

Kulturális KRESZ az amerikai Dél-nyugaton avagy hogyan legyünk “holisztikusak” manapság...

Sz. Kristóf Ildikó

Megjelent in *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*
I. Szerk. Balázs Borsos, Zsuzsa Szarvas, Gábor Vargyas. Budapest: L'Harmattan, 2004,
97-118.

Leslie L. Lawrence etno-kriminológiai szakmunkáinak 2001-ben megjelent újabb gyöngyszemében Ipa, a varao indián elmeséli, hogy törzsénél nemrégiben francia antropológusok jártak, régi tárgyakat kerestek és ellopták az indiánok lelkét, vagyis lefényképezték őket. Ezután a törzset különféle szerencsétlenségek sújtották, olyannyira, hogy ketten nekiindultak, hogy visszaszerezzék a lelkeket, s ezáltal megszüntessék a bajokat. Ipa egy helyen így bölcselkedik:

"Vannak fehér emberek, akik nem szeretnek dolgozni. Dolgozni nagyon nehéz. Elfárad tőle a kezed, a lábad, a derekad. Dolgozni nem jó dolog. [...] Aztán lehet még gondolkodni. Számokat írni, meg pénzt számolni. Ez sem jó dolog. Elfárad benne a fejed. Azok az emberek, akik sem dolgozni nem szeretnek, sem gondolkodni, tudósok mennek. [...] A tudósok elutaznak messze vidékekre, ahol sem nem dolgoznak, sem nem gondolkoznak, csupán régi nyílveszőket, fafaragásokat, mozsarakat és mozsártörőket gyűjtenek a hátizsájjukba, ellopják a hangodat, és papírra ragasztják a lelkedet. [...] Hozzánk is jöttek ilyen emberek. Nem tudtuk, hogy mit akarnak. Amikor azt mondták, hogy olyan régi micsodákat keresnek, amiket az anyáinknak az anyjai, meg azok anyjai használtak, odavezettük őket a szemétdombhoz, és mondtuk nekik, hogy kaparjanak. Ők meg kapartak. A gyerekek csak álltak és röhögtek. Nagyon tetszett nekik, amikor a fehér emberek a szemetet kaparták" (Lawrence 2001, II, 37-38).

*

Aby Warburg német művészettörténész 1895/96 fordulóján egy kb. két hónapos utazást tett az amerikai Dél-nyugaton (az ún. Four Corners vidékén, ahol Colorado, Utah, Arizona és Új-Mexikó államok sarka összeér, s ahol - a két utóbbi állam területén - a pueblo indiánok élnek), melynek során indián tárgyakat gyűjtött, valamint rajzokat és fényképeket készített tájakról, településekről, emberekről és szertartásokról. A régiséget kereste, olyan formákat és díszítőmotívumokat (kígyó, lépcső etc), amelyeknek a segítségével összekapcsolhatni vélte a pueblo indián, az ókori görög és az európai reneszánsz kultúrákat. Itt készült fotóiból 1998-ban reprezentatív válogatást adott ki a londoni Warburg Institute (Cestelli Guidi and Mann 1998); az arizonai hopi indiánok azonban tiltakozó kampányt indítottak a fotóalbum publikálása és további terjesztése ellen, mondván, hogy az sérti kulturális önrendelkezéshez való jogukat: sem őseik nem adták a beleegyezésüket az albumban szereplő - főként rituális táncokat és maszkokat ábrázoló - fényképek elkészítéséhez, sem ők, az utódok, ezek nyilvánosságra hozatalához (személyes beszélgetés 2001 nyarán a Hopi Cultural Preservation Office munkatársaival Kykötsmovi faluban¹).

A nagy hírű kutatóintézet kiadványa annál inkább szúrja a hopik szemét, mivel mindössze négy évvel annak megjelentetése előtt a törzs főnöke (chairman) körlevelet küldött legalábbis az amerikai múzeumoknak, amelyben határozottan leszögezte, hogy népe "igényt tart minden olyan publikált és nem publikált terepmunka-jegyzetre (*fieldwork notes*), ami a hopi törzs kutatása során keletkezett. Különös jelentőséggel bírnak számunkra - hangsúlyozta - mindazon jegyzetek és más formában megörökített anyagok, amelyek vallási

¹ A Mellon-CAORC alapítvány valamint a budapesti Amerikai Nagykövetség USIS irodája támogatásával 2001. május-júliusában irodalomtörténész férjem, Szőnyi György Endre és jómagam három hónapot tölthettünk Lawrence-ben (Kansas államban) a kansasi egyetem német tanszékének vendégeiként. Ez a meghívás és a kapott ösztöndíjak tették lehetővé, hogy Arizona és Új-Mexikó államok indián rezervátumain Aby Warburg nyomába eredhessünk, amely életreszóló tudománytörténeti-néprajzi élményért ezúton szeretnénk kifejezni hálánkat az említett intézményeknek.

és szertartási gyakorlatokra és szokásokra vonatkozó, ezoterikus, rituális és csak miránk tartozó (*privileged*) információkat tartalmaznak." A körlevél azonban még ennél is tovább ment. "Azt is követeljük, hogy helyezzenek azonnali moratórium alá minden olyan, egyetemek, főiskolák, független kutatók és szervezetek által végzett, hopi archív anyagra irányuló kutatási tevékenységet, amely nem bírja a Hopi Törzs felhatalmazását, és amelynek célját nem a törzs valamely aktuális hazajuttatási (*repatriation*) törekvése képezi. Az archív anyag bizalmas információkat is tartalmaz a terepmunka-jegyzetekben, a művészeti és tárgygyűjteményekben valamint a fotó- és filmarchívumokban. Ez a követelésünk válasz a kutatók 'kapuzás előtti rohamára,' arra, hogy megpróbálnak hozzájutni a hopikra vonatkozó információkhoz és gyűjteményekhez még azelőtt, hogy azokat 'érinthetetlenek' nyilvánítjuk, vagy ténylegesen hazajuttatjuk a törzshöz. Bármely jövőbeli, a hopikra vonatkozó kutatáshoz a hopik kifejezett, írásbeli engedélye lesz szükséges" (idézi Haas 1996, 4; a magyar fordítás a sajátom).

*

Ezek az oldalakon azon a - rendkívül aktuális és távolról sem mulatságos - problematikán szeretnék elgondolkodni, amelynek jegyében a népszerű krimiíróvá lett valahai orientalista fent idézett, kitalált története és Aby Warburg fotóalbumának valóságos hopi fogadtatása reflektál egymásra. Írásomat Sárkány Mihálynak ajánlom, mert őtől tanultam - egyetemi éveimtől kezdve a mai napig egyfolytában - mit jelent és miért lényeges bármely társadalmi jelenség leírásában, megértésében az Émile Durkheimen és Marcel Mauss-on edzett klasszikus brit szociálintropológia totalitás-felfogása, a hírneves "holisztikus" látásmód. S ha e sorok itt-ott kétségeket is megfogalmaznak e látásmód jelenkori megvalósíthatóságával szemben, az mit sem von le (közkeletű egyetemi-intézeti folyosói szóhasználattal élve) "mesterünk" érdemeiből. Talán csak jómagam nem vagyok képes olyan egzakt módon körülhatárolni és egymástól elkülöníteni problémákat, ahogyan az

elvárható lenne, s talán kicsit másképpen értelmezem és alkalmazom a "holizmus" fogalmát, mint a Nagy Elődök tették.

Nézzük tehát, honnan is induljunk. Azt a tény, hogy a Warburg Institute 1998-ban kiadhatta Aby Warburg (valamint az őt a hopiknál kalauzoló Henry Voth mennonita misszionárius) fotóinak válogatott gyűjteményét, s hogy erre az érintett indiánok a fent említett módon reagáltak, megkísérelhetjük a Marcel Mauss-i "totális szolgáltatások" fogalmának, vagyis a híres "totális társadalmi tény" koncepciójának a jegyében értelmezni (Mauss 2000).² Perspektívánk megválasztása máris predesztinálja az értelmezés mikéntjét. Meg kell tehát próbálnom leírni egyrészt, hogy mely tényezők - bizonyos cserekapcsolatoknak, az "adok-kapok" kölcsönösségi viszonyoknak a jelenléte vagy éppen hiánya, s az ebből fakadó következmények - teszik előbbi az utóbbivá, másrészt pedig ki kell tudni mutatnom, hogy utóbbi ennek megfelelően a társadalmi létnek mely különböző szféráiba illeszkedik bele, illetve mely további következményekkel jár.

