

Résztevő megfigyelés, befogadás és nyelvismeret

Az antropológiai terepmunka hitelességéről

A szociokulturális antropológiai módszertan értelmében az antropológiai kutatás számára alapvetően a terepmunka szolgáltat empirikus adatokat. Éppen ezért a terepmunka önmagában nem csupán egy adott közösség jobb megértéséhez járul hozzá, hanem a megfelelő témákban az antropológus autoritásának megalapozója is. A terepmunka, illetve a terepmunka során szerzett adatok feldolgozása ugyanakkor számos episztemológiai kérdést vet fel az antropológiai tudás létrehozására nézve.

Saját szibériai tereptapasztalatom alapján három egymással összefüggő problémát vizsgállok meg az antropológiai terepmunka hitelességével kapcsolatban. A részttevő megfigyelés mint a másik, az idegen nézőpontjának megértéséhez vezető módszer Malinowski omarakanai terepmunkája óta kitüntetett helyet foglal el az antropológiai módszertani kánonban. Az antropológus pozíciója mint „marginális bennszülött” azonban nagy mértékben illuzórikus és problematikus. Ezután amellett érvelek, hogy azok a történetek, melyekben az antropológus a közösség tagjává válik, sokkal inkább retorikai klisék, mint valódi episztemológiai áttörések. Végül azzal foglalkozom, milyen szerepet játszik a nyelvtudás az interjúk révén szerzett ismeretek hitelessége szempontjából. Az összegzésben arra utalok, hogy az antropológiai módszertanon belül rendkívül nehéz szétválasztani az episztemológiailag megalapozott válaszokat az antropológus öngazolásáért folytatott retorikai stratégiáktól.

Mind a hazai, mind a nemzetközi antropológiai és etnológiai kutatásban a terepmunka az információszerzés egyik legfőbb eszköze és ma már – sokszor leplezetlenül is – az antropológus kutatói hitelességének legfőbb alapja.¹ Úgy is lehet fogalmazni, hogy a modern antropológiában egy terepmunka végrehajtása adhat jogot és lehetőséget egy antropológus számára arra, hogy hozzájárulhasson egy-egy néprajzi szempontból releváns problémát vizsgáló tudományos diskurzushoz. Emiatt nem csupán azt a kérdést érdemes megvizsgálnunk, hogy milyen körülmények közt, milyen eljárások segítségével, milyen mennyiségben gyűjtenek szövegeket, figyelnek meg eljárásokat, vesznek részt rituálékon a kutatók, hanem arról is szólnunk kell, hogy a terepmunka során felgyűjtött adatok miképpen járulnak hozzá a szaktanulmányok megszületéséhez.

A monográfiáknak és a tanulmányoknak a terepmunka körülményeiről és módszereiről szóló beszámolóit ugyanis elsősorban a gyűjtői és tanulmányírói autoritás és hitelesség megalapozására törekednek (Casagrande 1960), azt bizonyítandó, hogy a szóban forgó közösség társadalmi megértésének valamilyen (de nem szükségszerűen

egyetlen) érvényes olvasatához jutnak el a szerzők (Crapanzano 1986:51). Sokkal ritkábban van szó arról a néprajzi gyűjtés körülményeinek bemutatásakor, hogy a gyűjtői jelenlét és a terepmunka helyszíne milyen korlátokat jelent az információhoz való hozzáférésben. E tanulmányban – kritikusan szemlélve az antropológiai diskurzusok terepmunka-módszertani szakirodalmát – az empirikus adatgyűjtés három hitelességi és ismeretelméleti problémákat felvető kérdésével kívánok foglalkozni, saját jakutiai terepmunkám tapasztalatait összevetve azokkal.

Ezek közül az első az antropológiai terepmunka folyamata és a szakmunkák megírása közötti kapcsolat kérdésére összpontosít. A terepmunka elvégzése ugyanis nem feltétele annak, hogy egy szerző antropológiai szempontból fontos kérdéseket tárgyaljon. A terepmunka mellőzésére nemcsak az antropológia klasszikusai között találunk példát, hanem ma is, például az elképzelt terepmunkákon alapuló antropológiai leírások esetében. Az összefoglaló, elméleti munkák írói pedig természetesen nemcsak saját gyűjtéseikre, hanem a mások által publikált, feldolgozott adatokra is támaszkodnak egy-egy antropológiai probléma tárgyalásakor. A kérdés tehát az, hogy miért és hogyan hitelesíti egy antropológus véleményét a terepmunka végrehajtása, illetve milyen eszközökkel él az antropológus annak érdekében, hogy ez a hitelesség valóban megteremtődjön.

A következő kérdés éppen a hitelesség megteremtésének problémáját veti fel. Az antropológiai terepmunka leírásakor (túl azon, hogy e leírások beszámolnak a használt adatfelvételi technikákról) a kutatók esetenként utalnak a befogadás, az elfogadás pillanatára, esetleg rítusára, vagyis arra az eseményre, amelyet követően az antropológust bizalmába fogadja a kutatott közösség egésze vagy annak egyes tagjai. Az összhang megteremtésének pillanatától kezdve az antropológus megfigyeléseit kevésbé téríti el vagy befolyásolja a helyiek szemérmessége vagy a tudatos elleplezés sokféle technikája. Másképpen fogalmazva a kutató által gyűjtött adatok hitelesebbnek és igazabbnak tűnnek e ponttól kezdve. A továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy a befogadásról szóló antropológusi beszámolók inkább tekinthetők retorikai önlegitimációs eljárásoknak, mintsem valódi (ismeretelméleti szempontból is értelmezhető) fordulópontnak.

Végül a terepmunka hitelességének egy harmadik kérdéséről, az idegen nyelv használatának buktatóiról írok. Az etnológiai terepmunka az esetek túlnyomó többségében a helyi közösség nyelvén folyik, és ez megkívánja az idegen nyelv ismeretét az antropológustól. Habár az antropológiai terepmunka módszertanában ma már alapvető elvárás a kutatótól a helyi közösség nyelvének vagy sajátos nyelvi regiszterének az ismerete, igen sok antropológus mindmáig inkább tolmácsok, fordítók segítségével dolgozik. A nyelvismeret azonban csak szükséges, de nem elégséges feltétele az alapos terepmunkának, és a helyi közösség nyelvének ismerete (és annak korlátai) is számos problémát vetnek fel a terepmunka során. Saját jakutiai terepmunkám száha nyelvű gyűjtéseiből példát hozva kívánom bemutatni az idegen nyelven végzett terepmunka lehetőségeit és korlátait.

Terepmunka és résztvevő megfigyelés

A terepmunka *aktusa* és a néprajzi feldolgozás *eredménye* közötti kapcsolat szoros, ám korántsem problémamentes (Fabian 1983:71–73). Erre a tényre reflektál az antropológia angol nyelvű szóhasználata, amikor az *ethnography* kifejezést kettős értelemben használja: egyfelől mint a kutatott közösség általános bemutatását, másfelől mint az adatgyűjtés folyamatát (Sanjek 2010:243). A két jelentés egymással sajátos viszonyban áll. Nem egyszerűen arról van szó, hogy előbbi (az aktus) meghatározza az utóbbit (az eredményt) – mivel általában időbeli egymásutániságot tételeznek fel viszonyukban –, hanem inkább arról, hogy ezek kölcsönösen meghatározzák és legitimálják egymást.² A terepmunka anyaga ugyanis nem minden közvetettség nélkül jut el a néprajzi leírásig, hanem valamilyen tudományos hagyománynak, ízlésnek megfelelően, amely már a kérdésvetetés feltételeit is meghatározza. Ez a hagyomány olyan értelmezési kereteket határozhat meg, mint például az ágazat problematikája Afrika esetében vagy a sámán-vadász kapcsolaté Szibériában (Herzfeld 2001:22).

A kérdés az, hogy ebben a viszonyban a legitimitációt miként teremti meg a terepmunka végrehajtása és az ennek során szerzett információk feldolgozása. E legitimitációs viszonyban nem meglepő az, hogy a terepmunkát esetenként az antropológia átmeneti rítusának tartják (Wattson 1999:2), amelynek révén a fiatal antropológusok beavatást nyernek a tudományos közélet színe előtt a szakértők és specialisták csoportjába. Más kutatók pedig a terepmunkát tekintik az antropológiai kutatás megkülönböztető jegyének – szembeállítva azt más társadalomtudományokkal, például a szociológiával (Amit 2000:1–2).

