

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

М.С. Куропятник

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ САМООПИСАНИЕ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Стремление коренных народов сформировать свои социальные и политические притязания в современных глобальных, национальных и региональных контекстах на основании концептуализации ими собственной культуры обретает новые контуры и формы выражения. Этнографическое самописание понимается автором как культурная форма, в которой артикулируется и закрепляется опыт коренных народов, постигающих свою собственную культуру в процессе освоения ими новых социальных контекстов и технологий ее репрезентации. Здесь, как и в ряде других культурных нарративов коренных народов, конституирующих их образ жизни, кристаллизуются паттерны осмысления, интерпретации и репрезентации культуры. Во-первых, осмысление своего культурного достояния осуществляется через совмещение дискурсов коренных жителей и уже существующих версий собственной культуры, в том числе и научных. Во-вторых, речь идет о концептуализации коренными народами своей культуры преимущественно в этнографических категориях, а также об артикуляции современных культурных форм на основании паттерна ретроспекции. И, в-третьих, текстуализация индигенными авторами своей культуры демонстрирует нерелевантность сформировавшегося ранее в рамках позитивистских подходов в социальных науках различения народов как бесписьменных и письменных. Описания и реинтерпретации собственной культуры саамскими авторами выступают не только инструментом самоидентификации, но и способом осмысления себя в национальных и глобальных контекстах.

Ключевые слова: социальная антропология, коренные народы, паттерны культуры, культурная идентичность, этнографическое самописание.

Стремление коренных народов (indigenous peoples) сформировать свои социальные и политические притязания в современных глобальных, националь-

Куропятник Марина Степановна — доктор социологических наук, профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета (kuropjatnik@bk.ru)

Kuropjatnik Marina — Doctor of Sociology, Professor of the Department of Cultural Anthropology and Ethnic Sociology, Faculty of Sociology, St. Petersburg State University (kuropjatnik@bk.ru)

ных и региональных контекстах на основании концептуализации собственной культуры, подразумевающей ее четкую пространственную локализацию и глубокие исторические корни, обретает новые контуры и формы выражения. В условиях глобализации артикуляция культуры как основания различных сообществ — этнических, локальных, коренных — апеллирующих к своей аутентичности, как правило, развивается в логике оппозиции доминирующим дискурсам, что подразумевает неприятие ассоциируемых с ними культурных кодов, социальных институтов или политических структур, воспринимаемых как репрессивные, «чужие» или «неаутентичные» (Turner 1993: 424). Устойчивая приверженность коренных народов широкому спектру стратегий культурного признания выступает столь же значимой и легитимной тенденцией реконфигурации периферийных контекстов глобализации, как и культурная гибридизация.

В свою очередь, осмысление «культурной жизни коренных народов» (М. Браун) в терминах гибридизации приводит к пересмотру взгляда на аутентичность как на результат развития культуры в условиях социальной и географической изоляции и отказу от «строгого разграничения знаний коренных народов и публичного домена глобального общества» (Brown 2003: 248). Для самих коренных народов перенесение фокуса внимания на культуру сопряжено не только с их вовлечением в продуцирование «культурных форм новой глобальной исторической конъюнктуры» (Turner 1993: 424), но и с определением перспектив своего развития в современном мире в терминах «культурного выживания» (Niezen 2005: 538). Как отмечает в этой связи Майкл Браун, «стремление традиционных сообществ сохранить контроль над своими наиболее мощными символами представляется вопросом культурной связи и даже культурного выживания» (Браун 2012: 185).

Этнографическое самописание — культурная форма, в которой артикулируется и закрепляется опыт людей, постигающих свою собственную культуру в процессе освоения ими новых социальных контекстов и технологий ее репрезентации. Здесь, как и в ряде других культурных нарративов коренных народов, конституирующих их образ жизни, кристаллизуются паттерны осмысления, интерпретации и репрезентации культуры.

Во-первых, осмысление своего культурного достояния, как правило, осуществляется через совмещение дискурсов коренных жителей и уже существующих версий собственной культуры, в том числе и научных.

Во-вторых, речь идет о концептуализации коренными народами своей культуры преимущественно в этнографических категориях, а также об артикуляции современных культурных форм на основании «паттерна ретроспекции» (Клиффорд 2014: 110).

