

Kontaktzóna – egy kísérleti múzeumi projekt helyszínei

A jelenlegi időszak múzeumi, intézményi és társadalomtudományos életének egyik növekvő jelentőségű tényezője az identitáspolitikai jelenléte és az örökség materiális megnyilvánulásával kapcsolatos narratívák elsőbbségéről, státusáról szóló vita.

Egy új, sokat ígérő kísérletnek lehettem, illetve lehetünk többen tanúi az elmúlt hónapokban a Néprajzi Múzeum falain belül. Három fiatal munkatárs – Vörös Gabriella, Kemény Márton és Vörös Júlia – egy olyan programot kezdeményezett és vitt végbe, mely egyszerre támaszkodott a múzeum történetileg kialakult, megörökölt gyűjteményi anyagára és friss, a párbeszédre alapozó megszólaltatására.

Bár eredetileg szerettem volna e munkában teljes mélységében részt venni, végül részt vevő megfigyelőként volt szerencsém végigkövetni a menetét. A program megközelítése, látásmódja az, ami írásra sarkall. Azt hiszem, ennek nem szabad reflexió nélkül maradnia, főképp azért nem, mert a háttérben lévő célok, elképzelések manapság nem kerülhetők meg a társadalomtudományok és muzeológia egyetlen helyszínén sem, illetve nem kerülhetők meg anélkül, hogy valamit nagyon tudatosan vagy tudatlanul ne akarjunk észrevenni, meglátni.

Éppen ezért a fókusz ezen a megközelítési módon lesz, és jóval kevésbé foglalkozom a megvalósítás részleteivel, módszerével, lehetőségeivel. Ami egyébként a szememben minden tiszteletet megérdemel, és aminek elemzésével valószínűleg találkozunk még számos alkalommal, számos perspektívából.

A projekt *Kontaktzóna – interkulturális dialógus és együttműködés a Néprajzi Múzeumban* címen futott 2009 első felében *A Másik: Évezredes hiedelmek, végzetes téveszmék, kulturális sokszínűség* című kiállítás (Néprajzi Múzeum, 2008. szeptember 26.–2009. április 6.) kísérőprogramjaként. A munka kísérleti projektként támogatást kapott a Múzeumok és Látogatók Alapítvány által koordinált *A múzeumok mint a kultúrák közötti párbeszéd helyszínei* pályázat keretében. Mind a kiállítás, mind a projekt tehát a „kultúrák közötti párbeszéd” köré szerveződött. Mit is takar e kifejezés? Milyen módokon lehet megvalósítani? És mi köze mindennek az úgynevezett antropológiai szemlélethez?

Ezeket a kérdéseket szem előtt tartva próbálom meg ismertetni a saját tapasztalatom alapján a *Kontaktzóna* projektet; mindemellett fontosnak tartom beillesztését egy tágabb antropológiai kontextusba is. Hogyan kapcsolódik korábbi próbálkozásokhoz, mi történt e téren a nagyvilágban?

Valahol minden új kísérlet változást hoz, kitágítja a világot, új szempontokat vezet be, visszahat a korábbi gyakorlatra. Arra keresek választ, hogy miként lehet ezt az új világot felvázolni.

A *Kontaktzóna* konkrét célja az volt, hogy a Budapesten (vagy Magyarországon) élő migránsokkal egyfajta dialógust alakítson ki a múzeumban őrzött, de a migránsok kul-

túrájából származó tárgyak segítségével. A dialógus tehát a múzeum munkatársai és a migránsok között zajlott, részben a kiválasztott tárgyokról mint reprezentációkról, részben a migránsok személyes életvilágáról. A múzeum szempontjából ez nem volt más, mint a múzeumi anyag (egy részének) bemutatása, értelmezése, párbeszédben az adott kultúrából származó személyekkel.

Az új elem itt a kétoldalú értelmezés lehetősége. Ez nemcsak valamilyen közös értelmezést jelent, hanem adott esetben eltérő értelmezéseket. A projekt leírása hangsúlyozta, hogy „a tudományos közösség tagjainak tudása a másik csoport élő tudásának gondolkodásba való bevonása nélkül élettelenül és hiteltelenné válhat”.

Ez a megközelítés abból az új muzeológiai koncepcióból indul ki, mely a múzeumot „a különböző társadalmi csoportok közötti *kontaktzónának* tekinti”. A felek, azaz a kutatók, muzeológusok és a „kutatottak”, migránsok, azaz a gyűjteményi anyag kultúráinak képviselői ebben a párbeszédben egyenrangú felek. A kutatók számára a várt eredmény abból áll, hogy újraértelmezhetővé válik számukra a gyűjteményi anyag, és betekintést nyerhetnek a migránsok világába, kortárs kultúrájába. A migránsok szembeülnek eközben kultúrájuk múzeumi értelmezésével, tudatosan bennük a nézőpontok eltérősége, az identitás többrétegűsége és újraértelmezhetősége.

A projekt tizenöt résztvevője, vagyis múzeumi munkatársak és különböző országokból származó migránsok összesen hat alkalommal találkoztak egymással, melyből három tematikus megbeszélés volt, azaz a célban megfogalmazott párbeszéd folyt múzeumi tárgyokról és a kultúráról.

A projekt szervezői a migránsok és a múzeumi munkatársak kapcsolatának kialakításában azt a módszert választották, hogy egy tapasztalt közvetítő (aki egyben antropológus is) „irányította” a találkozókat. Ez abból állt, hogy az összejövetelek előkészítése és kerete valamilyen mélységig adott volt, a közvetítő pedig moderátorként egyengette mindkét fél számára az utat, javasolt megoldásokat, ügyelt a rendelkezésre álló idő betartására. „Kívülálló” volta a részt vevő felek egyenrangúságát hangsúlyozta, ugyanakkor mégiscsak antropológus és nem migráns volt.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a projekt szándékosan kísérleti jellegűnek értelmezte magát, azaz maga a *párbeszéd* volt a lényeg, és nem a párbeszéd konkrét alkalmazása, például egy kiállítás, katalógus vagy film előkészítése céljából (azaz az volt a fő kérdés, mit lehet kezdeni az ilyen típusú kommunikációval). A programnak nem volt elvárt produktuma, itt egyértelműen az utazáson volt a hangsúly, és nem a megérkezésen, ám arra kiválóan alkalmas, hogy megnézzük, mit lehet egy-egy ilyen törekvés révén elérni. Milyen lehetőségek nyílnak meg egy ilyen jellegű kapcsolatfelvétellel? Milyen szélesebb körű vagy konkrét tanulságai vannak?

Az egyik igazi kérdés az ilyen jellegű megközelítéssel kapcsolatban (általánosságban) az, hogy mennyiben van itt szó valóban új dologról (vagy egy korábban is alkalmazott módszer új megjelenési formájáról). Beszélhetünk-e tehát egyfajta paradigmaváltásról? Ha igen, mennyire érvényes ez csak a néprajzi, antropológiai muzeológiára, vagy milyen mértékben érinti az antropológia, a néprajz egészét, esetleg a társadalom- és kultúratudományok tágabb körét?

