

A NÉPRAJZI ÉS AZ ANTROPOLÓGIAI TEREPMUNKA PERSPEKTÍVÁI A ROKONSÁG KUTATÁSÁNAK TÜKRÉBEN¹

Párhuzamos szemléletek a terepmunka során

A rokonságkutatás gazdag tudománytörténeti hagyományának, valamint az antropológiai terepmunka csaknem 100 évig uralkodó módszertani hagyományának (1870–1960)² eredményeképpen, a biogenetikai kapcsolatok, illetve az azok mintájára értelmezett egyéb társadalmi kapcsolatok hosszú ideig az antropológiai vizsgálódások középpontjában álltak. Kutatástörténeti jelentőségét tekintve a rokonság tehát nem csupán *egy* az antropológia sok kutatási témája közül, hanem olyan tudásterület, amely a kutatók számára – részben az antropológiai terepmunka módszertanának tulajdoníthatóan – könnyen hozzáférhetővé tett egyéb témákat, kulturális és társadalmi jelenségeket. Köszönhetően azonban annak a fordulatnak, amelyet az új-guineai felföld közösségei között végzett első alaposabb terepmunkák,³ és az interpretatív antropológia rokonságvizsgálatai hoztak,⁴ a huszadik század második felében nagymértékben csökkent a rokonság kutatásának jelentősége, illetve megkérdőjeleződött

¹ A tanulmány megszületését az MTA Bolyai János kutatási ösztöndíja támogatta.

² Ezt a száz évet számomra az a kutatási hagyomány jelöli ki, amely Morgan rokonságról szóló kérdőívének létrehozásától egészen Pápua Új-Guinea korábban alig kutatott hegyvidéki közösségeinek vizsgálatáig terjed.

³ A számos terepmunka feldolgozás közül két munkát tartok fontosnak kiemelni. Paula Brown a csimbuk között végzett kutatásai során írta le az agnatikus ágak illetve a patriklánok összeegyeztethetlenségét. (BROWN, 1962) Roy Wagner pedig amellelt, hogy megkérdőjelezi az afrikai társadalmak antropológia leírása során kikristályosodott antropológiai szemléletet, amely a társadalmi rendszerek, illetőleg az azokat létrehozó rokonsági kapcsolatok vizsgálatát egymástól nehezen elválaszthatónak tekinti, kísérletet tett arra is, hogy összeegyeztesse a helyi vallási képzeteket azokkal a lazának tűnő rokonsági viszonyokkal, amelyek a helyi közösségekben megfigyelhetők. (WAGNER, 1967)

⁴ Itt elsősorban David Schneider munkái hoztak fordulatot. Ő a társadalmi jelenségeket (ekképp a rokonságot is) olyan, a kulturális jelrendszer által kategorizált és szabályozott viselkedési szabályrendszerként értelmezte, amelyben a leszármazás vagy a vérrokonság nem tény, hanem kulturális séma, amely társadalmanként változó értékek szerint rendezi a viselkedésformákat (SCHNEIDER, 1967). Ez a gondolat vezeti el Schneidert oda, hogy elutasítsa a társadalmi tipológiák kutatását. Ehelyett – érvel – hasznosabb azokat a kulturális kategóriákat egyenként vizsgálni, amelyekből a kutatók korábban fel kívánták építeni a rokonság jelenségét. (SCHNEIDER, 1969)

az is, hogy a rokonság kutatása szolgálhat-e kulcsként egy-egy közösség teljes kultúrájának megértéséhez (PATTERSON, 2005, 12.).

Jelen tanulmány azokról a dilemmákról számol be, amelyek a terepmunka során az antropológusban, illetve a helyi közösség tagjaiban felmerülnek a rokonság vizsgálata során. Amellett kívánok érvelni, hogy a rokonság kutatásának időben, térben, valamint az eltérő kutatási hagyományok szerint kialakult változatos érdeklődési körök jelentősen befolyásolják azt, hogy mit is tekintenek a kutatók, illetve a kutatott közösségben tevékenykedő helyi értelmiségiek rokoni kapcsolatnak és mit nem. A két szemlélet közötti különbség egyúttal azt is meghatározza, hogy a rokonság sokszínű jelenségkörében mit tartanak a helyi értelmiségiek és vezetők legitim kutatási témának.

A terepmunka során jelentkezik egy további, talán az eddigieknél is fontosabb (és a gyűjtés körülményeit még inkább meghatározó) szempont is. Ez azoknak a helyieknek a rokonságról alkotott szemlélete, akik csak ritkán tekintenek analitikusan saját emberi kapcsolataikra. Az ő szemléletük nemcsak azt az értelmezési keretet hozza létre, amelyen belül a helyiek elhelyezik a rokonság témájában elmélyedni szándékozó kutatót a közösségben (és az interjú során), hanem megszabja azt is, hogy mit tartanak tanácsosnak megosztani egy kívülállóval.

Összefoglalóan, az antropológus terepen való tartózkodása alatt (legalábbis kutatásaim helyszínén, Jakutiában) egyszerre három szempont áll egymással kölcsönhatásban, és hozza létre azt az ismeretelméleti keretet, amelyben a terepmunka lejátszódik.

1. A kutató saját analitikus kérdései a rokonságról, amelyet egyrészt a személyes érdeklődése, másrészt az általa ismert antropológiai szakirodalom határoz meg.
2. A kutatott közösségben tevékenykedő helyi helytörténészek, néprajzosok, muzeológusok, történelemtanárok kutatói szemlélete a rokonságról.
3. A közösség tagjainak véleménye arról, hogy mit jelent számukra a rokonság, illetve arról, hogy mit lehet erről megosztani egy kívülálló kutatóval.

Tanulmányomban – 2002 és 2013 között folytatott jakutiai terepmunkám tapasztalataimra támaszkodva – arra kívánok választ keresni, hogy miképpen lehet e hármas szempontrendszer hálójában antropológiai terepmunkát végezni. Fontos megjegyezni, hogy e szempontokra nem úgy tekintek, mint individuumok egy csoportját kizárólagosan meghatározó látásmódra. Ezek olyan elvonatkoztatott nézőpontok, amelyek a terepmunka során tisztán, egymagukban

nagyon ritkán jelennek meg. A helyi értelmiségiek – hasonlóan hozzám – nem tekintenek a rokonsággal kapcsolatos minden jelenségre analitikusan. Továbbá a hosszú távú együttélés azt is eredményezte, hogy néhány közelebbi barátom (köztük számosan a helyi értelmiségiek közül) részlegesen belehelyezkedett az én (számukra eleinte idegennek tűnő) kutatói látásmódbamba. A tanulmány további részében amellett érvelek, hogy e három szempont nem feleltethető meg az étikus, illetve az émikus szempontrendszereknek, vagy azok módosított változatainak. Inkább úgy fogalmaznék, hogy ezek olyan hipotetikus nézőpontok, amelyek kölcsönösen elsajátíthatók, és amelyek közül egy-egy személy szükség esetén válogathat is.

E három szempont létrehozta keretben próbálom meg visszamenőlegesen és kritikusan (újra)értelmezni azt a kutatói szerepet, amelyet egyes jakutiai közösségekben terepmunkám ideje alatt (és részben azt követően is)⁵ betöltöttem. Úgy gondolom, hogy a fent bemutatott három nézőpont egyike sem képes megszüntetni, felfüggeszteni a másik kettőt. Vagyis sem a kutatói szemlélet, sem a helyi értelmiség látásmódja, sem a helyiek véleménye a terepmunkáról nem hagyja érintetlenül egymást hosszabb állomásozó terepmunkák során. Az eltérő szemléletek mindennapi polifóniája arra készíti a terepmunka részeseit (az antropológust és a helyieket egyaránt), hogy saját álláspontjukat időlegesen és részlegesen felfüggeszessék. Másképpen fogalmazva, hogy egymáshoz alkalmazkodva létrehozzanak egy olyan közös kommunikációs teret, amelyben értelmes párbeszédet képesek folytatni egymással. Vagyis hiába gondolja a kutató azt, hogy a lehető legfelkészültebben vág neki kutatásának, vagy azt, hogy pontosan tudja milyen „adatokra van szüksége” – el kell fogadnia azt a helyzetet, hogy az ő szemlélete csak részben érvényesülhet a terepmunka során. Ennek két fő oka van.

1. Egy sereg olyan jelenséget, amely tudományos kérdésfelvetése szerint fontos, releváns, nem ismerhet meg a kutató terepmunkája során. Mindig adódnak ugyanis olyan jelenségek, amelyeket a helyiek nem mondanak el, vagy nem mutatnak meg az antropológusnak.⁶ Ezek egy részét tudatosan hallgatják el, más részét viszont azért nem említik, mert egyszerűen nem tartják érdemesnek (vö. LOVELL, 2007, 58–60.). Emellett számos olyan eset is van, amikor a helyiek egy beszélgetés közben felhívják a gyűjtő figyelmét arra, hogy ez itt egy bizalmas adat, amelyet nem ki-

⁵ Levelezés, telefonok és facebookos kapcsolattartás révén.

⁶ Az információ át nem adása természetes velejárója minden interjúhelyzetnek. Ez nem csak azt jelenti, hogy a beszélgetőpartner nem osztja meg a gondolatait, intencióit a kutatóval, hanem fordítva is igaz, a kutató sem képes arra, hogy céljait, motivációit teljes mértékben felfedje. MITCHELL, 1993.

vánnak szélesebb körben megosztani.⁷ Vagyis a közösség tudatosan vagy tudattalanul korlátozza azon jelenségek körét, amelyeket a néprajzkutató a terepmunka során megismerhet. Emellett fizikai okai is vannak annak, hogy a gyűjtés minden esetben korlátozott. A kutató a terepen egyszerre csak egy helyen tud jelen lenni. Amikor egy jelenséget megfigyel, rögzít, párhuzamosan egy másik jelenséget elszalaszt. Ez azt jelenti, hogy még egyetlen ember életvilágának kutatása esetén sem lehet mindig, mindenhol fizikálisan jelen a terepkutatás végzője, és nem figyelhet meg minden olyan jelenséget, amely kutatása számára releváns lenne. Másképpen fogalmazva a kutató tekintete óhatatlanul csak egyik irányba fordulhat, a háta mögött lezajló egyéb eseményeket nem láthatja.⁸ Röviden: a megfigyelés mindig *részleges*.

2. Azokról a jelenségekről, amelyet a kutató megismerni kíván, igen gyakran már létezik a közösségen belül egy ismert és elfogadott analitikus (vagy az elrejtést, vagy esetleg a kutató tudatos befolyásolását célzó) szemlélet, amely nemcsak csokorba rendezi egy sajátos logika szerint, hanem egyúttal elő is állítja azokat a jelenségeket, amelyeket a kutató néprajzi adatként fog kezelni a későbbiek során. Ez azt jelenti, hogy olyan jelenségek válnak a kutató terepmunka élményeivé, tapasztalataivá, amelyeket korábban egy másik analitikus szemlélet hozott létre a kutatott közösségben. Ez egyben azt is jelenti, hogy primér, a néprajztudomány szempontjából reflektálatlan formájában már nem lehet találkozni egy sereg olyan jelenséggel, amely egyébként a kutató érdeklődésének a homlokterében állna. Másképpen fogalmazva, a megismerés *preformált*.

Adat és terepmunka – a terepmunka nyelvjátéka

A megismerhetőség fent említett két korlátjának tükrében érdemes mérlegre tenni azokat a kategóriákat, amelyek keretében a néprajzi és az antropológiai kutatás a terepmunka szenzorikus élményeit értelmezi. Mindenekelőtt magyarázatra szorul az, hogy miképpen lehet „adatokra” hivatkozni akkor, amikor azok

⁷ Ezzel összhangban már az interjú készítése előtt tisztában kell lennie a kutatónak azzal, hogy mikor kell félbe szakítania az interjúkészítés folyamatát olyan esetekben, amikor annak folytatása a beszélgetőtársra nézve kockázatot jelent. SEIDMAN, 2013, 69–72.

⁸ A testi jelenlét, illetve a kutató és a helyiek teste, mint a terepmunka médiuma csak igen későn jelent meg az antropológiai szakirodalomban. Teljesen világos ugyanis, hogy nemcsak a kutatói elme, nemcsak a kutatói kérdés van jelen a terepmunka során, hanem attól elválaszthatatlanul a kutatói test is. HASTRUP, 2005, 173–176.

a néprajzi terepmunka sajátosságai miatt csak részlegesen és előre értelmezett formában állhatnak a kutatók rendelkezésére. Ráadásul más tudományos kutatási adatokkal szemben a megismételhetőség, a mások általi ellenőrizhetőség lehetősége is rendkívül korlátozott. Egyes esetekben pedig lehetetlen.⁹ További nehézséget okoz az is, hogy a terepmunka során észlelt szenzorikus élményektől a kutató fejében néprajzi „adattá” válásig vezető út nemcsak közvetett, de absztrakciók sorozatát is tartalmazza. A terepen szerzett elsődleges észleletek többsége nyilvánvalóan nem alakul át néprajzilag értelmezhető adattá, csak azoknak egy kis része, méghozzá az a része, amelyet a kutató ekként felismer és előállít.

