

Sz. KRISTÓF ILDIKÓ

TÁRGYAK, SZÖVEGEK ÉS A „BENNSZÜLÖTTEK  
NÉZŐPONTJA(I)”:  
KULTURÁLIS IDEOLÓGIÁK ÉS/VAGY POSZTKOLONIÁLIS  
ÚJRAÉRTELMEZÉSEK AZ AMERIKAI INDIÁNOK  
– ÉS KUTATÓIK – KÖRÉBEN

Ebben a tanulmányban az észak-amerikai indián értelmiség körében végzett kutatásaim néhány tanulságát szeretném újragondolni.<sup>1</sup> Az újragondolás elsődleges szempontja sajátos kulturális-politikai-etikai nézetvariánsok és gyakorlatok kialakulása a közelmúltban – amelyet bizonyos esetekben expliciten *ideológiaképzésnek* nevezhetünk, más esetekben azonban inkább csak *újraértelmezésnek* –, valamint az ezek szerinti megosztottság. Ez a fajta nézet- és ideológiaképződés elválaszthatatlan attól a társadalmi-kulturális folyamattól, amelyet modernizációnak, modernizálódásnak szoktunk tekinteni, s amelynek a legutóbbi, sajátos tartalommal bíró „szakaszát” *poszt-modernizálódásnak* nevezhetjük.

Az észak-amerikai indián értelmiség példája igen jól érzékelteti ez utóbbinak – időben kb. a 20. század második harmadának – azon jellegzetes vonását, amelynek a nyomán több ponton is megkérdőjeleződtek az európai-amerikai etnográfia, antropológia, muzeológia stb. tudományának korábbi, kanonizálódott konvenciói és attitűdjei. Megkérdőjeleződött például – mégpedig nem mások, mint az előbb említett tudományok valahai vizsgálati alanyai, a valahai tulajdonos bennszülöttek részéről – a múzeumi tárgyak (főként etnográfiai jellegű tárgyak) státusa és hovatartozása,<sup>2</sup> kialakult egy sajátos „bennszülött nézőpont,” vagyis inkább ennek *több különböző* változata, és a másik oldalról is több különféle viszonyulás jött létre annak megfelelően, ahogyan a különböző diszciplínákból érkező, és különböző érzékenységű kutatók is igen sokféle választ, megközelítési módszert dolgoztak ki ezeknek a – többnyire *posztmodernnek* vagy *posztkoloniálisnak* nevezhető – kihívásoknak a kezelésére.<sup>3</sup> A probléma korántsem újkeletű te-

<sup>1</sup> Jelen írás az *Ethnos*, Finn Néprajzi Társaság, a Jyväskylä-i Egyetem Történettudományi és Etnológiai Tanszéke, valamint a Magyar Néprajzi Társaság által szervezett, és 2006 augusztusában Jyväskylä-ben, Finnországban megrendezésre került „*Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture*” című, 9. finn-magyar etnológiai szimpóziumon tartott előadásomnak, és az abból készült rövid angol nyelvű cikknek (lásd Sz. KRISTÓF, 2008d) a továbbgondolása, jelentősen kibővített és továbbfejlesztett változata. Az itt vázolt problematika azóta is intenzíven foglalkoztat; jelen tanulmány bibliográfiájában felsorolom az ezt különböző aspektusokból érintő, eddig megjelent írásaimat.

<sup>2</sup> E folyamat tágabb kontextusairól a new yorki Természettörténeti Múzeum és antropológiai kiállításai kapcsán lásd GYÖRGY, 2003.

<sup>3</sup> A „bennszülöttek nézőpontjára”-nak a figyelembevételét hangsúlyozta az 1970-es évek

hát, de mindmáig ható, és – mint kutatásaim során többször is alkalmam volt megállapítani –, mindmáig teljességgel aktuális. Bármely „idegen,” aki napjainkban ellátogat egy észak-amerikai indián rezervátumra, vagy valamely bennszülött oktatási intézménybe, vagy múzeumba, szembesül azzal, akár sikerül kontaktusba kerülnie a helybeliekkel, akár nem. Általában elmondható, hogy meglehetősen heterogén elképzelésekkel – és identitásokkal – fog találkozni. A bennszülött reakciók egyrészt kiszámíthatatlanok, másrészt viszont létezik és megfogható néhány főbb „panel” vagy „minta,” amelyeknek megfelelően bizonyos helybeli értelmezések működni látszanak.

A (poszt)modern világról alkotott elképzelések, nézetek és az ezek alapját képező jelenkori „bennszülött-lét” vagy „negyedik világbeli lét” szférája roppant összetett, bonyolult, és a maga sokrétűségében számos megközelítési lehetőséget kínál. Ebben az írásban jómagam mind antropológusként, mind történészként – korábbi terminussal élve, *történeti antropológusként*<sup>4</sup> – szeretnék egy *lehetséges* megközelítési utat felvázolni ezekhez a nézetekhez és gyakorlatokhoz, korántsem gondolva azonban kizárólagosnak vagy véglegesnek azt. Vizsgálódásaim egyrészt az újabb keletkezésű „indián muzeológiára” – vagyis az észak-amerikai bennszülöttek *saját maguk* által művelt muzeológiai jellegű gyakorlataira – irányulnak, másrészt pedig a francia kultúratörténet-tudomány (*histoire culturelle*) 1990-es években született ún. olvasástörténeti metodológiájára (*histoire de la lecture*), amely a szövegek *mint tárgyak* mindenkori használatának a módjaira, a *történeti (olvasás-) pragmatika* perspektívájára hívja fel a figyelmet. Írásom legfőképpen azt kívánja megmutatni, hogy a „tárgyakhoz” való recens bennszülött és történeti európai viszonyulások *mennyi közös* elemet tartalmaznak, s hogy alanyaik illetve kutatóik milyen sokat mondhat(ná)nak egymásnak a kölcsönös megismerés és elismerés érdekében. A történeti-kulturális fo-

---

antropológiájában Clifford Geertz (GEERTZ, 1994), bár ő akkoriban még kevésbé számolt e nézőpont lehetséges megosztottságával, vagyis adott helyen, egyazon időben megnyilvánuló különböző változataival, és ennek további következményeivel. A posztkoloniális megközelítés egyik klasszikusa Edward W. Said (SAID, 2000 [1978]); az észak-amerikai indiánok körében azonban nem ő, hanem egy szíu gondolkodó és polgárjogi aktivista alapozta meg a bennszülött értelmiség ideológiakritikai tevékenységét: DELORIA, 1988 [1969], 1992 és 1995. Írásomban a *bennszülött* szót az *óslakos* és az *amerikai indián* kifejezésekkel azonos értelemben és azokkal felváltva használom, a nagyon is létező csoporttudatnak megfelelően. Ez utóbbi akkor is jelentkezik, ha az illetőnek nem minden egyes felmenője és oldalági rokona indián, ahogyan napjainkban ez igen gyakran előfordul. A szóhasználatlaltal kapcsolatban az egyik legfőbb óslakos ideológus azt tanítja, *mindegy*, hogy milyen terminussal juttatják kifejezésre az ún. „indián nézőpontot”, az a lényeg, hogy az megjelenjen. Lásd FIXIO, 2003 és SZ. KRISTÓF, 2007.

<sup>4</sup> A történeti antropológiához lásd a fontosabb módszertani munkákat: THOMAS, K. 1963; DAVIS, 1981; SCRIBNER, 1997; PO-CHIA HSIA – SCIBNER, 1997. Ami a posztmodern és a történeti antropológia viszonyát illeti, más történészekkel és antropológusokkal ellentétben Scribner véleménye szerint utóbbi távolról sem hunyt ki, nem veszítette el a jelentőségét. Mindig továbbfejleszhető annak megfelelően, ahogyan a mindenkori antropológia tudománya változik. Scribner véleményével jómagam is mélységesen egyetértek.

lyamatokat végiggondolva, az európaiak részéről évszázadokon keresztül megnyilvánuló elnyomás és kizsákmányolás, és az amerikai bennszülöttek ugyancsak hosszantartó ellenállása *ellenére* talán még valamiféle közös nevezőt is találhatnának. Meglátásom szerint mindenesetre egyazon érem különböző oldalait képviselik.

2001, 2004 majd 2008 folyamán összesen nyolc hónapot tölthettem az Amerikai Egyesült Államokban, a ún. „amerikai indián etnikus megújulás” (*American Indian Ethnic Renewal*) jelenségét tanulmányozva. Hét hónapot a kansasi Lawrence-ben, egy hónapot pedig a west virginiai Morgantownban, valamint a north carolina-i Chapel Hillben tartózkodtam, illetve rövidebb-hosszabb utazásokat tettem különböző indián rezervátumokon.