A kérdés megválaszolásához nézzük meg még egyszer, miről is volt pontosan szó a *Kontaktzóna* projekt során! Először is a múzeum kezdeményezésével van dolgunk (tehát nem valamilyen külső megkeresésre, igényre való reagálással). Másodszor a

program a múzeum gyűjteményi anyagát helyezi középpontba (nem új gyűjtésre készül például, nem helyet ad egy csoport számára kiállításra). Harmadszor ennek az anyagnak az értelmezését akarja bővíteni az anyaggal valamilyen kapcsolatban álló külső személyek segítségével (nem kizárólag szakemberek ismeretei alapján). Negyedszer ez az értelmezés egyenrangú partnerként történik (nincs tehát kitüntetett nézőpont). Ötödször ezek a külső személyek az országban élő migránsok (például nem a tárgyak származási helyén lakó személyek).

A továbbiakban ennek az öt megjegyzésnek a figyelembevételével szeretném elemezni, hogy miként illeszkedik bele a *Kontaktzóna* programja a múzeumi, antropológiai, illetve a tágabb kultúratudományos kontextusba. Nem állítom, hogy az általam kiemelt öt szempont kimeríti a lehetséges leírások teljes körét, ugyanakkor ezeket elég fontosnak tartom kiindulópontként, ha a múzeumi kulturális gyűjtemények értelmezési lehetőségeivel foglalkozunk.

Az antropológusi értelmezés kitüntetett helyzetét az 1980-as évek történései kérdőjelezték meg komolyabban a szakmán belül. Bár ennek számos előzménye ismert a nyelvfilozófiából (Fish, Bahtyin), a filozófiából (gondoljunk csak Wittgensteinre, Winchre, Gadamerre), a tudományfilozófiából (Kuhn, Lakatos vagy Feyerabend), és természetesen az antropológia korábbi szakaszai sem mentesek a kritikai hangoktól (például Boas, Whorf, majd a racionalitás vitája), a posztmodern kritika (Lyotard 1979-es belépőjével) pedig arra mutatott rá, hogy bármilyen álláspont csak megfelelő erőfeszítés révén érhető el és tartható fenn, az álláspontok pedig sokfélék lehetnek (Anderson 2005), létezik egy kevésbé hangsúlyozott gyökere is, mely az etnikai háttérű, politikai jogokért folytatott mozgalmakban keresendő. A kritikai antropológiának és muzeológiának ugyanis legalább annyira hangsúlyos előzménye az amerikai indián mozgalom, mint az irodalmi fordulat. Bár mindkettő a reprezentációra összpontosított, az előző az értelmezés és a használat oldaláról, az utóbbi az értelmezés lehetőségei felől közelített ehhez. Hozzátehetjük ezenfelül, hogy a számi (lapp) etnikai szerveződés jóval korábbi (20. század eleji) kezdetű, mint az indián mozgalom, ugyanakkor hatásában és társadalmi körében természetesen sokkal kisebb volt.

Noha a kulturális jelentések egymáshoz való viszonya egyáltalán nem új téma a társadalomtudományok önreflexióiban, az 1980-as évek közepe előtt ez a fajta reflexivitás, a kulturális jelentések státusának tárgyalása *önmagában* nem volt igazán fontos. A hétköznapi, lokális, helyi narratívák státusa a nagy narratívák Lyotard (1979) által megfogalmazott trónfosztásával bekerült ugyan a tudományos köztudatba, azonban a posztmodern időszak tetőfokán, azaz az 1990-es évek első felében jelent meg csaknem valamennyi diszciplínában az episztemológiai bizonytalanság, a domináns narratívák helyi krízise, ezzel párhuzamosan pedig a más hangok, diskurzusok, perspektívák iránti igény. Itt már nem más, mint a tudomány egészének mint totalizáló mesternarratívának a szerepe (magyarázati konzisztenciája) kérdőjeleződik meg – kívülről és belülről egyaránt. A lyotardi kérdés arra irányult, milyen helyzetben vannak a lokális históriák, a specifikus lokális kontextusok, az emberi tapasztalat sokfélesége – például a tudományos narratívákhoz képest. Ha a tudományos és lokális narratívák nem integrálhatók – egy megfelelően súlyozó segédnarratíva híján –, az egyes narratívák fokozatos fragmentációja várható, valamint általában a lokalizáltság tényerése és az igazság narratív szemlélete.

Az antropológia posztmodern kritikai szemléletének *klasszikus* megjelenésével (noha korábban is voltak ennek eleget tevő munkák, lásd például Trinh T. Minh-ha 1985-ös filmjét vagy Clifford írását [Clifford 1985], a vancouveri Museum of Anthropology próbálkozását indián közösségek bevonására, és ne feledkezzünk meg az etnikai mozgalmak hatására kialakuló *akcióantropológiáról* sem), azaz a reprezentáció kritikájával Clifford–Marcus (eds. 1986) a közvetítő funkció fontosságát, a reprezentáció (és a reprezentáció tereinek) rögzíthetlenségét, Turner és Bruner (1986) ugyanebben az évben a kutatás és reprezentáció polivokálisitását helyezte előtérbe. A múzeum ebben a képben már nem elsősorban informáló-, tájékoztató- vagy akár oktatóintézmény, -eszköz (Karp és Lavine [eds. 1991] kötetének címe, az *Exhibiting cultures* nem véletlenül rímel a *Writing culture-re*), hanem médium és helyszín (lásd Lumley 1987; Clifford 1988 is).

Az élő kultúrák reprezentációjának problematikája egy konkrét kiállítás kapcsán – nem sokkal az indián mozgalom tetőfoka, illetve Clifford és Marcus 1986-os könyve után, ám még Karp–Lavine 1991-es múzeumi tematizálása előtt – előtérbe került 1988-ban, a *The spirit sings: artistic traditions of Canada's First Peoples* című kiállításnak a (kanadai Calgaryban, a téli olimpián való) megnyitásával kapcsolatban. A tárlat áttekintést kívánt adni a kanadai őslakók kultúrájáról oly módon, hogy nem egyes kultúrákat mutatott be, hanem művészi megnyilvánulásokat. A botrány itt már egyértelműen a bemutatás, a reprezentáció joga kapcsán robbant ki, miközben a kiállítást egy nemzetközi olajtársaság szponzorálta, melynek éppen földtulajdonnal kapcsolatos vitája volt egy kanadai indián csoporttal. A tárlatot mindenek hatására számos kanadai múzeum bojkottálta azzal, hogy nem kölcsönzött hozzá tárgyakat, mások ugyanakkor részt vettek benne.

A *The spirit sings* kiállításához hasonló felzúdulás kísérte az *Into the heart of Africa* című kiállítást, mely 1989-ben nyílt meg Torontóban a Royal Ontario Museumban. A kritika szerint a kiállítás diskurzusa egyoldalú volt, noha a rendezők igyekeztek bevonni fekete közösségeket a kiállításához kapcsolódó anyagok elkészítésébe.

Az e kiállítások által felvetett kérdések a tulajdonjoggal és az értelmezéssel, az értelmező hanggal kapcsolatban azonban fokozatosan beszivárogtak a különböző állami intézményekbe. Még ugyanebben az évben, azaz 1988 novemberében tartott konferenciát Ottawában az Assembly of First Nations (*Preserving our heritage: a working conference for museums and first peoples* címmel), ahol a múzeumokkal folytatott dialógusra való igény fogalmazódott meg.

