# Λαογραφικά μουσεία, «λαϊκός πολιτισμός» και το «κοινό» των μουσείων

ΡΩΞΑΝΗ ΚΑΥΤΑΝΤΖΟΓΛΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: *Το άρθρο εξετάζει τη σημερινή εικόνα των λαογραφικών μουσείων στην Ελλάδα, σε συνάφεια με το θεωρητικό παράδειγμα που θεμελίωσε και κατηύθυνε την ανάπτυξη των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα. Υποστηρίζεται ότι η εμμονή στα σχήματα του παραδείγματος αυτού παρεμποδίζει τη διερεύνηση μεταγενέστερων μορφών του λαϊκού πολιτισμού που αναδύθηκαν κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Η απομόνωση των μουσείων από τους χώρους όπου αναπτύσσεται ο θεωρητικός προβληματισμός γύρω από την έννοια «λαϊκός πολιτισμός», και η άγνοια της σχέσης των μουσείων αυτών με το κοινό τους αποτελούν πρόσθετους παράγοντες αποξένωσης του θεσμού από την κοινωνική πραγματικότητα. Υποστηρίζεται η ανάγκη διαλόγου με την ανθρωπολογία και τις πολιτισμικές σπουδές προκειμένου να στραφεί το μουσείο προς μορφές «λαϊκού πολιτισμού» περισσότερο συναφείς προς τη σημερινή κοινωνική πραγματικότητα, καθώς και η ανάγκη διερεύνησης της αντίληψης του κοινού για τα υφιστάμενα λαογραφικά μουσεία.*

## Εισαγωγικά

«...μέσω των προγραμμάτων που επιλέγει να παρουσιάσει [...] μέσω της επιλογής των αντικειμένων του [...] της χωροθέτησης και των φωτισμών των εκθέσεων, το μουσείο διαδίδει αξίες[...] Τίποτε δεν είναι ουδέτερο, ούτε όμως και εμφανές. Όλα υποδεικνύουν στο κοινό το τι πρέπει να σκεφτεί...» (Vogel 1991: 200).

Το μουσείο, η απογραφή και ο χάρτης συνυφαίνουν ένα «ολιστικό ταξινομικό πλέγμα, το οποίο θα μπορούσε με απεριόριστη ελαστικότητα να εφαρμοστεί σε οτιδήποτε βρίσκεται κάτω από τον πραγματικό ή πλασματικό έλεγχο του κράτους: ανθρώπους, περιοχές, θρησκείες, γλώσσες, προϊόντα, μνημεία και ούτω καθεξής. Το αποτέλεσμα αυτού του πλέγματος ήταν ότι μπορούσε πάντα να λέει για καθετί ότι ήταν αυτό και όχι εκείνο, ότι ανήκε εδώ και όχι εκεί. Ήταν οριοθετημένο, καθορισμένο και επομένως –θεωρητικά– μετρήσιμο» (Άντερσον 1997: 269).

Η Vogel, διευθύντρια του Κέντρου Αφρικανικής Τέχνης της Νέας Υόρκης, αναφέρεται στα μουσεία των δυτικών μητροπόλεων στα τέλη του 20ού αιώνα, ενώ ο Άντερσον, στα μουσεία του ύστερου αποικιακού και του μετα-αποικιακού κράτους. Παρά την απόστασή τους στο χώρο και το χρόνο, τα δυο αυτά παραθέματα μπορεί να θεωρηθεί ότι συμπυκνώνουν την ουσία της ιδεολογικής και πολιτικής λειτουργίας του μουσείου.

Η επιλογή των παραθεμάτων αυτών εισάγει ως αφετηρία της παρούσας προσέγγισης τον κοινό πλέον τόπο ότι τα μουσεία αποτελούν θεμελιώδεις *πολιτικούς* μηχανισμούς παραγωγής και διάχυσης ιδεολογικών μηνυμάτων, τους οποίους υποστηρίζει και νομιμοποιεί (συγκαλύπτει, θα έλεγαν ορισμένοι) η αυθεντία της «αντικειμενικής», «επιστημονικής» γνώσης. Εισηγείται συνεπώς την εγκατάλειψη της (εμφανώς πολιτικής) θεώρησης του μουσείου ως «ουδέτερου τόπου πολιτισμού».

Στην πλειονότητά τους τα σημερινά μουσεία αποτελούν προϊόντα συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου και κοινωνικής συγκυρίας. Πρόκειται για θεσμούς που δημιουργήθηκαν –ή που, σε ορισμένες περιπτώσεις, μετεξελίχθηκαν από προγενέστερες συλλογές– στις μητροπόλεις των δυτικών κοινωνιών από τον ύστερο 18ο αιώνα και μετά. Οι θεσμοί αυτοί ανέλαβαν την υποστήριξη και την υλική τεκμηρίωση των μεγάλων αφηγήσεων της νεοτερικότητας. Και σε αυτήν ακριβώς τη συμπόρευση με τα τότε κυρίαρχα ιδεολογικά προτάγματα του δυτικού πολιτισμού οφείλεται ο δυναμισμός και η αίγλη των μεγάλων μουσειακών ιδρυμάτων της Βορειοδυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής.

Ωστόσο, η τωρινή «μουσειακή πραγματικότητα» εμφανίζεται πολύ διαφορετική, καθώς οι συνθήκες που γέννησαν και τροφοδότησαν την ανάπτυξη των θεσμών αυτών έχουν είτε εκλείψει είτε μεταμορφωθεί ριζικά. Η έκπτωση των μεγάλων αφηγήσεων της νεοτερικότητας, η εμφάνιση αποσιωπημένων και κοινωνικά αποδυναμωμένων ομάδων και πολιτισμών



*Εθνογραφικά 12-13, 2003: 33-46*

που διεκδικούν τον έλεγχο της αναπαράστασης των δικών τους ιστοριών και ταυτοτήτων, οι διαφοροποιημένες απαιτήσεις των κοινών του μουσείου, η διαρκώς αυξανόμενη κινητικότητα ανθρώπων, ιδεών, τεχνολογιών, εικόνων, πληροφοριών, καταναλωτικών αγαθών και πολιτισμικών προϊόντων, διαμορφώνουν μια νέα, οιονεί παγκόσμια, πραγματικότητα, στην οποία η θέση του «κλασικού» μουσείου (της μορφής δηλαδή του θεσμού που εδραιώθηκε κατά τον 19ο αιώνα) έχει καταστεί επισφαλής. Για τους στόχους της προσέγγισης που επιχειρείται εδώ, μπορούμε να συγκρατήσουμε τρία παράλληλα, κατά αντιφατικό και παράδοξο τρόπο συσχετιζόμενα, φαινόμενα τα οποία διαμορφώνουν τη σημερινή «πραγματικότητα του μουσείου»:

*Φαινόμενο πρώτο*: Ο αριθμός των μουσείων αυξάνεται διαρκώς στις δυτικές κοινωνίες όσο και σε παγκόσμια κλίμακα. Η έξαρση του ενδιαφέροντος για το παρελθόν, η «μόδα» της ιστορικής κληρονομιάς, τα κινήματα υπεράσπισης τοπικών, εθνοτικών και μειονοτικών ταυτοτήτων, τροφοδοτούν τη λεγόμενη «έκρηξη του μουσείου», ως του κατεξοχήν θεσμού προβολής του παρελθόντος, της κληρονομιάς, της μνήμης και της ταυτότητας. Ο Huyssen (1995) θεωρεί ως τη σημαντικότερη αντίφαση του *fin de siècle* που μόλις διανύσαμε τη συνύπαρξη της διάβρωσης της ιστορικής συνείδησης με μια χωρίς προηγούμενο έκρηξη της μνήμης, σημείο-σύμπτωμα του φαινομένου που ονομάζει «κουλτούρα της αμνησίας». Πράγματι, η μνήμη αποτελεί πλέον αντικείμενο εκατοντάδων συνεδρίων και δημοσιεύσεων στο χώρο των επιστημών του ανθρώπου, μα και των «σκληρών» επιστημών. Οι πολιτισμικές, κοινωνικές, έμφυλες, εθνοτικές, εθνικές ταυτότητες συζητούνται πλέον με όρους μνήμης. Δίπλα μας όσο και μακριά μας, ξεφυτρώνουν ο ένας μετά τον άλλο οι τόποι εκείνοι που στεγάζουν και εκφράζουν τη «μνημομανία» των καιρών μας: τα μουσεία, οι «ιστορικοί τόποι», τα μνημεία.

*Φαινόμενο δεύτερο*: Η επιβίωση των μουσείων, με την παραδοσιακή τους τουλάχιστον μορφή, έχει πλέον καταστεί επισφαλής. Τα κονδύλια χρηματοδότησής τους από δημόσιους φορείς μειώνονται συνεχώς. Παράλληλα, πρόσφατα αναδυόμενοι και ραγδαία αναπτυσσόμενοι τομείς-επιχειρήσεις της βιομηχανίας τουρισμού, αναψυχής, πολιτισμού και πληροφορίας παρέχουν υπηρεσίες και προϊόντα –θεματικά πάρκα, πολιτιστικά κέντρα, ιστοσελίδες, «εικονικά» μουσεία– που ανταγωνίζονται και συχνά αποδεικνύονται ελκυστικότερα από εκείνα του μουσείου. Τέλος, υπολογίσιμα ποσοστά του κοινωνικού σώματος –που σύμφωνα με κάθε ορισμό του μουσείου αποτελεί τον αποδέκτη της δραστηριότητας του θεσμού– εκδηλώνουν αδιαφορία, ακόμη και αποστροφή προς την ιδέα της επίσκεψης σε μουσεία, όπως τεκμηριώνουν οι έρευνες κοινού σε διάφορες χώρες (Merriman 1991, Hood 1983, Bourdieu – Darbel 1966, Trevelyan 1991, Hooper-Greenhill 1994, 1997).

*Φαινόμενο τρίτο*: Μετά από μια μακρά περίοδο αδιαφορίας για το θεσμό, οι κοινωνικές επιστήμες και οι πολιτισμικές σπουδές έχουν στρέψει, εδώ και δυο περίπου δεκαετίες, το ενδιαφέρον τους προς το μουσείο. Η στροφή αυτή συνδέεται με τη δυναμική ανάπτυξη των σπουδών στα πεδία του υλικού πολιτισμού, της επικοινωνίας και του σχετικά πρόσφατα αναδυόμενου «οπτικού πολιτισμού» (visual culture), καθώς και με τις κρίσιμες θεωρητικές ανακατατάξεις των τελευταίων δεκαετιών στο εσωτερικό δύο επιστημών που συνέδεσαν εξαρχής τη δράση τους με το μουσείο: της αρχαιολογίας και της ανθρωπολογίας. Το ενδιαφέρον των επιστημόνων εστιάζει κριτικά στις όψεις εκείνες του θεσμού που επιβιώνουν από την «κλασική» περίοδο των μουσείων, δηλαδή στις ιδεολογικές διεργασίες στο παρασκήνιο των μουσείων, στο τελικό προϊόν τους, τις εκθέσεις, καθώς και στις σχέσεις του θεσμού με το κοινό του.[1] Έτσι, το μουσείο εγκαλείται για τη διαιώνιση παρωχημένων συλλεκτικών και εκθεσιακών πρακτικών, για την επιλεκτική προβολή συγκεκριμένων εκδοχών της ιστορίας και του παρελθόντος, για τον αποκλεισμό από τα εκθέματά του ορισμένων κοινωνικών ομάδων και μειονοτήτων, για συγκαταβατική, έως και υποτιμητική, στάση απέναντι στο κοινό, για την προάσπιση του χώρου του ως «ναού γνώσης» προσπελάσιμου σε ορισμένες μόνο κοινωνικές κατηγορίες.[2]

Αν τις δούμε ξεχωριστά, καθεμιά από τις εξελίξεις αυτές έχει αντίκτυπο σε κάποια από τις όψεις του μουσείου. Ο συνδυασμός τους, ωστόσο, θέτει κρίσιμα ερωτήματα, τα οποία αφορούν αυτή καθεαυτή τη βιωσιμότητα του θεσμού, στο βαθμό που το μουσείο παραμένει προσκολλημένο στα ιδεολογικά προτάγματα και τις αρχές λειτουργίας που το νομιμοποιούσαν κατά την περίοδο της ίδρυσης και της ακμής του, και στο βαθμό που διαπιστώνεται η απαξίωση του θεσμού από ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού. Τα ερωτήματα αυτά επικεντρώνονται στην ανάγκη αναδιοργάνωσης και αναπροσανατολισμού του μουσείου σε πολλά επίπεδα, από τη σημασιοδότηση των αντικειμένων που εκθέτει, τις σχέσεις που διατηρεί με το κοινό, τις παιδαγωγικές –με την ευρύτερη σημασία του όρου– πρακτικές του, τις επιλογές των θεματικών των εκθέσεών του, ως την κτιριακή και τεχνολογική του υποδομή. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η κριτική του μουσείου εμπεριέχει, σε ορισμένες περιπτώσεις, την αμφισβήτηση αυτής καθεαυτής της «αναγκαιότητας» του θεσμού και ότι έχει γίνει και λόγος για το «θάνατο» του νεοτερικού μουσείου και την ανάδυση του «μετα-μουσείου» (Hooper-Greenhill 2000).