A terepmunka és az antropológiai feldolgozás közötti kapcsolat korántsem tekinthető állandónak. A közöttük lévő kapcsolat a terepmunka végrehajtásának normáit és szabályait az antropológiai ismeretelmélet egy adott korra jellemző értelmezési keretével hangolja össze. Roger Sanjek például az antropológiai ismeretszerzés három faktoron alapuló modelljét írja le. E rendszerben a három tényező, az összehasonlítás (*comparison*), a terepmunka (*fieldwork*) és a kontextualizáció (*contextualisation*) történetileg eltérő szerephez jutva hozza létre az antropológiai ismeretszerzés folyamatát, kutatási módszereket és iskolákat teremtve. Sanjek meglátása szerint az állomásozó terepmunka Malinowski által képviselt és legitimált munkamódszerét egy Boas képviselte iskola előzte meg, amely elsősorban a legjobb adatközlőktől (*key informants*) nyerhető, lehetőség szerint legteljesebb rekonstrukciók térbeli és időbeli összevetésére fektette a hangsúlyt. Jól jellemzi az e módszer szerint dolgozó gyűjtő rekonstrukciókra való törekvését Boas azon feljegyzése, amikor egy potlatch alkalmával arról panaszkodott, hogy nem talál adatközlőt, akivel folytathatná a gyűjtést (Boas 1969:38). A Sanjek felvázolta ismeretelméleti triád harmadik elemét, a kontextualizációt az antropológia interpretatív kutatási módszere preferálja, amely a terepmunka szerepét hangsúlyozó kutatásokat követi. A kontextualizáció érvényesítése a terepmunka során olyan helyzetet hoz létre, amelyben az antropológus már nemcsak valamiféle objektív tekintetként van jelen az adatgyűjtés helyszínén, hanem személyes bevonódása által is *azonnal* és *helyben* értelmezi, létrehozza és újraértelmezi az adatokat (Sanjek 2010:243–244).

Egyik megközelítésmód sem zárja ki a másik kettő érvényességét az adatgyűjtés időszakában, és bár az antropológiai terepmunka ma uralkodó értelmezési keretét az

állomásozó terepmunkán alapuló résztvevő megfigyelés teremti meg, a terepmunka során sokféle egyéb kvalitatív és kvantitatív gyűjtési módszert is használhatnak a néprajzosok (szükség esetén kombinálva ezeket a résztvevő megfigyeléssel).

A terepmunka és a néprajzi leírás közötti kapcsolat jellege nemcsak azon múlik, hogy milyen terepmunkamódszereket választ a kutató, hanem azon is, hogy milyen szerepet szán a terepmunka által szerzett empirikus adatoknak az antropológus tudományos érvelése során. A néprajz érvelési és bizonyítási eljárásainak szempontjából ugyanis a terepmunka nem más, mint esettanulmány (Gerring 2007:2–3). Az esettanulmány általi érvelés és bizonyítás, habár igen elterjedt a társadalomtudományokban, számos problémát vet fel. Egyrészt magyarázatra szorul az, hogy egy esettanulmány alapján, amely természetéből fakadóan túl sok változót és túl kevés példát tartalmaz, miként lehet általános megállapításokat tenni, vagyis hogyan lehet összekapcsolni, egymással összevetni az esettanulmányok eredményeit. Másrészt az etnológiai kutatás szempontjából még fontosabb kérdés, hogy miképpen lehet egységes módszertant kidolgozni az esettanulmányok végrehajtásához annak érdekében, hogy a felgyűjtött adatok egymással összevethetők legyenek. Az egységes módszertan az antropológiában nehezen értelmezhető, mivel minden közösség, minden terep eltérő lehetőségeket kínál a kutató számára. Emiatt felmerülhet olyan nézet is, hogy – mivel az esettanulmányok esetében egységesen érvényes metodológiai megfontolások nem léteznek, vagy azok rendkívül szabadon értelmezhetők – az esettanulmányokon (terepmunkákon) alapuló antropológiát és néprajzot a nem szisztematikus, nem szigorú és kevésbé tudományos társadalomtudományok közé érdemes sorolni (Gerring 2007:7).

A terepmunka ismeretelméleti szempontból tehát nem egy néprajzi/antropológiai módszert határoz meg, hanem kijelöli a kutatás *célját* a kutatási terület határain belül. Ez azt is jelenti, hogy a terepmunkák által szerzett információk nem feltétlenül hasonlíthatók össze. Minél intenzívebb ugyanis a terepmunka, és minél többféle módszert használ fel az adatgyűjtés során az antropológus, annál kevésbé lehet két olyan néprajzi leírást találni, amelyek hasonló módszer szerint készültek. Ez természetesen azt a veszélyt is magában rejt, hogy a néprajzi leírások külön-külön világokat írnak le, amelyeknek csak a *belső* törvényszerűségeit írhatják le a kutatók (vö. James–Hockey–Dawson 1997:5). További probléma az antropológiai esettanulmányok gyakorlati megismételhetetlensége (rekonstruálhatatlansága).

Ezekre a tagadhatatlan ismeretelméleti problémákra az antropológiai kutatás sokféle választ kívánt adni, amelyek közül a résztvevő megfigyelés adatgyűjtési módszertanának megszilárdítása talán a legfontosabb. A résztvevő megfigyelés elsődleges célja az, hogy a kutató közel kerüljön a kutatottakhoz, és együttműködjön velük annak érdekében, hogy eközben információt gyűjtsön róluk. Ez a viselkedési stratégia esetenként együtt járhat csalással és színleléssel is (Russell 2006:342), amivel a lejegyzett adatok feldolgozásakor, kritikájakor minden etnológusnak számot kell vetnie.

Az eddigiek alapján is nyilvánvaló lehet, hogy a résztvevő megfigyelés nem az antropológiai adatgyűjtés egyetlen és üdvözítő módszere, hanem csak egy koncepció, amelynek érvényessége nem kevésbé korlátozott, mint egyéb adatgyűjtési módszereké. Az antropológiai terepmunka hitelét jellemzően mégis ez a módszer teremti meg. A résztvevő megfigyelés módszerének kialakulása és legitimitása olyan történeti jelenség, amely a néprajzkutatók és antropológusok szakmai közösséget megteremtve

már igen hamar szakértőkre és nem szakértőkre osztotta a megfigyelőket. E paradigma szerint a valódi kutató más módon (mélyebben) érti meg a „vadak”, a „mások” kultúráját, mint az utazók, a misszionáriusok, a gyarmati tisztviselők vagy éppen a kereskedők (Pelto, P. – Pelto, G. 1973:241; Ben-Ari 1999). Egy ilyen, legitimitást teremtő paradigmát egy „alapító atyához” szokás kötni, akinek személyes hitelességén keresztül alátámasztható a módszer hitelessége (Pratt 1984:27).

A résztvevő megfigyelés és az állomásozó terepmunka paradigmája tehát a módszer legitimitását megeremtő Bronislaw Malinowski személyéhez és a funkcionalista iskolához kötődik (Dewalt et al. 1988:262–263), bár már korábban is dolgoztak hasonló módszerrel antropológusok, mint például Frank Cushing a zuni indiánok között 1879 és 1884 között (Evans 1997:718–719), sőt szociológusok is (Russell 2006:346). Az állomásozó terepmunkán alapuló résztvevő megfigyelés paradigmája nemcsak a terepmunka módszereit, hanem időtartamát is meghatározza, hiszen az antropológiai állomásozó terepmunka ideális hossza Malinowski munkáit követően egy–három évre nőtt. A paradigma normaszerepe azonban óvatosságra kell hogy intse a terepmunkájáról író néprajzkutatót, így engem is, különösen, ha már Malinowski terepmunkáját megelőzően is kételyek merültek fel a két–három éves terepmunka megbízhatósága kapcsán. E gondolat talán legjobb megfogalmazását a keresztény egyházak elsősorban nem adatgyűjtői feladatokat ellátó képviselői adták, akik gyakran két–három évtizedet töltöttek el nem európai közösségekben, és akik egyházi feladataikat antropológiai jellegű érdeklődéssel és terepmunkával egészítették ki. A Melanéziában kutató Robert Henry Codrington Lorimer Fison metodista misszionáriust idézve a következőképpen fejezte ki álláspontját a terepmunka lehetőségeiről: „When a European have been living for two or three years among savages he is sure to be fully convinced that he knows all about them; when he has been ten years or so amongst them, if he be an observant man, he finds that he knows very little about them, and so begins to learn” (Codrington 1972:VII). Vagyis csak két–három év ott-tartózkodás után hisszük, hogy mindent tudunk az adott csoportról, népről, tíz vagy még több év után azonban kezdünk rájönni, hogy nagyon keveset tudunk. Hasonló hozzáállást mutat be James Clifford Maurice Leenhardt új-kaledóniai terepmunkájának elemzésekor is (Clifford 1980).

A terepmunka-gyakorlat módja és tartama tehát nem feltétlenül csak az antropológiában legitimnek tekintett módon és tartamban, a *stationary participant observation* keretei közt képzelhető el, hanem egy attól döntően eltérő és jelentősen hosszabb gyakorlat szerint is, amelynek képviselői sokszor gyanakodva szemlélik az elfogadott módszerekkel és tartamban végrehajtott terepmunkák eredményeit (McKnight 2002). A jelentősen hosszabb távú (tíz–hús vagy akár harminc évig tartó) „terepmunka” – amely egyben azt is feltételezi, hogy a gyűjtő nemcsak adatgyűjtői minőségben van jelen a közösségben³ – nem tartozik az antropológiában elfogadott és általános adatgyűjtési módszerek közé.

