokumentowane przez antropologa lub folklorystę, lecz by zapewnić ich dalszy przekaz w społeczności, która je wytworzyła. Konwencja nie tyle ma służyć tworzeniu zielnika, co zebraniu zdjęć i opisów roślin *in situ* po to, by opracować ich ochronę w ich własnym habitacie; ma być wsparciem dla ekosystemu. Zatem zadaniem instytucji i osób zajmujących się ochroną dziedzictwa niematerialnego jest przede wszystkim **stworzenie warunków do dalszego rozwoju** praktyki kulturowej, która została objęta ochroną. Przedmiotem ochrony są żywe praktyki kulturowe, a nie rekonstrukcja praktyk historycznych. Oparta na edukacji ochrona obejmuje też popularyzację, która może sprawić, że krąg depozytariuszy danej praktyki – na przykład rzemieślniczej czy wykonawczej – poszerzy się, wykraczając poza społeczność, w której ją pierwotnie praktykowano. Z drugiej strony sama praktyka – jak ciągle żywa i stale uprawiana – będzie się w sposób nieunikniony wzbogacać i zmieniać: w tej sytuacji kluczowa jest **ciągłość tradycyjnego systemu przekazu międzypokoleniowego**. Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa ludzkości jest pomyślana jako narzędzie ochrony, które ma mobilizować do rozpoznawania „ekosystemów kulturowych”, gdzie taki przekaz funkcjonuje i jest znaczący z perspektywy tożsamości grupy lub jednostki (na przykład rzemieślnika), stanowiąc jej dziedzictwo. Zmiana, jaka zaszła w rozumieniu dziedzictwa, polega na tym, jak napisała amerykańska antropolożka Barbara Kirshenblatt-Gimblett, że „obejmuje ono nie tylko arcydzieła, ale też samych mistrzów” – to właśnie jest „dziedzictwo niematerialne”<sup>25</sup>. Inwentarz – lista – jako narzędzie ochrony, a nie tylko dokumentacji, ma sens jedynie wówczas, gdy potrafimy zaprojektować działania wspierające kontynuację konkretnych praktyk kulturowych w ich własnym środowisku, obejmując nim zarówno działania, jak i działających ludzi. ■

---

**Dr Ewa Klekot**, antropolożka i tłumaczka, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego i wykładowca antropologii w School of Form w Poznaniu. Zajmuje się antropologią sztuki, a zwłaszcza zagadnieniami społecznie różnicującego potencjału sztuki (kicz), społecznym konstruowaniem sztuki ludowej i prymitywnej, zabytków dziedzictwa oraz materialnością rzeczy uznawanych za sztukę. Publikowała ostatnio w „Kontekstach”, „Etnografii Nowej”, „Ethnologie Française”, „International Journal of Heritage Studies”; autorka licznych tłumaczeń prac z zakresu antropologii, nauk społecznych i historii kultury.