I. A csereviszonyok legelső rétege, ami egyáltalán lehetővé tette Aby Warburg fotóinak a létrejöttét, a múltban, a 19. század végén keletkezett, így közvetlen, szinkron néprajzi - kikérdezéses, interjú - módszerrel nem kutatható. Holisztikus megközelítés-kísérletünkbe máris és szükségszerűen belép a történelem, hogy a diakronitás dimenziójával még tovább tágítsa annak kereteit, illetve hogy a dokumentumok fennmaradásának, kiadásának esetlegességéből eredő bizonytalanságokkal, s birtoklásuk törvényszerűségeiből eredő meghatározottságokkal még tovább bonyolítsa tematikáját. Aby Warburg amerikai útinaplója mellett egy huszonhét évvel későbbi előadása, az 1923-ban a kreuzlingeni Bellevue nevű elmeegógyintézetben tartott diavetítéses előadásához írott és *Schlangenritual*

² Mint az közismert, Mauss még az 1920-as évek elején dolgozta ki e fogalmakat a következő két munkájában: "Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban" (1923-1924) in Mauss 2000 és "Lélektan és szociológia tényleges és gyakorlati kapcsolatai (1924) in op. cit.

címen ismertté vált szöveg az a két "történeti forrás," amelyekben található néhány utalás arra nézvést, hogy a művészettörténész hogyan is jutott hozzá néprajzi anyagához. A naplónak azonban mindmáig csak egyes részleteit publikálták és a válogatás szempontjait sem magyarázták meg kellőképpen (Warburg 1998b), a *Schlangenritual* pedig már csak keletkezési körülményei okán sem tekinthető direkt és egzakt kordokumentumnak.³ Annyit mindenesetre megtudhatunk ezekből, hogy a cserekapcsolatok első rétege legalább három különböző formát öltött. 1/ Warburg egyes indiánoknak pénzbeli fizetséget adott a kapott információkért: számolhatunk tehát egy tiszta, kétoldalú csereviszonnyal;⁴ 2/ más esetekben a helyben vagyis a rezervátumokon lakó keresztény misszionáriusok segítségét vette igénybe, hogy részt vehessen az indiánok bizonyos szertartásain: vagyis a mások által már létrehozott

³ Jóllehet, a *Schlangenritual*-nak létezik magyar fordítása (ld. Warburg 1995), ez azonban - hivatkozása ellenére - az előadásnak nem azon az Ulrich Raulff által kiadott teljes német szövegén alapul (ld. Warburg 1988), amelyről a legújabb angol fordítás is készült (ld. Warburg 1998a), hanem egy rövidebb, megvágott változaton, valószínűleg az 1939-es angol nyelvű kiadáson (ld. Warburg 1995, 298). Éppen ezért jómagam a Raulff-féle német és az 1998-as angol kiadást összevetve használtam, idézeteim forrásmegjelölésében mindkettő szerepel. A felhasznált idézetek magyar fordítása minden esetben a sajátom.

⁴ Bizonyos, hogy 1896. január 23-án a san ildefonsói (Új Mexikó) antilop- és bölénytáncot a pueblo előljárójának adott fizetség ("in dollars") ellenében fényképezhette, ld. Warburg 1998b, 153; s valószínű, hogy január 10-én Santa Fében Cleo Jurino, Cochiti pueblo egyik kivájának papja és fia, Anastasio sem ingyen készítették el neki "titkos rajzaikat", s magyarázták el a kígyó-szimbólum jelentését. Az a tény, hogy Cleo még "fő fétisét is felajánlotta" Warburgnak, ahogy a napló tanúsítja (ld. Warburg 1998b, 152), üzleti kapcsolatra enged következtetni, ahogyan azon esetek is, amikor bennszülöttek "értelmezték" neki a különböző fazekasmunkák díszítésének jelentését.

kapcsolatokat használta fel;⁵ 3/ megint más esetekben pedig láthatóan mindenfajta ellenszolgáltatás nélkül készítette fotóit.

Mint egyes megjegyzései tanúsítják, Warburg nagyon is tudatában volt annak, hogy az indiánok mennyire idegenkednek a kamerától. Úgy tűnik azonban, nem értette meg e vonakodás okait, sőt, olykor nem is tartotta tiszteletben azokat. 1896. május 30-án Keam's Canyon-ban a hopik földjén például ezt jegyezte fel naplójába: "Az indiánok nem szeretik, ha fényképezik őket. Lefényképeztem az albinó leányt" (Warburg 1998b, 155). A leány reakciójáról egyetlen szót sem ejt. Hazatérése után, 1897-ben, mentegetőzve képeinek a minőségéért a berlini *Freie photographische Vereinigung* tagjai előtt, így érvelt: "Fényképeim mind 'pillanatfelvételek'... Szinte egyik sem tökéletes; kérem, nézzék ezt el nekem arra való tekintettel, hogy gyakran nem a megfelelő körülmények között kellett, hogy elkészítsem őket, és hogy majdnem minden indiánt valamiféle babonás szégyenlősség tölt el a fényképezés előtt, ami lehetlenné teszi a hosszas előkészületeket" (idézi Cestelli Guidi 1998, 37). A pillanatfelvételek tehát igazolást nyertek - ámde korántsem az indiánok szemében. Az egyik leghíresebb fotón, ami dél-nyugati útja során róla készült - s amely a Warburg Intézet által 1998-ban kiadott fotóalbum fedőborítóján is szerepel - Warburg mosolyogva áll egy meglehetősen komor arcú hopi indián táncos mellett. A fénykép a szertartásos tánc - az ún. *hemiskachina*⁶ tánc -, a hopik egyik legfontosabb termékenységi tánca szünetében készült. A táncosok éppen levették magukról a maszkokat, ahogyan a

⁵ 1896. január elején Acoma pueblóban (Új-Mexikó) a katolikus Julliard atya segítségével fényképezhetett az ottani missziós templomban (Warburg 1998b, 152), bár annak legbelső részébe még így sem engedte be az indián előljáró (Warburg 1995, 238); áprilisban Oraibi pueblóban (Arizona) Henry Voth mennonita misszionárius kíséretében léphetett be egy kivába, s fényképezhetett kachina-táncon (Warburg 1998b, 155) stb; a napló továbbá különböző felekezeti és világi iskolai tanárokat, fogadókat és boltosokat említ, akik útja során információkkal látták el a helybeli indiánokról.

⁶ Kachinák: a pueblo indiánok hite szerint az ősök szellemei, akik az év első felében rendszeresen megjelennek közöttük, hogy biztosítsák a gazdasági munkák (kukoricatermesztés) szerencsés kimenetelét, s hogy beavassák a pubertás-kort elért gyermekeket klánjuk titkos tanaiba.

Warburg mellett álló indián is tette, azok a földön állva sorakoznak köröskörül. Warburgnak a szertartás ezen pillanatához fűzött kommentárja, mely a Schlangenritual szövegében olvasható, így hangzik: "A tánc reggeltől estig tart. Szüneteiben az indiánok elhagyják a falut és egy sziklanyúlványra mennek ki pihenni. Aki meglát egy táncost a maszkja nélkül, meghal" (Warburg 1988, 36 és Warburg 1998a, 190). Vagyis: éppen *ebben* a pillanatban fényképezni le őket, a hopik számára szentségtörésnek számít(ott).

Míg a csereviszonyok fent említett első csoportja nem nélkülözi a kölcsönösség bizonyos - jóllehet, a hagyományos indián életformától idegen, ám azt már átalakítani kezdő, kapitalisztikus - formáját (az adatközlők pénzért árulják kultúrájuk szeleteit), a két utóbbi csoport egyértelműen a kölcsönösség *hiányáról* tanúskodik; akkor és ott, a 19. század végének indián rezervátumain a fehér kisebbség domináns hatalmi helyzetnek örvendett, lett legyen békefenntartó katona, misszionárius vagy néprajzi jellegű gyűjtést végző látogató. Aligha lehet kétségbe vonni, hogy Warburg személyes, művészettörténeti érdeklődése mellett bizony ennek a hatalmi helyzetnek, a maussi "totális szolgáltatás" mintegy "atipikus" megjelenési formájának - vagy inkább "totális ellentétének" - köszönhető a fényképek születése. A hopik előljárói, amikor 2001 nyarán beszéltünk velük, pontosan ezt az aszimmetriát nehezményezték, s szarkasztikus megjegyzéseik - például azon fotókról, melyeken az indiánok láthatólag menekülnek a kamera előtt, és főleg arról a képről, amelyen Aby Warburg nem mást, mint egy kachina-maszkot tett a fejére -, pontosan olyan görbe tükröt tartottak Warburg és kiadói elé, mint Leslie Lawrence képzelt indiánjai a szintén képzelt francia antropológusok elé.

A holisztikus megközelítés jegyében kiszélesítve perspektívánkat, látnunk kell, hogy Aby Warburg dél-nyugati útja a 19. század végi fehér-indián kapcsolatoknak egy sajátos korszakába illeszkedett, abba nevezetesen, amikor az indián háborúk lecsendesülésével egyidőben a nyugati-dél-nyugati vidékeken kialakult és virágzásnak indult az ún.'frontier'-

turizmus. A vasút 1879-es dél-nyugati megjelenésének, illetve John Wesley Powell tábornok 1880/1890-es földrajzi és néprajzi felfedezéseinek köszönhetően, továbbá a Fred Harvey Társaság itteni tevékenysége nyomán ekkor lendült fel a Grand Canyon-turizmus, és - az etnológiai és a régészeti kutatások olyan úttörőinek munkássága nyomán, mint Frank Hamilton Cushing, Adolph F. Bandelier és Jesse W. Fewkes - ekkor "fedezték fel" a térség bennszülött kultúráit, melyeket - a korszak tudományos elképzeléseit nagymértékben vulgarizálva - mint a távoli "primitív" (nomád/állattartó) és "félprimitív" (falulakó/földművelő) múlt továbbélő reliktumait kezdtek reklámozni (Basso 1979; Hinsley 1994, 125-230; Weigle and Babcock 1996; Dilworth 1996). A fél-sivatagi pueblo indián kultúrát az evolucionista osztályozásoknak ezen úttörő időszakától kezdődően egészen a 20. századba nyúlóan egyfajta "átmeneti" - letelepült, földművelő és fazekassággal élő - fejlődési szakasznak tekintették az északi prérók "vad" gyűjtögető/vadász társadalmi és Közép-Amerika magasan fejlett, város- és államépítő civilizációi között, olyan kulturális "szakasznak", vagy, később, "areának," amit aztán a "frontier"-turistaipar kiválóan el tudott adni - éppen a feltételezett ősi "primitívség" okán - mind az amerikai, mind az európai érdeklődőknek (Kroeber 1928; Kirchhoff 1959; Hinsley 1994, 192; Weigle and Babcock 1996; Dilworth 1996). A pueblo indiánok látványos szertartásai, főként fél éven át tartó, esővarázsló rituális táncai - kachina-táncok, kígyótáncok - már a 19. század végétől tömegével vonzották a fehér látogatókat.

