

## ÖRÖKSÉG, GLOBALIZÁCIÓ ÉS LOKALITÁS

Az örökségnek, ezen belül a kulturális örökségnek mint a tudományos reflexiók és vizsgálatok tárgyának<sup>1</sup> az előtérbe kerülése egy hosszabb eszme- és kutatástörténeti folyamat eredménye. Az örökségtudományok (heritage studies) 1980-as évektől megfigyelhető kialakulásában elsősorban geográfusok, régészek, művészettörténészek, történészek, muzeológusok, szociológusok és turisztikai szakemberek működtek közre, akik érdeklődését az örökségnek a társadalomban betöltött – a megőrzés szabályozása, intézményesülése és közérdekké válása révén a késő 18. századtól – növekvő szerepe irányította a téma vizsgálatára.<sup>2</sup>

Az örökséggel kapcsolatos társadalomtudományi vizsgálatokat kezdetben meghatározó – és azóta az örökségkánont (pl. idézettségük alapján) is domináló (GENTRY – SMITH, 2019) – történész szerzők (a brit David Lowenthal, Patrick Wright, Robert Hewison vagy a francia Pierre Nora) a múlt kortárs használatára, nemzeti identitásépítésben játszott szerepére, vagyis az örökségnek mint a múlt és a társadalom közötti dinamikus, aktív viszonynak a vizsgálatára helyezték a hangsúlyt. Ez egyszersmind – a társadalomtudományok tudásterületén – jelentősen hozzájárult az örökségről való kritikai gondolkodás megalapozásához is. E kutatások többsége ugyanakkor – mint arra többen is rámutattak – az örökséget a történelemmel mint „igazi” múlttal szemben határozta meg, amit – különösen annak múzeumi objektivációiban – elsősorban reprezentációs kérdésként értelmeztek és a múlt kutatását végző akadémiai tudományoknak rendelték alá (CARMAN – SØRENSEN, 2009, 18.). A történelmet és az örökséget mint dichotomikus múltábrázolási stratégiát elsőként a geográfus-történész Lowenthal értelmezte 1985-ben publikált *The Past is a Foreign Country* című könyvében, amely a múlt megváltozott szerepét vizsgálta a felvilágosodás utáni nyugati hagyományban. Későbbi munkáiban is fontos elem maradt

<sup>1</sup> Számptalan meghatározása létezik a fogalomnak, amely alapvetően abból fakad, hogy az örökséggel kapcsolatos jelenségeket „külső” (azaz a megismerést végző személy vagy intézmény célját, nézőpontját tükröző) kategorizációs eljárások során hozzák létre. Ennek megfelelően beszélhetünk – Rodney Harrison felosztását kiemelve – „hivatalos” örökségről, melynek lényegi vonása, hogy a formálisan örökségként felismert tárgy, helyszín vagy gyakorlat felkerül egy örökséglistára, s ennek keretében meghatározzák kezelésük, megőrzésük módját, illetve lokális szintű, törvényileg nem védett „nem hivatalos” örökségről (HARRISON, 2009, 8–11.). Az UNESCO 1972-ben elfogadott Világörökség Egyezménye nyomán az egyik legáltalánosabb osztályozási mód a kulturális és a természeti örökség megkülönböztetése, amely 2003-ban kiegészült a szellemi kulturális örökség kategóriájával. Ezt a mesterséges szétválasztást azóta már többen is megkérdőjelezték (pl. LOWENTHAL, 2005; HARRISON, 2015).

<sup>2</sup> Az örökség népszerűségével kapcsolatos magyarázatok kiemelik pl. a nemzetépítés, a turizmusipar, a nosztalgikus korszellem, a globalizáció ellenében felemelkedő lokalizmus és patriotizmus vagy épp a változó családi kapcsolatok, egyéni mobilitás szerepét (HAFSTEIN, 2012, 503.).

a történelem és örökség különbözősége. Lowenthal véleményét összegezve a szakirodalom kiemeli, hogy számára: „az örökség-narratíva részleges és szelektív, hamis áltörténelmet kínál, amely fogyaszthatóvá teszi a múltat és mellőzi a bonyolult történelmi eljárásokat” (GENTRY – SMITH, 2019, 1158.). Ugyanezekben az években Robert Hewison egy új kategóriát, az örökségipar („heritage industry”) fogalmát alkotta meg (HEWISON, 1987), amelynek segítségével a háború utáni Nagy-Britanniában egyre nagyobb jelentőségre számot tartó, és növekvő létszámú múzeumoknak az örökségként előállított, újra elképzelt, megszépített múltverzióira és annak kommercializálódására irányította a figyelmet. A jelenség társadalmi hátterét – véleménye szerint – egy középosztályi nosztalgia alkotja. E sóvárgó, nosztalgikus horizontról a társadalom a jelen mind kulturálisan, mind gazdaságilag hanyatló légköréből aranykorként tekintett vissza az egykori, letűnt múltra (HARRISON, 2013, 98–100.).

A kortárs kutatási irányzatok közül a 2000-es évektől kibontakozó kritikai örökség tanulmányok (critical heritage studies) fejt ki a legnagyobb befolyást a tudományterület alakulására. E szemléletmód elsősorban azon (főképp építészeti, régészeti, művészettörténeti, és mennyiségileg számottevő) munkák ellenében alakult ki, amelyek az örökséget övező technikai jellegű kérdésekkel, a kulturális örökség menedzsmentjével foglalkoztak, és szerzőik az ún. objektív és professzionális szakértői szerepkör felvállalásával igyekeztek elkerülni az örökség politikai kontextusának vizsgálatát (SMITH, 2012, 537.). Ahogyan a 2012-ben Göteborgban létrehozott Association of Critical Heritage Studies alapító nyilatkozata fogalmaz:

„Az örökség, ugyanúgy, mint minden más, egy politikai aktus és komoly kérdéseket kell feltennünk azokkal a hatalmi viszonyokkal kapcsolatban, amelyekre az »örökség« fenntartásakor túlságosan gyakran hivatkoznak. Nacionalizmus, imperializmus, kolonializmus, kulturális elitizmus, nyugati triumfalizmus, osztály és etnikum alapú kirekesztés és a fetiszizált szakértői tudás mind erős hatást gyakorolt arra, hogyan használjuk, definiáljuk és kezeljük az örökséget. Úgy véljük, hogy egy valóban kritikus örökség tanulmányoknak számos kényelmetlen kérdést kell megfogalmaznia az örökségről való gondolkodás és az örökségesítés hagyományos módjaival kapcsolatban, és e kérdések felvetésekor előtérbe kerülnek majd a marginalizáltak és kirekesztettek érdekei.”<sup>3</sup>

