

Милош Матић¹
Етнографски музеј
Београд

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА КУЛТУРЕ У ХЕРИТОЛОШКОЈ ПАРАДИГМИ Музејско надмудривање с материјалним

Апстракт: Пре неколико година у УНЕСКО усвојена Конвенција о заштити нематеријалног културног наслеђа привукла је велику пажњу, али је уједно изазвала многобројне дебате у сфери академског и практичног бављења културом. Дебате у академским круговима углавном се односе на начин на који је појам културе концептуализован у овој конвенцији, док се у домену праксе полемика води око схватања појма заштите. Једна од кључних окосница Конвенције и у њој прихваћеног концепта културе јесте и даље присутна дистинкција између материјалних и нематеријалних манифестација културе. У парадигми конвенционалне музеологије, међутим, однос према култури се гради као однос према материјалним објектима и сада се може поставити питање интегралног приступа култури, приступа који културу третира као тоталитет њених материјалних и нематеријалних манифестација. У овом раду најпре је размотрена концептуализација културе у Конвенцији, а потом је размотрена могућност превазилажења артифицијелне поделе на материјалну и нематеријалну културу. За презентовање схватања и ставова на крају је искоришћен конкретан пример музејског третирања човекове перцепције простора и употребе материјалних и нематеријалних метонимијских симбола потеклих из саме културе за њено разумевање и представљање.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, Конвенција, антропологија, музеј, интегрални приступ култури.

Пре Конвенције о заштити нематеријалног културног наслеђа

Није требало да прође много времена да би неко приметио како је појам нематеријалног културног наслеђа (Intangible cultural heritage – ICH)²

¹ milos.matic@etnografskimuzej.rs

² Оригинални термин *intangible* би требало превести као *неопипљиво*, али је у српском језику брзо одомаћена употреба термина *нематеријално*.

један од најпомоднијих, ако не и управо најпомоднији појам у савременом приступу појму културе, односно "нови" концепт схватања културе који је покренуо лавину семинара, симпозијума и публикација (Alivizatos 2008). Масовно музејско и изванмузејско занимање за нематеријалну културну баштину, поред осталог, покренуло је и питање да ли је и шта је до сада, односно до доношења Конвенције 2003. Године, већ урађено у музејима широм света на заштити нематеријалног културног наслеђа. И док су се с једне стране неки музеји утркивали да у своје институционално деловање уведу нематеријалну културну баштину, другима је преостало да задовољно констатују како се у њиховим музејума већ деценијама уназад заправо не прави дистинкција између материјалног и нематеријалног културног наслеђа (видети: Boylan 2006: 55; Svensson 2008). Таква констатација о неправљењу разлике, односно о интегралном приступу култури у музејима, само је врх леденог брега сачињеног од безброј дебата о појму нематеријалног наслеђа и о конструкцији приступа за очување тог наслеђа унутар музејске или музеолошке парадигме.

Концепт заштите нематеријалне културне баштине који је формулисан у УНЕСКО сада има велики број локалних и глобалних, појединачних и институционалних интерпретација и схватања будућег деловања, те се поставља питање да ли нам је УНЕСКО нематеријалну културну баштину поставио као тему за размишљање и интелектуалне расправе унутар појединачних дисциплина или интердисциплинарно, или је то одраз реалних намера хуманих ентузијаста да у периоду глобализације и интензивне међуљудске интеракције не дође до наглог губитка културног идентитета човечанства и својеврсне културне унификације која би подразумевала одрицање од права на сопствену културу (видети на пример: Arizpe 2004: 133)?

Узимајући у обзир Конвенцију о заштити нематеријалног културног наслеђа и њено дефинисање самог појма нематеријалног културног наслеђа у члану 2. Конвенције, у разноликим светским културама није било тешко наћи неке (наизглед) парадоксалне примере који јамачно указују на системска ограничења и недостатке, али и на могућност широког схватања и интерпретирања суштинске идеје Конвенције. Један од таквих примера је Исе Јингу, традиционално шинту светилиште у Јапану. За то светилиште везана је пракса периодичне поновне изградње сваких двадесетак година, тако да је оно увек сачињено од нових материјала. Због тога увек изгледа да није реч о древном културном наслеђу, већ о новонасталом храму, традицијски неаутентичном. С друге стране, техничка знања и вештине које се користе за изградњу храма старе су преко 1200 година и све то време се преносе с колена на колена. Сходно првој својој карактеристици, оној материјалној, храм Исе Јингу не заслужује пажњу светске културне баштине, али због своје друге карактеристике,

оне нематеријалне, оно је прави пример светске нематеријалне културне баштине (Yoshida 2004: 108). Други пример може да изазове још већу дебату, а то је предлог некадашњег италијанског министра пољопривреде Алфонса Сканија да у светску културну баштину треба уврстити и пицу. Сканио је сматрао да тако треба поступити јер пица није само (кратко-трајан и потрошан) физички објекат, већ да представља нешто више у егзистенцијалном смислу јер је експликација неке врсте креативног генија (Murphy 2001).³ Ова два примера недвосмислено показују да се о Конвенцији, њеним дефиницијама и формулацијама, може нашироко дискутовати, али да би она била потпуније схваћена и да би о Конвенцији поведене академске дебате и дебате практичара у заштити културног наслеђа постале разумљивије неопходно је да се укратко осврнемо на историјат њеног настанка и на то како она кореспондира с другим документима УНЕСКО који се односе на светску културу.

Пут којим се дошло до Конвенције о заштити нематеријалног културног наслеђа релативно је дуг и није нимало једноставан. Текст Конвенције је производ вишедеценијских договарања, расправа и, пре свега, тежње УНЕСКО да дâ глобално прихватљив легални инструмент за одрживи и функционалан однос човечанства према сопственој култури уопште, а не само према нематеријалној културној баштини. Напори обе организације да покрене рад на заштити онога што се данас сматра нематеријалним наслеђем почињу још 1952. године, усредсређивањем на легалистичке концепте као што је интелектуална својина, тј. ауторска права или патент, што би била основа онога што је тада називано фолклором. Такав легалистички концепт је пропао јер фолклор живи у верзијама и варијантама, а не као појединачна, оригинална и ауторизована форма. Фолклор није јединствена креација појединца, већ се ствара у извођењу и преноси се усмено, обичајем или примером пре него опипљивим формама као што су писање, цртање, фотографија, аудио и видео снимак и слично (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 53).

Током седамдесетих и осамдесетих година 20. века начињена су два узалудна покушаја да се установи међународни легални оквир за очување нематеријалне културне баштине. Године 1973. Боливија је од УНЕСКО затражила да сачини протокол о конвенцији која би се тичала универзалних ауторских права и којом би били заштићени народна уметност и културно старатељство свих народа (Aikawa 2004: 139). Директна или индиректна последица боливијског затева јесте неколико УНЕСКО докумената који се односе на фолклор, његово изражавање и покушај поста-

³ Кулен Марфи се не задржава на случају пице, већ и сама предлаже да на листу светског културног наслеђа за 2003. годину буду уврштени и лаж из нужде, викенд или трпно стање у граматизи (Murphy 2001).

вљања законских оквира у вези с ауторским правима и нелегалним извођењем. Током истог периода организовано је неколико експертских савета на нивоу влада држава, али су и ту главна тема били фолклор и заштита права интелектуалне својине. Све активности УНЕСКО је спроводио сам или са WIPO (World Intellectual Property Organization). Коначно, како наводи Аикава (Aikawa 2004: 138), УНЕСКО је без WIPO од 1985. године организовао низ експертских састанака на којима су права на интелектуалну својину остављена по страни, односно фолклор и интелектуална својина су напуштени као оквир за успостављање заштите културног наслеђа. Године 1989. Генерална конференција је једногласно усвојила Препоруке за заштиту традиционалне културе и фолклора.