A felmerülő kérdések hatására hozta létre a Canadian Museums Association és az Assembly of First Nations a *Task Force on Museums and First Peoples* elnevezésű szervezetet (Lee-Ann Martin koordinátorral), mely az őslakosok és a múzeum mint intézmény viszonyának kezelését tűzte ki célul. Ezen belül múzeumi szakemberek és őslakos törzsek képviselői közösen próbálják feltárni azokat a konfliktusterületeket, melyek e kapcsolatban felmerülnek, illetve ajánlásokat fogalmaznak meg az itt felmerülő problémák kezelésére. 1992-ben önálló kiadványt tettek közzé, mely tartalmazta ezeket az ajánlásokat (*Turning the page: Forging new partnerships between museums and First Peoples, Ottawa, Canadian Museums Association – Assembly of First Nations*). A három kiemelt téma közül elsőként szerepelt ebben az őslakosok fokozottabb részvételének igénye kultúrájuk és történelmük értelmezésében (harmadikként pedig a tőlük származó múzeumi gyűjteményekhez való fokozottabb hozzáférés). A cél az

volt, hogy az őslakosok hangja hallható legyen kultúrájuk értelmezéseiben, a múzeumi munka valamennyi szintjén.

A kiindulópont mind a konkrét kiállítások körüli vitában, mind a Task Force által megfogalmazott igényekben az volt, hogy a múzeum hagyományosan egyfajta domináns diskurzust folytatott és folytat – a tudományra mint autoritásra támaszkodva, és a többi hang éppen ezért nem hallható (Gibbons 1997:309).

A kanadai helyzetben a kezdeményezők az őslakosok voltak, és a múzeumok (illetve az egyetemek szintén) csak lassan, később reagáltak a helyzetre. Ugyanez történt az USA-ban is, egy jóval hosszabb ideig tartó (1968-tól az 1990-es évekig) és erőteljesebb indiánmozgalom (lásd ehhez Sz. Kristóf 2007), illetve afroamerikai polgárjogi mozgalom hatására, mely azután részben az együttműködést javasló kanadai felhívást igyekezett figyelembe venni (hasonló esetek történtek többek között Ausztráliában, Új-Zélandon és Japánban is), részben az 1990-ben törvénybe iktatott jogokhoz vezetett (lásd *Native American Graves Protection and Repatriation Act* [NAGPRA]), vagyis a múzeumoknak meghatározott típusú kulturális anyagot át kellett adniuk az őslakos indián csoportoknak. Ez utóbbi esemény megerősített egy korábban is meglévő tendenciát, mely nem a párbeszédre, hanem a párhuzamos, egymás melletti, ám sok esetben egymástól független reprezentációra törekedett (a számmal kapcsolatban lásd ehhez Khazaleh 2000).

Bár a mai amerikai helyzetet még mindig az jellemzi, hogy számos múzeumot és őslakoscsoportot egyáltalán nem érdekel a közös munka, a Task Force által megfogalmazott és kiadott ajánlások nem maradtak minden visszhang nélkül. Megjelentek például a kanadai McCord Museum 1990-es múzeumi politikájában, valamint az 1999-es *Across borders: Beadwork in Iroquois life* című kiállításában.

Az ajánlások ugyancsak termékeny talajra találtak a Canadian Museum of Civilization *Indigena: Contemporary native perspectives* című, 1992-ben rendezett kiállításában, mely Amerika legutolsó ötszáz évét indián és eszkimó művészek perspektívájából mutatta be.

Az 1993-ban bemutatott *Fluffs and feathers: An exhibit on the symbols of Indianness* kiállítás (Woodland Cultural Centre, Bratford, Ontario rendezésében) valóban az őslakosok szemével, az általuk válogatott és értelmezett tárgyak segítségével, nem kis iróniával nézi végig azt a folyamatot a maga reprezentációival, ahogyan az „indiánság” sztereotípiái megjelentek Észak-Amerika történelme során a hétköznapi kultúra különböző területein.

A 2004-ben a Philadelphia Museum of Artból útra induló *African art, African voices: Long steps never broke a back* kiállítás afrikaiak, az afrikai diaszpóra Afrika-szakértőinek hangját szólaltatta meg, ugyanakkor a Seattle Art Museum muzeológusa kezdeményezésére és a múzeum anyagára alapozva. Létrehozója 170 klasszikus afrikai tárgyat mutatott be, ám a kiállítás fő jellegzetessége a vendégkurátorok alkalmazása volt. Ezek a személyek döntően a bemutatandó kultúrából jöttek. Személyes és kulturális kontextust kölcsönöztek a tárgyaknak. Kulturális emlékek, tárgyak használata jelent meg ily módon a kiállításban hallható hangjukon keresztül.

A 2004-ben megnyílt National Museum of the American Indian nemzeti intézményként (és indián igazgatóval az élén) tudatosan vállalta azt a (radikális) perspektívát, hogy csak az őslakosok képesek áttekinteni saját kultúráik értékét, és mindezt sokféle

hangon megfogalmazni, illetve bemutatni (Smith 2005:436), a nem nyugati világokat közvetíteni, ráadásul egy alapvetően nyugati médium, a múzeum segítségével, valamint alapvetően nyugati közönség számára. Ebben a nézőpontban a múzeum nemcsak mint kiállítótér (*Our universes, Our lives, Our peoples* című állandó kiállításával, melyek nem csupán az észak-, hanem a közép- és dél-amerikai indiánokkal is foglalkoznak), hanem mint épület, környezet is fórum, mely az élő örökség reprezentálására szolgál, a tudás megosztására az őslakosok és a nem őslakosok csoportjai között.

Az európai helyzetre jellemző, hogy az amerikai esetek és feldolgozásai, tematizálásaik hatására indult csak meg egyfajta mozgás, és mindezt adott múzeumok foglalták meg először, azaz alapvetően nem az érintett csoportok, népek részéről történt meg a dialógus kezdeményezése vagy követelése. Európában az 1990-es évekig csak Skandináviában és Grönlandon indítottak vitát őslakoscsoportok kulturális örökségük, anyagi kultúrájuk értelmezéséről és használatáról – az amerikai indiánmozgalmak hatására, és az ottani eszközök széles választékával.

A grönlandi kezdeményezés végeredménye – a párbeszéd *jellege* tekintetében – leginkább az USA-beli NAGPRA megoldására hasonlít. Egy 1979-ben formálisan elindított hosszú és egyeztetéses folyamat keretében az 1990-es évek végéig a korábban Dániában őrzött grönlandi régészeti és néprajzi tárgyak mind átkerültek a Grönlandi Nemzeti Múzeumba.

A számi (lapp) igény saját kultúrájuk értelmezésével kapcsolatban – nem véletlenül – az USA-beli indián példát követte. Ennek fősodra kezdeményezőként lépett fel, és nem a tárgyakat őrző és értelmező, illetve a kultúrájukat kutató intézményekkel közösen próbált meg foglalkozni ezzel az anyaggal, hanem igyekezett (igyekszik) kiépíteni egy saját intézményi hálózatot, mely többé-kevésbé radikális megfogalmazásban magának (is) követeli saját kultúrájuk értelmezésének lehetőségét, jogát. E folyamatban 1973-ban jött létre a Nordic Sámi Institute a számi mozgalom egyik fővárosának, központjának számító norvégiai Kautokeinóban (az 1990-es években Tromsø is ilyen szerepet játszott – elsősorban az egyeteme révén). A cél a számmal kapcsolatos kutatások összefogása és művelése volt. Az intézménnyel szorosan együttműködő Sámi University College-et 1989-ben alapították meg, az 1986-os 13. számi konferencia határozata értelmében. 1998-tól teljes jogú egyetemenként való működéséről tanácskoznak a számi képviselők, és 2005-ben e célból egyesítették a két intézményt. Még 1986-ban építették meg a számi kultúra bemutatása, gyűjtése céljából szintén a számi központ közvetlen közelében a Kautokeino Múzeumot (*Guovdageainnu Gillisillju*).

