

HOPPÁL MIHÁLY

## JEGYZETEK A TEREPMUNKARÓL: MÓDSZER ÉS TECHNIKA

### A TEREPMUNKA ÉS A LEÍRÁS SZÜLETÉSE

A terepmunka az antropológiai és/vagy etnológiai kutatás alapja, mint ahogy az volt az etnográfia művelői számára is. Történetileg két típusa van a terepmunkának, és ez vonatkozik mind a távoli, mind a hazai terepen végzett kutatásokra. Az egyik a hosszas tartózkodás a vizsgált közösségben, a másik a rövidebb, de többszöri ott-tartózkodás. Az előbbi egy rövidebb időmetszetről, az utóbbi egy hosszabb periódusról adhat képet. A változások vizsgálatához feltétlenül az utóbbi módszer a hasznosabb. Míg az előbbi módszer a mélyfúrás jellegű tudásszerzés eszköze, addig a második a kultúra(k)ban végbemenő átalakulási folyamatok nyomon követésére ad jobb lehetőséget. Noha vannak olyanok, akik csak a hosszas, állomásozó terepmunkát tartják egyedül üdvöztetőnek, mégis könnyen belátható, hogy mindkét módszer hasznos az antropológiai adatgyűjtés szempontjából. Mindig a kitűzött cél az irányadó.

Világosan látnunk kell, hogy az a tudomány, amely a különféle népek megismerésére szakosodott (az etnológia vagy ahogy ma divatosabb: az antropológia) és a 20. században teljesedett ki, elsősorban a „helyi tudás” (local knowledge – GEERTZ, 1994) feltérképezését tűzte ki célul. A múlt században kitűnő monográfiák születtek, amelyeket az állomásozó terepmunka klasszikusaiként emlegetünk és idézünk, de nyilvánvaló, hogy ezekből a munkákból hiányzik a változások paradigmáit bemutató perspektíva. A pillanatkép pontos és részletgazdag, de a fejlődés dinamikája, a kulturális jelenségek mozgása hiányzik az ilyen leírásokból. (Megjegyzem, hogy az angolszász szakirodalom az „ethnography” kifejezést az etnográfiai leírás értelmében használja, ami egyébként teljesen megfelel a szóösszetétel eredeti jelentésének.)

Az 1980-as évek közepén, jó negyedszázada jelent meg az a törekvés, amely az etnográfiai leírás kritikáját (MARCUS-FISCHER, 1986) tartotta feladatának, vagyis annak újragondolását, hogy mit és hogyan vizsgálunk, hogyan prezentáljuk az általunk gyűjtött adatokat, hogyan hozunk létre „etnográfiai szöveg”-eket (MARCUS-CUSHMAN, 1982). A szigorú módszertani kritika szemüvegén át nézve a dolgot ugyanis, a korábban objektívnek tartott terepmunkaleírások, az adatközlések vagy az adatok csoportosítása sok esetben nagyon is szubjektív szöveget eredményezett. A terepmunkanapló már-már irodalmi szöveggé, egyfajta „etnográfiai allegória”-ként (CLIFFORD, 1986, magyarul: 1999) értelmezhető, szélső esetben pedig

egyenesen regényszerűen megírt, ezért élvezhető, de hamis néprajzi leírás, áltereplő, mint az Carlos Castañeda esetében történt (erről részletesen és kritikusan HOPPÁL, 1992). Ennek a kritikus szemléletnek a megjelenését nevezzük posztmodern fordulatnak a (múlt) századvég antropológiai irodalmában, amely sokakat rádobbertett arra, hogy hol húzódnak az antropológiai módszerek határai. Egyfajta önkritikus reflexivitás a saját munkánk, az antropológus munkája tekintetében talán egészséges egyensúlyt teremthet az objektív adatok és a leírás szubjektivitása között.

