

Az új muzeológia fogalmai és problémái

WILHELM GÁBOR

Absztrakt: Az új muzeológia megjelenése fontos fordulópontot jelentett az antropológiai múzeumok világában. Az antropológia reprezentációs válsága alapvetően kérdőjelezte meg a korábbi múzeumi gyakorlatot és fordította le az antropológiai kritikát a muzeológia nyelvére. Ebben az írásban részben e korszak előzményeit igyekszem feltérképezni, azaz mind a reprezentáció válságának, mind az új muzeológiának a kritikai antropológia gyökereit próbálom visszafejteni. Részben arra keresek választ néhány fogalom körbejárása során, hogy mi is a tétje a reprezentációs krízisnek a múzeumi antropológiára nézve. Ez utóbbi elválaszthatatlannak látszik az antropológián belüli bizonyos ontológiai, episztemológiai és módszertani kérdések tisztázásától, valamint az antropológiai reprezentáció fogalmának (e kereten belül való) megfelelő kifejtésétől. Végül körülnézek az antropológia 21. századi újabb megközelítéseiben, kínálnak-e fogódzókat az új muzeológia, antropológia számára.

Kulcsszavak: kritikai antropológia, reprezentáció válsága, posztmodern antropológia, *writing culture*, kontaktzóna, polivokalizás, perspektivizmus, ontológiai fordulat, relevancia

Ebben a tanulmányban az úgynevezett *új muzeológia*¹ alapkérdéseit és – fogalmait szeretném jobban megvilágítani. Ez a jelenségegyüttes a születésétől szerteágazó és – érthető módon – az antropológia egészének gondolkodásától elválaszthatatlan formában alakult ki. Ebből következően részben azokat a fogalmakat igyekszem az antropológia egészére kiterjedő értelmezési keretbe helyezve elemezni, melyek általában és meghatározó módon e mozgalmakon belül bukkantak fel, működnek és hatnak, ilyen vagy olyan módon, máig. Továbbá részben annak a kontextusnak néhány sajátosságát vázolom fel, amelyen belül ezek a fogalmak folyamatosan jelentést nyernek.

Azért választottam egy ilyen jellegű megközelítést, mivel ez a fajta mozaikszerűség jobban leképezni látszik a diszciplínán és általában a tudományon belüli jelenlegi folyamatokat. Több dolog viszont – különböző okokból – kimarad a bemutatásból. Nem foglalkozom a múzeum típusok problematikájával az új muzeológia keretén belül, nem adok semmilyen kutatástörténetet az új muzeológiáról, nem

¹ A kifejezés általánosan az angol „new museology” formában ismert, de ezt időben megelőzte a szűkebb körben használt spanyol „nueva museología” és francia „nouvelle muséologie” terminus.

elemzek újfajta antropológiai múzeumi próbálkozásokat (például maori vagy indián múzeumok tevékenységét) és nem szemlézek az új muzeológiában ma már klasszikusnak számító (vagy akár egészen friss) szövegei közül sem. A magyar nyelvű kutatástörténetet is kihagyom. A – nem túl nagy – magyar (antropológiai) muzeológiai szakirodalom művelői természetesen szintén ismerik mind a *new museology*, mind *writing culture*, a *contact zone* stb. alapkifejezéseket, illetve ezek kiterjedt háttérodalmát.² A fogalmakat magukat ugyanakkor jóval inkább a külső (nem múzeumi) szakírók alkalmazzák, mint a múzeumról a múzeumból írók, illetve inkább előbbieik igyekeznek végiggondolni a fogalomhasználat általános problematikáját. A háttérjelenség, azaz alapvetően a múzeum körüli vita egyes elemei ugyanakkor megjelennek egyes muzeológusoknál, főképp a klasszifikálás, könyv-, tanulmányismertető, illetve hazai, ritkábban külföldi kiállítás ismertető, -elemzések formájában.

Konkrétabban fogalmazva, tanulmányom célja az új muzeológia és az antropológia reprezentációs válságának bemutatása a korábbiaktól eltérő nézőpontból. Ennek érdekében olyan kérdéseket, jelenségeket, fogalmakat érintek eltérő mértékben, azaz nem azonos mélységben, mint például kritikai és reflexív antropológia, illetve kontaktzóna, polivokalizáció, reprezentációs válság, *writing culture*, tárgykollektíva, perspektivizmus (és relativizmus), ontológiai fordulat, szimmetrikus (lapos) ontológia, *multispecies ethnography*.³ Az említett fogalmak egy része az új muzeológián belül ma már klasszikusnak tekinthető (egy-egy fogalomnak ráadásul még hosszabb az előélete), egy másik részük főképp az utóbbi években vált ismertté. Mindegyikre jellemző, hogy a kulturális fordulatokhoz hasonlóan egy-egy újabb lökést adtak az antropológiai muzeológia (és általában az antropológia) továbbgondolásához vagy egy-egy aspektusának, problémájának kritikai újrafogalmazásához. Ami az új muzeológia keretét illeti, igyekszem amellet érvelni, hogy az antropológiai vagy éppen a muzeológiai munka ontológiai, episztemológia, módszertani és politikai *szintjeinek* alaposabb tisztázása nélkül rendkívül nehéz jól tájékozódni vagy akár továbblépni ezen a területen.

Bár a bemutatás módja messze áll a történelmi elemzéstől, az új muzeológia előtörténetét mégis érdemes végigfutni, itt megint főképp a meghatározó fogalmak, folyamatok és irányzatok azonosítása és előzményei miatt.

² A fogalmak jelentésének magyarázatára később a tanulmányban még visszatérek.

³ A fogalmak és egymással való kapcsolatuk részletesebb bemutatása természetesen meghaladja ennek az írásnak a kereteit.

Az új muzeológia születése

Ebben a részben az új muzeológia előzményeit próbálom meg hangsúlyozni, vagyis mind az antropológiában, mind az antropológiai muzeológiában meginduló kritikai és reflexív hang és gyakorlat sajátosságait jellemezni. A sokszínű hatások között hangsúlyos szerepet az 1960-as években megerősödő politikai mozgalmaktól nem független kritikai antropológiai kezdeményezések játszottak.

Az új muzeológia 20. század második felében megjelenő áramlatait érdemes három csoportra szétválasztani. Az első szorosan összefügg az amerikai antropológiának az 1960-as évektől tapasztalható és egyre erősödő válságával,⁴ belső és őslakos kritikájával, amely az 1960-as évek végén és az 1970-es évek elején az antropológiai múzeumokat is érinti. A második a latin nyelvű országokból kiinduló kritika, amely az 1970-es évektől kezdődően máig jelentős hatást gyakorol a nem angol nyelvű területeken. Végül a harmadik áramlat a *Writing culture* (Clifford – Marcus 1986) nyomán felszínre kerülő reprezentációs krízishez köthető, mely kezdetben *általában* az antropológiára összpontosított, majd egyre inkább a látóterébe kerültek az antropológiai múzeumok is. Bár a reprezentáció válsága mint kritika alapvetően a *szövegre* fókuszált, a múzeumi bemutatás mint egyfajta tárgyi és szöveges reprezentáció érthető módon könnyen és gyorsan került a kritikusok figyelmébe. Tehát a *writing culture* (és ezzel párhuzamosan a válság) hatásköre az antropológiai múzeumot mint reprezentáló intézményt érintette.

Az antropológiai jellegű múzeumok válsága, és ezen belül a múzeumi reprezentáció (az *exhibiting culture*) problémája azonban megelőzni látszik az antropológiában megjelenő nyelvi, szimbolikus fordulatot, és jóval korábbi a *writing culture* textuális kultúrákritikájánál.⁵ A kezdetek mindenképpen az 1960-as évekre tehetőek, az amerikai *kritikai antropológia* kialakulásának és hőskorának idejére. A Stanley Diamond (1964, 1974), majd többek között Gerald Berreman (1968), Kathleen Gough (1968), az őslakos oldalról Vine Deloria (1969), azután az 1970-es években Bob Scholte (1972), Diane Lewis (1973) és Talil Asad (1973) kezdeményezéseihez köthető mozgalom az antropológia egészének mint tudományos

⁴ Egyik névtelen lektorom felhívja a figyelmemet, hogy ez a kérdés ennél a megfogalmazásnál összetettebb. Ez természetesen biztosan így van, de az 1960-as évektől kezdve jól nyomon követhetők az amerikai antropológián belül egyre hangsúlyosabb és egyre szélesebb körben megfigyelhető elbizonytalanodások. Ezek összefüggnek a racionalizmus általános bírálatával (Ahmed – Shore 1995: 15), az antropológia gyarmati múltjának hangsúlyozásával, a hatalmi kérdések előtérbe kerülésével, a legkülönbözőbb színezetű polgárjogi mozgalmak megerősödésével (és egy sor egyéb jelenséggel). (Részletesebben lásd erről Grimshaw – Hart 1996.)

