

TAMÁS ILDIKÓ

TEREP, ADAT, HOZZÁFÉRÉS

SZÁMIKUTATÁS AZ ASSZIMILÁCIÓ ÉS AZ ETNIKAI REVITALIZÁCIÓS FOLYAMATOK TÜKRÉBEN

Számi vagyok: mindenféle-fajta lapp foglalkozást űztem, és minden ízében ismerem a lappok életét. És hallottam, hogy a svéd kormány gyámolítani szándékozik bennünket, már amennyire módjában áll, ámde képtelen megérteni életünket és környezetünket ... Én úgy vélem, hogy az lenne a legjobb, ha volna egy olyan könyv, amelybe bejegyezték volna a lappok élete módját és beleírták volna tetteiket, mert akkor nem kellene őket faggatni, milyen formán élnek, és nem kellene másként előadni, hazug módon beszélni a lappokról, meghamisítani a tényeket [...] ezért kell minden eseményt följegyezni, és okukat is fölvésni, hogy világos legyen, hogy bárki is megértse okát. A tetejébe még minden lapp ember számára is érdemes megtudni, miként élnek a lappok. (TURI, 1983, 50.)

Az írásom „mottójául” szolgáló idézet Johan Turi 1910-ben megjelent *Mui'talus sámiid birra* 'Elbeszélés a lappokról' című művének első néhány mondata (az 1983-ban megjelent magyar nyelvű kiadásból). Érdekes módon a lapp irodalom egyik alpműveként tartják számon, holott maga a szerző sem annak szánta. Sokkal inkább „néprajzi” leírásnak. A mű születésének időszakában a skandináv néprajzi kutatások már nagy intenzitással folytak a lapp területen. Turi írásának megjelenésével szinte egy időben számos monográfia került ki népzene- és néprajzkutatók keze alól,¹ melyek összevetése Johan Turi lapp réngazda írásával rengeteg tanulsággal szolgálhatna, ám ez nem feladata ennek az írásnak. A század közepéig e művek elsősorban a „mentsük, ami még menthető” – vagyis a gyűjtés és a dokumentálás – szellemében születtek, amibe sajnálatos módon beleszóltak a „gyarmatosítást” szentesítő politikai ideológiák is. A lappológiai kutatásokat a kezdetekben (már a 19. század közepén is)

¹ Néhány fontosabb közülük: DONNER, 1876; FELLMAN, 1980 (1907); LAUNIS, 1907a, b, c, 1908, 1910, LUNDIUS, 1905; QUIGSTAD, 1903.

a számik erőteljes, többnyire igazolható félelmekből fakadó ösztönös bezárkózása nehezítette. A befelé fordulás a 20. század második felében fokozatosan tudatos stratégiává alakult. Ennek a bezárkózó magatartásnak a motivációi között immár nyíltan megfogalmazódott a „kívülről” érkező kutatóval szembeni elutasítás. Johan Turi írása ebben a kontextusban rendkívüli jelentőségű, egyedi példa. Émikus leírása alapművé lett a néprajzi-antropológiai kutatások számára. *Adatközlő*ként számos olyan információt bocsát közre, amelyek a kortárs kutatók számára nem, vagy nehezen voltak hozzáférhetőek, méghozzá legalább két okból: 1) eltitkolták a kutatók által keresett információkat, 2) az asszimiláció eredményességének köszönhetően már nem voltak birtokában a szükséges tudásnak. Johan Turi azonban sokkal több, mint adatközlő, tevékenysége nagyon korán, már a 20. század elején előre vetíti a saját kultúráját leíró *óslakos etnográfus* ideálképét is. A szerző egyszerre szól számikhoz és nem számikhoz, ami fontos kezdeményezés a különböző világlátásból fakadó ellentétek, konfliktusok feloldására. Különösen figyelemreméltó, hogy leírásában számos olyan elméleti állásfoglalás előképe ismerhető fel, amelyet a kulturális antropológia és az etnológia jóval később, a posztmodern kritika kibontakozása után fogalmazott meg az újabb kutatások számára (például a modern társadalom értelmező kategóriáihoz – így a tudományos diskurzushoz is – társítható hatalmi aspektus fel- és elismerése, vagy a kutatói értelmezés érvényességének relativizációja, egy lehetséges „olvasatként” való értelmezése a sok eshetőség közül). A mű tükrözi továbbá azokat az elsődleges motivációkat, amelyek befolyásolták, és befolyásolják napjainkban is a számik saját kultúrájukkal, életmódjukkal kapcsolatos vélekedését, és részben magyarázzák az erőteljes mi-ők oppozíció hol kényszerű, hol nagyon is kívánt fenntartását. Az akkulturáció hatásaitól való félelem² kedvező feltételeket teremthetett volna a számi társadalom és kultúra lehető legteljesebb dokumentálásának, amelyben az óslakosok és kutatóik céljai és érdekei találkozhattak volna. A tudományos kutatásokkal kapcsolatban azonban már nagyon korán felmerült a hitelesség és/vagy az elfogulatlanság megkérdőjelezése. Turinál az adatközlői és kutatói szerepkör tudatos összevonása ezért kettős szándékot takar: a dokumentálás és értelmezés elsősorban a számik érdekeit kell hogy szolgálja (mint egyfajta eszköz az asszimilációval szembeni védekezéshez), és egy lehetséges módja annak, hogy a kívülállók is mélyebben megérthessék a számi nézőpontot, és ne a kívülről rájuk ragadt sztereotípiák uralják az értelmezési keretet. Ebben tulajdonképpen egy inverz antropológusi szerepkör is megfogalmazódik: „hogyan

² Érdekes, hogy Turi az oly sokáig tért hódító „etnográfiai jelenidő” helyett alapvetően múlt időt használ, érezve kultúrája tünékenységét, bár néha – az emlékek hevében – átvált a jelen idejű írásra.

fogalmazzam meg a másiknak olyan élmények, szertartások, életfolyamatok értelmét, amit nemhogy maga sem tapasztalt, de a saját kultúrában nincs is ennek leírására alkalmas terminus?” (KLANICZAY, 1984, 32–33.)