De mit is lehet néprajzi adatnak, vagy terepmunka adatnak tekinteni? Minden tudományos kutatás adatokkal dolgozik. Az adatokat a kutatás során méréssel, megfigyeléssel vagy egyéb más módszerrel hozzák létre és rögzítik a kutatók. Kutatási adat tehát csak akkor áll a vizsgálatot végzők rendelkezésére, ha azt a kutatás során valaki *előállította*. Tehát, az adatokat nem gyűjti, hanem előállítja a kutató. Ez igaz a néprajzi/antropológiai terepmunkára is. A terepen az antropológus elsősorban olyan kutatási adatokat igyekszik létrehozni, amelyeket a továbbiakban értelmezni kíván és képes. Az értelmezés azonban nemcsak követi, hanem meg is előzi a terepmunkát: a néprajzi, vagy antropológiai adat ugyanis olyan elsődleges adat, amely már létrehozásakor sem nélkülözi a kutatói absztrakciót (RUSSEL et al., 1986, 383.).

A fentiek tükrében, nem indokolatlan azt állítani, hogy az antropológiai terepmunka során keletkező legérzékenyebb és legbeszédesebb néprajzi adatok nem reprodukálhatók más kutatók által. Vagyis nem ismeretelméleti hipochondria (WILSON, 2004) az a kutatói reflektáltság, amely elfogadja, hogy a terepmunka adatok nem függetleníthetők az antropológustól. Ez a tény egy további következménnyel is jár. Mégpedig azzal, hogy egyetlen terepmunka sem a jelentések és kategóriák¹⁰ leszögezett absztrakt terében valósul meg. Ellenkezőleg, a terepmunka során a helyiek és a kutató közös jelenlétében létrejön a megnyilvánulásoknak és a cselekedeteknek egy sajátos értelmezési kerete. A kutató csak e keretek között nyerhet betekintést a helyiek életébe. Vagyis nem arról van szó, hogy a kutató belecsöppen egy helyi nyelvjátékba,¹¹ amelyet

⁹ Például a beszélgetőpartner halálát követően.

¹⁰ Tanulmányomban tudatosan támaszkodom arra a nyelvezetre, amelyet Ludwig Wittgenstein a „*Filozófiai Vizsgálódások*”-ban dolgozott ki. Ez egyrészt a „családi hasonlóságok” univárlálékként (BAMBROUGH, 1961), vagyis kategóriákként (ROSCH – MERVIS, 1975) való felhasználásából fakadó következményeket tartalmazza, másrészt a nyelvjátékot.

¹¹ A nyelvjáték kifejezés Ludwig Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódások* (1998) című munkájának egyik alapvető gondolata. Filozófiai rendszerével összhangban Wittgenstein sosem kísérte meg definiálni azt, hogy mit is jelent a nyelvjáték. A nyelvjáték kifejezéssel tanulmányomban a terepmunka azon sajátosságát ragadom meg, miszerint abban a résztvevő

lassanként elsajátít, ahogy arról sem, hogy a felkészült kutató tudományos érdeklődése diktálja a terepmunka során létrejövő nyelvjáték szabályait, hanem arról, hogy *egy új nyelvjáték jön létre*. E nyelvjáték szabályai pedig a hosszas állomásozó terepmunka során a helyiekkel közösen kerülnek kimunkálásra.

Továbbá azzal is szembe kell nézni, hogy e folyamat során nem egy egy-séges másság áll szemben a kutatói egzisztenciával, hanem egyes emberek (vagy azok csoportjai), akik a formálódó közös nyelvjátékhoz eltérő módon csatlakoznak – vagy esetleg radikálisan más nyelvjátékot kezdeményeznek. Az, hogy milyen szempontok lépnek fel együttesen, és milyen érdekcsoportok milyen hatékonysággal képviselik álláspontjukat a közös nyelvjáték szabályainak kialakításakor, az terepenként, illetve társadalmi, politikai és kulturális kontextusokként változik. Amikor tehát a kutató terepmunkát végez, akkor mindenekelőtt e közösen kialakított nyelvjátékon belül tevékenykedik és értelmez – együtt a helyiekkel.

Mindebből azonban nem következik az, hogy a terepmunka során létrejövő nyelvjáték(ok)ban a résztvevők minden véleménye és fundamentális ítélete meg kell, hogy egyezzen. Nem biztos, hogy azáltal, hogy azonos nyelvjátékban vesz részt a kutató egy másik személlyel (vagy a személyek egy csoportjával), mindig pontosan ugyanarra gondol a játék során, mint a többiek. „Az ítéletek összhangja – legyen az a vélemények vagy a fundamentális ítéletek összhangja – nem jelenthet többet, mint amit a szabálykövetés általában vett összhangjánál jelentett: tehát nem a minden tekintetben vett összhangot, hanem csak egy sornak a folytatását, amelynek tagjai egymáshoz a családi hasonlóság alapján csatlakoznak.” (NEUMER, 1999, 498.) Vannak tehát olyan nyelvjátékok, amelyekben az ítéletek gyakrabban, és vannak olyanok, amelyekben ritkábban térnek el egymástól. Bizonyos esetekben például nem is lehet szisztematikus (számításhoz hasonló) szabályokat alkalmazni az ítéletek meghozatalakor. „Az érzések nyelvjátékára éppenséggel a bizonytalanság és a meghatározatlanság a jellemző” (NEUMER, 1999, 500.).

Azonban ha nem jön létre egy olyan közös nyelvjáték, amelyben a kutató és a helyi közösség (vagy annak egy csoportja, képviselője) részt vesz, akkor az „...megakadályoz bennünket abban, hogy egy másik életforma idődimenzióját, és ezzel egy másik kultúra történetiségét megértsük. Másodszer képtelenné tesz bennünket arra, hogy a másik életformát mint *másikat* értsük meg, amely azonban egyidejűleg *emberi* életforma, tehát ebben az értelemben a *miénk*.” (NEUMER, 1999, 524.) Ugyanakkor a közös nyelvjátékon belül nemcsak lehetséges, hanem törvényszerű is a megértés: „Hogy mi számít megértésnek,

felek által közösen értelmezhető és egymással összefüggő cselekedetek és megszólalások valósulnak meg.

azt a nyelvjáték szabályai rögzítik. Mivel a szabályok nem a nyelvjátéktól elkülönülve léteznek, hanem mindig a nyelvjátékban realizálódva mutatkoznak meg, ezért nem is tudnak tőlünk lehetetlent, teljesíthetetlen követelni: a másik ember megértése minden további nélkül lehetséges a nyelvjáték definiálta értelemben.” (NEUMER, 1999, 487.)

Vagyis kizárólag olyan nyelvjátékok közegében jönnek létre és nyernek jelentést azok a tapasztalatok (MÉSZÁROS, 2011), amelyeket a kutató néprajzi adattá formál, amelyekből nem vezet közvetlen/reflektálatlan út a tudományos diskurzusokban létrejövő leírások felé (MYHRE, 2006). Ahogy a braziliai candomblé vallási közösség leírásának kapcsán a terepmunkát folytató James Wafer megjegyzi, az antropológiai terepmunka játékában nem létezik egy olyan külső, analitikus pozíció, amelyből értelmesen bármit is lehetne állítani a candomblé vallási jelenségeiről. A leírás maga is a játék részévé válik (WAFER, 1991, 182.).

Ebből az ismeretelméleti helyzetből természetesen nem következik az, hogy a néprajzkutatásnak el kell tekintenie a terepmunkától, ahogy az sem, hogy a terepmunka tapasztalatok feldolgozása helyett a kutatónak folytonosan önmaga szerepével kellene foglalkoznia. Azt azonban mindenképp jelenti, hogy a néprajzkutató tevékenységét nem egy laborban dolgozó, „adatokat gyűjtő” szaktudóshoz érdemes hasonlítani, hiszen, ellentétben a laborban működő gépekkel, amelyek működése kiszámítható és előre programozott, a néprajzi terepmunka során használt műszer, a kutató, rendkívül bonyolult, és nehezen kiszámítható médiuma a kutatásnak, a kutatás közege pedig egy olyan nyelvi játék, amely a kutató és a helyiek közös részvételével jön létre. Vagyis a terepkutatás során szerzett élmények, tapasztalatok, nyelvi interakciók elsősorban saját értelmezési keretükön (vagyis a terepmunka nyelvjátékán vagy nyelvjátékain) belül kapnak értelmet – és minden további alkalmazásuk már közvetett, amely további kutatói reflexiót igényel. Ekképpen a legtöbb esetben tanácsosabb terepmunka tapasztalatokról, mintsem gyűjtési adatokról, beszélgetőtársakról, mintsem adatközlőkről beszélni, és végül a gyűjtés helyett talán helyesebb lenne egyszerűen terepmunkáról beszélni.

A jégen hagyott étel – párhuzamos értelmezések

Egy egyszerűnek tűnő példával hadd világítsak rá arra, hogy mire is gondolok akkor, amikor a néprajzi terepmunka tapasztalatok reflektáltságáról, illetve a terepmunkáról, mint közös nyelvjátékról beszélek. 2009 óta foglalkozom

Jakutiában az emberek és a tavak kapcsolatával. Ez idő alatt több tucatnyi halászon vettem részt, amelyek során számos alkalommal láttam azt, ahogy a helyiek különféle ételeket helyeznek el a tó jegén a jég alatti húzóhálós halászat (*mungkha*) előtt vagy azt követően.



1. kép Étél kihelyezése a tó jegére

Azt gondolom, hogy ezeket az ételeket akkor is elhelyezik a tó jegén, amikor én nem vagyok jelen. Abban azonban nem vagyok bizonyos, hogy e tevékenységüket maguk között verbálisan is értelmezik a helyszínen. Amikor azonban én is jelen voltam, akkor olykor kérdés nélkül is magyarázatot adtak arra, hogy miért helyezik el a tó jegén az ételt.

E magyarázatok eltérőek voltak. Volt olyan halász, aki azt állította, hogy a tavakat ilyenkor megetetik (*ahatar*), mások pedig egy orosz szót használva értelmezték számomra a helyzetet. Ők azt mondták, hogy áldozatot hagynak a tó jegén (*siertibe*),¹² a tó szellemének. Továbbá akadtak a halászok között olyanok is, akik az ételek kihelyezését a halászat mellőzhető, fölösleges szertartásosságának tartották. Nemcsak azért, mert az a halászat sikeréhez nem járul hozzá, hanem azért is, mert nem fejez ki valódi tiszteletet és odafigyelést a tó irányába. A jó halász ugyanis azzal óvja a tavat, hogy egyáltalán nem folytat

¹² Oroszul *zhertva* (magyarul áldozat).

jég alatti húzóhálós halászatot. Egyik rendszeres beszélgetőpartnerem, Bahylaj például, aki gyakran folytatott jég alatti eresztőhálós halászatot, a közös húzóhálós halászatok során nem foglalkozott az étel kihelyezésével. Később este, mikor lakókonténerünkben beszélgettünk a közös halászatról, Bahylaj tömören



2. kép Húzóhálós halászat során ütött lék a halászat végén

lesújtó véleményt mondott az étel kihelyezéséről. Azt állította, hogy az egészet már senki nem gondolja komolyan, leginkább csak azért helyezik ki az ételt, hogy nehogy éppen az étel kihelyezésének elmaradása legyen a sikertelenség oka. Majd hozzátette: azért is tették ki az ételt, mert voltak a halászaton vendégek – közöttük én is.

Mivel a terepmunka helyzetén kívül ezek a magyarázatok – azt gondolom – nem tartoznak hozzá az étel jégfelszínre való helyezéséhez, joggal merül fel az a kérdés, hogy mit lehet kezdeni ezekkel az értelmező jellegű megnyilvánulásokkal. Vajon ezek a verbális értelmezések a terepmunka helyzet tartozékai, vagy inkább az étel kihelyezésének aktusához tartoznak? Vajon miért próbálják meg egyes résztvevők oroszul elmagyarázni nekem (miközben végig szaha nyelven beszélünk) az esemény jelentését?

A húzóhálós halászat példájánál maradva két másik jelenséget is szeretnék kiemelni. A tó jegére kihelyezett ételek mellett nem ritkán találtam cigaretta-

csikkeket is, amelyeket az azokat elszívó halászok egyszerűen a tó jégfelszínén ütött lék már megejegesedett felszínére hajítottak. A többi csikk, amely még akkor hullott a lékbe, amikor az még nem jegecesedett ki, nyilvánvalóan lesüllyedt a tó fenekére. E cigarettacsikkok szerepére vonatkozóan senki nem sietett magyarázattal szolgálni – sőt egyes esetekben meg is kértek, hogy ne fényképezzem le azokat, mert nem volna szabad ott heverniük a léknél. Akik azonban cigiztek, egyszerűen (szintén oroszul) azt mondták, hogy nincs ezzel semmi baj (*nichego*).

A közös húzóhálós halászatot követően a kifogott zsákmányt elosztják a résztvevők. Az első és legszebb részt a *taahyyr*, vagyis a gyalom szárnyait húzó halász kapja, de a többi jelenlevő (függetlenül attól, hogy ténylegesen részt vett-e a munkában, vagy sem) egyenlő részhez jut. A halat zsákokba méri ki a halászat vezetője vagy a vezető által megbízott személy. Ilyenkor a résztvevők sorban állva várják a rájuk eső egy zsáknyi porció kimérését. Amikor tiltakoztam, hogy nekem igazából nincsen szükségem egy zsák kárászra, a halászat vezetője (*brigediir*) kijelentette, hogy mindenképpen kapok én is, úgyhogy álljak csak be ugyanúgy a sorba, mint a többiek. Hogy nyomatékot adjon a szavainak, a kezembe nyomott egy zsákot is. Én is sorba álltam hát, mint mindenki más.



3. kép Zsákmány elosztása halászat végén

Néhány nap múltán – visszatérve a faluba – együtt nézegettem a halászatról készült képeket a szállásadómmal a notebookomon. Aanchyk egyszer csak hangosan felnevetett a zsákmányért sorban állókat mutató kép láttán.