A fotóalbumban publikált képek illetve a *Schlangenritual* szövege messzemenően alátámasztják, hogy Aby Warburg maga sem von(hat)ta ki magát korának klasszifikáló, kultúrfokokat és fejlődési szakaszokat kereső és konstruáló szellemisége alól, ahogyan az "ősi primitívség" keresése alól sem. A Schlangenritual olyan képet közvetít a pueblo kultúráról, amely - annak ellenére, hogy Warburg az indiánok "lelkiségét" (*Seelenleben*) igyekezett megérteni - inkább "külső", mintsem "belső" észleletekre, megfigyelésekre épül.

Warburg leírja a tájat, a településformát, a viseleteket, számos használati és dísz tárgyat (elsősorban a fazekastermékeket), és meglehetősen részletes bemutatást és elemzést ad a pueblók "primitív" vallásáról, legalábbis annak megfelelően, amilyen szemüvegen át utóbbit nézte, miközben megfigyelt egyes táncokat és ceremóniákat. Ami feltűnően és szinte teljesen hiányzik az általa alkotott - és később Európában is közvetített - képből, az az a sajátságos társadalmi-politikai világ, amiben ezek az indiánok éltek, illetve amiben élniük kellett. Egyáltalán nem foglalkozott társadalmuk szerkezetével és csak a naplójában tett néhány en passant megjegyzést katonai táborokról, erődökről, vagy éppenséggel fehér gazdák indián szolgálóiról (Warburg 1998b, 155). Keresztény templomok és "fehér" iskolák is úgy tűnik, leginkább akkor keltették fel a figyelmét, ha közelebbről kapcsolódni látszottak a művészi kifejezőmód, a díszítmények és a szimbólumok Warburgot mindenek felett foglalkoztató megjelenéséhez.

Miben is állt az az "intellektuális szűrő", amin keresztül Warburg az amerikai Dél-nyugat "másságát" értelmezte? Mindeddig csak részlet-próbálkozások történtek arra nézvést, hogy összeállítsák etnográfiai-antropológiai olvasmányainak a jegyzékét (Burke 1998; Raulff 1988, 63-92; Steinberg 1995, 59-109; Cestelli Guidi 1998 stb), holott ez annál fontosabb volna, mivel a Schlangenritual szövegéből az angol-amerikai és a német antropológia akkori fő irányzatainak és elképzeléseinek sajátságos keveréke olvasható ki.

Az előadás egyrészt egy meglehetősen mechanikus evolúciós sémát rajzol fel az emberi kultúra és a vallás történeti fejlődéséről általában. A kultúra fejlődését három különböző fokozatra osztja: nomadizmus - földművelés - civilizáció; és ezekhez rendeli a vallás fejlődési formáinak hármását: állatok tisztelete - szellemi lények tisztelete - a vallásos érzés fokozatos kiveszése. A pueblo indiánok különböző csoportjait az evolúció első két szakaszához rendeli, más szóval azonos időben egymás mellett élő különböző népeket ugyanazon fejlődésvonal kronologikus etapjaiként képzel el és mutat be. Görögország és a

klasszikus görög kultúra - a tudományos gondolkodás fokozatos kifejlődésével és a vallásos mentalitás fokozatos térvesztésével - magától értetődően a civilizáció fokának a kezdetére kerül; a pueblo indiánok pedig - szimbólumhasználatuk okán - mintegy félútra a mágia és a logika közé: már nem "vademberek," de még nem civilizáltak (Warburg 1995, 239). Az antropológia brit és amerikai úttörői - Herbert Spencer, Edward B. Tylor, James G. Frazer, vagy Lewis Henry Morgan - igencsak hasonlónak találták volna Warburg elképzeléseit a saját maguk alkotta sémákhoz: *vadság - barbárság - civilizáció / mágia - vallás - tudomány* (Spencer 1873-1934; Tylor 1871; Frazer 1890; Morgan 1877). Ugyanígy szellemi örökségének magját fedezhette volna fel az előadásban Warburg volt klasszikus mitológia tanára a bonni egyetemen, Hermann Usener is. Usener tanításai a vallástörténet művelésének akkori metodológiájáról szinte teljesen egybecsengenek az előbb említett korai antropológusokéival; ő maga is azt propagálta, hogy az egymás mellett (*Nebeneinander*) élő különböző "primitív" kultúrákat a vallástörténet kutatói rendezzék egyetlen kronologikus fejlődési sorba (*Nacheinander*; ld. Usener 1907).⁷

Másrésről úgy tűnik, hogy a *Völkerkunde* sajátos német kutatási tradíciója - a kultúráknak inkább földrajzi areák, mintsem evolúciós fokozatok szerinti megoszlásában való gondolkodás - szintén jelen van a *Schlangenritual* szövegében. Warburg összehasonlító módszere, melynek jegyében igyekezett felismerni ugyanazokat az elemeket a legkülönbözőbb kultúrákban és megkísérelni magyarázni, igazolni ottlétüket - így például a kígyó ambivalens (jószándékú és félelmetes) hatalmában való hiedelem jelenlétét a pueblo indián, a klasszikus görög, a héber, valamint az európai középkori és reneszánsz kultúrákban

⁷ Míg egyes kutatók véleménye szerint a kreuzlingeni előadásban szereplő *Nebeneinander* és *Nacheinander* kifejezések Lessing *Laokoon* című esztétikai traktátusára mennek vissza (ld. például Steinberg 1995, 99), jómagam felvetném annak lehetőségét, hogy akár Usenernek, akár a kulturális evolúció más teoretikusainak a metodológiája ugyanúgy nyomot hagyhatott a megfogalmazáson és a koncepción.

- minden bizonnyal helyeslésre talált volna Adolf Bastiannál, a 19. század vége - 20. század eleje vezető berlini etnológusánál. Bastiannak az ún. "elemi gondolatokról" (Elementargedanke) alkotott elképzelései, melyeket Warburgnak volt alkalma megismerni, eléggé lazán kidolgozottak voltak (Bastian 1884 és 1895; Fiedermutz-Laun 1970, 77-107; Kuper 1991, 127) ahhoz, hogy egybemoshatók legyenek - legalábbis úgy tűnik, Warburg egybemosta ezeket - bizonyos evolúcionista fogalmakkal, így például Tylor "survival"-jének a fogalmával. A *Schlangenritual* előadásában Warburg nem mást keresett, mint kimondottan a "primitív pogányság továbbélését," "a primitív ember mibenlétét vagy inkább elpusztíthatatlanságát, aki minden időben ugyanaz marad" (idézi Raulff 1998, 66).

II. A cserekapcsolatok második, immár jelenkori rétegét magának a fotóalbumnak, mint kiadványnak a keletkezési körülményei adják. Aby Warburg fényképei a londoni Warburg Institute tulajdonából, Voth tiszteleteséi pedig a kansasi (North Newton-i) mennonita levéltár, a Bethel College tulajdonából - vagyis egyik esetben sem indián tulajdonban lévő gyűjteményből - kerültek közlésre. Annak ellenére, hogy manapság már szép számmal akadnak bennszülött antropológusok Arizonában és Új-Mexikóban is, a kötet kísérőtanulmányai szerzőinek - amúgy az európai tudományosság jeles képviselőinek - a sorában egyetlen indián név sem szerepel. Warburg vagy Voth tiszteletes fényképeiről egyetlen bennszülött vélemény sem hangzik el, s az egész kötetben egyetlen szerző érinti csak egy rövid passzus erejéig a dél-nyugati indiánok körében jelenleg zajló kulturális-politikai folyamatokat, identitáskeresést, a hopik fent említett 1994-es körleveléről és annak társadalmi háttéréről azonban ő sem tesz említést (Geertz 1998). Úgy tűnik tehát, a fotóalbum kiadásában fellelhető cserekapcsolatok - fényképek, információk és tanulmányok közlési jogának az átadása / átvétele - éppenséggel az érintett indiánok kihagyásával, mintegy azok feje fölött bonyolódtak le, őfeléljük a kölcsönösségnek ismét csak a *hiányával* találkozunk.

Az album ugyanakkor - nem előzmények nélkül ugyan (ld. Ginzburg, 1990; Steinberg 1995, 96), ám tökéletesen illeszkedve korunk aktuális szellemi divatjába - a *kulturális antropológus* köntösébe igyekszik öltöztetni Aby Warburgot: egy tudatos és fáradhatatlan terepmunkás képét vetíti elénk (különösen Cestelli Guidi 1998). A tanulmányok szoros kapcsolatot keresnek a fotók témája, a *Schlangenritual* szövege és Warburg általános művészettörténeti *ars poeticája* között, ám kevésbé vagy egyáltalán nem foglalkoznak azokkal a lényeges életrajzi, metodológiai stb momentumokkal, amelyek véleményem szerint eléggé megkérdőjeleznek egy ilyesfajta beállítást.