Tanulmányom bevezetésében azért utaltam tehát Johan Turi írására, mert jól alkalmazható a számi „terepviszonyok” bő másfél évszázadot átfogó bemutatásának keretként: érzékletesen mutatja be azt, mit is jelenthetett egy száminak a kívülről érkező, kíváncsian fürkésző kutató jelenléte a 19. században és a 20. század első éveiben, és jól fémjelzi önmaguk kutatására vonatkozó önrendelkezési vágyukat, ami hasonló konkrétsággal több, mint fél évszázaddal később fogalmazódik meg a tudománypolitikai diskurzusban. Először 1995-ben, finnugor szakos hallgatóként olvastam a bevezetőben szereplő sorokat, de igazán csak akkor értettem meg, amikor eljutottam az írás születésének helyszínére, Lappföldre, és magam is megtapasztalhattam az ottani interetnikus problémákat, a kisebbségi létből fakadó komplexusokat, a globalizáció ellentmondásos hatásait, az elfogadás és a kirekesztés különös dialektikáját. A mélyebb megértés érdekében sokat tanulmányoztam a számmal kapcsolatos történeti, publicisztikai és irodalmi forrásokat. Ez utóbbiakat próbáltam a lehető legszélesebb körben áttekinteni, azaz a számik felbukkanását kerestem az európai és amerikai sajtótermékek híradásaiban, és szépirodalmi alkotásokban egyaránt. Az internetes közösségi oldalakon és általában a világhálón megjelent adatokat is gyűjtöttem, a szöveges információk mellett egyre nagyobb súlyt helyezve a vizuális megjelenési formákra és az elérhető hanganyagokra.³ A sztereotipikus megnyilvánulások követése, a magánbeszélgetésekben és -levelezésekben megfogalmazott személyes vélemények, a kimondott/leírt szavak és a verbálisan nem közölt, vagy nem közölhető tartalmak (testbeszéd, hallgatás, jellemző tárgyak jelenléte, elhelyezése stb.) egyaránt bekerültek a terepmunka „adattárába”. A terep és a módszer számomra tehát egy meglehetősen tág spektrumban fogalmazódik meg. Természetesen minden kultúrában vannak könnyebben és nehezebben hozzáférhető regiszterek, nyilvános és titkos adatok, felszíni és rejtett jelentések, amelyek kutatása különböző megközelítéseket igényel. A jöjkahagyomány kutatási lehetőségeit mindig nagyon erősen befolyásolták a különböző időszakokban ráakódott értelmezések, ami önmagában is indokolja a sokféle terep és vizsgálati módszer bevonását.

³ Ezek között a források (terepek) között különösen fontos volt a finnországi számi parlament volt elnökének blogja, amely sajnálatos módon mára megszűnt. Írásai gyakran reflektáltak a számmal kapcsolatos kutatásokra, többek között a velem történő találkozáásra (név nélkül). További fontos forráscsoportot jelentenek a YouTube-on elérhető hivatalos videoklipek, egyéni felvételek, amelyek időnként folklórszerűen, a memek mintájára, számos változatban (eltérő képi aláfestéssel, feliratokkal ellátva) jelennek meg.

A terep történeti metszetben

A számi közösségek, a számi terep megismerésében és megértésében kiemelkedően fontos helyet kap a történeti-politikai kontextus. A számik számára az idegenekkel, a más etnikumokkal való találkozás ismert történelmük legnagyobb részében egyet jelentett a kizsákmányolással, földjeik elvesztésével, életmódjuk hol közvetett, hol közvetlen módon történő átformálásával. A találkozások a misszionáriusok, utazók és felfedezők megjelenésével kezdődtek. Ezek a találkozások eleinte ritkák és felületesek voltak, a számik életét kevésbé befolyásolták. Később, a hivatalos államhatárok megszilárdulásával, az északi területek feletti kontroll megszerzésével, az adózás egyre szigorúbb feltételeivel, a finn, svéd és norvég telepesek immár tartós jelenlétével azonban minden megváltozott. A 17. századtól a svéd uralom egyre drasztikusabban avatkozott a számik életébe, gyakran kártalanítás nélkül vették el földterületeiket. Bár templomok már a 16. században is épültek Lappföldön, a hittérítés legeredményesebb időszaka a 19. század második fele volt. Ole Henrik Magga – a norvégiai számi parlament volt elnöke – szerint a számi történelem legnehezebb időszaka a 19. század közepétől a 20. század derekáig tartó időszak volt. Erre az időszakra esett Lars Levi Laestadius (1800–1861) puritán lutheránus mozgalmának megszületése, amely a számik kereszténnyé tételében a legnagyobb sikereket érte el. A jojkahagyomány alakulása és kutathatósága szempontjából azért van igen nagy jelentősége ennek az időszaknak, mert a samanizálást a vallási és világi vezetők ekkor büntették a legkegyetlenebbül. A jojkálás tiltólistára került, mint a pogány szakrális gyakorlat része. A jojkáról formált képhez hozzájárult az az általános, már a korai forrásokban is megfogalmazott elképzelés, hogy a számik mind varázslók, boszorkányok, ördögök.⁴ Ha valaki

⁴ A számikkal kapcsolatos sztereotípiák a szépirodalomba is átszüremlettek. Az alábbi idézet Henryk Sienkiewicz *Őzönvíz* című regényéből származik (1981, 706.):

– Ez a királyi gárda samlandi ezrede – magyarázott folyton Sadovski, amint egy-egy csapat mellett elhaladtak. – Ez a legkiválóbb delekarliai gyalogezred.

– Szent Atyám, hát ezek meg minémű kis monstrumok? – kiáltotta egyszerre Zagłoba egy csomó olajos arcbőrű, apró emberkére mutatva, kiknek fekete haja kétoldalt lefelé lógott.

– Ezek lappok, akik a legtávolabb lakó hyperboreusok közé számlálatnak.

– Jó harcosok? Mert úgy nézem, hármat is felmarkolhatnék, s addig ütögetném össze fejüket, amíg bírnám szusszal!

– Bizonytal megtehetné kegyelmed e dolgot! Harcra nem valók. A svédek a tábori szolgálatra hordják őket magukkal, no meg mivel olyan *furcsák*. Hanem *varázslóknak exquisitissimi, mindegyiknek legalább egy, de némelyiküknek öt ördög is szolgálatára áll.*

– Honnan ez a comitivájuk a gonosz lelkekkel? – kérdezte Kmicic, keresztet vetvén magára.

mégis nyitott és érdeklődő volt a jojkahagyomány megismerése iránt, nagyon komoly akadályokba ütközött.

Jacob Fellman, aki 1820–1832 között volt Utsjoki lelkésze, a következő helyzetképet adja (MEURMAN, 1961, 1–7.):

Hat éve éltem már lappok között, amikor tudomásomra jutott, hogy él még az emberek emlékezetében néhány népdal. Amikor tudakozódtam, ismerik-e ezeket [...], mindig azt a választ kaptam, hogy *micsoda ördögi tréfa ez, hiszen maga a kormány és a szigorú papság volt az, aki eltüntette [a jojkákat] Isten dicsőségére*. Egyszer aztán egy véletlennek köszönhetően volt alkalmam meghallgatni egy lappot jojkálás közben, ő ugyanis nem tudta, hogy a közelben vagyok. [...] *Miután többszörösen biztosítottam afelől, hogy semmi baja nem származik belőle, végül elénekelt nekem néhány dallamot, ezek voltak az elsők, melyeket számi nyelven lejegyeztem.* [Kiemelések tőlem.]

Bár a büntetéstől való félelem is visszavetette a jojka használatát, a számik körében nagy tiszteletnek és népszerűségnek örvendő Laestadius prédikációi, és az általa életre hívott keresztény megújulási mozgalom sokkal erőteljesebben vonták maguk után az énekes hagyomány visszaszorulását. A számik egy része immár nem félelemből, hanem abból a szilárd meggyőződésből nem jojkált, hogy az valóban bűn, az „ördögidézés” eszköze. A laestadianus számi közösségeket máig jellemzi ez a vélekedés, jól példázza ezt egy norvég kutató, Ingrid Hanssen 2011-es tereptapasztalata. Az alábbi idézet egy észak-norvégiai idősök otthonában történt esetet mutat be:

Anyám akkor jojkálni kezdett... Az apám jojkája volt. És az egyik, közelben üldögélő, mentálisan tiszta páciens megszólalt: –Ne, nem szabad, ez bűn. Anyám válaszolt: –Én csak a férjemet jojkálom. –Igen, igen, de imádkoznia kell majd a bűnbocsánatért, mert jojkált. Ez nem ijesztette meg anyámat, mindenesetre, abbahagyta a jojkálást. És kevéssel később azt mondta, talán tényleg vétkezett. [...] Én azonban képtelen vagyok

– Mert az örök éjszakában botorkálnak, amely náluk fél esztendeig meg még tovább is eltart, azt pedig tudják kegyelmetek, hogy éjszakának idején a legalkalmasabb az ördöggel érintkezni.