Mindemellett a számi esetében a NAGPRA vagy a dán típusú repatriáció nem történt meg. A korábban (is) számi anyagot gyűjtő és bemutató, értelmező múzeumok ugyan nem szakítottak teljesen a számi kultúrát gyűjtő és bemutató hagyománnyal, ám az 1970-es évektől egyre hallhatóbb, önálló számi hangok között egyre inkább csak egyek lettek a sok közül, azaz megszűnt kizárólagos vagy kiemelt hely voltuk a számi kultúrára vonatkozó ismeretek és anyag bemutatása és őrzése terén. A bemutatást az 1990-es évektől igyekeztek a múzeumi reprezentációt érintő, hamar nemzetközivé váló diskurzus, valamint a kisebbségek státusát szabályozó nemzetközi és nemzeti politika tükrében tenni. Ugyancsak e múzeumok működése tágabb kontextusának részévé vált az említett Nordic Sámi Institute is, mely teljesen új keretbe helyezte e múzeumok korábbi gyakorlatát a számi reprezentációját illetően. Eközben

az 1970-es években a jelenkor kultúrájának hálózatszerű dokumentálására létrehozott svéd Samdok (csak) 1990-ben vette fel a nagy tematikai tömbjei közé a számi kérdést (*Samiska poolen*), mely máig az egyetlen etnikai alapon alapított munkacsoport a Samdok hálózatán belül (Silvén 2008:317). Szinte azonos időben, 1989-ben jött létre a svédországi Jokkmokkban egy olyan új, a svéd állam által fenntartott múzeum, mely tudatosan a számi hangot és perspektívát akarta reprezentálni a gyűjtött és bemutatott kulturális és (az északi környezetre vonatkozó) természettudományos anyaggal.

Mindennek fényében a svéd Nordiska Museet 2003-tól új múzeumi politikát dolgozott ki a kisebbségek kérdését illetően, és ennek megvalósításaképpen új, állandó számi kiállítást nyitott meg 2007-ben. E kiállítás valamennyi fázisában számik vettek részt a munkálatokban – tehát a kanadai Task Force ajánlásainak megfelelően (Silvén 2008:318).

A felvázolt példák végére kívánczok a Manchester Museum 2004-től kezdődő *Collective Conversations* elnevezésű, díjnyertes projektje, mely csaknem húsz külsős partnerszervezettel indult el, s melynek keretében a múzeum gyűjteményének tárgyait különböző nem múzeumi személyeknek mutatják meg, és a találkozás során létrejövő emlékeztetéseket, megjegyzéseket, beszélgetéseket filmre veszik (melyek hozzáférhetők az interneten). A megszólaltatottak között egyaránt találhatunk migránst, kutatót, amatőr gyűjtőt. A közös bennük, hogy valamilyen módon érdeklődnek, kapcsolatban állnak e tárgyakkal. (A *Collective Conversations* tere Manchesterben 2007 óta a múzeum filmstúdiója, a *Contact Zone*. Ha már a terminusnál tartunk, lásd Clifford 1997 cikkét is, melyben a múzeumok mint „kontaktzónák” értelmeződnek.)

A Néprajzi Múzeum *Kontaktzóna* elnevezésű projektje a néprajzi, antropológiai anyagra épülő reprezentációról szóló vita keretének e vázlata alapján jobban elhelyezhető. A múzeum saját maga kezdeményezte tehát a programot, és alapvetően migránsokat vett célba. Vagyis nem egyfajta külső igényre kellett válaszolnia, nem kérdőjeleződött meg *kívülről* a múzeumi értelmezés státusa, a gyűjtemények bemutatásának joga, milyensége. A múzeumi projekt sokkal inkább a kritikai muzeológia eddigi diskurzusaiba kapcsolódott bele. Az is látható, hogy a megszólítottak nem az őslakos kisebbség kategóriába tartoztak, hanem az itt élő külföldiek, bevándorlók közül kerültek ki.

A migránsok – az őslakosok mellett – a kulturális reprezentációról és dialógusról szóló vitában mindenképpen az egyik legmeghatározóbb csoportot alkotják. Az anyagi kultúra értelmezése terén még mindig alapvető szempont a hely, a közös vagy egymást átfedő helyszín. A migránsok és az őslakosok igénye az értelmezésben való részvételre ugyanis *pillanatnyilag* alapvetően nem egy általános globális szintéren fogalmazódik meg (bár léteznek már ilyen példák is), hanem ott lévő, elérhető lokalitások mentén (melyek közé a múzeum is beletartozik). A diskurzus újabb szakaszaiban ráadásul a kontextusból kiemelt tárgyakról egyre inkább magukra a terekre, a helyszínekre kerül át a hangsúly (Adams 2005), a tárgyak sok esetben a helyszínek sajátosságaiént játszanak szerepet. Ebben az összefüggésben az sem véletlen, hogy az American Association of Museums 2002-ben amellet kardoskodott, hogy a múzeumok a polgári foglalatosságok és sokszínűség *tereivé* váljanak.

A helyszínekre szóló értelmezési igény az, ahol leghangsúlyosabban megjelenik a párbeszéd résztvevőinek az értelmezésre irányuló igénye, és itt – mint közös helyen

– találkoznak a résztvevők. Nem a kulturális tárgyak adott helyszínei jelölik ki tehát ezt a teret, hanem fordítva, a valamilyen szempontból kiemelt helyszín tárgyai kerülnek a fókuszba. A migránsok például nem feltétlenül *általában* (azaz egyenlő mértékben) vonhatók be a saját kultúrájukból származó tárgyak értelmezésébe, hanem a jelenlegi lakóhelyük intézményeiben őrzött tárgyak válnak elsősorban értelmezésre méltókká, mert ezekkel hozhatók *szorosabb* kapcsolatba. A migránsok a *Kontaktzóna* keretében is leginkább azt hangsúlyozták, hogy hosszabb-rövidebb időre szóló lakóhelyük számára akartak valamit adni a saját kultúrájukról. A múzeum mint intézmény továbbá egyfajta fókuszpontként is tudott szolgálni számukra, ahol mint *migránsok* tudnak egymással találkozni.