Ο προβληματισμός γύρω από την «κρίση των μουσείων» και οι επιμέρους άξονες της «κριτικής μου-

σειολογίας» αφορούν στο σύνολο των θεσμών που καλύπτονται από τον όρο «μουσείο», αδιακρίτως εξειδίκευσης και περιεχομένων. Αφορούν δηλαδή τόσο τα μουσεία και τις γκαλερί τέχνης, όσο και τα επιστημονικά, τεχνολογικά, ιστορικά, εθνολογικά και λαογραφικά μουσεία. Το παρόν κείμενο περιορίζεται όμως στη εξέταση της κατηγορίας των λαογραφικών μουσείων της χώρας μας.

Οι συνοπτικές παρατηρήσεις που προηγήθηκαν διαμορφώνουν το πλαίσιο, εντός του οποίου μπορούμε να εξετάσουμε ορισμένα συναφή μεταξύ τους ζητήματα: την πορεία των λαογραφικών μουσείων στη χώρα μας, τη σημασιοδότηση της έννοιας «λαϊκός πολιτισμός» –του αντικειμένου δηλαδή των θεσμών αυτών– και, τέλος, τη σχέση των λαογραφικών μουσείων με το κοινωνικό σώμα.

Ξεκινώντας, θα υποστηρίξω ότι χρειάζεται η συζήτηση γύρω από την κατηγορία «λαϊκός πολιτισμός», μια συζήτηση που έχει ξεκινήσει στη χώρα μας από τη δεκαετία του 1970[3] –και συνεχίζεται–, να εστιάσει στο *πώς η κατηγορία αυτή (του λαϊκού πολιτισμού) θα μπορέσει να σημασιοδοτηθεί, να μελετηθεί και να προβληθεί στα εν λόγω μουσεία*, είτε αυτά διατηρήσουν τον τίτλο του λαογραφικού μουσείου είτε μετονομαστούν σε μουσεία λαϊκού πολιτισμού είτε αποκτήσουν θεματικές ονομασίες σχετικές με τις κατηγορίες των μορφών, εκδηλώσεων, αντικειμένων κ.ο.κ. στις οποίες θα εξειδικευτούν. Με άλλα λόγια, η συνάρθρωση της συζήτησης περί λαϊκού πολιτισμού με τον προβληματισμό που έχει αναπτυχθεί γύρω από την αποστολή και τη λειτουργία του μουσείου,[4] μπορεί να καταστεί σημαντικός παράγοντας στην αναζήτηση νέων κατευθύνσεων για τα μουσεία, λαογραφικά, λαϊκού πολιτισμού, ή όπως αλλιώς ονομαστούν.

Κατά δεύτερο λόγο, θα υποστηρίξω την ανάγκη για την επιστημονικά οργανωμένη και θεμελιωμένη διερεύνηση *της σχέσης μεταξύ των μουσείων αυτών και του κοινού*, του κοινωνικού σώματος, το οποίο, σύμφωνα με κάθε διακήρυξη, κάθε καταστατικό και κάθε ορισμό, υπηρετούν (βλ. παρακάτω). Πρόκειται, εκ πρώτης όψεως, για ασύνδετα ζητήματα. Ωστόσο, οι «έρευνες κοινού» δεν περιορίζονται στην εξαγωγή στατιστικών στοιχείων (τα οποία είναι βέβαια απαραίτητα). Εξετάζουν παράγοντες, όπως είναι οι ταυτότητες των ομάδων που επισκέπτονται[5] και –εξίσου σημαντικό– εκείνων που δεν επισκέπτονται τα μουσεία, αποτυπώνουν και ερμηνεύουν τις εμπειρίες και τις σημασίες που παράγονται από την επαφή με το μουσείο. Με λίγα λόγια, οι έρευνες αυτές διαμορφώνουν ένα σώμα πληροφοριών εξαιρετικά χρήσιμο για τη διαχείριση επιμέρους μουσείων, αλλά και για την ευρύτερη, σε εθνικό επίπεδο, μουσειολογική πολιτική, και τα συμπεράσματά τους συνεισφέρουν σημαντικά στην αξιολόγηση της παρουσίας και της δράσης του μουσείου. Τέλος, μια κατάλληλα σχεδιασμένη έρευνα είναι σε θέση να συμβάλει και στο πρώτο από τα δυο αιτήματα, παρέχοντας με έμμεσο ή άμεσο τρόπο πληροφορίες για τη σημασιοδότηση του όρου «λαϊκός πολιτισμός» από το κοινό, τους άμεσα δηλαδή ενδιαφερόμενους.[6]

## Το λαογραφικό μουσείο στην Ελλάδα

Η ίδρυση των λαογραφικών μουσείων στην Ελλάδα ξεκινά από τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, στο πλαίσιο μιας ευρύτερης, στα νέα εθνικά κράτη της Βαλκανικής χερσονήσου και της Κεντρικής Ευρώπης, πολιτικής εγκαθίδρυσης δημόσιων θεσμών που καλούνται να υποστηρίξουν την ιδέα της μοναδικότητας των επιμέρους «εθνικών πολιτισμών» (Γκιζέλης κ.ά. 1979, Kaplan 1994). Δημιούργημα των «εθνικών λογίων», το λαογραφικό μουσείο συγκροτείται και στη χώρα μας, ως μηχανισμός υποστήριξης της αφήγησης του έθνους, εμπέδωσης εθνικής ταυτότητας και δημιουργίας συνείδησης του «συνανήκειν». Στο πλαίσιο αυτό, το λαογραφικό μουσείο στην Ελλάδα καλείται να αναδείξει ως εθνικά χαρακτηριστική και μοναδική την εικόνα του «λαού», την οποία έχει εν τω μεταξύ διαμορφώσει η, δυναμικά τότε αναπτυσσόμενη, επιστήμη της λαογραφίας: την εικόνα ενός αδιαφοροποίητου, ομοιογενούς και αιστορικού λαού της υπαίθρου.[7] Ως αποτέλεσμα δε των σχετικών επιλογών η συγκεκριμένη αυτή κατηγορία «του λαού», άνθρωποι δηλαδή, οι οποίοι, ας μη το ξεχνούμε, ήσαν σύγχρονοι των μελετητών τους και κατοικούσαν την ίδια χώρα, εξωτικοποιήθηκαν και καθηλώθηκαν στο περιθώριο του κοινωνικού γίγνεσθαι και της νεοτερικότητας.[8]

Η κριτική της χωροχρονικά αδιαφοροποίητης αυτής εικόνας «του λαού» έχει αρκούντως διατυπωθεί και δεν είναι στους στόχους του παρόντος κειμένου να επανέλθει σε αυτή. Αυτό όμως που είναι σημαντικό είναι ότι, με λίγες εξαιρέσεις,[9] το αντικείμενο της επιστημονικής λαογραφίας –«ο λαός» ή για την ακρίβεια η αναπαράσταση «του λαού»– με τα χαρακτηριστικά που του προσέδωσαν οι ιδρυτές της επιστήμης αυτής διατηρείται οιονεί αναλλοίωτο, στοιχειώνοντας τα λαογραφικά μουσεία της χώρας. Ο μεταγενέστερος πολιτισμός ευρύτερων κοινωνικών μη αγροτικών στρωμάτων αγνοείται και ως εκπρόσωπος του «λαϊκού πολιτισμού» εμφανίζεται στις προθήκες των λαογραφικών μουσείων ο πολιτισμός της αγροτικής κοινωνίας του παρελθόντος.[10] Την επιλεκτική αυτή ταύτιση/σύγχυση επιτείνει και εκφράζει, στο επίπεδο του εθνογραφικού και μουσειογραφικού λόγου, η απουσία επεξεργασίας αναλυτικών κατηγοριών και ορολογίας, που θα επέτρεπαν τη διάκριση του δημώδους (folk) από το λαϊκό (popular) πολιτισμό, θα επέτρεπαν την παρακολούθηση στο χώρο και στο χρόνο των διαφορετικών εκφάνσε-

ων του «λαϊκού πολιτισμού»,[11] δηλαδή την αποκατάσταση της ιστορικότητάς του.

Η διαιώνιση της συγκεκριμένης αυτής αναπαράστασης «του λαού» στα λαογραφικά μουσεία έχει σταθεί εμπόδιο στη μελέτη και την προβολή μεταγενέστερων λαϊκών πολιτισμικών μορφών. Σε αντίθεση με την πρακτική των λαογραφικών ή εθνογραφικών μουσείων σε άλλες χώρες, τα ελληνικά λαογραφικά μουσεία, στην πλειονότητά τους, δεν παρακολουθούν τους θεωρητικούς προβληματισμούς γύρω από τις πολιτισμικές διαδικασίες και εκφράσεις του οικείου παρελθόντος ή και του παρόντος, ούτε ενσωματώνουν τον υλικό πολιτισμό κοινωνικών ομάδων και πληθυσμών, που ως πρόσφατα είχαν επιλεκτικά τεθεί στο περιθώριο της μουσειακής πρακτικής. Παράλληλα, ενώ σε παγκόσμια σχεδόν κλίμακα αναθεωρείται από τους ιθύνοντες των εθνογραφικών και λαογραφικών μουσείων η έννοια του λαϊκού πολιτισμού[12] και σε ορισμένες περιπτώσεις τα μουσεία έχουν μετασχηματισθεί σε τόπους όπου διαμορφώνονται αφηγήσεις υποτελών και περιθωριοποιημένων πολιτισμών και ομάδων, στα περισσότερα λαογραφικά μουσεία της χώρας μας κυριαρχεί η αυτάρεσκη αφήγηση ενός *παρελθόντος*, η οποία όμως, κατά παράδοξο τρόπο, εξουδετερώνει την ίδια την ιστορική διάσταση αυτού του παρελθόντος, ανάγοντάς το σε ένα *διαρκές παρόν*, παρόμοιο με το «εθνογραφικό παρόν» της νεοτερικής ανθρωπολογίας.

Οι σαρωτικές αλλαγές στο επίπεδο του υλικού πολιτισμού και της καθημερινότητας που έχουν επέλθει κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα απουσιάζουν επιδεικτικά από τις αφηγήσεις των λαογραφικών μουσείων μας. Έτσι, στην Ελλάδα πλήθος μουσείων εκθέτουν φορεσιές, αγροτικά εργαλεία, οικιακά σκεύη, εσωτερικά «ταπεινών λαϊκών σπιτιών». Αντίθετα, απουσιάζουν μουσεία αφιερωμένα στον πολιτισμό λ.χ. του ρεμπέτικου, στη διατροφή, την κατοικία, σε πτυχές της ιστορίας του Εμφυλίου, στη μετανάστευση, στον πολιτισμό των λαϊκών στρωμάτων των πόλεων.[13] Η αφήγηση του «λαϊκού πολιτισμού» μας από τα μουσεία τερματίζεται αυθαίρετα, μα και αόριστα, κάπου γύρω στο μεσοπόλεμο ή λίγο μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, εξουδετερώνοντας την ιστορική διάσταση του πολιτισμικού γίγνεσθαι. Πάλι με ελάχιστες εξαιρέσεις, στα λαογραφικά μουσεία μας φαίνεται να μην υπάρχει χώρος για τη διερεύνηση και τη διαπραγμάτευση της πολιτισμικής διαφοροποίησης, της ασυνέχειας και της ετερογένειας, καθώς και των δανείων και των φαινομένων υβριδισμού που χαρακτηρίζουν την ιστορία «του πολιτισμού μας», όσο και τη σύγχρονη πραγματικότητα.

