

KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM

Pojęcia, metody, teorie i perspektywy

KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM

Pojęcia, metody, teorie i perspektywy

Redakcja naukowa

Monika Stobiecka



Redaktor naukowa
Monika Stobiecka

Recenzenci
Michał Pawleta
Anna Izabella Zalewska

Redaktor prowadząca
Małgorzata Przybyszewska

Redakcja, korekta
Aleksandra Zych

Indeksy
Monika Stobiecka, Aleksandra Zych

Projekt okładki i stron tytułowych
Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce
Booblum/iStock

Studio DTP
Beata Stełęgowska

Publikacja dofinansowana ze środków IDUB (Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza) Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2023

Monika Stobiecka ORCID 0000-0003-3774-6159, Wydział „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-5855-2 (druk) ISBN 978-83-235-5863-7 (pdf online)
ISBN 978-83-235-5871-2 (e-pub) ISBN 978-83-235-5879-8 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2023

Druk i oprawa

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA	7
Monika Stobiecka	
WPROWADZENIE. KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM: MIĘDZY TEORIAŁ A PRAKTYKĄ	11

CZĘŚĆ I KLUCZOWE POJĘCIA

1. Rodney Harrison	
CZYM JEST DZIEDZICTWO?, przeł. Anna Brzostowska	37
2. Laurajane Smith	
DZIEDZICTWO JAKO PROCES KULTUROWY, przeł. Ewa Klekot	78
3. Rodney Harrison	
PRZEKROCZYĆ PODZIAŁ NA DZIEDZICTWO „NATURALNE” I „KULTURALNE”: KU ONTOLOGICZNEJ POLITYCE DZIEDZICTWA W EPOCE ANTROPOCENU, przeł. Ewa Klekot	149

CZĘŚĆ II METODY I PODEJŚCIA

4. Colin Sterling	
DZIEDZICTWO JAKO KRYTYCZNA METODA ANTROPOCENU, przeł. Adam Ostolski	177
5. Caitlin DeSilvey	
RUDERALNE DZIEDZICTWO, przeł. Adam Ostolski	209
6. Alice Gorman	
KRAJOBRAZ KULTUROWY W KOSMOSIE, przeł. Adam Ostolski	224

7. Denis Byrne

- BOSKIE ZNACZENIA. MATERIALNE DZIEDZICTWO RELIGIJNE W AZJI
W UJĘCIU POSTSEKULARNYM, przeł. Adam Ostolski 251

CZĘŚĆ III**TEORIE I PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ**

8. Póra Pétursdóttir

- PRZEWIDYWANE PRZYSZŁOŚCI? MATERIAŁ DRYFUJĄCY JAKO DZIEDZICTWO:
SPOSOBY POZNAWANIA, przeł. Ewa Klekot 285

9. Trinidad Rico

- ODZYSKUJĄC POKATASTROFALNE NARRACJE O STRACIE W INDONEZJI,
przeł. Anna Brzostowska 313

10. Cornelius Holtorf

- PRZYJMUJĄC ZMIANY: JAK DZIEDZICTWO KULTUROWE ZWIĘKSZA
REZYLIENCJĘ KULTUROWĄ, przeł. Anna Brzostowska 330

Monika Stobiecka

- POSŁOWIE. HERITOLOGIA I (KRYTYCZNE) STUDIA NAD DZIEDZICTWEM
W POLSCE 349

NOTA REDAKCYJNA 363

NOTY BIOGRAFICZNE 365

BIBLIOGRAFIA 368

INDEKS NAZWISK 411

INDEKS POJĘĆ 416

ROZDZIAŁ 3

PRZEKROCZYĆ PODZIAŁ NA DZIEDZICTWO „NATURALNE” I „KULTURALNE”¹: KU ONTOLOGICZNEJ POLITYCE DZIEDZICTWA W EPOCE ANTROPOCENU

RODNEY HARRISON

WPROWADZENIE

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci wiele kwestii, które wcześniej uważaliśmy za „oczywiste” w stosunku do dziedzictwa, uległo fundamentalnym zmianom. Niegdyś wyobrażaliśmy sobie, że idea dziedzictwa ma uniwersalny charakter, podobnie jak najbardziej adekwatne sposoby jego traktowania, ujęte w rozmaitych „zachodnich” dokumentach, kartach i konwencjach – jednak koncepcja dziedzictwa jako jednorodnego zjawiska, co do którego panuje powszechna jednomyślność, legła w gruzach pod wpływem wielu różnych wyzwań. Podobnie zakwestionowana została idea dziedzictwa naturalnego i kulturalnego jako dwóch odrębnych dziedzin, reprezentujących różne formy wartości, która stanowi ucieleśnienie kartezyjańskiego dualizmu, podkreślającego dychotomiczne podziały na naturę i kulturę, ciało i umysł, praktykę i myśl, materialne i niematerialne.

Wątpliwości i wyzwania dla idei dziedzictwa miały różne źródła i do kwestionujących ją wniosków dochodziliśmy rozmaitymi drogami. Moje

¹ Termin „dziedzictwo kulturalne” jest stosowany zgodnie z polskim tłumaczeniem tekstu Konwencji UNESCO w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego i pojawia się wszędzie tam, gdzie mowa jest o usankcjonowanym w tej konwencji dwoistym charakterze dziedzictwa; w innych wypadkach zastosowano przekład „dziedzictwo kulturowe” (przyp. tłum.).

własne przemyślenia wynikają z dwudziestoletnich kontaktów z australijskimi społecznościami rdzennymi, z którymi współpracowałem przy wielu różnych projektach dotyczących dziedzictwa naturalnego i kulturalnego, coraz wyraźniej uświadamiających mi złożoność powiązań między tymi dwiema kategoriami, całkowicie odrębnymi z biurokratycznego punktu widzenia. Szczegółowo opisałem tę drogę w książce *Heritage. Critical Approaches* (Dziedzictwo. Podejścia krytyczne)², w której wskazuję na przykład, w jaki sposób projekty z zakresu „dziedzictwa naturalnego” dotyczące wykorzystania zasobów środowiskowych przez australijskie społeczności rdzenne dotyczą również kwestii natury gospodarczej, społecznej, kulturalnej i naukowej. Jeżeli ktoś uważa się za krewniaka orla australijskiego, to podejście do tych ptaków przestaje być związane jedynie z bioróżnorodnością i jej wartościami, a zaczyna dotyczyć wartości, które zgodnie z funkcjonującymi klasyfikacjami dziedzictwa określilibyśmy jako „społeczne” czy „duchowe”. Odwołując się do badań Debory Bird Rose³, Eduarda Viveirosa de Castro⁴ i innych⁵, zaproponowałem rozumienie dziedzictwa w kategoriach „ontologii łączności” (*connectivity ontologies*), czyli sposobów stawania się, splatających życie z miejscem tak, by istoty żywe powiązane w czasie dzięki ciągłości pokoleń wspólnie sprawiały, że przeszłość nadal żyje w teraźniejszości i będzie żyć w przyszłości. Wychodząc od takiego alternatywnego ujęcia dziedzictwa, proponuję, żeby zamiast podejścia konstrukcjonistycznego, stosowanego przez niektórych badaczy odrzucających koncepcję imma-

² Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013 [zob. rozdział 1 w tym tomie – przyp. red.].

³ Np. Deborah Bird Rose, *On history, trees and ethical proximity*, „Postcolonial Studies” 2008, 11(2), s. 157–167; też, *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2011.

⁴ Np. Eduardo Viveiros de Castro, *The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies*, „Common Knowledge” 2004, 10(3), s. 463–485.