– S lelkük vajon van-e?

– Nem tudom, de úgy vélem, inkább az okatlan állatokhoz hasonlatosak.

Kmicic közelebb léptetett, egy lapp legénykét nyakánál fogva felemelt, akár a macskát, jól megnézte, aztán ismét talpra állította, s így szólt:

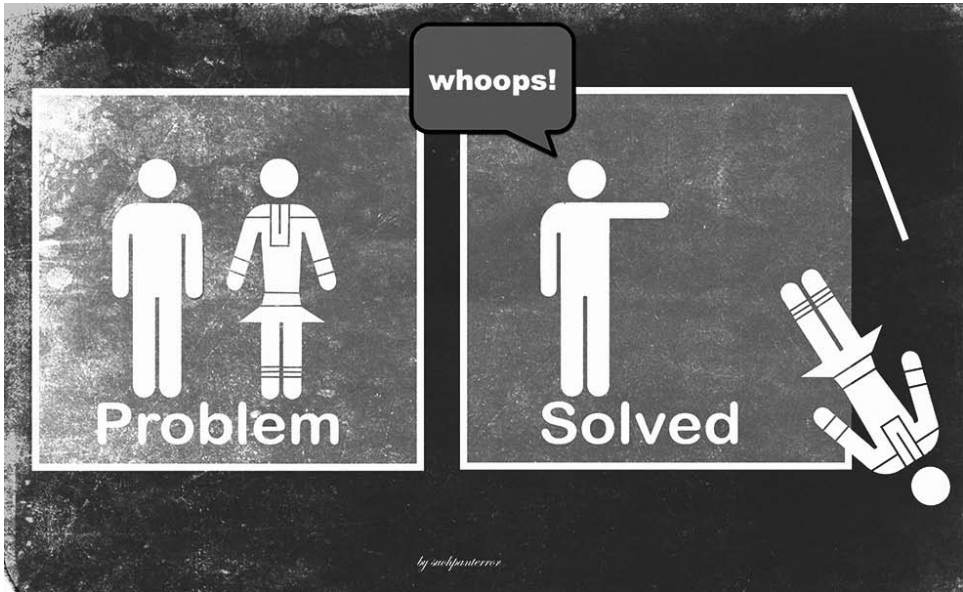
– Ha a király nekem ajándékozna egyet, megfüstöltetném, s felakasztanám a templomban, ahol az egyéb különlegességek között strucctojás is található.

megérteni, hogy a jojka miért az ördög műve. Ezt nem tudom elfogadni... Mert amikor én jojkálok, egy [számomra] különleges személyt jojkálok, azért, mert éppen arra a személyre gondolok. Számunkra a jojka egyfajta öröm; eszünkbe juttatja az embereket... De itt [ebben a városban] ezt gyakran tulajdonítják az ördög működésének. (HANSEN, 2011, o. n.) [Saját fordítás.]

A számikkal kapcsolatos negatív gondolatkört erősítette egy újabb, a 20. század elején – az evolucionizmus, majd a fajelmélet oldalhajításaként – kibontakozó, immár a vallási alapoktól elkülönülő (politikai és tudományos) diskurzus is, amelyben a jojkálás minden, a számik hagyományos életmódjához kapcsolódó jelenséggel együtt alsóbbrendű, megvetendő és szégyellni való szokásként fogalmazódott meg (EIDHEIM, 1969, 1971; JONES-BAMANN, 2001; LEHTOLA, 2010). Ennek tudatosítására szolgált az iskola, ami a számikat átnevelő, „civilizáló” intézmény feladatát töltötte be, és ahol a sikeresség érdekében bevett eszköznek számított a gyerekek megalázása és fizikai bántalmazása a számi identitásukat reprezentáló jelek, szimbólumok (számi ruhadarabok, tárgyak birtoklása, anyanyelven történő beszélgetés) miatt (*1. kép*⁵). Ez a külső, etnocentrikus, a skandináv nacionalizmus eszközének tekinthető „stigmatizáló” diskurzus összefonódott a már említett, a jojkát a vallási „rossz” kategóriájába soroló diskurzussal. A kettő együtt nehezen megkérdőjelezhető hatalmi-világnézeti gondolatkörbe ágyazta a jojkálást. Ez a komplex, sztereotipizáló és negatív attitűddel telített kép a számik gondolkodását is átformálta, megváltoztatva önképüket és kultúrájukhoz való viszonyukat.

A számi kultúra leírására vállalkozó kutatók helyzete a 19. század második felében és a 20. század első felében különösen nehéz volt, hiszen kérdéseik olyasmire irányultak, amikről a számiknak nem volt szabad, vagy megalázó volt beszélni. Ráadásul számukra a tudományos kutatás szorosan összefonódott kisebbrendű mivoltuk igazolási kísérleteivel. Egy kutató megjelenése sokszor a rasszista ideológiát kiszolgáló orvosi és fizikai antropológiai vizsgálatok rémképét idézte.

⁵ Forrás: <http://www.6d.fi/index.php/wemet/938-art-is-my-activism> – utolsó letöltés: 2016. november 22. A Suohpanterror [’lasszó/pányva + terror’] nevet viselő, képzőművészekből álló kör egyik plakátja, amely a számik ellen irányult politikai intézkedéseknek állít mementőt. Saját megfogalmazásuk szerint a művészet eszközeivel tiltakoznak a számik jogait, érdekeit sértő politikai, gazdasági döntések ellen. (<https://www.facebook.com/suohpanterror/>)



1. kép

A kutatás lehetőségei a hagyomány újjáéledése következtében

A 20. század második felében a demokratizálódás és a kisebbségek elismerése elérte azt a fokot, hogy jogi eszközökkel immár nem lehetett nyíltan fellépni a számik ellen (BJØRKLUND, 2000; MINDE, 2005; GRUNDSTEN, 2010). Az eltűnőben lévő, egyesek által lenézett, mások által félelmetesnek tartott énekhagyomány tudatos újjáélesztése Nils-Aslak Valkeapää⁶ (1943–2001) nevéhez fűződik. Ő az 1960-as években jorkálni tudó fiatalokat gyűjtött maga mellé Finnmarkból (tulajdonképpen az egyetlen területről, ahol a hagyomány folyamatosságáról beszélhetünk), lemezfelvételeket készített és színpadra vitte a jorkát. Eleinte közvetlen környezete is megdöbbent ezen. A Valkeapääről készült portréfilm⁷ a mára közismertté vált jorkaénekes kortársak úgy nyi-

⁶ Nils-Aslak Valkeapää a számi értelmiség egyik legsokoldalúbb képviselője volt: énekes és zeneszerző, költő, író, politikus, képzőművész és színész egy személyben. Mindez jól tükrözi a szűk keresztmetszetből adódó „többes szerepvállalás” szükségességét is, ami leginkább a művészvilág és a tudomány képviselőinek erőteljes politikai és tágabb értelemben az emberi jogi küzdelmekhez kapcsolódásában nyilvánul meg.