Τι μερίδιο ευθύνης για την κατάσταση αυτή μπορεί άραγε να αποδοθεί στη λαογραφία; Δεν είναι εύκολο να απαντηθεί το ερώτημα. Γνωρίζουμε ότι ήδη από το 1963 ο Δ. Λουκάτος πήρε θέση υπέρ της λαογραφικής έρευνας στην πόλη, θέση την οποία συμμερίζεται και ο Μ. Μερακλής (1979, 1989, 1990).[14] Το κατά πόσον και το πώς οι λαογραφικές μελέτες που παράχθηκαν έκτοτε ανταποκρίθηκαν στην προτροπή αυτή δεν είναι της παρούσης. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι το γεγονός ότι τα λαογραφικά μουσεία –πάλι με λίγες εξαιρέσεις– δεν ακολούθησαν αυτήν τη σημαντική, τουλάχιστον σε επίπεδο αρχών, στροφή.[15]

Αυτονόητο είναι ότι τα μουσεία, σε όποια κατηγορία και να ανήκουν, στερούνται τη δυνατότητα ταχείας αντίδρασης και ανταπόκρισης στις ανακατατάξεις των συναφών σε αυτά επιστημών. Τα μουσεία είναι σύνθετοι και πολύπλοκοι θεσμοί, με εγγενείς αδράνειες και ιδιαίτερα περιορισμένη ευελιξία. Πέραν του αυτονόητου αυτού όμως, το γιατί δεν ανέλαβαν τα μουσεία αυτά να παρακολουθήσουν και να αφηγηθούν την πορεία του λαϊκού πολιτισμού, θα πρέπει μάλλον να αποδοθεί σε βαθιά ριζωμένες ιδεολογικές και αισθητικές επιλογές, που έχουν τις ρίζες τους στη λαογραφία των αρχών του 20ού αιώνα και του μεσοπολέμου και στα συναφή με αυτές τις επιλογές όρια που διακρίνουν τα στοιχεία εκείνα, τα οποία αξίζουν ένταξη στην κατηγορία «λαϊκός πολιτισμός» από εκείνα που δεν την αξίζουν και δεν την δικαιούνται. Για παράδειγμα, τα τσουράπια και οι σκαλιστές κασέλες δικαιούνται σύμφωνα με αυτές τις επιλογές προβολή ως στοιχεία του «λαϊκού πολιτισμού μας», ή της «παράδοσης».[16] Μεταγενέστερα όμως στοιχεία του υλικού πολιτισμού ευρύτατων στρωμάτων του πληθυσμού, όπως το *σύνθετο* ή το *τάπερ*, και πλήθος άλλων «μοντέρνων» αντικειμένων, τα οποία κατέκλυσαν τη μεταπολεμική ελληνική κοινωνία, παρά τη μαζική τους υιοθέτηση, παρά τη συμβολική τους σημασία ως τεκμήρια εξαστισμού και το γόητρό τους ως ενδείκτες ενός νέου τρόπου ζωής, θεωρούνται ανάξια μελέτης και ένταξης στη μουσειακή παρουσίαση του λαϊκού πολιτισμού.[17]

Το αποτέλεσμα το γνωρίζουμε όλοι. Τα υπάρχοντα λαογραφικά μουσεία παραμένουν αποκομμένα από την περιβάλλουσα κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα, λειτουργούν σε μια ζώνη λυκόφωτος, μας υποχρεώνουν να τα προσπερνάμε και να αναζητούμε στη λογοτεχνία ή τον κινηματογράφο αφηγήσεις και αναπαραστάσεις του πιο πρόσφατου και οικείου πολιτισμικού παρελθόντος μας. Συνάμα, το λαογραφικό μουσείο τελεί σε απομόνωση και από τους χώρους εκείνους, όπου αναπτύσσεται ο επιστημονικός προβληματισμός που επιχειρεί να παρακολουθήσει και να ερμηνεύσει τις σύνθετες και αντιφατικές πολιτισμικές διαδικασίες που σημάδεψαν το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα και εξακολουθούν να διαμορφώνουν τη σημερινή πραγματικότητα.

Κατά παράδοξο ωστόσο τρόπο, το μουσείο εξακολουθεί να θεωρείται χώρος απαλλαγμένος από προκαταλήψεις και στρεβλώσεις, στον οποίο παρά-

γεται «επιστημονική», «αντικειμενική» γνώση. Όπως σημειώνει ο Jenkinson (1991: 144), στο χώρο του μουσείου «η αλήθεια θεωρείται ακόμη κάτι το εφικτό...»

Όλα αυτά καθιστούν προφανή, πιστεύω, την αναγκαιότητα επεξεργασίας και δρομολόγησης νέων κατευθύνσεων για τα λαογραφικά μουσεία. Στη διαδικασία αυτή μπορεί –και οφείλει– να εμπλακεί ο θεωρητικός προβληματισμός και η τρέχουσα συζήτηση γύρω από το λαϊκό πολιτισμό, που εξελίσσεται στους χώρους των πολιτισμικών σπουδών, της ανθρωπολογίας, και εν μέρει της λαογραφίας.

Οι ανθρωπολόγοι ειδικότερα είναι σε θέση να συμβάλλουν στη στροφή προς μια πιο στοχαστική προσέγγιση του αντικειμένου του λαογραφικού μουσείου, μα και του θεσμού αυτού καθεαυτού. Αυτό που προσδίδει στους ανθρωπολόγους ένα συγκριτικό πλεονέκτημα, στο επίπεδο της δυνάμει συμβολής τους στην επεξεργασία νέων προοπτικών για τα μουσεία λαογραφίας, είναι η εν πολλοίς κοινή, μέχρι περίπου το μέσο του 20ού αιώνα, πορεία τους (βλ. σχετικά Collier – Tschopik 1954, Stocking 1985, Dias 1991α, 1991β, 1993, 1994, 1999, Ames 1992, Jones 1993, Bouquet 1999). Είναι, δηλαδή, το γεγονός ότι στην ιστορική πορεία του ανθρωπολογικού, λαογραφικού και εθνογραφικού μουσείου και σε εκείνη της επιστήμης της ανθρωπολογίας, αναγνωρίζονται ορισμένες κοινές συνιστώσες στο επίπεδο των επιστημονικών παραδειγμάτων, της μεθοδολογίας και των πρακτικών τους. Πρόκειται για συνιστώσες που εντοπίζονται στην ανάδυση και στην πορεία τόσο του μουσείου, όσο και της ανθρωπολογίας ως προϊόντων της νεοτερικότητας. Η σύλληψη του «αντικειμένου» και των δυο ως μιας ετερότητας απομακρυσμένης και καθηλωμένης στο «εθνογραφικό παρόν», στο περιθώριο του κοινωνικού και ιστορικού γίγνεσθαι, (η «αλλοχρονική» προσέγγιση του Άλλου, για την οποία κάνει λόγο ο Fabian [1983]), η «αντικειμενική» –και αντικειμενοποιητική– αναπαράστασή του από τον «εθνογραφικό ρεαλισμό», η αποσιώπηση των σχέσεων εξουσίας και ανισότητας μεταξύ «επιστήμονα» και «αντικειμένου».

Με άλλα λόγια, η συνειδητοποίηση των προβληματικών πτυχών της ανθρωπολογικής πρακτικής μάς επιτρέπει να εντοπίσουμε τις αντίστοιχες όψεις της πρακτικής του εθνογραφικού ή λαογραφικού μουσείου. Και πάλι, δεν εισηγούμαι εδώ τίποτε το καινοφανές. Αναφέρομαι σε έναν προβληματισμό που έχει ξεκινήσει εδώ και κάμποσες δεκαετίες. Η συνεργασία, άλλωστε, ανθρωπολόγων και κοινωνικών ιστορικών με τους υπεύθυνους των μουσείων αποτελεί πλέον δόκιμη πρακτική (βλ. για παράδειγμα Cruikshank 1992 και το ειδικό αφιέρωμα του περιοδικού *Focaal,* 1999)

Ωστόσο, η υπονόμευση του παραδείγματος της «επιστημονικής εθνογραφίας» (όρος που συνοψίζει τα περισσότερα από τα «αμαρτήματα» της ανθρωπολογίας) δεν σήμανε το «τέλος της ανθρωπολογίας». Αντίθετα, ο κλονισμός των υφισταμένων παραδοχών και αυτάρεσκων βεβαιοτήτων της οδήγησε την επιστήμη αυτή στην αναζήτηση νέων δρόμων (Γκέφου-Μαδιανού 1999). Στο βαθμό επομένως που αποδεχόμαστε ορισμένα κοινά στοιχεία στην πορεία της ανθρωπολογίας και του εθνογραφικού-λαογραφικού μουσείου, οφείλουμε επίσης, προτού αναγγείλουμε το «τέλος του μουσείου», να διερευνήσουμε τις δυνατότητες ενός αντίστοιχου, αναστοχαστικού και αυτοκριτικού αναπροσανατολισμού του.

Ο αναπροσανατολισμός αυτός μπορεί να κινηθεί προς διάφορες κατευθύνσεις και στο σημείο αυτό αποδεικνύεται χρήσιμη η διεθνής εμπειρία. Επιχειρώντας να εξασφαλίσουν ικανοποιητικότερα μερίδια του κοινού, ορισμένα μουσεία δανείστηκαν επικοινωνιακές τεχνολογίες από τη «βιομηχανία της κληρονομιάς». Όμως η εξέλιξη αυτή αντιμετωπίστηκε επιφυλακτικά από ορισμένους μελετητές, οι οποίοι θεωρούν ότι ενέχει τον κίνδυνο αναίρεσης της ιδιαιτερότητας του μουσείου, στο βαθμό που περιθωριοποιεί τις συλλογές του. Θεωρείται ακόμη ότι ο συναγωνισμός με άλλους θεσμούς της βιομηχανίας της κληρονομιάς έχει αμφίβολο αποτέλεσμα, καθώς οι ανταγωνιστές του μουσείου είναι συνήθως καλύτερα εξοπλισμένοι (Weil 1990, 1995: 36-37). Ο Moore (1987) υποστηρίζει ότι η είσοδος σε αυτόν τον αγώνα ισοδυναμεί με την εγκατάλειψη της ταυτότητας του μουσείου. Όσα μουσεία ακολουθούν αυτόν το δρόμο, κινδυνεύουν να γίνουν απομιμήσεις πολιτιστικών κέντρων ή τόπων τύπου Ντίσνεϋλαντ. Εάν πιστεύουμε στο μουσείο, συνεχίζει ο Moore, οφείλουμε να το υποστηρίξουμε *ως μουσείο* και να επενδύσουμε στα γνωρίσματα που το διακρίνουν από τους ανταγωνιστές του. Να επενδύσουμε, συγκεκριμένα, στο γεγονός ότι το μουσείο αποτελεί τόπο δημιουργίας σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και του υλικού πολιτισμού (Moore 1987: 49, βλ και Ettema 1987).

Το «εικονικό» μουσείο, για παράδειγμα, έχει θεωρηθεί σοβαρός ανταγωνιστής του κλασικού μουσείου. Το εικονικό μουσείο όμως παρέχει άλλου είδους εμπειρία στο θεατή-επισκέπτη, από την οποία απουσιάζει η μαγεία της συνάντησης με το αντικείμενο και την αύρα του, με τις πολλαπλές βιογραφίες και σημασίες του, φαντασιακές ή πραγματικές. Το «ταξίδι στο χρόνο και στο χώρο» που προσφέρει το εικονικό μουσείο, παρέχοντας ένα έτοιμο προς κατανάλωση προϊόν, στην ουσία απαγορεύει στο θεατή να φανταστεί τις διαδρομές στο χώρο και το χρόνο του αντικειμένου από τη στιγμή της δημιουργίας του, τις αλλαγές στις χρήσεις, τις λειτουργίες και τις σχέσεις του με τον άνθρωπο. Αντίθετα, το μουσείο, χώρος αντικειμένων όσο και ανθρώπων, κινητοποιεί νοητικές, φαντασιακές και συναισθηματικές διεργασίες. Πλάι και πέρα από τις σημασίες που προσδίδει

στα αντικείμενα και επιδιώκει να μεταφέρει το ίδιο το μουσείο στο κοινό του, διαμορφώνονται άλλες στη φαντασία των επισκεπτών, οι οποίοι φέρνουν μαζί τους υποκειμενικές εμπειρίες και συναισθήματα. Για παράδειγμα, στο Μουσείο των Μεταναστών στο Ellis Island της Νέας Υόρκης, ο συνδυασμός διαφορετικών μέσων αναπαράστασης της ιστορίας των ανθρώπων αυτών (οι φωτογραφίες, η απόδοση σε τρισδιάστατη μορφή στατιστικών πληροφοριών για τα κύματα της μετανάστευσης προς τις ΗΠΑ, η χρήση βιντεοταινιών και ηλεκτρονικών αρχείων) προσφέρει στους επισκέπτες του ένα οιονεί πλήρες πληροφοριακό θέαμα. Τίποτε όμως δεν μπορεί να υποκαταστήσει τη συναισθηματική και συναισθητική εμπειρία της συνάντησης με τα αντικείμενα που συνόδευσαν τους μετανάστες και με το περιβάλλον που τους υποδέχτηκε. Ο σωρός των μπόγων, των καλαθιών και των βαλιτσών που έφεραν μαζί τους, τα ρούχα τους, οι χειρόγραφοι κατάλογοι με τα ονόματα όσων εισήλθαν στο κτίριο-φυλακή του νησιού, τα έπιπλα και τα ιατρικά εργαλεία, οι ίδιοι οι χώροι, παρά την πάροδο του χρόνου, παραμένουν στοιχειωμένοι από τα εκατομμύρια ανθρώπων που πέρασαν το κατώφλι του Νέου Κόσμου.