- *Hiszen úgy állnak, mint az óvodások! Azt ugye tudod, hogy lökdösődés szokott lenni a halászatkor a zsákmány elosztásánál. Látod azt a fiút azzal a narancssárga zsákkal? Vele mi lett?*
- *Az ő zsákjába beletettek egy kisebbet, úgy mérték ki neki a kárászt.*
- *Hát, ha nem lettél volna ott, a legjobb esetben is legorombították volna őt.*

A narancssárga zsák azért volt különleges, mert az nem a halászatoknál használatos fehér marhatápos zsák volt, hanem annak másfélszerese. Így abba nem 40, hanem 60 kilogramm kárász fért bele.

A jelenlétemben zajló események során a helyiek mindvégig tekintettel voltak a jelenlétemre, hiszen részt adtak a munkából és a halból is. Ahogy tekintettel voltak a kilétemre akkor is, amikor különféle és olykor egymásnak ellentmondó magyarázatokkal szolgáltak egyes cselekedeteket, eseményeket illetően. Ez egy jól ismert és gazdag értelmezési hagyománnyal rendelkező jelenség, amelyet a fenomenológiai alapú antropológia interszubjektivitásként ismer (DURANTI, 2010; JACKSON, 1998, 5–8.). A kérdés ezek után az, hogy milyen néprajzi „adatokat” sikerült „gyűjtenem” a halászatok során. A primér (és reflektálatlan) szenzorikus élmény az volt, hogy egyszerre láttam a jégen ételt és cigarettacsikket, valamint a zsákmány elosztásánál rendezetten sorban álló embereket. E látvány alapján azonban már csak a néprajzkutató számára a terepmunka során létrejövő helyi értelmezések hálójában lehet azt állítani, hogy itt egyrészt egy áldozatról, másrészt normatőréről/szemetelésről van szó.¹³

Lehet, hogy olykor az ételek kihelyezését is a jelenlétem provokálta ki, de az elhelyezett étel és az elhajított cigarettacsikk a tó jegén mindenképpen olyan észlelet, amelyet tényként kezelhetek. Ez a tény azonban még néprajzi szempontból értelmezetlen, és ekképpen nem kutatási adat. Kutatási adattá akkor válik, amikor annak a közösség a kutatóval együtt jelentőséget tulajdonít, és egyúttal értelmezi azt. Ez az esemény azonban csakis a kutató és a helyiek interszubjektív közegében, nyelvjátékában jöhet létre. Az észlelés, az érzékelés már önmagában is kulturálisan meghatározott folyamat, és az idegen vagy a kutató jelenléte a közösségben nemcsak azt határozza meg, hogy mit mutatnak meg, mit mondanak el neki, hanem azt is, hogy mit képes érzékelni (DESJARLAIS,

¹³ A cigaretta más esetekben például lehet áldozati tárgy is Jakutiában.

2003, 341.). Miért figyeltem fel éppen a jégen eldobott cigarettacsikkra és miért nem mondjuk egy kabátra, amely egy motoros hőszánon feküdt?¹⁴

Tehát az a kijelentés, hogy a tó jégén áldozatot hoznak a szaha halászok, olyan néprajzi adatnak tekinthető, amely már többszörösen reflektált. Ezt a néprajzi adatot később fel lehet használni egy olyan érvelés során, amely vallási jelenségként értelmezi és bocsájtja további antropológiai elemzés tárgyául a jégre kitett ételt. Azonban ez csupán az egyik lehetséges útja és módja annak, ahogy néprajzi adat formálódik a jégen elhelyezett ételből és a hozzá kapcsolódó értelmezésekből. A terepmunka során ugyanis megjelenik több párhuzamos értelmezés is. Ezek közül egy az ételek otthagyasában a természet és az ember közötti csereviszonyt ismeri fel, és azt állítja, hogy a saját környezetét ésszerűen és tiszteletadással kezelni kívánó közösségek szigorú szabályok szerint oltalmazzák a hosszú távon igénybe venni kívánt természeti erőforrásokat. Ekképpen a tóra helyezett étel nem áldozatként, hanem olyan racionális viselkedési formaként értelmeződik, amely egy természeti erőforrás és az emberi közösség közötti kapcsolatot kívánja szabályozni. Mint kutató ezt a néprajzi adatot is könnyen be tudom illeszteni abba a kulturális materialista, vagy éppen ökológiai antropológiai kutatási hagyományba, amely reflektált vagy reflektálatlan módon racionalitást feltételez az ember és a környezete közötti viszonyt szabályozó eljárásokban. Ám a tóra helyezett ételben hasonlóképpen felismerheti a kutató a megetetés jelenségét is. Eszerint a szaha halászok az élőnek tekintett tónak, ugyanúgy, mint minden más embernek (pl. a terepmunkát végző antropológusnak is), a halászat kezdetén enni és inni adnak.¹⁵ Az ontológiai antropológia megközelítése – hasonlóan a kulturális materialista megközelítéshez – nem lát az étel kihelyezésében vallási jelenséget, csupán egy társadalmi kapcsolatot, amely két hasonló belső tulajdonságokkal, de eltérő testtel rendelkező entitást összekapcsol.

Összegzésképpen: ugyanarra a jelenségre vonatkozóan három eltérő néprajzi adat jöhet létre a közösség és a kutató létrehozta nyelvjátékban. Vagyis nemcsak az eltérő kutatói tradíciók eredményezik a lehetséges néprajzi adatok pluralitását, hanem a helyiek sokszínű (és egymással olykor összeegyeztethetetlen) értelmezései is. Ugyan ki lehet választani egy valamilyen szempontból dominánsnak tűnő értelmezést a számos egyéb elképzelés közül – de ezzel a kutató által pre-

¹⁴ Az egyik halászat során megkért az egyik munkába belemelegedett halász, hogy fogjam meg a kabátját, és tegyem le valahová. A halászat végére, a kabát tulajdonosának felháborodására, fogalmam sem volt, hogy hová tettem azt. Este a faluban szállásadómmal együtt a fényképeket nézegetve derült ki, hogy kihez is tartozott az a szán, amelyre a kabát került. E személyt aztán este felhívtuk – és megkerült a kabát.

¹⁵ Az ontológiai antropológia megközelítéséről lásd KOHN, 2015. A tavak és emberek közötti kapcsolatról, mint közösségen belüli cseréről: MÉSZÁROS, 2016.

ferált értelmezés néprajzi adattá válva a maga totalitásában elfedné az összes többi párhuzamos értelmezést, mint ahogy lehetetlenné tenné a tudományos továbbértelmezés lehetőségét is.

Az eddigi gondolatmenet fonalán haladva két ponton kétségek merülhetnek fel az érveléssel szemben. Az egyik lehetséges ellenvetés az, hogy a terepmunka nyelvjátéka illúzió, és a terepen létrejövő jelentések és cselekedetek bármely más felkészült kutató jelenlétében nagyon hasonló módon jönnének létre. Vagyis a kutató személye nem tesz hozzá jelentős mértékben az eseményekhez, és nem is vesz el belőlük. A másik ellenvetés pedig az lehet, hogy nem reflektálok kellő alaposággal arra a különbségre, amely az énikus és az étikus szemlélet között húzódik. Vajon másra gondol-e a halász, mint amire én, akkor, amikor így vagy úgy tesz, vagy megnyilatkozik a terepen? Úgy tűnhet, hogy e két nézőpont elkülönítése segítséget ad annak a megítélésében, hogy a számos párhuzamos néprajzi adat közül melyik tekinthető igazinak, és melyik kevésbé. Éppen ezért a következő két fejezetben arra kívánok választ keresni, hogy miképpen kap jelentőséget a kutató személye a terepen, illetve arra, hogy elkülöníthető-e egymástól az étikus és az énikus szemlélet, és egyáltalán célszerű-e a két szemléletet megkülönböztetni egymástól.

A kutató személye és a terepmunka hitelessége

Először az első kérdésre szeretnék választ adni. Az antropológiai terepmunkák öröksége azt mutatja, hogy ugyanazzal a közösséggel rendszerint más és más módon kerül kapcsolatba egy-egy antropológus. Ez azzal a következménnyel jár, hogy az azonos közösségben végzett terepmunka során eltérő (és olykor egymásnak ellentmondó) néprajzi adatokhoz jutnak a kutatók. A legismertebb példák közül is kiemelkednek a vallásantológiában a *mana* fogalma körül kialakult viták. E viták nemcsak arra szorítottak, hogy a mana jelenségének antropológiai és vallási értelmezése helyes-e, hanem azt a kérdést is felvetik, hogy a kutatók a nyelvi kompetencia más és más szintjén állva miképpen értelmeznek idegen nyelven elhangzott kifejezéseket.

Robert Henry Codrington olyan természetfeletti erőként értelmezi a manát, amely mindenhol jelen van, és amely magyarázatot ad azokra a jelenségekre, amelyekkel máskülönbben a helyi természetismeret nem képes megbirkózni. Ezt az erőt egyes személyek vagy nem emberi entitások birtokolhatják is, amelyet aztán saját céljaikra fordíthatnak, és más élő vagy élettelen entitások felé továbbíthatnak (CODRINGTON, 1891, 118–119.). A Tikopián Codrington után fél

évszázaddal később kutató Raymond Firth a mana kifejezés codringtoni értelmezésében mutatkozó hiányosságokat annak tulajdonítja, hogy kevés empirikus anyag állt a missziós munkát végző lelkipásztor rendelkezésére. Firth a manát sokkal általánosabb érvényű jelenségnek tartja, amely a hétköznapi életvilágban is értelmet nyer, így nemcsak mint elvonatkoztatott természetfeletti erőt értelmezi (FIRTH, 1967, 174.).

Roger Keesing azonban már egyértelműen a terepmunka körülményeinek és Codrington világlátásának tulajdonítja azt, hogy a mana egy olyan személytelen természetfeletti erővé vált az antropológiai szakirodalomban, amelynek társadalmi beágyazottságától akár el is lehet tekinteni (KEESING, 1984, 152–153.). A mana körüli vita újraolvasása azonban nem azt mutatja, hogy időben előrehaladva ugyanazt a jelenséget a kutatók egyre alaposabban megismernék és pontosítanák, elmélyítve a jelenségre vonatkozó néprajzi ismereteket. Hogy is volna ez lehetséges, hiszen Robert Henry Codringtonnál (aki 20 évet élt és dolgozott Melanéziában) egyetlen kutató sem töltött hosszabb időt a szigeten. Ma a vita alapján inkább úgy látjuk, hogy ugyanarról a jelenségről eltérő terepmunkák során eltérő néprajzi adatokhoz jutottak a kutatók, és ekképpen ugyanannak a jelenségnek eltérő sajátosságait hangsúlyozták (KOLSHUS, 2013). A mana jelenségét övező vitákat tovább árnyalja az a körülmény is, hogy nemcsak a kutatók világlátása, a terepmunkák kivitelezésének módja van hatással az vallásantropológia egyik központi kategóriáját mérlegre tevő szakmai eszmecserékre, hanem az is, hogy a kutatók nem tökéletesen ugyanazon szigeten kutatták ugyanazon jelenségeket.

Egy másik (talán még ismertebb) példája a terepmunka tapasztalatok néprajzi adattá váló formálásában mutatkozó eltéréseknek szintén Melanéziából származik. Margaret Mead 1928-ban kiadott „*Coming of Age in Samoa*” című munkája az antropológiában mára a megbízható terepmunka kérdéskörének sokszor hivatkozott példájává vált. Különösen Mead szexualitásra, azon belül is a *taopou* rendszerre (vagyis a magas rangú vezetők lányainak szüzességére, illetve annak rituális elvételét célzó eljárásokra) vonatkozó adatai kerültek a terepmunka hitelességéről folyó viták középpontjába. Az antropológus Derek Freeman, aki korábban tanárként is dolgozott Szamoán, 1966–1967-ben az a cél vezette vissza a szigetre, hogy ellenőrizze Margaret Mead azon feltételezését, miszerint a nagykorúság elérésével járó krízis azért enyhébb Szamoán, mint más társadalmakban, mivel Szamoán nagyobb a szexuális szabadság.

Freeman alapvető célja az volt, hogy 40 évvel az eredeti terepmunka után találjon még olyan személyeket, akikkel Margaret Mead együtt dolgozott. Vagyis rekonstruálni kívánt egy majdnem két emberöltőnyivel korábban végrehajtott terepmunkát. Talált is olyan helyieket, akik emlékeztek még Meadre,

mint ahogy talált olyanokat is, akik neki ugyanarról a jelenségről másképp nyilatkoztak, mint Meadnek. A kutató ebből arra a következtetésre jutott, hogy Margaret Meadet tudatosan vagy játékosan, de mindenképpen félrevezették a helyiek. Továbbá azt is feltételezte, hogy Mead rengeteg terepmunka élményt félreértett, és azokból téves néprajzi adatokhoz jutott (FREEMAN, 1983).¹⁶

Nemcsak Freeman jutott Meadtól eltérő eredményre Szamoán, hanem Lowell Holmes is, akinek a véleménye egyszerre különbözik mindkét korábban tevékenykedő kutatóétól (HOLMES, 1987). Mivel a Freeman és Mead közötti vita az egyik legalaposabban adatolt nézetkülönbség a nemzetközi antropológiában, ezért a további részletek bemutatása helyett csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az ismételt terepkutatások és terepellenőrzések sorozata ebben az esetben sem arra mutatott rá, hogy az antropológiai kutatások idővel egyre elmélyültebbek lettek, a kutatott társadalomra vonatkozó ismeretek pedig egyre pontosabbakká váltak. Ellenkezőleg, a vitát elemző antropológus amellett érvel, hogy minden kutató más és más módon került kapcsolatba a tereppel, ahol ebből fakadóan eltérő tapasztalatok érték, és ez különböző néprajzi adatokat hozott létre (SHANKMAN, 2009).