⁵ Tulajdonképpen arról van szó, hogy az új muzeológia első és második fázisa önmagában megelőzi az antropológia *általában vett* reprezentációs válságát. Az más kérdés, hogy e két mozgalomnak nem volt akkora hatása az antropológián és az antropológiai muzeológián belül, mint a *writing culture* nyomán létrejövő kritikának és reflexiónak.

tevékenységnek és intézménynek a válságát vallotta. Az antropológia a saját hatalmi pozíció bírálatától és megkérdőjelezésétől, az intézményi autoritás kritikájától nagyon gyorsan eljutott az antropológiai identitás és reprezentáció politikai, aszimmetrikus hatalmi aspektusaihoz, a tudomány de- és posztkolonista problematikájáig, amely nemcsak etikai és politikai kérdésként vetődött fel, hanem az *episztemológiát* érintő elméleti problémaként is.

Mint tudjuk, ez volt az az évtized, amikor az USA-ban, illetve az egész amerikai földrészen, valamint a nyugat-európai kontinentális országokban az értelmiség egy része valamennyi intézményt, köztük az akadémiai antropológiát és a múzeumot is megkérdőjelezte. Ennek a radikális álláspontnak a következetes végiggondolásaként az 1960-as évek végén az antropológusok felteszik az olyan fajsúlyos kérdéseket, hogy egyáltalán szükség van-e múzeumokra (Washburn 1968), illetve az antropológiának szüksége van-e a múzeumokra (Sturtevant 1969).⁶ E kérdések már egyértelműen azt a problémát körvonalazzák, hogy ez a fajta intézmény típus a gyűjteményében levő tárgyaival vajon képes-e megfelelően szolgálni (például információval) a változó társadalmat (az emancipálódó közösségeket). Az antropológusok és maguk a múzeumi antropológusok tehát egyre gyakrabban és az antropológia egészének kritikájával párhuzamosan adtak hangot annak az igényüknek, hogy a múzeumok *fórumokként, társadalmi* intézményekként kezdjenek el működni (Cameron 1971; Burns 1971).

Azt is észre lehet venni, hogy ebben a korszakban a politikai, intézményi és reprezentációs kritika nem nélkülözte a gyakorlati fellépést, cselekvést sem (lásd erről például Ortner 1984; Tedlock 2008). Egyre-másra alakultak az egyetemeken oktatókból és diákokból álló csoportok, amelyek tevékenyen akartak változtatni az igazságtalannak ítélt viszonyokon. Újonnan alakult színjátszó körök igyekeztek felhívni a figyelmet a hátrányos helyzetű csoportok, közösségek, rétegek problémáira, antropológusok vállaltak részt országos indián rendezvények megszervezésében (pl. az akcióantropológus Sol Tax is), illetve gondolkodtak a társadalmi, gazdasági, kulturális egyenlőtlenségekre adható különféle megoldásokon. Ezeknek a performanszoknak fontos jellemzője volt, hogy a szervezők szinte minden esetben magukat az érintetteket is bevonták a közös tevékenységbe: az egyes csoportok tagjai között találunk például őslakosokat is. A tematikát a legtöbb esetben közösen dolgozták ki, az egyes csoportok igyekeztek támogatni minden őslakos kulturális vagy társadalmi kezdeményezést.

A gyakorlati fellépést támogató mozgalmakra általában jellemző volt, hogy megpróbálták túllépni az akadémiai tudományos eszköztár adta lehetőségeken és

⁶ Csaknem ugyanebben az időben – az észak-amerikai helyzettől függetlenül – ugyanez a kérdés vetődött fel a latin-amerikai új muzeológia területén is. Az 1971-es nemzetközi múzeumi konferencián már elhangzott, hogy a múzeum mint intézmény csak alapvető változással maradhat fenn.

korlátokon, azaz igyekeztek tenni valamit a korábban kutatott csoportok önállósága érdekében. Itt már jól meg lehet figyelni, hogy az antropológusok észlelték a kutatók és kutatók közötti hatalmi (és szociális) különbségeket, a kutatás és publikálás aszimmetriáját, a helyszín, lokalitás (terep) és a tudományos szféra távoliságát, ám ennek áthidalására nem találtak megfelelő tudományos eszközöket. Ez nem jelenti azt, hogy nem kísérleteztek a helyzet megváltoztatásával az antropológián belül. Csupán azt, hogy ezek nem hoztak átütő sikert, nem váltak általánossá (részben éppen az előző ok miatt). Az adott körülmények között élőkön segíteni akaró antropológusoknak éppen ezért máshonnan kellett eszközöket keresniük.

A *latin* új muzeológiának nevezett mozgalom hangjai szintén az 1970-es években váltak egyre hallhatóbbá. Az 1971-es International Councils of Museums 9. Konferenciáján megfogalmazódott az igény a múzeum mint társadalmi intézmény radikális átalakulására, a korábbinál jóval nagyobb mértékű társadalmi szerepvállalására. Az új utakat, a közösségek életében aktívabb részvételt sürgető kulturális múzeumok 1972-ben részt vettek az ICOM által szervezett Santiagói Kerekasztalon Chilében, amelynek keretében az ún. „integrális múzeum” mellett érveltek. A santiagoói találkozóra a múzeumok jelentős része Latin-Amerikából, illetve Franciaországból, Portugáliából és Kanadából érkezett. Hazatérve sokan közülük – jóval az angol nyelvű múzeumi kritikai írások megjelenése előtt – nekiláttak e program, a közösségi múzeumokká való átalakulás megvalósításának. A résztvevők 1984-ben Québecben találkoztak újra a *First New Museology International Workshop*on. Itt fektették le azután az 1985-ben megalakuló Új Muzeológiai Mozgalom (MINOM) alapjait, mely továbbra is az adott, elsősorban lokális problémákra adható válaszokat, a helyi társadalmi, politikai és kulturális körülmények megváltoztatásában történő aktív részvételt helyezte a középpontba. Ezt követte közvetlenül, még 1984-ben a mexikói Oaxtepeci Találkozó, majd a venezuelai Caracas-i Találkozó 1992-ben, mely a Santiagói Nyilatkozat elveit frissítette, és a múzeumokat mint a közösség szolgálatában álló kommunikációs eszközöket írta le.

A québeci nyilatkozat egyértelműen kimondta (majd az ezt követő találkozók ezt pontosították), hogy a múzeumok szerepe túllép a kulturális tárgyak megőrzésén, és annak ki kell terjednie a közösségek helyzetének javítására. E tágabb és aktívabb szerep jelölésére vezették be az „integrális múzeum” fogalmát. Ennek értelmében a múzeum az adott terület, közösség és örökség egységén belül felelős a társadalom érdekeiért mint társadalmi menedzser.

E találkozók nagyon eltérő mértékben hatottak az egyes múzeumok életére, tevékenységére és változására. A latin országok több múzeumában kétségtelenül beindult egy átalakulást is hozó demokratizálódási folyamat. Számos új típusú múzeum jött létre: például közösségi, törzsi, ipari; és gondoljunk csak a francia

területeken – elsősorban vidéken – kialakuló és máig működő, a Riviere és Varine által megálmodott ökomúzeumokra (Riviere 1989).

