

Tesfay Sába

## **Egy *halfie* antropológus dilemmája**

Az antropológiai szakirodalomban nincsen hiánya a bennszülött antropológusok beszámolóinak, se azon javaslatoknak, hogy miként különböztessük meg az így nevezett kutatókat nem bennszülött kollégáiktól. A kérdés időszakonkénti felkapottsága ellenére továbbra sincsenek jól definiálva azok a kifejezések, melyekkel az „otthonában” kutató antropológust különböztetjük meg a prototipikus Malinowski-féle idegentől, mivel a kutatói perspektívák származás vagy hovatarozás alapján történő kategorizálását rendkívül megnehezítik, hogy a „bennszülött antropológus” fogalma egy épp annyira diverz képet rejt, mint a „mainstream antropológus”. A téma azonban kitüntetett figyelmet érdemel, ugyanis az idegenség, másság fogalmainak megértéséhez visz közelebb, ami egyrészt elméleti kérdésként, másrészt személyes tapasztalásként minden terepmunkához hozzátartozik.

A jelen tanulmányban az ideáltipikus „bennszülött antropológus” által felvetett főbb kérdések körüljárására teszek kísérletet. Arra vagyok kíváncsi, hogy rámutathatunk-e olyan tényezőkre, melyek ténylegesen megkülönböztetik a „bennszülött antropológust” kollégáitól. Miként tekintünk erre a már számtalanszor körüljárt, mégis jószerivel definiálatlan fogalomra? (Kuwayama [2003:9] szerint a „bennszülött antropológus” kifejezés használata még összetettebb magyarázatot kíván, mint a „bennszülötté”.) Ezeket a kérdéseket a fogalom tisztázására tett kísérletek eredményeinek bemutatásával igyekszem minél alaposabban körüljárni.

A tanulmány második felében a bennszülött / nem bennszülött kategóriák használatát saját példámon keresztül kérdőjelezem meg, azáltal, hogy hangsúlyozom a kutatói szerepek és módszertan diverzitását, illetve az egyedi esetekre épülő általánosítások sikertelenségét. Jómagam nem tartozom a „saját kultúrájában kutató antropológusok” közé, mivel se a nyelvet, se a kultúrát nem ismertem első eritreai látogatásomat megelőzően, ugyanakkor nem is idegenként érkeztem, és a velem szemben támasztott szerepelvárások viszonylag gyorsan befolyásolták terepélményeimet.

A bennszülött (native / indigenous) címkék alkalmazása, mint ahogyan az antropológia történetében más fogalmak kiüresedése kapcsán is elmondható, rávilágít arra, hogy a rugalmatlan kategóriák használata korlátozza a mélyebben rejlő ismeretek

feltárását. Például a kutató(ka)t és kutatott csoportot külön entitásként kezeljük, pedig egyrészt a kutatásból eredően van egy közösen megélt történetük, másrészt pedig az egymással összefüggő globális folyamatok részeiként is kapcsolódnak egymáshoz (Wolf 1995). Az „Én” (Self) és a „Másik” (Other) kapcsolatát ebben a közös térben és múltban kell értelmeznünk (Abu-Lughod 2006:468). Amikor az antropológus arra vállalkozik, hogy külön fejezetben foglalkozik saját kutatói szerepeivel, akkor azt is elismeri, hogy tevékenysége hatással lehet mind a kutatott csoportra, mind a kutatási eredményekre. A közös történet szolgáltat ugyanis anyagot a „kutatott csoport” bemutatásához. Az antropológus saját etnográfiai jelenét rögzíti, ami máskor, más résztvevőkkel más eredményeket hozna. Ezt bizonyítják azon, antropológusokat érintő, elhíresült viták, melyek az egy adott terepen végzett kutatók eltérő meglátásait és nézőpontját hozzák felszínre (lásd pl. Mead v. Freeman) A kutató szabadon választott döntései – a megválasztott technikák alkalmazása, kikkel készít interjút, kikkel beszélget, miért pont velük –, illetve szerzősége az írás során, megkérdőjelezhetetlenül beivódik a kutató és kutatott közös múltjába.

Ha tehát kutató és kutatott közös történetéből teremődik meg a leírás, milyen lényegi különbségre mutathatunk rá bennszülött és nem bennszülött antropológus munkája közt? A fentiek utalnak arra, hogy az antropológiai munka eredménye a kutató érdeklődésének, személyiségének és a terepen vállalt viselkedésének a lenyomatát hordozza, függetlenül attól, hogy helyi vagy nem helyi kutatóról van szó. Hogy az elemzésben pontosan miként van jelen mindez, abban vajmi kevés törvényszerűsége, ok-okozati relációra sikerült rámutatni mindezidáig. Egyelőre ezért azt javaslom, hogy a bennszülött antropológusok eseteit ne külön felcímkézett kategóriaként tartsuk számon, hanem tekintsünk rájuk úgy, mint amelyek csupán még tovább diverzifikálják az antropológia módszertanát.

### **Ki az az ún. bennszülött antropológus?**

Kenyatta már rég megírta és publikálta kiváló leírását a kikujukról (1938 [1962]), Li An-Che, kínai antropológus már rég elvégezte terepmunkáját Kroeber támogatásával a zuniknál az 1930-as években, Boas is már jóval korábban szorgalmazta a nem nyugati antropológusok képzését (Kim 1990:196-197), és még sorolhatnám, mégis csak az

1970-es években kezdtek el szisztematikusan foglalkozni a bennszülött antropológiával, ugyanabban az évtizedben, amikor megalakult az Association of Third World Anthropologists azzal a céllal, hogy „csökkentse az antropológia előítéletességét a Harmadik Világ népei felé azáltal, hogy nyelvezetét és paradigmáit kevésbé etnocentrikussá tesz” (idézi Kim 1990:196; lásd még Kuwayama 2003). A téma előtérbe kerülése az 1970-es években azonban talán több kérdést vet fel, mint amennyit megold. Ugyanis kiket kell a harmadik világ antropológusainak tekintenünk? Mi a közös **Kenyatta, Abu-Lughod, Li An-Che** és **Narayan** munkáiban és kutatói szerepében? Eltérő nemű és korú kutatókként egészen más történelmi időben és társadalmi térben érthető módon más kérdésekre próbáltak meg választ találni, mégis ők maguk, vagy mások megkülönböztetik magukat/őket a mainstream antropológusok táborától. Van-e alapja ennek a megkülönböztetésnek?

### ***Li An-Che és a nemzeti nézőpont***

Li An-Che kínai származású, Amerikában tanult antropológus az egyik legkorábbi példát hozza a különböző kulturális háttérrel rendelkező kutatók eltérő perspektívájára. A zuniknál kutatott, igaz, csak pár hónapig 1935 nyarán, és a gyűjtött anyagot ütköztette Bunzel és Benedict munkáival, lényegében a különböző nézőpontok jegyében. A kínai kutató mindvégig törekszik az eltérő nézőpontokból fakadó különbségek bemutatására:

„A kínai családokban a fivérek feleségei közti viselkedés meglepően hasonlít ahhoz, ahogyan a zuni családokban a nővérek férjei viselkednek egymással. Kénytelen vagyok párhuzamot vonni, tudatos szándékom ellenére, hogy irreleváns asszociációkat érintsek. Miközben a kínai feleségek a férj családjába, vagy inkább a férj szüleinek családjába házasodnak, addig a zuni férfiak feleségeik szüleinek családjába házasodnak. Igaz, ahogyan Kroeber megjegyezte, hogy a zunik „nem nők által vezetett nép”, és hogy „a nő helye anyagi értelemben nem különbözik más azon nemzetek nőitől, ahol nincsenek matriarchális intézmények”, de egy kínainak a zuni nők szerepe nagyon fontosnak tűnik. A zunikat valóban nem a nők irányítják, de igaz és fontos az a megállapítás, hogy a nők feletti kontrollt sem a férfiak gyakorolják.” (Li An-Che 1937:75)

Végül pedig:

„Ez összevethető azzal a kínai nővel, aki egy férfi családjába beházasodik. Lehet, hogy jól bánnak vele, de már az, hogy másokra van utalva, számos nehézséget támaszt. Semmit nem vehet biztosra, bármennyire is jól bánnak vele. Neki kell alkalmazkodnia a férjéhez, apósához, anyósához, férje testvéreihez és azok feleségeihez. Hajlamosak vagyunk a fivérek feleségei közti vitákat a nő természetének tulajdonítani. Nagy felismerés a zuni nővérek férjeit ugyanebben a szituációban látni, és mi több, ezek a nehézségek a nemi hovatartozástól függetlenül a hasonló elrendeződésnek tudhatóak be. Egy amerikai nőnek furcsa lehet azt látni, ahogyan a társfeleségek együtt élnek, de épp ily furcsa egy kínai számára egy zuni nő volt férjeinek baráti kapcsolata” (Li An-Che 1937:76)

Az idézett részletek arról árulkodnak, hogy Li An-Che erősen tipizálja a kínai nemzetet és a zunikat, és ezt az általánosító képet közli a nyugati közönséggel. A „kikről”, „kinek” és „ki által” kommunikációs háromszög szereplői eltérnek a mainstream helyzetektől, mivel egy az akadémiai nyelvezetet és kultúrát jól ismerő „idegen” közöl látottakat egy „másik idegenről” a befogadó közönségnek. Ám azon túl, hogy saját kultúrájának töredékes bemutatását is beleszövi a tanulmányba, igazán nem viszi közelebb az olvasót a zunik megismeréséhez.