Mindettől pedig nem független magának az örökség tanulmányoknak a státusza sem. Figyelemre méltó ebből a szempontból Laurajane Smith régész megközelítése, aki a különféle örökséggyakorlatokat övező, azt konstruáló diskurzust tette vizsgálat tárgyává, rávilágítva arra, ki határozza meg és ellenőrzi az örökséget, hogyan kerülnek előtérbe értékek, melyeket aztán az örökséggyakorlatok és a diskurzus fogalmi kereteinek szabályozására használnak fel. Smith szerint létezik egy – a nyugati elit örökséggel kapcsolatos érték kategóriáin alapuló, azt univerzálisnak tekintő – hegemon, önreferenciális örökségdiskurzus, amely determinálja vagy legalábbis intézményesen kijelöli, meghatá-

---

<sup>3</sup> 2012 Manifesto. <https://www.criticalheritagestudies.org/history> (letöltés ideje: 2019. december 15.) A társaság megalakulásáról és célkitűzéseiről bővebben lásd: SMITH, 2012.

rozza a kereteit annak, hogyan gondolkodunk, beszélünk és írunk az örökségről. Ezt „engedélyezett örökség diskurzusnak” (authorized heritage discourse)<sup>4</sup> nevezi, s arra hívja fel a figyelmet, hogy a kortárs örökségalkotó tevékenységek többsége egyfelől a nagy nemzeti narratívákhoz, másfelől a szakértőkhöz, esztétikai ítéletekhez igazodik, előnyben részesítve azokat a helyszíneket, épületeket és tárgyi alkotásokat, amelyek monumentálisak, nagyívűek, régiek (SMITH, 2006, 11–12.), ily módon kizárva az alternatív és nemzet alatti örökség-elképzeléseket.

A termékenyítően ható új (kritikai) megközelítések, értelmezési paradigmák egy jelentős része – miként arra Sharon Macdonald szociálanropológus rámutat – sok vonatkozásban más tudományterületek keretében, vagy például a kultúra fogalmával kapcsolatban már korábban lezajlott vitáknak az örökséggel kapcsolatos vizsgálatokra és diskurzusokra történő kiterjesztéseként, felhasználásaként értelmezhető. Az örökséglisták készítésében részt vevő antropológiai-néprajzi szakértők részvételének tulajdonítják például az univerzális érték kategóriák megkérdőjelezését, az örökség vagy akár az autentikusság fogalmának a kulturális sokféleségre reflektáló újradefiniálását, tehát az eurocentrikus, elit látásmód megkérdőjelezését és egy demokratizálódási folyamat megindulását, vagy például egy komplexebb szemléletmód megjelenését (MACDONALD, 2018). Az örökségantropológiai kutatások felölelik az örökségesítés kulturális logikájának vizsgálatát: milyen szelekciós folyamatban kerül kiválasztásra az örökség, kik vesznek részt benne, milyen céllal, mire használják az örökséget (nemzetépítés, identitáspolitiká, kommodifikáció stb.), azaz hogyan működik az örökség hatalmi eszközként (LÖFGREN – KLEKOT, 2012; MACDONALD, 2018, 4–6.).

Röviden összegezve a fentieket, látható, hogy a tudományterület formálódása, kutatási területének meghatározása, módszertanának kidolgozása (CARMAN – SØRENSEN szerk., 2009), diszciplináris határainak megvonása viták sorozatán keresztül zajlott, és jelenleg is zajlik. Ezek a fogalmi tisztázások, diszciplináris lehatárolási kísérletek/törekvések több éve a magyar nyelvű, hazai tudományos közegben is megindultak, ami sok új szemponttal gazdagította az örökségre irányuló vizsgálatokat.<sup>5</sup>

A magyar nyelvű etnográfiai/antropológiai vizsgálatok tudásterületén belül kiemelkedő alapkutatásokat végeztek az erdélyi kutatók, akik az elsők között adtak betekintést a régióban élő tömb- és szórványközösségekben zajló örökség- és értékteremtő folyamatokba, illetve több kötetben, publikációban is nagyon behatóan reflektáltak a témát illető legfontosabb analitikus, módszertani és elméleti problémákra.<sup>6</sup> Ebből a szempontból külön figyelmet érdemel Keszeg Vilmos munkássága, aki több kitűnő tanulmányt (KESZEG, 2014, 2018) szentelt a témával kapcsolatos fogalmi, koncepcionális kérdések tisztázásának. Keszeg a kulturális örökség körébe tartozó kortárs jelenségeket tágabb (eszme- és művelődéstörténeti) dimenzióba helyezi, s a problémát három kategória – a hagyomány, a folklorizmus, valamint az örökségesítés – differenciális összefüggésének kontextusában próbálta megragadni. Megközelítése szerint a (népi) hagyomány meghatározó

<sup>4</sup> A fogalom magyar fordítását György Esztertől kölcsönöztük (GYÖRGY, 2019, 6.).

<sup>5</sup> A történettudomány oldaláról lásd: SONKOLY, 2016, 2019.

<sup>6</sup> A teljesség igénye nélkül, csupán néhány kiragadott példa: BÍRÓ A. – GAGYI – PÉNTEK, 1987; GAGYI, 2004, 2008; JAKAB – VAJDA, 2016, 2017, 2018.

vonása, hogy az (1) organikus, (2) funkcionális kultúra, amely (3) primér – szolidaritási kapcsolatokkal jellemezhető – közösségeket hoz létre, (4) emlékezetet termel és (5) meghatározza az egyéni életpálya kereteit (biografikus funkció). Ezzel szemben a „folklorizmus organizált hagyomány, egy emlékezetbe visszaszorult, használatból kikerült kultúra felkutatása, revitalizálása, újraértelmezése, használatba vétele. A hagyománytól eltérően a folklorizmus elemei és gyakorlatai nem primér, hanem alkalmilag szerveződő élményközösségeket hoznak létre, nem működtetnek társadalmi emlékezetet, átmeneti és alkalmi jelleggel vannak jelen az egyén életében, tehát nem rendelkeznek biografikus funkcióval, nem termelnek szolidáris kapcsolatot a generációk között” (KESZEG, 2018, 34.). Keszeg szerint az örökségesítés (patrimonizáció) kortárs jelensége – az előbbieket tükrében – „maga is folklorizmus”, amely attól leginkább csupán (re)-kontextualizációja módjában különbözik.<sup>7</sup>

Ebben az értelmezési keretben az „örökség” fogalmi meghatározásának alapját az „eredeti” autentikus (népi) kultúra és annak kortárs modifikációja közötti *hasonlósági viszonyok* képezik. Ezek szekvenciális különbségeket mutatnak, amelyek skálája – az autoreferenciális hagyományhoz viszonyított – laza kapcsolattól (folklorizmus) a vele való teljes szakításig (örökségesítés) terjedhetnek. Ennek megfelelően az örökségesítési gyakorlatok egy hosszabb átalakulási folyamat végeredményének tekinthetők, ahol a korábbi környezetéből és jelentés-összefüggéseiből kiragadott tradicionális kultúra („az eredeti” referens) újraalkotása, átértelmezése, illetve többszörös mimetikus felhasználása zajlik. A fenti megközelítésben tehát az örökség végső soron nem más, mint olyan kópia, másolat, imitáció – bizonyos értelemben: „részleges”, „nem teljes”, vagy „sérült”, „torzított” hagyomány –, mint ami intencionálisan (nyomokban) ugyan még tükrözi az organikus (mag-) kultúrát, vagy annak bizonyos elemeit, de attól már minőségileg (funkcióit, beágyazottságát, megjelenési formáját, intézményi hátterét stb. tekintve) különbözik.