Упоредо с иницијативом Боливије, која је заправо желела да се на међународном нивоу дефинише употреба њених фолклорних творевина у светској култури и да се њеној култури призна аутентичност, Јапан је свом концепту *живог националног блага*, имајући у виду пре свега јапанска традиционална позоришта и сродна сценска извођења, легалан статус дао још 1950. године (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 54). Такав концепт је касније, односно 1993. године, на иницијативу неколико држава присталица предвођених Корејом (Aikawa 2004: 139), подигнут на међународни ниво као пројекат Живо људско благо (Living Human Treasure), мада је овде јасно да термин "благо" треба схватати као културно наслеђе.

Препоруке за заштиту традиционалне културе и фолклора ипак нису имале иоле значајнији одјек међу државама чланицама вероватно због тога што нису имале јачу легалну залеђину и што овај инструмент није УНЕСКО дао конкретан мандат, а изостала су и конкретна објашњења како препоруке за заштиту треба спроводити. Недостатак Препорука за заштиту традиционалне културе и фолклора јесте и то што су у њима у опозицију доведени глобални приступ и приступ права на интелектуалну својину (Aikawa 2004: 140). Још један од разлога због којих Препоруке нису привукле већу пажњу јесте и то што нагласак стављају на улогу професионалних фолклориста и фолклорних институција уместо на културу као целину, па тако и на оне који је креирају и конзумирају. Такође, Препоруке подразумевају и наглашавају документовање угрожених традиција, запостављајући саме традиције у њихове учеснике. Сем тога, процес глобализације је тек био у замаху и многе културе се заправо нису осећале угроженим, те самим тим нису препознавале потребу за конкретном заштитом свог традиционалног наслеђа. Таква потреба се појавила касније, с форсирањем идеје о економској и културној унификацији.

Појам нематеријалног културног наслеђа и суштински улази у употребу од 1992. године, када је у УНЕСКО креиран програм Нематеријално културно наслеђе (Intangible Cultural Heritage). У том програму УНЕСКО дефинише нематеријалну културу као све форме традиционалне и

популарне или народне културе, то јест колективна дела настала у некој заједници заснована на традицији. Та дела се преносе орално или гестовно и модификују се током времена кроз процес колективног рекреирања. Такве колективне творевине укључују оралну традицију, обичаје, језике, музику, игре, ритуале, свечаности, традиционалну медицину и справљање лекова (фармакопеја), кулинарство и све врсте специјалних знања и вештина које су повезане с материјалним аспектом културе, као што су алати и станиште (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 54). Циљ програма је био да се промовише уважавање нематеријалног културног наслеђа и да се препозна потреба за његовим очувањем и преношењем. Предност се даје ревитализацији и преношењу, с назнаком да треба успоставити приоритете узимајући у обзир опасност од нестајања. Међутим, кључна карактеристика овог УНЕСКО програма био је значај придат самим учесницима у култури, односно самом човеку, а не културним формама. Друга битна карактеристика јесте то што се уочава штетност издвајања појединачних културних форми из њихових културних контекста. Овај програм је 1993. године додатно поспешен поменутиим пројектом ставарања листе Живог људског блага (Aikawa 2004: 139).

Известан подстрек препознавању значаја нематеријалног наслеђа била је и УНЕСКО Конвенција о биолошком диверзитету из 1992. године. У тој конвенцији се посебан значај придаје очувању традиционалних знања и пракси домородачких и локалних заједница које имају релевантну улогу у заштити и одржању биодиверзитета.

Док Препоруке за заштиту тредиционалне културе и фоклора нису привукле велику пажњу, Програм нематеријалног културног наслеђа је имао осетно већи одјек међу државама чланицама УН и УНЕСКО. Посебан замах овај прогам добија 1997. године када му је дат највиши приоритет и када је покренут пројекат Проглашавање ремек-дела оралног и нематеријалног наслеђа човечанства (Proclamation of Masterpieces⁴ of the Oral and Intangible Heritage of Humanity). Пројектом је предвиђено да УНЕСКО бијенално прогласи неколико облика традицијских и популарних културних израза или културних простора за ремек-дела оралног и нематеријалног наслеђа човечанства. Једна од кључних намера тог пројекта било је попуњавање јаза у концепту "светске баштине" који се до тада односио само на природно и материјално (опипљиво) културно наслеђе (Aikawa 2004: 140–141).

После 1992. године, а посебно после 1997. и установљавања Листе, након много дебата о терминологији, дефиницијама, циљевима и мерама

⁴ Термин *masterpiece* се преводи као ремек-дело, али не строго у оном смислу како се користи у уметности, дакле не као уметничко ремек-дело, већ као уопште човеково дело од великог културног значаја.

заштите културног наслеђа и након низа експертских састанака, саветовања и истраживања, отишло се још један корак даље утолико што је 2001. године, на састанку у Турину, дефиниција нематеријалног културног наслеђа додатно спецификована (видети: Kirshenblatt-Gimblett 2004: 54). Сада се под нематеријалном културом подразумевају човекови научени процеси који заједно са знањима, вештинама и креативношћу говоре о човеку и од њега су створени. То су производи које он креира и ресурси, простори и други аспекти социјалног и природног контекста неопходни за опстанак. Ти процеси живим заједницама обезбеђују осећај континуитета с претходним генерацијама и битни су за културни идентитет као и за очување културног диверзитета и креативности човечанства. У таквом дефинисању јавља се неколико круцијалних постулата у схватању културе. Најпре, култура је човеков производ и кључну улогу игра човек, а не културне творевине саме по себи и за себе. Даље, с обзиром на то да се говори о идентитету живих, то јест постојећих заједница, укључен је појам *живог наслеђа* (living heritage), односно културних творевина које нису нестале и само су документоване, већ су у датој култури виталне и конзумиране. На крају, директно је уведена појам културног диверзитета као нека врста реакције на културну унификацију⁵ како би се ставио нагласак на комплексност култура света.

Прелиминарни нацрт конвенције појавио се пред Извршним одбором у септембру и усвојен је консензусом, те је тако постављен као званични нацрт конвенције, који је коначно усвојен већином гласова на Генералној конференцији УНЕСКО, одржаној у октобру 2003. године, као Конвенција о заштити нематеријалне културне баштине⁶ (Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage). Као кључни циљеви Конвенције постављени су већ у њеном члану 1. очување нематеријалне културне баштине, поштовање нематеријалне културне баштине заједница, група и појединаца, подизање свести на локалном, националном и међународном нивоу о значају нематеријалне културне баштине и њеног узајамног уважавања (Convention 2003⁷). Чланом 2. дефинисан је појам нематеријалног културног наслеђа: нематеријално културно наслеђе означава праксе, приказе, изразе, знања и вештине – као и инструменте,

⁵ Увођење појма културног диверзитета свакако има и своју јасну политичку конотацију, али то није тема овог рада.

⁶ Даље у тексту за означавање Конвенције о заштити нематеријалног културног наслеђа користићу само термин Конвенција.

⁷ Превод Конвенције на српски језик објављен је тек 2009. године, под покровитељством Министарства за културу Републике Србије. Чини ми се да поједине формулације у том преводу нису најјасније, те сам у овом раду користио званични текст Конвенције на енглеском језику.

предмете, артефакте и културне просторе с њима повезане – које заједнице, групе и, у неким случајевима, појединци препознају као део свог културног наслеђа; то нематеријално културно наслеђе, које се преноси с генерације на генерацију, заједнице и групе стално изнова стварају као одговор на сопствено окружење, своју интеракцију с природом и својом историјом, и пружа им осећај идентитета и континуитета, те стога промовише поштовање културног диверзитета и човекову креативност; за потребе ове конвенције у обзир ће се узимати једино оно нематеријално културно наслеђе које је сагласно с постојећим међународним инструментима који се тичу људских права, као и са захтевима за узајамно уважавање међу заједницама, групама и појединцима, и за уважавање одрживог развоја. У другом параграфу члана 2. конкретније се наводи шта се подразумева под нематеријалном културном баштином: а) орална традиција и изрази, укључујући и језик као преносилац нематеријалног културног наслеђа; б) извођачке уметности; в) социјалне праксе, ритуали и фестивалски догађаји; г) знање и праксе који се односе на природу и универзум; д) традиционални занати.⁸

Након доношења Конвенције велики број држава чланица УН ју је ратификовао, мада има и оних које јој не придају никакав значај. Конвенција о заштити нематеријалног културног наслеђа покренула је, дакле, широки сет активности на њеном спровођењу, односно на конкретној заштити и верификацији нематеријалног културног наслеђа светских култура. Република Србија је Конвенцију ратификовала 2010. године.