Ehelyett a nemzeti hovatartozás miatt adott nézőpontokat ütközteti egy népcsoport bemutatása során. A sztereotipizált nemzeti gondolkodást viszonyítási alapként használja fel, ezzel túlságosan leegyszerűsíti a problémát, ugyanakkor tükröt tart az amerikai olvasók elé. Kínai perspektívája nem megkérdőjelezi, hanem tovább erősíti azt a korabeli nyugati tudományos szemléletet, ami a kutató és kutatott csoport, vagyis az én és a másik közti dichotómiára építi érvelését. A szerző kínai révén ugyanolyan tárgyként, az írás szempontjából hatalom nélküliként mutatja be a zunikat, mint az amerikaiak, csak éppen a kínai nemzet kerül egy hatalmi térbe az amerikaival. A reprezentáció joga továbbra sem a zunikat illeti.

### ***Kenyatta és a reprezentáció joga***

Egy másik jeles szerző, Jomo Kenyatta, először 1938-ban megjelent könyve a kenyai kikujukról más példát szolgáltat a perspektívaváltás lehetőségeire. Kenyatta már tanulmányainak megkezdése előtt politikai pályára lépett, majd kulturális antropológiát tanult a London School of Economics-on Malinowski tanítványaként.

A könyvben a kikujuk szokásait, megélhetési módját, vallási életét belső szemlélőként dolgozza fel. Az egész könyvet átszövi az a gondolat, hogy Kenyatta magáénak tudja azt a jogot, amivel a nemzetközi tudományos diskurzusban képviselheti a népét. Szinte egyáltalán nem találunk benne hivatkozásokat, hiszen ő maga, kikuju neveltetése és tudományos felkészültsége az, ami alkalmassá teszi őt erre a feladatra. „Afrika európai barátairól”, úgy tartja, hogy az afrikait „ignorant savage”-nek (tudatlan vadnak) ábrázolják (Kenyatta 1965:xviii), és határozottan elvitatja tőlük a reprezentáció jogát. Miután ő maga kikujuként nőtt föl, „saját népének képviselőjeként beszélhet” (1965:xx).

Azonban úgy tűnik, Malinowski nem látta indokoltnak a reprezentáció jogának elvitatását az európaiaktól csupán azért, mert a helyiek gyermekei közül is kerülnek ki antropológusok: „ha egy afrikai saját törzséről ír könyvet, szinte muszáj, hogy igazolja szándékát” (1965:viii). Igaz ugyan, hogy méltatja a bevezetőben a szerző képességeit, és üdvözli a Kenyatta-féle afrikai hangokat, ami tükröt tart a nyugati olvasó elé, de rövid megjegyzéssel utal az európaiak fölényére: „Annak felismerésére vezet, hogy Európában épp oly mélyre nyúlik az okkultizmus; a babona, a vak hit és a teljes tévelygés olyan veszélyes herpesz a nyugati civilizáció szívében, mint Afrikában. De mivel mi jobban tudjuk, és mindenünk megvan, hogy szembeszálljunk a babonával, Mr Kenyatta eredeti meglátásai saját szívünk vizsgálatára kell vezessenek bennünket, és nem pedig egy Afrika babonás szokásaira mért másik nagyképű támadásra”. (Malinowski 1965:xiii)

Kenyatta kenyai kikuju férfiként egy egész népről, országról, sőt, itt-ott kontinensről tesz általánosító megállapításokat, és ezeket a nyugati olvasó elé tárja. A gyarmatosítókkal szembeni álláspontja ambivalens, ugyanis néhol elfogadja az európaiak jelenlétét, és sürgeti, hogy jobban ismerjék meg az afrikai embert (például „A kikuju oktatási rendszer tanulmányozása feltárja az európai oktatás szakértőinek, hogy az egyén jelleme hogyan formálódik” (1965:95); illetve lásd még 1965:121). Máshol viszont az európaiak szemére veti, hogy az afrikaiakat szolgásgba kényszerítették, földjeikről elhajtották, ezáltal kultúrájuk anyagi bázisától fosztották meg őket (1965:305-306). Ekkor már nem csak saját népének bemutatása a célja, hanem az egész afrikai kontinens függő és elnyomott helyzetére kívánja felhívni a figyelmet.

Vagyis nemcsak az vita tárgya, hogy ki reprezentál, hanem az is, hogy kit.

Kenyatta a kikuju kultúra és társadalom egységét és integritását hangsúlyozza (1965:297), de már önmagában véve kutatói vállalkozása is erre a meggyőződésre épít,

és ennek részeként tekint önmagára is. Jones saját vizsgálódásai kapcsán ennek csapdájára mutat rá: „A bennszülött antropológust a bennszülött népességhez fűződő kapcsolatában kell látnunk, de a bennszülött népeiséget nem szabad homogén és összetartó entitásnak tekintenünk.” (Jones 1995:59) A bennszülött nép ugyanis rétegzett és változatos lehet. Semmi okunk nincs feltételezni, hogy Kenyatta az összes kikuju nevében szólhat, nem beszélve a kenyaiakról és afrikaiakról. Mégis akkor kit képvisel Kenyatta mint bennszülött antropológus? Kétség nem fér hozzá, hogy Kenyatta meggyőzően sokat tud a kikuju társadalomról és kultúráról, de ha ő maga fiúként és férfiként nevelkedett, miként tekinthetjük a női oldal hiteles ábrázolójának (különösen a klitoridektómia kapcsán merül fel ez a kérdés (1965:125-148)? Milyen képet kaphatunk a társadalmon belüli megosztottságról egy olyan férfitől, aki neveltetése folytán az elithez tartozik?

Az a társadalmi igazságosság, amiért Kenyatta küzd, népe és nemzete javát kellene szolgálnia egy nála dominánsabb hatalommal szemben; és ezt nem a nemzet összetartozása, hanem az elnyomóval szembeni lehetséges összefogása legitimálja számára. Miért ne tekintsünk erre úgy, mint ami elhallgattatja a belső különbségeket, a kikuju, illetve nemzeti összetartozás elleni hangokat? Tehát, miközben valamely csoportosulás nevében a társadalmi igazság mellett lép fel, addig ugyanaz egy másik csoportnak az elnyomását jelentheti.

A bennszülött antropológus munkája a csoport belső hatalmi viszonyaira irányítja figyelmünket, ugyanis soha nem lehet képes képviselni egy rétegzett, politikai összetételét tekintve megosztott csoport minden tagjának érdekeit.

### ***Politikai részvétel***

Kenyatta az antropológia eszközeivel igazolja a kikuju szokások legitimitását a brit gyarmati jelenléttel szemben. Szembeállítja a hagyományos tanulást a gyarmati oktatással, mintegy rámutatva arra, hogy a kettő közti űrt a kulturális meg nem értés uralja. Többek közt a britek és európaiak által legerőteljesebben kritizált szokás, a női klitoridektómia kulturális kontextusának bemutatására is vállalkozott. Azáltal, hogy a Kikuju Szövetség tagjaként majd főtitkáraként (Búr 2012:23) a britek által elítélt

szokások védelmére kel, a kulturális nacionalizmus jegyében az antropológiai leírást politikai hitvallásának eszközévé teszi meg.

A politikai szerepvállalás és aktivitás kérdése más bennszülött antropológus esetében épp úgy felmerül. Ifi Amadiume nigériai igbó antropológusnő saját szülővárosában kutatott, „ahol hiszem, hogy jogom van kérdezni, jogom van szószólóként jelen lenni, és javaslatokat tenni a változtatásra és fejlesztésre” (Amadiume 2015:9-10). A szerzőnő konkrét politikai célokat tűzött ki kutatásának, mégpedig azt, hogy hatalmat követeljen az afrikai nőknek. Egy másik szerzőnő, Morauta (1979) a Pápua-Új-Guineai kutatásokat hasonlítja össze aszerint, hogy a szerző és kutató külföldi-e vagy bennszülött. Az összevetés eredményeképpen rávilágít azokra a nézőpontbeli eltérésekre, melyek nagy általánosságban jól jellemzik a kétféle megközelítést. Bár Morauta eredményeit egyes szerzők túlságosan általánosítónak tartják (lásd Strathern 1979, Maher 1979), a szerzőnek sikerül egy lényegi kérdésre rámutatnia. A külföldi és bennszülött antropológusok közt fontos különbség a politikai részvétel. „A külföldi megközelítés, ami nagyrészt elválasztja a kutatást a társadalmi és politikai tevékenységtől, különbözik a Pápua új-guineai kívánalmaktól, ami a kutatás és akció szoros összefonódását tartja fontosnak” (1979:566) „Az akciókutatás igénye szerintem szorosan összefügg azzal, hogy a Pápua új-guineaiak nagyrészt azokban a falvakban végzik kutatásaikat, melyekben születtek, ahol sok embert szeretnek, és akik felé érzett elkötelezettségük állandó. Az akciókutatás megoldás arra, hogy a kutató hogyan tud megfelelni a közösség javára tenni. Az akciókutatás igénye összefüggésben lehet azzal a szereppel is, amit a tanult emberek Pápua Új-Guineán önmaguknak szánnak.” (ibid.)

