

Nagy Károly Zsolt

# A kulturális antropológiai terepmunka módszertana

DOI: [10.54742/tabula.2019.1-2.01](https://doi.org/10.54742/tabula.2019.1-2.01)

## 1. Bevezető

1.

A kulturális antropológiai vagy etnográfiai [1] terepről, illetve terepmunkáról meglehetősen nehéz írni. Egyrészt azért, mert az antropológiának ez a legnépszerűbb és „legromantikusabb” része, s ebből következően a fogalmat számos közhely terhel, még a kezdő antropológia szakos hallgatók fejében is. Az antropológus – ahogy a filmekből ismerjük – egy valahol Indiana Jones és Teréz anya közt pozícionálható figura, aki általában látványosan fittyet hány a nyugati civilizáció konvencióira, egzotikus helyeken jár és furcsa szokásokat vesz fel. Többnyire nem itt van, hanem távol, valami idegen helyen, s ha itt van, akkor is úgy fest, mint ha nem itt lenne [2]. Nehéz a téma másfelől azért is, mert hatalmas a szakirodalma, és ez a korpusz örvendetes módon magyar nyelven is egyre nagyobb ütemben bővül [3] így azután meglehetősen csekély annak az esélye, hogy az egész korpuszt át tudjuk tekinteni, nem is beszélve annak rendszerezéséről. Végül azért is nehéz a téma, mert az előbbieket követve az ember nehezen tudja elkerülni, hogy ne valami hatalmas közhellyel kezdje a mondandóját. Akár azt mondom, hogy a terep teszi az etnográfust, vagy hogy a terepmunka fogalma által hivatkozott elméletek és módszertanok adják azt a sajátosságot, ami az etnográfiát a többi társadalomtudománytól megkülönbözteti, akár Clifford Geertz-cel azt, hogy a terepmunka, ez a Malinowski által felépített büszke torony ledőlt, vagy legalábbis repedezik, nem mondok semmi újat vagy eredetit – így hát inkább nem is kísérletezem ezzel, hanem arra mutatok rá, hogy amikor az antropológiai terepmunkáról általánosságban beszélünk, akkor ezeknek az előbbi „akármiknek” az összefüggésében érdemes ezt tennünk. Vagyis látnunk kell, hogy ez alapvető sajátossága az antropológiának, ugyanakkor az is észrevehető, hogy kivált az utóbbi években elég nagy változások mentek végbe a terepmunka terén, ami a klasszikus modell felől kétségtelenül valamiféle válságnak néz ki.

## 2. A kultúra fogalma az antropológia mögött

2.

Feladatom az, hogy az antropológia – első sorban klasszikus – módszertanáról írjak átfogóan. Ahogy minden tudomány, úgy az antropológia esetében is az a helyzet, hogy a módszertan attól függ, hogy a tudomány művelői mit gondolnak saját tudományuk tárgyáról, és ezzel függ össze, ebből következik az is, hogy miként gondolják azt kutathatónak. Magyarán: amikor a terepmunkával mint a kulturális antropológia módszertanával kívánunk foglalkozni, akkor először arra kell rákérdeznünk, hogy mit gondolnak az antropológusok, etnográfusok a kultúráról, és azok a válaszok, melyeket ezekre a kérdésekre kapunk, egy-egy antropológiai irányzat esetében jó eséllyel elvezetnek a lehetséges módszertanokhoz.

3. Már itt fontos leszögeznünk azonban, hogy antropológiáról és módszertanról csak többes számban beszélhetünk. Jóllehet van néhány alapelv – ezekről később bővebben lesz szó – melyek általában jellemzőek az antropológia irányzataira, ám ezekből módszertani tekintetben leginkább csak annyi következik, hogy mindegyik valamilyen etnográfiai gyakorlatot követ, ugyanakkor azt tapasztaljuk, hogy „a legtöbb kutatónak sajátos, egyedi viszonya van a terepmunkához” (Balogh 2017: 10). Ezen a ponton pedig akár máris reménytelennek tűnhet a vállalkozásunk, hiszen Kroeber és Kluckhohn egy közös tanulmányában 1952-ben százhatvannégy kultúra-definíciót sorolt fel (Kroeber – Kluckhohn 1952), és az új elméletek megjelenésével, illetve a szakirodalom növekedésével az elmúlt évtizedekben számuk valószínűleg jócskán megemelkedett. A szerzők a kultúra általuk vizsgált definícióit összesen hét kategóriába sorolták, ezek: deskriptív, történeti, normatív, pszichológiai, strukturális, genetikus (vagyis azok a definíciók, melyek első sorban az eredete felől közelítik meg a kultúrát) és „nem teljes” definíciók. Ez utóbbi kategóriába azok a meghatározások tartoznak, melyek vagy metaforikusak, vagy a kultúra szisztematikus meghatározása helyett azt írják le, hogy milyen szempontok mentén lehet válaszolni arra a kérdésre, hogy egy adott társadalom összefüggésében mit nevezhetünk kultúrának. A jelen tanulmánynak sem a keretei, sem a célja nem teszi lehetővé, hogy a Kroeber és Kluckhohn által felállított kategóriarendszer reprezentatív elemeit sorra vegyük, így a következőkben mindössze négy olyan kultúrameghatározást illetve -konceptiót emelek ki, melyeket az antropológiai terepmunka összefüggésében, annak elsősorban a tanulmányomban felvázolni szándékozott változásai tekintetében jellemzőnek tekinthetünk [4].
4. **2.1.** A 19. század végén egy darabig az antropológiát Angliában „Tylor úr tudományának” hívták. Tylor úr, azaz Edward Burnett Tylor [5] az első teljes értékű, vagyis a diszciplína minden ágában járatos antropológus, kultúra-definíciója pedig az a „kályha”, melyhez az antropológusok „minduntalan visszatérnek akkor, amikor egyéb definíciók túl nehézkesnek bizonyulnak.” (Bohannon – Glazer 1997:106) Tylor a főművének tekintett, 1871-ben megjelent *Primitív kultúra* című könyve elején található meghatározása szerint „a kultúra vagy civilizáció szélesebb etnográfiai értelemben az az összetett egész, amely magában foglalja mindazt a tudást, hiedelmet, művészeteket, morál(oka)t, jogot és szokást, és minden olyan emberi képességet és habitust, amire az ember a társadalom tagjaként tesz szert.” (Tylor 1920:1.) Tylor definíciója Kroeber és Kluckhohn első, deskriptív kategóriájának alapesete, melybe olyan kultúra-definíciók tartoznak, amelyek – többnyire épp Tylor hatását tükrözve – meglehetősen tágak, és céljuk a kultúra tartalmának számbavétele, vagy pontosabban az ezt lehetővé tevő kategóriarendszer felállítása. Az ilyen definíciókat az idők során sok kritika érte. Ezek egyik részét éppen tágaságuk váltotta ki, hiszen „puttony jellegük” miatt nehezen teszik lehetővé a kultúra elkülönítését attól, ami nem az. A kritikák másik része a tylori koncepció fókuszára vonatkozott: Tylor ugyanis a kultúra meghatározásakor az azt megvalósító emberre helyezi a hangsúlyt, arra, amit az ember a társadalom tagjaként tesz, s ebből következtet arra, hogy mi volt az, amire az ember a társadalom tagjaként tett szert. A megfigyelő tehát csak azt látja, ami az emberek cselekvésein keresztül megnyilvánul, ez pedig nem fedi le és nem is meríti ki teljes mértékben a kultúrát.
5. Témánk szempontjából ugyanakkor Tylor meghatározásának legalább két fontos implikációja van. Egyfelől Tylor hitt az emberiség pszichikai egységében. Azt val-

lotta, hogy az emberi elme kultúrától és élőhelytől függetlenül a világon mindenhol alapvetően hasonló, s ez a gyarmatbirodalmak fénykorában, amikor az egyik embercsoport alávetettségét a másikkal szemben hangsúlyozni meglehetősen általános szokás volt, nem magától értetődő álláspont. Az egység ezen elgondolása mögött – másfelől – Tylor evolucionista szemlélete áll: az ok-okozatiság működésének egyetemes elvét szeretné leírni a kultúra olyan tudománya segítségével, mely a természettudományokhoz hasonlít. Ebben a törekvésben az okok és okozatok hatásmechanizmusa, az, hogy ezek alapján egy-egy társadalom a fejlődés mely fokán áll és mely más társadalmakhoz hasonlít, számára fontosabb, mint az, hogy az egymáshoz hasonlított társadalmak tagjai a bőrük színe vagy egyéb külső jellegzetességeik alapján történetesen különbözőek. Az összehasonlító elemzés során egy átfogó kategóriarendszert állít fel – ezeket a kategóriákat nevezi meg a kultúra-definíciójában – majd ezeket alkategóriákra bontva egy olyan egyetemes osztályozási rendszerhez jut, melybe minden kultúra minden eleme egyértelműen besorolható, és a különböző kultúrákból származó elemek azután a kategórián belül állíthatók fejlődési rendbe.

6.

Ez a puttony-típusú definíció tehát a kultúra teljes lejegyzésének – pozitivizmussal rokon – attitűdjét jelzi, s ezek után nem is meglepő, hogy a terepmunka kortárs fogalma, illetve gyakorlata a kultúra minél teljesebb, rendszerező felgyűjtésének tevékenységet jelenti, eredménye pedig egy szinte katalógusszekrény-szerűen rendszerezett kép az adott kultúráról. Ennek a szemléletnek kiváló dokumentuma a British Association for the Advancement of Science [6] által *Notes and Queries on Anthropology* címen 1874-ben kiadott adatgyűjtési ajánlás (BAAS 1874), melynek kidolgozásában Tylornak is fontos szerepe volt. Az ajánlás alcíme szerint a civilizálatlan vidékeken élők és utazók számára [7] készült, s valóban, elsődleges célközönségét nem az elméletalkotó „tudósok”, hanem az utazók és más antropológiai megfigyelők – a gyakorlatban például misszionáriusok és gyarmati tisztviselők – alkották. Célja pedig az volt, hogy számukra, akik maguk ugyan nem antropológusok, minél hathatósabb támogatást nyújtson, hogy minél pontosabb antropológiai megfigyelésekkel lássák el azokat, akik otthon az antropológia tanulmányozásával foglalatostkodnak (BAAS 1874:IV). A kérdőívnek ez az első verziója a brit antropológiai szemlélet szerinti felosztásban, egy fizikai és egy kulturális antropológiai – valamint egy rövidke „egyebek” – tematikájú nagy fejezetben összesen száz tematikus alfejezetet, és ezekben mintegy 2600 kérdést tartalmazott [8]. Ezt a sztenderdizált kérdőívet jobbra bárki ki tudta tölteni, nem igényelt különös szaktudást, mégis hozzájuttatta a tudósokat a legfontosabbnak tekintett, és különböző kultúrák összehasonlítását lehetővé tevő adatokhoz [9]. A *Notes and Queries* azonban a későbbiekben a professzionális terepmunkára is jelentős hatást gyakorolt, noha ebben a kontextusban célja némiképp változott. Az 1951-ben megjelenő hatodik kiadás előszavában a szerkesztők már a könyv kettős céljáról írnak: ez egyrészt az, hogy „terepmunkájuk során az emlékezet segítője legyen a képzett antropológusok számára, illetve alapos megfigyelésre és információrögzítésre sarkalljon bárkit, aki olyan emberekkel és kultúrákkal kerül kapcsolatba, melyeket ezidáig nem írtak le teljesen” (Seligman 1951:27). Miután pedig egyetlen kultúrát sem írtak le ezidáig kimerítően – jegyzi meg a szerző – bárki találhat magának megfigyelni valót bármilyen területen, ahol éppen jár. Ezt követően az előszó hosszasan hangsúlyozza, hogy „minden antropológiai kutatásban lényeges, hogy tisztán különbséget tudjunk tenni a megfigyelés és az interpretáció között. A feljegyzésekben és beszámolóinkban nem szabad összekeverni az elméleteket és a tényeket. A megfigyelő, aki az anyagához elméletet akar gyártani, ezzel csak a tények

rögzítése után foglalkozhat” (Seligman 1951:27). A megfigyelőnek azonban nem csupán azokkal az elméletekkel kell óvatosan bánni, melyeket ő alkot, hanem azokkal is, melyek őt alkotják. Mindannyiunkat befolyásolnak ugyanis az „otthonról hozott” beidegződések, a természetességről és rendellenességről alkotott, és a saját kulturális környezetünk által belénk nevelt előítéletek. A képzett és az amatőr kutatót pedig pontosan az különbözteti meg, hogy az előbbi képes arra, hogy ezeket tudatosítsa magában, míg az utóbbi – nem lévén erre kiképezve – gyakran helyezi megfigyeléseit a saját kultúrája által sugalmazott, téves értelmezési keretekbe.

7.

A *Notes and Queries* jól tükrözi azt a brit szociálantropológiai hagyományban megjelenő – de különböző formában más területeken is jelenlevő [10] – megkülönböztetést, mely elválasztja egymástól a terepen mozgó megfigyelőt és az elméletalkotót. Az előbbi az *etnográfus*, az utóbbi az *antropológus*, az előbbi tevékenységének fókuszában a megfigyelés és leírás (*graphein*) áll, míg az utóbbi a megfigyelések eredményeiből alkot általános elméleteket (*logein*). Az etnográfus itt alapvetően az a – nem feltétlenül szakirányú végzettséggel rendelkező – személy, aki ellátja a távoli népekre vonatkozó adatokkal az otthon, karosszékében elméleteket alkotó tudósokat. Az etnográfusok azonban nem csak adatokat, hanem tárgyakat – és egyre nagyobb számban fényképeket – is gyűjtöttek és küldtek megrendelőiknek vagy megbízóiknak. Ezek a nagyon eltérő helyről származó, majd múzeumokban vagy különböző gyűjteményekben egymás mellé kerülő anyagok nem csupán a feldolgozás – többé-kevésbé azonos szempontú leírás és katalogizálás – szintjén szolgáltattak fontos adatokat az evolucionista összehasonlító elemzések számára, hanem a bemutatáson keresztül a szakmain túl a szélesebb közönség előtt is érzékletesen demonstrálták a kultúrák „fejlődését” és ezen keresztül a modern nyugati civilizáció fölényét, illetve legitimálták „primátusát” [11]. Az a gyűjtő, megmentő, rendszerező attitűd, mely az etnográfíát – ebben a tekintetben mint a múzeumi és egyéb reprezentációs formákig kiterjesztett tevékenységet – a kezdetektől jellemezte, ebben az identitáskonstrukcióban betöltött funkcióban nyeri el végső értelmét.

8.

**2.2.** Az evolucionista gondolkodással szemben a Franz Boas nevéhez kötődő történeti partikularizmus egyrészt a kultúrák egyediségét és egyenlőségét, és ebből következően azt hangsúlyozza, hogy azok nem rendezhetők különböző fejlődési sorokba, másrészt azt állítja, hogy a maguk egyediségében, a saját történetük perspektívájában tanulmányozott kultúrák, mint egyenlő értékkel bíró entitások hasonlíthatók egymással össze. Boas tehát – akire a tudománytörténet úgy tekint, mint akinek munkássága jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az antropológia érett tudománnyá váljék az Egyesült Államokban – az antropológia módszertanának alapvető meghatározójaként az indukció elvét jelölte meg. A kutatást mindig egy jól körülhatárolt, kis földrajzi területre szűkítve tartja elkezdhetőnek, s ezen belül vizsgálja a különböző kulturális jelenségek kialakulását. Az evolucionista módszerrel szemben a különböző földrajzi területeken jelentkező, látszólag hasonló jelenségeket nem vezeti vissza automatikusan ugyanazokra az okokra, illetve körülményekre, hanem azt állítja, hogy „minél egyszerűbb a megfigyelt tény, annál valószínűbb, hogy a különböző helyeken különböző eredőkből fejlődött ki” (Bohannon – Glazer 1997:140). Éppen ezért, mint írja, „követelménnyé kell tennünk az okok vizsgálatát, amelyekből a jelenség kifejlődött, és hogy az összehasonlítás csak azokra a jelenségekre korlátozódjon, amelyekről bebizonyosodott, hogy



ugyanazoknak az okoknak az okozatai. [...] Röviden: mielőtt átfogó összehasonlításba kezdünk, be kell bizonyítanunk az anyag összehasonlíthatóságát” (Bohannon – Glazer 1997:140). Csak ennek az aprólékos módszernek a konzekvens, egy-egy földrajzi területre – és azon belül egy-egy önálló kultúrára – történő alkalmazása révén juthatunk Boas szerint megalapozott állításokhoz. „Amikor kibogozzuk egy kultúra történetét és megértjük a környezeti hatásokat, valamint a pszichológiai adottságokat, amelyek abban tükröződnek, egy lépést tettünk előre, hiszen ezután megvizsgálhatjuk, hogy ugyanezek vagy más okok mennyiben játszottak szerepet más kultúrák kifejlődésében. Így a fejlődéstörténeteket összehasonlítva általános törvényekre is lelhetünk. [...] csak akkor remélhető, hogy az összehasonlító módszer eléri azokat a nagyszabású eredményeket, amelyekre törekszik, ha vizsgálatait a minden egyes kultúra komplex kapcsolatainak tisztázását célzó kutatások történeti eredményire alapozza” (Bohannon – Glazer 1997:144–145).

9. Boas átfogó, rendszerszerű érdeklődése nem csupán ebben a longitudinális, történeti szemléletben mutatkozott meg, hanem abban is, ahogy a kultúrát, mint „komplex egészet” szemlélte. Mint arra elemzésében George W. Stocking rámutat (Stocking 1966), Boas kultúrafogalma kezdetben gyakorlatilag nem különbözik Tylor kultúrafogalmától, vagyis a kortárs humanista illetve evolucionista gondolkodás keretein belül maradt, idővel azonban túllépett ezen [12]. Szóhasználata – például a kultúra és a civilizáció fogalmának szintén öröklött párhuzamossága – sokáig konfúz és ingadozó, az 1910-es évek elejére azonban, ahogy kidolgozta az evolucionista elmélettel kapcsolatos kritikáját, úgy használta egyre következetesebben – például egyre tudatosabban többes számban – a kultúra fogalmát [13].
10. 1930-ban azután, mintegy összegezve tapasztalatait egy társadalomtudományi enciklopédia *Antropológia* címszavában a következő kultúra-definíciót adja: „a kultúra magába foglalja egy közösség társadalmi szokásainak minden megnyilvánulását, az egyén reakcióit, ahogyan azokra a csoportnak, melyben él, a szokásai kihatnak, és az emberi tevékenységek eredményeit, úgy, ahogyan ezeket a fenti szokások meghatározzák” (Boas 1930:79). Majd később, a kultúra integrációjával kapcsolatosan hozzáteszi: „az emberlét különböző aspektusainak összessége: a testi jellegzetességek, a nyelv, a kultúra, csakúgy mint a környezet, melyben elhelyezkedik, egymással szoros összefüggésben áll, a kultúra formája pedig ennek az integrációnak az eredménye.” (Uo.: 98) 1938-ban a *The Mind of Primitive Man* revideált kiadásában Boas jelentősen kitágította és pontosította is ezt a definíciót. A módosított verzió szerint „a kultúra meghatározható úgy, mint azon mentális és fizikai reakciók és aktivitások összessége, melyek egy társadalmi csoportot alkotó egyének viselkedését a természeti környezetükkel, más csoportokkal, a saját csoportjuk tagjaival és minden egyes individuumot önmagával összefüggésben, kollektíve és individuálisan is jellemeznek. A kultúra szintén magába foglalja ezeknek az aktivitásoknak az eredményeit, és azoknak a csoport életében játszott szerepét. Az élet e különböző aspektusainak pusztá felsorolásával azonban még nem határoztuk meg a kultúrát. Az ugyanis, mivel elemei nem függetlenek egymástól, hanem struktúrájuk van, ennél több. Azok a tevékenységek, melyeket itt felsoroltunk, semmilyen értelemben sem képezik kizárólag az ember tulajdonát, hiszen az állatok életét éppígy a természettel, más állatokkal és azon más egyedekkel való kapcsolatuk szabályozza, melyekkel egyazon fajhoz vagy társas csoportszerveződéshez tartoznak” (Boas 1938:159). Ezt követően hosszan részletezi, hogy melyek is azok a tevékenységek, amelyek a kultúrát alkotják, majd a definícióban megelőlegezett állítást kifejtve arra mutat rá, hogy ezek többsége az állati társadalmakban

is megtalálható. Mi különbözteti meg akkor mégis az embert az állattól, miben más a kultúra és az állati viselkedés? Boas szerint az állat sztereotipizáltan, ösztönösen viselkedik, amit tesz, az nem tanult és csak nagyon csekély változatosságot mutat, és egyáltalán nem függ a helyi hagyományoktól. Ezzel szemben az ember kulturális viselkedése nem ösztönös vagy sztereotipizált, hanem minden esetben tanult, és a helyi hagyományok által meghatározott. Ezen felül Boas szerint az állatok nem képesek retrospektíve értelmezni cselekedeteiket. A kauzalitás problémája és az a kérdés, hogy miért történnek meg egyes dolgok, szerinte tökéletesen idegen az állatvilágtól, míg az ember érvelő-értelemkereső lény, s ezt az értelemkeresést egészíti ki a nyelvhasználat, valamint az a sajátosság, hogy a cselekedeteket etikai és esztétikai szempontból is értékeli (lásd Boas 1938:159–164).

11.

Boas tehát elsősorban ez a komplex, helyi hagyományokba ágyazott értelemkereső emberi tevékenység érdekli, ami a kultúra interakcióinak rendszerében nyilvánul meg. Számára minden ennek az interakciós rendszernek a része, és ebből a nézőpontból is értelmez mindent. Tylorral szemben például, aki a folklórt olyan jelenségek halmazának tekintette, melyek eredetüket tekintve racionális indokkal bírtak, de úgy maradtak fent, mint irracionális szokások, Boas úgy tekintett a folklórjelenségekre, mint amelyek eredetüket tekintve nem tudatosak, ám a társadalom számára a tradicionális viselkedési formák racionalizációjának eszközeként központi jelentőségűek (Stocking 1966:878).

12.

Ezek alapján már érthető, hogy Boas terepmunkáin az általa kutatott kultúrák minél mélyebb és átfogóbb megértésére törekedett. Széles műveltségű és sokoldalúan képzett kutató volt. 1881-ben Kielben fizikából – a víz színét befolyásoló tényezők megértésével kapcsolatos disszertációval – szerzett doktori fokozatot, ám alapvetően a geográfia érdekelte, amint témavezetője, Theobald Fischer is geográfus volt. Boas alapvetően az foglalkoztatta, hogy a különböző intenzitású fények hogyan okoznak különböző színészleléseket, amikor különböző típusú vizekkel lépnek interakcióba, ám a megfigyelések pontosságával és azok nyelvi kifejezésének lehetőségeivel folyamatosan problémája volt. Ezek a kérdések, és esztétikai tanulmányai során a kanti filozófia iránt ébredt érdeklődése fordították az akkor nagy népszerűségnek örvendő pszichofizika irányába, és ezek mentén tervezte meg első terepmunkáját a Kanada északkeleti partvidékénél húzódó Baffin-szigetekre. Az expedíció célja a terület topográfiai felmérése volt. Fontos azonban, hogy tudományos kontextusát egyrészt Boas előbb említett problémái, másrészt a német földrajztudomány kortárs vitái jelentették, melyeknek egyik fontos kérdése az volt, hogy az emberi kultúrák változatosságában meghatározó tényezőnek a fizikai környezetet vagy az emberi populációkkal együtt vándorló tudásokat, szellemi javakat kell-e tekinteni? Ebben az összefüggésben tehát Boas számára a geográfia az ember szubjektív tapasztalata és az őt körülvevő objektív világ közötti kapcsolat tanulmányozásának eszköze volt, és a terület feltérképezése számára azért volt fontos, hogy az inuitok jelenlegi élőhelyükre való betelepülésének összefüggésében vizsgálja a fizikai környezet jelentőségét (Krober 1943; Lowie 1947; Williams 1998; Harris 2001:250–289; Bakos 2015).

13.

A mostoha éghajlati körülmények nem kedveztek a kutatásnak, és Boas talán életben sem maradt volna, ha az ott élő inuitok be nem fogadják, és meg nem tanítják a túlélés szabályaira. Ennek a tanulási folyamatnak a következtében fordult Boas érdeklődése egyre inkább a tér szimbolikus jelentősége felé. Boas megfigyelte azt

is, hogy az inuitoknak sokkal több szavuk volt a fehér színre, mint az európaiaknak, mivel a hó különböző halmazállapotai más és más jelentéssel bírtak számukra. Ezen keresztül pedig azt is felismerte, hogy a nyelv a kultúra egyik legfontosabb közvetítője, amelynek segítségével az egyes népcsoportok az identitásukat is képesek megfogalmazni a maguk számára (Vörös–Frida 2006: 404–405). A terepmunkát követően Boas visszatért Berlinbe, hogy befejezze tanulmányait, s közben az Ethnologisches Museumban dolgozott, ahol 1886-ban egy Brit-Kolumbiából érkező Nuxalk táncsoporttal találkozott. Boas a nagy maszkokkal mozgó táncosok előadásában az idegen kultúra egészének megmutatkozását fedezte fel, s ez az élmény meghatározó lett számára: egyrészt egy rövid brit-kolumbiai tanulmányútra indulva végül az Egyesült Államokban maradt, másrészt munkásságának jelentős részét Amerika nyugati-parti bennszülöttei kultúrájának tanulmányozása tette ki.

14.

Boas 1888-ban publikálta első szövegét a kwakiutl indiánok között a tánc és a kultúra összefüggéseiről folytatott kutatásairól, s ez az érdeklődés egész életét végigkísérte. A táncot nem az individuuum, hanem a közösség felől közelítette meg. A kutatás fontosságát, értelmét utolsó publikált írásában világította meg. Mint írja: „az előbbiekből látható, hogy a kwakiutl élet minden eseményét ének és tánc kíséri, s így ezek lényegi részét képezik kultúrájuknak. Az ének és a tánc itt elválaszthatatlanok. Jóllehet vannak képzett előadók, az éneklésben és a táncban való részvétel mégis mindenki számára kötelező, így az a különbségtétel, melyet előadók és hallgatóság közt saját, modern társadalmunkban megtalálunk, az olyan primitív társadalmakban, melyek a kwakiutl indiánokéhoz hasonlóak, nem fordul elő.” (Idézi Ruby 1980: 9) Boas azonban nem csupán a tánc, hanem a közösség összes testtechnikája, a mindennapi mozgás, és a kultúra összefüggéseit vizsgálta. Miközben úgy tekintett a táncra, mint a táncos emocionális és esztétikai önkifejezésére, mégsem a tánc individuális karakterére, hanem sokkal inkább társadalmi beágyazottságára figyelte s a táncot a kultúra kifejeződésének tartotta. A tánc szerinte éppen úgy, mint a mindennapi jövés-menés és az ún. motorikus mozgások, egyaránt arra szolgálnak, hogy jelezzék az individuuum kulturális identitását, s mint ilyenek alávetettek az etnográfiai leírásnak és analízisnek. Ehhez azonban megfelelő eszközöket kellett találni, s ez vezette el Boast a filmhez. Állóképeket gyakorlatilag kutatásai során mindig készített, ám mozgófilmes kamerát először utolsó terepmunkájára, 1930-ban vitt magával. Ekkor hetven esztendő volt. kwakiutl táncokat filmezett, s a képi rögzítéssel párhuzamosan hangfelvételt is készített. A kamerát maga kezelte. A Boas filmes tevékenységével foglalkozó Jay Ruby egyértelműen kimutatta (Ruby 1980), hogy Boas felvételei a mozgás tanulmányozásának céljával készültek, s feltételezte, hogy célja egy, a mozgás leírására szolgáló módszer kifejlesztése volt, aminek alapját az akkor nagyon friss, Lábán-féle táncjelírásnak a táncon túl, a mozgás teljes spektrumára történő kiterjesztése jelentette volna. Fontos ugyanakkor, hogy a tánc megértésében Boas nem kizárólag a filmre akart hagyatkozni. A filmfelvételt hangrögzítés kísérte, ám ez nem hangosfilmet eredményezett, hiszen technikai okokból a kép és a hang igazából sosem került szinkronba. A hangrögzítés értelme az információcsatornák megtöbbszörözése volt, ahogyan ezt a célt szolgálták az állóképek, a szöveges jegyzetek és vázlatrajzok, illetve az is, hogy Boas megkérte asszisztensét, hogy tanulja meg a táncokat.

15.

Boas tehát belülről próbálta megismerni a kultúrát, a bennszülött értelemadás perspektívájából, ezért nagy hangsúlyt fektetett a terepmunkára. A kultúrát totali-

tásként, rendszerként szemlélte, ugyanakkor munkájának háttérében az az elképzelés állt, hogy az így megismert kultúrák mégiscsak összehasonlíthatóak, rendszerbe állíthatóak, s így megtudhatunk arról valamit, hogy egy-egy szokás vagy társadalmi intézmény hogyan alakult ki.

16.

**2.3.** Ezt az elképzelést azonban többen, így a Boasnál huszonhat évvel fiatalabb, de vele egy esztendőben, 1942-ben elhunyt Bronislaw Malinowski sem osztotta. Mindkét kutató munkásságában központi szerepe volt a terepmunkának, ami mindkettőjük esetében nagyon aprólékos, körültekintő és a vizsgált társadalom lehető legszélesebb spektrumában végzett adatgyűjtést és az adatok kontextuális elemzését jelentette. Ezen túl az is elmondható, hogy kultúrafogalmaik alapján véve szintén nem álltak nagyon távol egymástól. Malinowski 1931-ben ugyanabban az enciklopédiában, melyből Boas fentebb idéztem, a *Kultúra* címszóban a kultúra szót az embereket egymástól megkülönböztető társadalmi örökség szinonimájaként használta. Ez a társadalmi örökség – mely szerinte a kulturális antropológia kulcsfogalma – alapvetően az öröklött alkotásokból, javakból, technikai eljárásokból, eszmékből, szokásokból és értékekből tevődik össze. A társadalmi szerveződés különböző formái pedig nem érthetők meg másként, csak mint ennek az örökségnek a részei (Malinowski 1931:621).

17.

E hasonlóságok ellenére azonban Boas és Malinowski felfogása meglehetősen távol áll egymástól, s ez abból következik, hogy jóllehet a kultúrát hasonlóan határozzák meg, de kutatásaikban és szemléletükben maga a kultúra más-más szerepet tölt be (lásd Helm 2001; Dianteill 2012). Emögött pedig egyebek mellett az a különbség áll, ami az amerikai kulturális antropológia és a Malinowski által művelt szociálintropológia – vagy ahogyan akkortájt nevezték: empirikus szociológia – között van. Malinowski saját magát az empirikus szociológián belül is a funkcionalista irányzathoz sorolta. A funkcionalisták szerint pedig egy szokás értelmezése során nem az az alapvető kérdés, hogy az miként alakult ki, hanem az, hogy itt és most hogyan működik, milyen szerepet játszik a társadalmi integrációban (Kisdi 2012:104). Malinowski ezt a szerepet viszonylag egyszerűen megfogalmazva abban látja, hogy a kultúra „egy hatalmas instrumentális realitás – eszközök és javak, társadalomszervezeti irányelvek, eszmék és szokások, hiedelmek és értékek együttese –, amelyek összessége lehetővé teszi az ember számára, hogy kielégítse biológiai szükségleteit, mégpedig együttműködés révén, egy átalakított és igényeihez igazított környezetben. Az emberi szervezet azonban e folyamat során maga is módosul, s hozzáidomul a kultúra által nyújtott szituációhoz. Ilyen értelemben véve a kultúra maga is roppant nagy kondicionáló apparátus, amely a nevelésen, a jártasságok továbbadásán, az erkölcsök tanításán és az ízlés kifejlesztésén keresztül külsődleges elemeket vegyít az emberi fiziológia és anatómia nyersanyagába, s ezáltal kiegészíti a testi adottságokat és kondicionálja a fiziológiai folyamatokat” (Malinowski 1997:387). A kultúrának tehát az alapvető funkciója az, hogy ezen a módon individuumokat hoz létre.

18.

Malinowskinak ez a meghatározása egy 1939-ben, az *American Journal of Sociology* társadalmi integrációval foglalkozó tematikus számában megjelent tanulmányából származik, melyet kimondottan azzal a céllal írt, hogy összefoglalja saját „igaz és tiszta” funkcionálisizmusát, vagyis a funkcionálisizmusnak azt a válfaját, melyet ő alkotott meg és használ. Ebben a szövegben ugyanúgy egy integrált rendszernek tekinti a kultúrát, mint Boas, viszont „a mentális folyamatoknak nem pusztán emocionális és intellektuális oldalaira figyel, hanem amellet érvel, hogy



az embert teljes biológiai realitásában kell bevonnunk kulturális elemzésünkbe. A testi szükségleteket és a környezeti hatásokat, s azokra adott válaszokat tehát egymás mellett kell tanulmányoznunk” (Malinowski 1997:380). Malinowski ugyanakkor a funkcionalizmus más irányaitól, kivált a szakma által többnyire vetélytársának tekintett A. R. Radcliffe-Browntól is megkülönbözteti magát, hiszen az szerinte „még mindig a francia szociológiai iskola nézeteit fejleszti tovább és mélyíti el. Így kénytelen figyelmen kívül hagyni az egyént és eltekinteni a biológiától” (Malinowski 1997:405). Malinowski viszont éppen ezeket hozza összefüggésbe a társadalom működésével, s ezt úgy teszi, hogy nem csak az egyénre vagy csak a társadalomra, hanem mindkettőre és a köztük kapcsolatra, kölcsönös függésre koncentrál, melynek megértésében a biológiai szükségletek és a társadalmi megoldások dinamikája lesz számára a kulcs. Ez áll érdeklődésének középpontjában, és ez szervezi, határozza meg a terepmunkáját és az elméletalkotását, a megfigyeléseit és az elemzéseit.

19.

Malinowski számára a kulturális jelenségek és folyamatok totalitását az egyének individuális mentális folyamatai és a társadalomszervezeti formák mellett, ezeket is meghatározó módon az általa „anyagi apparátusnak” nevezett tényező teszi teljessé. Az anyagi apparátus, vagyis a kulturális folyamatok során elérhető materiális eszközkészlet (felkészültség) vizsgálata „elengedhetetlen annak megértéséhez, hogy egyfelől egy kulturálisan meghatározott individuum hogyan jön létre, másfelől hogy miként működik együtt más individuumokkal a csoportélet során” (Malinowski 1939:939). A kulturális jelenségek és folyamatok totalitása azonban Malinowski számára nem a vizsgálat elsődleges tárgya, hanem „csupán” az ember és a társadalom elemzéséhez nélkülözhetetlenül szükséges háttér. A vizsgálatot végző terepkutató az embereket ez előtt a háttér előtt, vagyis egy olyan, számukra adott, „természeti és mesterséges környezet keretei között tevékenykedve figyeli meg, amely hatással van rájuk, és amelyet, másfelől, egymással együttműködve átalakítanak. Azt vizsgálja, hogy a férfiakat és nőket egymás közötti viszonyukban hogyan motiválják a vonzalom, és az ellenszenv érzései, az együttműködés kötelezettségei és privilégiumai, az abból származó haszon és az azért hozott áldozatok. A társadalmi kötődések láthatatlan hálózatát – amelyekből a csoport szervezet összeáll – technikai, jogi, szokásbeli és erkölcsi irányelvek és kódok határozzák meg, amelyeknek az egyes egyének különbözőképp vannak alávetve, és amelyek a csoportot egységes egészévé integrálják. Mivel minden szabályt és minden törzsi hagyományt szavakkal – tehát szimbólumokkal – fejeznek ki, a társadalomszervezet megértésének részét képezi a jelképrendszer és a nyelv elemzése” (Malinowski 1997:380).

20.

Malinowski erre az elméleti alapra építette fel azt a terepmunka módszertant, mely hosszú évtizedekre az antropológiai terepmunka sztenderdjé lett. Módszertanát átfogóan az *Argonauts of the Western Pacific*, vagyis A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái című kötetében fejti ki. Számára „az etnográfus varázslata, mellyel képes megidézni a bennszülöttek igazi szellemét és megrajzolni a törzsi lét valódi képét [...] a józan ész és az ismert tudományos alapelvek szabályainak türelmes és rendszeres” alkalmazását jelenti. Munkájában három alapelvet emel ki: „Először is, a kutatónak ismernie kell a modern etnográfia értékeit és kritériumait, magáévá kell tennie valódi tudományos céljait. Másodsor, munkájához megfelelő körülményeket kell választania, vagyis többnyire más fehér emberektől elválasztottan, a bennszülöttek között kell élnie. Végül, adatainak begyűjtése, rendszerezése és rögzítése során néhány speciális szabályt kell alkalmaznia” (Malinowski 2000:46).

21.

Az eredetileg matematikusnak készülő Malinowski a természettudományok mintájára az etnográfia megbízhatóságának kritériumát a kutatómódszertan következetességében, részletes kifejtettségében és átláthatóságában, vagyis egyfajta „módszertani nyíltságban” jelöli meg. Ezt a nyíltságot pedig azért tartja szükségesnek, mert úgy véli, hogy „csak azok az etnográfiai leírások tekinthetők megkérdőjelezhetetlenül tudományos értékűnek, amelyekben világosan megkülönböztethetők egyfelől a közvetlen megfigyelések és a bennszülöttek állításai és értelmezései, másfelől pedig a szerző beavatkozásai, melyek a józan ész alkalmazásán és a pszichológiai meglátás képességén múlnak” (Malinowski 2000:44).

22.

Malinowski számára a terepmunka célja nem az, hogy egy elméleti konstrukcióhoz a kutató néhány példát, illusztrációt gyűjtsön, hanem „a bennszülött nézőpontjának és élethez való viszonyának megragadása, annak érdekében, hogy saját világának saját maga által alkotott képéhez jussunk.” (Malinowski 2000: 56) E cél elérése érdekében „a terepen az etnográfus kötelessége, hogy felvázolja a törzsi lét összes szabályát és törvényszerűségét, mindent, ami állandó és változatlan; hogy a kultúra anatómiáját hozza létre, hogy megrajzolja a társadalom felépítését.” (Malinowski 2000: 48–49) Ez persze nem egyszerű feladat, hiszen ezeket a dolgokat „bármennyire kikristályosodottak és rögzültek is, sehol sem fogalmazzák meg. Nem létezik írott vagy más explicit módon kinyilvánított törvény, a bennszülöttek összes törzsi hagyománya és társadalmuk egész struktúrája a materiák legképlekenyebbikében, az emberi lényben testesül meg” (Malinowski 2000:48–49). Éppen ezért a terepmunka legfontosabb módszertani eleme a reflexív kutatói jelenlét, aminek mibenlétét Malinowski három „parancsolat” segítségével körvonalazza:

23.