И, в-третьих, перевод индигенными авторами своей культуры в текст, предполагающий движение «от устно-дискурсивного опыта (туземца, исследователя) к письменной версии этого опыта (этнографическому тексту)» (Клиффорд 2014: 110), демонстрирует нерелевантность сформировавшегося ранее в рамках позитивистских подходов в социальных науках различия народов как бесписьменных и письменных. Этот парадигмальный сдвиг в интерпретации индигенных культур позволяет перейти от репрезентации совокупности соот-

носимых с ними разрозненных артефактов (масок, скульптуры, наскальной живописи) к дискурсу искусства (Papastergiadis 1998: 90–91), а также к осмыслению прошлого коренных народов не только в этнографических категориях, но и как культурного наследия.

В контексте этих изменений этнографическое самописание выступает не только инструментом самоидентификации коренных народов, но также и способом осмысления себя в более широком социальном пространстве. Вопрос состоит в том, формируются ли в этом случае альтернативные версии культуры, аккумулирующие идеи, значения, образы, которые признаются коренным народом подлинными и одновременно актуальными сегодня? И каким образом культура, представляемая как аутентичная, встраивается в различные национальные и глобальные контексты?

Так, современный дискурс саамской культуры* фокусируется на проблеме ее сохранения в тех формах и конфигурациях, которые соответствуют критериям аутентичности и индигенности. В него активно вовлекается возникающая интеллектуальная элита — саамы, как правило, с высшим образованием, которые, будучи «культурными авторитетами общества» (Тенбрук 2013: 105, 110), заявляют о культурных притязаниях местных сообществ в формате этнографических самописаний. В последнее время они используют такие концепты, как «древняя культура» (Большакова 2005: 350), «уникальная самобытная культура» (Яковлева 2012: 120), «идентичность» (Афанасьева 2012: 5).

Саамские авторы воспринимают пространство своей культуры как уже насыщенное текстами: они цитируют признанные классическими труды Й. Шеффера, Н.Н. Харузина, В.В. Чарнолуского и других, оценивают значимость тех или иных культурных форм, их уникальность, сопричастность традиции, интерпретируют как уже существующие версии саамской культуры, так и значение отдельных символов. Фрагментарные заимствования из научных этнографических и исторических текстов не только приводят к замещению локальных версий культуры различных российских, норвежских, финских и шведских сообществ универсальной моделью, но и становятся одним из паттернов описания и репрезентации саамской культуры. В то же время саамские мастера постоянно обращаются к этнографическим коллекциям Мурманского областного краеведческого музея и Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге, которые рассматриваются как «наследие», а также используются для обогащения пространства своей культуры формами, атрибутируемыми и воссоздаваемыми в соответствии с музейными образцами.

Саамская писательница Надежда Большакова в своей книге «Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем» выражает глубокую тревогу по поводу того, что «сегодня многое искажается в саамских мифах, быте, культуре, что способствует проникновению в литературу сведений, далеких от истины. Чтобы избежать и дальнейших неточностей, — пишет автор, — появился этот труд» (Большакова 2005: 8). В другом месте, комментируя точку зрения известного этнографа В.В. Чарнолуского о «главенствующей роли муж-

* Саамы проживают в РФ (Кольский полуостров), Норвегии, Финляндии и Швеции. В фокусе данной статьи — саамы России.

чины» в саамской семье, Н. Большакова в русле феминистской традиции констатирует: «это мнение русского ученого, воспитанного патриархальным обществом» (Большакова 2005: 102).

Подобного рода комментарии, оценки и интерпретации позволяют говорить о том, что в саамской среде формируется своего рода «экспертное знание», определяющее конфигурацию культуры, признаваемой аутентичной, но при этом частично основанной на представлениях и способах репрезентации, которые по своему происхождению не являются индигенными. Но и сама по себе «любая мыслимая аутентичность, — пишет Джеймс Клиффорд, — предполагает переживание нынешней неаутентичности и является его следствием» (Клиффорд 2014: 111).

