

## *Hagyomány és eredetiség*

## Tabula könyvek 8.

Készült a Néprajzi Múzeum *Eredeti, másolat, hamisítvány – tárgyak párbeszédben* című kiállítására (2003. október 30.–2004. szeptember 30.) zárókonferenciája alapján, melyet a Néprajzi Múzeum és a PTE Kommunikációs és Médiatudományi Tanszéke rendezett *Hagyomány és eredetiség* címmel 2004. szeptember 9–10-én.

# *Hagyomány és eredetiség*

Tanulmányok

Szerkesztette  
WILHELM GÁBOR

Köteterv  
Kapitány Ágnes

Korrektor  
Krasznai Katalin

Tördelő  
Fodor Gábor

Nyomdai munkálatok  
ETO-Print Kft.

Felelős kiadó  
Fejős Zoltán főigazgató

ISSN 1586–7986  
ISBN 978 963 9540 29 3

© Néprajzi Múzeum, 2007

Megjelent az NKA Ismeretterjesztés és Környezetkultúra Kollégiuma támogatásával

**nka**

Nemzeti Kulturális Alap

A Néprajzi Múzeum fenntartója az



OKM

# Tartalom

LAKNER LAJOS	7	Irodalmi kultusz és hagyomány
GYURICZA ESZTER	24	Eredetiség és hagyomány a Széchenyi-kultuszban
RÁKAI ORSOLYA	33	Eredetiség és/vagy egyéniség? Egy tisztázatlan kritikai értékelőfogalom nyomában
FRAZON ZSÓFIA	55	A múzeumi hagyomány és a kiállított tárgyak eredetisége
VÁLYI GÁBOR	71	Lemezgyűjtés kritikai perspektívában. Hagyomány- és eredetiségrekonstrukciók az Edison-galaxisban
HELTAI GYÖNGYI	83	Az operett eredetmítoszai és a politika. Egy „kitalált tradíció” a szocializmusban (1949–1956)
HAVASRÉTI JÓZSEF	111	Diskurzusok az avantgárd körül
GÁLOSI ADRIENNE	135	Átöröklés: az eredetiség és reprezentáció összefonódása a nyolcvanas évek művészetében
RÉGI TAMÁS	143	Hagyomány és modernitás Kelet-Afrikában
SZ. KRISTÓF ILDIKÓ	153	Kié a „hagyomány”, és miből áll? <i>Az Indigenous Studies</i> célkitűzései a jelenkori indián felsőoktatásban
WILHELM GÁBOR	173	Jimmie Durham a múzeumban. Indián művészet és etnikai identitás
SZUHAY PÉTER	185	Hagyományok konstruálása a magyarországi roma képzőművészetben. Labanczné Milák Brigitta példája
BEREK SÁNDOR	198	Cigány/roma identitáskonstrukciók

NAGY KÁROLY ZSOLT	<b>217</b>	Homrogd nem volt, hanem... Egy csereháti falu identitáskonstrukciós folyamatainak dilemmái
PUSZTAI BERTALAN	<b>226</b>	Autentikusság, rivalizálás, „márkázás”. Megalkotott hagyományok használata a turizmusban
GRÁFIK IMRE	<b>240</b>	Kézzegy. Kézműveshagyomány mint védjegy, avagy az eredetiség garanciája
SZILÁGYI DÁNIEL	<b>252</b>	Dilemma. Az eredetiség problémája a táncházakban

# Kié a „hagyomány”, és miből áll?

Az *Indigenous Studies* célkitűzései  
a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban

Az úgynevezett *cultural secrecy* fogalma az utóbbi egy-két évtizedben került az antropológiai kutatások előterébe. Valamely kisebbségi helyzetben levő etnikai csoport (nem erőszakos/nem militáns) védekezési stratégiáinak összességét jelenti a kolonializmus, valamint a posztkolonializmus időszakában. Ez olyan, sokszor nehezen megfogható, ám kétségtelenül csoportidentitást képző/megerősítő stratégiákra vonatkozik, mint a domináns kultúra képviselői előli rejtőzködés, elzárkózás, a saját kultúrára vonatkozó tudás másokkal való megosztásának a korlátozása, bizonyos ismeretek titokban tartása, a saját kultúra feletti rendelkezési jog érvényesítésére való törekvés<sup>1</sup>. Én magam az észak-amerikai indiánok esetében tapasztaltam meg először e titkolózás-védekezés egyes jelenkori formáit akkor, amikor 2001 nyarán férjemmel beutaztuk a délnyugati pueblóindián vidéket. Ennek az útnak a tapasztalatai – indiánok által irányított és korlátozott rezervátumi turizmus, küzdelem a múzeumokban őrzött emberi maradványok, rituális tárgyak, valamint (fényképeken megörökített vagy magnószalagra, illetve videóra vett) szellemi termékek visszaszerzéséért, harc az „idegen” (nem indián) régészek és antropológusok ellen, több fronton vívott „reprezentációs háború” „idegen” (nem indián) szerzők, kiadók és egyéb tudományos intézmények ellen (lásd Sz. Kristóf 2004a; 2004b) – arra indítottak, hogy egy újabb út során megpróbáljam minél jobban megismerni napjaink indiánjainak saját nézeteit és szempontjait. Igyekeztem megérteni azokat az elképzeléseket és attitűdöket, melyek a domináns, nyugati kultúrához való ambivalens viszonyulásuk mögött rejlenek, s melyeket összefoglalóan úgy neveznek: „*Indian point of view*” (indián nézőpont).

Az a hely, ahol 2004 februárja és júliusa között dolgoztam, kiválóan megfelelt egy ilyen célkitűzésnek. A Kansas állambeli Lawrence – egy 1854-es alapítású határvidéki, „*frontier*” település, eredetileg unitárius missziós központ, napjainkban nagyjából 72 000 lakossal – két olyan felsőoktatási intézménnyel is rendelkezik, ahol indián tárgyú oktatás, illetve kutatás folyik. Az egyik egy indián egyetem, a Haskell Indian Nations University, amely egy még 1884-ben alapított – és az indiánok körében igen rossz hírű – bentlakásos iskolából (*boarding school*ból) fejlődött előbb középiskolává, majd 1994 és 2000 között egyetemmé. Ma a Haskell az USA egyetlen úgynevezett „törzsközi” (*intertribal*) indián egyeteme, vagyis az egyetlen olyan átfogó felsőoktatási intézmény, ahová törzsi hovatartozásra való tekintet nélkül jelentkezhetnek a jelenleg hivatalosan elismert 562 indián és alaszakai bennszülött nemzet fiai és leányai. Az oktatás ingyenes, tandíjmentes a részükre; évente körülbelül ezer hallgató részesül itt speciális felsőfokú kép-

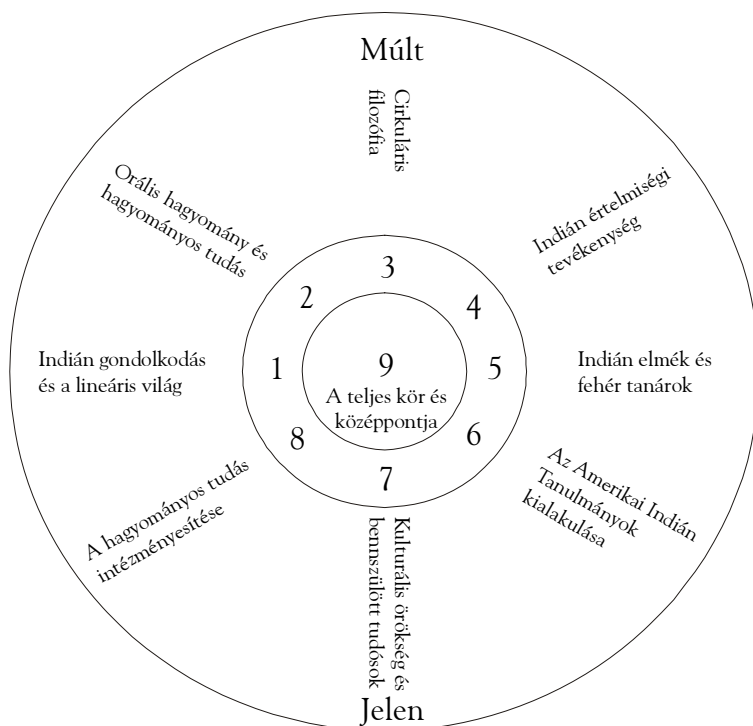
zésben, s évente tizenöten–húszan szereznek diplomát (vö. Haskell Indian Nations University internetes honlapja és Fixico 2003:143–144). A másik intézmény maga a University of Kansas, ahol 1997 óta létezik egy indián tárgyú MA- (*master's degree*-) program, az úgynevezett bennszülött nemzetekkel kapcsolatos tanulmányok (*Indigenous Nations Studies*). Ez utóbbi számos, a Haskellén végzett hallgató számára magától értetődően jelöli ki tanulmányaik folytatásának az irányát (lásd *Indigenous Nations Studies*, University of Kansas internetes honlapja és Fixico 2003:163–164, 171). A Lawrence-i *Indigenous Studies* vagy más néven *American Indian Studies* (amerikai indián tanulmányok) indiánok által indiánoknak tartott előadásai, kurzusai és konferenciái, valamint az azokon használt s ugyancsak indiánok által indiánok számára írt könyvek (tankönyvek és egyebek) közvetlen és tanulságos betekintést kínáltak a helybeli bennszülött értelmiség munkájába és aktuális problémáiba.