Ez a megállapítás nemcsak az egymás terepmunkáit leellenőrizni, megismételni kívánó kutatók esetében igaz, hanem igaz lehet azokra a kutatókra is, akik ugyanazon helyen két különböző időpontban hajtanak végre terepmunkát. Olykor az antropológus ugyanazon közösséggel kétszer egymás után kapcsolatba lépve eltérő néprajzi adatokhoz jut. A rokonságkutatás egyik legjelentősebb alakja, David Schneider Mikronéziában, Yap szigetén folytatott terepmunkát 1947 és 1949 között. A terepmunka első felét a sziget déli részén végezte, ahol egy olyan közegben dolgozott, ahol a japán és amerikai gyarmati hatás jelentős volt. A terepmunka második hat hónapjára azonban a sziget északi részére költözött. A sziget két felén végrehajtott terepmunka két egymással össze nem egyeztethető élményanyagot adott Schneidernek, aki emiatt a helyi rokonsági és politikai viszonyok összefüggését radikálisan eltérő módon értelmezte a szigeten való tartózkodásának első, illetve második felében (BASHKOW, 1991; HANDLER, 1995, 96–98.).

Végül fontos megjegyezni azt is, hogy egyáltalán nem törvényszerű az, hogy ugyanazon terepen ellentétes eredményt hozó terepmunkákat hajtanak végre a kutatók. Sőt, inkább az a jellemző, hogy a későbbi kutatások kiegészítik, kiigazítják, de alapjait tekintve megerősítik, és csak tovább gazdagítják a korábbi antropológusok munkáját. A legismertebb példa erre a kula-rendszer

¹⁶ Ez egyben azt is implikálja, hogy Derek Freeman szerint számára hitelesen nyilatkoztak meg a helyiek. Nem játszottak vele, nem alakoskodtak, hanem mindvégig őszinték voltak. Vagyis ellentétben Mead-del, ő autentikus adatokhoz jutott a terepmunka során.

antropológiai vizsgálata. A jelenséget Malinowskit követően (MALINOWSKI, 1922) Anette Weiner kutatta a helyszínen, és a nők csereviszonyokban való szerepétől eltekintve megerősítette Malinowski eredményeit (WEINER, 1976). Ma már azonban úgy tűnik, hogy a helyzet ennél egy kicsit bonyolultabb, és nem a két kutató neme közötti különbség volt az elsődleges oka annak, hogy a kula jelenségét eltérő módon értelmezték (BASHKOW, 2011).

Közelebbi példát hoz ugyanerre a jelenségre saját terepmunkám, amelyet Jakutia egy tavakban gazdag területén, Kebeeeji megyében folytattam. E terepmunka a tavak és az emberek kapcsolatára összpontosított. Ennek során először 2012 decemberétől 2013 februárjáig, majd 2013 novemberétől decemberig – vagyis 8 hónap különbséggel – voltam ugyanazon a vidéken, ugyanazokban a falvakban kutatóként. A kutatás során mind 2013 telén, mind 2013 őszén számos halászatot vettem részt, és munkámról mindvégig terepmunka-naplót vezettem. Az őszi terepmunka alkalmával nálam volt a télen készített digitális naplóm, amelyet viszonylag gyakran ellenőriztem, ha éppen szükség volt rá. Az olvasás (épp a napló digitális jellegéből fakadóan) keresőszavak segítségével történt, így a szöveg egészét egyszer sem olvastam végig. A falvakban mindvégig jelentős hatást gyakorolt rám az az intim és intenzív kapcsolat, amelyet a helyiek a tavaikkal ápoltak. Ez a kapcsolat, ahogy arról az előző fejezetben írtam, párhuzamosan akár három különféle módon is értelmezhető. A párhuzamos értelmezések lehetősége, ahogy arra a terepen írott feljegyzéseim rámutatnak, nem pusztán fikció, hanem olyan jelenség, amely a terepmunka lehetséges velejárója – és nem az utólagos feldolgozás/értelmezés sajátja.

A következő szövegrészlet abból az elektronikus levélből származik, amelyet 2013. január 25-én (vagyis aznap, amikor Kebeeejiből Jakutszkba érkeztem) küldtem el Nagy Zoltánnak, aki a közös OTKA kutatási programunk vezetője volt.

A gyűjtött anyag egy része engem olyan vizekre visz, ahol korábban még nem is voltam. Soha nem éreztem gyűjtés közben azt, hogy valódi, olyan 19. századi szagú anyagokra bukkanok. Most viszont igen, amikor arról van szó, hogy hogyan néz ki egy tó szelleme télen, tavasszal és nyáron. Hogyan beszélgetnek vele az emberek. Egy sereg történet arról, hogy miket csinálnak a tavak szellemei (?) gazdái (?). Szóval egy csomó olyan klasszikus ihletettséggű info, és emellett pedig tollasütővel tisztítják a léket és kizárólag kínai hálókat használnak.

Ekkor még úgy gondoltam, hogy az általam látott események megragadására a vallási jelenségek megragadását célzó antropológiai hagyomány alkalmas.

Ám később, terepmunkám második fázisában alapvetően másképp tekintetem a tavak és emberek viszonyára. Álljon itt terepmunka-naplóm egy 2013. november 14–15-én bejegyzett részlete bizonyosságul:

A halászat menete. Semmiféle szakralitás nincsen előtte, utána, egyszerűen elkezdik. A tavon cigiznek, vizelnek és szemetelnek. Ki is röhögtek, amikor a gazdáról kérdeztem. A brigediir¹⁷ határozza meg, hogy a tó melyik részén fognak halászni, az az általános, hogy végighalásszák az egész tavat. Viszont közben kajakra úgy beszélnek a tóról, mintha valami ember lenne. Éhes a tó, meg van sértve a tó stb. Ja, és persze az állandó nagymamázás¹⁸. Ennek majd holnap utána kell járni.

Nyilvánvaló, hogy nem a terep változott meg ennyire a nyolc hónap alatt, hanem az a közeg, amelyben a kutatást folytattam – vagyis a terepmunka nyelvjátéka. Ennek több oka is lehet. Egyrészt én magam is változtam a két időpont között, és egyebek mellett éppen erre az időszakra tehető az, amikor elmélyedtem az ontológiai antropológia szakirodalmában. Másrészt talán a helyiek is oldottabban kezelték a jelenléteimet a tavakon – éppen ezért nem a néprajzkutatók számára fenntartott magyarázatokat kaptam a tavak és az emberek kapcsolatáról.

E fejezetben nem amellet kívántam érvelni, hogy a terepkutatás során a kutatók okvetlenül eltérő, sőt egymásnak ellentmondó adatokhoz jutnak. A legáltalánosabb eset az, hogy igen hasonló kutatási adatok hoznak létre terepmunka tapasztalataik alapján az antropológusok. Ez nem is meglepő, hiszen hasonló felkészültséggel, érdeklődéssel és kulturális felkészültséggel vágnak neki professzionális antropológusként terepmunkáiknak. Azonban a terepmunka tapasztalatok kutatási adattá való formálása nem mechanikus eljárás, és a terepmunka interszjektív helyzete minden esetben hatással van a kutatás kivitelezésére és a kutatási adatok létrehozására.

Pontosabban fogalmazva, minél inkább szükség van az antropológus szakmai szemléletére egy kutatási adat létrehozása során, annál inkább hat az interszjektív közeg a folyamatra, és annál inkább igényli a kutatás a kutató (ön)reflexív attitűdjét. Vagyis azt, hogy a halászat során egy hálót eresztenek le a jég alá, bárki tudja rögzíteni. Azonban az ismételt interjúk során arra a következtetésre jutni, hogy a helyiek párhuzamos ontológiai rendszerek szerint így is vagy akár úgy is értelmezhetik a halászat során az ember és a tó viszonyát, már csak a szakmai beágyazottság illetve a terepmunka sokszínű tapasztalatai alapján lehet.

¹⁷ Munkavezető.

¹⁸ Vagyis, hogy a tavat nem tónak nevezik, hanem nagymamának.

Étikus és émikus perspektívák – és mindaz, ami közöttük/helyettük van

Azáltal, hogy a néprajzi terepmunka ismeretelméleti státuszát abban a fogalmi keretben értelmezem, amely számol a szenzorikus észlelések terepélménnyé és később néprajzi adattá való formálódásának többszörös közvetettségével, illetve azzal, hogy a terepmunka egy sajátos nyelvjáték során valósul meg, mérlegre kerül az a kutatási paradigma is, amely megkülönbözteti az étikus, illetve az émikus szemléletmódot egymástól.

Az étikus és émikus perspektívák közötti különbségtétel egyik központi gondolata az antropológiának, és ennek megfelelően számos vita övezte azt, hogy e fogalmak miképpen különíthetők el egymástól.¹⁹ A legáltalánosabb antropológiai értelmezések szerint az émikus nézőpont egy adott közösség belső értelmezéseit jeleníti meg egy jelenségről, míg az étikus a kutatót közösségen kívül álló személy analitikus, tudományos szemléletét (LETT, 1996). Azonban abban már nincs konszenzus, hogy ez a különbség pontosan mit is jelent. A terminusokat megalkotó nyelvész és antropológus Kenneth Pike eredeti gondolata szerint az étikus megközelítés általános érvényű kijelentést kíván tenni egy adatról²⁰ (vagyis az összehasonlító kutatás számára is felhasználható módon kategorizál egy jelenséget), az émikus megközelítés viszont az adat egy feltételezett, a közösségen belül viszonylag egységes értékét kívánja minél jobban megismerni (PIKE, 1954, 8.). Raoul Naroll a rokonság kutatásának kapcsán az egyetlen kultúrához kötött, illetve a pánkulturális adatok közötti különbségtételben határozza meg az émikus és az étikus kategóriáját (NAROLL, 1973). Ez a megközelítés (és a hozzá hasonló) azt feltételezi, hogy léteznek emberi univerzálék, de ezeket csak a kutatók ismerhetik fel az étikus látásmód használatával, egy-egy kultúra képviselői ezen univerzálékhoz képest csak kisebb hatókörű fogalmakkal képesek megragadni az őket körülvevő világot.

Marvin Harris az étikus és émikus szempontok meghatározását és elkülönítését kutatási programjának középpontjába állította. A szerző elutasítja azt a feltételezést, hogy az egyik vagy másik nézőpont értékesebb, és igyekszik nem hierarchikus viszonyban szemlélni a két szempont egymáshoz képesti helyzetét. Abban azonban mégis különbséget tesz, hogy melyik megismerési mód tényszerűbb. Harris az émikust alapvetően kognitív kategóriának tartja (vagyis, hogy mit gondolnak egy eseményről a helyiek), az étikust pedig a bárki által megfigyelhető viselkedési folyamatok objektív leírásának, rögzítésének (vagyis, hogy valójában mi történt). Éppen ezért teljesen lehetetlennek tekinti

¹⁹ A legjelentősebb vitákat foglalja össze: HEADLAND – PIKE – HARRIS, 1990.

²⁰ Mivel Pike fonetikával foglalkozó nyelvész volt, ezért ez esetben az adat egy fonéma.

az átmenetet a két szemlélet között (HARRIS, 1976). Mivel az étikus leírás a viselkedés eseményeit (*behavior stream events*), vagyis az emberi cselekedetek sorozatát (beleértve a beszédaktusokat is) írja le, ezért annak megvalósulása kultúráktól függetlenül észlelhető.

Az étikus és émikus szempont megkülönböztetésének igen vehemens kritikusi is voltak. Közülük is a legjelentősebb Claude Lévi-Strauss, aki nemcsak az antropológiában, de a nyelvészetben is értelmetlennek tartja az étikus és émikus szempontok megkülönböztetését (LÉVI-STRAUSS, 1973). Szerinte minden érzékelés émikus, másmilyen nem is lehet, és ha van is olyan fizikai valóság, ami étikusként létezik, ahhoz is csak émikus módon lehetünk képesek hozzáférni, hiszen minden kognitív folyamat jellegéből adódóan kizárólag émikus lehet.

Tekintettel arra, hogy a terepmunka helyzetet nyelvjátszóként értelmezem, az étikus és émikus szempontok polarizálását leginkább retorikai törekvésnek tartom, amellyel az antropológus mintegy legitimálja saját kutatását. Az antropológus ugyanis e retorika szerint az *egyetlen* olyan személy, aki egyszerre képes mindkét nézőpontot megérteni. Vagyis az antropológiai diskurzus előállításában megjelenik egy olyan legitimációs tényező, amely egyes szövegeket narratív tudásként, más szövegeket pedig tudományos tudásként kezel (vö. LYOTARD, 1993). E legitimációs helyzet vitathatósága mellett két további kérdés is felmerül az étikus és az émikus kategóriák megkülönböztetésének hasznossága kapcsán.