Mivel minden néprajzi leírás többé-kevésbé megkonstruált, ezért helyénvaló az állandó reflexivitás, amely arra tanít, hogy többféle stratégia követhető, amikor a kultúra jelenségeinek leírására vállalkozunk. George E. Marcus, aki az antropológiát a „kulturális kritika” egy formájának tekinti és aki egyik elindítója volt ennek a kritikus szemléletnek, találóan fogalmazott, amikor azt írta, hogy a kultúra kutatásának fellendülése azzal magyarázható, hogy a kultúrát mint lokális élményt tapasztaljuk, de globális perspektívából nézve értjük meg, mert a fő kérdés, amire választ keresünk, az, hogy miként működnek a kollektív és az individuális identitást kialakító mechanizmusok azokon a helyeken (a „terepen”), ahol az antropológusok hagyományos, sőt újabban nem hagyományos terepmunkát végeznek (MARCUS, 1998, 119).

A London School of Economics kiváló professzora, Ian Lewis, aki 1981-ben részt vett a sárospataki samanizmus konferencián, egyik tanulmányában áttekintette a múlt század végi antropológiai irányzatokat. A marxista, a szemantikai, az alkalmazott, az orvosi antropológiák rövid ismertetése mellett foglalkozott az elemző etnográfival is, megállapítva, hogy minden etnográfiai szöveg alapvetően a terepkutató által jól-rosszul megkonstruált szöveg, legyen az a leírás bármennyire is „sűrű” (vö. GEERTZ, 1994), és bizonyos fokig „az antropológus utazó meséjévé válik” (LEWIS, 2004, 25). Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az etnográfiai leírás önkényesen csoportosított tények sorozatává silányodik, de azt mindenképpen, hogy a szubjektív, életrajzi mozzanatok óhatatlanul megjelennek a terepbeszámolóban. Lewis szerint a jó etnográfia „egy szenzitív, kvalitatív megközelítés, amelyben az antropológiai megfigyelő úgy teszi fel saját magának a kérdéseit, mintha maga is belemerülne az általa tanulmányozott népek életébe, és ezáltal lehetősége nyílik mind szubjektíven, mind objektíven megtapasztalni és leírni az adott társadalmat” (LEWIS, 2004, 31).

Az általam végzett, nem hagyományos értelemben vett terepmunka során arra a kérdésre kerestem a választ, hogy a látott, megtapasztalt kulturális jelenség – a sámánság újjászületése – milyen társadalmilag fontos üzenet hordozója az adott közösség számára. Milyen ideológiák munkálnak a háttérben, milyen erők mozgatják a kulturális változások szálait, amikor a hagyományok egyes elemeit kiemelik (másokat pedig elfelejteneik vagy kizárnak) az identitás újjáalakulásának és újralakításának folyamán (a modern identitás vizsgálatokról SÁRKÁNY, 2000, 101–114).

A hazai kultúrakutatást a távolból bíráló és a legújabb antropológiai elméleteket közvetítő Niedermüller Péter szintén felhívta a figyelmet George Marcus mun-

káira, aki a korszerű antropológiakritika egyik jeles alakja. Az amerikai professzor szerint a modernitás jelenségeivel foglalkozó antropológiai kutatásnak fel kell adnia az izolált terepen magányosan vizsgálódó antropológus mítoszt (NIEDERMÜLLER, 2004, 12). Nem egyszerűen az a feladat, hogy az idegen (a „másik”) kultúráját megismerjük és leírjuk, hanem az, hogy a saját kultúránk viszonylagosságát is tudomásul vegyük. Ezért „sokkal fontosabb annak vizsgálata, hogy melyek azok a társadalmi és politikai helyzetek, amelyekben a kulturális, etnikai és nemzeti különbségek megjelenítésre kerülnek” (NIEDERMÜLLER, 2004, 15). Fontos itt a politikai kontextus említése, amelyet kutatásaim során mindvégig jelenlévőnek, sőt egyenesen meghatározónak éreztem. Mert az antropológus maga is része ennek a helyi politikai környezetnek, maga is tevélegesen részt vesz az egyes diszkurzusfajták alakításában, még akkor is, ha csak segíti a helyieket bizonyos új típusú szövegek megformálásában, akciók megtervezésében.

