

BICZÓ GÁBOR

„Boas a sarkvidéken ráérő idejének jelentős részét Kant, Tiszta ész kritikájának olvasásával és az erről való elmélkedéssel töltötte.” (STOCKING, 1968, 144.)

HOL VAN A „MÁSİK”?¹ – A TEREPPARADIGMA KRITIKAI ANTROPOLÓGIAI ELEMZÉSE

Nem emlékszem az első találkozásra Nisaval. Talán megállt a táborunknál, hogy dohányt kérjen – éppúgy, mint bárki más, aki különleges kéréssel jött. Az első alkalom, amikor benyomást tett rám, a Bauval folytatott beszélgetés befejezése után két héttel történt és a húszhónapos terepmunka félidejét jelezte. A férjem és én egy hétre tábort vertünk Gausha közelében, ahol számos !kung és más falu helyezkedett el, és ahol Nisa élt.

Amire Goshiból, a fő táborunkból Gaushába érkeztünk, már jó régen sötét volt. A Land Roverrel túlhajtottunk egy !kung falun és tovább az úton valami elhagyott település helyén álltunk meg. A telihold az égbolton magasan fent kicsinek mutatkozott és hideg fényt árasztott. Árnyékok nyúltak ki a cserjékből és a száraz tüskebokrok futólag megakadtak az autó első lökhárítójában; aztán a Land Rover fényei kialudtak.

Kxoma és Tuma, két velünk utazó !kung férfi azt javasolta, hogy ezen a helyen állítsunk tábort, ahol négy évvel korábban Richard Lee és Nancy Hovell, két másik antropológus is táborozott. Azt mondták, hogy ott élni, ahol valaki korábban élt, az jó dolog; a múlthoz köt téged. Richard és Nancy kunyhójának szegényes vesszőváza még mindig megvolt. A környező bokroktól elkülönülve bizarr csontvázként magasodott ki a holdfényben. A közeli fákról letört hosszú ágakból képzett hatlábnyi kör alkotta az alapot; a tetőnél az ágak középre hajlottak és egy rostos növény levélzetéből származó szalagokkal voltak összekötve; hagyományos !kung szerkezet. A fű azóta tartott, hogy Nisa falujából elhozták és felhasználták. Ahogy a kunyhó ott állt, nem nyújtott védelmet az időjá-

¹ A „Másik” kifejezés írásmódja (idézőjelben és nagy kezdőbetűvel) a fogalom terminusértékét hangsúlyozza és a kortárs angol tudományterületi gyakorlatot, az *Other* kiemelését követi. Az antropológiai, etnográfiai és etnológiai szakirodalomban a tudásterület ismeret-tárgyának a megnevezésére szinonimaként bevett az „idegen” fogalmának a használata.

rás ellen és nem kínált semmi elvonulási lehetőséget. (SHOSTAK, 2000, 20–21.)

A szinte szépírói szöveg az antropológus terepre érkezésének személyes hangvételű beszámolója.² Marjorie Shostak szövege mindemellett iskolapéldaszerűen tartalmazza mindazt, ami miatt a kritikai fordulat időszakában a szerzők hangsúlyosan foglalkoztak a terep és a terepmunka státuszával. A terep az antropológiai ismerettapasztalat kanonizált forráshelye. A kutató által a terepen végzett módszeres és elméletileg megalapozott tevékenység, a terepmunka az antropológiai megértő tevékenység előfeltétele, a következtetések alapját képező hiteles ismeretek forrása. A terep a „Másik”, tehát az antropológiatu-

² A megérkezés, az első találkozás, a „kulturális sokk” és tudatos kezelése az antropológiai kutatást megelőző módszertani felkészülés fontos részét képezi. A tudományterület meghatározó szerzőinek vonatkozó beszámolói azonban arról tanúskodnak, hogy a helyzetek szituatív és a személyes egzisztenciális kitétség függvényében történő átélése olyan esemény, amire nem lehet maradéktalanul felkészülni. Az „első nap” talán egyik legdrámaibb leírása a szakirodalomban Napoleon A. Chagnon a yanomamö terephelyszínre történő megérkezése. Az erősen stilizált szöveg a „benszülöttek” és a kutató találkozását két, az eseményre kölcsönösen felkészületlen, és fizikai értelemben egymással teljes mértékben szembenálló „világ” csodálkozásaként mutatja be. A hosszú csónakutat követően Chagnon a faluba történő belépést a következő szavakkal kommentálta: „*Felnéztem és elállt a lélegzetem, amikor megláttam egy tucatnyi jól megtermett, meztelen, izzadt és förtelmes férfit, amint felhúzott nyilaikat lefelé tartva bámultak bennünket. Óriási dohánycsomókat tömtek az alsó ajkuk és a fogaik közé, ami a látványt még borzasztóbbá tette. Orrlyukaikból sötétzöld nyálkacsíkok csepegtek lefelé olyan hosszan, hogy elérték a mellizmokot vagy rácsorgott az állukra, és aztán rászáradt a mellükre meg a hasukra.*” (CHAGNON, 1992, 12.) A kutató saját bevallása szerint a helyzetben teljesen elveszítette ítélőképességét és személyes helyzetének reális értékelését lehetővé tevő reflexív tudatosságát. Teljesen a találkozás élményének hatása alá került, ahol egyetlen támpontként a farzsebébe süllyesztett jegyzetfüzet érintése utalt arra a világra, ahonnan érkezett. A Dél-Venezuela és Brazília határvidékén élő yanomami közösségekben végzett antropológiai kutatások, többek között Chagnon munkássága a kortárs antropológiában a kutatómódszertan kritikai felülvizsgálatának állandó hivatkozási pontja. Brian Ferguson 1995-ben megjelent könyve, a *Yanomami Warfare: A Political History* Chagnon terepmunkáját alapjaiban kritizálta és etikailag tarthatatlan kutatási eljárásnak minősítette. A tanulmányozott közösségekben kirobbant konfliktusokat pedig egyenesen a terepmunka során kifejtett kutatói beavatkozás következményeként értelmezte. Chagnon a yanomami halálozási arányokra vonatkozó adatgyűjtés során a törzsi tabunak számító információkat acélfejszék és macheték aján-dékozásával igyekezett kicsikarni. Ferguson elemzése azt is bebizonyította, hogy a java-kért vásárolt gyűjtési gyakorlat politikailag destabilizálta a tanulmányozott közösségeket, így hozzájárult az elszaporodó konfliktusokhoz, amelyeket Chagnon a yanomami kultúrát meghatározó vadságnak tulajdonított (TIERNEY, 2000).

domány eminens ismerettárgyának színtere, hogy ezzel a jól érthető fordulattal éljünk: életvilág.³

Shostak leírásának magától értetődő szerepe, hogy az olvasót elhelyezi a „Másik” életvilágában, és szubjektív benyomásainak hatásos összefoglalásával el-távoltítja saját világától: az olvasó a szerzői tapasztalásfolyamat nyomdokain haladva nyer perspektívát.⁴ A megélt jelenlét hangsúlyozása és felmutatása az etnográfiai hitelesség bizonyítéka.⁵ Az antropológiatudományi megélt tevé-

³ Az életvilág fogalmának a Husserl fenomenológiájában kidolgozott filozófiai részleteivel nem foglalkozunk. A kifejezést a „Másik” spontán világra vonatkozásának a színterét illető megnevezésként használjuk. Ebből a perspektívából szemlélve az életvilág és az antropológiai terep fogalmai szinonimák. Nem célunk, hogy az antropológiai terep a kritikai fordulat részeként kidolgozott újraértelmezését szigorúan vett fenomenológiai elemzésként valósítsuk meg. Ettől már csak azért is óvakodni kell, mert amint ezt maga Husserl is megfogalmazta egy helyütt: „*Ha tehát áttérünk a logikán kívüli területről a logikai, objektív-tudományos gondolkodás gyakorlatára, és még mindig az élet meggondolatlan naivitása vezérel bennünket, az a látszat keletkezhet, hogy az »életvilág« mint önálló téma: intellektuális foglalatosság, amely abból az újkori életre jellemző törekvésből fakad, hogy mindenkiből elméletet csináljanak.*” (HUSSERL, 1998, 170.) A kortárs filozófiai antropológia egyik fontos irányzata a kontinentális bölcséleti hagyományokban és részben a husserli, valamint a késő francia fenomenológiában gyökerező egzisztenciális antropológia. A tudományterületi törekvés kiemelkedő képviselője Michael Jackson, aki *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology* címmel 2013-ban megjelent tanulmánygyűjteményében adott áttekintést a husserli fenomenológiában megalapozott elméleti elképzeléseiről. Az életvilág antropológiatudományi használata melletti érvelésében elsősorban a fogalom interszjektív jelentéstartalmára hivatkozik (JACKSON, 2013, XII.). Husserl az interszjektivitás fogalmában azt az egzisztenciális állapotot kívánja megragadni, amely kifejezi, hogy minden egyén élettevékenységén keresztül intencionális kapcsolatban áll másokkal és a személyének létezőterét képező világgal (JACKSON, 2013, 5.).

⁴ A „terep” és az „otthon” éles megkülönböztetése, valamint ennek narratív nyilvánossága az antropológiai írástevékenység bevett fordulata, a hitelesség megteremtésének az eszköze. A megérkezés, a belépés, valamint a távozás, a terepről történő elutazás trópusai a két egymással szembenálló világ közötti kontraszt érzékeltetésére szolgálnak (GUPTA – FERGUSON, 1997, 13.). Mary Louise Pratt *Fieldwork in Common Places* című elemzésében éppen Shostak szövegének példáján keresztül értelmezte a szerző nyelvi szimbolizmusának, választott nyelvi stílusának jelentőségét a terep „idegensége” és az otthon között megélt egzisztenciális feszültség feltárásában (vö. PRATT, 1986, 43–46.). Az éjszakai hideg holdfény, az elhagyatott táborhely és a kunyhó csontvázszerű szerkezetének ecsetelése az olvasó számára a terepet olyan idegen helyként mutatja fel, ahol „jelen lenni” egyfajta kockázat.

⁵ A tudományos hitelesség és a terepen végzett kutatómunka közötti összefüggés kérdése az 1980-as évek tudományelméleti vitáinak egyik középponti témája volt az antropológiában. A kritikai kérdésfeltevés talán legradikálisabb formájában arra vonatkozott, hogy vajon a favorizált módszertani gyakorlat, a terepmunka mennyiben – ha egyáltalán – képes eleget tenni a tudományos elemzés tárgyát képező objektív tények rögzítésének. A terepmunka-jelenséget a performativitás szemszögéből tárgyaló kritikai elemzések például alapvető kétséget fogalmaznak meg a tapasztalatok tudományos hitelesség-értékével kapcsolatban. A „jelen-

kenység a közvetlen tapasztalatokra épülő értelmező munka, amelynek megalapozásában a hitelesség igazolása, az „ott jártam” és a „saját szememmel láttam” egzisztenciális élményként történő visszaadása a terep különleges, nem mindennapi voltának ábrázolására következetesen támaszkodik.⁶ Shostak terepleírása azonban számos további összefüggésben is szembesít bennünket az antropológiai terep és a terepmunka mibenlétének tisztázását követelő kérdésekkel.

Az antropológia tudománytörténetének a terepmunka szinte a kezdetektől meghatározó és sajátos eleme. A mai értelemben vett intézményesített terepkutatást az eredetileg zoológus szakképzettségű Alfred Cort Haddon (1855–1940) vezette be az antropológiába. A tudományos realizmus jegyében és igényével végzett csoportos terepmunka idővel a tudásterület védjegyévé vált (BALL – SMITH, 2012, 103–106.). A terepmunka beemelése az antropológiába arra a tudománytörténeti időszakra esett, amikor a tudásterület – más társtudományokhoz hasonlóan – az ismerettárgy elhatárolására és tanulmányozására alkalmas megkülönböztető módszertan kifejlesztésére törekedett (STOCKING, 1983, 75–85.). Boas és kortársai gyakorlatában a terepmunka már az antropológiai ismeretek elsőrendű forráshelye volt: mondhatni a modern szociokulturális antropológia *sui generis* tereptudománnyá vált.

Később a Malinowski nevével fémjelzett szemléleti fordulat az antropológiai terepet nem egyszerűen a kisközösségek természetes lakóhelyeként látta, ahol a kutató feladata az eredeti, a kolonializmust megelőző időszak

lét” alapállásából és a „bennszülöttek szemszögéből” (Geertz) beszélő antropológusnak tisztában kell azzal lennie, hogy egyrészt szakmai-tudományos eljárásainak alkalmazása a „Másik” szemszögéből performatív gesztusok sorozataként kerül dekódolásra. Amint fordítva, a kutatói jelenlétnek a „Másik” részéről tulajdonított vélt vagy valós magyarázatok a „bennszülöttből” ugyancsak performatív gesztusokat váltanak ki. Magyarán, a terepen mind a kutató, mind a „bennszülött” egymás számára más és más okból előadott „színdarab” előadói, valamint megfigyelői. A terepmunka performatív kritikai elemzése részben Victor Turner szimbolikus antropológiai szemléletére, részben Clifford Geertz interpretív nézeteire támaszkodik (vö. KÖPPING, 2004, 61–79.).