С другой стороны, привнесение во внутрисаамский дискурс идей, формируемых под влиянием научных исследований этого коренного народа, стимулирует осмысление своей культуры через призму разнообразных точек зрения внешних наблюдателей. Так, концепции примордиальной этничности, длительное время доминировавшие в отечественной науке, во многих случаях становятся общей платформой для стратегий по эссенциализации культуры как извне — в рамках научного дискурса, так и изнутри, со стороны местных сообществ. Подобные идеи приводят к пониманию культуры как достояния этнической группы (Turner 1993: 412), символа (Turner 1993: 412) или синонима групповой идентичности (Бенхабиб 2005: 1), что, в свою очередь, способствует актуализации дискурса культурной уникальности. Вместе с тем культурная самоидентификация на «стадии зеркала» (Мельшиор-Бонне 2006: 18) для коренных народов оборачивается столкновением с образами своей культуры, уже легитимированными в различных социальных контекстах, вызывая «мысленное раздвоение “субъекта”» (Мельшиор-Бонне 2006: 18): автоэтнография может рассматриваться в одном ряду с автопортретом и автобиографией.

В этом плане весьма перспективной представляется постановка вопроса о влиянии научных концепций и проектов на трансформацию культурных практик и идентичности исследуемых этнических групп. Речь идет, например, об осмыслении процесса обретения культурной идентичности рядом «племен индейцев Северной Америки» как сопряженного с деятельностью «Бюро по делам индейцев» (Beteille 1998: 189) или о рефлексии антропологических исследований бушменов и других африканских народов как фактора формирования их представлений о себе (Купер 1993: 13).

Вместе с тем индигенные авторы воспроизводят не только логику и структуру научных этнографических описаний (например, привычное распределение культурных форм по рубрикам материальной и духовной культуры), но и способы конструирования и репрезентации саамской культуры, сложившиеся в соответствующей национальной традиции и сопряженные с ее концептуализацией как объекта исследования.

Так, Надежда Большакова формирует двухуровневую структуру текста, позволяющую переходить от этнографического описания саамской культуры и интерпретации уже существующих ее версий к фиксации дискурса местных жителей. Автор включает в описание многочисленные разнородные фрагменты, обозначаемые как «воспоминания», «рассказ» или сопровождаемые помет-

кой «записано со слов». При этом приводится фрагмент транскрипта одного из интервью, взятого автором (Большакова 2005: 289–290). Включение в текст голосов «информантов», узнаваемых в границах локальных сообществ, не только придает ему «субъективную “глубину”» (Клиффорд 2014: 105), но и продуцирует своеобразный эффект сопричастности общему культурному наследию и автора, и его информантов.

Рассмотрим один из кейсов, наглядно демонстрирующих дилемму репрезентации коренных народов, во внешних контекстах отсылающей к паттернам аутентичной культуры и экзотики, а с другой стороны, в местных контекстах игнорирующей паттерны «индигенности» как трансцендентные. При посещении Музея Человека в Париже финский художник Йорма Пьюренен с удивлением обнаружил, что на некоторых из представленных на выставке фото саамов запечатлены предки его друзей. Й. Пьюренен переснял эти фотографии, распечатал и «вернул в место их происхождения» (Papastergiadis 1998: 95). Это символическое перемещение из музея (т. е. пространства западной постмодернистской культуры) в локальный контекст подразумевает смещение фокуса идентификации изображения — от саама к чьему-то отцу, соседу, оленеводу, т. е. конкретному человеку.

Неслучайно Н. Большакова в каждом конкретном случае акцентирует свое внимание на характере отношений, связывающих ее с информантом, или маркирует социальный статус последнего. При этом особо артикулируются родственные отношения, что, следуя взгляду Крэйга Калхуна на родство как один из способов концептуализации внутригрупповых отношений (Калхун 2006: 94), призвано подтвердить принадлежность и автора, и его информантов одному и тому же социокультурному сообществу: «Об этом рассказала мне крестная Софья Ефимовна Якимович» (Большакова 2005: 47), «о белой женщине мне довелось уже слышать и от Анны Ефимовны Новохатько, моей двоюродной бабушки, исполнительницы саамских песен, прекрасно знавшей жизнь своего народа» (Большакова 2005: 294). Комментируя поездку В.Ю. Визе на Кольский полуостров в 1910 г., Н. Большакова пишет: «В Ловозере он знакомится с местными жителями, среди которых находились... и мои родичи — прапрадед Максим Галкин и его сын, мой прадед Федот Галкин. Благодаря запискам ученого мне удалось открыть не только “новое” в саамской песне, но и найти дорогие и ценные сведения о моих дедах» (Большакова 2005: 348). Такого рода референты не только приносят в текст достоверные интонации и особую эмоциональную окрашенность, основанную на доверительных отношениях между автором и информантом, но также определяют позицию автора как наблюдателя и создателя нарратива.