⁷ A portréfilm címe: *Váimmustan lea bieggá* [Szívemben az otthonom]. A youtube-on elérhető: <https://www.youtube.com/watch?v=ax8eWwrneVE> – utolsó letöltés: 2016. október 4.

latkoztak, hogy amikor *Áilohaš*⁸ megkereste őket azzal, hogy szervezzenek jójkakonzerteket, készítsenek lemezfelvételeket, mindannyian megdöbbentek és kétségbeestek. Mindez jól illusztrálja, hogy a jójkával kapcsolatos beidegződések még a 20. század 60-as, 70-es éveiben is meghatározóak voltak. Úgy gondolták, hogy senki nem énekelhet jójkát nyilvánosan, az nem lenne illendő, illetve hogy meg fogják vetni őket az emberek emiatt. A kezdeményezés a kezdeti széleskörű megbotránkozásokon túllendülve mégis nagyon sikeresnek bizonyult, ráadásul meglepően rövid idő alatt (például: az 1982-es Eurovíziós Dalfesztiválon norvég színekben Sverre Kjelsberg és Mattis Hætta egy jójkabetétet is tartalmazó, a számik ellen elkövetett jogtalanságokról szóló dallal indult!). A siker azonban nemcsak a helyi politikai változásoknak, hanem a közben nemzetközi szinten kibontakozó őslakos mozgalmaknak is köszönhető. Ezekben az új, anticolonialista diskurzusokban régi, majdnem elfeledett és lenézett kulturális jegyek, jelenségek újra megbecsült, emblematis formát öltöttek (NÄKKÄLÄJÄRVI, 2014). Ezzel párhuzamosan új szituáció teremtődött, amelyben a szerzői jogok és a kulturális jelenségek tulajdonlásának kérdése egyre élesebb megvilágításba került, ugyanis a revitalizációs törekvések számos olyan problémát vetettek fel, amelyekre máig nincsenek kész megoldások (BROWN, 2003; COLLINS, 1993).

A fő gondot a folklóralkotásokra vonatkozó jogokat érintő nemzetközi szabályozás okozza, aminek alapjául a szerzői anonimitást és az eredetiség irrelevanciáját hangsúlyozó (folklorisztikai) tudományos álláspont szolgál. Csakhogy a számi közösségekben minden jójkának *van tulajdonosa*, és ez a tulajdonos meghatározhat a jójka használatára (előadására) vonatkozó kritériumokat. *A közösség tagjainak ugyan van hozzáférése*, időnként és szabályozott körülmények között elő is adják egymás jójkáját (pl. találkozáskor, köszöntésként), de *a legfőbb kontroll nem azé, aki a jójkát megalkotta, nem is azé, aki előadja, hanem azé, akit megénekel a jójka* (GASKI, 2003, 193.; HIRVONEN, 2008; GRAFF, 2007; SOLBAKK, 2007; TAMÁS, 2007). Az a szemléletmód, hogy a jójka és alanya között nagyon szoros, lényegi összefüggés van, kis létszámú közösségek gyakorlatában alakulhatott ki, és maradhatott fenn. A jójkálás mint a társadalmi kapcsolatháló reprezentáló és egyben fenntartó kulturális kód és annak kontrollja persze megingott a hagyomány gyengülésével, aztán pedig a revitalizációs folyamat részeként kialakult új helyzet következtében, amely új felhasználási formákat teremtett azzal, hogy a jójka színpadi műfajjá is lett, hogy rádió, tévé és különböző adathordozók segítségével nyilvánosan hozzáférhetővé vált egy jóval szélesebb közönség számára. Ezt az egyébként is összetett helyzetet bonyolítja az archívumok létezése is.

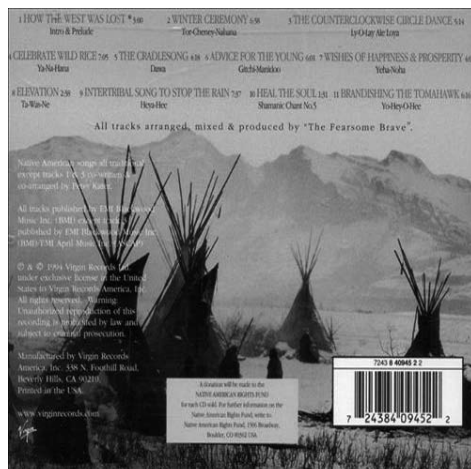
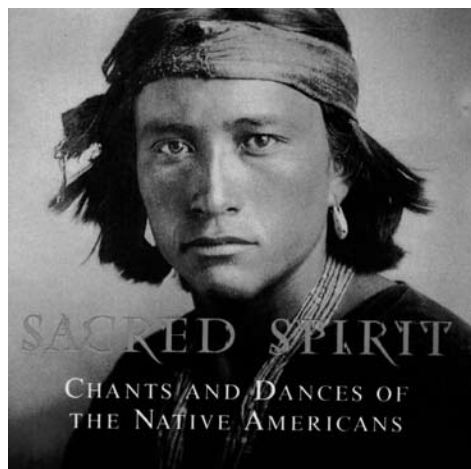
⁸ Valkeapää számi neve.

A Nils-Aslak Valkeapäävel indult kezdeményezés magában foglalta, hogy az archívumi anyagok megtanulásával és előadásával visszahonosítsanak jojkákat. Látszólag tehát valami olyasmi kezdett el kibontakozni, amit általában folklorizmusnak nevez a kutatás, azonban az effajta kategóriák a számi jojka revitalizációjával kapcsolatban nem helytállóak. A jojkák digitalizálását és előadásra történő válogatását végző Biret Risten Sára azonban még 2008-ban is arról nyilatkozott, hogy bizonyos jojkákat egyszerűen nem szabad nyilvánosságra hozni, rengeteg személyes információt tárolnak, amelyeknek közzététele illetéktelen hozzáférést biztosítana olyan tartalmakhoz, amelyek csak a jojkatulajdonos legközvetlenebb környezetére tartoznak.⁹ A jojkával kapcsolatos hagyományos szemléletmód erős továbbélését jobban nem is illusztrálhatnám, mint Biret Risten Sára megnyilatkozásával. Mivel a jojkák dallammotívumokban és halandzsaszavakban kódolt tartalma eleve csak a beavatottak kis közössége által értelmezhető, az illetéktelenek hozzáférése már önmagában kizárható. Az a tény, hogy egy-egy jojka jelentése elsősorban nem a szövegben, hanem dallamformulákban és bizonyos szótagokban van elrejtve, és a kód közösségenként is változik, lehetetlenné teszi, hogy a szélesebb közönség felfogja, vagy érzékelje az „intim” tartalmakat. Mégis, a jojkának személyes tulajdonként történő felfogása a számik körében erőteljes maradt, amihez társul valamiféle féltés, annak az elméleti lehetősége, hogy illetéktelenül hozzáférhet valaki a rejtett tartalomhoz. Számos hivatásos előadó ezek szerint a szempontok szerint válogat, amikor összeállítja a színpadi repertoárját. Engedélyt kér az előadandó jojkák tulajdonosaitól, és bizonyos részleteket nem énekel el a színpadon. Az archívumi anyagok esetében a tulajdonosok többnyire már nem elérhetők, azonban a fent tárgyalt problémák ezekre a jojkákra is vonatkoznak, ráadásul kegyeleti, illetve örökösödési kérdéseket is magukba foglalnak. Ezért, hogy az illetékesek kontrollja megmaradjon az archívumi jojkagyűjtemények felett, 2008-ban szigorú jogi rendelkezés született a hozzáférés lehetőségéről (ÅHRÉN, 2008).