1. „A törzs szervezetét és kultúrájának anatómiáját határozott, világos körvonalakkal kell megrajzolni. Ezt a vázlatot pedig a konkrét statisztikai dokumentáció módszerének segítségével lehet elkészíteni.” (Malinowski 2000: 56.) E módszer lényege az, hogy a kutató minden egyes jelenséget, amivel terepmunkája során találkozik, konkrét előfordulásainak a lehető legszélesebb körében vizsgálja, az egyes esetek minden részletre kiterjedő felméréssel. Ez a kutatás kezdeti fázisának elsődleges feladata, de Malinowski figyelmezteti olvasóit, hogy az így felvázolt keretrendszer ne tekintsék változtathatatlanoknak, hanem az újabb részletek feltárása nyomán folyamatosan korrigálják.

24.

2. Ezt a keretet azután a bennszülöttek mindennapi életében való részvétel során gyűjtött apróbb-nagyobb megfigyelésekkel, a bennszülött „viselkedés típusaival” kell feltölteni. Az adatokat aprólékos és részletes megfigyelések révén, egyfajta etnográfiai terepnapló formájában szükséges begyűjtenünk. Ennek a folyamatnak az alapja az a technika, amit Malinowski műve alapján a szakirodalom résztvevő megfigyelésnek hív, jóllehet Malinowski a részvételt és megfigyelést inkább két, egymást kiegészítő tevékenységként fogalmazza meg. Malinowski itt gyakorlatilag a terepen eltöltött mindennapjainak – mint később nyilvánosságra hozott személyes naplójából [14] kiderült, néha meglehetősen frusztráló, és egészségi állapotának ingadozása miatt megterhelő, hol revelatív, hol végletesen unalmas – rutinjait, a bennszülöttekkel való kommunikáció nehézségeit és azok áthidalására tett erőfeszítéseit, s nem utolsó sorban az otthontól, megszokott környezetétől távolra szakadt kutatónak azokat a technikáit formálja módszertanná, melyek segítségével ezekkel a helyzetekkel megküzdött. Malinowski például alapvetően nem jószántából töltött el két évet a Trobriand szigeteken, hanem azért, mert terepmunkája

közben kitört az I. világháború, s ő, mint osztrák-magyar állampolgár, hivatalosan ellenségnek számított. A brit tisztviselők viszont nem zárták gyűjtőtáborba, hanem a terepen maradhatott. Ez a tapasztalat azonban módszerré transzformálódva jelent meg művében. Mint írja: „a bennszülött lét bensőséges részletei bemutatásának és ismerőssé tételének képességét [...] csak úgy lehet elsajátítani, ha a kutató, így vagy úgy, de hosszú időn keresztül közeli kapcsolatban marad a bennszülöttekkel. [...] Ha a faluban élve semmi más munkánk nincs, mint a bennszülöttek életének nyomkövetése, akkor újra meg újra láthatjuk a szokásokat, szertartásokat és tranzakciókat, hiedelmeiket megélt példákön keresztül ragadhatjuk meg, és az igazi bennszülött lét teste és vére egy csapásra kitölti az elvont elméleti konstrukciók csontvázát” (Malinowski 2000:52).

25.

A „bennszülött nézőpont” elsajátításával kapcsolatosan ezen a ponton érhető tetten leginkább az, amit Malinowski a „pszichológiai meglátás képességén” ért, s amit az empátia és intuíció sajátos elegyeként fogalmaz meg. Mint írja, „a szertartások és más törzsi események megfigyelése során szükségessé válik nemcsak a hagyomány és a szokás által előírt, az esemény lefolytatása szempontjából lényeges történések és részletek lejegyzése, hanem a szertartásban résztvevők és az azt nézők tevékenységeinek gondos és precíz leírása is: úgy, ahogy azok egymást követik. Egy pillanatra [*a kutatónak*] el kell felejtenie, hogy ismeri és érti ennek a szertartásnak a szerkezetét, illetve az alapját képező legfontosabb dogmatikus elgondolásokat is, és meg kell próbálnia magát emberek között látni, akik komolyan vagy tréfásan, odaadó figyelemmel vagy unott frivolitással tekintenek az eseményekre, akik éppen olyan hangulatban vannak, mint ahogy nap mint nap látja őket vagy a felcsigázott érdeklődés és az izgatottság látszik rajtuk, és így tovább” (Malinowski 2000:54). Az etnográfiai megfigyelés tehát számára egyszerre objektív, leíró tevékenység és intuíció kérdése. A megfigyelést azonban javaslata szerint érdemes néha a részvételre cserélni: „Az ilyenfajta munkában jót tesz az etnográfusnak, ha néha félreteszi a fényképezőgépét, jegyzetfüzetét és ceruzáját, és bekapcsolódik a tevékenységekbe. Részt vehet a bennszülöttek játékaiban, elkísérheti őket sétáikra és amikor vendégségbe mennek, leülhet közéjük, amikor beszélgetnek egymással, figyelmesen hallgathatja őket és megpróbálhat részt venni a beszélgetésben” (Malinowski 2000:54).

26.

Az efféle tevékenységnek, melyet itt némileg fennkölt megfogalmazással a „bennszülöttek életében való megmártózásnak” nevez, hasznát abban látja, hogy a bennszülöttek jelentéktelennek tűnő tevékenységében való részvétel során szerzett tapasztalatok, a velük megélt valamilyen közösség átláthatóbbá és könnyebben érthetővé tette számára mindazt, amit megfigyelései során rögzített. Odáig azonban, hogy erre az etnográfia módszertana számára alapvető felismerésre eljutott, egy meglehetősen rögzös út vezetett, hiszen ennek a „megmerítkezésnek” az alkalmi privát naplójában többnyire a következő leíráshoz hasonlóan festenek: „Ezen a napon a férfiak Gumasiláról és Nu’agasi-ról Boyowára mentek kula cserét folytatni. Valami rejtély vagy babona miatt soha nem lehettem szemtanúja indulásuknak (így volt ez Mailun, Omarakán, és itt is). 9-kor keltem, mint mindig. (Előző nap semmit sem vettem észre. Kipela fürdött és tisztálkodott – vajon menyasszonyához készült utolsó látogatásra, vagy ez a kula része volt?) Gumawanára mentem (utálkozva, de reménykedve). Az asszonyok – mint rendesen – nem mutatkoztak. Néhányukat láttam messziről. De ez nem tévesztett meg. A bwyamába mentem és megfigyeltem, ahogy a cserépedényeket rendezgetik. Semmi más, csak edények,

sago és nuya. Nem tudtam meggyőzni őket, hogy vegyék ki a bogana sagót. Néhány képet készítettem” (Malinowski 2001:89).

27.

3. Végül Malinowski harmadik parancsolata szerint „az etnográfiai állítások, jellemző narratívák, tipikus kijelentések, folklórelemek és mágikus előírások kollektíváját corpus inscriptionumként, a bennszülött mentalitás dokumentumgyűjteményeként kell összefoglalnunk” (Malinowski 2000:56), ami azt jelenti, hogy az elemzés során – hiszen a cél az, hogy a bennszülött saját világának a saját maga által alkotott képéhez jussunk el – mindig szó szerint kell felhasználni a bennszülött osztályozás terminusait, úgy, hogy a tudományos – szociológiai, pszichológiai és gazdasági – terminus technicusokkal „a bennszülöttek gondolatainak a lehető legpontosabb verbális körvonalait” kell megrajzolni. Ennek az eljárásnak pedig a legfontosabb feltétele a bennszülött nyelv elsajátítása, mely – mint fentebb szó volt róla – minden szabály, törzsi hagyomány kódolásának Malinowski szerint elsődleges szimbolikus eszköze.

28.

**2.4.** Amint az ebből a roppant elnagyolt összefoglalóból is valószínűleg látható, Malinowski az elmélet és kutatásmódszertan összefüggő, koherens rendszerét igyekezett megalkotni. Ez a rendszer azonban ebben a formában, hosszú távon nem bizonyult fenntarthatónak, s nem csupán azért, mert – mint személyes naplója mutatja – ő maga sem tudott maradéktalanul megfelelni annak. Az egyik probléma a Malinowski módszertanából következő azon alapfeltevés volt, hogy a kutató képes a bennszülött szemszögéből látni a kutatott társadalmat. Ez a *native point of view*, vagy másképp „émikus” – a kultúrát belülről, a saját fogalmain keresztül megragadni szándékozó, a tanulmányozott közösség látásmódját, annak logikáját átvéve megvilágító – szemlélet, a Malinowski módszereit követő etnográfiaiban egyre fontosabb lett, s a „bennszülötté válás” törekvésében fogalmazódott mintegy programmá. Ez a program pedig egyrészt azt sugallta, hogy az etnográfus képes – a sokszor attribútumává is váló – fényképezőgéppel tulajdonított objektivitással vizsgálni az idegen kultúrát, másfelől pedig azt, hogy ezzel párhuzamosan az etnográfus személyisége (s vele együtt az „otthoni” kultúra sajátos látásmódja, értékrendje, az etnográfussal szemben támasztott elvárások, stb.) nincsen jelen a kutatás folyamatában és eredményeiben. A napló azonban „elkerülhetlenné tette annak elismerését, hogy az antropológiai tudáselőállítás mélyen szubjektív momentumokban gyökerezik, amelyek nem tarthatók a tudomány határain kívül. Ez pedig alaposan megrengette az antropológia tradicionális önképét, s új episztemológiai, politikai s etikai kérdések sorához vezetett. Az ennek nyomán bekövetkező fordulat bizonyos értelemben akár a 40 évvel korábbi inverziójának is tekinthető: a figyelem a terepmunkáról a másodlagosnak tekintett s az elméletalkotásban mellőzött írás folyamatára, az antropológia diszkurzivitására és textualitására került át. A terepkutatók (újra) felfedezték filológus (szerző) mivoltukat” (N. Kovács 1999:482).

29.

A fordulat mögött természetesen sok egyéb fontos hatás is kimutatható. Ezek közül az egyik a gyarmati múltjával szembenéző antropológia zavara. Az 1960-as évek társadalmi változásai nyomán a kulturális antropológiának mint diszciplínának is szembe kellett nézni a gyarmatosításban játszott szerepével, s ez a folyamat számos olyan kérdéshez vezetett, mely az antropológia tudományos környezetén túl a hatalmi környezet és az etnográfiai terepmunkák során megtermelt tudás összefüggésére világítottak rá, megkérdőjelezve utóbbiak megbízhatóságát. Ezt a

helyzetet bonyolította az addig többnyire csak kutatóként számon tartott kultúrák köréből érkező antropológus szakemberek megjelenése, és kritikája az ő kultúrájukkal foglalkozó nyugati interpretációkkal kapcsolatosan.

30.

A másik fontos körülmény az egyre határozottabban kibontakozó globalizáció, melynek egyik fontos következménye az antropológusok által addig nagy előszere-ttel vizsgált – Malinowski által is említett – távoli, kisléptékű kultúrák eróziója volt. A különböző természetű javak és az emberek egyre növekvő mobilitásával párhuzamosan egyre kevésbé volt tartható az egy adott területhez kötődő, zárt és e keretek közt összefüggő kultúráról kialakított elképzelés. Ahogyan ennek feladá-sára kényszerültek, az antropológusok egyre határozottabban arra a felismerésre jutottak, hogy ezek a korábban zártnak feltételezett kultúrák talán nem is voltak annyira s olyan formában zártak, ahogy feltételezték [15], vagyis „a terepkutató ál-tal kiválasztott és jól áttekinthető terepből adódik a kifelé zárt és befelé homogén kultúra konstrukciója.” (N. Kovács 1999: 483) Ennek a folyamatnak köszönhetően egyrészt megnőtt az antropológia reflexivitása, és egyre fontosabbá váltak az etno-gráfiai tudás létrejöttére és természetére vonatkozó kérdések. Ezzel párhuzamosan a konkrét kutatások hangsúlya is eltolódott az objektívnek gondolt tények számba-vételéről a megfigyelések értelmezése felé, a megfigyelt viselkedések helyett a vi-selkedéseknek jelentést adó, illetve tulajdonító társadalmi diskurzusok fel. Ezt a folyamatot az antropológia „interpretív fordulatának” nevezik, egyik kulcsfigurája pedig Clifford Geertz amerikai antropológus volt.

31.

Az interpretív antropológia alapállása, s így Geertz számára is a kultúra alapve-tően szövegtermészetű, ami azt jelenti, hogy értelmezése, a jelentés keresése és létrejöttének vizsgálata egy sajátos hermeneutikai folyamat, s nem ez az egyetlen antropológián kívüli tudásterület, melynek eredményeit és gondolatait Geertz sa-ját antropológiájának felépítése során felhasználta. Az általa a „jelentések nyo-mába szegődő” tudományként elgondolt antropológia erősen támaszkodik Hei-degger és Gadamer hermeneutikájára, mely a hermeneutikai, jelentéskereső és -tulajdonító tevékenységet a szövegekkel való foglalatalkodásról az emberi élet egészét átfogó attitűddé terjeszti ki, s ezzel párhuzamosan a jelentés lehetőségét is kiterjeszti a szövegekről minden emberi alkotásra (N. Kovács 1999:484). Ez a her-meneutikai problémafelvetés egyértelműen megjelenik Geertznél, amikor az etno-gráfia művelését ahhoz a tevékenységhez hasonlítja, „amikor megpróbálunk elol-vasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy »létrehozunk valamilyen olvasa-tát«) – egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús ja-vításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem a hagyo-mányos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott” (Geertz 2001b:202) [16]. Geertz itt már Paul Ricoeur elméletére épít, aki azért te-kinti szövegnek az emberi cselekvéseket, mert az íráshoz hasonlóan ezek is nyo-mokat hagynak maguk után, csak ezeket a társadalmi időben megmaradó társa-dalmi struktúrák és cselekvésminták teszik láthatóvá. Ricoeur szerint a társadalmi jelenségek szemiotikai értelemben a nyelvi jelekkel párhuzamba állíthatók, és „a társadalmi jelenségek és a szöveg modellje közötti kapcsolatot a szemiológiai rendszer fogalma teremti meg. A szemiológia álláspontja szerint egy nyelvi rend-szer csak a szemiotikai minőség egyik esete – még akkor is, ha ez a minőség más fajtája számára paradigmának számít. Abból indulhatunk tehát ki, hogy ha a ma-gyarázat strukturális modellje általánosítható, akkor minden társadalmi jelenség leírható szemiológiai jellegűnek. Mégpedig úgy, hogy definiáljuk őket egy szemio-lógiai rendszer különböző szintjein lévő tipikus viszonyként: a kód és a közlemény

közötti általános viszonyként, a kód speciális alegységei közötti viszonyokként, a jeladó és a jelzett közötti kapcsolatokként, a társadalmi közlemények, a kommunikációnak mint a közlemények cseréjének struktúrája közötti és ezeken belüli tipikus viszonyként, stb. Amennyiben a szemiotológiai modell használható, akkor felmutatja a szemiotikai vagy szimbolikus funkciót, azaz a jelek helyettesítésének funkcióját, amely mindig több a társadalmi élet másodlagos hatásánál. Éppen ez a funkció a társadalmi élet tulajdonképpeni alapja. A szemiotika ezen általános funkciójának megfelelően, abból kell kiindulnunk, hogy nem egyszerűen csak a szimbolikus funkció társadalmi, hanem maga a társadalmi valóság szimbolikus alapzatú” (Ricoeur 2001).

32.

Ennek a társadalmi valóságnak azonban nem a felszíne, a cselekvések és viselkedések maguk, hanem a „mély-szemantikája” az, ami Ricoeur szerint érdekes. Ez pedig „nem olyasmi, amit a szerző maga ki akart volna fejezni, hanem olyan valami, amiről a szöveg, pontosabban a szöveg nem nyilvánvaló viszonyai szólnak. És a szöveg nem nyilvánvaló viszonya az a világ, amelyet a szöveg mély-szemantikája képes magába zárni. Amit tehát meg akarunk érteni, az nem olyan valami, ami a szöveg mögött van, hanem az a valami, ami nyíltan előttünk fekszik. Nem az eredeti diskurzus-helyzetet kell megértenünk, hanem a lehetséges világra való utalásokat. A megértésnek csak kevésbé kell foglalkozni a szerzővel és helyzetével, inkább a szöveg révén megnyíló világok jelentéseit érdemes megragadni. Egy szöveg megértése azt jelenti, hogy követjük az értelemtől a vonatkozásig tartó mozgást, abból kiindulva, amit mond, elmenve addig, amiről szól” (Ricoeur 2001). Amit viszont megértünk ebből, „amit a magunkévá teszünk – amit elsajátítunk –, nem valamilyen idegen tapasztalat, hanem saját fáradozásunk eredménye, egy olyan világ öntudatba emelése, amelyre a szöveg viszonyai utalnak” (Ricoeur 2001).

33.

Ezután talán többnek tűnik Geertz minden bizonnyal leghíresebb kultúra-megfogalmazása, mint egy mókás bonmot. Geertz a sűrű leírásról szóló tanulmányában írja, hogy az a kultúrafogalom, amely mellett érvel, lényegét tekintve szemiotikai jellegű. „Max Weberrel [17] együtt úgy vélem – írja – hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom. A kifejtést tartom céloknak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések magyarázatát” (Geertz 2001b:196). Azal, hogy az etnográfus dolgát az értelmezésben és nem a törvények keresésében határozza meg, Geertz az etnográfiát Tylorral és Malinowskival szemben sokkal inkább a humán, mint a természettudományok felé közelíti. Ez azonban egy „pengeél”, aminek a veszélyeit ő maga is látja, amikor ugyanígy igyekszik eltávolítani az etnográfiát a szimbólumok végletesen intuitív értelmezésétől, ami egyfajta kabalisztikához vezetne [18].

34.

Ennek a kifejtő-magyarázó módszernek a megnevezésére használja Geertz a Gilbert Ryle-től kölcsönzött sűrű leírás fogalmát. Geertz hosszasan idézi Ryle egyik példáját, melyben egy kacsinás lehetséges értelmezéseit vázolja fel. Ryle a kacsinás köré számos fiktív helyzetet teremt, s azt mutatja meg, hogy az, aki csak a kacsinást látja, nem tudja értelmezni, hogy pontosan mi is történik, hiszen az nem biztos, hogy kacsinás, lehet hogy csak egy akaratlan szemrándulás, egy „tikk”, vagy a kacsinás próbálgatása vagy a tikk utánzása, stb. Ryle a szemhéj összehúzásának aktusát tartalmazó leírást nevezi ritka, míg a helyzetet és kontextusokat is bevonót sűrű leírásnak. Amikor Geertz az etnográfiai tevékenység fókuszában álló



„kézirat” olvasását nehezítő homályosságról, gyanús javításokról és célzatos kommentárokról ír, akkor Ryle gondolatait továbbfűzve arra hívja fel a figyelmet, hogy az etnográfus nem is találkozik „tisztá” cselekvésekkel, nem látja magát a „kacsintást”, mert minden, amit megfigyel, amivel foglalkozik, már értelmezett: vagy maga a cselekvő vagy a környezete, stb. értelmezi, s az etnográfusnak ezekkel az értelmezésekkel van leginkább dolga.

35.

Geertz számára a sűrű leírás az etnográfia lényege, annak megértése pedig, hogy mit jelent etnográfiát művelni, az antropológiai elemzés, mint tudásforma megértésének kulcsa (Geertz 2001b:196). Ez számára azonban alapvetően nem módszertani kérdés, és talán innen érthető meg leginkább, hogy Geertz konkrét terepmunka módszereiben – melyek rendre megjelennek a tanulmányaiban, hiszen a sűrű leírásnak része a jelentésekhez való hozzáférés folyamatának nyilvánossá tétele is – nem tér el radikálisan a Malinowski-féle eszköztártól. A munka „kimenete” azonban egészen más. Egyrészt, mint Geertz is megjegyzi, a kultúra értelmező elemzése a modern tudományra jellemző monografikus-szisztematikus építkezéssel szemben lökésszerű, „egyre merészebb kirohanások elszigetelt pontjaiból álló, ám következetes sorozatában tör előre” (Geertz 2001b:219). A kutatások itt is egymásra épülnek, egyik a másik eredményeit használja fel, de minden kulturális elemzés a kezdetektől indul el, tapogatózva a korábbi vagy máshonnan vett felkészültségeket az adott probléma összefüggésében fokozatosan vonja be az interpretációba. Egy elemzés pedig akkor jó, ha ezzel a lendülettel mélyebbre jut, mint egy másik. Ebből következik a kulturális elemzés másik sajátossága: elsődleges formáját nem a monográfiák vagy átfogó tanulmányok, hanem az esszézerű szövegek jelentik. A kulturális elemzés célja nem X vagy Z kultúra átfogó leírása, vagy hogy „a legmélyebb kérdéseinkre választ adjon, hanem az, hogy hozzáférhetővé tegye számunkra azokat a válaszokat, amelyeket más emberek [...] adtak ezekre a kérdésekre...” (Geertz 2001b:226).

36.

Ennek módjával kapcsolatosan Geertz egyik legfontosabb megállapítása az, hogy a kulturális elemzés „mikroszkopikus”. Itt azonban nem annyira arról van szó, hogy az antropológusok kisléptékű, jól be- és átlátható társadalmakban (s pláne nem arról, hogy efféle társadalmakat) kutatnak. A sűrű leírás az etnográfus által megfigyelt és reflektált, tudatossá tett – akár a Malinowski naplójában is szereplő apró-cseprő, jelentéktelennek, sőt olykor idegesítőnek tűnő – jelenségeket értelmezi különböző kommunikációs szituációkban és a Ricoeur által említett szemiológiai viszonyokban, illetve helyezi különböző szintű általánosabb értelmezési keretekbe. Ezek az apró-cseprő ügyek ugyanis a lenyomatait, „írásjele” a kultúrának, mint szövegnek. Ezekben mint megtestesült szimbólumokban érhetőek tetten leginkább kézzelfogható módon azok a koncepciók, amelyek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjüket [19]. Ezen jelenségek értelmezése során a legáltalánosabb struktúra és a legspecifikusabb részlet közti állandó ingázás, mint az elemzés eszköze pedig nem csupán az – igen sokszor történetmesélésbe ágyazott jelenség – elbeszélést de a megértést is fokozatosan előbbre viszi.

37.

Jellegzetes példája ennek az interpretációs eljárásnak Geertz bali kakasviadalról írt szövege, ahol az eseménystruktúráját egy saját élmény elbeszélésébe ágyazva bontja ki, s a történetelbeszélés előrehaladása során mire a végkifejlethez érünk, a perspektívaváltások sorozatán keresztül a viadal kulturális jelentőségének értelme is feltárul (lásd Geertz 2001c). Miközben Geertz leírja az egyedi, partikuláris és

személyes élményt, a jelentése megtalálásának lehetőségét megadó struktúrák közötti váltakozásokkal egyszersmind (szándéka szerint) ki is szabadítja azt egyediségéből, partikularitásából és személyességéből, s arra a világra – a bali kultúrára – mutat rá, amit a társadalmi jelenség mély-szemantikája magába zárt. Ugyanakkor mindez mégis elválaszthatatlan a megértő személyétől, s ezt is remekül jelzi a szöveg. A bali kakasviadal ugyanis nem csupán egy balinéz kulturális jelenség kontextuális értelmezése, hanem ebbe ágyazva az antropológusnak a helyi társadalomba történő belépését, a megértést lehetővé tevő, a kutató és a kutatók közötti jelentésközösség kialakulását elbeszélő paradigmaticus történet is egyben.

### 3. Változó antropológia

38.

A tanulmányom eddigi részében bemutatott kutatók semmilyen módon nem reprezentálják a kulturális antropológia történetét, nem illeszkednek szigorú logikai sorba – jóllehet kapcsolatuk több esetben nyilvánvaló – és természetesen nem ölelik fel sem a kultúra értelmezésének, sem pedig a terepmunka módszertanának teljességét. Rövid és meglehetősen elnagyolt bemutatásukkal egyetlen célom az volt, hogy az általuk használt kultúrafogalom és az általuk művelt etnográfiai terepmunka sajátos kapcsolatára rámutassak. A felsorolás egyik fontos hibája az, hogy bár van egy kvázi történeti szál benne, az mégsem vezet sehová. Ez azonban némileg szándékos. Hiba lenne ugyanis az antropológia bármilyen értelemben vett történetét, mint egyfajta „fejlődéstörténetet” bemutatni. Legfeljebb az elméletek és gyakorlatok változásáról beszélhetünk, mely változások – tekintettel arra, hogy a kulturális antropológia alapvetően ezen civilizáció önértelmezésének egyik fontos eszköze volt, és talán az lehet ma is – többnyire a (késő, stb.-)modern nyugati társadalom változásaira reflektálnak. Ezek a változások természetesen napjainkban is folyamatosak, így az antropológia kultúrafelfogása és terepmunka módszertana is változóban van. Ezeket, minthogy magunk is részesei, alakítói és elszenvedői vagyunk viszonylag nehéz átlátni, ráadásul – személyes tapasztalatom szerint – az a sajátos helyzet állt elő, hogy a terepmunka módszertana sokkal gyorsabb tempóban változik, mint a használatos kultúrafogalmak [20], mindazáltal a következőkben három olyan területen kísérlem meg bemutatni a változásokat, melyek az eddigiekben is fontosnak bizonyultak.

39.

**3.1.** Az első terület a „terep” mibenléte, az ezzel kapcsolatos változások. Arra a kérdésre, hogy mi a terep és hol található, az etnográfusok hosszú ideig alapvetően egy territoriális meghatározottságú választ adtak. Tylor a modernitás számára definitív másikkal való találkozás helyeként tekint a terepre, Malinowski pedig ki is emeli, hogy az etnográfiai kutatás számára kulcsfontosságú a kutató térben való eltávolodása a saját kultúrájától, illetve az így létrejövő magány és elszigeteltség. Geertz ezt már nem tartja fontosnak, jóllehet ő maga is ilyennek tekinthető terepeken kutatott [21], de az ilyen, a nyugati civilizációtól szükségszerűen távol eső kutatási helyszínnek választását nem tekinti kritériumnak. Részben azért sem, mert nem is tekintheti annak.

40.

Ahogy korábban utaltam rá, a globalizáció folyamatainak következtében ezeknek a helyeknek a határa, „zártága” egyre érezhetőbben oldódik fel, s így egyre ritkábban találni olyan helyeket, melyek megfelelnek az antropológia tereppel szemben támasztott klasszikus elvárásainak. Innen is érthető az antropológia interpretív

fordulatával párhuzamosan, az annak háttérében álló válságok és változások másik következményeként lejátszódó, az „antropológia hazatérésének” nevezett folyamat, vagyis az, hogy az antropológusok egyre gyakrabban kezdenek kutatni a saját, vagyis a nyugati civilizáció körébe tartozó társadalmukban, s egy idő után elkezdik vizsgálni ezt a társadalmat magát. A globális migrációs folyamatok következtében ugyanis egyrészt rájönnek, hogy szinte egy lépést sem kell tenniük ahhoz, hogy az „idegennel” találkozzanak, hogy megismerjenek olyan „más” kulturális csoportokat, melyek a Geertz által felállított szempontnak eleget téve más, a sajátjuktól eltérő válaszokat adnak az emberlét kérdéseire. Másrészt arra is rájönnek, hogy a saját kultúrájuk is meglehetősen tagolt, s bár egy idő után éppen ez lesz az antropológia egyik fő kérdése, de feltételezik, hogy a nem nyugati kultúrák vizsgálatára a modernitás szellemi környezetében kialakított fogalmi apparátus alkalmas lesz vagy lehet a nyugati, posztmodern társadalmak kutatására is [22]. (Ezeket a folyamatokat átfogóan mutatja be Niedermüller 2005.)

41.

Ezzel párhuzamosan megváltozik a hely, vagyis a társadalmiasított tér fogalma is a társadalomtudományokban, s így az antropológiában is. Míg korábban a helyek meghatározó módon topográfiai hivatkozások voltak, addig e változás során sokkal inkább a vizsgált társadalmi jelenségek színtereire kezdenek utalni. A kultúra territoriális felfogásának ilyen jellegű megkérdőjelezése az európai etnológiában, illetve néprajztudományban már az 1960-as évektől kezdve jelen volt. Az eredetileg folkloristaként számontartott Hermann Bausinger 1961-ben megjelent *Volkskultur in der technischen Welt* című, vitairatnak szánt művében fejti ki a „hely egységéről” kialakított, a „falura jellemző stílusjegyet”, vagyis a közösséget öszszefogó kulturális minták meghatározásával kapcsolatos, fenomenológiai megalapozottságú – és a színpadi dramaturgiától kölcsönzött – koncepcióját. „Miközben az „egységes falu” kifejezés – írja Bausinger – öntudatlanul is az egyetértés asszociációját kelti, s így közel áll a minden részében összehangolt, zárt organizmus elképzeléséhez, a „hely egysége” megjelölés csupán a történet terét jelöli ki. Ez a történet nagyon különböző karaktereket, nagyon különböző cselekvéseket, a cselekvések nagyon különböző motivációit fogja át; beleértve a konfliktusokat és feszültségeket is: csak így keletkezik a színpadon valódi dráma. Ám az összetartozó, egymásra vonatkoztatott történet és a hely egysége csak az egyik dramaturgiai út, melyen keresztül létrehozhatjuk az összetartozás tiszta horizontjait. Így – szándékaink szerint – valamely hely egysége a valóságban nem egy, a helyet egységesen átható etikai elv mentén jön létre, hanem olyan horizontokon keresztül, amelyek a történés együvé tartozását és az értelmezési lehetőségeket lehatárolják. Ami ezen a horizonton túl van, egyáltalán nem kerül be a látótérbe” (Bausinger 1995:55). Bausinger a későbbiekben részletesen elemzi azt, hogy elsősorban a kommunikáció különböző technikái – beleértve úgy a szellemi, mint az anyagi javak terjedését – hogyan erodálták ezeket a határokat, hogyan tették egyre bizonytalanabbá ezeket a horizontokat. Ugyanakkor – elsősorban a nyelvhasználaton keresztül – azt is elemzi, hogy minden erőzió ellenére, jóllehet földrajzi határokként ezek általában nem azonosíthatóak, a horizontok léteznek, s különösen akkor válnak kitapinthatóvá, ha valaki kívülről, idegenként lép be az általuk definiált értelmező kontextusba (Bausinger 1995:59).

42.

Nagyon hasonlóan ír a kulturális jelentések termelésének és a jelentés-közösségek horizontjainak definiálását meghatározó kommunikatív aktusoknak a szerepéről Arjun Appadurai a lokalitás teremtéséről szóló elméletében. Az appadurai-i lokalitás-fogalom a kultúra egy sajátos kommunikatív, vagy diszkurzív megközelítését

teszi lehetővé. Számára „a lokális mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent... melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre (Appadurai 2001:3). Az interaktivitás technikai segítségével aktualizálják, érvényesítik és adják tovább a lokális szubjektumok – a rokonság, a szomszédok, a barátok és az ellenségek meghatározott közösségéhez tartozó, vagyis a lokális mint interakció folyamataiban résztvevő szereplők – a hagyományt, s ezekben a folyamatokban reprodukálják magát a lokálisitást. Ebben a folyamatban kiemelkedő szerepet töltenek be az identitás szimbólumai, azon helyek és tárgyak, melyeket a lokális már „magáévá tett”, amelyekben végső soron „elnyeri anyagi mivoltát” (Appadurai 2001:5), s amelyeket más elméleti keretek között az emlékezet helyeinek nevezünk. Appadurai felveti azt is, hogy azok a társadalmi jelenségek, melyeket az antropológusok tanulmányoznak, kivált a(z átmeneti) rítusok értelmezhetőek a lokális felmutatásának és újratereemtésének aktusaként is.

43.

Appadurai a lokális mellé helyezi a szomszédság fogalmát, amivel azokra a ténylegesen létező társadalmi formákra utal, „amelyekben a lokális mint dimenzió vagy érték, változatos módon nyilvánul meg. A szomszédságok ebben az értelemben olyan megragadható közösségek, amelyeket realitásuk – legyen az térbeli vagy virtuális – és a társadalmi reprodukcióra való képességük jellemez” (Appadurai 2001:3–4). A szomszédság és a lokális közötti kapcsolatot a helyi tudás jelenti, ami annak ismerete, hogy „miként kell megbízható lokális szubjektumokat, valamint olyan lokális szomszédságokat létrehozni, amelyekben ezek a szubjektumok felismerhetők és szervezhetőek lesznek. Ebben az értelemben helyi tudásnak nem azt tekintjük, ami alapvetően ellentétben áll egyéb tudásokkal – és (nem lokális nézőpontból) a megfigyelő kevésbé lokalizálnak tart –, hanem amit a helyi teleológia és éthosz annak tekint” (Appadurai 2001:6). A helyi tudás vagy a történések, jelenségek értelmezési lehetőségét lehatároló, a együvé tartozását definiáló horizontok pedig a jelentéseknek éppen azt a hálóját jelölik, melyekről Geertz a kultúra meghatározásakor ír.

44.

Jóllehet a bemutatás itt is elnagyolt, mindenesetre azt jelzi, hogy a helyek területiális felfogásától elszakadva, s azokat gyakorlatilag metaforaként fogva fel, eljutunk a terep egy sajátos kommunikatív értelmezéséhez, melyben az egy összetett módon jellemezhető kommunikációs színtér, a részesedés helye lesz. Ezen a színtéren két problémamegoldási folyamat játszódik le párhuzamosan. Az egyik a kutatóé, aki meg szeretné érteni az adott kultúra működését, azt, hogy a társadalmi létezés egy-egy problémáját a helybeliek hogyan oldják meg, milyen válaszokat adnak rá. A másik a „bennszülöttek” (mondjuk egyenlőre így) akiknek megvan a maguk problémája, ami többnyire a kultúrájuk, társadalmuk működtetése. A terepmunka klasszikus felfogása szerint a kettő egymásba kapcsolódik, vagyis a kutató úgy oldja meg a maga problémáját, hogy belép a bennszülött kommunikáció színtereire, résztvevőmegfigyelő ágensként gyakorlatilag a színtér részesévé, „bennszülötté” próbál válni. A Geertz-fele felfogás ezzel szemben mindvégig hangsúlyozza a két színtér különállóságát. Geertz soha nem akart bennszülötté válni, az ő célja a beszélgetés a bennszülöttekkel, a szóba elegyedés, így kutatói részvétele a bennszülött problémamegoldás színterein a spektátor, a megfigyelő szerepére korlátozódik. Ez a szerep viszont, és az, hogy mindvégig határozottan a saját problémamegoldásának színterén mozog, lehetőséget ad arra, hogy a bennszülött kul-

túra különböző szintereire „rálásson”, azokat mint egymásba érő értelemteli struktúrákat egymásra vonatkoztassa. Amikor azonban a terepet a részesedés helyeként határozzuk meg, akkor mindkét korábbi koncepcióval lényegében szakítunk. Jóllehet nem akarunk bennszülötté válni, ennek a vállalkozásnak a lehetetlensége eléggé nyilvánvaló, ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy az antropológus nem tudja megőrizni a kívülálló spektátor minőségét sem a terepen. Nem tud úgy jelen lenni, hogy ne avatkozna be a folyamatokba, sőt jelenléte – még akkor is, ha történetesen nem fizet egy-egy szertartás megtartásáért a bennszülötteknek – „beleértődik” a történésekbe. Amikor tehát úgy határozzuk meg a terepet, mint a részesedés helyét, akkor részesedés alatt azt értjük, hogy a kutató célja az, hogy részesedjen azokban a felkészültségekben, melyekkel felismerheti a bennszülöttek problémáját, mint problémát és részt is vehet azok megoldásában. Ez nem azt jelenti, hogy a kutató bennszülötté válna, hanem azt, hogy a bennszülöttek szemszögéből ő lesz az, az idegenség és a „közülünk valóság” közti széles mezsgyén többnyire változó helyzetben lévő valaki, aki együtt dolgozik velünk bizonyos problémák megoldásán, akit megtanítunk arra, hogy hogyan folyik az élet mifelénk.

45.

Ez a részesedés azonban kölcsönös. Arról viszonylag hosszabb ideje írnak az antropológusok, hogy az általuk okozott „kellemetlenségekért” cserébe bizonyos javakat vagy szolgáltatásokat nyújtaniuk kell a bennszülötteknek. Ez éppúgy lehet néhány üveggyöngy, mint az, hogy az antropológus megír egy kérelmet a gyarmati tisztviselőhöz a bennszülött nevében. Az az antropológiai gondolkodás azonban, mely a részesedést állítja az etnográfiai terepmunka fókuszába, ennél jóval komplexebben, egy sajátos együttműködésként, kollaborációként tekint a bennszülöttekkel való munkára, s ez összefügg azzal, hogy – mint arról alább részletesebben is szó esik – megváltozik a másik, az idegen, a bennszülött státusza is az antropológiai kutatásban.

46.

Ha a terep a részesedés helye, akkor a terep helye ott van, ahol a kultúra „történik”, ahol a problémamegoldási folyamatban résztvevő ágensek vannak, ahol ezek az ágensek közösen és kölcsönösen elérhetővé teszik a problémafolyamat aktuális pontján relevánsnak ítélt tudásaikat, attitűdjeiket, stb., egyszóval: felkészültségeiket. E felkészültségek segítségével az ágensek között „feszül ki” mintegy porond vagy pást a terep, mint kommunikációs színtér. Ez a kifeszülés magába foglalhat nagyon távoli de nagyon közeli területeket is, de különböző mediális természetű közegeken is átívelhet. Így lesz része, terepe az antropológiai kutatásnak a cybertér. A közegek természete és az ebből adódó módszertani problémák – mennyire máshogyan kutatunk egy mexikói faluban, mint egy online játék rajongói közösségében az interneten – természetesen nem lényegtelenek, de a súlypont nem ezeken van, hanem azon, hogy a terepet nem a kutatás helyszínének topográfiai kiterjedése definiálja, hanem a társadalom és a probléma, amivel a kutató foglalkozik.

47.