Ez azonban még mindig nem különbözteti meg természeténél fogva a kétféle antropológust egymástól, ugyanis jószerivel ismerünk olyan példákat, melyek a külföldi antropológus aktív politikai szerepvállalásáról szólnak (pl. John Marshall a !kungok körében vagy Terence Turner a kajapóknál).

A kutatói én értelmezése és végig gondolása a bennszülött és nem bennszülött antropológus számára is szükségszerű. Az ilyen leírások általában egyedi, megismételhetetlen történetek. Jó esetben ilyenkor az antropológus olyan kérdéseket is igyekszik megválaszolni, mint hogy mit, miért, hol, hogyan, milyen céllal kutat. Mégis, egy szamoai diaszpórában felnőtt új-zélandi antropológus arra hívja fel kollégái figyelmét, hogy a hasonló kérdéseket („mit csinálunk, kinek csináljuk, miért csináljuk,

mit teszünk majd az eredménnyel” (Anae 2010:225)) tegyék fel önmaguknak, és ezzel késztessek magukat a bennszülött antropológus szerepének végig gondolására. Vajon e felhívás nem- éppen a különbségekre való rámutatást szorgalmazza? Nem éppen a diaszpóra antropológusait („mi”) kezdi elhatárolni a többiektől? Miközben a kérdések megegyeznek, a politikai kontextusuk nem. A bennszülött antropológus származásánál fogva és többes identitása miatt több nemzeti/ideológiai perspektívában belső szemlélőként lehet jelen, ennél fogva kutatói énjének értelmezését jelentős mértékben befolyásolják az aktuális politikai diskurzusok.

### ***Insider v. outsider***

Az antropológia módszertani diskurzusa alapján nem meglepő, hogy a bennszülött és nem bennszülött antropológus közt általánosítható, a tudományos gondolkodásba beemelhető különbségeket alapul veszik. Clifford írja a bennszülött antropológusról: „Beszámolóik sajátos módon erőteljesek és korlátozottak” (1986:9). Ez a jellegzetesség leginkább az insider – outsider oppozícióon keresztül ragadható meg. Az antropológus célja, hogy „bennszülötté válhasson”, de ez a bennszülött antropológusnak, akiről feltételezzük, hogy bentlévőként autentikus nézőpontot közvetít az antropológiai közösségnek (Narayan 1993:676), eleve adott. Ennél fogva a bennszülött antropológusnak inkább az eltávolodásra kell törekednie, ahhoz, hogy anyagát ne csupán egy személyes beszámolóban összegezze, hanem azt képes legyen a tudományos agendába beilleszteni.

Tehát, ahogyan már oly sokszor rámutattak, e kérdés kapcsán is célszerű kétfajta tevékenységet elkülönítenünk egymástól: a terepmunkát és az etnográfiai írás folyamatát. (Fabian 1983; Vidacs 2009; Gupta – Fergusson 1997). A kutatási anyag feldolgozása során az antropológus egyfajta „térbeli és időbeli távolságot hoz létre” (Vidacs 2009:141), ami végső soron fenntartja az intézményesült kutatói szerep és a kutatott közösség közti egyenlőtlenséget azáltal, hogy a „gyengébből”, „kiszolgáltatottabból” információkat közöl és tesz elérhetővé a kutatót kibocsátó közeg számára. Emellett a „saját” terepen végzett kutatás magában foglalja a belső tudás külsővé tételét (Abega 2006:130), amihez nem mellékesen a kutató a szakmai, az általában nyugati intézmény(ek) elvárásait veszi alapul, vagy legalábbis a rájuk jellemző

szellemben végzi kutatását. Más szóval, „minden etnográfiai szöveg a tudományos diskurzus nyelvére fordítódik” (Hoppál 2008:326), az etnográfiai írás ugyanis kontextuálisan, retorikailag, intézményileg, zsánerét tekintve, politikailag és történelmileg meghatározott, és mint minden írásnak, az etnográfianak is meg kell felelnie bizonyos diszciplináris elvárásoknak (Clifford 1986:6).

Az insider/outsider fogalmak e két területen eltérő módokon jelenhetnek meg. Vagyis egy bennszülött antropológus elemzése nem feltétlenül képviseli a belső nézőpontot. Malinowski például európai torzításokra mutat rá Kenyatta szövegében, utalva arra, hogy olyan európai fogalmakat tekint használhatónak egészen más kontextusban, melyek legalábbis magyarázatot igényelnének (1965:xi). Így, miközben a bennszülött kutató a kultúra autentikus ismerőjének tekinthető, az még nem jelenti azt, hogy ez az antropológiai hagyományok újra gondolására is készíti őt. Jones szerint, aki az antropológiai technikákban a gyarmati elnyomás hagyatékaként továbbörökített kolonialista gondolkodást és elnyomást hangsúlyozza, megjegyzi, hogy „A fő kérdés az, hogy vajon a bennszülött antropológia a társadalmi igazságosságot és egyenlőséget segíti, vagy csupán a mainstream antropológiát tükrözi” (Jones 1995:58).

Az insider-ousider különbségeket jól körüljárva az indiai és amerikai szülőpárostól származó Narayan szerint azonban a külső és belső nézőpontokból fakadó vélt különbségek sem indokolják, hogy az antropológusok e két csoportjáról az eltérések jegyében beszéljünk: „A bennszülött és nem bennszülött antropológus közti különbség megszilárdulása ellen érvelek. Az outsider/insider vagy megfigyelő/megfigyelt közti dichotómiákat hangsúlyozó paradigma helyett felteszem, hogy ebben a történelmi időben közelebb járunk az igazsághoz, ha minden antropológust úgy tekintünk, mint aki az egymásba nyúló közösségek és hatalmi viszonyok terepén adódó identitások közt mozog.” (Narayan 1993: 671)

Egyik érve, hogy az azonosulásnak különböző, szituatív szintjei vannak (Narayan 1993:676), ami miatt egy insider kutató is lehet outsider bizonyos helyzetekben. Akik támadták a merev különbségtételt bennszülött és nem bennszülött antropológus között, azok gyakran arra alapozva tették ezt, hogy a társadalom sehol sem homogén, hogy mindenhol létezik valamilyen féle megosztottság, és ha más nem, akkor a kutatás folyamata egészen biztosan valamilyen különbséget szül (Narayan 1993:671).

Kuwayama ugyanezt erősíti meg: „Alapvetően a (bennszülött) antropológus születésénél fogva a közösséghez tartozik. Habár képzett kutatókat ritkán találunk azokban a kis közösségekben, melyeket a kutatók tanulmányoznak. Hagyományosan a kutatott közösségen kívül élnek, és legtöbbször városi oktatási intézményekben dolgoznak. A helyi antropológusok tehát csak másodlagos értelemben bennszülöttek. Mégis, részei a nagyobb társadalomnak, melyet vizsgálnak, és céljaik közösek lehetnek a tanulmányozott emberekével. (...) Hozzá kell tennem, hogy a bennszülött egy relatív fogalom.” (Kuwayama 2009:9) Ez alapján feltételeznünk kell, hogy teljesen eredeti értelemben vett insider nem létezik.

Jó példa erre Jones, aki Narayannal mély egyetértésben a bennszülött/nem bennszülött különbséget szintén nem tekinti megalapozottnak, és aki afro-amerikaiként egy fekete közösségben kutatott Amerikában (all-black organization): „Nem volt elég, hogy fekete vagyok ebben a fekete közösségben. Identitásom társadalmi osztály dimenziója hamarosan felszínre került” (Jones 1995:64). Ezek után önmaga elfogadtatása a közösséggel folytonos kihívások elé állította.

Ennek fordítottjaként, pedig egy outsider kutató is eljuthat a megismerés mély rétegeibe, arról nem is beszélve, hogy a kutatás mint alkotási folyamat szubjektív megélése óhatatlanul velejárója a kutatott csoportban való jelenlétnek. A megszerzett „tudás ebben a sémában nem transzcendentális, hanem szituatív, kialakult és része egy folyamatnak. Ez a folyamat átível személyes, szakmai és kulturális területeket.” (Narayan 1993:683) Eszerint eredeti értelemben vett teljesen objektív kutatásról sem beszélhetünk.