История собственной семьи, представленная Н. Большаковой как ряд воспоминаний ее родных, сопровождаемых фотографиями из семейных архивов, разворачивается в контексте трансформаций саамского образа жизни (Большакова 2005: 122–126). В той же логике использование такого инструмента как публикация фрагментов метрических книг Кольского уезда конца XIX в. (Большакова 2005: 118–122), очевидно, призвано подтвердить укорененность предков автора в локальных культурных контекстах, признаваемых саамскими.

Приведенные в тексте данные свидетельствуют о непосредственной вовлеченности многих коренных жителей — не только информантов Н. Большаковой — в процесс культурной интерпретации действительности, приобретающей разные формы. К ним относятся, например, практики обращения в Государственные архивы Мурманской и Архангельской областей для воссоздания своей родословной и артикуляции саамского происхождения, сбор и публикация фольклорных произведений (в том числе текстуализация личного знания, сформированного преимущественно устным способом), а также запись на родном языке лексики, транскрибированной и зафиксированной русскими учеными в бытность саамов бесписьменным народом (Большакова 2005: 126–133, 241–246, 388–389). Последняя культурная практика может быть представлена как метафора «возвратной интеграции» («реверсивного перевода») в контекст современной саамской культуры форм, соотносимых с этим коренным народом в научном и социальном дискурсе.

Другой паттерн репрезентации культуры в этнографических категориях представлен в тех случаях, когда рефлексия собственного культурного опыта интегрируется индигенными авторами в современные контексты саамской культуры. Подобные этнографические самописания только на первый взгляд воспроизводят дескриптивные практики классической этнографии. К ним относятся, например, «Саамские узоры» Анастасии Мозолевской и Екатерины Мечкиной (Мозолевская, Мечкина 2011). Характеризируя приемы декорирования традиционных вещей (бисерное шитье, аппликация, резьба по кости), а также интерпретируя значения орнаментальных символов, авторы, в конечном итоге, выражают нечто большее, а именно то, каким образом мобильность вещей маркирует и опосредует отношения между людьми. Другими словами, А. Мозолевская и Е. Мечкина предлагают «культурную биографию» орнаментированных предметов — одежды, изделий из меха, кожи, кости оленя — «в координатах их принадлежности» (Копытофф 2006: 137). Многие из них уже вышли из сферы повседневной жизни и в настоящее время образуют своего рода «личные архивы культуры», например, «архив рода Захаровых» (Мозолевская, Мечкина 2011: 106). Как известно, «в архиве собираются и хранятся вещи, которые важны, релевантны, ценны для определенной культуры, — все прочие, неважные, нерелевантные, неценные вещи остаются в профанном пространстве вне архива» (Гройс 2006: 7). В этом смысле весьма примечательно то, что сами авторы оперируют концептом «архив», тем самым определяя особый статус в контексте саамской культуры вещей, символически перемещаемых в архив. Потенциал такой мобильности, например, заключают в себе те женские головные уборы — шамшуры, которые хранятся мужчинами (Мозолевская, Мечкина 2011: 26) или же изначально имеют коннотации с даром (изготовленные в подарок на свадьбу, в связи с юбилеем) (Мозолевская, Мечкина 2011: 134).

Многие вещи, судя по приведенным сведениям, неоднократно передаются из рук в руки, например, от матери к дочери (Мозолевская, Мечкина 2011: 19, 32, 58) или от мастера к сестре, а затем к дочери последней (Мозолевская, Мечкина 2011: 84). При этом обнаруживаются значимые линии «культурной преемственности», которые в ряде случаев прослеживаются вплоть до середины XIX в. «Родословная» некоторых вещей аккумулирует представления о род-

ственных — и не только родственных — отношениях четырех-пяти их владельцев (Мозолевская, Мечкина 2011: 29). Вещи, по мысли авторов, связаны с мастером, тем или иным способом «укорененным» в саамской культуре — этническим происхождением, проживанием в саамских погостах или же своей вовлеченностью в традиционные виды деятельности (оленоводство, рыболовство, изготовление одежды и др.). Последнее, в свою очередь, позволяет репрезентировать их как подлинные, «аутентичные» или воссоздающие «древние образцы».