Vegyük sorra utóbbiak közül a legfontosabbakat. Aby Warburg amerikai - délnyugati utazása és az arról fennmaradt egyetlen hosszabb szöveg - a *Schlangenritual* - megfogalmazása között, mint említettem, nem kevesebb, mint huszonhét év telt el. Eltekintve az utazás alatt papírra vetett naplójegyzeteitől, három diavetítéses előadásától, amit különböző civil társaságnak tartott Berlinben és Hamburgban 1897-ben, amerikai útja során és közvetlenül azután a családjával és amerikai valamint német tudósokkal folytatott levelezésétől, végül pedig az 1923-as előadáshoz - egy ugyancsak diavetítéses előadáshoz - készített jegyzeteitől, Warburg egyáltalán nem írt amerikai élményeiről és tapasztalatairól. Az egyetlen kivétel, a kreuzlingeni Bellevue elmeszanatóriumában írott és előadott szöveg maga sem pusztán tudományos céllal készült eredetileg, hanem egyfajta "pszichológiai tesztként" funkcionált: orvos-analitikusa, Ludwig Binswanger tanácsára Warburg hosszú mentális betegségéből való sikeres kilábalásának a tényét volt hivatott jelezni és igazolni (Raulff 1988, 86-92).

Jól látható, hogy a *Schlangenritual* későbbi interpretációi mindig szervesen kapcsolódnak a nagyobb, éppen aktuális kutatási-szellemi áramlatokhoz, irányzatokhoz. Ulrich Raulff, a kreuzlingeni előadás teljes német szövegének a kiadója és Michael Steinberg legalább három ilyen egymást követő interpretációs szempontrendszerrel állapítottak meg. 1/

Az 1970-es években művészettörténészek és kultúrtörténészek - Ernst Gombrich, Salvatore Settis, Carlo Ginzburg, Peter Burke, stb - a szellemtörténeti megközelítés (*intellectual history*) jegyében a szöveg filológiai bázisát vizsgálták (Raulff 1998, 66-67); Ginzburg és Burke esetében jómagam megkülönböztetném még a történeti antropológia szintén akkoriban megszülető vizsgálati módszerét is, ami a néprajzi összehasonlító módszer és a szimbólumkutatás újszerűségét méltatta benne; 2/ az 1980/90-es évekre kialakult a pszichológia és az identitáskeresés szempontrendszere, melynek segítségével Sigrid Weigel, Michael Steinberg és mások igyekeztek az előadás ún. "pszichotropikus" hátterét feltárni, vagyis inkább magára az előadói aktusra koncentráltak, mintsem a szöveg tartalmi vonatkozásaira (Raulff 1998, 67-69); 3/ a legújabb keletű, ikonográfiai megközelítés pedig a szimbolikus vizualitás kérdését helyezi előtérbe, amelynek legjellemzőbb példája Warburg dél-nyugati fotóinak 1998-as kiadása a Warburg Institute gondozásában. A kötet tanulmányai, mint említettem, "terepmunkás antropológusi" látásmódot tulajdonítanak Warburgnak - nézzük meg akkor, hogyan is állt művészettörténészünk magával a terepmunkás anyaggyűjtéssel.

Warburg úgy tűnik, nagyon is tisztában volt azon hiányosságaival, melyek bármiféle érdemi etnográfiai munkához szükségesek lettek volna. A Schlangenritual a következő vallomással kezdődik: "... már abban az időben sem tudtam benyomásaimat elmélyíteni, mert nem beszéltem az indián nyelvet. És pontosan ebben rejlik a magyarázata, miért is olyan nehéz ezeket a pueblókat vizsgálni. Bármilyen közel lakjanak is egymáshoz, a pueblo indiánok olyannyira sokféle és annyira különböző nyelveket beszélnek, hogy még az amerikai tudósok is csak a legnagyobb nehézségek árán tudnak akárcsak egyet is megtanulni közülük. Továbbá, egy mindössze néhány hétre korlátozódó utazás maga sem eredményezhetett igazán mélyreható benyomásokat" (Warburg 1988, 9 és Warburg 1998a, 177). Amerikai útinaplójának egyes bejegyzései csak alátámasztják ezt a képet. 1896. január

30-án például, miközben az új-mexikói Laguna pueblóban tartózkodott, a következőket jegyezte fel: "Sajnálatos az is, hogy nem tudok spanyolul, mert megakadályoz abban, hogy beszélgetni tudjak az idősebb indiánokkal" (Warburg 1998b,153). Warburg tehát őszintén megvallotta - magának is, másoknak is -, hogy sem az indián nyelveket nem értette, sem spanyolul nem beszélt, továbbá elég ideje sem volt közelebb kerülni a pueblók hétköznapi életéhez. Huszonhét évvel később, a kreuzlingeni előadásához készített jegyzeteiben is igen körültekintően fogalmazott: "Azt, amit láttam és megtapasztaltam, csak külső megjelenési formájában (*outer appearances* / Schein) lehet bemutatni, és csak akkor áll jogomban beszélni róla, ha először is bevallom, hogy megoldhatatlan problematikája olyan súlyos teherként nehezedett a lelkemre, hogy egészséges koromban sohasem mertem volna bármiféle tudományos véleményt megfogalmazni róla" (idézi Steinberg 1995, 73).

Azt a tényt, hogy Warburg valóban megmaradt az indián életmód "külső megjelenési formáinál," életrajzának számos adata is megerősíti. Ismeretes, hogy a washingtoni Smithsonian Institution egyes munkatársai - mindenekelőtt Jesse W. Fewkes és James Mooney - valóban megpróbálták etnográfust faragni belőle délnyugati útja előtt, alatt, sőt után (Cestelli Guidi 1998, 31; Steinberg 1995, 61-62), ám úgy tűnik, nem sikerült érdeklődését ebbe az irányba terelniük. Sokatmondó, hogy miután hazatért Németországba, fent említett három indián témájú előadását 1897-ben nem szak-etnográfusoknak, hanem más civil társaságoknak tartotta: az egyiket a hamburgi *Gesellschaft zur Förderung der Amateur-Photographie* nevű társaságnak, a másikat az *American Club*-nak, a harmadikat pedig a berlini *Freie photographische Vereinigung* nevű egyletnek (Steinberg 1995, 95; Cestelli Guidi 1998, 33). Jóllehet, kapcsolatba lépett németországi néprajzi múzeumokkal - például a Museum für Völkerkunde hamburgi és berlini intézményeivel - annak érdekében, hogy felajánlja nekik indián tárgygyűjteménye egy-egy részét (Cestelli Guidi 1998, 47), s levelezés formájában még évekig tartotta a kapcsolatot egyes amerikai antropológusokkal,

misszionáriusokkal és fotográfusokkal (Cestelli Guidi 1998, 42-45; Steinberg 1995, 66), nincs jele annak, hogy valaha is át kívánta volna lépni a határt szobatudós és terepmunkás között. Bátyjaival 1927 őszén folytatott levelezése, melynek tárgya egy tervezett második amerikai út volt, igen árulkodó ebből a szempontból. Ezúttal Warburg célja az lett volna, hogy kapcsolatokat létesítsen könyvtára és a cambridge-i William Hayes Fogg Museum (a Harvard Egyetemen), a washingtoni Smithsonian Institution, valamint a new yorki Columbia Egyetem között. Azt tervezte, hogy egy-egy szeminárium-sorozatot tart majd ezen intézményekben, de - mint azt bátyjainak, illetve Franz Boas-nak, a Columbia akkori vezető antropológusának világossá tette, "mostmár nem lesz energiája egy kitérőre (Abstecher) Arizonába és Új Mexikóba," mert, mint elismerte, "nagyon rossz utazó vagyok" (Steinberg 1995, 106-107).

Térjünk vissza végül még egyszer a *Schlangenritual* szövegére, amelyből, mint már utaltam rá, elmaradtak az indiánok társadalmának a sajátosságaira vonatkozó megfigyelések, amelyek pedig hűen tükrözik minden kívülálló szemlélő - misszionáriusok, utazók stb - adott kultúrába való beelátásának a mélységét vagy éppen annak hiányát (Blanckaert 1985). Nevezetesen a hopi indiánok számára Warburg látogatásának az időpontja egy társadalmi-politikai szempontból rendkívül nyugtalan, forrongó időszakra esett, amit a hopikkal foglalkozó antropológiai szakirodalom az ún. "Oraibi szakadásként" (*Oraibi split*) ismer. Az 1890-es években Oraibi pueblo hétköznapijait éles pártharcok kavarták fel a modernista, az asszimiláció pártján álló csoportok és a hagyományőrzők között, mely utóbbiak szembefordultak a fehér uralommal, hogy megvédjék hagyományos életformájukat. A két tábor közötti küzdelem (olykor a szó szoros értelmében vett fizikai harc) 1906-ban kulminált, amikor a pueblo ténylegesen kettészakadt: a hagyományőrzőket kiűzték Oraibiből (James 1974, 130-145 ; Whiteley 1988). Nos, Aby Warburg 1896. januárjában majdnem egy teljes hetet töltött a hopiknál, Oraibi mennonita misszionáriusa volt a

vendéglátója, maga is meglátogatta Oraibi-t, s iskolai tanárokon, boltosokon kívül indiánokkal is beszélt, néhány szertartásukon is részt vett, mégis, hátrahagyott szövegeiben a leghalványabb utalás sem található erre a nagy jelentőségű társadalmi-politikai konfliktusra. Nem véletlen tehát, hogy az az antropológus, Peter Whiteley, aki jelenleg a legmélyebbre ható ismeretekkel rendelkezik a hopik társadalma és kultúrája terén, Warburg írását "para-etnográfának" nevezi (Whiteley 1998, 12).