A latin típusú új muzeológia a mai napig változóban van, és több tekintetben különböző szálakon fut(ott), mint az angolszász új muzeológia. A társadalmi változások hatására folyamatosan újrafogalmazza az új muzeológia korábbi céljainak megvalósításához szükséges eszközeit és gyakorlatát – újabban *szociomuzeológia* néven. A latin változat emellett jóval erősebb kapcsolatot mutat az amerikai (és kisebb részben kontinentális) kritikai antropológiával, majd akcióantropológiával. Mindegyik esetében hangsúlyos az adott közösségek helyzetén való javítani akarás a saját tudományos és intézményi eszközökkel, a kísérletező praxis. Viszont éppen e tevékenység központúság miatt a próbálkozások során egyre több nehézséggel szembesültek – alapvetően a reprezentáció kérdésének elméleti és módszertani tisztázatlansága miatt. Bár az egyes intézmények, csoportok céljai világosak, e latin típusú kísérleti múzeumok, köztük a francia ökomúzeumok egyre nehezebben találják meg a „közösségüket”. Ez részben a globális (például multi-, transzlokális, transznacionális) folyamatok eredménye, részben azonban az érdekek, csoportok, közösségek, képviselő és hasonló jelenségek belső tisztázatlanságából, komplexitásából adódik. Sok ökomúzeum például jelenleg nehezen látja át a látszólag átlátható méretű helyi közösség minden szinten meglévő összetettségét, ellentéteit, távoli kapcsolatait és hatásait. Ezek a gondok az akcióantropológiát is a kezdetektől fogva át- és átjárják. A dán Hastrupot és társát, Elsasst egy latin-amerikai, kolumbiai indián törzs a kutatás közben kérte meg, hogy egy terület használatának kérdésében képviselje a törzset (az esetet lásd Kellett 2009). Hastrupék alaposan átgondolva a helyzetet, megtagadták a képviselőletet (Hastrup – Elsass 1990). Az akcióantropológia atyja, Sol Tax, a saját tevékenysége során is egyre kevésbé tudott az antropológiával foglalkozni, mert az általa felkeresett közösségek megsegítése és antropológiai kutatása mind nehezebben fért össze egymással (erről lásd részletesebben Daubenmier 2008). És ettől még a közösségi segítőmunka önmagában nem vált *sokkal* sikeresebbé. (Az akcióantropológia mint irányzat nem tartozik a sikeres irányzatok közé, abban az értelemben, hogy belátható időn belül látványos eredményeket produkál – Sol Tax munkája a meszkvaki (fox) indiánok és Karl-Heinz Schlesier (1974) tevékenysége a déli sájen indiánok között a sikertörténetek ritka példái –, de maguk a művelőik – beleértve természetesen Sol Taxot is – ezzel mindig is tisztában voltak.) Ez a néhány megjegyzés természetesen nem az akcióantropológia kritikája szándékozott lenni (ezek a problémák nem magát a célt, a projektet teszik lehetetlenné), hanem alapvetően a képviselőlet, kultúra, közösség és reprezentáció húsba vágó problematikáját akarta csupán hangsúlyozni. És éppen itt és ezért kezd izgalmassá válni a reprezentáció válságát felmutató és azután azt feloldani szándékozó brit, majd később amerikai új muzeológia.

Egy újabb állomáshoz érkeztünk, amikor 1989-ben a brit Peter Vergo hozta be a szélesebb antropológiai köztudatba és terjesztette el az angol nyelvű muzeológiai irodalomban az „új muzeológia” terminust a kritikai és reflexív muzeológia megnevezésére, és ezzel nem kis részben hozzájárult a *museum studies* (kritikai múzeumkutatás) létrejöttéhez. A Vergo (1989) által megfogalmazott, a korábinál elméletibb és kidolgozottabb brit új muzeológia azonban a latinhoz képest némileg más utat járt be. Önmagában a megfogalmazások, a múzeumi szerepek és célok nem fedték le teljesen egymást a latin és a brit új muzeológiában. A brit szemlélet a múzeumi (a múzeumon *belül*) részvételre összpontosított, azaz a múzeumi gyűjteményeknek a korábinál erősebb kontextualizálásából és a múzeumi reprezentációra való reflexív tekintetből indult ki, és a társadalomnak a múzeumi területre való legszélesebb bevonását sürgetette. A latin irányzat alapvetően a múzeum aktív tevékenységét, a múzeumnak a társadalom javításában való részvételét tartja szem előtt, a brit, majd amerikai megközelítés ezzel szemben – a *writing culture* nyomán – a *reprezentáció krízisét* helyezi a középpontba.

A *reprezentáció válsága* mint jelenség ugyanakkor maga is több forrásból származik, vagy másképpen: kialakulása több szálon futott, amíg végül a posztmodern reflexív kultúrafelfogásban nem nyerte el ismert formáját. A kritikai antropológia a maga politikai elkötelezettségével és tevékenység-központú nézőpontjával, valamint reflexív szemléletével talán a legkorábbi ilyen jellegű előzmény. A geertz-i kultúra (mint *publikus* szimbólumrendszer) fogalmára építő és azt továbbgondoló cliffordi (a kultúrát mint szöveget kezelő) irodalmi fordulat egy másik meghatározó szál, a (világot kollektívák hálójaként tekintő) latouri (2005) társadalmi konstrukció (lásd Foster 2011) egy lehetséges és újabb, harmadik szál. Ezekben az előzményekben az a közös, hogy felvetődik a gondolat: ha másokat társadalmilag hozunk létre, akkor magunkat vajon nem ugyanilyen módon határozzuk-e meg?

A múzeum mint értelmezéseket létrehozó intézmény sem kerülhette el természetesen ezt a fajta értelmezést. Ami itt némileg bonyolít(hat)ja a dolgot, hogy a múzeum nem pusztán létrehoz, konstruál abban az értelemben, mint az posztmodern etnográfiai szöveg, hanem őriz és *birtokol* is valamit, amit elvileg lehet(ne) másképp is értelmezni vagy éppen *használni*, és ami folyamatosan ott van, felkínálván magát az állandó értelmezésre és újraértelmezésre, *illetve* egy esetleges „újrahasznosításra”. Van itt tehát egy új, külön réteg, egy újabb szűrő, illetve szűrt anyag a többi etnográfiai értelmezéshez mint szöveghez képest. Kérdés persze, mennyire emeli ki valóban (és ha igen, milyen módon) ez az újabb elem az antropológiai múzeumi kritikát általában az antropológiai kritikából? Mennyiben válik ettől mássá az antropológiai múzeumi értelmezés? Ami biztosan mássá teszi viszont, az éppen az etnográfiai anyag *materiális* megléte és folyamatossága (az egyéb, azaz szöveg jellegű etnográfiai forrásokkal szemben), ennek következtében annak

tulajdonlása, megőrzése, és minden egyéb, ami ezzel összefügg. Külön problémaként jelentkezik, hogy abban az esetben, ha például nincs kitüntetett értelmezése a „tulajdonnak” vagy „gyűjteménynek” mint fogalomnak, vagy ezek az értelmezések összeférhetetlenek, hogyan lehet párbeszédet folytatni az őrzött tárgyakra esetlegesen történeti igényt formáló közösségekkel (lásd például Laforet 2004).

Ezt a réteget is meg kell tehát valahogyan ragadni, ha az antropológiai múzeumot értelmezni szeretnénk. Mi is ez az anyag valójában (lásd tárgy, gyűjtemény és a vele kapcsolatos tevékenységek), lehet-e mindezt másképpen is értelmezni (mint tárgy, gyűjtemény)? Vagy már bizonyos értelmezéseket eleve kizártunk? A tárgyak, a gyűjtemény értelmezése a gyűjteményről szól vagy a használatokról (mint kultúra) – és persze ki az értelmező, és kinek értelmez? A kiállítás a gyűjteményt mutatja be vagy a használókat?

Fogalmak: kritika, reprezentáció és dolgok

Ha meg akarjuk érteni az antropológiai muzeológia, ezen belül az új muzeológia elemeit, összefüggéseit, előtte néhány dolgot tisztázni kell. Ilyen például az a legtágabb keret, melyen belül a tárgyalandó fogalmak, illetve dolgok, jelenségek helyet kapnak. Ahhoz, hogy meg tudjuk mondani, melyek a szereplői az antropológiának vagy közelebről az antropológiai muzeológiának, meg kell tudnunk mondani, mit tartalmaznak az ontológiai, episztemológiai szintek, miből áll a metodológia, illetve milyen politikai célok, érdekek mentén szerveződik például a kutatás, bemutatás, reprezentáció.

Ezeket a keretbemutatókat néha megkerülhető filozófálgatásnak érezzük, ám könnyen belátható, hogy ezek a kérdések a tisztázás nélkül nem tűnnek el a képből, csak éppen nem vesszük észre őket időben. Minden ilyen jellegű választás messzemenő következményekkel jár ugyanis a további tevékenységünk során. Ahhoz, hogy a hétköznapi élet dolgaival, jelenségeivel, folyamataival érdemben foglalkozni tudjunk, meg kell mondanunk, mik is ezek, milyen típusúak. Az antropológia ontológiai alapja esetében meg kell határoznunk, milyen dolgok léteznek, mit tartunk létezőnek és nem létezőnek, mik ebben az alapegységek. Például mondhatjuk, hogy a dolgok az elemek, vagy választhatjuk a folyamatokat is annak. Mindegyik döntésünk más és más következményekkel jár majd.