Amikor a terepmunka során szerzett adatokat veszem sorra, többféle adat kerül bemutatásra, mintegy kiegészítve egymást. Elsősorban a samanizmuskutatás alakulása érdekelt az adott népcsoport körében, s ezzel párhuzamosan a helyi sámánság helyzete. Az erre vonatkozó adatok, amelyeket felhasználtam, hol a vonatkozó szakirodalomból, hol pedig az általam készített interjúkból származnak. Ezek után következik az általam megismert helyzetények megismerése, mert ezek segítségével lehet felvázolni a változás folyamatát. Végül az ebből levonható főbb tanulságok következnek, s annak megállapítása, hogy melyek e változások főbb jellemzői az adott népcsoport körében. Vagyis: a kultúrának mely területei azok, amelyeken a sámánokat felhasználták mint a változások politikai eszközeit. Itt a politika kifejezést az angol *policy* értelemben használjuk, tehát nem negatív, hanem a társadalmi mozgásokat segítő pozitív értelemben.

A témaválasztás egyik motívuma a hazai kutatási tradíció folytatásának igénye volt. Intézeti előjáróm, első hivatali főnököm, Diószegi Vilmos is járt (1957 és 1958-ban) *Sámánok nyomában Szibéria földjén*, népszerű könyvének alcíme: *Egy néprajzi kutatóút története* (DIÓSZEGI, 1960). Műve hitelesnek tűnő etnográfiai leírásként először adott hírt az akkor még a külföldi kutatók elől elzárt Szibériából a sámánok eltűnőben lévő világáról. Olvasmányos, elbeszélő – néhol egyenesen érzelmes és költői – stílusa miatt könyvének igen nagy sikere volt. Különösen az angol kiadásnak (DIÓSZEGI, 1968), amelyet azóta is mint autentikus etnográfiai leírást idéznek (NARBY–HUXLEY, 2001, 128–130), s lényegében Diószegit e könyve alapján ismerték külföldön.

A magyar kutató ezzel a művével jó két évtizeddel megelőzte azokat a külföldi etnológusokat és antropológusokat, akik az elmúlt évtizedekben a szubjektív etnográfia szószólói lettek. A posztmodern néprajzi leírás ugyanis nemcsak megengedi, de szinte kánonná tette a személyes élmények, érzelmek beleírását az ’objektív’ beszámolóba.

A sámánokkal való beszélgetés, interjú során először a társadalomtudományokban széles körben használt családtörténeti módszert alkalmaztuk. Abból indultunk ki, hogy mit hozott magával az előző nemzedékekből a sámán vagy sámánzó, merthogy Szibéria több kultúrájában éppen hogy a sámán ősöktől örökölt sámán-

erő fontos ismertetőjegy volt vagy lehetett. Így például az *utha* (a sámánerő szellem) meghatározó erejének számított.

Minden bizonnyal jelentősen befolyásolta szemléletemet a terepmunkát illetően Paul Rabinow kis könyve, amelyet még a nyolcvanas évek elején vettem meg valamelyik angliai utam alkalmával, különösen annak személyes jellege és hangvételének önéletrajzi vonatkozásai miatt (RABINOW, 1977). Az etnográfiai helyek autenticitása, éppen a globalizáció hatására, alaposan megkérdőjeleződött. Ugyanis azt tapasztaltam, hogy az egyik szaha gyógyító „fősámán” Michael Harner oroszra rosszul lefordított könyvére (*The Way of the Shaman*) hivatkoztak, azt idéztem mint autentikus forrást. Ezen a ponton az ő magyarázatai elvesztették értéküket a kulturális hitelesség tekintetében.