⁶ Az antropológust idiografikus érzékenysége a „különös” tanulmányozása iránt megkülönbözteti azoktól a társadalomtudományoktól, amelyeket általában nomotetikus – az előfeltevésszerűen tételezett egyetemes társadalmi törvények tényszerű létezése iránti – elkötelezettség jellemez. Ugyanakkor, amint erre Geertz éleslátással rámutatott, az antropológia a szemléleti alapállására visszavezethető kritikai progresszívizmust nem csak a tudomány előre menetelének szolgálatában aknázza ki, de egyúttal a saját – az antropológus-kutató – tevékenységével szembeni kritikus távolságtartás megteremtésének az eszközöként is használja. Egy helyütt például provokatív általánosítással élve az antropológust az „*elképédés kalmárjai*” fordulattal írta körül, ami egyszerre utal a tudományterületi tevékenység lényegére, a „Másik” kultúrájának a sajátos szerűsége szerint történő megismerési szándékára, valamint az ezzel kapcsolatos etikai önreflexió megkerülhetetlenségére. Az antropológus az idegenségtapasztalat minél radikálisabb (gyökeresen eltérő) formáiban érdekelt (vö. GEERTZ, 1996a, 326–328.).

jellemvonásainak rekonstruálása a megőrzés (*salvage*) szándékának jegyében. Malinowski perspektívájában a terep a megfigyelés ahistorikus (szinkronikus) helye, melynek leírása és jellemző sajátosságainak feltárása, más közösségek hasonló szemléletű ábrázolását követően, az összehasonlító elemzések hozadéka lehet (GUPTA – FERGUSON, 1997, 7.).

A terep ugyanakkor nem egyszerűen a kutatás előzetes adottságaként felfogott fizikai helye, amennyiben minden esetben támaszkodik az antropológus választására: döntést és elköteleződést követel. Úgy tűnik az antropológus genealógiája elválaszthatatlan a terep térben lejátszódó helymegválasztásától: állásfoglalás valami mellett és elhatárolódás valamitől. Mindez azt jelenti, hogy a kutató a terepen okkal, tehát intenciói és motivációi függvényében van jelen, ami egyúttal meghatározza a helyhez való viszonyulását. Mondhatni a terepen minden jelenlétünk eleve az adott hely képzetével társított előzetes várakozások következménye, amelyet éppen a szerzett tapasztalatok függvényében nyílik módunk felülvizsgálni és ezáltal alkalmazkodni hozzá.

Az antropológiai terep fogalmát Malinowski munkásságának hozadéka-ként meghatározó – nevezzük így – „klasszikus” felfogás és az ennek alapját képező megkülönböztetés a tudásterület ismeretelméleti alapállásából következett. A hiteles tudás forrása a bizonyított jelenlét és az erre alapozott terepmunka-tapasztalat.

Mindenesetre ez a közhelyesnek tetsző belátás a tudománytörténet léptékét tekintve – összevetve például az antropológia korai időszakát képező ismeretelméleti alapállással – hatalmas jelentőségű esemény volt. Ha mondjuk a „karosszék” (*armchair*) – kizárólag szekunder forrásokból dolgozó – antropológusok összehasonlító valláskutatási vizsgálatait tanulmányozzuk, akkor feltűnő, hogy egy kulturális jelenségre vonatkozó, minden tapasztalatot nélkülöző következtetéseik esetében mennyire nem kételkedtek tudományos eredményeik bizonyosságában. Tylor és Frazer – evolucionista világgépükkel teljes összhangban – például a mágiát még egyfajta babonaként nevezték meg (SHANAFELT, 2004, 22.). Ehhez képest a terepmunka-specialista Evans-Pritchard néhány évtizeddel később a zandék között végzett kutatásainak eredményeként rávilágított arra, hogy a mágikus világgép a racionális mindennapi problémamegoldó gondolkodás egyfajta alternatívája. A terep-hely vált az empirikus antropológiai tudás elsődleges forrásává, ami szavatolta, hogy a tudásterület keretei között létrehozott ismeretek megfelelték a verifikáció és a falszifikáció alapvető tudománykritériumainak.⁷ Másként fogalmazva, a terepmunka és az

⁷ Az antropológia tudománytörténetének egyik legizgalmasabb kérdése a diszciplína tudományfelfogásának pozitivisták háttérre. Abban úgy tűnik – némi túlzással – közmegegyezés alakult ki, hogy a pozitívizmus szemlélete, illetve az antropológiára gyakorolt befolyását

ennek hozadékaként elterjedő részvevési megfigyelés, valamint a közvetlen tapasztalásesemény megragadására, dokumentálására és osztályozására szolgáló kutatástechnikai fogások kétségtelenül hozzájárultak az antropológia tudomány-éthoszának elfogadtatásához, ezáltal az antropológia legitimációs folyamatához.⁸

A terepparadigma „klasszikus” jelentése, megkérdőjelezhetetlennek tetsző státusza, amint a terepmunka-tevékenységhez tartozó bevett módszerek tudományos értékébe vetett feltétel nélküli bizalom a kritikai szemlélet térnyerésével kezdett fokozatosan erodálódni. A terepparadigma tudományterületi újragondolásának okait két alapvető csoportba sorolhatjuk. Egyrészt beszélhetünk a felülvizsgálatot ösztönző ismeretelméleti okokról, amelyek a terep-helyszín általános fenomenológiai értelemtartalmának az újragondolásához kapcsolódnak. Másfelől fontos az antropológiai terep-szintér kortárs globális viszonyokhoz történő alkalmazkodását kiváltó okainak a rendszere. A következők-

tárgyaló elemzések a tudománynak a 19. század utolsó harmadában végbement kiválásában döntő szerepet játszottak. A felvilágosodás tudomány-éthoszával összhangban az antropológiai tudásigény – a természettudományokhoz hasonlatosan – az érzékelés és az értelmezés szubjektivitásától független objektív valóságra vonatkozott. A tudomány ismerettárgyát képező szociokulturális „Másik” megértésére irányuló antropológia arra a meggyőződésre épített, hogy az ember birtokában van azoknak a kognitív képességeknek, melyek lehetővé teszik az emberi érzékeléstapasztalat faktuális, értéksemleges és teljességgel személytelen reprezentációját (vö. ROSCOE, 2003, 492–494.). Módszertanilag a pozitívizmus deskriptív (leíró szemléletű) beállítódása volt hivatott szavatolni a kétségtelen tárgyszerűséget. A pozitívizmus aspektusainak beépülésében meghatározó szerepet vállalt Robert Lowie (1883–1957), aki Boas egyik elsődrendű tanítványa volt. Lowie New Yorkban, osztrák bevándorló család gyermekeként nőtt fel, és a német kultúra iránti elkötelezettség egész tudományos pályájára rányomta bélyegét. Ennek bizonyítéka az Ernst Mach-hal fenntartott személyes kapcsolat, amit leghívebben a két tudós közti baráti levelezés tükröz. A német nyelven folyó levelezés anyagából kiviláglik, hogy Lowie intenzív érdeklődése Mach munkássága iránt miként vezette az antropológiai terepmunkával kapcsolatos pozitívista tézisek megfogalmazásához. Az előítélet-mentesség, a sematizmusok kerülése, valamint a hipotézisek tudományos kutatásban való korlátozott érvényességének tétele bizonyíthatóan a machi pozitívista tudományfilozófia hatásai (vö. MACH – LOWIE, 1947, 65–68.; HARRIS, 1968, 345–347.).

⁸ A „klasszikus” antropológiai terepfelfogásnak állított monumentális emlékmű, és az újabb tendenciák, a kritikai szemlélet néhány alapvető szempontjának a bevezetése volt a George W. Stocking szerkesztésében 1983-ban megjelent *Observers Observed, Essays on Ethnographic Fieldwork* című kötet. A könyv a *History of Anthropology* könyvsorozat első köteteként látott napvilágot és a sorozat szerkesztőbizottságában a kritikai korszak jeles szerzőinek nevével találkozhatunk. James Clifford, Talal Assad vagy Dell Hymes szerepvállalása, illetve a tudománytörténet témájának felértékelődése fontos jelzés, még akkor is, ha a kötet fejezeteiben feldolgozott klasszikusok – Boas, Malinowski, Sapir stb. – munkásságának az elemzése elsősorban a kortársak számára készült biográfiai hangvételű áttekintés.

ben a terepparadigma kritikai felülvizsgálatának két szempontjára térünk ki: először is a terep-hely fogalmát, majd a terepmunka-tevékenység mibenlétét tanulmányozzuk.

1. „Hol” van a terep? – a „hely” fogalma

A kritikai antropológia terep értelmezésének mérföldköveként szokás megjelölni James Clifford *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997) címmel publikált és monográfia formában megjelentetett gyűjteményes tanulmánykötetét.⁹ A szakirodalomban elsősorban a *Traveling Cultures* (Utazó kultúrák) című első fejezetet hivatkozzák gyakran és némiképpen egyoldalúan, ami aztán a közvélekedésben elterjedt leegyszerűsítő kritikai antropológiai terepértelmezések egyik okaként kárhoyzatható.

Clifford elemzésében abból indult ki, hogy az antropológia tudománytörténetének két „klasszikus” terepparadigmája a kortárs globális szociokulturális jelenségvilág csak egy rendkívül szűk metszetét képes értelmezés alá vonni. Egyfelől a diszciplináris „hagyományban” rendelkezésre áll Boas és kortársainak a megközelítése, akik a terepet egyfajta laboratóriumnak tekintették, az „ellenőrzött megfigyelés és kísérlet” helyének, tehát olyan színtérnek, ami az ott élő „bennszülött” fix keretekkel jellemezhető, kvázi statikus életvilágának a képzetére épít (CLIFFORD, 1997, 21.). A terep ebben az összefüggésben a tudományos tevékenység, a szakmai munka és a „Másik” életvilágának a megismerését lehetővé tevő tudományos igényű cselekvésmód (terepkutatás) előfeltétele. Ehhez képest Malinowski és nyomdokában több generáció a terepet, illetve a képzetéhez társított rögzített fizikai kitettséget olyan adottságként aknázták ki, amelyből hatékonyan vezették le a terepmunka-tevékenység kanonizált módszertani gyakorlatát, a részvételt. A részvétel az egyidejűleg módszertani ideálként és a szakmai tevékenység konkrét helyeként felfogott terep megismerésének cseppet sem titkolt előfeltételévé vált.¹⁰ Beköltözni, a nyelvet

⁹ A kötet fejezetei apróbb változtatásoktól eltekintve azonosak az 1984 és 1997 között elsősorban folyóiratokban publikált tanulmányok szövegeivel (vö. CLIFFORD, 1997, 392–394.).

¹⁰ Még a nyolcvanas évek elején is jelentek meg olyan egyetemi antropológia tankönyvek, amelyek a terephely fogalmát és az ott végzett kutatási tevékenységet a tudományos általánosítás előfeltételeként mutatták fel. James S. Spradley a részvevéses megfigyelésről írt didaktikus kötetében a kutatási hely kijelölésének kérdését a következő példával ecsegette. A szerző elmagyarázza olvasójának, hogy Richard Nelson az 1960-as évek második felében az eszkimó halászzattal és főkavadászattal kapcsolatban végzett kutatásai során nem figyelt meg minden egyes bennszülöttet külön-külön tevékenysége során, hanem típusokat

elsajátítani, a tanulmányozott kultúrában intenzíven benne élni, a szokásokat és az életmódot elfogadva ismereteket szerezni mind az antropológia módszertani fejlődését előmozdító fontos – és kétségtelenül látványos eredményekkel szolgáló – belátások voltak. Igaz, a kortárs megközelítésből a „klasszikus” terep-idea később és fokozatosan a kritikai fordulatba torkolló zavarba ejtő ismeretelméleti problémák szinte kimeríthetetlenek tetsző forrásává vált. (CLIFFORD, 1997, 21–22.)

Clifford elemzésében éleslátóan tárta fel, hogy a terep „klasszikus” képzete a lokalizációnak egy olyan formája, ami a tér egy meghatározott pontjához rendelt szociokulturális életvilágot dekontextualizálja, mintegy leválasztja a környezetéről. Mivel például egy falu – bármely lokális életvilág és közösség – csak a szomszédos falvakkal és a tér tágabb kontextuális struktúrájának összefüggéseivel együtt értelmezhető. Hasonlóan, a „bennszülöttek” nyelve sem egy nyelv, hanem a helyben élők által létrehozott polifon diskurzusok széttartó rendje.¹¹ Mindebből következik, hogy Boas és Malinowski öröksége a kortárs globális szociokulturális szintér lokális és szituatív variációinak elemzésében csak korlátozott módon hasznosítható.

De nem csak a kiterjedt mobilitás révén szétfeszített merev keretek illékony-sága vált szembetűnővé. A felgyorsult globális életforma következményeként az utazás a kulturális találkozások új helyeinek sokaságát termeli, amelyek aztán egyenként és áttekintő értelemben egyaránt az antropológiatudomány meg-

állított fel. Ezek szerint a horgászlék vagy a jég pereme egy-egy autentikus terep-hely típus, ahol az ott tevékeny egyének gyakorlatai közötti különbségek a társadalmi-kulturális helyzet általános értelemtartalmának leírása szempontjából – legalábbis a szerzőnek a „klasszikus” terepparadigma lokalizációs logikáját követő álláspontjából következőleg – elhanyagolhatóak (vö. SPRADLEY, 1980, 40.).