Дебата о концепту културе у Конвенцији

Одмах након формалног доношења, Конвенција је изазвала велику полемику у стручним и научним круговима. Кључни моменат око којег су се појавила спорна и дебатска мишљења јесте концептуализовање појма културе. Конвенција о заштити нематеријалне културне баштине заправо представља трећу кључну конвенцију УНЕСКО која има ширу имплементацију и реакцију међу земљама чланицама, односно Конвенција је практично трећи кључни ступањ еволуције схватања појма културе у УНЕСКО. Конвенција о заштити светског културног и природног наслеђа из 1972. године у свом члану 1. под културним наслеђем подразумева споменике, групе зграда и знаменита места на којима су комбиновани дело човека и дело природе (Convention 1972). Конвенција из 1972. године, дакле, има чисто материјалистички и, боље је рећи, меморијалистички приступ култури који поједини аутори везују за евроцентрични или

⁸ Појединачне елементе садржаја дефиниције нематеријалног културног наслеђа коментарисала је Драгана Русалић (Rusalić 2009: 22–32).

етноцентрични поглед на свет (видети на пример: Brown 2005: 41; Мунџери 2004). Због тога Конвенција о заштити нематеријалног културног наслеђа представља суштински померај у схватању културе у једном тако битном документу који би требало да има, а углавном и има велики утицај на планетарном нивоу. Она је заправо донесена као противтежа постојећој конвенцији из 1972. године, односно као израз више година кристалисаног схватања да културу народа света не чине само споменици и знаменита места које су те културе створиле. Нова дефиниција културе у Конвенцији открива прелаз од "статичког" и "споменичког" ка "динамичком" и "живом" у схватању културног наслеђа (Alivizatou 2008: 47).

Конвенција о заштити нематеријалног културног наслеђа формално је у преамбули повезана с појмом културног диверзитета, односно позива на уважавање културних различитости и бележи значај Универзалне декларације о културном диверзитету из 2001. године. На тај начин, као и у самој дефиницији, у Конвенцију је уведена идеја партикуларизма и плурализма различитих светских култура, што је суштински супротно с УНЕСКО деловањем на помирењу и с његовом универзалистичком визијом. Но, тој амбивалентности вратићу се нешто касније.

Други битан моменат који се тиче заштите нематеријалног културног наслеђа јесте то што поједини експерти праве структурну повезаност нематеријалног наслеђа с појмом живог наслеђа, мада се неки експерти томе противе. У одговору на то шта је то нематеријална културна баштина, УНЕСКО је ставља у исту равн са *живим наслеђем*, чак се може рећи да их третира као синонимиме. На званичној интернет презентацији нематеријалног наслеђа јасно се наводи: "нематеријално културно наслеђе – или живо наслеђе – покретач је нашег културног диверзитета..." ("...the intangible cultural heritage (ICH) – or living heritage – is the mainspring of our cultural diversity...").⁹ Структурна повезаност нематеријалног културног наслеђа и живог наслеђа произилази из тога што Конвенција, односно дефиниција културе коју она прихвата, директно вишестрано укључује човека и његово понашање, односно човека узима и као агента културе и као њеног преносиоца и као њеног конзумента. Осим структурне повезаности, нематеријално наслеђе и живо наслеђе повезани су и концептуално, утолико што је Листа ремек-дела оралног и нематеријалног наслеђа човечанства, којој је Конвенција претходила, укључивала оне културне феномене који су у датим културама, осим што их оне саме сматрају репрезентативним, уједно и веома витални, дакле живе и мимо Листе. И већ овде може прелиминарно да се постави питање да ли су му-

⁹ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002> (приступљено 10. априла 2009. године).

зеји – ако је то тако с нематеријалним/живим културним наслеђем – суштински искључени из деловања на заштити тог наслеђа?

Схватање појма културе које је прихваћено у Конвенцији покренуло је, као што сам већ навео, низ дебата и полемика, а јасно истицање човека као агента културе отворило је широко врата антропологији и њеним критичким освртима на УНЕСКО поимање културе. Стога не чуди што је Конвенција највише и подстакла антропологе да о њој полемишу, усредсређујући се углавном на појам културног диверзитета. Идеја о културном диверзитету доводи на изванредан начин у питање и саму мисију УНЕСКО. Концептом културног диверзитета, како наводи Марилена Аливизато (Alivizatos 2008: 47), ова међународна организација је суочена с парадоксалним изазовом да помири своју универзалистичку визију укоренењу у поштовању и заштити људских права с једне стране, и склоност ка одвајању, чувању појединачних интереса и плурализам светских култура с друге стране. Друкчије речено, док се с једне стране, у духу просветитељства, ослања на универзалистичку слику света, УНЕСКО се релативно брзо претворио у средство за парохизацију и културни релативизам (Eriksen 2001: 127). У извештају Светске комисије за културу и развој (World Commission on Culture and Development – WCCD) Наш креативни диверзитет из 1996. године, који Ериксен узима као место експлицитног изражавања појма културе и подвргава га критици,¹⁰ "...култура је (осим што се засебно везује и за уметност – М.М.) концептуализована као нешто што лако може бити плурализовано, што припада појединим групама људи, повезана с њиховим наслеђем или коренима" (исто: 131). С друге стране, често се наглашава да су "импулси", спољашњи утицаји, глобализација и креолизација такође културни феномени. По Ериксеновом мишљењу, такав дуализам одговара двама концептима културе у антропологији, односно културном релативизму својственом структурализму и структуралном функционализму с једне стране, и деконструктивизму и постструктурализму с друге стране. Без обзира на антрополошко схватање културе, кључни моменат у схватању културног диверзитета јесте то што се културе посматрају као "укоренење", односно културе су у извештају Наш креативни диверзитет виђене као укоренење и старе, дељене у оквиру групе и треба их третирати с поштовањем. По Ериксеновом мишљењу, иако је за културе експлицитно речено да је њихов однос са спољашњим светом "динамичан", оне се у УНЕСКО концепту културног диверзитета посматрају као изолована острва јер су им "корени" (традицијска исходишта) међусобно одвојени.

¹⁰ Овај Ериксенов критички осврт на проблем културног диверзитета писан је пре Конвенције, али ипак у време када је културни диверзитет већ увелико био развијен концепт и постао опште место у УНЕСКО приступу култури.

Супротно оваквом виђењу, културни диверзитет може да се посматра и афирмативно. Када, управо антрополошки, пођемо од тога да културе нису прости скупови појединачних феномена, већ комплексно структурирани системи, поставља се питање међусобног односа и интеракције унутар структуре. С друге стране, идеја о "укорењености" култура не мора нужно да значи њихову изолованост јер је више него јасно да поједини елементи културе могу да се "укорене", односно да заузму своје место у структури културног система иако су у дуготрајном контакту преузети из неке друге културе. Лудре Аризпе (Arizpe 2004: 131), ослањајући се на појам културолошког конструисања идентитета, сматра да је већина нематеријалног културног наслеђа управо резултат дугих циклуса историјских искустава и утицаја међу културама. Занимљиво је да се, етнографски констатовано, у многим културама управо тако преузетим феноменима придаје суштинско значење и неретко се користе за формирање културног идентитета.¹¹ Аризпе наводи да је важна чињеница то да све културне групе креирају свој идентитет у односу на друге групе, било у смислу идентификације или опозиције, и у том смислу културни диверзитет, као људски конструкт, одражава културну међузависност свих културних група широм света. Стога, за Аризпе, величање културног диверзитета значи да ми величамо признавање повезаности сваке културне групе с другим групама. Тако посматрано, концепт културног диверзитета афирмише културни идентитет као комплексан конструкт и као одговор на императив поједностављеног идентитета који намеће глобализација. У глобалистичкој комуникацији ми се идентификујемо превасходно као појединци и то по експлицитним одликама као што су боја коже, верска или национална припадност, сексуално опредељење. Али култура није само то, сви смо ми много више од тих формалних одлика тако да прихватањем концепта културног диверзитета ми се у глобалистичком дискурсу међусобно идентификујемо структурно, а не формално.