Az az indián nézőpont, amelyet ily módon megismerhettem, nem más tehát, mint egy, a városi egyetemi indián értelmiség által megkonstruált nézőpont, tehát nem a rezervátumok terméke. Ugyanakkor ez az indián nézőpont egy sajátos *hagyományértelmezés*, az indián múlthoz, az indiánsághoz való modern és értelmiségi viszonyulás is egyben, amely egyetemi körökben manapság rendkívül népszerű, ha kizárólagosnak nem is tekinthető. Ebben a tanulmányban azt szeretném bemutatni, mennyire összetett ez az „intellektuális” hagyománykonceptió, milyen változatos kulturális – etnikai, folklór, tudományos, jogi-politikai, etikai, gyakorlati és eszmei stb. – forrásokból táplálkozik, milyen viták zajlanak körülötte, s hogyan keresi a helyét az alapvetően a domináns kultúra által megszabott intézményi és szellemi keretek között.

Az a könyv, amelynek segítségével ezeket a kérdéseket tárgyalni fogom, maga is napjaink terméke: 2003-ban jelent meg a Routledge kiadónál, s rövid idő alatt az amerikai indián felsőoktatás egyik kötelező olvasmányává, alaptankönyvévé vált. *The American Indian Mind in a Linear World (Az amerikai indián gondolkodás egy lineáris világban)* címet viseli, alcíme pedig *American Indian Studies & Traditional Knowledge (Az amerikai indián tanulmányok és a hagyományos tudás/kultúra)*. Szerzője, Donald Lee Fixico Oklahoma egyik rezervátumában töltötte gyermekkorát az 1950-es években. Törzsi hovatartozására nézve több kulturális hagyományt is a magáénak vall: mindenekelőtt az anyai ági maszkagi kríket, továbbá a szeminol, a sauni, valamint a szauk és foksza hagyományokat.<sup>2</sup> Az amerikai antropológia klasszikus kultúraterületi beosztása szerint jórészt tehát a délkeleti „areához” kötődik (ezen belül – szeminol és krík ősei révén – a már 1839-ben Oklahomába deportált *Five Civilized Tribes*-hoz). Baptista lelkésszé lett apja révén pedig a „hagyományos” indián nevelés és a protestantizmus euroamerikai változatának keverékét sajátította el (Fixico 2003:xi–xii, 175–176). Foglalkozására nézve Fixico egyetemi oktató, korábban Kalamazooban (Michigan) a Western Michigan Universityn volt a történelem professzora, ezenkívül számos egyetem – Európában például az angliai University of Nottingham és a berlini Freie Universität – hívta meg vendégelőadónak. Jelenleg egy kitüntető ösztöndíj – a Thomas Bowlus alapította professzori ösztöndíj – keretében tanít indián történelmet Lawrence-ben a University of Kansas hallgatóinak, és igazgatja a *Center for Indigenous Nations Studies*t. Történészként Fixicót elsősorban a modern kor érdeklő (a 19–21. század), s munkái főként a városi indiánság kultúrájával, illetve az indiánoknak a mindenkorai amerikai kultúrpolitikára adott válaszaival kapcsolatosak (lásd Fixico 1986; 1991; 1997; 1998; 2000; Fixico, ed. 1997).



Itt bemutatandó műve kitüntetett helyet foglal el munkásságában: ebben fogalmazódik meg mindannak párlata, esszenciája – a sajátos indián nézőpont mibenléte, amelynek jegyében ő is, ahogyan sok más indián kutató és író is manapság témáival foglalkozik, azokat kiválasztja és prezentálja. Mivel mindez alig ismert a magyar kutatásban, dolgozatomban leginkább a kommentált szövegbemutató, az ismertetés hagyományos műfaját alkalmazom. Igyekszem azonban ennek az indián értelmiséginek a „háta mögé” állva (Geertz 1994:169), s az öt hónapos kisvárosi-egyetemi „részt vevő megfigyelés” tapasztalatait is felhasználva megvilágítani mondanivalóját.



Modern indián értelmiségi hagyományértelmezés

Tankönyvünk mind gondolati felépítésében, szerkezetében, mind retorikájában és stílusában arra a „bennszülött filozófiára” (*native philosophy*), más szóval „gondolkodásmódra” (*way of thinking, mind*) vagy „világképre” (*worldview, ethos*) épül, amelyet Fixico „cirkulárisnak” (*circular*) definiál (legrészletesebb kifejtését lásd Fixico 2003:41–61). Az itt közölt ábra – „modern indián értelmiségi hagyományértelmezés” – megkísérli vizuálisan is megjeleníteni a szerző hagyománykonceptiójának lényegét, annak kereteit és főbb elemeit. Ez az ábra a könyvben így nem szerepel, én magam rajzoltam meg oly módon, hogy az egyes fejezetek tárgyát és elrendezését felhasználva megpróbáltam mintegy láthatóvá tenni az azokat átható cirkuláris gondolkodást. Fixico munkája kilenc fejezetből áll: négy inkább a múlttal, az indiánság régmúltból eredő és közösnek tétele-

Kié a „hagyomány”, és miből áll?

zett „hagyományos” gondolkodásmódjával foglalkozik, négy pedig a jelen/közelmúlt számukra fontos oktatás- és kultúrpolitikai történéseit, lényegében az *Indigenous Studies* kialakulását és megerősödését tárgyalja.

A nyugati tudományos diskurzus menetéhez szokott olvasóban ez az indián tan-könyv egyfajta „kulturális sokkot” válthat ki. Az első fejezetben felvetett főbb gondolatokat a többi nyolc fejezet is ugyanúgy ismétli, tételről tételre szinte szájbarágóan boncolgatja újra és újra. E fejezet tárgya (a sajátos indián gondolkodás) tulajdonképpen inkább összeköti a múlt és a jelen egységét, mintsem szétválasztja azokat (vagyis a könyvnek nincs igazi kezdete), az utolsó fejezet egyáltalán nem konklúzió, nem valamiféle lezárását jelenti az elmondottaknak (vagyis: tulajdonképpen vége sincs a könyvnek). Az utolsó fejezet, mint látni fogjuk, sokkal inkább olyan gondolati-érzelmi közép-pontként szolgál, amely köré a múlt és a jelen négy-négy körcikkelye elrendeződik, illetve amelyre minden egyes gondolatcikkely vagy – ha a számos indián tradícióban fellelhető kerékformában és szimbólumban gondolkodunk – gondolatküllő reflektál. Az angol nyelv jobb híján a *wheel* ('kerék') szóval jelöli az észak-amerikai indián kultúrákban (főként a volt síksági/préiriúdiánoknál) kiemelt szereppel bíró, egy középpont körül sugárirányban elrendezett elemekből álló alakzatot, amely egyaránt megjelenhet a síkban (mint varázserejű ábra, díszítőmotívum) és a térben (mint háromdimenziós építmény csontokból, ágakból, földből). A Lawrence-i Haskell Indian Nations University campusának egy félreeső részén is felépítették ennek a szimbólumnak egy megfelelőjét, a tanárok és a hallgatók spirituális feltöltődésére és a világmindenséggel való kapcsolatok ápolására szolgáló úgynevezett *Medicine Wheel*. Hogy az általam megrajzolt ábra valóban közelíthet a Fixico könyvében proponált, a régi és az újabb hagyományok sajátos összefüggéseit hangsúlyozó s egy-egy témára, gondolati elemre újra és újra visszatérő „indián gondolkodás” működéséhez, annak alátámasztására hadd idézzem a szerző egyik megjegyzését, amely szerint ő maga is tudatában van annak, hogy írása a „cirkularitás” jegyeit hordozza:

„Bár úgy tűnhet, hogy ezek az írott szavak önmagukat ismétlik, de a cirkuláris [érvelési] módszert használva, elkerülhetjük a félreértéseket. Ez egy tanítási eszköz, amilyen például a Suzuki-módszer a hegedülés tanításában.” (Fixico 2003:56.)

Vegyük most sorra a fejezetek rendjében, melyek is az egyes cikkelyek vagy küllők, és mi a középpont! Az első fejezet a szó szoros értelmében *in medias res* indítja a könyvet: „*Indian Thinking*” and a *Linear World* („Indián gondolkodás” és egy lineáris világ) címmel tárgya nem más, mint a specifikus indián gondolkodás és az azt körülvevő (régi és mai) euroamerikai világ ellentéte. Pontról pontra áttekinti, melyek a „hagyományos indián gondolkodásmód” sajátosságai, s miben különbözik az az „átlagamerikai” (*mainstream American*) gondolkodástól (Fixico 2003:1–19). Hadd idézzek egyet az itt található definícióhalmazból! Fixico szerint az „indián gondolkodás” holisztikus, s nem mást jelent, „[...] mint olyan perspektívából »szemlélni« a dolgokat, amely a világban fellelhető körökre és ciklusokra épít, s amely hangsúlyozza, hogy a világmindenségben minden dolog kapcsolatban, kölcsönhatásban áll egymással. Azok az indiánok, akik hűek törzsi hagyományaikhoz és értékrendjükhöz, egy olyan bennszülött valóságban gondolkodnak, amely egyesíti magában a fizikai és a metafizikai világot. A tiszta vérű (*full blood*) és a hagyományos életformában nevelkedett indiánok ilyen összetetten látják a dolgokat.” (Fixico 2003:1–2.)

Ezzel szemben a „nyugati gondolkodás” (*Western mind*), amely az „amerikai átlagembert” jellemzi, a lineáris és pusztán az empirikus tapasztalásban bíz (Fixico 2003:xii, 9).