Érvelésének nagy részét Narayan arra építi, hogy a globalizációs folyamatok, beleértve a migrációt, tömegmédiát, tőke mobilitást, szükségessé teszik az insider-outsider fogalmak újraértelmezését. A világ társadalmi egyazon folyamatoknak részesei, még úgy is, ha a részvétel egészen más módokon adott számukra. Ezzel együtt viszont a „native” keresése és azonosítása is nehézkessé vált. „Nagy valószínűséggel jobban tennénk, ha a bennszülöttek nézőpontját keressük, és úgy törekednénk az ő világuk megismerésére, miközben el kéne ismernünk, hogy „mi” nem az „ő” világukon kívülről szemléljük őket, hanem annak részei vagyunk (...): a terepmunkán, politikai viszonyokon és egy sor globális folyamaton keresztül.” (Narayan 1993:676)

## ***Self and Other***

**Lila Abu-Lughod** egy másik antropológusnő, aki palesztín - amerikai származásának köszönhetően az arab és amerikai kultúrákban egyaránt otthon van, bemutatja, hogy a „halfie” antropológus, aki összeköt régiókat, és személyén keresztül kultúrák olvadnak egygé, saját tapasztalása okán cáfolja a „mainstream” kultúrafogalom érvényességét. A „Writing against Culture” (2006) című tanulmányában a halfiek és feminista szerzők kivételes helyzetére reflektálva, a „Writing Culture” (1986) cikkei által felvázolt etnográfiai írás, reflexivitás, objektivitás és kultúrafogalom kérdéseivel folytat párbeszédet, miközben célja, hogy az „én” (Self) és a „másik” (Other) dichotómájának feloldására találjon lehetséges megoldásokat.

Szerinte a kultúrafogalom, és az, ahogyan az antropológiai gyakorlat visszaigazolja ezt a felfogást, konstruálja meg és tünteti fel örökérvényűnek a kultúrák által felismerhetővé lett és beazonosított „self” és „other” különbségeit. A kultúrafogalom tehát határokat képez ott (cf. Barth 1969), ahol az antropológiának az átjárhatóságért kéne küzdenie (és ez az, amire a feminista és halfie antropológiának fel kell hívnia a figyelmet). „Ha a koherencia, időtlenség és elkülönültség által árnyékolt „kultúra” a legfőbb antropológiai eszköz a „másik” megalkotására, és a különbség, ahogyan a feministák és halfiek rámutatnak, valójában egy hatalmi viszony, akkor talán az antropológusoknak azon kéne gondolkodniuk, hogy hogyan írjanak a kultúra ellen.” (2006:472) A kulturális korlátok lebontására három utat lát járhatónak (discourse and practice; connections; ethnographies of the particular; 2006:472-473).

Legerőteljesebb javaslata az „egyedi etnográfija”: „Azzal érvelek, hogy a kultúra fogalom megváltására és a hozzá tartozó, a „másikat” létrehozó folyamat visszafordítására hatékony eszköz az egyedi etnográfijának írása. Az általánosítást, a társadalomtudományos írásokat jellemző stílust nem tekinthetjük többé semleges leírásnak.” (2006:473) „Ennél fogva azt javaslom, hogy kísérletezzünk az egyedi narratív etnográfikkal a terepmunkára épülő írás hagyományát megtartva” (2006:475).

Jó pár évtizeddel a malinowskiánus Kenyatta és a gyarmati antropológia végzés elutasítása után Abu-Lughod a „situational” és „positioned” tudás elismerésével szükségesnek érzi, hogy a halfiek dilemmáit e posztmodern keretekben próbálja meg értelmezni. A halfieknek szerinte nemcsak azzal kell szembenéznie, hogy az

antropológia művelése elvárja tőlük, hogy a tárgyukat eltávolodva szemléljék, és így megőrizték a „másik” integritását, de mindemellett számos dilemmával is meg kell küzdeniük: „Mint antropológusok más antropológusoknak írnak, főleg nyugatiaknak. Mivel más – nem nyugati – közösségekkel is azonosulnak, vagy szubkultúrákkal azokon belül, azon közösségek tanult tagjai elvárhatják tőlük, hogy feljűk is beszámoljanak. A fogadtatás teljes tudatában beszélnek nem csak azért, mert két közösség irányába pozicionálják magukat, hanem amiatt is, hogy mikor a másikat prezentálják, akkor magukat is prezentálják. A halfie és feminista antropológusok kényszerítve vannak, hogy reprezentációjuk politikai és etikai implikációival sarkosan szembenézzenek. Dilemmáikra nincsenek könnyen adódó megoldások.” (Abu-Lughod 2006:470)

Az awlad ali egyiptomi beduin közösségben végzett kutatásának módszertani összefoglalójában (Abu-Lughod 1999:1-35) ennek megfelelően bemutatja, félig arab származása hogyan könnyítette meg elfogadását, miközben egy betöltendő szerepre korlátozta mozgását. Apja elkísérte kutatása helyszínére, ezzel elérte, hogy lányát tisztelettel kezeljék, és egyből a helyi vezető családjának védelmét élvezte. Apjának elismerték arab muszlim származását, ami mindvégig támaszul szolgált a kutatása alatt. Amilyen hatalmas előnyt jelentett a kutatására nézve, hogy családtagként tekintettek rá, épp annyira behatárolta mozgását az, hogy a család megsértése nélkül nem látogathatta szabadon a többi családot, ugyanis ez hírbe hozhatta volna őt és házigazdáját is. A kulturális elvárások ebben az egyiptomi közösségben érvényesek voltak az Amerikában nevelkedett fiatal kutatóra arab származásának köszönhetően. Nehéz ebben az esetben bármilyen kulturális határról beszélni (cf. Barth 1996).

### ***Előnyök és korlátok***

Gyakran merül fel a bennszülött antropológus munkája kapcsán, hogy vajon annak előnyeivel vagy hátrányaival miként kell és lehet számolnunk. Egyes kutatók mellett érvelnek, hogy a saját kultúrában végzett kutatás megannyi nehézséget rejt magában: „Bármilyen meglepő, az olyan kulturális kontextusban végzett terepmunka, amelyről bensőséges, közvetlen tapasztalatokat szereztünk, sokkal nehezebbnek tűnik, mint az, amelyet a vadidegen végez a maga naiv szempontjaival. Amikor az antropológusok a saját társadalmukat tanulmányozzák, eredményeiket gyakran olyan előítéletek torzítják

el, amelyek többnyire privát és nem közösségi tapasztalataikból fakadnak.” (Leach 1996:107) Ezek után Leach négy kínai kutatóról számol be, melyek közül csak egyik esetében járt bármiféle előnnyel az, hogy bizonyos fokig a saját kultúrájában kutatott, mégpedig Fei Hsiao-Tung monográfiája az, amit amiatt tekint sikeresnek, mert kis léptékű közösség elemzéséhez funkcionalista magyarázattal szolgált (Leach 1996:107-109). Vidacs a magyarországi és kameruni kutatásai alapján ugyancsak megkérdőjelezi azt a feltételezést, hogy az antropológus, ha saját kultúrájában végez kutatást, szükségszerűen jobban meg fogja érteni a kutatás alanyait (Vidacs 2009:139). Magyarországi kutatásáról ugyanis megjegyzi, hogy a vidéki és városi lakosságot jellemző különbségek eleve korlátokat állítottak közé és a kutatás alanyai közé (Vidacs 2009:138). Mindkét szerző meglátása kapcsán megint abba a kérdésbe ütközünk, hogy mikor tekinthetünk valakit a saját kultúrájában kutatónak. Elég, ha az anyanyelvükön és a nemzeti hovatartozáson osztozkodnak, vagy az egyes országok határain belüli megannyi kultúráról beszélünk, melyek határai nehezen beazonosíthatóak? Ez utóbbi esetén a „nemzeti” kultúrához való tartozás miatti hasonlóság és kölcsönös megértés feltételezése csakis tévedéseket szülhet, tehát maradjunk inkább az „egyedi etnográfiaiknál” (Abu-Lughod 2006).