Док се о проблему културног диверзитета може широко дискутовати, концепт живог наслеђа, сагледан у контексту заштите, осетно је већи парадокс. Наиме, као један од кључних критеријума да нешто буде проглашено ремек-делом нематеријалног наслеђа од стране УНЕСКО јесте да је то виталан културни феномен. Барбара Киршенблат (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 56) стога поставља једноставно питање: ако је неки културни феномен виталан, жив, да ли му је потребна заштита, а ако културни феномен није виталан, да ли ту икаква заштита може да помогне? И каква то заштита треба да буде, која је њена сврха?

¹¹ Има ли лепшег примера од сматрања неких оријенталних јела препознатљиво српским.

На овако постављено питање надовезује се још једна дилема која произилази из мање-више очигледних перформанси сваке културе. Наиме, шта би то требало да буде садржај и контекст заштите живог нематеријалног наслеђа уколико културу разумемо као динамичку и стално еволуирајућу? У таквом дискурсу заштита у смислу фосилизације или документовања заправо прави више штете него користи било ком виталном културном феномену, чини га артифицијелним и суштински га обесмишљава, што је, иначе, често постављан проблем пред музејске професионалце. Један од УНЕСКО инструмената заштите свакако је и проглашавање листе светског нематеријалног културног наслеђа, али постављање на такву, или било какву другу листу лако може да се изроди у супротност своје намере. Сврставање на листу већ представља облик деконтекстуализације културног феномена и његово постављање у контекст хијерархијског односа с другим "издвојеним" културним феноменима. Смешано с поједностављеним схватањем културних различитости, формирање листе заштићених нематеријалних културних феномена је код појединих држава створило изванредан такмичарски дух у "мерењу вредности" заштићених културних феномена, па чак и својеврсно утркивање у томе ко ће пре да заштити нешто што можда и није искључив, аутентичан¹² и за дату културу препознатљиви идентификациони културни феномен. Проблем с деконтекстуализованом заштитом нематеријалних културних феномена јесте и то што онда они могу бити "испражњени" од свог културног значења као последица измештања из саме културе и постављања у контекст заштићеног културног наслеђа чак иако и даље настављају да живе. Сам појам заштите даје им нови (друкчији) смисао и свакако улива у такве културне феномене дозу артифицијелности, с тенденцијом ка вештачком одржавању како не би изгубили своју позицију у УНЕСКО конструкту културног диверзитета и културног препознавања.

У професионалним круговима присутна је идеја да било каква заштита нематеријалног културног наслеђа нема смисла уколико, у духу тезе о живом наслеђу, и сама заједница нема развијену свест о значају сопственог наслеђа у самој култури и у односу на друге културе. Познато је да су многе "примитивне" и племенске заједнице потпуно нестале из светског културног наслеђа управо због тога што су њихови културни систе-

¹² На овом месту се под *аутентичним* подразумева културни феномен који је у некој култури настао и у њој живи. С обзиром на то да се у многим државама кључна пажња нематеријалном културном наслеђу посвећује превасходно у политичкој, а не у научној и културолошкој парадигми, такво поједностављено схватање аутентичности је доминантно, а проглашење феномена нематеријалног културног наслеђа се уједно узима као проглашење својеврсног облика властности.

ми били засновани на концепту пролазности, циклуса непрекидног смењивања и слично. Такве заједнице саме у себи и за себе, дакле мимо било каквих спољашњих подстицаја, нису имале концепт баштињења сопствене културе и у таквим случајевима било каква активност УНЕСКО не може да помогне. Очување културног наслеђа је културни концепт и стање свести припадника једне културе, а не формална активност било које од институција. Или, као што каже Досон Муњери: "Културно наслеђе треба да се изражава кроз вредности које му људи придају, а не обрнуто." (Munjeri 2004: 13). Имајући све то у виду, и очување нематеријалног културног наслеђа конкретно, поједини професионалци истичу важност down-top (одоздо-нагоре) приступа, односно постојање намере и, чак, значај захтева саме заједнице ка формалним локалним, националним и глобалним институцијама да извесни културни феномени наставе да постоје. Иницијатива заправо треба да дође из саме културе, а не из институција, што с Конвенцијом у великом броју држава и култура није случај јер су многе светске културе промислиле о заштити сопствених нематеријалних културних феномена као о одговору и реакцији на појаву Конвенције и Листе ремек-дела оралног и нематеријалног наслеђа. Може се сумњати у плодотворност таквог технократског приступа (упоредити: Brown 2005: 48). Суштинска заштита нематеријалног културног наслеђа би стога, онда када ипак полази из институција,¹³ требало да буде подстицај локалним заједницама и групама да очувају сопствену културу или да поједине културно сигнификантне феномене одржавају виталним.

Ток намере за заштиту културног наслеђа, од заједнице ка институцијама или од институција ка заједници, имплицира још један мали парадокс у читавом УНЕСКО приступу заштити нематеријалног културног наслеђа. Из прегледа историје Конвенције јасно је да успостављање Конвенције своје исходиште има у иницијативама појединих држава (Јапан, Кореја, Боливија и др.) и ту нам само преостаје да констатујемо како се може говорити о смеру заштите од културе ка институцијама. Временом институционална заштита, посебно с установљавањем Листе оралног и нематеријалног наслеђа, смер се мења и иде од институција ка култури. То показује већ чињеница да је највећи број земаља ратификовао Конвенцију без активног учешћа у њеном стварању. Необично, готово парадоксално је онда то што схватање културе у Конвенцији кључну улогу даје човеку и његовом понашању, а не институцијама. Схватање културе

¹³ Овде може да се постави и једно веома битно антрополошко питање односа тзв. елитне и тзв. народне културе, пошто елитна култура има институције, а објект заштите су елементи народне културе. Чини ми се да у овом тренутку расправа о овом проблему превазилази намере и обим овог рада.

у дефиницији Конвенције суштински заправо подразумева смер заштите од културе и њених агената (човека) ка институцијама. У пракси, најчешће је управо обрнуто, укључујући и нашу државу и културу. Такав парадокс за сада је прикривен великом популарношћу Конвенције, али је сасвим очигледно да се на мапи света јављају концентроване тачке ангажовања на заштити нематеријалног културног наслеђа.

Интегрални приступ културном наслеђу

Велика полемика, која не долази само из сфере антропологије већ и од свих оних који се баве културом професионално, академски или практично, јесте полемика која се односи на свеукупан однос према култури у УНЕСКО и на својеврсно подвајање материјалног и нематеријалног културног наслеђа. Схватање појма културе у Конвенцији има тенденцију да буде холистичко у том смислу што би обухватало све аспекте човековог живота, али се ипак задржава у једној општој сфери. Оригинална синтагма *intangibleculturalheritage*, коју је дакле требало превести као *неопипљивокултурно наслеђе*, веома брзо се код нас одомаћила као *нематеријално културно наслеђе*. Значење оба термина (неопипљиво и нематеријално) идентично је у херитолошком дискурсу тако да их ми данас користимо као синонине. Ипак, термин неопипљиво јасно сугерише да се култура тек у некој потоњој инстанци перципира чулом додиром, тј. упућује на материјалност културе, те да се осим тога култура перципира и другим чулима, а превасходно учи и схвата као когнитивни систем. Док термин нематеријално говори о односу наспрамности, термин неопипљиво пре говори о односу паралелности и, чини се, квалитетније кореспондира с појмом културе и човековим доживљајем културе, тј. начином на који је сваки појединац конзумира и креира.