Mint már többször alkalmam volt tárgyalni – így például a rezervátumi turizmus, az ottani fényképezés, valamint az ún. etnikus tanulmányok és a bennszülött hagyomány-felfogások különböző kontextusaiban (SZ. KRISTÓF, 2004b, 2004c és 2007) – az „amerikai indián etnikus megújulás” egy olyan kulturális és politikai küzdelem, amely az Amerikai Egyesült Államokban az 1960-as és 1970-es évek polgárjogi mozgalmaira nyúlik vissza. Jelenlegi formáiban megtalálható az észak-amerikai őslakosok mondhatni mindegyik csoportjánál, ahogyan – jóllehet, meglehetősen eltérő történeti körülmények között – a kanadai őslakosok körében is (kulturális vonatkozásaiban különösen erőteljes például British Columbia területén). Célkitűzése az, hogy egy újfajta, sajátos, modern indián identitást hozzon létre oly módon, hogy újraéleszti a „hagyományosnak” tekintett indián életmódot és értékeket, s ugyanakkor – a különböző bennszülött értelmiségiek szerint különböző mértékben – integrálódik a körülvevő európai-amerikai társadalomba, kultúrába (NAGEL, 1997; FIXICO, 2003; MIHESUAH, 2001).

Az 1960-as évek második felétől kezdődően számos észak-amerikai indián gondolkodó járult hozzá e mozgalom ideológiájának a meg-, illetve újra- és újraalkotásához. Legelsősorban is Vine Deloria, Jr., sziú<sup>5</sup> származású történész-jogász-politikus, aki mindmáig a legszélesebb körben ismert, tisztelt és hivatkozott őslakos értelmiséginek számít (DELORIA, 1988, 1992 és 1995; a mozgalomról átfogóan BIOLSI – ZIMMERMANN, 1997; Deloria 2005-ben elhunyt). Ez az ideológia – annak tartalma, határai és vonatkoztatási pontjai – napjainkban is élénk viták tárgyát képezi, indián rezervátumokon és azokon kívül, oktatási intézményekben, múzeumokban, stb. Tapasztalataim szerint helyénvalóbb azonban inkább *többes számban* beszélni, és ideológiákat, nézeteket emlegetni, hiszen jelentős változatosság, olykor egészen számottevő eltérések lelhetők fel a tekintetben, hogy a (poszt)modernizálódás kapcsán az indián értelmiség egyes képviselői *hogyan* képeze-

---

<sup>5</sup> A továbbiakban az amerikai indián őslakos népek megnevezése terén kettős gyakorlatot követek. Azon elnevezéseket, amelyeknek létezik a magyar nyelvben – irodalmi, történeti stb. – szövegekben már meghonosodottnak tekinthető változata (például apacs, irokéz, sziú stb.), ebben a formában adom meg. Az összes többit (például Sauk and Fox, Muscogee, Yuchi stb.) az amerikai angol nyelvben bevetté vált formának megfelelően, megőrizve a népnevek nagybetűvel kezdődő írásmódját is.

lik el az új identitást, illetve az afelé vezető utat, törekvéseket, küzdelmeket, illetve mit gondolnak minderről azok, akik kevésbé, vagy egyáltalán nem vesznek részt az ezzel kapcsolatos mozgalmakban.

Az egyik legfontosabb és legkönnyebben kitapintható szempont, amely szerint a bennszülött értelmiség megoszlik, abban áll, hogy mennyiben szándékoznak (szándékoznak-e egyáltalán) együttműködni ebben az identitásképző folyamatban a – meglehetősen megvető csengésű „anglo” kategóriába utasított – körülvevő társadalommal (THOMAS, D. 2000). Ebben a tekintetben a bennszülött véleményeknek, nézeteknek jószerivel két nagy tömbje érzékelhető, azokon belül különféle egyéni variációkkal, meg gondolásokkal. Egyfelől létezik egy szigorúbb, elzárkózóbb hozzáállás, amit – a már említett Vine Deloriaán kívül – többek között Devon A. Mihesuah (Choctaw történész és író), Donald L. Fixico (Muscogee Creek- Seminole-Shawnee-Sauk and Fox szociológus, történész), vagy Daniel Wildcat (Yuchi-Muscogee oktatás- és környezetkutató) neve fémjelez. Eszerint bármely, az amerikai indiánokra vonatkozó kutatás csak maguknak az érintett indiánoknak a beleegyezésével és engedélyével végezhető. Kultúrájuk bizonyos aspektusaiba – általában a vallási-szertartási rítusok szférájába – „idegenek”/”kívülállók” egyáltalán nem nyerhetnek betekintést (lásd MIHESUAH, 1998, 2000 és 2001; FIXICO, 1997, 1998 és 2003; utóbbi nézeteiről lásd Sz. KRISTÓF, 2007). Másfelől létezik egy megengedőbb hozzáállás – illetve inkább ilyen nézetek laza, nehezebben körülhatárolható halmaza –, amelyhez ugyancsak széleskörű tiszteletnek örvendő őslakos értelmiségiek adták/adják a nevüket. N. Scott Momaday (Pulitzer díjas Kiowa író) amellet érvel például, hogy a bennszülöttek kultúrájának a múltját illető régészeti feltárások tekintetében igenis célszerű elfogadni az „anglók” hozzájárulása-it és segítségét –, amit a szigorúbb gondolkodók, mint például Vine Deloria Jr. egy az egyben elutasítanak (THOMAS, D. 2000, 254–267.). Utóbbiakkal szemben Duane Champagne, berkely-i (California) szociológus úgy érvel, hogy tudás, a megértés nem kötődik, nem köthető etnikus hovatartozáshoz vagy leszármazáshoz, és hogy az amerikai őslakosság kultúrájára vonatkozó ún. „bennszülött tanulmányok” (*indigenous studies*) mint egyetemi tantárgy mindenki előtt nyitva kell, hogy álljon (CHAMPAGNE, 1998).

A két tábor nézeteiben, az európai-amerikai kultúrához és tudományosságához fűződő relációk e két szélső pólusát képviselők elképzeléseiben *közösnek* tekinthető ugyanakkor az „őslakos mivolthoz” mint olyanhoz való viszonyulás. Eszerint az „indiánság”/”őslakosság” egyértelmű pozitívumnak, *értéknek* tekintendő: tiszteletre méltó valami, amelyre hordozójának alapvetően büszkének kell lennie. Az amerikai indiánoknak ápolniuk kell különleges „kulturális örökségüket”, amelyet a legtöbb bennszülött gondolkodó egyfajta „össz-indián” (*Pan-Indian, all-Indian*) örökségnek tekint. Utóbbi oly módon őrzendő és gyakorlandó, hogy részesei mindeközben az európai-amerikai társadalomba betagozódva törekszenek a „vágynak elkülönülésre” (*desired segregation*; FIXICO, 2003).

Mindezek mellett létezik egy harmadik viszonyulásmód is, amely, lehet mondani, lefedi mind a két említett szélső pólust, valamint az azokat átható közös értékeket: variánsai leginkább mindőjükből táplálkoz(hat)nak. Ez úgy tűnik, inkább foglalkozási-életkori kötődésű: tapasztalataim szerint a városi, egyetemista – s felmenőiben etnikailag inkább kevert – réteg sajátja. Ők magukat „elveszett generációnak” (*Lost Generation*) tartják, akik különböző okokból nem szocializálódhattak bele közvetlenül őseik hagyományába (mert a városokban nem értek hozzá azokhoz, mert azok már elhalványultak, mert nem egy kultúrához tartoztak/tartoznak, hanem több különbözőhöz, mert nemcsak őslakos, hanem európai-amerikai kultúrákat is képviselnek stb.) Az „elveszett generáció” tagjai mindenesetre arra törek-szenek, hogy *visszatanulják* e hagyományoknak legalább egy részét: a szá-mukra (még) elérhető énekeket, táncokat, „szóbeli hagyományokat” (*oral history*), s szert tegyenek a régi tárgyi kultúrára vonatkozó tudásra is. (E harmadik viszonyulásmódról mindeddig nem írtam; arról való ismereteimet elsősorban a west virginiai Morgantown egyeteme *Native American Studies* programjának – a program lelkes, elkötelezett oktatóinak és hallgatóinak – köszönhetem.)

Mint ahogy azt a puebló indián rezervátumi turizmusról írott tanulmányomban korábban már számbavettem (lásd Sz. KRISTÓF, 2004b), az észak-amerikai indiánoknak ez az új identitásért folytatott küzdelme az elmúlt három-négy évtized során több fontos eredményre vezetett. Pontosabban, olyan történeti-politikai körülmények alakultak ki ebben az időszakban, amelyek kitermelhették ezeket a törekvéseket, s egyszersmind hozzá is járulhattak azok sikeressé válásához. Először is, az 1970-es, majd főként az 1980-as évektől kezdődően törzsi múzeumok (*tribal museum*) és ún. kulturális központok (*cultural center*) jöttek létre a rezervátumokon – napjainkra már több mint kétszáz ilyen intézmény működik. Másodsor, elemi és köz-zépszintű oktatási intézmények létesültek, bennszülöttek vezetésével, bennszülöttek részére, bennszülött nyelvi oktatással és kulturális curriculummal (ARCHAMBAULT, 1993). Harmadsor, kialakult a modern bennszülött média: újságok, rádió- (olykor televízió-) csatornák és műsorok, újabban pedig internetes szájtók, fórumok, blogok száza, vagy inkább ezrei (Sz. KRISTÓF, 2004b, 74–76.).