Η κατοχή λοιπόν αυτού του υλικού πολιτισμού, των αντικειμένων δηλαδή που το μουσείο συλλέγει, συντηρεί, μελετά και εκθέτει, αποτελεί το σημαντικότερο συγκριτικό πλεονέκτημα που διαθέτει το μουσείο έναντι των ανταγωνιστών του. Βέβαια, τα αντικείμενα δεν «μιλούν από μόνα τους». Όπως σημειώνει ο Donato (1979), στα μουσεία υπάρχει πάντα μια αφήγηση που προσδίδει στα αντικείμενα της συλλογής το χαρακτήρα ενός συνεκτικού κόσμου, χωρίς την οποία τα εκθέματα μετατρέπονται σε «bric-a-brac», σε απλό συνονθύλευμα πραγμάτων δίχως σημασίες και αξίες. Ο Silverstone (1994) παρομοιάζει τα μουσεία, τις εκθέσεις και τις γκαλερί με κείμενα, τα οποία κατασκευάζονται σύμφωνα με μια σειρά λογικών και καταναλώνονται με ποικίλους τρόπους από τους επισκέπτες τους. Ποτέ όμως, υπογραμμίζει, τα «κείμενα» αυτά δεν εμφανίζονται ως αυθαίρετα κατασκευάσματα. Διαμορφώνονται υπακούοντας στη δική τους ρητορική, η οποία αποσκοπεί, όπως άλλωστε όλες οι ρητορικές, να πείσει τους επισκέπτες ότι αυτό που βλέπουν είναι σημαντικό, ωραίο και αληθινό. Παράλληλα τα «κείμενα» αυτά ακολουθούν ορισμένες αρχές ταξινόμησης και αναπαράστασης, επιχειρήματα και αφηγήσεις, τα οποία συνδιαμορφώνουν ένα γνωσιακό και φυσικό πλαίσιο, μια «διαδρομή» που καθοδηγεί τους επισκέπτες και σε σχέση με την οποία αποδίδουν νόημα και σημασίες στα αντικείμενα που συναντούν.

Τα μουσεία επομένως προσφέρουν ένα δομημένο και συνεκτικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο οι επισκέπτες κινούνται ακολουθώντας έμμεσα ή άμεσα διατυπωμένες οδηγίες. Ωστόσο, το ίδιο αυτό περιβάλλον επιτρέπει στους επισκέπτες να «παίξουν» με τις ρητορικές και τις αφηγήσεις του μουσείου και να χαράξουν τις δικές τους διαδρομές. Και αυτός, ο παράλληλος με τον κανονιστικό, χώρος «του δυνατού» αποτελεί ουσιαστικό και αναντικατάστατο μέρος της εμπειρίας του μουσείου. Η δύναμη και οι σημασίες των αντικειμένων που εκτίθενται, συνδέονται με τη θέση που τους αποδίδεται στο χώρο του μουσείου.[18] Σημασίες όμως γεννούν και οι συνειρμοί που υποκινούν τα αντικείμενα και οι ιστορίες που κατασκευάζουν σε σχέση με αυτά οι επισκέπτες. Όπως γράφει η Perin (1992: 183), τίποτε δεν εγγυάται ότι οι θεατές θα ερμηνεύσουν τις εκθέσεις του μουσείου κατά τον τρόπο που προβλέπουν οι δημιουργοί των εκθέσεων. Τα μηνύματα των εκθέσεων κατασκευάζονται εξίσου από τις ερμηνείες των θεατών, όσο και από τις βλέψεις και τους στόχους των επιμελητών και σχεδιαστών τους.

Ο Annis (1987, όπως αναφέρεται στο Merriman 1999) υποστηρίζει ότι το μουσείο αποτελεί χώρο «γνωσιακών διεργασιών». Παράλληλα όμως, συνεχίζει, ως «κοινωνικός χώρος», στεγάζει την επικοινωνία και αλληλόδραση των επισκεπτών του και ως «χώρος ονείρων», μέσω των αντικειμένων που εκθέτει, πυροδοτεί υποκειμενικές αντιδράσεις οι οποίες παράγουν και ανασύρουν σημασίες, συναισθήματα, μνήμες και ταυτότητες. Ως χώρος, λοιπόν, «του δυνατού» και του ονείρου, το μουσείο αξιώνει –και αξίζει– το ενδιαφέρον και τη συμβολή μας, προκειμένου να πάψει να αποτελεί επιβίωμα χωρίς δεσμούς με την κοινωνία που το περιβάλλει.

### «Το κοινό» των μουσείων

♪♪♪ *Μη με τραβάτε,*
*μη μου μιλάτε,* ♪♪♫♪
*μέσ' στο μουσείο δε θέλω να μπω.* ♫♪♫♫

♪♪♪ *Μη με τραβάτε,*
*μη μου μιλάτε,* ♪♪♫♪
*απ' το μουσείο δε θέλω να βγω.* ♫♪♫♫

Προϋπόθεση της δημιουργίας τέτοιων δεσμών αποτελεί η στροφή του ερευνητικού ενδιαφέροντος προς μια εξαιρετικά σημαντική πτυχή της πραγματικότητας του μουσείου, εκείνη των σχέσεών του με το κοινό. Η διερεύνηση της φυσιογνωμίας του κοινού των μουσείων και –πράγμα εξίσου σημαντικό– του μη κοινού, δηλαδή της μερίδας εκείνης του πληθυσμού που δεν επισκέπτεται τα μουσεία και εύλογα μπορούμε να υποθέσουμε ότι αντιπροσωπεύει σημαντικό ποσοστό του, έχει αποδειχτεί κεντρικό εργαλείο για να σταθμιστεί το κατά πόσο το μουσείο ανταπο-

κρίνεται στους σκοπούς, για τους οποίους θεωρείται ότι ιδρύθηκε (Μουσούρη 1999).

Οι ορισμοί του μουσείου, στους οποίους έχουν καταλήξει εθνικοί και διεθνείς φορείς, παραπέμπουν σε ένα πλέγμα σχέσεων μεταξύ τριών πόλων: του υλικού πολιτισμού (των αντικειμένων των συλλογών), του μουσειολόγου (του επιμελητή-χειριστή του υλικού πολιτισμού, διαχειριστή των συλλογών, οργανωτή των εκθέσεων) και του κοινού (των επισκεπτών). Ο τρίτος αυτός πόλος, το κοινό, αποτελεί, σύμφωνα με όλους τους ορισμούς του θεσμού και με πολλά από τα καταστατικά επιμέρους μουσείων, το μοναδικό αποδέκτη της δράσης του θεσμού. Η κοινότητα, το κοινωνικό σώμα, αντιπροσωπεύει το λόγο ύπαρξης του μουσείου.[19]

Στόχος και αποδέκτης λοιπόν το κοινό όφελος –συμφέρον– και «το κοινό», το κοινωνικό σώμα. Καθίσταται σαφές ότι το μουσείο δεν αποτελεί αυτοσκοπό, παρά ένα μέσο, ένα εργαλείο παραγωγής και μετάδοσης μηνυμάτων σε ένα κοινωνικό σώμα που επισκέπτεται το φυσικό χώρο του μουσείου και απολαμβάνει τα αγαθά (παιδεία, ψυχαγωγία, πληροφόρηση) που αυτό προσφέρει. Το μουσείο λοιπόν είναι χώρος αντικειμένων, αλλά είναι εξίσου χώρος *ανθρώπων* και η σχέση που δημιουργεί με τους ανθρώπους αποτελεί μέτρο της επιτυχίας του.[20]

Αβίαστα προκύπτουν ερωτήματα: Για ποιους ανθρώπους μιλάμε; Ποιοι επισκέπτονται σήμερα αυτά τα μουσεία; Τι αποκομίζουν από την εμπειρία μιας επίσκεψης στο μουσείο; Ποιο αντίκτυπο, ποια αποδοχή έχουν αυτά τα μουσεία στο κοινό που τα επισκέπτεται; Πώς μεταφράζονται οι σημασίες, οι αξίες και τα μηνύματα που παράγονται στο χώρο του λαογραφικού μουσείου; Τι αποκομίζουν από την επαφή με αυτόν το χώρο, π.χ. ένας εικοσάχρονος φοιτητής, ένας Πακιστανός μετανάστης, του οποίου τα παιδιά θα είναι αυριανοί πολίτες του ελληνικού κράτους, μια άνεργη μητέρα, ένας συνταξιούχος; Ποιες σημασίες παράγονται και μεταφέρονται από το σημερινό λαογραφικό μουσείο στις τόσες διαφορετικές υποομάδες, η ποικιλία των οποίων συγκαλύπτεται από τον τόσο παραπλανητικό ενικό «το κοινό του μουσείου»; Πόσο, εντέλει, αφορούν στο κοινωνικό σώμα οι σημασίες αυτές; Τελευταίο, μα εξίσου σημαντικό: *ποιοι δεν πηγαίνουν ποτέ* στο μουσείο και γιατί;

Εν κατακλείδι, «χρειαζόμαστε» αυτού του είδους τα μουσεία, όπως «χρειαζόμαστε» θέατρα, βιβλιοθήκες, εκπαιδευτικά ιδρύματα, κινηματογράφους, αίθουσες συναυλιών;

Πρόκειται για ερωτήματα που απασχολούν εδώ και δεκαετίες τους ιθύνοντες των μουσείων, τους φορείς χρηματοδότησης και τους μελετητές των μουσείων σε άλλες χώρες. Θα πρέπει όμως να ξεκαθαριστεί από τώρα ότι δεν πρόκειται μόνο για ζήτημα λογιστικής. Η διερεύνηση της φυσιογνωμίας του κοινού των μουσείων δεν απαντά δηλαδή μόνο σε εύλογα και θεμιτά ποσοτικά ερωτήματα. Τα ευρήματα των σχετικών ερευνών είναι σε θέση να απαντήσουν άμεσα και με αξιόπιστο τρόπο σε ερωτήματα που θα πρέπει κάποτε να τεθούν και να απαντηθούν και στη χώρα μας, σχετικά με τη σχέση του θεσμού με το κοινωνικό σώμα, με το βαθμό στον οποίο συγκλίνουν οι απόψεις του κοινού για το θεσμό με την επίσημη ρητορική που νομιμοποιεί το μουσείο, διαγράφοντας το πλαίσιο λειτουργίας, την αποστολή και τους σκοπούς του. Και πρέπει να τεθούν και να απαντηθούν, διότι αφορούν, τελικά, ζητήματα κοινωνικής και πολιτισμικής δικαιοσύνης και ίσων ευκαιριών (πόσοι και ποιοι θεωρούν ότι το μουσείο αποτελεί χώρο ανοικτό για εκείνους), ζητήματα λογοδοσίας στο χρηματοδότη (τους φορολογούμενους[21]), μα και ζητήματα διαφάνειας και αντιπροσωπευτικότητας (ποιοι μιλούν για ποιους και με ποιό τρόπο;).

Είναι προφανές ότι μόνο η διεξαγωγή προσεκτικά σχεδιασμένων και θεωρητικά τεκμηριωμένων ερευνών είναι σε θέση να μας δώσει τα απαραίτητα δεδομένα που θα επιτρέψουν καταρχάς να αποτυπωθούν οι σχέσεις του κοινού με το μουσείο και παράλληλα θα εμπνεύσουν την επεξεργασία προτάσεων για τη βελτίωση των σχέσεων αυτών, στο βαθμό βέβαια που κάτι τέτοιο εμπίπτει στις προθέσεις μας.

Σύμφωνα με την Munley (1986, όπως αναφέρεται στο Hooper-Greenhill 1994), η διεξαγωγή ερευνών του κοινού των μουσείων υπηρετεί πέντε στόχους:

α) την τεκμηριωμένη υποστήριξη της αξίας του θεσμού αυτού καθεαυτού και/ή των εκθεσιακών του πρακτικών,

β) τη συλλογή πληροφοριών που βοηθούν στο μακρόχρονο σχεδιασμό της δραστηριότητας του μουσείου,

γ) την παροχή βοήθειας στη διαμόρφωση νέων εκθέσεων ή προγραμμάτων,

δ) την αξιολόγηση της αποτελεσματικότητας των υφιστάμενων εκθέσεων και προγραμμάτων.

ε) την κατανόηση των τρόπων, με τους οποίους οι άνθρωποι κάνουν χρήση του μουσείου.

Οι πέντε αυτοί στόχοι διαμορφώνουν, όπως γράφει η Hooper-Greenhill (ό.π.), ένα λογικό και συνεκτικό πλαίσιο για την ανάπτυξη των ερευνών κοινού και την αξιολόγηση των μουσείων.

Οι έρευνες του κοινού των μουσείων αποτελούν πάγια πρακτική στη Μεγάλη Βρετανία, τη Γαλλία και τη Βόρεια Αμερική, στην περίπτωση της οποίας έχουν ιστορία πολλών δεκαετιών (για μια σύνοψη, βλ. Loomis 1987). Στις χώρες αυτές, τα ίδια τα μουσεία, οι εθνικές στατιστικές υπηρεσίες, οι φορείς που διαχειρίζονται τον πολιτισμό και τον τουρισμό διεξάγουν τακτικές ποσοτικές έρευνες των επισκεπτών των μουσείων. Παράλληλα, από το χώρο των κοινωνικών επιστημών έχουν παραχθεί μελέτες που με βάση ποσοτικά ευρήματα προχωρούν σε θεωρητικές αναλύσεις της σχέσης του κοινού με το μουσείο.