Kapitányék a szimbólumok megismerésének lehetőségeivel együtt a „saját kultúrájában kutató antropológus” szerepét tanulmányozva számos előny mellett csupán egy hátrányt említenek meg: „Szabályainak felméréséhez mindenesetre nincs feltétlenül szükség adatközlőre (egy torzítási lehetőség máris kiesik), a résztvevő megértéshez nincs szükség egy idegen nyelv (tökéletesen ritkán sikerülő) elsajátítására, a „befogadtatásért” folytatott küzdelmekre; eleve tisztában vagyunk a társadalom tagoltságával, az egyes jelenségek szubkultúránként eltérő használatával (...) Kétségtelen hátrány, hogy a saját társadalom vizsgálatához meg kell teremtenünk azt a megfigyelői távolságot, ami egy idegen terepen eleve adva van” (2008: 372-372). Fontosnak tartom, hogy Kapitányék a nyugati társadalom szimbólumainak megértéséhez kívánnak hozzájárulni módszertani megfigyeléseikkel. A nem nyugati társadalmak megismerésére használt technikákat, ahogyan azt a korai szociálintropológia alkalmazta a „primitív” népek körében, már évtizedek óta saját társadalmunkban és környezetünkben végzett kutatások során is igénybe vesszük. Kapitányék gondolata azt hangsúlyozza, hogy az antropológia hagyományához képest eltérő terepre téved az, aki saját társadalmában kutató, ezért módszertani kihívásokkal kell szembenéznie, vagyis az alkalmazott technikák

újrágondolását teszi ez számára szükségessé. A hagyományosan megszokott idegen terepen végzett kutatásban eleve biztosított volt az a távolság, ami Kapitányéknál a saját kultúrában folytatott kutatás alapkritériuma kell hogy legyen.

Ahhoz, hogy saját kultúránkra külső szemlélőként legyünk képesek tekinteni, más társadalmakban szerzett tapasztalataink lehetnek segítségünkre, hiszen ez az, ami a megfigyelői távolságot létrehozza köztünk.

### ***Mi a közös az ismertett szerzők nézőpontjában?***

Bajban vagyunk, ha az említett szerzők közti hasonlóságokat akarjuk összegezni. Nyilván nem tekinthetjük mindnyájukat bennszülött antropológusnak, és értelmetlen volna őket a nem európai/amerikai gyökereikre hivatkozva egy csoportként kezelni. Mégis ezeknek a szerzőknek a munkái érdemben járulnak hozzá az önreflexív antropológia irodalmához. Bizonyos idevonatkozó témák taglalásakor a nem mainstream antropológusok kutatásai kifejezetten fontosak lehetnek. Ilyenek a reprezentáció (ki kit képvisel, kifelé és befelé), az információszerzés és közzététel etikai vetületei (milyen képet közvetít) és a politikai relációk kérdése (alá-fölérendelt viszonyok a terepen kutató és kutatott között; a közösség belső differenciáltsága).

Láthatjuk, hogy az antropológiában korántsem jól körüljárt a kérdés, hogy kiket tekintünk bennszülött kutatónak. Jones (1995), a fekete amerikai antropológus a rasszista kontextus miatt tartja magát annak, miközben a Új-Zélandon élő szamoai Anae a magára vonatkozó definíciót így magyarázza: „ saját kontextusomban a bennszülött antropológus bennszülött amiatt is, hogy szüleik, nagyszüleik, aigájuk (kiterjedt családjuk) és templomi közösségük alkotják saját identitásuk részét, mindazt, amivel azonosulnak, ezáltal jellemzően etnikus identitást ápolnak, és erősen elköteleződnek csendes-óceáni kultúrájuk iránt, illetve kapcsolatot tartanak fenn az otthonukkal” (2010:228) Eltérő kulturális és társadalmi kontextusban a bennszülött fogalma egészen mást jelent, és más tapasztalásokkal jár.

Ezek szerint szükségtelen bármilyen kísérlet a „bennszülött antropológus” meghatározására, ehelyett lényegibb kérdés az, hogy azok, akik így definiálják magukat, mitől határolják el magukat. A kutatók általában önmaguk pozicionálására törekszenek, ahogyan én is a jelen tanulmányommal, amibe sokszor beletartozik az is, hogy

szakítanak az intézményesült hagyatékkal. Jogosan merül fel az eritreai oktató kollégákban, hogy „Eritrean Heritage” névváltoztatással törekedjenek az afrikai antropológia művelésére, és egyben megszabaduljanak az euro-amerikai, nyugati perspektívára épülő antropológia béklyóitól. (lásd még Amadiume 2015:xv egészen hasonló megjegyzését). Ha elfogadjuk az antropológia intézményesült hagyományába épült nyugati dominanciát, akkor különbséget kell tennünk nyugati és nem nyugati saját kultúrájában kutató antropológus között, akik más és más diszciplináris kihívásokkal néznek szembe.

Az alábbiakban saját kutatásom vonatkozó részeinek bemutatására vállalkozom. Elsősorban azon kérdésekre vagyok kíváncsi, hogy a származásom miként szolgált előnyként vagy hátrányként, miként segítette beilleszkedésemet, és hogyan zárt el engem bizonyos tudásoktól. A fentiek ismertetése után nyilvánvaló, hogy az enyém egy egyedi eset, ebből a bennszülött vagy halfie antropológusok kutatására általánosító következtetések nem vonhatók le. Viszont tovább árnyal az antropológia módszertanában jelentős kérdéseket, mint „jelen lenni”, belső/külső látásmód, befogadás folyamatai, rokoni hovatartozás stb.

## **Egy „halfie” antropológiai dilemmái<sup>1</sup>**

Eritreában az apai rokonaim állandó figyelmét és támogatását élvezve kutattam. Odatartozónak lenni esetemben azt jelentette, hogy egy eleve adott helyet foglaltam el a helyi társadalomban, ami egyrészt korlátozta kutatói lehetőségeimet, másrészt pedig óriási előnyökkel is szolgált számomra (cf. Abu-Lughod 1999). A terepen sokak rokona voltam, így megtapasztalhattam, milyen unokának, unokatestvérnek és unokahúgnak lenni, aki a közeli rokonság támogatására számíthatott (cf. Abu-Lughod 1999, aki a befogadó Haj család támogatását élvezte), másrészt voltam elszármazott eritreai, ez a csoport a migráció felerősödése következtében jelentős politikai befolyásra tett szert (ami a Jones (1995) által hangsúlyozott belső differenciáltságot növelte). Tehát ahhoz, hogy a számomra adott perspektívát jól definiálni tudjam, két társadalmi tényezőnek

---

<sup>1</sup> Lásd Abu-Lughod hivatkozott írását feljebb, akinek gondolatmenete a leginkább meghatározza a saját terepélményeim feldolgozását.

kellett a mélyére hatolnom: 1) a rokoni kapcsolatok szerepe, jelentősége; 2) a migráció felerősödése nyomán létrejött transznacionális mező differenciáltsága.

### ***Első találkozások***

Első eritreai látogatásom alkalmával, 18 évesen szembesülhettem azzal, hogy ottani rokonaim mennyire más kontextusban látják a köztem és köztük lévő kapcsolatot. Nagybátyáim házában saját fényképeim köszöntek vissza rám, és olyan „idegenekkel” találkoztam, akik tárt karokkal közelítettek felém, és akik hosszas puszkodás után mosolyogva azt kérdezték tőlem, hogy „Men ije?” (Ki vagyok én?). Ezt a gyerekektől szokták kérdezni, és mivel bizonyos értelemben én is annak számítottam, nekem is feltették. Az ilyen apró jelenetek megértése és kontextualizálása épp annyira egy tanulási folyamat részeként működhetett csak, mint amennyire egy rokoni kapcsolatokkal nem rendelkező kutatónak lett volna, ugyanakkor az az előny adott volt számomra, hogy a rokoni pozícióm megkérdőjelezhetetlenül az enyém volt.

Első két rövid látogatásom utáni időszakot – az elmúlt közel 20 évet – azzal töltöttem, hogy a kívülről megkonstruált világot, amit olvasmányaim, illetve az afrikai és európai világok különbözőségeiről kialakult társadalmi meggyőződések egyformán formáltak, darabjaira szedjem, és elemeiből felépítsem azt, amit személyemen és a nekem tulajdonított társadalmi identitásomon keresztül ott találtam. Ehhez viszont mindenekelőtt meg kellett értenem, hogy ki is vagyok én azon a terepen.

A rokoni szerepek „bennszülött” megélése egyáltalán nem volt könnyű feladat, még úgy sem, hogy a nagymamám végig segítette munkámat. Nagymamám első találkozásunk előtt már unokájaként tartott számon, holott 18 éves koromig nem is láttuk egymást, és közös nyelvünk sem volt, amin kommunikálhattunk volna. De ha lett is volna, azt akkor sem tudtam volna, hogy mit szóljak akkor, amikor dicsér, amikor hálát ad Istennek azért, hogy ott vagyok vele, vagy amikor jókívánságaival elhalmoz. Évekkel később már jól értettem, hogy mit jelentenek az általa formált szavak, de még mindig kínosan éreztem magam, ha reagálnom kellett rájuk. Látnom és hallanom kellett, hogy a gyermekei és unokái hogyan viselkednek ezekben a helyzetekben, hogy az amerikai diaszpórában felnőtt unokája hogyan fogadja szavait, hogy végül én is belülről megélve tudjak a megfelelő válasszal élni. Ehhez nem volt elég, hogy utánoztam a látottakat, hanem ott helyben kellett a szituációt megélnem, miközben a sok-sok

minta alapján megalkothattam a saját válaszom. Ezt tekintem rokoni szerepem belső megélésének.