¹¹ Clifford könyvének bevezetőjében Amitav Ghosh, indiai-amerikai antropológus 1992-ben megjelent önéletrajzi ihletésű írására, mint a terep egész kortárs problematikája körüli bonyodalmakat híven ábrázoló szöveghelyre hivatkozik. Ghosh esszéjében a terepkutató és néhány egyiptomi lakos találkozásához kapcsolódó villanásszerű benyomását tárta olvasója elé. *„Amikor először jöttem a Nilus-deltának ebbe a csendes szegletébe azt vártam, hogy rálelek egy letelepedett és nyugodt nép legősibb és legmegszilárdultabb földjére. Nem tévedhettem volna ennél nagyobbat. A falu minden férfit a tranzitváróban tartózkodó légiutasok serény nyugtalansága jellemzett. Sokan a Perzsa-öböl valamelyik sejkiségében dolgoztak és ingáztak, mások Líbiában, Jordániában és Szíriában, aztán páran Jemenben katonáskodtak, míg mások Szaúd-Arábiában jártak zarándoklaton, és páran Európába voltak látogatóban: néhányuknak annyira vastag volt az útlevele, hogy úgy nyitották ki, mint egy tintafekete harmonikát.”* (idézi CLIFFORD, 1997, 1.) A földrajzi értelemben eldugott és jól lokalizált egyiptomi falu a globális mobilitás és az ezt jellemző nyugtalanság metaforája: a terepkutatás „hely”, ami olyan, mint egy repülőtér előcsarnoka. Ghosh hivatkozott műve *In an Antique Land* címmel jelent meg és stilisztikai újítóerejével nagy sikert aratott.

értő figyelmét követelik. Clifford a „Másik” felbukkanásának reprezentatív és relatíve új helyeinek felsorolásával tudatosítja azokat a határhelyzeteket, amelyek a „klasszikus” terepparadigma keretei között egyszerűen értelmezhetetlenek. A lokalizálás hagyományos gyakorlata kirekeszti például az utazás helyeit (váróterem, repülőtér, kikötő stb.) vagy a közlekedés eszközeit (repülőgép, hajó fedélzete stb.), de a kutató saját világának a helyeit (egyetem, személyes kutatói környezet stb.) is zárójelezi. Clifford a „klasszikus” tereplokalizációs eljárásnak a tudományterületen meggyökeresedett ismeretelméleti csapdájaként utal arra a hermeneutikai szabadságra, ami tág teret nyit a kutatói fantáziának. Ezzel együtt rámutat arra is, hogy a terep-hely dekontextualizálása a kutatással kapcsolatos illúziók elsőrendű forrása. Egyrészt azért, mert a terepet a „Másik” objektív lehatárolásának feltételeként úgy emeli ki összefüggéseiből, hogy ezzel kizárja a „Másik” ontológiai értékű kontextusaira irányuló értelmezés lehetőségét. Továbbá és egész egyszerűen a lokalizáció teljes mértékben eltereli az antropológia figyelmét az „új” helyek, vagy Marc Augé szellemes meghatározásával a nem-helyek elszaporodásának tényéről.¹²

Az, hogy a lokalizációs logika miért ellentétes észjárás a globális szociokulturális tér változási folyamatainak értelmezéséhez szükséges szemlélettel, pontosan megérthető, ha a kritikai értelmezés igényével újból elővesszük Evans-Pritchard klasszikus műve, a *Nuer* bevezető fejezetét (COLEMAN – COLLINS, 2006, 1–10.). Az elemzés a megszokott gyakorlat szerint kezdődik. A szerző azonosítja kutatása tárgyát, jelen esetben a nuer nép földrajzi helyét Dél-Szudánban. Evans-Pritchard eljárása az, hogy fokozatosan és egyre kisebb léptékű térkép-vázlatok segítségével vizuálisan orientálja olvasóját. Az első térképen a teljes kontinens látható, rajta berajzolva az 1930-as évek Afrikájának kolonialis határvonalai. A nuerek megtelepedését egy sávozott apró paralelogramma jelöli az angol-egyiptomi Szudán déli határvidékén (EVANS-PRITCHARD, 1940, 1.). A következő vázlaton, ahogy felülnézetből a térkép kétdimenziós vizuális lehetőségeihez alkalmazkodva a szerző a közelebbi részleteket kívánja láttatni az olvasóval, a nuereket a szomszédos népek elhelyezkedését mutató újabb sematikus sávozással jelöli (EVANS-PRITCHARD, 1940, 5.). A kötet a nuer, a dinka, a shilluk és az anuak népek territóriumait, ezt a kb. 50 ezer négyzetkilométernyi kiterjedésű területet a szélességi és hosszúsági fokok megadásával pontosítja. Végül a harmadik metszet, ahol az olvasó a lépték csökkenésével arányosan további ráközelítő részleteket ismerhet meg, már csak a nuer nép fontosabb

¹² „A »nem-helyek« közé tartoznak azok a létesítmények is, amelyek az emberek és a tárgyak gyors helyválttatásához szükségesek (gyorsforgalmi utak, fel- és lehajtó szakaszok, repülőterek), ahogyan maguk a közlekedési eszközök, a bevásárlóközpontok vagy a menekültek elkülönítésére szolgáló menekülttáborok is.” (AUGÉ, 2012, 25.)

lokális csoportjainak az elhelyezkedését láthatja. Itt a Fehér-Nílus és mellékfolyóinak viszonylag részletgazdagabb ábrázolása hivatott a pontos lokalizáció célját szolgálni (EVANS-PRITCHARD, 1940, 8.).

A könyv bevezető fejezetének elolvasását követően a helyzet – úgy tűnik – világos. A lokalizáció, a térképek és a fejezet általános leíró szövege a szerző várákozásai szerint lehetővé teszi az olvasó képzeletbeli utazását, aki a várákozások szerint pontosan tudja, hogy hol van. Ugyanakkor, ha Evans-Pritchard leírását és megérkezésének körülményeit, az első hetekről tudósító beszámolót pontosan olvassuk, akkor egyértelművé válik, hogy a terep leírása sokkal inkább a kutató-tudós önpozicionálása a saját pillanatnyi egzisztenciális kitettségének függvényében, semmint tárgyilagos helyleírás. Az utazás, majd a személyes találkozás megírása és az ebből a perspektívából kirajzolódó megérző beállítódás nem a nuerekről szóló tudósítás, hanem a középosztálybeli fehér tudós tíz hónapra önként megválasztott élethelyzetéhez tartozó szerep és a vonatkozó körülmények rögzítése.¹³ Összefoglalva, a „klasszikus” módszertani elvek figyelembevételével a terep lokalizálása a kutatói szándékkal ellentétben a „hely” dekontextualizálását és perszonalifikálását eredményezi.

A következők felismerése, tehát a „klasszikus” terep-fogalom értelem-tartalmára irányuló kritikai figyelem nem egyik pillanatról a másikra robbant be a tudományos érdeklődés homlokterébe. A terep és a kutatás tárgya közötti egyik első figyelemreméltó megkülönböztetést még Geertz fogalmazta meg az 1970-es évek elején. „*A kutatás helyszíne nem azonos a kutatás tárgyával. Az*

¹³ Kritikai olvasatban már a hely megközelítése, az utazás és ennek leírása is sokatmondó. A sűrű szöveg és Evans-Pritchard a körülmények – egyébként hihető módon tudatosan figyelmen kívül hagyhatónak gondolt – jelentőségét bagatellizáló megjegyzése ellenére is világos, hogy a terep, a kutató által elfoglalt megérző pozíció, következésképpen a tudományos eredményként publikált munka elidegeníthetetlen alkotórészét képezi a tudós a maga teljes személyiségében. „*Az olvasókat érdekelheti kutatási körülményeim egy rövid leírása, ugyanis ennek tudatában jobban képesek lesznek eldönteni azt, hogy mely kijelentések alapozódnak megbízható megfigyeléseken és melyek kevésbé megalapozottak.*” Maga az utazás, a nuere-földre történő eljutás, és körülményeinek leírása stílusát és a közölt tényeket tekintve is eltávolító értelmű. A Marseille-ben elveszett élelmiszerkészlet, az elhamarkodottan felbérelt két bennszülött kísérő, az idegörlő tíznapos várákozás az átkelésre egy folyónál, az ellenséges nuere főnök, aki csak hosszas rábeszélést követően engedte meg, hogy az idegen fehér ember a sátrát a fák árnyékában verje fel, mindez olyan körülmény volt, aminek a leküzdéséért folytatott erőfeszítés a terepkutatás későbbi lehetőségeit Evans-Pritchard szándékaitól függetlenül döntően befolyásolta (vö. AUGÉ, 2012, 9–12.). A végig ellenséges nuerek között végzett kutatások alaphelyzettől független következménye, hogy a lokalizáció szükségszerűen a terep perszonalizációjával jár és nem csak példánk, de minden antropológiai terepkutatás esetében. Amint azt Marc Augé szellemesen megfogalmazta: „*...a nuerektől többet tudunk meg Evans-Pritchardról, mint fordítva.*” (AUGÉ, 2012, 26.)

antropológusok nem falvakat (törzseket, városokat, szomszédságokat...) kutatnak; falvakban kutatnak.” (GEERTZ, 1996a, 189.)¹⁴ Minden hely különbözik minden más helytől, és a terep az a hely, amit az antropológus és a „benszülött” kollektív, valamint egyéni gyakorlatai közösen hoznak létre (AUGÉ, 2012, 33.). De miként és leginkább „hol”? Hol található egyáltalán, és mi az antropológiatudományi kutatás eminensnek tekintett színtere, a terep?

A terep-hely fogalmának kritikai igényű feltérképezése a „hely” értelem-tartalmának általános összefüggéseire irányítja a figyelmünket. A lehatárolás egyszerre fenomenológiai és hermeneutikai szemléletű.

Az antropológiai terep-hely általános elmélete tipikusan az ignorált témák sokaságát szaporító ügy, melynek gyakorlati jelentőségére vonatkozó felismerés a társadalomtudományi oldalon manapság új értelmet nyer.¹⁵ Kérdésünk, hogy miben áll az az elemi közös tulajdonság, ami minden terep-hely egyfajta lényegtanának megalapozásaként garantálja azt, hogy a tudományos kutatómunka a „hely” mindenütt jelenvalóságára alapozható tevékenység legyen. Az antropológiatudományi terep-hely fenomenológiai értelem-tartalmának azonosításához lehetséges kiindulópontként kínálkozik a téma tipológiájának kidolgozása. Ez kezdődhet a részleges törvényszerűségek megfogalmazásával, majd következhet a gyakorlati esetek megfigyelése, leírása, felsorolása és taxonómiákba szervezése: tehát a jól bevált induktív eljárás. Mindebből azonban érthető módon csak az derül ki, hogy a terep-hely fogalma a tudományterületi kutatástevékenység nagyon különböző és kevésbé egymáshoz illeszkedő formáinak az összefoglaló neve, melyek zavarba ejtően sokféle színterek. Kiderül, hogy a „terep” fogalmában összefoglaló értelemben megalkotott tudománytörténeti toposz nem csak túlegyszerűsítése a témának, de az általánosítás igen szerencsétlen formája is.¹⁶ Mert lehetséges-e jellemezni azt a szemléleti alapállást, ahonnan például egy eszkimó falu, egy ausztrál hordaközösség, egy bronxi afroamerikai utca vagy egy transzhumáló család stb. életvilágai, pontosabban az ennek kereteit képező terek leírhatóak a „terep” általános fogalmával? Be

¹⁴ A falu – amely lokális, jól azonosítható határokkal körülvett és „benszülöttek” által lakott „hely” – az intenzív antropológiai kutatások számára, legalábbis a tudománytörténet tanulsága szerint, az ideálisként elgondolt színtér (vö. CLIFFORD, 1997, 21.).

¹⁵ Waldenfels a tér, és a szociokulturális tér általános jellemvonásainak tanulmányozása iránti kortárs érdeklődés tendenciajellegét a téma történetileg azonosítható újrafelfedezéseként írja le. Felvetésében a husserli életvilág fogalmának műveleti jelentőségét külön kihangsúlyozza (vö. WALDENFELS, 2009, 15–30.).

¹⁶ A terep hagyományosnak tekinthető felfogásához tartozó tudományterületi tevékenységgel, a terepmunkával kapcsolatos leegyszerűsítő elképzelések ugyancsak a tudományterület történetében kitermelődött beidegződések: „...a ’valódi terepmunka’ – egy elszigetelt helyen hosszú ideig végzett munka olyan emberekkel, akik nem európai nyelvet beszélnek, lehetőleg kis ’közösségben’ és ’lokális’ lakóhelyen élnek.” (GUPTA – FERGUSON, 1997, 13.)

kell látni, a terep-hely fogalmának tipológiai megalapozása félrevezető irány, mivel heteromorf jelenségek halmazát öleli fel, ezért a gyakorlati értékű közös definíciónak szükségszerűen híján maradunk.