Сама употреба термина неопипљиво или нематеријално много говори о дискурсу у којем је концептуализована заштита нематеријалне културне баштине и више него очигледно имплицира опозицију *опипљиво:неопипљиво*, односно *материјално:нематеријално*, указујући на то да се однос према нематеријалном културном наслеђу може, поред осталог, читати и као антимузеолошки наратив, имајући у виду свакако до сада уврежено и конвенционално схватање музејске делатности и досадашњу праксу у вези с нематеријалним културним наслеђем (за потоње видети: Register 2009). Пуни холизам у схватању културе постоји тек у односу на друге УНЕСКО документе, и у самом тексту Конвенције се јавља формално повезивање с другим релевантним документима, пре свега с Конвенцијом о заштити светског културног и природног наслеђа из 1972. године (Convention 2003). На захтев одређеног броја експерата из читавог света – чија је намера била да се, ако ништа друго, а оно макар ублажи

дистинкција материјално:нематеријално, премда је кључна намера да се таква дистинкција потпуно укине – у октобру 2004. године у Нари (Јапан) донесена је Јамато декларација о интегралном приступу заштити опипљивог и неопипљивог културног наслеђа (Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage). Премда је Конвенција о заштити нематеријалног културног наслеђа то подразумевала, Јамато декларација јасно истиче интегрално схватање културе и бесмисленост раздвајања материјалног и нематеријалног, јер они ни у једној реалној култури нису структурно одвојени. Јамато декларација уједно се може посматрати и као реакција на досадашње проблеме у музејима због усредсређивања искључиво на материјалну баштину, настојећи, дакле, да се такав ограничавајући приступ не понови.¹⁴

Истраживање културе својевремено је пласирало једну једноставну, јасну и веома операционалну поделу културе на материјалну, социјалну и духовну културу. Таква подела је у самом настанку била дискутабилна јер је уводила артифицијелна ограничавања, чак и тамо где она не могу замислити у самој изучаваној култури. Још једноставнија подела културе јесте подела на материјалну и нематеријалну културу. Такве поделе су својевремено у беликој мери употребљавали професионалци који се баве заштитом културног наслеђа, нарочито оних етнолошке и антрополошке провинијенције, због своје једноставности и оперативности, иако стоје у супротности са самом суштином реалне културе. Неоспоран закључак било каквог истраживања културе (не нужно само антрополошког) недвосмислено показује неодвојивост процеса мишљења и симболичког изражавања од материјалних објеката, без обзира на то да ли је реч о њиховој креацији или употреби. У концепту културе присутном у Конвенцији то би могло најјасније да се прочита у сврставању заната и вештина у нематеријално наслеђе, јер занати, мада не сви, као сврху и циљ имају продукцију материјалних добара. Или, могу ли се ритуалне маске одвојити од понашања људи који их носе током неког фестивала? Маске и фестивал нису две засебне културне творевине и заштита фестивала мора да укључује све његове појединачне елементе, материјалне и нематеријалне, тј. материјалне објекте, облике понашања, сценаријо изведбе, ритуалну подлогу, односно суштинску идеју око које је фестивал конструисан, музику и игру, социјалне односе и социјалне наративе о фестивалу итд.

Разумевање материјалног културног наслеђа је у суштини испразан покушај уколико не спознамо и не схватимо укупан комплекс неопипљивих процеса човековог мишљења који стоји "иза" својих материјалних

¹⁴ Светски комитет за наслеђе (World Heritage Committee) потом је донео документ (WHC-04/7 EXT.COM/9) којим се додатно наглашава усклађивање УНЕСКО докумената који се односе на заштиту културног и природног наслеђа.

еманација. Притом, материјални објекти само су један од облика појављивања и перцепције културе. Неодвојивост материјалног и нематеријалног наслеђа може се сагледати кроз призму аутентичности неког културног феномена који би требало да привуче посебну пажњу и буде идентификатор културе у неком ширем дискурсу заштите. Сетимо се већ поменутог примера храма Исе Јингу у Јапану. Ако га сагледамо кроз материјалистичку призму културе, увиђамо да сходно разним формалним критеријумима он не заслужије никакву пажњу и не представља нимало аутентичну културну творевину чије је исходиште укорењено у јапанској традицији. Али, ако га сагледамо кроз призму вредности које му човек придаје и знања и вештина које у њега улаже, добијамо потпуно супротну слику и можемо да га сматрамо аутентичном културном креацијом и значајним примером светског културног наслеђа, превасходно у нематеријалном смислу. Таквих примера има у свим културама света. Интегрални приступ култури, дакле, представља савремени императив и једини смислени приступ у њеној заштити (погледати још: Rusalić 2009).

Музеолошки приступ заштити културног наслеђа

Увођење појма нематеријалног културног наслеђа и, посебно, тежња ка интегралном приступу култури пре или касније поставља питање улоге музеја у њеној заштити. Такво питање напосто мора да изађе на површину с обзиром на чињеницу да се музеји иначе баве заштитом културне баштине. Но, права дебата настаје онда када се запитамо како се музеји баве заштитом културе и како би то требало да раде? Императив интегралног приступа култури у музеје директно уводи појам нематеријалне културне баштине.

Вестернизовани поглед на културно наслеђе – поглед на свет у којем су не само створени многи музеји света, већ и у којем је конструисана примарна концепција односа према културном наслеђу – у суштини подразумева културну статичност. Заштита културног наслеђа је ту концептуализована као конзервација сећања на прошлост, конзервација не у техничком смислу, већ у значењском. Објекти материјалне културе, по ко зна којим критеријумима селектовани и депоновани у музеје, инсигније су културне историје и, с обзиром на своју материјалност, неупитни су и аутентични, и необориви су докази "културне вредности". Као такви, депоновани су као трајна сведочанства културног идентитета. Материјални објекти директна су веза садашњих генерација с прошлошћу, али то је ипак мртва прошлост, дехуманизована и деконтекстуализована прошлост (упоредити: Alivizatos 2008). Када наспрам таквог схватања културног наслеђа поставимо идеју о нематеријалном културном наслеђу и позитивно схваћену идеју о живом наслеђу, ми заправо наспрам

културне статичности постављамо културну динамичност. Насупрот материјалном наслеђу које се штити у музејима, нематеријално наслеђе састоји се од манифестација (знања, вештине, извођења...) које су неодвојиво повезане с људима и готово је немогуће такве манифестације третирати као "представнике" људи чак и ако успемо да извођење одвојимо од његових актера и депонујемо га у некакав архив (Kirshenblatt-Gimblet 2004: 60), рецимо као аудио-визуелни запис, фотографију и слично.

Заштита нематеријалног културног наслеђа може се сагледати на два начина. Први би подразумевао до сада конвенционални приступ презервације музејске провинијенције. То би укључивало издвајање појединих културних феномена, њихово документовање разним расположивим технологијама и депонovanje у музеје и архиве где би они заправо били издвојени из сопственог постојања и значењски обесмишљени. Налик на поступање с објектима материјалне културе. С друге стране, културни феномени које препознајемо као нематеријално културно наслеђе могу да буду "заштићени" тако што би се одржавала њихова културна виталност, односно кроз њихово перманентно постојање у култури без интервенције у домену њиховог значења. Такав начин заштите признаје културну динамичност тих феномена. Уколико та динамичност у неком тренутку подразумева структурне значењске трансформације или чак нестајање, културни феномен увек може да буде документован и архивиран.

За Јошиду (Yoshida 2004) нематеријално је културно наслеђе основа људског постојања и може се схватити као скуп знања људи који непрекидно конструишу и реконструишу осећај идентитета кроз разне социјалне интеракције. Док нематеријално наслеђе носи осећај континуитета, скуп знања се непрекидно мења како тече живот. Он је динамичан, никада статичан. Када се једном скуп знања занемари, самим тим се запоставља и сам појам нематеријалног наслеђа. У том смислу "заштита" нематеријалног културног наслеђа не би требало да буде схваћена као његово "чување" у смислу одржавања наслеђа непромењеним. Заштита би требало у сваком случају да обезбеди динамику нематеријалног културног наслеђа.