1. Az étikus szempont reflektálva vagy reflektálatlanul tartalmazza a kutató saját émikus szempontjait is. Ugyan Marvin Harris ellenzi, és a valóság megragadására alkalmatlannak tartja Lévi-Strauss látásmódját az émikus és az étikus szempontok különbségéről – a mai kvalitatív kutatás jelentősebb kézikönyvei egytől-egyig problematikusnak tartják a két szempont különválasztását. A kutató nemcsak azért nem tudja elválasztani saját émikus szemléletét a kutatás étikus szemléletétől, mert valamely kultúrába beágyazottan tekint az őt körülvevő világra, hanem azért sem, mert életkora, neme, etnikus hovatartozása eleve behatárolja azt, hogy mire figyel jobban, mire kevésbé (YIN, 2010, 12.). A kutató émikus szempontjai jelentős hatással vannak arra is, hogy a számos párhuzamosan zajló esemény közül melyiken vesz részt, és melyiktől tartja magát távol; ahogy megszabja azt is, hogy milyen folyamatokat tekint egyáltalán a kutatás szempontjából releváns eseménynek (EMERSON, 2001, 48.). A kutató úgy szembesül a terepmunka során az általa vizsgálandónak ítélt jelenségekkel, hogy azokra

vonatkozóan már kész kategóriák és sémák állnak a rendelkezésére, ám ezek a kategóriák és sémák csak részben reflektáltak (MERRIAM, 2009).

2. A másik jelentős nehézség az émikus és étikus szemléletek különválasztásánál az, hogy a kutató sosem lehet bizonyos abban, hogy kellőképpen közel férközött-e az émikus értelmezésekhez, vagy még mindig csak a saját (vagy esetleg étikus) szemléletének szűrőjén keresztül látja a jelenségeket. Ennek eldöntése egyrészt empirikusan tűnik kivitelezhetetlennek, ugyanis nincsen olyan pont, amikor a kutató egy-egy jelenség vizsgálata során azt állíthatja, hogy már teljességgel magáévá tette egy közösség teljes tudását, megfigyelte a jelenségekben értelmezhető cselekedetek összességét (ERIKSEN, 2006). Másrészt olykor feloldhatatlan ontológiai inkongruencia áll fenn a kutatót közösség és kutató világa között. Az antropológiában ontológiai fordulatnak nevezett paradigmaváltás azt a problémát veti fel, hogy a bennszülöttek világképe nemcsak egy megértési mód, egy episztemológiai rendszer, hanem a világ valóságosan másfajta létezése, vagyis ontológiai sajátosság. Ekképpen nem az a kérdés, hogy a bennszülöttek és a kutató számára egyaránt rendelkezésre álló világot ők, a kutatók miképpen élik meg, értik meg (émikus szemlélet), hanem az, hogy milyen világ áll(hat) az ő és egyúttal potenciálisan a mi rendelkezésünkre is. Vagyis az antropológiai kutatás nem a megértés szerkezetére, hanem a valóság felépítésére kell, hogy összpontosítson (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; 2014). A valóság pedig nem lehet émikus és étikus is egyszerre.

Ezen ellenvetések ellenére úgy vélem, nyomós oka van annak, hogy az émikus és az étikus szemlélet és kategóriarendszer közötti különbségtétel az antropológiai gondolkodásban mindmáig meghatározó szerepet tölt be. Ez az ok pedig maga a terepmunka. A terepmunka ugyanis nemcsak adatgyűjtési mód, hanem az antropológiai kutatás legfontosabb átmeneti rítusa is (ATKINSON – COFFEY, 1995; CAPUTO, 2000), amelynek egyik és korántsem mellékes eredménye az, hogy legitimálja a kutató részvételét az antropológiai diskurzusokban (BARLEY, 2009). Azonban a terepmunka során, mint minden átmeneti rítus során, kell lennie egy olyan liminális állapotnak, amely lehetővé teszi azt, hogy a kutató belépjen az émikus jelentések terébe.

Az a feltételezés, hogy bizonyos idő elteltével a kutatói jelenlét elfogadottá válik egy közösségben, és hogy ez az elfogadás a tisztelet és összhang (*rapport*) megteremtésének pillanatában fordulatot hoz az antropológus és a közösség kapcsolatában, toposz az antropológiai leírásokban. A kutatói jelenlét ilyen értelmezése vezethet oda, hogy az antropológusok terepmunka-beszámolóit

közt megjelenik a befogadás, elfogadás aktusának mint egyfajta adatgyűjtési át-törésnek a leírása (DEWALT–DEWALT–WAYLAND, 1988, 269.). Ezek közül talán a legismertebb Clifford Geertz menekülése a kakasviadal résztvevőivel a rendőrök elől Balin (GEERTZ, 1994), de számos más antropológus is mintegy *beavatásként* élte meg e helyzeteket. Amennyiben tehát a terepmunka az antropológiai kutatás átmeneti rítusának tekinthető, annyiban a beavatódás, az elfogadás pillanata a liminalitás állapotának feleltethető meg. A beavat(ód)ás történetének elbeszélése az antropológiai hitelesség megteremtésének egyik eszköze, ami azonban nem biztos, hogy minden esetben több mint *egy* az antropológus meggyőzésre használt retorikai eszközei közül (CRAPANZANO, 1984, 53.), ami önmagában nem teszi az antropológus szemléletét hitelessé (BECZE, 2008, 186–187.). Az azonban kétségtelen, hogy a terepmunka során előfordulnak olyan helyzetek, amelyek jelentősen megváltoztatják a kutató és a befogadó közösség viszonyát. Ezek a helyzetek azonban a legtöbb esetben nem a közösségen kívül rekedt antropológusból hoznak létre egy már befogadott kutatót, hanem apránként, lépésenként vonják be a közös nyelvjátékba őt. A forradalmi, áttörés jellegű befogadás élmény túl komolyan vétele olykor csapdahelyzetet teremt. A résztvevő megfigyelés ugyanis átválthat a részvétel megfigyelésébe (DEWALT – DEWALT –WAYLAND, 1988, 269.), abban a hitben ringatva az antropológust, hogy saját helyzete és jelenléte megegyezik a kutató közösség többi tagjával.

Ezzel szemben én azt gondolom, hogy a terepmunkát végző antropológus nem tör át egyik állapotból a másikba. A jelenléte, mint bárki másé, sosem lesz súlytalan, reflektálatlan. Vagyis olyan hermeneutikai körbe kerül a kutató, amelyből lehetetlen kitörni. Minden megértést egy előzetes megértés jellemez. Ha e megértésre reflektálok (és ekképpen tisztázva a szerepemet kivonom magamat a kutatás tárgyából) – akkor újfent csak valamilyen előfeltevés alapján járok el (CORETH, 1973, 18.).

Ennek megfelelően az empirikus kutatás csapdájának tartom azt a hozzáállást, amikor a kutató a terepen szinte pontszerűvé összehúzódva arra törekszik, hogy jelenléte semmit ne változtasson az eseményeken. Ezáltal a kutató valójában azt az illúziót táplálja, hogy mindez lehetséges, és létezhet valamilyen objektív, az interszubbjektivitást nélkülöző megismerés. Én éppen ellenkezőleg gondolom. A kutatónak folyton reflektálnia érdemes arra, hogy a jelenléte miképpen hat a közösségben. Éppen ezért nevezi Daniel Halperin finom tudománynak (*delicate science*) az antropológiát (HALPERIN, 1996). A kutatónak ugyanis folyamatosan és egyszerre több szempontot kell mérlegelnie, és egyszerre kell sok emberre tekintettel lennie a terepen. Emiatt nincsen olyan zsinórmérték, amely minden terepre, minden kutatóra érvényesen meghatározza azt, hogy milyen viselkedésmód a leghelyesebb és leggyümölcsözőbb a terepmunka során.

Párhuzamos terepmunkák és a rokonság iránti érdeklődés

Azért is fontos számot adni északkelet-szibériai rokonságra vonatkozó terepmunkám tanulságairól, mert a helyi értelmiség szerepét, amely közvetítői szerepével feloldja az antropológiai kutatásban mára megcsontosodott és tartalmatlanná vált émikus – étikus szembeállítást, eddig csak elenyésző mértékben vizsgálta a hazai és a nemzetközi szakirodalom.²¹ Ezt a szerepet azonban Oroszországban nem lehet eléggé hangsúlyozni. Még az ország egyik legtávolabbi, leginkább izolált területén, Jakutiában is működnek a településeken iskolák, múzeumok, művelődési házak és könyvtárak. Ennek következtében egészen kis (akár két- háromszáz fős) zsákfalvakban is határozott képpel rendelkeznek a helyiek arról, hogy mit jelent a néprajztudomány, illetve arról, hogy mi iránt érdeklődik egy néprajzkutató. Ez a háttértudás jelentősen befolyásolja azt, hogy mit tartanak érdemesnek a helyiek a terepmunka során elmondani, hangsúlyozni az antropológusnak.

A rokonság kérdéskörének vizsgálata során ez különösen így van, mivel Jakutiában nem csak megélik és a mindennapok során használják rokoni kapcsolataikat a helyiek, hanem analitikusan is szokták szemlélni azokat. A rokonságot olyan kutatási tárgyként értelmezik, amelynek megismerése fontos egyéni feladat. Ez azt jelenti, hogy az általam meglátogatott falvakban igen sokan írtak memoárokat, vezettek családtörténeti feljegyzéseket, rajzoltak családfákat, és hoztak létre számítógépes adatbázisokat a felmenőikről.²² Az a tény hogy a rokonság kutatása során az antropológus nem tekinthető egyedüli terepmunkásnak a faluban, hanem a kutatók maguk is végeztek már saját vizsgálódásokat e témában, jelentős hatással van a terepmunka kivitelezésére.

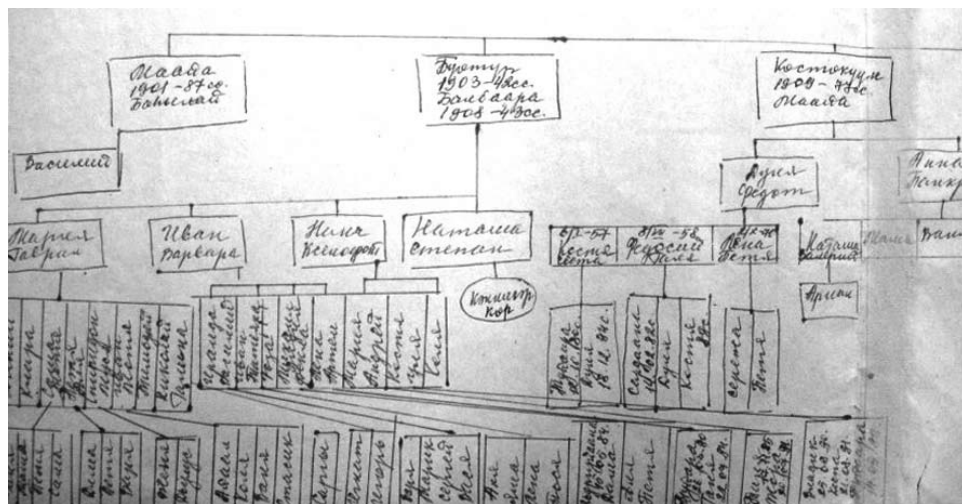
Jakutiában két helyen végeztem terepmunkát 2002 és 2012 között. E két települést rejtőnevükön Tarbagának és Külümnüürnek nevezem. Tarbaga egy szinte teljesen szahák által lakott település Közép-Jakutiában, Külümnüür pedig Jakutia keleti részén, Ust'-Maja megyében található. Külümnüür lakossága kétharmad részben evenki, egyharmad részben szaha. Mindkét faluban található egy múzeum és egy iskola. E múzeumok amolyan mindenes múzeumként egyszerre tekinthetők helytörténeti, honismereti gyűjteményeknek, falusi archívumoknak és helyi művészeti galériáknak. A tarbagai múzeum történeti múzeumként került regisztrálásra a jakutiai múzeumhálózatban, és a bemuta-

²¹ Néhány antropológiai munka azonban határozottan rámutat arra a szerepre Oroszországban, amelyet a helyi értelmiségiek betöltenek, illetve amelyet az állami intézmények játszanak a helyi néprajzi tudás létrehozásában. ANDERSON, 2005; HABECK, 2014; NAGY, 2016.

²² Ezen írott források jelentőségéről MÉSZÁROS, 2007.

tott anyag legnagyobb része helyben gyűjtött dokumentumok, tárgyak és képek által mutatja be a faluhoz tartozó közigazgatási egység történetét a 19. század közepétől a második világháborúig. Az intézmény névadója az az Ivan Petrovich Gotovcev, aki a múzeumot 1952-ben alapította. Az ő tevékenységének köszönhetően még Kádár János ajándéka, egy Tabon készült, kanász- és betyárjelene- tet ábrázoló faragott ládikó is a múzeum gyűjteményébe került.

A külümnüüri múzeum profilját tekintve irodalmi múzeum. Névadója Dmitrij Aprosimov, a faluban született evenki, de szaha nyelven alkotó író, költő, aki festőként is jelentős életművet hagyott hátra. A múzeum mellett, hogy bemutatja a művész életművét, hasonlóan az oroszországi falusi múzeumokhoz, helytörténeti, honismereti jellegű gyűjteménnyel is rendelkezik. Külümnüürben öt, Tarbagában pedig hét alkalmazottja volt a múzeumnak. A múzeum mellett az iskola is rendelkezett mindkét településen múzeumi jellegű gyűjteménnyel, illetve a rokonság témájára vonatkozóan kutatási adatokkal. Ezek az adatok rendkívüli alapossággal és hosszú évek során felgyűjtött, valódi analitikus szemléleten alapuló kutatási eredmények voltak. A helyi történelem- tanárok családtörténeteket, családfákat, mondákat gyűjtöttek és jegyezték le.