A kritikai antropológiai látásmód a terep általános tipológiája helyett egészen más megközelítést kínál. Fenomenológiai értelemben a terep minden esetben olyan konkrét hely, ami alapjelentését tekintve arra utal, hogy elkülönül attól a helytől, ahol az antropológus otthon van. A két színhelynek az antropológiában bevett hagyományos megkülönböztetése térbeli különállásukra apellál. Más-ként, az antropológus a „hely” fogalmának két alaptípusa szerint osztályozza a világot: az otthon szemben áll, de legalábbis világosan megkülönböztethető attól, amit a terepnek nevezünk. Az antropológiai terep-hely fenomenológiájának megalapozó tétele szerint: egyfelől a terep *sui generis* gyökeresen különbözik attól, amit otthonnak nevezünk; másfelől kivételes, amennyiben nem helyettesíthető vagy nem cserélhető fel semmilyen más hellyel.

A fenti megkülönböztetés értelmezésekor támaszkodhatunk Waldenfels a mindennapiság fenomenológiáját elemző tételeire, amelyek közvetett értelemben okkal vehetőek figyelembe az antropológiai terep-hely általános természetének tanulmányozásakor. A „hely”, a tér kitüntetett aspektusa a mindennapiság világa. Nem elszigetelten létezik, hanem a valóság meghatározott kontextusaként. Waldenfels a „hely” jelenségében reprezentált általános jelentéstartalom, tulajdonságok és funkciók értelmezésekor kiindulópontként az oly sokat hivatkozott, de sokszor félreértett életvilág fogalmára apellált (WALDENFELS, 1985, 179.). Ebben az összefüggésben az életvilág minden társadalmi és történeti élet-tapasztalat talaja és horizontja, a kutató antropológus szemszögéből a „hely” reprezentációjának kerete. Husserl az életvilág fogalmát eredetileg az emberi természetes beállítódás jellemzésére, az *én* és a környezet kapcsolatának összefüggésrendszerében használta (HUSSERL, 1984, 45–57.). Értelmezésében a szemléleti mezőnkhez tartozó valóság adottság, a hely minden esetben egyfajta tényösszefüggés. Ily módon a „helyek” osztályozása megkerülhetetlen kapcsolatban áll a „hely” által reprezentált kultúra kérdéskörével. Ugyanis minden „helydefiníció” az embernek arra a kulturális értelemben meghatározott kérdésére vonatkozó válasza támaszkodik, amely aziránt érdeklődik, hogy honnan érkezünk. Ezek szerint az otthon (az otthon világa) a tér központi „helye”, amelyhez képest magunk számára fogalmat alkotunk minden más helyről. Waldenfels szerint ebből következően minden más és kulturálisan különböző „helyről” mint az idegen világhoz tartozó helyekről beszélhetünk. Ennek alaptípusai a következők: a tartózkodási, a származási és a lakóhely.

A terep-hely szembeállítása az otthon fogalmával ebben a formában egy további következtetést is megenged. A terep-hely „idegen”, pontosabban a „Másik”

helye, ami az antropológus idegenséggel való szembesülésének kényszerhelyzetét három összefüggésben tudatosítja bennünk. Egyfelől olyan idegen hely, ami kívül esik, nem tartozik saját felségterületünkhöz, a határainkon túlíságra vonatkozik. Továbbá a terep-hely idegensége teljes mértékben a „Másikhoz” tartozik, mintegy „birtokában” van, politikai, kulturális, társadalmi, gazdasági, jogi értelemben a sajátja. Végül, a terep-hely által reprezentált „Másik” idegensége létezésében túlmutat önmagán, amennyiben idegenszerűsége megszólít, értelmezésre hív, és ezáltal megkerülhetetlen eseményként tart számot a meg tapasztalásra (WALDENFELS, 2007, 5–6.). Hogyan?

Az otthon és a terep-hely közötti összefüggések tisztázása a tér két kitüntetett pontja közötti távolság áthidalásának a kortárs antropológiai kutatásokban felértékelődő gyakorlatára, az utazás kérdésére irányítja figyelmünket. Az utazás a terep kutatásának előfeltétele. Tudomásul kell vennünk, hogy „*az ember képtelen egyidejűleg több irányba menni*”, azaz a „hely”, ahol az ember éppen van, mindig egy és oszthatatlan, legalábbis csak így vagyunk képesek érzékelni (WALDENFELS, 1985, 179.). Ezek szerint a „hely” az utazás célképzetétől elválaszthatatlan következmény, pontosabban és funkcionális értelemben a „hely” meg-, vagyis felkeresése valójában a terep-hely megkonstruálásának eseménye, amit maga a cselekvés hoz létre: a terep az utazással, mint a tapasztalás sajátos eszközével teremtett konstrukció.

A terep-hely az utazásban, illetve annak következményeként megvalósuló konstrukciója az utazás-esemény jelentőségét két összefüggésben teszi számunkra fontossá. Egyrészt és nyilvánvalóan a helyváltoztatás, az antropológus az otthontól a terep-helyig történő eljutásának eseménye – amint ezt Evans-Pritchard példájának esetében is láttuk – a kutatást, tehát az antropológiai megértéseményt alapvetően alakító tényező. Továbbá a célelvű utazás tárgyakként felfogott „hely” az utazásra mint a köztes tartózkodás (*Zwischenaufenthalt*) képzetére támaszkodik, és ez nagyon régi kulturális hagyomány. Az utazás eredetileg funkcionális jelentőségű gyakorlat, általános értelemben a helyváltoztatás képessége, ami elválaszthatatlan a társadalmi működéstől. A fizikai térben végzett helyváltoztatásként felfogott utazás mibenlétének ezt az elemi összefüggését kiválóan megérthetjük akár az egyszerű hordatársadalmak térbeli mozgásán, amit az antropológia számos szerzője magát a közösséget megalapozó tevékenységformaként írt le.

Például a már több összefüggésben hivatkozott Marjorie Shostaknak a !kung kultúra utazási szokásait bemutató ragyogó leírásain keresztül jól érthető, hogy az otthon és ennek fizikai térkörnyezete – ebben az esetben együttesen a horda territórium – miként azonosak a közösség egzisztenciális feltételrendszerével. Shostak hősének, Nisának a felsivatagos terület vízlelőhelyei, illetve élettársa-

inak (férjeinek) lakóhelyei közötti időszakos vándorlásai, az ezt elbeszélő történetek rávilágítanak arra, hogy az ember társadalmi gyakorlatának az utazás nem különös esete, hanem lényegi tevékenysége.¹⁷ A mindennapok egymásra következésének rendje az utazások közötti időt tagoló hosszabb-rövidebb ideig tartó szünetek sorozata. Az utazás és az ehhez köthető „hely”-tapasztalat reflexióra kötelez, az utazó az utazással együtt járó körülményekhez való tudatos alkalmazkodását és a mindennapok bevett gyakorlatától eltérő különbség tudatosítását feltételezi.

Emlékszem egy másik alkalomra, amikor az egyik helyről a másikra utaztunk, és a nap égetett. Éppen a forró és száraz évszak volt, víz pedig sehol. A nap égetett, !Kumsa [Nisa öccse – B. G.] már megszületett, és én még kicsi voltam. Már jó hosszú ideje mentünk, amikor a bátyám meglátott egy méhkaptárt. Megálltunk, amíg ő meg az apám megnyitották a méhes fát. Mindannyian segítettünk mézet gyűjteni. Én is teljesen teletöltöttem a saját gyűjtőedényemet. Aztán ott maradtunk, mézet ettünk, és én elkezdtem nagyon szomjas lenni. A hőség majd megölt bennünket, és mindenki halálosan szomjas volt. Ordítani kezdtem, hogy vizet akarok, mert annyira rosszul vagyok. (SHOSTAK, 1981, 97.)

A „hely” konstrukció, amennyiben az azt megteremtő helyi tudás révén teremtett lokalitás. A kritikai megközelítés figyelmeztet, hogy a kutatók közül kevesen vesznek tudomást arról, hogy a terep-hely tulajdonképpen a lokalításban teremtett szintér, aminek törékenységével és illékonyságával, tehát a „hely” éthoszával vajmi keveset szokás törödni.¹⁸ A terep-hely többdimenziós tranzitív esemény, melynek létrejötte a strukturális mobilitás (utazás) képességébe ágyazott szociokulturális tevékenység szituatív tulajdonságainak a függvénye. A kutató utazása és szembesülése a „Másik” tevékenységének helyeként megjelölt terep dinamikus lokalitástermelődésben lejátszódó állandó újrászerveződésével olyan kritikai antropológiai szempont, ami végképp aláásta a klasszikus terep-fogalom tudományos értékét. Elbizonytalanodásunk csak fokozódik, ha a terep-hely fogalma mellett az ott végzett tevékenységet – az antropológiai megértés érdekében végzett és a közvetlen tapasztalásra épülő módszeres ismeretszerzést –, a terepmunkát is a kritikai vizsgálat tárgyává tesszük.

¹⁷ Lásd ezzel kapcsolatban még CLIFFORD, 1997, különös tekintettel 17–46.

¹⁸ „Amit helyi tudásnak tekintünk, többnyire valójában annak az ismerete, hogyan hozzuk létre és teremtjük újra a lokalitást a szorongás és entrópia, a társadalmi elhasználódás és szakadatlan változás, az ökológiai bizonytalanság és kozmikus illékonyság, a rokonok, az ellenségek, a lelkek és mindenféle kvarkok állandó kavargása közepette.” (APPADURAI, 2001, 6.)

2. A terepmunka a kortárs antropológiában

„*Manapság nem úgy tűnik, hogy tudjuk mi az a terep, hol kellene lennie, ha valós vagy esetleg virtuális, és hogy egyáltalán valami egységesnek kell-e lennie.*” (HANNERZ, 2006, 23.) Ulf Hannerz a kortárs antropológia kritikai terepfelfogását jellemző bizonytalanság metaforikus körülírását követően személyes terepmunka élményein keresztül vezet be olvasóit a változatos elköteleződés (*diversified engagement*) problematikájába. Elemzésében a kortárs antropológiai terepmunkát jellemző tudományterületi nehézségeket a terep-hely értelemtartalmát meghatározó összetett szempontrendszer mentén fejti ki. Véleménye szerint a terep-hely komplexitása eredhet multilokális adottságaiból, a „hely” terében egymásra rétegződő különböző nyelvű, kultúrájú, státuszú stb. egyének és/vagy csoportok interakciójából.¹⁹ A komplexitás másik vetülete a transzlokáltság, amit Hannerz a multilokális kiegészítő értelemtartalmú társfoglalmaként határoz meg. A kortárs terep-hely tranzitív jellege, mint láttuk részben az utazással – a kutatónak az otthon és a terep közötti térbeli távolságot áthidaló gyakorlatával –, valamint a hely strukturális mobilitásával – tehát a terepet alkotó szociokulturális jelenségvilág dinamikus átalakulásával – kapcsolatban álló tulajdonság. Ezek alapján könnyű belátni, hogy a terep-hely paradigma „klasszikus” kereteinek fellazulása miért vezetett az ott elvégzett kutatótevékenység, tehát a terepmunka tudományterületi szerepének újragondolásához. A következőkben a kérdést öt kiemelt szempont mentén vizsgáljuk.

A. Az antropológiai terepmunka kritikai felülvizsgálatának meghatározó elméleti vonulatát képezi az 1990-es évek közepétől teret nyert és eredetileg George Marcus által bevezetett úgynevezett *multi-sited* etnográfia.²⁰ Az első hallásra talán nem túl világos értelmű fogalom mögött egyértelmű ismeretelméleti pozíció kidolgozására került sor. Pontosabban, a kategorikus kérdést, tehát azt, hogy mit csinál az antropológus, amikor korunkban terepmunkát végez, Marcus jól érthető magyarázat kíséretében válaszolta meg.

A *multi-sitedness* elképzelés elméleti lényege, hogy az antropológiai megértő-tevékenység, tehát a szociokulturális „Másik” a terep szituatív feltételei között végrehajtott tanulmányozása a kortárs viszonyok között párhuzamosan

¹⁹ Hannerz példája egy a nigériai terepmunkája során tanulmányozott városi közösség (vö. HANNERZ, 2006, 32.).

²⁰ A *multi-sited* terminus a magyar nyelvhasználatban kétféle fordításban terjedt el és a fordítás alapvetően konceptuális kérdés. A *többszintű* etnográfia mellett a *több-szinterű* kifejezést is használják (vö. pl. FEISCHMIDT, 2007, 225. és BICZÓ, 2013, 55–57.).

támaszkodik az ismeret-horizont kitágítására és vertikumának elmélyítésére. De mit jelent mindez a kutatási-elemzési gyakorlatban?