Ellentétben tehát a fotóalbum tanulmányai által róla sugallt képpel, Warburgot az amerikai Dél-nyugat indiánjai - navahók, zunik, hopik etc - inkább csak mint a múlt emlékei, az ősi múlt kultúrájának élő hordozói érdekelték, mint az univerzálisnak vélt kulturális evolúció grandiózus kirakósjátékának a darabjai. A kortárs korai antropológusok többségével - szintén főleg szobatudósokkal - együtt Warburg annak a régi, eredetében úgy tűnik, a jezsuita történetírásra visszanyúló, s az emberi kultúrtörténetet egy unilineáris-klasszifikáló fejlődésmodellben értelmező paradigmának volt és maradt a rabja, ami - egyes felvilágosodás-kori képviselőin, például Lafiteau atyán keresztül - éppenséggel kedvenc korszakára, a reneszánszra megy vissza: José de Acosta neo-arisztotelianus kultúra-klasszifikációiban ugyanúgy fellelhető a Warburg-által használt görög - pueblo indián összevetés, sőt párhuzam (Pagden 1982, 119-197; Cocchiara 1965, 23-48).

Ugyanakkor - s ezt sem szabad elfelejtenünk -, Warburg meglehetősen "lázongó" rabnak tűnik, aki nem húz túlságosan éles választóvonalat az Oraibivel szimbolizált "primitívség" és az Athénnal azonosított "civilizáció" között, és aki nem fogadja el fenntartás nélkül a saját kultúrája értékeit. A kulturális evolúcióval kapcsolatos nézetei távolról sem sugallják azt az ártatlan örömet és bizakodást, amit egy Comte, egy Spencer, egy Tylor vagy egy Frazer elgondolásai. A "primitív" kultúráktól a "civilizáció" felé való fejlődésről elmélkedve 1923-ban, Warburg sokkal melankolikusabban - sőt, mondhatni, pesszimistábban - vélekedik utóbbinak a következményeiről: "Amikor a mitologikus kauzalitás

(*Verursachung*) helyébe a technológiai lép, a primitív ember félelmei eltűnnek. Hogy azonban a mitologikus világkép alóli felszabadulás ténylegesen hozzásegíti-e őt, hogy a létezés rejtélyeire megtalálja a megfelelő válaszokat, az már egészen más kérdés" (Warburg 1998a, 204; Warburg 1988, 56).

Az a fajta evolucionista megközelítés- és ábrázolásmód, amit Warburg a *Schlangenritual*-ban alkalmazott, idő múltával egyre inkább kiment a tudományos gondolkodás divatjából; az alatt a kb. harminc év alatt mindenképpen, ami 1895/96-os amerikai útja és 1923-as kreuzlingeni előadása között eltelt. Tudományunk történetéből közismert, hogy lényegében ebben az időben alakult ki a hosszútávú terepmunkára építő és mindinkább egy-egy lokális kultúrára koncentrááló néprajzi gyűjtés metodológiája, ami az Egyesült Államokban immár a kulturális relativizmus eszmei alapjait építgette (Franz Boas és tanítványai alatt), Németországban a kulturális geográfia és a "kulturális areák" jegyében fejlődött tovább (Leo Frobenius majd Fritz Graebner alatt), Nagy-Britanniában pedig az Alfred Radcliffe-Brown és főként Bronislaw Malinowski alatt bevezetett kutatási követelmények - intenzív, lokális kutatás és résztvevő megfigyelés - teremtettek máig érvényes modellt az antropológia számára, amely modell később (Mauss tanításai nyomán és főleg Marcel Griaule személyében) a francia etnológiára is megtette a maga hatását. (Kuper 1973 és 1991).

Ezen tudománytörténeti változások Aby Warburgot mintegy a régi és az új keresztútjára helyezik. Ahhoz tehát, hogy antropológiai ismereteit valóban értékelni tudjuk, mindenekelőtt azt kellene tudnunk, vajon észrevette-e ezeket a változásokat és beépítette-e azok tanulságait gondolkodásmódjába.⁸ Addig, amíg erre a kérdésre nem kapunk a

⁸ Mire célozhatott vajon, amikor a *Schlangenritual* egyik fent említett passzusában így óvatoskodott: "...egészséges koromban sohasem mertem volna bármiféle tudományos véleményt megfogalmazni róla"? Vajon nem a saját, a kultúrtörténet művelésének mikéntjével kapcsolatos bizonytalanságai állanak amerikai tapasztalataival kapcsolatos hallgatásának a háttérében - olyan bizonytalanságok, melyeken az abban az időben átalakuló antropológiai gondolkodás is nyomot

mostaniaknál filológiaiilag megalapozottabb válaszokat, aligha lehet eldönteni, hogy a *Schlangenritual* az useneri- frazeri-mannhardti,⁹ a bastiani-preussi, vagy a lévy-bruhli / netán már maussi utat¹⁰ részesíti-e előnyben, s hogy egyáltalán nagyobb mértékben támaszkodik-e egyikre, mint a másikra.

III. Térjünk most rá a csereviszonyok harmadik és legújabb rétegére, a hopik említett tiltakozására a fotóalbum további publikálása ellen. Láttuk, hogy az előző két réteg a fehér-indián kapcsolatok többségében aszimmetrikus voltára épül: leginkább a kölcsönösség hiányán, az indiánok, mint "cserepartnerek" kihasználásán vagy elhanyagolásán alapszik. Azt is láttuk, hogy a múlt és a történeti események úgy Aby Warburg kései evolúcionizmusa esetében, mint a Warburg Institute öt terepmunkás antropológussá előléptető kiadványa esetében a mindenkori jelen aktuális szűrőjén keresztül nézetik és interpretáltatik. Meglepő-e hát, ha az indiánok reakciója is "aszimmetrikus," barátságtalan, illetve hogy ők is a *jelen* politikai-kulturális perspektívájából értelmezik a múltjukat, annak azon kicsiny szeletével együtt, amikor Aby Warburg Kodakja lencsevégre kapta őseiket?

Miután sikeresen elérték, hogy a fotóalbum eredetileg egy neves amerikai kutatóintézetbe tervezett bemutatóját ne ott rendezzék meg, hanem Európában - hadd ne említsek itt további intézményneveket, mindjárt kiderül, hogy miért -, a hopik éles hangú levél(e-mail)váltásba kezdtek a Warburg Institute-tal, követelvén tőlük, hogy állítsák le a fotóalbum kiadását - mindhiába (a levélváltás egy része fénymásolt formában a birtokomban van). Holisztikus célzatú történetünkben itt és most kellene, hogy sor kerüljön érveik bemutatására és elemzésére, pontról pontra ütköztetve azokat a Warburg Institute

hagyhatott?

⁹ A felsoroltak közül Wilhelm Mannhardt az egyetlen, akinek az európai fakultusszal kapcsolatos elképzeléseire a *Schlangenritual* név szerint is hivatkozik, ld. Warburg 1988, 36 és Warburg 1998a 190; a magyar fordításban Mannhardt neve nem szerepel, ld. Warburg 1995, 243.

¹⁰ Lévy-Bruhl és Mauss lehetséges hatását felveti Raulff 1988, 74 és 82.

ellenérveivel. Itt azonban beleütközünk abba a problémába - a "nyilvános" és a "bizalmas" határai újradefiniálásának a problémájába -, amely jelenkori globalizálódó információs társadalmunkban az egyik legnagyobb súlyú etikai-politikai kérdés, s amely az itt tárgyalt történet alapkonfliktusát is képezi. Ha jómagam be kívánom - márpedig be kívánom - tartani a kölcsönösség szabályait, akkor rá kell döbbenjek, nincsen felhatalmazásom tulajdonképpen egyik fél részéről sem érveik idézéséhez. A Warburg Institute az ügygel kapcsolatos megkeresésünkre elküldte ugyan nekünk (férjemnek és nekem) a hopiknak küldött válasza másolatát, de azzal a feltétellel, hogy az csak a *mi* tájékoztatásunkat szolgálja, nem publikus tehát. A másik oldalon a Hopi Cultural Preservation Office munkatársai ugyan a rendelkezésünkre bocsátották a saját leveleiket, ám azzal a feltétellel, hogy bármit írunk róluk, megjelentetés előtt küldjük el hozzájuk előzetes betekintésre. Tekintettel arra, hogy ezt egy a témában tartott korábbi (angol nyelvű) előadásom szövegével a magam részéről meg is tettem (ld. Sz. Kristóf, kézirat), ám a hopik válasza a mai napig sem érkezett meg, nem érzem feljogosítva magam, hogy a levelezésből szó szerint idézzek. A kör tehát bezárult.

Bárki megkérdezheti ezen a ponton, hogy ha mindez így van, akkor tulajdonképpen mit is akarok, érdemes volt-e ilyen körülmények között foglalkozni kezdeni ezzel a konfliktussal. Úgy gondolom, igen. Egyrészt azért, mert a mindkét részről megnyilvánuló titkolózás úgy tűnik, maga is szerves része a történetnek, amit, ha valóban 'holisztikusak' kívánunk lenni, semmiképpen sem hagyhatunk (legalábbis) említés nélkül, másrészt pedig azért, mert egyik fél álláspontjával sem tudok teljesen egyetérteni.