Azt is meg kell adnunk, hogy az ilyen vagy olyan összetevőkből álló ontológiánk a valósághoz való viszonyában hogyan szerepel. Például választhatunk egy alapvetően pozitivistá ontológiát (a klasszikus antropológiára és muzeológiára ez volt a jellemző), vagy éppen inkább egy (mondjuk kritikai) realistát (általában véve ma inkább ez a divat). Hagyhatjuk a kérdést nyitva is, és minden ilyen jellegű problémát az episztemológia oldaláról közelítünk meg. Ez például a posztmodern

megközelítés stratégiája (a maga konstruktivista episztemológiájával). Alaposabb vizsgálattal azt is láthatjuk majd, miért nem vál(hatot)t szerencsésé vagy sikeressé ez a stratégia.

A megfelelő ontológia és episztemológia megválasztása alaposan körülhatárolja azokat a lehetőségeinket, amelyekkel jellemezhetjük, leírhatjuk a dolgainkat. Egy konstruktivista episztemológia egy nyitott ontológiával a dolgokat alapvetően relációjukban képes megragadni. Ennél tovább – azaz hogy mik is ezek a dolgok – nehezen tud menni. Egy adott kritikai realista ontológiának ezzel szemben – akár egy konstruktivista episztemológia mellett – válaszolnia kell valamilyen módon a fenti kérdésre. Ebben a világban a dolgoknak van valamilyen saját életük, szükségszerűen vannak tehát olyan vonásaik, amelyek nem merülnek ki a relációkban. Az egy más kérdés, hogy hogyan tudunk ehhez hozzáférni. Ez részben az episztemológiából (mondhatjuk például, hogy reprezentációk révén), részben a metodológiából következik.

Nézzünk egy esetet arra vonatkozóan, mennyiben játszanak szerepet az előbb említett jelenségek az antropológiai (muzeológiai) munkában. Bár több mint száz éve foglalkozik az antropológia és a muzeológia tárgyakkal, eddig kevesen tették fel a kérdést, hogy mik is ezek, illetve még kevesebben adtak kidolgozott választ rá. Ezen belül az egyik válasz, hogy az antropológia, illetve az antropológiai muzeológia maga határozza meg a *tevékenységén keresztül* a néprajzi, antropológiai tárgyat (azaz mi is számít néprajzi tárgynak). Vagyis, amivel a néprajz (antropológia) foglalkozik, az a néprajzi (antropológiai) tárgy (lásd például Kirshenblatt-Gimblett 1998: 17–18). Ez a válasz bizonyos fokig értelmezhető a konstruktivista episztemológia keretében egy jó adag metodológiai alapállással együtt: „az általunk kiválasztott, megvizsgált, értelmezett tárgy a mi tárgyunk”, ám éppen az elfoglalt alappozíció gyengesége okozza a válasz tarthatatlanságát is. A legegyszerűbb esetben ez nem más, mint egy álrühában levő meghatározás: „a néprajzi muzeológia által vizsgált tárgy a néprajzi tárgy”. Innen kiindulva természetesen meg kellene adnunk azokat a kritériumokat is, hogy *milyen jellegű* dolgokat vizsgál is *általában* a néprajzi muzeológia. Sőt azt is meg kell tudnunk mondani, hogy mik is a néprajzi muzeológia lehetséges, potenciális tárgyai. Nyilvánvaló, hogy itt már nem tudunk csak a tudomány vizsgálatára mint tevékenységre hivatkozni, hanem szükségünk van annak ismeretére, hogy milyen alapon vizsgál, értelmez a néprajzi, antropológiai muzeológia dolgokat, és miért nem másokat.

Mondhatjuk ezzel kapcsolatban azt is, hogy a néprajz, antropológia minden olyan tárggyal, dologgal foglalkozik, mely adott közösségek ontológiájának a része. Azt is lehet mondani (valamivel szűkítve a lehetséges tematikát), hogy e közösségek kulturálisan értelmezett tárgyaival foglalkozik, de lehet akár esszencializálni is e dolgokat (például minden kulturálisan létrehozott vagy használt dolog a tárgy). Ha jobban megnézzük, látni lehet, hogy mindegyik pozíciónak – a

következményei révén – van előnye és hátránya is az antropológiai értelmezésre, vizsgálatra nézve. Például egy inkább episztemológiai alapállás esetén egészen erősen, egy ontológiai pozíció esetében jóval kevésbé függünk a dolgokkal kapcsolatos *reprezentációktól*.

Míndez azért is válhat adott esetben fontossá a további elemzés tekintetében, mivel a posztmodern, kulturális fordulat nagyon sok megnyilvánulásában és változatában éppen a *reprezentáció válságából* indul ki. Azt is látni fogjuk, hogy a *writing culture*-nek az általa feltárt és megfogalmazott reprezentációs válságra adott válasza miért pont emiatt problematikus.

Az antropológia tehát minden esetben felrajzol egy világot, amelynek dolgaival egyáltalán foglalkozni tud, és amely világ a határai révén egyben kijelöli a tudomány számára nem létező dolgokat, vakfoltokat. A saját világot belül azután fel kell térképezni, megnézni, hol van benne a materiális kultúra (egyedei), hol vannak a gyűjtemények, a világképek, mitológiák, stb. A probléma akkor jelentkezik, ha a vizsgálandó, értelmezendő jelenségek, azaz a másik világába tartozó dolgok (annak darabjai és egésze) nem akarnak beleilleni ebbe az ontológiába, episztemológiába, stb. Ilyenkor beszélünk a fordítás, az értelmezés problémájáról. Fontos azonban észrevenni, hogy ez a probléma (még) nem azonos a reprezentáció krízisével. Az előző esetben ugyanis van egyfajta kijelölt keretünk, amelybe többé vagy kevésbé beleilleszthetők más dolgok. Arra is vannak stratégiák, mit kezdünk a nehezen beleillő dolgokkal. Például tekinthetjük őket tévesen elképzeléseknek, irracionális hiedelmeknek, fiktív tárgyakkal vagy egyszerűen csak társadalmi szimbólumoknak. A reprezentáció krízise esetében azonban ez a keret már nem létezik *mint* kitüntetett keret. Azaz azzal szembesülhetünk, hogy többféle ontológiával van dolgunk (a sajátunkkal, a tudományéval, a másikkal, egy megint másikkal), és hogy ezek *összemérhetetlenek*. Ekkor a lehetséges értelmezések könnyen elkezdhetnek inflálódni, és a közöttük levő kapcsolatot lehet adott esetben feltárni. Erre a válságra kínálja válaszul, egy lehetséges megoldásként, stratégiaként a *polivokalitást* a *writing culture* – mind az antropológia, mind az antropológiai muzeológia számára. (A jelenségről részletesebben írtam másutt [Wilhelm 2009], ezért itt csak egy tömörebb áttekintést nyújtok.)

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 érdekeltségű és perspektívájú személyek *együtt* megfelelő kontextust adhatnak az értelmezés számára. Minél nagyobb mértékű a kétértelműség, annál inkább szükség van az értelmezés összetett folyamatára (Turner – Bruner 1986; Fernandez 1986; Coover 2003).

A polivokalitás, másképpen multivokalitás, polifónia, azaz a párbeszéd igénye nem csupán arról szól, hogy mások világát nem lehet kizárólag a mi világunk fogalmai, nyelve segítségével leírni, hanem, hogy a megértések lehetőségei között

nincs (vagy *sincs*) *kitüntetett* hely. Az kérdőjeleződik meg, hogy van-e a kezünkben egy olyan módszer, eljárás, eszköz, amelynek révén *jobban* megfejthető valamilyen más jellegű, a miénktől eltérő kulturális jelenség, ami által több (a legtöbb) mondható el róla. A hangsúly természetesen a *kitüntetett* szón van. A polivokális fogalma 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).