Az indiánság múltját, a „hagyományosnak” és közösnek tekintett törzsi kultúrát tárgyaló fejezetek aztán e kultúra egy-egy sajátosságát bontják ki úgy, hogy mindig utalnak a többire is, és újra és újra szembeállítják ezeket a „nyugati”/„amerikai” kultúra – Fixico szerint pontosan ellentétes – jellemzőivel. Így a második fejezet (*Oral Tradition and Traditional Knowledge [Szóbeli hagyomány és hagyományos tudás]*) az indián kultúra szájhagyományokon alapuló meghatározottságát járja körül, a „történetmondás” (*story telling*), az „orális történelem” és a közösségformálás összefüggéseit emeli ki, és hangsúlyozza, hogy – éppen ezért – az egyetlen hiteles kutatási módszer, amelyet az indiánok a fehérektől átvehetnek, az az úgynevezett „orális történelem” (*oral history vagy ethno-history*) módszere (Fixico 2003:21–39). A harmadik fejezet (*American Indian Circular Philosophy [Amerikai indián cirkuláris filozófia]*) a körökben és relációkban gondolkodó indián filozófia mibenlétét veszi alaposabban szemügyre úgy, hogy annak „természeti alapjait” – az évszakok ciklikus váltakozása, az állatok vándorlási mintái stb. – is bemutatja, és rámutat a ciklikusságban, a koncentrikus körökben rejlő úgynevezett spirituális energiákra (Fixico 2003:41–61). A negyedik fejezet (*Native American Genius and Indian Intellectualism [Bennszülött amerikai gényusz és indián értelmiségi tevékenység]*) a „törzs öregjeinek,” valamint a „szent embereknek” („vizionáriusoknak,” prófétáknak), valamint a törzsek és klánok vezetőinek szellemi érdemeit méltatja, akik – úgymond – mindig is tisztában voltak a cirkularitás revelatív-spirituális jelentőségével. Ahogyan azzal is, hogy egy társadalom egészséges, kiegyensúlyozott működése elválaszthatatlan attól a földtől – *szakrális helytől* –, amelyen él, s amelynek mint élő entitásnak tiszteletadással tartozik (Fixico 2003:63–82). Végül az ötödik fejezet (*Indian Minds and White Teachers [Indián elmék és fehér tanárok]*) azt kívánja konkrét példákon keresztül érzékeltetni, mennyire nehéz volt ezeknek a „cirkuláris”, „vizuális” és „relacionista” gondolkodású indiánoknak a fehérek „lineáris” iskoláiban boldogulniuk (Fixico 2003:83–103). Ez utóbbi problémakör az indiánok által végzett mai történeti kutatások egyik legfontosabb területe: a lawrence-i Haskell Indian Nations University archívuma jelentős mennyiségű *boarding school*-visszaemlékezést őriz, ezeket ma is gyűjtik, kutatják; könyvek és konferenciák témái. A MAASA, vagyis a Mid-America American Studies Association (Amerikai Tanulmányok Közép-amerikai Egyesülete) ott-tartózkodásom alatt tartotta huszadik konferenciáját *Creating Communities: American Studies, Indigenous Nations Studies, and First Nations Peoples (Közösségeket alkotni: amerikai tanulmányok, bennszülött nemzetekkel kapcsolatos tanulmányok, első nemzetek népei)* címmel (április 17–19-én), s szinte nem volt olyan szekció, amelyben ne lett volna ezt a témát érintő, nagyszülők, idős rokonok (navahók, apacsok stb.) visszaemlékezéseit felhasználó előadás. A lawrence-i indián egyetemhez kapcsolt s 2002 szeptemberében megnyílt Haskell Cultural Center and Museum (Haskell Kulturális Központ és Múzeum) kiállítása is ezzel a témával foglalkozik. Korabeli fotók, rajzok, írásos dokumentumok és képzőművészeti alkotások segítségével a Haskell történetének különböző etapjait jeleníti meg: hogyan lett egy eredetileg asszimilációs célú, bentlakásos ipari iskolából az indián kultúrát és annak megőrzését tanító egyetem.

Nagyon vázlatosan ezek volnának tehát Fixico felfogásában a *múlt* gondolatcikkelyei,

küllői. Az indián, valamint az euroamerikai kultúra különbségei tehát a következő, Fixico által unos-untalan használt opozíciópárokkal írhatók le:

<i>Mi (indiánok)</i>	<i>ők („nyugatiak”)</i>
Orális kommunikáció	írott/nyomatott kommunikáció
Holisztikus gondolkodás	analitikus gondolkodás
Cirkuláris érvelés	lineáris érvelés
Metafizikai (és fizikai) tapasztalás	csak fizikai/empirikus tapasztalás
Relációk/összefüggések keresése	ok-okozat keresés (kauzalitás)
Közösségi társadalom	individualista társadalom

A későbbiekben visszatérek majd arra a kérdésre, hogy ez a séma miféle tágabb kontextusba helyezi Fixico hagyományfelfogását, hadd zárjam most a múlt félkörének bemutatását szerzőnk saját – a két pólus különbségeit tömbösítve megjelenítő – meglátásaival:

„A lineáris gondolkodás lényegében annak racionális magyarázata, hogyan ered valami egy bizonyos A pontból, hogyan alakul át – valamely erő vagy ráhatás érvényesülése alatt – B-vé vagy C-vé, és így tovább. Az intuíció kevésbé része a lineáris elme problémamegoldásának és filozófiájának. A lineáris gondolkodás elvont problémákkal foglalkozik.

A cirkuláris módszer egy cirkuláris filozófia, amely egyetlen pontra koncentrál, és ismert példákat (*familiar examples*) használ, hogy illusztrálja vagy magyarázza a beszéd tárgyát. A cirkuláris módszer biztosítja, hogy mindenki megértse [a mondandót], és hogy mindent tekintetbe lehessen venni, s ezáltal megnöveli annak esélyét, hogy a közösségben – és azon túl is mindenütt – harmónia és egyensúly alakulhasson ki, mivel minden egyes ember vagy lény kapcsolatban áll a középponttal; s ha vonalakat húznánk, hogy felrajzoljuk ezeket a kapcsolatokat, egy kerék küllőit (*the spokes of a wheel*) kapnánk végeredményül, és minden résztvevőt körbefogna ezen egységes tapasztalás. Ezt egy »belső modellnek« (*»Internal Model«*) nevezhetjük.” (Fixico 2003: 15–16.)

Ami a *jelen/közelmúlt* félkörét illeti, ezek a fejezetek az 1960–1970-es évek – lényegében az amerikai indián polgárjogi mozgalmak – óta eltelt időszak kisebbségi szempontból legfontosabb fejleményét tárgyalják: nevezetesen azt, hogy létrejött egy immár *indián értelmiség*, és elkezdte meghódítani – egyetemi körökben manapság elterjedt kifejezéssel élve „indianosítani/bennszülöttesíteni” (*indigenize*) – a tudományos világot. A hatodik fejezet (*Rise of American Indian Studies [Az amerikai indián tanulmányok kialakulása]*) ennek a törekvésnek az egyik eszközét, az elsősorban indiánok által művelt *American Indian Studies*nek vagy *Indigenous Studies*nek nevezett új szakot és egyben diszciplínát mutatja be (Fixico 2003: 105–123). Ami a terminológiát illeti, Fixico utal ugyan azokra a vitákra, amelyek például a lawrence-i MA-program lehetséges elnevezése körül zajlottak az 1990-es évek végén (*American Indian Studies, Native American Studies, First Nations Studies* vagy *Indigenous Nations Studies*), valamint arra a negatív konnotációra, amelyet akár az „indián”, akár a „bennszülött” terminusok magukban hordoznak (Fixico 2003: 163); saját, alapjában véve következtelen szóhasználata csak megerősíti azt a – konferenciákon és előadásokon szerzett – benyomásomat, hogy ezen a téren nemigen létezik konszenzus az indián értelmiség körében, illetve az egyik törekvés az, amelyet Fixico (2003: 163) maga is képvisel, nevezetesen, hogy tulajdonképpen mindegy, melyik

terminust használjuk, az a lényeg, hogy „a bennszülött nézőpontot érvényesítve, új értelmet adjunk neki”. Az általa képviselt vélemény mintegy áthidalni igyekszik azokat a nézetkülönbségeket, melyek az indián kutatók, tanárok, irodalmárok változatos, sokszor következtelen szóhasználatában megnyilvánulnak - s melyeket a Lawrence-i konferenciákon és előadásokon is megtapasztalhattam -, úgy tűnik, ezen a téren nemigen született még konszenzus az indián értelmiség körében.

Az új „indián diszciplínát” – elnevezésétől függetlenül – Fixico is, mások is a „hagyományos tudás” úgymond „másik formájának” szánják és tartják. Hadd idézzek ismét egy bennszülött definíciót, amely kiválóan megvilágítja, hogyan és miért:

„Jelenleg az amerikai indián tanulmányokat úgy határozhatjuk meg, mint egy multidiszciplínát, amely a történettudományra, a kulturális tanulmányokra, a filozófiára, az irodalomra, a politikatudományra és a jogtudományra épül. Ez a *kapcsolatok* tanulmányozását jelenti (*study of relationships*), így például az indián–fehér kapcsolatok összehasonlító tanulmányozását. Metodológiájában holisztikus és cirkuláris, ahogyan Sánta Óz [a sziúk „szent embere”] emlékeztet minket; minden egyes tényezőt vizsgál, ideértve a kultúrát és a társadalmi nemek tényezőjét is. Az indiánok életét annak teljes cirkularitásában, valamint a természethez és a világmindenséghez való kapcsolódásában igyekszik megragadni. Végző soron az amerikai indián tanulmányok a bennszülött hagyományos tudás kiterjesztései. Jóllehet más formát öltöttek, de átszelve az időt, ugyanazon történelmi és kulturális értékek jutottak el a 21. századba is. Mint Sánta Óz tanította, mindnyájan részei vagyunk egy körnek, amelynek »sem kezdő-, sem végpontja nincsen.«” (Fixico 2003:120–121.)