A negyedik és igen nagy jelentőséggel bíró esemény az őslakosság köz-elmúltbeli „saját” történelmében 1990-ben következett be, amikor az Ame-rikai Egyesült Államok képviselőháza elfogadta a NAGPRA rövidítésű szövetségi törvényt, amely az „amerikai őslakosok sírjainak a védelméről és a visszajuttatásról” rendelkezett (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*). A NAGPRA nem kevesebbet tett – és tesz manapság is – lehetővé, mint hogy (a 2010. októberi statisztika szerint összesen) 565 szövetségileg elismert bennszülött törzs (*federally recognized tribe*) visz-szaigényelhesse és ténylegesen visszakaphassa azokat az emberi maradvá-nyokat (legtöbbször csontokat), valamint rituális és egyéb tárgyakat, ame-

lyek a történelem során közgyűjteményekbe – múzeumok, egyetemek stb. kollekcióiba kerültek –, és törzsi-kulturális hovatartozásuk bizonyítható. (A törvény ugyanakkor csak a közgyűjtemények anyagára vonatkozik, a magángyűjteményekére nem.)

A NAGPRA mintegy az akkoriban már legalább egy jó évtizede elszórtan jelentkező bennszülött törekvések egymásra találásaként, eredőjeként jött létre. Az 1990-es évtől kezdődően azután törzsek tucatjai juttatták el visszaigénylési kérelmeiket a különböző egyesült államokbeli etnográfiai múzeumokhoz, egyetemekhez, és más közintézmények (például *college*-ok) gyűjteményeihez, hogy visszaszerezhessék kultúrájuk, múltjuk darabkait. Sőt, azóta az első áttekintések, elemzések is megszülettek ennek a repatriációs folyamatnak a hőskoráról és sajtóságos problémáiról – így például arról, hogy hogyan is vegyék használatba az indiánok a visszakapott tárgyakat, hiszen közülük számos már elveszítette a helyét és szerepét az illető kulturális közösségben. Ezeknek az áttekintéseknek egy jó része ugyancsak a bennszülött értelmiség egyes képviselőinek a munkája (lásd például MIHESUAH, 2000).

Ez utóbbi ponttal is összefüggésben az ötödik fontos jelenség végül – amely mind a négy másik említett mögött megtalálható –, magának az *óslakos értelmiségnek* a kialakulása. Az 1970-es és 1980-as évek folyamán egy olyan indián értelmiségi réteg jött létre az Amerikai Egyesült Államokban, amely immár a *saját* oktatási, kulturális és adminisztratív intézményeiben reprodukálódhat, és amely figyelemre méltó elszántsággal törekszik arra, hogy *kontrollálja* – és ugyanakkor *konstruálja* is – a saját kulturális örökségét (FIXICO, 2003, 114.; SZ. KRISTÓF, 2007).

Az elmúlt két-három évtized amerikai antropológiai, szociológiai, történeti és régészeti, valamint kommunikáció- és kultúratudományi szakirodalmában jól érzékelhető, mekkora kihívást jelentettek ezek a fejlemények a „másik” oldal, az európai-amerikai tudomány és művelői számára. A „tárgyakkal” való bánásmód és a muzeológia általában is az érdeklődés közép-pontjába került: antropológusok, múzeumi szakemberek, régészek és jogszakértők tollán újfajta diskurzusok születtek, amelyek immár igyekeztek figyelembe venni a „bennszülöttek nézőpontját” is, ha nem is értettek vele mindig és egy az egyben egyet.

A jelenkori indián – és értelmiségi – kultúrának az egyik szelete, amelybe amerikai egyesült államokbeli tartózkodásaim során jómagam alaposabb betekintést nyerhettem, éppenséggel ezzel a bennszülött nézőponttal kapcsolatos – *posztkoloniálisnak* tekinthető – újfajta tárgyfeldfogás és sajátos „indián muzeológia” volt. Elsősorban a Lawrence-ben (Kansas) megismert oktatási és kulturális intézmények tették ezt lehetővé, de a morgantowni (West Virginia) egyetem *Native American Studies* programja is igen sokban hozzájárult.

Lawrence – ahogyan máshol már hosszabban írhattam róla (lásd SZ. KRISTÓF, 2007) – egy eredetileg 1854-ben alapított unitárius missziós településből kinőtt, s jelenleg kb. 72 000 lakossal bíró városka két olyan felső-

fokú oktatási intézménnyel is rendelkezik, amely indián vonatkozású. Az egyik a Haskell Indian Nations University, egy négy éves képzést nyújtó egyetem. Ez eredetileg egy 1884-ben alapított bentlakásos – és az indiánok akkulturálását és asszimilálását célzó – ipari iskolából (*boarding school*) vált 2004-re specifikus bennszülött tanulmányokat kínáló, törzsek feletti (*intertribal*) egyetemmé. A másik pedig a University of Kansas egyik, 1997-ben alapított MA programja, az *Indigenous Nations Studies*, amely ugyancsak indián érdekeltségű speciális curriculummal rendelkezik.

Ezen intézményekben indián tanárok által indián hallgatók számára tartott egyetemi előadásokon, szemináriumokon, és *workshop*-okon vehettem részt (kívülállóként azonban nem mindegyiken), illetve olvashattam azokat a tankönyveket, és különböző kötelező olvasmányokat, amelyeket ezeken az órákon használtak és ajánlottak. Mindezek mellett – amint arról máshol már ugyancsak említést tettem (lásd Sz. KRISTÓF, 2007), a MAASA (*Mid-America American Studies Association*) 2004 áprilisában éppen Lawrenceben tartotta huszadik konferenciáját, „Creating Communities: American Studies, Indigenous Nations Studies, and First Nations Peoples” címmel. Ennek egyik szekciója kifejezetten archiválási-muzeológiai ismeretekkel, illetve azok bennszülött értelmezésével foglalkozott. A program részét képezte egy vezetéssel egybekötött archívum- és múzeumlátogatás is: a 2002-ben alapított Haskell Cultural Center and Museum megtekintése, amelynek során az ott tárolt, amerikai indiánokra vonatkozó történeti dokumentum-, és tárgyanyag megőrzésének és használatának elsősorban a *társadalmi* és *rituális* aspektusaira helyeződött a hangsúly. Továbbá – mint az előbb említettem – a NAGPRA, a repatriáció, valamint a bennszülött eredetű tárgyakkal/maradványokkal való bánásmód kérdései körül mára igen bőséges irodalom is keletkezett – ugyancsak őslakos szerzők tollából –, amelyek közül számosat az itt leírt kontextusban volt alkalmam megismerni.<sup>6</sup>

Nézzük, mi is jellemzi ezt a speciális *amerikai indián muzeológiát*.

Első pillantásra meglehetősen különbözni látszik európai-amerikai megfelelőjétől. Leglényegesebb vonása, hogy a tárgyakat *spirituális entitások*-nak tekinti, mondhatni *élőlények*ként kezeli, és úgy tartja, hogy megőrzésük célja (amennyiben valóban megőrzésre kerülnek, ami nem minden tárgy esetében van így) nem a kiállítás, a közzététel, a tanítás vagy a szórakoztatás, hanem egy *aktív* és mindenekelőtt *szertartásos-rituális* használat. A „tárgyaknak” – ahogyan többen is megerősítették – például napfényre van szükségük, mint minden élőlénynek, ezért időről időre kiviszik őket a szabadba, illetve kiadják őket bárkinek, aki – akár közösségi, akár privát – szertartásokat kíván végezni velük.

Ezeket az elveket a Haskell egyetemen a curriculum részeként tanítják, így azok – minden egyes egyén már meglévő, saját szertartásaihoz fűződő

<sup>6</sup> Hadd mondjak itt köszönetet azoknak az amerikai indián egyetemi oktatóknak, hallgatóknak, adminisztrátoroknak, múzeumi dolgozóknak és mindenki másnak, akikkel megismerkedhettem, akik megértették érdeklődésemet, és segítettek munkámat

gyakorlataihoz illeszkedve – beépülnek az ott képzett leendő törzsi muzeológusok, történészek/levéltárosok stb. ismeretanyagába.

Ez a bennszülött muzeológia szélesebb értelemben az ún. *holisztikus* világszemléletbe (*holistic worldview*), egy totálisnak, körkörösnek, vagy ritualisztikusnak (*total, circular, ritualistic*) nevezett világképbe ágyazódik bele. Erről a világrépről a bennszülött értelmiség többségében úgy véli, hogy csak őrájuk, „indiánokra” jellemző, az „anglókra” nem. Hadd idézzek egy részletet az előbb említett Donald Lee Fixico könyvéből, aki egy ideig vezetője volt a University of Kansas *Indigenous Studies* MA programjának, és tanított a Haskell egyetemen is. Fixico megközelítése és megfogalmazása kiválóan illusztrálja, hogyan szolgálja a *holizmus* gondolata az új bennszülött kulturális ideológiát, hogyan konstruálódik ez utóbbi az előbbinek a szerves beépítésével.