Az alábbi idézetben szintén tetten érhető ez a szemléletmód, ahol a „folklorizmus”, a „partimonizáció” közötti fogalmi distinkciót a szerző látható módon az autentikus (népi) kultúrához viszonyított *referenciális távolságon*, vagyis az „eredeti” hagyomány és annak másolata (folklorizáció), valamint e mimézis mimézise (örökségesítés) közötti viszonyon, *fokozatbeli különbségeken* keresztül határozza meg:

„A patrimonizáció – akárcsak a folklorizmus – esetében a hagyományok újraértékesítése történik meg, a korábbinál nagyobb mértékben: gasztro-, tánc-, terményfesztiválokon, a településeken, a turizmusban. *Miközben* azonban a *folklorizmus*

---

<sup>7</sup> A szerző eredeti megfogalmazásában: „A patrimonizáció maga is folklorizmus. *Miközben a folklorizmus a népi hagyományok elemeit új környezetbe juttatja, a patrimonizáció a hagyományt a legújabb környezetben veszi használatba: a globalizáció, a hálózati társadalom, a multimédiális kommunikáció kontextusában. Amíg a folklorizmusban a revitalizációs gyakorlatok megelőzik a mozgalom ideológiáját, a patrimonizáció esetében a gyakorlat az előzetesen kidolgozott ideológiának és programnak rendelődik alá. Amíg a folklorizmus esetében egyes egyének figyelme személyes motiváció alapján a népi kultúra egyes elemeire irányul, a patrimonizáció általában a (népi és nem népi) hagyomány intézményes archiválására és nemzeti, regionális és lokális társadalmi szinten való revitalizálására összpontosít*” (KESZEG, 2018, 36. – kiemelés a Szerzőktől).

*önkéntesen verbuválódó mozgalma egy szűk csoport intenzív aktivitásán, a hagyományokat még éltető réteggel való állandó konzultáción alapult, a patrimonizáció tömegmozgalmat szervez, amelyben a fogyasztói magatartás, az átmeneti jelenlét érvényesül. Míg az organikus hagyományátadás és a folklorizmus a hagyomány ismerőivel és átadóival való kommunikáción alapszik, a patrimonizáció kiiktatja a hagyomány ismerőit, a hagyomány használóinak emlékét. A hagyományt intézményesített körülmények között pedagógusok oktatják, hagyományörző személyek, egyesületek mutatják be, vállalkozók állítják elő. Míg korábban a hagyomány egy életformába illeszkedett, amely mentalitást, kapcsolathálót aktivizált, szerves tartozéka volt az életnek, a patrimonizált hagyomány nem épül be szervesen az egyéni életbe. Sőt egy lokális-regionális kultúra struktúrájából is kiszakad, a sokak populáris kultúrájává válik” (KESZEG, 2018, 37–38. – kiemelés a Szerzőktől).*

Az adott koncepcióban megjelenő analitikus, egymással szembeállított fogalmak (organikus vs. organizált, primér vs. szekundér, funkcionális vs. affunkcionális, biografikus vs. „nem biografikus” kultúra) ugyanakkor számos problémát hordoznak magukban. Az egyik ezek közül kétségtelenül annak a veszélye, hogy e kategóriák révén – akár akaratlanul is, de – alá-fölérendeltségi viszonyok alakulhatnak ki a „régii” társadalmi praxisok és az „új”, kortárs jelenségek (konkrét esetben: a hagyomány és a „nem hagyományként”, vagy „részleges”, „adaptált tradícióként” értelmezett örökségfenoménék) között. Az „eredeti” ugyanis – rejtett módon – ontológiailag és logikailag is mindig fölényben van a reprodukcióval, a másolattal, egyszerűen: a modellül szolgáló ismerettárgy mimézisével (replikájával) szemben.

Az etnológiai kutatások – és különösen a folklorisztika – területén Pertti Anttonen hívta fel a figyelmet arra, hogy a hagyománynak az a közkeletű (klasszikus) felfogása, amely a modernitást („ahogy most csináljuk a dolgokat”) szembe állítja a tradícióval („azzal, ahogy azokat régen csináltuk”) maga is egy újkori, modernitáshoz kapcsolódó retorikai konstrukció (ANTTONEN, 2005). Ahogy a szerző fogalmaz: „A hagyományt a modernitás kulturális másságába és egy nem lineáris folytonosságba helyezik, ahol a modernitás a hagyomány örökébe lép és kronológiailag helyettesíti – sőt le is rombolja – azt, ami tradicionális” (ANTTONEN, 2005, 33.).

Az örökséget mint (a hagyomány transzmutációjából levezetett) viszonyfogalmat definiáló nézőpont kritikájaként szintén megfogalmazható, hogy – szubsztanciális értelemben – „autentikus” vagy „eredeti” hagyomány, amelyek segítségével az örökségtermelés szemantikai jellemzői karakterizálhatók lennének, nem létezik. Nem csupán azért, mert annak a kérdésnek az eldöntése, hogy mit tekintünk „népi” kultúrának és az „autentikus” hagyományok regiszterébe milyen tradícióelemeket sorolhatunk rendszerint intézményesen védett politikai-hatalmi diskurzusok (kanonizációs kísérletek) függvénye. De még inkább amiatt, mivel a hagyomány mindig egyéni használat, szubjektív alkalmazás, ezáltal pedig végtelenül heterogén, részleges tudásalakzatok összessége, ami egyetlen lokális közösségen belül is akár egyszerre érvényes, egymásra nem leredukálható episztemológiai keretekből, illetve egymással gyakorta szemben álló cselek-

vési szabályokból és értékorientációkból áll.<sup>8</sup> A néprajztudomány persze – mindettől függetlenül, pontosabban az előbbieik ellenére – természetesen törekedhet (mint ahogy a diszciplína 19. századi születésétől fogva törekedett is) egy olyan parasztsággép megkonstruálására, amelyen keresztül mindmáig sok tekintetben a „népi”, „autentikus” paraszti kultúráról szóló abszolút tudás (episztémé) státuszára tart igényt (BAUSINGER, 1995; BURKE, 1991; HOFER, 1989, 1991; ILYÉS, 2014; NIEDERMÜLLER, 1991, 1993). Ne felejtjük el, hogy nem kis részben ez a tudásizme vagy tudásideal legitimálta és alapozza meg jelenleg is a néprajzosok, néprajzkutatók szakértői szerepvállalását, specialistaként való megjelenését a kortárs revival-mozgalmakban (pl. táncmozgalomban, hagyományörző tevékenységekben). Továbbá az antropológiai tudást reprezentáló intézményes identitásépítésekben és örökségesítésben (muzealizáció, helyi, regionális és nemzeti értéktárak, örökséglisták összeállítása stb.) is.<sup>9</sup> Nem szabad ugyanakkor figyelmen kívül hagynunk, hogy ennek a normatív (népi) kultúrafelfogásnak és látásmódnak köszönhetően az olyan posztmodern hétköznapi kulturális praxisok – mint amilyen például maga az örökségteremtés gyakorlata is –, amelyek nem felelnek meg az „autenticitás” külső („szaktudományos”) kritériumainak, sokszor a hegemon tudományos tudást megkérdőjelező stratégiákként jelennek meg:

„A patrimonizáció – írja Keszeg Vilmos – egyik formája az értékjegyzékekbe, -tárakba való besorolás. [...] *A népi kultúráról való tudás letéteményesei, az etnológusok (sic!) ebben a folyamatban jelentős mértékben háttérbe szorulnak. A javaslattevés és döntés jelentős mértékben a szaktudáson kívüli érveket, szándékokat (is) érvényesít. Az egyes örökség-elemek leírása és népszerűsítése nélkül a kultúrakutatás összetett személetét (variálódás, invariánsá válás, affinitás, térbeli terjedés, kultúraközi kommunikáció, eltérő attitűdök és bevonódások)*” (KESZEG, 2018, 37. – kiemelés a Szerzőktől).

Az idézett szövegből látható, hogy a kortárs örökségesítési gyakorlatok popularizálódása, elterjedése, amit a tudás-reprezentáció egyfajta *demokratizálódási folyamatként* is értelmezhetünk,<sup>10</sup> a fent bemutatott értelmezési keret szerint esetenként a tudomány

---

<sup>8</sup> Ezért vezeti be Gadamer a „hagyománytörténet” fogalmát (GADAMER, 2003, 325.), amivel egyértelművé teszi, hogy a tradíció mindig esemény, azaz (nem az emlékek pusztá felelevenítésére korlátozódó) passzív beállítódás, hanem aktív, cselekvő és kreatív jelentésteremtő aktus.

<sup>9</sup> Az utóbbi években a kritikai kultúrakutatás – ezen belül különösen a múzeumantropológia – fontos eredménye volt, hogy felhívta a figyelmet az antropológiai ismeretek és tudás-reprezentációs gyakorlatok, valamint az azokban rejlő uralmi-hatalmi viszonyok közötti összefüggésekre. E kutatások eredményeként ma már világos és közismert tény, hogy például az archívumok és a múzeumok nem egy „semleges” tudományos tudás megjelenítésének a helyszínei, hanem maguk is identitáspolitikai (örökségesítési) törekvéseket kifejező, heterotopikus terek (FOUCAULT, 1999). Amint azt Christopher B. Steiner a múzeumok és a nacionalizmus kapcsolatáról szóló írásában megjegyzi: „a tárgyak és reprezentációk nemzeti múzeumokban történő elrendezése vagy átrendezése legitimálhatja és természetessé teheti a politikai autoritás egy adott formájának a kiépítését” (STEINER, 1995, 4.).

<sup>10</sup> Az örökség mint tudás-demokratizációs folyamat alatt azt értjük, hogy az egyes lokális közösségek az örökségalkotó praxisok révén ma már természetes módon formálhatnak jogot arra, hogy – külső szakértők (pl. néprajzosok, történészek) közreműködése nélkül is – megalkossák saját történeti

autoritásának dekonstrukciójával és az „autentikus” (népi) kultúra erodálódásával, felhígulásával, összefoglalóan: bizonyos mértékű érték- és kultúrávesztéssel járhat együtt.

A kulturális örökség és örökségteremtő gyakorlatok – megközelítésünk szerint – nem írhatók le maradéktalanul a probléma normatív, vagyis az örökségnek a hagyományhoz viszonyított, oppozicionális értelmű megközelítése alapján. Úgy véljük, hogy a kulturális örökség fogalmi kritériumai pusztán – a „hagyomány” és a „nem hagyomány”-ként azonosított örökség közötti – tartalmi szintű egyezések, illetve (az organikus–organizált, funkcionális–affunkcionális, biografikus–„nem biografikus” kultúra közötti) hierarchikus hasonlósági viszonyok, azonossági kapcsolatok segítségével önmagában nem alkothatók meg, a jelenség adekvát módon ebben a keretben csak megszorításokkal vizsgálható.

Egy átfogó, koherens örökség-koncepció kidolgozására – e rövid bevezetőben – természetesen mi sem vállalkozunk. Ehelyett itt csupán egy olyan vázlatos munkafogalom megalkotására törekszünk, amely kontextusba helyezi – esetenként problematizálja – a kötetben szereplő írásokat, és a későbbiekben (talán) hozzájárulhat az adott témával kapcsolatos további viták elindításához.

A kulturális örökséget és a hozzá kapcsolódó társadalmi jelenségeket – a fenti megközelítéstől eltérően – egy pragmatikus, illetve praxisorientált nézőpontból közelítjük meg. Ennek érdekében az *örökséggé tétel* konkrét, kulturálisan felépített gyakorlatait állítjuk középpontba. E társadalmi cselekvéseket – általánosabb értelemben – olyan jelentésalkotó, interpretatív és adaptációs eljárásoknak tekintjük, amelyek segítségével a mai lokális vidéki és városi közösségek – Jörn Rüsen szavait parafrázálva – értelmet alkotnak az időből (RÜSEN, 1999, 42.), vagyis kifejezik, artikulálják és megjelenítik saját (szubjektív) időtapasztalataikat, időhöz való viszonyukat. Elméleti kiindulópontnak Francois Hartog közismert, nagyhatású munkáját választjuk (HARTOG, 2006). Ebben a szerző amellett érvel, hogy a posztmodern utáni (hozzávetőleg az 1980-as évek vége) korszakot egy a korábbiaktól jól megkülönböztethető ismeretelméleti fordulat, vagyis egy új időrezsím, az ún. *prezentizmus* vagy *prezentista személtésmód* megjelenése és uralkodóvá válása jellemzi. Eszerint a fogyasztói társadalomban – nagyon leegyszerűsítve – az ember múltra vonatkozó ismeretei (tapasztalati tere) és jövőre irányuló reményei (elváráshorizontja)<sup>11</sup> fokozatosan veszítette el jelentőségét: mai létezésünk perspektívájából ugyanis a jövőt egyre nehezebb elképzelni, a történelmi múlt pedig már nem igazít el maradéktalanul, nem kínál megfelelő vagy megkérdőjelezhetetlen orientációs pontokat a kortárs cselekvésekhez. Mindez az idő legújabb kori válságához (a múlt, a jelen és jövő között meglévő korábbi dialektikus kapcsolat totális felbomlásához) vezet. A jelen mint episztemiológiai, ontológiai keret ezáltal távlat- és horizont nélküli dimenzióvá alakul át; Hartog kifejezéseit használva: „parttalan”, homogén, egyenmű, „tömör, mindent elborító, mindenütt jelen lévő jelen”-né (HARTOG, 2006, 179.) változik. A szerző megfogalmazása alapján:

---

identitásukat, és ehhez legitím módon alternatív, azaz esetenként a szaktudományon kívüli szempontokat vezessenek be. Ezen lokális, alternatív örökségfelfogások megjelenése ugyanakkor természetesen nem befolyásolja a néprajz szakértői szerepét egy másik (intézményes) szinten, ahol a szabályozott, formális, „hivatalos” örökségfogalom meghatározása, kezelése és kodifikációja zajlik.

<sup>11</sup> A „tapasztalati tér” és „várakozási horizont” fogalmát lásd itt: KOSELLECK, 2003.

„... a jelen *kiterjedt*, mind a jövő, mind a múlt irányába. A jövő irányába az elővigyázatosság és a felelősség eszköze, a helyrehozhatatlan és a visszafordíthatatlan fogalma, az örökség és az adósság fogalmainak használata révén, mely utóbbi az egészet egybefogja és értelemmel ruházza fel. A múlt irányába is ezekhez hasonló eszközök mozgósítása révén terjedt ki: ilyen a felelősség és az emlékezet kötelessége, az örökségesítő személet terjedése, az elévülhetetlenség, de már maga az adósság is. A jelenből kiinduló megfogalmazás, amely ugyanakkor rá is nehezedik, ez a mind a múlt, mind a jövő irányába fennálló kettős adósság bélyegzi meg a jelen kortárs tapasztalatát” (HARTOG, 2006, 192–193.).

Az örökségteremtő praxisok szempontjából ez a horizontváltás, ami valójában magának a történeti időtudatnak (RÜSEN, 1999, 39.) a radikális változását jelzi, egyben azt is jelenti, hogy az *örökséggé tétel* társadalmi cselekvései (habár azokban egyebek mellett a történeti tapasztalatra való hivatkozások vagy az emlékek, a múltbeli cselekvések fontos retorikai elemek lehetnek) intencionális szerkezetük szerint elsősorban nem a múltra (a tradícióra),<sup>12</sup> hanem az aktuális jelenre irányulnak. Ennek belátása annak elfogadását is jelenti, hogy e kortárs örökségalkotási gyakorlatokban nagyrészt nem a lokális közösségek múlthoz való viszonya (a „hagyomány” rekontextualizálása, felhasználása, fogyasztása, kommercializálódása) jelenik meg, hanem mindenekelőtt a jelenkor „most”-tal, mint „idegen”-nel fenntartott attitűdje, kulturális diszpozíciója fejeződik ki, illetve válik megragadhatóvá. Az örökségalkotás megközelítésünk szerint tehát nem reflektált múlt (vö.: KOCKEL – CRAITH, 2007), hanem – ha úgy tetszik – inkább reflektált jelentéstartalomnak tekinthető. Olyan diskurzus tehát, amelyen keresztül az érintett társadalmi csoportok a jelenkori viszonyokat – nem ritkán antiglobalista vagy globalizációkritikai nézőpontból – mint veszélyeztetett, fenyegetett, kaotikus, hanyatló, azaz válságba került időt jelentik meg. Véleményünk szerint például a popularista, szélsőjobboldali mozgalmak mai térnyerése (FEISCHMIDT, 2014), az elveszett (vagy veszendőben lévő) nemzeti és etnikai identitások „visszaszerzésé”-t, megkeresését, védelmét középpontba állító társadalmi mozgalmak kortárs előretörése, vagy a „saját” történelmi, kulturális hagyományok megőrzésére, kitalálására (invention of tradition, HOBBSAWM, 1983), egyszerűen: *megőrzendőként való előállítására* (örökséggé tételére) irányuló cselekvések, civil kezdeményezések népszerűsége elsősorban ebben – tehát a prezentista válságtudat dominanciájának – összefüggésében értelmezhető.

Az időnek ez a megváltozott személete természetesen egyszersmind új tértapasztalatok kialakulását is jelenti, ami a térbeliség érzékelésének (percepció), elgondolásának (kogníció), használatának (praxis), összefoglalóan: a tér társadalmi termelésének (the social production of space, LEFEBVRE, 1991) átalakuló intézményes és informális stratégiáit foglalja magában. Elég ennek kapcsán – a részletek figyelembe vétele nélkül – csupán arra utalnunk, hogy a jelenlegi globális struktúrák és áramlási terek (CASTELLS,

---

<sup>12</sup> A „tradíciót” Gadamer alapján kulturálisan prefigurált – előzetesen adott – tudásként, végső soron egyfajta előítéletként határozzuk meg, amely minden kulturális jelentésselállító vagy megértő tevékenység előfeltételét (Heidegger megfogalmazása szerint: előzetesség-struktúráját) alkotja. Gadamer hagyományfogalmát lásd itt: GADAMER, 2003, 299–424.



2005) (tömegkommunikációs forradalom, hálózati társadalom, globális világkapitalizmus, migrációs folyamatok, turizmus stb.) a 21. században milyen új dinamikákat és tudásalakzatokat hoztak létre, illetve mennyire újszerű tapasztalatokat vezettek be a hétköznapi életvilágokba. A nyelvek, a kultúrák, az identitások, a fogyasztási szokások és értékrendek egyidejű elkülönülése (fragmentálódás), versengése (rivalizálás), keveredése (glokalizáció), feloldódása (hibridizációja) és fokozatos egységesülése (homogenizáció) hatására a fizikai és szimbolikus távolságok mára lecsökkentek, a tér idő végzetesen összesűrűsödött (HARVEY, 2006). Mindez nem csupán a mindennapi tér és időtudatot formálta át, de – amint az köztudott – több évtizede a térrel kapcsolatos korábbi (abszolutista, nomotetikus) társadalomtudományi megközelítéseket is jelentős mértékű fordulatra (az ún. spatial turn-re)<sup>13</sup> készítette.