A jelenben tehát az ősi indián „cirkuláris gondolkodás” és kulturális örökség az egyetemeken egy új tudományos diszciplínaként kell hogy megtalálja a helyét, illetve továbbadásának modern lehetőségeit. A Lawrence-i Haskell egyetem például az *American Indian Studies* curriculumja a legnagyobb hangsúlyt az ökológiai tárgyakra (*environmental sciences*) és a speciális indián muzeológia és archiválás tanítására helyezi, végcélja pedig, hogy muzeológusok és elemi iskolai tanárok mellett leendő törzsi múzeumigazgatókat és hivatali ügyintézőket is képezzen. (A tantárgyak között szerepel az úgynevezett üzleti ügyvitel [*business administration*] is; lásd Haskell Indian Nations University internetes honlapja, Fixico 2003:143–144). A University of Kansas *Indigenous Nations Studies* MA-programja ugyanígy ötvözi a múlt szellemiségét és a jelen praktikumát: amellett, hogy további, magasabb szintű egyetemi – oktatói és kutatói – foglalkozásokra készít fel, a törzsi adminisztráció vezető posztjait betöltő leendő tisztségviselők képzésére is hivatott. Ez a kettős célkitűzés jól látható a program alapkursusainak összetételében is. Míg *Indigenous Peoples of the World (A világ bennszülött népei)* címmel a prekolonális Amerika népeiről – életmódokról és világképekről – tanulhatnak a hallgatók, az *Administrative Skills and Leadership (Ügyviteli és vezetői ismeretek)* című kurzus a pályázatírás, különböző segélyprogramok kidolgozása, konfliktuskezelés, nyilvános szereplés közhasznú területein készíti fel őket. Idekapcsolódik az elsősorban ökológiai-környezetvédelmi és más aktuális – kulturális és jogi – problémákat tárgyaló *Issues Facing Indigenous Peoples of the Americas (Amerika bennszülött népeit érintő ügyek)* című is (lásd az Indigenous Nations Studies, University of Kansas internetes honlapját).

Ugyanakkor szembeűnő, hogy a fent idézett definícióból, az új indián diszciplína felvállalt „nyatudományainak” sorából teljességgel kimarad a néprajztudomány/kultu-

rális antropológia, ahogyan az archeológia is. A hetedik fejezet (*Cultural Patrimony and Native Scholars in Academia [Kulturális örökség és bennszülött tudósok a tudományos világban]*) pontosan ezt a hiátust magyarázza: ezek a diszciplínák vörös posztónak számítanak az indián értelmiség szemében, mert meglátásuk szerint idegen (nem indián) képviselői pusztán kihasználták és – saját tudományos karrierjük előmozdítása érdekében – kizsákmányolták a vizsgált indián népeket (Fixico 2003: 125–140). Ez az antropológiát és a régészetet lényegében kolonialista-imperialista tudománynak címkéző radikális érv nem új keletű: a polgárjogi mozgalmak korára megy vissza, nevezetesen annak a Vine Deloriának (egy Standing Rock-beli dakota indián jog- és politikatudósna) az írásaira, aki a baloldali aktivista indiánok akkori vezetője volt,<sup>3</sup> s akinek eszméi azóta is igen nagy népszerűségnek örvendenek Arizonától Kansason át a dakotákig vagy az északnyugati Washington államig. A „fehér antropológia” ellenében írott munkáinak előzménye az 1969-es *Custer Died For Your Sins (Custer a ti bűneitek miatt halt meg)* című könyvének (Deloria 1988) *Anthropologists and other friends (Antropológusok és egyéb jóbarátok)* című, gyilkos iróniával áthatott fejezete, amelyre Fixico (2003: 111, 131–134) is hivatkozik. Az antropológia indián szempontú kritikájának azóta könyvtárnyi irodalma született (lásd például Biolsi–Zimmerman, eds. 1997), és Deloria manapság is megbecsült vendégelőadó a különböző indián oktatási intézményekben. A Lawrence-i Haskell indián egyetemen legutóbb tavaly januárban tartott előadásokat, s könyveit, így például az 1995-ös *Red Earth, White Lies (Vörös föld, fehér hazugságok)* címűt kötelező olvasmánnyá léptették elő a Haskell és a University of Kansas indián MA-programjának kurzusain.

E radikális szellemiség jegyében fogalmaz meg Fixico egy idegeneknek (nem indiánoknak) szóló általános kutatási-viselkedési etikettet (*research protocol*) is, melynek az a lényege, hogy indiánokat csakis az indiánok tudtával és beleegyezésével lehet kutatni, és csak olyan témákban, amelyek konkrét és direkt társadalmi, gazdasági, politikai stb. haszonnal bírnak az illető közösség számára. Ezenfelül a kutatók írásukért/írásaikért „utólagos” felelősséggel (*post-research accountability, final responsibility*) is tartoznak a vizsgált közösségeknek, ami más szóval azt jelenti, hogy az utóbbiaknak tényleges beleszólásuk van abba, hogy mi lát róluk napvilágot (Fixico 2003: 133–135). Kontextusként idetartozik, hogy az 1990-es években – hasonlóan a szintén ekkoriban létrejött turistaetikettekhez (lásd Sz. Kristóf 2004b) – számos törzs elkészítette a maga külön kutatási etikettjét is, így például a délnyugati pueblóindiánok több csoportja (hopik, zunyik stb.) és más ott élő, nem puebló népek (apacsok, navahók), de készültek ilyenek az oklahomai rezervátumokban is (például a sauniké), valamint a csendes-óceán-parti, az Egyesült Államok és Kanada területén élő indián népek körében is (Fixico 2003: 131–135; Sz. Kristóf 2004a; 2004b). Fixico tehát egy modern – jóllehet, immár jó évtizedes – bennszülött „kontaktusideológia” kivonatát nyújtja munkájában, egy olyan ideológiát, amelyben a turista és a tudományos kutató egyaránt a „távol tartandó-megrendszabályozandó idegen” közös nevezőjére helyeződik.

Mindent összevéve, a jelen/közelmúlt félkörének legfontosabb témája – a bennszülött értelmiség felemelkedésével párhuzamosan – az indián kulturális örökség (*cultural patrimony*) és kulturális tulajdon (*cultural ownership*) megőrzése és védelme, amelyet 1990 óta egy szövetségi érvényű törvény, a *Native American Graves Protection and Repatriation Act (A bennszülött amerikaiak sírjainak védelméről és hazajuttatásról szó-*

ló törvény) is elősegít. Az utóbbi lehetővé teszi, hogy az egyes törzsek visszakaphassák a hozzájuk tartozó, jelenleg múzeumok és más közintézmények tulajdonában lévő emberi maradványokat és rituális tárgyakat (lásd Rosenblum 1996; Brown 1998; Mihesuah, ed. 2000). Az a sajátos indián múzeumfelfogás, amelyet például a Lawrence-i Haskell egyetemén is oktatnak, jelentős mértékben eltér az amerikai és az európai muzeológiától: a tárgyakat *élőnek* tekinti, s megőrzésük céljából nem a kiállítás, a gyönyörködtetés és az ismeretterjesztés értékeit tűzi ki, hanem egy nagyon is aktív s alapjában véve rituális használatot. A holisztikus világtérkép a múzeumokra is kiterjed: amint azt a Haskell egyik vezető muzeológusa elmondta, a tárgyaknak – mint minden élőlénynek – fényre van szükségük, ezért időről időre kiviszik őket a szabadba, továbbá biztosítják, hogy mindenkinek a rendelkezésére álljanak, aki – akár nyilvános, akár privát – szertartást akar velük végezni.

Végül könyvünk nyolcadik fejezete abból áll, hogy Fixico egymás után felsorolja azt a nem kevesebb mint harminchét indián oktatási intézményt – *tribal college*-ot, *community college*-ot és egyetemet –, többségében leginkább prériindián (főképp dakota), valamint csipuvéj és navahó oktatási intézményt, továbbá vagy egy tucatnyi törzsi múzeumot a ma már több mint kétszáz létezőből, melyeknek az a legfontosabb feladata, hogy a szó szoros értelmében „intézményesítsék a hagyományos kultúrát”. A fejezet a címében is ezt a felfogást és törekvést fejezi ki: *Institutionalizing Traditional Knowledge*” (Fixico 2003:141–171). Azt pedig említettem már, hogy – Sánta Óz profetikusszavai jegyében – végső soron ez a hivatása az új indián diszciplinának, az *American Indian Studies*nek vagy *Indigenous Studies*nek is.

Körbeértünk tehát: indián tankönyvünk hagyománykonceptiója szerint így folyik át a múlt a jelenbe, s azon keresztül természetesen az indiánság jövőjébe is; más formákat ölt, de mindig ugyanaz marad. Az idő nem számít, mondja Fixico (2003:11–12, 43), csak az állandóságnak van értéke. Mégpedig azért, mert végül állandó – vagy legalábbis az embereknek azon kell dolgozniuk, hogy állandó legyen – az az érték is, ami ennek a gondolatkörnek/gondolatkeréknek a középpontjában áll: a világmindenség elemei közötti harmónia, egyensúly (Fixico 2003:48–50).

Az utolsó fejezet (*The Full Circle and Its Center [A teljes kör és annak középpontja]*), mint korábban már utaltam rá, se nem konklúzió, se nem befejezés, hanem egy maskagi krík tánc leírása (Fixico 2003:173–177), melyen Fixico is részt vett apjával és kisleányával együtt, s melyet 2001 nyarán az új évszázad köszöntésére táncoltak törzsének oklahomai rezervátumában a tűz körül, estétől hajnalig körbe-körbe-körbe. Lawrenceben a Haskell Indian University hallgatói és tanárai is jellegzetes nyilvános körtáncokkal, valamint táncversenyekkel, a *pow wow* ünnepségével köszöntik a szemeszterek kezdetét és végét, és minden jelentősebb egyetemi eseményt.

## A modern indián hagyománykonceptió forrásai

Tanulmányom további részében négy olyan forráscsoportot szeretnék számba venni, amelyből ez a modern értelmiségi indián hagyománykonceptió táplálkozik.