Az őslakos népek tanulmányozásához egy olyan megközelítésre van szükség – mondja Fixico –, amely egyszerre veszi figyelembe a közösséget, a kultúrát, a történelmet és a környezetet, hiszen, ahogyan egy kutató megjegyezte, ‘mindezek integráns részeit képezik az élő, dinamikus, és adaptív örökségnek, valamint annak a szélesebb környezetnek, amelyben a közösségek fenntartható kulturális rendszereket (*sustainable cultural systems*) fejlesztenek ki. Röviden, egy olyan perspektívára van szükség, amely a kulturális élet *minden* aspektusa *holisztikus* megőrzését és folytatását jelenti. A múzeumoknak biztosítaniuk kell, hogy gyakorlataik a *holisztikus* örökség keretei közé ágyazódjanak.’ A bennszülöttek tanulmányozásához lényeges a viszonyok *teljességét* figyelembe vevő navahó megközelítés, és a *totalitás* Muscogee eszméje. A következő pont pedig a kulturális örökség (*cultural patrimony*) fogalma, vagyis hogy ki birtokolja az őslakosok kultúrájának és hagyományos tudásának az elemeit. A legtöbb ember azt gondolja, hogy nyilvánvalóan maguk az őslakosok, a tudományos kutatás és publikálás (*academic process of research and publication*) gyakorlata viszont heves vitákat gerjesztett. Ki birtokolja a bennszülött népekről és kultúrájukról szóló publikációk copyright-ját? Kinek a tulajdonát képezik azok az elbeszélések, amelyek nyilvánosan hozzáférhetővé teszik a hagyományos ismereteket –kívülállók számára is?<sup>7</sup>

Fixico könyvének ez a passzusa két lényeges gondolatot foglal magában, amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a kívülálló, nem-őslakos kutatók közelebb kerülhessenek a „bennszülött nézőpont(ok)hoz”.

Először is, a szöveg a bennszülött kultúrák megőrzési stratégiájaként felfogott, és alapjában véve *őslakos* eredetűnek tekintett holisztikus értelmezésnek egy szélesebb, *kultúra-közi* kontextusáról árulkodik. Az a gondol-

<sup>7</sup> FIXICO, 2003, 126. A magyar szöveg a saját fordításom; kiemelések is tőlem: Sz. K. I.



kode, akire Fixico hivatkozik, és akit a szövegben is idéz, nem más, mint Amareswar Galla, a canberra-i Australian National University professzora, és az ottani *Sustainable Heritage Development Programs* igazgatója. Galla, az őslakosság kulturális-politikai küzdelmeinek egyik emblematikus figurája Indiában született, ott végezte tanulmányait is, majd számos, a Negyedik Világ népeivel kapcsolatos szervezetben töltött be magas funkciókat. Elnöke volt az *Asia Pacific Organisation*-nek, s alapító tagja volt a párizsi székhelyű *International Council of Museums*-nak is. Ő alapította az ausztráliai *National Affirmative Action Program*-ot, amely azt kívánta támogatni és elősegíteni, hogy az ausztráliai és torres-szorosi bennszülöttek maguk is részt vehessenek az ottani múzeumok, galériák, nemzeti parkok és egyéb helyi, világörökséggé nyilvánított területek (*World Heritage Area*) működtetésében, munkájában. Később a leideni Museum für Völkerkunde *Museums and Cultural Diversity Promotion* programjának technikai tanácsadójaként tevékenykedett, és az UNESCO számára is dolgozott.<sup>8</sup>

Galla – és más negyedik világbeli, így például maori gondolkodók, értelmiségiek – szerepeltetése Fixico érvelésében arra utal, hogy az „amerikai indián etnikus megújulás” tágabb érvényű és hatókörű, *tudatosan hivatkozott* posztkoloniális folyamatok részét képezi. Az Amerikai Egyesült Államokon (Hawaii-t kifejezetten hangsúlyozva ebben a kontextusban) és Kanadán kívül hasonló kulturális-politikai törekvések voltak megfigyelhetők az 1980-as/1990-es évek folyamán például Ausztráliában (WHITTAKER, 1994), Új-Zélandon (MCKENZIE, 1993), Új-Kaledóniában (KASARHÉROU, 1993), vagy éppen Lappföldön és az Arktikum más népeinél (INGOLD, 1987; NUTTAL, 1998). Az őslakos népek kulturális-politikai öntudatának növekedésével párhuzamosan – mindenekelőtt relatíve újonnan kialakult értelmiségük részéről – (Negyedik) világ-szerete felerősödött a „kulturális tulajdon” (*cultural property*) feletti rendelkezésre való törekvés. Ezen legkülönbözőbb népekhez tartozó értelmiségiek immár tudnak egymásról, ismerik egymás munkáját, céljait, törekvéseit. Rendszeresen találkoznak nemzetközi *workshop*-okon és konferenciákon, egyetemi hallgatói csereprogramokat szerveznek (amilyen például a WIGE<sup>9</sup>), közös fórumok van az UNESCO-ban. Az effajta *nemzetközi értelmiségi szocializáció* pedig sokban hozzájárul ahhoz, hogy egymáshoz eléggé hasonló nézeteket – olykor egyenesen *kulturális ideológiákat* – alakítsanak ki.

Ilyen például a sajátos és mindent átható *őslakos holizmus*, amit Fixico könyvében részletesen kifejt, és ami – második gondolatként – a fenti idézetben is felsejlik. Ezt az ún. *holisztikus világszemléletet* – tehát egy körkörös, örökös visszatérésekben, kölcsönös kapcsolódásokban, és rituális

<sup>8</sup> Amareswar GALLA részletes életrajza több internetes oldalon is megtalálható, például [http://www.anu.edu.au/hrc/people/staff-bios/gallabio.php\\_or](http://www.anu.edu.au/hrc/people/staff-bios/gallabio.php_or) <http://placemaking.com.au/2003/committe/galla.html> stb.

<sup>9</sup> *World Indigenous Graduate Exchange*, egyetemi csereprogram a University of Kansas, a University of Newcastle (Ausztrália), és az Oulu-i Egyetem (Finnország) között.

jelentésekben gondolkodó, s alapvetően az oralitásra, az orális kommunikációra épülő megközelítést – Fixico élesen szembeállítja az ún. *lineáris/linearisztikus világszemlélettel*, vagyis egy szaggatott, szakaszokban és törésekben gondolkodó, a dolgokat pusztán profán mivoltukban kezelő, és alapvetően az írott/rögzített kommunikáción alapuló megközelítéssel. Míg az előbbi az *amerikai bennszülöttek* – és más negyedik világbeli őslakos népek – sajátja lenne szerzőnk véleménye szerint, utóbbi az *európai-amerikai kultúrát* jellemezné.

Nézzük, hogyan kapcsolódik mindez a az új, (poszt)modern bennszülött muzeológia fent említett sajátosságaihoz.

Fixico megfogalmazásában a holisztikus gondolkodás abban áll, hogy a dolgokat „a természeti környezethez fűződő viszonyuknak megfelelően,” és egy „az évszakok körforgására, az állatok ciklikus vándorlására, és a Föld és a csillagok forgására épített cirkuláris filozófia elveinek megfelelően” szemléljük. A holisztikus logika szerint a világ „elemeit az egész rendszerhez való viszonyukban tekintjük”. Az „indián gondolkodás” tehát olyan gondolkodás, amely egyaránt figyelembe veszi a dolgok fizikai és metafizikai aspektusait, míg „a nyugati elme (*Western mind*) terméke, a lineáris gondolkodás csak az empirikus bizonyosságoknak hisz”. Míg a „lineáris gondolkodás *ok-okozati összefüggéseket* keres, az indián – és általában, őslakos – gondolkodás *kapcsolatokat, viszonylatokat (relationships)* kíván megérteni” (FIXICO, 2003, xii., 34., 2., 8.)

Napjaink indián muzeológusai és más bennszülött értelmiségiei tehát az így felfogott holizmus jegyében nem értenek egyet azzal a móddal, ahogyan „mi, európai-amerikaiak” tárgyainkat kezeljük. Úgy vélik, hogy azáltal, hogy a tárgyakat raktárak mélyére rejtjük, illetve kiállítótermekben vitrinekbe zárjuk, jó esetben is csak a szemkontaktusra redukáljuk a velük lehetséges kapcsolatainkat, így a „mi” muzeológiai gyakorlatunk éppen azokat a – spirituális-természetfeletti stb. – viszonyokat törli meg, azokat a (z érzelmi-társadalmi-szertartásos) kötődéseket teszi lehetetlenné, amelyekből ezek a „tárgyak” – a bennszülött gondolkodás szerint – tulajdonképpen állanak, amelyeknek a részét képezik, s amelyek *élettel* töltik meg őket. A bennszülött muzeológusok szerint az egyébként gazdag spirituális jelentéssel bíró, és a világmindenség bonyolult viszonyrendszerének egy-egy pontján elhelyezkedő „tárgyak” a „mi” múzeumi gyakorlatunkban elveszítik viszonyrendszerüket, profanizálódnak mintegy, s a tudomány lecsupaszított eszközeivé válnak. Azért követelik tehát vissza őket tőlünk, hogy – különféle rítusok elvégzése nyomán – *visszaállíthassák* ezeket a kapcsolatokat, hogy *visszahelyezhessék* a tárgyakat az univerzum azon helyére, amely eredetileg a sajátjuk volt, és amely megilleti őket.