⁵ Np. Deborah Bird Rose i Libby Robin, *The ecological humanities in action: an invitation*, „Australian Humanities Review” 2004, 31–32, <http://australianhumanitiesreview.org/2004/04/01/the-ecological-humanities-in-action-an-invitation/> (dostęp: 10.11.2022).

nentnych i uniwersalnych wartości dziedzictwa⁶, przyjąć perspektywę, zgodnie z którą dziedzictwo miałyby charakter dialogiczny, interaktywny i oparty na współpracy; byłoby procesem materialno-dyskursywnym, w którym przeszłość i przyszłość rodzą się z dialogu i spotkania wielu ucieleśnionych podmiotów współdziałających w terażniejszości i z terażniejszością.

Chodzi mi o to, by zastanowić się, do jakiego stopnia odmienne sposoby wytwarzania dziedzictwa stanowią potencjalnie perspektywę, z której będzie można na nowo rozważyć założenia istniejących, dominujących (tak zwanych nowoczesnych czy zachodnich) modeli dziedzictwa, dotyczące jego uniwersalności i homogeniczności. W perspektywizm ontologiczny, tak jak go rozumiem, wpisane jest uznanie *pluralizmu* ontologii. Starając się wyjść poza dominującą dychotomię „zachodnich” i „niezachodnich” form praktykowania dziedzictwa, a zarazem poważnie traktując wiele różnych działań w jego obrębie, w założeniu mających służyć zachowaniu i konserwacji obiektów, miejsc oraz praktyk „z przeszłości, w terażniejszości, dla przyszłości”, chciałbym skupić się na realnym potencjale *splatania* przyszłości⁷, który

⁶ Np. Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006. Jednak zob. Brit Solli i in., *Some reflections on heritage and archaeology in the Anthropocene*, „Norwegian Archaeological Review” 2011, 44(1), s. 40–88.

⁷ Za pomocą polskiego terminu „*splatanie* przyszłości” starałam się oddać metaforykę wyrażenia *future-assembling*, które dosłownie oznacza „składanie przyszłości z części”, „montowanie jej z elementów składowych”, a zarazem „łączenie części w większą całość”, „gromadzenie, zbieranie w większą całość” – rzeczownik *assembly* to po angielsku „zgromadzenie”. Niestety polskie „składanie przyszłości” jest bardzo wieloznaczne i może się kojarzyć ze składaniem jako zwijaniem i zamykaniem, co zupełnie zmieniałoby sens wyrażenia; podobnie niezadowolające, choć z innych powodów, są „montowanie przyszłości” i „gromadzenie przyszłości”. Ponieważ chodzi o wyrażenie, które pojawia się w tekście wielokrotnie, niewskazane było tłumaczenie omowne, więc zdecydowałam się na tłumaczenie metafory na metaforę: zbieranie wielu elementów i łączenie ich ze sobą w całość zdecydowałam się oddać jako „*splatanie*”. Nawiązuję tutaj także do skojarzenia z pracami Brunona Latoura, które w anglojęzycznym dyskursie nauk społecznych posiada słowo *assembling*, a które autorzy polskiego tłumaczenia jego książki *Re-Assembling the Social* oddali właśnie jako *Splatając na nowo to, co społeczne* (przyp. tłum.).

mają różne sposoby praktykowania dziedzictwa, uznając równocześnie heterogeniczność tych zróżnicowanych praktyk oraz ich wewnętrzną niejednorodność, ponieważ podważają one i komplikują proste dychotomie⁸. Chodzi mi o uchwycenie obszarów potencjalnie wspólnych dla różnych trybów wytwarzania dziedzictwa, a nie o kwestionowanie rozmaitych sposobów konstruowania odmiennych przeszłości i podobnie odmiennych przyszłości. Wiele inspirujących koncepcji, w tym sprawczy realizm (*agential realism*) Karen Barad⁹, pojęcie *dispositif* Michela Foucaulta¹⁰, deleuzjańska teoria asamblażu¹¹ oraz wiele wątków obecnych w badaniach nauki i technologii¹² umożliwiło mi postrzeganie różnych praktyk dziedzictwa jako wcielania w życie nowej rzeczywistości za pomocą przygodnych procesów *splatania* i *rozplatania* ciał, obiektów, technologii, materiałów, wartości, czasowości i znaczeń.

Co ważne, chciałbym wskazać, że rozumienie dziedzictwa jako relacji dialogicznej, opisywane w *Heritage. Critical Approaches*, nie ogranicza się tylko do społeczności rdzennych, lecz można odnieść je szerzej, szukając potencjalnych łączników między dziedzictwem a sąsiednimi polami czy obszarami praktyki, co bezpośrednio dotyka kwestii związków dziedzictwa z ekologią, zrównoważonym rozwojem, zdrowiem i odpornością. Zamiast jednak rekonstruować dociekania przemawiające za

⁸ Np. Tim Winter, *Clarifying the critical in critical heritage studies*, „International Journal of Heritage Studies” 2013, 19(6), s. 532–545; tenże, *Beyond Eurocentrism? Heritage conservation and the politics of difference*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 20(2), s. 123–137.

⁹ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007.

¹⁰ Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009; zob. Giorgio Agamben, *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford University Press, Stanford 2009.

¹¹ Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London–New York 2006.

¹² Bruno Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abriszewski i in., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013; John Law, *After Method. Mess in Social Science Research*, Routledge, Abingdon–New York 2004; John Law i John Urry, *Enacting the social*, „Economy and Society” 2004, 33(3), s. 390–410.

połączeniem w jedno natury i kultury (a w konsekwencji – dziedzictwa naturalnego z kulturalnym), chciałbym w niniejszym artykule rozważyć implikacje działań w poszerzonym obszarze dziedzictwa, który powstaje wówczas, gdy zniesienie granicy między naturą i kulturą jest oczywistością. W tym kontekście dziedzictwo (czy raczej „dziedzictwa” w liczbie mnogiej) należałoby definiować jako zbiór właściwości o potencjale politycznym, pojawiających się w dialogu heterogenicznych aktorów ludzkich i nie-ludzkich, którzy uczestniczą w ożywianiu przeszłości nastawionym na *splatanie* przyszłości. Staram się pokazać, że taka sytuacja nie tylko nie powinna nas niepokoić, ale może wręcz stanowić dla nas okazję do przemyślenia na nowo różnych obszarów dziedzictwa w taki sposób, by umożliwić ich bardziej owocne połączenie z pilnymi kwestiami społecznymi, gospodarczymi, politycznymi i ekologicznymi naszych czasów. Wskazywałem już, że dla zrozumienia wartości, jakie wnosi alternatywa w postaci odmiennych ontologii dziedzictwa, kluczowe znaczenie ma akceptacja ontologicznego pluralizmu i uznanie, że różne formy praktykowania dziedzictwa odnoszą się do obszarów ontologicznie się od siebie różniących, a zatem przyszłość *splatana* dzięki nim jest różna. Wychodząc od tej konstatacji, staram się zarysować zarówno politykę ontologii dziedzictwa, jak i politykę ontologiczną nakierowaną na dziedzictwo; próbuję wskazać, jak dziedzictwo mogłoby być zorientowane na tworzenie „wspólnych światów” i „wspólnych przyszłości”, zachowując równocześnie wrażliwość na zróżnicowanie sposobów i obszarów praktykowania, które sprawia, że odnosi się ono do różnych sposobów istnienia¹³, wytwarzając w związku z tym własne światy oraz własne, specyficzne przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Czynię to ze świadomością następstw wynikających z przyjęcia konkretnej konfiguracji związków natury i kultury, wymieszania ze sobą tego, co zwykliśmy uznawać za ludzkie i nie-ludzkie, które jest właściwe naszym czasom. Przy tej okazji ilustruję swój wywód, wykorzystując przykłady pochodzące z nowego, realizowanego zespołowo programu badawczego pod nazwą *Assembling Alternative Futures for Heritage* (Splatanie innych

¹³ Por. Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.

przyszłości dla dziedzictwa)¹⁴, który bierze pod uwagę konsekwencje działań w obrębie szeroko rozumianego pola praktyk dziedzictwa, a także rekonfiguracji wzajemnych relacji różnych form tych praktyk oraz innych trybów dbania o przeszłość.