Szélesítsük ki ismét perspektívánkat és nézzük meg, hogy a fotóalbum ellenséges hopi fogadtatásának a ténye a jelenkori pueblo indián kultúra milyen egyéb szféráiba illeszkedik. Az egyik olyan szféra, ahol a kultúrák közötti információk irányított, korlátozott áramoltatása és a titkolózás hasonlóképpen megfigyelhető, s amibe volt alkalmam - ha csak felületesen is, de - belelátani, megintcsak nem más, mint a turizmusé. A korábban említett 19.

század végi felfutás után az 1960/70-es években megjelent a Dél-nyugaton egy jellegzetes "spirituális turizmus"-forma is, amikor - különösen Frank Waters meglehetősen ellentmondásos "etnográfijának," a Book of the Hopi című könyvnek a megjelenése után (Waters 1977[1963]; Geertz 1983) - fiatal hippik tömegei lepték el a rezervátumokat, hogy együtt éljenek az indiánokkal s eltanulják tőlük feltételezett titkos tudásukat (James 1974, 218-220; Geertz 1992, 342-350; Whiteley 1998, 163-187). Bár a Book of the Hopi manapság is kapható, sőt, eléggé furcsa módon, még a Hopi Rezervátum ajándékboltjaiban is, azóta a pueblo rezervátumokon a kultúrák közötti érintkezésnek a szabályait immáron maguk a bennszülöttek alakítják, mégpedig nagyon is aktív módon.

Ezek a szabályok egyrészt verbális szövegekben testesülnek meg (hirdetőtáblákon, nyomtatott szórólapokon és broszúrákban, internetes honlapokon stb), másrészt pedig non-verbális, a tér használatának speciális, az indiánok által megszabott módjaiban érhetőek tetten. A látogatót irányító szövegek és feliratok bizonyos értelemben a közúti jelzésekre emlékeztetnek: a rezervátumokon tájékoztatást adó táblák, utasítást adó táblák, figyelmeztető táblák és tilalmi táblák irányítják és szabályozzák a modern kulturális találkozások forgalmát. A következő néhány felirat jól érzékelteti, hogy az idegenektől elvárt viselkedésnek milyen széles körére terjed ki a dél-nyugati "kulturális KRESZ" hatálya, ahogyan azt is, hogy hol húzódnak - legalábbis az indiánok felfogásában - a "nyilvános" és a "bizalmas" határai.

Kykötsmovi hopi falu egyik bejáratánál, az út jobb oldalán nagy, festett tábla köszönti az oda érkezőt: "Üdvözöljük Kykötsmoviban. Kérjük, tartsa tiszteletben magánéletünket (*privacy*) és engedelmeskedjen szabályainknak. Egyáltalán nem szabad: 1. Fényképezni, 2. Hangfelvételt készíteni, 3. Gyalogösvényeken kószálni, 4. Tárgyakat a helyükről elmozdítani, 5. Rajzokat készíteni."¹¹ (Saját videofelvétel). Az ilyen és hasonló

¹¹ Eredeti angol nyelvű szövegét, csakúgy, mint az alábbiakban idézendő többi feliratét is ld. tanulmányomban: Sz. Kristóf (megjelenés alatt), melynek anyagára a jelen írás nagy mértékben támaszkodik. A magyar fordítás minden esetben a sajátom.

jelzőtáblákról ottjártunkkor bátorkodtam felvételeket készíteni, így ebben az értelemben én magam is megsértettem a fényképezési tilalmat, az egyik leggyakoribb idegenekre vonatkozó tilalmat a rezervátumokon (lásd még Lippard 1992). Jómagam azonban csakis ezeket a táblákat vettem fel, semmi mást, és összhangban a bennszülöttek kívánalmaival, nem szándékozom publikálni ezeket a képeket.

Egy másik hopi pueblo, Old Oraibi ajándékboltjában a turisták számára egy kis zöld, nyomtatott szórólapot osztogatnak, ami a következőket mondja: "Köszöntjük Old Oraibi falujában. w Ha meg akarja látogatni a falut, kérjük, ne vegyen fel semmilyen tárgyat a földről. w Maradjon távol a kiváktól (kamrák lefelé vezető létrákkal¹²). w Csak az utcákon sétáljon és ne [menjen] (túl) a falun, és ne [menjen el] a templomhoz. [Ezen a helyen egy rajz következik a régi mennonita missziós templomról, majd három jel és szöveges megfelelőjük: Fényképezni tilos, Videózni tilos, Rajzokat készíteni tilos; majd a szórólap alján a jókívánság:] Köszönjük és Érezze jól magát!" (Birtokomban lévő példány).

A Zuni Múzeum és Kulturális Örökség Központja (Zuni Museum and Heritage Center) egy fénymásolatban sokszorosított, s nem kevesebb, mint tizenhét pontból álló viselkedési regulával fogadja a turistákat, melyekből világosan kiderül, miért is van szükség az ilyesfajta etikettekre. A látogatóknak szóló általános üdvözlés így hangzik: "Köszöntjük Zuni Pueblóban vagy Halona Idi:wanna-ban, a világ 'Középső Helyén.' Közösségünk megkülönböztetett vendégként fogadja Önt. Segítsen nekünk megőrizni ősi és nagy tiszteletben tartott életmódunkat azáltal, hogy betartja az itt következő szabályokat." Íme, néhány sokatmondó szabály: ",Legyen tisztelettudó és gyakorolja a közönséges udvariasságot, amikor meglátogatja közösségünket. Zuni Pueblo nem 'élő múzeum,' hanem élő közösség, amely otthonokból (*private homes*) és szakrális helyekből áll. Csak akkor lépjen be egy otthonba, ha hívják." , Ne menjen a terekre (*plazas*), kivákba, szentélyekbe,

¹² Kiva: a pueblo indiánok földbe vájt szertartásverme, melybe a tetőn keresztül, létrán lehet lejutni.

háztetőkre és temetőkbe és ne zavarja azokat. , Hagyományos táncainkat és szertartásainkat tisztelettel és csendes figyelemmel szemlélje. Kérjük, értse meg, hogy ezek mélységesen szakrális vallásos események és nem színelőadások (*performances*). Ne vonja el a nem-táncoló résztvevők figyelmét azzal, hogy kérdéseket tesz fel nekik, beszédbe elegyedik velük, vagy a barátaival. A táncok után tapsolni nem szokás. Ne lépjen oda egyetlen beöltözött táncoshoz vagy szertartási öltözéket viselő emberhez sem, ne szólítsa és ne érintse meg őket, mert azok ünnepélyes kötelezettségeiknek tesznek eleget. ,A vallásos szertartásos tevékenységekről tilos videó/magnófelvételeket, fényképeket vagy rajzokat készíteni, beleértve a régi zuni missziós templomot is. [És így tovább, majd a szöveg végén a figyelmeztetés:] Akik megsértik ezeket a szabályokat, azok a zuni törzsi és a szövetségi törvényeknek megfelelően büntethetők." (Birtokomban lévő példány).

Csakúgy, mint normatív szövegekben, a pueblo indiánok a hivatalos, szervezett "falulátogatások" (village walk) alatt is igyekeznek minél világosabb különbséget tenni a "mit/hová szabad" és a "mit/hová nem" szférája között. Férjemmel két ilyen "falulátogatáson" vettünk részt két különböző rezervátumon: Sichomovi faluban a hopiknál és Acoma pueblóban; a zunik ősi pueblóját, ahová szintén szerettünk volna eljutni, a bennszülött vezetőség éppen lezárta, mert - mint a Múzeumban megtudtuk - az előző héten néhány turista megint tiszteletlenül viselkedett. Mindkét "falulátogatás" azonnal szembetűnő és teljességgel közös sajátossága volt a térhasználatnak az a korlátozott-leszűkített módja, amelyet indián vezetőink ("kulturális tolmácsaink," ahogy magukat nevezték; mindkét esetben nők) miránk, idegenekre kiróttak. Mialatt körbevezettek minket Sichomoviban illetve Acomában, szavaikkal, gesztusaikkal és mozgásuk irányával szinte valóságos és igen szigorú határokat konstruáltak a (számunkra) "nyilvános" és a (számunkra) "tilalmas" tér-részek között. A "nyilvános" zóna mindkét faluban egyértelműen a kereskedés/adásvétel tereit foglalta magában (információs központ, kerámia-/kachinababa-árusok pultjai az egyes házak

előterében, ugyanilyen árusok bódéi, házak, ahol kukoricakenyeret árultak, szuvenirboltocska etc), a "tilalmas" pedig lényegében minden más teret, ahol a pueblók mindennapi élete zajlott.

Ez a kereskedelmi célokra orientált, irányított és korlátozott turizmus, azaz a pénzkeresésnek és a "kulturális titkolózásnak" (*cultural secrecy*) igen sajátos keveréke maga is egy szélesebb történelmi-politikai kontextusba ágyazódik. Abba a kulturális-politikai mozgalomba nevezetesen, amely az 1960-as/1970-es évekre megy vissza, s amely a szakirodalomban "amerikai indián etnikus megújulásként" (American Indian Ethnic Renewal) vált ismeretessé (Nagel 1996; Hertzberg 1988). Ennek a mozgalomnak, amely az USA (és Kanada) gyakorlatilag minden indián csoportját érintette/érinti, az volt és ma is az a célja, hogy újraélessze a sajátos indián életmódot és értékeket oly módon, hogy egyúttal befogadja és felhasználja a körülvevő euro-amerikai kultúra számos elemét. Legalapvetőbb - és általánosan elfogadott, összindián (Pan-Indian) - alapelve szerint "indiánnak lenni" a jelenkori, modern időkben az valami újat, valami tiszteletreméltót kell, hogy jelentsen. Az indiánoknak meg kell tanulniuk büszkének lenni kulturális örökségükre, meg kell őrizniük és tovább kell fejleszteniük azt, úgy, hogy mindeközben integrálódjanak a (poszt)modern amerikai társadalomba.