Az előbbieken vázolt történések, kulturális-politikai törekvések, és a jelenkori negyedik világbeli újraértelmezések bennünket, európai kutatókat – legyünk akár etnográfusok/antropológusok, akár történészek – néhány rendkívül izgalmas, episztemológiai, kulturális-politikai szempontból igen

lényeges kérdés megfogalmazásához kell, hogy vezessenek. Hogyan viszonyuljunk a továbbiakban azokhoz a tárgyakhoz, és miképpen kezeljük őket, amelyeknek a státusát – európai-amerikai értelemben vett „múzeumi tárgyak” – a fentiek értelmében immár folyamatosan kétségbe vonják, amelyeknek a jelentését – európai-amerikai értelemben vett „néprajzi tárgyak” – megkérdőjelezzük, s amelyeknek a tulajdonjogát – európai-amerikai múzeumi tulajdon – elvitatják? S nem mások teszik ezt, mint azok a népek – illetve azoknak a népeknek a leszármazottai –, akik valaha készítették őket, s akik első tulajdonosaik is voltak. Vajon továbbra is a korábbi, kanonizált-hagyományos-tudományos értelemben vett „néprajzi tárgyakként” kell kezelnünk őket? Nem kellene inkább megpróbálnunk valamilyen módon átalakítani a „tárgyi kultúráról”, és általában, a muzeológiáról vallott felfogásunkat? Nem találhatnánk egy korrekt(ebb) és a másik fél számára is elfogadható(bb) megközelítést a „tárgyakhoz” e poszt-koloniális, multi-kulturális kontextusok figyelembevételével?

A NAGPRA körül az utóbbi két évtizedben keletkezett irodalom bőséggel szolgáltat érveket amellet, hogy a muzeológiáról vallott elképzeléseinket újragondoljuk és átértékeljük.<sup>10</sup> Jómagam ezúttal azonban más szemszögből szeretnék ezekhez a kérdésekhez közelíteni. Mégpedig az *európai kultúra-történet és -kutatás* szemszögéből: annak néhány szeletét áttekintve szeretnék levonni bizonyos tanulságokat, amelyek témánkra nézve – meggyőződésem szerint – relevánsak lehetnek.

Az európai kultúra-történet általános kontextusában mindenekelőtt felidézhetjük, hogy a „tárgyakhoz” való „sűrű,” rituális-vallásos-szimbolikus-érzelmi – mondhatnánk, „holisztikus” – hozzáállás nem esett/nem esik olyan távol a „mi”/európai-amerikai kultúránktól (jelen esetben összesen nyugatot és keletet) sem. Egyrészt az európai és amerikai szociológia valamint szociál- és kulturális antropológia gazdag kutatási hagyománya többször is ráirányította a figyelmet a *mi saját* szimbolikus tárgyainkra, vagyis olyan tárgyakra, amelyeket *mi magunk* ruháztunk/ruházunk fel különböző jelentésekkel – gondoljunk csak Marcel Mauss, Victor Turner, Clifford Geertz,

<sup>10</sup> Tárgyak és emberi maradványok amerikai indián törzsekhez való visszajuttatásának a kérdéséhez lásd a Devon A. Mihesuah által szerkesztett tanulmánygyűjteményt: MIHESUAH, 2000. A szerzőnő más munkái is az indiánok *kulturális copyright*-ért folytatott küzdelmének különböző aspektusairól szólnak, illetve azt boncolgatják, hogyan lehetne/kellene szabályozni a rájuk vonatkozó, körükben végzett – nem indián eredetű – kutatásokat. (MIHESUAH, 1998 és 2001). Kulturális „tárgyak” gyűjtésének az etikai kérdéseit immár gazdag irodalom tárgyalja, hadd hivatkozzam itt csak a Phyllis M. Messenger által szerkesztett tanulmánygyűjteményre (MESSENGER, 1993), valamint Michael F. Brown – a repatriációs törekvésekkel szemben jóval kritikusabb – megközelítéseire (BROWN, 1998 és 2003). Az antropológia tudományának újragondolásához az újabb indián kulturális-politikai törekvések jegyében általában: BIOLSI – ZIMMERMANN, 1997; egy bizonyos indián törzsről – a hopikra – vonatkozóan: WHITELEY, 1997 és 1998. Korábbi tanulmányaimban magam is érintettem ezeket a kérdéseket. A rezervátumi turizmus posztkoloniális formáiról: SZ. KRISTÓF, 2004b, és az egyik „keményvonalas” indián ideológus, Donald L. Fixico alapvető (tan)könyvéről: SZ. KRISTÓF, 2007.

vagy Jean Baudrillard vonatkozó munkáira<sup>11</sup> –, és igyekezett kitapintani és értelmezni a *mi saját* szimbolizációs folyamatainkat, rituális viselkedésünket, és „értelemadási/értelem tulajdonítási” (*sense-making*) gyakorlatainkat, amelyek hétköznapi életünk során sokszor észrevétlenül nyilvánulnak meg, de működnek és hatnak – Erving Goffman megközelítésétől mondjuk Hans Ulrich Gumbrecht-én át Pierre Bourdieu-éig és másokéig sorolhatnánk az ilyen irányú vizsgálatokat (GOFFMAN, 1967; GUMBRECHT, 1992; BOURDIEU – WACQUANT, 1992).

Másrészt pedig az 1980-as évek óta bizonyos konkrét történeti „tárgyak” interdiszciplináris, interpretív, posztmodern megközelítései jöttek létre, amelyek azok konkrét *használatát* – vagy inkább, többes számban, *használatának különböző módozatait* – igyekeznek feltárni: azt a konkrét társadalmi-kulturális gyakorlatot (*practice*) vizsgálják tehát, amelyben ezek a „tárgyak” értelmet nyertek/nyernek, amelyben a mindenkori értelem-tulajdonítás megtörtént/megtörténik. A képek esetében ilyen megközelítések lelhetőek fel például Patrick Geary, Hans Belting, Thomas Mitchell és mások munkáiban; a (történeti emlékezettel kapcsolatos) helyek és tárgyak esetében pedig mindenekelőtt Pierre Nora műveiben (GEARY, 1979a és 1979b; BELTING, 1990 és 2003; MITCHELL, 1986, 1994 és 2008; NORA, 1984, 1987 és 1992). Effajta irányultság jellemzi továbbá a recens francia kultúra-történet jórésztét, különösen pedig annak egyik ágát, az ún. olvasástörténetet (*histoire de la lecture*) is. Vizsgáljuk meg ez utóbbit egy kicsit közelebről, hiszen tanulságai igen lényegesek az itt tárgyalt problematika szempontjából.

A párizsi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) egyik kiváló, nemzetközi hírű történész professzorának, Roger Chartier-nek a felfogásában ez a vizsgálati irány az olvasásnak egy általában kevésbé hangsúlyozott vonására, illetve összetevőjére összpontosít: mégpedig a szövegek *materialitására*, anyagi-fizikai (mi)voltára, vagyis éppenséggel „*tárgyszerű*” aspektusaira.

Michel de Certeau és Pierre Bourdieu szociológiai vizsgálataira építve, azok fő irányait követve ez az olvasástörténet azt feltételezi, hogy a szövegek „*tárgyakként*” (*is*) *viselkednek*, hogy az írás és a nyomtatás produktumai a szó szoros értelmében kézzelfoghatók, tapinthatók és simogathatók, megragadhatók, megszagolhatók, megnyalhatók, megcsókolhatók, akár meg is ehetők, stb. Igen sokféle, különböző – fizikai – módon lehet viszonyulni hozzájuk, lehet őket használatba venni, kezelni. A szövegek *materialitásának* a felismerése így tehát egy másik lényeges felismeréshez vezet: ahhoz nevezetesen, hogy az olvasás mellett vagy azon túl, a szövegek mintegy *magukban hordozzák* e másfajta, a textuális értelemben vett – és jószerivel lineáris – interpretáción túllépő, *más dimenziókat nyitó és érintő használati módok* lehetőségét is. Következésképpen ez a megközelítés az

<sup>11</sup> MAUSS, 2000 [1950] (különösen 195–338.: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban); TURNER, 1969 és 1974; GEERTZ, 1973, 1983 és 1994; BAUDRILLARD, 1987 [1968].

olvasás aktusát egy a lehető legszélesebb értelemben vett „értelem-adási/értelem tulajdonítási” aktusként fogja fel, amelynek során a nem-verbális, nem-textuális, nem-lineáris használatok és gyakorlatok – a legkülönbözőbb fizikai/szenzuális kontaktus megnyilvánulásai – legalább olyan lényeges szerepet játszanak az interpretációban, mint maga a verbális, szövegszerű értelmezés<sup>12</sup>