Το γαλλικό παράδειγμα αντιπροσωπεύουν, μεταξύ άλλων, η ευρύτερα γνωστή μελέτη των Bourdieu και Darbel (1966) και η μεταγενέστερη έρευνα της Heinich (1995). Στην Αμερική ξεχωρίζουν οι μελέτες των Hood (1983), Zolberg (1981), Dimaggio κ.ά. (1978). Στη Μεγάλη Βρετανία η έρευνα που διεξήγαγε ο Merriman το 1985 παραμένει, από όσο γνωρίζω, η πληρέστερη προσπάθεια χαρτογράφησης σε ποσοτικό και σε ποιοτικό επίπεδο της αντίληψης του ευρύτερου κοινού για το μουσείο.[22]

Στη Μεγάλη Βρετανία κατά τη δεκαετία του 1980 η είσοδος στα μουσεία νεότερων επαγγελματιών που προσέβλεπαν στο δημοκρατικό «άνοιγμα» του θεσμού και η παράλληλη υιοθέτηση τεχνικών μεθόδων από το χώρο της έρευνας της αγοράς διευκόλυναν τη στροφή του ερευνητικού ενδιαφέροντος προς ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού, τις ανάγκες των επισκεπτών και την αντίληψή τους για το μουσείο. Παράλληλα, συνειδητοποιώντας ότι το μουσείο μπορεί να προσεγγιστεί ως μέσο επικοινωνίας, οι ερευνητές υιοθέτησαν θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία από το χώρο των σπουδών των ΜΜΕ, όπως τις «ομάδες-στόχους», την έννοια του «ενεργού» και διαφοροποιημένου σε υποκατηγορίες κοινού, τη σημασία των κοινωνικών συμφραζομένων για τη δεξίωση του μηνύματος (Hooper-Greenhill 1994).

Το 1985 διεξήχθη μια έρευνα από τον N. Merriman σε σύνολο 1500 ενηλίκων πολιτών της Μ. Βρετανίας (Merriman 1989α, 1989β, 1991). Αξίζει να σταθούμε για λίγο στο παράδειγμα της μελέτης αυτής, γιατί πιστεύω ότι αποτελεί μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα και επιτυχημένη εργασία, η οποία συνενώνει την εμπειρική και ποσοτική προσέγγιση με ένα γόνιμο θεωρητικό προβληματισμό. Θεωρώ ακόμη ότι το έργο αυτό του Merriman αποτελεί ένα εξαιρετικό υπόδειγμα θεωρητικής και μεθοδολογικής οργάνωσης για τον προγραμματισμό και τη διεξαγωγή αντίστοιχων ερευνών στην Ελλάδα.

Σε αντίθεση με τους «κριτικούς της κληρονομιάς» (Hewison 1987, Walsh 1992) ή τον Huyssen (1995), ο Merriman δεν θεωρεί την έκρηξη του ενδιαφέροντος για το παρελθόν και την ιστορική κληρονομιά ως σύμπτωμα παρακμής ή απώλειας της αίσθησης της ιστορίας ούτε ως παθητική κατανάλωση εμπορευματοποιημένων και απογυμνωμένων από κάθε σημασία αναπαραστάσεων του παρελθόντος. Για εκείνον, η πρόσβαση και η επαφή με το παρελθόν συνιστούν πηγή δημιουργικής ενδυνάμωσης των κοινωνικά περιθωριοποιημένων και υποτελών. Έτσι, ενάντια στη συνήθη κριτική του μουσείου ως ιδεολογικού μηχανισμού διατήρησης του κοινωνικού και πολιτικού status quo, εισηγείται την προσέγγιση του θεσμού ως φορέα σημασιοδότησης του παρελθόντος. Αποδεχόμενος ότι οι ερμηνείες του παρελθόντος αποτελούν επιλεκτικές και ιδεολογικά φορτισμένες κατασκευές, αποστασιοποιείται ωστόσο από τη θεωρία της «κυρίαρχης ιδεολογίας» όσο και από την «ουδέτερη», μη κριτική προσέγγιση του μουσείου. Υποστηρίζει ότι η δημοτικότητα και η ευρεία «κατανάλωση» των θεσμών που αναπαριστούν το παρελθόν (ιστορικοί τόποι, θεματικά πάρκα και μουσεία) υποδεικνύουν πραγματική επιθυμία «επαφής» και γνώσης του παρελθόντος, ότι η εμπειρία αυτής της γνώσης μπορεί να λειτουργήσει απελευθερωτικά και δημιουργικά και ότι τα μουσεία μπορούν να προσεγγιστούν ως φορείς που δημιουργούν και/ή ενισχύουν την αίσθηση του παρελθόντος.[23] Ωστόσο, συνεχίζει, στην εμπειρία αυτή θα πρέπει να έχουν όλοι πρόσβαση. Το μουσείο οφείλει, συνεπώς, να είναι διαθέσιμο και ανοικτό σε όλους και όχι μόνο στο σχετικά περιορισμένο τμήμα του πληθυσμού που σήμερα το επισκέπτεται (Merriman 1991: 41).

Αυτό που πρωτίστως ενδιαφέρει τον Merriman είναι η πλευρά της «κατανάλωσης» του μουσείου. Κατ' αυτόν, το κεντρικό πρόβλημα με τις θεωρίες περί «κυρίαρχης ιδεολογίας» έγκειται στην «άκριτη μεταφορά τους από το επίπεδο της *παραγωγής* του παρελθόντος σε εκείνο της *κατανάλωσής* του» (ό.π.: 18). Η προσέγγιση της χρήσης του παρελθόντος οφείλει, λοιπόν, να εξετάσει τους μύριους τρόπους, με τους οποίους οι άνθρωποι προσλαμβάνουν και σημασιοδοτούν τις αναπαραστάσεις του παρελθόντος και της ιστορίας που παρέχονται από τους σχετικούς θεσμούς και κατά κύριο λόγο από το μουσείο. Και, βέβαια, οφείλει να εντοπίσει και να ερμηνεύσει τους λόγους, για τους οποίους τα μουσεία, παρά το γενικό ενδιαφέρον για το παρελθόν, το οποίο τεκμηριώνει η έρευνά του, έρχονται οιονεί τελευταία στον κατάλογο των «τόπων του παρελθόντος» που επιλέγουν οι άνθρωποι να επισκεφτούν.

Έτσι, ο Merriman επικεντρώθηκε στον εντοπισμό και την ανάλυση των φραγμών που αποθαρρύνουν τους ανθρώπους από την επίσκεψη στο μουσείο, στην εξέταση των σύγχρονων τρόπων επίσκεψης του μουσείου, στην αποτύπωση των δημογραφικών και κοινωνικο-οικονομικών χαρακτηριστικών των επισκεπτών, καταλήγοντας σε μια κοινωνιολογική ερμηνεία της σχέσης του κοινού με το μουσείο και στη διατύπωση προτάσεων για τη βελτίωσή τους.

Στην ουσία, τα ευρήματα της μελέτης συμπίπτουν με εκείνα των προγενέστερων ερευνών. Η πλειονότητα του κοινού των μουσείων ανήκε σε ανώτερα κοινωνικο-οικονομικά στρώματα, σχετικά υψηλού μορφωτικού επιπέδου. Οι συνταξιούχοι, οι άνεργοι και οι ηλικιωμένοι αντιπροσώπευαν χαμηλό ποσοστό των επισκεπτών στα μουσεία της χώρας. Αν και η πλειονότητα του συνολικού πληθυσμού της έρευνας (δηλαδή των επισκεπτών και των μη επισκεπτών) δήλωνε ότι «αξίζει να γνωρίζει κανείς το παρελθόν», οι τρόποι, με τους οποίους θεωρούσαν ότι μαθαίνει κανείς για το παρελθόν, δεν έδειξαν να συνδέονται με την επίσκεψη στο μουσείο. Σημαντικό ποσοστό

των μη επισκεπτών και των σπανίων επισκεπτών παρομοίασε το μουσείο με μνημείο για τους νεκρούς, υποστηρίζοντας ότι δεν έχει καμιά σχέση με τη ζωή. Η άποψη ότι «το μουσείο μπορεί να είναι βαρετό» κυριαρχούσε μεταξύ των σπανίων επισκεπτών και των μη επισκεπτών, έβρισκε όμως σύμφωνη και μια υπολογίσιμη μερίδα εκείνων που επισκέπτονταν τα μουσεία.

Σημαντικό στοιχείο της μελέτης αποτελεί το γεγονός ότι αυτή εξετάζει τα ευρήματα και τις θεωρητικές προτάσεις προγενέστερων συναφών ερευνών (Merriman 1991: 75-85). Έτσι, προσεγγίζονται κριτικά ορισμένα θεωρητικά ερμηνευτικά σχήματα, με αναφορά σε δυο διαφορετικές αναλύσεις της σχέσης μουσείου - κοινού: την «ψυχολογική προσέγγιση», που εστιάζει στην υποκειμενική διάσταση της «αναψυχής» (Hood 1983, Prince 1983, 1985), και την «πολιτισμική προσέγγιση» των Bourdieu και Darbel, που μελετά κοινωνικά σύνολα και εστιάζει στις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις της επίσκεψης στο μουσείο. Αξίζει δε να σημειωθεί ότι ο Merriman, παρότι διαφοροποιείται κριτικά σε αρκετά σημεία από το έργο των Bourdieu και Darbel, αποδέχεται τη θέση τους ότι το μουσείο αποτελεί θεσμό που παράγει και υποστηρίζει κοινωνικές διακρίσεις, υποκινώντας διαδικασίες αυτο-αποκλεισμού εκ μέρους όσων αντιλαμβάνονται το μουσείο ως «χώρο που δεν είναι για μας». Τον αυτο-αποκλεισμό αυτόν άλλωστε, καθώς και τις αιτίες του θέτει στο στόχαστρο, επεξεργαζόμενος και ορισμένες προτάσεις για την αντιμετώπισή τους.

## Επίλογος

Στο κείμενο που προηγήθηκε επιχείρησα να συγκεντρώσω ορισμένες σκέψεις γύρω από την παρουσία των λαογραφικών μουσείων στη χώρα μας. Συνδέοντας τη σημερινή τους εικόνα με τις επιλογές του θεωρητικού παραδείγματος που κατηύθυνε την ανάπτυξη των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα, υποστηρίζω ότι η εμμονή σε σχήματα του παραδείγματος αυτού ουσιαστικά παρεμποδίζει τη διερεύνηση μορφών του λαϊκού πολιτισμού, έτσι όπως αυτά αναδύθηκαν κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα, σε συνάφεια με την ιστορική πορεία της ελληνικής κοινωνίας. Η απομόνωση των μουσείων από τους χώρους, όπου αναπτύσσεται ο θεωρητικός προβληματισμός γύρω από την έννοια «λαϊκός πολιτισμός», αποτελεί έναν ακόμη σημαντικό παράγοντα περιχαράκωσης και αποξένωσης του θεσμού από την κοινωνική πραγματικότητα. Στο βαθμό, επομένως, που τα λαογραφικά μουσεία της Ελλάδας αξιώνουν και αξίζουν μια καλύτερη αντιμετώπιση, προκειμένου να μετασχηματισθούν σε τόπους διαπραγμάτευσης πιο οικείων και αναγνωρίσιμων πολιτισμικών εκφράσεων και μορφών, σε τόπους συναφείς, εντέλει, με την κοινωνική πραγματικότητα, είναι απαραίτητη η συνομιλία με το σύγχρονο ακαδημαϊκό προβληματισμό γύρω από την έννοια και το περιεχόμενο του λαϊκού πολιτισμού. Ταυτόχρονα όμως, εξίσου επιτακτική εμφανίζεται η ανάγκη διερεύνησης της ολότελα άγνωστης αντίληψης του κοινωνικού σώματος για τη θέση, την αποστολή και τη σημασία του μουσείου.

## Σημειώσεις

1. Βλέπε Vergo (1989). Η κριτική προσέγγιση του μουσείου εξειδικεύεται ανάλογα με τη σκοπιά του γράφοντος: άλλοι βλέπουν στο μουσείο ένα φουκωικό εργαλείο πειθάρχησης, επιτήρησης ή «αναμόρφωσης» «εκπολιτισμού» των μαζών, (Hooper-Greenhill 1991, Duncan 1995), εγκλεισμού (του κοινού, κατά Crimp 1983, του λαογραφικού ή ανθρωπολογικού Άλλου, κατά Ames 1992, βλ. και Stroulia 1997), άλλοι μιαν έκφανση της «θεαματικοποίησης» του κόσμου, ως μέρος δηλαδή του «συμπλέγματος της θεαματικής επίδειξης» (Bennett 1995: 59-88), άλλοι ως το μέσον μιας εξελικτικής και ιεραρχικής ταξινόμησης πληθυσμών και πολιτισμών (Dias 1994, Stocking 1985), άλλοι θεωρούν κυρίαρχη λειτουργία του μουσείου την επιβεβαίωση και εμπέδωση πρακτικών «διάκρισης» και τη νομιμοποίηση των κοινωνικών διαφορών (Bourdieu–Darbel 1966, Zolberg 1992).