A migránsok (és az őslakosok) esetében a tárgyi anyaghoz fűződő kapcsolat meglehetősen egyértelmű: ezek a résztvevők abba a kultúrába tartoznak, ahol a tárgyakat létrehozták vagy használták, és ahonnan e tárgyak a nyugati világ kulturális intézményeibe (közvetlenül vagy közvetve) átkerültek. Ez a viszony tehát *etnikai* alapú. Az antropológia és a néprajz, valamint az idesorolható muzeológia fókusza szinte kizárólag ilyen szempontú volt a legutóbbi időkig. A vizsgált, gyűjtött, értelmezett kulturális praxis címkézése, kategorizálása etnikai (vagy etnikai csoport) jellegű. A tárgyak, rítusok leírásaiban a megjelölés, a hovatartozás meghatározása egyértelműen etnicizált. Ugyanakkor ez nem feltétlenül törvényszerű. A kulturális praxis leírható más jellegű kategóriák mentén is, például a helyszínek, a nem terek, a tevékenységek típusai, az érdekeltek stb. alapján is. Az, hogy ez nemcsak elméleti lehetőség, mára jól kivehető a kulturális dialógus diskurzusának gyakorlatában is. A múzeumi tárgyak jelenlegi kulturális értelmezései terén nemcsak az őslakosok, migránsok vannak ott (a muzeológusok mellett), hanem az adott tárgyakkal bármilyen kapcsolatban lévő egyéb csoportok, személyek, például az amatőr gyűjtők, a kézművesek, a naiv érdeklődők, a kutatók, bármilyen típusú szakemberek ugyanúgy (lásd a manchesteri beszélgetéseket).

Mennyire korlátozódik az előbbieken, valamint a *Kontaktzóna* projekt tervében megfogalmazott tematika, azaz a dialógusra való igény és lehetőség az eredeti kontextusból kiragadott tárgyak (vagy tágabban kulturális praxis) megszólaltatásával kapcsolatban az antropológiai, néprajzi muzeológia területére? Vagy mennyiben van inkább dolgunk egy jóval tágabb kérdéskörrel, mely általánosságban a kulturális reprezentáció mibenlétére és lehetséges megjelenési formáira vonatkozik – az antropológia valamenyny területén, sőt esetleg ezen kívül is?

A kutatók és kutatók az elmúlt pár évtizedben némileg közelebb kerültek egymáshoz – az antropológián, a néprajzon belül mindenképp. A tudomány kialakulása során létrejött klasszikus kutatási és kutatói sztereotípiák – miszerint az antropológus eltölt másfél évet valamilyen egzotikus csoport körében, megfigyel, részt vesz, de nem olvad be, azaz megtartja a távolságot, majd hazatér, és feldolgozza jegyzeteit, megfigyeléseit – mára szinte önmaga karikatúrájává alakult át. Ennek okai köztudottak. A helyszínek már nem feltétlenül távolságot jelentenek, az egzotikus idegensége meglehetősen viszonylagossá vált, a kultúra hibriditása inkább általános, mint különleges. A másik, a kutatók gyakran mobilabbak, mint a kutató maga. Az eredmények sok esetben hamarabb kerülnek a kutatókhoz, mint a szakma szeme elé. A kutatáshoz szükséges háttérismeretek így vagy úgy, de korántsem hozzáférhetetlenek többé.

Vagyis van egyszer egy kétirányú mozgás a kutatók és kutatók között, másrészt

ezzel együtt ott van egy sor kérdés kettejük viszonyát illetően. A mozgás azért is kétirányú, mert a kutatottak lehetőségei a kutatásban való bármilyen részvételre egyre inkább adóttak – a technológia szintjén egyértelműen. Ezzel párhuzamosan a kutató is igyekszik közeledni az általa tanulmányozottakhoz (hadd általánosítsunk itt), hiszen a posztmodern nem múlt el nyomtalanul. A kutató, a tudomány autoritása több szinten is ingataggá vált. A nagy narratívák többé nem divatosak, a kutatói perspektíva csak egy a több lehetséges nézőpont közül.

Ami nem vitatható, hogy az antropológus és a kutatott távolsága hihetetlenül viszonylagossá lett. A kutatót nyugodtan tanulmányozhatja a kutatott, az őslakos saját antropológiát alakíthat ki, az eredmények bármikor és bármilyen formában vita, kritika tárgyává válhatnak. Az igazi kérdés inkább az, hogy mindennek mik a következményei. Milyen változásokat hoz magával – bármelyik oldalon? Mennyire mély változásokat hoz magával?

Nem lényegtelen annak figyelembevétele, hogy a két fél kétirányú közeledése nem feltétele egymásnak (noha nyilvánvalóan nagyon sok kapcsolat van közöttük). Ha a kutató nem nyit, attól még a kutatott részt tud venni a kutatásban (ilyen vagy olyan módon). (A kutató nyitása ebből a szempontból jóval korlátozottabb jellegű.) A további kérdések itt: van-e igénye a kutatottnak erre, ha igen, milyen formában; ha nincs fogadókészség, mire van lehetőség; ha van, milyen formában valósítható meg?

Persze mondhatjuk erre azt is, hogy az antropológus és a kutatott együttműködése, azaz a közeledés, az egymás világában való részvétel már eleve adott a klasszikus kutatói helyzetben is. Az antropológus résztvevőként megfigyel, a kutatott hajlandó kérdésekre válaszolni, elfogadja az antropológus jelenlétét. Az antropológia lényege tehát valahol a más kultúrákban való részvétel, ezek ily módon való megértése, értelmezése, (sűrű) leírása. Az igazi kérdés azonban e részvétel helye, feltételei, mélysége, az értelmezés, megértés perspektívája és joga (többek között).

Talán nem fölösleges ezzel kapcsolatban az a kérdésfeltevés, hogy hol húzódnak meg a részvétel lehetséges határai, ezután persze szintén meg lehet kérdezni, hol *kell* a részvételnek elhelyezkednie. Az egyik végen nyilvánvalóan valamifajta pozitivista megközelítés található. Megfigyelés, adatközlés alapján következtetések levonása, leírása, modellezése – mindez a kutató világán belül végrehajtva. A kutatott itt csak nagyon áttételesen része az eredménynek (bár tagadhatatlanul része). Persze vegytiszta eset itt is csak akkor adódik, ha kizárólag megfigyelésekre alapozzuk az adatokat. Bonyolultabb a helyzet, ha szövegek is szerepelnek adataink között. Ezeket ugyanis értelmeznünk kell, ehhez pedig szükség van kontextusokra, és ezek részei kell hogy legyenek a kutatottak kulturális világainak. Az értelmezés tehát támaszkodik az émiikus leírásokra is, arra hogy miként látszik valami belülről.

Azt lehet mondani, hogy az émiikus vagy „antropológiai” nézet, látásmód megjelenésével a kutatott megfelelő módon belekerül a képbe, részvételt, szerepet nyer a kutatásban és annak eredményében.

A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. A *polivokáltság*, polifónia, a párbeszéd igénye radikálisabb megfogalmazásaiban nem csupán arról szól, hogy mások világát nem lehet kizárólag a mi világunk fogalmainak segítségével megérteni, leírni, hanem hogy a megértések lehetőségei között *nincs* (vagy *sincs*) kitüntetett hely. Az kérdőjeleződik meg, hogy egy kitüntetett módszer, eljárás, eszköz van a kezünkben, melynek segít-

ségével másoknál jobban megfejthető valamely kulturális jelenség, ami által több (a legtöbb) mondható el róla. A hangsúly itt a *kitüntetett* szón van. A polivokalizitás értelmében egy adott rítus, hely, beszélgetés kulturális értelmezése nem szűkíthető le egy adott eszköztárral bíró szakmára, csoportra, közösségre, hanem ennek számtalan egyéb módja is lehetséges. A kulturális tárgyak ráadásul materialitásuk és időbeli maradandóságuk révén különösen alkalmasak a többféle értelmezésre (Myers 1999:272).