Az európai középkor és kora újkor időszaka számtalan példát szolgáltat ennek alátámasztására. Írott és/vagy nyomtatott vallásos szövegeket nem-verbális/nem-textuális módokon is használtak, például *rituális tárgyként*. Nyakba kötötték, ágyban (ha volt) párna/fej alá tették, a tisztelet/imádat jeléül csókkal illették, elfogyasztották, vagy éppen elégették különböző – mágikus úton elérni kívánt – célok érdekében (KLANAICZAY – KRISTÓF, 2001: Sz. KRISTÓF 2002 és 2008c). A történetiantropológia angliai irányzatának egyik jeles (és mára már klasszikus) képviselője, Keith Thomas számos ilyen apró praktikára lelt az angol középkor századaiból: cédulákra írott vallásos szövegeket – mint szakrális és fizikai tárgyakat – széles körben használtak például gyógyítás és jóvendülés céljára (THOMAS, K. 1978, 209–300.). Egy másik történész, David Cressy nem másnak, mint a bibliának (mégpedig a protestáns változatnak) találta meg hasonló, nem-verbális használati módjait a 17. századi Anglia és az észak-amerikai New England kolónia történeti forrásaiban. A – fizikai tárgyként is kezelt – biblia „eskütevésre..., betegek gyógyítására, döntések meghozatalára, jóvendőmondásra, és a gonosz szellemek távoltartására egyaránt szolgált. Úgy képzelték el, mint egy pajzsot vagy fegyvert, illetve úgy használták, mint egy talizánt, vagy totemet.” (CRESSY, 1986, 94.).

Itt említhetem azt az Európa-szerzte – Magyarországon is – jól ismerté praktikát, amikor bibliákat és zsoltáros könyveket sajtáságos módszert alkalmazva használtak jóvendülés, jóslás céljára. Kulcsot illesztettek a könyv gerincébe, annál fogva felfüggesztették egy zsinagra, és neveket kezdtek el sorolni. Úgy tartották, hogy ha a megfelelő név – a keresett tolvaj, leendő férj, vagy éppen a rontó boszorkány – neve elhangzik, a könyv megfordul a zsinegen (GUNDA, 1989; KRISTÓF, 1995).

Egy Klaniczay Gáborral közösen írott korábbi tanulmányunkban megkíséreltük számbavenni az ilyen és hasonló – írott és nyomtatott produktumokat sajátos módokon magukba építő – nem-textuális kulturális gyakorlatokat az európai középkor és a kora újkor századaiból. Munkánk, jóllehet, kimerítő leltárnak aligha tekinthető, meggyőzően bizonyítja e nem-textuális „értelemadás” meglétét és jelentőségét a keresztény kultúrában is. Annak ellenére, hogy a keresztény vallás *par excellence* „a Könyv vallásának” (*religion of the Book*, Jack Goody kifejezése) tekinthető, az általa áthatott európai kultúra majd minden fontos – közösségi és egyéni – szektorában bőséggel jelen voltak a legkülönbözőbb nem-könyvszerű, nem-szövegszerű,

<sup>12</sup> Lásd különösen CHARTIER, 1992, 1994 és 1995).

nem-lineáris „olvasási”/értelem-adási gyakorlatok. Megállapításunk szerint a vallásos-spirituális szférát – vagyis a természetfeletti vel való kommunikációnak az akár egyéni, akár közösségi megnyilvánulását – ugyanúgy (és talán egy kicsit jobban) áthatották az effajta „holisztikus” gyakorlatok, mint a társadalmi szférát, vagyis az emberek közötti kommunikációt (KLANICZAY – KRISTÓF, 2001; SZ. KRISTÓF, 2003, 2004a és 2008c; GOODY, 1977 és 1986).

Ami ez utóbbit illeti, hadd utaljak korábbi, a magyarországi jogtörténet terén végzett kutatásaimra, ahonnan ugyancsak gazdagon áradtak az írott/nyomtatott szövegek nem vagy nemcsak olvasásszerű használatának a példái. A legkorábbi, középkori adatoktól kezdődően egészen a 18. századba (sőt, olykor azon is túl) nyúlóan számos jogi érvennyel bíró dokumentum elkészítésének és hitelesítésének az aktusa – illetve pontosabban szólva, *ritusa* – a kommunikációnak legalább *négy különböző módját* foglalhatta magában. Már a dokumentum tulajdonképpeni létrehozásának – megírásának – aktusában is szükség volt ún. *élő tanúbizonyság* jelenlétére. Ezeknek a tanúknak kellett akkor, illetve, ha szükség volt rá, később – *szóban* és ugyancsak *rituális/szertartásos körülmények* között – tanúsítaniuk, hogy az írott dokumentum valódi és hiteles. Az írott és az orális kommunikációs mód ilyesfajta keverésén, keveredésén túl más egyéb, *sajátos nem-verbális eszközök* használata is kötelező, szokásjogszerű volt, évszázadokon keresztül. Megegyező, megerősítő kézfogás, áldomásívás, az alku és a megegyezés létrejöttét szimbolizáló tárgyak, illetve dolgok átadása, cseréje stb. alkották az írott dokumentumokat körülvevő rítusok leggyakoribb elemeit.<sup>13</sup> Ezek a *nem-textuális gyakorlatok* mintegy a szimbolikus kifejezőmód szférájában is megerősítették, érvényesítették a létrejött megegyezést.

A jog szférája tehát a *kommunikációs eszközök egész repertoárját* foglalta magában és legitimizálta is egyben. E repertoár egyes elemeit – megírt szövegeket, kimondott szavakat és formulákat, rituális/szimbolikus tárgyakat és rituális/szimbolikus cselekedeteket – pedig meglehetősen keverten, leginkább egymás *mellett* (nem pedig egymás *helyett*) alkalmazták egészen a 19. századba nyúlóan. Az írásbeliség, mint – rögzített és lineáris – kommunikációs mód csak relatíve *későn* tett szert arra a domináns (ha nem is teljesen kizárólagos) szerepre, amelyben a 19. század során találjuk Európában, s így Magyarországon is. Nálunk igazán jelentős változás a (jogi) írásbeliség elterjedésében legfőképpen a központosított állami adminisztráció és bürokrácia térnyerése révén következett be, amely a 18. század során – s főként annak második felében – a Habsburg uralkodók ún. felvilágosult államszervező törekvéseiben érhető tetten (SZ. KRISTÓF 2002 és 2008c).

A jog és a jogi kommunikáció régi, rituális, nem-textuális formái azonban korántsem tűntek el egyszerre, nyomtalanul. Hadd hivatkozzam most csak

<sup>13</sup> Michael Clanchy hasonló, a kommunikációs eszközök kevert, együttes használatára utaló adatokat talált a középkori Angliában a hétköznapi élet legkülönbözőbb szféráiban (javak nyilvántartása és elidegenítése, jog, vallás) (CLANCHY, 1993).

arra a diskurzusra, amit korábban alkalmam volt alaposabban tanulmányozni. A magyarországi boszorkányperek 18. századi rétege – mind a vádlottak vallomásai, mind pedig (még fontosabb) a tanúvallomások – a régi „holisztikus” igényű jogi kommunikáció igazán gazdag tárházát foglalja még mindig magában. Azt a szerződést például, amit a vádlott – a hiedelmek és a vádak szerint – az ördöggel kötött, úgy jelenítették meg a vallomások, mint egy kifejezetten *jogi rítust*, és amikor létrejöttek körülményeit elbeszéltek, ugyanazon verbális és nem-verbális kommunikációs eszközöket írták le, mint amelyeket – más jellegű forrásanyag tanúsága szerint – a konkrét társadalmi gyakorlatban is alkalmaztak. Falvaink, mezővárosaink és szabad királyi városaink lakosai egyaránt emlegettek szóbeli és írott formájú paktumot, olykor valamely tárgy – például az „ördögtől kapott” pénzérme – jelképezhette a megkötött szerződést, illetve a paktum megeshetett valamiféle rituális/szimbolikus gesztusok (leggyakrabban kézfogás, felemelt kézzel, sajátos ujjtartással tett eskü, megvágott ujjból való vércsöppentés stb.) révén is. Úgy tűnik, hogy az emberek képzeletében még az ún. boszorkányszombat – a „boszorkányok” gyűlése és szertartása, az ördöggel kötött szövetséget megünneplendő – is egy bizonyos, a korszakban jól ismert jogi rítus formáját öltötte: nevezetesen az áldomásívását, a létrejött szerződéshez kötelezően kapcsolódó közösségi ünneplését (Sz. KRISTÓF, 1995, 1999, 2002 és 2008a).

Ennyit a példákról, nézzük most a tanulságokat.