DIALOGICZNE MODELE DZIEDZICTWA ORAZ ONTOLOGIE ŁĄCZNOŚCI

Chciałbym najpierw powrócić do kilku kwestii, które poruszałem już w innym miejscu: chodzi bowiem o wyjaśnienie, co rozumiem pod sformułowaniem „ontologie łączności” oraz czym są dla mnie dialogiczne modele dziedzictwa. Opieram się tu w dużej mierze na materiale opublikowanym w książce *Heritage. Critical Approaches*¹⁵. Przywiązanie do krajobrazu stanowi dla Australijczyków rdzennego pochodzenia podstawę związków pokrewieństwa łączących ludzi z nie-ludzkimi innymi. Podczas pracy w National Parks and Wildlife Service stanu Nowej Południowej Walii (NPWS) moja koleżanka Deborah Bird Rose badała pojęcie pokrewieństwa, szeroko rozpowszechnione wśród australijskich społeczności rdzennych, a także jego konsekwencje dla zarządzania dziedzictwem „naturalnym”¹⁶. Dla rdzennych Australijczyków z Nowej Południowej Walii pojęcie pokrewieństwa opisuje jednostkowe i zbiorowe więzi rodzinne łączące ludzi z konkretnymi gatunkami roślin i/lub zwierząt, stanowiące część szerszego systemu określającego relacje między wszystkimi istotami na świecie, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzki-

¹⁴ Projekt zrealizowano pod zmienionym tytułem: *Heritage Futures. Assembling Alternative Futures for Heritage* (Przyszłości dziedzictwa. Splatanie innych przyszłości dla dziedzictwa), zob. przypis 9 na s. 16 (przyp. red.).

¹⁵ Harrison, *Heritage...*

¹⁶ Rodney Harrison i Deborah Bird Rose, *Intangible heritage*, w: *Understanding Heritage and Memory*, red. Tim Benton, Manchester University Press i Open University, Manchester–Milton Keynes 2010, s. 238–276; Deborah Bird Rose, *Sharing Kinship with Nature. How Reconciliation is Transforming the NSW National Parks and Wildlife Service*, NSW National Parks and Wildlife Service, Sydney 2003; też i in., *Indigenous Kinship with the Natural World*, NSW National Parks and Wildlife Service, Sydney 2003.

mi. Antropolodzy zwykli nazywać ten system totemizmem. W samej Australii, a także w innych miejscach na świecie, istnieje wiele odmian totemizmu; jest on zróżnicowany nawet we współczesnej Nowej Południowej Walii¹⁷, gdzie totemizm indywidualny i grupowy to „wyraz światopoglądu, w którym pokrewieństwo stanowi najważniejszą podstawę wszystkich form życia, a świat przyrody i ludzie wspólnie uczestniczą w składających się na życie procesach. Związki opierają się na krewniczej solidarności, odpowiedzialności i trosce”¹⁸.

Jedną z konsekwencji takiego światopoglądu (czy też „trybu istnienia”¹⁹) polega na tym, że ludzie są związani więziami pokrewieństwa z konkretnym gatunkiem rośliny czy zwierzęcia oraz z szerszym rozumianym środowiskiem przyrodniczym. Z tego też powodu oddzielenie tego, co naturalne, od tego, co kulturowe, jest z ich perspektywy niemożliwe. Rose określa to jako „łączność ekologiczną”. Termin ten zaczyna być coraz szerzej stosowany w zarządzaniu dziedzictwem naturalnym: oznacza on otwarty teren otaczający poszczególne ekosystemy i łączący ze sobą poszczególne ekotony; w naszym rozumieniu termin ten ulega poszerzeniu o relacje społeczne łączące ludzi i świat przyrody. Z perspektywy takiego trybu istnienia kluczowe znaczenie ma pojęcie „krajiny”. Pokrewieństwo nadaje strukturę systemowi powiązań między jednostkami, grupą i krajiną; ta ostatnia jednak jest nie tylko miejscem czy przedmiotem, lecz także podmiotem (czy też „podmiotem działającym”, „sprawczym”). W istocie jest być może najważniejszym z działających podmiotów, ponieważ to ona stanowi źródło ogólnych zasad rządzących światem i ludźmi w tym świecie. W innym miejscu Rose nazywa krajinę „żywicielką [...] istotą żywą, która posiada przeszłość, czas teraźniejszy i przyszłość, ma świadomość i wolę życia. Rozumiana w tak złożony sposób, krajina staje się zarazem domem i pokojem, pokarmem dla ciała, umysłu i ducha, wytnieniem dla serca”²⁰.

¹⁷ Rose i in., *Indigenous Kinship...*

¹⁸ Tamże, s. 3.

¹⁹ Latour, *An Inquiry into Modes of Existence...*

²⁰ Deborah Bird Rose, *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Australian Heritage Commission, Canberra 1996, s. 7.

W tekście, w którym wspólnie z Rose rozważamy konsekwencje systemów ontologicznych społeczności rdzennych dla koncepcji dziedzictwa niematerialnego²¹, wskazujemy, że te ontologie stanowią bardzo poważne wyzwanie dla idei niematerialnego dziedzictwa oraz definicji dziedzictwa wpisanych w Konwencję światowego dziedzictwa²². Zaczynamy ten tekst od spostrzeżenia, że na najbardziej abstrakcyjnym poziomie ontologie społeczności rdzennych destabilizują zachodni antropocentryzm, który traktuje ludzi jako gatunek wybitny i oddziela człowieka od „natury”. Wskazywałem już, że opozycja między naturą (tym, co nie-ludzkie) a kulturą (tym, co ludzkie) jest jedną z fundamentalnych dychotomii nowoczesności, którą Bruno Latour²³ nazywa „Wielkim Podziałem” nowoczesnej myśli postoświeceniowej. Naszym zdaniem w ontologii społeczności rdzennych, w której „kultura” jest wszędzie, nie tylko nie ma granicy między naturą a kulturą, ale też nie istnieje dualizm umysł–materia. Kontrastuje to z kartezjańskim dualizmem nowoczesności, który postrzega ciało i umysł jako dwie odrębne rzeczy, przy czym umysł ma charakter niematerialny. W ontologiach australijskich społeczności rdzennych umysł nie jest właściwością wyłącznie ludzką, a materia i przyroda nie są „beźmyślne”, lecz posiadanie świadomości i odczuwanie cechują zarówno ludzi, jak i nie-ludzi. To myślenie ilustruje wypowiedź Phila Sullivana, funkcjonariusza NPWS pochodzącego z ludu Ngiyampaa:

Dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne” w parkach narodowych to nie są dwie oddzielne rzeczy. To sztuczny podział wprowadzony przez białych. Cały czas starają się na siłę podzielić całość na jakieś sekcje, a trzeba połączyć zarządzanie z całościową wizją krajobrazu²⁴.

W ten sposób Phil i inni rdzenni Australijczycy kwestionują pogląd, że znaczenie dziedzictwa pochodzi wyłącznie od ludzi. Ich ontologie

²¹ Harrison i Rose, *Intangible heritage...*

²² Zob. też: Rose, *On history, trees and ethical proximity...*; też, *Wild Dog Dreaming...*

²³ Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

²⁴ Harrison i Rose, *Intangible heritage...*, s. 251.

podważają dychotomiczny podział na materialność i niematerialność, stanowiący podstawę definicji dziedzictwa niematerialnego. Naszym zdaniem przyjmując taką binarność kategorii, uznajemy, że to, co materialne, staje się znaczące dzięki włączeniu w świat niematerialnych znaczeń, będących właściwością ludzkiej kultury i ludzkiego doświadczenia. Natomiast ontologie społeczności rdzennych proponują w naszym odczuciu filozofię „stawania się”, zgodnie z którą życie i miejsce ulegają połączeniu, a czas wiąże żyjące istoty w ciągi pokoleń właściwe konkretnym miejscom²⁵. I są to nie tylko pokolenia ludzi, lecz także pewnych roślin i zwierząt, rzeczy, a nawet generacje całych ekosystemów. Wszystkie one są połączone sieciami powiązań, za których strukturą nie stoi bynajmniej przypadek, lecz zasady pokrewieństwa stanowiące część „Prawa” lub „Śnienia”.