A polivokális fontos lépés a tudományok *relevanciájának* a globalizált világ kontextusában való meghatározásához. Ugyanakkor az is jól látható, 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 fakad. Így sok esetben először csak etikai szinten működik, érintetlenül hagyva a mélyebb episztemológiai és ontológiai meggyőződéseket. Azt is láttuk, hogy a többféle hang megjelenése a kultúratudományokban nem valami igen–nem kérdés, hanem egy széles skálán való mozgás. E megvalósulások egy része kényelmesen működik korábbi keretek között is, más formái egyértelműen szétfeszítik azt. Fontos látni azonban azt is, hogy a multivokális nem egyenlő az önreprezentációval („hadd mutakozzanak be ők maguk”), hanem egy közös téren (belül) történő részvétel, vita, párbeszéd lehet csak az alapja. E hely jelenik meg a *writing culture* filozófiájában kontaktzónaként, ami azután az új muzeológiai koncepcióban magával a múzeummal azonos jelentést is kap (Clifford 1997). A kontaktzóna ilyen jellegű felfogása ugyanakkor nem tartalmazza automatikusan, hogy az a hely mentes volna minden fajta hatalmi hierarchiától, mint ahogyan a kontaktzóna fogalmát Clifford előtt bevezető Prattnak (1992) az ehhez a jelenséghez szorosán kapcsolódó *autoetnográfia* fogalma is (legalábbis Prattnál) egy hierarchikus világban történő, mások számára szóló önreprezentációban nyer igazán értelmet.

A multivokális igénye ráadásul nem egyszerű elméleti érvként került a köztudatba, hanem egyfajta szociopolitikai és intellektuális hibriditás eredményeként jött létre. Ha ezek nincsenek benne, akkor ez csak felszíni, gyakorlati érdekből való cselekvés. Itt tehát nemcsak a multivokális *technológiája* számít; ezt ugyanis elvileg bármilyen célra lehet alkalmazni. Megkülönböztethető tehát a multivokális megjelenésként (az alternatív hangok multimédia megjelenítése) és a valódi, mélyebb multivokális, ami nem más, mint a domináns narratíva megkérdőjelezése. Ugyanakkor legalább ennyire része a 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 létrejövő új helyzet természetesen a hallgató, olvasó, látogató számára is feladatot jelent. Választania kell az értelmezések, olvasatok közül, mivel nincs már elsődleges szöveg (nincs központ, kitüntetett értelmezés), vezető, keret. A multivokalitás tehát a hierarchikus szerkezet helyett sokkal inkább egyfajta „hálózatként” (*assemblage*-ként) működik.

A megfelelő hangok, értelmezések, szövegek 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, hallgatósághoz, ha mindez a hatalom és a tudás újfajta kapcsolatrendszerébe, hálózatába illeszkedik bele. A múzeum újfajta szerepe tehát nem választható el a tudás, a hatalom, az identitás és nyelv újragondolásától, kulturális értelmezéseitől (Hooper-Greenhill 2000: 31).

De mi a helyzet magával a múzeummal (vagy mondjuk, az antropológiával) mint intézménnyel, résztvevővel, ágenssel? A *writing* és az *exhibiting culture* keretében először pontosan megfogalmazott alapvető kifogás a múzeummal mint intézménnyel szemben az volt, hogy a múzeum a Másik reprezentációjában erendően autoriter szerepet játszik. A múzeum ugyanis a klasszikus antropológia pozitivista ontológiája alapján egy kitüntetett helynek, társadalmi intézménynek vagy a luhmanni értelemben vett kommunikációnak számított, amelynek kitüntetett hozzáférése volt a valósághoz, és éppen ezért univerzális érvényre tarthatott igényt. Ráadásul ez *kizárólagosság* univerzális érvényt jelentett, minden más lehetséges megismerési móddal szemben (már ami az antropológia hatókörét illeti). Ennek az álláspontnak a kritikája nemcsak a posztmodern konstruktivista episztemológiájú (és tegyük hozzá relativista ontológiájú) kulturális fordulattól származik, hanem a különböző etnikai mozgalmak (egyes) képviselőitől is, illetve a nem a Nyugathoz tartozó egyes politikai intézményektől vagy, a luhmanni értelemben, a nyugati pozitivista kommunikációval nem kompatibilis kommunikációktól is. Ezekben a nézetekben, megközelítésekben a múzeum mint olyan, vagy értelmetlen, értelmezhetetlen, vagy egyenesen arrogáns és bálványimádó (bizonyos muszlim értelmezésben). Indiánok például gyakran kritizálják ily módon a múzeumokat: „A múzeumok a fehérek dolgai közé tartoznak. Nem értem őket...” (Pelletier–Poole 1982: 19), és ez általában véve még a legenyhébben megfogalmazott bírálat vagy vélemény. A cserokí indián művész (volt AIM vezető), Jimmie Durham számára a múzeum ugyanazt a politikai aktust valósítja meg, mint maguk a politikai intézmények, azaz mindkét típusú intézmény tagjai kategorizálnak és minősítenek, és mindezt ugyanolyan módon teszik: a diskurzus keretét definiálják, rögzítik és véglegesítik, és a gyűjtés, válogatás és kategorizálása révén a tudás autoriter működtetői (Durham és a múzeum viszonyával kapcsolatban lásd Wilhelm

2007). A muszlimok viszonya a múzeumokkal kapcsolatban pedig önmagában és a legóvatosabban kifejezve is ambivalens, mivel abban nemcsak fétis jellegű tárgyakat látnak, hanem magát az intézményt mint olyat a Nyugati univerzalista hegemonia egyik megjelenési formájának tekintik (a tálibok által lerombolt bamijáni buddha-szobrokkal, illetve a múzeummal mint intézménnyel kapcsolatos tálib álláspont megértéséhez az egyik legjobb tanulmány Floodé [2002], illetve Zrinyifalvié [2001]).

Látni lehet azonban, hogy a múzeumellenes bírálat szorosan összefügg a múzeumnak valamilyen univerzális érvényre számot tartó álláspontjával. Gondoljunk bele, mi változik meg, ha nem tart igényt erre a múzeum, az antropológia, a nyugati kultúratudomány (a nyugati tudomány, stb. és még lehet fokozni a sort). Vajon megváltozik-e ettől a kritika mértéke, tartalma? Amennyire meg lehet ítélni a nem Nyugatról származó véleményekből, álláspontokból, a válasz sokkal inkább igen, mint nem jellegű. Ha a múzeum, az antropológia csupán egy a sok lehetséges értelmezési keret közül, amely mellett más intézmények, kommunikációk is hasonló érvényességgel helyet kapnak, akkor maga a múzeum is a polivokáltság részévé válik (hasonlóan az etnográfiai értelmezésekhez). Ennek a lehetősége – mint láttuk – a kiválasztott ontológia és episztemológia jellegétől és tartalmától függ. Amíg tehát a pozitívista múzeum univerzális érvényű, a posztmodern konstruktív múzeum relativista, a kritikai realista és konstruktívista episztemológiájú múzeum egy, és nem univerzális érvényű kommunikátor (ehhez lásd például Carruthers et al 2010).

Az is jól látszik az előzőkből, hogy adott pozíciót elfoglaló vagy adott kommunikációban érintett szereplőket egyre nehezebb etnikai alapon jellemezni. Ha nagyon pongyolán fogalmaz az ember, beszélhet indiánokról (adott törzsből való indiánokról), stb. – mint ahogyan az előbb tettem –, de ezzel lehetetlen megfelelően jellemezni egy-egy álláspontot. Mint ahogyan az előzőkből következik, hogy a múzeummal sem lehet önmagában a Nyugatot jellemezni (vagy fordítva). Egy adott kommunikációval kapcsolatos múzeum lehet nyugati (már ha tudjuk pontosan, mi is ez, de egyfajta univerzalista politikai, társadalmi, normatív vonásokkal egy általános szinten talán körül lehet írni), de ugyanígy találkozhatunk nem nyugati vagy nem univerzalista, nem pozitívista, stb. kommunikációval kapcsolatos múzeummal is, például éppen a törzsi, etnikai múzeum esetében. Természetesen lehet amellett is érvelni, hogy az ilyen céllal létrejött múzeumok valójában a nyugati múzeumot utánozzák praxisukban vagy reprezentációjukban (mint ahogyan Olsen [2000] bírálja ezért a karaszjoki számi múzeumot, illetve lásd még ahogyan Olsent bírálja ezért – megfelelő érvekkel – Lien és Nielssen [2011]), ám a konkrét esetek a maguk komplexitásában és folyamatában nyilvánvalóan ennél sokkal árnyaltabb elemzéseknek is meg tudnak felelni (a maori nemzeti múzeummal kapcsolatban lásd például Goldsmith 2003; Williams 2005).