Szibéria esetében azonban fordított a helyzet. Itt az angolszász antropológia hagyománya alig befolyásolta a néprajzi adatgyűjtés módszereit és lehetőségeit. Az eltérő finanszírozási formák, valamint a cári kormányzat adminisztratív módszerei a terepmunkának egy eltérő típusát hozták létre Jakutiában: a számúzott kutatókét. Az ő néprajzi leírásaik túlnyomó többsége ugyanis a vizsgált csoporttal való igen hosszú időtartamú együttélésből táplálkozott. E terepmunkák alapját a cári kormányzat szám-

űzeti gyakorlata adta, amire az alábbiakban részletesebben is kitérek. A szahákra vonatkozó 19. századi néprajzi jellegű gyűjtések nagyobbik része tehát a tíz–húsz évre száműzetésbe küldött európai katonatisztek, forradalmárok, orvosok és írók tollából származik. A 19. századi néprajzi munkák szerzői szinte mind hosszú időt töltöttek száműzöttként Szibériában (Jochelson, Hudjakov, Seroshevskij, Pekarskij, Levental', Vitashevskij). Szibériai jelenlétük során pedig természetesen nem állt módjukban kizárólag a néprajzi gyűjtésnek szentelni idejüket és figyelmüket. Az ilyen típusú terepmunkák sajátossága, hogy a gyűjtők gyakran a leírásra és az adatok előállítására összpontosítottak, és gyűjtőmunkájuk igen gyakran archívumok, többkötetes népköltészeti gyűjtemények vagy múzeumi tárgygyűjtés⁴ formájában realizálódott. E kutatók a feladatukat egyfajta fordítási tevékenységként fogták fel, amelyhez nemritkán valóságos szótárak és nyelvtanok (Troshchanskij 1902) létrehozása is kapcsolódott (vö. Clifford 1980:520).

A mai szociálintropológiai adatgyűjtésnek megfelelő időtartamú és módszerű terepmunkám sem módszerében, sem időtartamában nem egyeztethető össze a Jakutiában *hagyományosnak* tekintett gyűjtésekkel. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk azt is, hogy a Jakutiában korántsem általános résztvevő megfigyelés nemcsak egy a terepmunkamódszerek közül, hanem a terepmunka szinte kizárólagos módszerévé vált, sőt egyes esetekben a terepmunka szinonimájaként is kezelik (Dewalt et al. 1988:259). Malinowski, az állomásozó terepmunka legfontosabb képviselője saját élményei kapcsán *Az anyaggyűjtés szükséges feltételei* című fejezetben így írt erről: „Nem sokkal azután, hogy letelepedtem Omarakanában (a Trobriand-szigeteken), kezdtem valamelyest részt venni a falu életében, vártam a fontos, ünnepi események közeledtét, magam is érdeklődni kezdtem a pletykák és a faluban folyó kisebb történetek kibontakozása iránt – minden reggel többé-kevésbé ugyanarra a napra ébredtem, mint a bennszülöttek. Kikászálódtam a szűnyogháló alól, és a szezontól függően azt láttam, hogy a falu élete éppen csak elkezdett felpezsdülni, vagy azt, hogy az emberek már régen a munkájukba feledkezve dolgoztak – a bennszülöttek ugyanis a végzendő munka függvényében vagy később, vagy korábban kelnek. Reggeli sétám közben láttam a családi élet intimebb részleteit is: a tisztálkodás, a főzés, az étkezés szokásait... Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy mivel a bennszülöttek minden nap, állandóan láthattak, lassan elvesztették érdeklődésüket, nem figyeltek többé éberén és nem játszották meg magukat a jelenlétemben. Többé nem voltam a vizsgált falu normális életét megzavaró idegen test, közeledésemmel többé nem változtattam meg azt, mint ahogy az minden vad közösségben megtörténik, ha új látogató érkezik. Sőt, amint megtanulták, hogy én mindenbe beleütöm az orrom, még olyan dolgokba is, amelyekről a jobb érzésű bennszülött nem gondolná, hogy betolakodhatom, életük részének kezdtek tekinteni, szükséges rossznak vagy kellemetlenségnek, melyet alkalmankénti dohányadományokkal tudtam csillapítani.” (Malinowski 2000:46–47.) Malinowski tehát nem arról írt, hogy ő maga az eseményekben részt véve, a helyiekkel azonos gyakorlati teendőket végrehajtva folytatta volna megfigyeléseit; reggeli sétái és nézelődései, amiként megfigyelőmunkája is inkább csak az elfogadott és megszokott különállás jelenségei voltak a faluközösségben.⁵

A Malinowskihoz köthető résztvevő megfigyelést nem is a terepmunka új módszereként legitimálta az antropológiai kutatás, hanem ismeretelméleti szempontból (Rol-

dán 2003:143). Ugyanis nem abban hozott újdonságot Malinowski terepmunkája a Tobriand-szigeteken, hogy több időt töltött a kutatott közösségben, mint más néprajzi feljegyzéseket készítő európaiak, vagy abban, hogy jobban ismerte volna a helyi nyelvet, mint más kutatók, hanem leginkább abban, hogy a terepmunkát egy meghatározott kérdés megválaszolására fókuszálta, amely kutatói kérdést gyűjtött adatai alapján válaszolta meg néprajzi publikációiban. A terepmunka ezután nem teljességre törekvő leírást (leginkább bevezetést) kívánt nyújtani egy-egy közösség életéről, hanem szorosán összekapcsolódott a néprajzi írás folyamatával. A néprajzi írás hitelét pedig az elméleti ismereteken túl ettől a ponttól kezdve az elmélyült terepmunkának is meg kellett támogatnia. A terepmunka színvonala emiatt meghatározza a születendő néprajzi munka nivóját is, éppen ezért az antropológusok saját közösségbeli életüket igyekeznek ismeretelméleti szempontból is releváns módon megkülönböztetni az „egyszerű” jelenléttől. Azaz valahogyan meg kell indokolnia egy antropológusnak azt, hogy ő miért láthat, miért érthet meg többet a tanulmányozott közösség életéből, mint mondjuk a helyi misszionárius vagy egy alapítvány, segélyszervezet munkatársa. Ez az öninterpretáló megközelítésmód feltételezi a tudás alanya (az antropológus) és a tudás tárgya (a kutatott személy vagy közösség) közötti hermeneutikai kapcsolatot és egységet, amelyet az antropológusnak kell a terepmunka során létrehoznia (Josephides 1997:17). A hermeneutikai egység megteremtésének személyes és egyben ismeretelméleti hitelét a közösségbe való „befogadás” áttöréshez hasonlító pillanata, esemény-sora hozza létre.

A befogadás pillanata

Az a feltételezés, hogy egy bizonyos idő elteltével a gyűjtői jelenlét elfogadottá válik egy közösségben, és hogy ez az elfogadás fordulatot hoz a gyűjtő és a közösség kapcsolatában a tisztelet és összhang (*rapport*) megteremtésének pillanatában – toposz az antropológiai leírásokban. A gyűjtői jelenlét ilyen értelmezése vezethet oda, hogy az antropológusok terepmunka-beszámolóit közt megjelenik a befogadás, az elfogadás aktusának mint egyfajta adatgyűjtési áttörésnek a leírása (Dewalt et al. 1988:269). Ezek közül talán a legismertebb Clifford Geertz menekülése a kakasviadal résztvevőivel a rendőrök elől Balin (Geertz 2001), de számos más antropológus is mintegy *beavatásként* élte meg e helyzeteket. A beavat(ód)ás történetének elbeszélése az antropológiai hitelesség megteremtésének egyik eszköze, amely azonban nem biztos, hogy több lenne, mint egy az antropológus meggyőzésre használt retorikai eszközei közül (Crapanzano 1986:53), amely önmagában nem teszi szemléletmódját hitelessé (Becze 2008:186–187). A résztvevő megfigyelés így gyakran átvált a részvétel megfigyelésébe (Dewalt et al. 1988:269), abban a hitben ringatva az antropológust, hogy saját helyzete és jelenléte megegyezik a kutatott közösség többi tagjával. Az összhang megteremtésének sokkal szkeptikusabb értelmezését fogalmazza meg Bernard Russel, aki szerint ez a váltás inkább kritikusan értelmezendő: „‘Gaining rapport’ is a euphemism for impression management, one of the ‘darker arts’ of fieldwork” (Russell 2006:369). Az összhang megteremtésének kutatói igénye az idegenekkel szembeni bizalmatlanság légkörében gyakran ravasz és jól átgondolt adatgyűjtési és viselkedési stratégiát ered-

ményez (Nojonen 2004:168–173). Az összhang megteremtésére és megszerzésére vonatkozó kutatói stratégiák ugyanis nem az együttműködésről, hanem a terepmunkát végző etnológus dominanciájáról szólnak (Bornemann 2009:238). Ezt az állítást mi sem támasztja jobban alá, mint az, hogy azok a közösségek, amelyek az elmúlt száz évben folyamatosan intenzív terepmunka színhelyei voltak, ma már kifejezetten elutasítóak az antropológusi jelenléttel szemben (Deloria 2007).