Тражење улоге музеја у заштити нематеријалног културног наслеђа не би требало да иде у првом смеру, али је проблематично и кретање у другом смеру заштите. То ипак не искључује музеје из система заштите нематеријалне културне баштине, напротив. Улогу музеја треба потражити управо у интегралном приступу култури где би они симултано деловали и као конзерватори и као културни агенти, генератори виталности културе у оквиру своје уобичајене делатности, али сада шире постављене. Због чега музеј не би, на пример, могао да делује као трансмитер знања о неком културном феномену који нема материјалну појавност, или као трансмитер знања, вештина, идеја, облика понашања садржаних

у самом културном феномену. Може ли се под музејском изложбом онда подразумевати извођење неке традицијске игре? Мислим да може.

Када детаљније размотримо историју делатности појединих музеја широм света, увиђамо да се у многим од њих, превасходно у оним антрополошким и етнолошким, већ деценијама уназад култури приступа интегрално, односно да њихов рад потпуно равноправно укључује и нематеријалне културне творевине (Boylan 2006). Штавише, нематеријална култура не само да је укључена у делатност музеја него се разни културни феномени посматрају као структурна целина својих материјализованих и нематеријализованих компоненти. Један од добрих примера јесте формирање колекције шаманистичких ритуалних предмета у Универзитетском музеју археологије и антропологије у Кембриџу (Herle 1994). Та збирка није формирана тако што су кустоси музеја отишли у другу културу која садржи шаманистичке обреде, покупили предмете и тезаурисали их у свом музеју. Напротив, у формирању колекције је учествовао и један шаман, који је на основу својих знања обогатио саму колекцију. Поврх тога, у музеју је приређен и Таму¹⁵ догађај током којег су представљени шаманистички рутали и понашање, чиме су предмети који се користе у шаманистичким ритуалима контекстуализовани и "допуњени" знањима, веровањима и вештинама из којих су заправо и сами произашли у локалној култури. Други квалитетан пример представља ослањање на личне наративе оних који су неке објекте материјалне културе створили или користили. У Етнографском музеју Универзитета у Ослу налазе се колекције грнчарије Хопи индијанаца и корпарски производи Сами народа из европског дела Арктика. Премда их посматра у духу културног диверзитета, Том Свенсон (Svensson 2008) прати личне историје двеју жена које праве те производе, намеравајући да одговори на питање какав је стил живота унет у те предмете и који се когнитивни систем огледа у њиховој изради. За Свенсона су сами материјални објекти нека врста медијума помоћу којих музеј продире дубље у дати културни систем како предмети не би остали у музејском вакууму, односно како би био музеализован читав културни наратив којем припадају не само предмети, већ превасходно знања, вештине, животни стилови, социјални односи итд. двеју жена које те предмете праве, али и свих оних који их користе.

Једноставнији вид музејског приступа нематеријалном културном наслеђу огледао би се у покушају да се помоћу материјалних објеката прочита когнитивни систем који иза тих предмета стоји у датој култури. Квалитетнији и, свакако, напреднији (пожељан) приступ би подразумевао најпре одбацивање артифицијелне поделе на материјално и нематеријално, а потом узимајући да је култура тотални, али динамичан систем

¹⁵ Таму је мала заједница у Непалу.

значења и понашања човека, систем који је увек отворен за комуникацију с другим културним системима.

Суштину музејског и музеолошког деловања на заштити културне баштине уопште треба, дакле, потражити у интегралном приступу култури, без икаквог вештачког издвајања целина које нису утемељене у реалној култури. Могу се разликовати култура становања или култура одевања, али материјална и нематеријална култура не могу да се одвајају. Манифестне културне творевине – осим којих имамо још и оне структурне, које се могу само сазнати и схватити помоћу ових манифестних – могу се користити као метонимијски симболи културе или неког њеног сегмента. Помоћу таквих метонимијских симбола култура конституише чулно опажајни наратив о себи самој, али да би примаоци, конзументи културе, али и агенти културе, њени креатори, могли правилно да обављају своју културну и социјалну функцију, морају да буду у стању да правилно декодирају културом изречен наратив. Они то могу да учине само ако располажу довољном количином метонимијских симбола, који су притом постављени у међусобни структурни однос и потичу правилно распоређени из читавог културног наратива. То онда укључује и материјализоване и нематеријализоване метонимијске симболе, односно и материјалну и нематеријалну културу. Уосталом, култура је уједно и интегрални и интегративни систем. Помоћу скупа метонимијских симбола култура, или неки њен сегмент, накнадно се у процесу декодирања значења тих симбола реконструје у било ком тренутку у будућности, чиме је заправо култура суштински заштићена, али није деконтекстуализована. Неопходно је, ипак, у датом тренутку реалности, у музеолошком истраживању културе регистровати неопходан број метонимијских симбола културе који су тако распоређени да омогућавају не само неко будуће читање те културе већ и уочавање структурних односа међу самим симболима јер је то неопходно за њихово правилно декодирање (упоредити: Матић 2006; Лић 1982: 45-65; Лић 1983: 24-27). Овакво гледање на делатност заштите у музејима може се учинити стерилним, "ослобођеним" од самог човека, али то заправо није тако јер у скуп неопходних метонимијских симбола улази низ елемената човековог когнитивног система, односно знања, веровања, идеја, вредности и сл. помоћу којих он организује реалност која га окружује (видети још: Жикић 2006). Штавише, без увршћивања човековог когнитивног система у концепт заштите културног наслеђа незамисливо је било какво тачно декодирање културе.

Друкчије речено, не може се схватити, рецимо, култура становања само ако се познају материјални објекти – за потпуно схватање културе становања неопходно је познавати и вештине градње, перцепцију затвореног и отвореног простора, структуру породице, родне односе, економску организацију, начин и навике исхране и читав низ других културних

феномена које је сама култура поставила у структурни однос са становањем. Музеј, у свом чак и конвенционално схваћеном деловању, може да буде неко ко ће да селекује, тезорира, истражује и презентује све те културне елементе – метонимијске симболе културе, материјализоване или нематеријализоване, како би правилно деловао на заштити културне баштине. И преко тога, као тезауратор културе, музеј може да делује као извор знања за одржавање појединих културних форми виталним.¹⁶ Тачно је, иапк, да на тај начин музеј и сам постаје активан агент културе и поставља пред себе могућност да у будућности музеализује оно што је сам креирао, чиме у извесном смислу обесмишљава своју друштвену сврху. Због тога улога музеја у заштити читавог културног наслеђа мора да буде промишљено избалансирана.

Заштита нематеријалног културног наслеђа и Етнографски музеј

Етнографски музеј у Београду се условно може сврстати у оне музеје за које Бојлан (Boylan 2006) сматра да су у својој делатности тесно повезани са заштитом и презентацијом нематеријалног културног наслеђа и који не само у последњих неколико година, или чак деценија, делује у том смеру заштите, већ то чини током читавог свог постојања (погледа-ти: Бјеладиновић-Јергић 2001). То, с једне стране, не значи да је укупна делатност Етнографског музеја претеча савременог концепта заштите нематеријалног културног наслеђа, али, с друге стране, значи да је делатност била више-мање усклађена с локалним схватањем етнографије и етнологије у ширем смислу, дакле укључујући све аспекте културе, а не само онај материјални. Такође, неоспорно присутна делатност на заштити оног аспекта културе који убрајамо у нематеријално културно наслеђе (Тешић 2002) не значи да је у Етнографском музеју примењиван концепт интегралног приступа култури.

