

Artykuły

Od dziedzictwa niematerialnego do produktu turystycznego – o autentyczności w turystyce kulturowej

Sylvia Kaczmarek

sylvia.kaczmarek@geo.uni.lodz.pl

Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk Geograficznych, Instytut Geografii Miast, Turyzmu i Geoinformacji

ORCID: 0000-0001-7737-4455

Armina Kapusta

armina.kapusta@geo.uni.lodz.pl

Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk Geograficznych, Instytut Geografii Miast, Turyzmu i Geoinformacji

ORCID: 0000-0003-4955-8630

Abstrakt

Dziedzictwo niematerialne to pamięć o przeszłości, reinterpretowana i przekształcana przez kolejne pokolenia. Jest ewolucyjnym procesem nie tylko podtrzymywania tradycji, ale również wzbogacania ich o nowe wartości. Unikatowość, oryginalność to cechy, które mogą decydować o zainteresowaniu turystów, jednakże specyfika obrzędów, zachowań sprawia, że nie są one klarowne i zrozumiałe, wymagają translacji i przekazania w innej, przystępniejszej formie. Możliwości poznania są również uwarunkowane cechami miejsca, w których doświadczając można przejawów kultury niematerialnej oraz sposobami jej popularyzowania.

Obcowanie z autentycznym dziedzictwem niematerialnym wiąże się często z niezrozumieniem bez odpowiedniego przygotowania teoretycznego, a w wielu przypadkach ograniczone jest czasowo. Ponadto, hermetyczność społeczności kultywujących tradycje sprawia, że udostępnienie ich na potrzeby turystyki masowej skłania do ich reprodukcji w formie produktu turystycznego. W tym kontekście zastanawiać może, czy podróżnym prezentowane jest autentyczne dziedzictwo niematerialne, czy też jego turystyczna adaptacja oraz czy w turystyce wystarczające jest obcowanie z kulturą niematerialną, czy też kluczowe są jej materialne przejawy.

W artykule, na podstawie wybranych przykładów z krajów europejskich, zaprezentowano krytyczną analizę istniejących koncepcji przekształcania dziedzictwa niematerialnego, obecnego w przestrzeni kulturowej w terenach miejskich i pozamiejskich, w produkt turystyczny. Kontekst rozważań stanowiła problematyka definiowania dziedzictwa niematerialnego oraz jego ochrony, a także zagadnienie autentyczności w turystyce kulturowej opartej na dziedzictwie niematerialnym z uwzględnieniem teorii spektaklu i interpretacji semiotycznej.

Słowa kluczowe: dziedzictwo niematerialne a turystyka kulturowa, produkt turystyczny, autentyczność w turystyce, semiotyka turystyki

Przyczynek do rozważań – problem, cele, metody

Kulturę współczesną cechują dwie przeciwstawne tendencje: globalizacja, rozumiana jako kompresja świata, ale też intensyfikacja świadomości świata jako całości [Robertson 1992] oraz lokalność, a w skrajnych przypadkach nawet autarkia, którą w turystyce wymusiły ograniczenia wprowadzane w związku z pandemią COVID-19. Analizując te złożone relacje, badacze zwracają uwagę na fakt, że są one powiązane przyczynowo – wzrastające potrzeby wyrażania siebie i swojej lokalnej tożsamości kulturowej, podkreślanie autonomii kulturowej są odpowiedzią na globalizację [Giddens 1996]. Częściowa unifikacja kultury, będąca efektem globalizacji, wyzwała uczucie wspólnoty z ludźmi na całym świecie, których jednoczą analogiczne problemy, kody kulturowe [Tomlinson 1999, Osland 2003]. Zjawiska te dotyczą także turystyki kulturowej, w której „spotkanie uczestników podróży z wytworami kultury albo powiększenie ich wiedzy o zorganizowanym przez człowieka świecie otaczającym jako jej wytworze jest zasadniczą częścią programu podróży lub stanowi rozstrzygający argument dla indywidualnej decyzji o jej podjęciu lub wzięciu w niej udziału” [Mikos v. Rohrscheidt 2016, s. 47]. Turystyka kulturowa predestynuje do konfrontacji lokalności turystów z lokalnością mieszkańców odwiedzanej destynacji, a globalizacja ułatwia nawiązanie kontaktu i wzajemne zrozumienie, powoduje, że nawet w nowym, nieznanym miejscu można odnaleźć poczucie bezpieczeństwa, które zapewnia obcowanie w oswojonym środowisku kulturowym, zbliżonych tradycjach i obyczajach. Homogenizacja kultury sprawia, że podróżni mają możliwość odnalezienia elementów wspólnych między kulturą swoją a społeczności, które odwiedzają, co ułatwia komunikację interpersonalną, heterogeniczność kultur zaś stanowi o ich atrakcyjności i wyjątkowości. Globalizacja to jednorodność kulturowa, w której czujemy się bezpiecznie, a jednak turyści mają potrzebę poznawania lokalności, regionalności. Z drugiej strony, wchodząc w kontakty, pokonując realne i wyobrażone granice, przyczyniają się do szerzenia globalności. Można więc uznać, że w turystyce istotne jest zapewnienie równowagi między tym, co oryginalne, regionalne, miejscowe, a tym, co turyści uznają za swojskie, z czym są obeznani. W istocie świadomość własnej kultury i jej konsolidacji z innymi pozwala wyeksponować, dostrzec i docenić wyjątkowość, niezwykłość każdej z nich. Globalizacja uznawana jest za jedną z przyczyn detradycjonalizacji, lecz jak zauważa A. Giddens [1996], nowoczesność i tradycja, choć przeciwstawne, istnieją w symbiozie. Turyści, zapoznając się z odmiennymi kulturami, łączą je ze swoją, tworząc swoisty konglomerat, który nie jest zaprzeczeniem, lecz jest

akceptowalną transformacją dziedzictwa, zapewnia rozwój kultury poprzez dostosowywanie jej do aktualnych potrzeb ludzi.

Te złożone zjawiska dotyczą zarówno kultury materialnej, jak i niematerialnej, tak osób podróżujących indywidualnie, jak i grupowo. Materialne przejawy kultury są często reprodukowane [por. Zhang, Zhang, Law, Chen, Wang 2020; Richards, Wilson 2006], co określane jest jako seryjna reprodukcja kultury [Harvey 1989] prowadząca do tworzenia „stosunkowo sterylnych, nieelastycznych przestrzeni turystyki kulturowej, zdominowanych przez pasywną konsumpcję i wykorzystanie znanych odniesień historycznych” [Richards, Wilson 2006, s. 1212]. W opozycji pozostaje dziedzictwo niematerialne, które trudniej reprodukować na masową skalę, pozwalające na zachowanie autentyczności, w którym wykorzystane mogą być znane odniesienia, lecz jego świadoma konsumpcja skłania ku aktywnemu uczestnictwu. W tym kontekście kluczowe jest pytanie jak uchronić specyfikę miejsca, wspólnot, tradycji, jednocześnie czyniąc je przystępnymi dla zróżnicowanych grup turystów, dlatego szczególnym wyzwaniem dla organizatorów turystyki jest przygotowanie produktu turystycznego, który umożliwiałby zapoznanie się z dziedzictwem niematerialnym szerokiemu spektrum turystów w sposób uniwersalny, przystępny, intrygujący, a jednocześnie pozwalający na poznanie i zrozumienie odmiennej kultury z poszanowaniem jej tradycji.

Zagadnienie to można rozważać od strony teoretycznej – z perspektywy badacza intrygujące są dywagacje dotyczące tego, czy dziedzictwo i kultura niematerialne są elementem produktu turystycznego, czy też stają się nim dopiero ich materialne przejawy. Zastanawia również, czy i w jaki sposób turyści doświadczają autentycznych aspektów kultury oraz czy autentyczne dziedzictwo może być oferowane jako produkt turystyczny. W niniejszym artykule zastosowano semiotyczne podejście do turystyki kulturowej, w którym uznaje się turystów za kolekcjonerów i konsumentów znaków [por. Baudrillard 1983; Baudrillard 1985; Urry 2007].

W celu odpowiedzi na powyższe pytania badawcze, autorki wykorzystały badania jakościowe, które w paradygmacie interpretatywnym „są wystarczającą podstawą opisu i wyjaśniania emergentnej rzeczywistości” [Konecki 2000, s. 21]. Oprócz studiów literatury, stosowano analizy studiów przypadków oraz powiązane z nimi metody obserwacji i wywiadu. Studia przypadków to wybór przedmiotów badania, w którym istotna jest triangulacja teoretyczna, danych, metod i badacza, co zapewnia rzetelność wnioskowania [Konecki 2000]. Posłużono się wielokrotnym (zbiorowym) studium

przypadku, w którym w celu poznania ogólnego zjawiska, analizuje się kilka przypadków jednocześnie, co ułatwia tworzenie teoretycznych uogólnień [Konecki 2000, Silverman 2012, Stake 2003]. Jedną z najważniejszych metod towarzyszących studiom przypadków jest wywiad, szczególnie wywiad swobodny, który ma charakter rozpoznawczy, daje swobodę aranżacji pytań [Konecki 2000]. Wywiady jakościowe zapewniają możliwość interakcji badacza i respondenta [Babbie 2019], dają obu większe poczucie pewności, naturalności rozmowy, nie są ograniczające, przez co wypowiedzi są pogłębione. Badanie wykorzystane w opracowaniu zrealizowano w 2022 r., a respondentką była profesjonalna tancerka Ava Largo, która dostarczyła informacji dotyczących problematyki autentyczności tańca brzucha.

Ważną metodą były obserwacje uczestniczące, które pozwoliły na włączenie się w obserwowane zdarzenia w ich naturalnym kontekście [Konecki 2000]. Ryzykiem wynikającym ze stosowania tej metody jest możliwość ingerencji w obserwowane środowisko, stąd zdecydowano się na obserwację ukrytą, w której rola badacza nie jest wyeksponowana, a badani zachowują się zwykle swobodnie, nieskrępowanie [Konecki 2000; Frankfort-Nachmias, Nachmias 2001]. Dystans społeczny między obserwatorkami a obserwowanym środowiskiem był zróżnicowany – była to zarówno pozycja nadrzędna, kiedy prowadzono grupy turystyczne (rola przewodnika, pilota – badanie imprezy „Chorwacki wieczór”, które realizowano na Istrii w lipcu i sierpniu 2006 r.), jak i równorzędna – dotyczyło to sytuacji, w których badaczki same były turystkami (obserwacje intencjonalne podczas parady karnawałowej w Ptuj w Słowenii w 2010 r., pokazów tanecznych dla turystów na Maderze w 2012 r., przygotowań do obchodów Bożego Ciała w Spycimierzu w 2014 r., imprezy „Szwedzkie święta” w Åhus w 2016 r.). W tekście zaprezentowano wyniki tych badań, które, w opinii autorek, stanowią dobrą egzemplifikację poruszanych zagadnień teoretycznych. Metody te szczegółowo omówiono w dalszej części artykułu, analizując poszczególne studia przypadków. Ponadto wykorzystano antropografię, „która jest zapisem przejawów ludzkiej egzystencji: wytworów, wymiernych i niewymiernych wartości, materialnych, społecznych, duchowych i symbolicznych wymiarów we wzajemnej zależności i oddziaływaniu” [Darmach 2020, s. 10]. W podejściu tym badacz odkrywa zapisane ślady, mające charakter trwałych artefaktów lub ulotnych zjawisk, które mogą być dziedzictwem oraz towarem. Proces sprawdzania zakończono poznaniem empirycznym, które miało funkcję idiograficzną, eksplanacyjną, pragmatyczną i prognostyczną [Apanowicz 2005]. Dzięki tak przeprowadzonym

badaniom, możliwe było przywołanie konkretnych przykładów, wyników i sformułowanie wniosków.

Dziedzictwo niematerialne – pojęcie, formy, ochrona

Zastanawiając się nad tym, czy dziedzictwo niematerialne może być ofertowane turystom jako produkt turystyczny oraz czy możliwe jest przy tym zachowanie jego autentyczności, należy doprecyzować zakres semantyczny tego pojęcia. Do początków XXI w. było ono praktycznie nieobecne w dyskursie naukowym – badacze zastanawiali się częściej nad znaczeniem samego terminu dziedzictwo, bez wprowadzania dyktomii na dziedzictwo materialne i niematerialne. Tego typu analizy można znaleźć w licznych opracowaniach [np. Dziadowiec-Greganić 2021; Purchla 2014; Tomaszewski 2012]. W literaturze naukowej termin „niematerialne dziedzictwo kulturowe” przyjęto za Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (dalej: *Konwencja*) sporządzonej w Paryżu dnia 17 października 2003 r., podpisaną przez Polskę w 2011 r., gdzie w punkcie 1 artykułu 2 stwierdzono, iż oznacza ono „praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego [...] przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniają się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności”. Zauważyć należy, że wprowadzono tym samym do dyskursu naukowego pojęcie, które jest kontrowersyjne ze względu na tautologię – trudno wskazać przykłady „dziedzictwa niematerialnego”, które nie byłoby jednocześnie „kulturowym”. Nieprecyzyjne jest stwierdzenie, że niematerialnym dziedzictwem kulturowym są „praktyki [...], które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego”. Akceptacja jakiejś tradycji jako części danej społeczności nie musi wiązać się z jej kultywowaniem wyłącznie przez tę grupę. Przykładem jest sceniczny taniec brzucha (*raqs sharqi*), którego pokazy są istotnym elementem imprez rodzinnych np. w Egipcie, lecz którego praktykowanie jest piętnowane w większości krajów arabskich. Jak stwierdziła w wywiadzie profesjonalna tancerka specjalizująca się w tańcu orientalnym, Ava Largo, zarówno w Egipcie, jak i Turcji, na potrzeby pokazów dla

wspólnot lokalnych, a także dla turystów, często zatrudniane są tancerki zagraniczne (szczególnie z krajów b. ZSRR, głównie z Rosji i Ukrainy), które nie są stygmatyzowane przez swoje rodziny oraz otoczenie ze względu na szeroko rozumiane praktykowanie (nauka, ćwiczenia, występy) tańca brzucha. Ta swoboda doskonalenia techniki i artyzmu, nieobarczona tabu kulturowym, wraz z dobrym przygotowaniem ruchowym jako efektem edukacji szkolnej (zajęcia z gimnastyki artystycznej, baletu), sprawia, że ich umiejętności są wysoko oceniane zarówno przez widzów, jak i *jury* konkursów, na których mogą potwierdzać swoje mistrzostwo. Jest to interesujący przypadek, w którym praktyka – taniec brzucha, jest elementem przekazywanego z pokolenia na pokolenie dziedzictwa kulturowego arabskiego i tureckiego, ale głównie jako widowisko, spektakl, do którego wykonania częstokroć dopuszczane są osoby, dla których jest to praca, a nie element tradycji. Zwyczaj ten nie jest odtwarzany w pełni przez wspólnotę arabską i turecką, stąd pojawia się wątpliwość, czy i w jakim zakresie można go kwalifikować jako dziedzictwo niematerialne krajów arabskich i Turcji.