4. kép Kézrel rajzolt családfa a tarbagai múzeum gyűjteményéből

Ezen falusi értelmiségiek legtöbbször nemcsak műkedvelő, autodidakta gyűjtő, hanem olyan rendszeres néprajzi képzettséggel rendelkező szakember is, akinek látásmódja és kutatási szempontjai egy és ugyanazon nemzetközi antropológiai/néprajzi hagyományban gyökereznek. A Jakutskban és Leningrádban

végzett helyi értelmiségieknek köszönhetően a falubeliek jelentős része tisztában volt azzal is, hogy milyen néprajzi munkákat írtak a korábban a területen tevékenykedő néprajzosok. Tarbagában a helyi emlékezet megőrizte annak a politikai száműzöttnek (Lev Grigorevich Levental') a személyét, aki másfél évtizedig (1884 és 1898 között) a területen élt. A száműzött Levental' nemcsak a mai falu közelében lakott, de iskolát nyitott a helyi szegények oktatására. A szahák tulajdonviszonyait bemutató munkájának egy fénymásolt példányát, amelynek az anyagát Levental' javarészt Tarbaga területén gyűjtötte, a helyi múzeumban őrzik (LEVENTAL', 1929).

Hasonló volt a helyzet Külümnüürben is, ahol a helyi könyvtáros, amikor megtudta, hogy én is a rokonsági kapcsolatokat kívánom kutatni a falujukban, kezembe nyomta Sergei Nikolaev néprajzi monográfiáját, azzal az útmutatással, hogy ebben a kötetben benne vannak a legfontosabb adatok (NIKOLAEV, 1964). Nikolaev munkája mellett a helyiek gyakran összehasonlítottak egy spanyol néprajzkutatóval, Carmen Arnau Muróval is, aki 2002-ben egy hétre a faluba látogatott. A néprajzkutatás iránti tudatosság mértékét jelzi az is, hogy a külümnüüri múzeum vezetője megkért arra, hogy szerezzem meg a területen az 1920-as években terepmunkát végzett Viktor Nikolaevich Vasilev néprajzi munkáját (VASILEV, 1930). Ezt a vékony kötetet Jakutszkból fénymásolatban később el is juttattam a faluba.

A múzeumok és iskolák tevékenysége nemcsak abban merül ki e településeken, hogy felgyűjtik és rendszerezik a néprajzi adatokat, hanem kiterjed arra is, hogy a helyieknek átadják a helyi intézményekben felhalmozott néprajzi és történeti tudást. Ennek egyik legáltalánosabb formája az, hogy a múzeumi alkalmazottak részt vesznek az iskolai oktatásban, szakkörököt, különórákat tartanak.

E múzeumoknak emellett kiemelt feladata a helyi iskolások tanulmányi versenyekre való felkészítése, mivel a falubeli iskolások rendszerint helyi kutatási témákkal jelentkeznék a területi és köztársaságbeli versenyekre. A versenyre felkészített gyerekeknek az anyaggyűjtésben és a pályamunka elkészítésében nemcsak a rokonságuk segít, de témavezetőként a múzeum egyik munkatársa is. A „*Lépés a jövő felé*” nevű országos tanulmányi versenyen minden általam ismert faluból voltak néprajzi témát feldolgozni kívánó gyerekek. 2002-ben Tarbagában például egy 11. osztályos tanuló pályamunkájának elkészítésében (amely a helyi templom történetét dolgozta fel) segédkeztem. Az akkor 17 éves fiú 2008-ban nem sokkal a Jakutszki Állami Egyetem történelem szakának elvégzése után visszatért Tarbagába, és a múzeum igazgatójaként dolgozott három évig. Későbbi terepmunkáim alatt is számos alkalommal működtem közre a tanulmányi versenyre való felkészítésben, sőt 2009-től kezdve számos alka-

lommal témavezetőként is fel lettem tüntetve az iskolások pályamunkájánál. A tanulmányi versenyek résztvevői rendszeresen szerepeltek olyan helyi tudományos konferenciákon, amelyek néprajzi és helytörténeti szekciókkal is rendelkeztek. Nem egy alkalommal magam is részt vettem e szekciók zsűrijének munkájában.



5. kép Helyi konferencia néprajzi, honismereti szekciója. Jurij Slepcev felvétele

A terepmunka ideje alatt tehát nemcsak azzal szembesültem, hogy kutatásaimat megelőzően is folytak már más, helyi néprajzi terepmunkák a számomra otthont adó falvakban, de azzal is, hogy ott tartózkodásom alatt, párhuzamosan is folytak néprajzi vizsgálatok. Ez persze kihatott arra is, hogy a helyiek mi-képpen értékelték az én terepmunkámat. Tőlem is azt a munkát várták el (csak magasabb szinten), mint amit az ő gyerekeik és annak felkészítői a pályamun-kák megírása során elvégeztek. A rokonság kutatásának kapcsán azonban ez nehézségekbe ütközött, ugyanis a helyi értelmiségiek, illetve az oroszországi néprajzi kutatások munkamódszere jelentős mértékben eltért attól, amelyet én kutatóként képviselni próbáltam a terepen.

Vertikális és horizontális szempontok a rokonság kutatásában

Az oroszországi néprajzkutatás, és azon belül a rokonság jelenségkörének vizsgálata ma is nagymértékben támaszkodik arra a munkamódszerre és látásmódra, amelyet a szovjet időszakban munkált ki a kor néprajzkutatói elitje. A rokonságkutatás nemcsak az angolszász antropológiának, de a szovjet néprajzkutatásnak is központi kutatási témája volt. E kutatási téma ugyanis közvetlenül összefüggött azzal a kérdéssel, amely a családformák átalakulását, illetve az osztálytársadalmak létrejöttét tette mérlegre (TOLSTOV, 1946.). A szovjet néprajztudományban a rokonság kutatása ezért elsősorban a társadalmi fejlődés egyes fokozatainak leírásakor kapott jelentőséget, és ekképpen alapvetően történeti irányultságú volt. Ezzel összhangban Szibériában a rokonság vizsgálata annak a generális kutatási témának volt alárendelve, amely az ősközösségi társadalmak törzsi-nemzetségi társadalmakká való fejlődését érintette (PERSHITZ, 1980).

Az orosz és a szovjet néprajztudomány a fenti okokból nagymértékben támaszkodott Morgan rokonságelméleti írásaira, illetve arra a társadalomfejlődési modellre, amelyet az ősi társadalom történeti alakulásáról kifejtett (MORGAN, 1961). Morgan társadalom- és rokonság szemlélete, ahogyan azt Engels közvetítette a szovjet néprajztudomány felé (ENGELS, 1975), éppen illett ahhoz az ideológiához, amelynek keretében a szovjet állam saját kisebbségeit szemlélni és adminisztrálni kívánta. Ennek következtében Morgan kiemelt szerepet kapott a szovjet néprajztudományban. Személye és munkái rendkívüli tekintélynek örvendtek (ZNAMENSKI, 1995). E tekintély olyannyira jelentős volt, hogy minden további rokonságelméleti kutatást Morgan társadalomfejlődési modelljéhez képest értelmezett a szovjet néprajzkutatás (DZIEBEL, 2007, 99.). Mindez azonban nemcsak elméleti-módszertani kérdés volt.

A szahákra vonatkozó szovjet néprajzkutatásban a morgani szemlélet úgy csapódott le, hogy a rokonságkutatás céljává a törzsi-nemzetségi társadalom fejlődésének megragadása vált. E megközelítés szerint a szaháknál (akik a morgani nomenklatúrában a barbárság felső fokán álltak) éppen a törzsi-nemzetségi szerkezet hozta létre azokat a társadalmi egyenlőtlenségeket és kizsákmányolási formákat, amelyeket a szovjet rendszer megszüntetett (RASCVETAEV, 1932). A néprajzi kutatás a második világháborút megelőző represszió időszakában Jakutiában szinte teljesen nélkülözte a terepmunkát. Miért is lett volna rá szükség? A szovjet gazdasági és társadalmi rendszer éppen azokat a társadalmi formációkat (vagyis a kizsákmányolás rejtett formáit) kívánta felszámolni, amelynek létrehozásában a szahák rokonsági rendszere kulcsszerepet kapott.

Sergej Aleksandrovich Tokarev (1899–1985), a szovjet etnográfia egyik legfontosabb alakja a szahák társadalomszervezetére vonatkozó kutatásait kizárólag 17–18. századi levéltári forrásokra alapozta (TOKAREV, 1945). Tokarev – terepmunka hiányában – az autentikus szaha kultúrát úgy határozta meg, hogy annak kutatására a levéltári források feltárása alkalmas eszköz legyen. Az autenticitás így Tokarev számára egyet jelentett az oroszokkal való kontaktus *előttinek* tételezett jellegzetességekkel. Az autenticitás ekképpen való meghatározása a gyarmati másság megteremtésének teljesen általános eljárása volt ugyan az antropológiának is, de a Szovjetunió sosem tekintette magát gyarmattartó birodalomnak. A hagyományos szaha kultúra kapcsán pedig azt vizsgálta, hogy e kultúrának milyen „túlélő” maradványai (*perezhitky*) található meg a levéltári forrásokban vagy a 19. század végi száműzöttek munkáiban. A kutatás célja az emberi társadalmak általános fejlődési modelljében a 17. századi szahák helyének kijelölése volt egy olyan szemlélet segítségével, amely a kulturális és a társadalmi jelenségek leírását és magyarázatát a jelenségek *történetiségének* és *eredetének* vizsgálatával tekintette rokonnak. A néprajzi vizsgálódás pedig a néprajzi jelenségek történetiségének és az etnogenezis egyes stádiumainak megértésévé vált (TOKAREV, 1950). A kor szovjet néprajzkutatásában éppen ezért „az általános jellegű néprajzi munkák alapformájává fokozatosan a történeti néprajzi monográfia vált.” (TOLAZLOV, 1949, 24.)

Tokarevnek és körének igen jelentős hatása volt a jakutiai néprajzkutatásra – és ezzel összhangban a rokonság kutatására is. Az a kutatási módszertan, amelyet a szovjet rendszer megszületése előtt a száműzött kutatók (kényszerűen) követtek, és amely hosszú távú tereptartózkodást igényelt, megszűnt, és helyette a néprajzkutatás a levéltári források feltárására, illetve a néprajzi expedíciókra kezdett el támaszkodni. E kutatási hagyomány szívósságát jelzi az is, hogy a jakutszki Humántudományi Központ jelenleg futó kilenc tudományos projektjének egyike sem igényel hosszú távú ott-tartózkodáson alapuló terepmunkát.²³

A rokonság kutatásában (akárcsak más témák esetében) ez a sajátosan szovjet történeti irányultság egy olyan, elsősorban a Szovjetunióra jellemző extenzív terepmunka technikát alakított ki, amely Oroszországban és a volt utódállamok jelentős részében ma is uralkodó. Ez a terepmunka módszer pedig jelentősen eltért a kortárs nyugati antropológiai kutatások terepmunka technikáitól. Az elsősorban nyáron megvalósuló szovjet néprajzi expedíciók igyekeztek a gyűjtés során minél nagyobb területet felölelni, egy-egy település kutatására rövid időt szárván. A vizsgált településeken nagy tudású kulcsadatközlőkre összpontosítottak a gyűjtők – vagyis a szovjet néprajzos nem a szemét, hanem inkább a fülét

²³ <http://www.igi.yasn.ru/index.php?page=nauchnaya> – utolsó letöltés: 2016. október 6.

használta a terepmunka során. Ennek következtében a terepmunka során a megfigyeléshez képest felülreprezentált volt a rákérdezés, az interjúkészítés.

Ez a regisztráló, felgyűjtő, adatorientált munkamódszer leginkább a Torreszigeteken végzett első komolyabb kollektív antropológiai terepmunkára emlékeztetett (DRAGADZE, 1971) – és távol állt attól a hosszú távú, magányos jelenlétet feltételező állomásozó terepmunkától, amely Malinowski után a résztvevő megfigyelést központi információszerzési eljárásnak tekintette. Mindezzel nem azt állítom, hogy az orosz néprajztudomány tévúton jár. Dehogy! Azt gondolom, hogy a jakutiai kutatók más módszerekkel más eredményekhez jutnak, amelyekből másfajta néprajzi tudás épül.

A Tarbagában és Külümnüürben dolgozó tanárok, muzeológusok és helytörténészek jól ismervén a jakutiai néprajzi kutatások módszertanát és szemléletét, nemcsak segítették, értelmezték, hanem befolyásolták is a terepmunkámat. Ugyanis az érdeklődésem és a munkamódszerem nem illett bele abba képbe, amelyet egy valódi professzionális kutatóról alkottak. Terepmunkám három sajátossága váltott ki mindenekelőtt értetlenséget a falubeli néprajzi témákkal foglalkozó értelmiségiek között.

1. Miért vagyok olyan hosszú ideig a faluban? Mennyiben segíti ez a munkát?
2. Miért kérdezek meg olyan embereket is a rokonság témájában, akinél mások jobban tudják a választ?
3. Miért fontos a mai falubeli állapotokat megkérdezni, mikor a múltbéli történések sokkal érdekesebbek?

Már a falvakban való tartózkodásom alatt is tisztában voltam azzal, hogy ez a nézetbeli eltérés részben a Szovjetunió (és később Oroszország) néprajzkutatása, illetőleg az angolszász antropológiai hagyomány között mutatkozó különbségekből fakad. A terepen ugyanakkor elsősorban arra voltam figyelemmel, hogy miképpen tudom megérteni a helyieket, és arra, hogy miképpen tudunk egy olyan közeget létrehozni, amelyen belül többé-kevésbé képesek vagyunk közösen értelmezni egymás cselekedeteit és megszólalásait. Ennek következtében nem kívántam mélyebben megérteni, hogy milyen tudományos kutatási hagyományba illeszthető be a rokonság azon szemlélete, amely a falvakban tevékenykedő helyi néprajzosokat jellemezte.