Обозначенные в данном тексте паттерны мобильности вещей свидетельствуют об их концентрации у лиц, в той или иной форме инвестирующих в сохранение саамской культуры: вещи дарятся, передаются им на хранение. В роли собирателя и хранителя «архивов» саамской культуры выступает и сама Анастасия Мозолевская. Она не только фиксирует опыт людей в контексте саамской культуры, но и способствует сохранению своего «ремесла» через обучение саамским культурным практикам в образовательных учреждениях. Вместе с тем практики перемещения вещей их владельцами в контекст местных и региональных музеев (таких как школьный музей с. Туломы, музей г. Оленегорска и с. Ловозера, Мурманский областной краеведческий музей) подразумевают признание их ценности как общекультурного, а не исключительно саамского достояния. Так, например, «предметы семьи Коньковых находятся в музее пос. Лопарская» (Мозолевская, Мечкина 2011: 146). Не менее важно и то, что, представляя свой текст на двух языках — саамском и русском, — авторы обращаются к двум различным аудиториям.

Предметы, определяемые как саамские, обнаруживаются А. Мозолевской и Е. Мечкиной также и за границами культурных конфигураций, сопряженных с традиционным образом жизни и территориями расселения саамов. В случае такой культурной диффузии, имевшей место, как правило, при переезде владельцев некоторых вещей в города Мурманской области или другие регионы России (Мозолевская, Мечкина 2011: 56, 58, 152), подтверждается их символический статус «вещи в архиве», сохраняющий латентную возможность артикуляции идентичности в парадигме этничности.

Паттерн ретроспекции в современных саамских контекстах отличается амбивалентностью. С одной стороны, прошлое, сопрягаемое одновременно и с темой уникальной аутентичной культуры, и с темой культурных утрат, становится значимым аспектом дискурса саамской идентичности. С другой, демонстрируются разнообразные «жесты присвоения» (Папаниколау 2012: 223) прошлого через интеграцию «приватизируемых» этнографических артефактов и практик в контекст современной саамской культуры. Как известно, подлинные шаманские бубны кольских саамов не сохранились ни в одном из музейных собраний. Однако сегодня они активно включаются в культурный репертуар. Бубны изготавливаются не только для фольклорных коллективов, но и для совершения ритуальных практик. Саамский художник Яков Яковлев, например, делает бубны для ансамбля «Танцующие саамы» (Вильк 2010: 79). Но в тот момент, когда мастер делает бубен для ансамбля и одновременно определяет его как «шаманский», смысл его кардинально меняется. Эта смена смыслов и интерпретаций маркирует сдвиг от реконструкции культурных форм в кон-

тексте утверждения коренным народом своей идентичности как исконной, «укорененной в древней культуре» к их перфомансу (например, перфомансу обряда) и тиражированию стилизованных образов саамской культуры во внешних публичных контекстах.

Подобные символические инверсии культурных форм также присущи и «демонстрации древнего саамского обряда с участием шамана — нойды» во время ежегодного празднования Национального дня саамов (6 февраля) в Мурманской области (Яковлева 2012: 122). Приведенное Еленой Яковлевой, президентом Ассоциации кольских саамов, описание этого действия вряд ли могло бы восприниматься вне поля архаичной культуры, если бы сам автор не локализовал его в современном неритуальном контексте: «Подержав священный бубен над огнем, женщина-нойд выкрикивает заклинания, кружась вокруг костра, ударяет в бубен и издает гортанные звуки» (Яковлева 2012: 124). Публичная манифестация культурных форм, однажды осмысленных как подлинно саамские, сама становится паттерном их существования.

Непрерывно воспроизводимый в любом индигенном контексте паттерн рефлексии не только выступает важным инструментом концептуализации современной саамской культуры, но и во многом определяет содержание социальных и культурных проектов, реализуемых ими. Так, создаваемые в последнее время на Кольском полуострове общины рассматриваются как «премники сыййтов» — «саамских родовых общин» (Чупрова 2012: 117).