Habár saját jakutiai terepmunkám során magam is tevőleges részese voltam olyan eseményeknek, amikor a küpi vagy a Tanda-folyó menti közösség értékelté azt, hogy melléjük álltam egy-egy konfliktushelyzetben, ezt – úgy vélem – mindig is annak tudatában tették, hogy voltaképpen nekem ezt nem lenne kötelességem megtenni, mert ez (kívülállóként) nem feladatom. Jó példa erre az az eset, amikor 2004 tavaszán Kűp-be látogatott a jakutiai kormány képviselőjében néhány államtitkár, ahol egy lakossági fórum keretében azt kívánták megtudni a helyiektől, hogy milyen problémákat látnak mindennapi életükben. A meghallgatáson természetesen rengeteg ígéretet kaptak a küpiak, amelyek többségét mindmáig nem tartotta be a kormány. E fórumon én is (mint a közösség néhány problémáját érteni vélő tag) felszólaltam, és a helyi iskolának pótlólag oktatási felszereléseket és tankönyveket kértem. Kérésemet végül is teljesítették, és egy jakutszki látogatásom után többdoboznyi tankönyvvel, kazettával, CD-vel térhettem vissza az iskolába. E helyzetben magamat a falu érdekeit képviselő emberként határoztam meg, és ezt a pozíciót a közösség is megerősítette, de sem ekkor, sem később nem gondoltam azt, hogy a közösség emiatt saját tagjaként értékelné. Ellenkezőleg, ha volt valamilyen tekintélyem a közösségben, illetve ha volt valamiféle elfogadottsága a jelenlétemnek, az éppen azon alapult, hogy eredendően én nem tartoztam köztük. Ennek következtében a helyiek kizártak bizonyos kérdések megvitatásából, még akkor is, ha máskor nagy kedvvel nyíltak meg előttem.

Egy másik (a befogadottság és sorsközösség érzetét keltő) alkalommal két tandai ismerősömmel mentünk a hálókat megtekinteni és a zsákmányt ellenőrizni egy, a szomszédos Tiit-Aryyhoz tartozó kis tóhoz. A hálót már egy hete letette Makszim Ammosov és Anatolij Burnashov, és minden másnap átmotoroztak ellenőrizni a hálókat, és összegyűjteni a fogást. Az egyik ilyen alkalommal én is velük tartottam. Ketten eveztünk be Makszimmal, Tolja pedig a parton várt minket. Mire végeztünk a zsákmány kiszedésével, hárman érkeztek lovon, Tiit-Aryyból. Makszim rögtön szólt, hogy a fogást (közös munkánk eredményét) itt kell hagyni, mert a tó halászati joga elvileg nem Tandához és nem a tandaiakhoz tartozik. Amikor kieveztünk a partra, egy cigarettányi időt elbeszélgettünk, aztán kiraktuk a halakat a tiit-aryybelieknek. A hálókat kiszedtük, majd indultunk vissza Tandába. Útközben Makszim megjegyezte, hogy nagyobb baj (összeszólalkozás vagy esetleg verekedés) csak azért nem lett a dologból, mert ott voltam. Azaz a puszta kívülállóságom megváltoztatta a helyzetet, tekintet nélkül arra, hogy a Tiit-Aryyból jött férfiak is jól ismertek engem, és már néhányszor velük is részt vettem közös halászatokon. A közös „lebukás” kalandja tehát nem annyira a befogadást teremtette meg, hanem éppenséggel a kívülállásomat hangsúlyozta.

Ezek és számos hasonló példa alapján úgy gondolom, hogy a részvétel, a betagozódás sosem érhet el olyan fokot, amikor az antropológus meggyőző módon érvelhet amellet, hogy az adatait valamiféle befogadás és közös összhang megszerzése után jegyezte le, és ekképpen hitelesek, és hiteles ő maga is e tevékenységében. Az antro-

pológiai adatgyűjtés ugyanis alapvetően – ahogyan James Ditton is állítja – megcsalja az interakciókat (Ditton 1977:10), és lehetetlenné teszi a beolvadás élményét, mivel az antropológus minden fontos helyzetben (ha szabadon is viselkedhet abban) más-ként, más intenciókkal van jelen, mint a helyiek.⁶

Az eddigiek alapján tehát nemcsak néprajzi leírásomat tartom egy kívülálló megszólalásának, hanem gyűjtői jelenlétemet is kizárólag egy *elfogadott kívülálló*ként tudom értelmezni, aki bizonyos eseményekben részt vehetett, másokban pedig nem. Úgy vélem, az elfogadás ténye nem legitimálja azt az állítást, hogy mintegy *belülről* vagyok képes tekinteni a közösségre. A résztvevő megfigyelésből posztulált *marginal native* státus (Lobo 1990), azt gondolom, nem jöhet létre, és antropológusként én sem váltam a közösség marginális tagjává Küpben vagy Tandában. Éppen ezért a kvalitatív kutatásokban idealizált belső vagy etnográfusi szemlélet (Steger 2004:31) megszerzése inkább csak az öninterpretáló kutatási módszer toposzaként kezelendő. A résztvevő megfigyelést ennek eredményeképpen kizárólag marginális helyzetű részvételek közben tett megfigyelésként érdemes értelmezni, ahol a lejegyzés sosem járhatott együtt az aktív részvétellel. Azaz sosem ugyanúgy vettem részt a gyűjtött adatok megszerzésekor egy helyzetben, mint adatközlőim, és habár rész(es)e voltam a szituációknak (vadászatoknak, takarításnak, kártyapartiknak), de nem „belülről” értettem meg e helyzeteket. Nem „befogadtak” tehát e közösségekbe, hanem több-kevesebb szabadságot adtak a falubeliek ahhoz, hogy beléphessek bizonyos helyzetekbe, valamint felhatalmazást arra, hogy bizonyos információkat megszerezhessek, és azokat felhasználjam. Az ilyen esetekben azonban tudatában voltak annak, hogy miért tesznek így, és igen határozott okai voltak annak, hogy engem bizonyos helyzetekbe bevonjanak. Ennek megfelelően a saját sportcsapataikban nemcsak örömmel láttak, hanem kifejezetten hívtak is; vadászatokra, vacsorákra, esti beszélgetésekre, kártyázásokra ottani (számukra fontos) tevékenységeim eredményeként és elfogadásaképpen hívtak meg, hiszen tudatában voltak annak, hogy e közösségi alkalmak fontosak az adatgyűjtés szempontjából. A saját falujukról készült néprajzi munka megírása pedig (amelyet elvártak tőlem) számukra is értékes és érdekes tevékenységnek tűnt.

Sokszor egyértelmű volt a viszonyosság ténye: Tandában Ljubov Turantaevának segítettem angol szövegek lefordításában, cserébe meghívott ebédelni (ami Tandában köztudott módon egy interjúval is együtt járt). Viennának csomagokat és leveleket adtam fel külföldre Jakutzkban, cserébe naplót vezetett számomra négy hónapig. Kolja fiának külön angolórát adtam, amiért apja elvitt vadászni. E kölcsönösségi viszonyokat sosem titkolták, ellenkezőleg, tisztában voltak azzal, hogy ők valami fontosat *adnak* nekem azzal, hogy segítik a munkámat. A küpi Ljuba gyakran fel is hívta a figyelmemet ilyen alkalmakkor: „Ami most jön, az az igazi néprajz.”

Gyakran tesztelték is tudásomat, rákérdezve egyes dolgok jelentésére, értelmére, vagy éppen tudatosan becsapva engem. Jó példa erre Küpben az a pihenő egy közös vadászat alkalmával, amikor Gennadij Dmitrievch Atlasov elkezdett halandzsászni, mondván, hogy ő most evenkiül beszél. Mikor mondtam, hogy ez bizony nem is hasonlít arra, nevetett, és azt felelte, csak kíváncsi volt, hogy mennyire ismerem őket. Különös viszonya volt a küpi Valentina Aposimovának terepmunkámhoz. Ő maga korábban néprajzi gyűjtő volt, küpi tartózkodásom idején pedig a helyi kultúrház ve-

zetője. Találkozásaink alkalmával rendre kikérdezett, hogy mire jutottam a gyűjtés során, és sokszor hazugságnak nevezte azt, amit az adatközlőim mondtak. Gyakran ismételte, hogy Küpben nincsen értékes néprajzi anyag, és ami van, az pedig egy távoli néprajzkutató számára érdektelen. Ellenben amikor ivott, rendszeresen megkérésre, és különféle alkalmakra elvitt magával, hogy bemutassa az általa hitelesnek tartott, „igazi” néprajzi jelenségeket. Az egyik ilyen alkalommal a falubeliek egy kis csoportjának lékhalászatára, egy másik alkalommal a klub vezetőségének megbeszélésére, egyszer pedig áldozásra vitt el. Gennadij Dmitrievich viccet is csinált abból, hogy Valentina nem tartja hitelesnek gyűjtésemet, és egyszer azt mesélte neki, hogy felesége ruhájában egy jégtörő csáklával evenki sámántáncot adott elő nekem a krumpliágyás-ban. Valentina felháborodása napokig viccek témája volt ezután Küpben.

A néprajzos és a helyiek közötti viszony tehát számomra valamiféle cserekapcsolatként érthető meg, ahol a közösség inkább egy közös játékba vonja be a gyűjtőt, mintsem befogadná őt. A viszony játékossága Küpben sokszor explicit volt. A Tandafolyó mentén viszont komolyabb és szigorúbb játékszabályokkal találkoztam.