Hasonló a helyzet a más típusú kommunikációkkal, pontosabban az azokban való részvételekkel és résztvevőkkel kapcsolatban is. Ha eleve léteznek adott területekre vonatkozó alternatív kommunikációk, amelyek nem kizárólagosan univerzálisak, és amelyeknek a forrása, eredete nagyon különböző közösségekhez vezethető vissza, akkor elvben ezekben a kommunikációkban bárki részt vehet, függetlenül attól, milyen közösségből származik, milyen közösségeknek (volt) a tagja. Ennek a lehetőségnek megfigyelhetők egyes konkrét megnyilvánulásai. Például nem kevés őslakos vesz részt nyugati tudományos képzésben és kutatásban (csak példaként Tall Bear, Echo-Hawk, de akár Vine Deloria is). Ugyanígy nem kevés nyugati kutató képes részt venni őslakos közösségek ontológiájában vagy episztemológiájában. Nem arról van szó, hogy e részvételek minden esetben könnyen és konfliktusmentesen történnek. Azt sem jelenti, hogy bizonyos területeken, esetekben egymással ellentétben álló vagy akár összemérhetetlen ontológiák közül nem kell választani (azaz esetenként ezekben nem lehet *párbuzamosan* részt venni, máskor viszont igen). Olyan esetek is ismertek, amikor azonos (nyugati) tudományos rendszerekben részt vevő nyugati, illetve őslakos közösségek közül jövő személyek egymástól radikálisan eltérő célok, értékek mentén működtek. És ezek során nem ritkán radikálisan eltérő – bár itt nem összemérhetetlen – eredményekre jutottak.

Hogyan fogjuk fel tehát a közönség, a kutatók világait és közösségeit? Ugyanolyan típusú-e az őslakos világ és közösség, mint a Nyugati? Hogyan lehet jellemezni a különbségeiket? Hol van egyes értelmezési keretekben a közönség? Van-e egyáltalán őslakos (és nyugati) világ, vagy csak világok vannak? Az előzőkből is látni lehetett, hogy e nem lényegtelen kérdések megválaszolásához nélkülözhetetlen az adott álláspontok tisztázása, és aztán ezek a maguk részéről alapvetően meghatározzák a válaszok lehetőségeit és lehetetlenségeit. Azonban azt is észre lehet venni, hogy a *writing* vagy *exhibiting culture* eddig a pontig, azaz a cselekvő, értelmező szubjektum de- és rekonstrukciójáig nemigen jutott el – nem kis mértékben a reprezentáció, illetve a reprezentáció szubjektumának esszencializálása miatt (lásd Mutman 2006 is).

A probléma a reprezentáció antropológiai és múzeumi válságával kapcsolatban elsősorban tehát abban keresendő, hogy a *writing* és *exhibiting culture* nem tisztázta (és nem tisztázza) sem a kutatói, sem az őslakos értelmezés és az értelmezést végző mibenlétét mint olyat (és persze a kettő viszonyát sem), azaz nem bontja ki a megfelelő mélységig (és a megfelelő ontológiai keretben) az etnográfia *alapelemeit*, összetevőit, folyamatait. Amit ténylegesen kimond (és természetesen visszafelé nézve ez a fő erénye a fordulatnak), az a jelenség (egésze) tisztázásának igénye, a probléma megléte és annak mibenléte – nyilvánvalóan a korábban uralkodó pozitivistá felfogással szemben, annak jogos kritikájaként. Amit viszont mint *megoldás* felkínál, az nem több egyfajta szimbolikus értelmezésnél, ám annak

sincsenek tisztázva a részletei, mint ahogyan a geertz-i interpretációnak sem (talán az egyik legalaposabb kritika eddig ezzel kapcsolatban Mutman 2006).

Nem szabad elfelejteni tehát, hogy a *writing culture* vagy a későbbi *exhibiting culture* máig tartó hatásának ára volt és van. A kiinduló felvetés és a kínált megoldás egy olyan antropológia képen belül jött létre, ami a problémát részben jelentősen leszűkíti az etnográfára (ez a lépés nyilvánvalóan szándékos volt, mivel itt érhető közvetlenül tetten a *másik* reprezentációja), részben (és ebből következően) leszűkíti a kérdést a reprezentációra, melyet az etnográfia művelése során létrehozott szöveggel (vagy „szöveggel”) azonosít. Bár meggyőzően szól amellett, hogy a kutató szövege, értelmezése nem tarthat igényt valamilyen kitüntetett státuszra (mivel a pozitivistá alap tarthatatlanná vált), vagyis a kutatót és a kutató értelmezései szimmetrikusan léteznek egymás mellett (lásd polivokálitás), ebből még nem következik, hogy a kutatót minden további nélkül vagy egyáltalán átveheti a kutató szándékolt szerepét, és ennek megfelelően a kutató számára értelmezhető módon (adott nyelvre) lefordítja saját reprezentációit, amelyek ebben a feltételezett szerepben a saját kultúráját fejezik ki problémamentesen (bármit is jelentsen ez utóbbi). Látni lehet, hogy a feltételezett alternatív folyamat (a polivokális értelmezés egy módja) esetének rekonstrukciójában annyi bizonytalan, kifejtetlen összetevő van, hogy ennek a töredéke is elég ahhoz, hogy ez a rekonstrukció nagyon gyorsan illuzórikussá váljon.

Továbbá: mi van abban az esetben, ha önmagunkról és önmagunknak írunk (értelmezünk)? Ha tehát nem fordítunk (mert nincs rá szükség)? Pusztán újabb válságtünettel van ilyenkor dolgunk? Vagy némileg másképpen fogalmazva: mi van, ha róluk írunk, de *nekik*? Mennyire lehetséges ez egyáltalán? Az antropológiában mint szövegben ez az álláspont – ha nagyon akarjuk – megkerülhető egy darabig (hiszen a téma az *idegen*, mondhatjuk), de mi a helyzet a muzeológiában?

Ha ezen a ponton elvérezni látszik is a posztmodern antropológia és muzeológia által kínált megoldás a reprezentáció válságára, jelenti-e ez egyben azt, hogy maga a folyamat eleve értelmezhetetlen, vagyis hogy akár az antropológiai, akár az antropológiai muzeológiai projekt a posztmodern *kritikának* megfelelő módon eleve kudarcra van ítélve? Nem feltétlenül. Egyrészt még mindig járható, bár szűkebb út a problémára való reflexió mélyebb kibontása. A múzeumok képesek például kiállításokon keresztül rámutatni a reprezentációval kapcsolatos háttér-feltételezésekre, befogadási folyamatokra, sztereotípiák hatására. Susan Vogel kiállításai például éppen e szóban forgó reprezentációs helyzet dekonstrukciójára vállalkoztak (vagyis a reprezentációk reprezentációira, lásd többek között az *Art/artifact: African art in anthropology collections* [1988] vagy *Africa explores: 20th-century African art* [1991] kiállításait). Az utóbbi egy évtizedben ugyanakkor több olyan újfajta fordulat zajlott le, illetve van folyamatban az antropológia háza táján, amely a kulturális fordulat központi és megalapozottnak látszó kritikájára

talán képes valamilyen választ (vagy válaszokat) adni. A perspektivizmus, az ontológiai fordulat és a *multispecies ethnography* szinte párhuzamosan, ám távolról sem egymástól függetlenül jelentek meg az antropológia 21. századi színpadán. Mind-egyik irányzatra, áramlatra jellemző a materiális mint olyan hangsúlyozása, a tárgyorientált pozíció, az ontológiai szint központi szerepének figyelembe vétele az elméleti keretek kidolgozásában, az antropológia tárgykörének folyamatos kiszélesítése, a *reprezentáció* fogalmának kritikai szemlélete, valamint – egy konkrétbb szinten – egyfajta kritikai realista és a (latouri eredetű) szimmetrikus (lapos) ontológiai alapállás. Ezeknek a megközelítéseknek a háttérben természetesen kitapintható az az 1980-as évektől fokozatosan és lassan egyre nagyobb teret nyerő szemlélet, amely a társadalmi és a kulturális világot a világ dolgaiban való megtestesülések (*embodiment*) formájában igyekszik megragadni, és amely részben éppen a materiális kultúra, részben az antropológiai muzeológia műhelyeiben látott napvilágot. Ennek az első (még humanista) szakaszába sorolható Strathern (1991, 1995), Thomas (1991) (mindketten a muzeológia területéről) és természetesen Gell (1992), illetve Miller (2005) is, a második (poszthumanista) szakasz úttörője mindenképpen Latour (2005), ismertebb képviselői Holbraad (2012) és Viveiros de Castro (1998). Ezek az irányzatok a materiális központi szerepe, az ontológiai problémák iránti érzékenység, az eddigi legszélesebb antropológiai ontológiai horizont alkalmazása miatt számos olyan területtel, kérdéssel és problémával próbálnak megbirkózni, amely az antropológia egészének relevancia-válságából (Ahmed – Shore 1995: 14) mutathat kivezető utat. E megközelítések jelenleg olyan témákkal foglalkoznak mint a környezettel kapcsolatos őslakos ismeretek, tudásrendszerek, az őslakos és a nyugati ontológiák kapcsolata, egymás mellettsége és a relativizmus problematikája (lásd perspektivizmus), ember és nem ember kollektíváinak kapcsolatrendszere mint társadalmi közösségi formák és folyamatok, és még lehetne sorolni. Bár a hatásuk az antropológiai muzeológiáig még nem ért el komolyabban, a kettő találkozása pillanatnyilag elkerülhetetlennek látszik. És azért közben a muzeológusok is tevékenyek (lásd például Karp et al 2006).