Ennek a részletes kifejtését tartalmazza Georg E. Marcus (1995) *multi-sited ethnography* koncepciója. Az kiinduló szövegnek tekintett 1995-ös tanulmányában Marcus alapproblémáját az a kérdés jelenti, hogy miképpen tud lépést tartani az etnográfia a „kis léptékű társadalmi keretből” kilépő tárgyával, illetve hogyan tud módszertanilag alkalmazkodni azokhoz az egyre szélesedő – és egyre inkább elmosódó – globális horizontokhoz, melyek felé vizsgálatának tárgyai elindulnak. Vagyis: hogyan marad alkalmas az etnográfia sajátos tárgyainak vizsgálatára úgy,

hogy tárgyát egyre inkább olyan – globalizációs – kontextusokban, kapcsolathálózatokban kell elhelyeznie, illetve definiálnia, melyek belátására módszertanilag kvázi vak? Marcus azt írja, hogy a válasz az, hogy az etnográfus menjen a tárgya után, s a tárgy körül fogja írni a kutatás terepét. A körülírás mikéntjét szövegében személyek, tárgyak, metaforák, tervek, történetek, allegóriák, életutak, biográfiák és konfliktusok követésének összefüggésben mutatja be. Marcus gondolatmenetében nem annyira a „követés” kifejezés esetleges metaforikus használata az érdekes, hanem az, hogy maga a terep (*field*) fogalma válik metaforává. Megközelítésében a terep nem egy topográfiai értelemben kijelölhető hely, hanem egy olyan koncepció, olyan „gondolati tér” – s mint ilyen, a kutató értelmező tevékenysége során létrejött konstruktum, ami egyben a kutatást meghatározó „tudás”, azaz felkészültség a kutató számára – mely összeköti azokat a site-okat, vagyis nagyon különböző kommunikációs szintereket, melyeken a kutató a kutatás logikáját meghatározó problémát követi; illetve amely éppen ezekből a site-okból jön létre. A terep ilyen elgondolásában az egyes site-ok a kutató számára olyan – önmagukban is rendkívül komplex – felkészültségeket jelentenek, melyek mentén a terep, mit a kutató – a kutatás értelmében vett – problémamegoldó szintere kifeszül. Kommunikációelméleti összefüggésben ugyanis a kommunikáció szintere a résztvevő ágensek felkészültségei mentén jön létre. (Ez tkp. annyira nem új dolog, például a terepmunka során készített feljegyzések, azaz a kutató kihelyezett tudása, felkészültsége mentén feszül ki, jön létre vagy „áll össze” a kutató számára a terep, s ami nincs a jegyzetekben az nincs a terepen sem.) A szintérben a „tér” itt is metafora, bár adott esetben utalhat egy konkrét térre is. A terep ebben a megközelítésben egy roppant összetett, rétegzett és sajátos történetiséggel rendelkező szintér, mely magába foglalja az egyes – önmagukban is problémakezelő szintérként értelmezhető – site-okat, s az ezekből például tapasztalatként reflektálva felépített konstrukciót (*field*) csakúgy, mint azokat a szintereket, melyeken a kutató más problémakezelési folyamatok összefüggésében erre a konstrukcióra (is) hivatkozik.

48.

A terep metaforikus értelmezésével párhuzamosan a terepmunka is elgondolható egy sajátos metaforaként, mégpedig interfész-metaforaként. Az interfész fogalma mára meglehetősen közismert. A számítástechnikából átvett, bár annak területén messze túlmutató érvényességű fogalom a számítógép és annak perifériái (például nyomtató) illetve a gép-ember közti kommunikációs csatoló felületet (utóbbi esetben például képernyő, különösen is az érintőképernyő) jelöli s mindig hangsúlyos része jelentésének a kódolás/dekódolás mozzanata. Az interfész teszi ugyanis lehetővé a gép részei közötti, és a géppel való kommunikációnak az összehangolását, ezért az interfészhez egyszerre tartozik hozzá maga a kapcsolódási felület és a leírás, amely meghatározza, hogy azon keresztül hogyan csatlakozhatnak egymáshoz az ágensek, hogyan kell az egyik nyelvről a másikéra fordítani a kommunikációs jeleket. Ebből a technikai megközelítésből kiindulva, de általánosabb jelentéssel – mint mindenféle csatoló-kódoló/dekódoló „felület” – kezd az interfész fogalma visszatérni a mindennapi szóhasználatba, s így használható a terep értelmezésében is. Ha ugyanis a terep azon szinterek metaforikus konstrukciója, ahol a kutató részesezhet bizonyos felkészültségekben (és megoszthat másokat), akkor a terepmunka a részesezés folyamatára használt interfész-metafora, s mint ilyen, a részesezést magát is szabályozza. Az interfész-metafora fogalma Georg Legrady (a kifejezés megalkotója) szerint egy hipermédiában „... olyan szervező-modellként funkcionál, amely konceptuálisan elhelyezi a nézőt és keretet vagy logikus adathozzáfé-



rést biztosít” (Legrady 1996). Olyan építészeti környezetekre vagy kalandos „kincs-vadász” történetekre kell például Legrady szerint gondolni, amelyek mindegyike saját referencia-modellje logikája szerint működik. A „történet” vagy metafora logikájának ismeretében sikeresen közlekedhetünk az adathalmazban, és megszerzhetjük a számunkra fontos információt. „Ezek a metafora-környezetek a néző digitális környezetben szerzett interaktív tapasztalatait, élményeit újradefiniáló innovatív nyelvészeti, szimbolikus, esztétikai, érzéki és konceptuális fejlődés legfontosabb színtereinek ígérkeznek. (...) Az interfész metafora az a kontextus, amely összefűzi a történeteket és megadja a mű értelmét” (Legrady 1996). Az interfész-metafora lényege tehát az, hogy az interfész működését egyszerűsíti le, a használt metafora – egy láthatóként megjelenített kép vagy egyszerűen egy fogalom kiemelése – segítségével helyezi el a felhasználót, illetve értelmezi a felhasználó és a tartalom közötti kapcsolatot.

49.

**3.2.** A második fontos terület, amelyen jelentős változások mentek s mennek végbe az antropológiai gondolkodásban az a „másikról”, az „idegenről” vagyis a terepen az antropológussal együtt jelen lévő ágensekről való gondolkodás. A terep fogalmával párhuzamosan ugyanis folyamatosan változik a „bennszülöttek” státusza is. Ez azonban egy nagyon összetett folyamat, melynek két oldala van. A Peruban kutató dán etnográfus, Karsten Paerregaard egy tanulmányában új megvilágításba helyezve szinte heurisztikus értéket ad annak az etnográfiai közhelynek, miszerint a kutató és a kutatottak kapcsolata meghatározza az etnográfiai kutatás eredményességét (Paerregaard 2002). E kapcsolat leírására, értékelésére hosszú ideig nem nagyon fordított figyelmet a tudomány. Esetleg egy-egy lábjegyzetben megjegyezte az etnográfus, hogy ezzel és ezzel az adatközlővel jó vagy konfliktusos volt a viszonya, vagy a bennszülöttek ekkor és ekkor ellenségesen vagy támogatólag viszonyultak a kutatáshoz, de az eredmény értékelése szempontjából ritkán váltak lényegessé ezek a megjegyzések. Van persze néhány kivételes eset, például Margaret Mead Derek Freeman által felderített „megvezetése” Szamoán (Freeman 1998), vagy Nigel Barley, a „zöldfülű antropológus” rácsodálkozása a bennszülöttekről kialakított előzetes képe és a velük kialakított konkrét viszonyok konfliktusára és ennek a kutatás eredményességére gyakorolt hatására (Barley 2006). Szerzőnk szerint viszont az, ahogyan a vizsgált társadalom tagjai saját kategóriarendszerükben elhelyezik a kutatót – vagyis ahogyan elnevezik, milyen szerepeket agatnak rá, stb. – meghatározza azon tudások / tapasztalatok / élmények – illetve ezek kultúrán belüli reprezentációinak és interpretációinak – körét, melyek a kutató számára elérhetővé válnak vagy válhatnak. Paerregaard (2002), csakúgy mint Geertz az etnográfiai tudástermelés „dialogikus” – vagy interaktív – felfogását vallja, vagyis úgy véli, hogy a kutató nem férhet hozzá közvetlenül az általa tanulmányozott kultúrához, hanem az adatközlőivel folytatott dialógusban állítja elő azt a realitást, amelyet „kutat” – ahogyan az egyébként sem létezik önmagában, az efféle diskurzusoktól függetlenül. Paerregaard ezt annyiban módosítja, hogy nem annyira vagy nem csupán diskurzusokról, hanem a kutató és a kutatottak egymással megosztott élményeiről, tapasztalatairól beszél, s e „megosztásnak”, a kutatóra alkalmazott megnevezések, illetve hivatkozások alapján, három szintjét különbözteti meg:

50.

1) A kutató a másfajta (*the other*) vagyis az idegen, a kívülálló, aki a veszélyesség–közömbösség (esetleg a nem létezés) kategóriái közötti, meglehetősen tágas térben létezik;

51. 2) A kutató a köztünk élő de etnikailag/vallásilag/szociálisan más (*another one of us*). A kutató itt az előző kategóriához képest előre lép, és a Paerregaard terepén használt kifejezéssel élve a *gringo*-ból *misti*-vé válik, vagyis amikor az 1. kategóriában a *másfajta*ra használt a nyelvben is idegen kifejezés helyett a 2. kategória leírására használt saját kifejezést alkalmazzák.
52. 3) Egy közülünk (*one of us*) – az a bizonyos áttörés, aminek Clifford Geertz a bali kakasviadalon a rendőrség elől a bennszülöttekkel való együtt menekülés után részese lett, amelynek következtében olyan kommunikációs módok és a kultúra olyan területei váltak számára elérhetővé, melyek addig nem voltak azok (Geertz 2001c:147–148).
53. A Szerző nagyon részletesen mutatja be, hogy mindhárom megnevezés – hasonlóan például a beavatásokhoz – meghatározott státusokat, vagyis a megosztható tapasztalatok és tudások meghatározott körét jelöli.
54. Fordítsuk most meg a Paerregaard (2002) által elemzett szituációt, s tegyük fel a kérdést: vajon az, ahogyan az etnográfusok a terepen velük kapcsolatba kerülő, s számukra információkat közlő emberekre hivatkoznak [23], mit árul el a közöttük lévő viszonyról, s az etnográfiai tudás termeléséről? Tekintsük át röviden a problémát egy táblázat segítségével [24]:

A Másik hivatkozása		A hivatkozásban megnyilvánuló viszonyok ill. attitűdök	Átfedések a szóhasználatban (a kronologikus esetekben)			Elméleti pozíciók	Módszerek...	...és képviselők pl.		
állandó	kronologikus									
A másikkra történő hivatkozás a nép, törzs, klán, család, stb. <b>nevével</b>	Vad(ak) (savage)	Hatalmi viszony, etnocentrista szemlélet				pozitivist		„karosszék” etnográfia	Tylor, Frazer	
	Primitív(ek)							klasszikus terepmunka	Malinowski	
	Bennszülött (indigenous)								„going native”	Benedict
	Óslakos (native)									
	<b>Adatközlő (informant)</b>	Az etnográfiai tudás konstrukciójában a Másikkak tulajdonított, egyre fontosabb szerep artikulációja						–		
	Munkatárs (coworker)						hermeneutikai / interpretív	klasszikus interaktív	Bateson, Mead	
	Beszélgetőtárs (discussant)							posztmodern / dialogikus / interaktív	interpretív / diszkurzív	Geertz
	Szerzőtárs (coauthor)							kollaboratív	Lassiter	

A Másik hivatkozására használt alapvető fogalmak az etnográfiaiban

55. A táblázat rövid áttekintése azt az érzést kelti, hogy az általunk elemzett kapcsolatot a másik aspektusából nézve is valami, a Paerregaard által leírt változás / fejlődés mutatkozik meg. Amíg a *vadember* a totálisan idegent jelöli, addig a *szerzőtárs* már azt a másikat, aki velünk szemben áll, és más ugyan, mint mi, de *egy közülünk*, legalábbis a közös ügyünk összefüggésében mindenképp. A – kulturális és interpretációs értelemben vett – szöveghez való viszonyunk teljesen szimmetrikusnak tűnik, sőt, a Másikkra a saját terminológiai rendszerünkben használatos ki-

fejezéssel (szerző) hivatkozunk. Ennek talán ellentmond az, hogy a *vadember* kifejezés is a saját terminológiánk része, csakúgy, mint a *primitív*. Van ugyanakkor a terminológiának egy gyakorlatilag állandó eleme, mely végigkíséri az etnográfia történetét, ez pedig az a szokás, hogy a Másikra annak – jobbára – önmegjelölésével hivatkoznak. Ez pedig talán interpretálható úgy, mint a Paerregaard által felvázolt három kategória közül az első (*a másfajta*) párhuzama.

56.

Ez a probléma azért fontos most számunkra, mert e hipotézis mentén valamelyest rendszerezhetővé válnak az etnográfia újabb fejleményei, melyek máskülönben inkább zavart, bizonytalanságot okoznak. A „bennszülöttek” ma már egyáltalán nem annyira passzív kiszolgálói az etnográfusoknak, mint korábban (bár lehet, hogy korábban sem voltak azok, csak ezzel kapcsolatos információkat nem nagyon rögzítettek az etnográfusok). A hosszú folyamat a kognitív antropológiához nyúlik vissza az 1950-es évek tájára, amikor elkezdtek a korábbi „adatközlőt” „bennszülött munkatárs”-nak, „konzulensnek” vagy „szaktanácsadónak” (*consultant*) nevezni. A konzulens olyan „bennszülött” gondolkodó társ, aki az etnográfussal együtt vállalkozik arra, hogy kidolgozza, illetve felfejtse a bennszülött gondolkodás és kultúra kategóriáit, kapcsolatainak és jelentéseinek rendszerét (Lassiter 2005:25–48). A Másik alárendelt, információközlésre korlátozódó szerepe („arra felelj, amit kérdeztek”) tehát megszűnt, s olyan közreműködője lett a kutatásnak, aki egyenrangú félként szól bele az értelmezésbe, és nem csupán adatot közöl, de maga is kér (sőt elvár) bizonyos adatokat, sokszor a kutatás olyan eredményeit, melyeket saját életében hasznosítani tud. Az adatközlő, a Másik, a vietnami őserdő mélyén maga is kamerás mobilt ragad és „visszalő” az őt fotózó kutatóra [25]. A helyi újság, egy bennszülött aktivista blogja beszámol a kutatásról, s megpróbálja kontrollálni is azt. Végül pedig: az a tendencia, melynek végén jelenleg a kollaboratív etnográfia áll, sok kutató számára az etnográfia elbizonytalanodását jelenti, hiszen például a diszciplína „fénykorát” jelentő, a terepmunka paradigmáját kidolgozó Malinowskiéra átfogó értelmezéseket és monografikus műveket létrehozó magabiztos szemléletéhez képest a kortárs etnográfia „megszeppent kisfiúnak” tűnik. Ha az előbbi Gulliver (mint sokszor mondják), akkor az utóbbi inkább Alice (Csodaországban). Vagyis az etnográfus pozíciója a „terepen” nagyon labilissá vált, korábbi attribútumai (jegyzetfüzet, fényképezőgép, az ember, aki finom embereket bárgyú kérdésekkel gyötör (lásd Geertz 2001b:224) nem egyértelműek, s különböző jogi és etikai megfontolásokból korábbi hatalmi pozícióját is kénytelen feladni (bár ezt legtöbb esetben nem kényszerűséggént éli meg), sőt arra kell törekednie, hogy hagyja szóhoz jutni a „terep hangját”. Mindezt lehet veszteséggént, pozícióvesztésként értékelni, de ennek a hipotézisnek a mentén – talán – meg lehet kísérelni egy összefüggő, logikus folyamatként is láttatni.

57.

Ennek az együttműködésen, kollaboráción alapuló, és az etnográfus megváltozott pozíciójára is reflektáló kutatásnak mára az antropológiában számos irányzata alakult ki [26]. A Luke Eric Lassiter által kollaboratív etnográfianak nevezett módszer például ennek a „beleszólásnak”, vagyis a kutató és a kutatottak egyenrangú együttműködésének több szintjét határozza meg. Azt látja igazán kívánatosnak, ha a partnerek a kezdetektől, vagyis kutatási téma kijelölésétől részt vesznek a folyamatban, hiszen így olyan tevékenységek kerülnek az etnográfiai terepmunka fókuszába, melyek egyértelműen fontosak a helybeliek számára, s ezért érdekeltek és motiváltak lesznek a kutatásban való közreműködésben, ami vélhetően azt eredményezi, hogy nem „vezetik meg” a kutatót, és ténylegesen használt problémamegoldó felkészültségeiket mozgósítják a folyamat során. Lassiter (2001b) tehát

úgy véli, az etnográfus nem a bennszülött válla felett kukucskál, hanem mellette áll és vele egy irányba néz, s közben nem csupán beszélget vele a látottakról, hanem a beszélgetés eredményeit együtt – különböző módszerekkel megvalósuló együttműködés – eredményeként közös szerzőség alatt hozzák nyilvánosságra.

58.

**3.3.** A közös szerzőség kérdése végül átvezet bennünket a változások harmadik fontos területére, ami az etnográfiai írás gyakorlata, és az ilyen szövegek mibenlétéről való gondolkodás. Az írás az antropológus alapvető reakciója a terepmunkára, folyamatosan jelen van a tárgyak és egyebek – például fényképek – gyűjtésével együtt, intenciója azonban változik. Az etnográfia „hagyományos” modellje szerint az adatközlő-etnográfus-olvasó kapcsolat középpontjában az etnográfus áll. Ő az, aki kapcsolatot teremt a „bennszülöttekkel” s aki azután valamilyen kapcsolatot teremt az olvasókkal. Az olvasók és bennszülöttek ebben a modellben egymásról szinte csak az etnográfuson keresztül szereznek ismereteket, közvetlenül csak elvétve és rendszertelenül. Az etnográfus felé mindkét oldalról szintén ritka a visszacsatolás. Az Etnográfus, Bennszülött, Olvasó ebben a modellben olyan címkek, melyek a tudáshoz – és egymáshoz – való viszony tekintetében, illetve az etnográfiaiában, mint kommunikációs folyamatban rögzített szerepeket jelölnek. A kollaboratív modellekben azonban ezek a szerepek nem feltétlenül rögzítettek. A kérdező – kérdezett – címzett szerepek leválhatnak az Etnográfus – Bennszülött – Olvasó szereplőkről és új párosítások jöhetnek létre, az etnográfiai írás, vagyis a „produktum” pedig a köztük lévő interfész szerepét töltheti be, abban az értelemben, hogy egyrészt kapcsolatot teremt közöttük, másrészt pedig megteremti a közös kód létrehozásának – tikkek, kacsintások és egyéb szemhéjgyakorlatok értelmezésének – lehetőségét. Ehhez azonban jelentős mértékben újra kell gondolni az antropológia íráshoz való viszonyát.

59.

A korai, mindent összegyűjtő – vagy épp a kultúra funkciójáról vagy egész struktúrájáról – értekező antropológia számára fontos volt az átfogó, monografikus írások megalkotása. Totális értelmezéseket akartak adni, kivált az evolucionista irányzatok képviselői, nem is csak egyes kultúrákról, de általában a Kultúráról. Ettől az intenciótól elmozdulva, ahogy fentebb erről szó volt, mára elsődlegessé az antropológus jelenlétének bemutatása vált, ez adja a kutatás hitelességét.

60.

Az átfogó, totális leírások feladása egy másik következménnyel is járt, ami gyakorlatilag folyamatosan jelen volt a Malinowski-féle paradigmában, csak el kellett telni egy viszonylag hosszú időnek, mire reflektált rá az antropológia. Malinowski hatalmas jelentőséget tulajdonít a terepnaplónak. Az etnográfusnak szerinte mindent le kell írni. Ennek egyik oka a már tárgyalt módszertani átláthatóság és tudományos megbízhatóság, vagyis a kutatás csak akkor lesz megbízható, ha az olvasó egyértelműen látja, hogy a következtetéseit milyen adatokból vonta le a kutató (Malinowski 2000:44). A teljes lejegyzés másik oka a kutató memóriájának támogatása, hiszen megeshet, hogy valami elkerüli a figyelmét, s a jegyzetei ismét és újból történő átnézése ismeretei bővülése során segítenek komplexebben látni a vizsgált társadalmat. (Malinowski 2000: 50) Végül a fáradhatatlan totális jegyzetelés, minden eseménynek, jelentősnek és jelentéktelen apróságnak a megörökítése segít abban, hogy összeálljon a rendszer és minden a helyére kerüljön benne (Malinowski 2000: 50), ami pedig nincsen lejegyezve, az megeshet, hogy kimarad ebből a totalitásból, így ami nincsen lejegyezve, az olyan, mintha nem is lenne: nem alapozható rá következtetés, lehet, hogy eszébe sem jut a kutatónak és így hi-

ányozni fog a struktúrából. A napló tehát lényegében számára a tapasztalat reflexióján keresztül a tapasztalatot rekonstruálja, s lehetőséget ad annak értelmezésére is. A rekonstrukció persze sosem teljes (nem is lehet az) és mindig értelmező rekonstrukció, vagyis sosem azt adja vissza, amilyen a terep valójában, hanem azt, ahogyan a kutató a terepet megtapasztalta. Az antropológusok ezért is vetették el később a totális lejegyzés ideáját.

61.

A totális értelmezés azonban etikai problémákat is felvet, és ezekre reflektál a posztkolonialista krízisen áteső antropológia, amikor felismeri, hogy a bennszülött kultúrák antropológiai értelmezése lényegében egyfajta kisajátítás volt, s erre azzal reagál, hogy az antropológiai értelmező elbeszélésbe az antropológus mellett bevonja a bennszülötteket is. Ez nem csak annyit jelent, amit a kollaboratív módszerek összefüggésében fentebb írtam, hanem azt is, hogy az etnográfiai szövegek „monodikus” zártsága elkezd feloldódni, s a lehetséges írásmódok közé bekerülnek az interaktív, „polifón” formák. Az etnográfiai általában zárt szövegek (sok esetben még a kollaboratív munkák is), vagyis egyrészt a kutatás végeztével, az összefoglaló publikációk megjelenését követően a szöveg nem épül tovább. Másrészt az olvasónak nincs lehetősége visszazólni, nincs visszacsatolás, és a szövegek nem élnek együtt a problémákkal, melyeket feldolgoznak, interpretálnak.

62.

A sűrű leírás lényege, mint láttuk, a kultúra értelmező leírása, ami a gyakorlatban úgy néz ki, hogy a leírás – adatközlés – interpretáció – szövegrétegei fedésbe kerülnek, és mint az additív színkeverés fénynyalábjai, alakítják ki a vizsgált társadalmi jelenség szövegben megjelenített képét. A sűrű leírás célja az értelmezés; a társadalmi beszéd folyamat értelmezése; ami abból áll, hogy a beszéd jelentését megpróbáljuk kiszabadítani esetleges körülményeiből, illetve tanulmányozható formában rögzítjük – gyakorlatilag azzal, hogy a beszélők szempontjából releváns felkészültségeket integráljuk a szövegbe. Geertz a sűrű leírásról szóló tanulmányában mint tényrt rögzíti azt a helyzetet, hogy az antropológiai elemzés, az értelemmentli struktúrák egymásra vonatkozásának feltárása mindig befejezetlen, sosem lezárható folyamat (Geertz 2001b:223–224) – s bár ő erre egyáltalán nem tér ki, a kulturális elemzésnek ez a sajátossága nyilvánvaló ellentmondásban van az elemzés médiumának természetével. A társadalmi beszéd folyamat, melyet elemez ugyanis változhat, s ezt a változást a rögzített struktúrájú nyomtatott szöveg nem képes követni. Ez persze nem is feltétlenül célja, hiszen a kula sem létezik már, Malinowski elemzése viszont a kuláról ettől függetlenül létezik és érvényes etnográfiai munka – írja Geertz. Az antropológiában nem az időszerűség, a történés jelenidejűsége követelmény, hanem az etnográfus jelenléte a történésben (már feltéve, hogy nem történeti antropológiáról van éppen szó). Ez azonban nem biztos, hogy az antropológia lényegéből fakadó sajátosság, hanem könnyen lehet, hogy az antropológiai írás médiumának természetéből következik. Geertz egy lábjegyzet erejéig kitér erre a problémára, s megjegyzi, hogy „a bemutatási módok tudata (nem is beszélve a velük végzett kísérletekről) igencsak hiányzik az antropológiából” (Geertz 2001b:213) ennél mélyebben azonban nem foglalkozik a kérdéssel.

63.

Az új, interaktív módszerek, az interaktív hipermédia, a web2 és hasonló technikai eszközök és lehetőségek viszont megoldást nyújthatnak a rögzített szerkezetű és lezárt szövegek problémájára, vagy legalábbis lehetőséget adhatnak arra, hogy a megjelenítésnek ezekkel az új lehetőségeivel kísérletezzünk [27].

64. Egy interaktív hipermediális rendszer ugyanis a hipermédia adatintegrációs lehetőségeiből következően képes arra, hogy egy kutatás összes anyagát digitális (digitalizált) formában egy helyen tárolja, különböző módokon elérhetővé tegye és egymással különböző módokon össze is kösse. Ez a lehetőség nem csupán a Malinowski-féle totális jegyzetelés roppant gazdaságos és mobilizálható megvalósítása, de annak jelentős kiterjesztése is, hiszen az adatok és információk összekapcsolása – akár automatizált módokon, algoritmusok alapján akár a kutató által a kódolás-visszanyerés különböző módszereit alkalmazva – az anyag rendszerezésének, kategorizálásának roppant hatékony és többrétegű módszerét jelenti. Ezen túl azonban a rendszer a terepmunka során gyűjtött, ráadásul különböző mediális természetű adatokat nem csupán egymással, de a terepmunka eredményeit közlő szövegekkel is közvetlenül összekapcsolhatja, így az adatok és az értelmezések – ismét Malinowski elképzelését megvalósítva – a lehető legközelebb kerülhetnek egymáshoz.
65. A különböző mediális természetű (szövegek, álló- és mozgóképek, hanganyagok) integrálása és összekötése, kivált úgy, hogy azok többnyire egy közös képernyőn jelennek meg, az elemzés komplexitását is növeli.
66. Azok a technológiák, melyeket felhasználói szinten a különböző közösségi oldalakról vagy a közösségi hozzájárulással fejlesztett tudásbázisokból ismerünk, az etnográfiai projekteknél is alkalmazhatóak, s így lehetővé teszik egyrészt az etnográfiai terep színtereinek, másrészt a terepen alkalmazott kollaboratív módszereknek a kiterjesztését például az online térbe. Ezeket a módszereket a cyberetnográfia egy ideje már sikeresen alkalmazza, ugyanakkor a módszer sokkal több lehetőséget rejt, hiszen segítségével egyrészt hibrid (online és onsite színtereken követett problémák vizsgálatára tervezett) terepmunkák is végezhetőek, illetve az interaktív hálózati környezetben végzett kollaboratív terepmunka összekapcsolható a kutatás integrált adatbázisával is.
67. Egy ilyen rendszer tehát lehetőséget ad egyrészt a kollaboratív módszerek eredményeit közlő, a közösségi konszenzust tükröző, (akár reprezentatív-érdekérvényesítő) szövegek megjelentetésére, ugyanakkor arra is, hogy a kisebbségi különvélemények a többséggel párhuzamosan – épp ezek torzító hatását ellensúlyozandó, illetve ezek reprezentációs és érdekérvényesítési stratégiáit felfedve és értelmezve – megjelenjenek. Ez a „demokratikus” jelleg pedig, ami jó eséllyel küszöböli ki azt, hogy a folyamat bármelyik résztvevője kisajátítsa az értelmezés lehetőségét, az etikai probléma kiküszöbölésével ismét visszafordítja az etnográfiai leírást a Malinowski által szorgalmazott totális rögzítés elképzelése felé.
68. Végül, de nem utolsó sorban egy ilyen rendszer a folyamatos újrakutathatóság lehetőségének fenntartása mellett arra is lehetőséget ad, hogy a kutatók és a helybéli konzulenseik a változásokat is kövessék, és mindig új és új adatokkal, illetve értelmezésekkel bővítsék azt. A változások mechanikus rögzítése és visszakereshetősége, a korábbi állapotok rekonstruálhatósága, a különböző értelmezők és értelmezési szintek azonosíthatósága és összekapcsolhatósága, illetve az adatok és interpretációk kapcsolatának explicit jellege, a sűrű leírás középpontjában álló értelemfelteli struktúrákat és egymásba érésüket egyszerre teszi átláthatóbbá és komplexebbé – vagyis mindez talán már a [SűrűLeírás 2.0].



## 4. Összegzés

69.

A leírtakból reményeim szerint egyértelműen látszik, hogy az antropológia módszertana nagyon sokféle és nagyon széttartó [28]. „Sokféle könyv született már az antropológiai kutatás módszertanáról (...), de valamennyi csak a gyakorlat elméletét képes leírni. Mert a gyakorlat maga a terepmunka, ami mindig más, mert minden terep, minden közösség és minden kutató más. Ezért aztán nincsen olyan egységes terepmunka-módszer, amely sablonszerűen alkalmazható bármilyen terepen, bármely nép kutatásakor. Minden egyes terepnek megvannak a maga speciális problémái, sajátos megközelítési lehetőségei. Így elsősorban az adott helyzet és a sajátos körülmények, a helyi adottságok alapján határozhatjuk meg a legcélravezetőbb, legjobban alkalmazható kutatási módszert, természetesen az alapos megismerés, alkalmazkodás és befogadás után. Ahogyan Boglár Lajos fogalmazott, »nincsen olyan kulcs, amelyik minden zárat nyit, mert amelyik mindenre jó, az csak álkulcs lehet«” (Kisdi 2012:35).

## JEGYZETEK

1 Van némi vita vagy legalábbis eltérés abban, hogy a különböző társadalomtudományok, illetve különböző tudományos tradíciók hogyan határozzák meg az etnográfia fogalmát. Magyarországon az etnográfia alatt, többnyire mint annak tükörfordítását, a néprajzot szokás érteni, ami alapvetően a magyar népi kultúra tanulmányozását jelenti, szemben az etnológiával, mely kifejezéssel az Európán kívüli népek tanulmányozására utalnak. (Ez persze nem jelenti azt, hogy ne létezne az európai etnológia fogalma. Lásd Kaschuba 2004) Ez azután számos félreértésre ad okot, hiszen a német, brit, az amerikai vagy a francia terminológia ettől eltérő. Ez a bizonytalanságot rejtő szóhasználat talán azért is rögzült, mert a hazai tudománytörténet egy bizonyos szakaszában némileg enyhítette a frissen intézményesülő kulturális antropológia és a néprajz közti feszültséget. Talán ebből is következik, hogy Clifford Geertz *Sűrű leírás* című tanulmányának azt a gondolatmenetét, melyben a szerző az antropológia művelése felől közelíti meg annak mibenlétét, s azt írja, hogy „In anthropology, or anyway social anthropology, what the practioners do is ethnography.” (Geertz 1973: 5.) az 1994-ben – vagyis az antropológia magyarországi intézményesülésének kezdetén – megjelenő magyar kiadásban a fordító a következőképpen adta vissza: „Az antropológia vagy legalábbis a szociálanropológia művelői néprajzot írnak.” (Geertz 2001a:196.) A geertzi gondolat az amerikai közegben viszont egészen máshogy hat, hiszen ott az ethnography/etnográfia az antropológia egyik nagy területe, s a gyakorlati kutatást értik alatta, míg az ethnology terminussal az antropológiai elméletalkotás tevékenységére utalnak. Ezzel szemben Claude Lévi-Strauss számára az etnográfia a terepmunkától az interpretációig tartó egész munkafolyamatot jelöli (Kisdi 2012: 26.) míg Tim Ingold (Ingold 2007) egyik tanulmányában éppen amellet érvel, hogy az antropológia nem etnográfia, a kettőt egészen más megismerési módok jellemzik, s ezért egyértelműen meg kell azokat különböztetni.

2 Az antropológiával és a terepmunkával kapcsolatos, a tudományos közegben is élő közhelyekkel foglalkozik nagyon élvezetes módon Barley 2006.

3 A teljesség igénye nélkül a terepmunkával átfogóan foglalkozó írások: Borsányi 1988, Fél 1991, Hollós 1995, Kunt 2003, Feischmidt 2006, Ispán – Magyar – Mészáros – Vargyas 2016, Ispán – Magyar – Mészáros – Vargyas 2017.

4 Tanulmányomban nincsen mód arra, hogy részletesen kitérjek az antropológiai kultúrafogalom kialakulására, történetére. A kérdéshez bővebben lásd Stocking 1966, Yengoyan 1986, Elias 1987, Márkus 1992, Kroeber – Parsons 1994, Geertz 2000, Fox – King 2002, N. Kovács 2007.

5 1832. október 2. – 1917. január 2.

6 Ma *British Science Association*. Az ajánlás kiadását 1949-ben a Royal Anthropological Institute vette át. A hatodik, átdolgozott kiadást ők adták ki 1951-ben, s ezt a verziót jelentették meg 1971-ig. Ezt követően már inkább az eredeti kiadás tudománytörténeti reprintjei jelentek meg.

7 „For the use of travellers and residents in uncivilized lands.”

8 Ez a struktúra a későbbi kiadásokban jelentősen változott. Az 1951-es utolsó kiadásban a szerkesztők a hangsúlyt már a terepmunka módszertanának részletezésére helyezték, s nem is konkrét kérdéseket fogalmaztak meg az etnográfusok számára, hanem a kutatás-megfigyelés fontos témáira irányították rá a figyelmét. Így számozott kérdésekkel itt már nem, vagy csak elvétve találkozunk.

9 A 19. század végén és a 20. század első felében több hasonló kérdőív született. Ilyen volt az Amerikai Egyesült Államokban, a *Smithsonian Institution* keretében működő, 1879-ben alapított *Bureau of Ethnology* – mely 1897-től *Bureau of American Ethnology* néven gyűjtötte az amerikai őslakosokkal kapcsolatos valamennyi kutatási adatot – által kidolgozott és rendszerezített kérdőív. Ilyennek tekinthető az a kérdőív is, melyet a Magyar Néprajzi Atlasz 1933-tól tervezett, majd végül 1959-1969 között lezajlott adatgyűjtéséhez dolgoztak ki – jöllehet ebben az esetben „a gyűjtést szakképzett etnográfusok széles köre végezte” (Ortutay 1980:491-492) s nem utazók, papok és egyéb műkedvelők.

10 A jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy az amerikai, francia vagy német társadalomtudomány összefüggéseiben is megvizsgáljuk ezt a kérdést, ám mivel ez nem is tartozik szorosabban vett tárgyunkhoz, itt csak jelzem, hogy ezek többé vagy kevésbé eltérő képet mutatnak.

11 Tulajdonképpen ebbe a keretbe illeszthető a magyar népi kultúra, mint a nemzeti kultúra ősforrásának „felfedezése” vagy a keresztény misszionáriusok által Európába küldött képekből és tárgyananyagból rendezett „missziós kiállítások” jelensége is. Utóbbiak elsődleges célja az volt, hogy tevékenységük – s az annak fókuszában álló idegen kultúra – bemutatásán keresztül a missziós társaságok számára segítsenek támogatókat szerezni. Mivel azonban a misszió többnyire nem csupán a keresztény hit, hanem nyugati civilizáció terjesztését is célul tűzte ki, s mindezt egy gyarmati infrastruktúrán végezte, a kiállítások ezeknek az összefonódó céloknak a legitimációjában és ezzel együtt az európai modern identitás megerősítésében is fontos szerepet játszottak. Lásd Gebauer 2018; Bosch 2005.

12 Kroeber és Kluckhohn ezzel szinte éppen ellentétesen azt jegyzi meg, hogy Boas jöllehet kiterjesztette és finomította Tylor fogalmát, de nem tört ki annak keretek közül. Meglátásuk szerint Boas találkozott Tylorral, aki magától értetődő módon befolyásolta gondolkodását, és ezt a befolyást Boas tanítványaira is örököltette (Kroeber – Kluckhohn 1952:45).

13 A plurális következetes használata ugyanakkor csak tanítványai első generációjának szövegeivel terjedt el. Boas fogalomhasználatának konfúz volta ezzel együtt világosan jelzi, hogy munkássága átmenetet jelent a kultúra antropológiai fogalma felé.

14 Malinowski eredetileg lengyelül, új-guineai terepmunkája alatt írt személyes naplóját az antropológus hagyatékát feldolgozó tanítvány, Raymond Firth találta meg, majd húsz évvel Malinowski halála után, 1967-ben özvegye adta ki, némiképp cenzúrázva (Bronislaw Malinowski: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt 1967). A napló megrázta a Malinowski-paradigmán felnőtt, s azt etalonnak tartó antropológus társadalmat, mert – mint a magyar fordítást jegyző Zentai Violetta megjegyzi – „a naplóbejegyzések arról tudósítanak, hogy milyen gyötrelmeket, kétségeket, bizonytalanságokat kellett a résztvevő megfigyelés módszere atyjának kiállnia. E gyötrelmek nemcsak egy öntelt, ámde sebezhető ember karakterére vetnek fényt, de jól illusztrálják a résztvevő megfigyelés tudományos módszerének törékenységét is. Malinowski új-guineai kutatásai során nem tudott megfelelni a saját maga által felállított normáknak és az elképzelt szuperantropológus képének, s ez így természetes. Valetta Malinowski nagy tévedésben hagyta volna a világot, ha a naplót s annak titkait örökre elrejt” (Malinowski 2001:91). A napló a közlését követő intenzív vitákon keresztül így jelentős mértékben hozzájárult a terepmunka megújításához, és a terepen kutató antropológus szerepeinek újraértékeléséhez.

15 Ehhez hasonló az a felismerés is, hogy az antropológus tevékenyen részt vesz a kutatott „másik”, az idegen létrehozásában, konstrukciójában, vagyis nem „megtalálja” az idegent, hanem megkonstruálja azt. Ezt nevezi a szakirodalom az „othering” jelenségének.

16 Az emberi viselkedés illékony példáiban megjelenő kultúrával foglalkozó etnográfus gondolata felidézi Malinowskit, aki szintén a matériák legképlékenyebbikében, az emberi lényben megtestesülő kultúra vizsgálatáról írt (Malinowski 2000:48–49). Az ilyen találkozási pontok kapcsán veti fel Renée Sylvain, hogy érdemes újragondolni a (poszt)modern antropológia Malinowskihoz fűződő viszonyát, hiszen egy alaposabb elemzés után könnyen kiderülhet, hogy legalább olyan mértékű kontinuitásról beszélhetünk, mint amilyen mértékű különbségről, elsősorban önmaguk definiálása okán az utóbbiak beszélnek (Sylvain 1996).