A 20. század első fele vagy inkább közepe óta publikált indián kiadványok önéletrajzok, főnökök és vallási vezetők, „szent emberek” visszaemlékezései (a legtöbb közülük

sziú – Black Elk, Luther Standing Bear, Lame Deer, azaz Sánta Őz, Red Fox), korai és kortárs indián értelmiségiek írásai (például Charles Alexander Eastman szanti sziú és Carlos Montezuma javapáj orvosok vagy Alexander Lawrence Posey krikköltő és újságíró a 20. század elejéről, N. Scott Momaday kájova író vagy Lori Alford navahó orvosnő a 20. század végétől), illetve a különböző népek folklórjának (mítoszainak, mondáinak, varázskénekeinek) gyűjteményes kiadásai.

Fixico ezekből az írásokból – melyek legalább annyira származnak „fehérek” tollából, illetve „fehérek” által működtetett kiadóktól, mint az indiánok szóbeli tradícióiból – válogat a „hagyományos gondolkodásmód”/„hagyományos kultúra” képeinek megkonstruálásához: érzékelhetően a közös nevezőt, mintegy a „legkisebb közös többszöröst” keresi a különféle indián tradíciók között. Minden fejezet egy-egy – más és más népcsoporttól (krikk, oglala lakota, szanti sziú, navahó stb.) származó – mítosszal, visszaemlékezéssel kezdődik, s szerzőnk a múltat reprezentáló *mi (indiánok)* pólus kidolgozásához a legkülönbözőbb indián kultúrák azonos vagy *azonosnak tekintett* elemeit ötvözi egybe. A holisztikus világmindenség-értelmezés, a cirkuláris tanítási, érvelési módszer, különböző körök és sugaras alakzatok alkalmazása, szakrális helyek és spirituális energiák megléte, valamint a közösségi *ethosz* kimutathatósága révén a koncepciójában így kerülnek egymás mellé volt szubarktikus vadászok (krikk és csipuvéjek), volt bölényvadász préri-indiánok (sziú népcsoportok: szanti, Standing Rock, Pine Ridge, oglala lakoták, illetve sájenek, feketelábúak és varjúk), délnyugati földművelő pueblók (hopik, zunyik, tévák), földművelővé lett vagy vándorlónak megmaradt nomádok (navahók, apacsok, kamencsik), délkeleti földművelők (az úgynevezett *Five Civilized Tribes* tagjai közül a krikk, a szeminolok és a cserokik), északkeleti erdőlakó földművelők és vadászok (irokézek, hjuronok), a kaliforniai gyűjtögető vintuk, a Plateau gyűjtögetői és halász-vadászai (nézpörszök), az északnyugati halásznépek (szelis, duamis) stb. A közöset kereső, konstruáló igyekezetében Fixico teljesen figyelmen kívül hagyja azokat a jelentős környezeti-gazdálkodási-életmódbeli, „kulturális övezeti” eltéréseket, amelyek jegyében a 20. század második felének amerikai antropológusai – Alfred L. Kroeber 1939-es munkája nyomán – megpróbálták megragadni a hagyományos észak-amerikai indián kultúrák területi változatait. Fixico, jóllehet tudatában van az indián hagyományok nagymértékű változatosságának, Kroeber mint „idegen” antropológust nem tekinti releváns tekintélynek ezen a téren.<sup>4</sup>

A szerző által ily módon „összebarkácsolt” hagyománykonstrukció tehát valamiféle „összindián” (*pan-Indian*) identitást és életérzést hivatott kifejezni, illetve tanítani. Annak ellenére, hogy ez a hagyományértelmezés mai formájában nem (vagy nem csak) a rezervátumokban öltött testet, példaképnek éppenséggel a rezervátumi, „hagyományörzőnek” minősített életmódot tekinti. Ez a tény pedig különös jelentőséggel bír, ha tudjuk, hogy manapság az USA indián kisebbségének nagyjából kétharmada – értelmiségének pedig szinte teljes egésze – városokban él (Fixico 2003: 113).

Fixico másik – indián – forrása azonfelül, hogy meghatározza az „idegenekkel” szembeni radikális szemléletét, írásának nyelvezetére is jelentős hatást gyakorol. Az 1960-as, 1970-es évek polgárjogi mozgalmának bennszülött politikai gondolkodóitól – mindegyikéről, mint említettem, Vine Deloriától – a jelenkori aktivistákig és feministákig számos radikális, újbalos értelmiségi tartozik ide: Russell Means és Leonard Crow Dog (az American Indian Movement oglala lakota vezéralakjai), Devon Abbot Mihesuah (csaktó származású történelemtanár a flagstaffi Northern Arizona Universityn), Elizabeth Cook-



Lynn (varjú-krík-sziú irodalomtanár és irodalmár az Eastern Washington Universityn)... A sort hosszan lehetne folytatni. A radikalizmusnak természetesen vannak fokozatai az ő körökben is: Deloria vagy Mihesuah sokszor szélsőséges nézeteit nem mindenki osztja, írásaik viszont csaknem minden esetben kötelező olvasmányok a lawrence-i „ős-lakos kutatások” (*Indigenous Studies*) kurzusain. Deloriától már idéztem az antropológusokkal kapcsolatos, teljesen elutasító álláspontját, Mihesuahhal kapcsolatban hadd említsem meg, hogy az először 1996-ban megjelent *American Indians: Stereotypes and Realities* (*Amerikai indiánok: sztereotípiák és valóság*) című – s ugyancsak kötelező olvasmánynak számító – könyvében a maga részéről betiltaná még a gyermekek által játszott indiánosdit is: nem volna szabad semmiféle, az indiánokéhoz hasonló fejdíszt tenniük a fejükre, az indiánok táncait utánozniuk, és nem volna szabad még dobot verniük sem (Mihesuah 2001:121).

Az aktivista diskurzus hatásának tudható be, hogy Fixico az indiánság jelenének és közelmúltjának taglalása során előszeretettel alkalmaz egyfajta „militáns” nyelvezetet. Az indián értelmiség küzdelmét a tudományos világ „indiánosításáért” nem mással, mint a *háború* metaforáival jelöli. Ezt a világot „meg kell támadni”/„hódítani” (*attack/conquer the academia*; Fixico 2003:111), az amerikai indián tanulmányok ennek a „háborúnak” (*war*) az egyik eszköze, oktatói, támogatói „indián egyetemi harcosok” (*Indian academic warriors*; Fixico 2003:111), fellépésükkel „az indián háborúk új korszaka” (*a new era of Indian war*; Fixico 2003:130) jött el, „irodalmi csata” (*literary fight*; Fixico 2003:130) zajlik az indián nézőpont érvényesítéséért, az egyetem világa „harctér” (*battlefield*; Fixico 2003:111), ahol „gondolkodásmódok háborúját” (*war of minds*; Fixico 2003:15), „representációk háborúját” (*war of representation*) vívják, és így tovább, és így tovább. A harc metaforája a legváratlanabb helyeken is előbukkan, így például akkor is, amikor szerzőnk a „hagyományos indián filozófia” szimbolikus körének és középpontjának, a középen helyet foglaló ember belső harmóniájának jelentőségét magyarázza:

„Középen, az ember lelkében béke honol, mint a hurrikán szemében, miközben körülötte dúl az égiháború, mint ahogy a csatában, amikor a hadifőnöknek tiszta fejűnek és erősnek kell maradnia. A vezérnek vagy hadifőnöknek nyugodtan és gyorsan kell döntéseket hoznia, mert ő az, aki egyensúlyoz a viharban, miközben körülötte halnak az emberek.” (Fixico 2003:176.)

Az ilyen jellegű nyelvi eszközökkel Fixico megint csak nem tesz mást, mint újabb pallót, összekötő kapcsot épít az indiánság múltja és jelene között: a háborúk nem értek véget, csak más – politikai, tudományos, művészeti, gondolati – színtérre helyeződtek.

A harmadik forráscsoportot az európai és amerikai („fehér”) társadalomtudományi irodalom (legalábbis annak egy része) alkotja. Bármennyire furcsának tűnhet is az „idegen” kutatók elutasításáról-megvetéséről korábban elmondottak fényében, Fixico hivatkozásai között feltűnnek a kulturális és a szociálintropológia alapítói, mint Emil Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Edward Tylor, Franz Boas; feltűnnek nyelvészek, mint Benjamin Lee Whorf; megjelennek a kommunikációkutatás olyan klasszikusai, mint Jan Vansina vagy Jack Goody stb., valamint a szociológia és a társadalomfilozófia olyan alakjai, mint Karl Mannheim, Robert Merton vagy David Riesman stb. – mégpedig pozitív előjellel. A jelen tanulmány keretei között nincs lehetőségem arra, hogy szerzőnk minden egyes hivatkozását „lenyomozzam”, és szövegének kontextusába visszahelyezve értelmezsem, csak a néhány legfontosabbal, legátfogóbb érvényűvel szeretném ezt megtenni.

Mindenekelőtt arra kell rámutatnom, hogy a Fixico beszédmódját át- meg átszövő szélsőséges szembeállítások – Claude Lévi-Strauss nagyon is ideillő kifejezésével élve, *bináris oppozíciók* – a „bennszülött” és a „nyugati”/„amerikai” gondolkodásmód és lelki alkat között ugyanúgy fellelhetők a felsorolt korai antropológusok, valamint az 1970-es évek oralitás-, illetve írásbeliségkutatóinak szellemi eszköztárában. Csak három példára utalnék részletesebben.