Végül elfogadtam azt a szerepet, amit első látogatásom óta nekem szántak: a külföldön felnőtt unoka/unokahúg/unokatestvér szerepét, amit kezdeti nyelv- és kultúraismeret hiányából fakadó kívülállásom leküzdése előzött meg. Ez a szerep multilokális, a helyben értelmezett pozíció úgy jön létre, hogy lennie kell egy azon túli állomásnak, ami rajtam és másokon keresztül kapcsolódik a terepemhez. Jelenlétem emiatt mindig kiváltotta ennek a terepen túli világnak a tudatosítását, aminek rengeteg megnyilvánulásával találkozhattam.

### ***Rokoni kapcsolatok a terepkutatás során***

Édesapámon keresztül magam is része vagyok a terepemnek. Egyrészt rajta keresztül vagyok félig eritreai, másrészt pedig ő az általam megismert két kulturális közeg mediátora. A rokonság, amin keresztül kapcsolódom kutatásom tárgyához, hozzátartozónak vél engem is. Rajtam és édesapámon keresztül tehát az a „mátság”, amivel a terepemben találkoztam, egészen közeli. (cf. Abu-Lughod 2006)

Kapcsolataimat mindvégig befolyásolta eritreai származásom, emberekkel találkoztam, akiket nagybátyámnak hívtam, és akik meséltek nekem a múltból, mert unokahúgukként tekintettek rám. Saját falusi szocializálódásomon keresztül tapasztalhattam meg, hogy az információátadást milyen módon befolyásolja a rokonsági faktor. Ezek alapján kénytelen voltam a rokonságra a terepemet módfelett meghatározó fogalomrendszerként tekinteni, ami nemcsak a kutatás kiterjedésére volt befolyással, hanem az adatok minőségére és értelmezésére is.

Kutatásom során többször folytattam ilyen és hasonló beszélgetéseket, ami a családon túli rokoni kapcsolatok látens szerepére hívja fel a figyelmünket:

*Kinek a lánya vagy? – Tesfay lánya. – Tesfay ki? – Tesfay Haile. – Haile ki? – Haile Imnay – Hol lakik? – Szeggezzában (egyik része a falunak, a nevét az ott élő rokoni csoportról kapta) - a SEDAÓ-nál [a falu szélén épült erőmű], ott, ahol most a felesége, Addey Abrehet [a nagymamám] lakik. - Addey Abrehet unokája vagy? A nővéremé?*

Kiderült, hogy a nő, csakúgy, ahogyan az én nagymamám is, a szomszédos Adi Nefasz faluból házasodott be a belezaiak közé, emiatt jól ismerik egymást, a nagyapám családját is jól ismerte, és amint ez számára kiderült, csókokkal üdvözölt. Ezt követően készségesen megérdeklődte, hogy miért keresem a férjét, és mit üzenek neki.

Számomra ez az eset jelentős kezdeti támaszt jelentett. Megértettem, hogy nemcsak a családom számára, hanem a falu, melyhez a családom tartozik, és a falun túl az egész kerület, és persze csupán a képzelet szintjén az egész magassági Kebessza (ahol a tigrinya nyelvet beszélő, magukat egy őstől származtató rokoni csoportok élnek) számára is létezem. Ezt kihasználva percek alatt része lehettem addig számomra ismeretlen családoknak.

Kiterjedt családom körében gyorsan és könnyen elfogadtam, hogy kognitív rokoni térképükön jelen vagyok, ami automatikus befogadással és attribútumokkal jár. A magától értetődő elfogadás természetesen sokban előre lendítheti a terepmunkát, és számomra különösen felbecsülhetetlen segítség volt egy olyan politikai közegben, ahol gyanakvással tekintenek minden városi és külföldi kíváncsiskodóra. A terepmunkának ezzel a negatív velejárójával szerencsémre a faluban csak elvétve találkoztam, viszont a szomszédos falvakban, ha nem valakinek az ajánlásával vagy társaságában érkeztem, akkor annál gyakrabban.

Kapcsolataim részben adottak voltak, még mielőtt valaha is a terepre betettem volna a lábamat. Ez hamar felismerhető hatással volt a kutatásomra, tehát mihamarább szükséges volt a rokonság biztosította lehetőségek és kötelezettségek átlátása. Ebben kétségkívül előnyömre szolgált az, hogy terepkutatásomat rokonaim figyelme és támogatása kísérte. Ráadásul ezáltal vélhetően egy jelentős ugrással kerültem közelebb a rokoni kapcsolatok megértéséhez, legalábbis Bourdieu szavai ezt hitetik el velem: „Az etnológus különösen előnytelen helyzetben van abban a tekintetben, hogy megsejthesse a különbséget hivatalos és a használatos rokonság között: mivel nincs sok kapcsolata magával a rokonsággal (legalábbis mások rokonságával, amelyet mint láthattuk, tárgyként, tehát objektumként kezel), legfeljebb annak kognitív felhasználásaival – így ki van téve annak, hogy készpénznek vegye azokat a hivatalos diskurzusokat, amelyeket az adatközlők mindaddig mondani fognak neki, ameddig a csoport szószólóinak tekintik magukat, olyanoknak, akik a csoport érdekében és a csoportról nyilatkoznak.” (Bourdieu 2009:102) Bourdieu különbséget tesz „használatos” és „hivatalos” rokonság szerint az

alapján, hogy a gyakorlat vagy a normák elvén értjük-e meg a rokonság működését. Jómagam tulajdonképpen mindvégig a használatos rokonsággal ismerkedtem. A nehézséget inkább az jelentette, hogy mennyire tekinthetem e tapasztalást általában érvényesnek az eritreai falusi társadalomra. Ezzel a módszerrel partikuláris ismeretekre tehettem szert, ami csak óvatos általánosításokra nyújt lehetőséget.

### ***Rokoni kapcsolatokkal együtt járó „bennfentesség” és korlátok***

Bent lévőségem számos etikai és módszertani kérdést vet fel, melyek körülménye a kutatás kontextualizálása miatt elengedhetetlen. Annak a kérdésnek a megválaszolása sem egyszerű, hogy vajon ez a terep nyújtotta adottság a kutatás előnyét vagy inkább korlátait szolgálta.

A rokonságban elfoglalt helyemnél fogva az én olvasatom (cf. Geertz 2001:202) a saját ágazatom, rokonságom, elszármazott édesapám tapasztalása, városban élő családtagjaim és a számos beszélgetőpartnerem diverz perspektívájának összessége. Ha éppen számomra értelmezhetetlen esetekkel vagy történetekkel találkoztam, azokat a családom tagjaival átbeszéltem, és gyakran az ilyen másodlagos vagy többszörös olvasatok által váltak az adataim beilleszthetővé a kutatási anyagomba. Lényegében tehát egy falusi és városi terepen élő család és rokoni csoport perspektívája dominál a kutatási anyagban.

A kutatásom kezdetén például egy idős adatközlőt kérdeztem a genealógiáról és a földosztás folyamatairól. Sokáig beszélgettünk, majd egyszer csak arra kért, hogy semmisítsem meg a papírt és hozzam el a nagybátyámat, aki majd igazolja, hogy a családjukba tartozom, és akkor én is részesülhetek a falu földjéből. Számára a genealógia hatalmat jelentett: egyrészt eszközt arra, hogy viszályt szítsunk (ezért kérte, hogy felejtsem el), másrészt jogosultságot arra, hogy földet kapjunk. Következésképpen érintettségemnél fogva lesznek falusiak, akik elhallgatnak előttem múlttöredékeket, ugyanakkor jobb hozzáférésem lesz a saját rokoni csoportom genealógiájához. Ezáltal egyszerre jelent korlátot és előnyt a rokoni viszonyok megismerésében.

Számomra az „önellentmondások” és „talányok” megfejtésének kulcsát a nagymamám őrizte. Az őt körülölelő tisztelet, kiváló emlékezőtehetsége, idős kora és aktívan ápolta társadalmi kapcsolatai nagyban járultak hozzá kutatásomhoz. Egyik

alkalommal egy ágazatunkbéli idős férfi csak a nagymamám unszolására volt hajlandó megosztani velem egy történetet, ami az agnatikus csoportunk mítoszaként ismert, és mint olyan, megőrzése elsősorban az ágazat férfi tagjainak a feladata. Egy másik – a kutatás szempontjából fontos – adatközlőm, a nagyapám féltestvérének a fia, mind a mai napig jó kapcsolatot ápol nagymamámmal, többek közt emiatt készséggel osztotta meg velem tudását a múlt eseményeiről és az aktuális kérdésekről.