Először is Marcus kritikai megközelítésében abból indult ki, hogy elkülönítette az úgynevezett „egy-színterű” etnográfiai megfigyelések gyakorlatát, amit lényegében a tudásterület klasszikus módszertanához kapcsolt. A klasszikus modell szerint a kutató és a kutatás ismerettárgyát képező kulturális jelenség – a „Másik” – egymással szemben állnak. Az antropológus a kutatásra vonatkozó előzetes ismeretek és tudományelméleti, valamint kutatómódszertani műveltsége birtokában, továbbá a terepmunka során szerzett közvetlen tapasztalati tudás szintetizálásával igyekszik következtetéseit megfogalmazni. Megközelítése terveitől és szándékaitól függetlenül mindenkor mobilizálja a teljes tudománytörténeti hagyományt, ami Marcus álláspontja szerint egyúttal ki is zárja jelenünk dinamikusán változó kulturális viszonyainak igaz természetük szerint való tanulmányozását a terephelyszínen. Ugyanis a tudományterület, ahogy ez a tudomány-paradigma természetéből egyenesen következik, a szociokulturális valóság szituatív viszonyait állapotjellegében igyekszik rögzíteni, ezért nem képes azt az átmeneten, a változáson keresztül, a lokális szintér globális folyamatokhoz történő állandó alkalmazkodásában megragadva elemezni (APPADURAI, 1996, 27–67.). A további részletektől elvonatkoztatva, Marcus a *több-színterű* beállítódás bevezetését az antropológiába végeredményben a globális társadalmi-kulturális viszonyok átalakulásából levezethető következménynek, egyfajta elkerülhetetlen eseménynek látja.

A *multi-sitedness* a gyakorlatban a kulturális alakzatok különböző színtereken belül és a színterek között lejátszódó mozgásának és transzformációinak nyomon követését jelenti.²¹ A több-színterűség az antropológiatudomány szemléleti értékű és ismeretelméleti jelentőségű kutatási stratégiai fordulata (LAJOS, 2015, 164–166.). Lényegében a tudásterület alkalmazkodása a szociokulturális jelenségvilág dinamikus folyamataihoz. Az elképzelés arra a megfigyelésre alapoz, hogy korunkban egy kulturális jelenség, például a tudásterület általános ismerettárgyaként megjelölt „Másik” tapasztalata (a terepmunka) a tér statikus keretekkel jellemezhető kitüntetett helyéhez, a terep klasszikus fogalmához már nem köthető. Ehelyett, legalábbis a gyakorlat a kutatót azzal szembesíti, hogy a kulturális jelenségek több szintéren és párhuzamosan, illetve a terepkutatás eseményidejében más és más színtereken tapasztalhatóak meg. Az antropológiai megértő tevékenység így a „Másik” megtapasztalására irányuló horizontálisan töredezett alakzatok szintetizálására vállalkozik, ami gyökeresen új megismerési eljárást követel (MARCUS, 1995, 81.).

²¹ A téma összegzését lásd: LAJOS, 2015, 164–166.

Egyrészt a megértésfeladat megköveteli a „Másik” színtereinek a feltérképezését, ezek jellemzését és összehasonlítását, a jelentések egyes szinterek között lejátszódó transzformációjának és konstrukciójának a nyomon követését.²² Mindezen célok megvalósítása azonban elválaszthatatlan az egyes szinterek szituatív vertikumának a megismerésétől. Módszertanilag a terepmunka – tehát a „Másik” színtereinek feltárása, következetes behatárolása és értelmezése – a kortárs antropológiában az úgynevezett „makroperspektíva” és „mikroperspektíva” párhuzamos és egymást kiegészítő alkalmazásának nyit utat a kutatásokban. A „makroperspektíva” és a „mikroperspektíva” nem egyszerűen az antropológia szemléleti tágasságának két ellentétes végpontját megjelölő általános követelményre utal. Többről van szó.

Marcus a *multi-sited* etnográfia értelmezésével összefüggésben hangsúlyosan érvelt a makro- és a mikroperspektíva kifejezésekkel szétválasztható szemléleti mezők funkcionális egymásra vonatkoztatásának szükségessége mellett. Álláspontja szerint a makroperspektíva az átfogó (általános érvényű filozófiai és társadalomtudományi) teóriák felhasználása, valamint tudatos alkalmazása a globális okok miatt dinamikusan változó kultúra színtereinek leírásában és elemzésében. A makroperspektivikus látásmód a kortárs antropológiai megértő tevékenységben nélkülözhetetlen beállítódás (MARCUS, 1995, 79.).²³ A makroperspektívát megalapozó, a kortárs antropológiába beszivárgó elméletek egy tekintélyes része kifejezetten filozófiai – a filozófiában kidolgozott – elképzelés, ami a két tudásterület közötti, egyébként ambivalens kapcsolatok tanulmányozására is ösztönöz.²⁴

²² A kulturális alakzatoknak a szinterek közötti mozgását nyomon követve Marcus szerint a következő formákat tanulmányozhatjuk: 1. emberek; 2. tárgyak; 3. metaforák; 4. cselekmények, történetek és allegóriák; 5. biográfiák; 6. konfliktusok (vö. részletesen LAJOS, 2015, 165–166.; valamint MARCUS, 1995, 90–95.).

²³ A makroperspektíva lényegében az úgynevezett makroelméleteknek az antropológiai kutatásokban történő alkalmazását jelenti. Ez megkerülhetetlenné teszi a társadalomtudományok között az interdiszciplináris együttműködést és hiteltelenné teszi azt az elavult nézetet, hogy az azonos vagy hasonló jelenségeket tanulmányozó tudásterületek között létezne valamiféle kompetencia-rangsor. A szemléleti fordulat a tudománytörténetből világosan levezethető esemény, ami közvetlen kapcsolatban van annak belátásával, hogy a társadalomtudományok problémavilágát alkotó kérdések komplexitása meghaladja a hagyományos diszciplináris kompetenciát. Magyarán, a kortárs szociokulturális keretek között lejátszódó olyan volumenű és szerkezetű folyamatok témájának hiteles kidolgozása, mint például az asszimiláció vagy a hibriditás, sem elméleti, sem módszertani, sem terminológiai értelemben nem lehetséges elszigetelt tudományterületi feltételek között.

²⁴ „Ami a filozófiát és az antropológiát illeti, egyik sem definiált világos módon, ám saját szándéka szerint mindkettő az emberi élet és gondolkodás egészét célozza, és mindkét diszciplína felettébb gyanús egymás számára.” (GEERTZ, 2000, IX.) Az antropológia és filozófia megtermékenyítő kölcsönös érdeklődése nem csak a bölcséleti hatások egyoldalú

Marcus kritikai nézőpontjából a mikroperspektíva kérdése az antropológiai megértő tevékenységben a „filológiai” részletgazdagságú etnográfia módszeres érvényesítését jelenti a terepmunka-folyamatban. Az etnográfianak tulajdonított filológiai természetű érzékenység a terepmunka-tapasztalatok minden részletre kiterjedő rögzítésének régi hagyományaként működik. A kritikai antropológia kibontakozásában az etnográfiai szemlélet jelentőségének és funkciójának újraértelmezése döntő esemény volt. Ebben a folyamatban az első és meghatározó elméleti lépést a Clifford Geertz által bevezetett módszertani értékű sűrű leírás koncepciója jelentette. Kétségtelen, hogy az etnográfia filológiai igényű kutatótevékenységként azonosított funkcióinak tisztázását a kortárs antropológiában számos befolyásos szerző, többek között Johannes Fabian is munkássága középpontjába állította.²⁵ 2008-ban publikált nagyszabású elemzése, az *Ethnography as Commentary* elméleti álláspontja szerint az etnográfia, a kifejezés etimológiai értelmét követve leírást valósít meg, és ennek a tudatos kiaknázását az antropológiában elméleti előfeltételként kell kamatoztatni.

A kortárs antropológiában az úgynevezett makro- és mikroperspektíva párhuzamos alkalmazása a tudománytörténet bevett elméleteinek és eljárásainak a kritikai újraértékelését eredményezi. A makroperspektíva „filozófiai” távlatosságának (absztrakt elméletalkotás) és a mikroperspektíva „filológiai” (empirikus terepkutatás) tárgyilagosságának érvényesítése az antropológiai munkában a megértő tevékenység vertikumának az elmélyítését idézi elő.

Összefoglalva, a fentiekből jól látható, hogy a *multi-sitedness* Marcus és tudóstársainak gyakorlatában nem valami homályos elmélet, hanem világos, módszertani értékű és gyakorlati jelentőségű kutatási stratégia. A „Másik” értelem-tartalmának feltárása magába foglalja egyrészt a párhuzamos és az elkülönülő színterek tanulmányozását, valamint a szituatív színterek makroperspektívikus („filozófiai” elméleti) elemzését és ezzel egyidejű mikroperspektívikus (etnográfiai „filológiai”) leírását.

megnyilvánulásaként érhető tetten: tehát nem korlátozódik például a hermeneutika, a kritikai filozófia, a nyelvfilozófia, a dekonstrukció vagy a posztfenomenológia eljárásainak antropológiai alkalmazására. A hatás fordítva is működik, amennyiben a kortárs filozófiában az antropológizáló szemlélet – különös tekintettel a programelvű bölcséleti gondolkodás és a *conditio humana* összefüggéseinek újragondolására – a filozófia reflexív-kritikai önvizsgálatát előmozdító fontos tényező (vö. pl. JACKSON, 2009, 235–251.).

²⁵ Johannes Fabian újabb írásaiban, a saját életmű tapasztalatainak összegzéseként sokat foglalkozik az antropológiai tudás státuszának és ezen belül a terepmunka-tevékenység lényegéeként meghatározott etnográfiai magatartásnak a kérdésével. Az *Ethnography as Commentary* egy 1974-ben Kongóban rögzített interjú tudománytörténeti jelentőségű újranelemzésén keresztül láttatja a filológiai igényű mikroperspektíva (etnográfiai gyakorlat) működését az antropológiai megértésben (FABIAN, 2008, 9–13.).

B. A terepmunka kritikai újraértékelésének második tárgyalt szempontja a kutató-antropológus státuszát illető kérdéseket öleli fel. Ezek szerint a kortárs antropológia – a terepmunka általános társadalmi és kulturális körülményeinek látványos megváltozásához kapcsolódó – módszertani megújulása szükségessé tette magának a terepkutató antropológus fogalmának, bevett értelemtartalmának a tanulmányozását is. A kérdés az, hogy miként.

Amint az már többször említésre került, az antropológia bilokális karaktere, tehát a terep-hely és az otthon – beleértve az akadémiai-szakmai környezetet – szétválasztása a tudományterület megkülönböztető ismertetőjegye, kivéve természetesen azokat a kutatásokat, amelynek a terepe éppen a szakmai-akadémiai közeg. A „Másikkal” történő találkozás színtere a terepkutatás, vagyis nem meglepő, hogy a terep fogalmának és az itt végzett tudományos tevékenységnek a kritikai elemzése magát a kutató antropológust sem kímélte. Azt kell mondanunk, hogy az antropológus terepen végzett munkájának az általános leírásával kapcsolatos nézetkülönbségek váltak a kibontakozó viták egyik fő „frontvonalává”. Másként és radikálisabban fogalmazva a terep-hely kutatását elvégző személy tevékenységének pontos tudományterületi megértése a klaszszikus terepparadigma pozitívista irányultságával szembeni elméleti és módszertani lázadás központi hivatkozásává lett.

A téma összefoglalását okkal köthetjük a kortárs társadalomelmélet megkezdhetetlen szerzője, Pierre Bourdieu – az antropológiai tevékenység lényegét érintő – kritikai álláspontjának a kifejtéséhez. Bourdieu az antropológust az „objektíváció szubjektumának objektívációjaként” értelmezi. Másként, bevezeti a részvevéses objektíváció fogalmát, ami első pillantásra talán homályos gondolat, pedig lényege forradalmian egyszerű. Bourdieu a terepmunka tárgyának tekinti egyrészt, és kevésbé szokatlan módon az antropológust is, magát a személyt, aki a terepmunkát elvégzi. Másrészt az antropológus társadalmi és kulturális világát, ami egyaránt meghatározza az antropológiai terepmunka gyakorlata során tanúsított tudatos magatartást és a kutató személyiségének tudattalan megnyilvánulásait. Itt nem csak a társadalmi háttér, például a származás, vagy pozíció érdekes, de mindenekelőtt a kutató tudományos mikrokozmoszban, a kutatói közösségben betöltött és elfoglalt helye, amit az antropológiai megértés részeként módszeres elemzés tárgyává kell tenni (BOURDIEU, 1977, 282–283.). Bourdieu tehát a terep és a terepmunka szélesebb értelemben felfogott fogalmát ajánlja, amennyiben a terep a kutatói magatartás – habitus és intenció – egészét magában foglalja, és aminek része az antropológus, a terep megszervezése, valamint működtetése érdekében megvalósított, tudatos és ösztönös döntéseinek összessége (DE NEVE – UNNITHAN-KUMAR, 2006, 2.). A jelenség részletesebb bemutatását lássuk Johannes Fabian egy érdekes példáján keresztül!

Kahenga 1974 szeptemberében, egy hétfőn, a Kongóban akkor vendéglőadóként dolgozó fiatal antropológusnál, Johannes Fabiannál tett látogatást. Az ország északi felében található Lubumbashi egyetemén az Egyesült Államokból érkezett óraadó tanár a bennszülött gyógyító-varázsló Kahenga szolgáltatásait az őszi évszakban elszaporodó lopásokkal szemben, mágikus védelmet remélve vette igénybe. Ugyanis Kongóban ekkortájt, amikor a Mobutu diktatúra, ha lehet ezzel a képzavarral élni, bár a legprogresszívebb időszakát élte, mégis jellemző volt, hogy a szárazévszak végére, mikor a városokban a rendelkezésre álló élelem mennyisége látványosan csökkent, a rászorulók egy része lopásból fedezte szükségleteit. Fabian, aki ekkor kezdő antropológusként dolgozott Kongóban, azt remélte, hogy Kahenga, a híres varázsló közreműködésének híre megy a környéken, és ez majd távol tartja a potenciális tolvajokat. A Kahengával történt találkozást a szerző csak sokkal később, 2008-ban megjelent kötetében elemezte rendkívüli részletességgel.