## Przypisy

- 1 W polskim tłumaczeniu tytuł brzmi: *Krucjata dziedzictwa i łupy wzięte na historii*.
- 2 D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge 1998, s. 107.
- 3 Tamże, s. 119.
- 4 Tamże, s. 122 i 128.
- 5 A. Kowalski, *When Cultural Capitalization Became Global Practice: The 1972 World Heritage Convention*, [w:] N. Bandelj, F. Wherry (red.), *The Cultural Wealth of Nations*, Stanford 2011, s. 73-89.
- 6 Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2012, s. 89-163.
- 7 Instytuty Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, UJ, UŁ, UŚ i UW oraz katedry o takiej samej nazwie na wielu innych uniwersytetach.
- 8 Przyjętej już w 1979 roku, lecz zrewidowanej i poprawionej w 1999.
- 9 Są to: Zalecenia UNESCO dotyczące ochrony kultury tradycyjnej i folkloru z 1989 roku (tłumaczenie tytułu tego dokumentu w polskim przekładzie tekstu konwencji dostępnym na stronie NID jako „dotyczące kultury tradycyjnej i ludowej”, jest dyskusyjne, o czym za chwilę), Powszechna deklaracja UNESCO o różnorodności kulturowej z 2001 roku oraz Deklaracja Stambulska z 2002 roku.
- 10 L. Smith, *Uses of Heritage*, Londyn i Nowy Jork 2006, s. 16, 17.
- 11 Tamże, s. 113.
- 12 D. Lowenthal, jw., s. 239.
- 13 L. Smith, jw., s. 96-97.
- 14 Tamże, s. 28.
- 15 Tamże, s. 30.
- 16 A. Przyborowska-Klimczak, *Miedzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Problemy Współczesnego Prawa Miedzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2005, t. 3, s. 8.
- 17 D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy*, Poznań 2011.
- 18 Tytuł angielskiej wersji dokumentu brzmi: Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore.
- 19 Por. S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, [w:] W. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa 1994, s. 78-101 oraz Z. Libera, *Lud ludoznawców: Kilka rysów do opisanego fizjonomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, [w:] A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań 1995, s. 137-152.
- 20 Krytyczna refleksja nad ludowością toczy się w etnologii polskiej od lat 80. XX wieku i biegnie w różnych kierunkach. Na przełomie lat 70. i 80. w polskiej etnografii / ludoznawstwie / etnologii / antropologii kultury doszły do głosu nowe perspektywy teoretyczne, które pociągnęły za sobą głęboką refleksję nad przedmiotem dyscypliny. Doszło wówczas do zrewidowania pojęcia „**ludowości**”, którą zaczęto rozumieć **jako stan umysłu**, a nie przymioty konkretnej grupy społecznej zwanej „ludem”, czy „ludem wiejskim”. Powstały wówczas takie terminy jak „myślenie typu ludowego” i „kultura typu ludowego” (Czesław Robotycki, Ludwik Stomma, później Joanna Tokarska-Bakir), których twórcy odwoływali się do rozumienia „ludowości” przez Stanisława Bystronia. „Ludowość” w tym kontekście mogła oznaczać wszystko, co nie jest nowoczesnym myśleniem racjonalno-empirycznym. W 1991 roku czasopismo patronackie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (istniejącego od 1895 r.), które – podobnie jak stowarzyszenie, zachowuje nadal archaicznie brzmiącą nazwę „Lud” – zaprezentowało opinie badaczy związanych z różnymi środowiskami; wówczas Aleksander Jackowski zwrócił uwagę, że **historia pojęcia „kultura ludowa” jest historią inteligencji**, która na wieś patrzyła. W tym duchu Ewa Korulska analizowała literackie przedstawienia ludu, starając się je powiązać także z dyskursem ludoznawczym; a wspomniany wcześniej Stanisław Węglarz wskazał na konieczność pogłębionej refleksji nad kwestią konstruowania ludu jako obcego i konsekwencjami ideologii ludoznawczej; Michał Buchowski odnosił się do kwestii dyskursywnego konstruowania przedmiotu badań etnologa oraz związanych z tym relacji władzy. W środowisku polskich folklorystów i kulturoznawców także pojawiły się bardzo cenne głosy krytyczne, przede wszystkim Piotra Kowalskiego i Rocha Sulimy, którzy starali się osadzić **ludowość w kontekście kultury współczesnej**, śledząc wzajemne relacje ludowości i popkultury. W maju 2013 roku na UW odbyła się z inicjatywy nestorki polskiej etnologii, profesor Zofii Sokolewicz, dyskusja okrągłego stołu poświęcona pojęciu ludowości we współczesnej praktyce badawczej, niemniej krytyczna dyskusja o ludowości w środowisku folklorystów, etnografów, etnologów, antropologów kultury i socjologów cały czas trwa.
- 21 Por. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nowy Jork 2003.
- 22 P. Korduba, *Ludowość na sprzedaż*, Warszawa 2013, s. 29-127.
- 23 A. Przyborowska-Klimczak, jw., s. 10.
- 24 A.W. Brzezińska, *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku*, „Nauka” 2013, nr 1, s. 115.
- 25 K. Kuutma, *Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes*, [w:] R. Bendix, A. Eggert i A. Peselmann (red.), *Heritage Regimes and the State*, Getynga 2012, s. 24.
- 26 Tamże, s. 27.
- 27 B. Kirshenblatt-Gimblett, *Intangible Heritage as Metacultural Production*, „Museum International” 2004, t. 56, nr 1-2, s. 53.