Az is gyorsan egyértelművé vált a terepen, hogy jakutiai adatközlőim nagyon is tisztában vannak a néprajzi gyűjtés értelmével, jelentőségével és azzal a lehetőséggel, amit számukra egy európai néprajzkutató jelenléte nyújthat. A „terep” tehát nem szigetelődik el a kutató saját közegétől és diskurzusaitól (Caputo 2000:20–21), és az adatközlőkhöz el is jutnak a róluk szóló néprajzi leírások (Brettell 1993; Keszeg 2005). Küpben ismerték és számon tartották Nikolaevnek a délkelet-jakutiai evenkikről írott könyvét (Nikolaev 1964), amiként Myreeva és Romanova nyelvjárási gyűjtéseit is (Romanova–Myreeva 1964). A faluban korábban egy hétig tartózkodó spanyol antropológus munkáját pedig kritizálták, mondván, hogy nem tudott érdemben gyűjteni közöttük.

Az, hogy a faluközösségeknek van saját és jól megformált képük arról, hogy mire való a néprajzi/antropológiai leírás, illetve az a tény, hogy a falubeliek ma már nemcsak „forrásai”, hanem fogyasztói is a néprajzi munkáknak, újfajta viszonyt alakít ki a terepmunka során a gyűjtő és a közösség közt. Sokszor tapasztaltam azt, hogy a falubeliek tudatosan szeretnének valamit közölni, a nyilvánosság elé tární általam. Ez esetenként oda is vezetett, hogy egyes adatközlők között egyfajta „verseny” folyt azért, hogy kinek a véleménye hasson rám. Az antropológiai terepmunka-elmélet módszertani csapdaként említi azt az állapotot, amikor a gyűjtő már nem leír egy jelenséget, hanem a közösség szószólójává válik (*spokesman for the community*, Coffey 1999:32).

Úgy látom, hogy a mai terepmunkák egyik – gyakran figyelmen kívül hagyott – meghatározója éppen az az újfajta viszony, amelyben a kutatott közösség tudatosan (számára érvényesnek tűnő módon) néprajzi reprezentációt közöl a gyűjtővel, vagyis az interjúk alkalmával az adatközlő az általa elképzelt néprajzi figyelem igényeinek megfelelő, illetve azt manipuláló kommunikációt folytat a gyűjtővel. Sokszor cenzúrázták is a helyiek az általam gyűjtött és az önreprezentáció céljainak nem megfelelő adatokat. Egyik fő segítőm az egyik falubeli bűnesetről szóló jegyzeteimet a következő módon kommentálta: „Ez nem igaz, nem is értem, hogy ezt miért mondta Roma. Szomorú. Ezt ugye nem írod bele a cikkedbe?”⁷ E kontroll része volt az is, hogy sokan szerették volna elolvasni vagy meghallgatni a róluk szóló feljegyzéseket. Éppen ezért tartottam fontosnak, hogy jegyzeteim nagyobb részét szahául és ne magyarul vezessem. Gyakran hívtak meg néprajzi szempontból releváns, általuk bemutatandónak

tartott eseményekre, ilyenek voltak az úti- és tűzáldozatok, az állatteletés, a helyi idősök klubjának találkozója stb. Küp vezetője pedig megkért, hogy munkám eredményeképpen írjak egy rövid összefoglalást és ajánlást a faluban látottak alapján a „közösségi élet fellendítéséről”. A gyűjtött anyagok tehát azt is tükrözik, hogy mire volt képes engem felhasználni a közösség, és mennyiben váltam alkalmas szószólójukká. Ez a közösség és a gyűjtő közötti játék egyik fontos aspektusa, valamint a gyűjtő játékban való elmélyedésének mércéje is.

Szövegek és nyelvismeret

Éppen emiatt válik fontossá e helyt az adatgyűjtés és a terepmunka egy másik kérdésének megvitatása. Az antropológiai gyűjtés egyik teoretikusa, Daniel Sperber szerint a terepmunka eredményeképpen antropológusként három műveletet hajthatunk végre a gyűjtött anyaggal: leírhatjuk az eseményt, az adatot (*description*), vagy – ezen továbblépve – visszaadhatunk általa valamit (*reproduction*), illetve értelmezhetünk (*interpretation*) általa egy jelenséget (Sperber 1985:11–12). A leírás azonban már eleve problémákkal teli folyamat. Vegyük az egyik legegyszerűbb leírási módot, az interjúkészítést. Ez esetben az antropológiai interjúkészítés teóriája szerint nem mellékes, hogy milyen státusában válaszol az interjúalany a feltett kérdésekre. Először is e helyzetben a válaszadó megfogalmazhatja saját (szubjektív) élményeit (*respondant*), másodsorban pedig valamilyen közösségi ismeretet, tudást közvetíthet (*informant*; Levy–Hollan 1988:336).

Azt illusztrálandó, hogy egy ilyen megkülönböztetés a terepmunkák során gyűjtött anyagok értelmezését nem minden esetben segíti elő, következzenek saját terepmunkámból egy interjúrészlet Tüülelekből: „Az én nagyapám mindig azt mondta, hogy Önörből származik. De ott aztán bizony sosem laktunk. Az apja a mi szállásunkon volt, aztán talán valahogy úgy, hogy elég öreg emberként egy fiatal lányhoz vőül ment, és úgy gondolom ma, hogy ily módon született nagyapám. Nagyapámat D'ögörnek hívták, a beceneve meg örült D'ögörső volt. Állítólag szörnyű bolondos ember volt. Állandóan ezt-azt csinált, eleven ember fia volt. Aztán örült fiú volt a neve. Ő is kilencvenéves koráig élt, és egy foga sem esett ki. Nagyon jó tartású, tiszta, egészséges ember volt. Meg hát jól is futott, én is láttam futni már idősebb korában, sok fiatal megirigyelhetné.”⁸ Ebben a szövegben értelmetlen különválasztani (és sokszor nem is lehet) azokat a részeket, melyekben saját tapasztalatai alapján számol be az adatközlő, és amelyeket mint közösségi tudást ad át. Ennek a megkülönböztetésnek ebben az esetben tehát nincsen relevanciája. Így tehát az interjúban a személyes életvilág beszámolóit, illetve a közösségi megegyezésen alapuló, elfogadott értékítéletek nem alkotnak egymással szemben álló, egymástól elkülöníthető rendszereket. Pontosabban fogalmazva: a személyes és a társadalmi teret nem különálló hangok jelenítik meg a verbális kifejezés során.⁹ Emiatt a terepmunka adataiból előálló helyi nézeteket nem a személyes és a közösségi szféra egymással szembeállított dialektikus viszonyában,¹⁰ hanem az egyéni megszólalások nyelvi játékában (közös cselekvések és verbális megszólalások összefüggésében; Wittgenstein 1998:21) érdemes megragadni. Így azután nem az a cél, hogy a gyűjtő kiszűrje a terepmunka adataiból, a felvett szövegekből,

hogy melyek is e kijelentések *objektív* jelentései, illetve hogy milyen monolit *émikus modellt* képviselnek, hanem érdemesebb annak megállapítására törekednie, hogy e megszólalások különbségeik ellenére miként teremtik meg a közös nyelvi játék lehetőségét, miképpen alkotnak működőképes rendszert.

Mivel tehát nem elsődleges feladata a különbségtétel a megszólalások státusai között, és nem fontos valamilyen modellt (re)konstruálni a gyűjtött anyagokból, felmerül az a kérdés, hogy mire és miként használhatók a terepmunka során gyűjtött szövegek, amennyiben azok nem adnak „belső” szemléletet, és nem utalnak valamilyen – a kutatott közösségben elfogadott, ismert – objektív jelentésre. Mivel a terepmunka végeredménye leginkább szövegekben testesül meg (Dorson 1964:1), elsősorban azt kell tisztáznunk, hogy milyen gyűjtési helyzetben, hogyan jut hozzá az antropológus a szövegekhez. A szövegek típusait nemcsak az émikus szövegosztályozási rendszer határozhatja meg, hanem az is, hogy milyen gyűjtői helyzetben rögzítették őket. A terepmunka során megismert, felvett szövegek létrehozásában ugyanis a gyűjtő eltérő mértékben működik közre. Esetenként a szövegek elhangzásakor csak hallgatóként van jelen, és csak a közönség összetételének megváltoztatásával befolyásolja a szöveg elhangzását, máskor azonban nemcsak a szöveg témáját és szerkezetét, de az egész kommunikációs helyzetet a gyűjtő hozza létre, mint például egy kérdőív kitöltésekor (Sanjek 2010:247–248). Mindegyik szövegtípus létrejötte feltételezi azonban a kooperációt a felek között, azaz egy olyan helyzet meglétét, amelyben az információ áramlása a felek között nem egyirányú (rávilágítva a gyűjtő-adatközlő szembeállítás problematikusságára), és amelyben a kérdések, valamint a válaszok kölcsönösen meghatározzák egymást.