Az adatokhoz való hozzáférés korlátozásának azonban nemcsak teoretikus megfontolások képezik az alapját, konkrét előzménye egy nemzetközi jogi vitává terebélyesedett „jojka-lopás” ügy, ami végül a kulturális kizsákmányolás

⁹ Biret Ellen Sára nyilatkozata tulajdonképpen a személyes adatra vonatkozó jogi meghatározás alapján értelmezhető, ami a folklóralkotások vonatkozásában nem szokott felmerülni (sem jogi sem folklorisztikai értelemben). Az ide vonatkozó magyar jogszabály (2011. évi CXII. törvény az információs önrendelkezési jogról és az információszabadságról, 3. § 2.) általam dőlten kiemelt részei tulajdonképpen minden személyjojka kapcsán relevánsak: „személyes adat: az érintettel kapcsolatba hozható adat – különösen az érintett neve, azonosító jele, valamint egy vagy több fizikai, fiziológiai, mentális, gazdasági, kulturális vagy szociális azonosságára jellemző ismeret –, valamint az adatból levonható, az érintettre vonatkozó következtetés”.

szimbólumává vált a számik körében. A Virgin Records kiadásában 1994-ben megjelent egy CD *Sacred Spirits—Chants and Dances from Native Americans* címmel. A lemezen az amerikai indián dalok feldolgozásai között két jojka is felbukkant, azonban a konkrét forrás, illetve a zene számi eredetének feltüntetése nélkül (2. kép).



2. kép A Virgin Records által kiadott CD borítója

A hanganyag 2007-ben felkerült az internetre is, így egyre több számi fedezte fel a lemezen szereplő jojkákat. Az egyik a Normo Joavna jojkájaként sokak által ismert dallam, amely a Norvégiai Számi Parlament egyik eseményén hangzott el az 1990-es évek elején. Az eseményt az egyik norvég TV-társaság rögzítette, tehát a forrás könnyen azonosítható. A felvétel jogait később a Virgin Records vásárolta meg, így kerülhetett a jojka az általuk kiadott lemezre. A másik jojka sokkal kevésbé átlátható módon került a lemezkiadó birtokába. Egy észak-finnországi számi énekesnő, Ulla Pirttijärvi azonosította saját szerzeményeként, amelyet egy kanadai szemináriumon adott elő. Az eseményt ő semmilyen módon nem rögzítette, így bizonyítani sem tudta, hogy az övé. Valószínűleg a jelenlévők felvételei révén, magánúton került a Virgin Records birtokába. Az eset óriási felháborodást keltett a számik körében, akik jogi úton próbálták visszaszerezni az amerikai lemezcégtől azt, ami az övék, azaz a felvételek után járó bevétel megfelelő százalékát, 20 millió amerikai dollárt. A Virgin Records ügyvédei azzal védekeztek, hogy a folklóralkotásokat nem védi szerzői jog, tehát szabadon felhasználhatók. A számik, mivel jogosnak érzett követelésüket nem tudták fogatosítani, azzal kellett, hogy szembesüljenek, hogy zenei tulajdonjogi értelmezésük nagyon különbözik a nemzetközi jogi felfogástól. Utóbbi

az eurocentrikus (és nem etnocentrikus) gondolkodásra épül, ezáltal a nyugati imperialista kizsákmányolás eszköze, mert kiveszi a szerzői jogi védelem alól a folklór jellegű alkotásokat (MILLS, 1996; HILDER, 2015, 158.).¹⁰ Tulajdonképpen a védett, személyes szférából a nyílt, gazdasági szférába helyezi át a jogkát, ami miatt az alkotás és tulajdonosa is teljesen kiszolgáltatottá válik. A „nyugati típusú szemléletmód” szerint a folklóralkotások „időtlen” és szerző nélküli közkinccsel alkotnak, amihez bárkinek szabad a hozzáférése. A Deep Forest, az Enigma és hasonló együttesek úgy gondolják, korlátlanul használhatják szerzeményeikben a világ bármely tájáról származó folklóralkotásokat, forrás megjelölése nélkül. A tapasztalatok keserű tanulságai után, a hasonló esetek jövőbeni elkerülése érdekében a számik a folklóralkotások védelmét is ellátó, 1992-ben alapított *Sámikopiija* védőhálóját igyekeztek szorosabbra fenni, és a Virgin Records-féle eset után kiadták a kortárs és archívumi jogkák felhasználásának (utóbbi esetben hozzáféréseinek) korlátozására vonatkozó saját szabályzatukat (Traditional Knowledge and Copyright, SOLBAKK, 2007), amelyben a nemzetközi jogszabályok adta lehetőségeket kiegészítették a számik jogkával kapcsolatos hagyományos álláspontjának írásban való rögzítésével. Így a későbbiekben, például a Walt Disney *Frozen* című mesefilmjének (2014) készítésénél a számik már kontrollálni tudták a velük kapcsolatos adatok felhasználását. A filmzenében felcsendülő jogkafeldolgozás egy ismert számi zeneszerző szerzői jogi oltalom alatt álló műve,



3. kép Frode Fjellheim (számi zeneszerző) büszkén áll a Frozen plakátja mellett

továbbá a Disney honlapjára felkerült egy jogka szócikk is, ami röviden ismerteti a számi folklórműfaj jellegzetességeit (<http://disney.wikia.com/wiki/Special:Search?query=yoiik>). (3. kép¹¹)

¹⁰ A vonatkozó magyar jogszabály (1999. évi LXXVI. törvény a szerzői jogról, 1.§ 7.): „A folklór kifejeződései nem részesülnek szerzői jogi védelemben. E rendelkezés nem érinti a népművészeti ihletésű, egyéni, eredeti jellegű mű szerzőjét megillető szerzői jogi védelmet.”

¹¹ A kép forrása: <http://www.rorosnytt.no/fantastisk-suksess-frode-fjellheim/> – utolsó letöltés: 2016. november 22.

Mindezek ellenére sokan úgy érzik (például a *Suohpanterror* nevet viselő, számi képzőművészekből álló csoport), hogy a Disney produkció része a kulturális kizsákmányolásnak (lásd: 4. kép¹²)



4. kép A finn nyelvű feliratok fordítása: Mulan, Pocahontas és most *Stolen*.¹³ Ismét egy példa a kulturális kisajátításra. Száz év elnyomás. Soha nem tűnt szebbnek nő négyszél sapkával¹⁴ a fején

¹² Forrás: <http://hairikot.voima.fi/tag/suohpanterror/> – utolsó letöltés: 2016. november 22.