Пратећи научну концепцију класичне етнографије и етнологије у Србији, Етнографски музеј је у своју делатност елементе нематеријалног културног наслеђа укључио кроз парадигму "бављења обичајима", било да су ти обичаји религијски засновани или имају чисто социјални или економски карактер, али свакако с нагласком на њихову народност и традиционалност као кључне особине. Истицање традиционалности, као и укупно конструисање бављења нематеријализованим културним феноменима у музејској парадигми, супротно је модерном концепту заступљеном у Конвенцији већ по својој статичности, односно приступу култури као статичном ентитету, где се кроз материјалне објекте и "народну

¹⁶ У том смислу на другом месту сам писао о могућности употребе музеализованих знања за производњу органске и здраве хране: Матић 2008.

духовност" изражену у обичајима приступа као трајним и непроменљивим карактеристикама културе зарад потврђивања сопственог етницитета, или, зашто да не, етницитета недоминантних етничких заједница (упоредити: Simić 2006; Гавриловић 2009: 32-39). Поврх тога, углавном се усредсређује на репрезентативност, али не онако како је сагледава теорија музеологије, или репрезентативност у смислу издвајања метонимијских симбола, већ је то репрезентативност у естетском и статистичком смислу.

Заштиту нематеријалне културне баштине у Етнографском музеју карактеришу две кључне, вештачки установљене, у реалној култури неутемељене дистанце. Прво, ту је такозвана историјска дистанца, која се не узима чак ни само формално, већ у смислу дистанцирања савременог од "старих добрих времена" и такво дистанцирање стоји у тесној корелацији са овим малопре реченим. Извесна "идеална" култура, односно културни архетип(ови), постављена је у доба колективних митова причаних уз отворено огњиште и у том артифицијелном традицијском конструкту заустављен је било какав смислени културни процес. У великој мери је занемарена чињеница да ми традицију живимо и данас (видети: Жикић 2006), односно да је култура константан процес неодвојен од самог човека. А видели смо раније да Конвенција не одваја човека од његове културе. Културна баштина, стога, не сме да буде постављена као безлична и дехуманизована датост и нешто што је одвојено од човека.

Друга дистанца је она која је успостављена између материјалних и нематеријалних културних творевина. Оно што је Свенсон навео за грнчарију и корпарске производе у Етнографском музеју Универзитета у Ослу, у београдском етнографском музеју је углавном изостало. Иако је формално предвиђено да се уз сваки музеализовани објект материјалне културе идентификује и његова историја, таква идентификација је углавном рађена схематски и без утврђивања реалне културне везе самог предмета и човека који га је створио или употребљавао. Објекти материјалне културе су сакупљани масовно, третиран пре као статистички податак него као културна творевина и, свакако, дехуманизовани. С друге стране, принцип рада постулиран у материјалној сфери примењиван је и у оној нематеријалној, односно исто се поступало и с етнографском грађом која се односи на нематеријалне културне творевине. Евидентирање обичаја текло је независно од њихових носилаца, независно од човека. Обичаји су евидентирани као културни наративи уобичајеног понашања независно од оних који су те наративе створили. Управо због тога се и може поново говорити о дистанцирању баштине од човека и од културе коју данас живимо.

Отварање врата друкчијем приступу културном наслеђу

Имајући на уму ове две круцијалне дистанце имплементирани у укупан рад Етнографског музеја, уочавамо да ту не постоји суштински интегралан приступ култури, већ само формалан и схематски. Поставља се питање да ли је могуће културу музеализовану у Етнографском музеју спознати управо као целовит структурирани систем у којем човек има јасно дефинисану улогу културног креатора и конзумента, онога ко прави избор своје културне позиције, а не "трпи" улогу коју му је наметнуло музејско виђење културе. Одговор на то питање не може се дати као једноставно позитиван или негативан, мада се из претходних речи може закључити да би требало да буде негативан. Или је можда ипак могуће раније музеализовану културу поново промислити и обавити њену накнадну интеграцију.

Конкретан одговор ћу покушати да дам на примеру перцепције простора у култури становања, перцепције за чију сам културну окосницу узео појам врата, то јест појам границе и пролаза (прелаза). Овом примеру се обраћам јер сам у концептуализацији изложбе "Врата – капија два света" решавао конкретан проблем интегралног приступа култури на основу постојећег материјала и података. Реч је, дакле, о искуственом примеру, а не о хипотетичком. Кључни методолошки постулат који се поставља на самом почетку јесте то да полазну тачку чини неки културни појам, а не неки конкретни етнографски податак, и полази се од неког општег културног феномена узимајући све релевантне елементе, а не од конкретног музеализованог објекта материјалне културе. То значи у овом конкретном случају да се полази од појма перцепције простора, онако како је та перцепција реално конструисана у култури, у прошлости или у савременој култури, и полази се од културно установљених начина разграничавања простора, а тек онда се установљава каква је улога врата као конкретног објекта материјалне културе.

Сви подаци везани за доступне музеалије нису ни у ком смислу повезивали врата с перцепцијом простора и с функцијом врата као материјалног објекта који се налази на граници између два простора. С друге стране, у сфери евидентираних народних обичаја постојали су подаци на основу којих је могуће формирати модел човекове перцепције простора и културно дефинисаних начина разграничавања простора, укључујући и дефинисање карактеристика раздвојених простора и карактеристика саме границе. Треба ипак нагласити да у оквиру корпуса народних обичаја евидентираних у Етнографском музеју у Београду није било довољно релевантних података, па је целокупан систем етнографије перцепције простора формиран уз помоћ етнографских података који су прикупљени у другим институционалним или ванинституционалним етнографијама.

Поврх тога, формирање самог модела није могуће обавити без антрополошких теорија, док, с друге стране, управо антрополошке теорије омогућавају да се појам врата схвати као појам просторне границе, а не искључиво као материјализовани културни објект који има извесну естетску вредност. Врата заправо у посматраној култури – при чему етничка припадност није узимана као културни критеријум, односно приступ је био надетнички или изванетнички – представљају кондензациону тачку културне перцепције простора и могу се сматрати носиоцем читавог корпуса симболичког изражавања мисаоних процеса у одређеном сегменту људске егзистенције, пре свега у ономе што уобичајено препознајемо као култура становања. Врата, дакле, јесу један од круцијалних метонимијских симбола неопходних за схватање перцепције простора, али она нису једини и нису довољан метонимијски симбол за потпуно разумевање човековог структурирања простора и успостављања културних метафизичких граница.

Процес утврђивања свих неопходних метонимијских симбола – или их још можемо назвати симболичким реперима неопходним за схватање културе – одвија се у оквиру успостављеног модела културног структурирања простора. За потпуно тумачење културно дефинисане перцепције простора неопходно је на основу успостављеног модела сачинити сценарио тог културног сегмента и онда у том сценарију утврдити кључне метафизичке тачке. Рецимо, примарна дистинкција у перцепцији простора јесте дистинкција *споља:унутра*. Потом долазе културно дефинисане карактеристике тих простора, као и међусобни однос између два простора. У конкретном случају тај однос је однос опозиције, али он не мора увек да буде такав. А ако је то већ однос опозиције, на основу којих критеријума се опозициони однос успоставља? Надаље, ту је и питање човековог позиционирања у издвојеним просторима и његовог односа према другим људима у простору. И тако редом. Када се коначно утврди укупан когнитивни систем везан за дати сегмент културе може да се приступи утврђивању метонимијских симбола. Ти симболи морају да буду међусобно структурирани тако да омогућавају потпуно читање когнитивног система и не смеју да остављају "празна места".