## Bibliografia

- Bauman Z., *Kultura jako praxis*, Warszawa 2012.
- Brzezińska A.W., *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku*, „Nauka” 2013, nr 1, s. 109-128.
- Chakrabarty D., *Prowincjonalizacja Europy*, Poznań 2011.
- Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nowy Jork 2003.
- Kirshenblatt-Gimblett B., *Intangible Heritage as Metacultural Production*, „Museum International” 2004, t. 56, nr 1-2, s. 52-64.

Korduba P., *Ludowość na sprzedaż*, Warszawa 2013.

Kowalski A., *When Cultural Capitalization Became Global Practice: The 1972 World Heritage Convention*, [w:] Bandelj N. i Wherry F. (red.), *The Cultural Wealth of Nations*, Stanford 2011, s. 73-89.

Kuutma K., *Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes*, [w:] Bendix R., Eggert A. i Peselmann A. (red.), *Heritage Regimes and the State*, Getynga 2012, s. 22-36.

Libera Z., *Lud ludoznawców: Kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, [w:] Posern-Zieliński A. (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań 1995, s. 137-152.

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

Przyborowska-Klimczak A., *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego*, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2005, t. 3, s. 5-21.

Smith L., *Uses of Heritage*, Londyn i Nowy Jork 2006.

Węglarz S., *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, [w:] Burszta W., Damrosz J. (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa 1994, s. 78-101.

## Summary

### Convention on Safeguarding of Intangible Heritage: an archaeology of notions

The Convention on Safeguarding of Intangible Heritage arises from the need of including in the discourse on heritage the non-western ways of living the past. We could say that if the Convention from 1972 was aimed at realizing the UNESCO political agenda on the ground of the Western modern utopian project of universalism, the Convention of 2003 puts in motion the post-modern utopia of relativism, yet without renouncing the modern tools with which to realize it. According to the 2003 Convention, it is the multiplicity of value systems, and the heritage as their expressions put in the inventory, that become the assets of humanity construed as a community (UNESCO's political objective). The multicultural character of heritage affirmed in the Convention from 2003 has an emancipatory meaning: the subaltern, peripheral value systems are given, at least in theory, the same position as the so far dominating value system of the colonizers. In a decentralized world Europe becomes a province in the same way as the rest of the world, and the Indian, Japanese or Australian perspective is equally valid as the European or American.

However, the Convention on Safeguarding of Intangible Heritage, which is supposed to enhance the status of phenomena not included in the 1972 Convention, located outside the authorized heritage discourse, requires different safeguarding strategies. First, as it is a human activity that gets protection, and not at all, or to the less extend the material result of this

activity, what is not valid here is the safeguarding by conservation, which is the basic strategy in the case of the objects inscribed in the World Heritage List. The crucial strategy in safeguarding of intangible heritage is education which includes the skills and rules into intergenerational transmission. The institutions and persons involved in safeguarding of intangible heritage are first and foremost required to provide suitable conditions for the future development of a cultural practice declared heritage. What is safeguarded are the living cultural traditions, and not their historical reconstructions. The safeguarding based on education can also result in broadening the group of depositaries of a practice which will become being practiced outside of its community of origin. On the other hand, a living practice will evolve and change, and of crucial importance is then the continuity of traditional system of intergenerational transmission.

The article addresses several questions related to implementation of the 2003 Convention in Polish cultural context. Some heritage-related notions involved in discursive practices within the field of humanities and social sciences in Polish academic tradition are discussed, and history-related production of hierarchies within the field in Polish academia pointed at in the context of the heritage of local subalterns (peasants) and minorities. The social impact of these practices is exposed, as they have influenced both the translation of international documents and their reception, as well as the safeguarding practices. The local developments are contextualized within the international conservation and heritage studies discourse.