17 Csábító lenne ezen a ponton tovább elemezni Talcott Parsons és Max Weber hatását is Geertzre. Abban ugyanis, ahogy Geertz a vallást, ideológiát, a művészetet és a józan észet kulturális, vagyis a társadalomban jelentésközvetítő és -rögzítő rendszereként értelmezi, egyértelmű a szociológus Parsons hatása. Geertznel azonban ezek a kulturális rendszerek olyan – ricoeurri értelemben vett – sajátos szemiológiai rendszerek, melyek értelmezési környezetként meghatározzák a kereteik közt folyó társadalmi kommunikáció különböző szintjein lévő tipikus viszonyokat. Parsons azért is fontos Geertz számára, mert ő ismertette meg vele Max Weber munkásságát, akinek megértő – interpretív – szociológiája Geertz antropológiájának ihletője is lett. Weber a kutatás hangsúlyát a mások viselkedésével számot vető és ahhoz igazodó emberek cselekvéseinek értelmezésére helyezi (Weber 1967: 41), s ezt az értelmezést úgy hajtja végre, hogy a cselekvéseket a cselekvő környezete által azoknak tulajdonított jelentések komplex hálójába helyezi. (Keyes 2002) Geertz talán leghíresebbé vált, a következőkben bemutatott kultúradefinícióját Weber ezen gondolataira való hivatkozással vezeti be. Parsons és Weber hatásának hosszabb elemzése azonban nagyon messzire vinne témánktól.

18 Geertz módszeréről sokszor kritikusan megjegyzik, hogy az közelebb áll az irodalomhoz, mint a tudományhoz. Ő maga ennek a problémának a megoldását a módszer nagyon konzekvens alkalmazásában látja. Mint írja: „megpróbálom a szimbolikus formák értelmezését, amilyen szorosan csak lehet, konkrét társadalmi eseményekhez és alkalmakhoz, a köznapi élet nyilvános világához kapcsolni, s oly módon szervezni, hogy az elméleti megfogalmazások és a leíró értelmezések közötti kapcsolatokat ne homályosítsák el a sötét tudományokra való hivatkozások. [...] A kultúra szemiotikus felfogását semmi sem járhatja le gyorsabban, mint az, ha megengedjük, hogy az intuíció és az alkímia egyfajta keverékévé alakuljon – bármilyen elegánsan fejeződjenek is ki az intuíciók, és bármilyen korszerű kinézetet kölcsönözzenek is az alkímiának” (Geertz 2001b:225).

19 A kultúra kifejezés „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjüket” (Geertz 2001a:74).

20 Ebből persze arra a korántsem meglepő következtetésre juthatunk, hogy a használt és „vallott” kultúrafogalom és az alkalmazott terepmunka módszertan összefüggése egy-egy kutató életművében jóval összetettebb és dinamikusabb annál, mint amire a megjelent műveik alapján következtetünk, s valószínűleg nem úgy pattan ki, tökéletes fegyverzetben a fejéből, mint Pallas Athéné Zeuséből. Ezek a koncepciók együtt alakulnak, változnak, érnek, csak ez a folyamat többnyire nem jelenik meg az antropológusok írásaiban. Ebből a szempontból is tanulságos olvasmányt jelentenek a zöldfülű antropológus, Nigel Barley feljegyzései a sárkunyhóból (Barley 2006).

21 Saját terepei közül Marokkó például e tekintetben határeset, sőt Margaret Mead és Gregory Bateson már az 1930-as évek végén azt érzékelteti Baliról, Geertz terepmunkáinak másik fontos helyszínéről, hogy egyáltalán nem mutatja a nyugati civilizációtól érintetlen kultúra képét. (Lásd Mead – Bateson 1942).

22 Nem is beszélve arról, hogy a hazatérő antropológusok sokszor fordulnak a nyugati társadalom „belső egzotikumai”, vagyis a posztmodern társadalomban, de nem modern társadalomszerveződési minták szerint élő csoportok felé. (Ehhez lásd Bausinger 1989.)

23 Itt érdemes talán használni az etnográfiaiban a rokonsági terminológia-kutatásban használatos megkülönböztetést az egyazon személy összefüggésében használatos megnevezés, megszólítás és hivatkozás között! Utóbbi mindig az adott személyre egy harmadik féllel történő párbeszédben való hivatkozást jelöli, s mint ilyen, erősen kontextusfüggő.

24 A táblázat – későbbi kiegészítésig – csak az alapvető fogalmakat tartalmazza, így nincsen benne például a marginális „interjúalany” kifejezés.

25 Vargyas Gábor szíves közlése alapján.

26 Tanulmányomnak nem célja ezek részletes ismertetése, s miután egy (át)alakuló diszciplináris mezőről van szó, az egymással különböző kapcsolatban lévő tudományágak és gyakorlatok rendszeres áttekintése meg is haladná annak kereteit. A különböző neven megjelenő és különböző, de egymással legalábbis rokonságot mutató, s ugyanakkor más társadalomtudományokkal is szoros kapcsolatot ápoló antropológiai irányzatokban többnyire közös, hogy feladják a be nem avatkozó antropológia esz-

ményét, és többé vagy kevésbé, de részesévé válnak a kutatott társadalmak átalakulási illetve érdekérvényesítő folyamatainak. Ezt a részesedést (participációt) többnyire a közösségfejlesztés (*community development*) talán legfontosabb alapelve, a képesség tétel (empowerment) határozza meg, vagyis a részvétel célja nem az, hogy megoldják a közösség problémáit, hanem az, hogy a közösség belső erőforrásainak feltárását segítő folyamatokon keresztül hozzájáruljanak ahhoz, hogy a közösség maga oldja meg ezeket a problémákat. Az akció-, részvételi-, kollaboratív és alkalmazott kifejezések különböző kombinációjával jelzett antropológiák útvesztőjében kiváló eligazítást ad a Replika folyóirat 2016-ban megjelent 100., Lajos Veronika és Farkas Judit által szerkesztett száma, illetve a szám Lajos Veronika által jegyzett bevezető tanulmánya (Lajos 2016).

27 A témához bővebben lásd a Replika folyóirat 90–91. számának írásait, valamint Nagy (2015) és Nagy (2018).

28 Az utolsó fejezetben nem szoltam a kortárs kultúrafogalomról, s ez szándékos, tekintettel arra, hogy jóllehet a módszertan változik, a széttartás olyan mértékű, hogy a változó módszertanok mögött nehéz lenne egy – vagy több – széles körben érvényes és elfogadott kultúrafogalmat felmutatni.

## IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

2001 A lokális teremtése. *Regio* 12(3):3–31.

[BAAS] BRITISH ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE

1874 Notes and Queries on Anthropology. London: Edward Stanford.

BAKOS ÁRON

2015 A kultúra fogalma Franz Boas munkásságában. *Erdélyi Múzeum* 77(2):128–138.

BALOGH BALÁZS

2017 A néprajzi terepmunka kérdései. In *Ethno-lore, A Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének Évkönyve XXXIV*. Ispán Ágota – Magyar Zoltán – Mészáros Csaba – Vargyas Gábor, szerk. 9–12. Budapest: MTA BTK NI.

BARLEY, NIGEL

2006 Egy zöldfülű antropológus kalandjai. *Feljegyzések a sárkunyhóból*. Budapest: Typotex.

BATESON, GREGORY – MEAD, MARGARET

1942 *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences.

BAUSINGER, HERMANN

1989 Párhuzamos különidejűségek. (A néprajztól az empirikus kultúratudományig). *Ethnographia* 100(1–4):24–37.

1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris-Századvég.

BOAS, FRANZ

1930 Anthropology. In *Encyclopedia of the Social Sciences*, 2. köt. Seligman, Edwin R. A., editor-in-chief. 73–110. New York: Macmillan.

1938 *The Mind of Primitive Man*. Revised Edition. New York: Macmillan.

BOHANNAN, PAUL – GLAZER, MARK, ED.

1997 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem.

BORSÁNYI LÁSZLÓ

1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 99(1):58–87.

BOSCH, DAVID J.

2005 *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Budapest: Harmat Kiadó.

DIANTEILL, ERWAN

- 2012 Cultural Anthropology or Social Anthropology? A Transatlantic Dispute. *L'Année sociologique* 62(1):93–122. <https://doi.org/10.3917/anso.121.0093>

ELIAS, NORBERT

- 1987 *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások.* Budapest: Gondolat.

FEISCHMIDT MARGIT

- 2006 *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom és kultúrakutatásban. Szabadbölcsezet*  
Internetcím: [http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index4b47.html?option=com\\_tananyag&task=showElements&id\\_tananyag=53](http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index4b47.html?option=com_tananyag&task=showElements&id_tananyag=53)  
(Letöltés: 2019. 07. 20.)

FÉL EDIT

- 1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 102(1–2):1–8.

FOX, RICHARD G. – KING, BARBARA J., ED.

- 2002 *Anthropology beyond culture.* New York: Berg. <https://doi.org/10.4324/9781003084631>

FREEMAN, DEREK

- 1998 *The Fateful Hoaxing Of Margaret Mead: A Historical Analysis Of Her Samoan Research.* New York: Basic Books.

GEBAUER HANGA

- 2018 *Hittérítés fényképeken – távoli kultúrák másodkézből. Missziós fotográfiák az európai befogadó szemével.* *Korall* 73:44–78.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1973 *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture.* In Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures.* 3–30. New York: Basic Books.  
2000 *Kultúrák.* *Magyar Lettre Internationale* 38: online:  
<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre38/geertz.htm> (Utolsó letöltés: 2019. április 25.)  
2001a *A vallás mint kulturális rendszer.* In Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* 63–103. Budapest: Osiris Kiadó.  
2001b *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez.* In Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* 194–226. Budapest: Osiris Kiadó.  
2001c *Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról.* In Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* 144–193. Budapest: Osiris Kiadó.

HARRIS, MARVIN

- 2001 *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. Updated Edition.* Walnut Creek: Altamira Press.

HELM, ASA A.

- 2001 *Franz Boas and Bronislaw Malinowski: A Contrast, Comparison, and Analysis.* *Lambda Alpha Journal* 31:38–47.

HOLLÓS MARIDA

- 1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába.* Budapest: ELTE-BTK Kulturális Antropológiai Szakcsoport.

INGOLD, TIM

- 2007 *Anthropology is not Ethnography.* *Proceedings of the British Academy* 154: 69–92.  
<http://dx.doi.org/10.5871/bacad/9780197264355.003.0003>

ISPÁN ÁGOTA – MAGYAR ZOLTÁN – MÉSZÁROS CSABA – VARGYAS GÁBOR SZERK.

- 2016 *Ethno-lore, A Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajz-tudományi Intézetének Évkönyve XXXIII,* Budapest: MTA BTK NI.  
2017 *Ethno-lore, A Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajz-tudományi Intézetének Évkönyve XXXIV,* Budapest: MTA BTK NI.

KASCHUBA, WOLFGANG

2004 Bevezetés az európai etnológiába. Debrecen – Miskolc: Csokonai Kiadó – Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék.

KEYES, CHARLES F.

2002 Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 31:233–255.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085332>

KISDI BARBARA

2012 A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei. Egyetemi jegyzet. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.

KROEBER, ALFRED. L.

1943 Franz Boas: The Man. *American Anthropological Association. /Memoirs* 61./

KROEBER, ALFRED L. – KLUCKHOHN, CLYDE

1952 Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, MA: Peabody Museum.

KROEBER, ALFRED L. – PARSONS, TALCOTT

1994 [1958] A kultúra és a társadalmi rendszer fogalma. *Replika* 14–15:236–238.

KUNT ERNŐ

2003 Az antropológia keresése. Budapest: L'Harmattan.

LAJOS VERONIKA

2016 Részvétel és együttműködés. Fogalmak, dilemmák és értelmezések. *Replika* 100:23–40.

LASSITER, LUKE ERIC

2005 The Chicago Guide to Collaborative Ethnography. Chicago: The University of Chicago Press.  
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226467016.001.0001>

LEGRADY, GEORGE

1996 Interfész metaforák és új narratívák az interaktív médiában. *In* A felfedezés előtti pillanat. Nemzetközi szimpózium az elfelejtett és előre nem látható médiatechnológiáról és médiaművészetéről. Múcsarnok, Budapest, 1996 jan 20 – feb 25. Internetcím:  
<http://www.c3.hu/scca/butterfly/Legrady/synopsishu.html> (Letöltés: 2019. július 19.)

LOWIE, ROBERT H.

1947 Biographical Memoir of Franz Boas 1858–1942. National Academy of Sciences of the United States of America. */Biographical Memoirs, Vol. 24./*

MALINOWSKI, BRONISLAW

1931 Culture. *In* Encyclopedia of the Social Sciences, 4. köt. Seligman, Edwin R. A., editor-in-chief. 621–646. New York: Macmillan.

1939 The Group and the Individual in Functional Analysis. *American Journal of Sociology* 44 (6): 938–964. <https://doi.org/10.1086/218181>

1997 [1939] A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Bohannan, Paul – Glazer, Mark, szerk. 379–405. Budapest: Panem.

2000 [1922] A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái. Bevezetés: a kutatás tárgya, módszere és alkalmazási területe. *Café Babel* 36 (Sziget): 43–57.

2001 [1989] Napló, a szó szoros értelmében. *Café Babel* 41 (Napló): 81–93.

MARCUS, GEORGE E.

1995 Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95–117. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>

MÁRKUS GYÖRGY

1992 Kultúra és modernitás. Budapest: Lukács Archívum – T-Twins.

NAGY KÁROLY ZSOLT

2015 Ösvény a dzsungelben. *Replika* 90–91: 39–56.



- 2018 Interaktív etnográfia: Néprajzi kutatás interfészek közti terepen. *In* A humán tudományok és a gépi intelligencia. Tolcsvai Nagy Gábor, szerk. 92–126. Budapest: Gondolat Kiadó.
- NIEDERMÜLLER PÉTER  
2005 Az antropológia metamorfózisai: perspektívák a (késő) modern társadalom kutatásában. *Tabula* 8(1):3–18.
- N. KOVÁCS TÍMEA  
1999 Kultúra - szöveg - reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon* 65(4):479–493.  
2007 A kultúra metaforái. *Tabula* 10(2):221–235.
- ORTUTAY GYULA, FŐSZERK.  
1980 Magyar Néprajzi Lexikon. Harmadik kötet, K–Né. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- PAERREGAARD, KARSTEN  
2002 The resonance of fieldwork. *Ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge. Social Anthropology* 10(3):319–334.  
<https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2002.tb00062.x>
- RICOEUR, PAUL  
2001 A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Lettre* 42, [online] Internetcím: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00026/ricoeur.htm> (Letöltés: 2019. július 16.)
- RUBY, JAY  
1980 Franz Boas and Early Camera Study of Behavior. *Kinesics Report*, 7–16.
- SELIGMAN, BRENDA, ED.  
1951 *Notes and Queries on Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul LTD
- STOCKING, GEORGE W., JR.  
1966 Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. *American Anthropologist* 68(4):867–882. <https://doi.org/10.1525/aa.1966.68.4.02a00010>
- SYLVAIN, RENÉE  
1996 Malinowski the Modern Other: An Indirect Evaluation of Postmodernism. *Anthropologica* 38(1):21–45. <https://doi.org/10.2307/25605818>
- TYLOR, EDWARD BURNETT  
1920 *Primitive Culture*. London: John Murray.
- VÖRÖS MIKLÓS – FRIDA BALÁZS  
2006 Az antropológiai résztvevő megfigyelés története. *In* Településkutatás II. Letenyei László, szerk. 395–416. Budapest: L'Harmattan – Ráció Kiadó.
- WEBER, MAX  
1967 *Gazdaság és társadalom*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- WILLIAMS, VERNON J., JR.  
1998 Franz Boas Paradox and the African American Intelligentsia. *In* *African Americans and Jews in the Twentieth Century: Studies in Convergence and Conflict*. Franklin Vincent P., ed. 54–86. Columbia: University of Missouri Press.
- YENGOYAN, ARAM A.  
1986 Theory in Anthropology: On the Demise of the Concept of Culture. *Comparative Studies in Society and History* 28(2):368–374.

# Terepmunka, módszertan és antropológiai muzeológia

DOI: [10.54742/tabula.2019.1-2.02](https://doi.org/10.54742/tabula.2019.1-2.02)

1. A terepkutatás mint megfigyelési technika az antropológiai módszertannak máig szerves, meghatározó és alapvető része. Ennek ellenére a vele kapcsolatos kérdések és problémák jelentős része csak az utóbbi évtizedekben került előtérbe (lásd Rabinow 1977, 2006; Gupta – Ferguson 1997; Lassiter 2004). Ezekből kiindulva megpróbálom behelyezni a terepmunkát az antropológia, a néprajz és a múzeum, illetve a résztvevő megfigyelés, az antropológiai tárgykutatás és a tárgygyűjtés viszonyrendszerébe. Részben a tárgyak antropológiai szerepének térnyerése, részben a terepmunkával kapcsolatban (is) újabban felmerülő néhány kritikai gondolat indokolja a tágabb kontextus keresése.
2. A tanulmány két résztémát igyekszik körüljárni. Megnézi, hogyan értelmezhető ma általában a terep és a terepmunka, tudunk-e ezzel kapcsolatban újat mondani. Itt érdemes a legtágabb értelemben vett terepből kiindulni, mely a nem társadalomtudományi célú vizsgálatokat is magában foglalja. Ebben a megközelítésben válik azután érdekessé, mennyiben más az antropológiai (illetve általában a társadalomtudományi) jellegű terepmunka. Itt nyilvánvalóan a megértés és a részvétel (kommunikáció) kerül a középpontba. Végül a múzeumi jellegű antropológiai terep lehetőségei és sajátosságai lépnek az előtérbe. Ezzel kapcsolatban a két fő kérdés a gyűjtés és a terep kapcsolata, valamint a múzeum (a gyűjtemény) mint terep jellege.
3. A terepkutatást a tudományos megismerés egy olyan sajátos formájának lehet tekinteni, mely a *helyszínre* mint környezetre (lokálisra), az ott megélt tapasztalatra és annak nyitottságára (a felfedezésre és a feltérképezésre) helyezi a hangsúlyt. A *résztvevő megfigyelés* ezen belül az ismeretszerzés egy közvetlen módjaként jelenik meg, mely személyes és aktív, a megfigyelendő személyekkel való együttműködésen alapul.
4. A terep általános formájában valamennyi olyan empirikus tudomány vagy megismerési mód, tevékenység elengedhetetlen részét alkotja, mely egy addig ismeretlen vagy valamilyen tekintetben feltárásra szoruló környezetre összpontosít. Ebben az értelemben minden helyszíni megfigyelés és gyűjtés, mely természettudományos érdeklődésű, szintén a terepen zajlik. Ez a megfigyelési technika például a geológia egyik gyakori eszköze, de a biológiai viselkedésközpontú megfigyelések esetében is az egyik alapvető ismeretszerzési technika. Állatok társas viselkedésének tanulmányozása tekintetében például fontos, hogy a kutatók természetes körülmények között is vizsgálhassák az állatok viselkedését, társas kapcsolatait. Itt már kezd kirajzolódni, hogy e módszer egyik problémája a megfigyelés és a részvétel kérdésekkel teli viszonya, vagyis az, hogyan hat a kiindulópont, a saját, természetes környezetre magának a megfigyelőnek a jelenléte. Mennyire és mennyi-

ben változtat, módosít ezen? Ezzel elérkezünk az antropológiai terep problémájához: a megfigyeléskor, mely itt óhatatlanul megköveteli a részvételt, mi történik az antropológus és a vizsgált személyek, csoportok között. Ebből kiindulva, mik a feltételei a résztvevő megfigyelésnek mint megértésnek?

5. Az antropológiai „terep” ebben az értelemben tehát a társadalmi, kulturális megismerésnek, a társadalmi és kulturális jelenségek *működésének* a helyszíne, kerete, megnyilvánulása, folyamata. Egyfajta nyitott környezet, mely számtalan kérdést, választ, értelmezést, leírást enged meg, illetve zár ki. A terepet ebben az értelemben *kiválasztjuk*, nem pedig létrehozuk, mivel a terep éppen ebben a többletében, adott voltában fontos. A terep mint helyszín ugyanakkor számtalan formában és mélységben jelenhet meg a kutató számára. Az antropológus részt vehet a publikus vagy privát terekben, eseményeken, többé vagy kevésbé irányíthatja az eseményeket, ráláthat vagy sem bizonyos dolgokra. Mindegyik esettípus egyben a kutatás és a gyűjtés kontextusa, így fontos az értelmezéshez.
6. Ezt a terepet akarjuk tehát kutatóként megérteni és leírni a maga működésében, folyamatában és változásában, ugyanakkor minden esetben valamilyen nézőpontból, amely akár szintén változhat is a későbbiekben. A *klasszikus* terepmunka problematizálására jellemző tehát az etnográfiai szöveg, a kutató és a kutatott viszonya, valamint a világ változása (Gupta – Ferguson 1997:3)
7. A terep az antropológia szempontjából maga a „világ”, amelyet értelmezni, megérteni szándékozik. Ily módon a terepmunka fogalmilag is elválaszthatatlan tőle. Az antropológia klasszikus értelemben ugyanis eleve más világok, életmódok feltérképezésére és megértésére törekszik, és ehhez szükség van e világok elérésére. Az más kérdés, milyen jellegű és mértékű hozzáférése van a terephez, illetve milyen hozzáférést választ, részesít előnyben adott célból vagy időszakban. Az antropológia korai korszakában a terepről való *közvetett* ismeretek legalább annyira fontosak voltak, mint a közvetlenek, a modern antropológia azonban már a tereppel való közvetlen kapcsolatból indul ki.
8. A terep ugyanakkor a maga részéről számos egyéb ismeretszerzési módot képes támogatni, elősegíteni vagy megengedni (lásd például az interjút, kísérletet), a résztvevő megfigyelésnek viszont a feltétele és alapja a terep. A terep a maga összetettségében egyszerre nyitott és korlátozó (lásd Gupta – Ferguson 1997), demokratikus és autoriter, egyéni és kollaboratív. Adott kérdésekkel, modellekkel kapcsolatban kérdezhető meg, illetve adott kérdésekkel kapcsolatban választható ki.
9. A terepmunka sajátossága (amivel mást, többet tud adni egyéb kutatási technikáknál) általános értelemben a társadalmi jelenségek, folyamatok sajátos, „tipikus”, közvetlen, természetes *környezetben* való *működésének* megfigyelése (lásd Forster 2012:184), ezen belül a rendszeresen előforduló jelenségeknek, ezek összefüggéseinek, a viselkedéseknek, illetve az ettől eltérő folyamatoknak a megismerése. Ezek tisztázása azért fontos, mert a terepmunka fogalmi készlete a mai napig nem igazán részletes és kidolgozott (Rees 2007; Rabinow 1977, 2006). Nehéz ugyanis megmondani, hogy *akkor, amikor* benne vagyunk a terepmunkában, mi is történik (pontosan).

10. A terep jobb fogalmi megragadása érdekében lehet ugyan hangsúlyozni az egyes kulturális-társadalmi jelenségeknek *kontextusba* helyezését mint a terepkutatás célját, ám ez alaposabban megnézve túl erős követelménynek látszik. A terep ugyan a *környezet* megértését célozza meg, de ennek szerepe sokkal változatosabb, mint pusztán a kontextusban való értelmezés. Bizonyos esetekben ez ugyanis csak kiemelést tartalmaz, például még ismeretlen fauna, flóra, nép megtalálása, máskor valóban az a kérdés, hogy a megfigyelt dolog, jelenség hogyan illeszkedik bele a szűkebb vagy a tágabb környezetébe (azaz a jelenségek milyen kapcsolatban állnak egymással).
11. A terepkutatás során gyakran éppen a feltérképezésen van a hangsúly, vagyis a kiválasztott környezet milyensége az érdekes, adott szempontból. A terepmunka sok esetben *témákat* keres, olyan jelenségeket, melyeket érdemes megmagyarázni vagy értelmezni. A terep ilyen értelemben tehát az idegen, a még ismeretlen keresése is, az otthontól, az ismerttől eltérő, távoli helyszín megismerése, mely éppen a megismerés során válik otthonosabbá. A „terep” a Másik helyszíne, ugyanakkor az otthonosság (az ottani otthonosság elérése) révén kezd működni (Gupta – Ferguson 1997:13, Latour 1987; Harrison 2013:91).
12. Az is megfigyelhető, hogy a terep ebben az összefüggésben a *közvetlen*, adott környezetet jelenti. A tágabb környezet, kontextus ugyanis ennél időben és térben jóval kiterjedtebb lehet. Amikor például Róheim Géza (1945) álmokat gyűjtött őslakosoktól Közép-Ausztráliában (1929-ben), akkor olyan csoportokat keresett, melyek tőle (”tőlünk”) a legtávolabb álltak földrajzilag és kulturálisan. Ezek tagjaival ugyan a helyszínen (saját környezetükben) akart találkozni, de ettől a ponttól kezdve valójában az adott téma feltérképezése (összegyűjtése) vált számára fontossá. Ezeket az álmokat tehát nem a helyi társadalmi-kulturális kontextuson belül igyekezett értelmezni, hanem egy jóval tágabb kulturális, pszichoanalitikai kereten belül. Ehhez gyűjtött tehát eseteket, úgy hogy tesztelhesse a tágabb modell érvényességét, általános, egyetemes voltát.
13. A terepkutatás a helyszínhez, a környezethez mint forráshoz ragaszkodik, annak kiválasztásához, adott szempontból való bevonásához, kiaknázásához. Látni lehet, hogy ez meglehetősen általános kiindulópont. Minden olyan technikával *szemben* áll ugyanakkor, mely a helyszín valamilyen mértékű *létrehozásával* dolgozik, de nem mond semmit sem azzal kapcsolatban, hogyan akarja a kutató kiválasztani és kihasználni magát a helyszínt.
14. A terep ebben az értelemben a megismerésnek egy alapvető forrása, melyet adott kutatási megközelítések előnyben részesítenek. Ám az, hogy a terep csupán az ismeretek helyszíne-e vagy éppen az értelmezés témája, a kutatótól függ. Az antropológia korai szakaszában például a terep az adott „típusú” (egzotikus) csoportok tárgyait (vagy történeteit) szolgáltatták, a Malinowski utáni korszakban azonban maga a társadalmi környezet vált a vizsgálat tárgyává. Az is látható azonban, hogy a környezetre vonatkozó ismeretek más jellegű (közvetett) források, technikák révén is hozzáférhetők (valamilyen formában és mélységben), például a tereptől függetlenül lehet ismereteket gyűjteni a terepre (az adott környezetre) vonatkozóan is, mondjuk, interjúk, kérdőívek, beszámolók, filmek, fotók, történetek segítségével.

15. A terepkutatás fontos összetevője, hogy adott nézőpontból történik a vizsgálat. A terep megismerése tehát nem azonos az adott csoportba, környezetbe való szocializációval, hanem minden esetben adott kérdések, problémák, kiindulópontok mentén történik, azaz szükségszerűen szelektív és *részleges*. James Clifford a *Writing Culture* (Clifford – Marcus eds. 1986) bevezetőjében szintén a „részleges igazságokat” hangsúlyozza az etnográfiai ismeretek esetében.
16. Bár a kutatandó csoportba szocializáció valamilyen mértékben jelen van minden terepkutatás során (noha ez nem szűkíthető le a társadalmi kapcsolatokra, mivel beletartozik a materiális világ, környezet megismerése is), az adott világ megismerése, megértése csak egyfajta (és nem kizárólagos) *alap*, háttér, kontextus a kutatói *leíráshoz*. Ehhez ugyanis meg kell találni a megfelelő leíró nyelvet, valamint ki kell tudni jelölni, mi is az, amit meg akarunk érteni, illetve amit éppen elkezdünk megérteni, és mihez képest próbáljuk értelmezni.
17. A terepmunka, és ennek révén a terep mint helyszín mindig *viszonylagos* az adott társadalmi folyamat és a feltett kérdések, vizsgálandó témák, jelenségek tekintetében. Ha például egy gyűjtő és az általa gyűjtött tárgyak kapcsolata a téma, akkor lehet a gyűjtőnél való vásárlás a terep. Ha viszont a gyűjtőnél vásárolt tárgy korábbi használata a kérdés, akkor nyilván nem. A terep maga az a társadalmi, környezeti folyamat, amit a kérdések, problémák kiemelnek, vagy ami a kijelölt dolgokat *közvetlenül* körülveszi. A terep lehetőségeit (szélsőségeit) a helyszín (terep) és a résztvevő megfigyelés, kérdésfeltevés, valamint a kutató háttérének sokféle (lehetséges) viszonya adja meg.
18. A terep e szempontok alapján sokkal inkább (sajátosan látott, értelmezett) helyszín, környezet, mint egyszerű *kapcsolat* a kutató és a kutatott között. Ez utóbbit ugyanis lehetővé tenné a kísérleti, laboratóriumi helyzet is. Éppen ezért a *vizsgált praxis* közvetlen helyszíne (a megismerés, megértés szándékával) a fontos jellegzetesség. A terep tehát a kutatott társadalmi praxisok (és ezek környezetének) adott helyszínei (*social settings*), ezeket pedig nem a kutató hozza létre, hanem lehetőségként eleve adottak. Ezekből *választ* a kutató, ha adott téma, kérdés, probléma érdekli. A kutató és a kutatott közötti kapcsolat természetesen részévé válik a vizsgálat *környezetének*, hat valamilyen módon és mértékben hat a eseményekre. A terepbe mint helyszínbe való *beilleszkedés* (az ottlét jellege, módja, ideje, módja, helye) minden bizonnyal fontos tényező a terepmunka eredménye, módja (a hozzáférés mértéke, mélysége) szempontjából. De legalább ilyen fontos mindaz a háttér, amely a kutató kérdéshez kapcsolódik, hiszen ennek mentén viszonyul a terephez a kutató. A *terepkutatás* ily módon egy adott helyszínhez és problémához való *reflexív viszony*. Éppen ezért önmagában nem tekinthető terepnek egy másik közösségbe való pusztá szocializálódás.
19. Ahhoz, hogy jobban megértsük ezt a helyzetet, Bennett (2013) és a latouri cselekvőhálózatot (*actor-network*) modellt alkalmazók a „*fieldwork agencement*” terminust használják a terepszituáció működésére és az arra ható erőkre, beleértve az utazást, szállítást, szervezést, a kutatók, gyarmati adminisztrátorok, misszionáriusok stb., valamint a helybeliek tevékenységét, a hang- és képrögzítés technológiáit, a szállás (sátor...) megszervezését, felállítását, a közvetlen vagy közvetett környezetet és az abban való mozgást. Itt központi szerep jut ugyanakkor az ágencia meg-

osztásának, megoszlásának nemcsak az emberi, hanem a nem emberi aktorok között is. Utóbbi esetében a gyűjtés technikai eszközeinek is lényeges szerep juthat, mivel hatnak arra, hogy adott „adat” meghatározása esetében mi számít annak, és egyben megszabhatja azt is, hogyan történik a gyűjtés vagy megfigyelés.

20.

A terep általában kétféle formában merül fel a tudományos vizsgálatokban. *Részben* mint „természetes”, komplex, közvetlen *helyszín*. Például ilyen a geológiai képződmény, egy pávián horda, egy kórház, egy távoli sziget. Itt az etnográfia, azaz az adott helyszín mint folyamat, jelenség leírása a fontos. Az adott helyszín komplexitásának a megismerése, dokumentálása, az egyediségének valamilyen szintű modellezése az elsődleges cél. *Részben* azonban a terep (mint résztvevő megfigyelés) nyitott *technikaként* is működik, mely ennek révén új szempontokat, jelenségeket képes a figyelem középpontjába állítani. Általában a terepmunkának, illetve a résztvevő megfigyelésnek ott van ma is fontos szerepe, ahol a helyzet a nyitottsága révén túl összetett, és ennek a komplex helyzetnek a feltérképezésére van szükség.

21.

A terep mint *nyitott helyszín* ellentéte lehet például a laboratórium (kísérlet) mint a kontrollált megfigyelés tere. A terepen sokszor a bizonytalan helyszín váratlan (új) megnyilvánulásait keressük, a laborban a gondosan összeállított szituáció választ keressük egy feltett kérdésre. Ha ez igaz, akkor viszont hogyan lehet mégis terepmunkát végezni a laboratóriumban? Hogyan találkozhat e két eltérő technika? Latour és Woolgar (eds. 1986) a laboratórium mint folyamat megértéséhez ugyanis a terepmunkát nélkülözhetetlennek tartják (*fieldwork in the lab*), Jackson (2013:28) szerint pedig maga a terep egyfajta laboratórium! Nyilvánvalóan vannak tehát nyitottabb és kevésbé nyitott (azaz erősebben és gyengébben kontrollált) helyszínek, ugyanakkor bármely helyszínt lehet zártabb vagy nyitottabb modellekkel feltérképezni, leírni. A laboratóriumi *terep* esetében a labor mint környezet valójában a laboratóriumi (kontrollált) technikák (tágabb) környezete, helyszíne, világa; ez pedig ugyanolyan nyitott (nem kontrollált) világ, mint a klasszikus terepmunka „természetes” környezete. A terepkutatástól szintén eltérnek ebben az értelemben részben a helyszínt kevésbé figyelembe vevő vizsgálatok (lásd fókuszcsoport, statisztikai felmérés stb.), részben a virtuális modellezések. Vagyis, ha akár az empiria, akár a helyszín gyengül valamilyen tekintetben, kezdünk távolodni a terepkutatástól. A terepmunka tehát a megfigyelő számára fontosnak tartott, *adott* környezetbeli (*inter*)*akcióik* közben vizsgálja a jelenségeket, és ezen belül a nyitott s a kontrollált helyzet viszonylagos.

22.

A megfigyelés és a kísérlet ugyanakkor egyaránt adatképző tevékenység (Malik 2017:79, 87), mely számos tevékenység, folyamat (manipuláció, beavatkozás, értelmezés) eredményeképpen jön létre (Malik 2017:86). Az ilyen jellegű tudományos aktivitások részei például a leírás, magyarázat, feltételezés, teszt, megfigyelés, mérés, klasszifikálás, reprezentálás, modellezés, szimulálás, szintetizálás, elemzés, absztrahálás, idealizálás (Malik 2017:87).

23.

A terepmunka *célja* ugyanakkor általában szintén nyitott – ellentétben a laboratóriumi vizsgálatéval. A dokumentációtól az adatgyűjtésen, megértésen, tárgygyűjtésen át a téma, probléma- vagy kérdéskeresésig bármi beleférhet ebbe (lásd Fenske 2007).



24. A terep a kontrollált kutatási helyzetekkel ellentétben éppen a helyszín nyitottsága (vagy ahogyan Latour [1986] fogalmaz: bizonytalansága) révén vonzó a tudományos vizsgálatok számára (Austrin -- Farnsworth 2005:161). A kísérlettel ellentétben nem elsősorban jól meghatározott jelenségek *válaszai* az érdekesek adott kérdésekre, hanem a jelenségek előfordulásának változatai, típusai, kapcsolatai, kontextusai. Bár lehet mondani, hogy a terepkutatás a jelenségeket a „megszokott”, „természetes” környezetükben vizsgálja, ám ez nem feltétlenül igaz minden esetben. Megváltozott vagy folyamatosan változó, új helyzetekben is lehet terepkutatást végezni. Az igazi különbség inkább abban áll, hogy a nem kontrollált vagy nem a *kutató* által kontrollált körülmények, helyszínek a meghatározók itt. Ezek ugyanis minden esetben feltárnak valamit (valami újat) az adott jelenség kapcsolatrendszeréből.
25. A terepmunka által keresett környezetek nagyon sokfélék lehetnek. A klasszikus terepmunka ezek közül néhányat előnyben részesített. Ilyen például a „hagyományos”, „természetes”, „megszokott” kontextusok (lásd Gupta – Ferguson 1997).
26. Látni lehet tehát, hogy a terep valójában az *empíria helyszíne*. Ily módon ez az empirikus helyszín mint környezet a legkülönbözőbb szinten és a legkülönbözőbb összefüggéseiben, hálózataiban létezik (a vizsgálat számára). A terepkutatás a jelenségeket a maguk beágyazottságában keresi, konkrét megjelenésükben. Mindezt nevezhetjük lokalitásnak is, ám csak ha figyelembe vesszük, hogy ez nem azonos a térbeli lokalitással, hanem magában foglalja a térben távol működő viszonyokat is.
27. Észre lehet venni ebben az összefüggésben, hogy a terep az újabb *megosztott (több színterű) terep* megközelítések ellenére továbbra is körülhatárolt helyszínként jelenik meg számos módszertani modellben (lásd például Blok 2010: *situated globalities*; Tsing 2004: *global connections*). Ez ad ugyanis egyfajta eszköz jelleget a terepmunkának (lásd Candea 2019).
28. A terep ennek ellenére – térben és időben egyaránt – *mobil* (tud lenni), változó, mozgó, mozgatható, *kiválasztható* és bizonyos mértékben módosítható. Olykor *szándékosan* megváltoztatható (például tárgyak visszavitelével, hangsúlyos részvétellel; vagy akár célzott helyszíni „kísérletekkel”). Minden esetben éppen a terep komplexitása, nyitottsága az, ami lehetővé teszi és indokolja ezt. Manapság a terepmunkára szokás egyfajta térbeli és időbeli keretre, ugyanakkor a közvetlenség és reflexión át való komplex mozgásra tekinteni (Rees 2007:40; Rabinow 2010:79).
29. A terep tehát a tapasztalat, a megtapasztalás köré szerveződik. Mindenfajta *közvetett* információszerzésből hiányzik ez a fajta jellegzetesség. Az ottlét, az adott helyzet komplexitásában való részvétel az elsődleges, azzal a céllal, hogy újfajta megismerés váljon ezáltal lehetővé. Az, hogy ez a megismerés, megtapasztalás azonban milyen, mennyi ismeretet takar, milyen kérdések köré szerveződik, nem fejthető meg a terepmunka jelenségén *belül*. Azaz ezek a kérdések másfajta keretben értelmezhetők. Éppen emiatt a terepmunka – egyes kutatók szerint – valójában sokkal inkább *technika*, nem módszer (Rees 2007:18). De éppen az előzők alapján a módszertan szerves részét képezi. A terepmunka *mint technika* – ebben az értelemben – szintén nyitott, a terephez hasonlóan. A rövid, hosszú távú, egyszeri

vagy ismételt, feltérképező vagy módszeres vizsgálat egyaránt beletartozik – akár eltérő célok szolgálatában.