2. Η κριτική του μουσείου έχει ιστορία δύο αιώνων. Οι απαρχές της εντοπίζονται στη σκέψη του Quatremère de Quincy (1815/1989). Στη μακρά γενεαλογία των κριτικών του μουσείου συγκαταλέγονται κορυφαία ονόματα της δυτικής διανόησης (βλ. σχετικά Maleuvre 1999, Huyssen, 1995 και Sherman, 1994). Αξίζει άλλωστε να σημειωθεί ότι όπως επισημαίνει ο Maleuvre, επειδή σήμερα η κριτική του θεσμού αρθρώνεται από τη σκοπιά κοινωνικών ομάδων που κατά τεκμήριο είναι πολιτικά και κοινωνικά περιθωριοποιημένες, η κριτική προσέγγιση του μουσείου ταυτίζεται συχνά με προοδευτικές, ριζοσπαστικές ή αριστερές ιδέες. Η αλήθεια όμως είναι ότι αρχικά τουλάχιστον η κριτική του μουσείου αρθρώθηκε από μια πολιτικά και κοινωνικά συντηρητική σκοπιά. Θα πρέπει επίσης να υπενθυμιστεί ότι στην αμφισβήτηση του θεσμού έχουν κατά καιρούς συμμετάσχει άτομα και ομάδες από ένα ευρύ και ετερόκλητο πολιτικο-ιδεολογικό φάσμα: μέλη της ρωσικής πρωτοπορίας, μα και του κινήματος του φουτουρισμού, διανοούμενοι και ηγετικά στελέχη ολοκληρωτικών καθεστώτων και αριστεροί ριζοσπάστες.

3. Θυμίζω ενδεικτικά την πρωτοβουλία του περιοδικού *Αντί* το 1971 (τεύχη 40, 41, 43), με κείμενα των Α. Κυριακίδου-Νέστορος, Α. Πολίτη, Σπ. Ασδραχά, Κ. Μοσκώφ κ.ά.

4. Ο προβληματισμός αυτός γνωρίζει ιδιαίτερη ανάπτυξη τα τελευταία χρόνια, όπως πιστοποιούν τα δημοσιεύματα σε επιστημονικά περιοδικά (λ.χ. *Αρχαιολογία, Επτάκυκλος, Εντευκτήριο*) και οι εκδόσεις βιβλίων και συλλογικών τόμων (μεταξύ άλλων ICOFOM 1993, Σκαλτσά 2001, Νάκου 2001, Κόκκινος – Αλεξάκη 2002).

5. Ο ενικός «το κοινό», που χρησιμοποιείται συνήθως αποτελεί εξαιρετικά καταχρηστική σύμβαση. Οι περισσότερες σχετικές έρευνες καταλήγουν στον εντοπισμό και τη διάκριση πολλών υποκατηγοριών «του κοινού» οι οποίες διαφοροποιούνται ουσιαστικά μεταξύ τους ως προς το φύλο, την

κοινωνική καταγωγή, το μορφωτικό επίπεδο, το επάγγελμα, την ηλικία, την εθνική ή εθνοτική ταυτότητα κ.ο.κ. Όπως επισημαίνει ο Lavine (1992: 139), «λαμβάνοντας υπόψη την ποικιλία των "ρεπερτορίων" της γνώσης, των σημειωτικών κωδικών και των ερμηνευτικών πλαισίων που φέρνουν μαζί τους οι επισκέπτες των μουσείων, το να θεωρούμε δεδομένο ένα ομοιογενές κοινό είναι καταφανώς ψευδές και σε κάθε περίπτωση συγκαταβατικό».

6. Για τη σκοπιμότητα των ερευνών του «κοινού» βλέπε ενδεικτικά Lavine (1992), Munley (1987). Ας σημειωθεί ότι το 1996, η αναγκαιότητα και τα οφέλη μιας ερευνητικής προσέγγισης του κοινού των λαογραφικών μουσείων στη χώρα μας επισημάνθηκαν μέσω μιας ερευνητικής πρότασης που κατέθεσαν στο ΥΠΠΟ ερευνητές του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών. Η έρευνα αυτή δεν υλοποιήθηκε ελλείψει χρηματοδότησης.

7. Η σχέση της επιστημονικής λαογραφίας με την ιστοριογραφία, καθώς και η συμβολή της στη δημιουργία και την αναπαραγωγή της εθνικής πολιτισμικής ταυτότητας έχουν αναλυθεί διεξοδικά (Κυριακίδου-Νέστορος 1978, Γκιζέλης κ.ά. 1979: Α΄ 17-24, Herzfeld 1982, Δημαράς 1983, Damianakos 1985, Papadopoulos 1985, Kyriakidou-Nestoros 1985, Σκοπετέα 1988).

8. Σύμφωνα με τον Stocking (1985: 4) η ίδια διαδικασία που καθιστά τα αντικείμενα εκπρόσωπους του χρόνου –της ιστορίας– κατά παράδοξο τρόπο τα θέτει εκτός ιστορίας, εμμένοντας στη διατήρηση της αρχικής, πρωτότυπης μορφής τους. Η Stroulia (ό.π.) υποστηρίζει ότι παρόλο που η υποστήριξη και η τεκμηρίωση της ιδέας του αδιάσπαστου πολιτισμικού συνεχούς αποτέλεσε κεντρικό μέλημα της λαογραφίας, η εφαρμογή της ιδέας αυτής στο λαογραφικό μουσείο κατέληξε στο διαμετρικά αντίθετο αποτέλεσμα. Δημιούργησε χωροχρονική ασυνέχεια και απόσταση μεταξύ του υποκειμένου της επιστημονικής γνώσης (του αστού λαογράφου, μα και του επιμελητή του μουσείου) και «του αντικειμένου της» (του κατοίκου της υπαίθρου). Όπως σημειώνει η Coxall (1997: 99-115) οι «ευρωκεντρικές» θεωρήσεις του κόσμου δεν εξαντλούνται στην εξέταση των γεωγραφικά απομακρυσμένων πολιτισμών.

9. Όπως το Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ιδρυμα, το οποίο συλλέγει και έχει εκθέσει σύγχρονα βιομηχανικά αντικείμενα, γυναικεία ενδύματα και αντικείμενα που αφορούν την παιδική ηλικία, καθώς και η συλλογή του Τμήματος Παιχνιδιών και Παιδικής Ηλικίας του Μουσείου Μπενάκη, η οποία περιλαμβάνει αντικείμενα που έχουν κατασκευαστεί ως τη δεκαετία του 1970.

10. Η Κυριακίδου-Νέστορος είχε αντιληφθεί από νωρίς το πρόβλημα της ταύτισης του «λαϊκού πολιτισμού» με τον αγροτικό και της διαιώνισης τέτοιων σχημάτων στη θεωρία της λαογραφίας. Γι' αυτό και επέμενε στο «χαρακτήρα του [λαϊκού πολιτισμού] ως *ιστορικού* φαινομένου» και υποστήριζε τη «χρησιμότητα του *ιστορικού προσανατολισμού της λαογραφίας*, ο οποίος θα τη μεταβάλει ουσιαστικά σε ιστορία του πολιτισμού της Τουρκοκρατίας, εφόσον αυτός αποτελεί την τελευταία φάση της ακμής του παραδοσιακού μας πολιτισμού» (1993: 30-31).

11. Η Κυριακίδου-Νέστορος (ό.π.: 33-34) υποστήριζε ότι δεν μπορούμε να κάνουμε σήμερα λόγο για «λαϊκό πολιτισμό», εκτός εάν επικεντρωθούμε στην προφορική δημιουργία. Ωστόσο, η τεράστια και διαρκώς αυξανόμενη βιβλιογραφία που παράγεται από ανθρωπολόγους, από ορισμένους ιστορικούς και από θεράποντες των πολιτισμικών σπουδών μάλλον το αντίθετο δείχνει. Παρότι, όπως επεσήμανε ο R. Williams (1976), ο «πολιτισμός» (culture) αποτελεί μια από τις δυσκολότερα οριζόμενες έννοιες, και παρότι, όπως τεκμηριώνεται από την εκτενέστατη σχετική βιβλιογραφία, η έννοια του «λαϊκού πολιτισμού» (popular culture) αποδεικνύεται ακόμη δυσκολότερη, λόγος περί της δεύτερης αυτής έννοιας δεν έχει σταματήσει να παράγεται εδώ και δεκαετίες.

12. Ο M. Colardelle, διευθυντής του Μουσείου των Λαϊκών Τεχνών και Παραδόσεων (MNATP), συνοψίζει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τον προβληματισμό αυτόν: «Ένα μουσείο εθνολογίας της Γαλλίας δεν μπορεί να περιοριστεί στη συλλογή, τη μελέτη και την έκθεση της εθνικής αγροτικής και βιοτεχνικής κληρονομιάς του 19ου και του πρώτου μισού του 20ού αι. Οφείλει να επεκταθεί σε όλες τις όψεις και όλα τα στρώματα της κοινωνίας – το αγροτικό, το αστικό, το βιοτεχνικό, το βιομηχανικό, οφείλει να διευρύνει το χρονικό του ορίζοντα για να συμπεριλάβει τη σημερινή ανθρωπότητα [...] Δεν είναι δυνατό σήμερα που πασχίζουμε να χτίσουμε την ιδέα της Ευρώπης αποκηρύσσοντας τη βία του παρελθόντος, σε μιαν Ευρώπη όπου εκφράζονται με απαράδεκτη συχνότητα και ένταση οι ξενοφοβικές, ρατσιστικές και ακραίες νοσταλγίες, να αντιμετωπίζουμε την κοινωνία και το "λαϊκό" πολιτισμό της Γαλλίας, χωρίς να τοποθετούμε τις έννοιες αυτές σε μια ευρωπαϊκή προοπτική. Τι νόημα θα είχε ο εορτασμός του γαλλικού "λαϊκού" πολιτισμού χωρίς την ανάδειξη των επιρροών της γερμανικής κουλτούρας, εκείνης του βορρά, της γλώσσας και των παραδόσεων των Βάσκων, των Καταλανών ή των Ιταλών; Ακόμη περισσότερο, τι νόημα θα είχε αυτός ο εορτασμός, αν αγνοούσε το χρέος στο μουσουλμανικό κόσμο και ειδικότερα στη Βόρεια Αφρική από όπου προέρχεται ο κύριος κορμός της μετανάστευσης την οποία επεζήτησε και οργάνωσε η Γαλλία, στην Καραϊβική, στην υποσαχάρια Αφρική, στην Ινδία; [...] Η Ευρώπη χρειάζεται και άλλα θεμέλια, εκτός από εκείνα του κοινού νομίσματος και του κοινού οικονομικού συμφέροντος. Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο σήμερα ζητώ μια πολιτική απόφαση που θα συμβάλει στην ανάδειξη των πολιτισμικών ριζών της [Ευρώπης]: τη μετεξέλιξη του MNATP σε *μουσείο των πολιτισμών της Γαλλίας και της Ευρώπης*. Αίτημα που εγκρίνουν και υποστηρίζουν μεταξύ άλλων οι I. Chiva και Cl. Lévi-Strauss, αίτημα που θεμελιώνεται τόσο στη διαπίστωση μιας κοινής ιστορίας, όσο και στην προοπτική ενός κοινού γίγνεσθαι (devenir). Το μουσείο αυτό, σε σύνδεση με το Μουσείο του Ανθρώπου, των Τεχνών και των Πολιτισμών, δεν θα αποτελέσει τόπο εθνικιστικής γιγάντωσης μιας ανώτερης και κατακτητικής ευρωπαϊκής κουλτούρας. Θα αποτελέσει, αντίθετα, εργαλείο συνειδητοποίησης των συνθηκών διαμόρφωσης των κοινωνικών και πολιτισμικών μορφών της Ευρώπης, των όσων την ενώνουν, τόπο στοχασμού επάνω στα "ολισθήματα" του παρελθόντος – αποικιοκρατία, γενοκτονίες...» (Colardelle: 1998). Στην ουσία βέβαια, ο Colardelle παρακολουθεί και συγκεκριμενοποιεί τον προβληματισμό που είχε εκθέσει προ ετών στο ίδιο περιοδικό και σε ομότιτλο άρθρο ο J. Cuisenier (1991, βλ. και Raphael 1987). Για το MNATP βλ. και Segalen (1999) καθώς και Colardelle (σ' αυτόν τον τόμο).

13. Τέτοιου είδους θεματικές επιλογές εκ μέρους των μουσείων δεν αποτελούν κάτι το ιδιαίτερα ριζοσπαστικό μα ούτε και το ανέφικτο. Βλ. για παράδειγμα το φάσμα των θεματικών που επεξεργάστηκαν μουσειολόγοι στο πλαίσιο ενός προγράμματος αφιερωμένου στην κοινωνική ιστορία της πόλης του Μπίρμιγχαμ (Jenkinson 1991: 147-149), καθώς και τη θεματολογία που έχει προτείνει ο Schlereth (όπως αναφέρεται στο Leon 1986: 136). Άλλωστε, τα θέματα προς μελέτη που προτείνει ο Αυδίκος (1994: 183-185) δεν είναι και πολύ απομακρυσμένα από αυτές.