Paul Gordon, także ze społeczności Ngiyampaa, wyjaśnia konsekwencje tego systemu pokrewieństwa dla sposobu, w jaki biurokracja zarządzająca terenami powinna radzić sobie z ochroną zagrożonych gatunków roślin i zwierząt. Używa określenia „mięso” w miejsce słowa „totem”, starając się oddać ideę „ciała”, którym jednostka staje się jako członek wielogatunkowej grupy krewniaczej:

Niektórych zwierząt po prostu nie można zaliczyć do fauny. Pademelon [mały torbacznik przypominający kangura – przyp. aut.] to moje mięso. To mój lud, moi krewni. [...] Jeżeli zarządzający parkami narodowymi mają jakiś problem z pademelonami, powinni się do nas zwrócić: to przecież nasza rodzina²⁶.

Z tej rodzinnej relacji Paula Gordona z pademelonami wynika, że biurokratyczne decyzje dotyczące pademelonów dotkną jego samego, a także innych Ngiyampaa, którzy uznają je za krewnych; na podobnej zasadzie związku łączące pademelony z innymi gatunkami zwierząt i roślin mogą oznaczać, że decyzje ich dotyczące będą miały konsekwencje dla innych odmian czy gatunków, które uznają je za krewniaków.

²⁵ Tamże, s. 250.

²⁶ Tamże, s. 252.

Powiązania między wszystkimi rzeczami (a pamiętajmy, że pewne „rzeczy”, których postoświeceniowe filozofie nie zwykły uznawać za „żywe”, mogą być samodzielnymi podmiotami dzięki ożywiającemu je duchowi i zdolności oddziaływania na inne „osoby”) sprawiają, że funkcjonowanie rdzennych Australijczyków w systemie zarządzania dziedzictwem, który oddziela dziedzictwo naturalne od kulturowego, bywa dla nich nie tylko źródłem frustracji, ale staje się wręcz niemożliwe.

DZIEDZICTWO BEZ DYCHOTOMII NATURA–KULTURA: O DZIEDZICTWIE „NATUROKULTUROWYM”

W jaki sposób moglibyśmy wykorzystać te spostrzeżenia, żeby zrozumieć, czym jest dziedzictwo i jak ono działa? Od pewnego czasu w wielu dyskusjach o szerokim zasięgu – jak te dotyczące wpływu człowieka na systemy ekologiczne planety; koncepcji antropocenu jako epoki, w której sam człowiek działa jako jedna z zasadniczych sił napędzających zmiany geologiczne; cybernetyki oraz rosnącej integracji ludzi i maszyn oraz ich wirtualnych awatarów; a także w refleksji płynącej z badań nad zwierzętami²⁷ czy też wynikającej z tak zwanego zwrotu materialnego i zwrotu ontologicznego w humanistyce i naukach społecznych – widzimy, że to, co kiedyś uważaliśmy za niepodważalnie podzielone na „ludzkie” i „nie-ludzkie”, splata się ze sobą w coraz bardziej skomplikowany sposób. W obrębie różnych dziedzin zakwestionowano jednoznaczność statyczności materii i pojawiły się takie koncepcje, jak sprawczość materii czy jej żywotność²⁸, a uwaga badaczy w rozmaity sposób zwracała się

²⁷ Np. Jacques Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, Fordham University Press, New York 2008; Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, London–New York 1991; też, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; też, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260; *The Multispecies Salon*, red. Eben Kirksey, Duke University Press, Durham, NC–New York 2014; Cary Wolfe, *Zoologies. The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

²⁸ Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2010.

ku badaniom hybrydalnego charakteru tego, co środowiskowe, materialne i społeczne, oraz spleceniu światów natury i kultury²⁹.

Dialogiczne modele dziedzictwa zmuszają nas do rozważenia związków łączących dziedzictwo z innymi kwestiami natury społecznej, politycznej i środowiskowej, ponieważ nie ujmują one tych wszystkich obszarów jako odrębnych dziedzin, lecz rozumieją je jako ściśle ze sobą połączone na poziomie podstawowym w bardzo złożony sposób. Szczególnie zaś uwypuklają kwestie zrównoważenia oraz roli ochrony dziedzictwa „kulturalnego” jako elementu szerszego programu ochrony środowiska³⁰. Co istotne, podobnie jak problemy dziedzictwa „kulturalnego” łączą się z zagadnieniami dotyczącymi dziedzictwa „naturalnego”, również „środowisko” staje się w tym samym stopniu kwestią „społeczną”, co „przyrodniczą”. Chciałbym zastanowić się krótko nad tym, jak otwiera to w nowy i potencjalnie ważny sposób dyskusję o środowisku, zmianach klimatycznych oraz ochronie dziedzictwa „naturalnego”, a także rozważyć kwestię etyki, do której ta dyskusja się odwołuje.

Żyjemy w epoce, w której problemy ekologiczne o antropogenicznej genezie zdominowały przekaz medialny i współczesną politykę. Kwestie tak różnorodne jak zmiana klimatu, degradacja gleby, wymieranie gatunków, zanieczyszczenie, przeludnienie oraz kurczące się zasoby energii wpływają na życie każdego człowieka (i każdej istoty nie-ludzkiej) na Ziemi. Ontologie łączności zakładają istnienie nie tylko powiązań między pojedynczymi ludźmi i nie-ludźmi, lecz także poziomowi łączności, na którym wszystkie istoty są elementami większego naturokulturowego asamblażu. Spłaszczenie tego, co społeczne, oznacza, że wszystko, co istnieje, wchodzi ze sobą w interakcje, a ich aktorzy są równocześnie wytwarzani przez innych aktorów. Zatem każda szkoda wyrządzona jakiemuś elementowi tego naturokulturowego asamblażu powoduje ubytek także innych jego elementów. Ta koncepcja zmusza nas do poszerzenia

²⁹ Zob. też: Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2013; Bruno Latour, *Polityka natury*, przeł. Agata Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

³⁰ O innych powiązaniach dziedzictwa naturalnego i kulturalnego zob. też Lynn Meiskell, *The Nature of Heritage. The New South Africa*, Wiley-Blackwell, New York 2012.

tradycyjnego zakresu pojęć należących do sfery gospodarczo-politycznej: chodzi o stworzenie bardziej inkluzywnej etyki³¹, która uznawałaby nie tylko prawa ludzi, lecz także tych, którzy ludźmi nie są: sprawczych zwierząt, roślin, rzeczy, miejsc, a nawet *praktyk*; wszystkie te byty można też postrzegać jako posiadające prawa, których powinniśmy starać się przestrzegać³². Choć może nie jest jeszcze jasne, czym te prawa dokładnie są, bo nie zawsze udaje się nam porozumieć z tymi nie-ludzkimi aktorami na ich warunkach, to mimo wszystko jesteśmy zmuszeni, by rozważyć, jak prawa i interesy w jednej sferze odnoszą się do praw i interesów w drugiej i jak się mają do siebie nawzajem.

Ontologie łączności stanowią więc wezwanie do działania, które umożliwia elementom wielogatunkowej naturokulturowej zbiorowości wywieranie wpływu na jej całość. Wymagają one także uznania naszej współodpowiedzialności za zmiany, które dotyczą innych członków tej zbiorowości, oraz przyznania, że nas one także dotyczą. Nie oznacza to, że mamy nic już nie robić, a wszystko należy instynktownie chronić „na wszelki wypadek”. Wręcz przeciwnie, ontologie łączności i towarzyszący im dialogiczny model dziedzictwa zachęcają, by podejmować *działania*, rozważając okoliczności każdego problemu oddzielnie. Jak pisze Rose, „etyka łączności jest otwarta, niepewna, uważna, partycypacyjna, przygodna. Wzywa do działania, do włączenia się w dramatyczną wymianę nawoływań i odpowiedzi, do udziału w miarę tego, co przynosi życie”³³. Jeżeli pewne rzeczy, miejsca i praktyki stają się w określonym czasie i w konkretnej przestrzeni ważne dla zachowania przeszłości w teraźniejszości, to należy przyjąć, że mogą one, podobnie jak ludzie, pojawiać się i odchodzić, żyć i umierać, przechodzić z jednego stanu w drugi³⁴. Nie

³¹ O poszerzonym pojęciu etyki dziedzictwa zob. także: Lynn Meskell, *Human rights and heritage ethics*, „Anthropological Quarterly” 2010, 83(4), s. 839–860.