A nyelv – ahogyan az Sapir óta az antropológiai gondolkodásban is általánosan elfogadott nézet – alapvető eszköz a kultúra megismeréséhez („language [...] is a symbolic guide to culture” [Sapir 1949:162]). A kutatott közösség tagjai a nyelv által szimbolikus reprezentációs rendszereket tartanak fenn, amiből Robert Prus arra a következtetésre jutott, hogy ne személyeket, hanem e szimbolikus rendszert fenntartó és azt megisméltő egységeket, *ethnologokat* lásson adatközlőiben: „Relatedly, although the notions of people associated with images, categories, and physiological qualities may be useful in many respects, as also are the senses of difference implied in terms such as individuals, persons, personalities, and characters, the term ethnolog has a particular relevance for those in the social sciences” (Prus 2007:671). Az *ethnolog* e megfontolás szerint voltaképpen az ideális antropológus, aki a helyi szimbolikus rendszer teljes kompetenciájával rendelkezik. Ennek eredményeképpen „the memories that ethnologs possess are very much representations (and linguistic records of sorts) of the realms of community life in which these people (and those who preceded them) have participated” (Prus 2007:679). Azaz Prus szerint a nyelv mint elsődleges modellálórendszer határozza meg a gyűjtés tartalmát. Számomra azonban a nyelv elsősorban nem koherens modellálórendszer a jakutiai faluközösségekben, hanem egy, a helyiek által használt eszköz. A helyi kommunikáció megszólalásai szemléletem szerint ennek megfelelően nem az „interszjektív jelentések” rendezett, modellszerű halmazának kifejeződései, hanem cselekedetek, amelyek minden esetben csakis az adott pragmatikai közegben tűnnek értelmesnek. Vagyis a gyűjtés során felvett szövegek segítségével nem egy rendszer leírására törekedtem, hanem arra, hogy minél többet tudjak

meg e szövegek használatának feltételeiről és módjáról. Ehhez természetesen az adott faluközösség nyelvének többféle regiszterét is ismernem kellett.

Habár az antropológiai terepmunka egyik alapfeltételének tekinthető a kutató közvetlen verbális kommunikációra való képessége a terepen, az antropológusok többségének egyik leginkább titkolt hiányossága éppen az, hogy gyakran csak alapszinten ismerik a kutatott közösség nyelvét (Burling 2000:v). A helyi nyelv ismeretének teljes hiánya vagy hiányossága gyakran meg is kérdőjelezheti a felgyűjtött adatok értékét, hitelét. A legismertebb példája ennek talán Margaret Mead szamoai terepmunkája, amely nemcsak a kortárs Paul Radinból váltott ki kritikát, hanem Derek Freeman szamoai terepmunkája után hiteltelenné is vált (Freeman 1999).

Az idegen nyelven való gyűjtés két módon történhet a gyűjtő nyelvtudása alapján: vagy tolmács segítségével, vagy nélküle. Mindkét módszer eltérő problémákat vet fel. A tolmács először is a gyűjtött anyag minőségét befolyásolja: „[...] ethnographers who knew little of the source language (hence relying on interpreters) either downplayed the importance of or missed certain themes entirely” (Winchatz 2006:84). A tolmács jelenléte a kommunikációs helyzetet változtatja meg: „[...] will systematically affect and distort the respondent’s behavior in often obscure ways” (Levy–Hollan 1998:337). Ennek következtében a tolmáccsal végzett munka éppen a szövegek mindennapi életének és használatának vizsgálatára tűnik alkalmatlannak, mivel a pragmatikai helyzeteket döntően megváltoztatja, illetve a fordítást követően rendelkezésre álló szöveg nem alkalmas a helyi kommunikáció nyelvének megfigyelésére. Ezenfelül a tolmács közvetettsége az interjú alatti reagálást és témaváltást is nehézkessé teszi. Emiatt a tolmács nélküli, a gyűjtő személyes nyelvismeretén alapuló gyűjtőmunka során informatívabb szövegeket és beszédhelyzeteket lehet megfigyelni, felgyűjteni. Ez a módszer más jellegű nehézségeket támaszthat:

1. A gyűjtő bizonyos kérdéseket nem tud megfogalmazni érthető módon, azaz a válaszadó nem érti vagy félreérti a kérdést.

2. A gyűjtő nem érti a válaszadó lexikai választásait, és így nem jut el a válasz lényegéhez, megértéséhez (Winchatz 2006:84 alapján).

3. A gyűjtő nem tud részt venni egy kommunikációs helyzetben (például társalgás, kártyázás, bolt előtti pletykálás), és a kommunikációs helyzet résztvevői elfordulnak tőle.

E három gyűjtési csapdahelyzet közül elsőként a kérdés adekvát megfogalmazására való képtelenség problémáját érdemes szemügyre venni. Mindenekelőtt a tandai, 2002 decemberében elkezdett első terepmunkám alatt küszködtem a kérdésfelvetés problémájával. Ezt a következőképpen oldottam meg: a terepmunka előtt N’ukkolaj Taaryskajjal megbeszéltem, hogy miről szeretnék gyűjteni (ez a téma akkor a rokonsági viszonyokat és azok életkoronkénti változását foglalta magában), és közösen összeállítottunk egy kérdőívet, amely minden interjú alkalmával nálam volt. A kérdések szaha nyelven hangoztak el, habár interjúalanyaim sokszor nem voltak bizonyosak abban, hogy értem, amit mondanak. Jó példa erre a Ljubával lezajlott interjúm, aki három gyereket szült, három lányt nevelt. Őm a saját legkisebb gyereket örökbe adta, helyette pedig örökbe fogadta egy elhunyt rokona gyereket. Ráadásul a másik két gyereke más és más apától származik. Végig nem értettem az interjú alatt, hogy ez miként lehetséges, és nem tudtam rákérdezni megfelelő módon, csak később, nyáron, hogy

miképpen lehet az, hogy a saját lányát örökbe adja, más lányát pedig adoptálja. Az interjúk során gyakran éreztem, hogy kérdéseimre nem olyan típusú feleleteket kaptam, mint amilyeneket feltételeztem, de hogy ennek oka a nem megfelelő kérdésfelvetés vagy a váratlan válasz volt-e, nem tudom. Példaként álljon itt egy részlet egy interjúból, melyet Küpben Viennával folytattam, aki a faluban nevelkedvén hosszú évekig Jakutszkban dolgozott, és tizenhét év után tért vissza. Eleinte még szahául sem beszélt jól ekkor, csak oroszul. Azt szerettem volna megtudni tőle az interjú során, hogy miként zajlott megérkezése, beilleszkedése.

„– Akkor tehát idegenül érezte magát először Küpben?

– Idegenül? Nem, nem gondolom, hogy idegen lettem volna, itt voltak a rokonaim, apámat mindenki ismerte, és hát – már mondtam – itt is nevelkedtem.

– Nem úgy értem, persze, voltak rokonok, de kivel beszélgetett, kivel találkozott?

– Itt, az iskolában dolgoztam, mindenkivel jóban voltam. Meg hát, beszélgetni? Beszélgetni mindenkivel lehet...”¹¹

A kérdést nyilvánvalóan rosszul tettem fel, mivel igazi választ nem kaptam rá. De utólag most úgy vélem, hogy az akkori kérdéseimre a válasz a maga módján megfelelő volt, hiszen mi más alapján ragadhatnánk meg az idegenséget, mint az általa felvetett értékek szerint. Az ilyen esetekben, azt gondolom, nem jött létre olyan interjúhelyzet, amely kérdező és válaszadó közös megértésén alapul. Az olyan interjúrészletek kapcsán, amelyek esetében a helyszínen – vagy utólag, a visszahallgatás során – nem éreztem a megértés biztonságát, könnyű az általánosítás vagy a leegyszerűsítés hibájába esni. A lejegyzés és a feldolgozás során tehát minden esetben figyelemmel kell lennünk arra, hogy mennyire sikeresek a kérdésfeltevések, és ahol nem azok, ott tartózkodnunk kell a sokszor könnyen adódó következtetésektől (például ez a fogalom esetleg nem létezik az adott közösségben, vagy a megkérdezett nem akar válaszolni, a kitérő válasz adekvát, stb.).

A kérdésfelvetéssel szemben a válaszadás félreértésénél a leggyakoribb eset az volt, hogy egy bizonyos szót nem értettem a szövegben. A következő interjúrészlet Ujban-nal erről árulkodik:

„– Aztán azt is mondták Konoohojról, hogy látóember (*körböchchü*) volt. Ezért gyakran meg is látogatták messziről, egészen Kurbuhakból is jöttek.

– Csak azért, mert nem látott? [A szaha 'látó' szót nem ismerve azt gondoltam, hogy a lát ige valamilyen tagadó formájú változata (*kör+böt*) szerepelt.]

– Hogyhogy nem látott? Nagyon is látott, sokat vadászott is, igen jól lőtt!

– De nem azt mondta, hogy nem látott?

– Nem, látott ő, csak olyan sámán [ezt a szót a szaha mondaton belül is oroszul mondta] volt.”¹²

Az interjú folyt tovább, és Ujban el is magyarázta nekem a szó jelentését, befejezésképpen pedig elmondta, hogy Konoohoj igazából nem is volt sámán – csak látóember (*körböchchü*). A gyűjtés során tehát leggyakrabban már az interjú alatt kiderült, hogy egy bizonyos szót nem értek, máskor azonban (ahogyan ez a felvételek visszahallgatásakor egyértelművé vált) nem. Nehezebb volt a helyzet a helynevek értelmezésénél, amelyeket első alkalommal gyakran hibásan jegyeztem le. Ezeket később a falvakban található közigazgatási és kaszálófelosztási térképek segítségével a falvak kaszálóinak kijelöléséért felelős személlyel végignéztük és javítottuk.