У музејској парадигми налажење метонимијских симбола културе углавном не представља проблем све док су то материјализоване манифестације културе, без обзира на то да ли су музеализовани у конкретном музеју или нису. Проблем настаје управо у оним нематеријализованим манифестацијама културе јер оне постављају и проблем музеализације и проблем њиховог представљања. Неке нематеријализоване манифестације културе ипак могу да буду перципиране другим чулима осим чула вида и додира (попут оралних културних форми), али неке друге, попут појединих веровања, не могу да буду директно ни перципиране ни

презентоване, већ могу да буду само схваћене. Бојим се да је то сфера у коју се ни Конвенција о заштити нематеријалног културног наслеђа није усудила да зађе, а музеји широм света решавају тај проблем углавном вербалним дескрипцијама, аутентичним или интерпретираним. Конкретно речено, у човековој перцепцији простора онај спољашњи, изван станишта, простор који је недефинисан и човеку стран, настањен је разним митским бићима која и у самој култури представљају симбол неструктурираности, те стога и опасности за човека. Та митска бића су "конкретан" метонимијски симбол културног одређивања спољашњег простора, али је остало отворено питање како музеализовати тај сегмент културе. Свака интерпретација од стране музејских стручњака носи у себи опасност деформисане интерпретације реалне културе, опасност "имагинарне стварности". Аутентична сведочанства, рецимо аудио-записи људи који су имали непосредна "искуства" с таквим бићима, нажалост, у Етнографском музеју су веома оскудна и дискутабилна, а од оних која постоје готово ниједно се не односи на перцепцију простора. Све ово представља реалан проблем у музејском представљању културе, али ниуком случају није негација самих културних феномена. Једноставно, стручњак је у представљању културе приморан да потражи неке друге релевантне културне параметре и искористи их као метонимијске симболе који ће бити исправно протумачени од стране примаоца поруке (видети: Матић 2006).¹⁷

У конкретном представљању човекове перцепције простора и врата као круцијалне симболичке тачке структурирања простора, примарно место имало је представљање метонимијских симбола који су у реалном изложбеном простору доведени у међусобну везу тако да је из њих могуће "прочитати" примарну поделу простора на спољашњи и унутрашњи, могуће је било и установити карактеристике тих простора и културну функцију границе међу њима – дакле културну функцију врата. Изабрани, превасходно материјализовани, метонимијски симболи указују на битне људске активности у два издвојена простора чиме је у музејско представљање датог сегмента културе укључен и сам човек. Оно што је, нажалост, изостало јесу митска бића. У укупном сценарију изложбе сви експонати су представљени тако да асоцирају на раздвајање два битна простора, али и да асоцирају на појам насеља као једне од човекових кључних творевина социјалног простора.

¹⁷ Ако стручњак није у могућности да музеализује вампира, ипак јесте у могућности да музеализује глогов колац који се у културном дискурсу чита као "убица вампира", или може да музеализује аутентични наратив о убијању вампира.

* * *

Претпостављам да је ток накнадне интеграције културе, односно једног њеног конкретног сегмента, довољно јасан. Полазиште је постављено у човековим мисаоним процесима и у његовом понашању, у човековом доживљају простора, а кроз избор (музеализованих) материјалних метонимијских симбола на самој изложби и нематеријалних метонимијских симбола у вербалној и ликовној интерпретацији (каталог и фотографије) створен је целовит систем човекове перцепције простора и успостављања граница. Материјални објекти вероватно на овај начин нису "ослобођени" од своје идејне основе у култури, док они нематеријални феномени нису "ослобођени" од свог културног значења. Читав поступак музеолошког тумачења и представљања перцепције простора није раздвајао материјално од нематеријалног, већ је управо полазио од човекових мисаоних процеса и понашања који имају или немају своју материјализовану манифестацију у култури.

Морам на крају да приметим да се у Етнографском музеју у последњих неколико година осећа изванредан помак ка схватању културе као тоталног система материјалних и нематеријалних елемената. Изложби "Врата – капија два света" претходиле су изложбе "Вотиви" ауторке Марине Цветковић, "Светлост дух и тело" аутора Марка Стојановића и "Маске и ритуали у Србији" ауторке Весне Марјановић, које у суштини имају значењски, а не материјалистички приступ култури и полазе управо од културно дефинисаних религијских когнитивних система, па тек потом представљају материјалне манифестације таквих човекових мисаоних процеса.

Литература:

- Aikawa, Noriko 2004: A Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. *Museum International*, Vol. 56, No. 1-2: 137-149.
- Alivizatou, Marilena 2008: Contextualising Intangible Cultural Heritage in Heritage Studies and Museology. *International Journal of Intangible Heritage*, Vol. 03: 43-54.
- Arizpe, Lourdes 2004: Intangible Cultural Heritage, Diversity and Coherence. *Museum International*, Vol. 56, No. 1-2: 130-136.
- Бјеладиновић-Јергић, Јасна 2001: Етнографски музеј у Београду 1901–2001. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Београд: Етнографски музеј.

- Boylan, Patrick J. 2006: The Intangible Heritage: a Challenge and an Opportunity for Museums and Museum Professional Training. *International Journal of Intangible Heritage*, Vol. 01: 53-65.
- Brown, Michael F. 2005: Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Heritage. *International Journal of Cultural Property*, Vol. 12: 40-61.
- Гавриловић, Љиљана 2009: *О политикама, идентитетима и друге музејске приче*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Eriksen, Thomas Hylland 2001: Between Univesalism and Relativism: Critique of the UNESCO concept of culture. Jane K. Cowman, Marie Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (ed.), *Culture and right*. Cambridge University Press: 127-148.
- Жиких, Бојан 2006: Когнитивна антропологија и нематеријална културна баштина. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 70: стр. 11-23.
- Yoshida, Kenji 2004: The Museum and the Intangible Cultural Heritage. *Museum International*, Vol. 56, No. 1-2: 108-112.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2004: Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, Vol. 56, No. 1-2: 52-65.
- Convention 1972: *Convention Concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage*. Paris: UNESCO.
- Convention 2003: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: UNESCO.
- Lič, Edmund 1982: *Klod Levi-Stros*. Beograd: XX vek.
- Lič, Edmund 1983: *Kultura i komunikacija*. Beograd: XX vek.
- Матић, Милош 2006: Комуникацијска манипулација етнолошком изложбом. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 70: стр. 61-70.
- Матић, Милош 2008: Употреба музеализованих знања као агенса друштвене промене и развоја. *Музеји*, бр. 1 (н.с.): стр. 7-20.
- Murphy, Cullen (2001), Immaterial Civilization, Innocent Bystander Column, *The Atlantic Monthly*, September, 20-21.
- Munjeri, Dawson 2004: Tangible and Intangible heritage: From Difference to Convergence. *Museum International*, Vol. 56, No. 1-2: 12-20.
- Register 2009: *Register of Best Safeguarding Practices*. Paris: UNSCO.
- Rusalić, Dragana 2009: *Making the Intangible Tangible: The New Interface of Cultural Heritage*. Beograd: Institute of Ethnography SASA.
- Simić, Marina 2006: Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practise. *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. LIV: 305-318.
- Svensson, Tom G. 2008: The Management of Knowledge of the Intangible Heritage in Connection with Traditional Craftmanship at the Ethnographic Museum of the University of Oslo. *International Journal of Intangible Heritage*, Vol. 03: 117-126.

Konceptualizacija kulture...

Тешић, Јелена 2002: Духовна култура, научноистраживачки рад и музејска збирка. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 65-66: 201-225.

Herle, Anita 1994: Museums and Shamans: A Cross-Cultural Collaboration. *Anthropology today*, Vol. 10, No. 1: 2-5.

Primljeno: 07.03.2011.

Prihvaćeno: 09.04.2011.

Miloš Matic

CONCEPTUALIZATION OF "CULTURE" WITHIN HERITOLOGY AS A PARADIGM.

A few years back, UNESCO's Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage attracted great attention, but also provoked many debates in the sphere of academic and practical culture. In academic circles debates usually refer to the concept of culture in this Convention, and in the field of practice the concept of protection is questioned. One of the keystones in this Convention, and the way the concept of culture is described, is a distinction between tangible and intangible manifestations of culture. But, within the paradigm of conventional museology, the view of culture is in fact a view of material, tangible objects, so now we may pose a question of integral approach to culture, an approach that treats culture as a sum of its material and non-material manifestations. In this work we first consider the conceptualization of culture in the Convention, and then we discuss the possibility of overcoming artificial separation into tangible and intangible culture. To present these views, in the end, we used an example of how a museum treats man's perception of space and use of material and non-material metonymic symbols originating from culture itself, so it can be understood and presented.

Key words: intangible cultural heritage, Convention, anthropology, museum, integrative concept of culture.