Ezzel azonban nemcsak a megközelítések köre tágult ki, hanem a megközelítést végezhetőké is. Azaz itt már a kutatót és a kutatót páros köre is szűknek bizonyulhat. Miért ne lehetne egy zulu gyógyítórítussal kapcsolatban saját perspektívája egy miszszionáriusnak vagy egy turistának, hivatalnoknak, gyógyszerésznek, természetgyógyásznak, amatőr kutatóknak stb. És természetesen nemcsak az adott két kultúrából, hanem bármilyen kultúrából.

Láthatjuk, hogy ezzel a lépéssel, azaz az értelmezés kitüntetett helyének feladásával szükségszerűen a *reprezentáció reprezentációjának* területére léptünk át (ami az újabb értelmezések szerint a kulturális fordítás). Már nem csupán arról van szó, hogy adott kulturális reprezentációk megfejthetők, lefordíthatók, értelmezhetők az antropológia vagy más kultúratudomány segítségével, hanem hogy ezek másfajta (azaz bármilyen fajta) reprezentációkban szintén szerepet kaphatnak, és ez utóbbiak egymáshoz viszonyított helye, pozíciója nem eleve adott, hanem alkuk, viták, erőfeszítések eredménye. És mindez érvényes az antropológiai múzeumi praxisra is (Jones 1993; lásd még Karp–Lavine, eds. 1991; Karp–Kreamer–Lavine, eds. 1992; Karp–Corinne et al., eds. 2006). Ugyanakkor – nem véletlenül, vagyis az intézményi ballaszt hatására – az antropológiai muzeológia jóval lassabban reagált a posztmodern hívó szavára, és mint láttuk, messze nem csak múzeumi kezdeményezésre (McMullan 2008).

A felvázolt képbe ugyanakkor az is beleillik, hogy a kutatási témák, a vizsgálandó területek kiválasztása sem csupán az antropológus előjoga többé. Nemcsak megadott fókuszpontok körül találkozhatnak megközelítések, hanem ezek *kijelölése* is bárhol és bárhogyan, illetve bárki által megtörténhet. (A közös helyszínek itt kapnak kiemelt szerepet – mint többé-kevésbé közös fókuszpontok.) A képbe ráadásul az értelmezés *megtagadása* is ugyanígy beletartozhat, mint annak megvalósítása.

Legalább ennyire része e folyamatnak, hogy a már megindult vagy szándékolt dialógusok nem működnek úgy (például a reciprocitás, csere, fizetség körüli félreértések miatt), ahogyan egyik vagy másik, vagy valamennyi résztvevő szeretné (lásd McMullen 2008; Kahn 2000).

A *Kontaktzóna*, mint láttuk, nem konkrét megkeresésre adott (kényszerű) válaszként jött létre, hanem az antropológia, muzeológia elméleti szintű (ám a gyakorlatot is érintő) megfontolásai, vitái talaján áll. Az értelmezés kitüntetett perspektívájának és helyszínének megkérdőjelezése egyaránt rendelkezik gyökerekkel az őslakosmozgalomban, az antropológiai (és kultúratudományos) módszertan finomodásában, valamint a posztmodern kritikában.

Ez utóbbi hatására a „polivokalizitás”, „multivokalizitás” figyelembevételének alkalmazása lassan követelménnyé kezd válni a 21. század kulturális reprezentációiban. E fogalom (és jelenség) térnyerése nem függetleníthető az irodalmi szövegekkel kapcsolatos kritikától (már Bahtyinnál [1986a, 1986b] megjelenik), és ily módon szorosan összefügg az antropológiai reprezentációban bekövetkezett nyelvi, szöveges fordulat-

tal, vagyis az antropológiai tudás szövegszerűségének hangsúlyozásával válik igazán fontosná, és lesz a multivokális és sok helyszíni (*multisite*) antropológia és antropológiai muzeológia alapjává (lásd Marcus 1998; Fischer 1999 is a multivokális szöveg és a több helyszíni etnográfia kapcsolatáról). Ugyanez a fordulat végigfut az 1980-as év legvégétől kezdve a régészeten is (Tilley 1989; Hodder 1989; 1997; Yarrow 2003; 2008), hasonló okokból. Nem véletlen, hogy Hodder (1989) programadó cikke is *Writing archaeology* címen jelent meg, tovább növelve a *Writing culture*-re adható rímek számát. A régészet az antropológiához hasonlóan szembesült azzal, hogy az úgynevezett (elsődleges) adatokat nagyon eltérően lehet értelmezni az adott világképeknek megfelelően. Ebben a felfogásban a régészet tárgyait adott emberi akciók, ezek sokfélesége hozza létre, éppen ezért a multivokalitás az interpretáció végtelen lehetőségeit, a narratívák létrehozásának széles körű módjait és lehetőségeit hangsúlyozza (Hodder 1989; 1997). Az ásatás ily módon interpretív tevékenység, melyben a kitüntetett hang hiánya miatt a szubjektum és társadalmi aspektus dominál (lásd ehhez Habu et al., eds. 2008).

A kultúra terére összpontosuló dialógus igényének egyik legfrissebb hajtása az anyagi kultúra konzerválásával kapcsolatos. Itt már nemcsak egy adott közösségből származó tárgyak értelmezési lehetősége és ezek viszonya a kérdés, és nem csupán elhelyezésük, átadásuk, visszaadásuk, hanem a megőrzés módja is. Ez is olyan aspektus, mely korábban technológiai problémának látszott. Az etikai megfontolások ugyan ide is beszivárogtak, de a mércét a muzeológia szempontjai jelentették. Az újdonság tehát az, hogy eleve több muzeológia, megőrzés lehetséges. Ezek kapcsolatainak tisztázásához az adott perspektívákra, értékekre, technikákra irányuló párbeszéd, kölcsönös tanulás vezethet csak (lásd a 2007-es kanadai *Abstract Biographies* konferenciát).

Mint korábban láttuk, a kultúra tárgyai egyre inkább mint helyszínhez köthető utalások jelennek meg. A hely, a helyszín, a lokalitás a maga „konkrét” formájában újabban szintén a kulturális párbeszéd tárgyává válik, és itt sem csupán mint értelmezhető dolog (a *Writing culture* szellemében), hanem olyan valami, amivel kezdeni lehet valamit, amit *használni* lehet – a kérdés csak az, hogy kinek van joga erre, illetve kinek van *inkább* joga (a védett területekkel kapcsolatban ehhez lásd Beltrán 2000).

A polivokalitás röviden fogalmazva nem más, mint többféle hang alkalmazása, mely aktualitásokat ír le eltérő és megszemélyesített kontextusok révén (a fogalom már Bahtyinnál [1986a, 1986b] megjelenik az irodalmi szövegekre vonatkoztatva mint „polifónia”). A multivokalitás tehát nemcsak több hang részvétele, itt nemcsak arról van szó, hogy marginalizált csoportok egyszerűen színpadot kapnak valamilyen létező intézményen belül (Hodder 2008:196). A polivokalitás következetes végigvitele érinti az addigi tudományos és intézményi elveket, módszereket is, a tudomány más módon való művelését – valamennyi fázisában. A multivokalitás nem egyszerűen elméleti érv, hanem szociopolitikai és intellektuális hibriditás eredménye. Ha ezek nincsenek benne, akkor ez csak felszíni, gyakorlati érdekből való cselekvés. Itt tehát nemcsak a multivokalitás *technológiája* számít; ezt ugyanis elvileg bármilyen célra lehet alkalmazni. Megkülönböztethető tehát a multivokalitás megjelenésként (alternatív hangok multimedia-megjelenítése) és a valódi, mélyebb multivokalitás, mely nem más, mint a domináns narratíva megkérdőjelezése.