A dolgozat elkészítése során nagymértékben támaszkodtam a terepnaplókra, melyeket útjaim során vezettem. Ez az írásforma meglehetősen sajátos típusú narratíva, amely nélkül nincs etnográfiai leírás. Ahogy Judith Okely brit szociálantropológus egy interjúbán megállapította, a terepnapló „olyan archívum, amely egyszerre szubjektív és objektív, amelyben keveredik a fikció és a tudományos írás. Ha valahol teljes személyiségeddel vagy jelen, az identitásod részévé válnak azok a tények, amelyek körülvesznek. Te magad befolyásolod az ott zajló eseményeket, és azt is, ahogyan magadat és a többi embert megfigyeled [...] Nem attól válik valaki 'igazi' antropológussá, hogy konvencionális módon készit interjúkat és ortodox módszertani elveket követ, hanem azért, ha képes tanulni a saját hibáiból és rugalmasan tudja változtatni a kutatás központi témájának adott megközelítéseit. Ha képes értékes dolgok megtalálására ott, ahol azok egyáltalán nem valószínűek” (FRIDA-ÜNGÁR, 2004, 117).

A posztmodern antropológiai kutatás egyik jellemzője, hogy egyre több ún. benszülött antropológus végez kutatásokat a saját népe körében. Ők egyfajta „bensőséges tudásanyag (insider-knowledge) birtokában egészen másként, lényegesen mélyebben képesek megérteni a vizsgált kultúrát. Ennek a tudásnak a különleges episztemológiai státusát az magyarázza, hogy a kutatási tárgy vagy terület az antropológus saját egyéni és társadalmi életének a részét képezi” (NIEDERMÜLLER, 2004, 17). Ez történt az általam megfigyelt közösségekben Szibériában (így például a jakutoknál és Tuvában), valamint Kínában a mandzsu kutatók körében. Másfelől pedig személyesen velem is, amikor kutatóként részt vettem abban a közös munkában, amely sámánhagyományok megőrkítését és ezáltal megmentését szolgálta. A közeg, amelyben mint antropológus dolgoztam, egyszerre volt idegen és ismerős, hiszen a saját élettörténetemnek is része lett. Ez természetesen felveti az objektivitás dilemmáját, azt, hogy lehet-e ilyen körülmények között az ember objektív.

Összefoglalva a leírás módszeréről mondottakat, leszögezhetjük, hogy lényegében, ha valamiféle elnevezést kívánunk adni a módszernek, amit követtünk (a terepmunka éve alatt és ebben a dolgozatban), akkor azt „reflexív antropológiának” nevezhetjük. Úgy használjuk ezt a kifejezést, ahogy arról Jean Cuiseiner is szólt, azaz, hogy az írásmód kialakítása során a terepmunkát feldolgozó beszámoló, a napló szövege állandóan kiegészítésre kerül a korábbi etnográfiai jegyzetekkel, az

elődök munkáival, a helybeliektől idézett szövegekkel, a fényképekhez fűzött magyarázatokkal és a videofelvételek értékelésével. Ily módon állandó párbeszéd alakul ki a szerző és a szöveg között. Az etnológus fordítóként működik a vizsgált kultúra vagy a kulturális jelenség és az olvasó között. A kultúra mint szöveg megértésének hermeneutika körében próbáltam nemcsak körbejárni a vizsgált jelenségeket, de a mélyére is igyekeztem hatolni azoknak a kulturális mozgásoknak, etnopolitikai mozgalmaknak, amelyek meghatározták és még ma is meghatározzák az eurázsiai sámánság jelenségvilágát.

A dialógus, amelyet egy bizonyos közösség tagjaival folytatunk, vagyis a sámánokkal és a helyi emberekkel, mindig a „másik” kultúra megértését szolgálja. A távoli népek között dolgozó etnológus megkísérli megérteni az általuk természetesként és gyakran használt fogalmakat, meg kell fejtenie a helyi informátorok által mondottakat, ugyanakkor a helybeliek is kíváncsiak arra, mi a célja, értelme annak a munkának, amit a távolról érkezett kutató végez (CUISENIER, 2005, 11). Az interakció tehát kölcsönösen működik, mindkét irányba kifejti hatását, aminek az egyik eredménye, hogy mindkét fél állandóan módosít viselkedését, finomítja véleményét, kijelentéseit, ítéleteit. Nő a bizalom a két fél között, vagy akár végletesen el is romolhat. Különösen éles a helyzet a filmezés, videokészítés vagy fényképezés esetén. Annyi bizonyos, hogy a bizalom elnyerése alapvető fontosságú a terepmunka során.