30. Kérdés, mennyire feltétel a terepmunka esetében az adott helyzet „természetes” (a kutatástól, kutatótól független) volta. Másként, mennyiben tartoznak a terepkutatás körébe azok a helyzetek, melyek valamilyen mértékben *megrendezettek*. Mint láttuk, ennek egyik alapformája a kísérlet, a laboratórium. Azt is láttuk, hogy az STS (*Science and Technology Studies*) terepkutatásai kifejezetten az ilyen jellegű helyzetekre összpontosítottak. Valójában semmi sincs a terepmunka modelljében, mely *minősítené* a vizsgált helyzeteket. Az egyetlen feltétel, hogy a kutatás közbeni tapasztalat a vizsgált helyzetre, kérdésre és környezetre vonatkozzon. Azaz lehetséges egy fókuszcsoportos vizsgálatot is a terepmunka helyszínéként kezelni, ha az ennek révén szerzett tapasztalatok magára a helyszínrre, kontextusra vonatkoznak. A fókuszcsoportok vizsgálat célja valamilyen adott téma, a fókuszcsoport mint terepmunka célja viszont maga a fókuszcsoport.
31. A szakirodalom egyszerre *értékeli* a terepmunka mint sajátos kutatási mód *lehetőségeit*, illetve hangsúlyozza a *korlátait*. Ez utóbbiba tartozik például az autoritás kérdése. Mennyire hat a például terepkutató által képviselt intézmény, a kutató társadalmi helyzete a helyszínrre? Hozzá kell tenni, hogy ez nemcsak a terepmunka esetében jelentkezhet, hanem valamennyi emberekkel folytatott, kommunikatív technika során is (például interjú, fókuszcsoportos vizsgálat esetében). A terepmunka során ugyanakkor nem szükségszerű ennek a *hangsúlyos* jelenléte.
32. A terep, a résztvevő megfigyelés részben a megmentés (dokumentálás), részben a feltérképezés céljából látszik igazán hatékonynak (Small 2009). A terepkutatás eredménye az antropológián belül klasszikus formájában az *etnográfia*. Ez a műfaj a vizsgált jelenségeket *kontextusba* helyezve írja le (alapvetően szöveggként). Maga a *kontextus* ugyanakkor sokféleképpen jellemezhető: egyaránt lehet például sűrű, lokális, émikus, belső leírás a megjelenési formája (Forster 2012:10). A terepmunka kritikája hatására ugyanakkor az eredmények közé számít az 1990-es évektől kezdve a terepnapló, a terepjegyzet is (Sanjek ed. 1990). Illetve mára az előbbi jellemzők is valamilyen mértékben (és folyamatosan) átértékelődnek (lásd az olyan fogalmakat, mint „ritka”, „hibrid”, „globális”). A *sűrű* és *ritka* („thick” ~ „thin”) leírás megkülönböztetésének hangsúlyozása mára sok szempontból visszatorzulóban van (Brekhus et al 2005), főképpen abban az összefüggésben, hogy sokáig a „sűrű” a terepmunka és az értelmező antropológia alapvető szinonimájaként szerepelt a geertzi interpretív antropológia hatására. Manapság a ritka leírás egyre kevésbé tűnik annyira másodlagosnak és így kihagyhatónak a terepmunka tekintetében, mint korábban gondoltuk (Descombes 2002:444). Emellett éppen az egyre fontosabb terepjegyzetek, képi terepdokumentációk is alapvetően ritka leírásúak, vagy legalábbis jóval inkább azok, mint maga a sűrű etnográfia, mégis elég gazdagok a terep dokumentálásához.
33. Mi a közös tehát a terepkutatásokban mint technikában? Részben a környezet, helyzet által biztosított empirikus bizonytalanság, komplexitás, nyitottság. Részben viszont magának a technikának a nyitottsága. A terepkutatás révén az adott helyzetnek bármilyen vizsgálata lehetséges, lehet hosszú vagy rövid ideig jelen lenni, témát vagy összefüggést keresni, dokumentálni vagy új dolgokat felfedezni.

Lehet a közelben dolgozni, vagy minél távolabbi helyen kutatni. Lehet tágabb körben, például egy faluban, településen vagy városrészben, de ugyanígy lehet egyetlen háztartásban, egyetlen személy környezetét követve alkalmazni.

34.

A terepmunka a közvetlen, közeli, helyszíni jelenlétet használja ki. Ennek erősebb változata a résztvevő megfigyelés. Itt nem csupán ott van az ember, hanem a számára érdekes jelenségek időbeli, térbeli, társadalmi kontextusához is hozzáférhet (valamilyen mértékben és módon). A terepmunka ellentéte ily módon a távoli, közvetett hozzáférés (például megfigyelés, interjú). Így például egy mélyinterjú is lehet nyilvánvalóan nem terep jellegű, ha nem az adott téma szempontjából érdekes kontextusban történik meg.

## Történetiség

35.

A történetiség triviálisan nézve a terepmunkának elválaszthatatlan része, éppen az időbelisége révén. A terepen minden változik, ahogyan telik az idő, vagy ahogyan újabb és újabb terepmunkák követik egymást. Az igazi kérdés azonban ennek kontrollálhatósága. Mennyiben hat a terepmunka során szerzett ismeretekre a helyszín, illetve a kutató változása? Ennek egy része követhető (például éppen a tárgyi környezet (át)alakulása, ez a háttérismeretek esetében azonban jóval kevésbé látható. A terepmunka történetisége azonban a tudomány(ok) oldaláról nézve is fontos összetevő.

36.

A terepmunka a 19. század közepétől máig folyamatosan jelen van a természet- és a társadalomtudományos kutatási technikák tárában, noha koronként eltérő hangsúllyal és jelentőséggel. Kialakulása és elterjedése egyértelműen a természet-tudományokon belül, közelebbről az orvostudomány és a zoológia területén keresendő a 19. században. A társadalomtudományokban, bár néhány úttörő kezdeményezés visszakövethető a 19. század közepéig, csupán a 19. század végén, majd a 20. század elején terjedt el, és vált azután az egész antropológia identitását meghatározó technikává. Jelenleg sem csökkent a szerepe, emellett az alkalmazott tudományok és az elmélet határmezsgyéjén továbbra is számos tudomány képviselői élnek vele (lásd laborvizsgálatok, robotika, TESLA-tervezés). Bizonyos természet-tudományos vizsgálatokban ráadásul legalább annyira hangsúlyos ma is, mint az antropológiában (például a primatológiában), és az alkalmazásának mai térhódításában (lásd laboratóriumkutatás) nem kis szerepet játszik a társadalom és a kultúra fogalmának ANT (cselekvőhálózati) jellegű kitágítása, illetve átértelmezése.

37.

Egyik legkorábbi klasszikus módszerű terepmunka, mely már a természet- és a társadalomtudományok határán mozgott, John Snow angol orvos *On the mode of communication of Cholera* (1855) munkájának és ennek alapját képező kutatás képezte. Snow ugyanis meg akarta tudni, hogyan terjed a kolera. A betegek és az egészségesek, illetve a betegek és a környezetük (épületek, lakások, csatornák, kutak, ivóvízforrások) közötti kapcsolatokat tanulmányozta a helyszínen. Ennek alapján sikerült azután elsőként feltárnia a kolera mint fertőzés háttérében működő mechanizmust (Desmond 2014:565).

38.

Klasszikus értelemben a terep, mint láttuk, a „természetes” („természeti”) helyszín, a megszokott módon működő és egymással kölcsönhatásban levő jelenségek közege volt az önállósodó antropológián belül (Gupta – Ferguson 1997:7). Bár a

résztevéő megfigyelés mint a terepen végzett antropológiai megfigyelés születését sokszor Malinowskihoz kötjük, nem szabad elhanyagolni ebben a folyamatban a zoológia hatását sem a 19. század végén; ezáltal „válhatott” az antropológia természettudománnyá a 19. században. Bizonyos terek ugyanis jobban garantálták a *természetközeli* állapotokat a kor evolucionista érdeklődésű antropológusai számára. Az akkori elképzelés és remény szerint ennek révén lehetett jobban rekonstruálni az „eredeti”, „természetes” állapotokat. A terep itt az *iparosodott* helyvel (például város, gyár, laboratórium) állt szemben (Gupta – Ferguson 1997:8).

39.

A terep mibenléte minden esetben egy tágabb tudományos világképnek a része. A terep *ideája* ugyanakkor behatárolhatja a terepmunka helyét, és ennek révén a megszereszhető ismeretek jellegét (Gupta – Ferguson 1997:15). Azaz, ami nem lokalizált, nem helyhez kötött (tehát nem a helyi közösségre jellemző), a klasszikus terepfelfogás értelmében eleve kiesik mint helyszíni kutatási lehetőség. Sokáig ilyennek számítottak például a média, transzlokális szervezetek, vállalatok (Gupta – Ferguson 1997:15). Ahogyan Geertz (1973:22) fogalmazta meg: „Anthropologists don't study villages...; they study *in* villages”, azaz „Az antropológusok nem falvakat vizsgálnak, hanem falvakban vizsgálódnak”.

40.

A terep ilyen jellegű értelmezésében azok a jelenségek, helyszínek, melyek nem otthonosak, antropológiainak számítanak; amik viszont igen, azok eleve kimaradnak ebből a körből (Gupta – Ferguson 1997:16) (ilyen például a tévézés, kórházi kezelés, iskola). Mi újat tudhatnánk meg ugyanis annak vizsgálatával, amit eleve ismerünk? A klasszikus antropológiai kérdésfeltevésben a távoli hordozta az újat, és ez az új azután számos modellben találta meg a helyét.

41.

A *klasszikus*, hosszú távú, résztvevéő megfigyelésen alapuló terepmunka és etnográfia feltételezi például a kultúra egyszeges, *organikus* voltát (Escobar 1993:381) (ez a nézet szorosán kötődik a Malinowski-, Mead-, Benedict-féle strukturalista-funkcionalista kultúrafelfogáshoz), mely szerint az általános társadalmi működés, minta megértéséhez az aktuális társadalmi kapcsolatok működésének megfigyelésével lehet közelíteni. Ezzel a képpel állt szemben az evolucionista és a diffuzionista megközelítés az antropológia korai korszakában. A *terepmunka fordulat*, azaz klasszikus terepmunka technikának a középpontba kerülése az antropológián belül (lásd Malinowski) és erősítette az empirikus kutatások körét és mélységét, egyben leszűkítette a teoretikus vitát a lokalitásra és a jelenidejűségre, éppen a diffuzionista és történeti kérdések háttérbe szorításával (Gupta – Ferguson 1997:20).

42.

Ebben a keretben a brit terepmunka tradíció – érthető módon – kezdetben sok tekintetben inkább természettudományos jelleget viselt (a közvetlen megfigyelést, a természetes közeget hangsúlyozva), a korai amerikai, azaz boasi kutatási (terepmunka) modell viszont inkább szöveg alapú, erősen történeti (rekonstrukciós) típusú, megmentő szándékú volt, és módszertanilag hamar eklektikussá vált (Gupta – Ferguson 1997:21). Az egyik kiutat ebből a historizáló megközelítésből nem sokkal később az akkulturáció vizsgálata kínálta fel az amerikai antropológián belül (Gupta – Ferguson 1997:22).

## Problémák, kérdések, fogalmak

43. Sokáig (egészen az 1970-es évekig) reflektálatlan eszköz maradt a terepmunka (Rabinow 1977, 2006; Gupta – Ferguson 1997). Az azóta napvilágot látott elemzések ellenére máig számos nyitott kérdés övezi. Ilyen például a „terep”, a helyszín *kiválasztása*; a vizsgálandó problémák azonosítása; a terepmunka közben alkalmazott fogalmi keret. Honnan tudja az ember, hogy a kiválasztott probléma valóban probléma-e, és hogy a kiválasztott hely alkalmas-e a probléma tisztázására (Rees 2007:57)? Valójában milyen kontextusok mentén találkozik a kutató és a kutatott, illetve (pontosan) mi is történik e találkozások során? Ezek a kérdések ma alapvetően módszertani jellegűek, de a reflexiók és az ezzel párhuzamos kritikák gyökere a posztmodern ismeretelméleti kérdésekig vezethető vissza.
44. Az antropológia, az antropológiai tudás és ismeretszerzés általános kritikája egyértelműen kuhni indíttatású volt az 1960-as évek végén (lásd Scholte 1983), melyhez a frankfurti iskola által képviselt, társadalmi jellegű bíráló is csatlakozott. Az antropológia *reflexív fordulata* mint megközelítés nem véletlenül először Bob Scholte (1969) írásában bukkant fel (lásd Rapport – Overing 2000:19), az antropológiára jellemzőnek vélt és bírált politikai aszimmetria formájában. 1986-ban ez a vonal szélesedett azután ki (Clifford – Marcus eds. 1986; Marcus – Fischer eds. 1986), a *Writing culture* ennek mentén reflektált nemcsak a reprezentáció hatalmi vonatkozásaira, hanem az antropológiai *autoritásra* is a terepmunka során.
45. A posztmodern kritika tehát alapvetően a tudósok mint *közösség*, az antropológiai tudás háttérében meghúzódó abszolút vagy autoratív tudás ideájának problematikájával kezdett el foglalkozni a tudomány különböző területein belül (lásd Linstead 1993:97–98; Kuhn 1962 és Hassard 1990 műveire hivatkozva; Mutman 2006). A tudás hirtelen relatívvá vált. Ez pedig megkerülhetetlen kérdéssé tette az együttműködést és a dialógust a terepmunka és annak feldolgozása során.
46. Az együttműködés iránti igény részben etikai háttérű, azaz a kutatásban, gyűjtésben, értelmezésben érintetteknek joguk van valamilyen módon, szinten és mértékben hatni e folyamatokra, részben azonban módszertani alapon nyugszik, hiszen jelenleg úgy látszik, a kutatókkal együttműködve jobb eredmények születhetnek e területeken. A mai *kollaboráció* igénye ugyanakkor a terepkutatáson belül inkább ökológiai jellegű, nem pedig etikai háttérű (Rabinow 2010:5). Az egyik új igény ezzel kapcsolatban: nem csupán a *Másik nézete a saját életvilágáról*, hanem a *Másik és az antropológus ehhez való interaktív viszonyulása* (Escobar 1993:383). Ez egyfajta elmozdulás a „résztvevő megfigyeléstől” a „részvétel megfigyeléséhez” (Tedlock, Barbara 1991), egyben a „narratív etnográfia” születése.
47. A kollaboráció igénye ennek ellenére az *egyéni* terepmunkával kapcsolatos kritikából alakult ki az antropológián belül az 1970-es években (Rees 2007:55). Amellett érveltek a bírálók, hogy a tanulmányozott kultúra összetettsége és az egyéni kutatói elfogultság torzíthatja az eredményeket. Itt tehát a kutatók *közötti* együttműködés került az előtérbe. A kritika szerint a mai kultúrakutató, társadalomtudományi szakok még mindig a 19. századi szervezettségükben működnek, nincsenek ráutalva az interdiszciplináris együttműködésre és kísérletezésre (Rabinow 2006). Lassiter (2005) szerint viszont a *valódi részvétel* az antropológiai kutatásban a kognitív antropológiában kapott először kitüntetett szerepet, az émikus-étikus megközelítés közötti eltérés fogalmi bevezetésével. Ha ugyanis létezik egyfajta

külső nézőpont és fogalmi keret, mely általában a kutatóé, és emellett van belső látásmód is, akkor ez utóbbi rekonstruálásában nehéz elvonatkoztatni maguknak a résztvevőknek a véleményétől.

48.

A *dialógus* új paradigmája először az 1970-es, majd 1980-as években fogalmazódott meg az antropológián belül (Rabinow 1977; Tedlock 1979; Dumont 1978; Crapanzano 1980; Dwyer 1982), ezeket összegezte azután Clifford (1988:39–46). Az antropológiai tudás ennek megfelelően a határterületen, a „kontaktzónában” létezik, tehát az antropológus és az adatközlő között. Az ekképp kialakult tudás ily módon mindkét fél számára új (bár valószínűleg nem egyenlő mértékben, módon és nyelven); egyfajta közös, megosztott világ, megértés (Rapport – Overing 2000:116–117). Stephen Tyler (1987) szerint éppen ezért az etnográfianak (terepmunkának és esettanulmánynak) eleve dialogikusnak és kollaboratívnak kell lennie, egészen a szöveg elkészítését beleértve (Rapport – Overing 2000:238).

49.

Azt is figyelembe kell venni azonban, hogy a terepmunka időbeli folyamat, eltérő szakaszokkal. A terepen a terepjegyzetek készítésekor például jóval gyakrabban előfordulhat egyfajta oda-vissza kapcsolat, kollaboráció, formálódás, mivel ez a helyszínen történik (Bakos 2018). Felmerülhetnek kérdések, kételyek, ez pedig párbeszédre készítheti a kutatót. Az etnográfia írása esetében azonban általában éppen ez a közvetlenség, közelség hiányzik (Astuti 2017:10), bár ennek alkalmazása önmagában itt sem megoldhatatlan, főképp az utóbbi évtizedekben.

50.

Az antropológiai reprezentáció krízisére adott válaszok egyike a *kísérleti antropológia* (új etnográfia) formájában jelent meg. Richard Fox (1991) *Recapturing anthropology. Working in the present* kötete ennek szellemében az antropológia mint terepmunkán (és etnográfian) alapuló „művészet” (*artisanship*) metaforáját kérdőjelezi meg. Szerinte ehelyett a (z ipari, kapitalista) „gyár”, „üzem” (*factory*) metafora sokkal jobban illel arra a *helyzetre* (ami sokkal több a terepmunkánál és az etnográfianál), amikor nem az antropológus uralja az alkalmazott eszközeit (Escobar 1993:378). Ebben a kritikában hangsúlyos, hogy nem a szöveg belső politikájával kell kizárólag foglalkozni, hanem a szöveget körülvevő politikával is (melynek kontrollja kívül esik az antropológus hatókörén).

51.

Amin túl akar lépni ez a kritikai megközelítés, az egyértelműen a geertz-i kultúra-kép mint szöveg; a szöveg alapú stratégiákon mint dialogikus és polifonikus etnográfian; a „másik” „reprezentálásának” mikéntjén. A kérdés: hogyan tud az antropológia belépni a valós világba?

52.

Az antropológia általános krízise tehát jól láthatóan nem egyszerűsíthető le a *reprezentáció* krízisére (lásd új muzeológia is), az írásra. A politikai és társadalmi kontextus ebből ugyanis kimarad, és ez megnehezíti az STS (Science and Technology Studies) és hasonló, nem antropológiai praxisvizsgálatokkal való kapcsolatot (Pels – Nencel 1991:7).

53.

Az antropológiai terepmunka ilyen irányú újragondolásának az egyik eredménye (Pels – Nencel 1991:7) az *akcióantropológia* térnyerése lett. A kritika alapja ugyanakkor továbbra is az antropológiai *autoritás* kérdésének problematizálása és az ezen alapuló viszony „összeomlása” maradt, nem pedig az elméleti megalapozás hiánya (Pels – Nencel 1991:9). Az antropológiai, kutatói autoritás köre és mértéke



ennek megfelelően tovább zsugorodott az 1980-as évek reflexiói nyomán (Ortner 1984).

54. A terepmunka krízisével kapcsolatban óhatatlanul felvetődik továbbá a *szimmetria*, az egyensúly elvének kérdése, mely nem teljesen független az autoritás problematikájától. Mennyire spontának például a megfigyelt helyzetek vagy a kapott válaszok, magyarázatok?
55. Ebben az összefüggésben a konstrukció (*nyelvi játék*) kérdése szintén az egyik központi elemévé vált a posztmodern terepkutatás kritikájának. Tagadhatatlanul sok formában, számos esetben jelen van vagy éppen jelen lehet a terepmunka során és ennek eredményeiben, nem ritkán rekonstrukciók formájában (például filmek, fotók, történetek), és előfordulhat gyűjtött tárgyak esetében is (lásd „mondvacsinált” tárgyak, makettek, modellek). A konstrukció e felfogásban sajátos, valóban közös műfaj eredménye (ahol a kontroll ugyanakkor még mindig széles palettán mozoghat), ám nem mindig reflektált, és nehezen illik bele a klasszikus keretbe. A helyén lehet kezelni, de csak akkor, ha világos a kontextus. A terep sokféleképpen hat vissza, változik a részvétel hatására (*looped*, lásd Hacking 1999; Malik 2017; Hauswald 2016). Ez vonatkozhat a leírásra, de magára a jelenségre is. A kettő azonban nem feltétlenül függ össze.
56. A terepet ugyanakkor érdemes realista alapon kezelni: valahol az esszencializmus és a konstrukcionizmus között egyensúlyozva. A jelenségek magyarázatára szolgáló terminusok ugyanis mások, mint az adatok magyarázatára szolgáló terminusok (Malik 2017:90). A jelenségeknek stabil, ismétlődő jellegzetességei vannak, ezek számos, és nagyon eltérő adattípusokból (és eltérő eszközök alapján) következtethetők ki. A jelenségek mögött általános magyarázatok állnak, az adatok mögött partikulárisak (Malik 2017:91). Ahogyan sokfajta adatféle rajzolja körül (írja le) a jelenséget (mint minta), adott adat sokféle jelenségre vonatkozhat. A jelenségek leírása elméletfüggő, mivel a jelenséggel kapcsolatos tudásunk az elmélet része (háttértudás, észlelési adottságok, episztemológiai korlátok), de maga a jelenség nem elméletfüggő (hanem inkább emberfüggő) (Ströing 2018:190). A jelenségek okozzák a megfigyelést.
57. A Mészáros Csaba-féle (2016:25-26) wittgensteini *nyelvi játék* típusú értelmezés igazából akkor vonatkoztatható a terepmunka helyzetére, ha valóban együttműködés során alakul ki valamilyen tudás a kulturális életről, azaz ha az antropológus a megfigyeléssel együtt alakítja az adott téma értelmezését, antropológiai leírását. Abban az esetben azonban, mikor a kutató a szubjektív tapasztalatai alapján rekonstruál egy „kultúrát”, szubkultúrát, életvilágot stb., akkor itt egyéni következtetésekről, megfigyelésekről van szó.
58. Noha a tapasztalat szerzése dialogikus módon és cseréken keresztül jön létre, azaz részt vesznek benne mások is. A jelenségek, események ugyan közös környezetben keletkeznek, alakulnak, ezek rögzítése (*data record*) azonban egyéni és perspektívikus a hátterek miatt (lásd Massimi 2015) Ez akkor sem egyszerű, ha a kutató egy (több) helybelivel igyekszik rekonstruáltatni az életvilágokat. Itt ugyanis legalább annyira foglalkozhat utána ezzel a lokális rekonstrukcióval (mint téma) (azaz akkor ez alapján rekonstruálja a lokális rekonstrukciót), illetve messze nem egyértelmű, hogy valójában *ez a fajta* lokális rekonstrukció volna a terepmunka

célja, és hogy ez felülírja a kutató szubjektív tapasztalata, háttere (érdeklődése, eszközei, céljai, érdekei) alapján rekonstruált kultúráját. Megint nem ugyanaz, ha a külső kutató együttműködik belső kutatókkal e célból. Ebben az esetben azonban a *közös nyelv* megtalálása mint cél biztosan az előtérbe kerül.

59.

A terepen való ottlét, a megfigyelés és részvétel mindenképpen együtt jár olyan jellegű kommunikációs formákkal, melyek éppen e kapcsolat révén alakulnak ki. Ha az antropológus részt vesz egy adott rítuson, azt olyan keretben teszi, teheti, mely egy idegen számára meghatározza, mit tehet és mit nem. Nem ritkán már eleve léteznek ilyen minták a csoporton belül, de ha teljesen új a helyzet, létre tud/szokott jönni. Az igazi kérdés azonban, hogy ez mennyire hat a megfigyelni szándékozott eseményekre. Ha megengedik egy idegennek, hogy egy konkrét Naptáncban részt vegyen, maga a Naptánc, illetve a megfigyelése (és leírása) ettől valóban közösen létrehozott, nyelvi játék jellegű eseménnyé válik?

60.

Ez nem jelenti azt, mint láttuk, hogy a terepen ne alakulnának ki nyelvi játékok. A nyelvi játék ráadásul bizonyos megközelítéseknek akár a célja is lehet. Az együttműködésen alapuló terepmunka kapcsán látni fogjuk, mennyire ez a fajta kommunikáció kerül a középpontba, mely újabban az etnográfianak mint az antropológiai leírásnak egyik újfajta minőségét is képviseli adott nézőpontból (Lassiter 2004). Ám ez a fajta ismeret egyértelműen (re)konstrukció, akár az antropológus (kutató) alakítja ki (klasszikusan egyedül), akár a megfigyelt csoport egyes képviselőivel együtt (mint újfajta, gazdagabb etnográfia). És fontos észrevenni, hogy mindez egy ezt megelőző tapasztalaton, megfigyelésen és adatlétrehozáson alapul. Vagyis éppen a terepmunka lényegét nem érinti.

61.

A terepen szerzett ismeretek, tudások ismeretelméleti státuszát ugyanakkor szintén kapcsolatba lehet hozni a wittgensteini nyelvi játékkal, azaz amellet is lehet érvelni, hogy nem csupán az értelmezés, hanem maga a megfigyelés (és adatnyerés) szintén nyelvi játék jellegű, vagy a nyelvi játék hatásának kitett jelenség. Ettől nem teljesen független az az érvelés, mely szerint e megfigyelések *elméletfüggők*. Az (antropológiai) adatok (tárgyak), illetve általában bármilyen megfigyelés *elméletfüggősége* azonban valószínűleg sokkal kevésbé drámai hatású (Mészáros Csaba [2016:25-26] érvelésétől eltérően), mint azt korábban gondoltuk. Az adatok ugyanis sokkal inkább *adatmodellekbe* illeszkednek, és kevésbé elméletekbe. Az elméletek ugyanakkor jelentős mértékben hathatnak a kutatási terület, téma, hely kiválasztására, a vakfoltokra, *függetlenül* az ott tapasztalt dolgoktól. Számos példa létezik az antropológiai terepmunkák vakfoltjaira. Ilyen volt Malinowski számára a munkamigráció megléte; Redfield szemében a zapatisták jelenléte; vagy a franciák (valós) jelenléte, illetve (etnográfiai) hiánya a geertzi Marokkóban (Rabinow 2010). Ha az okokra vagyunk kíváncsiak, szinte minden esetben érvelni lehet amellet, hogy ez észre vagy figyelembe nem vett jelenségek mögött az adott korszak és iskola paradigmái állnak.

62.

Fontos probléma továbbá a terepmunka episztemológiai *átláthatósága*. Vajon mennyire kaphatók, érhetőek el ilyen helyzetekben, a terepen *helyi* értelmezések (lásd Mutman 2006 is)? Úgy látszik azonban, hogy az értelmeztetések nem feltétlenül kapcsolódnak *szorosán* a terepmunkához, azaz ezek az interpretációk akár más környezetben is működhetnek. Külön kérdés azonban, milyen hatással van mindezt a terep. Illetve mennyire szorulnak a *terepen* hozzáférhető értelmezések

további értelmezésekre? Mennyire jó leírások ebből a szempontból a „sűrű leírások”? Vagy esetleg jobban használhatók hosszabb távon a „ritka leírások”?

63. Ha pedig részvételről, résztvevő megfigyelésről beszélünk, akkor vajon *miben* vesz részt a megfigyelő? Az értelmezésben, a cselekvésben, társadalmi folyamatokban stb.? Miben *tud* részt venni, és miben nem? Vajon a megfigyelések valóban csak az adott helyzetben, kontextusban értelmezhetők? Vagy akár kontextusok *között* is? A kontextusba minden esetben beletartozik-e a helyi értelmezés?
64. Az antropológiai terepmunka egyik *alapkérdése* azonban továbbra is nyitott. Mi történik a találkozás, a résztvevő megfigyelés során? A klasszikus válasz a kutató és a kutatóttak kulturális különbségét hangsúlyozza, magából a kulturális találkozásból indul ki, és a terepmunka lényegét a Másik kultúrájának (valamilyen szintű) elsajátításában, az eltérő kultúrába való szocializálódásban, az adott életmódba való belemerülésben, az ezzel kapcsolatos kulturális kompetencia elsajátításában (tulajdonképpen az émikus nézőpont megtanulásában) látja (Collins 1984; Austrin – Farnsworth 2005:150; Candea 2019)
65. Egy másik lehetséges válasz jóval kevésbé támaszkodik a kultúrák különbségére és ezek találkozására. Ez a megközelítés sokkal inkább a tudományos megfigyelés jellegéből indul ki, azaz a kutató a saját tudományának háttérére (paradigmájára, módszertanára, elméleteire, hipotéziseire, addigi ismereteire) támaszkodik, és valójában ezt igyekszik leképezni a terepen tapasztalt, megfigyelt jelenségekre, illetve ezt próbálja meg módosítani e jelenségek hatására (Austrin – Farnsworth 2005; Candea 2019).
66. Jól látható, hogy a kétfajta nézet radikálisan másképpen írja le a terepmunka működését. Ha a nyelvtanulást metaforáját használjuk, akkor a klasszikus szemlélet az idegen nyelvi közegben való nyelvvelsajátítást veszi alapul, ahol a tanuló anyanyelve és egyéb általa ismert nyelv áll szemben az idegen nyelvvel, és ez utóbbi fokozatosan válik az első kör részévé. Ebben a tanulási folyamatban a tanuló egyre jobban tudja alkalmazni az idegen nyelvet, az újonnan elsajátított nyelv nyelvtanát azonban nem (feltétlenül) ismeri (kifejtetten). A másik megközelítés ezzel szemben abból indul ki, hogy ha valaki egy idegen nyelv grammatikájára kíváncsi, akkor eleve valamilyen általánosabb szintű nyelvtant kénytelen alkalmazni. Akár megtanulja a nyelvet, akár nem, e nyelv szerkezetének megismeréséhez szüksége van valamilyen elméleti háttérre, modellre, mely a nyelvészetből mint *tudományból* származik. A terepmunka (célja) ebben az értelemben tehát nem kultúraelsajátítás (kulturális kompetencia megtanulása), hanem a kultúrával, életmóddal kapcsolatos tudományos kérdések tisztázása.
67. Fontos észrevenni továbbá, hogy a terepmunkával kapcsolatos alapproblémákra e két megközelítés eltérő válaszokat ad, ugyanakkor érintetlenül hagyja a közvetlen, helyszíni, nyitott megfigyelést mint technikát, azaz itt nincs eltérés a kétfajta modell között. Az érintett, másképpen kezelt kérdések közé tartozik például a terepre érkezés utáni „kultúrasokk”, a terepnek (a téma tekintetében való) „bizonytalansága”, a „kulcsadatközlők” szerepe vagy a „helyi etnográfusok” lehetősége, a „fordítás” problémája.
68. A terepmunka kezdetén bekövetkező „sokk” a klasszikus terepmunka előkészítés és beszámolókat visszatérő témája. Az antropológust eszerint egy radikálisan más,

idegen kultúrával találkozva drámai hatások érik, egészen addig, míg bele nem illeszkedik az adott kultúrába. A klasszikus nézőpont ezt a különböző kultúrák közötti távolságnak tulajdonítja, és gyakorlatilag adottnak látja a terepmunka elején, a paradigma alapú megközelítés szerint azonban ez az idegen, szokatlan *környezet* hatása, és csak esetlegesen a másik *kultúra* következménye. Például az új hely zsúfoltsága vagy az ottani zaj mértéke bármely típusú utazót, odaérkezőt zavarhat, de ezek a hatások sok esetben nem kulturális jellegűek (a kultúra egyetlen értelmezésében sem).

69.

A klasszikus terepmunka hangsúlyozza a terepre érkező antropológus bizonytalanságát azzal kapcsolatban, mi iránt fog érdeklődni, mit fog megfigyelni, gyűjteni. A paradigmatis nézőpont szerint a terepmunka tehát megkövetel ugyan egyfajta tematikai nyitottságot, ezt azonban nem strukturálatlanul követi a kutató (Rees 2007:19), mivel minden esetben ott van a háttérben a tudománya paradigmája (Candea 2019).

70.

A „kulcsadatközlők” a klasszikus változatban az antropológus szorosabb kapcsolatai közül kerülnek ki, akik a helyi és az antropológus kultúrája között közvetítenek. A paradigma jellegű modellben ezek azok, akiknek az adott *tudományos* kérdés (például hogyan, milyen tudás alapján tájékozódnak a helybeliek az adott környezetben) tekintetében van hozzáférhető ismeretük. Ráadásul a klasszikus nézet szerint valójában sokkal célravezetőbb volna eleve helyi, „őslakos etnográfusokat” alkalmazni, ahelyett hogy évek alatt ismeri meg az antropológus valamilyen szinten a helyi nyelvet, életmódot, környezetet. A paradigmatis szemlélet szerint azonban ez nem olyan egyszerű, hiszen a megfelelő kutatáshoz a terepen a tudományos modellekre, kérdésekre, ismeretekre legalább annyira szükség van, mint a hely (nyelv, kultúra) ismeretére.

71.

A kutató háttérének a pontosabb meghatározása, vagyis, hogy az antropológus kutatás közben a tudományának eszközeire támaszkodik, annak modelljeiből indul ki és ehhez képest igyekszik értelmezni a terepen megfigyelteket, pontosabb választásokra képes adni arra, mi a valódi különbség az émikus és az étikus leírás között (azon túl, hogy az egyik belső és másik külső). Emellett érveket tud adni a ritka leírás alkalmazhatóságára (az adatmodellek időtállóságára hivatkozva az értelmező modellek mulandóságával szemben). Ezen kívül jobb megközelítésnek látszik azzal a problémával kapcsolatban, amikor a helyi „kultúra” belsőleg sokrétű, vagyis egy adott csoporton belül sokféle, egymástól eltérő és gyakran ellentétes kulturális modellel szembesülünk (Ventura i Oller 2000). E sokrétűség megléte ráadásul újragondolásra készíti bennünket a „kulturális határok”, a „kulturális tartalmak”, az „egyén”, a „személy”, a „társadalmi és etnikai egység” fogalmaival kapcsolatban (Ventura i Oller 2000:61). És e fogalmak mind az adott tudomány paradigmáin nyugszanak, és nem a kutató saját kultúráján (bármi legyen is az).

## Terepmunka és múzeum

72.

A múzeumi antropológia és a terep viszonyának elemzésekor az egyik lehetőség, hogy a korábban tárgyalt, a terepmunkát általában jellemző fogalmakat, problémákat megnézzük konkrétan a tárgyak gyűjtésére és muzealizálására kihegyezett antropológiai munkákban.

73. Nem tárgygyűjtésen alapuló tárgykutatások (terepen) természetesen a gyűjteményképzésen kívül is léteznek (lásd például Knez 1997; Hahn 2005); a Fél-Hofer-féle Átány-kutatás például egyszerre volt néprajzi jellegű, tárgyorientált vizsgálat és tárgygyűjtés, különböző átfedésekkel. A terepen való antropológiai tárgygyűjtés önmagában lehet egy, az anyagi kultúrára összpontosító kutatás része, vagy lehet egy, a helyszínen történő gyűjteményképzés eredménye. A kettő olykor eltérő módon jön létre és működik. A fő különbség valószínűleg nem feltétlenül a gyűjtött anyag összetétele, hanem a *kontextus* ismeretének mélysége. Ugyanakkor ez is viszonylagos különbség. A 19. század közepén és végén a nagy magángyűjtők (például Godeffroy 1860-tól), majd az európai múzeumok egyaránt elkezdtek kontextuális információkat gyűjteni, gyűjteni (Haddon 1898, illetve német múzeumok, főleg Berlin), illetve éppen ezért a hosszú távú terepmunkát kezdték propagálni (Kaufmann 2015). Ez ellen hatott azonban az első vh. idején és után az a változás, hogy az egyetemi, oktatási célú gyűjtemények végleg elszakadtak a tanszékektől és így módon az oktatástól (ennek révén sok esetben megszűntek vagy múzeumba kerültek), az eleve múzeumi formában létező gyűjtemények pedig elszigetelődtek az oktatástól (Kaufmann 2015:23).
74. Mi indokolja azonban ma a kutatói helyszíni, résztvevő megfigyelés alapján történő vizsgálat kiegészítését tárgygyűjtéssel? Részben a bemutatás igénye; részben azonban például a tárgyak biográfiája mint kutatási irány, megközelítés. Ha ugyanis a tárgyak magukon viselik életük nyomait (rétegzettek), ezek megfelelő módszerekkel felfejthetők. Minél aktívabbnak képzeljük a tárgyakat a társadalmi életben belül, minél egyenrangúbb szereplőknek tekintjük őket, annál jobban kutathatók (önmagukban is), annál inkább túllépnek az illusztrációként vagy dokumentációként való jelenlétben. A tárgyvizsgálat emellett bizonyos esetekben valóban együtt jár a tárgy *kiemelésével* (gyűjtésével). Ilyen például az összehasonlítás, megmentés, tárgyként való dokumentálás.
75. Azt, hogy valójában van-e lényeges eltérés a gyűjtéssel együtt nem járó tárgyvizsgálat és a gyűjteményképző kutatás között a terepmunka szempontjából, nehéz megmondani. A gyűjtemény kiválasztása és ezek megszerzése egyértelműen más, mint a helyszínen való megfigyelés, értelmezés, sok esetben eltérő kapcsolatokat feltételezhez, de hogy ez mennyiben érinti magát a megfigyelést, az értelmezést, ezek tartalmát, az nyitott kérdés. A tárgyak helyszínen vagy terepen való *gyűjtése* ugyanakkor nem feltétlenül esik egybe az aktuális használatukkal kapcsolatos részvétellel. Gyakran éppen ennek megszűnése könnyíti ezt meg. Ráadásul ez nem feltétlenül jelenti, hogy ne lennének hozzá megfelelő ismeretek.
76. A gyűjtés, gyűjtemény (múzeum) és az antropológia kapcsolata, mint láttuk, fontos volt az antropológia kialakulásának első évtizedeiben. Az antropológiai muzeológia és a jelentős expedíciós tárgygyűjtések *klasszikus korszaka* nem véletlenül, több oknál fogva az 1860–1920 közötti évekre tehető. Ez a fajta terepmunka azután az 1940-es évektől csak elvétve marad divatban (megint csak számos okból). Az egyik utolsó ilyen jellegű nagyszabású antropológiai gyűjtés valószínűleg az 1948-as amerikai–ausztrál tudományos expedíció volt Arnhem-földön (Harrison 2013:93).