Zastanawia również, że za dziedzictwo niematerialne uważane są pewne zwyczaje, umiejętności, wiedza oraz towarzyszące im artefakty, które mają wszakże postać materialną. Zgodnie z tym rozumowaniem, bandoneon, instrument muzyczny towarzyszący tangu, należy uznawać za element dziedzictwa niematerialnego. W tym kontekście nie jest jasne, kiedy przedmiot wykorzystywany w celach obrzędowych jest elementem dziedzictwa niematerialnego, a kiedy – materialnego. Czy strój kurenta założony podczas pochodu karnawałowego w Ptuj jest przejawem dziedzictwa niematerialnego – kurentowania, które w 2017 r. zostało wpisane na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a ten sam kostium na wystawie muzealnej jest artefaktem dziedzictwa materialnego (ryc. 1-2)? Zależności między dziedzictwem kulturowym niematerialnym i materialnym, a także dziedzictwem naturalnym są wzmiankowane w *Konwencji*, jednak nie są wyjaśnione, przez co definicja nie jest koherentna.



Ryc. 1-2. Strój kurenta na ekspozycji w Muzeum Regionalnym na zamku w Ptuj i kurenty na procesji karnawałowej w Ptuj

Źródło: Kapusta A. (2010)

W *Konwencji* podkreślono również, że niematerialne dziedzictwo wymaga ochrony, jest źródłem różnorodności, gwarancją zrównoważonego rozwoju, czynnikiem zbliżenia i zrozumienia między ludźmi. Należy jednak zwrócić uwagę, że bywa ono asumptem do wzniesienia konfliktów. Jako przykład można podać ludobójstwo w Ruandzie w 1994 r., gdzie eskalował spór między grupami, między którymi dystynkcja wynikała z tradycyjnych zajęć – Tutsi (hodowla bydła) a Hutu (uprawa roli). Niektóre elementy dziedzictwa niematerialnego, szczególnie *epos* (pamięć historyczna), *etos* (normy regulujące życie społeczne), *logos* (język), *genos* (przekonanie o wspólnym pochodzeniu), *topos* (symboliczne wyobrażenie ojczyzny) [Tullio-Altan 1995; Kapusta 2015] są istotnym wyróżnikiem kulturowym, służą wyodrębnieniu się lub dookreśleniu wspólnot, jak miało to miejsce w czasie i po wojnie w byłej Jugosławii. Obecnie analogiczna sytuacja dotyczy Ukrainy, gdzie wiele osób, dla których język rosyjski jest ojczystym (np. prezydent Wołodymyr Zełenski), konsekwentnie komunikuje się po ukraińsku, chcąc podkreślić niezależność kraju i jego kultury, natomiast ci, którzy są Ukraińcami, lecz nie znają dobrze języka ukraińskiego, bywają piętnowani. Proces ten obserwowano na Ukrainie znacznie wcześniej, a nasilił się po 2014 r. – autorka była świadkiem sytuacji, w której w jednym z hoteli w Tarnopolu zwolniono rosyjskojęzycznego pracownika, rodowitego mieszkańca miasta, na którego skargę złożyli ukraińskojęzyczni goście ze Stanów Zjednoczonych, którzy stwierdzili, że przyjeżdżając na Ukrainę powinni być obsługiwani wyłącznie

w języku ukraińskim. Dziedzictwo niematerialne może więc być narzędziem służącym akcentowaniu odrębności, negowaniu tolerancji, pełnić funkcję dystynktywną, która wskazuje zarówno na to, kim się jest, jak i na to, za kogo nie chce się być uznawanym. Trudno stwierdzić, w jakim zakresie dziedzictwo niematerialne zbliża i przyczynia się do zrozumienia między ludźmi, pewne jest jednak, że wiedza o nim powinna być szerzona w taki sposób, by do tego prowadzić, by ludzie mieli świadomość, że odrębność kulturowa nie jest stygmatem, a bogactwem, które należy szanować, a nie używać do walki oraz że niektóre elementy mogą być współdzielone i nie powinny być zawłaszczane. Ważną rolę może odegrać odpowiednia promocja i prezentacja dziedzictwa niematerialnego w turystyce.

Zarówno definiowanie, jak i określenie roli dziedzictwa niematerialnego jest więc problematyczne i nie powinno się go ograniczać do przytaczania zapisów z *Konwencji*. W publikacjach, które ukazały się w ostatnich latach, toczy się dyskusja dotycząca tego zagadnienia. Adamowski i Smyk [2013] wykazali zbieżność pojęcia tradycji i dziedzictwa kulturowego, wskazywali także na funkcje dziedzictwa niematerialnego (tożsamościowa, poznawcza). Ruggles i Silverman [2009], a także Vecco [2010] przybliżyli rozwój idei dziedzictwa niematerialnego. Kolankiewicz [2014] skoncentrował się na etymologii i semantyce przymiotnika „niematerialny” – zarówno w języku polskim, jak i angielskim (*intangible*) oraz francuskim (*immatériel*). W interesujący sposób przedstawił także różnice w tłumaczeniach *Konwencji*, która sporządzona została w sześciu językach (angielski, francuski, hiszpański, rosyjski, chiński, arabski). Wyjaśnił też szczegółowo rozumienie poszczególnych form dziedzictwa niematerialnego, wskazał i scharakteryzował przykłady z całego świata. Bartmiński [2013] w dogłębnej analizie trafnie zwraca uwagę na wyliczeniowy, kumulatywny i kompromisowy charakter definicji dziedzictwa niematerialnego oraz samej *Konwencji*, która może służyć wspólnotom lokalnym, a nie zawsze także ponadnarodowym i narodowym. Podkreślił, że błędne jest zrównywanie dziedzictwa niematerialnego, które jest dynamicznym zdarzeniem komunikacyjnym rozciągłym w czasie, z zabytkami – statycznymi obiektami, wytworami kultury w przestrzeni. Zastanawiał się także, w jaki sposób chronić dziedzictwo niematerialne, aby jednocześnie nie tworzyć artefaktów, jak zachować autentyczność czegoś, na co nie ma już zapotrzebowania. Dostrzegł, iż wyjaśnienie pojęcia dziedzictwa niematerialnego przyjęte w *Konwencji* nie jest uniwersalne (por. art. 2 p. 1 *Konwencji*, w którym wyraźnie określono, że definicja dziedzictwa niematerialnego ma służyć celom samej

Konwencji). Jasiewicz [2013] odniósł się do *Konwencji* mniej krytycznie – jego wypowiedź ma charakter eksplanacyjny i egzemplifikacyjny. Ratajski [2015] natomiast uważa, że zbyt wąskie rozumienie definicji może być zagrożeniem, jakim jest wykluczenie społeczności i jej kultury.

Większość dyskusji toczących się wokół pojęcia dziedzictwa niematerialnego dotyczy jego eksplikacji zaprezentowanej w *Konwencji*, gdyż to właśnie dzięki niej upowszechniło się ono w literaturze naukowej oraz popularnej, zastępując dominujące do tej pory określenia takie jak kultura duchowa, tradycja, kultura ludowa [Żuchowski 2015]. Ten sam powód jest przyczyną, dla której obecnie stosuje się klasyfikację dziedzictwa niematerialnego zaproponowaną w *Konwencji*, gdzie wyróżniono pięć kategorii: tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego; sztuki widowiskowe; zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne; wiedzę i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata; umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym. Każdy kraj, uwzględniając specyfikę kultur lokalnych, ma możliwość uzupełniania i aktualizowania tych grup. W Polsce uczynił to Zespół ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego przy współpracy Narodowego Instytutu Dziedzictwa [Adamowski, Smyk 2013]. Wskazano, iż są to: tradycje i przekazy ustne między innymi bajki, przysłowia, pieśni, oracje, opowieści wspomnieniowe i wierzeniowe, historie, przemowy, lamenty pogrzebowe, zawołania pasterskie i handlowe, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego; sztuki widowiskowe i tradycje muzyczne, w tym tradycje muzyczne wokalne, instrumentalne i taneczne, widowiska religijne, karnawałowe i doroczne; praktyki społeczno-kulturowe takie jak zwyczaje, rytuały i obrzędy doroczne, sytuacyjne i rodzinne, chrzciny, wesela, pogrzeby, ceremoniały lokalne i środowiskowe, zwyczaje odpustowe i pielgrzymki, gry i zabawy, folklor dziecięcy, sposoby świętowania, praktyki służące nawiązywaniu kontaktów międzyludzkich, sposoby składania życzeń, tradycyjne wyobrażenia o wszechświecie na przykład meteorologia ludowa; wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata, tradycyjne sposoby leczenia, zamawiania miłosne i medyczne; wiedza i umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym. Spis ten można uznać za dobry przykład adaptacji ogólnych wytycznych UNESCO do specyficznych potrzeb krajowych, stanowi również doprecyzowanie zakresu pojęcia dziedzictwa niematerialnego.

Z punktu widzenia turystyki i możliwości udostępniania turystom dziedzictwa, istotna jest nie tylko jego identyfikacja, lecz także ochrona, która z jednej strony

zapewnia przetrwanie, przekazywanie, zabezpieczanie, promowanie, rewitalizację, a z drugiej – może wpływać na ograniczanie możliwości partycypacji turystów w kultywowaniu tradycji. Wszak nadmierny ruch turystyczny, obok procesów globalizacji, migracji, urbanizacji i industrializacji, pogarszania warunków społeczno-ekonomicznych i zaniku przekazu międzynarodowego, uznawany jest istotne zagrożenie [https://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/zagro-enia...]. Ramy tych działań na arenie międzynarodowej określa m.in. UNESCO, natomiast w Polsce – Narodowy Instytut Dziedzictwa. Istotne dokumenty regulujące kwestie ochrony dziedzictwa to *Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego* (1972 r.), *Konwencja w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego* (2005 r.), *Program UNESCO Pamięć Świata* (1992 r.) oraz, wspomniana już *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (2003 r.).

Pierwszym etapem ochrony dziedzictwa niematerialnego jest sama identyfikacja, zdefiniowanie jego elementów oraz inwentaryzacja. Na tej podstawie można przygotować krajowe rejestry, które następnie państwa ratyfikujące *Konwencję* mogą przekazać Międzyrządowemu Komitetowi ds. Ochrony Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego. Procesy te zapoczątkowane zostały w 1997 r. na Konferencji Generalnej UNESCO, czego efektem było proklamowanie Listy arcydzieł ustnego i niematerialnego dziedzictwa ludzkości, która w 2003 r., na mocy *Konwencji*, przemianowana została na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości (dalej: Lista UNESCO) – wpis na nią jest nie tylko wyróżnieniem, daje też szersze możliwości promocji i ochrony, której celem jest przetrwanie tradycji. Ponadto, od 2009 r. tworzona jest także Lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymagającego pilnej ochrony oraz Rejestr dobrych praktyk [www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne].

Jak już wspomniano, *Konwencję* sygnowano w Polsce w 2011 r. Wówczas wzmożono prace dotyczące tego zagadnienia, które na szczeblu krajowym realizowało Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz jego agenda – Narodowy Instytut Dziedzictwa (nazwa obowiązująca od 2011 r., w latach 2002–2011 był to Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków, zaś od 1962 r. do 2002 r. – Ośrodek Dokumentacji Zabytków), w 2010 r. powołano także Zespół do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Obecnie w prace włączone są także organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, fundacje, aktywiści i jednostki administracji niższego rzędu, którym

zależy na uznaniu i ochronie bliskich im przejawów dziedzictwa niematerialnego. Kwestiami ochrony dziedzictwa niematerialnego w Polsce jeszcze wcześniej, od 2010 r. zaczęła zajmować się Fundacja na Rzecz Niematerialnego Dziedzictwa Kultury w Polsce, ponadto działalność rozpoczęło Centrum Badań i Dokumentacji Dziedzictwa i Różnorodności Kulturowej w Polsce, tzw. Centrum Karolin [Kolankiewicz 2014; Ratajski 2015]. Zagadnienia te są podmiotem rozważań Narodowego Centrum Kultury, czy Międzynarodowego Centrum Kultury.

Według stanu na 25 maja 2022 r. na Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest 49 wpisów [https://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa...]. Na Liście UNESCO jest 629 wpisów ze 139 krajów, w tym cztery z Polski: szopkarstwo krakowskie, kwiatowe dywany na precesje Bożego Ciała, kultura bartnicza – wpis z Białorusią, sokolnictwo – wpis z 23 innymi państwami [<https://ich.unesco.org/...>]. Przypomnijmy, że zgodnie z *Konwencją*, przejawy dziedzictwa niematerialnego można podzielić na pięć kategorii. Kolankiewicz [2014] starał się scharakteryzować wpisy, podając i omawiając przykłady każdej z nich. Jak podkreślał, w wielu przypadkach przyporządkowanie dziedzictwa do konkretnej grupy nie jest możliwe, jednakże wprowadzone przez niego podkategorie i przykłady są interesującą próbą klasyfikacji i wskazują na różnorodność wpisów. Do tradycji i przekładów ustnych, w tym języka jako nośnika niematerialnego dziedzictwa kulturowego zaliczył formacje kulturowe zwane oraturą, folklor słowny (bajki podania, kolędy, mowy pogrzebowe, zamawiania znachorskie itp.). Przykładem jest recytacja wedyjska w Indiach, eposy (np. *oloncho* – jakucki epos heroiczny, sztuka opowiadania eposów przez akynów w Kirgistanie), sztuka opowiadania (np. *hikaye* – historie kobiece opowiadane przez starsze panie w Palestynie), zawody poetyckie (Tsiattista na Cyprze), języki (np. język gwizdów na La Gomerze). W wielu przypadkach działania te bliskie są kolejnej grupie, tj. sztukom widowiskowym, do których zaliczyć można teatr orientalny (np. teatr *nōgaku* i *kabuki* w Japonii), teatry lalek (np. *wajang* w Indonezji), teatry cieni (np. *karagöz* w Turcji), spektakle religijne (np. rytualna sztuka dramatyczna Ta'zīye w Iranie), pieśni i występy śpiewacze (np. bałtyckie festiwale pieśni na Litwie, Łotwie i w Estonii, *fado* w Portugalii), tańce (np. *vimbuza* w Malawi, tango w Argentynie i Urugwaju). Do zwyczajów, rytuałów i obrzędów świątecznych zaliczyć można *nestinarstwo* (Bułgaria), obchody Dnia Zmarłych w Meksyku, karnawały (np. Parada Dzwonników w Chorwacji), tradycje biesiadne (np. we Francji), systemy nauki (np. *compagnonnage* we Francji). Wiedzę i praktyki dotyczące przyrody

i wszechświata reprezentują takie wpisy jak akupunktura w Chinach, system przepowiadania przyszłości *Ifá* w Nigerii, kuchnia meksykańska. Przykładem umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym jest hodowla jedwabników w Chinach, rysunki na piasku na Vanuatu. Na Listę UNESCO wpisana może być też przestrzeń kulturowa (np. placu Dżami al-Fana w Maroku), która nie mieści się *stricto* w żadnej z wymienionych kategorii. Konkludując, należy zwrócić uwagę na synkretyzm elementów uznawanych za dziedzictwo niematerialne. Interesujące jest także to, że w niektórych przypadkach to nie działania (przejaw dziedzictwa niematerialnego), ale towarzyszące im artefakty, a nawet efekty pracy mające formę materialną, uwypuklane są w nazwie wpisu, np. fujara i muzyka na ten instrument na Słowacji, Oshi Palav – tradycyjna potrawa i jej kontekst społeczno-kulturowy w Tadżykistanie.