A *Kontaktzóna* tervében eleve az értelmezések egyenrangúságát hangsúlyozta. En-

nek figyelembevétele tapasztalható volt a projekt menetében is, az egyes tárgycsoportok értelmezésekor a migránsok egyenrangú partnerekként vettek és vehettek részt az értelmezés módjának kialakításában. Ugyancsak részt vettek a program értelmezésében, mely legalább annyi új ismeretet hozott felszínre, mint a korábbi alkalmak. (Itt látható, hogy ha a reprezentáció reprezentációját nemcsak valamilyen aberrált elméleti konstrukcióként fogjuk fel, hanem alkalmazható gyakorlatként is, akkor ezzel párhuzamosan mindjárt kitágul a tematikai tárház.)

A hangok egymásmellettségének kérdése a *Kontaktzónán* belül alapvetően a projekt megbeszélések került előtérbe. A muzeológusok közül sokan reflektáltak a múzeum szerepére, a múzeumi autoritás lehetőségeire és konkrétan a programban való megjelenéseire. A migránsok más szinten foglalkoztak a problémával. Számukra az adott megnyilvánulás (elsősorban időbeli) kötöttsége merült fel, ami nyilvánvalóan a projekt egészének szervezési stb. kötöttségeiből eredt, ám ezeket a *múzeum* hozta létre – a migránsok bevonása nélkül. A projekt határozta meg a használatos nyelvet (itt a magyar nyelv ismerete követelmény volt), választotta ki a részt vevő migránsokat, jelölte ki a helyszíneket, döntött a projekt felépítéséről, időtartamáról, céljáról. A migránsok a projekt egyenrangú résztvevőiként szerepeltek, de csupán attól kezdve, hogy a forráskönyv szerint színre léptek. Ettől kezdve ugyanakkor lehetőségük volt a párbeszéd mikéntjének meghatározására is, és ezzel a lehetőséggel időnként éltek is. Ezek közé tartozott a muzeológussal való kapcsolat meghatározása, a tárgyak és saját kultúrájuk bemutatásának módja – és sok esetben ennek hossza is. Az is kiderült, hogy az értelmezés szabadsága, módjának és tartalmának szabad megválasztása elérhet egy olyan határt, ahol a *közös* már nehezen található meg. A több hang akkor hasznos, ha van közös tárgyuk, ha a diskurzusban létrejöhet valamilyen koherencia.

A projekt zárómegbeszélésén ezek a problémák mind előkerültek. Milyen céllal vettek részt maguk a migránsok a programban, mi motiválta őket? Hogyan lehet motiválni őket? Kellene-e kapniuk valamilyen ellenszolgáltatást az idejükért? Kellene-e közvetítők az ilyen jellegű párbeszédre? Milyen lehetőségek vannak a kezdeményezésre? Milyen jellegű szimmetriák és aszimmetriák határozzák meg a párbeszédet? Létrehozhatók-e egyenrangú viszonyok a felek között, és ha igen, mire alapozva? Mennyire szükséges feltétele a párbeszédnek az önreflexió a muzeológus szakemberek részéről, és ennek milyen formái lehetségesek?

Bár a múzeumi gyűjteményt és a múzeumot mint közös helyszínt szintén a múzeum, a projekt határozta meg, és a migránsokkal való párbeszédre létezik más „helyszín” is (lásd Leino 2004, ahol huszonkilenc migráns mutat be egy-egy tárgyat, melyek egy-egy személyes világot reprezentálnak a hozzájuk kapcsolódó történetekkel, sztorikkal), a múzeumi (akárcsak a régészeti) tér a reprezentációval kapcsolatos diskurzusban jelentős szerepet játszik általánosságban is.

A multivokalitás ráadásul jól kivehetően formafüggő jelenség. Adott műfajok (lásd bizonyos típusú újságírás, bemutatás), technológiák (például a hipertext) mint (fizikai) környezetek jóval inkább lehetővé tesznek valódi multivokalitást. A létrejövő helyzet természetesen a hallgató, az olvasó, a látogató számára is feladatot jelent. Választania kell az értelmezések, az olvasatok között, mivel nincs már elsődleges szöveg (nincs központ, ktüntetett értelmezés), vezető. A multivokalitás a hierarchiaszerkezet helyett hálózatként működik. A hangok megtalálása ebben a folyamatban csak az egyik lépés:

ehhez a hallgatóság is *kell* (Hooper-Greenhill 2000). A múzeumbeli új narratívák és hangok csak akkor jutnak el az aktuális közönséghez, hallgatóságához, ha mindez a hatalom és a tudás újfajta kapcsolatrendszerébe, hálózatába illeszkedik bele. A múzeum szerepe nem választható el a tudás, a hatalom, az identitás és a nyelv újragondlásától, kulturális értelmezéseitől (Hooper-Greenhill 2000:31).

Összegzés

A polivokalitás alapfilozófiája az, hogy a sok hang és nézőpont kombinációja egyszerre képes fel- és elfedni a jelentést, azaz a kulturális tárgyak jelentései önmagukban bizonytalanok, többértelműek. A sokféle érdekltségű és perspektívájú személyek együtt megfelelő kontextust adhatnak az értelmezés számára. A múltat tehát folyamatosan átértelmezzük a változó kontextusoknak megfelelően. Minél nagyobb a kétértelműség, annál inkább szükség van az értelmezés összetett folyamatára (Turner–Brunner 1986; Fernandez 1986; Coover 2003).

A polivokalitás kihívása az idő kihívása is egyben (Coover 2003). Az interaktivitás magában foglalja a mozgást, a változást, a valódi dialógust és olyan diskurzust, mely nem a „hagyományos” objektifikáló időtlenségébe helyezi a kulturális praxist.

A múlthoz fűződő viszony ugyanakkor szintén sokféle lehet. Számos célra használhatjuk a múltat, sokan pedig nemcsak használni akarják, hanem értelmezni is. Eltérő érdekek, eltérő, szemben álló értelmezések létezhetnek egymás mellett. A múzeum jelenleg csak egy hang a sok közül, noha sajátos helyzetben van, és sajátos történelem eredménye.

A multivokalitás fontos lépés a tudományok relevanciájának a globalizált kontextusban való meghatározásához. Ugyanakkor az is látható a példák alapján, hogy a megközelítés (multivokális vizsgálat, értelmezés) pillanatnyilag még nem teljes mértékben, nem eléggé teoretizált (McMullen 2008). Emiatt egyelőre nem képes minden tekintetben rendezni a kutatási gyakorlatot, ráadásul az indíttatás általában kívülről jövő, és nem az egyes tudományok belső újrateoretizálásából adódik. Így sok esetben csak etikai szinten működik először, érintetlenül hagyva a mélyebb episztemológiai és ontológiai meggyőződéseket. Azt is láttuk, hogy a többféle hang megjelenése a kultúratudományokban nem valami igen-nem választásos kérdés, hanem széles skálán mozog. E megvalósulások egy része kényelmesen működik a korábbi keretek között is, más formái egyértelműen szétfeszítik azokat. Fontos annak számbavétele, hogy a multivokalitás nem egyenlő az önreprezentációval („hadd mutakozzanak be ők maguk”), hanem közös tereken történő részvétel, vita, párbeszéd az alapja.