¹³ A *Frozenre* rímelő angol „átnevezés” a néhány számi aktivista által „kultúralopásként” értékelt témafeldolgozáson túl arra utal, hogy a latin-amerikai származású író, Isabella Tanikumi 250 millió dollár kártérítést követelt a Disney-től azt állítva, hogy a rajzfilmben kirajzolódó történet sokkal több közös szálát tartalmaz az ő regényével, mint az Andersen-mesével.

¹⁴ A felirat ironiát rejt. A képen látható „négyszél sapka” férfiviseletet, számi nő sosem hordott és hord ilyet.

A szellemi javakkal való visszaéléssel párhuzamosan a számi életmódot reprezentáló tárgyakkal kapcsolatos illetéktelen (legalábbis a számik részéről annak tekintett) felhasználásra is bőven akadnak példák a 2000-es években. Finnországban például a finn szépségkirálynő számi ruhája borzolta sokáig a számi közhangulatot (és a számik reakciójának következményeként a finnekét is). A Miss Universe 2007-es finn fordulójának győztese ugyanis számi viseletben képviselte az országot (az öltözéket azonban nem számik készítették, Hong Kongban gyártott tömegcikk volt, a finn turistaipar terméke). Ezt követően az észak-finnországi Rovaniemiben tüntetések kezdődtek, fiatalok százai vonultak az utcákra számi és (a finn nyelv direkt mellőzésével) a finneken túl is üzeni kívánó angol feliratú transzparenszekkel.¹⁵ A tiltakozások jelmondatai: „Respect my culture!”, „Not for sale!”, „This is our dress, this is our identity!” és „Burn fake!” (HILDER, 2015, 159.). Lars Miguel Utsi számi aktivista nyilatkozatában kifejtette, hogy azért tiltakoznak, mert a turizmusra épülő iparág „hamisított viselettel” és „hamisított számikkal” árasztja el Lappföldet.¹⁶ Ez pedig szerinte egy elfogadhatatlan, újfajta diszkrimináció, ugyanis a turisták „álszámikkal”, valamint a tárgyi kultúra silány utánzataival találkozhatnak északon, és a csillogó Mikulás-birodalommal szembesülve azt gondolják, ilyenek a valódi őslakosok. A tüntetők transzparenszei között volt egy „Dá lea miss Sápmi!” (‘Íme miss Számiföld!’) feliratú tábla is, amelyet egy fiatal, valódi viseletbe öltözött lány tartott egy asztal mellett állva, amelyre a finn szépségkirálynő által is viselt „made in Hong Kong” számi ruhautánczat volt kiterítve, demonstrálандó az erős kontrasztot. Amint a nyilatkozatokból is kiderült, egy egy-



5. kép Carola Miller, Miss Suomi, 2015

szeri esetről mélyebb gyökerű problémáról van szó. (GREAVES, 1994; MAGGA, 2015; TAMÁS, 2015) A finn napilapok viszont a számik kicsinyességeként és irreális, eltúlzott reakciójaként értelmezték az esetet. A finn szépségkirálynő és a számi viselet esete azonban 2015-ben, a viharos előzmények ellenére is megismétlődött (5. kép¹⁷).

¹⁵ A tüntetésről szóló beszámoló forrása: <http://rabble.ca/blogs/bloggers/krystallinekraus/2012/03/activist-communiqu%C3%A9-our-culture-not-halloween-costume%E2%80%8F> és <http://arran2.blogspot.hu/2007/06/can-just-anyone-wear-gkti.html>

¹⁶ Lappföld a finn Lappi elnevezés magyar megfelelője, amely Finnország legészakabbi régiójának hivatalos elnevezése.

¹⁷ Forrás: <http://hairikot.voima.fi/tag/suohpanterror/> – utolsó letöltés: 2016. november 22.

A kereskedelmi felhasználással kapcsolatos nézeteltérések után gyorsan megjelent a tudományos célú felhasználással kapcsolatos kontroll igénye is. Valkeapää Terveisiä Lapista című pamfletgyűjteménye gúny tárgyává teszi a számikkal kapcsolatos sztereotípiákat, a kutatók velük kapcsolatos félreértéseit és téves interpretációit. A számi földön általánosan ismert vicc – „Hogy néz ki egy átlagos számi család? Két szülő, három gyerek, egy antropológus” –, amelyet Valkeapää ebben a művében mottóul használ, jól illusztrálja az a telettség-érzést, ami a számik részéről megfogalmazódik az őket kutatni vágyókkal szemben. Azt látni kell, hogy az etnikus szimbólumok rehabilitációja számos olyan mellékhatással járt, amelyre a számik nem készültek fel. A számi etnikus jelenségek felértékelődése magával hozta azok mások általi honosítását, felhasználását és újabb (nem számi) értelmezéseit. *Immár nem a saját, őslakos kultúra gyakorlásának jogáért folyik a harc; az újabb viták és dilemmák tárgya: kinek lehet hozzáférése, ki használhatja, ki adhatja elő, ki értelmezheti, ki alakíthatja azt?* Ha elméletben el is képzelhető, hogy a hozzáférés és/vagy a tulajdonjog kizárólag a számiké, akkor hol húzhatók meg a közösség határai? Ennek a visszásságait maguk a számik is érzik. Saját terepemen, az észak-finnországi Nunnanenben például ma egy finn család a jojkahagyomány egyik alapköve, nemzedékek óta réntenyéztéssel foglalkoznak és tehetséges jojkaénekesekként tartják számon őket több faluval távolabb is. Mások, számi létük ellenére, nem tudnak jojkálni, kapcsolatuk a hagyománnyal már a szülők, nagyszülők idejében megszakadt. Ezeknek az embereknek nagyon fontosak a jojkakonzertek, a különböző zenei kiadványok, hogy elmerülhessenek (a maguk módján) a hagyományban, hiszen saját közösségük jojkái híján csak a nagy nyilvánosság számára elérhető dallamok állnak rendelkezésükre. Megint mások keresztény egyházi szertartások keretében értelmezik újra a jojkát, míg a többség az őslakos-összefogás, és ezzel összekapcsolódóan a nagy történelmi egyházaktól elkülönülő saját (új)világkép újraélesztésének eszközét látja benne. A laestadianus számik pedig teljesen elutasítják a jojkahagyományt, holott számi identitásuk nagyon is erős.