Podsumowując tę część rozważań, uznaje się, że działania podejmowane przez instytucje oraz tworzenie list to narzędzia, których głównym celem jest ochrona dziedzictwa, której formy określono w art. 13 *Konwencji*. Analizując zagadnienie dziedzictwa niematerialnego w turystyce, warto podkreślić, iż prace te to nie tylko prowadzenie odpowiedniej polityki, zarządzanie przez powołane w tym celu organy odpowiedzialne za ochronę, rozwijanie studiów i badań, szkolenia, dokumentowanie, lecz także takie umożliwianie dostępu do niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które zapewnia jednocześnie przestrzeganie zwyczajów, szczególnie tych związanych z możliwością uczestnictwa w niektórych jego elementach. Zapis ten jest ogólny, dzięki czemu możliwe jest dostosowywanie środków ochrony do konkretnych przypadków.

Problem autentyczności w turystyce kulturowej – dziedzictwo niematerialne jako spektakl

Zagadnieniem szczególnie istotnym w rozważaniach nad dziedzictwem niematerialnym i turystyką jest kwestia autentyczności. W licznych pracach dyskutowano nad autentycznym doświadczaniem turystycznym, natomiast równie ważki jest problem samego dziedzictwa niematerialnego – wszak powinno być ono prawdziwe, czyli wykonane przez lokalną społeczność, z miejscowych materiałów i w sposób zgodny z przyjętymi tradycjami. Podstawowe koncepcje dotyczące tego tematu nawiązują do klasycznych już prac Daniela J. Boorstina [1964] – autora pojęcia pseudowydarzenia, sformułowanej w 1976 r. idei Deana MacCannella [2002] wykorzystującej metaforę teatru Ervinga Goffmana [1981] oraz krytykującego go Erica Cohena [1979; 1988], a przypomniane i rozwinięte zostały m.in. przez Johna Urry'ego

[2007]. Są to podejścia postmodernistyczne, antropologiczne i socjologiczne, turyści uznawani są w nich za semiotyków poszukujących kulturowych znaczeń [MacCannell 2002]. Autorzy ci dokonali uogólnień i uproszczeń, które stanowiły źródło nieporozumień. Symplifikacji tych nie należy jednak uznawać za przejaw radykalizmu, trywializacji czy błędy metodologiczne, a narzędzia służące zaakcentowaniu i wyeksponowaniu przyjętych przez nich tez.

Amerykański historyk Daniel J. Boorstin [1964], obserwując turystów, dostrzegł istotną rolę mediów w tworzeniu wyobrażeń rzeczywistości. Wówczas znaczenie to przypisywał gazetom, przewodnikom turystycznym, telewizji i filmom, obecnie kluczowy jest internet, szczególnie media społecznościowe. Świat wykreowany dostarcza silniejszych wrażeń niż ten prawdziwy, którego poznanie i zrozumienie wymaga zaangażowania, stąd ludzie przestają być podróżnikami, dla których droga jest sztuką. Turysta znacząco różni się od podróżnika – wyjazd ma dla niego być wytchnieniem, nie wysiłkiem, biernym wypoczynkiem, a nie aktywizującym wyjazdem, przyjemnością, a nie nakładem pracy, poszukiwaniem wymyślonych doświadczeń, a nie doświadczaniem autentyzmu. Poznanie prawdziwości wymaga poświęcenia, uprzedniego przygotowania, stąd turyści świadomie decydują się na uczestnictwo w pseudowydarzeniach (*pseudo-events*), które są zainscenizowaną dla nich karykaturą rzeczywistości. Spektakle te, choć odbiegające od autentyzmu kultur, które wyjeżdżający powinni poznawać, w pełni odpowiadają wyobrażeniom o atrakcyjności turystycznej – są przejawiskrawione, dostosowane do oczekiwań, uczestnictwo w nich jest w pełni bezpieczne, turysta jest takim samym pasywnym obserwatorem jak konsument mass mediów. Koresponduje to ze sformułowaną w 1967 r. ideą społeczeństwa spektaklu Guya Deborda [2008], według której turyści zwiedzają to, co stało się banalne, podróżując w pozbawionej autentyczności przestrzeni, doświadczając spektakularnego oddzielenia, a także przygotowanych dla nich spektakli, a każda gra sceniczna jest symulacją. Inscenizacje przygotowane dla turystów uznane są więc za sztuczne, jednakże sztuki widowiskowe, będące wszakże perfekcyjnie zaplanowanym i wyreżyserowanym spektaklem, według *Konwencji* UNESCO, mogą być zaliczone do dziedzictwa niematerialnego. Interesującym przykładem są pokazy tańca brzucha organizowane dla turystów w hotelach w Turcji, krajach arabskich, a niekiedy także krajach bałkańskich. Wydawać by się mogło, że są to opisane przez Boorstina [1964] pseudowydarzenia, jednakże, jak podkreśliła w wywiadzie Ava Largo, *raqs sharqi* ukształtował się jako taniec sceniczny, tego typu występy należy więc traktować jako

autentyczne, bez względu na to, czy wykonywane są na statku wycieczkowym na Nilu, w hotelu w Szarm el-Szejk, czy na tradycyjnym weselu. Jak już wspomniano, tancerkami są kobiety z różnych kręgów kulturowych – fakt ten również należy uznać za przejaw autentyzmu, ponieważ jest on odzwierciedleniem stosunków społecznych w krajach islamskich, w których jest wyraźne zainteresowanie samym tańcem orientalnym, co poświadcza np. powszechny zwyczaj wynajmowania profesjonalnych tancerek na pokazy na wesela, przyjęcia, przy jednoczesnej niechęci mężczyzn do przyzwolenia najbliższym im kobietom do rozwijania i prezentowania umiejętności tanecznych przed publicznością [por. Ward 2018]. Jak dowodzi powyższy przykład, granica między autentyzmem a pseudowydarzeniem nie jest jednoznaczna.

Do idei tej krytycznie odniósł się antropolog i socjolog Dean MacCannell [2002], który zwrócił uwagę, że autentyczność dotyczyć może samych turystów i ich przeżyć, doświadczenia turystycznego, ale można także analizować autentyczność atrakcji turystycznych. Zaadaptował do rozważań nad turystyką dramaturgiczną koncepcję socjologa, przedstawiciela interakcjonizmu symbolicznego, Ervinga Goffmana [1981], zgodnie z którą w relacji między turystami i osobami ich goszczącymi, można wyróżnić strefę sceny, która jest przepełniona mistyfikacją, ale gdzie dochodzi do interakcji między tymi grupami, i strefę kulis, która dla turystów jest niedostępna, a w której odbywają się przygotowania na ich przyjęcie. Próba przedostania się ze strefy sceny do zdemistyfikowanej strefy kulis jest wyrazem pogoni turystów za autentycznością. Autor podważa jednak umiejętność odróżniania przez turystów tych dychotomicznych stref. MacCannell [2002] uważa, że prawdziwość w turystyce może mieć postać autentyzmu w turystycznych dekoracjach lub autentyzmu inscenizowanego w turystycznych dekoracjach, zaś przestrzeń turystyczną określa mianem inscenizacji, scenografii, scenerii turystycznej. Turyści poruszają się w tej przestrzeni, a proces przechodzenia ze sceny do kulis odbywa się w sześciu etapach. Najpierw znajdują się w strefie sceny (fasadowej) i wykazują chęć jej opuszczenia, następnie znajdują się w turystycznej strefie sceny z dekoracją, która tworzyć ma wrażenie i atmosferę autentyczności. Trzecie stadium to symulacja rzeczywistości, którą niekiedy trudno odróżnić od kulis. Kolejny etap to częściowe otwarcie strefy kulis, zaś piąte stadium cechuje uprzątnięcie lub zmienienie strefy kulis ze względu na częste odwiedziny gości. Dopełnieniem jest strefa kulis, zamknięta dla turystów, lecz silnie oddziałująca na ich wyobraźnię. Poglądy MacCannella [2002] inspirują badaczy – w interesujący sposób odniósł się do niej m.in. Zajas [2008], zastanawiając się, dlaczego turyści szukają autentyczności,

a jednocześnie nie są rozczarowani spektaklem. Analizował turystykę w RPA, gdzie, jak stwierdził, nie ma normalności życia, jest wiele autentyczności, a turyści mogą doświadczać tylko fasadowości, którą się im prezentuje. Ponadto przybliżył relacje turystów z Zulusami i Buszmenami, by stwierdzić, że to poszukiwanie jest autentyczne, zaś produkty turystyczne nie muszą takimi być.

Nie zawsze jednak da się zawiesić kurtynę oddzielającą scenę od kulis. Wiele przejawów dziedzictwa niematerialnego wiąże się z czasochłonnymi pracami, w których turyści mogą uczestniczyć, niekiedy wręcz zachęceni są do pomocy. Wówczas to nie oni przekraczają strefy, lecz ludność miejscowa lub sposób organizacji wydarzenia przyczynia się do zacierania granic. Przykładem służyć mogą przygotowania do wydarzeń, dla których sceną, a jednocześnie kulisami, jest przestrzeń publiczna. W Spycimierzu, wsi w województwie łódzkim słynącej z tradycji układania kwiatnych dywanów na Boże Ciało, która została wpisana na Listę UNESCO w 2021 r., turyści mogą uczestniczyć nie tylko w samych obchodach święta, lecz także być świadkami układania kobierców. Scena, czyli ulice Spycimierza, nie jest odseparowana, jest ogólnodostępna ze względu na konieczność swobodnego dostępu do tras, na których powstają kwiatne kompozycje (ryc. 3–8). Odwiedzający mogą przyglądać się, a w niektórych przypadkach także pomagać przy odrywaniu liści i płatków kwiatów, wyrysowywaniu wzorów i ich wypełnianiu.





Ryc. 3–8. Przestrzeń publiczna w różnych stadiach aranżacji – przygotowania do obchodów Bożego Ciała w Spycimierzu

Źródło: Kapusta A. (2014)

Interakcja przybyszów z ludnością kultywującą tradycję sprawia, że możliwe jest poznawanie motywów i problemów związanych z organizacją obchodów święta. W 2014 r. autorka prowadziła obserwację niejawną oraz wywiady swobodne z osobami układającymi wzory. Wyniknęło z nich, że część mieszkańców Spycimierza jest niezadowolona, że od czasu ułożenia kostki brukowej na części dróg gruntowych trasa procesji jest stała, gdyż muszą co roku dbać o estetykę i czystość zarówno chodnika, jak i swoich posesji, co wymaga znacznych nakładów pracy. Uznali oni, że we wcześniejszych latach, kiedy miejsca lokowania ołtarzy polowych towarzyszących uroczystości i trasy były zmieniane, obowiązek ten spoczywał na różnych mieszkańcach wsi, a nie tylko na tych, których posesje leżą przy drodze, której przebieg wyznaczył nierównomierny rozwój infrastruktury. Czuli się obarczeni dodatkowymi obowiązkami, w tym finansowymi (zakup kwiatów). Zapytani o inspiracje dotyczące

kompozycji, przyznali, że część z nich to wzory zaczerpnięte z internetu. Na tej podstawie stwierdzić można, że wejście za kulisy pozwala poznać autentyczne zachowania i obiekty osób kultywujących tradycje, a jednocześnie dostrzec sztuczność ich działań, które częściowo są wymuszane przez organizatorów obchodów. Nie dotyczy to oczywiście wszystkich zaangażowanych w przystrajanie ulic. Jak dowiedziono w raporcie *Procesja Bożego Ciała w tradycję kwietnych dywanów w Spycimierzu* [Smyk 2020], wiele osób uczestniczy w przygotowaniach i obchodach z pobudek religijnych, a możliwość aktywnego włączenia się w te działania i zaprezentowania ich przyjezdnym, jest dla nich zaszczytem. Powyższy przykład dowodzi, że koncepcja MacCannella [2002] nie jest wystarczająca do analizy relacji między autentycznością, dziedzictwem niematerialnym a turystyką.

Podsumowując rozważania dotyczące dziedzictwa rozumianego jako spektakl, stwierdzić można, że autentyczność wynika ze zrozumienia tego, co się czyni. Nie wystarczy perfekcyjne naśladowanie wyuczonych schematów. Całości nie tworzy zbiór doskonale przygotowanych elementów. Konieczna jest harmonia, proporcjonalne relacje poszczególnych części. Cechą istotną autentyczności jest zrozumienie ukazywanych treści: „(...) pozwolę sobie zacytować swojego dawnego nauczyciela tańca, Witolda Jurewicza, który często podczas prób do spektakli tak nam oto mówił: »Pięknie wykonujecie wszystkie elementy, dobrze by było, gdybyście jeszcze zaczęli tańczyć«” [Grzybowski 2017, s. 20]. Można przyjąć, że ważną cechą autentyczności bywa kreacja, także spontaniczne przedstawianie tradycji. Odtwórca może być dokładny, jednak nie odnajdziemy w nim piękna.