Már Emile Durkheim 19. század végi szociológiájában megfogalmazódik egy, a társadalmi szerveződés két fő típusa közötti oppozíció. Eszerint léteznek egyrészt *ők*, az „archaikusak”, „primitívek”, nevezetesen a klasszikus ókor társadalmi, valamint az Európán kívüli, preindusztriális társadalmak – így például egyes észak-amerikai indián népek, amelyeket Durkheim Lewis Henry Morgan leírásai alapján jellemez. Ezekre, úgymond, igen alacsony fokú munkamegosztás és ugyancsak alacsony szintű társadalmi differenciálódás jellemző, s egyfajta *mechanikus* szolidaritás, vagyis az azonosság alapján funkcionáló együttműködés tartja össze őket; a kollektív tudat dominál, tekintve, hogy egyéni tudat(osság)uk vagy rendkívül alacsony szintű, vagy nem is alakult ki. Létezőnk másrészt *mi* – a „fejlettek”, „civilizáltak”, a 19. század végének nyugat-európai ipari társadalmi (Franciaország, Anglia stb.) –, akikre magas fokú munkamegosztás, magas fokú társadalmi differenciálódás jellemző, akiket egy úgynevezett *organikus* szolidaritás, a különbözőség alapján funkcionáló együttműködés tart össze, ahol az egyének immár öntudatra ébredtek, a kollektív tudat pedig visszaszorult (Durkheim 1893). Fixico ugyan Durkheim (1912) ausztrál monográfiájára, illetve annak egyik angol nyelvű fordítására (Durkheim 1967) hivatkozik, ez azonban jócskán magán viseli a klasszikus francia szociológia atyjának a „primitív” társadalmakról korábban alkotott elképzeléseit ahhoz, hogy a fenti modell felismerhető legyen benne.

Másodikként Lucien Lévy-Bruhl 20. század eleji sémáját kell felidéznünk, aki a maga részéről a gondolkodásmódokat igyekezett tipizálni, s aki egyenesen minőségi különbséget tételezett az úgynevezett „prelogikus”/„primitív” és a „logikus”/európai gondolkodásmód között. E szerint ezen „prelogikus” és „primitív” *ők* egy inkább érzelmi-érzéki töltetű mentalitással rendelkeznek, nem egymástól elkülönített, tiszta és racionális fogalmakban gondolkodnak, hanem elmosódott, szenzibilis kategóriákban, s világtértelezésüket egyrészt a „participáció”, másrészt a „misztikus kauzalitás” törvénye uralja. Az előbbi hatásának tudható be, hogy a „primitív” ember magát a körülötte lévő nagy egész részének tekinti, valamint hogy az egész alkotórészei között egyfajta „misztikus” érzelmi kapcsolatot tételez. Ebben a *szintetikus* világtértelezésben minden mindenre hat: ez magyarázza – többek között – a mágia működését vagy az átváltozásokba vetett hitet. Az utóbbi törvény pedig azt idézi elő, hogy a jó- vagy a balszerencse okának kiderítése a „primitív” társadalmakban nem analitikus úton történik: a legvégső okot mindig az egyensúly megbomlásában s az azt okozó valamely rosszindulatú lény (szellem, boszorkány, varázsló) tevékenységében találják meg. Ezzel szemben *mi* egy „logikus” mentalitásformával rendelkezünk: racionális, elvont kategóriáink és egymástól jól elkülönített, tiszta, érzelmileg semleges fogalmaink vannak, és nagyon is megkülönböztetjük magunkat a világmindenség más alkotóelemeitől (Lévi-Bruhl 1910; 1922). Fixico Lévy-Bruhl egyik korai angol fordítására hivatkozik (Lévy-Bruhl 1935).

Harmadikként a kommunikációs módokat és azok társadalmi-kulturális következményeit kutató, s azokat gyakorta hasonlóképpen tömbösítve szemlélő Jack Goody 1970-

es évekbeli sémájára szeretnék utalni. *The Domestication of the Savage Mind* című munkájában Goody kifejtette, hogy mindazok a bináris oppozíciók formájában megragadott különbségek a preindusztriális társadalmak és a Nyugat között, melyekkel a korábbi antropológia dolgozott (közösségi vs. individualista társadalom, szintetikus/holisztikus vs. analitikus gondolkodás, cirkuláris vs. lineáris időfelfogás, metafizikai vs. empirikus tapasztalásmód, relacionista vs. kauzális érvézés stb.) nem másra, mint a kommunikációs módok különbségére vezethetők vissza: az oralitás, illetve az írott kommunikáció társadalmi-mentális „velejáróinak” (*implications*) tekinthetők és tekintendők (Goody 1977). Goody számos munkájában – elsősorban afrikai, főként ghanai népek példáján – elemezte tovább ezeket a különbségeket, s felfogása alapvetően meghatározta az 1970-es és 1980-as évek szóbeliségkutatásait. Fixico a maga részéről Goody *The Interface Between the Written and the Oral* című könyvére hivatkozik (Goody 1987).

A Fixico által megfogalmazott *Indian point of view* sok tekintetben tehát olyan alapfogalmakra (is) épül, amelyek eredetileg az európai társadalom- és kultúratudományokból származnak. A „hagyományos indián kultúra” modern értelmiségi képének a megalkotásához szerzőnk nagyon is felhasználja az antropológia klasszikusainak meglátásait is. A társadalomszervezet szempontjából, úgy tűnik, azokat a munkákat fogadja el, illetve be, melyek az *ők* („primitívek”/„bennszülöttek”) pólus kapcsán a közösségi vonásokat – rokonsági kapcsolatok, kollektív cselekvés, szolidaritás, kölcsönös segítségnyújtás – hangsúlyozzák: ezt veszi észre Emile Durkheim ausztrál vallásmonográfiájában (Durkheim 1912), és ezért értékeli a 20. század közepének amerikai társadalmában ezek hiányát kimutató David Riesman (1954) szociológiáját. Egyik konkrét példájában Durkheim kollektivitás-konceptiójával támasztja alá, hogy a kaliforniai vintu indiánok gondolkodásában a közösség fontosabb szereppel bír, mint az egyén (Fixico 2003:51). A gondolkodásmód jellemzői kapcsán azokat a szerzőket részesíti előnyben, akik az *ők* oldalon egy mindent átható *spiritualizmust* látnak: így fedezi fel Edward B. Tylor (1871) korai antropológiájában éppenséggel az animizmuselképzelést, és ezért hivatkozza többször is Lucien Lévy-Bruhl szintetikus/participációs világtkép-értelmezését. Edward Tylor animizmusteóriája igazolja, hogy a hjuron halászok – valahányszor csak kifognak egy halat –, dohányt áldoznak a folyónak (Fixico 2003:53), Franz Boas tekintélye támasztja alá, hogy az indiánok és az állatok között különleges kapcsolat áll fenn (Fixico 2003:53), ugyancsak Emile Durkheim és John M. Keynes nézetei hivatottak igazolni, hogy az indián kultúrák nem materiális körülmények hatására, hanem „ideák” vezérlete alatt alakultak olyanná, amilyenek (Fixico 2003:54, 64–65), Karl Mannheim tudásszociológiája támasztja alá, hogy egy indián értelmiségi egyben mindig csoportjának/közösségének a terméke is (Fixico 2003:69), és Lucien Lévy-Bruhl nézeteire lehet alapozni azt a gondolatot, hogy a hagyományos indián társadalmakban az ősök tekintélye megkérdőjelezhetetlen, hogy a tradíciókat nem lehet megváltoztatni, s hogy ez az *inercia*, mozdulatlanság egyben biztonságérzetet is nyújt (Fixico 2003:53). Ami pedig a kommunikációs csatornákat illeti, azok a szerzők kapnak helyet koncepciójában (Jan Vansina, Ruth Finnegan, Jack Goody stb.), akik az *oralitás* specifikus működését vizsgálták a legkülönbözőbb társadalmakban, s akik – az 1960-as és 1970-es évektől – kimutatták, hogy az ugyanolyan rangú és értékű („irodalmat” és „történelmet”) teremtő, s a közösségi összetartást nagymértékben elősegítő kommunikációs módnak tekintendő, mint az írásbeliség. Az indián orális hagyományokat bemutató második fejezet ezen – az észak-amerikai indiánokra

vonatkozók mellett afrikai, óceániai, új-zélandi stb. – kutatások valóságos leltárának tekinthető.

Nyilvánvaló, hogy a használt fogalomrendszer és a hivatkozások – mivel a modern indián értelmiség legfőbb törekvése az *Indigenous Studies* egyetemi elismertetése – a tudományos legitimáció célját (is) szolgálják, ugyanakkor figyelemre méltó, hogyan próbálja Fixico a domináns kultúra kategóriáit úgy beépíteni hagyomány-elképzelésébe, hogy azáltal valami egyedi, „indiánosított” *mi*-konstrukciót hozzon létre.

A negyedik forráscsoportot a *harmadik/negyedik világ* bennszülött népcsoportjairól szóló – saját és „idegen” – irodalom alkotja. A klasszikus euroamerikai tudományosság-nak a preindusztriális társadalmakról vallott, szélsőségesen polarizált, tömbösített elképzelései ugyanakkor hozzájárulni látszanak ahhoz, hogy a különböző, társadalmi-kulturális jellemzőik alapján közös nevezőre helyezett „bennszülött” népek mintegy „felismerjék” egymást, és modern kulturális-politikai törekvéseikben – Fixico munkájának tanúsága szerint legalábbis diszkurzív síkon – egymásra találjanak. A szerző teljes terjedelmében idézi Amareswar Galla 1997-es statisztikai összesítését a világ – Kína, India, Közép- és Dél-Amerika, Afrika, Óceánia és az Arktikum (inuit és számi) – *indigenous*, őslakos népeiről,<sup>5</sup> és az indián kulturális örökség tudományos kutatókkal szembeni védelmezésének igazolásaként nem másoknak, mint az új-zélandi maoriknak a példájára hivatkozik. A maori példa ismét igen radikális színezetet ad Fixico érvelésének, hiszen esetükben nemcsak arról van szó, hogy az „idegen” kutatókat kívánják száműzni, hanem arról, hogy *mindenfajta tudományos kutatást*, bármilyen származású (*of whatever ethnic descent*) legyen is annak művelője.<sup>6</sup> Fixico arról ugyanakkor már nem emlékezik meg, hogy az 1990-es évek maori kultúrpolitikája távolról sem volt egységes ezen a téren, s hogy nagyon is létezett/létezik egy, az „idegen” intézményekkel – például múzeumokkal – szembeni engedékenyebb és kompromisszumkészebb felfogás (McKenzie 1993).