Fabian a hembra törzsbeli varázsló elhárító rítusának elemzését a terepmunkája során felgyűjtött ismeretek három forrástípusára alapozta: az elemzés közvetlen tárgyát képező emlékeire, a helyszínről egykor készült rajzvázlatra és végül a Kahengával a szertartást követően hangkazettára felvett tematikus interjúszöveg módszeres feldolgozására.²⁶ Lássuk, hogy az antropológusnak a „Másik” értelemtartalmára vonatkozó tudományos elemzése miként ütközik elkerülhetetlenül a Bourdieu által részvevéses objektivációnak elnevezett módszertani problémába.

Kahenga látogatása „a ház lezárásakor”, tehát a lopások megelőzését szolgáló elhárító rítus alkalmával, nem az első találkozás volt az antropológus és a bennszülött között. Korábban Fabian, mivel felesége kezelhetetlennek tűnő migréntől szenvedett és a nyugati orvoslás minden praktikája megbukott gyógyításában, egyszer már sikerrel fordult Kahengához. Az eset kapcsán Fabian arról értekezett, hogy miként és milyen feltételek mellett vált a hembra varázsló páciensévé, feladva korábbi kulturális előítéleteit, illetve távolodott el a nyugati kultúra önképére jellemző orvostudományi felsőbbrendűségtől (FABIAN, 2008, 3.). Ehhez az antropológiai beállítódást meghatározó kulturális relativizmus szemléletére is szükség volt, azaz arra, hogy képes legyen az ‘idegen’ kultúra jellemvonásainak kizárólag saját feltételei szerinti befogadására.²⁷

²⁶ A hembák kongói őslakos népcsoport. Letelepedett életmódot folytató közösségeik falvakba tömörülnek és elsősorban manióka, kukorica és mogyoró termesztésével foglalkoznak.

²⁷ A tudománytörténetből tudjuk, hogy a kulturális relativizmus az antropológus magatartását meghatározó beállítódás, melynek lényege, hogy az ‘idegen’ kultúra tanulmányozásának előfeltételeként a saját, bevett értelmezési sémákat igyekszünk felfüggeszteni abban a reményben, hogy ily módon a vizsgált közösséget képesek lehetünk a saját feltételei szerint megérteni.

A tolvajok elhárítását szolgáló „ház lezárása” rítus azonban merőben más eset volt, mint a gyógyító szolgáltatás igénybevétele. Itt a nyugati antropológus nem a bennszülött mágikus erejének tulajdonított védelem tényleges hatékonyságában reménykedett, hanem a környezetében élőket közvetve akarta elrettenteni attól, hogy meglopják. Fabian könyvének első fejezetében az eseményt, mint fényképek minden részletre kiterjedő leírását adja elő olvasóinak. Kahenga megérkezése, előkészületei, majd a rítus szöveges bemutatása az emlékek egymást követő sorozatát képezi.

1974 késő szeptemberében a száraz évszak a végéhez közeledett. A napok forróvá és felhőssé váltak, a mezők és kertek kiszáradtak, az élelem az eső megérkezése előtti hetekben a legkevesebb. [...] A megbeszéltnapon éppen csak napfelkelte után – tehát mindig 6 óra előtt vagy után fél órával, lévén Lubumbashi alig valamicske távolságra az Egyenlítőtől – a Mpolo sugárúti kapu felől érkezett. Baba Marcel, a szakácsunk nyitott kaput Kahengának és én a ház felé félúton találkoztam vele. Meglepetésemre egy fiatalember társaságában volt (rokon és tanítvány, mint az később kiderült). Vagy ő, vagy a segédje valami ruhába csomagolt dolgot cipeltek, egy vagy két batyut, melyeket aztán a földre tettek, amikor üdvözöltük egymást. (FABIAN, 2008, 22.)

A jelenet leírása a szereplők rövid bemutatását szolgálja. Az olvasónak nem nehéz maga elé képzelni a szárazságtól kókadt növények között a fehér antropológust, ahogy az érkező bennszülött gyógyító-varázsló köszöntésére a kertkapu felé igyekszik. Mindazonáltal a jelenet megidézése, az emlékkép előhívása, amint arra maga Fabian is többször utal, egyszerre eredményez éles kontrasztot és valami alig magyarázható homályosságot. A harmincnégy évvel korábban megfigyelt jelenet és az ezzel azonosított kép pontos, mondjuk ki, minden kétséget kizáróan hiteles, tehát az apró részletekig megfeleltethető módon azonos leírása a szerző egy pillanatig sem leplezett véleménye szerint is kétséges vállalkozás.

Aztán kínos pillanat következett. Ő ott volt; de mi következik ezután? Kahenga kezébe vette a dolgokat és megkérte Marcelt, hogy térjen vissza a ház háta mögötti szállására. [...] Amikor a szakács elment, én és a feleségem ott álltunk Kahengával szemben és még mindig nem tudtuk, hogy mitévők legyünk. Hirtelen lehajolt, megérintette a talajt és hüvelykujjával port dörzsölt a homlokunkra. Majdnem biztos vagyok abban, hogy magyarázatot is fűzött a mozdulathoz, de lehet, hogy ezt csak később

adta meg. Mindenesetre mindez annak a jele volt, hogy munkához látott.
(FABIAN, 2008, 22.)

Ugyancsak plasztikus kép. A Lubumbashi ház kertjében két fehér és két fekete áll egymással szemben, Fabian és feleségének homloka portól piszkos. A szövegből kirajzolódó szürreális látványt magunk elé képzelve azonban még nem derül ki mindaz, amit az emlékezés-eseményhez kötve maga a szerző ez-tán fontosnak ítél az olvasó tudomására hozni.

Kahenga nem tudhatta, hogy amit tett a Hamvazószerda igen mély emléket hívta elő bennünk, a böjt kezdetét, amikor a templomba mentünk azért, hogy a paptól megkapjuk a hamukereszt jelét homlokunkra, miközben azt mormolja, »emlékezz ember, porból lettél és porrá leszel«. Bár, ahogy tudom a két rítusban csekély vagy inkább semmiféle közös tartalom, illetve intenció sincs – amint később kiderült Kahenga jele védő és megtisztító funkciót szolgált, míg a hamukereszt az embert halandó voltára emlékezteti, illetve bűnbánatra hívja fel –, de ez az egész engem testi élményként érintett meg. Kahenga visszahúzott egy olyan világba, amit réges-régen magam mögött hagytam. (FABIAN, 2008, 22.)

Fabian leírásából kiderül, hogy szövege bár fókuszált és tárgyilagosnak ígérkező beszámoló, bejárása a rítushoz kapcsolt emlékeknek, a szöveg segítségével az olvasót az emlékezés útján gondosan végigkalauzoló időutazás, mégis a szituáció azonosításában szerepet játszó asszociatív tényezők, a szerzőt elragadó emlékezés-örvény egy újabb emlékkép megidőzésében teljesedik ki. Az olvasó szinte látja maga előtt a Kahenga rituális beavatási eljárása következményeként önmagát gyermekkorában megidéző szerzőt, amint a templomi sorban várakozik. Fabian tehát a rítust megidéző emlékkép leírásában saját élettörténetére vonatkozó emlékeibe ütközik, és kérdés az, hogy vajon a Hamvazószerdára vonatkozó emlékélmény megképződése az 1974-ben megélt emlékekre vonatkozó emlékezés, vagy csak a 2008-ban keletkezett könyv szövegezésékor az 1974-es emlékekkel kapcsolatos benyomás.

Láthatjuk, a „Másik” antropológiai megértése elkerülhetetlenül számot tart az antropológus és teljes személyes univerzumának megértő elemzésére. Másiként fogalmazva, az antropológus tevékenységének lényegéből következően egyidejűleg a megértés-kontextus alanya és egyben tárgya.

C. A terepmunka tevékenység illetően körülírása módszertani értelemben okkal veti fel azt a kérdést, hogy miként lehetséges egy olyan értelmező pers-

pektíva elfoglalása, amely a „Másik” színtereként leírt életvilág, vagyis a terep, valamint az antropológus kontextusainak egyidejű megragadását lehetővé teszi. A *multi-sited* kutatási stratégia mellett a terepkutatásban jól hasznosítható eljárásként terjedt el az 1990-es évek második felétől a kritikai diskurzusanalízis (*Critical Discourse Analysis* – CDA).²⁸ A megközelítés az antropológiában a korábban végbement textuális fordulat következményeihez történő egyfajta módszertani alkalmazkodásként is felfogható.²⁹ Amint láttuk Geertz interpretív megközelítése, mely szerint a kultúra egyfajta szöveg, valamint a tereptapasztalat reprezentációjának nehézségeivel kapcsolatos felismerések, különös tekintettel az antropológiai írás fikcionális karakterének rögzítése, okkal irányították a figyelmet a terep diszkurzív jellemvonásaira. A terep, ahogy azt a kutató megtapasztalja, valójában egymással érintkező, vetélkedő és egymásra csúszó diskurzusok – „többszólamú” – szövegmezőjeként tárul fel. A kritikai diskurzusanalízis összefüggésében a terepen zajló „beszélgetés”, az elhangzó szövegek, valamint a társadalmi struktúra között bonyolult kapcsolat áll fenn.

A kultúra társadalmilag meghatározott és társadalmilag konstruált diskurzusmezőként történő meghatározása előmozdította a kritikai szemléletű kutatások térnyerését. Ám a módszerrel szemben elvi kifogást emelő szerzők figyelmet fordítottak arra, hogy a kutató által választott elemzési kontextus kiválasztása

²⁸ A kritikai diskurzusanalízis eredetileg a nyelvészet területén az 1980-as években kibontakozott elméleti programként jelent meg, majd terjedt el a humán tudományokban, a szociológiában, az irodalomtudományban, a politikatudományban, a pszichológiában, a pedagógiában és nem utolsósorban az antropológiában. A program célja az volt, hogy a nyelv gyakorlati működésének a szintjén azonosítsa az uralom (dominancia), a megkülönböztetés (diszkrimináció), a hatalom és az ellenőrzés rejtett, illetve nyilvánvaló strukturális összefüggéseit (vö. BLOMMAERT – BULCAEN, 2000, 448.). Ugyanakkor már a nyelvészeti program is kiemelt figyelmet szentelt a diskurzus társadalmi feltételeinek, amennyiben a nyelvi folyamatok megnyilvánulása minden esetben egy konkrét szociokulturális színtér függvényeként érthető (vö. FAIRCLOUGH, 1995, 185–214.). Ebben az összefüggésben a diskurzus társadalmi gyakorlat (BLOMMAERT – BULCAEN, 2000, 449.). Természetesen a téma eszmetörténeti és konkrét filozófiai előzményei elválaszthatatlanok Ricoeur és Foucault vonatkozó kutatásaiktól és elemzéseiktől, valamint az antropológiaelméletet is megtermékenyítő befogadásától (lásd pl. FAIRCLOUGH, 1992, 27–61.; KISS, 2000, 51–85.; GLÓZER, 2006).

²⁹ A kritikai diskurzusanalízis eredményeinek antropológiai alkalmazása kézenfekvő volt, amennyiben a nyelv, a diskurzus és a beszédszituációk, valamint az ennek keretét képező szociokulturális kontextusok közötti összefüggések tisztázása a tudományterületi megértés egyik fontos célja. A módszer beemelését előmozdította az is, hogy keretei között számos olyan téma vizsgálata vált lehetségessé, amelyek a kortárs antropológiában kitüntetett figyelmet nyertek. A politikai-hatalmi gyakorlatok, a rasszizmus, a globalizációval kiterjedő gazdasági diskurzus, a gender, a média és az oktatás párhuzamos dimenziói lényegében mind a lokális színterek makrotársadalmi folyamatokhoz történő alkalmazkodását tanulmányozó kortárs antropológia témái (vö. FAIRCLOUGH, 1995, 95–111.).

mindig önkényes marad, amennyiben az nem része magának a diskurzusnak.³⁰ A módszer elmélete egyúttal felmutatja az alkalmazás korlátait is: a diskurzus társadalmi, míg az elemzési kontextus kutatói konstrukció. Bár elméletileg feloldhatatlan ellentmondással állunk szemben, ám ez az antropológiai megértés tárgyát képező összetett szerkezetű lokális szinterek vizsgálatát mégis előre mozdította.

A megértés-kontextus problémája – és nem csak a kritikai diskurzusanálízis esetében – két további, a terepmunka-tevékenységgel összefüggésben álló klasszikus tudományterületi „beidegződés” felülvizsgálatára ösztönöz. Mondhatni, a tudománytörténetben megörökölt holisztikus elemzési igény és a kulturális relativizmus szemléleti hagyománya a kritikai gondolkodás tükrében elméletileg ugyancsak tarthatatlanná váltak.