Semiotyczne zaangażowanie w turystycznym doświadczaniu autentyczności dziedzictwa niematerialnego

Z MacCannellem [2002] nie zgadzał się Cohen [1979, 1988], który uważał, że autentyczność jest społecznie konstruowanym konceptem, zaś turyści są świadomi tego, że uczestniczą w spektaklu, niekiedy wręcz godząc się na niego, sądząc, że jest to forma ochrony kultury. Dostrzegł, że turyści mogą mieć zróżnicowany stosunek do autentyczności, w zależności od tego, co jest celem ich wyjazdu. Wyróżnił pięć sposobów doświadczania turystycznego: przyjemności (godzący się na teatralizację), odmiany (wystarczająca jest namiastka autentyczności), doświadczeń (oczekiwanie silnych emocji związanych z doświadczaniem autentyzmu), eksperymentów (poznanie samych siebie, odkrycie własnej autentyczności). Ostatnią wyróżnioną przez niego

kategorią jest sposób egzystencjalny (autentyczność autochtonów jest nowym życiem). Chociaż koncentrował się głównie na socjologicznej analizie doświadczenia turysty, wyróżnił cztery grupy miejsc turystycznych, uwzględniając ich zainscenizowanie i uznanie za autentyczne przez turystów: autentyczne i postrzegane jako autentyczne, autentyczne percypowane jako zainscenizowane, zainscenizowane przyjmowane za autentyczne, inscenizowane i odbierane jako inscenizacja. Istotnym kryterium jest tu proces, w którym produkt, miejsce, obiekt lub wydarzenie jest poświadczany jako oryginalny, szczery, rzeczywisty, prawdziwy, określony jako autentyfikacja, której wyróżniono, za Tomem Selwynem, dwa rodzaje: ciepłą i zimną [Cohen, Cohen 2012]. Idee te szczegółowo przybliżył m.in. Nowacki [2013]. Jedną z form zimnej autentyfikacji jest nadawanie certyfikatów, którym może być np. wpis na Listę UNESCO. Proces autentyfikacji ciepłej jest diametralnie odmienny – stopniowy, zmienny. Podział ten, a szczególnie przyjęte nazewnictwo, jest kontrowersyjne, jednakże zwraca uwagę na to, że dla niektórych autentycznym jest to, co jest jako takie oficjalnie potwierdzone. Dotyczy to również dziedzictwa niematerialnego – jego certyfikowane przejawy mogą być uznawane za bardziej atrakcyjne niż te, które nie są w żaden sposób formalnie poświadczone.

Typologii autentyczności podjął się również Wang [1999]. Za autentyczność obiektywistyczną uznał tę związaną z oryginałami, takie doświadczenie turystyczne, które wiąże się z ich poznaniem. W tym przypadku autentyzm powinien być poświadczony przez profesjonalistów, a turyści nie mają możliwości samodzielnego jej stwierdzenia. Autentyczność egzystencjalna nie jest natomiast związana ze zwiedzaniem oryginalnych obiektów, lecz odnosi się do stanu świadomości aktywowanego przez turystykę. Podejście to wywodzi się z nurtu postmodernistycznego, koncentruje się na subiektywnych odczuciach, poszukiwaniu siebie, co nie jest zależne od autentyczności miejsca, ani wydarzeń. Dotyczyć może autentyczności interpersonalnej (samorealizacja) lub interpersonalnej (poznawanie innych – turystów, autochtonów, towarzyszy podróży). Idee te zainspirowały m.in. M. Żemlę [2014] do rozważań nad autentycznością materialnych obiektów w postmodernistycznym doświadczeniu turystów.

Autentyczność konstruktywistyczna, według Wanga [1999], przypisana jest obiektom przez podmioty zajmujące się turystyką, w taki sposób, by odpowiadała ona oczekiwaniom, preferencjom i wyobrażeniom turystów – można więc zaprezentować różne wersje autentyczności danego obiektu, w zależności od potrzeb. Doświadczenie

turystyczne tak pojmowanej autentyczności jest ściśle związane z samymi obiektami – zachodzi ścisła zależność między uznaniem miejsc, wydarzeń za autentyczne, a postrzeganiem ich jako takie, dlatego też można ją określić mianem autentyczności symbolicznej. Rozszerzając koncepcję Wanga [1999] należy dodać, iż jest to emanacja semiotycznego zaangażowania turystów, którzy nadają walorom turystycznym znaczenie autentyczności. Podobnie jak znaczenie każdego symbolu, może ono zmieniać się w czasie i uzależnione jest od różnych kodów kulturowych. Przykładem są parki tematyczne, spośród których Disneyland jest symbolem prawdziwego parku rozrywki, a powstające kolejne często są do niego porównywane, określane jako podróbki, kopie, gorsze wersje. Analogicznie jest z dziedzictwem niematerialnym – turyści poszukują różnicy między tym, co mają na co dzień, a tym, czego doświadczają na wyjazdach [Gottlieb 1982]. Za autentyczne może więc być uznane to, co jest dla nich nowością, natomiast tradycje, które zbliżone są do tych znanych turystom z własnej kultury, mogą być traktowane jako swojskie, niekiedy jako przejaw dostosowania się do potrzeb turystów, a nie autentyczne. Warto zauważyć, że sytuacje te dotyczą np. języka. Wielu Polaków podróżujących do Chorwacji błędnie uważa, że miejscowi starają się mówić po polsku, np. zwracając się do klientów wychodzących ze sklepu czy restauracji *dovidenja* (czyt. dowidzenia). Zakładają, że jest to zniekształcony polski zwrot, a nie prawdziwe pożegnanie w języku kraju, do którego się udali.

W symboliczny sposób za autentyczne mogą być uznane restytuowane przejawy dziedzictwa zarówno materialnego, jak i niematerialnego. Należy podkreślić, że zgodnie z *Konwencją w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego* UNESCO, dziedzictwo materialne cechować powinna autentyczność i integralność, jednakże na Liście światowego dziedzictwa UNESCO mogą znaleźć się także wierne rekonstrukcje dokonane na podstawie dokumentacji oryginału [<https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/kryteria>]. Nie ma natomiast analogicznych założeń dotyczących dziedzictwa niematerialnego. Tymczasem znane są interesujące przypadki rekonstrukcji tradycji, jak hutnictwo żelaza w regionie świętokrzyskim, które dzięki gruntownym badaniom archeologicznym udało się nie tylko poznać od strony teoretycznej, lecz także dzięki eksperymentom odtworzyć, zaś od 1967 r. popularyzować w formie plenerowej imprezy zwanej Dymarkami Świętokrzyskimi [Orzechowski 2012]. Co więcej, brak założeń dotyczących rekonstruowanego dziedzictwa niematerialnego, nie uniemożliwia wpisów na Listę, na której w 2011 r. znalazła się rewitalizacja tradycyjnego sposobu

wypalania wapna w Morón de la Frontera w prowincji Sewilla w Andaluzji. Wydarzenie to, w kontekście autentyczności konstruktywistycznej, może być uznane za przejaw oryginalnego dziedzictwa niematerialnego. Za taką interpretacją autentyczności rekonstruowanego dziedzictwa przemawiają również inne przytoczone przez Wanga [1999] argumenty, które sformułował na podstawie studiów literatury. Przypomniawszy, że kultura jest procesem, więc wyznaczenie statycznego oryginału lub pochodzenia nie jest możliwe. Co więcej, tradycje i geneza są konstruowane, wymyślane, kreowane zgodnie z aktualnymi potrzebami, jest to proces społeczny. Autentyczność nie jest więc cechą immanentną, lecz sporem o interpretację historii i kultury. Dostrzegł, że postrzeganie autentyczności jest doświadczeniem relatywistycznym, pluralistycznym, może być definiowane, odczuwane i interpretowane indywidualnie.

Semiotyczna interpretacja autentyczności, o czym pisał m.in. Culler [2009], konotuje jej rozumienie jako etykiety, która przypisywana jest odwiedzanym kulturom, wiąże się ze stereotypowymi wyobrażeniami turystów. Autentyczność jest przez niego rozumiana jako relacja znaków, artykulacja semiotyczna – doświadczane jako autentyczne jest to, co jest jako takie oznaczone, nieoznaczone obiekty i zachowania nie są uznawane za oryginalne. Nawiązał do tego również Urry [2007], pisząc o problemie nadawania przez turystów znaczeń, które mogą być konotowane inaczej, niż wynika to z miejscowej kultury. Dotyczy to na przykład fizyczności, ciała rozumianego jako obiekt turystyczny, które prezentowane jest formie atrakcji turystycznej – tańców. Turyści nie rozumieją ruchów, gestów, sam taniec i ciała tańczących są dla nich symbolem naturalistycznego i turystycznego raj. Uznał on, że jest to wtórna etniczność, przedmiot wzrokowej konsumpcji. Takie rozumienie nadawania znaczeń i dostrzegania oryginalności nawiązuje do kolejnej idei Wanga [1999], zgodnie z którą autentyczność związana jest z kontekstem oraz procesem, w wyniku którego coś nieautentyczne, sztuczne może stać się autentycznością.

Podejście semiotyczne do autentyczności w badaniach konsumenckich zaprezentowali Grayson i Martinec [2004]. Nawiązując do trzech typów znaków wyróżnionych przez Peirce'a (symbole, ikony, indeksy), dokonali kategoryzacji autentyczności na indeksową i ikoniczną. Indeksy, czyli wskaźniki, są znakami, które nie muszą mieć nadawcy, w których zachodzi relacja przyczynowo-skutkowa między elementem oznaczającym i oznaczanym. Ikony natomiast to znaki oparte na zasadzie podobieństwa. Autentyczność indeksowa dotyczy tego, co nie jest kopią ani imitacją, np. odcisk dłoni artysty w płycie chodnikowej. Może to być także prawdziwość stanu

psychicznego, np. pewność siebie przewodnika górskiego jest autentyczna, jeśli jest odzwierciedleniem jego zaufania we własne umiejętności prowadzenia grup turystycznych. Tak rozumiana autentyczność pozwala na odróżnienie oryginału od kopii. Wymaga to jednak wiedzy, możliwości weryfikacji (np. poprzez certyfikację). Autentyczność ikoniczna opiera się na zasadzie podobieństwa, które może być zweryfikowane dzięki posiadaniu odpowiedniej wiedzy. Określana jest też jako autentyczna reprodukcja, dokładna, wierna kopia oryginału.

Przytoczone poglądy dotyczące autentyczności były omawiane w polskiej literaturze przedmiotu [np. Nowacki 2010; Nowacki 2013] i inspirowały wielu badaczy do analizy studiów przypadków [np. Golka 2016; Zajas 2008; Żemła 2014; Dominik 2017; Skowrońska 2010; Markiewicz 2015; Kozicka 2006; Gandecka 2019; Duda 2015]. Pozwalają one dostrzec, jak złożonym zagadnieniem jest autentyczność w turystyce, która dotyczyć może samych turystów i ich doświadczania, jak również prezentowanych im atrakcji, oferowanych produktów. Golka [2016] określił turystów jako kolekcjonerów i konsumentów wyobrażonej autentyczności, którą można analizować w kategorii poznawczej, estetycznej i etycznej. Aspekt konsumpcji rozwinęła także Markiewicz [2015]. Żemła [2008] podkreślał rolę autentyków, które turyści chcą oglądać mimo tego, że większość z nich jest reprodukowana w internecie. Autentyczność kulinariów jako motyw podejmowania podróży zainteresowała Dominika [2017], prawdziwość relacji ludności marokańskiej z turystami – Skowrońską [2010], zaś enklawy kulturowe w turystyce Nowego Jorku – Dudę [2015]. Kozicka [2006] referowała autentyczność podróży udokumentowanych w prozie Herberta, Kapuścińskiego, Stasiuka. Zwróciła uwagę, że sensem podróży powinno być przeżycie autentyczności, tymczasem turyści nie są związani z odwiedzaną przestrzenią, gdyż kolekcjonują wrażenia, a nie doświadczenia, znane im z reprodukcji oznaczone widoki, a nie faktyczne krajobrazy, co prowadzi do podwójnego zafałszowania: turyści dostrzegają to, co zostaje im wcześniej wskazane, a jednocześnie ukazywane im jest to, czego oczekują.

Konkludując, należy podkreślić, że nie można jednoznacznie zdefiniować autentyczności w turystyce. W rozważaniach o niej istotne jest podejście socjologiczne, antropologiczne, marketingowe, a także semiotyczne. Dostrzec należy zmianę stosunku do autentyczności, która rozumiana jest już nie tylko jako obcowanie z pierwotnym oryginałem, ale także jego kopią. Spektakle przygotowane na potrzeby turystów były krytykowane, tymczasem obecnie, o ile są wierną reprodukcją, są cenione. Jest to

szczególnie istotne dla popularyzacji dziedzictwa niematerialnego – wszak wiele jego przejawów jest ograniczonych czasowo (np. obchody świąt) i kulturowo (możliwość wysłuchania bazarzy istnieje, o ile turyści posłują się tym samym językiem, co oni; obcy częstokroć nie są dopuszczani do magicznych rytuałów), a uczestnictwo w wyreżyserowanym spektaklu jest jedyną możliwością zapoznania się z nim, doświadczenia emocji, które mu towarzyszą.

Częstokroć autentyczność jest gloryfikowana, tymczasem brakuje analizy rozczerowań oryginałami – w wielu przypadkach są one niedostępne, ukryte za szybą (np. obrazy w galeriach), trudne do dostrzeżenia przez gromadzące się przed nimi tłumy. Do frustracji prowadzić mogą również stereotypy uznawane za autentyczne – romska dzielnica Szuto Orizari w Skopje postrzegana jest jako specyficzna, nieco niebezpieczna, nieprzewidywalna. Na licznych blogach znaleźć można informacje o wyjątkowych sytuacjach, których świadkiem byli tam turyści indywidualni – ubój barana, spontaniczne zaproszenie na wesele, kradzież aparatu fotograficznego itp. Podróżni, którzy się tam udają i nie spotka ich nic szczególnego, czują się rozczarowani, obawiają się wręcz, że mogli trafić w niewłaściwe miejsce, są zawiedzeni, że nie będą mieć o czym opowiadać po powrocie.