Most azonban, amikor a terepmunkám körülményeit utólagosan értelmezem, érdemes összevetni az eltérő szemléleteket. Amit a magam érdeklődéséről el lehet mondani, azt már megtettem 2013-ban megjelent kötetemben. A rokonság jelenségkörét a szomszédi valamint baráti viszonyok mellé helyezve a helyi hatalmi viszonyok hálójában igyekeztem értelmezni (MÉSZÁROS, 2013). Ez az

értelmezés belesimul abba a posztszovjet társadalmakat leírni kívánó eszmecserébe, amely a kapcsolathálózati erőforrások szerepét és működését kívánja vizsgálni a gyenge civiltársadalommal és kevés áthidaló jellegű társadalmi tőkével rendelkező társadalmakban. Ennek megfelelően elsősorban a horizontális kapcsolatokra, vagyis az adott időpillanatban megragadható és elérhető társadalmi tőke mennyiségére és minőségére összpontosítottam.

Ezzel szemben a helyi kutatókat a rokonság vertikális sajátosságai érdekelték. Elsősorban arra törekedtek, hogy minél pontosabban (és egyúttal véglegesen, felülírva a szóbeliségben és a helyi emlékezetben őrzött nem konzisztens narratívákat) rekonstruálják a rokoni csoportok felmenő ágait. A felmenők nyilvántartása nemcsak a néprajzkutatók számára fontos, hanem teljesen általános emberi igény. Tarbagában és Külümnüürben sem csak a néprajzkutatók igyekeztek genealógiákat létrehozni. A jakutiai falvakban jelentős hagyománya van a múlt és a felmenők narratív nyilvántartásának. Azonban az a fajta rekonstrukció, amely a helyi néprajzosok tevékenységét jellemezte, nem feltethető meg annak a helyi (a néprajz analitikus szempontjait nélkülöző) történelem- és rokonsági csoport szemléletnek, amely a helyi szóbeliség prózai narratív szövegeiben megőrződött.²⁴ A kérdés tehát az, hogy ez a genealógiákra és rokonságra összpontosító helyi néprajzi érdeklődés miképpen helyezhető el a nemzetközi antropológia történetében.

A rokonság kutatásában a felmenő ágak adatolására és egyetlen hiteles formában való rögzítésére (és egyúttal a feleselő genealógiák diszkreditálására) irányuló törekvés az antropológiai kutatás egy meghatározott időszakának volt a sajátja. Charles Darwin 1871-ben kiadott „*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*” című munkájában elsőként érvelt részletesen amellett, hogy az ember szintén része a kiválasztódási folyamatnak. Az evolúció elmélete amellett, hogy a korábban kulturálisan értelmezett genealogikus viszonyokat immár természeti jelenségeként értelmezte, azt is nyilvánvalóvá tette, hogy a felmenő ágak tulajdonságai cáfolhatatlanul és lemoshatatlanul nyomot hagynak a leszármazottakon (ZERUBAVAL, 2012, 39–41.). Amíg korábban elsősorban a strukturális hasonlóságok és egyezések határozták meg a természet és az emberi kultúra társadalomtudományi értelmezését, addig egyre inkább a közös eredet, leszármazás gondolata vált uralkodóvá. Az eredet, a pedigre kérdése perdöntő kérdéssé vált egy-egy kulturális jelenség, és különösen a rokonság, illetve a társadalmi szervezet megítélésében (KENDALL, 1888).

Az antropológiai kutatás kibontakozásakor, és egyben az első antropológiai tekintett terepmunkák végrehajtásának idején, ez a genealógiai szem-

²⁴ A két múlt és rokonságszemlélet különbségéről részletesen írtam a családtörténetek és a genealógiák összehasonlításakor. MÉSZÁROS, 2007.

lélet egyike volt azoknak a meghatározó elméleteknek, amelyek segítségével a kulturális jelenségeket értelmezni kívánták a szaktudósok. A leszármazási viszonyok kutatását módszerré tevő William Halse Rivers nemcsak a rokonság kutatásának jeles teoretikusaként tölt be fontos szerepet az antropológia történetében, hanem a Torres-szigeteken végrehajtott első komoly antropológiai terepmunka expedíció szervezőjeként és résztvevőjeként is. A Rivers által kidolgozott (és az egymást követő terepmunkák során többször is tökéletesített) genealógiai módszer elsőként törekszik egy olyan, kultúrától függetlenül alkalmazható eljárás kidolgozására, amely az összehasonlítás számára elérhetővé teszi egy-egy közösség rokonságra vonatkozó ismereteit. E módszer sajátossága, hogy azt nem karosszékben ülve, hanem a terepen munkálta ki Rivers – emiatt az tartalmazza a Torres szigeteken kutatott vella lavellai közösség rokonság szemléletét is (BERG, 2014, 110.). A dél-indiai todák között végzett kutatása során Rivers tovább finomította a módszert, és a társadalmi élet totalitását elsősorban a genealógiák felállításával kívánta megragadni. Emiatt a todákról írott munkájában Rivers a genealógiák extenzív gyűjtése mellett csekély figyelmet fordított például a viselkedési szabályok számba vételére (összesen 3 oldalt az 1906-os monográfiájában) (RIVERS, 1906, 498–501.).

Nagyon hasonlít tehát a riversi genealógiai módszer ahhoz az eljáráshoz, amelyet a helyi néprajzosok alkalmaznak ma Jakutiában. Sőt, e riversi módszert kibővítve, tovább értelmezve már nemcsak egy-egy lokális közösség kutatására összpontosítanak a néprajzosok Jakutiában, hanem nagyobb politikai entitások összetett társadalmaira is. Jakutiában 2014-ben jött lére az az önálló költségvetési intézmény, amely Jakutia teljes őshonos lakosságának családfáját kívánja felállítani. A „*Jakutia északi népeinek genealógiáját és etnológiáját kutató intézet*” elnevezésű intézmény nemcsak arra törekszik, hogy létrehozzon egy összköztársasági online elektronikus genealógiai adatbázist, hanem arra is, hogy kiképezzen olyan szakembereket is, akik genealógiai módszert használva Jakutia egyes településein feltérképeznék a helyiek felmenőit.²⁵ 2015 végéig 18 000 személyre kiterjedő (egy-egy esetben két, más esetekben 13 generációra visszatekintő) családfa-rendszert sikerült felállítani az intézet munkatársainak. Az intézetet nemcsak a Szaha Köztársaság köztársasági kormánya támogatja, de önkéntesekkel és adatokkal az egyes települések önkormányzatai is segítik a munkáját. A grandiózus kutatás első kiadványai már meg is jelentek – egy olyan részletes genealógiai táblázat képét előrevetítve, amely a rokonságot statikusan kezelve egyetlen legitim leszármazási rendszert hoz létre.

²⁵ A kutatás és az intézet rövid leírása: <http://grants.oprf.ru/grants2014-3/zhurnal/rec337/?order=DESC> – utolsó letöltés: 2016. október 6.

Mindezek alapján úgy vélem, hogy a helyi néprajzosok tevékenysége egy olyan ismeretelméleti, módszertani hagyományba illeszthető be (mindenekelőtt Morgan és Rivers munkái meghatározók ebben), amely végső soron ugyanannak az antropológiai tudásnak a része, amelyben én magam is tevékenykedem. Vagyis nem minőségileg más tudást halmoznak fel a helyi néprajzosok, mint én, hanem olyant, amely a rokonság más szemléletén alapul.

A néprajzkutató antropológus Szibériában

A jakutiai néprajzosként való tevékenykedés (az általam korábban elképzelt antropológusi magatartáshoz képest) másfajta viselkedési szabályokat és szerepeket ruházott rám Szibériában, mint amire előzetesen számítottam. Már a terepmunka első néhány hetében felmerült az a kérdés, hogy mit kezdjek Tarbagában a helyi értelmiségiek elvárásaival (és az általa implikált kész szereppel). Én azt gondolom, hogy a közös nyelvjátékban való részvétel nemcsak egymás céljainak, motivációinak és kijelentéseinek megértését jelenti, hanem a nyelvjáték során az azokhoz kapcsolódó cselekedetek érvényes kivitelezését is. Emiatt a rám ruházott néprajzos szerepére nemcsak reflektálnom kellett, hanem azt (legalábbis részlegesen) be is kellett töltenem. Ez Tarbagában és Külümnüürben konkrétan azt jelentette, hogy el kellett látnom olyan néprajzkutatói feladatokat is, amelyek eredetileg nem voltak részei az általam elképzelt antropológiai terepmunkának. Mindezt azért tettem, hogy a jelenlétem értelmezhető legyen, és értelmesnek tűnjön a helyiek számára is. A záró bekezdésekben megkísérlem leírni, hogy miként tevékenykedtem jakutiai néprajzosként a terepen – amellet, hogy antropológiai terepmunkát is végeztem.

Oroszországban a néprajzkutatónak, különösen azoknak, akik kis településeken tevékenykednek, és akik a néprajzkutatás mellett helytörténeti, könyvtárosi vagy éppen kultúrház vezetői feladatokat is betöltenek, a kutatáson kívül más feladataik is vannak. Abban a pillanatban tehát, amikor a közösségben antropológusként betöltöttem a néprajzkutató létező szerepét, egyszerre egy sereg olyan tevékenység ellátása is feladatommá vált, amelyekkel általában – más terepeken – ritkán ruházzák fel a kutatót. Mivel azonban úgy véltem, hogy a közös nyelvjáték elsajátításának, közös kidolgozásának fontos része az is, hogy a helyi néprajzos szerepéhez közelítsem saját tevékenységeimet, úgy döntöttem, hogy e feladatokat képességeimnek és kapacitásomnak megfelelően betöltöm. Sem akkor, sem később nem gondoltam azt, hogy ezáltal egy érintetlen közösség életébe avatkozom be. Tudtam, hogy valamilyen szerepet mindenképpen

kapok a közösségben, és azzal is tisztában voltam, hogy jelenlétemtől ismeretelméleti szempontból amúgy sem tekinthetek el.

A néprajzkutató szerepe elsőként is magában foglalta a tanítást – lévén, hogy a helyi néprajzkutatók többsége is falusi iskolákban dolgozik. Emiatt azon túl, hogy tanulmányi versenyekre készítettem fel tehetséges tanulókat, mindkét faluban rendszeresen tanítottam is a helyi iskolákban (angol nyelvet és nemzeti kultúrát oktattam). Emellett nyári tábort tartottam a gyerekeknek, és iskolai expedíciókon vettem részt. Fontos feladata Oroszországban a néprajzosoknak a szakértői tevékenységek ellátása, a döntéshozó szervek számára a véleményalkotás is (FUNK, 2016). 2013-ban Tarbagában az iskola humán tantárgyainak oktatásáról írtam beszámolót a (szintén néprajzos-történész végzettségű) megyei oktatási osztály vezetőjének, amellel érvelve, hogy az iskolát nem tanácsos agráriskolává átalakítani, mert igen magas színvonalú a humán tárgyak oktatása.²⁶ Külümnüürben pedig a falu vezetője kért meg arra, hogy terepmunkám végeztével számoljak be neki arról, hogy néprajzusként milyen nehézségeket látok a faluban, és azokra milyen megoldási javaslataim lennének. Még egy hivatalos, pecsétes együttműködésre vonatkozó megállapodást is kötöttem a falu vezetésével.

Az iskolai tevékenységek mellett mindkét településen részt vettem a helyi múzeumok munkájában is. A tarbagai múzeumban kéziratos családtörténeteket és kézzel felvázolt családfákat digitalizáltam, Külümnüürben pedig – mivel ott nem volt egy, a falu teljes lakosságára kiterjedő genealógiai táblázat, a helyi iskola történelemtanárával Ljubov Innokentivna Sedailshevával létrehoztuk azt. A négy hétig tartó munka után a helyi rajztanárral éppen azzal a módszerrel, amelyet William Halse Rivers honosított meg az antropológiai kutatásban hatalmas papírokon ábrázoltuk a falubeli emberek családfáját és rokoni kapcsolatait. Sajnos már nem tudtam megvárni Külümnüürben azt, hogy e táblázatokat az iskolások kifessék és kirakják a múzeum falára, de a kiállítást, amelynek címe „*Urukku agha uustar, anygy ud'uordar*”, vagyis „Régi nemzetségek és mai leszármazottak” volt, már teljesen előkészítettük a múzeum munkatársaival. Folytathatnám még a sort, hogy milyen apró tevékenységekkel járultam hozzá a helyi iskolák és a helyi múzeumok munkájához, de e kevés példa is elegendő ahhoz, hogy bemutassa azt a módot, ahogyan én hitelesnek és értelmesnek tartottam a terepmunkát a jakutiai falvakban.

Nem hiszem, hogy a kutató elkerülheti azt, hogy beavatkozzék egy közösség életébe. Különösen akkor elképzelhetetlen ez számomra, amikor hosszan tartózkodik ott, és visszajár a barátaihoz. Azonban, ha már mindenképpen hat a kutatói

²⁶ A tarbagai iskolát mindezek ellenére 2013-ban mezőgazdasági szakképesítést is adó iskolává változtatta a megyei vezetés.