77. A múzeumok többsége a 19. század végén a képként (tárgyként) megmentett múltat gyűjtötte össze a hagyományt vesztett jövő számára mint *absztrakt szociálarcheológia* (Morris 1994:80, 89). A kor és hely egyetlen kivétele a Sheldon Jackson Museum volt (Alaszkában, Sitkában működik misszionárius múzeumként, 1887 óta), mely maguk az őslakosok számára gyűjtött (Miller 2004:184–185). A korai terepmunkás gyűjtők emellett általában természettudományos képzettségűek (gyakran zoológusok, később fizikai antropológusok) voltak, akik típusokat és változataikat keresték (nem pedig véletlenszerűen gyűjtöttek).
78. A terepkutatás kezdete a múzeumantropológián belül (Bennett, in Harrison 2013:56–57) nagyszabású, hosszabb idejű múzeumi indíttatású tárgykutatásokhoz és -gyűjtésekhez kötődött: ilyen volt az óceániai Haddon-expedíció (1898); a Spencer – Gillen-féle ausztrál (1896–1897), az arktikus Jesup-expedíció (1897–1902), de kezdeti kutatásai során Franz Boas is foglalkozott tárgygyűjtéssel terepmunkái során (lásd lentebb). A szándék minden esetben azonos volt: a távoli, más társadalmak életmódjának „begyűjtése” és megmentése (a tudomány számára) az anyagi kultúra révén. Nem szabad elfelejteni, hogy az akkor divatba jövő censzusok is hasonló célúak voltak (lásd Bennett 2013, in Harrison 2013).
79. A Torres-Strait vidékén dolgozó Haddon-expedíció (1898) az adott korban egészen modernnek mondható technikákat alkalmazott: számos tudomány képviselője működött együtt, intenzív film- és fotódokumentációt folytatva. Haddon az ilyen módon összeállt dokumentációt, a korban úttörő módon kommentáltatta a helyiekkel. Nemcsak mintegy ezer tárgyat gyűjtöttek össze tehát a résztvevők, hanem ezek publikálásakor idézték a helyiek megjegyzéseit is. Ezt a korban szokatlan igény(esség) tette fontossá, és a helyiek közül kiválasztott asszisztensek alkalmazása tette lehetővé. Az expedíció ennek következtében sok tekintetben ellentmond a 19. század végi antropológiai kutatásokkal kapcsolatos sztereotípiáknak (Herle 2001:22). Lehetne állítani, hogy a Haddon-expedíció ma is példamutató. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy noha a mai napig fontos a helyiek számára az expedíció által dokumentált információ, sok esetben azt nézik meg, ki mondta, megnyit tudhatott, és joga volt-e elmondani a történetet. Száz évvel később, 1998–2000 között a Cambridge University Museum kiállítást készített az expedícióról, a találkozásról: az újfajta igények szellemében az együttműködés jegyében. Emberek, tudások és kapcsolódó tárgyak közötti viszonyokat mutatott be kritikai szemmel. Ebben számos idézet, eredeti szöveg, 300 tárgy és magának az *expedíció anyagi kultúrája* is jelen volt. A múzeum ilyen módon terep jellegű helyszínné válhatott ennek révén: különböző ismeretek cseréjének, dialógusok helyeként tudott tovább működni (Herle 2001:28).
80. Az ilyen jellegű együttműködésnek egyik korai példája Franz Boashoz köthető. 1886-ban Johan Adrian Jacobsen és bátyja, Filip *nuxalk* (Bella Coola, Brit Kolumbia) táncosokat vitt Európába. Boas ebben az időben még Bastiannak dolgozott Berlinben múzeumi asszisztensként. Szabad idejében e meghívott *nuxalk*okkal azonosította a múzeumi gyűjteményi tárgyakat, közben fotózta e látogatókat, valamint dalaikat jegyezte fel, majd fordíttatta (Miller 2004:181). Ugyanabban az évben először járt náluk terepmunkán, és ennek során a nekik ajándékozott fotók közül sokat már ott talált a házaikban.



81. Franz Boas az indián kultúrákat ugyanakkor eleve statikusnak és kihalófélben levőnek tartotta, éppen ezért vált fontossá számára a helyszínen való gyűjtés, ám alapvetően a megmentés szándékával, ez a kutatói attitűd pedig kiszakította a használatból a dolgokat. Boas a kultúrák teljes reprezentációja mellett érvelt, ehhez pedig a sokféle, teljes dokumentációt javasolta; ez eleve több együttműködést igényelt mindkét fél részéről. 1886 és 1900 között azonban Boas a résztvevő megfigyelésről és a tárgygyűjtésről (azaz arról, amit látott) fokozatosan áttért annak gyűjtésére, amit hallott: azaz a múltról szóló történetekre (Sanjek ed. 1990:6). E módszertani fordulat részeként tehát a tárgygyűjtésről (ahol is a tárgyak mint ideák szerepeltek; nem a formájuk, hanem a jelentésük volt fontos) a helyi szövegek feljegyzésére, fordítására váltott át.
82. A korai antropológiai gyűjtésekben a tudományos jellegű leírással párhuzamosan nyert teret a hétköznapi tárgyak gyűjtése (a művészi, egzotikus tárgyakkal szemben), ám ez a nem antropológiai háttérű tárgygyűjtésekre is igaz. Minél fontosabb a leírás, értelmezés, annál nagyobb a hangsúly a résztvevő megfigyelésen. És ugyanez igaz a gyűjtők jelenlétének idejére: minél több időt töltenek a helyszínen, annál inkább vesznek részt, figyelnek meg.
83. A gyűjtemények antropológián belüli szerepének háttérbe szorulásával párhuzamosan az anyagi kultúra a strukturalista-funkcionalista, majd szimbolikus antropológiai elméletekben jelentős mértékben kiszorult, láthatatlanná, érdektelenné vált az első vh. után, és ez a fajta vakfolt csak az 1970-es években kezdett fokozatosan visszatérni az antropológiai vizsgálatokba a reprezentáció mint paradigma krízisével párhuzamosan. Ez az a korszak, amikor az antropológián kívül a társadalom-, technológiatudományokon belül, részben a megosztott megismerés, részben a *Science and Technology Studies* (STS) berkeibe, majd *material culture studies* keretén belül a tárgyi világ vizsgálata észrevehetően növekedni kezdett, ám valójában egyik sem járt együtt tárgygyűjtéssel.
84. Az anyagi kultúra vizsgálata – és ezzel párhuzamosan az antropológiai (múzeumi) tárgygyűjtés – visszaszorulásának négy fő oka volt (Harrison 2013:93):
- a funkcionalista antropológiai modell elterjedése
  - a résztvevő megfigyelés mint alapvető kutatási mód előtérbe kerülése
  - az antropológia áttelepülése az egyetemekre a múzeumok helyett
  - a gyarmatok függetlenedése
- Valószínűleg azonban finanszírozási gondok is közre játszhattak ebben a folyamatban.
85. A tárgyakra összpontosító antropológiai terepmunka a tárgyaknak a *társadalmi, kulturális, kognitív* és *fizikai* világban való szerepét igyekszik vizsgálni (lásd Forster 2012:188), ebben a szerepében képvisel sajátos megközelítést az antropológiai vizsgálatokon, terepmunkákon belül. Adódik természetesen a kérdés, hogy *mi* is az a társadalmi (vagy kulturális, vagy életvilág stb.)? A válasz minden bizonnyal meghatározza a feltett, a feltehető kérdéseket és a válaszokat egyaránt, az eltérő paradigma, elmélet, módszertan hatására, a megfigyelhető és vakfolt jellegű jelenségek szintjén (lásd Forster 2012:54, 186), illetve a tárgyaknak a társadalmin belüli hangsúlyát, jelenlétét illetően.

86. „The reduction of objects' life histories to their enrolment in the lives of humans must clearly be questioned (Schiffer 1972, Gosden 2006). Human and material lives are routinely intertwined.
- ... In these cases, *things themselves can come to constitute contexts*, which are by no means purely human or social contexts.” (Hicks 2010:83)
87. Tehát az a fajta megközelítési kontextus, melyben a (hétköznapi) tárgyak eleve léteznek és megjelennek egymáshoz képest a helyszínen vagy távolabb, eleve létrehozhat kontextusokat, melyek nem feltétlenül egyszerűsíthetők le társadalmi vagy kulturális hátterekre.
88. A terepen való megfigyelés lehetővé teszi az *aktuális* folyamatok, tárgyszerepek működéséhez, a kapcsolatokhoz, tágabb hálózathoz való közelkerülést. E tárgyak, dolgok *történeti* vetületeihez és tágabb kapcsolataihoz azonban itt is csak legtöbbször közvetve (például elbeszélés útján) lehet hozzáférni. A terep ebben az esetben ugyanakkor *megkönnyítheti* mindezt mint megszokott környezet, ám *nem teszi közvetlenül* hozzáférhetővé, *hacsak* nem a környezet és a tárgy megtestesülései révén.
89. A klasszikus antropológia (Malinowski-féle, 1914-1915-es típusú, résztvevő) terepmunka *eredménye* a szöveg típusú etnográfia, mely a társadalom működésére összpontosít, célja az ehhez szükséges adatok megszerzése. A terepmunkán alapuló tárgygyűjtés eredménye a tárgygyűjtemény, a megfelelő kontextust leíró ismeretekkel. Ez utóbbiak lehetnek ugyanakkor szintén szövegszerűek, adatbázis jellegűek, képek, filmek. Az így létrejövő tárgygyűjtemények sajátossága viszont a szöveg jellegű dokumentációhoz képest, hogy egymásba épülhetnek, folyamatosan változhatnak, egyre nagyobb, egyre komplexebb gyűjteményt alkotva és ebben a minőségükben állandóan nyitottak maradnak újabb és újabb kérdések számára.
90. Az antropológiai terepmunka mint közvetlen résztvevő megfigyelés ugyanakkor nemcsak tartalmazhatja adott esetben és célból a *tárgyak* vizsgálatát, illetve gyűjtését, hanem sok esetben metaforikus kapcsolatba is kerülhet az egyik a másikkal. Gregory Bateson (1958:257) például az *etnográfiai terepmunkát*, gyűjtést egyenesen a *tárgyak gyűjtéséhez* hasonlította (Moutu 2007:104). Itt tehát az „etnográfiai anyag” (szövegek, jegyzetek, képek, adatok) összevethető az „etnográfiai tárggyal” (fizikai tárgyakkal). Lévi Strauss (1954) pedig egyenesen azt állította az antropológiai múzeumokról, hogy azok a *terep kiterjesztései* (mivel a kommunikáció révén rengeteg ember kering bennük; például több, mint tárgy). Ez a metaforikus összekapcsolás újabban nem áll meg a kulturális antropológiánál: Hicks (2013:761), akárcsak Harrison (et al 2013) a múzeumi anyag *régészeti* metaforáját alkalmazzák, ahol a múzeumi gyűjtemény régészeti leletként és terepként viselkedik, melyet (rétegenként) fel lehet tárni.
91. Az összekapcsolás alapja minden ilyen esetben maga a gyűjtés; a megfigyelés, a tapasztalat, az adatok, illetve tárgyak, szövegek, ismeretek, képek, emlékek megszerzése, mely egyszerre egyfajta felmérés, mérés, kontroll, rendezés, kiemelés és kihagyás. A gyűjtés tehát nem feltétlenül tárgy jellegű (lásd cenzus, mérés, adat), és nem feltétlenül a gyűjtendő dolgok (adatok, információk) *értelmezését* akarja elérni, hanem sok esetben megelégszik *listák* létrehozásával.

92. Az antropológiai kutatás során cél a *belső perspektívák* (émikus leírás) feltárása. Mi a helyzet azonban a tárgygyűjtéssel kapcsolatban? Mi volna az „émikus” a *tárgygyűjtésben*? És ez hogyan lenne beépíthető a gyűjteménybe? Nemcsak a gyűjtendő tárgyakkal kapcsolatos értelmezések, információk, adatok kérdése tartozik azonban ide, hanem például: „mit gyűjtenének ők magukról”? (lásd Moutu 2007 példája is). (Gyakran ennek az ellenkezője működik a terepen: mitől szabadulnának meg? Illetve hogyan tud belekapcsolódni a gyűjtő a *helyi* cserébe?)

93. A tárgyak szempontjából a jelentés (fogalmi kontextus) a sűrű leírás sajátossága, az ANT jellegű hálózati kontextusa viszont inkább a ritka leírás megfelelője. Mindkettő együttesen adja a tárgy teljesebb kontextusát. A tárgygyűjtemény esetében a kontextus része a teljes tárgyállomány is, annak leírása. A tárgygyűjtemények létrejöttében ráadásul alapvetően fontos a helybeliek (aktív) szerepe mint e kontextus része (lásd Harrison et al eds. 2013). Külön kérdés, hogyan jelentkezik a ritkasűrű leírás megkülönböztetése és használhatósága magában a tárgykutatásban, illetve (még inkább) a (múzeumi) tárgygyűjtésben?

## Tárgygyűjtés és kontextus

94. A gyarmatosítás korszakában hamar kialakult egyfajta *csere* a helyiek és a gyarmatosító gyűjtők között. Ez lehetett rövid vagy hosszú távú kapcsolat, mindegyik sajátos jegyekkel (Torrence – Clarke 2013). A rövid távú kapcsolatokat a helyiek is úgy kezelték, vagyis az értékes, belső, hosszú távú cserekapcsolatokban mozgó tárgyakat nem cseréltek el a gyűjtőkkel ilyen körülmények között. Ehelyett igyekeztek megfelelni a vevők, gyűjtők igényeinek: például díszítették a tárgyakat. Ezekben a cserékben sok a használhatatlan vagy hibrid tárgy. Elkészítésükben és cseréikben részben a helyi csoportok identitását képviselik, részben egy tágabb, regionális identitást a gyarmatosítókkal szemben.

95. Esetenként azonban máig fennmaradtak olyan helyi értékek (tárgyak) gyűjteményei is, melyeket a helyiek *maguknak* őriztek meg (a belső cserékre). Ezek alapján (is) jól látszik viszont, mennyire szelektívek voltak a korai gyűjtések, vagyis mi maradt ki ezekből, és mi az, ami pedig aránytalanul szerepelt. A helyiek tehát jól láthatóan tudatosan vettek részt ezekben a cserekapcsolatokban, alakították ehhez a tárgyaikat, vagy tartottak, vontak ki belőlük másokat.

96. Fontos észrevenni azt is e tapasztalatok mentén (is), hol válik el a helyi tárgykészlet megfigyelése, tanulmányozása, kutatása éppen a gyűjtéstől. Bár az előbbi esetben is létezik a helyiek valamilyen szintű kontrollja, az utóbbiban ez alapvetően meghatározónak tűnik (és legalább ennyire lényeges az értelmezés szempontjából). Itt nem csupán az a kérdés, hogy publikus-e az adott terület (és ennek tárgyai), hanem hogy a helyiek cserébe bocsátják-e azokat. Ha igen, hogyan, milyen feltételekkel? Kialakul-e egyfajta intézménye ennek a cserének, illetve hol vannak a kivételes esetek?

97. Az egyik tanulság tehát, hogy a terepmunka során nemcsak *láthatatlanok* maradnak bizonyos dolgok, események, folyamatok, kapcsolatok, mivel a figyelmen kívül esnek (mert eleve ismeretlenek, eleve adottnak tekintjük őket), hanem bizonyos

dolgok a helyiek révén maradnak ki (például nem lépnek velünk bizonyos fajta viszonyba, cserébe), vagy pedig a (z előbbi) helyi és egyéb (például célok, feltevések, érdeklődés, lehetőségek) körülmények hatására eleve *kihagyunk* dolgokat a vizsgálatból és még fokozottabban a gyűjtésből. Ezek azonban a kutatás vagy gyűjtés szerves részét, kontextusát alkotják. Tudnunk kell a meglévő anyag értelmezéséhez, hogy mi maradt ki. A *teljes* gyűjtés mint olyan ugyanis nagyon ritka.

98.

Ma úgy látszik, hogy az ideális múzeumi terepmunkagyűjtés az, amikor a gyűjtött tárgyak a megfelelő antropológiai kutatással és dokumentációval együtt kerülnek a múzeumba. Itt probléma lehet, hogy a múzeumi gyűjtésekben óhatatlanul keveredik a gyűjtés és a kutatás. Vagyis a tárgykutatás szempontjai (céljai, módszerei stb.) elválhatnak a gyűjtésétől. Az etnográfiai gyűjtések, gyűjtemények értéke ugyanakkor a kutatástól függetlenül magas (volt) – éppen a hiány, a megmentés kontextusából kiindulva. Azaz még így is elég értékesek ahhoz, hogy ne mondjon le róla a múzeum.

99.

Az ideális gyűjtés mint olyan azonban számos okból ritka. Ennek ellenére a hozzá tartozó kontextusok (akár részleges) rekonstruálása messze nem lehetetlen vállalkozás (lásd például az új-guineai korai gyarmati cserekapcsolatokat).

100.

A terepkutatás *eredménye*, mint láttuk, sok esetben az *etnográfia*: adott jelenségek értelmezése, kontextusba helyezése. A tárgyakkal kapcsolatos leírásokhoz időnként azonban *hiányoznak* ezek az etnográfiaiak. A katalóguscédulák, terepjegyzetek önmagukban nem adnak ki egy ilyen jellegű átfogó (holisztikus) kontextust, noha ezek lényegesek az egyes tárgyak helyének, működésének, használatának megértéséhez. (Lásd például Baráthosi Balogh Benedek 20. század eleji jegyzeteit: ezek nagyon fontosak, sok esetben részletesek az egyes tárgyakkal kapcsolatban, a készítésükkel vagy konkrét használatukkal kapcsolatban, de hogy *miként éltek* az Amur-vidéken, nehéz ezekből rekonstruálni.)

101.

Hasonló módon a múzeumba került tárgy nem feltétlenül fejezi be ezzel a kutatási és terep (mint helyszíni megfigyelés) jellegű pályafutását. A tárgy folyamatosan vagy időről időre *újraértelmezhető* marad, és a legkülönbözőbb értelmezéseket és leírásokat enged meg (illetve zár ki másokat). A tárgy lokális értelmezési lehetőségei tehát nem szűnnek meg (még generációkkal később sem). Vagyis *ebben* az értelemben a *múzeum mint helyszín terepként* értelmezhető újra. Illetve egy-egy tárgy újabb és újabb szempontú vizsgálata újszerű ismeretekhez vezet(het) a tárgy korábbi használóival, készítőivel, gyűjtőivel, cserélőivel, környezetével kapcsolatban is.

102.

A tárgygyűjtések kezdete óta számos újraértelmezésen, illetve újrendeződésen mentek keresztül a gyűjtemények: gyűjtők, kereskedők, misszionáriusok, aukciók, múzeumok, szakértők révén. Lehet persze amellet érvelni, hogy ilyen folyamat, mozgás a kiállítás is; a forrásközösségekkel való, a gyűjteménnyel kapcsolatos múzeumi munkához hasonlóan. Ez utóbbi ugyanakkor egyfajta ásatás, mely szinte a kiállításbeli újrendezés valódi ellentéte (Byrne 2013:211). Privát, esetleges és ki számíthatatlan.

## Múzeum mint terep

103.

A terep a komplexitásával olyan nyitott, *gazdag* „tárgyként” (társadalmi-fizikai-kognitív artefaktumként, illetve ezáltal folyamatként) értelmezhető, mely egy sor kapcsolatot (vizsgálatot és értelmezést) megenged, másokat viszont nem. A terep (és a tárgy) ilyen jellegű komplexitása és nyitottsága tesz tehát lehetővé másképpen (például elbeszélés vagy dokumentáció útján) nehezen vagy hiányosabban megközelíthető vizsgálatokat. Az ilyen jellegű lehetőség egyszerre támogathat, tehet lehetővé kvalitatív és kvantitatív, rövid vagy hosszú idejű megfigyeléseket. Ez a fajta megközelítés folyamatos kapcsolatot keres, igényel a jelenségek és az adatok (megfigyelések) között; illetve elmélet és módszerek között az adatok értelmezése terén (Forster 2012:60).

104.

A résztvevő megfigyelés, a terep erőssége tehát éppen ez a fajta *nyitottság*. Ugyanez a *nyitottság* jellemzi manapság a *tárgy* újfajta felfogását is. A terep ugyanakkor sűrűn tagolt aktív, jelen (vagy éppen távol) levő résztvevőkkel (személyekkel, kapcsolatokkal, dolgokkal), a tárgygyűjtemények esetében (éppen a kiemelésük révén) azonban ez a háló ritkább szövésű, vagy csak jóval áttételesebben van jelen. Éppen ez a *hasonlóság* a tárgy és a terep között azonban egyfajta érv lehet a tárgygyűjtemény, múzeum, archívum mint terep megközelítésére. A másik érv részben összefügg a tárgy és a terep nyitott voltával: mind a „terep”, mind a „gyűjtemény” mint jelenség ugyanis *kitágítható* (időben és térben egyaránt). Vagyis mindkettő kezelhető úgy is, mint összetett kapcsolatok befejezetlen hálózata. Látható, hogy ez az elmozdulás jellemzi a tárgy, gyűjtemény, illetve a terep kritikai értelmezését is (lásd Gupta – Ferguson 1997).

105.

A terep nyitottsága értelmében tehát használható a *múzeumi gyűjteményben való terepmunka* fogalma is. Az értelmezések nyitottsága indokolhatja ezt a fajta technikát a megszólaltatásra. Mivel a múzeum (és archívum) vizsgálható nyitott tárgyként, éppen ezért hasonló módon kezelhető terepként is (éppen ebben az értelemben terepen kutatnak a természettudományos kutatók is.) A múzeum (és az archívum) lehet tehát résztvevő megfigyelés helyszíne, ha annyira kitágítjuk e helyszíneket időben és térben, hogy külső személyeket magukba foglaljanak (Fenske 2007).

106.

A múzeumi gyűjtemény ugyanakkor a konkrétabb, klasszikusabb (azaz szűkebb) értelemben is terepként képes működni, ha a forrásközösség, illetve az érintett közösségek számára megnyílik, azaz a gyűjteményben való jelenlétük, a gyűjteményhez való viszonyuk az életük részévé képes válni.

107.

A gyűjteményi „nyitottság” ugyanakkor eltér a materiális és a szöveg, vagy kép jellegű dolgok esetében. A terep annyiban valóban nyitott, amennyiben materiális (amibe viszont bizonyos értelemben a *társadalmi jelenségek* is beletartoznak). Fenske (2007) szemében ugyanakkor az archívum is legalább ennyire terep. Kétős értelemben is az: mint intézmény, és mint életvilágok tára. Ebben a megközelítésben a történeti és a jelenkori kutatás egyaránt és egymáshoz nagyon hasonlóan azzal foglalkozik, amivel *találkozik*. A kutató szubjektivitása szintén mindkét terepen hat, bár nyilvánvalóan másképpen.

108.

A tárgy, illetve a gyűjtemény ily módon leginkább *folyamatként* szemlélhető (nem statikus relációként), állandó társadalmi kapcsolatokba ágyazódik bele, összekapcsolva a terepet és a múzeumot (Phillips 2005:83), összekötve embereket (helyeket, gyűjtőket, kutatókat, kereskedőket, misszionáriusokat, kiállításlátogatókat) és helyeket, klasszifikációkat, identitásokat, ismereteket téren és időn át.

109.

„... Both objectification and subjectification require work; such processes must be made to happen and maintained. In this sense, *things are always events* – more or less visible depending on the constant changes in the human and non-human world.” (Hicks 2010:84.)

110.

A múzeumi tárgy és gyűjtemény tehát leginkább folyamataiban és ezáltal létező és alakuló *kapcsolataiban* ragadható meg, mely folyamatosan oszcillál a jelentés (kategória, fogalom; objektifikáció; *modell*) és a materiális dolog mint hozzáférés között, és ez az *aktorok, dolgok, helyek* (múzeum, intézmények, terep; kontaktzóna) és *nyelvek* (gyűjtés, kategorizálás, kiállítás, nyelvek, világok) segítségével közelíthető meg.

111.

A múzeumi tárgy ilyen megközelítésben nem kis változáson megy át: ... shift in anthropological thinking about museum objects: »from categorical thinking to *relational thinking*« (Gosden – Larson 2007:242) (Hicks 2010:62), vagyis a korábbi, eddigi leírások, klasszifikálások mellett a kapcsolatokként való megragadás sem mellőzhető.

112.

A tárgyak folyamat és kapcsolat jellegű vizsgálata (felfogása) *párhuzamot* talál a nem tárgyi (nem anyagi kultúra jellegű) társadalmi konstrukciók (koordináció, alku mint folyamatok, illetve barátság, segítség, szövetségek...: mint *nem materiális artefaktumok*, melyek nyomot hagynak a társadalmi környezetben) és a materiális kultúra szerepe, működése között. Ezáltal jobban pozícionálhatók a tárgyak a társadalmi világon (társadalmi komplexitáson és kogníción) belül (Forster 2012:197).

113.

A terepmunka emellett *analógia* révén is segíthet a gyűjteménybe helyezett tárgyak értelmezésében (társadalmi folyamatok értelmezéséhez hasonlóan). Azaz egy tárgy számos folyamat (struktúra, hálózat) része (időbeli, térbeli, analogikus, használat, környezet stb.), és ezek bármelyikének alaposabb feltárása *valamilyen tekintetben* közelebb visz a tárgy jobb értelmezéséhez.

## Együttműködés a múzeumi terepen

114.

Az együttműködés igénye és szerepe az utóbbi évtizedekben az egész antropológiát átjárja, de ugyanígy megkerülhetetlen a muzeológia terén is. Az antropológiai muzeológia terén ezek a megfontolások nemcsak a kutatásra és értelmezésre, hanem magára a gyűjtésre is összpontosulnak.

115.

A forrás- és egyéb közösségeknek a múzeumi gyűjteménybe való bevonása mint igény, mely bizonyos fáziskéséssel, de párhuzamos az általános antropológiai együttműködési igénnyel, sok hasonlóságot mutat emellett az (az örökséggel valamilyen kapcsolatban álló) örökségközösségek szerepével, ugyanakkor a múzeum

esetében létezik, adott egyfajta koordinátor funkció (éppen a muzeológus), mely az örökség esetében viszont (egyelőre) hiányzik. A muzeológus ma e közvetítő szerepénél fogva egyben kapuőrző is, éppen azáltal, hogy a múzeumi gyűjteményekhez való hozzáférést koordinálja.

116.

A Néprajzi Múzeumban is mind a magyar, mind a nemzetközi anyag esetében felvetődött az az igény a 20. század során többször, hogy a terepre visszatérve, magukat a gyűjtött tárgyakat visszavive „megszóltassák” azokat (lásd például Györffy István; Fél Edit 1963; Boglár Lajos). Ezekben az esetekben a terep mint a tárgy forráshelyszíne a maga összetettségében (különböző) kontextusokat kínál a tárgy további értelmezéséhez. Emlékeket, hasonló tárgyakat, helyzeteket, történeteket hívnak elő. Bizonyos esetekben e tárgyak mintául szolgál(hat)nak a forrásközösség jelenlegi tagjai számára; új helyzeteket teremthetnek az adott tárgyakkal kapcsolatos ismeretek és társadalmi (vagy tágabb) kapcsolatok újraértékelésében, kiegészítésében, kritikájában, vagy hasonló tárgyak készítéséhez, kereséséhez, használatához, felidézéséhez. Hasonlóan – a tárgy terepen való megszólaltatásához – a forrásközösség tagjait meg lehet hívni, be lehet engedni a gyűjteményekbe, ahol megint csak új helyzetek, reakciók alakulhatnak ki éppen a tárgyak, a gyűjtemény közvetítése (mint határtárgy) révén. Ez a fajta mobil (gyűjteményi) terep olykor képes közvetíteni a múzeum és a forrásközösség között; ugyanakkor a résztvevők köre nem feltétlenül korlátozódik a „forrásközösségekre”, hanem mindazokat szintén összekapcsolhatja hosszabb-rövidebb távon, akiknek bármilyen kapcsolata van vagy volt (vagy lehet) az adott tárgyakhoz (lásd ilyen példákat: Frazon szerk. ...Nyitott Múzeum... 2018 is).

## Összegzés

117.

A terepmunka értelmezhető olyan sajátos és sok helyen alkalmazott kutatási technikaként, mely a kiválasztott helyszín, azaz a terep összetettségére és összefüggéseire alapoz. A terepmunka ennek megfelelően kellően nyitott, ám sosem struktúrálatlan. A terep egyszerre a megfigyelés és leírás, a megértés, az összehasonlítás és az értelmezés helyszíne. Ez az írás arra tett kísérletet, hogy ennek az összetett folyamatnak néhány részét kritikai kontextusba helyezze, illetve megpróbálja e keretben elemezni a múzeumi terep fogalmát.

118.

Az elemzés a terep legtágabb értelmezéséből indult, ezt adott összefüggések helyi megfigyelése köti össze. Ebben az értelemben valamennyi empirikus tudomány egyik (eltérő fajsúlyú) adatkereső technikája. A társadalomtudományokon belül ugyanakkor egyre élesebben vetődik fel annak tisztázása, mi is valójában a megfigyelés tárgya. Ez elválaszthatatlan azoktól a kérdésektől, hogy mennyivel és milyen értelemben mások a terepmunka során szerzett ismeretek adott csoportba való szocializáció révén létrejött ismereteknél, milyen háttérhez képest jelennek meg ezek mint új ismeretek. Mint láttuk, e kérdések megválaszolásához jelenleg többféle, egymástól jelentősen eltérő megközelítés létezik. Ezek következetes végiggondolása a terepmunkát radikálisan különbözőképpen rajzolja körbe. Nagyon úgy tűnik, hogy az antropológiai leírás, az etnográfia mibenléte nem hagyja érintetlenül az utóbbi évtizedekben egyre erősebb igényként jelentkező együttműködés, közös értelmezés esélyeit sem.



119.

Az is jól látható, hogy mai nézőpontból nincs valódi éles határ az általánosabb antropológiai és a múzeumi antropológiai terep (és ily módon terepmunka) között. Az, hogy ez alapvetően a jelenleg a korábbinál bátrabban alkalmazott “terep” metaforahasználat eredménye-e vagy a terepmunka mélyebb megértéséből adódik, valószínűleg még nyitott kérdés marad egy darabig.

120.

MIT AD a *tárgy* a TEREPHEZ?

A társadalmi komplex módon való értelmezését.

A nyitottságot.

A történeti megközelítést (történetiséget).

A határtárgyakat.

MIT AD a *gyűjtés* a TEREPHEZ?

A határtárgyat történeti értelemben (lásd kontaktzóna).

A tárgybiográfiai értelmezést.

Az összehasonlítás lehetőségét.

MI INDOKOLJA a *tárgygyűjtést* (a tárgyorientált kutatással szemben vagy amellett)?

A megmentés igénye (lehet kultúra-, tárgyközpontú).

A gyűjteményképzés.

A materiális vizsgálat igénye (lásd tárgy nyitottsága ~ tárgybiográfia).

Az összehasonlító kutatás.

Önálló dokumentáció.

## IRODALOM

AUSTIN, TERRY – FARNSORTH, JOHN

2005 Hybrid genres: Fieldwork, detection and the method of Bruno Latour. *Qualitative Research* 5(2):147–165. <https://doi.org/10.1177/1468794105048651>

BAKOS ÁRON

2018 Enyém, tiéd, miénk? Módszertani javaslat a terepjegyzetek kezelésmódjához. *In* A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés. 231–239. /Krizsa Könyvek, 43./

BATESON, GREGORY

1958 *Naven*. Stanford: Stanford University Press.

BENNETT, TONY

2013 *Making culture, changing society*. Abingdon: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203332320>

BLOCK, ANDERS

2010 Mapping the super-whale: Towards mobile ethnography of situated globalities. *Mobilities* 5(4):507–528. <https://doi.org/10.1080/17450101.2010.510335>

- BREKHUS, WAYNE H. – GALLIHER, JOHN F. – GUBRIUM, JABER F.  
 2005 The need for thin description. *Qualitative Inquiry* 11(6):861–879.  
<http://dx.doi.org/10.1177/1077800405280663>
- BYRNE, SARAH  
 2013 Exposing the heart of the museum: the archaeological sensibility in the storeroom. *In Reassembling the collection. Ethnographic museums and indigenous agency.* Rodney Harrison – Sarah Byrne – Anne Clarke, eds. 199–226. Santa Fe: SAR Press.
- CANDEA, MATEI  
 2019 Comparison in anthropology. The impossible method. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108667609>
- CLIFFORD, JAMES  
 1988 The predicament of culture: Twentieth century ethnography, literature and art. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE, EDS.  
 1986 Writing culture: The poetics and politics of ethnography. Los Angeles: University of California Press.
- COLLINS, H. M.  
 1984 Researching spoonbending: Concepts and practice of participatory fieldwork. *In Social researching: Politics, problems, practice.* C. Bell – H. Roberts, eds. 54–69. London: Routledge.
- CRAPANZANO, VINCENT  
 1980 Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago: The University of Chicago Press.
- DESCOMBES, VINCENT  
 2002 A confusion of tongues. *Anthropological Theory* 2(4):433–446.  
<https://doi.org/10.1177/14634996020020041101>
- DUMONT, J-P.  
 1978 The headman and I: Ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience. Austin: University of Texas Press.
- DWYER, K.  
 1982 Moroccan dialogues: Anthropology in question. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ESCOBAR, ARTURO  
 1993 The limits of reflexivity: politics in anthropology's post- *writing culture* era. *Journal of Anthropological Research* 49:377–391. <http://dx.doi.org/10.1086/jar.49.4.3630155>
- FÉL EDIT  
 1963 Régi múzeumi tárgyak megszólaltatása új gyűjtésekkel. *Néprajzi Értesítő* 45:80–90.
- FENSKE, MICHAELA  
 2007 Mikro-, makro-, agency. Történeti néprajz mint kulturális antropológiai praxis. *Tabula* 10(2):195–219.
- FORSTER, DEBORAH  
 2012 A state-space approach to social complexity and distributed cognition in olive baboons (*Papio anubis*): Rethinking the role of behavioral analysis in socio-cognitive research. San Diego: University of California.
- FOX, RICHARD, ED.  
 1991 Recapturing anthropology. Working in the present. Washington: University of Washington Press.

- FRAZON ZSÓFIA, SZERK.  
2018 ...Nyitott múzeum... Együttműködés, részvétel, társadalmi múzeum. Kézikönyv. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- GEERTZ, CLIFFORD  
1973 The interpretation of cultures. New York: Basic Books.
- GOSDEN, C.  
2006 Material culture and long-term change. *In Handbook of Material Culture*. C. Tilley et al., eds. London: Sage. 425–441. <http://dx.doi.org/10.4135/9781848607972.n28>
- GUPTA, AKHIL – FERGUSON, JAMES  
1997 Discipline and praxis: „The field” as site, method, and location in anthropology. *In Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Akhil Gupta – James Ferguson, eds. 101–146. Berkeley: University of California Press.
- HACKING, IAN  
1999 The social construction of what? Cambridge MA: Harvard University Press.
- HAHN, HANS-PETER  
2005 Dinge des Alltags - Umgang und Bedeutungen. Eine ethnologische Perspektive. *In Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Gudrun M. König, Hg. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde. 63–79.
- HARRISON, RODNEY – BYRNE, SARAH – CLARCKE, ANNE, EDS.  
2013 Reassembling the collection. *Ethnographic museums and indigenous agency*. Santa Fe: SAR Press.
- HAUSWALD, R.  
2016 The ontology of interactive kinds. *Journal of Social Ontology* 2:203–211. <https://doi.org/10.1515/jso-2015-0049>
- HERLE, ANITA  
2001 Objects in the active voice: Dialogues between the Torres Strait and Cambridge. *Pacific Arts* 23–34(7):21–28.
- HICKS, DAN  
2010 The material-cultural turn: event and effects. *In The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Dan Hicks – M. C. Beaudry, eds. 25–98. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199218714.013.0002>
- JACKSON, MICHAEL  
2013 *Lifeworlds: Essays in existential anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
- KAUFMANN, CHRISTIAN  
2015 Seeing art in objects from the Pacific around 1900: How field collecting and German armchair anthropology met between 1873 and 1910. *Journal of Art Historiography* 12(6):1–26.
- KNEZ, EUGENE I.  
1997 Modernization of three Korean villages, 1951–1981: An illustrated study of a people and their material culture. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press. <https://doi.org/10.5479/si.00810223.39.1>
- LASSITER, LUKE ERIC  
2004 Collaborative anthropology. *Anthronotes* 25(1):1–20. <https://doi.org/10.1086/425658>
- LATOUR, BRUNO  
1987 *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard: Harvard University Press.

- LATOURE, BRUNO – WOOLGAR, STEVE, EDS.  
1986 Laboratory life. The construction of scientific facts. Princeton: Princeton University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE  
1954 The mathematics of man. *International Social Science Bulletin* 6:581–590.
- MALIK, SAIRA  
2017 Observation versus experiment: An adequate framework for analysing scientific experimentation. *Journal for General Philosophy of Science* 48:71–95.  
<http://dx.doi.org/10.1007/s10838-016-9335-y>
- MARCUS, GEORGE – FISCHER, M. J., EDS.  
1986 Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences. Chicago: University of Chicago Press.
- MASSIMI, MICHAELA  
2015 Working in a new world: Kuhn, constructivism and mind-dependence. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 50:83–89. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2014.09.011>
- MÉSZÁROS CSABA  
2016 Az antropológiai terepmunka perspektívái a rokonság kutatásának tükrében. *In Gyűjtés és terepmunka a néprajztudományban. Mészáros Csaba – Vargyas Gábor, szerk. Ethno-Lore* 33:21–60.
- MILLER, THOMAS ROSS  
2004 Object lessons: Wooden spirits, wax voices, and collecting the folk. *In Properties of culture – culture as property. Pathways to reform in Post-Soviet Siberia*. Erich Kasten, ed. 171–201. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- MORRIS, ROSALIND C.  
1994 New worlds from fragments: Film, ethnography, and the representation of Northwest Coast cultures. Boulder: Westview Press.
- MOUTU, ANDREW  
2007 Collection as a way of being. *In Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Amiria Henare – Martin Holbraad – Saru Wastell, eds. 93–112. London: Routledge.
- MUTMAN, MAHMUT  
2006 Writing culture: Postmodernism and ethnography. *Anthropological Theory* 6(2):153–178.  
<https://doi.org/10.1177/1463499606065033>
- ORTNER, SHERRY B.  
1984 Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1):126–166. <https://doi.org/10.1017/S0010417500010811>
- PELS, PETER – NENCEL, LORRAINE  
1991 Introduction: Critique and the deconstruction of anthropological authority. *In Constructing knowledge: Authority and critique in social science*. Lorraine Nencel – Peter Pels, eds. 1–21. London; Newbury Park: Sage Publications.
- PHILLIPS, RUTH B.  
2005 Re-placing objects: Historical practices for the Second Museum Age. *The Canadian Historical Review* 86(1):83–110. <http://dx.doi.org/10.3138/CHR/86.1.83>
- RABINOW, PAUL  
1977 Reflections on fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.  
2006 Steps toward an anthropological laboratory. *Laboratory for the Anthropology of the Contemporary*. Discussion Paper.