Összefoglalás

Az új muzeológia mint mozgalom máig tartó működését, jellegzetességeit és hatását igyekeztem néhány szempont körüljárásával és egy-egy hangsúlyosabb fogalom elemzésével megragadni.

A *Writing culture* (Clifford – Marcus 1986) megjelenésének időpontja mindenképpen fordulópontot jelentett mind az antropológiában, mind a kultúra reprezentációjával foglalkozó muzeológiában. Bár maga a kötet, illetve a vele párhuzamosan

vagy éppen a hatására megjelenő tanulmányok nem adtak *jól kidolgozott* elméleti és módszertani fogódzókat a felvetett (releváns) problémák – a reprezentáció krízisének – megoldására, a kérdés megfogalmazása, felvetése és hangsúlyozása, valamint a polivokáltság mint lehetséges eszköz, szemlélet, praxis középpontba állítása mégis mély nyomot hagyott a tudományon belül. Nem kis mértékben azért, mert ezek az elgondolások *tartalmazták* a megoldás látszatát, illetve a megoldás mikéntjét sikerült visszaterelniük magának az antropológiának a területére. Természetesen a felvetett gondolatok eleve egy kritikai és dekonstrukciós posztmodern környezetben születtek és fogalmazódtak meg, már ami a kultúratudományokat illeti, és eleve egy jóval hosszabb múltra visszavezethető kritikai antropológiai hagyományhoz csatlakoztak (legalábbis bizonyos szálakon). Ezek az előzmények és maga a szellemi környezet nem hagyta érintetlenül az antropológiai múzeumi gondolkodást sem. A *writing culture* közvetlen hatását lehetetlen nem észrevenni, bármerre nézünk is, az utóbbi harminc év antropológiai muzeológiával foglalkozó írásaiban, valamint a múzeumi praxis megújítását célzó kísérletek egy jelentős részében. A *Writing culture* (Clifford – Marcus 1986) megjelenésével ugyanis már lehetett kezelni az addig nem különösen nagy figyelemre méltított múzeumi anyagot, tevékenységet vagy legalábbis egyes részeit mint reprezentációt, és ehhez a szöveg mint modell megfelelő egységesítő eszköznek bizonyult.

Az új muzeológia folyamatát vizsgálva abból indultam ki, hogy e tágabb értelemben vett jelenségnek három fő forrása van: a kritikai szemlélet (az antropológián belül általában) és a reprezentáció válsága (mint a *writing culture* megközelítés kulcseleme), valamint a mindkettőre szükségszerűen jellemző reflexió. A két ág 1980-as évek végi találkozása – számos egyéb társadalmi adottság és folyamat hatására – hozta létre az egymással összefonódó antropológiai és muzeológiai szemléletet, diskurzust és praxist. A kritika ugyan a posztmodern váltás előtt is már jelen volt az antropológiai (és természetesen a társadalmi) irányzatokon, mozgalmakon belül, de éppen a klasszikus, pozitivisták háttér miatt nehezen találta meg az eszköztárát és szerepét. A szimbolikus fordulat a geertz-i kultúra fogalom segítségével olyan eszközt adott az antropológia számára, amely (a remények szerint) a kultúrát megfoghatóvá tette, főképpen szimbolikus mivolta jóvoltából. Innen csak egy lépés volt a kultúra mint szöveg cliffordi felfogásához. Ennek az álláspontnak a reflexív elemzése vezetett egyenesen a szerzőség mibenlétének és státuszának kritikai dekonstrukciójához. A szöveg konstruktív jellege megkérdőjelezte magának a szövegnek és a szerzőnek az interpretáción belüli kitüntetett helyét, autoritását. Ha nincs kitüntetett szöveg, akkor a kultúra értelmezésére számos (vagy számtalan) szöveg állhat a rendelkezésünkre vagy általában mindenki rendelkezésére, és az ezeknek egymáshoz való viszonyát lehetetlenné válik többé kibogozni (ha ezek ténylegesen és radikálisan eltérőek). Ez a folyamat egy az egyben alkalmazhatóvá vált a materiális kultúra értelmezéseire, illetve ezeknek

egy speciálisabb változatára, az antropológiai muzeológiára is. Ez utóbbi esetben egy újabb sajátosság kapott azután külön figyelmet, a materiális kultúra *darabjainak* hovatarozása. Azaz, ha meg lehet kérdezni, kinek van joga és kitüntetett eszköze a kultúrák értelmezéséhez, akkor azt a kérdést is fel lehet tenni, kinek van joga a kultúra egyes darabjait használni, birtokolni, tulajdonában tartani, vizsgálni, kiállítani.

A fenti bemutatásból talán az is kiderülhetett, hogy a *writing* (vagy *exhibiting*) *culture*-nek a reprezentáció válságára adott válasza, azaz a polivokálitás alkalmazása éppen az elméleti háttér és alapok tisztázatlansága miatt nem képes beváltani a hozzá fűzött reményeket. A fő ok – úgy látszik – az, hogy maga az értelmező szubjektum nincs kellően megragadva, ráadásul az értelmezések, a kulturális jelentések is *esszencializálódnak* – ennek minden negatív következményével. Mindez a megközelítés episztemológiai rögzültségének az egyik hatása. Másképp fogalmazva, a *writing culture* mint irányzat a polivokális értelmezésekre mint *kulturális reprezentációkra* korlátozza a vizsgált vagy vizsgálandó közösségek világát, az alteritást. Az újabb próbálkozások – nem véletlenül – alapvetően (metafizikai) ontológiai oldalról igyekeznek kitörni ebből a csapdahelyzetből (lásd például Latour 2005; Holbraad 2012). Ennek ellenére a polivokálitás alkalmazásának stratégiája a *másik* (és az alteritás amúgy is állandóan változó) fogalmát jelentős mértékben és sikeresen kiszélesítette és új tartalommal töltötte fel. Annyira, hogy ez a folyamat azóta megállíthatatlannak látszik. Ezzel párhuzamosan a perspektivizmus és a *multispecies ethnography* eddig ismeretlen irányzatai korábban vakfoltnak számító területek feltérképezésébe kezdtek. E területek materialitása (lásd új materiális fordulat, ontológiai fordulat) jelentős mértékben érintik mind az anyagi kultúrával foglalkozó antropológiát, mind a szűkebben vett antropológiai muzeológiát. Ez a változás, perspektívabővülés – amennyire most látni lehet – az utóbbi 8–10 évben új lendületet adott az antropológiának és a(z) azzal szorosan összefonódó) kultúratudományoknak általában, és különösen a világ materiális részével vagy aspektusával foglalkozó antropológiának, ezen belül az antropológiai muzeológiának. Az sem teljesen lehetetlen, hogy ezek a változások az antropológia jövőjével kapcsolatos aggályokra is képesek bizonyos válaszokat adni. És nem csupán a reprezentáció krízisére, hanem a legalább annyira nyomasztó *relevancia* válságára is (lásd Ahmed – Shore eds. 1995).