Az eltérő szaha nyelvi kódok és stílusok használata szintén problémát okozott gyűjtés közben. Ez a nehézség különösen Küpben jelentkezett, ahol igen sok orosz eredetű szóval fejezték ki magukat a helyiek, és ahol a szaha nyelv használata és szóincse jelentősen eltért az általam Jakutskban tanult és Közép-Jakutiában használt nyelvtől. Interjúalanyaim eleinte még szégyelltek is magukat, hogy nem tudnak megfelelő választékosággal beszélni szahául, és kezdetben az interjúk során nagy számban vettem fel nyelvi szempontból fontos magyarázó részeket. A későbbi felvételek jól mutatták azt, hogy miképpen oldódtak a nyelvhasználatban azután a küpiek, ahogyan valamennyire elsajátítottam a helyi regisztereket. Végül meg kell jegyeznem, hogy szinte mindegyik interjú esetében a lejegyzés során találtam olyan szavakat, amelyeket nem tudtam hallás után értelmezni.

A nyelvi problémák harmadik típusát a kommunikációs helyzetekből való kimaradás okozta. Ez eleinte igen gyakran azt jelentette, hogy hazaküldtek, vagy udvariasan tudtomra adták, hogy ha nem tudunk tovább beszélgetni, akkor mindenkinek jobb, ha távozom. Ez gyakran megesett például a tandai röplabdacsapat edzéseit követő, fűtőházbeli „tanyázások” alkalmával. Innen mindig hazakísértek az öltözködés és a radiátorvízben való zuhanyzás után, nehogy bajom essen éjszaka (nehogy egy kutya vagy egy részeg ember megtámadjon). Később jöttem rá, hogy ezek a tanyázások a férfitársadalom nyílt beszélgetéseinek legfőbb és legzártabb színterei közé tartoznak, ahová később azután bebocsátást nyerhettem, mert érdekelte őket a véleményem a megvitandó kérdésekről. Azaz egy idő után érdekesnek és kíváncsúnak tartották, hogy én is ott maradjak velük egy kicsit pletykálni. Ehhez hasonló jelenség volt a küpi tanári szobában való tartózkodásom is, amely eleinte a puszta jelenlétemre szorítkozott, később viszont kollégáim maguk igyekeztek bevonni engem az aktuális iskolai problémák megvitatásába.

A nyelvi nehézségeket nem érdemes tehát (különösen nem az orosz nyelv ismeretével vagy egy megfelelő tolmács segítségével) megoldható problémának tekinteni Jakutiában, ahogy más terepen sem. A helyi nyelv ismerete a közösség és a gyűjtő közötti kölcsönösség igényén túl alapvető feltétele annak, hogy a kutatott közösség beengedje a gyűjtési játékba a gyűjtőt, feltételezve róla azt, hogy nyelvi ismeretei alapján képes részt venni benne, illetve azt, hogy ez számukra is érdekes, értékes kommunikációs helyzetet alakít ki.

Következtetések

A terepmunka jelentőségéről, módszertanáról számos tanulmány és könyv született, emiatt talán úgy is tűnhet, hogy e kérdés ismételt tárgyalása nem más, mint az antropológusok köldöknézése. Ennél azonban jóval többről van szó. Az olyan puha és kvalitatív adatokkal dolgozó kutatási területeknek, mint az antropológia, nagyon nehéz tudománymetodológiai szempontból legitimálni az eredményeit. Az antropológiai kutatást ezért némely antropológus nemcsak tudományos munkának, hanem művészetnek, regényírásnak is tekinti (Leach 1996:46). Más antropológusok pedig a tudományos következtetések levonása, azaz a megfigyelés helyett inkább a beavatkozásra, vagyis a részvételre helyezik a hangsúlyt (Greenwood–Levin 2007; de Laine 2000:2).

A tudományos legitimáció megteremtése mégis alapvető követelmény az antropológiával szemben, mivel az elengedhetetlen feltétele a keményebb adatokkal dolgozó egyéb társadalomtudományokkal való párbeszédnek.

Az antropológiai esettanulmányok, azaz a terepmunkák és azok leírásai éppen ezért különösen figyelmes módszertani megalapozást kívánnak. Ez a megalapozás azonban a publikációk jelentős részében nemcsak ismeretelméleti jellegű, hanem retorikai is. Vagyis a résztvevő megfigyelés bemutatása vagy a befogadás eseményeinek leírása gyakran nem megmagyarázza vagy értelmezi az adatgyűjtés hitelességét, érvényességét, hanem az antropológusi önreprezentáció egyik eszközeként működik. Ez olyan retorikai eszköz, amelynek használatát nem lehet elkerülni, és mára (kimondatlanul is) elfogadott és elvárt része az antropológus érvelésének és az antropológiai tanulmányoknak, könyveknek. A szintén számos problémát felvető nyelvismeret kérdéseit ezzel szemben sokkal ritkábban (tipikusan a nyelvészeti antropológiai munkákban), az ismeretelméleti problémák tárgyalásakor vetik fel nyíltan az antropológusok. Talán túlzónak tűnik a Robbins Burling által lefestett tragikus kép az antropológusok nyelvi kompetenciáinak hiányáról, az azonban kétségtelen, hogy ebben az egyébként igen fontos ismeretelméleti kérdésben meglehetősen kevés módszertani szaktanulmány született. A kutatói *önreprezentáció* és az *ismeretelméleti alapvetés* elválasztása nemcsak a puha adatokkal dolgozó antropológián belül nehéz feladat, hanem más társadalomtudományok esetében is. E tanulmány arra kívánt rámutatni, hogy ez az elválasztás az antropológia esetében – éppen az adatgyűjtés módszertani sajátosságai miatt – különösen fontos feladat és jelentős kihívás.

JEGYZETEK

1. A terepmunka a néprajzkutatás, az antropológia és az etnológia számára egyaránt alapvető kutatási eljárás, ezért a tanulmányban nem térek ki az egyes megközelítésmódok közötti módszertani különbségekre, és a három kifejezést szinonimaként kezelem.
2. Létezik azonban olyan nézet is, amely szerint az antropológiai kutatás (*anthropology*) és a néprajzi leírás (*ethnography*) között jelentős episztemológiai különbség mutatkozik (Ingold 2007).
3. Például Julie Cruickshank több mint tízéves Yukon menti terepmunkája alatt más jellegű feladatokat is ellátott (Cruikshank 1988).
4. Waldemar Jochelson például terepmunkái alkalmával több múzeumnak is gyűjtött (Mészáros 2001).
5. Az elfogadott különállás résztvevő megfigyelésként való értelmezése teljesen általános az antropológiában. Wayne Fife Pápua Új-Guineában a helyi iskola hátsó padjában ülve és jegyzetelve figyelte meg az oktatás menetét. Ezt a gyűjtési módszert (amely kétségtelenül az elfogadott különállás egyik típusának tekinthető) a szerző résztvevő megfigyelésként mutatja be módszertani munkájában (Fife 2005:72–74).
6. Powdermaker egy táncsal együtt járó szertartás leírásakor számol be kételyeiről, vagyis arról, hogy az ő jelenléte és „együtt táncolása” mennyiben teszi őt e közös táncélmény – a helyiekhez hasonló – részesévé (Powdermaker 1966:115–116).
7. „Iti symyjata: Togho Roma eppitej buoluo. Min öjüm khoppot. Khomoltolookh. Many ystaaty-jagar killerime!” L. I. S., Kúp, 2004.

8. „Min ehem D’ögöör ete, khos aata lirde D’ögörsö dien, ald’arkhajdaakh menik kihi ebit ühü. Naar süüre-kötö syld’ar kihi oghoto. Onton iirbit uol dien aattaakh ete. Toghuuon saahygar dyly olorbut. Biiirde tiis tüspeteghe. Chebdik kityghyras kihi ette. Süürük emie. Kyra ssaspar min da süüerim körbütüm, tenge huokh ete.” R. A. A., Tüüleekh, 2003. július 14.
9. A társadalmi és a szubjektív szembeállításának részletes kritikáját lásd Reyna 1997.
10. „Dialectic of objective structures and incorporated (subjective) structures which operates in every practical action” (Bourdieu 1990:41).
11. „– Ol aata aan bastaan tuora kihi kurduk olorbukkun manna, Kúpke.
– Tuora kihi? Min tuora kihibin d’ien bukatyn sanaabataghym. D’onnorum da baar etiler manna, aghabyn ügüs kihi biler ete. Otton eppitiim kurduk manna da iitillibitim.
– Söp, min atynnyk jytaary gymmytym. Kimniin kepseppikiniij, körsübükkünüj?
– Oskuolagha üleemmin barlyaryn kytta bekke syld’ybytym. Kepseter dien? Kuchcha barylaryn kytta kepsetiekhkhin söp.” V. J. A., Kúp, 2005. február 5.
12. „– Otton Konooohoj suragha körböchchü ete. Bilgeleteeri yraakhtan kelbitter kiniekhe. Öössö Kurbuhakhtan daghany.
– Togho dien körböt ete?
– Körböt duo? Es, kini olus bulchut, bekke tabar kihi ete.
– Otton en körböt, dien eppeteghin duo?
– Kini körör, da körör ete. Kini shaman kurduk kihi ete.” I. I. G., Beerija, 2003. január 9.

IRODALOM

AMIT, VERED

2000 Introduction: Constructing the Field. *In* Constructing the Field. Vered Amit, ed. 1–18. London – New York: Routledge.