\*

Jelen kötet tehát – az eddig elmondottak alapján – két alapkérdéssel: az idő- és tér-tapasztalatban bekövetkezett változásokkal, pontosabban annak néhány diskurzív és performatív megjelenési formájával, az örökségalkotó és globálisásteremtő (MEYROWITZ, 2005) gyakorlatok problematikájával foglalkozik. E jelenségek, melyek napjainkra – a vidéki, falusi kistelepülésektől a globális, multinacionális nagyvárosokig – általános jellemzőjévé váltak a társadalmilag szervezett emberi közösségeknek, újszerű kihívások (fogalmi, módszertani problémák) elé állították a néprajzi/antropológiai terepmunkát (MÉSZÁROS – VARGYAS, 2016, 2017), illetve tudományos ismeretek előállítását és megosztását végző szakembereket is. E kötet – a maga eszközeivel, s meghatározott műfaji/terjedelmi kereteivel – erre próbál meg valamilyen módon reflektálni, illetve kérdéseket és válaszokat megfogalmazni.

Az Ethno-Lore 2019-es kötete a örökség, globalizáció és lokalitás kortárs jelentésteremtő gyakorlatait három nagyobb szerkezeti egységében tárgyalja. Ezen tematikus blokkok mindegyike egyenként négy tanulmányt tartalmaz.

<sup>13</sup> A társadalomtudományokban végbement „spatial turn”-ről – szociológiai szempontból – átfogóan lásd: BERGER, 2018. Az 1960-as évektől a térbeliség kritikai újragondolásához nagyon sokféle – a filozófiai fenomenológiától az empirikus történeti és antropológiai kutatásokig terjedő – irányból kapott impulzusokat. Amint arra Berki Márton nagyon találóan rámutat: „E rendkívül szerteágazó elméletek mögött egy markáns, közös gondolati mag fedezhető fel. Maurice Merleau-Ponty (1968) kulturálisan konstruált (testi) tere, Michel Foucault (1986) heterotópiái, Henri Lefebvre (1991a [1974]) koncepciója (a tér társadalmi termelése), Pierre Bourdieu (1984) mezői, Michel de Certeau (1984) városi sétái, Pierre Nora (1984–1992) emlékezet helyei vagy Marc Augé (1995) nem helyei mindmind azon a felvetésen alapulnak, mely szerint a tér nem eleve adott, megváltoztathatatlan keret, megtöltendő üres rekesz, sem a történelmi események pusztá hátere, színpada. Éppen ellenkezőleg, a tér társadalmi konstrukció, amelyet az emberi tevékenység »termel« (és folyamatosan formál, újratermel). A térbeliség új, kritikai értelmezésének középpontjában tehát az áll, hogy a tér – az időhöz és a társadalomhoz hasonlóan – nem tekinthető sem statikusnak, sem objektív valóságnak, ily módon annak értelmezése sem lehet egységes” (BERKI, 2015, 6.)

Az első (a *Hagyomány és örökség* című fejezet) – néhány magyarországi, vidéki település példáján keresztül – az etnicitás, a nemzeti identitásépítés, illetve a mindennapi nacionalizmus (everyday nationalism, BRUBAKER – FEISCHMIDT – FOX – GRANCEA, 2011) nézőpontjából mutatja be a kortárs tradíció-teremtő gyakorlatokat, illetve azok bizonyos jellemzőbb(nek vélt) típusait. Az első két szerző, Cseh Fruzsina a tárgyalkotó népművészet, Eitler Ágnes pedig a szokáskutatás területén írja le azokat az erőfeszítéseket és szimbolikus küzdelmeket, amelyeket az érintett vidéki közösségek tagjai az autentikus lokális identitást kifejező reliktumok nyilvános elismertetéséért, vagy azok gazdasági erőforrásként történő hasznosításáért vívnak. Cseh Fruzsina a hőveji csipke és a szegedi papucs kapcsán mutatja be nagyon szemléletesen, hogy a saját történelmi múltjukat kutató, identitásukat megfogalmazni akaró kisközösségek egyéni céljaik elérése érdekében milyen produktívan használják fel a kulturális örökségeket hitelesítő hivatalos, globális intézményeket és építik fel ezek segítségével – esetenként imaginárius vagy kiválogatott hagyományelemek felhasználásával – a lokális életvilág egy sajátos imázsát, képét. Eitler Ágnes tanulmánya – az előbbivel ellentétes perspektívából – az 1950-es években országos hírnévre szert tett és színpadra állított ecseri lakodalmas jelentésváltozását és annak társadalmi recepcióját vizsgálja. A szerző írása nagyon plasztikusan mutatja be, miként alakul át a helyi társadalom kollektív identitása és saját múltjához való viszonya azáltal, hogy külső szereplők (a hatalom képviselői, a társadalmi nyilvánosság) az adott közösség szokásgyakorlatainak egy partikuláris elemét kiragadják, illetve azt az intézményes „örökségipar” részévé teszik.

A fejezet további két tanulmánya a táplálkozókultúra átalakulását, illetve hagyományos elemeinek az örökségesítésben és a lokális identitásban játszott szerepét vizsgálja. Bági Anikó és Juhász Katalin a vegyes etnikai háttérrel bíró Csömör társadalmi életében meghatározó hagyományörző közösségek, civil szervezetek tevékenységét (tárgyi és szellemi örökség feltárása, megőrzése, rekonstrukciója, bemutatása, átörökítése) mutatja be, kiemelt figyelmet fordítva arra, hogyan, milyen közegben (hétköznapi élet, iskola, gasztrofesztiválok) jelennek meg a helyi tradicionális (szlovák) ételek, hogyan adaptálják azokat a kortárs igényekhez, és mint örökségelemet hogyan használják identitásuk építésére. Várkonyi-Nickel Réka, Greiner Erika, Varga-Nagy Veronika közös tanulmánya az iskolai menzák társadalomformáló szerepét vizsgálja a XX. században, bemutatva, miként alakította át a tömeges közétkeztetés a szocializmus idején a családi étkezési szokásokat, s váltotta fel a lokalitásra jellemző hagyományos elemeket egy uniformizált és egyszerűsített magyar konyha, étkezési kultúra, továbbá milyen új globális trendek (pl. egészséges táplálkozás) és ételek jelennek meg napjainkban az iskolai közétkeztetésben.

A kötet második (*Táj, multilokalitás, örökség* című) részében a térbeliség és az örökség kapcsolatát, a lokális és globális szinterek összefüggéseit, kölcsönhatásait tárgyaló tanulmányok kaptak helyet.

Mészáros Csaba a kortárs táj- és térszemléleti paradigmák kritikai elemzése segítségével világítja meg azt a problémát, hogy egy – a hagyományos néprajztudományi kutatások által kitüntetett figyelemmel kezelt – kistájban (az Őrségben) a dinamikus és a statikus térfelfogások milyen konkrét lokális konfliktusok és problémák kialakulásá-

hoz vezethetnek az örökségként felfogott és ekként szabályozott tájak bizonyos aktorai (helyi vagy újonnan beköltöző lakosok, politikai döntéshozók stb.) között. Ispán Ágota Lídia a történeti néprajz/társadalomtörténet módszertani eszközeivel ugyanennek a régiónak (az Őrségi Tájvédelmi Körzetnek) a szocialista időszakban megfigyelhető státuszváltását, vagyis az adott földrajzi táj nemzeti örökséggé alakításának ellentmondásos folyamatát mutatja be. A szerző írásában azt a problémát járja körül, hogy az eredetileg hátrányos helyzetű – jellemzően kedvezőtlen gazdasági, infrastrukturális adottsággal rendelkező – térség az erőltetett szocialista modernizáció korszakában milyen fejlesztési és politikai koncepciók mentén válik értéké, nemzeti és természeti örökséggé.