Interesujące jest to, że wykreowany świat turystyczny też zaczyna być uznawany za swego rodzaju oryginalność. Pogląd Urry’ego [2007], jakoby turystyka była grą, w której nie ma autentyczności doświadczenia, są to za wystylizowane przestrzenie, w których dominują repliki, a antyki mają wyglądać jak nowe, nie jest bezprecedensowy. Parki rozrywki, wioski i miejscowości turystyczne mogły być postrzegane za jednoznacznie kiczowate, za pseudowydarzenie, tymczasem obecnie ich jarmarczność jest traktowana jako autentyczny spektakl, prawdziwa turystyczna scenografia. Turystom masowym przyzwala się również na akceptację jako autentycznych ich doświadczeń, poczucia bycia turystą masowym – podążanie utartymi szlakami, próbowania popularnych dań, prezentowania na wyjazdach specyficznego kodu turystycznego (strój, zachowania, np. ciągle robienie zdjęć, picie drinków z palemką przy hotelowym basenie). W tej pluralistycznej dyskusji niewiele uwagi poświęcono jednak aspektom geograficznym, przestrzennym.

Dziedzictwo niematerialne i jego autentyczność w miejskiej przestrzeni turystycznej

Zarówno doświadczanie autentyczności, jak i autentyczność kultury oraz produktów turystycznych, są ściśle związane z przestrzenią. Oryginalne dziedzictwo – zarówno materialne, jak i niematerialne, może być prezentowane *in situ* (układy urbanistyczne, architektura, występ klapy na ulicy w Dubrowniku) lub *ex situ* (eksponaty w muzeach, skansenach, gościnne występy zespołów ludowych). Wychodząc z tego założenia można przyjąć, że autentyczne dziedzictwo niematerialne nie musi być kultywowane w przestrzeni, z którą związana jest jego geneza. Prawdziwość ta dotyczyć może zarówno obcowania z materialnymi przejawami kultury (degustacja lokalnych potraw, kupno tradycyjnych strojów, sztuki ludowej), jak i niematerialnymi przejawami kultury duchowej (słuchanie śpiewu, gry na instrumentach, obserwowanie tańca).

Równie istotne jak relacje między miejscem pochodzenia a kultywowaniu tradycji, są zależności między miejscem ich prezentowania i doświadczania a charakterem przestrzeni turystycznej. Zagadnienie to interesuje geografa kultury Tima Edensora [1998, 2000, 2001], który wyróżnił dwa rodzaje przestrzeni turystycznej – enklawową i heterogeniczną. Użytkownikami przestrzeni heterogenicznej są zarówno miejscowi, jak i turyści, między którymi zachodzi koegzystencja tak na płaszczyźnie socjalnej, jak i materialnej, związanej z zagospodarowaniem i infrastrukturą, która służy obu grupom. Przestrzeń ta nie jest podporządkowana wyłącznie potrzebom turystów, dzięki czemu zachodzą w niej liczne interakcje między przyjezdnymi a mieszkańcami danego terenu. Cechami przestrzeni heterogenicznej są wielofunkcyjność, wielokierunkowość, nieregularność, różnorodność, można wręcz uznać, iż jest to niezamknięta scena, w której doświadczyć można zróżnicowanych przedstawień nieturystycznych (komercyjne, rekreacyjne, wielkoformatowe, kameralne, rytualne, industrialne). Turyści mogą dostrzec jak wygląda zwykłe życie w danym miejscu i dostosowują się do rytmu, który narzuca codzienność.

Przestrzeń enklawowa, jak uważa Tim Edensor [1998, 2000, 2001], jest przestrzenią podporządkowaną potrzebom turystów i określonym standardom, jest w pewien sposób kontrolowana, zarządzana, planowana, nadzorowana. Zachowania i praktyki społeczne, a także kontakty są rewidowane i ograniczane. Rewizji podlega możliwość sensorycznego poznania przestrzeni – turyści mogą widzieć, słyszeć, czuć

tylko to, co jest proceduralnie dla nich przygotowane, wszelkie widoki, dźwięki, zapachy, które mogą im przeszkadzać, powodować dyskomfort lub źle świadczyć o danej przestrzeni i jej mieszkańcach, podlegają cenzurze. Enklawa nie musi być przestrzenią zamkniętą, tworzyć ją mogą wyznaczone trasy, po których turyści się poruszają, kompleksy obiektów tworzących samowystarczalne środowisko.

W zależności od organizacji przestrzeni, w mieście, jako wytworze antropogenicznym, można odnaleźć zarówno charakterystyki przestrzeni enklawowej, jak i heterogenicznej. Jest ono obszarem, którego cechy oddziałują na obecność dziedzictwa niematerialnego. Rozumiejąc je jako formy działalności ludzi związane z ich trybem życia, wierzeniami, potrzebami społecznymi i możliwościami oraz uwarunkowaniami kulturowymi pochodzącymi z przeszłości i kontynuowanymi współcześnie, można uznać, że organizacja konkretnych fragmentów przestrzeni miejskiej jest istotnym elementem trwałości dziedzictwa. Struktura funkcjonalno-przestrzenna i społeczna każdego miasta jest z założenia zróżnicowana i zauważalny jest w niej naturalnie występujący proces segregacji. Określone według różnych kryteriów (poziom zamożności, pochodzenie etniczne i religijne) grupy mieszkańców i użytkowników zajmują miejsce w przestrzeni, skupiając się spontanicznie (wolny wybór miejsca do życia) lub pod przymusem (brak środków finansowych lub nakaz administracyjny czy polityczny). Segregacja społeczna w przestrzeni miast jest stałym elementem ich organizacji, co obserwowane jest w kolejnych epokach. Konsekwencją społecznego podziału przestrzeni jest jej zróżnicowanie w wymiarze fizycznym (formy zagospodarowania) oraz specyfika aktywności miejscom tym przypisanym. Społeczności żyjące w określonym typie organizacji przestrzeni zazwyczaj wykazują podobieństwo zachowań. Jest to rzecz jasna relacja dwustronna: ludzie o określonych cechach lokują się w odpowiadających im miejscach, a jednocześnie organizacja przestrzeni tych miejsc jest pochodną sposobu ich użytkowania przez ludzi tam żyjących. Im większe zróżnicowanie społeczne na obszarze (heterogeniczność), tym wyraźniej można zaobserwować oznaczanie „swojego” miejsca w przestrzeni (np. szyldy, nazwy i symbole właściwe odmiennym grupom etnicznym i narodowościowym). Prawidłowość ta jest właściwa miastom wieloetnicznym na całym świecie. Wyraźnie występuje zwłaszcza w dzielnicach zamieszkałych przez mniej zamożne grupy, które odwołują się do swojej tożsamości w celu zaznaczenia odrębności miejsca i podkreślenia w ten sposób poczucia przynależności terytorialnej. Dotyczy to głównie identyfikacji etnicznej, ale odnosić się może także to podziałów związanych ze

sportem. Bartmiński [2013] słusznie stwierdził, że działania kibiców, w tym ustawki, są interesującym przejawem folkloru środowiskowego, który nie może zostać uznany za dziedzictwo niematerialne, gdyż nie spełnia wymogu wzajemnego poszanowania między wspólnotami. Z perspektywy kibiców, aranżowane przez nich wydarzenia oraz sposób organizowania przestrzeni reguluje jednak ustalony kodeks postępowania, który zyskuje aprobatę zarówno w Polsce, jak i za granicą. Wypracowane w polskich miastach modele zachowań kibicowskich, także dotyczące stroju, przejęte zostały na Węgrzech, gdzie funkcjonuje słowo „ustawka”, a w Sklepie Kibola przy Teréz Körút 56 w Budapeszcie sprzedawano akcesoria polskich firm [Varga 2014]. Jest to kontrowersyjny przykład tradycji, regulującej m.in. sposób ubioru, dostępność lub wykluczenie dzielnic dla kibiców określonych klubów, która emanuje poza granice miast polskich.

Wśród innych przykładów ścisłej relacji dziedzictwa niematerialnego i cech organizacji przestrzeni miejskiej należy przywołać sytuacje, w których to przestrzeń i jej *genius loci* kształtuje tradycje i wpływa na postrzeganie ich jako autentyczne. W dzielnicy portowej La Boca w Buenos Aires, układ urbanistyczny i zabudowa są odniesieniem do genezy i historii tanga argentyńskiego (na Liście UNESCO od 2009 r.). W najstarszej, pochodzącej z wczesnego średniowiecza dzielnicy w Lizbonie, Alfamie, w końcu XIX wieku narodziła się tradycja fado jako szczególnej odmiany muzyki portugalskiej (wpis na Listę UNESCO w 2011 r.). Dzielnica ta nie jest poddawana rewitalizacji, aby zachować jej specyfikę, która warunkuje określone zachowania mieszkańców i ich swobodę, pożądana jest też przez turystów. W obu przywołanych przypadkach cechy organizacji przestrzeni (układ i wielkość kwartałów, rodzaj zabudowy, wyposażenie funkcjonalne oraz struktura społeczna mieszkańców) są istotnym elementem zaistnienia zjawisk dzisiaj stanowiących dziedzictwo niematerialne oraz podtrzymywania tradycji ich istnienia przez kolejne pokolenia, mimo zmieniających się uwarunkowań społecznych. Miejsce staje się elementem dziedzictwa, które fizycznie tam nie istnieje – większość użytkowników już nie ma potrzeby śpiewać, tańczyć, grać. Pamięć przeszłości jako element dziedzictwa niematerialnego związana jest z fragmentem przestrzeni. Kontynuacja autentycznej tradycji jest możliwa dopóki istnieje miejsce, w którym powstała. Miejska tradycja jest więc uwarunkowana czasem i miejscem, a zmiana organizacji przestrzeni eliminuje prawdziwość zwyczajów i miejsca.

Dziedzictwo niematerialne jako element produktu turystycznego

Produkt turystyczny zazwyczaj przedstawia się w układzie jego uniwersalnych wymiarów, do których zalicza się:

- istotę produktu – sedno oferty rynkowej obejmujące wszelkie potrzeby turystów (np. wypoczynku, poznania świata, zadowolenia z podróży) oraz antycypowane przez producentów (np. postawa manifestacji społecznej, podkreślenie określonych wartości, czy powrót do tak zwanych postaw analogowych) decydujące o ostatecznym wyborze;
- produkt rzeczywisty – stanowią go wszystkie podstawowe (standardowe) elementy pakietu turystycznego, do których zalicza się: przejazdy, noclegi, posiłki, wycieczki i inne atrakcje związane z miejscem (m.in. tańce, śpiewy, obrzędy, wytwarzanie przedmiotów, potrawy);
- produkt poszerzony – obejmuje wszystkie dodatkowe świadczenie wchodzące w skład oferty turystycznej, które powodują, że produkt staje się bardziej atrakcyjny dla nabywcy.

Z perspektywy doświadczeń turysty szczególne, holistyczne znaczenie ma kategoria produktu psychologicznego. Zazwyczaj pod szyldem produktu turystycznego zapisuje się wszystko to, co pozostaje w świadomości i pamięci klienta po konsumpcji produktu. Mogą to być odczucia pozytywne, jak i negatywne, np. poczucie wyjątkowości, komfortowego wypoczynku, statusu, zadowolenia z dokonania trafnego zakupu, odczuwanie zmęczenia podczas wyjazdu, niezadowolenie z jakości świadczonych usług i źle wydanych pieniędzy. Kupując pobyt w dużych hotelach, do grupy czynników negatywnych czasami można dodać poczucie alienacji, zagubienie wędrowca w labiryncie wystandaryzowanej globalizacji [por. Kaczmarek J., Stasiak A., Włodarczyk B. 2005].

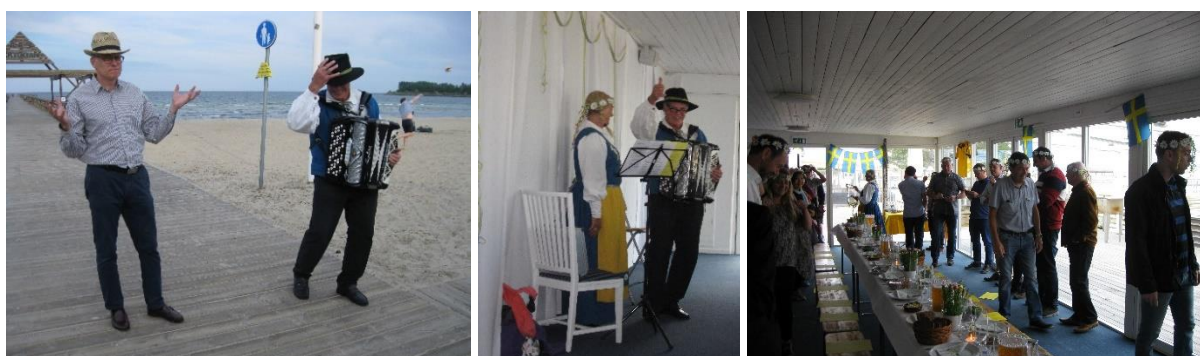
Konstrukcja produktu turystycznego wymusza kategorycznie odsłonięcie jego istoty. Produkt niewątpliwie jest towarem. W kontekście rynkowym produktem turystycznym są dostępne dobra i usługi umożliwiające planowanie, przeżywanie i zapamiętanie podróży. Kiedy zatem lokalna, autentyczna rzeczywistość staje się produktem turystycznym? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest skomplikowana. Otóż rozważmy następujące stwierdzenie – z produktem turystycznym opartym na niematerialnym dziedzictwie kulturowym mamy do czynienia wówczas, kiedy dziedzictwo źródłowe zostaje zamienione w dziedzictwo reprodukowane. Wspomnianą zamianę moglibyśmy określić jako kompromis

semiotyczny. Dobrym przykładem jest *paghjella* (męski polifoniczny śpiew *a capella* z Korsyki) i *cante alentejano* (wielogłosowy śpiew męski z regionu Alentejo w Portugalii). Te sposoby śpiewania są wytworem środowiska lokalnego, swoistą egzemplifikacją jedynej w swoim rodzaju cechy miejsca, czyli odmiany *terroir*, pojęcia do tej pory stosowanego w odniesieniu do produktów spożywczych (zwłaszcza wina, serów, kawy, ale także coraz częściej mięsa i niektórych owoców), które unikatowe walory smakowe zawdzięczają specyficznym miejscowym uwarunkowaniom geograficznym (np. geologicznym, klimatycznym). Powiązanie *terroir*, czyli fizycznogeograficznych cech miejsca (gleba, klimat, ukształtowanie powierzchni) oraz *genius loci*, czyli cech społecznych i kulturowych (tradycje pracy i rytmu życia oraz zachowań grupowych mieszkańców) stanowią przejaw tożsamości geograficznej i historycznej regionów.