Ebben a szellemben létesült az 1970-es évektől számos törzsi múzeum és iskola a rezervátumokon, ebben a szellemben kezdték meg-újratanítani a bennszülött nyelveket gyermekeknek és felnőtteknek egyaránt, és ebben a szellemben alapítottak törzsi újságokat, majd később elektronikus honlapokat: modern kifejező- és megjelenítő eszközöket kerestek a régi/új indián identitásnak (Archambault 1993; Nagel 1996). A Zuni Múzeum és Kulturális Örökség Központja például, ami 1991-ben nyílt meg, ezt az újonnan megtalált identitást jeleníti meg állandó kiállításának minden darabjával, amely kiállítás legalább annyira szól az odalátogató turistáknak, mint maguknak a zuniknak. Egy a zuni klánokat ábrázoló színes rajz például ezt a címet viseli: "Klánjaink a zuni közösség[et jelentik.] Ünnepeid velünk együtt

nagyszerű A:shiwí örökségünket!" A kiállítás központi üzenete abban áll, ami az egyik sarokban a zuni törzsi vezetők életnagyságú fotói felett olvasható: "Büszkék vagyunk rá, hogy zunik vagyunk." (Saját felvételeim. Ellentétben a többi pueblóval, a zunik megengedték, hogy a múzeumon belül videózzunk.) Ugyanilyen szellemű a hopi törzsi múzeum állandó kiállításának az üzenete is, és Kykötsmovi utcáin hatalmas táblák hirdetik: "A hopi értékek felvállalásával együttesen jobbá tehetjük jövőnket" (Saját felvételem).

Mindez ez egy teljességgel különböző (ön)képről tanúskodik, mint amit a korai felfedezők, a 20. századi amerikai turistareklámok vagy Aby Warburg *Schlangenritual* előadása és fotói közvetítettek a pueblo indiánokról. Utóbbiak nem óhajtanak többé "ősinek," "primitívnek" vagy egzotikusnak látszani. Tisztelik a múltjukat, kultúrájuk ősi vonásait és fel is használják ezeket a saját, látogatóknak szóló reklámjaikban, de erre a múltra immár úgy tekintenek, mint teljességgel a sajátjukra. Acoma pueblót például úgy emlegetik a turistáknak szóló broszúrák, mint az "Egyesült Államok legrégebbi idők óta folyamatosan lakott város"-át ("Oldest Continuously Inhabited City in the United States," *Pueblo of Acoma - Acoma Sky City. Oldest Continuously Inhabited City in the United States*, saját példány), ám immár maguk az acoma indiánok azok, akik e "legrégebbi idők" mibenlétét meghatározni kívánják. A hopi rezervátum egyes falvai úgy csábítják a látogatókat, hogy "Tegyen egy lépést visszafelé az időben. Látogasson el északkelet Arizonában a gyönyörű fennsíkok vidékére, a hopik földjére, ismerkedjen meg egy ősi kultúrával, hagyománnyal és történelmmel, ahogyan az évezredekken át folyamatosan létezett, Észak-Amerika egyik legősibb kultúrájaként" (*First Mesa Consolidated Villages, Walpi, Sichomovi, and Hano/Tewa. The Hopi Reservation*, fénymásolt szórólap, saját példány), ám a megismerkedés mikéntjét immár maguk a hopik kívánják megszabni. A pueblo indiánok múltjukat a jelen jól felfogott céljai érdekében használják fel, ahogyan ez a zuni felirat is tanúsítja: "Saját vezetésünk alatt álló öko-múzeumunk célkitűzése, hogy tiszteletben tartsa, táplálja és előmozdítsa az A:shiwí

kultúra dinamikus folyamatát. Csatlakozzon hozzánk Ön is, hogy együtt ünnepeljük a múltat azért, amit jelenünkről és jövőnkről taníthat nekünk!" (*A:shiwí A:wán Museum and Heritage Center*, látogatóknak szóló brosúra, saját példány).

A "kulturális titkolózás" jelensége mögött az indiánok jelenkori politikai-kulturális törekvéseinek még egy roppant fontos aspektusa rejlik. 1990 óta egy szövetségi törvény, a "Bennszülött amerikaiak sírjainak a védelméről és a hazajuttatásról"szóló törvény (Native American Graves Protection and Repatriation Act) - röviden NAGPRA - "biztosítja a jogi kereteket ahhoz, hogy emberi maradványokat és rituális tárgyakat vissza lehessen juttatni az azokra igényt tartó indián törzsekhez, feltéve, ha az igénylők bizonyíthatóan közvetlen leszármazottak, illetve, a tárgyak esetében, előző tulajdonosok" (idézi Brown 1998, 194). A NAGPRA megszületése előtti évtizedben - és az "amerikai indián etnikus megújulás" szellemében - számos indián törzs juttatott el kérelmet az Egyesült Államok régészeti és néprajzi múzeumaihoz, egyetemeihez és más közgyűjteményeihez, hogy visszaszerezhesse "kulturális örökségének" azoknál lévő darabjait. Így tettek például a zunik is, akiknek a washingtoni Smithsonian Institution már 1987-ben visszaadta "iker hadiisteneiknek" (*Twin War Gods*) azokat a figuráit, amelyeket még Frank Hamilton Cushing és James Stevenson vittek el a rezervátumról az 1880-as években (Merrill-Ladd-Ferguson 1993). A NAGPRA megszületése óta megsokasodtak a hasonló kérelmek, ahogyan a 'hazajuttatás' valóságos aktusai is (Mihesuah 2000; Thomas 2000).

A NAGPRA története az indián kulturális megújulási mozgalom vitathatatlan sikertörténete, másrészt viszont - a másik oldal felől nézve - nem várt következményei is lettek. Amint arra Michael F. Brown, a Williams College antropológusa is rámutatott egy kitűnő cikkében, a NAGPRA nem definiálja elég pontosan és következetesen, melyek is konkrétan az indiánok által visszaigényelhető kulturális javak, s ennek a bizonytalanságnak (is) köszönhető, hogy olyan követelések is megfogalmazódhatnak, amelyek immár nemcsak

csontokra és rituális tárgyakra vonatkoznak, hanem a régészeti és néprajzi gyűjtések egyéb - írott és audiovizuális - eszközeire is: gyűjtési naplókra, feljegyzésekre, rajzokra, fotó- és hanganyagokra egyaránt (Brown 1998, 194). A hopi indiánok tiltakozása Aby Warburg fotóalbumának a kiadása ellen végső soron tehát ezen immár régóta zajló "reprezentációs háború" egyik eseménye, az amerikai indiánoknak a "kulturális copyright" (Brown 1998) megalkotásáért és megszerzéséért vívott harca egyik - Európát is érintő - fegyverténye...

A holizmus igénye ugyanakkor megenged - sőt, meg is követel - még egy utolsó, perspektívánkat még tovább tágító lépést. Látnunk kell, hogy a hopik tiltakozásának egyedi aktusa, mint atipikus "totális társadalmi tény", globalizálódó világunk más hasonló "tényeinek" egyre gyarapodó sorába is illeszkedik. Az Egyesült Államokon kívül Hawaiiiban, Kanadában (Jacknis 2000), Ausztráliában (Whittaker 1994), Új-Zélandon (McKenzie 1993), Új-Kaledóniában (Kasarhérou 1993) valamint Afrika számos országában (Adedze 1995; Schildkrout 1995; Hodgson 2002) igen hasonló jelenségekkel találkozhatunk: a legkülönbözőbb poszt-koloniális kisebbségek gyorsan növekvő kulturális-politikai öntudatosodásának lehetünk a tanúi, akik immár maguk kívánják a Találkozás új formáit megszabni és korlátozni, miközben küzdenek a saját "kulturális tulajdonjogaikért".

*

Történetünk egyik fontos tanulsága, hogy az amerikai Dél-nyugaton tapasztalható "kulturális KRESZ" hatálya túlterjed a Four Corners vidékén, s ha lokális változatokkal is, de jószereivel globális érvényűnek tekinthető. A társadalomtudományok művelőinek - antropológusoknak, szociológusoknak, jogtudósoknak és történészeknek - meg kell tanulniuk szembenézni és megbirkózni azokkal az új kihívásokkal, melyeket a Találkozás eme újfajta szabályozása felvet (lásd pl. Kahn 2000 és a cikkemben felsorolt irodalmat: Sz. Kristóf, megjelenés alatt). Minden egyes kutatónak meg kell találnia, esetről esetre, a megfelelő kompromisszumot a nyilvánosságról vallott saját elképzelései és a "Másoknak" -

bennszülötteknek vagy egyebeknek - azt korlátozni kívánó törekvései között. Ennek a fellelésében pedig meglátásom szerint továbbra is segíthet a jó öreg "holisztikus megközelítés," oly módon átformálva, hogy kombinálja az antropológiai és a történeti perspektívát, s magába épít egy ún. reflexív szempontot is, vagyis számol a mindenkori nézőpontok pluralitásával és figyelembe veszi azok etikai alapját és igényét is (Clifford and Marcus 1986; Rosaldo 1989; Mihsuah 2001). Jelen írás pontosan azért szület(het)ett meg, mert Aby Warburg fotóinak az esetében elmaradt ez az egyeztetés, s a felek sajnálatos módon "elbeszélnek" egymás mellett.