A Lawrence-i *Indigenous Nations Studies* MA-programja konkrétabb, oktatásszervezeti kontextusba is helyezi Fixico ezen forráscsoportját: az előbbi megalakításában nemcsak amerikai egyesült államokbeli, hanem kanadai és latin-amerikai „bennszülött” oktatók is részt vettek. A Kansasi Egyetemen működik egyébként az Amerikában az első között létrejött *Latin American Studies Center* is, ahonnan úgyszintén kerülhetnek hallgatók a „bennszülött” MA-programba.

Összefoglalva a négy forráscsoport tanulságait, azt mondhatjuk, hogy a Fixico tan-könyve által megfogalmazott új „indiánhagyomány-koncepció” eredetileg-eredetében korántsem csak indián, törzsi vagy bennszülött, hanem a szó szoros értelmében vett *multikulturális* és *multidiszciplináris* konstrukciónak tekinthető. Struktúrájában – az érvelés cirkularitásában – inkább indián, elemeiben, fogalmaiban azonban egy rendkívül kevert, összetett halmaz: az euroamerikai tudományos világba sajátos módon és célok-kal beilleszkedő, ugyanakkor globális ismeretekre is szert tevő, s azok jelentőségét nagyon is felismerő indián értelmiség *par excellence* produktuma.

Ha végezetül feltesszük a kérdést, hogy *kikhez is szól* ez a hagyománykonstrukció, Fixico válasza magában foglalja azt a paradoxont, ami, úgy tűnik, az általa kidolgozott *Indigenous Studies* legfőbb paradoxona; jöllehet kijelenti, hogy írása *egyaránt* szól a beavatottakhoz (az úgynevezett „tiszta vérű” hagyományőrzőkhöz – mintegy tisztelgésel előttük) és a be nem avatottakhoz (a „kevert vérű” [*mixed blood*] városi indiánokhoz

és az idegenekhez/nem indiánokhoz – tanítandó, illetve magyarázandó a bennszülött hagyományt [Fixico 2003:xvi]), az utóbbiakkal szemben azonban van egy lényeges kötetése: ezen „lineáris” elmék csak akkor közelíthetik meg az „indiánságot,” ha ők is ugyanúgy befogadják a tradíciót: ha ők is megtanulnak ugyanolyan „cirkulárisan” gondolkodni, s ha őknek is ugyanúgy látomásaik, revelációik lesznek – vagyis ha teljességgel azonosulnak, eggyé válnak a „hagyományörzőkkel” (Fixico 2003:7–8).

Írásom terjedelmi keretei nem engedik meg, hogy Fixico felfogását pontosan elhelyezhessem abban a vitában, amely az *Indigenous Studies* indián értelmezése körül a közelmúltban zajlott, és zajlik ma is. Mint már utaltam rá, szerzőnk nézetei inkább Deloria, Mihehual és más radikális indián értelmiségiek meglátásaival hangzanak egybe. Ily módon pedig jóval közelebb áll (többek között) a Haskell egyetem tanárképző tanszéke vezetőjének, a szíu származású Karen Gayton Swishernek a nézeteihez – aki szerint például az indián oktatásügy problémáit csak indián kutatóknak kellene vizsgálniuk (Gayton Swisher 1998) –, mintsem például a csipuvéj származású Duane Champagne-nek, a Los Angeles-i University of California szociológusának sokkal megengedőbb vélekedéséhez. Az utóbbi *American Indian Studies is For Everyone (Az amerikai indián tanulmányok mindenkinek szól)* című tanulmányában hosszasan fejtegeti, mennyire nem ért egyet azzal az elterjedt felfogással, hogy az új indián diszciplína az indián tudósok „monopóliumává” legyen, s leszögezi:

„[...] ahhoz, hogy valaki megértse, mit jelent egy kultúra, és hogy értelmes interpretációt adjon róla, nem kell az illető kultúra tagjává válnia [...] pusztán az a tény, hogy valakinek indián vér folyik az ereiben, nem jelent garanciát arra nézve, hogy jobban vagy mélyebben megérti az indiánokat. Ez csak kellő felkészülés, motiváltság, érzékenység, ismeretszerzés és tanulmányozás útján érhető el.” (Champagne 1998:182–183.)

Hadd foglaljam össze végül röviden az indián-„idegen” kapcsolatok terén a *másik oldalról* szerzett Lawrence-i tapasztalataimat. Lawrence-i nem indián beszélgetőpartnereim körében – akár az egyetemi világhoz, akár az azon kívüli értelmiséghez tartoztak – a leginkább közös attitűd az indiánság itt tárgyalt törekvései irányában egyfajta távolságtartó, fejcsóváló közömbösség volt. Mindegyikük észlelte elzárkózásuk tényét (a University of Kansas campusán, az épületekben és az utcákon indián hallgatót alig-alig lehet látni, inkább a város délkeleti sarkában fekvő Haskellen tartózkodnak, a körül tömörülnek), és a Fixicóéhoz nagyon hasonló érveléssel be is látta annak okait:

„A bennszülött identitás a más népektől való szándékolt elkülönülésre (*desired segregation*) és arra a természetes jogra épül, hogy a saját életmódjuknak megfelelően élhessenek. Ez történik a rezervátumokon [...] és a legtöbb nagyváros indiánok lakta negyedeiben.” (Fixico 2003:113.)

Ez a belátás ugyanakkor gyakorta – és főként az egyetemi értelmiség körében – az indiánokkal való konkrét együttműködés (megbeszélések, határidők stb.) nehézségeit, sőt lehetetlenségét hangsúlyozó rosszallással párosult, s általában a kommunikáció és az érdeklődés alapvető hiányáról árulkodott. X tanszéken találkoztam olyan oktatóval, akinek fogalma sem volt arról, hogy ugyanazon a tanszéken dolgozó kollégája évek óta tanít az indián egyetemen is; Y tanszék számos oktatója nem is hallott a saját tanszékük és az indián egyetem által közösen szervezett konferenciáról, amelyre aztán azok sem mentek el, akik pedig magukat kifejezetten „antropológiai érdeklődésűnek” vallották. A MAASA fent említett áprilisi konferenciáján rendkívül kevés nem indián előadó,

illetve érdeklődő vett részt, akadtak szekciók, ahol én magam voltam az egyetlen „fehér ember”; Z tanszék oktatója, amikor az indián kapcsolatok nehézségének okairól kérdeztem, így válaszolt: „You know, people just don't care. [Egyszerűen nem érdeklő az embereket.]” Igazi érdeklődéssel – a szociológusokon kívül (lásd Nagel 1997) – alig találkoztam, a többség leginkább csak tudomásul vette a tőlük néhány épületnyire helyet foglaló bennszülött kutatók új kultúrpolitikai elképzeléseit, de nem foglalkozott különösebben azokkal. Az elzárkózás jelei tehát mindkét oldalon megfigyelhetők voltak.

Az ottlétem alatt megtartott indián konferenciákon, munkahelyi vitákon és előadásokon az elszórtan jelen lévő nem indián kutatók részéről elhangzottak ugyanakkor olyan kérdések és kritikák is, melyek az *indián nézőpont* egyik központi tételét érintették, nevezetesen azt a tételt, amely meglátásom szerint az indián–idegen értelmiségi kontaktus problematikus voltának mélyebb oka, bár önmagában egyáltalán nem etnikumfüggő. Fixico megfogalmazásában ez így hangzik:

„Míg az indián elme sokkal elfogadóbbnak mutatkozik az igazsággal és a tényekkel szemben (*more accepting of the truth and facts*), a nyugati lineáris elmének empirikus bizonyítékokat kell keresnie, hogy bebizonyíthassa valamiről, hogy igaz, hogy az aztán tudományos értelemben tényé válhasson.” (Fixico 2003:9.)

Ezekben a vitákban két, lényegében a *tudomány mibenlétéről* vallott és egymásnak gyökeresen ellentmondó koncepció ütközött össze – hasonló módon, ahogyan arra az antropológus Michael Brown is utalt az úgynevezett *kulturális copyright* ellen és mellett felhozott érvek számbavétele során (Brown 1998). Az egyik az úgynevezett „kutatói szabadság” (*academic freedom*) ideálja (hangsúlyozom, hogy *ideál*), amely szerint az információ mindenkié, és mindenkihez szól, s a tudás velejárója a meglévő ismeretek állandó boncolgatása és megkérdőjelezése, a másik pedig lényegében a tudás szakralizálásának ideálja, amely szerint az ismeretek elnyeréséhez beavatottá kell válni, s az így felfogott tudás célja inkább a megőrzés és az újraalkotás, nem pedig a kritika és a változtatás. E két koncepció – különbségeik hangoztatásán túl – semmire sem tudott jutni egymással, s a felek e vitákban nem tettek mást, mint *retnicizáltak* két, az ismeretszerzéshez való, önmagában kultúrától független hozzáállást: *ti, indiánok* így csináljátok, *mi* pedig emígy; *mi, indiánok*, így csináljuk, *ti, fehérek* pedig amúgy.