Dziedzictwo niematerialne Korsyki i Alentejo należy zaliczyć do sfer codzienności i świata odświętnego. Śpiew towarzyszy rolnikom podczas ich pracy, odpoczynku, świętowania. Istota dziedzictwa źródłowego polega na harmonii różnych sfer życia w środowisku lokalnym. Śpiewacy, czyli wytwórcy, przygotowują swoisty spektakl w obszarze swojego zamieszkania i pracy. Jest to ich naturalna część życia. Z chwilą przekroczenia progu Korsyki i Alentejo przez wędrowców, śpiew, uhonorowany wpisem na Listę UNESCO, stopniowo odrywa się od funkcji źródłowych, od pierwotnych znaczeń. Pieśni zaczynają być wykonywane na zamówienie, są częścią spektaklu turystycznego. Przestają być integralną sferą wymienionych regionów. Zauważyć można nową formę tradycji, pojawia się niematerialne dziedzictwo reprodukowane. Poza tym, dziedzictwo wyrosłe z konkretnych uwarunkowań geograficznych i historycznych opuszcza rodzinne strony. Turyści mogą zabierać do swoich miejsc zamieszkania utrwalone nagrania śpiewu wielogłosowego. Jednocześnie można kupić płyty przygotowane w studiach nagraniowych.

Reprodukcję dziedzictwa niematerialnego oferowanego jako produkt turystyczny wymusza też fakt, że wiele obrzędów, tradycji, związanych jest z kalendarzem agrarnym, czy liturgicznym, a niekiedy rodzinnym. Wydarzenia te, a także towarzyszące im zachowania (tańce, śpiewy, rytuały), często obchodzone są raz w roku, co znacząco utrudnia turystom możliwość zapoznania się z nimi. Często więc zdarza się, że takie wydarzenia przyjmują postać spektaklu, którego wystawienie uzależnione jest od turystów, którzy gotowi są w nim uczestniczyć, oraz od pomysłowości organizatorów. Przy zachowaniu odpowiednich rytuałów, autentycznym nie jest czas

obchodów. Przykładowo w jednym z ośrodków w Åhus, w południowej Szwecji, organizowano „Szwedzkie święta” (Ryc. 9–11), podczas których turyści mogli zapoznać się z tradycją obchodów Midsommar, Kräftskiva oraz Bożego Narodzenia. Zachowano porządek roku kalendarzowego (najpierw czerwcową Noc Świętojańska, potem sierpniowe uczty rakowe, następnie grudniowe Boże Narodzenie). Impreza odbywała się w jednym budynku, lecz w innych salach, do których turyści byli prowadzeni przez wodzireja, który zabawiał ich opowieściami, przybliżał zwyczaje. Spacer po okolicy był dla turystów przerwą od biesiady, możliwością integracji, poznania ośrodka wypoczynkowego, zaś dla organizatorów – czasem na przygotowanie kolejnej sali, zmianę strojów, dekoracji, porządku. W każdej z sal na turystów czekał stół przybrany zgodnie z tradycjami związanymi z danym świętem, muzykant przygrywał stosowne melodie, niekiedy towarzyszyły mu też tancerki lub pieśniarki. Turyści mieli możliwości nie tylko obserwacji, lecz także nauki tradycyjnych tańców, spróbowania lokalnych potraw, jednocześnie poznając ich znaczenie, sposób przyrządzania, jedzenia. W analizowanym przypadku autentyczna była przestrzeń kulturowa, oprawa muzyczna, stroje, potrawy, tradycje ich spożywania, zachowania przy stole, biesiada w gronie bliskich osób, którymi stali się uczestnicy wydarzenia, a elementem świadczącym o kompromisie semiotycznym był czas organizacji imprezy. Należy zwrócić uwagę na fakt, że uczestnikami były osoby, które gościły w Szwecji wielokrotnie, a dla których była to pierwsza możliwość poznania tradycji związanych z tymi świętami.



Ryc. 9–11. Impreza „Szwedzkie święta” w Åhus – wodzirej prowadzący na święto, muzycy w tradycyjnym stroju, grupa turystów w wiankach przed stołem z daniami typowymi dla Midsommar

Źródło: Kapusta A. (2016)

Podobne dylematy związane są z tradycyjnymi pracami, szczególnie ze zbiorami. Także w tym przypadku możliwość uczestnictwa turystów w autentycznym wydarzeniu jest ograniczona czasowo. Produkty turystyczne, których istotą jest prezentacja prac

polowych, są swego rodzaju kompromisem. Autentyczne może być miejsce, zachowania, stroje, lecz nie czas, w którym demonstrowana jest kultura rolna. Dodatkowym problemem jest nastawienie turystów do miejsca i ich zaangażowanie w czynności związane z pozyskiwaniem płodów rolnych. Autorka miała możliwość obserwacji turystów, a także elastyczności touroperatora odpowiedzialnego za przygotowanie imprezy „Chorwacki wieczór” na Istrii w 2006 roku. Celem tego produktu, oferowanego raz w tygodniu dla grup liczących od 40 do 80 osób, było zapoznanie turystów z jedną z miejscowości istrijskiego interioru, skąd rozpościera się panorama na dolinę rzeki Mirna (ryc. 12–14), w lasach której zbierane są trufle. Następnie grupa udawała się na pokaz poszukiwania tych cennych grzybów, miała możliwość spróbowania tradycyjnych dań z trufkami, a także zakupu w lokalnej firmie produktów spożywczych z ich dodatkiem. Kolejnym punktem programu była kolacja w gospodarstwie agroturystycznym, gdzie turystów witano tradycyjną muzyką istrijską (grano m.in. na dudach, akordeonie), kieliszkiem domowej rakii, a następnie serwowano lokalne dania i napoje (np. zupa warzywna *maneštra*, sałatka warzywna, pieczone prosię, istrijskie wina – *teran* i *malvazija*). W trakcie wycieczki pilot odpowiedzialny był m.in. za przekazywanie informacji dotyczących tradycji, np. sposobów szukania trufli, szkolenia do tego celu psów, lokalnych zwyczajach związanych z uprawą winorośli, produkcją wina, owocowej rakii itp. Pokaz poszukiwania trufli odbywał się w zaroślach przy drodze gruntowej. Turyści zwykle nie dostrzegali sprzeczności między tym, co widzieli, a opowieścią pilota. W trakcie całego sezonu zaledwie jeden turysta zwrócił uwagę, że czas, kiedy realizowana jest impreza (letni wieczór), nie jest tym, kiedy jest sezon na trufle (jesień, a na zbiory zwykle wyrusza się o poranku). Kilka osób zgłaszało zastrzeżenia, gdyż uważali, że na poszukiwania należy wybrać się do lasu, a nie w makię rosnącą koło zagrody. Po interwencji touroperatora, kolejna grupa została zaprowadzona do lasu. Pogryzienia przez komary, rany na skórze spowodowane przez gałęzie gęsto rosnących drzew sprawiły, że organizator musiał reagować na liczne skargi, w efekcie których powrócono do tropienia trufli na skraju zarośli. Interesujące jest też to, że w trakcie dwóch miesięcy (lipiec i sierpień), kiedy prowadzono obserwację, tylko jeden turysta zwrócił uwagę na fakt, iż pies zadziwiająco szybko znalazł grzyb. Reasumując analizowany przykład, należy podkreślić, iż prezentacja poszukiwań trufli odbywała się poza czasem zbiorów, co wymuszone było sezonem turystycznym. Zrezygnowano też z oryginalnego miejsca, czyli lasu, gdyż turyści nie mieli odpowiedniego stroju, ani nie byli gotowi

na niedogodności, by się tam udać. Zarówno te transpozycje, jak i sam fakt, że odszukiwano uprzednio zakopaną trufkę, nie wpływał na zadowolenie grupy. Wręcz przeciwnie, byli oni szczęśliwi, że chociaż w ten sposób mogli zapoznać się z tradycyjnymi zajęciami mieszkańców regionu. Warto też podkreślić, że wyprawy te dla gospodarzy były nie tylko źródłem dochodu, ale także czasem, który poświęcali na trenowanie psów.



Ryc. 12–14. Wybrane atrakcje imprezy „Chorwacki wieczór” – dolina rzeki Mirna, gospodyni ze swoim stadem, muzykant witający turystów

Źródło: Kapusta A. (2006)

Czynnikiem, który sprawia, że turyści muszą godzić się na kompromis, jest także fakt, że głównym nośnikiem dziedzictwa niematerialnego jest język. Brak znajomości języków miejscowych sprawia, że uczestnictwo w niektórych wydarzeniach, doświadczanie pewnych przejawów dziedzictwa niematerialnego, nie jest możliwe. W tej sytuacji kluczowa jest rola przewodników oraz pilotów, a także innych opiekunów grup, którzy mają możliwości przekazywania legend, podań, omawiania tradycji w języku, którym posługują się turyści. Element ten często wykorzystywany jest podczas dłuższych przejazdów autokarem, a oryginalne opowieści, powiązane z pejzażem krainy, pozwalają odczuć i zrozumieć krajobraz kulturowy. Wycieczki autokarowe są też doskonałą możliwością do poznania tradycyjnej muzyki. Piloci często przybliżają genezę i treść pieśni, wyjaśniają tradycje związane z ich wykonaniem – zarówno wokalnym, jak i instrumentalnym, a także omawiają powiązane z nimi tańce i obrzędy. Historie te mogą być dopełnione włączanymi w trakcie podróży filmami dokumentalnymi, nagraniami z koncertów. Zauważyć jednak należy, że mimo wyjaśnień, próby translacji kodu dziedzictwa odwiedzanego regionu na kody znane turystom, często są oni bardziej zainteresowani samymi opowieściami, niż oryginalnym doświadczeniem. Problematiczna jest szczególnie muzyka ludowa, której charakterystyczne metrum, a także instrumentarium, częstokroć męczy osoby, które

nie są z nim obeznane. W efekcie więc piloci proszeni są przez turystów, a także kierowców autokarów, o wyłączenie nagrań. Wspomniane przypadki próby zapoznania turystów z oryginalnym dziedzictwem podczas wycieczek autokarowych są produktem turystycznym poszerzonym.

Czym więc jest autentyczność dziedzictwa niematerialnego w produktach turystycznych? Niewątpliwie, jak już wspomniano, nie udaje się jednoznacznie określić znaczeń autentyczności. Na użytek rozważań prowadzonych w aspekcie niematerialnego dziedzictwa jako produktu turystycznego można przyjąć założenie, że autentyczność jest relacją pomiędzy wytwórcą, przybywającym i miejscem w określonym czasie. Należy bowiem połączyć dotychczasowe stanowiska koncepcyjne, w których kładziono nacisk na lokalizację i wytwórcę lub odbiorcę. Autentyczność jest relacją. Wkroczenie w fazę niematerialnego dziedzictwa kulturowego reprodukowanego bywa krytykowane, jako zatracenie się w utowarowieniu źródłowości turystyki jaką stanowi kultura miejsca. Wytwórcy jakoby zaprzędają się wówczas rynkowi. Trudno zgodzić się z takim podejściem. Wspomniano wyżej o kompromisie semiotycznym. Postawa zrozumienia kodów kulturowych powinna prowadzić do przetrwania zagrożonego dziedzictwa. Kulturowanie ortodoksyjnej autentyczności może doprowadzić do całkowitej izolacji niepowtarzalnej twórczości. W liberalizmie spotkania i dopuszczenia gry rynkowej drzemie potencjał ochrony dziedzictwa niematerialnego. Wszak, jak często się mawia, podróże kształcą. Uszlachetniony turysta, kiedy powraca do środowiska życia codziennego, przywozi czasami nowe wartości kulturowe nabyte w trakcie wędrowania. Jego starania sprawiają, że oryginalny śpiew z Francji i Portugalii, może przetrwać, właśnie dzięki reprodukcji dziedzictwa. Autentyczność pozostaje gdzieś w tle, ale dziedzictwo zostaje utrwalone i ocalone. Słuchamy tego śpiewu odartego z jego podstawowych funkcji właściwych dla regionu źródłowego, ale przedstawiany kompromis semiotyczny pozwala przetrwać dziedzictwu. Kody kulturowe nie muszą się wykluczać, nie muszą także wykazywać zgodności. Ale mogą siebie szanować. Co jest istotą niematerialnego dziedzictwa w takim ujęciu? Należałoby wskazać na źródłowe wytwarzanie piękna w środowisku życia codziennego. Co jest rdzeniem produktu turystycznego opartego na niematerialnym dziedzictwie kulturowym? Niewątpliwie zrozumienie i zachowanie tego dziedzictwa. Zawarlibyśmy istotę takiego produktu turystycznego w słowach: troska o przeszłość i tradycję.

Dziedzictwo niematerialne Madery jako produkt turystyczny – studium przypadku

Wyspa Madera, usytuowana na Oceanie Atlantyckim w regionie noszącym nazwę Makaronezji w dystansie około 608 km od afrykańskich wybrzeży Maroka i około 2000 km od Lizbony, jest jednym z dwóch (obok Azorów) autonomicznych regionów Portugalii. Archipelag tworzą wyspy Madera, Porto Santo i Desertas administrowane razem z oddzielnym archipelagiem Wysp Dzikich. Statut Administracyjno-Polityczny Regionu Autonomicznego Madery, którego nadanie umożliwiła Konstytucja Portugalii, zapewnia wyspom autonomię polityczną i administracyjną. Jest to też jeden z dziewięciu tzw. regionów najbardziej oddalonych Unii Europejskiej. Występuje tam bardzo łagodny, umiarkowany klimat subtropikalny oraz enklawy mikroklimatyczne związane ze zróżnicowanym ukształtowaniem powierzchni, będącym skutkiem wulkanicznej genezy wyspy. Populacja archipelagu w styczniu 2021 r. liczyła 251 759 osób, które przede wszystkim zamieszkują Maderę, koncentrując się w regionie stolicy – Funchal, na południowym wybrzeżu [www.ine.pt].