A francia olvasástörténetnek, mint az olvasás *par excellence* pragmatikus megközelítésének a segítségével, a levonható tanulságokat átgondolva, arra a következtetésre juthatunk, hogy *minden egyes* kommunikációs mód, illetve eszköz, amelyről a fentiekben szó esett, szerves részét képezte (európai/hazai) eleink mindennapi életének. Mindegyiket legitimnek, a *holisztikus* igényű vallási, társadalmi és jogi rítusok szerves részének tartották, és – legalább a 19. századba nyúlóan – alkalmazták is. *Mindegyikkel* számolnunk kell tehát – és korántsem csak a (lineáris irányulású) írásbeliséggel –, amikor az európai „olvasás-”, illetve „értelmezés”-kultúra múltjáról beszélünk. A történészeknek, kultúra-történészeknek és történeti antropológusoknak a kommunikációs eszközök valahai repertoárjának az *egészét* kell(ene) feltárniuk ahhoz, hogy hiteles képet kaphassanak – és adhassanak – a mi európai múltunkról (CAVALLO – CHARTIER, 2000 [1999]; CHARTIER, 1989, 1994 és 1995). Márpedig úgy tűnik, hogy ez a repertoár a mi kultúránkban egyaránt magában foglalt *textuális és nem-textuális, szekuláris és vallásos, profán és szakrális, egyéni és közösségi, lineáris és holisztikus* használati módokat.

Úgy gondolom tehát, a francia olvasástörténet, mint kulturális gyakorlatok – mégpedig elsősorban mint *interpretív gyakorlatok* – vizsgálata igen hasznos módszertant kínálhat egyrészt a *mi* számunkra, hogy közelebb kerülhessünk a „tárgyakkal” és a „szövegekkel” kapcsolatos *saját* értelmezéseinkhez és viszonyulásainkhoz csakúgy, mint az *amerikai bennszülöttek* értelmezéseikhez és viszonyulásaihoz. Másrészt – hosszabb távon, és a már

létező saját, posztkoloniális nézőpontokkal kiegészülve – talán az *utóbbiak* számára is hasznosítható perspektívát kínál, hogy jobban megérthessék ugyanezeket.

Befejezésül hadd fogalmazzak meg még két gondolatot ebben az irányban.

Egyfelől, az olvasás történetének itt tárgyalt pragmatikai megközelítése azt sugallja, hogy „mi/európaiak” történeti kommunikációs gyakorlataink tanúsága szerint *nem is voltunk annyira különbözőek*, mint ahogyan azt manapság az idézett vezető indián értelmiségiek vélik és tanítják. Hosszú távon azonban – s főként a 18. és a 19. századok folyamán, amikor tudományaink és múzeumaink létrejöttek – mi magunk is mintha megfedkezünk volna erről a hasonlóságról, s az „Ők” és „Mi” megkülönböztetésének a jegyében elkezdtünk alapvető kulturális különbségekben gondolkodni. Olyan bináris oppozíciókban, mint „szóbeli” versus „írásbeli” kommunikációs mód, „közösségi” versus „individualista” társadalom, „holisztikus” versus „lineáris” gondolkodás, és sok egyéb társadalmi, kulturális és metafizikai szembeállítás (lásd például TYLOR, 1871; DURKHEIM, 1893; LÉVY-BRUHL, 1910 és 1922; GOODY, 1977, 1986 és 1987 stb.), nem beszélve most a koloniális korszak más, durva gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeiről. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a jelenkori amerikai indián értelmiség bináris modelljeit a *mi tudományosságunkból* kölcsönözte. Az itt tárgyalt Donald L. Fixico munkáiban például nemcsak bennszülött, indián gondolkodókra hivatkozik, hanem éppenséggel Émile Durkheimre, Edward B. Tylorra, Lucien Lévy-Bruhlre, Jan Vansinára, Jack Goodyra és másokra, akik a kultúrával és a társadalommal kapcsolatos nézeteiket jószerivel ilyen túlpolarizált elképzelésekre és oppozíciókra építették (FIXICO, 2003 és Sz. KRISTÓF, 2007). A francia olvasástörténet és értelmezéspragmatika – mint a posztmodern megközelítések általában – ugyanakkor emlékeztethetnek minket arra, hogy ezek a bináris oppozíciók mennyire *alkalmatlanok* a finomabb elemzésre (lásd CHARTIER, 1992 és 2009 [1989]; CLIFFORD – MARCUS, 1986; Sz. KRISTÓF, 2002), s hogy „Ők” és „Mi” tulajdonképpen mennyire *hasonlóak* voltunk/vagyunk egymáshoz bizonyos alapviszonyulásaink és kulturális gyakorlataink tekintetében.

Másfelől az olvasás pragmatikai megközelítése arra a belátásra is vezet bennünket, hogy mindig *többszörös, többféle, különböző* használatokkal és interpretív gyakorlatokkal kell számolnunk. Azon túl, hogy a szöveghordozók – mint fizikai értelemben vett „tárgyak” – mibenléte maga is elősegít/lehetővé tesz bizonyos használati módokat, mindig az *aktuális, tulajdonképpeni használók*, illetve azok közössége mint *interpretív közösség* az, amely valamely szövegnek értelmet ad. A szöveg „jelentése” a használók szerint változhat: ugyanazt a szöveget – mint verbális és mint nem-verbális „tárgyat” – különböző olvasók különbözőképpen értelmezhetik.

Mindent egybevéve tehát, az itt tárgyalt kommunikációs és interpretív gyakorlatoknak egy minél teljesebb repertoárját – *kultúrákat átívelő reper-*



toárját — kellene összeállítanunk, nekünk, európai-amerikai kutatóknak, és bennszülött értelmiségieknek egyaránt, és egymással összefogva. Egy ilyen repertoár ahelyett, hogy elválasztana bennünket egymástól – ahogyan e gyakorlatoknak a régi bináris oppozíciókba merevített hányada tette –, talán olyan *közös nevezőt, közös platformot* is teremthetne, ahonnan megtanulhatnánk tiszteletben tartani és elfogadni egymás kulturális gyakorlatait, és megpróbálhatnánk megosztani a „tárgyakon.”<sup>14</sup>

Meggyőződésem, hogy a közelmúltban a Negyedik Világ legkülönbözőbb népeitől érkező, s az észak-amerikai indiánok itt tárgyalt törekvéseihez igen hasonló *posztkoloniális újraértelmezési szándékok* képezik a legfontosabb episztemológiai és kulturális-politikai kihívásokat az etnográfiai-antropológiai kontextusú szövegekről és tárgyakról való gondolkodás terén. Ez egyben azt is jelenti, hogy nekünk, európai-amerikai kutatóknak meg kell értenünk, és nagyon is komolyan kell vennünk ezeket a kihívásokat, ki kell dolgozunk a velük való együttélés – a másik féllel való újszerű együttműködés – módszereit. Mégpedig anélkül, hogy megsértenénk ezt a másik felet, hogy megkérdőjeleznénk nézőpontjának/-jainak jogosultságát, érvényességét, s hogy megtagadnánk tőle azt a *tiszteletet*, amit saját értelmezésmódjai iránt joggal elvár.

Meggyőződésem végül az is, hogy a könyv-, olvasás- és kommunikáció-történet pragmatikai szempontú átgondolása igen sok lényeges módszertani tanulsággal szolgálhat e célok elérése érdekében.

## IRODALOM

ARCHAMBAULT, JoAllyn

1993 American Indians and American Museums. *Zeitschrift für Ethnologie*, 118, 1, 7–22.

BAUDRILLARD, Jean

1987 [1968] *A tárgyak rendszere*. Ford. Albert Sándor. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

BELTING, Hans

1990 *Bild und Kult*. München, Beck'sche Verlag.

2003 [2001] *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Fordította Kelemen Pál. Budapest, Kijárat Kiadó.

BIOLSI, Thomas – ZIMMERMANN, Larry J. (szerk.)

1997 *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*. Tucson, The University of Arizona Press.

BOURDIEU, Pierre – WACQUANT, Loïc J. D.

1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris, Seuil.

<sup>14</sup> Utóbbira olykor egészen biztató példák akadnak: KAHN, 2000.