RÓHEIM, GÉZA

1945 The eternal ones of the dream: a psychoanalytic interpretation of Australian myth and ritual. New York: International Universities Press.

RAPPORT, NIGEL – OVERING, JOANNA

2000 Social and cultural anthropology: The key concepts. London: Routledge.

REES, TOBIAS

2007 Concept work and collaboration in the anthropology of the contemporary. *ARC Exchange* 1: 2–61.

SANJEK, ROGER, ED.

1990 *Fieldnotes: The makings of anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

SCHIFFER, M. B.

1972 Archaeological context and systematic context. *American Antiquity* 37(2):156–165.  
<https://doi.org/10.2307/278203>

SCHOLTE, BOB

1969 Toward a reflexive and critical anthropology. *In Reinventing anthropology*. Del Hymes, ed. 430–457. New York: Pantheon.

1983 Cultural anthropology and the paradigm concept. *In The Sociology of the Sciences Yearbook*. L. Graham et al, eds. 229–278. Dordrecht: Reidel.

STÖRING, PASCAL

2018 Data, evidence, and explanatory power. *Philosophy of Science* 85(3):422–441.  
<https://doi.org/10.1086/697733>

TEDLOCK, BARBARA

1991 From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research* 47:69–94.  
<https://doi.org/10.1086/jar.47.1.3630581>

TEDLOCK, DENIS

1979 The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research* 35:387–400. <https://doi.org/10.1086/jar.35.4.3629537>

TORRENCE, ROBIN – CLARKE, ANNE

2013 Creative colonialism: Locating indigenous strategies in ethnographic museum collections. *In Reassembling the collection. Ethnographic museums and indigenous agency*. Rodney Harrison et al, eds. 171–195. Santa Fe: SAR Press.

TSING, ANNA LOWENHAUPT

2004 *Friction. An ethnography of global connection*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

TYLER, STEPHEN

1987 *The unspeakable: Discourse, dialogue, and rhetoric in the post-modern world*. Madison: University of Wisconsin Press.

VENTURA I OLLER, MONTSERRAT

2000 Several representations, internal diversity, one singular people. *Social Anthropology* 8(1): 61–67. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2000.tb00208.x>

# A múzeumi gyűjtemény mint terep

DOI: [10.54742/tabula.2019.1-2.03](https://doi.org/10.54742/tabula.2019.1-2.03)

## Posztmúzeum a fogyasztói társadalomban

1.

A 21. századra a modern európai társadalmak teljesen alárendelődtek a fogyasztásnak, miközben a posztmodern (vagy már poszt-posztmodernként is aposztrofált) fogyasztói társadalom elhozta az „utániség”, a posztizmus mindent átható korszakélményét is [1]. Ebben az átalakuló és a korábbi, de a saját modern értékvilágaiban is egyre mélyebben elbizonytalanító, elidegenedő közegben (például a McLuheni „globális falu” [1968], Augéi „szürmodernitás” [1991], Baumané „likvid modernitás” [2000] teóriái) a dolgozó és a termék helyett vagy után immár a fogyasztók és a fogyasztás körül strukturálódik a társadalom. Az euroatlanti, illetve globális gazdasági változások által implikált társadalmi folyamatok hatása alól a modernitással együtt születő, olyan jellegzetesen a felvilágosult 19. századi ideák mentén létrejött közintézmény sem tudja kivonni magát, mint a múzeum. Az Egyesült Királyságban a múzeumok tanulmányozásával (*museum studies*), illetve elsősorban a múzeumok tudáskonstruáló jellegével foglalkozó Elieen Hooper-Greenhill életpályája végigkövette ezt a változást, és ő maga az ezredfordulón a „posztmúzeum” (*post-museum*) fogalmával nevesítette a létrejött, jelenkori múzeumi állapotot (Hooper-Greenhill 1992, 2000). A múzeumok posztállapotának egyik karakteres jellemzője, hogy a természet és az ember alkotta világok sokféleségét katalogizáló, leíró modern múzeum autoriter hangja elveszett a kialakult posztmodern diffúz modernitásban. Az 1980-as években tetőző általános múzeumi válság felismerése vagy talán beismerése következtében kibomló kritikai szemléletmód hatásaként az érdeklődés kiváltására törekvő posztmúzeum már nem egyszerűen a látogatóknak épített épület, hanem lényege a folyamat és az élmény, a kiállítás szerepe átmeneti, mintsem állandó tevékenységekre fókuszált. Ennek következtében az újra „kitalált” múzeumi működésben olyan dinamikus események kerülnek előtérbe, amelyek lehetséges módon a múzeummal, de akár nélküle történnek. Továbbá a fogyasztói társadalomhoz alkalmazkodni kívánó múzeumok – túllépve a kiállításaikban megtestesülő „modern arcukon” – sokkal inkább kinyitják a gyűjteményeket, a róluk való tudást és információt szabadon hozzáférhetővé teszik, mintsem hogy féltve őrzött „magánkincsként” rejtegetnék őket. Vagyis a modern múzeumot ahhoz, hogy érdekes legyen, a megőrzött értékek átmenekítéséért mintegy „ki kell fordítani” önmagából: a hátsó, eddig rejtett tereket kiállításba helyezni és a display-t tenni a raktárba – gondolja a brit múzeumteoretikus Suzanne Keene (2006).

2.

Mindeközben az akár posztmúzeumként fennmaradó muzeális intézmények azonban számos ellentmondással kell hogy megküzdjenek, amelyek a 19. századi eredetű, de a 20. században is meghatározó muzealizációs elveket, az intézményesülés alapvető teoretikus és praxisszemponjtait viszonylagossá teszik. Talán az egyik ilyen legalapvetőbb ellentmondás az, amelyik a tudományos gyűjteményeket megalapozó rendszeres kategorizálás és a befogadó társadalomban lévő pluralizmus és heterogenitás között feszül. Ezt az internet folyamatos innovációi, a figyelemért és

jelenlétéért versenyző platformok az elmúlt évtizedekben egyre csak tovább fokozák. A tudományosság feltételét jelentő objektív igazsággal szemben a személyes jelentés, a szubjektivitás felértékelődése szintén ellentmondásos, aminek egyik legszembeötlőbb tulajdonsága, hogy mára a (populáris) kultúra sokkal inkább az egyén kalandja, és nem a kollektív emlékezetért van. A valóság mediatizálása, a replikák és szimulákrumok (Baudrillard 1997) világa elhozta a ténylegességben való elbizonytalanodást, valamint a folytonos temporalitás érzetét. Mialatt a (modern) múzeumot eredeti lényege szerint a valóságos, fizikailag létező dolgok határozzák meg, nem utolsósorban saját épülete és szilárd falai vannak, valamint „gyűjteményteste” és megépített kiállításainak valódi látogatói, mindeközben egyre inkább előtérbe helyeződnek a nem fizikai természetű múzeumi tevékenységek (például fórum, találkozóhely, külső tevékenységek, virtualizálódás stb.) a látogatószám növelése érdekében. A társadalmat átható fogyasztásközpontúság növekedése hatással van a kiállításokban a látogatói elvárásokra, ami a múzeumi térhasználatot is befolyásolja. Ennek következtében a posztmúzeum már nem a gyűjteményt helyezi fókuszába, hanem a közönségét, így az alapvető kérdés nem a gyűjteménnyel kapcsolatos tudás maga, hanem a már felhalmozott ismeretek értelmezése és közvetítési módozatai a látogatók számára (Keene 2006). Más oldalról és továbblépve a fogyasztói társadalom kontextusának megértése felé, a jelenkori fogyasztási termékek gyűjteménybe illesztése sem egyértelmű, amelyeket szükséges módon kritikai reflexió alá kell vonni, mivel a mindennapi életben való jelentésük felmutatása nélkül olyannak tűnnek, mintha ugyanúgy ünnepelnék őket, akár a tudomány diplomáiként működő modern múzeum műtárgyait. A társadalmi használatból érkező fogyasztási termékek tulajdonképpen árucikkek, és mint ilyeneknek – talán a néprajzi muzeológiának is valamelyes kapaszkodót nyújtva – mégis van társadalmi életük (Appadurai, ed. 1986). Tulajdonképpen észszerűen felvethető, hogy a társadalomban élő egyének vagy személyek és a tárgyak nem radikálisan elkülönülő kategóriák. „Így, a ma ajándéka a holnap árucikke, a tegnap árucikke a ma műtárgya, a ma műtárgya a holnap szemete. A tegnap szemete a holnap ereklyéje” – fogalmaz a fogyasztói társadalomhoz kötődő tárgyak áramlásáról a globalizációkutató amerikai antropológus, Arjun Appadurai (2006). Vajon meddig, hogyan és miként érdemes ezeket a folyamatokat múzeumi eszközökkel követnünk és értelmeznünk?

### Örökség, közösség, részvétel

3.

A múzeumok mint a kultúra „fogyasztásának” helyei a különféle regionális és nemzetközi gazdasági körforgásba is bekapcsolódnak, az eleve sokszínű és sokszereplős kulturális és örökségturizmushoz kötődve bocsátják áruba szolgáltatásikat. Ehhez azonban a kultúrtörténeti múzeumok kényszerűen újra kell hogy gondolják működési alapelveiket, kapcsolataikat és értelmezői kontextusaikat, egészen a gyűjteményeiket megalapozó forrásközösségekig. Mindez napjainkban leglátványosabban a posztkoloniális diskurzusban érintett nemzetközi gyűjteményekkel bíró intézményeket érinti. Ám az átalakuló befogadó társadalom, az 1980–1990-es évek válságkorszaka utáni állapot is megújulásra vagy akár megszűnésre is kényszeríti nemcsak a 19. századi eredetű, de akár az 1970-es évekbeli „múzeumboom” nyomán létrejövő intézményeket is – az egykori „Vasfüggöny” mindkét oldalán. Mindeközben a közösség fogalma és mibenléte egyáltalán nem egyértelmű sem a gyűjteményfejlesztési folyamatok, sem a befogadó társadalom irányába történő múzeumi aktivitások szemszögéből. Az egykori forrásközösségek,



vagyis a lokális, konkrét földrajzi helyhez köthető közösségek leginkább már csak a múlt tudományos absztrakciói. Az 1970-es évektől meginduló és egyre inkább kiszélesedő örökségdiskurzusban lezajló immateriális fordulat mindeközben az ezredfordulóra megteremtette a szellemi, értsd „nem tapintható” kulturális örökség (*intangible cultural heritage*) fogalmát, és beindította annak védelmének intézményesülését (UNESCO Convention of Intangible Cultural Heritage, 2003), ami a gyűjteményeikre fókuszáló múzeumokat is újabb kihívás elé állítja (Fejős 2005). Az új évezred elejére kialakult felfogás szerint a kulturális örökség nem valamiféle önmagában lévő dolog, hanem amiatt a jelentés és használat miatt nyeri el fontosságát, amellyel az emberek hozzá és az általa képviselt értékhez kötődnek. Ez a fordulat felértékelte az örökségre vonatkozó ismereteket, tudást, műveltséget, képességet és tevékenységet, valójában a velük bíró egyéneket és közösségeket. A ma érvényes és egyre inkább gumifogalommá váló örökségfogalom leglényegesebb koncepcionális problematikái így aztán jelenleg a közösség és a részvétel elmélete és praxisa körül artikulálódnak.

4.

Még az évezred elején az Európai Tanács 2005-ben a farói egyezményvel megalakította az „örökségközösség” (*heritage community*) fogalmát, ami a szellemi kulturális örökség elképzelésében meglévő és hangsúlyos részvételi potenciál megerősítését szolgálja. Vagyis az „örökséghordozók” (*heritage bearer*) bevonását ajánlja az örökség fenntartásába, mialatt az örökség azonosításának, tanulmányozásának, értelmezésének, védelmének, megóvásának és bemutatásának teljes folyamatát nyitottként tételezi. Például egy mai lokális társadalmi összefüggésre vonatkoztatva egy ilyen lehetséges örökségközösségbe beletartoznak mind az érintett aktorok, legyenek azok akár a köz-, akár a versenyszféra szereplői (például polgármester, fejlesztési ügynökök, helyi vállalkozók, vállalatok stb.). Vagyis az örökség jelentőségében, illetve kijelölésének folyamatában nemcsak a professzionális szaktudományos ismeretek és a szakmuzeológiai szempontok játszanak lényegi szerepet, hanem az örökségközösségekben meglévő azon törekvések, amelyekkel az egyes csoportok a nyelvi és etnikai kötődésen vagy a közös múlt tudatán túl a szándékos elkötelezettséggel is kapcsolódnak az örökséghez. Mindez egyúttal az örökségkoncepciónak az emberi jogokhoz és a demokráciához kötődő aspektusait hangsúlyozza.

5.

Miként az jól érzékelhető, a társadalomkutatások egyik klasszikus központi fogalma, az örökség intézményesítésének korai korszakához is lényegileg kötődő közösségfogalom is újabb értelmezésre szorul a megváltozott társadalmi összefüggések hatására. Így jelent meg az örökségdiskurzusban a nemzeti szint alatti, regionális és lokális érvényességű, a közös gazdasági és politikai érdekek mentén együttműködő „tevékeny közösségek” (*communities of practice*) fogalma is (Bendix 2015), valamint a múlt emlékezete körül létrejövő „érzelmi közösség” (*emotional community*) és hálózatok (Dibbits–Willemsen 2014), illetve a múzeumi munka részét képező, részvételen és együttműködésen alapuló, eredendően még az 1970-es évekből származó új muzeológia elméletéhez és praxisához kötődő, már többször említett „forrásközösség” (*source community*) is. Az utóbbival összefüggésben új minőségként hivatkoztak a múzeummal együtt „alkotó közösségre” (*constituent community*) is. A „társadalmi befogadást” (*social inclusion*) megvalósító különféle együttműködések alapjaiban érintik a múzeumok 20. században kialakult professzionalizációját, vagyis kérdésessé teszik az akadémiai tudományosságot képviselő múzeumi szakemberek kizárólagos jogát és szerepét a múzeumi örökség meghatározásában (Mensch – Meijer-van Mensch 2011. 58, 59).

## A terep (*field*) mint metafora – kinek a terepe a gyűjtemény?

6.

Mialatt a kulturális és szociális antropológia a földrajzilag és kulturálisan egy helyhez kötött terepfogalommal (lásd Malinowski) igyekszik magát megkülönböztetni, számos múzeumtípus munkája is eredendően kapcsolatos a terepi munkával. Ilyen saját módszertant kifejlesztő múzeumi szaktudomány például a néprajz, a régészet, a társadalomtörténet, a biológia vagy a földrajz. Bár idekívánczik, ha csak megjegyzésként is, hogy a „népi kultúra” feltárását célul kitűző magyar néprajz csak a 20. század második felében kezdte el a terep és a tőle elválaszthatatlan terepmunka (*fieldwork*) fogalmát használni, a nemzetközi európai etnológia és a kulturális antropológia hatására, addig, valamint ezzel párhuzamosan mind a mai napig inkább a gyűjtés közkeletű fogalma jelenti módszertani origóját (lásd Tálasi 1948). Következésképp múzeumi összefüggésekben a terepi tudományos vizsgálatokat végző múzeumok raktározzák és teszik hozzáférhetővé a terepmunkák olyan eredményeit, mint például a gyűjtött vagy feltárt tárgyak, jegyzetek, rajzok, képek, hangfelvételek. A klasszikus kultúrantropológiai terepfogalom mint lokalitáshoz, konkrét földrajzi helyhez való kötődés módszertani újragondolásának igénye azonban a globalizáció hatásait felismerve már az 1980-as években megkérdőjeleződött, így jelent meg a több színterű etnográfia (*multisited ethnography*) felfogása (Marcus 1986). Ennek értelmében mintegy „nyomkövető” módon lehet megfigyelni a kulturális alakzatokat (emberek élete, tárgyak, áruk, ajándékok, pénz, művészeti alkotások, történetek, szellemi tulajdon stb.) a különféle tevékenységek színterein és azok között. Mindez amiatt is nyilvánvaló, hogy a késő modernitásban az emberek, jelenségek és tárgyak mobilitása fokozódott, átlépve határokat és identitásokat, ami azzal a felismeréssel járt, hogy a kultúra nem tekinthető egyetlen adott területre korlátozottnak. Az emberi tevékenységeket sem tekinthetjük egyetlen helyhez kötöttnek (multilokalitás), ami persze nem jelenti, hogy az emberek ne kötődnének egymáshoz, vagy ne lennének számukra fontos közös helyeik (Routsala 2015). Az ezredfordulóra az internethasználat tömegessé válásával újabb hatásként a terep földrajzi lokalizálása és a kutató személyes jelenléte egyre inkább elszakad a fizikai terep fogalmától (például online kvalitatív kutatások, kibernetográfus, digitális antropológia), ami újraprendezi a lokalitással kapcsolatos reflexiókat, magát a lokalitás logikáját és a társadalmi-kulturális megismerhetőség lehetséges módjait. Sőt, a radikális megközelítések megkérdőjelezzik az online és offline világokat elválasztó határokat is (Hine 2000).

7.

A társadalmi, kulturális és technológiai átalakulásra válaszként az 1990-es évektől az örökség területén és a nemzetközi múzeumi életben a múzeumi munka új formája a részvételen (*participation*) alapuló együttműködés, ami a múzeumi örökség felülvizsgálatát kezdeményező, sokirányú „új muzeológia” fejleménye (lásd Foster et al. 2018). Ezekben a kritikai szemléletű, a múzeumi örökség forrásértékét értelmező folyamatokban merül fel a részvétel kapcsán az antropológiai terepmunkát megalapozó résztvevő megfigyelés fogalomra való hivatkozással a terep mint metafora, azzal a fogalmilag finom, ám a praxis szintjén óriási distinkcióval, hogy a klasszikus kultúrantropológiai „résztvevő megfigyelés” (*participant observation*) partnerségen alapuló gesztusában meglévő részvétel válik benne inkább hangsúlyossá, mintsem a megfigyelés. Erre azért is alkalmas, mert jellemzőit tekintve a klasszikus terepi részvétel maga is egyfajta interaktivitás, a kutató és a megfigyelt közösség, individuum közötti kapcsolaton, dialogikus viszonyon alapul

(vö. Nagy 2016). A terepen szerzett kutatói élmények, tapasztalatok, értelmezések és megfigyelések sokféleségéből tevődik össze a terepmunka, vagyis az antropológiai eredményeknek van egy rejtett konstruktív jellegük, ami maga is kibontható és vizsgálható. Ez a szubjektivitást, az összegyűjtött tényeken túl a képzeletet kizárni nem képes szerzői munka vált bevallottá az 1980-as évek antropológiájának posztmodern módszertani vitájában („*writing culture*”), hiszen az etnográfus végül maga választja ki azokat az elemeket, amelyekből etnográfiai szövegét összeállítja (Clifford 1999 [1986]). Továbbá, Bourdieu részvevési objektiváció fogalma értelmében az antropológus személye, aki a terepmunkát végzi, maga is a terepmunka tárgya (lásd. Biczó 2018:232–248.). Az ezredfordulón kibontakozó kollaboratív antropológia pedig már eleve együttműködésben gondolja el a terepmunka teljes folyamatát, a kutatási téma kiválasztásától a közös szerzőségig (Lassiter 2005). A posztmodern antropológiában rejelő párhuzamos reflexivitás, ami egyszerre vonatkozik a kultúra leírására és reprezentációjára az antropológiai/etnológiai, de a néprajzi muzeológiára is érvényes (Fejős 2008) – vagy érvényesnek kellene lennie.

8.

Az amerikai múzeumi területet is elérő szerteágazó elméleti megközelítések és összefoglalók közül a participáción alapuló múzeumi praxis egyik legjelentősebb szakembere, Nina Simon a részvétel következő négy fő típusát határozta meg: 1. hozzájárulás (*contribution*): a látogatók tárgyakat és dokumentumokat visznek az intézménybe, így segítik a múzeumi munka (gyűjteményfejlesztés, kiállítás stb.) megvalósítását, amelyben a tárgyaikkal mellett véleményük is szerepet kaphat; 2. együttműködés (*collaboration*): a látogatók aktív partnerré válnak, ötleteik érdekében befolyásolják a célt, de a megvalósításban intézményi kontroll érvényesül; 3. együtt dolgozás (*co-creation*): az intézmény munkatársai és a közösség tagjai közösen határozzák és közösen valósítják meg a projekt céljait és formáját; 4. befogadás (*host*): az intézmény nyitott hely, felajánlja erőforrásait, befogadja az egyéneket és a csoportokat saját terébe (Simon 2010).

9.

A múzeumi működést újragondoló, társadalmi beágyazottságú részvételi módszertant részben az internet web2.0 elve szerinti működésének mintája lendítette tovább az ezredfordulón, ami megkülönböztette az internetfelhasználót és az ott tartalmat létrehozókat. Ehhez hasonlóan az „új gyűjtés” (*new collecting*) módszerében a múzeum már nem (csak) tárgyakat, hanem interakciókat gyűjt, aminek során az örökségközösségekben a múzeum egyenrangú fél a többi résztvevővel. Vagyis a múzeum leginkább mint platform működik a saját örökségüket feldolgozó egyének és csoportok számára (Mensch – Meijer-van Mensch 2011). A „legújabb” felfogásban a „részvételi múzeumot” (*participatory museum*) látogatók valójában sokkal inkább „múzeumhasználók” (*museum user*), vagyis nem passzív kulturális fogyasztók, hanem a kulturális élet aktív résztvevői. Mindez nemcsak a kiállítások működését, de a gyűjteményi munkát megalapozó kutatás és dokumentálás szerepét is újrapozicionálja, ami így már nem „csupán” a tudások, gondolatok és ismeretek termelését jelenti, hanem a múzeum ezáltal olyan készségfejlesztési lehetőséget teremt, amely konkrét társadalmi célok eléréséhez szükséges tudást tesz hozzáférhetővé az azt hasznosítani képes csoportok részére. Persze a néprajzi/etnológiai/kultúrantropológiai gyűjtés eddig is magában foglalta a gyűjteményi munkát, ám maga a múzeumi gyűjtemény is mintegy a terep, a terepmunka meghosszabbításaként is felfogható (lásd Illés 2013). Tehát amivel a működési elveket újrafogalmazó terepmetafora bevezetése mégis próbálkozik, leginkább abban je-

lent újat, hogy megpróbál terepként tekinteni az archívumra, a múzeumi gyűjteményre vagy akár egy múzeumi kiállítás folyamatára is. A terep mint metafora szintén a (digitális) kapitalizmus felől érkező hatás. A világot maga alá gyűrő digitális technológiai fejlesztések által működő „metaforagyár” (Miklósvölgyi–Nemes 2017), vagyis a 21. századi számítástechnika alapfogalmai (például „felhő”/cloud, „áramlás”/stream, „bányászat”/mining) olyan mélységben befolyásolják a világlátást, aminek hatásai alól a múzeumi világ sem vonhatja ki magát. Az utániség, a posztizmus korszakélménye ráadásul mára a posztdigitális korszakélményt is megteremtette, radikális megközelítésben tulajdonképpen az adat a 21. század atombombája (Bridle 2016). Vagyis a digitalizáció okozta társadalmi változások eredőjeként az olyan szilárdnak gondolt és hitt modern emlékezetintézmények sincsenek biztonságban, mint a múzeumok. Nehéz úgy foglalkozni tárgyi kultúrával, ha maga a múzeumi tárgyközpontúság leértékelődik.

10.

A terepként felfogott és közzétett, nyitott muzeális gyűjtemény szükségszerűen transzparens, nem a „belső” múzeumi szakkutató muzeológus vagy kurátor kizárólagos tevékenységében konstituálódik, hanem abban a folyamatban, amelynek során létrejön az együttműködés a „külső” partnerekkel, a „más” műveltség hordozóival történő párbeszéd során. Ez az átláthatóságot vagy betekinthezőséget előirányzó és biztosító működés a modern múzeumok autoriter szerepére vonatkozó olyan kritikai elképzelést valósít meg, amelynek kulcsa talán leginkább az együttes archiválás gyakorlata. Tehát a nyitott, vagyis transzparens múzeum nemcsak a gyűjteményre fókuszál, hanem az intézményi archívumot is bevonja. Hiszen eleve a múzeumi archívumokban megőrzött források engednek betekintést és nyújtanak magyarázatot a gyakran vitatott és rejtett, belső múzeumi működésre (például finanszírozás, műtárgygyarapodás, trustee-k [a múzeumot anyagilag és szakmailag támogató független és demokratikus szervezetek] hatása, „megőrzéspolitiká” [conservation policy] stb.), valamint az intézményes identitásra. Ezért is válik céllá a múzeumi archívumok minél inkább hozzáférhetővé tétele (Fink 2010). Ez a nyitottság új, eddig ismeretlen perspektívákat is kínál a gyűjtemények számára. A kulturális tárgyak kulturális információt hordoznak, érzelmi stimulálóhatásuk van, alapvetően a múlt megértését szolgálják. Ám a társadalmi összefüggéseket bevonó, (ön)értelmező gyűjtés nemcsak a múltról szól(hat), hanem inspirációt is nyújt(hat) az embereknek a jövőről való gondolkodáshoz (Bae 2015). Így a múzeum már nem(csak) a múltról való közös elmélkedés, sokkal inkább a jelenkori társadalmi változásokra érzékeny és reagáló, kreatív tevékenységek helye.

11.

A tekintélyelvű, autoriter módon jelentéskonstruáló, „lassú” (Frazon é.n.) múzeumhoz képest a részvételi paradigma szerint „terep-helyként” működő múzeumban a „terepmunka-tevékenységre”, vagyis a kritikai diskurzushelyzetre nyitott demokratikus játéktér kialakításával a külső közösségekben létrejövő jelentések játékba hozása „felgyorsul”. De a participáció valóban csak a látogatókkal való közös játék lenne azért, hogy a múzeumi raktárakban felhalmozott gyűjteményi örökséggel kezdjünk valamit? Valójában sokkal többről van szó. A nemzetközi tapasztalatok arra hívják fel a figyelmet, hogy a részvétel nem egyszerűen csak „külsős” belépést biztosít az együttműködési folyamatba, hanem eljuthat annak lehetőségéhez is, hogy a résztvevők akár az egész „játzsma” szabályait újraírják, vagyis a folyamat akár magát az egész intézményt újrafogalmazhatja, új identitást, tehát politikumot teremthet. Az sem mellékes, hogy a társadalom sokszólamúsága (multivocality) magára a múzeumra is vonatkozik, így a már „posztrepresentatív múzeum” (Sternfeld 2012) tere csak az egyik „terep”, ahol a személyes tapasztalatok mintegy

intézményesülve átalakulnak (Hauser 2001). A „likvid modernitás” (*liquid modernity*; Bauman 2000) komplex társadalmi hatásaira, a folyamatos és állandó átalakulásra érzékeny figyelem elvezet minket a múzeumnak egyfajta sajátos tesztlaboratóriumként való felfogásához, amiben a múzeum olyan szintérré képes válni, ahol a társadalmi környezetünk multivokalitása, a tárgyi kultúrában is megmutatózó, azon keresztül is értelmezhető sokszínűsége kontrollált feltételek mellett vizsgálható, akár mégiscsak megfigyelhető, de mindenképpen demokratikus diskurzusba helyezhető.

12.

A 21. századi múzeumi kihívások és korlátok, miként a fentiekben megpróbáltam csupán csak érzékeltetni, nagyon sokrétűek, szerteágazóak és komplexek. Hovábbá, nem könnyítve a helyzetünket, a múzeumok 21. századi társadalmi szerepének újrafogalmazása, annak elméleti megalapozása kapcsán igazán megdöbbentő a holland múzeumteoretikus Peter van Mensch megállapítása a múzeum és örökség témában megjelent nemzetközi szakirodalomról (Mensch 2015). 2015-ben közzölt írása szerint az USA, az Egyesült Királyság és Ausztrália angol nyelvterületén mintegy 350 kötet és rengeteg tanulmány jelent meg, vagyis egy igen kiterjedt és széles körű diskurzusról van szó. Számunkra talán mégis az a leginkább figyelemreméltó és figyelmeztető az észrevételeiben, hogy a múzeumelmélet egyik legjelentősebb kiadványának bevezetőjében (Message–Witcomb 2015) a szám szerint ötvennégy hivatkozott műből mindössze négy kontinentális európai szerző található, mégpedig Bourdieu, Deleuze, Foucault és Habermas. Vagyis, miként Mensch megállapítja, ezekben a kézikönyvekben a közép-európai, latin-amerikai, afrikai és ázsiai múzeumi szakmai eredményekről egész egyszerűen nem vesznek tudomást.

## JEGYZETEK

1 Az írás a Békéscsabán 2018. október 10–12-én a *Terepkutatás, néprajztudomány és a múzeumi gyűjtemények* címmel megtartott országos néprajzos muzeológus-továbbképzésen és -konferencián elhangzott azonos című előadás szöveges tanulmányát átdolgozott változata.

## IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

2006 The Thing Itself. *Public Culture* 18(1):15–21. <https://doi.org/10.1215/08992363-18-1-15>

APPADURAI, ARJUN, ED.

1986 *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAE, KIDONG

2015 Collecting History and Museum Development in Korea. *COMCOL Newsletter* 29:16–17.

BENDIX, REGINA F.

2015 Patronage and Preservation: Heritage Paradigms and Their Impact on Supporting „Good Culture”. *In Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage. /Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 8./* Nicolas Adell – Regina F. Bendix – Chiara Bortolotto – Markus Tauschek, eds. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 219–234.

BAUDRILLARD, JEAN

1997 *A rossz transzparenciája*. Budapest: Balassi.

- BAUMAN, ZYGMUNT  
2000 Liquid Modernity. Malden–Cambridge: Polity Press – Blackwell.
- BICZÓ Gábor  
2018 A „Mi” és a „Másik”. Az idegen megértésének tudománytörténeti vázlata a 19. század második felétől. *Sepicimina Ethnographica*. Budapest: L’Harmattan Kiadó – Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.
- BRIDLE, JAMES  
2016 Cloud Index. Internetcím:  
<https://www.serpentinegalleries.org/exhibitions-events/james-bridle-digital-commission>
- CLIFFORD, JAMES  
1999 [1986] Bevezetés: Részleges igazságok. *Helikon* 65(4):494–513.
- DIBBITS, HESTER – WILLEMSSEN, MARLOUS  
2014 Stills of our liquid times. An essay towards collecting today’s intangible cultural heritage. *In Die Musealisierung der Gegenwart. Von Grenzen und Chancen des Sammelns in kulturhistorischen Museen*. Sophie Elpers – Anna Palm, Hrsg. 177–198. Bielefeld: Transcript.
- FEJŐS ZOLTÁN  
2005 A néprajz, antropológia – a kulturális örökség és az emlékezet kategóriái. *In Kulturális örökség – Társadalmi képzelet*. György Péter – Kiss Barbara – Monok István, szerk. 69–76. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár – Akadémiai Kiadó.  
2008 A kánon felbomlása. Tártyak, történetek és vizualitás a (néprajzi) múzeumokban. *Árgus* 1:109–123.
- FINK, LOIS MARIE  
2010 Museum Archives as Resources for Scholarly Research and Institutional Identity. *In New Museum. Theory and Practice*. Janet Marstine, ed. 292–306. Oxford: Blackwell.  
<http://dx.doi.org/10.1002/9780470776230.ch12>
- FOSTER, HANNAH DAISY – FRAZON ZSÓFIA – GADÓ FLÓRA – ILLÉS PÉTER – SCHLEICHER VERONIKA – SZAKÁCS ESZTER – TORONYI ZSUZSANNA – WILHELM GÁBOR  
2018 Részvétel és együttműködés. *In ...Nyitott múzeum... Együttműködés, részvétel, társadalmi múzeum*. Kézikönyv. Frazon Zsófia, szerk. 126–141. Budapest: Néprajzi Múzeum.  
Internetcím: [http://nyitottmuzeum.neprajz.hu/szocikkek/reszvetel\\_egyuttmukodes](http://nyitottmuzeum.neprajz.hu/szocikkek/reszvetel_egyuttmukodes)
- FRAZON ZSÓFIA  
é.n. Múzeum: a lassú műfaj. Internetcím:  
<https://capacenter.hu/kiallitasok/muzeum-a-lassu-mufaj/>
- HAUSER, ANDREA  
2001 Museum als Feld der Transformation von Erfahrungen. *In Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. Katharina Eisch – Marion Hamm, Hrsg. 214–232. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- HINE, CHRISTINE  
2000 Virtual Ethnography. London – New Delhi: Sage – Thousand Oaks.
- HOOPER-GREENHILL, EILEAN  
1992 Museums and the shaping of knowledge. London – New York: Routledge.  
2000 Museums and the interpretation of visual culture. London – New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781003124450>
- ILLÉS PÉTER  
2013 Mindenünk a gyűjtemény (?) – tárgyak, kollekciónok, kontextusok a Vasi Múzeumi Látványtárban. *Savaria a Vas megyei Múzeumok Értesítője* (36):435–439. Internetcím:  
[http://archiv.magvarmuzeumok.hu/targy/1032\\_mindenunk\\_a\\_gyujtemeny](http://archiv.magvarmuzeumok.hu/targy/1032_mindenunk_a_gyujtemeny)

KEENE, SUZANNE

- 2006 All that is solid? – Museums and the postmodern. *Public Archaeology* 5(3):185–198.  
<http://dx.doi.org/10.1179/146551806793155833>

LASSITER, LUKE ERIC

- 2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

MARCUS, GEORGE E.

- 1986 Contemporary Problem of Ethnography in the Modern World System. *In Writing Culture*. James Clifford – George E. Marcus, eds. 165–193. Berkeley: University of California Press.  
<https://doi.org/10.1525/9780520946286-010>

MENSCH, PETER VAN

- 2015 Needles in a haystack – Some reflections from the Working Group on Resources. *COMCOL Newsletter* 29:19–21.

MENSCH, PETER VAN – MEIJER-VAN MENSCH, LÉONTINE

- 2011 *New Trends in Museology*. Celje: Muzej novejšje zgodovine.

MESSAGE, KYLIE – WITCOMB, ANDREA

- 2015 Introduction: Museum Theory An Expanded Field. *In Museum Theory*. Andrea Witcomb – Kylie Message, eds. XXXV–XIII. Chichester: John Wiley & Sons.  
<https://doi.org/10.1002/9781118829059.wbihms100>

MIKLÓSVÖLGYI ZSOLT – NEMES Z. MÁRIÓ

- 2017 A gőzgép mint metaforagyár. Internetcím:  
<http://balkon.art/home/a-gozgep-mint-metaforagyar/>

NAGY KÁROLY ZSOLT

- 2016 A közeg válaszol. *In Ethno-lore XXXIII*. Az MTA BTK Néprajztudományi Intézetének évkönyve. Balogh Balázs, főszerk. 61–76. Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

ROUTSALA, HELENA

- 2015 „Ez a határ akkoriban még nem volt itt.” Transznacionalizmus és multilokalitás Torino és Haparanda testvérvárosokban. *In Hármask határok néprajzi értelmezésben*. Turai Tünde, szerk. 36–52. Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

SIMON, NINA

- 2010 *The Participatory Museum*. California, CA.: Museum, Santa Cruz. Internetcím:  
<http://www.participatorymuseum.org/>

STERNFELD, NORA

- 2012 Playing by the Rules of the Game. Participation in the Post-Representative Museum. *CuMMA Papers #1:1–7*. Internetcím:  
[https://cummastudies.files.wordpress.com/2013/08/cummapapers1\\_sternfeld1.pdf](https://cummastudies.files.wordpress.com/2013/08/cummapapers1_sternfeld1.pdf)

TÁLASI ISTVÁN

- 1948 *Néprajzi életünk kibontakozása*. Budapest: Néptudományi Intézet.



Gergely András, A.

# Fenntartó találkozások, avagy kultúrák emberi interakciók között

Lajos Veronika – Povedák István – Régi Tamás, szerk.:

The Anthropology of Encounters / A találkozások antropológiája.  
Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság. 2017.

DOI: [10.54742/tabula.2019.1-2.04](https://doi.org/10.54742/tabula.2019.1-2.04)

1.

„A találkozás létrehozza és fenntartja a kultúrát” – ez egyik meghatározó kulcsmondata annak a kötetnek, melyben ilyen tartósító és éltető, átható és stimuláló közösségi interakciók létrejöttéről, típusairól, eseteiről és műfajairól került szó a MAKAT (Antropológiai Társaság) szegedi vándorkonferenciáján.

2.

Egy szakmai találkozó – jószerivel mindennapos esemény, még muzeológusok, kultúrakutatók, néprajzosok, szociológusok között is, hát még az antropológia hátár(talan) vidékein. Mégis, a MAKAT 2016-os vándorkonferenciája nem csupán a kutatók és közlők, etnológusok és kultúraelmélencek, kommunikátorok és valláskutatók, filozófusok és szociológusok egymásközi találkozását jelképezte, hanem mintegy megtestesítette a tudományterületek közötti randevúk egy izgalmas lehetőségét is: kapcsolati felfedezéseket, tudásterületi intimitásokat, felismerések és megnevezések tónusváltozásait, belső összefüggésrendjeit tette ön maga alaptémájává és elemzendő kérdéskörévé. A Máságok belátására és fölismerésére, megnevezésére is értékmentésére hivatott kutatói kör a maga kitérőhálóba fogadta és értelmezési területté tette ezáltal a megismerési lehetőségek, az Idegen és az idegenségek megértésének számos dilemmáját, metodikáját, világmépi rendszerét is.

3.