Ami végül az én személyes kompromisszumomat illeti, az - akár jó, akár rossz -, itt olvasható e sorok között...

Lawrence (Kansas), 2004. január-február

Irodalom

Adedze, Agbenyega

1995 "Museums as a Tool for Nationalism in Africa." *Museum Anthropology* 19.2, Fall, 58-64.

Archambault, JoAllyn

1993 "American Indians and American Museums." *Zeitschrift für Ethnologie* 118.1, 7-22.

Basso, Keith H.

1979 "History of Ethnological Research." In Alfonso Ortiz ed., *Southwest (Handbook of North American Indians, Vol. 9)*. Washington DC: Smithsonian Institution, 14-21.

Bastian, Adolf

1884 *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. Prolegomena zur Begründung einer naturwissenschaftlichen Psychologie auf dem Material des Völkergedankens*. Berlin: Verlag von Dietrich Reimer, Reimer & Hofer.

1895 *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Blanckaert, Claude, ed.

1985 *La naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Brown, Michael F.

1998 "Can Culture Be Copyrighted?" *Current Anthropology* 39.2, April, 193-206.

Burke, Peter

1998 "History and Anthropology in 1900. " In Benedetta Cestelli Guidi and Nicholas Mann eds., *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895-1896*. London: Merrell Holberton Publishers and The Warburg Institute, 20-27.

Cestelli Guidi, Benedetta

1998 "Retracing Aby Warburg's American Journey through his Photographs. " In Benedetta Cestelli Guidi and Nicholas Mann eds., *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895-1896*. London: Merrell Holberton Publishers and The Warburg Institute, 28-47.

Cestelli Guidi, Benedetta and Nicholas Mann, eds.

1998 *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895-1896*. London: Merrell Holberton Publishers and The Warburg Institute.

Clifford, James and George Marcus, eds.

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cocchiara, Giuseppe.

1965 [1961] *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára*. Budapest: Gondolat.

Dilworth, Leah

1996 *Imagining Indians in the Southwest: Persistent Visions of a Primitive Past*. Washington, D.C., and London: Smithsonian Institution Press.

Fiedermutz-Laun, Annemarie

1970 *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian. Systematisierung und Darstellung der Theorie und Methode mit dem Versuch einer Bewertung des kulturhistorischen Gehaltes auf dieser Grundlage*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Frazer, James George

1890 *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. London: Macmillan.

Geertz, Armin W.

1983 "Book of the Hopi: The Hopi's Book?" *Anthropos* 78.3-4, 547-556.

1992 *The Invention of Prophecy. Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Los Angeles: The University of California Press.

1998 "Pueblo Cultural History." In Benedetta Cestelli Guidi and Nicholas Mann eds., *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895-1896*. London: Merrell Holberton Publishers and The Warburg Institute, 9-19.

Ginzburg, Carlo

1990 [1986] "From Aby Warburg to E. H. Gombrich: A Problem of Method." In *Idem, Myths, Emblems, Clues*. Trans. by John and Anne C. Tedeschi. London, Sydney, Auckland, Johannesburg: Hutchinson Radius, 17-59.

Haas, Jonathan

1996 "Power, Objects, and a Voice for Anthropology." *Current Anthropology* 37,

Supplement, February, 1-12.

Hertzberg, Hazel Whitman

1988 "Indian Rights Movement, 1887-1973." In Wilcomb E. Washburn ed., *History of Indian-White Relations (Handbook of North American Indians, Vol. 4)* Washington DC: Smithsonian Institution, 305-323.

Hinsley, Curtis M.

1994 [1981] *The Smithsonian and the American Indian. Making a Moral Anthropology in Victorian America.* Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Hodgson, Dorothy L.

2002 "Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas." *American Anthropologist* 104.4, December, 1037-1049.

Jacknis, Ira

2000 "Repatriation as Social Drama: The Kwakiutl Indians of British Columbia, 1922-1980." In Devon A. Mihesuah ed., *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln and London: University of Nebraska Press, 266-281.

James, Harry C.

1974 *Pages from Hopi History.* Tucson: The University of Arizona Press.

Kahn, Miriam

2000 "Not Really Pacific Voices: Politics of Representation in Collaborative Museum

Exhibits." *Museum Anthropology* 24.1, Spring-Summer, 57-74.

Kasarhérou, Emmanuel

1993 "Sharing Cultural Heritage: The Exhibition 'De Jade et de Nacre' as an Example."
Zeitschrift für Ethnologie 118.1, 23-29.

Kirchhoff, Paul

1954 "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification." *American Anthropologist* 56, Southwest Issue (ed. Emil W. Haury), 529-550.

Sz. Kristóf, Ildikó

(megjelenés alatt) "'Welcome to Old Oraibi! No Pictures!' Etiquettes for Tourists in the American Southwest in 2001." In Szarvas Zsuzsa (Szerk.), *Touristic Construction and Consumption of Culture*, a 2003. augusztus 25-31 között Lakiteleken megrendezett finn-magyar néprajzi szimpózium előadásai. Budapest.

(kézirat) "'Athen-Oraibi, alles Vettern!' A Historical-Anthropological Reading of Aby Warburg's *Schlangenritual*." Előadás a Mellon-CAORC Foundation által a volt kelet-európai Mellon-ösztöndíjasok számára 2003. július 10-13 között Szegeden megrendezett "Renaissance and Renascences" c. nemzetközi konferencián.

Kroeber, Alfred L.

1928 "Native Culture of the Southwest." *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 23.9, 375-398.

Kuper, Adam

1973 *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972.* London: Allen Lane.

1991 [1988] *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion.* London and New York: Routledge.

Lawrence, Leslie L. (Lőrincz L. László)

2001 *A vadász I-II.* Budapest: Gesta.

Lippard, Lucy L., ed.

1992 *Partial Recall. With Essays on Photographs of Native North Americans.* New York: The New Press.

Mauss, Marcel

2000 *Szociológia és antropológia.* Ford. Saly Noémi és Vargyas Gábor. Budapest: Osiris Kiadó.

McKenzie, Mina

1993 "A Challenge to Museums - Keeping the taonga warm." *Zeitschrift für Ethnologie* 118.1, 79-85.

Merrill, William L., Edmund J. Ladd and T. J. Ferguson

1993 "The Return of the Ahayu:da. Lessons for Repatriation from Zuni Pueblo and the Smithsonian Institution." *Current Anthropology* 34.5, December: 523-555.

Mihesuah, Devon A.

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

2000 (Ed.), *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Morgan, Lewis Henry

1877 *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Holt.

Nagel, Joane

1997 [1996] *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Pagden, Anthony

1990 [1982] *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

Raulff, Ulrich

1988 "Nachwort." In Aby Warburg, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*. Herausgegeben von Ulrich Raulff. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 63-94.

1998 "The Seven Skins of the Snake: Oraibi, Kreuzlingen and back: Stations on a Journey into Light." In Benedetta Cestelli Guidi and Nicholas Mann eds., *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895-1896*. London: Merrell Holberton Publishers and The Warburg Institute, 64-74.

Rosaldo, Renato

1989 *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.

Schildkrout, Enid

1995 "Museums and Nationalism in Namibia." *Museum Anthropology* 19.2, Fall, 65-77.

Spencer, Herbert

1873-1934 *Descriptive Sociology*. New York: D. Appleton.

Steinberg, Michael P.

1995 (Ed. and trans.) *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America* by Aby M. Warburg. Ithaca and London: Cornell University Press.

Thomas, David Hurst

2000 *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*. New York: Basic Books.

Tylor, Edward Burnett

1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philology, Religion, Art and Custom I-II*. London: H. Murray.

Usener, Hermann

1907 "Mythologie." [1904] In *Idem, Vorträge und Aufsätze*. Leipzig und Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 37-65.

Warburg, Aby

1988 Schlangenritual. Ein Reisebericht. Herausgegeben von Ulrich Raulff. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, Band 7).

1995 "Előadás a kígyóritusról." in *MNHMOΣYNH. Aby Warburg válogatott tanulmányai.* Szerk. Széphelyi F. György. Budapest: Balassi Kiadó - Magyar Képzőművészeti Főiskola, 233-251.

1998a "Images from the Region of the Pueblo Indians of North America." In Donald Preziosi ed., *The Art of Art History: A Critical Anthology.* Oxford and New York: Oxford University Press, 177-206.

1998b "Excerpts from Aby Warburg's Diary. Translations of Selected Passages from the Diary (Ricordi), December 1894-July 1897." Trans. by Dorothea McEwan. In Benedetta Cestelli Guidi and Nicholas Mann, eds., *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895-1896.* London: Merrell Holberton Publishers and The Warburg Institute, 150-155.

Waters, Frank

1977 [1963] *Book of the Hopi.* Penguin Books.

Weigle, Marta and Barbara A. Babcock, eds.

1996 *The Great Southwest of the Fred Harvey Company and the Santa Fe Railway.* Phoenix: Heard Museum / Tucson: University of Arizona Press.

Whiteley, Peter M.

1988 *Deliberate Acts. Changing Hopi Culture Through the Oraibi Split.* Tucson: The

University of Arizona Press.

1998 *Rethinking Hopi Ethnography*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Whittaker, Elvi

1994 "Public Discourse on Sacredness: The Transfer of Ayers Rock to Aboriginal Ownership." *American Ethnologist* 21.2, May, 310-334.