Ha elfogadjuk, hogy nem csak egyetlen hozzáférés lehetséges a kultúra dolgaihoz, akkor a következő kérdésünknek a megközelítések egymáshoz való viszonyát kell érintenie. Ha több ilyen van, van-e kitüntetett közöttük? Ha ellentmondanak egymásnak, akkor mi alapján lehet választani? Vajon az egyes eltérő megközelítések státusa azonos-e? Kiegészítik egymást, vagy ugyanazért a helyért küzdenek?

Másrészt itt már nemcsak az értelmezések lehetőségeiről és kapcsolatáról van szó, hanem az értelmezők lehetséges csoportjairól is. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy ha nincs kitüntetett csoport, akkor *bárki* előtt szabad az értelmezés. Ettől kezd-

ve nem csupán a kultúrakutató, az antropológus és a muzeológus nem élvez elsőbbséget, hanem adott etnikumhoz tartozók sem. Ha nincs újabb metanarratíva, amely megkülönbözteti az értelmezéshez közelebb vagy távolabb állókat, akkor az olyan párbeszéd, melyek a kutatók és a kutatók között zajlanak, leszűkítések maradnak.

A *Kontaktzóna* elnevezésű projekt e bonyolult, ám meg nem kerülhető folyamat egyik fontos magyarországi állomása. Tapasztalatai sok szempontból hozzájárulnak a még tisztázatlan területek felderítéséhez.

IRODALOM

ABSTRACT BIOGRAPHIES

2007 Abstract biographies. Preserving aboriginal heritage: Technical and traditional approaches. Ottawa: Canadian Conservation Institute.

ADAMS, KATHLEEN M.

2005 Public interest anthropology in heritage sites: Writing culture and writing wrongs. *International Journal of Heritage Studies* 11(5):433–439.

BAHTYIN, MIHAIL

1986 Beszéd és valóság: filozófiai és beszédelméleti írások. Budapest: Gondolat.

BAKHTIN, M. M.

1986 Speech genres. *In* Speech genres and other late essays. C. Emerson – M. Holquist, eds. 61–102. Austin: University Texas Press.

BELTRÁN, JAVIER

2000 Indigenous and traditional peoples and protected areas. Principles, guidelines and case studies. Gland–Cambridge: IUCN. /Best Practice Protected Areas Guidelines, 4./

CLIFFORD, JAMES

1985 Histories of the Tribal and the Modern. *Art in America* 73(4):164–177.

1988 The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art. Cambridge: Harvard University Press.

1997 Museums as contact zones. *In* Routes: Travel and translation in the late twentieth century. James Cliffird, ed. 186–219. Harvard: Harvard University Press.

CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE, EDS.

1986 Writing culture: The poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press.

COOVER, RODERICK

2003 Cultures in webs: Working in hypermedia with the documentary image. CD-ROM. Cambridge: Eastgate Systems.

FERNANDEZ, JAMES

1986 Persuasions and performances: The play of tropes in culture. Bloomington: Indiana University Press.

FISCHER, MICHAEL M. J.

1999 Emergent forms of life: anthropologies of late or postmodernities. *Annual Review of Anthropology* 28:455–478.

GIBBONS, JACQUELINE A.

1997 The museum as contested terrain: The Canadian case. *The Journal of Arts Management, Law, and Society* 26(4):309–314.

HABU, JUNKO – FAWCETT, CLARE – MATSUNAGA, JOHN M., EDS.

2008 *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies.* New York: Springer.

HODDER, IAN

1989 Writing archaeology. *Antiquity* 63:268–274.

1997 Always momentary, fluid and flexible. Towards a reflexive excavation methodology. *Antiquity* 71:691–700.

2008 Multivocality and social archaeology. *In Evaluating multiple narratives: Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies.* Junko Habu – Clare Fawcett – John M. Matsunaga, eds. 196–200. New York:Springer.

HOOPER-GREENHILL, EILEAN

2000 Changing values in the art museum: Rethinking communication and learning. *International Journal of Heritage Studies* 6(1):9–31.

JONES, ANNA LAURA

1993 The exploding canons: The anthropology of museums. *Annual Review of Anthropology* 22:201–220.

KAHN, MIRIAM

2000 Not really pacific voices: Politics of representation in collaborative museum exhibits. *Museum Anthropology* 24(1):57–74.

KARP, IVAN – CORINNE, A. – SZWARJA, LYNN – YBARRA-FRAUSTO, TOMAS, EDS.

2006 *Museum frictions: Public cultures/global transformation.* Durham: Duke University Press.

KARP, IVAN – KREAMER, CHRISTINE MULLEN – LAVINE, STEVEN, EDS.

1992 *Museums and communities. The politics of public culture.* Washington: Smithsonian Institution Press.

KARP, IVAN – LAVINE, STEVEN, EDS.

1991 *Exhibiting cultures: The poetics and politics of museum display.* Washington: Smithsonian Institution Press.

KHAZALEH, LORENZ

2000 Wessen Kultur bewahren? Eine transethnische Perspektive auf Minderheitenpolitik am Beispiel der Saamen in Nordnorwegen. Internetcím: http://www.anthrobase.net/Txt/K/Khazaleh_L_01.htm (letöltés: 2009. július 2-án).

SZ. KRISTÓF ILDIKÓ

2007 Kié a „hagyomány”, és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori indián felsőoktatásban. *In* Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok. Wilhelm Gábor, szerk. 153–173. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek 8./

LEINO, ULLA, COMPILED (TURUNEN, PEKKA, PHOTOGRAPHS)

2004 Esineen tarina. Every object tells a story. Salo: Salo Art Museum. /Salo Art Museum Publication, 4./

LUMLEY, ROBERT

1987 Museums in a post-modern world. *Museums Journal* 87(2):81–83.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS

1979 La condition postmodern: Rapport sur le savoir. Paris: Les Editions de Minuit.

MARCUS, GEORGE

1998 Ethnography through thick and thin. Princeton: Princeton University Press.

MCMULLEN, ANN

2008 The currency of consultation and collaboration. *Museum Anthropology Review* 2(2):54–87.

MINH-HA, TRINH T.

1985 Naked spaces. Living is round. Essay Film, 135 perc.

MYERS, FRED R.

1999 Objects on the loose. *Ethnos* 64(2):263–273.

SILVÉN, EVA

2008 Staging the Sami – Narrative and display at the Nordiska Museet in Stockholm. Linköping University Electronic Press.

SMITH, CLAIRE

2005 Decolonising the museum: the National Museum of the American Indian in Washington, DC. *Antiquity* 79:424–439.

TILLEY, C.

1989 Excavation as theatre. *Antiquity* 63:275–280.

TURNER, VICTOR – BRUNER, E.

1986 The anthropology of experience. Champaign–Chicago: University of Illinois Press.

YARROW, THOMAS

2003 Artefactual persons: the relational capacities of persons and things in the practice of excavation. *Norwegian Archaeological Review* 36(1):65–73.

2008 Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies. New York: Springer.