Borbély Sándor egy másik határtérség, Kárpátalja periférikus régiójával és az ott megfigyelhető informális gazdasági tevékenységek mikroszintű elemzésével foglalkozik. A szöveg a mai ukrán állam kapacitási problémáit és működési zavarait, valamint az ennek nyomán megjelenő – nemzetközi (transznacionális), regionális (substate) és lokális – szereplők gazdasági tevékenységét elemzi. A szerző amellet érvel, hogy a diszfunkcionális ukrán nemzetállam a vidéki, falusi településeken nem csupán a gazdasági javak előállításának, fogyasztásának és elosztásának újszerű (glokális) modelljeit hívta életre, de egyszersmind jelentősen hozzájárult a történetileg kialakult lokális gazdasági egyenlőtlenségek intézményes újratermelődéséhez is.

A tematikus blokk végén Babai Dániel és szerzőtársai egy kérdőíves adatfelvétel kutatási eredményeit foglalják össze. Az általuk végzett kvantitatív vizsgálat részletgazdag képet fest arról, hogy három eltérő ökológiai adottságú tájban (Kászoni-medence, Mura mente, Szigetköz) ugyanannak az invazív fajnak – a 19. században a Kárpát-medencében kipusztult, de a 20. század végén visszatelepített eurázsiai hódnak – a megjelenése milyen ökológiai, környezeti ismereteket, illetve specifikus „népi” tudásrendszereket alakít ki. A tanulmány egyik alapkérdése, hogy az adott állatfajjal kapcsolatos (lokális–globális, tudományos–tradicionális vagy hibrid) ismeretek milyen tipikus tudás-reprodukciós mechanizmusokat hoznak létre, illetve az adott előítéletek és ismeretek között megfigyelhető-e valamilyen jellemző táji, regionális hasonlóság vagy esetleg differencia.

A kötet harmadik része (*Emlékezetpolitika, narratívák, elit diskurzusok*) a kulturális-szellemi örökségnek egy másik területére, a nemzetállami szintű identitáspolitikai törekvések és az azzal kapcsolatos társadalmi hatások problematikájához vezetik el az olvasót. A két első szerző, Sárközi Ildikó Gyöngyvér és Szilágyi Zsolt kelet- és belső-ázsiai kutatásaik, empirikus terepmunkáik tapasztalatait mutatják be, ami az örökségesítő társadalmi gyakorlatokat (politikai ideológiákat, intézményi szándékokat és diskurzusokat) összehasonlító nézőpontba, valamint az európaítól radikálisan eltérő nyelvi, gazdasági, politikai és társadalmi környezetbe helyezik.

Sárközi Ildikó Gyöngyvér szövege a kínai sibe etnikum vallási hagyományával, pontosabban annak egyetlen elemével (a Sirin *mamába* vetett hitével) foglalkozik. A tanulmány elsősorban azokat a textualizációs és identitáspolitikai törekvéseket elemzi, amelyek révén – a kínai politikai diskurzusban korábban stigmatizált, „banoná”-nak minősített – vallási jelenség szerepe megváltozik és a sibe értelmiség és tudáselit (hivatásos és amatőr történészek, valamint néprajztudósok) tevékenysége következtében teljesen új jelentőségre tesz szert. Az eredetileg a sibe etnikai csoport genealógiai hagyományát

és „ösiség”-ét megjelenítő szakrális jelkép új kontextusba kerül és különböző szintű örökség-diskurzusokba (az UNESCO univerzalista, Kína nemzetépítő, nacionalista beszédmódjába) ágyazódik.

Szilágyi Zsolt tanulmányában egy olyan 20. századi mongol kommunista politikus, Khorloogiin Choibalsan élettörténetét és pályafutását mutatja be részletesen, akinek ellentmondásos történeti szerepe és tettei (pl. az 1937–1939 között véghezvitt, több tízezer fő halálával végződő vallási pogrom megszervezése, vagy az 1939-es japán katonai expanzió megfékezése, az ún. khakhin goli győzelem) megnehezítik egy koherens, nemzeti történeti kánon megalkotását és felépítését. A tanulmány a diktátor személyiségét övező vezérkultuszt (ezen keresztül pedig az állampolgárok gondolkodását és történeti emlékezetét) meghatározó politikai projekteket és intézményes gyakorlatokat (muzealizáció, emlékművesítés) elemzi a rendszerváltás előtti, valamint a mai posztszocialista Mongóliában.

Domokos Mariann egy közismert Grimm-mese (A bátyjait kereső lány mesetípus) 19. századi magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben és szóbeliségben való megjelenését vizsgálja. A mesegyűjtések, illetve a könyvmeseként és ponyvmeseként megjelenő mesefordítások és átdolgozások a múlt közvetítésének sajátos formáját képviselik, melyek a számos újrakiadásnak és fordításnak köszönhetően az európai mesekincs örökségesítésének intézményes eszközeivé váltak. A dolgozat a mesetípus írásbeli terjedési útvonalaival, az írásban közvetített mesék szóbeliségre gyakorolt hatásának bemutatásán keresztül rávilágít, hogy az európai meseszöveg-hagyomány mint egyetemes szellemi kulturális örökség, hogyan vált a magyar irodalmi műveltség és a folklór részévé a 19. század második felében.

A kötetet Nagy Károly Zsolt tanulmánya zárja, aki a kálvinizmusnak a liberális demokrácia (és ezzel együtt a modern nemzetállam kulturális ethosza) megalapozásában játszott diskurzív szerepét vizsgálja. A tanulmány számos primer történeti forrás és levéltári textus elemzésével mutat rá, hogy a különféle 20. századi politikai rezsimekben – a Horthy-korszak radikális szélsőjobboldali nacionalizmusa, a Rákosi-korszak baloldali proletárdiktatúrája és végül a posztszocialista jobboldali nacionalizmus politikai diskurzusaiban – a „demokrácia” fogalmát mint retorikai örökséget milyen kontextusokban és jelentés-összefüggésekben használták fel a hatalom képviselői saját ideológiai céljaik legitimálása érdekében.

A kötetben található esettanulmányok, empirikus kutatások – noha az örökség-paradigma és a globalitás körébe sorolt jelenségeknek csupán néhány aspektusát mutatják be – reményeink szerint hozzájárulhatnak az aktuális jelen válságára adott hétköznapi társadalmi válaszok (a történeti hagyományok politikai felhasználásának, marketizációjának, a vidéki kisközösségek és csoportok múlthoz való viszonyának, önreprezentációs és identifikációs stratégiáinak) alapsabb megértéséhez is.