³² Zob. Latour, *Polityka natury...*

³³ Rose, *Wild Dog Dreaming...*, s. 143.

³⁴ Tamże; Caitlin DeSilvey, *Observed decay: telling stories with mutable things*, „Journal of Material Culture” 2006, 11(3), s. 318–338; też, *Palliative curation*, w: *Ruin Memories. Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*, red. Bjørnar Olsen i Þóra Pétursdóttir, Routledge, Abingdon–New York 2014, s. 79–

oznacza to, że powinniśmy starać się zachowywać bez różnicy wszystkie rzeczy z przeszłości na przyszłość; przeciwnie – potrzebne nam są polityki dziedzictwa bardziej nastawione na zróżnicowanie i zrównoważenie, polityki, które w stanowiących dziedzictwo obiektach, miejscach i praktykach rozpoznają aktorów działających w środowisku współtworzonym przez nas, a zarazem utrzymujących nas przy życiu; trzeba, żebyśmy uznali, że zmiana jest równie ważna jak niezmiennosc³⁵. Koncepcja, że konkretni ludzie i istoty nie-ludzkie to elementy większego systemu żyjącej zbiorowości, jest uznaniem potrzeby wielości i zróżnicowania form wiedzy oraz nowych sposobów podejmowania decyzji, które by im odpowiadały.

Zrównoważenie można rozumieć jako zdolność przetrwania. Ontologie łączności i dialogiczne modele dziedzictwa pomagają widzieć zrównoważenie jako kwestię, która dotyczy nie tylko troski o przetrwanie ludzi. Pojęcie zrównoważenia odegrało rolę w poszerzeniu „ekologicznego spojrzenia” i objęciu nim kwestii gospodarczych, społecznych, politycznych, środowiskowych i kulturowych. Ontologie łączności zachęcają, by patrzeć jeszcze szerzej, nie tylko z perspektywy zachowania naszego własnego gatunku, ale także innych, nie-ludzkich aktorów. Jeśli chodzi o dziedzictwo, to skłaniają nas one do refleksji nie tylko nad potencjałem przetrwania rozmaitych elementów dziedzictwa materialnego, lecz także nad tym, czy przeszłości, które dziś one konstruują, wytrzymają próbę czasu i czy powinny przetrwać.

Aktualne dyskusje koncentrujące się na przemyśleniu wniosków wynikających z rozpoznania epoki antropocenu stwarzają dla tych rozważań ramę, która jest pomocna, lecz niejednoznaczna. Choć bowiem rozpoznanie to oznacza kres idei oddzielenia człowieka od istot innych niż ludzie, to ucieleśnia ono równocześnie nostalgię za tym oddzieleniem, tęsknotę za sposobem istnienia, którego „nigdy nie było”, jak mówi mój

91; Cornelius Holtorf, *Averting loss aversion in cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 21(4), s. 405–421.

³⁵ Caitlin DeSilvey, *Making sense of transience: anticipatory history*, „Cultural Geographies” 2012, 19(1), s. 31–54.

kolega Ben Dibley³⁶. Niemniej, ponieważ koncepcja epoki antropocenu jest odzwierciedleniem coraz szerszej akceptacji ontologii łączności zarówno wśród opinii publicznej, jak i w środowiskach naukowych, a równocześnie ostrzeżeniem i rozpoznaniem sytuacji kryzysowej, to wydaje się ona odpowiednim sztyldem dla zredefiniowania perspektyw dziedzictwa w obrębie poszerzonego, naturokulturowego pola praktyk³⁷. Użycie terminu antropocen w dyskursie publicznym ucieleśnia poczucie odpowiedzialności i chęć działania na rzecz wspólnych przyszłości³⁸, które – na co chciałbym zwrócić uwagę – są powiązane w nowym rozumieniu dziedzictwa, poza dychotomią natura–kultura. Koncepcja antropocenu komplikuje też ideę „prostego rozwiązania” aktualnych problemów ekologicznych, zawartą implicite w przekonaniu, że zmiany klimatyczne to problem, który można jakoś „rozwiązać”, podczas gdy sam klimat jest wszak uwikłany w złożone współzależności systemów gospodarczych, społecznych i środowiskowych. W istocie nawet samo mówienie o tych systemach tak, jakby można je było od siebie w jakiś sposób oddzielić i uznać, że na siebie nie wpływają, stanowi trudność, z którą mierzy się w tym krytycznym momencie współczesny dyskurs i w którą wpisuje się samo pojęcie antropocenu.

DZIEDZICTWO JAKO WIELOŚĆ NACHODZĄCYCH NA SIEBIE PÓL ONTOLOGICZNYCH

Jak już wskazywałem, jednym z celów rozważań nad implikacjami ontologii dziedzictwa stanowiących alternatywę dla jego zachodniego rozumienia jest zaproponowanie nowych modeli, które umożliwiłyby nowe konceptualizacje i ujęcia istniejących praktyk dotyczących dziedzictwa. Oznacza to jednak także możliwość wypracowania cennej perspektywy

³⁶ Ben Dibley, „*The shape of things to come*”: seven theses on the Anthropocene and attachment, „Australian Humanities Review” 2012, 52, s. 144.

³⁷ Zob. też: Solli i in., *Some reflections on heritage...*

³⁸ Por. Bruno Latour, *Waiting for Gaia: composing the common world through art and politics*, w: *What is Cosmopolitical Design?*, red. Albena Yaneva i Alejandro Zaera-Polo, Ashgate, Farnham 2015, s. 21–33.

porównawczej o szerokim zasięgu, uznającej wielorakość potencjału wytwarzania przyszłości przez różne ontologie dziedzictwa. Refleksja taka nie tylko wzbogaciłaby nasze rozumienie wielu bardzo zróżnicowanych sposobów pielęgnowania przyszłości i jej wytwarzania, lecz także umożliwiła zbadanie obszarów, w których sposoby te nakładają się na siebie; to zaś potencjalnie pozwoliłoby skupić się na możliwościach kreatywnej współpracy różnych trybów wytwarzania dziedzictwa, działających razem na rzecz jego wspólnych przyszłości.

W związku z tym pojawia się pytanie o politykę jako działanie ontologiczne oraz o politykę ontologii. Odwołuję się tutaj do tego, co Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen i Eduardo Viveiros de Castro określają jako antropologiczny sens ontologii: „wielość form istnienia realizowanych w konkretnych praktykach, w których polityka oznacza wolne od sceptycyzmu uaktywnienie wielorakości sposobów *potencjalnego bycia rzeczy*”³⁹. Jak twierdzą dalej, polityka ontologii, przynajmniej w odniesieniu do antropologii, stawia sobie za zadanie „stworzenie innych punktów widzenia, z których przyjęte formy myślenia są nieustannie poddawane presji odmienności i potencjalnie mogą ulec zmianie” w toku tego procesu⁴⁰.