## RÉSZTVEVŐ ÉS/VAGY MEGFIGYELŐ

A terepmunka egyébként végtelen folyamat, amely a részvétel, a megfigyelés és a reflexió háromszögében zajlik (PYE, 2000, 65). S itt érdemes néhány módszertani megjegyzést tenni. A *résztevő* megfigyelés (*participant observation*) lehet igen intenzív, de lehet majdnem passzív is. A saját kultúrában végzett terepmunka során a részvétel különösen a vallási rítusok esetén lehet tökéletes, ha az ember a csoport (vallási csoport vagy valamelyik egyház) tagja. Ez a fajta bent-lét idegen kultúrák vizsgálata esetén sohasem lehet teljes és tökéletes, márcsak a nyelvi nehézségek miatt sem.

A *szemlélődő megfigyelés* az embert inkább a távoli népek körében jellemzi, s ekkor a megfigyelésen van a hangsúly, míg a saját kultúrában a részvételen. A megfigyelés eredménye lehet sokféle adat (jegyzetek, képek, filmek), de az is előfordul, hogy nemcsak nagyszámú adat, hanem a részletek minőségi rögzítésére is törekszik a terepen dolgozó etnológus. A magam részéről Tuvában mind a kvantitatív, mind pedig a kvalitatív, vagyis a minőségi adatgyűjtésre törekedtem. Erre lehetőséget adott a filmezés (videokészítés) technikája. A fotózás lényegében korlátlan lehetőség (egy-egy alkalommal minimum 400-600 fotót készítettem).

A terepmunka harmadik „rituális” eleme a reflexió, vagyis a gyűjtött adatok feldolgozása, elemzése, kommentálása és a tudományos érvrendszerbe állítása. A terepmunka anyagának elemzése, jegyzetekkel való ellátása, magyarázása tehát a munkafolyamat utolsó, talán legfontosabb állomása. Különösen érdekes, hogy a

múlt század utolsó évtizedeiben mennyire elterjedt a terepnaplók szerkesztetlen, néha brutálisan őszinte és a végtelenségig szubjektív szövegeinek a közreadása. Mindez természetesen az objektivitás nevében történt. Az egyéni és pillanatfüggő reflexiók így a tárgyilagosság maszkjában a félinformációk és a féligazságok gyűjtőhelyeivé váltak.

Ezt a csapdát kívánjuk elkerülni akkor, amikor a saját tereptapasztalatokat, az általunk látottakat állandóan szembesítjük a szakirodalom (mégoly hiányos) adataival, hogy a kétféle forráscsoport kiegészítse és egyben ellenőrizze egymást. Mindazonáltal a terepnapló nyers szövege sok esetben hitelesen őrizte meg a pillanatot varázsát, a sámánszertartások gyorsan tovatűnő hangulatát, ezért gyakran fogjuk idézni. A *szemlélődő részvétel* („observant participation” – PYE, 2000, 6, 79) nyilvánvalóan a kívülálló, az idegen kutató nézőpontja, még akkor is, ha sok esetben a távoli kultúrából jött tudós többet tud a sámánságról, mint a fiatal és kezdő helyi sámán.

A hagyományos antropológiában a kutató a részt vevő megfigyelő szerepét töltötte be a terepen. Ott volt, csendben figyelt, de nem szólt, nem szólhatott bele a „benszülöttek” életébe. Egy mai, mondjuk „realista etnográfia” (MARCUS, 1998, 128–129) teljes egészében a dialóguson kell hogy alapuljon. Az állandó párbeszéd alapvető követelmény a korszerű etnológiai kutatásban (VASENKARI, 1998), ami egyúttal kölcsönös tanulást is jelent. A párbeszéd természetesen egy közös nyelvet is feltételez, ami sok esetben se nem a megfigyeltet, sem pedig a megfigyelő kutató anyanyelve, (Szibériában pl. az orosz), így félreértésre adhat alkalmat. A nyitott, őszinte dialógus viszont a félreértések tisztázásának lehetősége is. A kultúrák közötti fordítás, ami nemcsak nyelvi fordítást jelent, a posztmodern etnográfiai leírás egyik kulcskérdése, tekintve, hogy végső soron minden etnográfiai szöveg a tudományos diskurzus nyelvére fordítódik. Ennek a problémának a megvitatása messzire vezetne, de elégedjünk meg azzal, hogy érdemes a félreértés (a rossz fordítás) elkerülésére egy-egy olyan helyi koncepciót (jelenséget) kiválasztani, amelyre a vizsgálódások irányulnak, és amely aránylag jól meghatározható a vizsgált közösségben. Egy olyan kulcs, szimbólum vagy jelenség a kultúrában, amely mozgósító erejű, kulturálisan erős töltésű. A sámán alakja, illetve a sámánság intézménye éppen ilyen az általam vizsgált területen, nevezetesen Szibériában és Kína északkeleti tartományaiban.