В случае интеграции в контекст современной саамской культуры паттернов и значений различного локального происхождения, относящихся к разным историческим срезам, а также «при заимствовании чужих предметов — равно, как и чужих идей — существенен не сам факт заимствования, а то, каким образом они переопределяются для использования в новой роли» (Копытофф 2006: 138). При этом в социально-антропологической и социологической перспективе важно разграничивать культурные и социальные формы, включаемые в современные конфигурации саамской культуры, и исторические образцы, служащие основанием для их воспроизводства.

Вместе с тем в саамских контекстах наблюдается сакрализация ряда культурных форм и хозяйственных практик, например, связанных с оленеводством и рыболовством, сфера релевантности которых в современной жизни саамов значительно сужается или трансформируется. В свою очередь, осмысление саамской культуры в этнографических категориях уже не вполне созвучно «проживаемой и переживаемой социальной реальности» (Тенбрук 2013: 114) и скорее подразумевает «отлучение ее [культуры — М. К.] от мира повседневности» (Саид 2012: 10). Подобное смещение смыслов при расхождении мыслимой культурной аутентичности, с одной стороны, и актуального образа жизни, с другой, может быть представлено одним из паттернов репрезентации культуры, релевантных современным контекстам индигенности.

В этой связи обозначилась новая перспектива концептуализации культуры, в рамках которой идентичность — в данном случае идентичность коренного народа — во многом определяет контуры культуры, представляемой в качестве традиционной, подлинной, и, что еще более важно, приемлемой для местных сообществ.

Литература

- Афанасьева Н.Е. Современное состояние саамского языка, *Коренные народы Евро-Арктического региона: Сб. докладов XXXIX областной научно-практической конференции*, сост. В.П. Сапрыкин, Л.М. Смирнова. Мурманск: РУСМА, 2012: 5–10.
- Бенхабиб С. *Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру*. М.: Логос, 2005.
- Большакова Н. *Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем*. Мурманск: Мурманское книжное изд-во, 2005.
- Браун М. *Культурная собственность, контроль над смыслами и пути к признанию*, Антропологический форум, 2012, 16: 184–188.
- Вильк М. *Тропами северного оленя*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
- Гройс Б. *Под подозрением. Феноменология медиа*. М.: Изд-во «Художественный журнал», 2006.
- Калхун К. *Национализм*. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
- Клиффорд Дж. Об этнографической аллегории, *Социологическое обозрение*, 2014, 13(3): 94–125.
- Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс, *Социология вещей*, под ред. В. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006: 134–166.
- Купер А. Постмодернизм, Кембридж и «Великая Калахарская дискуссия», *Этнографическое обозрение*, 1993, 4: 3–15.
- Мельшиор-Бонне С. *История зеркала*. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Мозолевская А., Мечкина Е. *Саамские узоры*. Мурманск: Рекорд, 2011.
- Папаниколау Д. Акрополь на голове, *Антропологический форум*, 2012, 16: 217–223.
- Саид Э. *Культура и империализм*. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2012.
- Тенбрук Ф. Репрезентативная культура, *Социологическое обозрение*, 2013, 12(3): 93–120.
- Чупрова Н.И. Роль общин коренных малочисленных народов в сохранении и развитии национальных традиции, культуры и языка, народных ремесел и промыслов саами, *Коренные народы Евро-Арктического региона: Сб. докладов XXXIX областной научно-практической конференции*, сост. В.П. Сапрыкин, Л.М. Смирнова. Мурманск: РУСМА, 2012: 115–119.
- Яковлева Е.С. Национальный день саамов — 6 февраля, *Коренные народы Евро-Арктического региона: Сб. докладов XXXIX областной научно-практической конференции*, сост. В.П. Сапрыкин, Л.М. Смирнова. Мурманск: РУСМА, 2012: 120–124.
- Beteille A. The Idea of Indigenous People, *Current Anthropology*, 1998, 39(2): 187–191.
- Brown M. *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Niezen R. Digital Identity: The Construction of Virtual Selfhood in the Indigenous Peoples' Movement, *Comparative Studies in Society and History*, 2005, 47(3): 532–551.
- Papastergiadis N. *Dialogues in the Diasporas: Essays and Conversations on Cultural Identity*. London & New York: Rivers Oram Press, 1998.
- Turner T. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It, *Cultural Anthropology*, 1993, 8(4): 411–429.