Co to ma wspólnego z dziedzictwem? Sądzę, że zacieranie dawnych podziałów – złączenie natury i kultury, tego, co ludzkie, i tego, co nie-ludzkie – poszerza pole dla dziedzictwa, wytwarzając obszar, w którym otwarte pytanie, *co i w jaki sposób* jest potencjalnie dziedzictwem, ma radykalny potencjał transformacji, jeśli potraktujemy je dosłownie. Oznacza to bowiem, że zmieniając perspektywę spojrzenia na dziedzictwo i przyjmując punkt widzenia alternatywny wobec naszych konwencji jego rozumienia, na nowo stworzymy własne wyobrażenie tego, czym jest dziedzictwo i jego praktyki, oraz wykorzystamy to twórcze poszerzenie pola, by ustanowić połączenia między różnymi dziedzinami i obszarami praktyk, które dotąd uważaliśmy za całkowicie od siebie odrębne.

³⁹ Martin Holbraad i in., *The politics of ontology: anthropological positions*, 2014, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (dostęp: 10.11.2022) – w odniesieniu do: Elizabeth A. Povinelli, *The will to be otherwise/the effort of endurance*, „South Atlantic Quarterly” 2012, 111(3), s. 453–457.

⁴⁰ Holbraad i in., *The politics of ontology*...

Użycie terminu „dziedzina” ma zwrócić uwagę na naszą skłonność do autonomicznego traktowania tych różnych obszarów i określania w każdym z nich specyficznego przedmiotu ochrony oraz towarzyszących mu metod zarządzania. Za przykłady niech posłużą ochrona bioróżnorodności, ochrona zabytków i ochrona języków zagrożonych wymarciem: w każdym wypadku zostało określone konkretne ryzyko (odpowiednio, utrata biologicznego zróżnicowania, utrata dziedzictwa kulturowego, utrata języka i „kultury”) oraz specyficzny przedmiot ochrony („bioróżnorodność”, „zabytki”, „zróżnicowanie językowe”). Każda z tych dziedzin stosuje własne techniki identyfikacji zagrożonego przedmiotu, jego kolekcjonowania, ochrony i zarządzania oraz określania czynników, które uznaje się za szkodliwe⁴¹. O ile, generalnie rzecz biorąc, zadaniem dziedzictwa jest zachowanie zagrożonego przedmiotu dla „przyszłości” i każda ze wspomnianych dziedzin troszczy się o ustalenie własnych celów ochrony zarówno w zakresie wytwarzania wiedzy, jak i obszarów interwencji, to można powiedzieć, że różne dziedziny dziedzictwa czynnie angażują się w działania na rzecz wytwarzania przyszłości i jej pielęgnowania. Jednak wytwarzanie i pielęgnowanie przyszłości nie zachodzi wyłącznie w obrębie konwencjonalnie rozumianych obszarów dziedzictwa. Poza definicjami głównego nurtu, odnoszącymi się do dziedzictwa naturalnego i kulturowego, znajdują się też obszary praktyk, w których w podobny sposób kategoryzuje się rzeczy, otacza je opieką i troszczy o ich los na przyszłość. Weźmy na przykład przechowywanie odpadów radioaktywnych. Dziedzina, której konwencjonalnie nie ujmowalibyśmy w kategoriach „dziedzictwa”, działa w podobny sposób: przedmiotem jej troski jest określone ryzyko (napromieniowanie jądrowe), identyfikuje zagrożone rzeczy (organizmy biologiczne) oraz ustala metody ochrony (odpowiednie sposoby przechowywania odpadów radioaktywnych) – a wszystko to jest uzasadnione szeroko pojmowaną troską o zrównoważone przyszłości.

⁴¹ *Endangerment, Biodiversity and Culture*, red. Fernando Vidal i Nelia Dias, Routledge, Abingdon–New York 2015.

DZIEDZICTWO JAKO PRZESTRZEŃ KONSTRUOWANIA PRZYSZŁOŚCI

Od czego zatem zacząć w tym nowym, poszerzonym polu dziedzictwa? Na początku musimy zdać sobie sprawę z tego, że dziedzictwo w niewielkim stopniu dotyczy przeszłości i w istocie obejmuje praktyki, które w przeważającej mierze odnoszą się do projektowania i konstruowania *przyszłości*; dziedzictwo oznacza wykorzystanie materialnych i niematerialnych śladów przeszłości, które teraz przekształcają nas samych i świat, zarówno dyskursywnie, jak i materialnie, w przewidywaniu, że efekty tego przekształcenia pomogą – *w przyszłości i dla* niej – stworzyć konkretne zasoby społeczne, gospodarcze i środowiskowe⁴². Zgodnie z tym, co mój kolega Cornelius Holtorf nazywa paradygmatem „nowego dziedzictwa”⁴³, zaczęliśmy przyjmować, że dziedzictwo nie jest ani „określone raz na zawsze”, ani „immanentne”, lecz wyłania się w dialogu między poszczególnymi jednostkami, wspólnotami, praktykami, miejscami i rzeczami. Moim zdaniem trzeba jeszcze bardziej zatrzeć kategoriałne podziały i uznać, że wszystkie dziedziny ufundowane na zagrożeniu wyginięciem⁴⁴, trosce o przyszłość⁴⁵ i uobecnianiu przeszłości⁴⁶ można uznać za różne formy wytwarzania dziedzictwa. I choć dziedzic-

⁴² Harrison, *Heritage...*; Cornelius Holtorf, *On pastness: a reconsideration of materiality in archaeological object authenticity*, „Anthropological Quarterly” 2013, 86(2), s. 427–443; Cornelius Holtorf i Graham Fairclough, *The New Heritage and re-shapings of the past*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 197–210; Cornelius Holtorf i Anders Högborg, *Heritage futures and the future of heritage*, w: *Counterpoint. Essays in Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*, red. Sophie Bergerbrant i Serena Sabatini, Archaeopress, Oxford 2013, s. 739–746.

⁴³ Holtorf i Fairclough, *The New Heritage...*

⁴⁴ *Endangerment, Biodiversity and Culture...*, red. Vidal i Dias; zob. też: Trinidad Rico, *The limits of a „heritage at risk” framework: the construction of post-disaster cultural heritage in Banda Aceh, Indonesia*, „Journal of Social Archaeology” 2014, 14(2), s. 157–176.

⁴⁵ Holtorf i Högborg, *Heritage futures...*

⁴⁶ Sharon Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

two jest wytwarzane w toku debaty o wartościach przeszłości, to można je wytwarzać wyłącznie teraz, lecz spoglądając w przyszłość i ponosząc za nią odpowiedzialność. Można by powiedzieć, że „nowe dziedzictwo” w ogóle nie ma nic wspólnego z przeszłością, stanowiąc w istocie formę futurologii.

DZIEDZICTWO JAKO PROCEDURY TROSKI/ DZIEDZICTWO JAKO GROMADZENIE ALBO SPLATANIE W CAŁOŚĆ

Przyjrzyjmy się teraz dziedzictwu rozumianemu jako *procedury troski* (*regime of care*). Możemy sięgnąć do łacińskich korzeni angielskiego słowa *curate* (być kuratorem/kuratorką), czyli czasownika *curare*, który oznacza dbać, opiekować się, troszczyć (w tym znaczeniu są zawarte implicite związek i obowiązek), leczyć, lecz także układać coś lub łączyć w całość w konkretny sposób. Co zatem znaczyłoby dla nas rozważanie przyszłości jako układów i zestawień będących wynikiem działań w różnych obszarach praktyki: podczas procesów decyzyjnych dotyczących przechowywania odpadów radioaktywnych, w trakcie ochrony zagrożonych języków, w światowych bankach nasion, w pielęgnacji lokalnych parków oraz w zarządzaniu nimi, a także w domowych praktykach dbałości o wspólną spuściznę? W jaki sposób ta nowa perspektywa porównawcza, obejmująca nie tylko sformalizowane praktykowanie dziedzictwa, lecz także formy troski o przyszłość stanowiące dla niego alternatywę, mogłaby nam pomóc w zmapowaniu pola dziedzictwa na nowo?