Befejezésül arra szeretnék még egyszer rámutatni, hogy az itt bemutatott indián tankönyvet – és hagyománnyal kapcsolatos diskurzust – átható *cultural secrecy*, amely, mint láttuk, egy a 19. és a 20. század fordulójának klasszikus európai tudományosságában gyökerező és az 1970-es évek strukturalista iskoláiban különös jelentőségre szert tett „bináris” érvrendszer „indianosítására” épül, korántsem azonos súllyal jelenik meg napjaink indián értelmiségének különböző képviselőinél. A „mindenkori indián” és a „mindenkori euroamerikai” kultúra megkülönböztetésének ez a (túl)polarizált modellje, ha meglehetősen elterjedtnek tekinthető, s ha nyilvánvalóan jelentős identitás formáló funkciót tölt is be mindenekelőtt a városi, értelmiségi indiánok körében, korántsem fedi le azokat a nézetkülönbségeket – gondoljunk csak például az előbb idézett csipuvéj szociológus, Duane Champagne kritikus meglátásaira, amelyek az „indián lét”, „indiánság” modern kifejezésformái vagy az euroamerikai tudományossággal való együttműködés kapcsán megfogalmazódnak.

## JEGYZETEK

1. A titkolózásról mint általánosan elterjedt társadalmi gyakorlatról lásd Bok 1983; az észak-amerikai indiánokra nézve általában lásd Brown 1998 és a cikkeimben felsorolt irodalmat (Sz. Kristóf 2004a; 2004b); az egyes kultúrákra vonatkozó számos egyedi vizsgálat közül kiemelném Peter Whiteleynak a hopi indiánokra (Whiteley 1997; 1998) és Zempléni Andrásnak az elefántcsontparti szenufókra (Zempléni 2000) vonatkozó, rendkívül alapos antropológiai munkáit; az ausztrál bennszülöttekre nézve lásd például Myers 1986; a melanéziai bennszülöttekről lásd Lattas 1998.
2. Az indián népnevek magyar nyelvű átírásánál az *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában* című kötet magyar fordításában (Collins 1993) megalapozott, kiejtés szerinti gyakorlatot követtem.
3. Deloria Dél-Dakota államban, a Pine Ridge sziú rezervátumban nőtt fel, majd az 1970-es években a polgárjogi célokért harcba szálló *American Indian Movement* (Amerikai Indián Mozgalom) egyik alapítója és vezetője lett, s jó ideig ő töltötte be a *National Congress of American Indians* (Amerikai Indiánok Nemzeti Kongresszusa) politikai testülete ügyvezető igazgatójának a tisztét. Egyetemi oktatói munkássága főként a boulderi University of Coloradóhoz köti, ahol történelem-, jog-, vallás- és politikatudományt tanított.
4. *Anthropology: Culture Patterns & Processes* című munkáját (Kroeber 1963) például azért ítéli el, mert véleménye szerint Kroeber nem tanúsít kellő tiszteletet az indiánok iránt, amikor kijelenti, hogy az alacsony népességszámú társadalmak nem hoznak létre gazdag kultúrákat, illetve hogy az óvilági kultúrákhoz képest az amerikai kultúrák lemaradtak a fejlődésben, mert későn jutottak el jelenlegi lakóhelyükre (Fixico 2003:61, 36. jegyzet).
5. Galla 1997; idézi Fixico 2003:126.
6. Gathercole–Lowenthal, eds. 1990; idézi Fixico 2003:127–128.

## IRODALOM

BIOLSI, THOMAS – ZIMMERMAN, LARRY J., EDS.

1997 *Indians and anthropologists. Vine Deloria Jr., and the critique of anthropology.* Tucson: The University of Arizona Press.

BOK, SISSELA

1983 *Secrets: On the ethics of concealment and revelation.* New York: Pantheon.

BROWN, MICHAEL F.

1998 Can culture be copyrighted? *Current Anthropology* 39(2):193–206.

CHAMPAGNE, DUANE

1998 *American Indian Studies is for everyone. In Natives and academics. Researching and writing about American Indians.* Devon A. Mihesuah, ed. 181–189. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

COLLINS, Richard

1993 [1991] *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában.* Dobos Lídia – Lesetár Péter, ford. Budapest: Helikon.

DELORIA, VINE, JR.  
1988 [1969] *Custer died for your sins. An Indian manifesto.* Norman, Oklahoma – London: University of Oklahoma Press.  
1992 [1983] *God is red. A native view of religion.* Golden, Colorado: Fulcrum Publishing.  
1995 *Red earth, white lies. Native Americans and the myth of scientific fact.* New York etc: Scribner.

DIAMOND, STANLEY, ED.  
1964 *Primitive views of the world. Essays from culture in history.* New York: Columbia University Press.

DURKHEIM, ÉMILE  
1893 *De la Division du travail social.* Paris.  
1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris.  
1967 *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: The Free Press.

FIXICO, DONALD LEE  
1986 *Termination and relocation: Federal Indian policy, 1945–1960.* Albuquerque: University of New Mexico Press.  
1991 *Urban Indians.* New York: Chelsea House.  
1997 *Methodologies in reconstructing native American history.* In *Rethinking American Indian history.* Donald L. Fixico, ed. 117–130. Albuquerque: University of New Mexico Press.  
1998 *Ethics and responsibilities in writing American Indian history.* In *Natives and academics. Researching and writing about American Indians.* Devon A. Mihesuah, ed. 84–99. Lincoln–London: University of Nebraska Press.  
2000 *The urban Indian experience in America.* Albuquerque: University of New Mexico Press.  
2003 *The American Indian mind in a linear world. American Indian studies & traditional knowledge.* New York – London: Routledge.

FIXICO, DONALD LEE, ED.  
1997 *Rethinking American Indian history.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

GALLA, AMARESWAR  
1997 *Indigenous peoples, museums, and ethics.* In *Museum ethics.* Gary Edson, ed. 147. New York – London: Routledge.

GATHERCOLE, PETER –LOWENTHAL, DAVID, EDS.  
1990 *The politics of the past.* London–Boston: Unwin Hyman.

GAYTON SWISHER, KAREN  
1998 *Why Indian people should be the ones to write about Indian education.* In *Natives and academics. Researching and writing about American Indians.* Devon A. Mihesuah, ed. 190–199. Lincoln–London: University of Nebraska Press.

GEERTZ, CLIFFORD  
1994 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Niedermüller Péter, vál. Budapest: Századvég.

GOODY, JACK  
1977 *The domestication of the savage mind.* Cambridge: Cambridge University Press.  
1987 *The interface between the written and the oral.* Cambridge: Cambridge University Press.



SZ. KRISTÓF ILDIKÓ

2004a Kulturális KRESZ az amerikai Délnyugaton avagy hogyan legyünk „holisztikusak” manapság... *In* Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I. Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor, szerk. 97–118. Budapest: L' Harmattan.

2004b „Welcome to Old Oraibi! No pictures.” Etiquettes for tourists in the American Southwest in 2001. *In* Touristic construction and consumption of culture. Miklós Cseri – Zoltán Fejős – Zsuzsa Szarvas, eds. 73–84. Budapest: Hungarian Ethnographical Society.

KROEBER, ALFRED L.

1939 Cultural and natural areas of native North America. Berkeley, LA: University of California Press.

1963 Anthropology: Culture patterns & processes. New York – London: Harcourt, Brace & World, Inc.

LATTAS, ANDREW

1998 Reinventing race in Bush Kalilai cargo cults. Madison–Wisconsin–London, England: University of Wisconsin Press.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1910 Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris.

1922 La Mentalité primitive. Paris.

1935 Primitives and the supernatural. New York: E.P. Dutton & Co., Inc.

MCKENZIE, MINA

1993 A challenge to museums. Keeping the taonga warm. *Zeitschrift für Ethnologie* 118(1):79–85.

MIHESUAH, DEVON ABBOT

2001 [1996] American Indians. Stereotypes & realities. Atlanta, GA – Regina, SK, Canada: Clarity Press, Inc. – Clarity International.

MIHESUAH, DEVON ABBOT, ED.

1998 Natives and academics. Researching and writing about American Indians. Lincoln–London: University of Nebraska Press.

2000 Repatriation reader. Who owns American Indian remains? Lincoln–London: University of Nebraska Press.

MYERS, FRED

1986 The politics of representation: anthropological discourse and Australian Aborigines. *American Ethnologist* 13(1):138–153.

NAGEL, JOANE

1997 [1996] American Indian ethnic renewal. Red power and the resurgence of identity and culture. New York – Oxford: Oxford University Press.

RIESMAN, DAVID

1954 Individualism reconsidered, and other essays. Glencoe, Ill: The Free Press.

ROSENBLUM, AMALIA

1996 Prisoners of conscience: public policy and contemporary repatriation discourse. *Museum Anthropology* 20(3):58–71.

STURTEVANT, WILLIAM C., ED.

1978– Handbook of North American Indians. Washington DC: Smithsonian Institution.

TYLOR, EDWARD B.

1871 Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. 1–2. London: H. Murray.

VARGAS LLOSA, MARIO

1996 [1993] Halál az Andokban. Tomcsányi Zsuzsanna, ford. Budapest: Európa.

WHITELEY, PETER M.

1997 [1993] The end of anthropology (at Hopi)? *In* Indians and anthropologists. Vine Deloria Jr., and the critique of anthropology. Thomas Biolsi – Larry J. Zimmerman, eds. 177–207. Tucson: The University of Arizona Press.

1998 Rethinking Hopi ethnography. Washington–London: Smithsonian Institution Press.

ZEMPLÉNI ANDRÁS

2000 Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula* 3(2): 181–214.

## INTERNETES OLDALAK

HASKELL INDIAN NATIONS UNIVERSITY

<http://www.haskell.edu>

INDIGENOUS NATIONS STUDIES, UNIVERSITY OF KANSAS

<http://www.ukans-edu/-insp>