Historia osadnictwa na wyspie rozpoczęła się w okresie 1418–1420, kiedy Portugalczycy założyli tu kolonię rolniczą wykorzystując żyzną glebę i ciepły klimat do uprawy trzciny cukrowej, która przez kolejne stulecia była głównym produktem w gospodarce Madery, a następnie również winorośli. Osadnicy portugalscy pochodzili przede wszystkim z rejonu Algarve, a na zakładanych plantacjach powszechnie wykorzystywali pracę niewolników przywożonych z położonych nieodległe i zamieszkanych Wysp Kanaryjskich oraz z Afryki. Wyspa pokryta obficie różnorodną roślinnością została nazwana Madeira, czyli drewno, ponieważ oprócz uprawy trzciny cukrowej intensywnie eksploatowano zasoby lasów tam występujących, wykorzystując je przede wszystkim do budowy statków. Kolejnym elementem stymulującym gospodarczą pomyślność wyspy była produkcja wina, która rozkwitła w XVII wieku, detronizując cukier jako podstawę lokalnej gospodarki. To właśnie na tym etapie wzrosła liczba Anglików osiadłych na wyspie. Przez cały XVIII wiek przez Maderę przebiegały najważniejsze szlaki handlowe, a flota angielska, zarówno handlowa, jak i wojenna, pływająca na pobliskich wodach, kontrolowała drogę do Indii Zachodnich. W XIX wieku Rosja stała się głównym rynkiem sprzedaży dla wina wytwarzanego na wyspie. Również w historii Ameryki Północnej żadne inne wino nie miało takiego prestiżu jak „Wino Madery”, które przez prawie 200 lat dominowało na salach, bankietach i przyjęciach. W XIX i XX wieku Madera stała się jednym z pierwszych

miejsc turystycznych w Europie, najczęściej odwiedzanym przez ówczesną europejską arystokrację, polityków, wielkich artystów i innych przedstawicieli zamożnych warstw społeczeństw różnych krajów. Dobre powietrze wyspy i jej krajobrazy lekarze polecali ponadto zamożnym chorym na gruźlicę, wielu z nich przybyło tu na rekonwalescencję, często osiedlając się na stałe [Black 2020].

Współcześnie turystyka jest bardzo ważnym sektorem gospodarki, tworzącym ok. 30% PKB regionu, który stymuluje rozwój lokalnej działalności handlowej, transportowej i innej. Udział hoteli i restauracji w dochodach lokalnych jest również znaczący, a odwiedzający pochodzą głównie z Unii Europejskiej, z Niemiec, Wielkiej Brytanii, Skandynawii a także Portugalii. W roku 2019, przed pandemią COVID-19, zanotowano na Maderze około 1,5 mln turystów. Motywy ich przyjazdu są powiązane z walorami przyrodniczymi wyspy (klimat, ukształtowanie powierzchni, pokrycie roślinnością) i antropogeniczną spuścizną materialną i niematerialną (zabytki architektury, stroje, muzyka, taniec, kuchnia, zwyczaje i obrzędy) oraz przejawami współczesnej kultury jakimi są festiwale, koncerty, wystawy i pokazy cyklicznie bądź sporadycznie organizowane w różnych lokalizacjach na wyspie. Mamy tu do czynienia z ciągłą modyfikacją oferty turystycznej, dostosowującej się do zmiennych w czasie potrzeb odwiedzających, ale również do nowych trendów w turystyce (*slow tourism* czy *sustainable tourism*) [Almeida 2016; Almeida i in. 2020; www.madeiraslowtourism.com].

Kulturalna spuścizna społeczności żyjącej na wyspie w różnych epokach jest konglomeratem wpływów portugalskich, angielskich, ale również afrykańskich, co odzwierciedlają muzyka i taniec (*bailinho de Madeira*), łączące w sobie tradycję rolniczych świąt związanych z okresem zbiorów trzciny cukrowej i winorośli. *Bailinho de Madeira* to taniec grupowy, łączący w sobie rytmy afrykańskie i portugalskie, przedstawiający współpracę grupy mężczyzn i kobiet, złożony z kilku sekwencji scen nawiązujących do radości z udanych zbiorów, któremu towarzyszy muzyka grana na instrumentach strunowych i szczególnego rodzaju dzwonkach (*brinquinho*). Tancerze odziani są w stroje nawiązujące do tradycyjnych tkanin wytwarzanych na Maderze (białe płótno oraz czerwona tkanina z paskami zielonymi, białymi, granatowymi i żółtymi). Niektórzy uważają, że typowe obecnie skoki i skrety w tańcach Madery wywodzą się z ruchów tanecznych mauretańskich lub afrykańskich. Inne kroki mają swoje źródło w europejskich tańcach przywiezionych przez kupców flamandzkich, brytyjskich, włoskich czy francuskich, a portugalskiego pochodzenia można

doszukiwać się w regionach Minho i Algarve. Innymi słowy, rozpoznawalny styl tańca Madery wywodzi się z tygla kulturowego, jakim jest populacja wyspy.



Ryc. 15–16. Hotelowe pokazy *bailinho de Madeira* – oryginalna prezentacja i turyści zachęceni do nauki tańca

Źródło: Kowalczyk A. (2012)

Warto w tym miejscu zauważyć, że tańce folklorystyczne wykonywane są wyłącznie jako atrakcja turystyczna (ryc. 15–16), w całkowitym oddzieleniu od ich genezy. Utwory muzyczne (pieśni) i tańce wykonywane są przez profesjonalne zespoły (grupy folklorystyczne), które działają poza kontekstem tradycji, pierwsze z nich powstały bowiem w 1. poł. XX wieku. Odbiorcami są przede wszystkim turyści, przedstawienia wykonywane są w miejscach dla nich dogodnych, głównie w hotelach, oraz podczas wydarzeń typu festiwale i pokazy, które organizowane są cyklicznie dla odwiedzających. Istotą takich występów jest nie tylko sama prezentacja dziedzictwa wyspy, ale także zabawa z turystami, którzy zachęceni są do wspólnego tańca. Można zatem zastanowić się czy rzeczywiście mamy do czynienia z kultywowaniem tradycji – jeżeli tak, to jakiej? Czy też to tylko lokalny produkt kulturowy adresowany do turystów, wykonywany przez ludzi, którzy nie mają właściwie nic wspólnego z pochodzeniem tego dziedzictwa. Również samo dziedzictwo budzi sporo wątpliwości, co do jego oryginalności i autentyczności.

Podsumowanie

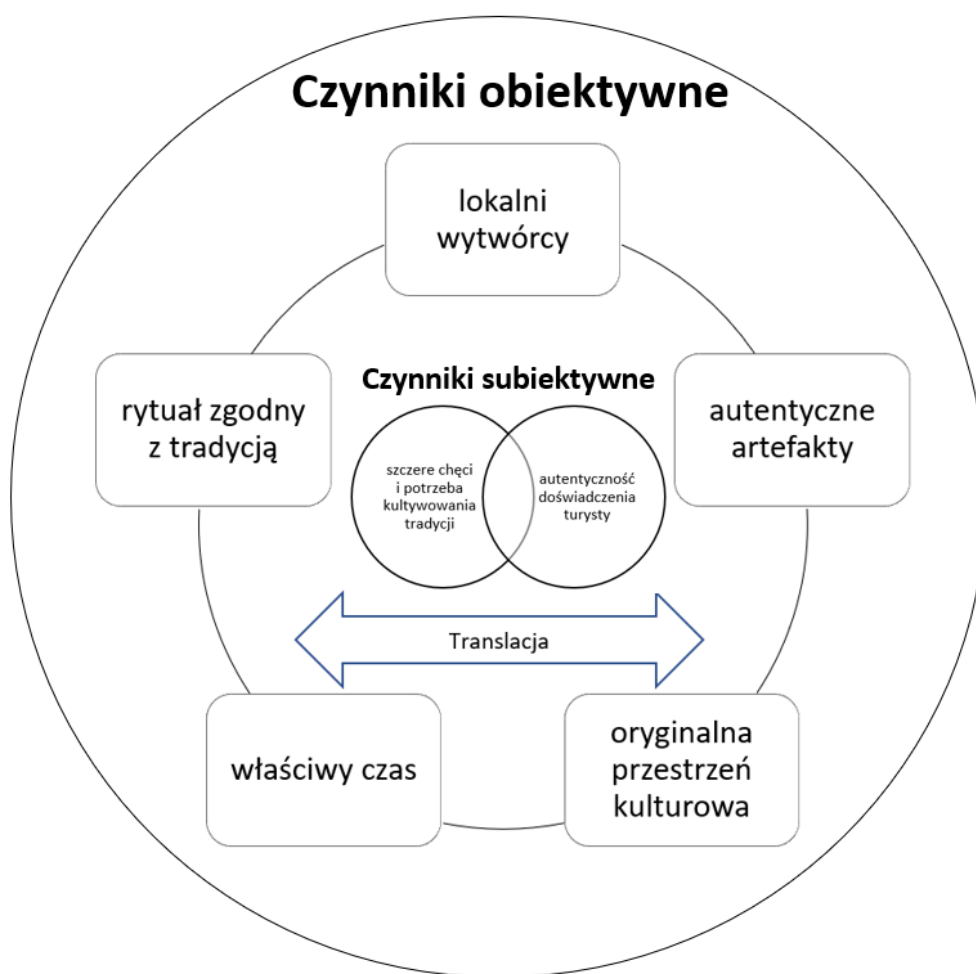
Problematyka dziedzictwa niematerialnego oraz jego autentyczności w turystyce jest złożona. Pojęcie, upowszechnione w XXI w., wypiera inne, stosowane do tej pory (tradycje, kultura duchowa, kultura ludowa), których zakres semantyczny obejmował

zarówno działania, jak i ich wytwory. Dziedzictwo niematerialne, wbrew swojej nazwie, to także materialne artefakty, które służą jego utrwalaniu, pielęgnowaniu, kultywowaniu, bądź są jego wytworem. Materialne i niematerialne przejawy dziedzictwa kulturowego pozostają w symbiozie, są koherentne, a sztucznie rozgranicza je stosowana w ostatnich latach nieprecyzyjna nomenklatura. Delimitacja dziedzictwa na materialne i niematerialne jest bezcelowa – istnieje dziedzictwo kulturowe, kształtowane w niematerialnych procesach społecznych z wykorzystaniem artefaktów, którego przejawy mogą być zarówno materialne, jak i niematerialne. Pojęcie niematerialnego dziedzictwa kulturowego warto stosować do obiektów wpisywanych na Listę UNESCO oraz listy krajowe, natomiast opisując konkretne przypadki, sugerowane jest używanie pojęć utrwalonych w literaturze naukowej (tradycja, zwyczaj, obyczaj, kultura ludowa, kultura duchowa) – ograniczanie się do „dziedzictwa niematerialnego” jest w istocie zubożeniem dyskursu.

Zainteresowanie turystów dziedzictwem niematerialnym, to w znacznej mierze zainteresowanie jego materialnymi przejawami. Niematerialne są doznania nadawców (twórców) i odbiorców (turystów), natomiast wszelkie doświadczania dziedzictwa związane są z także z ich materialnymi przejawami. Turyści chętniej poznają taniec, jeśli towarzyszą mu oryginalne stroje, bardziej od czasochłonnego procesu przygotowania potraw, zachęca możliwości ich konsumpcji. Jednocześnie same artefakty, częstokroć eksponowane w salach muzealnych, nie wzbudzają takich emocji, jak w sytuacji, gdy towarzyszą obrzędowi. Dla turystów istotna jest więc spójność elementów materialnych i niematerialnych.

Kontrowersyjnym zagadnieniem jest również autentyczność w turystyce, a także autentyczność samego dziedzictwa. Można założyć, że oryginalne dziedzictwo niematerialne kultywowane jest przez lokalną społeczność, z wykorzystaniem wytworzonych przez nią atrybutów, zgodnie z przekazywanymi z pokolenia na pokolenie tradycjami, w odpowiednim czasie i miejscu. Te obiektywne czynniki nie stanowią jednak o pełni autentyczności, która zależy też od subiektywnego nastawienia uczestników rytuału. Czy można mówić o autentycznej kolacji wigilijnej, jeśli przy stole siedzą osoby, które zostały do tego zmuszone, a nie robią tego z własnej chęci? Czy śpiew w dalmatyńskiej klapie jest autentyczny, jeśli zmęczenie wokalistów sprawia, że bardziej niż głębia wykonywanych utworów, zastanawia ich możliwość ich jak najszybszego zakończenia? Dodatkowym czynnikiem, który podważa autentyczność dziedzictwa niematerialnego, jest obecność turystów, która może istotnie wpływać na

motywy wykonawców. Wątpliwości te skłaniają ku refleksji, że pojęcie autentyczności w turystyce można rozpatrywać jako modelową relację między elementami subiektywnymi (szczerą chęć wytwórcy oraz prawdziwości i intensywność doznań turysty) oraz obiektywnymi, do których zaliczyć należy kultywowanie przez lokalną społeczność tradycji zgodnie z utrwalonym rytuałem w odpowiednim czasie i miejscu, przy użyciu oryginalnych artefaktów (ryc. 17). Dla turysty proces ten będzie jednak oryginalny dopiero wtedy, kiedy jako taki zostanie potwierdzony, a doświadczane przejawy dziedzictwa zostaną wyjaśnione. Rola ta spoczywa na organizatorach turystyki, którzy mogą pracować nad udostępnianiem dziedzictwa niematerialnego w formie produktu turystycznego.



Ryc. 17. Autentyczność w turystyce jako modelowa relacja między czynnikami subiektywnymi a obiektywnymi

Źródło: opracowanie własne (2022)

Ten stan modelowy, nawet w zakresie czynników obiektywnych, jest zwykle trudny do osiągnięcia. Problemem może być zarówno sam proces kultywowania tradycji, do której dopuszczani są wytwórcy z innych regionów, jak również utrudniony

dostęp do oryginalnych artefaktów i zastępowanie ich importowanymi produktami. Kluczową komplikacją jest jednak zgodność miejsca i czasu. Autentyczne dziedzictwo niematerialne jest zdeterminowane miejscem, cechami organizacji przestrzeni, które mogą sprawić, że jest ona niedostępna dla turystów. Organizatorzy turystyki mają wówczas możliwości prezentacji dziedzictwa w innej, zainscenizowanej w tym celu lokalizacji. Przypadki te dotyczą przede wszystkim tradycji kultywowanych poza przestrzenią miejską, w miejscach, w których uwarunkowania środowiskowe, ale także brak odpowiedniej infrastruktury, sprawiają, że dotarcie turystów jest utrudnione. Równie istotną przeszkodą utrudniającą turystom poznawanie tradycji, jest czas. Niektóre prace, szczególnie związane z rzemiosłem, są długotrwałe i żmudne, prezentowanie całości procesu turystom może być niekiedy niemożliwe, a także mało angażujące. Obchody świąt są z kolei uzależnione od kalendarza (np. agrarnego, liturgicznego) – te są krótkotrwałe, wręcz efemeryczne. Możliwa jest organizacja uroczystości lub prezentacji prac w innym terminie, jako przedstawienie, a nie sposób kultywowania zwyczajów. Tego typu transpozycje są niekiedy wymuszane – tradycja jest pod presją przekształcana w produkt turystyczny, a sami turyści oskarżani o przyczynianie się do detradycjonalizacji i utowarowienia kultury. Próba prezentacji turystom dziedzictwa niematerialnego w formie produktu turystycznego jest formą konsensusu, na który godzą się zarówno nadawcy, jak i odbiorcy (ryc. 18). Turyści mogą być świadkami kultywowania tradycji w innym czasie, miejscu, mogą być dopuszczani do obrzędów zarówno w roli biernych obserwatorów, jak i aktywnych uczestników, mieć świadomość tego, że prezentowana jest im reprodukcja, lecz jeśli będą mieć poczucie autentyczności, produkt takim dla nich pozostanie. Jednocześnie spektakl, przygotowany specjalnie na potrzeby turystów, jest autentycznym produktem turystycznym.