(és emberi) jelenlét a közösségre, akkor talán helyes erre reflektálni, és olyan módon venni részt a közösség életében, amely mind a helyiek számára, mind a kutató számára értelmesnek tűnik. Nincsen szabály arra, hogy mely közösségben milyen szerepet, hogyan kell betöltenie egy kutatónak. Mindenki hibázik, megbotlik olykor a terepmunka során. Ám minél reflektáltabb a kutatói jelenlét, és az minél inkább értelmezhető a helyiek számára, annál nagyobb az esély arra, hogy az antropológus a terepmunka során emberi és kutatói szempontból is hiteles maradjon. Ha az embert – és egyben a kutatót – visszavárják a helyiek, akkor az talán érdemi jele annak, hogy nem rontott el sok mindent a terepmunkája során.

IRODALOM

ANDERSON, David G.

2005 Bringing Civil Society to an Uncivilised Place. Citizenship Regimes in Russia's Arctic Frontier. In: Chris HANN – Elizabeth DUNN (szerk.): *Civil Society Challenging Western Models*. 97–119. London, Routledge.

ATKINSON, Paul – COFFEY, Amanda

1995 Realism and its discontents: On the crisis of cultural representation in ethnographic texts. In: Barbara ADAM – Stuart ALLAN (szerk.): *Theorising culture. An interdisciplinary critique after postmodernism*. 41–57. Los Angeles, UCLA Press.

BAMBROUGH, Renford

1961 Universals and Family Resemblances. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 61, 207–222.

BARLEY, Nigel

2009 *Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból*. Budapest, Typotex.

BARNES, John Arundel

1962 African models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62, 5–9.

BASHKOW, Ira

1991 The Dynamics of Rapport in a Colonial Situation: David Schneider's Fieldwork on the Islands of Yap. In: George STOCKING (szerk.): *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. 170–242. Madison, University of Wisconsin Press.

2011 Old Light on a New Controversy: Alex Rentoul's Account of the Trobriand Women's Sagali. *History of Anthropology Newsletter*, 38, 2, 9–18.

BECE Szabolcs

2008 Terrorista, aktivista, antropológus. Clifford Geertz futása után. *Tabula*, 11, 185–194.

BERG, Cato

2014 The genealogical method. Vella Lavelle reconsidered. In: Edvard HVIDING – Cato BERG (szerk.): *The Ethnographic Experiment: A.M. Hocart and W.H.R. Rivers in Island Melanesia 1908*. 108–132. New York, Berghahn Books.

BROWN, Paula

1962 Non-agnates among the patrilineal Chimbu. *Journal of the Polynesian Society*, 71, 57–69.

CAPUTO, Virginia

2000 At Home and Away: Reconfiguring the Field for Late Twentieth-Century Anthropology. In: Vered AMIT (szerk.): *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. 19–31. London – New York, Routledge.

CODRINGTON, Robert Henry

1891 *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-lore*. Oxford, Clarendon Press.

CRAPANZANO, Vincent

1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: James CLIFFORD – George E. MARCUS (szerk.): *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. 51–76. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

CORETH, Emerich

1973 *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck – Wien – München, Tyrolia.

DE ROCHE, Constance P.

2007 Exploring genealogy. In: Michael V. ANGROSINO (szerk.): *Doing cultural anthropology*. 19–32. Long Grove, Waveland Press.

DESJARLAIS, Robert R.

2003 *Sensory biographies: lives and deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*. Berkeley, University of California Press.

DEWALT, Kathleen Musante – DEWALT, Billie R. – WAYLAND, Coral B.

1998 Participant observation. In: Russel H. BERNARD (szerk.): *Handbook of methods in cultural anthropology*. 259–299. Walnut Creek, AltaMira Press.

DITTON, Jason

1977 *Part-time Crime: An Ethnography of Fiddling and Pilferage*. London, MacMillan.

- DRAGADZE, Tamara
1978 Anthropological fieldwork in the USSR. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 9, 61–70.
- DURANTI, Alessandro
2010 Husserl, intersubjectivity and anthropology. *Anthropological Theory*, 10, 16–35.
- DZIEBEL, German Valentinovich
2007 *The Genius of Kinship. The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*. New York, Cambria Press.
- EMERSON, Robert M.
2001 *Contemporary field research: Perspectives and formulations*. Long Grove, Waveland Press.
- ENGELS, Friedrich
1975 *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- FIRTH, Raymond
1967 *Tikopia Ritual and Belief*. Boston, Beacon Press.
- FREEMAN, Derek
1983 *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Harvard University Press.
- FUNK, Dmitri Anatolievich
2016 „Néprajzi szakértés” a posztszovjet Oroszországban. *Ethnographia*, 127, 3, 345–368.
- GEERTZ, Cilfford
1994 A mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról. In: GEERTZ, Cilfford: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó.
- HABECK, Joachim Otto
2014 *Das Kulturhaus in Russland: Postsozialistische Kulturarbeit zwischen Ideal und Verwahrlosung*. Bielefeld, Transcript Verlag.
- HALPERIN, Daniel
1996 A Delicate Science: A Critique of an Exclusively Emic Anthropology. *Anthropology and Humanism*, 21, 1, 31–40.
- HANDLER, Richard
1995 *Schneider on Schneider: The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories. David M. Schneider as told to Richard Handler*. Durham, Duke University Press.

- HARRIS, Marvin
1976 History and Significance of the Emic Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329–350.
- HASTRUP, Kirsten
2005 Anthropological knowledge incorporated. In: Kirsten HASTRUP – Peter HERVIK (szerk.): *Social experience and anthropological knowledge*. 168–180. London, Taylor and Francis.
- HEADLAND, Thomas N. – PIKE, Kenneth L. – HARRIS, Marvin (szerk.)
1990 *Emics and etics: the insider/outsider debate*. London, Sage Publications. /Frontiers of Anthropology 7./
- HOLMES, Lowell D.
1987 *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*. South Hadley, Bergin and Garvey.
- JACKSON, Michael
1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago, University of Chicago Press.
- KEESING, Roger
1984 Rethinking mana. *Journal of Anthropological Research*, 40, 137–156.
- KENDALL, Henry
1888 *The Kinship of Men: An Argument from Pedigrees, or Genealogy Viewed as a Science*. Boston, Cupples and Hurd.
- KOHN, Eduardo
2015 Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44, 311–327.
- KOLSHUS, Thorgeir
2013 Codrington, Keesing, and Central Melanesian mana: Two Historic Trajectories of Polynesian Cultural Dissemination. *Oceania*, 83, 316–327.
- LETT, James.
1996 Emic/Etic Distinctions. In: David LEVINSON – Melvin EMBER (szerk.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 382–383. New York, Henry Holt and Company.
- LEVENTAL', Lev Grigorevich
1929 Podaty, povinnosti i zemlja u jakutov. In: I. I. MAJNOV (szerk.): *Materialy po obychnomu pravu i obshchestvennomu bytu jakutov*. Leningrad, Akademii Nauk.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1973 Structuralism and Ecology. *Social Science Information*, 12, 7–23.

LOBO, Nancy

1990 Becoming a Marginal Native. *Anthropos*, 85, 125–138.

LOVELL, Anne M.

2007 When things get personal: Secrecy, intimacy, and the production of experience in fieldwork. In: Athena McLEAN – Annette LEIBING (szerk.): *The shadow side of fieldwork: Exploring the borders between ethnography and life*. 56–80. Malden, Blackwell Publishing.

LYOTARD, Jean-François

1993 A posztmodern állapot. In: BUJALOS István (szerk.): *A posztmodern állapot*. 7–146. Budapest, Századvég Kiadó.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London, G. Routledge & Sons.

MEAD, Margaret

1928 *Coming of Age in Samoa*. New York, Morrow.

MERRIAM, Sharan B.

2009 *Qualitative research: A guide to design and implementation*. Hoboken, Jossey-Bass.

MÉSZÁROS Csaba

2007 Az ágazati mondáktól a családtörténetekig és a memoárokig. Az írásbeliség hatása a műltszemléletre Jakutiában. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*. 44–70. Budapest, Akadémiai Kiadó.

2011 Résztvevő megfigyelés, befogadás és nyelvismeret. Az antropológiai terepmunka hitelességéről. *Tabula*, 13, 2, 173–194.

2013 *Tekintély és bizalom: Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest – Pécs, MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L’Harmattan.

2016 Atavak és az emberek kapcsolata. Az animizmus jelensége Jakutiában. *Ethnographia*, 127, 3, 391–411.

MITCHELL, Richard G.

1993 *Secrecy and Fieldwork*. London, Sage Publication.

MORGAN, Lewis Henry

1961 *Az ősi társadalom*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

MYHRE, Christian Knut

2006 The Truth of Anthropology: Epistemology, Meaning and Residual Positivism. *Anthropology Today*, 22, 6, 16–19.

NAGY Zoltán

2016 Osztjások vagy hantik? Diskurzusok között vergődve. *Ethnographia*, 127, 3, 369–390.

NAROLL, Raoul

1973 Introduction. In: Raoul NAROLL – Frada K. NAROLL (szerk.): *Main Currents in Anthropology*. 1–23. New York, Appleton.

NEUMER Katalin

1999 Az ítéletek összhangja és a másik ember megértése Wittgenstein késői filozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43, 4–5, 487–530.

NIKOLAEV, Sergei Ivanovich

1964 *Eveni i Evenki jugo-vostochnoj Jakutii*. Jakutsk, Bichik.

PATTERSON, Mary

2005 Introduction: Reclaiming Paradigms Lost. *The Australian Journal of Anthropology*, 16, 1, 1–17.

PERSHITZ Abram I.

1980 Ethnographic Reconstruction of the History of „Primitive Society” In: Ernest GELLNER (szerk.): *Soviet and Western Anthropology*. 85–94. New York, Columbia University Press.

PIKE, Kenneth

1954 *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. The Hague, Mouton.

POWDERMAKER, Hortense

1966 *Stranger and Friend*. New York, Norton.

RASCVETAEV, M. K.

1932 *Oчерки по экономии i obshchestvennomu bytu u jakutov*. Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

RIVERS, William Halse

1906 *The Todas*. London, MacMillan and co.

ROSCH, Eleanor – MERVIS, Carolyn B.

1975 Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories. *Cognitive Psychology*, 7, 573–605.

RUSSELL, Bernard H. – PELTO, Pertti J. – WERNER, Oswald – BOSTER, James – ROMNEY, Kimball A. – EMBER, Carol R. – KASAKOFF, Alice

1986 The construction of primary data in cultural anthropology. *Current Anthropology*, 27, 382–396.

SCHNEIDER, David

1967 Kinship and culture: descent and filiation as cultural constructs. *Southwestern Journal of Anthropology*, 23, 65–73.

1969 Some muddles in the models: or, how the system really works. In: Michael BANTON (szerk.): *The Relevance of Models for Social Anthropology*. [ASA Monographs 1] 25–86. London, Tavistock Publications.

- SEIDMAN, Irving
2013 *Interviewing as Qualitative Research. A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences*. New York – London, Teachers College Columbia University.
- SHANKMAN, Paul
2009 *The Trashing of Margaret Mead: Anatomy of an Anthropological Controversy*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- TOKAREV, Sergei A.
1945 *Obshchestvennyj stroj jakutov v XVII–XVIII vv.* Jakutsk, Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo.
1950 Az ethnogenezis problémája. *Ethnographia*, LXI, 1–28.
- TOLAZLOV, Sz. P.
1949 A szovjet etnográfiai iskola. *Ethnographia*, LX, 24–45.
- TOLSTOV, C. P.
1946 K voprosu o periodizacii pervobitnogo obshchestva. *Sovetskaja Etnografija*, 1, 3–15.
- VASILEV, Viktor Nikolaevich
1930 *Predvaritelnij otchet o rabotah sredi Aldano-Majskih i Ajano-Ohotskih tungusov*. (Materialy komissii po izucheniju JaASSR. Vyp. 36.) Leningrad, k.n.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Cosmologies. *Common Knowledge*, 10, 3, 463–484.
2014 *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology*. Minneapolis, Univocal Publishing.
- WAFER, James
1991 *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WAGNER, Roy
1967 *The Curse of Souw?: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago – London, The University of Chicago Press.
- WEINER, Annette
1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.
- WILSON, Richard A.
2004 The trouble with truth: Anthropology's epistemological hypochondria. *Anthropology Today*, 20, 5, 14–17.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.

YIN, Robert K.

2010 *Qualitative research from start to finish*. New York, The Guilford Press.

ZERUBAVEL, Eviatar

2012 *Ancestors and relatives. Genealogy, Identity, and Community*. Oxford, Oxford University Press.

ZNAMENSKI, Andrei A.

1995 A Household God in a Socialist World. Lewis Henry Morgan and Russian/Soviet Anthropology. *Ethnologia Europaea*, 25, 177–188.

CSABA MÉSZÁROS

PERSPECTIVES OF ETHNOGRAPHIC AND/OR ANTHROPOLOGICAL FIELDWORK ON KINSHIP

The study of kinship occupied a central role in anthropological scholarship for more than one hundred years. In the 1970s, after the deconstruction of kinship as the inherent logic of social structure, studies on kinship faced a number of new epistemological problems. In this article, based on the author's experiences gained during subsequent fieldworks in Yakutia, he tackles a few of them. He argues that Wittgenstein's idea on language games (*Sprachspiel*) may help anthropologists in theorizing the epistemological status of fieldwork. During fieldwork anthropologists together with local people construct language games in which they mutually interpret and react on each other's activities. The way this language game is constructed relies heavily on the local image of anthropological study and fieldwork. In Yakutia, due to the legacy of Soviet-type ethnography, people even in the remotest villages usually have a firm idea on what anthropological fieldwork is about. By reflecting on his fieldwork strategies in Yakutia while studying local kin relations, the author argues that anthropologists should not leave the expectation of local communities on the target and the means of fieldwork unconsidered.