SPLATANIE INNYCH PRZYSZŁOŚCI DLA DZIEDZICTWA

Konceptualizację tego rodzaju badań można zacząć od przyjrzenia się temu, co łączy te różne pola praktyki. To nie znaczy, że można je wszystkie sprowadzić do jednego zestawu zasad – wręcz przeciwnie, to właśnie heterogeniczność poszerzonego pola naturokultury wydaje się najbardziej obiecująca. Proponuję jednak, by przyjąć perspektywę porównawczą uwzględniającą całe zróżnicowanie praktyk dziedzictwa naturalnego

i kulturalnego, która ujawni pewne procesy wspólne, łączące praktyki wytwarzania dziedzictwa realizowane w bardzo różnych kontekstach. Ich zestawienie wyglądałoby tak:

- praktyki kategoryzacyjne (identyfikacja, dokumentowanie, nominowanie do wpisów, wpisywanie na listy, tworzenie wykazów);
- praktyki kuratorskie (tworzenie kolekcji, wybór, przypisywanie wartości);
- praktyki konserwatorskie (pielęgnacja, utrzymanie, przechowywanie, archiwizacja, zarządzanie);
- praktyki komunikacyjne (użytkowanie, interpretacja, wystawianie).

Potraktowanie tych praktyk jako kluczowych dla całego obszaru dziedzictwa, a zatem dla przestrzeni, w których przyszłości są składane w całość, umożliwi nam włączenie mniej konwencjonalnych miejsc wytwarzania dziedzictwa w dialog z „dziedzictwem naturalnym i kulturalnym” rozumianym w ogólnie przyjęty sposób. Te cztery kluczowe procesy, stanowiące podstawę mojego programu badawczego zatytułowanego *Assembling Alternative Futures for Heritage* (Splatanie innych przyszłości dla dziedzictwa), stwarzają ramy pozwalające porównywać banalne i codzienne praktyki, za pomocą których dziedzictwo (a zatem przyszłość) jest splatane w zróżnicowanych, heterogenicznych przestrzeniach współczesnego świata, a także określają organizacyjną logikę badania trybów wytwarzania dziedzictwa w bardzo zróżnicowanych kontekstach. Możemy myśleć o tych obszarach czy też trybach wytwarzania dziedzictwa w kategoriach konkretnych, odrębnych ontologii dziedzictwa, w takim sensie, w jakim różnią się one w rozumieniu kategorii bytu oraz sposobie splatania odmiennych przyszłości.

Celem wspomnianego programu badawczego jest zrozumienie praktyk, w toku których przyszłości są splatane w zróżnicowanych obszarach, a także rozważenie, w jaki sposób te praktyki oraz formy wartości przez nie wytwarzane można by kreatywnie zaangażować do generowania innowacji w nowych kontekstach. W związku z tym program przewiduje badania procesów oraz praktyk materialnych i dyskursywnych, w toku

których dziedzictwo jest splatane w wielu różnych obszarach, a których dotąd nie badano porównawczo; chodzi o rozważenie, w jaki sposób formy wartości oraz alternatywne praktyki i procesy wytwarzania przyszłości w każdym z tych obszarów mogłyby stanowić punkt odniesienia dla siebie nawzajem. Przewidujemy korzyści zwłaszcza dla bardziej konwencjonalnych sposobów rozumienia identyfikacji dziedzictwa kulturowego, pielęgnowania go i zarządzania nim; mamy też jednak nadzieję na pojawienie się nowych interpretacji i potencjalnych innowacji w wielu różnych obszarach dziedzictwa, w których będziemy działać. Nasz program badawczy ma na celu nie tylko wprowadzenie wieloobszarowej perspektywy porównawczej, lecz także jej zastosowanie w wymiarze wielokulturowym i międzynarodowym na wielu polach praktyki, które będziemy badać.

Nasz program opiera się na serii pytań badawczych. *Gdzie i jak* we współczesnych społeczeństwach jest uobecniata przeszłość? Jakie *sieci* umożliwiają ten proces? Jakie *czasowości* są wytwarzane przez różne formy dziedzictwa i jak wyrażają się one w generowaniu konkretnych *przyszłości*? Jakie konsekwencje pociągają za sobą różne tryby wchodzenia w relację z *przeszłością*, *teraźniejszością* i *przyszłością*, pojawiające się w różnych obszarach? Dalej program rozważa kwestie z zakresu badań stosowanych. Jakie modele *splatania*, *wartościowania* i *pielęgnowania* przyszłości właściwe dla jednego kontekstu kulturowego czy obszaru praktyki można by z pożytkiem zastosować w innych kontekstach i obszarach? Jak takie przenoszenie nowych modeli wytwarzania dziedzictwa z jednego obszaru do drugiego przekłada się na większe *zrównoważenie* w praktykach zarządzania dziedzictwem? Czy nacisk na *proces*, a nie *trwałość* mógłby być pomocny w rewizji dominujących paradygmatów konserwacji i restauracji?

Zamierzamy zająć się wieloma różnymi obszarami dziedzictwa: dziedzictwem kulturowym, naturalnym, biologicznym, geologicznym, a nawet kosmologicznym, poddając badaniu muzea, parki krajobrazowe, banki nasion, tak zwane ruiny oraz stanowiska dziedzictwa archeologicznego zarówno na obszarach miejskich, jak i wiejskich, archiwa, listy

zagrożonych praktyk dziedzictwa i języków związanych z tak zwanymi mniejszościowymi społecznościami etnicznymi, pracownie konserwatorskie, ośrodki dziedzictwa społeczności rdzennych, składowiska odpadów radioaktywnych oraz zamrożone zoo w różnych częściach świata. Chcemy poddać refleksji różne praktyki wytwarzania wartości i troski o przyszłość oraz rozważyć, w jaki sposób metody właściwe jednemu obszarowi mogłyby zostać z pożytkiem zastosowane w innych kontekstach. Nasze działania będą zorganizowane w oparciu o cztery grupy zadań, z których każda obejmuje po kilka obszarów dziedzictwa realizujących te same cele lub praktyki, lecz nie badanych dotąd w perspektywie porównawczej; chodzi o zbadanie właściwych każdemu obszarowi sposobów wykorzystania przeszłości jako teraźniejszego zasobu w obliczu przyszłych zagrożeń. Obszary dziedzictwa objęte badaniami zostały zorganizowane wokół czterech szerokich tematów:

1. *Przygotowanie na niepewne przyszłości*: badania wybranych składowisk odpadów radioaktywnych, wiadomości wysyłanych z ziemi w przestrzeń kosmiczną oraz praktyk określających światowe dziedzictwo i zarządzanie uznanymi za nie obszarami czy obiektami.
2. *Zarządzanie granicami między naturą a kulturą*: badania synergii między inicjatywami rewitalizacji krajobrazu przez przywrócenie go do stanu dzikości a zarządzaniem procesami popadania w ruinę w odniesieniu do dziedzictwa architektonicznego.
3. *Bogactwo różnorodnych praktyk kuratorskich*: badania procesów pozbywania się i przechowywania dla potomności na poziomie gospodarstw domowych oraz małych i średnich muzeów, a także konsekwencje, jakie dla obu tych procesów ma zarządzanie danymi cyfrowymi.
4. *Zachowanie różnorodności*: porównanie sposobów wartościowania różnorodności biologicznej i kulturowej oraz zarządzania tą różnorodnością przez społeczności rdzenne zarządzające krajobrazem, w bankach nasion, herbariach i zamrożonych zoo.