- BROWN, Michael F.  
 1998 Can Culture Be Copyrighted? *Current Anthropology*, 39, 2, (April) 193–206.  
 2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Mass. and London, Eng., Harvard University Press.
- CAVALLO, Guglielmo – CHARTIER, Roger (szerk.)  
 2000 [1999] *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Fordította Sajó Tamás. Budapest, Balassi Kiadó.
- CHAMPAGNE, Duane  
 1998 American Indian Studies is for Everyone. In: MIHESUAH, Devon A. (szerk.): *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. 181–189. Lincoln – London, University of Nebraska Press.
- CHARTIER, Roger (szerk.)  
 1989 *The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*. Princeton N. J., Princeton University Press.  
 1992 Laborers and Voyagers: From the Text to the Reader. *Diacritics*, 22, 2, 49–61.  
 1994 A kódextől a képernyőig. Az írott szó rőppályája. *BUKSZ* (ősz), 305–311.  
 1995 *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.  
 2009 [1989] A világ, mint reprezentáció In: KISANTAL Tamás (szerk.): *Narratívák 8. Elbeszélés, kultúra, történelem*. 35–54. Budapest, Kijárat Kiadó.
- CLANCHY, Michael T.  
 1993 [1979]. *From Memory to Written Record. England 1066–1307*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, UK, Blackwell Publishers – Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk.)  
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- CRESSY, David  
 1986 Books as Totems in Seventeenth Century England and New England. *The Journal of Literary History*, 21, 92–106.
- DAVIS, Natalie Z.  
 1981 Anthropology and History in the 1890s. The Possibilities of the Past. *The Journal of Interdisciplinary History*, XII, 267–276.
- 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 Scribner.
- DURKHEIM, Émile  
1893 *De la Division du travail social*. Paris, Alcan.
- FIXICO, Donald L.  
1991 *Urban Indians*. New York, Chelsea House.  
1998 Ethics and Responsibilities in Writing American Indian History. In: MIHESUAH, Devon A. (szerk.): *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. 84–99. Lincoln and London, University of Nebraska Press.  
2003 *The American Indian Mind in a Linear World. American Indian Studies & Traditional Knowledge*. New York – London, Routledge.
- FIXICO, Donald L. (szerk.)  
1997 *Rethinking American Indian History*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- GEARY, Patrick J.  
1979a *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.  
1979b L'Humiliation des saints. *Annales E. S. C.*, 34, 27–42.
- GEERTZ, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, Basic Books.  
1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.  
1994 „A bennszülöttek szemszögéből”: Az antropológiai megértés természetéről. In: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. 200–216. Válogatta Niedermüller Péter. Fordította Andor Eszter et al. Budapest, Századvég Kiadó.
- GOFFMAN, Erving  
1967 *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York, Doubleday Anchor.
- GOODY, Jack  
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.  
1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, Cambridge University Press.  
1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GUMBRECHT, Hans U.  
1992 *Making Sense in Life and Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GUNDA Béla  
1989 *A rostaforgató asszony*. Budapest, Múzsák Kiadó.

- GYÖRGY PÉTER  
 2003 *Az eltörölt hely – a Múzeum. A múzeumok átváltozása a hálózati kultúra korában. New York, Természettörténeti Múzeum – egy példa.* Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- IINGOLD, Tim  
 1987 Native Power: The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples. Szerkesztette: BRØSTED, Jens et al. Oslo, Universitetsforlaget, 1985. (Review article) *American Ethnologist*, 14, 3 (August), 583–584.
- 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.
- KLANICZAY, Gábor – Sz. KRISTÓF, Ildikó  
 2001 Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l’écrit (Moyen Age et Temps modernes). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4–5, (Juillet-Octobre) 947–980.
- LÉVY-BRUHL, Lucien  
 1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris, Librairie Félix Alcan.  
 1922 *La Mentalité primitive.* Paris, Librairie Félix Alcan.
- MAUSS, Marcel  
 2000 [1950] *Szociológia és antropológia.* Fordította 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.
- MESSINGER, Phyllis M.  
 1993 [1989] *The Ethics of Collecting Cultural Property: Whose Culture? Whose Property?* Albuquerque, University of New Mexico Press.
- MIHESUAH, Devon A.  
 2001 [1996] *American Indians. Stereotypes & Realities.* Atlanta, GA, Clarity Press, Inc. and Regina, SK, Canada, Clarity International.
- MIHESUAH, Devon A. (szerk.)  
 1998 *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians.* Lincoln and London, University of Nebraska Press.  
 2000 *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln – London, University of Nebraska Press.
- MITCHELL, W. J. Thomas  
 1986 *Iconology. Image, Text, Ideology.* Chicago, University of Chicago Press.

- 1994 *Picture Theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- 2008 *A képek politikája. W. J. T. Mitchell válogatott írásai*. Ford. Dragon Zoltán et al. Szeged, JATEPress.
- NAGEL, Joane  
 1997 [1996] *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- NORA, Pierre (szerk.)  
 1984–1992 *Les Lieux de mémoire* I–VII. Paris, Gallimard.
- NUTTAL, Mark  
 1998 *Protecting the Arctic: Indigenous People and Cultural Survival*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- PO-CHIA HSIA, R. – SCRIBNER, Robert W. (szerk.)  
 1997 *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag. (Wolfenbütteler Forschungen 78.)
- SAID, Edward W.  
 2000 [1978] *Orientalizmus*. Ford. Péri Benedek. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- SCRIBNER, Robert W.  
 1997 Historical Anthropology of Early Modern Europe. In: PO-CHIA HSIA, R. – SCRIBNER, Robert W. (szerk.): *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. 11–34. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.
- SZ. KRISTÓF Ildikó  
 1995 KRISTÓF Ildikó: ‘Istenes könyvek – ördögös könyvek’: Az olvasási kultúra nyomai kora újkori falvainkban és mezővárosainkban a boszorkányperek alapján. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Népi kultúra – népi társadalom*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XVIII. 67–104. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1999 KRISTÓF Ildikó: ‘Rendeld el házadat, mert meghalsz’: a kora újkori magyarországi paraszti végrendelkezés normái és formái. In: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. 521–556. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- 2002 A számoktól a (jogi) szövegekig: alfabétizációtörténet, olvasástörténet vagy kommunikációtörténet? *Acta Papensia. A Pápai Református Gyűjtemények Közleményei*, Második évf., 1–2, 3–29.
- 2003 A gulyások, a szentek és a bor. Egy 18. század végi istenkáromlás „sűrű” története. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *Népi Kultúra – Népi társadalom*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXI. 165–194. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2004a The Letters of the Red-Haired Lawyer. Power, Communication and Identity in an 18<sup>th</sup>-century city of South Hungary. In: CSU-

- KÁS, Györgyi – KISS, Réka – KRISTÓF, Ildikó – NAGY Ilona – SZARVAS, Zsuzsa (szerk.): „*Times, Places, Passages*” *Ethnological Approaches in the New Millennium. Selected Papers of the 7<sup>th</sup> International Conference of SIEF*. 268–278. Editor in chief Attila PALÁDI-KOVÁCS. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2004b „Welcome to Old Oraibi! No Pictures.” Etiquettes for Tourists in the American Southwest in 2001. In: CSERI, Miklós – FEJŐS, Zoltán – SZARVAS, Zsuzsa (szerk.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s). Papers of the 8<sup>th</sup> Finnish-Hungarian Ethnological Symposium, Lakitelek, Hungary, August 25–31, 2003*. 73–84. Budapest – Szentendre. Hungarian Ethnographical Society, Hungarian Open-Air Museum, Museum of Ethnography.
- 2004c Kulturális KRESZ az amerikai Délnyugaton, avagy hogyan legyünk ‘holisztikusak’ manapság? In: BORSOS Balázs – SZARVAS Zsuzsa – VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I.* 97–118. Budapest, L’Harmattan Kiadó.
- 2007 Kié a hagyomány és miből áll? Az *Indigenous Studies* célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: WILHELM GÁBOR (szerk.): *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. 153–172. Budapest, Néprajzi Múzeum. (Tabula könyvek 8.)
- 2008a How to Make a (Legal) Pact with the Devil? Legal Customs and Literacy in Witch Confessions in Early Modern Hungary. In: KLANICZAY, Gábor – PÓCS, Éva (szerk.): (in collaboration with CSONKA-TAKÁCS, Eszter): *Demons, Spirits, Witches III. Witchcraft Mythologies and Persecutions*. 164–183. Budapest – New York, Central European University Press.
- 2008b A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton (17–18. század). In: PÓCS Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 115–134. Budapest, Balassi Kiadó. (Tanulmányok a transzcendensről VI.)
- 2008c Statisztikák, használatok, olvasatok. Az írni-olvasni tudás történeti kutatásának forrásairól és módszereiről (16–18. század). In: FÜLEMI-LE Ágnes – KISS Réka (szerk.): *Történeti forrás – néprajzi olvasat. Gazdaság-, társadalom- és egyháztörténeti források néprajzi értelmezésének lehetőségei*. 209–224. Budapest, L’Harmattan Kiadó – MTA Néprajzi Kutatóintézete. (Documentatio Ethnographica 23.)
- 2008d Challenged Objects – Challenged Texts: Reflections on American Indian Museology and The *History of Reading*. In: KOROKANGAS, Pirjo – LAPPI, Tiina-Riitta – NISKENEN, Heli (szerk.): *Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture*. 117–129. Helsinki, Finnish Literature Society.

- SZ. KRISTÓF Ildikó – SZÖNYI György Endre  
 2009 Hopi Trail, 1896–2001. Aby Warburg nyomában az amerikai Dél-nyugaton. In: VAJDA Zoltán (szerk.): *Kultúrán innen és túl. Írások Rozsnyai Bálint tiszteletére. Within & Without Culture. Essays in Honor of Bálint Rozsnyai.* 247–276. Szeged, JATEPress.
- THOMAS, David H.  
 2000 *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity.* New York, Basic Books.
- THOMAS, Keith  
 1963 History and Anthropology. *Past & Present*, 24, 3–24.  
 1978 [1971] *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England.* London, Peregrine.
- TURENR, Victor W.  
 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* London, Routledge – Kegan Paul.  
 1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Ithaca – New York, Cornell University Press.
- TYLOR, Edward B.  
 1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom I–II.* London, H. Murray.
- WHITELEY, Peter M.  
 1997 [1993] The End of Anthropology (at Hopi)? In: BIOLSI, Thomas – ZIMMERMAN, Larry J. (szerk.): *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology.* 177–207. 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.