BECZE SZABOLCS

2008 Terrorista, aktivista, antropológus. Clifford Geertz futása után. *Tabula* 11(1–2):185–194.

BEN-ARI, EYAL

1999 Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalisation: an Argumentative Afterword. *In* Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania. Jan van Bremen – Akitoshi Shimizu, eds. 382–409. London: Curzon.

BOAS, FRANZ

1969 The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886–1931. Chicago: Chicago University Press.

BORNEMANN, JOHN

2009 Fieldwork Experience, Collaboration, and Interlocution: The ‘Metaphysics of Presence’ in Encounters with Syrian Mukhabarat. *In* Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth. John Borneman – Abdellah Hammoudi, eds. 237–258. Berkeley: University of California Press.

BOURDIEU, PIERRE

1990 The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.

BRETTELL, CAROLINE B.

1993 Introduction: Fieldwork, Text, and Audience. *In* When They Read what we Write: the Politics of Ethnography. Caroline B. Brettell, ed. 1–24. Westport: Bergin & Garvey.

BURLING, ROBBINS

2000 Learning a Field Language. Prospect Heights: Waveland.

CAPUTO, VIRGINIA

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

CASAGRANDE, JOSEPH

1960 In the Company of Man. New York: Harper.

CLIFFORD, JAMES

1980 Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt. *Man, New Series* 15(3):518–532.

CODRINGTON, ROBERT HENRY

1972 [1891] The Melanesians. New York: Dover.

COFFEY, AMANDA

1999 The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

CRAPANZANO, VINCENT

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

CRUIKSHANK, JULIE

1998 The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory. Lincoln: University of Nebraska Press.

DE LAINE, MARLENE

2000 Fieldwork, Participation and Practice. Ethics and Dilemmas in Qualitative Research. London: Sage.

DELORIA, VINE, JR.

2007 Custer Died for Your Sins. *In* Ethnographic Fieldwork: an Anthropological Reader. Antonius C. G. M. Robben – Jeffrey A. Sluka, eds. 183–190. Oxford: Blackwell.

DEWALT, KATHLEEN M. – DEWALT, BILLIE R. – WAYLAND, CORAL B.

1988 Participant Observation. *In* Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Bernard Russel, ed. 259–301. Walnut Creek – London – New Delhi: Altamira.

DITTON, JASON

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

- DORSON, RICHARD M.
1964 Collecting Oral Folklore in the United States. *In* uő: *Buying the Wind: Regional Folklore in the United States*. 1–20. Chicago: University of Chicago Press.
- EVANS, BRAD
1997 Cushing's Zuni Sketchbooks: Literature, Anthropology, and American Notions of Culture. *American Quarterly* 49(4):717–745.
- FABIAN, JOHANNES
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FIFE, WAYNE
2005 *Doing Fieldwork. Ethnographic Methods for Research in Developing Countries and Beyond*. H. n.: Palgrave MacMillan.
- FREEMAN, DEREK
1999 *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of her Samoan Research*. Boulder: Westview.
- GEERTZ, CLIFFORD
2001 *Sűrű leírás. In* uő: *Az értelmezés hatalma*. 194–226. Budapest: Osiris.
- GERRING, JOHN
2007 *Case Study Research. Principles and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GREENWOOD, DAVYDD J. – LEVIN, MORTEN
2007 *Introduction to Action Research. Social Research for Social Change*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage.
- HERZFELD, MICHAEL
2001 *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell.
- INGOLD, TIM
2007 *Anthropology is not Ethnography. Proceedings of the British Academy* 154:69–92.
- JAMES, ALLISON – HOCKEY, JENNY – DAWSON, ANDREW
1997 Introduction. The road from Santa Fe. *In* *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Allison James – Jenny Hockey – Andrew Dawson, eds. 1–15. London – New York: Routledge.
- JOSEPHIDES, LISETTE
1997 Representing the Anthropologist's Predicament. *In* *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Allison James – Jenny Hockey – Andrew Dawson, eds. 16–33. London – New York: Routledge.
- KESZEG VILMOS
2005 *Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. In* *Folklór és irodalom. Szemerkényi Ágnes, szerk.* 315–340. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- LEACH, EDMUND R.
1996 Szociálandropológia. Budapest: Osiris.
- LEVY, ROBERT H. – HOLLAN, DOUGLAS W.
1998 Person-centered Interviewing and Observation. *In Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Bernard Russel, ed. 333–364. Walnut Creek – London – New Delhi: Altamira.
- LOBO, NANCY
1990 Becoming a Marginal Native. *Anthropos* 85(1–3):125–138.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
2000 A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái. *Café Babel* 36:43–57.
- MCKNIGHT, DAVID
2002 From Hunting to Drinking: The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community. London – New York: Routledge.
- MÉSZÁROS CSABA
2001 Légüres térben. Waldemar Jochelson és a paleoszibériai népek kutatása. *In Folytatás: folklorisztikai tanulmányok, melyekkel tanítványai köszöntik a hatvanéves Voigt Vilmos professzort*. Ambrus Vilmos – Raffai Judit, szerk. 311–327. Budapest: Folklore Tanszék. /*Artes Populares*, 18./
- NIKOLAEV, S. I.
1964 Eveni i Evenki jugo-vostochnoj Jakutii. *Jakutsk: Bichik*.
- NOJONEN, MATTI
2004 Fieldwork in a Low-Trust (Post-)Communist Society. *In Fieldwork in Transforming Societies: Understanding Methodology from Experience*. Ed Clark – Snežina Michailova, eds. 157–176. New York: Palgrave MacMillan.
- PELTO, PERTTI J. – PELTO, GRETTEL H.
1973 Ethnography: the Fieldwork Enterprise. *In Handbook of Social and Cultural Anthropology*. John J. Honigman, ed. 241–288. Chicago: Rand MacNally and Company.
- POWDERMAKER, HORTENSE
1966 *Stranger and Friend*. New York: Norton.
- PRATT, MARY LOUISE
1984 Fieldwork in Common Places. *In Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. James Clifford – George E. Marcus, eds. 27–50. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- PRUS, ROBERT
2007 On Studying Ethnologists (Not Just People, Societies in Miniature). The Necessities of Ethnography, History, and Comparative Analysis. *Journal of Contemporary Ethnography* 36(6): 669–703.

- REYNA, STEPHEN P.
1997 Theory in Anthropology in the Nineties. *Cultural Dynamics* 9(3):325–350.
- ROLDÁN, ARTURO ALVAREZ
2003 Malinowski and the Origins of the Ethnographic Method. *In* *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. Han F. Vermeulen – Arturo Alvarez Roldán, eds. 143–155. London: Routledge.
- ROMANOVA, A. V. – MYREEVA, A. N.
1964 *Oчерки учурского, majskogo i tottinskogo govorov*. Leningrad: Nauka.
- RUSSELL, BERNARD, H.
2006 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: Altamira Press.
- SANJEK, ROGER
2010 Ethnography. *In* *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Barnard – Jonathan Spencer, eds. 243–249. London – New York: Routledge.
- SAPIR, EDWARD
1949 *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkeley: University of California Press.
- SPERBER, DANIEL
1985 *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEGER, THOMAS
2004 Identities, Roles and Qualitative Research in Central and Eastern Europe. *In* *Fieldwork in Transforming Societies: Understanding Methodology from Experience*. Ed Clark – Snežina Michailova, eds. 19–38. New York: Palgrave MacMillan.
- TROSHCHANSKIJ, V. F.
1902 *Evolucija chernoј very (shamanstva) u jakutov*. Kazan': Izdatel'stvo Kazan'skogo Univezite-ta.
- WATTSON, C. W.
1999 Introduction. *In* *Being There. Fieldwork in Anthropology*. C. W. Wattson, ed. 1–24. London–Sterling: Pluto Press.
- WINCHATZ, MICHAELA R.
2006 Fieldworker or Foreigner? Ethnographic Interviewing in Nonnative Languages. *Field Methods* 18(1):83–99.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG
1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

CSABA MÉSZÁROS

Participant observation, rapport and language skills. Notes on the credibility of anthropological fieldwork

According to anthropological methodology it is principally fieldwork what provides anthropological research with empirical data. As a result conducting fieldwork does not only contribute to the better understanding of a community or a research problem but it establishes the authority of the anthropologist on a certain subject as well. Conducting fieldwork, as well as processing fieldwork data raises a number of epistemological questions in the course of creating anthropological knowledge.

Based on my own field experience in Siberia I tackle on three interrelated problems regarding to the credibility of anthropological fieldwork. Participant observation as a method of understanding the “*native point of view*” has been salient in anthropological scholarship after Malinowski’s fieldwork in Omarakana. The postulated position of the anthropologist as “*marginal native*” is, however, rather illusionary and problematic. Then I argue that stories in fieldwork accounts about anthropologists getting in rapport with the native community are rather rhetorical cliches than descriptions of moments of real epistemological breakthrough. And lastly I examine how language skills effect on the credibility of data recorded during interviews. I conclude that it is difficult to detach in anthropological methodology what an epistemologically valid answer for credibility problems and what a rhetoric strategy of the anthropologist’s self-legitimation is.

Tabula
2010 13 (2): 173–194.

194