## Irodalom

- ANTTONEN, Pertti J.  
 2005 *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki, Finnish Literature Society.
- BAUSINGER, Hermann  
 1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest, Osiris – Századvég Kiadó.
- BERGER Viktor  
 2018 *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletben*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Könyvpont.
- BERKI Márton  
 2015 A térbeliség trialektikája. *Tér és Társadalom*, 29, 2, 3–18.
- BÍRÓ A. Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.)  
 1987 *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.
- BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana  
 2011 *Nacionalista politika és hétköznapi etnicitás egy erdélyi városban*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- BURKE, Peter  
 1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest, Századvég Kiadó – Hajnal István Kör.
- CARMAN, John – Marie Louise Stig, SØRENSEN  
 2009 Heritage Studies: an outline. In: CARMAN, JOHN – Marie Louise Stig, SØRENSEN (szerk.): *Heritage Studies. Methods and Approaches*. 11–28. London – New York, Routledge.
- CARMAN, John – Marie Louise Stig, SØRENSEN (szerk.)  
 2009 *Heritage Studies. Methods and Approaches*. London – New York, Routledge.
- CASTELLS, Manuel  
 2005 *A hálózati társadalom kialakulása*. Budapest, Gondolat – Infonia.
- GYÖRGY Eszter  
 2019 Az emlékezet és a felejtés helyei: roma örökség Magyarországon. *Korall*, 75, 46–61.
- FEISCHMIDT Margit  
 2014 *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- FOUCAULT, Michel  
 1999 „Eltérő terek”. In: FOUCAULT, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. 147–155. Debrecen, Latin Betűk.
- GADAMER, Hans-Georg  
 2003 *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Osiris Kiadó.

GAGYI József

2004 *Örökített székykapu. Környezetek, örökség, örökségesítés egy székyföldi faluban.* Marosvásárhely, Mentor.

2008 *Örökség és közkapcsolatok (PR).* Kolozsvár, Scientia.

GENTRY, Kynan – SMITH, Laurajane

2019 Critical heritage studies and the legacies of the late-twentieth century heritage canon. *International Journal of Heritage Studies*, 25, 11, 1148–1168. DOI: 10.1080/13527258.2019.1570964

HAFSTEIN, Valdimar T.

2012 Cultural Heritage. In: BENDIX, Regina F. – HASAN-ROKEM, Galit (szerk.): *A Companion to Folklore.* 500–519. Blackwell Publishing Ltd.

HARRISON, Rodney

2009 What is heritage? In: HARRISON, Rodney (szerk.): *Understanding the politics of heritage.* 5–42. Manchester, Manchester University Press.

2013 *Heritage: Critical Approaches.* London – New York, Routledge.

2015 Beyond „Natural” and „Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene. *Heritage & Society*, 8, 1, 24–42. DOI: 10.1179/2159032X15Z.00000000036.

HARTOG, Francois

2006 *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat.* Budapest, L'Harmattan Kiadó – Atelier Kiadó.

HARVEY, David

2006 A tér-idő sűrűsödés és a posztmodern állapot. *Café Babel*, 52, 91–104.

HEWISON, Robert

1987 *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline.* London, Methuen.

HOBBSAWM, Eric J.

1983 Introduction: inventing Traditions. In: HOBBSAWM, Eric J. – RANGER, Terence O. (szerk.): *The Invention of Tradition.* 1–14. Cambridge, Cambridge University.

HOFER Tamás

1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus*, 6, 1, 59–74.

1991 „A népi kultúra” örökségének megszerkesztése és használata Magyarországon. Vázlat egy kutató vállalkozásról. In: HOFER Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat.* 7–13. Budapest, Magyarországi Kutató Intézet.

ILYÉS Zoltán

2014 *A nemzetiesítés néprajza/antropológiája.* *Regio*, 22, 2, 66–113.

JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.)

2016 *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

2017 *Örökség, archívum és reprezentáció.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

2018 *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek, 43./

KESZEG Vilmos

- 2014 Tradition, patrimoine, société, memoire. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Á qui appartient la traditions? Who owns the tradition?* 7–15. Cluj-Napoca, Erdélyi Múzeum Egyesület.
- 2018 Keresztúzbén a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* 29–77. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek, 43./

KOCKEL, Ullrich – CRAITH, Máiréad Nic

- 2007 *Cultural Heritages as Reflexive Traditions.* London, Palgrave Macmillan.

KOSSELCK, Reinhart

- 2003 Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája. Budapest, Atlantisz.

LEFEBVRE, Henri

- 1991 *The Production of Space.* Oxford, Blackwell.

LOWENTHAL, David

- 1985 *The Past is a Foreign Country.* Cambridge, Cambridge University Press.
- 2005 Natural and cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 11, 1, 81–92.

LÖFGREN, Orvar – KLEKOT, Ewa

- 2012 Culture and Heritage. *Ethnologie française*, 42, 2, 391–394.

MACDONALD, Sharon

- 2018 Heritage. In: CALLAN, Hilary (szerk.): *The International Encyclopedia of Anthropology.* John Wiley & Sons Ltd. DOI: 10.1002/9781118924396.wbica1709.

MEYROWITZ, Joshua

- 2005 A glokálitás hajnala: A hely és önazonosság új élménye a globális faluban. *Világosság*, XXXVI, 6, 29–36.

MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor (vendégszerk.)

- 2016 *Ethno-Lore XXXIII.* Budapest, Az MTA BTK Néprajztudományi Intézet Évkönyve.
- 2017 *Ethno-Lore XXXIV.* Budapest, Az MTA BTK Néprajztudományi Intézet Évkönyve.

NIEDERMÜLLER Péter

- 1991 A népi kultúra képének megszerkesztése. Adatok a magyar folklór szöveg-bázisának megkonstruálásához a 19. században. In: HOFER Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat.* 15–23. Budapest, Magyarságkutató Intézet.
- 1993 Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In: KUNT Ernő – SZARVAS Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei.* 10–40. Miskolc, KVAT.

RÜSEN, Jörn

- 1999 A történelem retorikája. In: THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* 39–50. Budapest, Kijárat Kiadó.

SMITH, Laurajane

2006 *Uses of Heritage*. London – New York, Routledge.

2012 Editorial. *International Journal of Heritage Studies*. 18, 6, 533–540. DOI: 10.1080/13527258.2012.720794.

SONKOLY Gábor

2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

2019 A kulturális örökség és a történettudomány viszonyának meghatározása. *Korall*, 75, 5–21.

STEINER, Christopher B.

1995 Museums and the politics of nationalism. *Museum Anthropology*, 19, 2, 3–6.