Pierwszy krok do osiągnięcia celu, jakim jest wypracowanie praktycznych rozwiązań nadających się do zastosowania w odniesieniu do

różnych form dziedzictwa, łączy się z koniecznością zrozumienia różnorodnych praktyk, w toku których są splatane przyszłości dziedzictwa⁴⁷, oraz wartości, które są w tym procesie wytwarzane⁴⁸. Metodologicznie rzecz ujmując, potrzebne są zatem jakieś nowatorskie formy badań międzydyscyplinarnych, pozwalające uchwycić to, jak dziedzictwo, jego wartości oraz przeszłość i przyszłość są splatane w terażniejszości⁴⁹. Choć proponujemy głównie szeroko rozumiane podejście etnograficzne, odwołując się przede wszystkim do etnografii opartych na badaniach materialności, wizualności i zmysłów⁵⁰, a także tych analizujących rozłożenie sprawczości w materialnych asambłach rzeczy i osób, staramy się także sięgać po bardziej pomysłowe metody eksperymentalne⁵¹, które potencjalnie lepiej tłumaczą praktyki *in statu nascendi* i „dzianie się tego, co społeczne”⁵². Uznajemy przy tym potrzebę odwoływania się w naukach społecznych do eksperymentów metodologicznych. Istotne jest to, że staramy się wyjść poza perspektywy teoretyczne i metodologiczne wypracowane w innych kontekstach, poddając badaniu to, w jaki sposób różne praktyki dziedzictwa mogą *same z siebie* generować nowe, niebanalne podejścia teoretyczne, które umożliwiają rozumienie sposo-

⁴⁷ Harrison, *Heritage...*; Sharon Macdonald, *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, London–New York 2009; taż, *Reassembling Nuremberg, reassembling heritage*, „Journal of Cultural Economy” 2009, 2(1), s. 117–134.

⁴⁸ Np. Michael Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago University Press, Chicago–London 2004; Nathalie Heinich, *La fabrique du patrimoine*, Maison des Sciences de l’Homme, Paris 2009.

⁴⁹ Zob. też: Lynn Meskell, *Archaeological ethnography: materiality, heritage and hybrid methodologies*, w: *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*, red. David Shankland, Berg, London–New York 2012, s. 133–144.

⁵⁰ Sarah Pink i Jennie Morgan, *Short-term ethnography: intense routes to knowing*, „Symbolic Interaction” 2013, 36(3), s. 351–361; Sarah Pink, *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London 2009; taż, *Situating Everyday Life. Practices and Places*, Sage, London 2012.

⁵¹ *Exhibition Experiments*, red. Sharon Macdonald i Paul Basu, Blackwell, Malden–Oxford–Carlton 2007.

⁵² Celia Lury i Nina Wakeford, *Inventive Methods. The Happening of the Social*, Routledge, Abingdon–New York 2012.

bów pielęgnowania przyszłości w wielu rozmaitych kontekstach. Warunki do wspólnego wytwarzania wiedzy⁵³ stworzymy dzięki sytuacjom umożliwiającym jej wymianę, w których skupimy się na wypracowaniu wspólnych rozwiązań dla łączących nas problemów, starając się, by prowadziło to w miarę możliwości do wypracowania wspólnych i zrównoważonych przyszłości dziedzictwa naturalnego i kulturowego. Mamy nadzieję, że nasz projekt przyczyni się do lepszego zintegrowania badań i polityk oraz zaangażowania bardziej świadomych problemu aktorów społecznych, którzy nie będą już traktowani wyłącznie jako publiczność.

WNIOSKI: KU ONTOLOGICZNYM POLITYKOM DZIEDZICTWA

Chciałbym zakończyć kilkoma uwagami dotyczącymi przedstawionej przeze mnie wyżej potrzeby skoncentrowania się na kwestiach odnoszących się do polityki ontologii *służącej* dziedzictwu (czy też ontologicznej polityki dziedzictwa), przez co rozumiem politykę, która pozostaje otwarta na to, czym i w jaki sposób dziedzictwo *mogłoby być*. W mojej opinii jest to kluczowe dla skuteczniejszego zintegrowania różnorodnych aktualnych kwestii o charakterze społecznym, politycznym, gospodarczym i ekologicznym, z pozoru stanowiących dość eklektyczny zbiór; zintegrowania umożliwiającego wspólne działania na rzecz budowania wspólnych przyszłości. Używanie liczby mnogiej w odniesieniu do przyszłości nie wynika z zamiaru ożywienia na nowo idei kosmopolitycznego uniwersalizmu. Jak starałem się pokazać, ontologie dziedzictwa jako różne sposoby wartościowania, splatania i pielęgnowania przyszłości realizują różne rzeczywistości. Jednak obok różnorodności światów wytwarzanych przez te ontologie i splatanych przez nie przyszłości istnieje

⁵³ Martha Fleming, *Split + Splice: an experiment in scholarly methodology and exhibition making*, w: *Analyzing Art and Aesthetics*, red. Anne Collins Goodyear i Margaret A. Weitekamp, Smithsonian Institution Scholarly Press, Washington 2013, s. 132–142; też, *Open minds open doors: interdisciplinarity and inclusion*, w: *Museums. Social Learning Spaces and Knowledge Producing Processes*, red. Ida Brøndholt Lundgaard i Jacob Thorek Jensen, Danish Agency for Culture/Kulturstyrelsen, Copenhagen 2013, s. 148–171.

możliwość, by budując na zrozumieniu łączących je procesów i podzielanym praktyk, działać niejako w poprzek pól ontologicznych, realizując wspólne cele na rzecz wspólnych przyszłości.

Tyle zatem jeśli chodzi o politykę ontologii *służącej* dziedzictwu. A co z polityką ontologiczną *realizowaną za pomocą* dziedzictwa? Tutaj należałoby zachować czujność i podejrzliwość w stosunku do dziedzictwa. Rzadko kiedy dziedzictwo bywa używane w sposób niewinny, bez jakiejś formy roszczeń do statusu prawdy oczywistej, i nader często wprowadza podziały lub wyklucza za pomocą różnicy, którą definiuje jako pochodną przeszłości. W ten sposób dziedzictwo służy normalizacji i historyzacji różnego rodzaju nierówności. Chodzi mi tutaj o to, że dziedzictwo, podobnie jak kultura, zaczęło działać na różne sposoby jako „rzeczywistość transakcyjna” Michela Foucaulta⁵⁴, służąc identyfikacji określonych zagrożeń, zagrożonych obiektów, konkretnych sposobów zarządzania tymi zagrożeniami oraz modeli własności i systemów eksperckich, które za nimi stoją. Podobnie jak pojęcie kultury⁵⁵, dziedzictwo niemal zawsze służy różnicowaniu populacji w celu lepszego zarządzania i większej skuteczności władzy. Równocześnie jednak dziedzictwo, dzięki temu, że przenika niemal całe nasze życie, stało się ważnym, używanym na całym świecie językiem, za pomocą którego ludzie nadają wartość szczególnym rzeczom, miejscom i praktykom oraz wyrażają sens ich pielęgnowania. Dziedzictwo w tym właśnie znaczeniu, rozumiane jako przygodne, emergentne sposoby pielęgnowania przyszłości, wartościowania jej i przyjmowania w odniesieniu do niej postawy etycznej, jest cenne i w tym sensie interesuje mnie badanie potencjału wpisanego w różne dziedzictwa i ich alternatywy. Jednak uznając wielorakość nakładających się na siebie ontologii dziedzictwa, powinniśmy równocześnie wypracować dogłębnie krytyczną ontologiczną politykę dziedzictwa, podejrzliwie podchodzącą

⁵⁴ Tony Bennett, *Liberal government and the practical history of anthropology*, „History and Anthropology” 2014, 25(2), s. 150–170; tenże i in., *Introduction: anthropology, collecting and colonial governmentalities*, „History and Anthropology” 2014, 25(2), s. 137–149.

⁵⁵ Tony Bennett, *Making Culture, Changing Society*, Routledge, Abingdon–New York 2013.

do jego wykorzystywania oraz do potencjału władzy, który w nim tkwi. Z tego względu proponuję zachowanie „bliskości na dystans” (*intimate distance*)⁵⁶, oznaczającej równocześnie podejście z krytyczną rezerwą i twórczym zaangażowaniem w pole naszych badań: taka właśnie postawa powinna cechować nasze badania w obszarze krytycznych studiów nad dziedzictwem w przyszłości – i dla przyszłości.

Przełożyła Ewa Klekot

⁵⁶ Michelle Bigenho, *Intimate Distance. Andean Music in Japan*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2012.