Egész kötetnyi tanulmányt ismertetni nemcsak hálátlan feladat, de mindig maradéktalan hiányérzet is kíséri. Mit megírni, mire utalni, mit gondolni evidensek vagy inspirálónak, tudományterületileg fontos kérdésnek, felkiáltójeles jelentéstartalomnak – ez még tucatnyi oldalon is csak körvonalakat érdemelhet csupán. Alább ezért vállaltan csak jelzéseket osztok meg, egy világnagy térképen aprócska színfoltokat jelölök mindabból, ami egy érdemleges konferencia sok-sok anyagából utóbb tanulmányként is megszületik, ekként is közlésre érdemesül, kötetként összeáll. S vállalva e szűkre szabott jelzéstár korlátosságát, valamint számítva számos-számtalan pályatárs rokon témakörű közleményeire, itt nem is az aprólékos „megolvasás” vagy kijegyzetelés a célom, inkább csupán halovány fénypászma odairányítása e kötet elemző írásainak körvonalaira.

4.

Talán az első körvonal-kérdés egyben a kötet és a konferencia időbeliségére érvényes. A kilencvenes évek közepe volt talán a magyar kulturális antropológusok első komolyabb találkozóinak, szakmai konferenciáinak egyik felívelő időszaka (akkor épp Miskolcon indult új egyetemi szak, kicsivel követve a budapestit, s megelőzve a pécsit, debrecenit...), s talán már az első megmutatkozások is jelezték,

hogy folkloristák, valláskutatók, kommunikáció-elemzők, tárgyi néprajzosok, néprajztörténészek, szociológusok is találhatnak kizáró meg bekebelező, elméleti és módszertani különbségeket – ahogyan metodológiai hasonlóságokat, tematikus rokonságokat is. Az időközben lepergett évtizedek immár intézményesülni engedték magyar, szlovák, lengyel és román földön is a kultúrakutatás új irányát, sőt azóta már irányzatait is, cseh és szlovén, litván és további más iskolák, műhelyek alakulását, miáltal sok száz antropológus végzett egyetemi szakon, s talán részlegesen le is tisztultak a térségi-szakmai-módszertani-tematikai különbségek a különféle felsőoktatási és akadémiai kutatási szférákban. Következésképp hát az akadémikus szféra nyílását követően talán a harcos és kizárólagos „öndefiníció” helyébe a tudásterület új önkeresési programja, átalakult feladattudata, árnyaltabb karaktere és megsokszorozódott módszertani bázisa kínál megújulási perspektívákat, ezen belül pedig megannyi vitát, egymásra találást, elkülönöződést, tematikus csoportosulást, közös kutatást, inter- vagy multidiszciplináris törekvéseket, s oly sok minden mást is. Lett vizuális antropológia és orvosi, lett katonai és művészeti, zenei és festészeti, irodalom- és táncantropológia is, meg turizmus, meg Afrika, meg hispanisztika, délamerikanisták tematikus köre, s lett a szent helyeknek, a filozófiának, a történettudománynak, a jognak, a bűnüldözésnek, a számoknak, a romológiának, az ökológiának és még seregnyi területnek „saját” antropológiája.

5.

Mindemellett az, hogy a szegedi egyetemi néprajz-antropológiai, valláskutatási tanszék volt befogadó közege, rendezője, készítője és serkentője a bölcsészkaron megrendezett nemzetközi találkozóknak, nemcsak a kultúrakutatás egyik műhelyének vállalása volt, hanem bizonyos értelmű „rangadó” kísérlet is, melynek a MAKAT nemcsak inspirálója volt, hanem épp a találkozások értelmében vett teoretikus kérdéskörök elszánt provokátora is. *A találkozások antropológiája* címen meghirdetett konferencián (két előadási napon) mintegy százas nagyságrendű előadás került terítékre, melyek többsége bár az interakció primer áldozata is lett (a ppt-előadások kicsiny hányada szokott utóbb tanulmány-értékű mutatóvá izmosodni), de a válogatott „maradékból” látszik, mi minden lehetett tematikusan kapcsolható kérdéskör. S bár talán e képzet, hogy „már a találkozásoknak is van antropológiája” – esetleg sokak számára disszonánsan hangzik, sőt a tudományelméletek távolából/magasából még tán provokatívnak is –, viszont ha úgy nézzük, mennyiféle irányba indult és hány ponton mutatott egykoron és mutat ma is a kultúrák, népek, szemléletmódok, közeledések, megértések és reprezentációk iránti elköteleződést a kutatók roppant széles, sőt egyre gyarapodó köre, akkor már sokkal kevésbé meglepő a találkozás-antropológiai keretezés. Sőt, mivel a szakmai horizonton hitek és tudások, tudományok és képzetvilágok sajátlagos metszete, összegzési vagy összehasonlító lehetőségek kies választéka jellemzi immár a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság /MAKAT/ profilját, nem túl rejtélyes az sem, hogy épp e konferencia előadásainak válogatott tanulmánykötetével indította a Társaság kiadványainak tematikus sorozatát is. S bár a korábban kiadott kötetek ugyancsak mutatják a vallásantropológiai, kutatómódszertani iskolák és irányzatok sokasága közötti kapcsolódások, inspirációk, elköteleződések komplex rendszerét, de a lehetséges partnerségek körében a tematikus hívószavak köré kiépülő tudományos légkör kisugárzásait és hatását jól jelzi e tudás-találkozó ténye, előadói tömege, végül pedig a konferencia-kötet is. *A találkozások antropológiája* csábos cím, de kellőképpen parttalan is..., ennek légköre hozzávetőlegesen át is hatja a kiadványt. Tegyük hozzá: szerencsére. Mert mind a Társaság, mind a szakma szerény szégyene lenne, ha nem termelné ki önnön létének, iskoláinak, irányzatainak sokféleségét. De mert kialakítja, formálja, sokszorozza ezeket, így

mintegy alapfeladattá is lehet a találkozás mibenlétéről antropológiázni. Ezzel a kutatók, akik akár önmagukat és egymást is kutatják, elemi módon azt teljesítik, amire hivatástudatuk készíteti őket...!

6.

A hivatástudatnak, a kultúraközi kommunikációknak, a megfigyelő, kérdező, kutató és válaszkísérletekkel operáló szakmai légkörnek már a konferencia szekcióiban is tükröződött alaptónusa, mint lehetséges találkozások elméleti, módszerbeli és tudásterületek közötti alapkérdések sora, imígyen indokolt is a szerkesztők sarkosnak tetsző sejtetése az előszó 5. sorából: „A találkozás létrehozza és fenntartja a kultúrát. Nélküle nincs emberi civilizáció, nem alakulnak ki a társadalmak, közösségek, vagy családok. Találkozások nélkül gyakorlatilag nem lenne semmi, amit elemezhetnénk, és nem lenne senki, aki nem létező elemzéseinket számon kérné rajtunk...” (7. p.). De – éppen mert azt sem tudtuk, hogy a találkozásoknak is lehet antropológiája –, a kötet ettől kezdve önmagában is izgalmassá válik...! Lehet-e, s mi az, s meddig az vagy hogyan is az, ami épp a találkozásoké...?

7.

Csak röviden lehetséges lapozgatnom, de takarékosagra sarkall, hogy korrekt ismertető, sőt előszó és tartalomjegyzék is megtalálható a kiadványról a szaktudományi szférában (Mészáros 2018; Vukov 2018), úgyhogy ami itt a találkozási kapcsolatháló részévé válik, az sok esetben a hitek (Horváth Márk – Lovász Ádám, Csáji László Koppány, Abdessamad Belhaj, Anna Kérchy előadásában), a kultúratudomány (Chris Hann, Kathryn M. Hudson, Sz. Kristóf Ildikó, Baumann Tímea, Tamás Ildikó, Schiller Katalin, Lovas-Kiss Antal szövegében), vagy éppen a kortárs antropológiai perspektíva-változás terén megtett kitérők, útbejárások, rátalálások és természettel kialakított kapcsolatok vidékén tükröz újdonságot. Ami még ezeken túl is jelentős összefüggés-hálóba helyezi a szempontok, módszerek, értelmezések sokaságát (egy konferencián, ahol három kontinens tíz országából jövők adják elő válogatott tudásterületi tapasztalataikat, ott eleve a *találkozás* a legközelebb többszörös), viszont a hívószó, a tematikus vonzaskör a legkülönb értelmezések szerinti érintések, ráismerések, felfedezések, intimitások körére volt érvényes élmény – sőt, ezek alig megfogható terére, tudásterületi határvidékek lehetőségére, kölcsönhatások köreire, válaszok eltéréseire is jellemző válaszkísérletek széles horizontja volt a természetes relevancia-tartomány.

8.

A kötet azonban nem közöl minden szöveget, még kivonatot sem, csak az előadások egy válogatott-szűrt körét, amelyeket a tematikus körvonalak elméleti megközelítéseihez igazítva Régi Tamás tekint át először „kreatív határvidékek” főcímmel egy jól megfogható elméleti keretben (11–32. p.), majd a találkozási övezetéről Wilhelm Gábor egyenesen a „kontaktzóna” más tudományterületeken jelen lévő, a helyszíni részvétel alapján megtapasztalható tudásterét és metodológiáját jelöli ki az antropológia-etnológia-kultúrakutatás számára érvényes tudástartományaként (33–47. p.). E hitek és tudások, tudományos leírások és életközeli élmények határvidékein zajló viták, megismeréseméleti perspektívák a két szerzőnél egyúttal az eredeti, a szándékolt, az értelmezés mélysége és kiterjedése alapján elkülönülő, majd közössé váló, esetenként muzealizálható tudásjátzmák ismertetésével gazdagítja a kulturális találkozások módozatait (gyarmatosítástól hatalmi vagy kulturális kölcsönhatások jelenlétéig, nyelvi készletektől konfliktusmegoldásig, homogen földrajzi tájak és eltérő történelmi korfelfogások együttes jelenlétéig számos elmélet parallel jelenlétéig). A kötet tehát nem a felszínes megérintések vagy turista-tekintetbe illeszkedő impressziók, hanem épp a mélyrétegekben zajló elérési, kultúrafenntartási, kölcsönhatás-elméleti, kapcsolat-függő, akár kereskedelmi,

akár kultúra-kötötte érintkezési erővonalakat rajzolja a tudástérbe, ide értve turiszták, menekültek, gazdálkodók, cserekapcsolati kölcsönhatások, szakrális értéktartományok, s közeli vagy távoli etnográfiai leírások, interpretációs sémák és újjátársók tematikus csokrát is.

9.

Egykoron az antropológia/etnológia a gyarmati jelenlét, kényszer és ráhatás, óslakos válasz és érintettségi motivációk sokféle tartományát összekötő szemléleti híd itt már egyértelműen jelzi a szakmai normák és respektált tudások találkozását, kiváltképp azzal a rétegzetten specifikus társadalmi közeggel, ahol a kutatók megfordulnak, s fölmutatja azt a háttérvilágot is, melyben a kölcsönhatások maguk is tudásvilágokat formálnak, hit-szférákat képeznek le, társadalmi közéletet jellemeznek vagy tudásterületi határok közötti átjárást, átlátást bizonyítanak a kortárs gondolkodók számára. A találkozást már maguk a témakörök, vallások, hitek, társadalmi környezetek, tudományos aspektusok párhuzamai is közvetítik: például a kontaktzóna mint terep az etnográfia és muzeológia közös horizontján (Wilhelm Gábor) nem csak a térben találkozik, hanem a néprajzi, szociálandropológiai és kulturális antropológiai szemlélet összekapcsolódási területén is..., vagy jelen van ugyanez Hofer Tamás munkásságában, amit Chris Hann saját térségi kutatásaiban (Tázláron) egykor megkezdett és Hoferral összehasonlítási felületté teheték... Vagy éppenséggel az idő- és térbeli távolság párhuzamai közepette is feltaláljuk, amely egy pueblo indián közösség 1896-os fotóján és ennek befogadásán át Aby Warburg művészettörténész és az ismerős/idegen értelmezési szférákba vezető útjaiként láthatók meg találkozási helyszínként Sz. Kristóf Ildikó tanulmányában. De mert találkozások a kontaktusok egyszer képzeleti, máskor közvetlen és valódi területein egyaránt magukba fogják s terek és terepek, habitusok és tapasztalatok, értelmezések és válaszok mikéntjeit is, ezért itt nemcsak a terepkutatások évei-évtizedei lényegesek, hanem például a generációs szemléletkülönbségek (Baumann Tímea tanulmányában és másképpen Schiller Katalin írásában), a média-hatások, interpretációs közegek és értelmező közösségek kölcsönhatásai is rangot és szerepet kapnak (így konkrétan Lovas Kiss Antal, Yuko Kambara, Abdessamad Belhaj, Anna Kérchy vagy Tamás Ildikó írásában). Az értelmező világ érvényessége, avagy amikor nemcsak „a terep” keres választ, de a válasz maga is (tudás- vagy képzeleti) terep, izgalmasan mutatkozik meg Horváth Márk és Lovász Ádám dolgozatában, akik *A szörny szája. Hibriditás és poszthumanitás a szörnykutatásban* címen a filozófusok aspektusából beszélnek el a kultúrtörténet szörnyeit, s a rettentő alakokat mint „kulturális testeket” mutatják fel, akiknek pusztító entitása mégis kitaratóan jelen van az emberi normarendszerekben, rémületes világképekben. S mert a határzónák valójában nemcsak testesült, vizualizált, tárgyi mivoltukban is kezelhető létezésformák, ekként még tüneményesebb alakokat öltenek „*az energia, rezgés, Szentlélek*” ködében, ahol egy új vallási mozgalom csoporttagsága képviseli az érintéses gyógyítás eszközkészletének birtoklását Csáji László Koppány dolgozatában.

10.

De megannyi más szférában is ott ül lényegiként a kölcsönhatás, találkozás vagy érintkezés. Ilyesféle „érintések” köszönnek vissza Donatella Schmidt, Giovanna Palutan és Beatrice Gaborin északkelet-olaszországi (venetói) és római esettanulmányaiból, akik az Olaszországban landoló menekültek ellátásának jelképtárával is foglalkoznak, s akikre szinte rímél Abdessamad Belhaj a magyarországi muszlim közegben készített kutatási áttekintése a vallási előírásoknak és a környezeti hatásoknak kitettség terén, vagy amiként Kathryn M. Hudson afrikai rabszolgák és in-

diánok leszármazottaik identitás-narratíváiban láttatja a múlt-jelen-jövő élményét, meg ahogy Kérchy Anna a 'mátság' zsidó származású cirkuszművészek visszaemlékezéseiben föllelhető ellenállási stratégiáit jeleníti meg hihetetlen intenzitással. Mindezek mint tereptapasztalatok sokféle körköröségen át hatnak azután vissza a bevezető megállapításhoz, hogy ugyanis „a találkozás létrehozza és fenntartja a kultúrát”... Hisz legtöbbször nemcsak fenntartja, hanem a kultúra egésze maga is lehetséges és valós találkozások univerzuma.

11.

Az emlékezet és az imázsformálás esettanulmányai, a tudástapasztalat és az időbeli párhuzamok komplex rendszerei a zajló létben nemcsak a kultúrakutatókat érdeklik, s nem pusztán tudományos kérdéskörként metszik ki a maguk relatív érvénytartományát a mindenkori találkozások világmegismerési komplexitásából, hanem rész-válaszokat is formálnak a tudományra visszaható eredendő kérdések eszköztárán át, újabb találkozásokon át. A hitben, tudományban, közéletben, közösségben kialakuló entitások azután majd egy másik lehetséges dimenzióban lelik meg önnön interpretációs színterüket. Talán ott, ahol a mindenséggel lehetséges találkozás és ennek rejtekező világai nem a Nagytudományi hipotézisekben, Rendszerszintű hasznosságokban, Innovatív praktikusságokban találják meg önnön túlélési rejtekhelyüket, hanem az emberi egyetértések, el- és megértések közös színterein is, ahol ugyanúgy gondolatok és kérdések, tudások és válaszok, titkok és alkalmi megfejtések világaival formálnak újabb kapcsolatokat...

## IRODALOM

MÉSZÁROS CSABA

- 2018 Lajos Veronika – Povedák, István – Régi, Tamás (eds.): *The Anthropology of Encounters / A találkozások antropológiája*. 2017, Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság. 252 p. *Acta Ethnographica Hungarica* 63 (2): 506–508.  
<https://doi.org/10.1556/022.2018.63.2.13>

VUKOV ANIKÓ VERONIKA

- 2018 Találkozások és antropológiák. *Kultúra és Közösség* (3): 105–106.

Ujhelyi Nelli

# Hogyan alakítják és írják újra az ideológiákat az általuk életre hívott jótékonyok során szerzett tapasztalatok?

Zakariás Ildikó: *Jótékony nemzet. Szolidaritás és hatalom a kisebbségi magyarok segítésében.* Budapest: MTA TK Kisebbségkutató Intézet – Kalligram Kiadó. 2018.

DOI: [10.54742/tabula.2019.1-2.05](https://doi.org/10.54742/tabula.2019.1-2.05)

1.

Zakariás Ildikó könyve azt vizsgálja, hogy milyen társadalmi értelmezések mozgatják a jótékonyt. Azon belül egy speciális területre, a kisebbségi létben élő magyarság felé irányuló anyaországi segítő tevékenységre fókuszál. Az írás alap gondolata, hogy a támogatás vagy a nem támogatás ideológiák által determinált jelenség, és mint ilyen, folyamatos változás alatt áll. Az értelmezések, tapasztalatok és újraértelmezések nyomán fogalmazódnak meg és jönnek létre a segítő akciók. Az ideológiai háttér alapjaiban szabja meg a segítséget, befolyásolja azt, hogy hogyan változik meg a segítő és segített köre, valamint a segítség módja (Zakariás 2018:252). A szerző a szomszédos országokban kisebbségi létben élő magyarokat segítő jótékony, filantróp tevékenységek vizsgálatán keresztül arra a következtetésre jut, hogy a magyarországi segítő szándékban a nemzeti azonosság olyannyira központi szerepet kap, hogy az leggyakrabban a cselekvéseket motiváló, kiváltó okként azonosítható. Zakariás Ildikó szerint ebben a viszonyrendszerben a segítség két meghatározója a hátrány és az elmaradottság. A segítő többsége szerint, a határon túli magyarok egyrészt hátrányban vannak, mert kultúrájukat, hagyományait, nemzeti identitásukat fenyegető közegben élik mindennapjaikat. Másrészt, alapvetően elmaradottabb gazdasági környezet veszi őket körül. Hozzájuk képest nyugatibb, fejlettebbnek, tehetősebbnek minősül a magyar társadalom, ezért az anyaország polgáraitól és hatalmi elitjétől elvárható, hogy segítse a rosszabb körülmények között élő nemzettársait. (Zakariás 2018:14)

2.

A könyv logikusan szerkesztett, a következetesen egymásra épülő részek fokozatosan vezetik be az olvasót az írás által feltárt jelenség problémavilágába. A segítség kérdéskörét egy hármassztruktúra mentén járja körül a szerző. Egyrészt arra kíváncsi, hogy a segítő és a segített nézetei hogyan formálódnak a segítség folyamata során. Másrészt megvizsgálja, hogy a támogatást hogyan árnyalják a nemzetről, a magyarságról szóló képzetek. Harmadrészt rákérdez, hogy a segítségnyújtás hatalmi aspektusai hogyan írhatók le és miként értelmezhetők ebben a segítő folyamatban.

3.

A bevezető fejezetet az elméleti áttekintés követi. Ebben egyrészt végigvezeti azokat a kutatási eredményeket, amelyek a segítő motivációira fókuszálnak, majd áttekinti a szolidaritáshoz kapcsolódó nemzeti ideológiák téziseit és értelmezi az érdemesség narratíváit a jótékony akciókban. Másrészt, a segítő-segített pozíciók aszimmetriája című fejezetben fölvezet, hogy milyen elméleti modellek foglalkoznak a filantróp segítség hatalmi kérdéseivel. A könyv következő fejezete tágabb

perspektívából mutat rá a segítség címzettjeit, azaz a kisebbségi magyarokat támogató tevékenységek ideológiai hátterére. A segítő-segített viszony feltárását interjúk készítésével és jótékony tevékenységek résztvevő megfigyelésével végezte a szerző. Az alábbi négy kiválasztott filantróp program dokumentálásán és elemzésén keresztül válaszol a vizsgálat fő kérdéseire. A kutatás tárgyát képezi egy budapesti testvériskola projekt, amelyben a segítség címzettjei kárpátaljai magyarok voltak. Talán a legsokrétűbb az a gimnáziumi magyar nyelvópolási program volt Budapesten, amely Kárpátaljára, Erdélybe, Vajdaságba és Felvidékre irányult. A vizsgálat kiterjed egy szentendrei iskola összetett, kárpátaljaiakat segítő programjára, valamint egy olyan projektre, amelyben a magyarul tanuló csángók kvázi kereszt-szüleivé váltak a segítő magyarországi – vagy erdélyi – önkéntesek. Zakariás Ildikó a konkrét tereptapasztalatok nyomán azt vizsgálja, hogy a segítség során hogyan jelennek meg a nemzeti azonosság és különbözőség ideológiái. Valamint hatalmi kérdésként veszi górcső alá a segítséget, bemutatva a segítő és segített aszimmetrikus viszonyát a segítették nézőpontjából. A jótékonyosság intim aspektusaira is kitér, amikor a támogatók és a támogatottak között kialakuló személyes kapcsolatokat mutatja be.

4. A szerző értelmezése abból az alaptézisből indul ki, hogy a segítség ideológiák által meghatározott tevékenység, és ezen ideológiák döntően a segítségi folyamat során változnak. A találkozás pillanataiban válik tette a korábbi elképzelés, ekkor derül ki, hogy azonos jelentéseket társítanak-e az egyes felek a cselekvésekhez, és az elgondolt ideológiákhoz vagy sem. Ha igen, megtörténhet az ideológiák megerősítése (Zakariás 2018:170), ha nem, akkor viszont mód nyílik a képzetek transzformálására, módosításra, vagy akár a cselekvés megghiúsulására is.
5. Az írás bepillantást nyújt abba a folyamatba, amelyben a legkülönbözőbb segítői attitűdök (nemzeti szolidaritás; gyermekek segítése; elmaradottság enyhítése; keresztény karitás) az alkalmazás során változnak, újra értelmeződnek, új motivációk kapcsolódnak hozzájuk. „Így adhat kapaszkodót a nemzeti azonosság, a magyarság megmaradásának eszméje a szegénységtől megrettenő jótékonykodónak, és jelent mankót a hátrányos helyzetű gyerekek segítségének eszméje a nyelvváltó vagy a nemzeti megmaradás diskurzusait visszautasító közösségekben.” (Zakariás 2018:254.) A vizsgált önkéntesek esetében a nemzeti ideológia a fő értelmezési keret, amelyben megvalósul a segítség. Ha valamilyen okból a nemzeti szolidaritás mentén nem alakítható ki a jótékony tevékenység, akkor másodlagos opcióként bukkan fel az általánosabban vett hátrányos helyzet orvoslása, a keresztényi filantróp eszme, vagy a gyermekek segítségének értelmezési kerete. A könyv lényegében a jótékonyosság indoklásaként és legitimálásaként használt különböző ideológiák játkát mutatja meg az olvasó számára. Azt a sérülékeny, a résztvevők és sokszor a kutatók számára is láthatatlanul, kibeszéletlenül hagyott mezsgyét, amely meghatározza, hogy voltaképpen miért segít a segítő és szerinte miért szorul erre a rászoruló. Erre a legelemibb kérdésre kínál multivokális választ az írás.
6. Zakariás Ildikó monográfiája olyan értékes szempontokat emel be a jótékonyosság működésmechanizmusairól szóló diskurzusba, amelyek a filantrópia-kutatásokból gyakran kimaradnak. Ilyen például az, hogy számol a társadalmi, gazdasági és politikai kontextussal, amelyben megvalósul a jótékonyosság (Zakariás 2018:51). Ugyanakkor az önkéntes cselekvések ideológiai meghatározottságának hangsúlyozása, vagy a segítő-segített pozíciók egymásra reflektáló, a jótékonyossági folyamatot kölcsönösen formáló viszonyának értelmezése szintén meghatározó eredmények.



Továbbá megállapítja, hogy a vizsgált jótékonyági formák a nemzeti ideológiák megnyilvánulásának terepei, ahol a segítők megélhetik a magyarságról, nemzeti azonosságról elgondolt elképzeléseiket. A segítségi akciókat vezérlő magasztos szándék, a szenvedés vagy a hiány csökkentése kiegészül a segítő saját individuális szempontjaival, önmegvalósító szándékaival, amelyben a nemzeti ideológiák meg tapasztalásának vágya válik fontossá.

7.

A könyv megmutatja, hogy a segítők hogyan jelölik ki a segítség alanyait, vagyis hogyan megy végbe a segítségre érdemesség meghatározása. Ez az aspektus gyakran rejtve marad, miközben rendkívül fontos, mert nem csak a segítők motivációit árnyalja, hanem azt a folyamatot is felfedi, ahogyan a jótékonyág révén a segítők meghatározzák a rászorultság tényét. Ebből következően a jótékonyág során megvalósuló kiválasztási folyamat megmutatja azokat az önkéntesek által preferált problémaköröket, amelyek megalkotják a segítség szükségletét. Ezzel tulajdonképpen már a segítségi folyamat kezdetén egy aszimmetrikus viszony jön létre, amely implicit vagy explicit módon végigkíséri a segítség folyamatát. A szerző Axel Honneth elismerés elméletére alapozva mélyebbre ás, és olyan új jelentésrétegeket tár fel, amelyek döntően mozgatják a segítség cselekvésének szálait. Az elismerés és a szolidaritás megteremtésének mozzanatai kapcsán vizsgálja azt is, hogy hogyan jelenik meg és hogyan érvényesül a segítség címzettjeinek nézőpontja. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy Zakariás az adományozás gesztusában nem egyszerűen a támogatók hatalmának megerősítését és fenntartását látja, hanem az érdemesség kérdését is bevonja az elemzésbe. Így megközelítve egy közösségre irányuló adományozás lényegében elismerő gesztusokat is tartalmaz, és a honnethi értelemben a szolidaritás mint elismerési forma megnyilvánulásának a helye lesz (Zakariás 2018:78).

8.

Az egyik legfontosabb eredménye a könyvnek, hogy megmutatja azt az összetett és kölcsönös egymásra reagáló viszonyt, amelyben a segítség létrejön. A segítő és a segített egyaránt alakítja, építi, befolyásolja a segítség folyamatát. A kölcsönösség iránti igény nyilvánul meg a segítség viszonzásának szándékában is. „A támogató-támogatott találkozások, amennyiben ez utóbbiak otthonában jönnek létre, általában együtt járnak a támogató megvendéglésének vagy elszállásolásának gesztusaival, gyakorlataival. Azokban az értelmezési helyzetekben, amikor a jótékonykodás és maga a találkozás a támogatott számára beváltja a »segítés« ígétetét, magyarul azt a támogatott hasznosként, segítségként, céljaival egybeváogóként értékeli, a vendéglátás viszontjándékként, a támogató szimbolikus elismerésének, a hálának a kifejezéseként működik.” (Zakariás 2018:203.)

9.

Zakariás Ildikó monográfiája felhívja a figyelmet arra, hogy a segítségi folyamat egy bináris viszony, amelyben lehetőség nyílik a benne részt vevők előzetes, szolidaritással kapcsolatos elképzeléseinek reflexiójára. Ahogy az írásból kiderül, a vizsgált önkéntesek több esetben reflektálnak a segítségi gyakorlatokra és megfogalmazzák kritikáikat a nemzeti szolidaritás működésével kapcsolatban. A szerző felteszi a kérdést, hogy vajon a jótékonyág kapcsán, a segítség mikrovilágában megszülető kritika képes-e szélesebb körbe eljutni, általánossá válni és az önkéntesség gyakorlatait, esetleg a támogatáspolitikát struktúráit újra írni? Mindenképpen izgalmas lenne ezt a felvetést a továbbiakban megvizsgálni.

10.

A könyv a jótékonyág – mint társadalmi konstrukció – kritikai elemzését adja. A kutatási probléma megközelítésének módja, a feltett kutatási kérdések, a vizsgálat

módszerei és maga az elkészült írás mind a szerző alapos szakmai munkáját dicsérik. A monográfia érvényes szemléletbeli iránymutatást jelenthet és hasznosítható kutatási eredményeket adhat az önkéntesség, jótékonyág témakörét vizsgálók számára. Ugyanakkor szélesebb körben szolgálhat értékes eredményekkel a társadalmi részvételi formákkal, a szolidaritás megnyilvánulásaival, a jótékony cselekvések politikai aspektusaival és a nemzeti ideológiák kérdésével foglalkozó kutatók számára. Kifejezetten izgalmas perspektívát nyújthat a könyv a segítési folyamatot egy irányból – legtöbbször a segítők perspektívájából – feltáró kutatóknak.

Illés Péter

# A népi építészet nyomában

Gráfik Imre: Építészeti hagyományaink nyomában.

Tanulmányok a népi építészet és a településnéprajz köréből  
1974–2018. Budapest: Romanika Kiadó. 2019.

DOI: [10.54742/tabula.2019.1-2.06](https://doi.org/10.54742/tabula.2019.1-2.06)

1.

Az „építészeti hagyományaink nyomában” címmel megjelent keménytablás, vas-kos kötet talán túl visszafogott és szerény címzése mögött valójában Gráfik Imre - mind témájában, mind tudománytörténeti nézőpontból nagyszabású és egészen mély, magyar művelődéstörténeti távlatokba invitáló tanulmánykötete rejtőzik. A 20. század második felében a modern néprajz tudománnyá válásának és intézményesülésének kiteljesedését elhozó 1970-es évektől napjainkig, a majd fél évszázada tartó, máig ható és továbbra is sok szempontból releváns népi építészeti szakmai tapasztalat valójában szinte rászakad az olvasóra. Így egyben, összefűzve, ez akkor is így van, ha a magyar néprajztudomány jelentős kutatójának írásaival folyamatosan találkozhattak a jelentős országos és vidéki szakmai kiadványokat értő módon használó, az azokon felnövő néprajzos-antropológus kutatónemzedékek, illetve egyéb bölcsészet- és társadalomtudományokkal foglalkozók. Valójában cseppet sem könnyed ismeretterjesztő könyvet talál a kezében az olvasó, még ha megtalálhatók is benne már az első közléskor is népszerűnek szánt írások. De ez nem csak a tudományos közlések kötelező gazdag jegyzet- és szakirodalmi apparátusa miatt van. Sokkal inkább a szakmai életpálya összefoglalása miatt, ami ilyen formán mégiscsak demonstráció, kiállítás mindazokért a célokért és elért eredményekért, amelyek időközben az évtizedek alatt létrejöttek, akár a nagy politikai korszakokon, kormányokon és kurzusokon is átívelően. Persze maga a könyv lényegi tartalmát átfogó téma is egészen speciális: a népi építészet. Ami a néprajzosoknak inkább építészet, az építészeknek viszont túlságosan is néprajz. Ma is és egykoron is, ami már a népi építészeti kutatások első igazi mestere, Tóth János idején is így volt a huszadik század közepén, és akit szintén erős szálak fűztek Szombathelyhez és a Nyugat-Dunántúlhoz. Félek, akinek nincs semmilyen személyes érintettsége a régi, egykori falusi és mezővárosi épületekkel, akár a saját személyes életéből és élményvilágából, legyen az akár például egy tájház vagy mondjuk nyaralónak használt parasztház, visszariadva azonnal becsukja a könyvet. Amennyiben viszont van, nagyon is fontos és alapvető olvasmányokra bukkan. Ez még akkor is igaz, ha társadalomtudományos érdeklődés híján olyan néprajzi klasszikus szöveggel nem is találkozott, mint például a kötetben közölt tanulmányok sorát nyitó „Az udvar és a ház mozgásvilága” (Néprajzi Értesítő, 1974). A válogatással létrejött mű egy szembeötlően nem csak létrehozásában, de befogadásában is kimondottan intellektuális munkát, elmélyült figyelmet igénylő írásokat tartalmazó összeállítás. Valóban szerteágazó és összetett dolgokról van szó a felszín alatt: mivé lett a magyar vidéki társadalom sokévszázados hagyományos kultúrája, annak tradicionális építészete? Ami valamiképpen mégis csak fennmaradt, itt áll előttünk, az vajon miként is értelmezhető számunkra, hogyan és mire használjuk? Mit tettek a vidéki társadalmak építészeti hagyományaival, a benne lévő tudással, műveltséggel, még álló és elpusztult épületeivel, vagy csak töredékeivel,

emlékeivel, helyeivel az egymást követő generációk, politikai rendszerek, országos és regionális intézmények, vagy helyi és regionális társadalmak?

2.

A mai magyar vidéki valóság megtapasztalásával önkéntelenül is együtt járó „utánság” érzése azonban nem csak az olvasót hatja át lelkületében. Különös olvasni, hogyan és miként inspirálta, miféle teljesítményekre sarkallta a szerző nemzedékét, és persze őt magát, Tálasi István tanítványát is, a régi paraszti társadalom eltűnése okozta érzelmi hatás, identitás konstruálás, a „visszanyúlás” és „kiásás”, ami igencsak elhúzódo programnak bizonyult a néprajzi szemlélet 19. századvégi kibontakozása óta. A népi épületek megmentésének igénye igen mély érzelmi elköteleződésből táplálkozik, és ne feledjük, az első nagy 19. századi „látnokok” ültették el generációkban ezt a bensőséges és meghitt, sokszor talán túlzottan is romantikus viszonyulást. Valójában ma sincs vége, és nem is lehet: a fennmaradt és megőrzött népi épületek, épületegyüttesek, napjainkban is elvezetnek a néprajz további, mélyebb rétegei felé. Nem csak a 20. században alkotó generációk voltak ezzel így, ha egyáltalán még tényleg vége van ennek a modern szellemi „mélyáramnak”. Hiszen a kötetben megjelenő tudományos problematikák, vagy akár csak a szerző személyes szakmai életpályájához erősen kötődő múzeumokban megtestesülő emlékek (pl. a „magyar skanzen” álmát megvalósító szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum, vagy a regionális „előmunkálat”, a szombathelyi Vasi Skanzen) megőrzése és fenntartása olyan örökség, valójában feladat, amelyeket nem lehet egykönnyen megkerülni a jövőben sem. Éppen, mint „jelek” a múltból, jó ideig bizonyosan foglalkoztatni fogják az elkövetkező és megkerülhetetlenül társadalmi multivokalitásban identitáskereső nemzedékeket, mind a közéletben, mind az egyre beszűkülő, de mégis csak létező hazai formális tudományos életben. Hiszen a hazai népi építészeti emlékek mindenhogyan fontos témát jelölnek ki, és többek között éppen Gráfik Imrének köszönhetően váltak azzá. Ám félek, távolodva határinkon belüli magyar nyelvű közegtől alig csak pár tíz kilométert, ez már viszont korántsem ilyen evidens. Legfeljebb rácsodálkozni való érdekesség, és talán az is, aki ezzel foglalatostkodik. Sőt, jobb lenne ezzel is szembenézni: nem mintha saját házunk tájékán, ha már építészet és néprajz, ne lennének kérdések, akár a kettő mai és jövőbeni kapcsolatára vonatkozóan is. Viszont lehetnek támpontok. Gráfik Imre életműve mindenképpen egy válasz, és igen jelentős tanúságtétel is egyben. A könyv tartalma, az újraközölt és -szerkesztett hús írás, azonban „csupán” egy, ám igen fontos és lényegi kutatási területét érinti az igen termékeny tudományos szerzői életpályának. Hiszen a népi kultúra építészeti hagyományait vizsgáló filozof, a néprajz berkein belül és túl, „igazi poli-ethno-gráfik-us”. Miként Nagy Dénes, az MTA VEAB Népi Építészeti Munkabizottságának elnöke jellemezte őt így, sűrítve egyetlen szóképbe alkotó energiáit, és amely gesztussal mintegy utalva a szerző széleskörű néprajzos muzeológusi pályafutására, néprajzi, nyelvészeti, szemiotikai, turisztikai, és sok más határterülethez kapcsolódó érdeklődésének eredményeire, amelyek nem csak hazai, de több területen is nemzetközi relevanciával is bírnak. Persze ezek a területek is egymással összefüggnek, és a megjelenésük kronológiai sorrendjében közölt írások voltaképpen annak lenyomataiként is olvashatók, hogy a korszakos tudományos trendek és irányzatok miként változtak, illetve azok az egyéni és intézményi háttérű érdeklődésből is fakadóan miként váltak lekövethetővé. Ilyenek például a mozgáskultúra, a néprajzi csoportok és tájak meghatározása, a skanzenológia, a néprajzi muzeológia, a széles értelemben vett településföldrajz, a szemiotika, az esztétika, a népművészet, vagy a proxemika és a kortárs ökoturizmus. De hasonlóan az egyes néprajzinak is felfogható jelensége-

ken és folyamatokon elvégzett vizsgálódásokhoz, azok konkrét lokalitásokhoz, tájakhoz való kötődése is ugyanilyen sokfelé mutató: Magyarszombatfa (Vas m.), Szentendre (Pest m.), Makó (Csongrád m.), Alföld, Szarvas (Békés m.), Berekböszörmény (Hajdú-Bihar m.), Órség, Nyugat-Magyarország, Kelet-Magyarország.

3.

A recenzens, ugyanakkor talán bevallhatja, maga is részt vett a kötet Taliándörögdön megrendezett bemutatóján, 2019. július 20-án az Inkler-házban, mikor is Horváth Zoltán György, a felelős kiadó, egyértelműen muzeológus legendaként mutatta be a szerzőt, akárcsak a rendezvény programjában őt következő nemzedéktárs, Lukács Lászlót. Megható volt ezt látni, hallani. A kötetbe foglalt életmű szakmai jelentőségét és elismertségét nem csak az ott megjelentek, mint például Krizsán Andrásnak, a Magyar Építőművészek Szövetségének elnöke tapsa egyértelműsítette, de éppen elég hangsúlyosan nyomatékosítja ezt az olvasónak a kötet támogatóinak felsorolása az első lapokon: Agrárminisztérium, Hungarikum Bizottság, Vas Megye Önkormányzata, Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Néprajzi Múzeum, MTA Veszprémi Területi Bizottsága, Balatonalmádi, Szarvas és Szentendre városok önkormányzatai, és a KULTUS. Vagyis, aki a magyarországi népi építészet iránt érdeklődik, bizonyosan nem kerülheti meg a kötetben közölteket.