D. Az antropológia holisztikus szemléleti igénye, tehát a „Másik” és életvilágának a maga teljes totalitásában végrehajtott reprezentációja, lényegében a tudásterület kezdeteitől fogva tetten érhető egyfajta kényszerképzete. Később ugyan a pozitívizmus, valamint az empirizmus más és más indíttatású – egyfajta általános tudományelvként rendelkezésre álló – ismeretelméleti szkepszise a partikularizmus (Boas) keretei között árnyalta az antropológiatudományi

³⁰ A kontextus megválasztásának problémája az antropológiai terepmunka gyakorlatában összetett módon van jelen, és ennek figyelembevétele árnyalhatja a mélyebb összefüggések kimutatását. Egyrészt arra vonatkozik, hogy a diskurzushelyzet eleve olyan speciális kontextus, amibe akkor lehetséges belépni, ha nyitottak vagyunk a nyelvi jelentés komplexitása iránt, rendelkezésre állnak a kontextusra vonatkozó tárgyszerű ismeretek és nem utolsósorban rálátással bírunk a „diskurzus adattörténetére” (vö. BLOMMAERT, 2001, 13–32.). A probléma rendkívül szemléletes példája Michael A. Rynkiewicz, elsősorban a kutató etikai kitétségének részletei miatt hangsúlyozott, terepszituáció leírása, melynek helyszíne a Marshall-szigetek. „Egy másik éneket követően Li Kijal beszédet mondott. Elmondta, hogy mennyire sajnálja késésüket, de szezonmunkán voltak, és néhányan nem készültek el, ami aztán időt vett igénybe, és ezt az élelmet azért hozták nekünk, mert a Marshall-szigeteken ez a szokás, hogy amikor jövevény érkezik, akkor élelmet hoznak a számára. Ekkor La Muu jelezte, hogy nekem is beszédet kellene mondanom. Rendben ment, kivéve, hogy túl sokat és hosszan beszéltem. Aztán köszönetet mondtam az élelemért, és hogy másfél évig fogunk itt élni stb. Megismételtem azt, amit a hivatalos fogadáson mondtam, hogy nem tudok túl sokat segíteni, mert kutatni érkeztem, nem úgy mint a Békehadtest vagy a kormány. Ami a helyiek számára mindebből lejött az nagyon rossz volt. A hölgy, aki a Marshall-szigetek önkormányzatánál dolgozott felállt és egy újabb beszédet mondott és többször ecsetelte szavaiban: sajnálja, hogy nem fogok segíteni nekik, de mindenesetre ők ennek ellenére segítenek majd nekem. Így hát izzadva újra felálltam és megpróbáltam elmagyarázni, hogy mire gondolok. La Muu végül kijelentette, hogy minden rendben, ám én soha többet nem fogom használni »a nem azért vagyok itt, hogy segítsek nektek« fordulatot. Mostantól azt fogom használni, hogy »nem azért vagyok itt, hogy megmondjam, mit kell tennetek«.” (RYNKIEWICH, 1976, 48.) A szövegben megidézett helyzet az elvétett kontextus klasszikus esete.

megismerés lehetőségeivel kapcsolatos várakozásokat. Mégis, a holisztikus törekvés – elsősorban az idealizált terepmunka-módszer eljárás, a részvevőes megfigyelés alkalmazásával kapcsolatos remények okán – nagyon kitartóan, szinte napjainkig meghatározta a tudományterület önképét.

Ettől függetlenül természetesen azt is látni kell, hogy a holisztikus látásmód mibenlétével kapcsolatos nézetek a tudománytörténet tanulsága szerint soha nem álltak össze egységes elképzeléssé. Az antropológiai holizmus elgondolásai közötti különbségek egyik általános oka a különböző iskolák és irányzatok eltérő elméleti alapállása. Így például a strukturalista, az ökológiai, a szimbolikus vagy a kognitív stb. antropológiai megközelítések a szociokulturális „Másik” mindennapiságának teljességére vonatkozó magyarázatokat egymástól gyökeresen eltérő értelmezések függvényében állították elő. Mindezeket túl a holisztikus komplexitás általánosabb értelemben a tereptapasztalatok diakrón-történeti, szinkrón-szociokulturális és környezeti-ökológiai kontextusainak egységes magyarázó elméletbe illesztését kívánta teljesíteni. A holizmus és az univerzalizmus keveredése az antropológiában tehát komoly zavarokat eredményezett.

A kritikai kutatások aztán kíméletlenül rámutattak az antropológiai megértés holisztikus terepmunka eredményeként megvalósított reprezentációjának a reménytelenségére. A kritikai diskurzusanalízis, vagy akár a *writing culture* polémia, ahogy Clifford predikátumai külön-külön is rávilágítottak arra, hogy a holisztikus megértésre törekvés az antropológia tudománytörténeti hagyományának egyik paradoxonja. Mi itt a kritikai alaphelyzet?

A tudományterületi ismeretek közvetítésben – ideális formája szerint az írott szövegben – előállított komplexitása bár a terepmunka során felgyűjtött tényekre épül, mégis a létrehozott „értelem-egész” lényegében a képzelet munkájával teremtett konstrukció. A holisztikus igény kritikája az antropológia köztes státuszának a magyarázatára alapoz: nem irodalom, amennyiben nem tiszta fikció és nem tudomány, amennyiben az antropológiai ismeret nem azonos az empirikus valósággal.³¹

A tudományterületi holizmus rendszeres kritikáját aztán Marvin Harris foglalta össze átfogó elemzésében. Álláspontja szerint a holisztikus törekvés a tudásterület keretei között felmerült különböző diszciplináris követelmények egyidejű teljesülése iránti várakozás (HARRIS, 1999, 133–139.). Harris ezeket az antropológiai holizmus négy alapvető típusaként elemezte.

³¹ „Akárcsak a folytonos tér képzete a newtoni mechanikában, éppúgy a teljességnek ezek a végső képzetei sem a szerző, sem alanyának a tapasztalataiban nem férhetők hozzá közvetlenül. Az egészre vonatkozó elképzelések csupán a szerző, az informátora és az olvasója fejében léteznek.” (THORNTON, 2000, 15–34.)

Ezek szerint a funkcionális holizmus a szociokulturális valóságot alkotó rész és rész, valamint rész és egész közötti organikus kapcsolatok feltárására irányul. A megközelítés a tudományterület klasszikus álláspontja, ami azt a meggyőződést képviseli, hogy a korlátozott megismerő és tapasztaló képességgel rendelkező tudós a társadalom és a kultúra alkotóinak kölcsönös függési rendszerként történő megértéséből levont következtetéseit okkal vonatkoztathatja az „egész” képzetére.³² A metodológiai holizmus a tudományterület módszertani gyakorlatára hivatkozik. Amennyiben az antropológiában szavatolható az egységes diszciplináris kutatási eljárás, akkor ennek gyakorlati eredménye a tanulmányozott tárgyra vonatkozó átfogó, az egészre érvényes tudás. Harris megközelítésében a harmadik típus a tematikus holizmus. Ennek lényege, hogy ha az antropológia tárgyát képező jelenségvilág (a „Másik”) meghatározott alkotóit különböző diszciplináris szempontokból vizsgáljuk, akkor az ismerettárgy holisztikusan megragadható. A felvetés arra épít, hogy a tudományterületen érvényesnek tekintett szaktudományi megközelítések – archeológia, nyelvészet, pszichokulturális és biokulturális vizsgálat – együtt és párhuzamosan lehetővé teszik az „egészre” vonatkozó hiteles megállapításokat. Végül negyedik a processzuális holizmus, ami az antropológiatudomány általános kontextuális szempontjainak az érvényesítését jelenti a kutatásban. Ezek szerint az émikus és étikus, a globális és komparatív, a diakron és szinkron együtt alkalmazása képezi a tudományterületen a holisztikus szemlélet megvalósítását.

Láthatjuk, az antropológiatudományi megértés holisztikus jellegét érintő hagyományos meggyőződés kritikai vizsgálata feltárja, hogy a holizmus *in praxi* heterogén képződmény. A „Másik” és az életvilágának a teljesség igényével célzott megértése feltételeznél, hogy a kutatói tapasztalás színterének, a terep fizikai helyének teljes összefüggés-egészét a sorolt négy holisztikus megközelítés párhuzamos érvényesítésével ragadjuk meg. Márpedig ez logikailag nem lehetséges: a funkcionális, a metodológiai, a tematikus és a processzuális holizmus egyazon kutatáson belüli egyidejű alkalmazása nem megvalósítható. A holisztikus igény kritikai elemzése a kortárs antropológiában világossá teszi, hogy a tudományterületi megértő tevékenység módszeres reflexív tudatosságot követel. Az általános értelemben vett szociokulturális „Másik” értelemtartalmának a konkrét „hely” (terep, színtér) feltételei mentén végrehajtott holisztikus értelmezése lényegében a szándék absztrakt kritikájának tükrében beteljesíthetetlen vállalkozás.

³² Az organizmus elméletekből kinőtt funkcionális holizmus a szociokulturális rendszert az alkotók kölcsönös kapcsolati (*interrelated*) és függési (*interdependent*) viszonylataként tárja fel (BAROFSKY, 1994, 13.).

A terepmunka-paradigma kritikai felülvizsgálata során eddig felmerült szempontok – *multi-sitedness*, részvevéses objektiváció, kritikai dikszurzusanalízis, multidimenziós holizmus – elméleti következményeinek összegzése szinte magától értetődő módon vezet el bennünket a modern antropológia szinte megfellebbezhetetlen sarokkövének tekintett kulturális relativizmus státuszának újragondolásához.

E. A kulturális relativizmus, az antropológia Boas színrelépésétől megingathatatlannak tetsző módszertani és etikai jelentőségű alapvetése, a kortárs viszonyok között és elsősorban a terep-hely fogalmának értelmezése körül kialakult viták részeként, egészen új megvilágításba került. Eredetileg és Boas megközelítésében a relativista kultúraszemléletnek elsősorban módszertani jelentősége volt. Megteremtette a lehetőségét annak, hogy a középosztálybeli fehér származású értelmiségi tudós a „bennszülött” és világa megismerési feladatát tudatosan elvonatkoztassa előfeltevéseitől. A relativista szemlélet a saját kulturális tudás érvényességének felfüggesztését jelenti a primitív társadalom megértésében: a megismerés előfeltétele egyúttal annak belátása, hogy a „bennszülött” életvilág feltárásának kizárólagos forrása maga a tanulmányozott közösség. A kulturális relativizmusnak ez a korai naiv formája, az értéksemleges módszertani beállítódás mellett, az antropológiatudomány alapvetően humanista és a kultúrák közötti eredendő egyenlőségbe vetett hitét testesítette meg. A tudásterület történetében többé-kevésbé általános értékkelként elfogadott relativista látásmód a kritikai megközelítés tükrében azonban újraértelmezésre szorult.

Elsősorban azért, mert, amint ezt Renato Rosaldo megfogalmazta, az önmagát a kultúra általános – monumentális – törvényeinek nyomozójaként elgondoló antropológiatudomány végül kénytelen belátni elemi céljait illető kudarcát (ROSALDO, 1993, 33.). A tudomány a keletkezése óta eltelt idő alatt gyökeres változásokon ment keresztül elemzése tárgyát, az elemzés nyelvét és az elemző pozícióját illetően egyaránt (ROSALDO, 1993, 33.). Másként, a klasszikus és az objektivizmust szavatolni hivatott tudományterületi normák eróziója szükségszerűen vezetett a módszeres kritikai felülvizsgálat programjához, ami nem hagyhatta figyelmen kívül a kulturális relativizmus kánonját sem.

A naiv relativizmus ismeretelméleti háttérét eredetileg a világhoz való spontán viszonyunk jelentőségébe vetett hitünk alapozta meg (GIFFORD, 1983, 18–38.). Az a meggyőződés, hogy minden nehézség nélkül képesek vagyunk közlekedni kontextusok, kultúrák, epochák, nyelvek és nézőpontok között (HARRÉ – KRAUSZ, 1996, 2.). Az antropológiai gyakorlatból korán világossá vált, hogy ez nem igaz, pontosabban a saját kulturális iniciatívák felfüggesztésének relativista igénye gyakorlatilag megoldhatatlan ismeretelméleti problémák forrása.

A tudománytörténetben aztán a relativista látásmód fejlődésének fontos állomása volt a kereszt kulturális tapasztalatok értelmezése, és a tapasztalatok közvetítése körüli kérdések tisztázása. Ennek középpontjában az a felismerés állt, hogy az 'idegen' kultúrára vonatkozó tapasztalatismeret akkor lehet hiteles, ha a tapasztaláseseményben a kulturális differencia felszámolható. Az 1930-as évek antropológiájának felfedezése volt, hogy a kultúrák – tehát a saját és a „Másik” kultúrája – közötti közvetítés eszköze a kommunikáció, ami a jelenségek közös erőfeszítés eredményeként megalapozott jelentésén keresztül hajtja végre a közvetítést. A kommunikáció az antropológiai megértő munkában eleve pozitív beállítódás, mert abban a hitben megvalósított gyakorlat, hogy lehetséges közös ismerethorizont létrehozása. Meggyőződéssé vált, hogy a kutató és a „bennszülött” közös erőfeszítései a megértéseseményben a relativizmust ténylegesen érvényre juttathatják. A relativizmus „megvalósításának” az igénye az antropológiai megértésben azonban, amint erre a kritikai korszak elemzései rámutattak, kikerülhetetlen ismeretelméleti ellentmondásokat hozott a felszínre. Miről van itt szó?