A kaleidoszkóp-szerű valóságban is nyilvánvaló, hogy a számik gondolkodásában a kulturális imperializmus rémképe jelenti a legújabb fenyegetést. Az utóbbi években ez egyre inkább befolyásolja a tudományos diskurzust is. *A kutató és a terep viszonya immár nemcsak az adatgyűjtésben és a megismerési folyamatban merül ki.* A feldolgozás, az eredmények publikálása, konferenciákon történő bemutatása az adatközlők és a kutatók közösség tudományos elitje előtt, szintén fontos tanulságokkal szolgál. Az ezredfordulóra megteremtődött a lehetősége annak, hogy a számik, más őslakos népek gyakorlatához hasonlóan, immár saját kutatógárdájukkal vállaljanak részt a tudományos diskurzusban

(vö. KRISTÓF, 2007; MAHTISEN, 2004, 2010). A szellemi javakra vonatkozó féltés/kisajátítás értelmezéseket jól illusztrálja számos lappológus kollégám tapasztalata. A probléma megvilágítására azonban egy olyan esetet szeretnék bemutatni, amelynek én voltam az érintettje. 2006-ban hívták össze Tromsøben az első számi nyelvészeti szimpóziumot, amelyre néhány nem számi kutatót is meghívtak, köztük engem. Akkoriban a lule számi nyelvjárást tanulmányoztam, és sikerült néhány olyan morfofonológiai jelenséget feltárnom (sajátos magánhangzó-harmónia az egyik számi nyelvben), amelyet korábban nem ismertek, vagy rosszul dokumentáltak a finnugrisztikában. A tanulmány angol nyelvű megjelenése után (TAMÁS, 2006) örültem a lehetőségnek, hogy kutatási eredményeim egy nemzetközi konferencián kerülhetnek szakmai megvitatásra, ráadásul főként számik részvételével. A tudományos eredményeket nem érte negatív kritika, azonban néhány hozzászóló nem is a szakmai szempontokra kívánt reflektálni. Kommentárjaik arra szorítkoztak, hogy engem mint „nyugati kutatót” próbáljanak pozicionálni egy olyan diskurzusmezőben, amit akkoriban még kevésbé értettem. Néhányan úgy érezték, hogy az eredményeim elsősorban nem engem illethetnek meg, én ugyanis „az ő kultúrájukból profitálok, az ő egyik *különleges* nyelvjárásuknak köszönhetem”, hogy ilyen fontos felfedezésre jutottam. A tapasztalatom nem egyedi eset, egyre határozottabban fogalmazódik meg az őslakos tudás „nemzeti monopólumként” értelmezett igénye, ezt illusztrálja a következő Elina Helandertől, az észak-finnországi Arctic Centre kutatójától származó idézet:

Mit jelentett a számikutatás a számik számára? A korai kutatási gyakorlatban a számikra kutatási tárgyként tekintettek a kívülálló, nem számi kutatók [...] történészek, lelkipásztorok, nyelvészek és sokan mások a saját nézőpontjukból írták le a számi kultúrát. Az Északi Tanács és a Számi Tanács létrejötte lehetőséget teremtett egy számi kutatóintézet (Davviriikkalaš Sámi Instituhta ‘Északi Számi Intézet’) megnyitására az 1970-es évek elején. [...] Ennek az intézetnek a segítségével a számik befolyásolni tudják a róluk alkotott képet, azt, hogy hogyan mutatják be a történetüket és kultúrájukat, hogyan tanulmányozzák nyelvüket és társadalmukat. (HELANDER, 2003, 41.) [Saját fordítás.]

Az idézett cikk folytatásában Helander kiemeli, hogy a számikat csak saját beleegyezésükkel és ellenőrzésükkel szabad kutatni, és csak olyan témákban, amelyek a számiknak politikai, gazdasági vagy kulturális hasznot termelnek.¹⁸

¹⁸ Az észak-amerikai Indigenous Studies célkitűzéseit bemutató írásában Kristóf Ildikó találóan: „távol tartandó-megrendszabályozandó idegen”-ként határozza meg a „kívülről” érkező kutató pozícióját (KRISTÓF, 2007, 160.).

A „nyugati” kontra „őslakos” tudomány motivációinak és lehetőségeinek különbözőségein túl azonban episztemológiai problémák is felvetődnek, amelyek a különböző világlátásból, a tapasztalások eltérő praxisaiból fakadó kategóriák eltéréseiről szólnak, illetve arról, hogy az ezek közötti hiteles „fordítás” nem is lehetséges.

A számiknak is megvan a maguk sajátos tudása, amit azonban a nyugati kultúrák nem tekintenek érvényes tudásnak. Az ember képes a maguk teljességében felfogni a dolgokat [...] ezt nehéz kielégítően megmagyarázni a tudás nyugati szisztémája alapján (HELANDER, <http://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/newera/learn-edu.htm>) [Saját fordítás.]

Tulajdonképpen az antropológia kutatástörténetében újra és újra megfogalmazódó episztemológiai jellegű kérdésfelvetésekhez képest nincs semmi meglepő a számi kutatók dilemmáiban. A számik azonban a „túloldalról” tekintenek ezekre a problémákra, gondolatmenetükbe akarva-akaratlanul beleszövődik egyfajta „kisebbségi nacionalizmus-diskurzus”. Kulturális javaik engedélyük nélkül történő és nem hiteles felhasználásában, vagy a számukra nem magától értetődő értelmezési kísérletekben a korábbi negatív diszkrimináció folytatását látják.

Tanulságok

Az őslakos számi kutatók ma jogot formálnak a saját kultúrájukból nyert tudományos eredményekre, és megkísérlik annak monopolizálását: a számi parlamentek, kutatóintézetek könyvtárai gondosan összegyűjtik a világ minden részéről a rájuk vonatkozó kutatási eredményeket. A számi tudósokat (és művészeket) összefűzi az, hogy tudományterületük művelésén túl általában fontos számukra a politikai szerepvállalás, közéleti aktivitás, a „nemzeti” létért folytatott küzdelem (BRODERSTAD, 2011). Számos alkalommal megfigyelhető, hogy az egyedüli helyes értelmezés lehetőségét is maguknak vindikálják a kívülálló kutatóval szemben. Szélsőségesebb esetekben az idegen kutató adatokhoz, a kutatási terephez való hozzáférését is megpróbálják korlátozni, ehhez azonban a kielégítő jogi háttérrel máig nem sikerült megteremteni, bár 2011-ben történt erre is próbálkozás. Részben azért, mert a számi társadalom távolról sem egységes, nagyon különböző értelmezések feszülnek egymásnak. Egyik oldalon a máig gyarmatosítóknak tekintett többségi társadalom és az

idegen országok kutatóinak szabadrablását látják, míg a másikon a nacionalista szűkkeblűség és kisajátítás vádját hangoztatják, egy egyetemes (bár sokszínű) kulturális mezőhöz tartozás jegyében közkincsnek tekintve a számi folklórt és a tudományos eredményeket. A kutató természetesen egyik oldalra sem akar állni, de a „semleges/kívülálló” pozíció fenntartása is problematikus, mert a „terep” szereplőinek és a diszciplínának is megvannak a maga elvárásai. Fel kell ismerni a terepmunka során, hogy nincsen teljesen semleges szerep: azzal is állást foglalunk, ha szembefordulunk a számi tudománypolitika kutatás-monopolizáló törekvésével, és nem kérünk engedélyt vagy támogatást a belső politikai erőktől.

A fenti gondolatokkal részben arra kívántam rávilágítani, hogy a jojka-hagyomány kutatásához, értelmezéséhez, a hozzáférések megteremtéséhez nem elégséges a hagyományos értelemben vett folklorisztikai gyűjtési módszer és tapasztalat. A terep fogalma kitér a számos új értelmezési keret függvényében. A helyi nyelv elsajátítása és a résztvevő megfigyelés sem elégséges a történeti keret, a számik gondolkodásmódját alakító nemzetközi és a belső tudományos, politikai, művészeti stb. diskurzusok megértése nélkül. A más őslakos népeknél szerzett kutatások tapasztalatai, a gyarmatosítás utáni időszak nemzetközi jogi fejleményeinek kellő ismerete közelebb vihetnek a mindkét fél számára elfogadható, az etikai alapelveket kevésbé megkérdőjelező, eredményes kutatási feltételek megteremtéséhez.