14. Για μια σύνοψη αυτής της κίνησης, βλ. Αυδίκος (1990, 1994). Όπως βέβαια επισημαίνει και ο ίδιος, στα σχετικά κείμενα, εξακολουθούν να διατηρούν την ισχύ τους ορισμένες αξιολογικές θεωρήσεις του αστικού πολιτισμού, οι οποίες έχουν τις ρίζες τους σε προγενέστερες περιόδους της λαογραφικής επιστήμης. Σε κείμενο του Λουκάτου, για παράδειγμα,

γίνεται λόγος για «*νοθεία* των παλιών από τα καινούργια στοιχεία [...] (*ακρότητες*) και [για] την *διαφθορά* που μπορεί να φέρει το εμπόριο...» (η έμφαση δική μου). Ωστόσο, σημασία έχει ότι, πάντα κατά τον ίδιο συγγραφέα: «το ηλεκτρικό στη θέση του καντηλιού, [...] το ραδιόφωνο της βεγγέρας στη θέση του τραγουδιού [...] το πλαστικό χριστουγεννιάτικο δένδρο αντί για τις παλιές μυρτιές και τα σχίνα [...] έχουν δικαιώματα στην προσοχή μας...» (Λουκάτος 1977: 296-297).

15. «Την τελευταία δεκαετία, παρατηρούνται από ελάχιστους νέους σχετικά λαογράφους-εθνολόγους αλλαγές, από σημαντικές μέχρι ριζικές, στην προσέγγιση και θεώρηση του υλικού της λαογραφίας. Επειδή όμως οι απόψεις αυτές δεν έχουν ακόμη φτάσει στους ανθρώπους που εργάζονται στη συγκέντρωση λαογραφικού υλικού και την οργάνωση λαογραφικών μουσείων, δεν θα συζητηθούν εδώ», παρατηρούν το 1979 οι Γκιζέλης κ.ά. (ό.π.: 19). Με ελάχιστες εξαιρέσεις, η κατάσταση αυτή δεν φαίνεται να έχει αλλάξει και ας έχουν περάσει πάνω από δυο δεκαετίες από τότε που γράφονταν αυτές οι γραμμές.

16. Όπως παρατήρησε προ ετών η Σκουτέρη-Διδασκάλου (1982), «και μόνο το γεγονός ότι τέτοιου είδους "πράγματα" [...] έχουν επιλεγεί ως παραδοσιακά γεννά αμφιβολίες και ανησυχίες για τον τρόπο, με τον οποίο γίνονται οι συγκεκριμένες επιλογές».

17. Η συζήτηση, στην οποία αναφέρθηκα προηγουμένως, θα μπορούσε να ανοίξει το δρόμο για να θεωρηθούν άξια προσοχής και μελέτης οι πολιτισμικές πρακτικές και τα αντικείμενα που αποτέλεσαν και αποτελούν μέρος της μεταπολεμικής καθημερινότητας στα αστικά κέντρα. Θα μπορούσαν έτσι να διαμορφωθούν νέα πεδία δράσης για τα μουσεία «λαϊκού πολιτισμού», με την προϋπόθεση ότι θα εγκαταλειφθεί η αισθητίζουσα και υπεροπτική αντιμετώπιση που συνεπάγεται την απαξίωση ορισμένων αντικειμένων με βάση τα μορφολογικά τους χαρακτηριστικά (πλαστικό υλικό ή χρώμα) ή/και τις συνθήκες παραγωγής τους (βιομηχανικό-μαζικό) και θα εξετάζονται πλέον τα εν λόγω φαινόμενα ή αντικείμενα υπό το πρίσμα της χρήσης τους, της λειτουργίας τους και των σημασιών που αποδίδονται σε αυτά. Θα προέκυπτε έτσι η μουσειογραφική παρακολούθηση της ιστορικής πορείας του λαϊκού πολιτισμού, με τις εγγενείς σε αυτήν την πορεία τομές και ασυνέχειες, χωρίς μυθοποιητικές και αυθαίρετες κατηγοριοποιήσεις και οριοθετήσεις, χωρίς, τελικά, το φόβο της απώλειάς του. Όπως επισήμανε άλλωστε η Σκουτέρη-Διδασκάλου σε συνάντηση στη μνήμη του Κίτσου Μακρή (1998:75), «θεωρούμε δεδομένο ότι θα χάσουμε το λαϊκό πολιτισμό, θα χάσουμε το λαό [...] Μα δεν πρόκειται να χάσουμε τίποτε, γιατί ακριβώς ο προσδιορισμός του αντικειμένου της λαογραφίας είναι πράξη συνεχής».

18. Η Vogel (1991) περιγράφει πώς, στην έκθεση αφρικανικής τέχνης *Art-Artefact*, οι διαφορετικοί τρόποι τοποθέτησης και φωτισμού, καθώς και τα συνοδευτικά κείμενα καθοδήγησαν την πρόσληψη των αντικειμένων από το κοινό, παράγοντας ευρύ φάσμα σημασιοδοτήσεών τους.

19. Στη Μ. Βρετανία το μουσείο οριζόταν και πριν ακόμη από την αλλαγή του ορισμού το 1998 ως «θεσμός που συλλέγει, μελετά, συντηρεί, εκθέτει και ερμηνεύει υλικά τεκμήρια και τη συναφή με αυτά πληροφόρηση, με σκοπό το κοινό όφελος» (Museum Association, Ηνωμένο Βασίλειο), Στη βόρεια Αμερική (AAM), το μουσείο ορίζεται ως «μη κερδοσκοπικός, μόνιμος, θεσμός, [...] απαλλαγμένος από ομοσπονδιακή ή εθνική φορολογία, ανοικτός στο κοινό, που διοικείται με σκοπό το κοινό συμφέρον. [Σκοπός του είναι] η συντήρηση και διατήρηση, η μελέτη, ερμηνεία, συγκέντρωση και έκθεση στο κοινό, για την πληροφόρηση και τέρψη του, αντικειμένων και δειγμάτων εκπαιδευτικής και πολιτισμικής αξίας, τα οποία περικλείουν καλλιτεχνικό, επιστημονικό, (έμψυχο ή άψυχο) ιστορικό και τεχνολογικό υλικό» (Moore 1997: 12). Τέλος, το άρθρο 3 του Καταστατικού του Διεθνούς Συμβουλίου Μουσείων (ICOM) ορίζει το μουσείο ως «ένα ίδρυμα μόνιμο χωρίς κερδοσκοπικό χαρακτήρα, στην υπηρεσία της κοινωνίας και της εξέλιξής της, ανοικτό στο κοινό, το οποίο ερευνά, αποκτά, συντηρεί, γνωστοποιεί και κυρίως εκθέτει τις υλικές μαρτυρίες του ανθρώπου και του περιβάλλοντός του, με σκοπό τη μελέτη, την εκπαίδευση και την ψυχαγωγία».

20. Στο συμπόσιο για τα Μουσεία της Νέας Χιλιετίας: *(Museums for the New Millenium. A Symposium for the Museum Community*, Ουάσινγκτον, Smithsonian Institution και American Association of Museums, 1997) υποστηρίχθηκε ότι η εμπιστοσύνη και η εκτίμηση του κοινού αποτελούν όπλα, με τα οποία τα μουσεία θα αντισταθούν στη δοκιμασία του χρόνου, καθώς και ότι η αξία του μουσείου δεν σταθμίζεται από το επίπεδο του προσωπικού και των συλλογών του, από τη τεχνολογική του υποδομή ή την κοινωνική του αίγλη, όσο από την απήχησή του στους ανθρώπους (βλ. συμβολές Janes και Horta στον ίδιο τόμο). Ήδη το 1917, ο ιδρυτής του Μουσείου του Νιούαρκ John C. Dana έγραφε: «το μουσείο αγγίζει μόνον όσους μπορεί να προσελκύσει. Το γεγονός αυτό από μόνο του αρκεί, για να το υποχρεώσει να είναι προσιτό σε όλους, ευρύ στη σκοπιά του, φιλόξενο [...] πρόθυμο να ακολουθήσει κάθε υπόδειξη, ακόμη και του ταπεινότερου παρατηρητή...» (όπως αναφέρεται στο Kotler – Kotler 1998).

21. Στην περίπτωση των μουσείων που χρηματοδοτούνται αποκλειστικά ή κατά το μεγαλύτερο μέρος από δημόσια κονδύλια (ήτοι από τους φόρους των πολιτών, δηλαδή από το «κοινό» αλλά και το μη κοινό του μουσείου), είναι προφανές ότι η ανάγκη αποτίμησης της λειτουργίας τους τίθεται με μεγαλύτερη οξύτητα. Αλλωστε, τα μη δημόσια μουσεία είναι κατά κανόνα ενημερωμένα για το κοινό τους, έστω και μόνο σε ποσοτικό επίπεδο, καθώς αναθέτουν σε σχετικούς φορείς τη διεξαγωγή τακτικών ερευνών. Στη χώρα μας η έλλειψη δεδομένων είναι απογοητευτική. Οι αριθμοί με βάση τα εισιτήρια δεν παρέχουν ούτε τη στοιχειώδη διάκριση μεταξύ τουριστών και Ελλήνων ή μεταξύ των ενηλίκων που οικειοθελώς επισκέπτονται τα μουσεία και των σχολικών ομάδων, όπου προφανώς δεν τίθεται ζήτημα επιλογής τέτοιων επισκέψεων...

22. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα κατεύθυνση ακολούθησε και η έρευνα στην Πινακοθήκη του Γουλβερχάμπτον που περιγράφει η Μουσούρη (2002), μια έρευνα που εστίασε στην έννοια της «κοινότητας ερμηνευτών», εξετάζοντας την απόδοση νοημάτων στα εκθέματα και στην ίδια την επίσκεψη από τους επισκέπτες.

23. Για ένα παράδειγμα «ενδυνάμωσης» μιας κοινότητας μέσω της δημιουργίας «δικού της» μουσείου βλ. την περίπτωση του οικομουσείου των Ak-Chin που εξετάζει η Fuller (1992).

## Ευχαριστίες

Ευχαριστώ θερμά την επιστημονική επιτροπή και ιδιαίτερα την Κλειώ Γκουγκουλή για τις παρατηρήσεις της σε προηγούμενες μορφές του κειμένου.

## Βιβλιογραφία


*Ελληνική*

ΑΝΤΕΡΣΟΝ, Μπ. (1997), *Φαντασιακές κοινότητες*, Αθήνα, Νεφέλη.

ΑΥΔΙΚΟΣ, Ε. (1990), «Προς μια λαογραφία του αστικού χώρου», *Διαβάζω* 245: 67-70.

– (1994), «Λαογραφία του αστικού χώρου: Ουτοπία ή πραγματικότητα», *Εθνολογία* 3: 163-188.

ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ, Δ. (1999), *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

ΓΚΙΖΕΛΗΣ, Γ. – ΑΝΤΩΝΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Η. – ΓΑΡΔΙΚΗ, Ο. – ΚΑΛΠΟΥΡΤΖΗ Ε. – ΛΑΣΚΑΡΑΤΟΥ, Χ. (1979), *Οργάνωση και χωροκατανομή των ελληνικών λαογραφικών μουσείων και συλλογών*, δύο τόμοι, πολυγραφημένο, Αθήνα, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

ΔΑΜΙΑΝΑΚΟΣ, Σ. (1987), *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα, Πλέθρον.

ΔΗΜΑΡΑΣ, Κ. Θ. (1983), *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερμής.

ΚΟΚΚΙΝΟΣ, Γ. – ΑΛΕΞΑΚΗ, Ε. (επιμ.) (2002), *Διεπιστημονικές προσεγγίσεις στη μουσειακή αγωγή*, Αθήνα, Μεταίχμιο.

ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ Α. (1975), *Λαογραφικά μελετήματα*, Αθήνα, Ολκός.

– (1978), *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Αθήνα, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

– (1993), *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ* (επιμέλεια Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου – Κ. Ντελόπουλος – Μ. Καΐρη), Αθήνα, Πορεία.

ΛΟΥΚΑΤΟΣ, Δ. (1963), *Σύγχρονα λαογραφικά*, Αθήνα.

– (1977), *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Αθήνα, ΜΙΕΤ.

ΜΕΡΑΚΛΗΣ, Μ. (1979), «Αστική λαογραφία», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας* 3: 11-13.

– (1989), *Λαογραφικά ζητήματα*, Αθήνα, Χ. Μπούρας.

– (1990), «Θέσεις για τη λαογραφία», *Διαβάζω* 245: 15-22.

ΜΟΥΣΟΥΡΗ, Θ. (1999), «Έρευνα κοινού και αξιολόγηση στα μουσεία», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 72: 56-61.

– (2002), «Μουσεία και κοινότητες ερμηνευτών», στο Γ. Κόκκινος – Ε. Αλεξάκη (επιμ.): 77-92.