Ryc. 18. Formy konsensusu w prezentacji dziedzictwa niematerialnego turystom

Źródło: opracowanie własne (2022)

Krytyka turystyki, jako zjawiska przyczyniającego się do utraty autentyczności, bywa uzasadniona. Nie można jednak pomijać roli turystyki w upowszechnianiu wiedzy o tradycjach, a także jej funkcji stymulatora do ich kultywowania. Dzięki turystyce rośnie świadomość zarówno wśród ludności miejscowej, jak i przyjezdnych, którzy poznając inne obyczaje, zaczynają głębiej rozumieć swoje. Prezentacja, nawet transponowanego, a nie oryginalnego dziedzictwa, konieczność wspólnej pracy nad nim, łączy społeczność lokalną. Możliwość przeżywania i doświadczania dziedzictwa, także reproduktowanego, sprawia, że wzbogacony o nie produkt turystyczny, rozumiany jako całościowe doświadczenie turysty [Middleton 1996], zyskuje na wartości. Turyści, kolekcjonerzy znaków charakterystycznych, odmiennych od tych, które znają ze swojej kultury, uczestniczą świadomie w tym konsensusie semiotycznym, do którego przystosowują się autochtoni, prezentując symbole najbardziej typowe dla ich semiosfery. Można uznać, że tradycje prezentowane w produkcie turystycznym stają się metonimią autentycznego dziedzictwa niematerialnego. Metonimia, rozumiana jest jako zamiana elementów powiązanych stosunkiem przyczyny do skutku, części do całości, zastąpienie przyczyny, cechy, skutku zjawiska innym. Analizując zagadnienie autentyczności dziedzictwa niematerialnego jako elementu produktu turystycznego,

można uznać, iż jego reprodukcja w formie produktu jest znakiem w funkcji metonimii. Odtwarzanie zwyczajów to metonimia strukturalnej przemiany, w efekcie której turystyka wyparła tradycyjne zajęcia i związane z nimi obrzędy, ale jednocześnie pozwala im przetrwać.

Bibliografia

- Adamowski J., Smyk K., 2013, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*, [w:] J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Wyd. UMCS, NID, Lublin–Warszawa, s. 9–17
- Almeida A. M. M., 2016, *Modelling tourism demand in Madeira since 1946: and historical overview based on a time series approach*, „Journal of Spatial and Organizational Dynamics”, 4(2), 145–156
- Almeida A., Machado L. P., Silva T. P., 2020, *Heritage as a source of competitive advantage: Lessons from Madeira*, (in) S.J. Teixeira, J.M. Ferreira (ed.), *Multilevel approach to competitiveness in the global tourism industry*, IGI Global, 177–197
- Apanowicz J., 2005, *Metodologiczne uwarunkowania pracy naukowej*, Difin, Warszawa
- Babbie E., 2019, *Badania społeczne w praktyce*, PWN, Warszawa
- Bartmiński J., 2013, *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony, dokumentacji i „rewitalizacji”*, [w:] J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Wyd. UMCS, NID, Lublin–Warszawa, s. 35–49
- Baudrillard J., 1983, *Simulations*, Semiotext(e), New York, tłum. Phil Beitchman, Paul Foss, Paul Patton
- Baudrillard J., 1985, *The ecstasy of communication*, (in) H. Foster (ed.), *Postmodern Culture*, Pluto, London, s. 126–134
- Black J., 2020, *A Brief history of Portugal: Indispensable for Travellers*, Robinson, London
- Boorstin D.J., 1964, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper & Row, New York
- Cohen E., 1979, *Rethinking the Sociology of Tourism*, „Annals of Tourism Research”, nr 6/1, s. 18–35
- Cohen E., 1988, *Authenticity and Commoditization in Tourism*, „Annals of Tourism Research”, nr 15/3, s. 371–386
- Cohen E., Cohen S.A., 2012, *Authentication: Hot and Cool*, „Annals of Tourism Research”, nr 39/3, s. 1295–1314
- Culler J., 2009, *Semiotyka turystyki*, „Panoptikum”, nr 8/15, s. 11–23
- Darmach K., 2020, *Zapisywanie świata. W poszukiwaniu antropografii*, Wydawnictwo UŁ, Łódź
- Debord G., 2008, *Spółczesność spektaklu*, „Panoptikum”, nr 7/14, 80–102
- Dominik P., 2017, *Autentyczność kulinariów i doznań kulinarnych motywacją do aktywności współczesnego turysty*, „Turystyka Kulturowa”, nr 5, s. 103–125
- Duda A., 2015, *Hiperrzeczywiste enklawy kulturowe Nowego Jorku a autentyczność turystycznych doświadczeń*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3, s. 6–18
- Dziadowiec-Greganić J., 2021, *Pomiędzy praktykami niematerialnego dziedzictwa kulturowego a działaniami na jego rzecz. Krytyczna perspektywa prakseologiczna*, [w:] A. Niedźwiedź, I. Okręglika, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*, Wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 11–26

- Edensor T., 1998, *Tourists at the Taj: Performance and Meaning at a Symbolic Site*, Routledge, London
- Edensor T., 2000, *Staging tourism: tourists as performers*, „Annals of Tourism Research”, nr 27/2, s. 322–344
- Edensor T., 2001, *Performing tourism, staging tourism: (Re)producing tourist space and practice*, „Tourist Studies”, nr 1, s. 59–81
- Frankfort-Nachmias S., Nachmias D., 2001, *Metody badawcze w naukach społecznych*. Zysk i S-ka, Poznań
- Gandecka A., 2019, *Raj wielokrotnie konstruowany. O fałszowaniu świata przez turystykę masową*, [w:] K. Olkusz (red.), *Rejestry kultury*, Ośrodek Badawczy Facta Ficta, Wrocław, s. 223–242
- Giddens A., 1996, *Affluence, Poverty and the Idea of a Post-scarcity Society*, „Development and Change”, nr 27(2), s. 365–377.
- Goffman E., 1981, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewak, PIW, Warszawa
- Golka M., 2016, *Głód autentyzmu*, „Opuscula Sociologica”, nr 1/15, s. 5–13
- Gottlieb A., 1982, *Americans' Vacations*, „Annals of Tourism Research”, nr 9, s. 165–187
- Grzybowski J., 2017, *Krótki rzut oka na trzy greckie obrazy choreografii*, [w:] T. Ciesielski, M. Bartosiak (red.), *Strategie choreograficzne. Nowe perspektywy*, Wydawnictwo UŁ, Łódź s. 19–32
- Harvey D., 1989, *The condition of postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford
- Jasiewicz Z., 2013, *Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa* [w:] J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Wyd. UMCS, NID, Lublin–Warszawa, s. 51–64
- Kaczmarek J., Stasiak A., Włodarczyk B., 2005, *Produkt turystyczny*, PWE, Warszawa
- Kapusta A., 2015, *Miejska przestrzeń wielokulturowa Suboticy – analiza geograficzno-semiotyczna*, maszynopis rozprawy doktorskiej, Łódź
- Kolankiewicz L., 2014, *Istota dziedzictwa niematerialnego w rozumieniu Konwencji UNESCO z 2003 roku*, [w:] A. Rottermund, *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe*, Polski Komitet do spraw UNESCO, Warszawa, s. 61–104
- Konecki T. K., 2000, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, PWN, Warszawa
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego* przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r.
- Kozicka D., 2006, *Podróżny horyzont rozumienia*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 270–285
- MacCannell D., 2002, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa, tłum. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz
- Markiewicz E., 2015, *W poszukiwaniu autentyzmu doświadczeń turysty. Rola konsumpcji kolaboratywnej w kreowaniu autentycznych doświadczeń na rynku turystycznym. Zarys problematyki*, „Kultura – historia – globalizacja”, nr 17, s. 109–121
- Middleton V. T. C., 1996, *Marketing w turystyce*, PAPT, Warszawa
- Mikos v. Rohrscheidt A., 2016, *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, Wyd. KulTour.pl, Poznań
- Nowacki M., 2010, *Autentyczność atrakcji a autentyczność doświadczeń turystycznych*, „Folia Turistica”, nr 23, s. 7–23

- Nowacki M., 2013, *Jakość i autentyczność: czy jedno wyklucza drugie?*, [w:] B. Krakowiak, A. Stasiak, B. Włodarczyk, *Kultura i turystyka – miejsca spotkań*, Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, Łódź, s. 9–27
- Orzechowski S., 2012, Badania doświadczalne nad rekonstrukcją procesu dymarskiego w Górach Świętokrzyskich - naukowe i edukacyjne znaczenie eksperymentu, [w:] J. Garncarski, *Skanseny archeologiczne i archeologia eksperymentalna*, Muzeum Podkarpackie, Krosno, s. 224–246.
- Osland J.S., 2003, *Broadening the Debate: The Pros and Cons of Globalization*, „Journal of Management Inquiry”, nr 12(2), s. 137–154
- Purchla J., 2014, *Dziedzictwo kulturowe a kapitał społeczny*, [w:] A. Rottermund, *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe*, Polski Komitet do spraw UNESCO, Warszawa, s. 21–30
- Ratajski S., 2015, *Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku* [w:] J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia*, Wyd. UMCS, Lublin–Warszawa, s. 15–26
- Richards G., Wilson J., 2006, *Developing Creativity in Tourist Experiences: A Solution to the Serial Reproduction of Culture?*, „Tourism Management”, nr 27, s. 1209–1223,
- Robertson R., 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, SAGE Publications, London
- Ruggles D.F., Silverman H., 2009, *From Tangible to Intangible Heritage*, (in) D.F. Ruggles, H. Silverman (eds.), *Intangible Heritage Embodied*, Springer, New York s. 1–14
- Silverman D., 2012, *Prowadzenie badań jakościowych*, PWN, Warszawa, tłum. J. Ostrowska
- Skowrońska J., 2010, *W poszukiwaniu autentyczności kulturowej w relacjach ludności marokańskiej z turystami*, „Turystyka Kulturowa”, nr 8, s. 23–41
- Smyk K. (red.), 2020, *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony*, Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna, Uniejów–Wrocław
- Stake R., 2003, *Case studies*, (in) N.K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.), *Strategies of qualitative inquiry*, Sage, Thousand Oaks, s. 134–164
- Tomaszewski A., 2012, *Ku nowej filozofii dziedzictwa*, MCK, Kraków
- Tomlinson J., 1999, *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge
- Tullio-Altan C., 1995, *Ethnos e civiltà: identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano
- Urry J., 2007, *Spojrzenie turysty*, PWN, Warszawa, tłum. Alina Szulżycka
- Varga K., 2014, *Czardasz z mangalicą*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec
- Vecco M., 2010, *A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible*, „Journal of Cultural Heritage”, nr 11, s. 321–324
- Wang N., 1999, *Rethinking Authenticity in Tourism Experience*, „Annals of Tourism Research”, nr 26/2, s. 349–370
- Ward H.D., 2018, *Egyptian Belly Dance in Transition: The Raqs Sharqi Revolution, 1890–1930*, McFarland & Company, Jefferson
- Zajas P., 2008, *O „autentyczności” i ponowoczesnym rozumieniu doświadczenia turystycznego*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 4/112, s. 215–230
- Zhang K., Zhang M., Law R., Chen X., Wang Q., 2020, *Impact Model of Tourism Production and Consumption in Nanjing Yunjin: The Perspective of Cultural Heritage Reproduction*, „Sustainability”, nr 12, 3430

- Żemła M., 2014, *Autentyczność obiektywistyczna wybranych typów atrakcji w oczach turysty w kształtowaniu doświadczenia turystów*, „Ekonomiczne Problemy Turystyki”, nr 1/25, s. 385–404
- Żuchowski P., 2015, *Słowo wstępne*, [w:] b.a., *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, NID, Warszawa, s. 3–6

Strony internetowe

- <https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&display1=inscriptionID#tabs> [25.05.2022]
- https://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/ [25.05.2022]
- https://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/zagro-enia-dla-dziedzictwa/ [25.05.2022]
- www.ine.pt [02.06.2022]
- www.madeiraslowtourism.com/en/ [02.06.2022]
- www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/ [25.05.2022]
- www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/kryteria/ [25.05.2022]

From intangible heritage to a tourism product – about authenticity in cultural tourism

Abstract

Intangible heritage constitutes a memory of the past, reinterpreted and transformed by successive generations. It is an evolutionary process of not only maintaining traditions, but also enriching them with new values. Uniqueness and originality are the features that may determine the interest of tourists, however, the specificity of rituals and behaviors mean that they are not clear and understandable, they require translation and transmission in a different, more accessible form. The possibilities of getting knowledge are also conditioned by the features of the place where manifestations of non-material culture can be experienced and the ways of popularizing it. Intercourse with authentic intangible heritage is often associated with misunderstanding without adequate theoretical preparation, and in many cases is limited in time. Moreover, the hermetic nature of communities cultivating traditions means that making them available for the purposes of mass tourism encourages them to be reproduced in the form of a tourist product. In this context, it may be wondering whether travelers experience authentic intangible heritage or its tourist adaptation, and whether in tourism it is sufficient to interact with intangible culture, or whether its material manifestations are of key importance. Based on selected examples from European countries, the article presents a critical analysis of the existing concepts of transforming intangible heritage present in cultural space in urban and non-urban areas into a tourism product. The context of the considerations was the issue of defining intangible heritage and its protection, as well as the issue of authenticity in cultural tourism based on intangible heritage, taking into account the theory of society of the spectacle and semiotic interpretation.

Keywords: intangible heritage and cultural tourism, tourism product, authenticity in tourism, semiotics of tourism