IRODALOM

BJØRKLUND, Ivar

2000 *Sápmi – nášuvdna riegáda*. Tromsø, Tromssa Musea, Tromssa Universiteahta.

BRODERSTAD, Else Grete

2011 The promises and challenges of indigenous self-determination. *International Journal*, 66, 4, 893–907.

BROWN, Michael F.

2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

COLLINS, John

1993 „The Problem of Oral Copyright: The case of Ghana.” In: FRITH, Simon (szerk.): *Music and Copyright*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

DONNER, Otto

1876 *Lappalaisia lauluja*. Lieder der Lappen. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

EIDHEIM, Harald

1969 When Ethnic Identity is a Social Stigma. In: BARTH, Fredrik (szerk.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. 39–57, Bergen, Universitetsforlaget.

1971 *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, Universitetsforlaget

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai megközelítések*. Budapest – Pécs, Gondolat Könyvkiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FELLMAN, Jacob

1980 (1907) *Poimintoja muistinpanoista Lapissa*. (3. kiadás) Porvoo, WSOY.

GASKI, Harald

2003 *Biejjen Baernie – Sámi Son of the Sun*. Karasjok: Davvi Girji.

GRAFF, Ola

2007 The relation between Sami Yoik Songs and Nature. *ESEM [European Seminar in Ethnomusicology]*, 12, 227–231.

GREAVES, Tom (szerk.)

1994 *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Sourcebook*. Oklahoma City, Society for Applied Anthropology.

GRUNDSTEN, Anna

2010 *The Return of the Sami. The Search For Identity and the World System Theory*. Lund, Lunds Universitet, Department of Social Anthropology.

HANSEN, Ingrid

2011 A Song of Identity: Yoik as Example of the Importance of Symbolic Cultural Expression in Intercultural Communication / Health Care. *Journal of Intercultural Communication*, 27. (<http://immi.se/intercultural/nr27/hanssen-ingrid.htm> – utolsó letöltés: 2016. november 22.)

HELANDER, Elina

2003 The meaning of Sámi research for the Sámi. In: PENNANEN, Jukka – NÄKKÄLÄJÄRVI, Klemetti (szerk.): *Siidastallan. From Lapp Communities to Modern Sámi Life*. Inari, Sámi Siida Museum 41.

- HILDER, Thomas R.
 2015 *Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe*. Lanham – Boulder – New York – London, Rowman & Littlefield.
- HIRVONEN, Vuokko
 2008 *Voices from Sápmi: Sámi Women's Path to Authorship*. Kautokeino, DAT.
- JONES-BAMANN, Richard
 2001 „From ‘I’m a Lapp’ to ‘I am Saami’”. Popular Music and Changing Conventions of Indigenous Ethnicity in Scandinavia”. *Journal of Intercultural Studies* 22, 2, 189–210.
- KRISTÓF Ildikó
 2007 Kié a „hagyomány”, és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: WILHELM Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. 153–172, (Tabula Könyvek 8.) Budapest, Néprajzi Múzeum.
- LAUNIS, Armas
 1907a Lappalaisten joikusävelmät I. *Säveletär*, no 3, 37–39. Helsinki.
 1907b Lappalaisten joikusävelmät II. *Säveletär*, no 4, 53–55. Helsinki.
 1907c Lappalaisten joikusävelmät III. *Säveletär*, no 5, 72–76. Helsinki.
 1908 *Lappische Juoigos-Melodien. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia XXVI*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
 1910 *Inkerin runosävelmät. Suomen kansan sävelmiä IV: runosävelmiä I*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- LEHTOLA, Veli-Pekka
 2010 *The Sámi People. Traditions in Transition*. Inari, Kustannus-Puntsi Publisher.
- LUNDIUS, Nicolaus
 1905 Descriptio lapponiae (1674–79), *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* 17, 5, Stockholm.
- MATHISEN, Stein R.
 2004 Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. In: SIIKALA, Anna-Leena – KLEIN, Barbo – MATHISEN, Stein R.: *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki, Finnish Literature Society.
 2010 Indigenous Spirituality in the Touristic Borderzone: Virtual Performances of Sámi Shamanism in Sápmi Park. *Temenos*, 46, 1, 53–72.

MAGGA, Sigga-Marja

- 2015 The Process of creating Sámi handicraft *Duodji* – From national symbol to norm and resistance. In: MANTILA, Harri – SIVONEN, Jari – BRUNNI, Sisko – LEINONEN, Kaisa – PALVIAINEN, Santeri (szerk.): *Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Book of Abstracts*. 448–449. Oulu, University of Oulu.

MILLS, Sherylle

- 1996 Indigenous Music and the Law: An Analysis of National and International Legislation. *Yearbook for Traditional Music*, 28, 57–86.

MINDE, Henry

- 2005 Assimilation of the Sami. Implementation and Consequences. *Gáldu čála – Journal of Indigenous Peoples Rights*, 3.

NÄKKÄLÄJÄRVI, Klemetti

- 2014 Kirste Paltto: A lappok című könyve után. A sámik Finnországban az 1970-es évektől napjainkig. In: VALKEAPÄÄ, Nils-Aslak – PALTTO, Kirste – NÄKKÄLÄJÄRVI, Klemetti – KÁDÁR Zoltán: *Lappok*. 109–125. Budapest, Nap Kiadó.

SIENKIEWICZ, Henryk

- 1981 *Özönvíz* (Fordította: MÉSZÁROS István). Budapest, Európa Könyvkiadó.

SOLBAKK, John

- 2007 *Traditional Knowledge and Copyright*. Karasjok, Sámikopiija.

TAMÁS Ildikó

- 2006 The Lule Sámi vocalism. *Nyelvtudományi Közlemények*, 103. 7–25.
2007 *Tűzön át, jégen át. A sarkvidéki nomád lappok énekhagyománya*. Budapest, Napkút Kiadó.
2015 A sarki fény színei. Szimbólumok a számi nemzeti identitáskonstrukció folyamatában. *Ethno-lore*, XXXII, 415–445, 539–542.

TURI, Johan

- 1983 *A lappok élete*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

ILDIKÓ TAMÁS

FIELD, DATA, ACCESS: RESEARCH ON SAMI PEOPLE IN VIEW OF
ASSIMILATION AND ETHNIC REVITALISATION PROCESSES

As a result of the Sami ethnic revitalisation nowadays not only the right for practicing the indigenous culture is the bone of content, but it is also heavily disputed who can get access to, use, perform, interpret and shape this culture. Recently this debate has increasingly influenced academic discourse as well. By the last decades of the 20th century the Sami people, similarly to other indigenous peoples, contributed to ongoing scholarly activity with their own researchers. As a consequence of this, reservations as to external (foreign) researchers more and more emphatically are worded. Besides differences of the motivations and opportunities of “western” vs. “indigenous” science, epistemological problems also occur, due to varying world views and categories derived from differing practices of experiences as well as to a scepticism as to the existence of authentic translation. In this way the relation of researcher and field site cannot be merely restricted to data collection and cognition. Data processing, publication of findings and presentation of achievements for the scholarly elite of informants and the studied community are also of importance.