*Οι Νεοτερες Εξελιξεις Στην Ελληνικη Λαογραφια* (1998), Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στη μνήμη του Κίτσου Μακρή, Δημοτικό Κέντρο Ιστορικών Ερευνών Τεκμηρίωσης Αρχείων και Εκθεμάτων Βόλου, Βόλος.

ΝΑΚΟΥ, Ε. (2001), *Μουσεία: Εμείς, τα πράγματα και ο πολιτισμός*, Αθήνα, Νήσος.

ΣΚΑΛΤΣΑ, Μ. (επιμ.) (2001), *Η μουσειολογία στον 21ο αιώνα. Θεωρία και πράξη*, Θεσσαλονίκη, Εντευκτήριο.

ΣΚΟΠΕΤΕΑ, Ε. (1988), *Το πρότυπο βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα*, Αθήνα, Πολύτυπο.

ΣΚΟΥΤΕΡΗ-ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ, Ε. (1982), «Η παράδοση της "παράδοσης". Από τον καθημερινό στον επιστημονικό λόγο», στο Γ. Χατζηγώγας (επιμ.), *Αρχιτεκτονική και παράδοση*, Θεσσαλονίκη, Ατλαντίς: 18-44.

*Ξενόγλωσση*

*Academic Anthropology and the Museum: Back to the Future* (1999) ειδικό αφιέρωμα, *Focaal* 34.

AMES, M. (1992), *Cannibal Tours and Glass Boxes. The Anthropology of Museums*, Βανκούβερ, UBC Press.

ANNIS, S. (1987), «The Museum as a Staging Ground for Symbolic Action», *Museum* 151: 168-171.

BENNETT, T. (1995), *The Birth of the Museum*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.

BLATTI, J. (επιμ.) (1986), *Past Meets Present. Essays About Historic Interpretation and Public Audiences*, Ουάσινγκτον – Λονδίνο, Smithsonian Institution Press.

BOUQUET, M. (1999), «Academic Anthropology and the Museum: Back to the Future. An Introduction», *Focaal* 34: 7-20.

BOURDIEU, P. – DARBEL, A. (1966), *L'amour de l'art. Les musées et leur public*, Παρίσι, Les Editions de Minuit.

CANAPA, M.P. κ.ά. (επιμ.) (1985), *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique*, Παρίσι, Maisonneuve et Larose.

COLARDELLE, M. (1998), «Que faire des Arts et Traditions Populaires? Pour un musée des civilisations de la France et de l' Europe», *Le Débat* 99: 113-118.

COLLIER, D. – TSCHOPIK, H. (1954), «The Role of Museums in American Anthropology», *American Anthropologist* 56: 768-779.

COXALL, H. (1997), «Speaking Other Voices», στο Hooper-Greenhill (επιμ.): 99-115.

CRIMP, D. (1983), «On the Museum's Ruins», στο H. Foster (επιμ.), *The Anti-aesthetic; Essays on Postmodern Culture*, Ουάσινγκτον, Bay Press: 43-57.

CRUIKSHANK, J. (1992), «Oral Tradition and Material Culture», *Anthropology Today* 8 (3): 5-9.

CUISENIER, J. (1991), «Que faire des arts et traditions populaires?», *Le Débat* 65: 150-164.

DAMIANAKOS, S. (1985), «Représentations de la paysannerie dans l'ethnographie grecque (un cas exemplaire: la fiction clephtique)», στο M.P Canapa, κ.ά. (επιμ.): 71-86.

DIAS, N. (1991), *Le Musée d'ethnographie du Trocadéro 1878-1908. Anthropologie et muséologie en France*, Παρίσι, CNRS.

– (1991), «Musées», *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Presses Universitaires de France: 496-498.

– (1993), «Du musée au terrain», *La Nouvelle Alexandrie, Cahier Public et Musées*, Ministère de la Culture et de la Francophonie, Direction des Musées de France, Collège International de Philosophie: 23-29.

– (1994), «Looking at Objects: Memory, Knowledge in Nineteenth-Century Ethnographic Displays», στο J. Bird (επιμ.), *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge: 164-176.

– (1999), «Does Anthropology Need Museums? Teaching Ethnographic Museology in Portugal Thirty Years later», *Focaal* 34: 95-104.

DIMAGGIO, P. – USEEM M. (1978), «Social Class and Arts Consumption», *Theory and Society* 5: 141-161.

DONATO, E. (1979), «The Museum's Furnace: Notes Toward a Contextual Reading of Bouvard and Pecuchet», στο J. Harari (επιμ.), *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Ίθακα – Λονδίνο, Cornell University Press: 213-238.

DUNCAN, C. (1995), *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.

ETTEMA, M. (1987), «History Museums and the Culture of Materialism», στο J. Blatti (επιμ.): 62-85

FABIAN, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press.

FULLER, N. (1992), «The Museum as a Vehicle for Community Empowerment: The Ak-Chin Indian Community Ecomuseum Project», στο I. Karp – C. Mullen Kreamer – S. Lavine (επιμ.): 327-365.

HEINICH, N. (1995), «The Pompidou Center and its Public: The Limits of an Utopian Site», στο R. Lumley (επιμ.): 199-212.

HERZFELD, M. (1982), *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Ώστιν, University of Texas Press.
HEWISON, N. (1987), *The Heritage Industry*, Λονδίνο, Methuen.
HOOD, M. (1983), «Staying Away. Why People Choose not to Visit Museums», *Museum News* 61 (4): 50-57.
HOOPER-GREENHILL, E. (1991), «The Museum in the Disciplinary Society», στο S. Pearce (επιμ.): 61-72.
– (επιμ.) (1994), *The Educational Role of the Museum*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.
– (1995), «Counting Visitors or Visitors who Count?», στο R. Lumley (επιμ.): 213-232.
– (1997), *Cultural Diversity. Developing Museum Audiences in Britain*, Λονδίνο – Ουάσινγκτον, Leicester University Press.
– (2000), *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.
HUYSSEN, A. (1995), *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.
JENKINSON, P. (1991), «Material Culture, People's Culture and Populism: Where do we Go From Here?», στο S. Pearce (επιμ.): 139-152.
JONES, A.L. (1993), «Exploding Canons: The Anthropology of Museums», *Annual Review of Anthropology*: 201-220.
KAPLAN, F. (επιμ) (1994), *Museums and the Making of "Ourselves". The Role of Objects in National Identity*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Leicester University Press.
KARP, I. – LAVINE, S. (επιμ) (1991), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Ουάσινγκτον – Λονδίνο, Smithsonian Institution Press.
KARP, I. – MULLEN KREAMER, C. – LAVINE, S. (επιμ.) (1992), *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*, Ουάσινγκτον – Λονδίνο, Smithsonian Institution Press.
KOTLER, N. – KOTLER, P. (1998), *Museum Strategy and Marketing. Designing Missions, Building Audiences, Generating Revenue and Resources*, Σαν Φρανσίσκο, Jossey-Bass Publishers.
KYRIAKIDOU-NESTOROS, A. (1985), «L' idée de peuple dans les theories folkloriques de la Grèce», στο M.P. Canapa, κ.ά. (επιμ.): 63-71.
LAVINE, S. (1992), «Audience, Ownership and Authority: Designing Relations between Museums and Communities», στο I. Karp – C. Mullen Kreamer – S. Lavine (επιμ.): 137-157.
LEON, W. (1986), «A Broader Vision: Exhibits that Change the Way Visitors Look at the Past», στο J. Blatti (επιμ.): 133-152.
LOOMIS, R. J. (1987), *Museum Visitor Evaluation: A New Tool for Management*, Νάσβιλ – Τεννεσή, American Association for State and Local History.
LUMLEY, R. (επιμ.) (1995), *The Museum Time Machine*, Λονδίνο, Methuen.
MALEUVRE, D. (1999), *Museum Memories. History, Technology, Art*, Στάνφορντ, Καλιφόρνια, Stanford University Press.
MERRIMAN, N. (1989), «Museum Visiting as a Cultural Phenomenon», στο P. Vergo (επιμ.): 149-171.
– (1989), «Heritage from the Other Side of the Glass Case», *Anthropology Today* 5 (2): 14-15.
– (1991), *Beyond the Glass Case. The Past, the Heritage and the Public in Britain*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Leicester University Press.
– (επιμ.) (1999), *Making Early Histories in Museums*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Leicester University Press.
MOORE, K. (1997), *Museums and Popular Culture*, Λονδίνο και Ουάσινγκτον, Cassell.
MUNLEY, M. E. (1986), «Asking the Right Questions: Evaluation and the Museum Mission», *Museums News* 64 (3): 18-23.
– (1987), «Intentions and Accomplishments: Principles of Museum Evaluation Research», στο J. Blatti (επιμ.): 116-130.
*MUSEUMS, SPACE AND POWER* (1993), ICOFOM Study Series 22.
PAPADOPOULOS, S. (1985), «La découverte muséologique du paysan en Grèce», στο M.P. Canapa, κ.ά. (επιμ.): 87-93.
PEARCE, S. (επιμ.) (1991), *Museum Studies in Material Culture*, Ουάσινγκτον, Smithsonian Institution Press.
PERIN, C. (1992), «The Communicative Circle: Museums as Communities», στο I. Karp – C. Mullen Kreamer – S. Lavine (επιμ.): 183-219.
PRINCE, D.R. (1983), «Behavioural Consistency and Visitor Attraction», *The International Journal of Museum Management and Curatorship* 2 (3): 235-247.
– (1985), «Museum Visiting and Unemployment», *Museums Journal* 85: (3): 85-90.
QUATREMÈRE DE QUINCY, A.C. (1989) (1815), *Considérations morales sur la destination des ouvrages d'art*, Παρίσι, Fayard.
RAPHAËL, F. (1987), «Le musée, provocation de la mémoire», *Ethnologie Francaise* (n.s.) 17: 87-94.
SEGALEN, M. (1999), «Anthropology at Home and in the Museum: The Case of the Musée National des Arts et Traditions Populaires in Paris», *Focaal* 34: 81-94.
SHERMAN, D. J. (1994), «Quatremère/Benjamin/Marx: Art Museums, Aura and Commodity Fetishism», στο D.J. Sherman – I. Rogoff (επιμ.): 123-143.
SHERMAN, D.J – ROGOFF, I. (επιμ.) (1994), *Museum Culture. Histories, Discourses, Spectacles*, Μιννεάπολη, University of Minnesota Press.
SILVERSTONE, R. (1994), «The Medium is the Museum: On Objects and Logics in Times and Spaces», στο R. Miles – L. Zavala (επιμ.), *Towards the Museum of the Future. New European Perspectives*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge: 161-176.
STOCKING, G. (επιμ.) (1985), *Objects and Others. Essays on Material Culture*, Μάντισον, The University of Wisconsin Press.
STROULIA, A. (1997), *Unthinking Museums: Aspects of Power in the Theory and Practice of Greek Folklore Museums*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Department of Anthropology, Indiana University.
TREVELYAN, V. (επιμ.) (1991), *Dingy Places with Different Kinds of Bits: An Attitudes Survey of London Museums amongst Non-Visitors*, Λονδίνο, London Museums Consultative Committee Service.
VERGO, P. (επιμ.) (1989), *The New Museology*, Λονδίνο, Reaktion Books.
VOGEL, S. (1991), «Always True to the Object, in our Fashion», στο I. Karp – S. Lavine (επιμ.): 191-204.
WALSH, K. (1992), *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.
WEIL, S. (1990), *Rethinking the Museum and Other Meditations*, Ουάσινγκτον, Smithsonian Institution Press.
– (1995), *A Cabinet of Curiosities: Inquiries into Museums and their Prospects*, Ουάσινγκτον, Smithsonian Institution Press.
WILLIAMS, R. (1976), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Γλασκώβη, Fontana και Croom Helm.
ZOLBERG, V. (1989), «Le Musée des Beaux-Arts, entre la culture et le public: barrière ou facteur de nivellement?», *Sociologie et Sociétés* XXI: 75-90.
– (1994), «An Elite Experience for Everyone: Art Museums, the Public and Cultural Literacy», στο D. Sherman – I.Rogoff (επιμ.): 49-65.

## Summary

**FOLKLORE MUSEUMS, "FOLK CULTURE" AND THE MUSEUM "AUDIENCE"**

The article examines the current state of folklore museums in Greece, in association with the theoretical paradigm that founded and guided the development of folklore studies in this country. It is argued that the insistence on the tenets of this paradigm intercepts the exploration of later forms of folk culture which emerged during the twentieth century. The isolation of the museums from the spaces where the theoretical problems concerning the concept of "folk culture" are discussed and the ignorance of the relationship of these museums to their public are additional factors that alienate the institution from social reality. The need for a dialogue with anthropology and cultural studies, in order to turn the museum towards forms of "popular culture" more closely associated with contemporary social reality, as well as the need to broaden the public's perception of the existing folklore museums, are proposed.

ROXANE CAFTANZOGLOU
Translation: ALEXANDRA DOUMAS