A rokoni kötelékeim miatt tehát épp úgy szituatív és lekerékítetlen „részleges igazságok” megismerője lettem, ahogyan azt az etnográfiai tapasztalás általában magában hordozza (Clifford 1986:7). Clifford mégis különbséget tesz „indigenous” és nem bennszülött antropológus között, de ahogyan Abu-Lughod (2006) megjegyzi, nem szentel a jelenségnek különösebb figyelmet, ugyanis megelégszik azzal, hogy új szereplőként mutassa be a bennszülött antropológust, aki az antropológiai tudáskészlet birtokában elvitathatja a hagyományos társadalmak reprezentációját („Az antropológia többé nem beszélhet a neki járó hatalom tudatában olyanok nevében, akikről úgy tartják, nem képesek magukért beszélni” (Abu-Lughod 1986:10)). A gond ezzel a kurta megjegyzéssel az, hogy úgy mutatja be a bennszülött antropológust, mintha az antropológia művelőit határozottan bennszülött és nem bennszülött kutatókra oszthatnánk, a bennszülött kutatót a „másik” kategóriába sorolhatjuk, akiknek insider nézőpontjuk „nem feltétlenül segíti őket hozzá jobb kulturális beszámolókhöz” (Abu-Lughod 1986:9), bármit is jelentsen az a „jobb”. Clifford hozzáteszi, hogy „a jó beszámoló megítélése soha nem volt egyértelmű, és mindig változik” (u.o.), de ez nem kielégítő. Morauta tanulmányában bemutatja, hogy a bennszülött írások erősen bírálják a külföldi kutatók leírásait, mintegy eltérő diszciplináris követelményeket támasztva. Ez alapján úgy tűnik, hogy bennszülött antropológusnak nem születni kell, hanem azt művelni kell. Az intézményi háttér, a politikai kontextus, az akadémiai és nem akadémiai elvárások keltik életre a „bennszülött” antropológus figuráját, mint egy megkülönböztetetten „más” kutatói prototípust.

Ez a különbség nem oppozíciókban jelentkezik, hanem az arányokban és mennyiségekben. Így például az a kijelentés, amit Onyango-Ouma bennszülött kutató az otthon kutatás jellemzőjeként mutat be, hogy „Ha a saját társadalmadat kutató, megszlasz a tudomány irányába és az emberek felé tett kötelezettségeid között” (Onyango-Ouma 2006:262), nem kizárólag a bennszülött kutatókat festi le, de az ő

helyzetükben talán mégis erőteljesebb ez az elköteleződés, hiszen személyes indíttatásból és hivatásból is felelősséggel tartoznak közösségük/népük/nemzetük jólétéért. Ez a felelősség aztán a patriotizmus, nacionalizmus ideológiai által vezérelt kutatások előtt nyitotta meg a teret, amit találónan Akong'a kenyai társadalomtudós öltött szavakba: „eltávolodtunk az európai antropológiától, nem etnográfákat akarunk írni, hanem meg akarjuk oldani a társadalmak problémáját” (idézi Ntarangwi et al. 2006:27).

### ***A megismerés korlátai***

Az elemzés folyamatára nézve, a bennszülött kutatóra minden esetben az a felelősség hárul, hogy szerepét egészen alapos vizsgálat tárgyává tegye, hogy elkerülje a feltételezések tényekként való kezelését, illetve azt is, hogy bennszülöttként gyűjtött anyaga kritikátlanul egy „az idegen” kultúrák megértésére szakosodott technikák és elemzési módszerek áldozatául essen. Más szóval, az anyag mindvégig annak tudatában kell, hogy feldolgozásra kerüljön, hogy a gyűjtés körülményeit a bennszülött kutató személye meghatározta.

Egyrészt mindig vannak csoportok és különbségek, melyek eleve megkérdőjelezzik a „saját kultúrájában kutató antropológus” fogalmát, másrészt az antropológiai kutatás természetéből fakadóan adott egyfajta politikai viszony, ami egyenlőtlenséget feltételez a résztvevők között. Idegenségemet a terepen két tényező mindvégig fenntartotta: 1) a globális eritreai mezőben nyilvánvalóan adódó csoportok közti különbségek; 2) kutatói érdeklődésem és szerepvállalásom, ami egyfajta korlátot teremtett köztem és a kutatás alanyai között.

Az ország politikai és gazdasági helyzete miatt az eritreai diaszpóra jelentős és érzékelhető támasza az otthoniaknak. Nemcsak jelentős pénzforrást jelentenek az országnak juttatott segély és adó gyanánt, hanem az otthon maradt szülők és testvérek is nem ritkán a külföldön élő családtagoknak köszönhetik megélhetésüket. Egyik fiatal, Aszmarában felnőtt ismerősöm csodálkozva mesélte Amerikában tett hosszú látogatása után, hogy milyen meglepő volt számára, hogy azok, akik alkalmanként hazalátogattak Eritreába, és ott mérhetetlen költségekbe verték magukat, valójában a messzi kontinensen egészen szerény körülmények között élnek. A pénzjuttatásokon túl, a

kapcsolattartáson és látogatásokon keresztül ez a csoport része az otthoniak életének – a másság, az idegen kultúra rajtuk/rajtam keresztül jelen van „otthon” is.

Engem legtöbbször ezzel a csoporttal azonosítottak, és én hagytam, hogy a rokoni kapcsolatok árama magával sodorjon. Így tehát az olyan kérdések, hogy „Ki vagy?”, helyi kontextusban körvonalazódtak. Én része vagyok annak, aminek a kérdező maga is, a pontos válasz viszont attól függ, hogy ki és miért kérdezi. Ahogyan Cohen az ő terepén, úgy én is a sajátomon, önmagamat használtam mások megismeréséhez (Cohen 1992:221), mert a kapcsolatok érdekeltek. „Önmagam” ugyanakkor egy rám osztott eritreai szerep volt, aminek általában igyekeztem minél jobban megfelelni.

Nyilvánvalóan az ismerkedések időszakát erősen átpolitizált kapcsolat jellemzi, és ez a rokoni kapcsolatoktól függetlenül is létezik. (cf. Clifford 2003) Ennek kapcsán egy dolgot hamar megtanultam: a nyugatról érkezett rokon „feladata” az otthoniak anyagi támogatása. Ez már egyfajta kötöttséget jelent, és bármennyire is előrelendítette munkámat a családi hovatartozásom, az abból fakadó „feladatok” és „kötelezettségek” másrészt viszont elvárások rendszereként nehezedett rám. Az a kutatókat mindig kísértő probléma, hogy hogyan kell és lehet viszonzni a helyiek támogatását, a rokonoktól amúgy is gyakran elvárt.

Az egyenlőtlen hatalmi viszonyok minden antropológiai terepmunkához hozzátartoznak. Ezt a gyarmati antropológiai kutatásokra fokozottan érvényesnek tartják (Asad 1973). Ahogyan sok más volt gyarmat politikai elitje is, Eritrea is fenntartással fogad minden Európából vagy az Egyesült Államokból kezdeményezett kutató vagy egyéb tevékenységet, kifejezetten a kiszolgáltatottságra és információszerzésre hivatkozva. Hazánk elszármazott gyermekeként ezzel a problémával nem kellett szembenéznem. Azt a kérdést azonban felvetette számomra, hogy eritreai származásom vajon a nemzethez (ha egyáltalán van ilyen), a népcsoporthoz, rokonsághoz vagy ideológiához való tartozást jelent-e. Azzal is szembesülnöm kellett, hogy ezek megítélése önmagam és mások számára sokszor szituatív.

A diaszpóra és az otthoniak közti különbségek, vagyis a globális eritreai mezőben nyilvánvalóan adódó csoport különbségek, illetve kutatói érdeklődésem és szerepvállalásom bizonyos mértékben korlátot teremtett köztem és a kutatás alanyai között. Szokatlan kíváncsiságom és kérértlen látogatásaim sokak számára láthatóvá tettek. Társadalmi osztályhelyzetük, etnikai hovatartozásuk és származásuk gyakran

különbözteti meg a bennszülött antropológusokat a kutatás alanyaitól (Abu-Lughod 1999, Narayan 1993, Vidacs 2009:140), ami bizonyos esetben talán inkább hátráltatja a közösség megismerését, mintsem segíti azt. Arról nem is beszélve, hogy a terepmunka technikái, az elméleti érdeklődés és kultúra tolmácsolása mind olyan folyamatokat indítanak el, melyek a bennszülött antropológus munkáját a nem bennszülöttéhez hasonlónak teszi.

### ***Információszerzés és rokonság***

Insidernek lenni azt jelenti, hogy a kutató eleve ismeri és értelmezni tudja a csoport tudását. Ugyanakkor a tudások megosztása egy csoporton belül differenciált, illetve a kutató hozzáférése a kutatott közösség nem minden tagjához egyforma.