Felhasznált irodalom

- AHMED, Akbar – SHORE, Cris (eds.)
 1995 *The future of anthropology. Its relevance to the contemporary world.* London: Athlone
- ASAD, Talil (ed.)
 1973 *Anthropology and the colonial encounter.* London: Ithaca Press
- BACHMAN-MEDICK, Doris
 2006 *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* Hamburg: Rowohlt Verlag
- BURNS, William A.
 1971 The curator-as-canary. *Curator: The Museum Journal* 14. 3. 213–222.
- CAMERON, Duncan F.
 1971 The museum, a temple or the forum. *Curator: The Museum Journal* 14. 1. 11–24.
- CARRITHERS, Michale – CANDEA, Matei – SYKES, Karen – HOLBRAAD, Martin –
 VENKATESAN, Soumyha
 2010 Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 Meeting of
 the Group for debates in Anthropological Theory, University of Manchester.
Critique of Anthropology 30. 2. 152–200.
- CLIFFORD, James
 1997 Museums as contact zones. In James Clifford (ed.): *Routes: Travel and translation in
 the late twentieth century.* 188–219. Cambridge, MA: Harvard University Press
- CLIFFORD, James – MARCUS, George E. (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. Cambrid-
 ge: Eastgate Systems
- DAUBENMIER, Judith M.
 2008 *The Meskwaki and anthropologists. Action anthropology reconsidered.* Lincoln: University
 of Nebraska Press
- DELORIA, Vine Jr.
 1969 *Custer died for your sins.* New York: University of Oklahoma Press
- DIAMOND, Stanley
 1964 A revolutionary discipline. *Current Anthropology* 5. 4. 432–437.
 1974 *In search of the primitive: A critique of civilization.* Transaction Books
- FERNANDEZ, James
 1986 *Persuasions and performances: The play of tropes in culture.* Bloomington: Indiana Univer-
 sity Press
- FLOOD, Finbarr Barry
 2002 Between cult and culture: Bamiyan, Islamic iconoclasm, and the museum. *Art Bul-
 letin* 84. 4. 641–658.
- FOSTER, Jay
 2011 Ontologies without metaphysics. Latour, Harman and the philosophy of things.
Analecta Hermeneutica 3. 1–26.
- GELL, Alfred
 1992 The technology of enchantment and the enchantment of technology. In Jeremy
 Coole – Anthony Shelton (eds.): *Anthropology, art and aesthetics.* 40–66. Oxford: Ox-
 ford University Press
- GOUGH, Kathleen
 1968 Anthropology: Child of imperialism. *Monthly Review* 19. 11.

- GRIMSHAW, Anna – HART, Keith
 1996 *Anthropology and the crisis of the intellectuals*. Cambridge: Prickly Pear Press
- HASTRUP, Kirsten – ELSASS, Peter
 1990 Anthropological advocacy: A contradiction in terms. *Current Anthropology* 31. 3. 301–311.
- HOLBRAAD, Martin
 2012 Things as concepts: anthropology and pragmatology. In Godofredo Pereora (ed.): *Savage objects*. 17–32. Lisboa: Imprensa Nacional Casa de Moeda
- HOOPER-GREENHILL, Eilean
 2000 Changing values in the art museum: Rethinking communication and learning. *International Journal of Heritage Studies* 6. 1. 9–31.
- KAHN, Miriam
 2000 Not really pacific voices: Politics of representation in collaborative museum exhibits. *Museum Anthropology* 24. 1. 57–74.
- KARP, Ivan – KRATZ, Corinne – SZWAJA, Lynn – YBARRA-FRAUSTO, Tomas eds.
 2006 *Museum frictions: Public cultures/ global transformations*. Durham, NC: Duke University Press
- KELLETT, Peter
 2009 Advocacy in anthropology: Active engagement or passive scholarship? *Durham Anthropology Journal* 16. 1. 22–31.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara
 1998 *Destination culture. Tourism, museums, and heritage*. Berkeley: University of California Press
- KOURITZIN, Sandra
 2002 The „half-baked” concept of „raw” data in ethnographic observation. *Canadian Journal of Education* 27. 1. 119–138.
- LAFORET, Andrea
 2004 Narratives of the treaty table: Cultural property and the negotiation of tradition. In Mark Salber Phillips, Gordon Schochet (eds.): *Question of tradition*. 33–55. Toronto: University of Toronto Press
- LATOUR, Bruno
 2005 *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press
- LEWIS, Diane
 1973 Anthropology and colonialism. *Current Anthropology* 14. 5. 581–602.
- LIEN, Sigrid – NIELSSEN, Hilde
 2011 Conventional ethnographic display or subversive aesthetics? Historical narratives of the Sami Museum, RiddoDuottarMuseat Sámiid Vuorká-Dávvirat (RDM-SVD) in Karasjok, Norway. In Dominique Puolot – Felicity Bodenstein – José María Lanzarote (eds.): *Great narratives of the past. Traditions and revisions in national museums*. Linköping University Electronic Press, http://www.ep.liu.se/ecp_home/index.en.aspx?issue=078 (A letöltés dátuma: 2013. május 13.)
- MCMULLEN, Ann
 2008 The currency of consultation and collaboration. *Museum Anthropology Review* 2. 2. 54–87.
- MILLER, Daniel
 2005 Materiality: an introduction. In Daniel Miller (ed.): *Materiality*. 1–50. Chapel Hill, NC: Duke University Press
- MUTMAN, Mahmut
 2006 Writing culture. Postmodernism and ethnography. *Anthropological Theory* 6. 2. 153–178.

- MYERS, Fred R.
1999 Objects on the loose. *Ethnos* 64. 2. 263–273.
- OLSEN, Björnar
2000 Bilder fra fortida? Representasjoner av Samisk kultur i Samiske museer. *Nordisk Museologi* 2. 13–30.
- ORTNER, Sherry B.
1984 Theory in anthropology since the Sixties. *Studies in Society and History* 26. 1. 126–166.
- PELLETIER, Wilfred – POOLE, Ted
1981 *Frei wie ein Baum. Ein Indianer erzählt sein Leben*. Düsseldorf: Diederichs Verlag
- PRATT, Mary Louie
1992 *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London, New York: Routledge
- RIVIERE, Georges Henri
1989 *La museologie*. Bordas: Dunod
- SANJEK, Roger
1990 *Fieldnotes: The making of anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press
- SCHLESIER, Karl-Heinz
1974 Action anthropology and the Southern Cheyenne. *Current Anthropology* 15. 3. 277–283.
- SCHOLTE, Bob
1972 Towards a reflexive and critical anthropology. In Dell Hymes (ed.): *Reinventing anthropology*. 430–457. New York: Pantheon
- STRATHERN, Marilyn
1991 *Partial connections*. Savage, MD: Rowman & Littlefield
- STRATHERN, Marilyn (ed.)
1995 *Shifting contexts. Transformations in anthropological knowledge*. London, New York: Routledge
- STURTEVANT, William
1969 Does anthropology need museums? *Proceedings of the Biological Society of Washington* 82. 619–650.
- TEDLOCK, Barbara
2008 The observation of participation and the emergence of public ethnography. In Norman K. Denzin – Yvonna S. Lincoln (eds.): *Strategies of qualitative inquiry*. 151–171. New York: Sage
- THOMAS, Nicholas
1991 *Entangled objects*. Cambridge: Cambridge University Press
- TURNER, Victor – BRUNER, E.
1986 *The anthropology of experience*. Champaign–Chicago: University of Illinois Press
- VENTURA I OLLER, Montserrat
2000 Several representations, internal diversity, one singular people. *Social Anthropology* 8. 1. 61–67.
- VERGO, Peter
1989 *The New Museology*. London: Reaktion Books
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4. 3. 469–488.
- WASHBURN, Wilcomb Edward
1968 Are museums necessary? *Museum News* 47.
- WILHELM Gábor
2007 Jimmie Durham a múzeumban. In Wilhelm Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség*. 173–184. Budapest: Néprajzi Múzeum /Tabula könyvek, 8./

- 2009 Kontaktzóna – egy kísérleti múzeumi projekt helyszínei. *Tabula* 12. 1. 167–182.
- WILLIAMS, Michael
2003 „Our place” in New Zealand culture: How the Museum of New Zealand constructs biculturalism. *Ethnologies comparées* 6. 1. 1–14.
- ZRINYIFALVI Gábor
2001 Szoborrombolók. *Élet és Irodalom* 45. 17. (május 4.)
<http://www.terebess.hu/keletkulinfo/afganisztan.htm> (A letöltés dátuma: 2009. július 1.)

Gábor Wilhelm

NEW MUSEOLOGY: IDEAS AND PROBLEMS

New Museology just like Writing Culture can be considered as a real turning point in the history of anthropological museums. The representation crisis raised fundamental pessimism against former museological praxis and at the same time it made the relationship between anthropological and museological representation more obvious. In this essay I aim to trace back the beginnings of this new era. I locate one of its main roots in critical anthropology of the 1960s. Then I proceed with the analysis of some of the terms that play basic roles in representation crisis. I wonder what is at stake for anthropology in general and anthropological museums particularly after the reflexive, critical and literary turns. I argue that in order to see this impact further elaboration of the issue is needed. Some inspiration may be hoped from the new ontologically oriented moves of the 21st century in anthropology.

Keywords: critical anthropology, crisis of representation, postmodern anthropology, *writing culture*, contact zone, polivocality, perspectivism, ontological turn, relevance