A problémák forrása a kulturális relativizmus a tudománytörténetben kialakult használati módjának a következetlenségére vezethető vissza. Maga a relativista igény már Boas alkalmazásában is azt a belátást képviselte, hogy az antropológiai tudás szükségszerűen relatív, amennyiben éppen attól függ, hogy mennyiben tudjuk leképezni a „Másik” nézőpontját, elfogadni hitét és moralitását. Ugyanakkor a relativizmus következetes érvényesítésének a szándéka az antropológiai megértőtevékenység elsőrendű feltételeként éppen az ismeretrelativizmus meghaladását célozza, amennyiben a „Másikra” vonatkozó biztos, tehát a „Másik” nézőpontjával azonos ismeretek elsajátítására törekszik. Az így kibontakozó abszolút relativizmus fontos kritikai következtetést enged meg.

Egyrészt okkal ébreszt kételyt az antropológiai megértés lehetőségeivel kapcsolatban. Nem létezik ugyanis olyan abszolút privilegizálható nézőpont, amely lehetővé teszi, hogy végtelenül különböző nézőpontjainkat a kommunikáció eredményeként remélt metapozícióval váltsuk ki: következésképpen nem létezhet a „Másik” igaz leírása. Másfelől, az abszolút relativizmus igényével érvényre juttatni kívánt nézőpont logikája, hogy minden nézőpont egyformán privilegizálható, ami azt jelenti, hogy minden a „Másik” értelemtartalmát célzó leírás szükségszerűen igaz. Úgy tűnik, a kulturális relativizmus módszeres végrehajtása ismeretanarchiába torkollik: be kell látnunk, a relativizmus nem lehet az abszolutizmus forrása (HARRÉ – KRAUSZ, 1996, 4–5.).

A kulturális relativizmus kritikai antropológiai újraértelmezése rávilágít arra, hogy a relativizmus plurális szemléletmód, amelynek megjelölhető aletesei önmagukban is összetett elméleti alapállást feltételeznek (GIFFORD, 1983, 45–49.).

Ezek szerint a kortárs antropológiai megértőtevékenység a relativizmus négy jól elhatárolható alapformájával vet számot. A szemantikai relativizmus annak a belátását és elfogadását jelenti, hogy két nyelv között a jelentés maradéktalanul nem adható vissza: antropológiai értelemben nem létezik teljes fordítás. A szituatív lokális nyelvi univerzum komplexitása kizárja a kétségtelenül teljes és koherens közvetítés lehetőségét. Másfelől, az ontológiai relativizmus a fogalmi rendszerek relativitásának tényére vonatkozó belátás. Ennek függvényében például az a tény, hogy a zande boszorkányhit szerint márpedig a boszorkányok léteznek, az antropológiai megértő tevékenység számára – amint ezt lényegében Evans-Pritchard éleslátóan megelőlegezte – fogalmi értelemben feloldhatatlan. A morális relativizmus a kultúrák erkölcsi rendszereinek és az ezeket megalapozó értékeknek a viszonylagosságát hangsúlyozza. A gyermekmunka vagy a nők társadalmi státuszának kérdése a morális relativizmust pontosan szemléltető kortárs gyakorlati jelentőségű témák. Végül, de nem utolsósorban a kortárs kritikai diskurzus részeként beszélhetünk az esztétikai relativizmusról. Az esztétikai értéképzetek és az ezeket megtestesítő világek kulturális változékonysága a tudományterületi megértőtevékenységet ugyancsak látványosan korlátozó jelenségkomplexum (HARRÉ – KRAUSZ, 1996, 23–25.).

Összefoglalva, jól láthatjuk, hogy az antropológiai terep-hely és az ott elvégzett terepmunka tevékenység kritikai szemléletű értelmezése több, önmagában is összetett szempont párhuzamos kibontását és figyelembe vételét igényli. A „Másik” megértésének autentikus színterére irányuló elemzés, valamint a vonatkozó tapasztalatok tudományértékének mérlegelése elméletileg bonyolult és párhuzamos szempontok érvényesítésére épül. A terep-fogalom kritikai értelemtartalmának a fentiekben bemutatott, talán első pillantásra szét-tartó megközelítései – a *multi-sited* látásmód, a részvevéses objektiváció, a kritikai diszkurzív szemlélet, a holisztikus törekvés és a komplex kritikai relativizmus – a kortárs antropológiai megértő tevékenységben játszott szerepüket tisztázó elemzést követően, legalábbis reményeink szerint, világos összefüggésrendszerrel alkotnak.

IRODALOM

APPADURAI, Arjun

1996 Global Flows. In: APPADURAI, Arjun: *Modernity at Large*. 27–88. Minneapolis – London, Minnesota University Press.

2001 A lokalitás teremtése. *Regio*, 12, 3, 3–31.

- AUGÉ, Marc
2012 *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Budapest, Műcsarnok (ford: Fáber Agoston).
- BALL, Mike – SMITH, Greg
2012 Technologies of Realism. Ethnographic Uses of Photography and Films. In: HUGHES, Jason (szerk.): *Sage Visual Methods I*. 97–122. Los Angeles – London, Sage.
- BAROFSKY, Roland
1994 *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw Hills.
- BICZÓ GÁBOR
2013 Az etnikai együttélési egyensúlyhelyzetek elmélete: a szilágysági Tövishát északi falvainak példája. In: BICZÓ GÁBOR – KOTICS JÓZSEF (szerk.): „Mevagyunk mi egymás mellett...” 53–104. Miskolc, ME KVAI.
- BLOMMAERT, Jan
2001 Context is/as Critique. *Critique of Anthropology*, 21, 1, 13–32.
- BLOMMAERT, Jan – BULCAEN, Chris
2000 Critical Discourse Analysis. *Annual Review of Anthropology*, 29, 1, 447–466.
- BOURDIEU, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CHAGNON, Napoleon A.
1992 *Yanomamö. The Last Days of Eden*. San Diego – New York – London, Harcourt Brace and Company.
- CLIFFORD, James
1997 *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- COLEMAN, Simon – COLLINS, Peter
2006 Introduction: „Being...Where?” Performing Fields on Shifting Grounds. In: COLEMAN, Simon – COLLINS, Peter (szerk.): *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology*. 1–21. New York, Berg.
- DE NEVE, Geert – UNNITHAN-KUMAR, Maya
2006 Producing Fields, Selves and Anthropology. In: DE NEVE, Geert – UNNITHAN-KUMAR, Maya (szerk.): *Critical Journeys. The Making of Anthropologists*. 1–16. Hampshire, Ashgate.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
1940 *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. London, Oxford at the Clarendon Press.
- FABIAN, Johannes
2008 *Ethnography as Commentary*. Durham – London, Duke University Press.
- FAIRCLOUGH, Norman
1992 *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press.
1995 *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*. London – New York, Longman.
- FEISCHMIDT Margit
2007 Az antropológiai terepmunka módszerei. In: KOVÁCS Éva (szerk.): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. 223–233. Budapest – Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
- FERGUSON, R. Brian
1995 *Yanomami Warfare: A Political History*. Seattle – London, University of Washington Press.
- GEERTZ, Clifford
1996a Anti Antirelativizmus. In: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. 305–331. Budapest, Századvég.
1996b Sűrű leírás. In: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. 170–199. Budapest, Századvég.
2000 *Available Light, Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, Princeton University Press.
- GIFFORD, Nancy L.
1983 *When in Rome. An Introduction to relativism and Knowledge*. New York, SUNY Press.
- GHOSH, Amitav
2002 *In an Antique Land*. New Delhi, Ravi Dayal Publisher.
- GLÓZER Rita
2006 A diskurzuselemzés a társadalomtudományokban. In: FEISCHMIDT Margit – KOVÁCS Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*. Digitális tankönyv. Budapest – Debrecen, PTE BTK Kommunikációs Tanszék.
- GUPTA, Akhil – FERGUSON, James
1997 Discipline and Practice: „The Field” as Site, Method and Location in Anthropology. In: GUPTA, Akhil – FERGUSON, James (szerk.):

- Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science.* 1–46. Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- HANNERZ, Ulf
2006 Study in Down, Up, Sideways, Through, Backwards, Forwards, Away and Home. Reflections on the Field Worries of an Expansive Discipline. In: COLEMAN, Simon – COLLINS, Peter (szerk.): *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology.* 23–41. New York, Berg.
- HARRÉ, Ram – KRAUSZ, Michael
1996 *Varieties of Relativism.* Oxford – Cambridge, Blackwell.
- HARRIS, Marvin
1968 *The Rise of Anthropological Thought.* New York, Columbia University Press.
1999 *Theories of Culture in Postmodern Times.* Walnut Creek – London – New Delhi, Altamira Press.
- HUSSERL, Edmund
1984 A tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi. In: HERNÁDI Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban.* 45–56. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
1998 *Az európai tudományok válsága.* Budapest, Atlantisz.
- JACKSON, Michael D.
2009 Where Thought Belongs: An Anthropological Critique of the Project of Philosophy. *Anthropological Theory*, 9, 3, 235–251.
2013 *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology.* Chicago – London, The University of Chicago Press.
- KISS Balázs
2000 Michel Foucault diskurzuselmélete és a politikai nyelv vizsgálata. In: SZABÓ Márton (szerk.): *Beszélő politika. A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete.* 51–85. Budapest, Jósöveg Műhely Kiadó.
- KÖPPING, Klaus-Peter
2004 Az etnográfiai hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. Vita Simmellel. In: BICZÓ Gábor (szerk.): *Az idegen.* 61–79. Debrecen, Csokonai. (ford. Teller Katalin)
- LAJOS Veronika
2015 Mozgásban a világ. A több színterű etnográfia (multisited ethnography) kérdése. In: JAKAB Albert Zsolt – KINDA István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére.* 163–172. Ko-

- lozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum.
- MACH, Ernst – LOWIE, Robert
 1947 Letters from Ernst Mach to Robert Lowie. *Isis*, 37, 1–2, 65–68.
- MARCUS, George E.
 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: MARCUS, George E.: *Thick and Thin*. 79–104. Princeton, Princeton University Press.
- PRATT, Mary Louise
 1986 Fieldwork in Common Places. In: CLIFFORD, James (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. 27–50. Berkeley – London, University of California Press.
- ROSALDO, Renato
 1993 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.
- ROSCOE, Paul
 2003 Margaret Mead, Reo Fortune, and Mountain Arapesh Warfare. *American Anthropologist*, 105, 3, 581–591.
- RYNKIEWICH, Michael A.
 1976 *The Underdevelopment of Anthropological Ethics*. In: RYNKIEWICH, Michael A. – SPRADLEY, James P. (szerk.): *Ethics and Anthropology*. 47–60. New York – Sidney – London – Toronto, John Wiley and Sons.
- SHANAFELT, Robert
 2004 Idols of Our Tribes? Relativism, Truth and Falsity in Ethnographic Fieldwork and Cross-cultural Interaction. *Critique of Anthropology*, 22, 7, 7–29.
- SHOSTAK, Marjorie
 1981 *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*. New York, Harvard University Press.
 2000 *Return to Nisa*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- SPRADLEY, James S.
 1980 *Participant Observation*. Orlando, Harcourt Brace Jovanovich.
- STOCKING, George W.
 1968 *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York, Free Press.
 1983 The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING, George W. (szerk.): *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. 70–120. Madison, University of Wisconsin Press.

THORNTON, Robert J.

2000 The Rhetoric of Ethnographic Holism. In: MARCUS, George (szerk.): *Rereading Cultural Anthropology*. 15–34. Durham – London, Duke University Press.

TIERNEY, Patrick

2000 A Reporter at Large. The Fierce Anthropologist. *The New Yorker*, November 6. 2000.

WALDENFELS, Bernhard

1985 *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

2007 *The Question of the Other*. Hong Kong, Chinese University Press.

2009 *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

GÁBOR BICZÓ

WHERE IS THE “OTHER”? A CRITICAL ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF THE FIELD PARADIGM

The study deals with the theoretical questions of contemporary anthropology related to the concept of field research. Fieldwork has been a decisive and unique element in the history of anthropological science since almost the beginning. However, after World war II, the idea of the field, originally assigned to a well-defined, actual physical spot that was more or less fixed, became gradually untenable. The impact of global social processes on local scenes brought on changes in the field and its scientific significance. With reason have James Clifford, Johannes Fabian, Ulf Hannerz and other prominent authors of critical anthropology demonstrated that anthropology has to adapt to the changes in socio-cultural conditions.

The second part of the study allows us a look at the features of critical fieldwork. From a critical point of view, the field is a kind of research construct: the field-site is a complex phenomenon that the researcher can demarcate through multiple reflexivity. Not only does he/she have to take into account how his/her presence impacts the scientific understanding of the basic conditions of the field, but also how the existential effect of the field upon him/her influences its interpretation.