Utaltam már arra, hogy falusi terepemen az információkhoz legkönnyebben saját ágazatomon belül férhettem hozzá. Falusi szocializálódásomon keresztül tapasztalhattam meg, hogy az információ-átadást milyen módon befolyásolja a rokoni hovatartozásom. A saját rokonaim körében a segítőszándék és a szoros kapcsolat miatt a legtöbb kérdésem átbeszélésére lehetőségem volt. A családom elidegeníthetetlen története épp úgy a sajátom, mint a többieké, azon közösen osztozkodunk, tehát annak elhallgatott múlt töredékeit is el-elmesélték nekem. A többi család múltjának aligha lehetnék ilyen mértékben ismerője. Ezek a történetek magyarázattal szolgálnak a jelenre. Így volt ez egészen a legutóbbi évtizedekig. A múlt eseményei határozzák meg a család helyét és földjogait a faluban, következésképpen – mint egy genealógiai karta (L. Bohannan 1952) – a jelen viszonyait tükrözik. Az idősek óva intettek attól, hogy ezt a megállapodást bolygassam, többen tartottak attól, hogy ezzel galibát okozhatok, tehát inkább hallgattak.

A rokonságom jól behatárolta, hogy az információk mely része lehetett számomra könnyen, illetve nehezebben elérhető. Ez végigkísérte kutatásomat, és mindezt az adatok feldolgozása során is figyelembe veszem. Kutatásom ezek ismeretében az eritreai társadalom vizsgálata egy több generációs család szubjektív nézőpontjából.

## Végezetül

A tanulmány megírásának azzal a szándékkal fogtam hozzá, hogy közelebb kerüljek annak megértéséhez, hogy személyes kapcsolataim és antropológiai érdeklődésem egybefonódása mit jelentett a kutatási anyagomra nézve. A terepen gyűjtött anyagok feldolgozása, az interjúk meghallgatása és a jegyzeteim átnézése során gyakran felötlik bennem a kérdés, hogy kit szólaltattam meg akkor. Beszélgetőpartnereimet, rokonaimat, interjúalanyaimat vagy a kutatásom alanyát? Az egyes interjúk anyagának olvasásakor rögtön eszembe jut valamely közeli családtagom gondolata, ami segít az elhangzottak kontextusba helyezésében.

Ez a személyes, ugyanakkor a kutatási anyagomat erőteljesen meghatározó élmény az, ami miatt úgy gondoltam, fontos lehet, ha mások munkáiban és a sajátomban vizsgálat tárgyának teszem azokat a kérdéseket, melyek felmerülnek a „benszülött” antropológus tevékenysége során. Ahogyan már több helyütt megjegyeztem, azok a módszertani problémák, melyekkel foglalkoznunk érdemes, épp úgy jelen vannak nem benszülött antropológusok kutatásai során is. Hiszen azokat a kérdéseket, hogy *ki a szerző, ki a kutatás tárgya vagy milyen mértékben leszünk magunk is a kutatásunk részei, illetve a szerzőség és a kutatás tárgya mennyire lesz elválaszthatatlan*, nem sajátíthatja ki a benszülött antropológia, viszont egy benszülött kutató esetében ezek a dilemmák sarkosabban lehetnek jelen, köszönhetően annak, hogy neki a saját közössége, nemzete és az antropológiai diszciplína viszonyában is el kell helyeznie önmagát.

A felmerült dilemmákon és kérdéseken túl azonban a bent lévőség a rokoni hovatartozás belső dimenzióinak megélését tette lehetővé számomra, amire úgy vélem, egyébként nem lett volna lehetőségem, persze annak megválaszolása, hogy ez hogyan illeszthető az akadémiai diskurzusba, még várat magára. Addig is jó példaként áll előttem az Amerikában élő tongai Ka’ili remek tanulmánya, melyben bemutatja, hogy insiderként hogyan tapasztalhatta meg a *vā*-t, azt a rokoni és térbeli kapcsolatot, ami egybefűzi a tongákat a transznacionális mezőben. A genealógia olyan társadalmi teret hoz létre a tengerentúl élő tongaiak számára, amin keresztül honfitársaikhoz kapcsolódhatnak. (Ka’ili 2005:104) A kérdésre bent lévőssége irányította rá a figyelmét, és vélhetően tapasztalata fontos tudásként épülhet be a tongai kutatások eredményei közé, emellett

*Tesfay Sába: Egy halfie antropológus dilemmája*

azonban van még helye bőven más nem bennszülött antropológusnak is, akiknek figyelme más lényegi kérdésekre irányul.

## Felhasznált irodalom

1. Abega, Séverin Cécile (2006): The Practice of Anthropology in Francophone Africa: The Case of Cameroon. In: M. Ntarangwi – D. Mills – M. Babiker (eds.), *African Anthropologies*. London: Zed Books, 114-136.
2. Abu-Lughod, Lila (1999): *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press
3. Abu-Lughod, Lila (2006): Writing against culture. In: Henrietta L. Moore és Todd Sanders (eds.), *Anthropology in theory: issues in epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing, 466-479.
4. Amadiume, Ifi (2015): *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zedbookd
5. Anae, Melani (2010): Teu Le Va: Toward a Native Anthropology. *Pacific Studies* (3)3, 222-240.
6. An-Che, Li (1937): Zuñi: Some Observations and Queries. *American Anthropologist, New Series* (39)1, 62-76.
7. Asad, Talal (1973): Introduction. In: (ed.) T. Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 9-25.
8. Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland
9. Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio. Kisebbség, politika, társadalom* (7)1. Online: [http://epa.oszk.hu/00000/00036/00024/pdf/regio\\_EPA00036\\_1996\\_01.pdf](http://epa.oszk.hu/00000/00036/00024/pdf/regio_EPA00036_1996_01.pdf)
10. Bohannan, Laura (1952): A Genealogical Charter. *Africa: Journal of the International African Institute* (22) 4, 301-315.
11. Bourdieu, Pierre (2009): *A gyakorlat elméletének vázlata: három kabil etnológiai tanulmány*. Napvilág Kiadó, Budapest
12. Búr Gábor (2012): Nemzeti eszmék és folyamatok Afrikában, *AHU MATT*, 1–99. Online: <http://www.afrikatudastar.hu/index.php/HU/magyar-afrika-tudastar/item/37-nemzeti-eszmek-es-folyamatok-afrikaban>
13. Clifford, James (1986): Introduction: Partial Truths. In: J. Clifford – G. M. Marcus (eds.), *Writing Culture*. London: University of California Press, 1-27.

14. Cohen, Anthony P. (1992): Self-conscious anthropology. In: J. Okely – H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge, 221-241.
15. Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press
16. Geertz, Clifford (2001): Sűrű leírás. In: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 194-226.
17. Gupta, Akhil – Ferguson, James (1997): Discipline and Practice: „The Field” as Site, method, and Location in Anthropology. In: A. Gupta – J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1-46.
18. Hoppál Mihály (2008): Jegyzetek a terepmunkáról: módszer és technika. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 321-335.
19. Jones, Delmos J. (1995): Anthropology and the Oppressed: A Reflection on "Native" Anthropology. *National Association for the Practice of Anthropology Bulletin* (16) 1, 58–70.
20. Ka’ili, O Tēvita (2005): Tauhi vā: Nurturing Tongan Sociospatial Ties in Maui and Beyond. *The Contemporary Pacific* (17) 1, 83–114.
21. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2008): Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 369-410.
22. Kenyatta, Jomo (1965): *Facing Mt. Kenya*. New York: Random House
23. Kim, Choong Soon (1990): The Role of the Non-Western Anthropologist Reconsidered: Illusion versus Reality. *Current Anthropology* (31)2, 196-201.
24. Kuwayama, Takami (2003): 'Natives' as Dialogic Partners: Some Thoughts on Native Anthropology. *Anthropology Today* (19)1, 8-13.
25. Leach, Edmund (1996): *Szociálintropológia*. Osiris Kiadó, Budapest
26. Maher, Robert (1979): Comment to Morauta’s Indigenous Anthropology in Papua New Guinea. *Current Anthropology* (20)3, 570.
27. Malinowski, Bronislaw (1965): Introduction. In J. Kenyatta, *Facing Mt. Kenya*. New York: Random House, vii-xiii

28. Morauta, Louise (1979): Indigenous Anthropology in Papua New Guinea. *Current Anthropology* (20)3, 561-567.
29. Narayan, Kirin (1993): How Native Is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist, New Series* (95)3, 671-686.
30. Ntarangwi, Mwenda - Mills, David - Babiker, Mustafa (2006): Introduction: Histories of Training, Ethnographies of Practice. In: M. Ntarangwi – D. Mills – M. Babiker (eds.), *African Anthropologies*. London: Zed Books, 1-48.
31. Onyango-Ouma, W. (2006): Practising Anthropology at Home: Challenges and Ethical Dilemmas; In: M. Ntarangwi – D. Mills – M. Babiker (eds.), *African Anthropologies*. London: Zed Books, 250-266.
32. Strathern, Andrew J. (1979): Comment to Morauta's Indigenous Anthropology in Papua New Guinea. *Current Anthropology* (20)3, 571-572.
33. Vidacs, Bea (2009): Az etnográfától az antropológiáig: Megjegyzések a terepmunkáról. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 137-148.
34. Wolf, Eric C. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek*. Akadémiai Kiadó, Budapest