Az antropológus és a helyi közösség tagjai közötti dialógus, amennyiben egy ilyen központi fogalom köré csoportosítható, mint a sámán, talán tartalmasabb, mintha a nyelvtudás nulla fokáról indult volna. Természetesen még jobb, ha a kutató ismeri a helyi nyelvet, ezt a tényt vitatni sem érdemes, de abban a perifériális (és posztmodern) helyzetben, amelybe belecsöppentem a nyolcvanas évek közepétől, de különösen a kilencvenes évek második felében, ez a megoldás tűnt kézenfekvőnek.

Egyúttal ez a közösen felépített párbeszéd tette lehetővé, hogy a helyi koncepciókkal, szavakkal, értelmezésekkel közelítsek a szakirodalom már-már unalomig ismételt, szinte kiüresedett fogalmaihoz, mint amilyen a „samanizmus” (ELIADE, 1964, magyarul 2001; kritikáját lásd: HOPPÁL, 1996; NOEL, 1997).

Ez a dialógus tette lehetővé, hogy ne a saját világom (előítéleteim és hiedelmeim) fényében lássam/láttassam a másik/a „mások” – (lásd FABIAN, 1983) kultúráját, hanem a vizsgált közösség koncepciójából építsem fel a róluk szóló leírás szövegét. Ahogy ezt Johannes Fabian híres munkájában megfogalmazta, ez a törekvés kétpólusú látásmódot tesz lehetővé, vagyis a vizsgálat tárgyát képező közösség (vagy egyének) hangja szintén megszólal. Így nem keveredik össze a kutató kérdező és a kutatott kérdezett hangja, a két világ jól elkülöníthető, ami se a régi álobjektív, se a posztmodern végtelenül szubjektív leírásokban nem volt így!

Az állandó párbeszéd és az állandó kölcsönös fordítás nemcsak a helyi terminusok és a kiválasztott szimbolikus értékű jelenségek jobb megértését szolgálja, hanem egyben az állandó önkontrollt is, ami egyúttal a reflexivitást is jelenti.

Tulajdonképpen a „terepen” élő közösséggel kellett volna kezdeni, de ez alapsabb kifejtést igényel, hiszen itt több kérdést kell átgondolni. Például át kell értékelni a *közösség* fogalmát, mert hiszen egy, a mai valóságot bemutatni kívánó etnográfia számára már nem található a klasszikus értelemben vett zárt közösség, vagy nagyon ritka az ilyen. A hagyományos közösségdefiníció szerint ugyanis egy ilyen embercsoport számára közelebb az értékek, a hiedelmek (a vallás), a rítusok és mindaz, ami a közös identitástudathoz szükséges (az identitásépítés kérdéseire az a posztszovjet térségben lásd: KASTEN, 2005a, 2005b).

A mai közösségek, éljenek a távoli Tuva vagy Mandzsúria kis falvaiban, már az egyre globalizálódó posztszovjet és kínai világ mozgó egyéneiből állnak össze. Eredeti lakhelyüket (lakhelyeiket) könnyen elhagyják (pl. munkát keresnek, találnak a városokban, mint az a tuvai sámán, akivel 1995-ben találkoztam Kizilben, a fővárosban, majd néhány nap múlva szülőfalujában). A közösségek és az egyének identitása így több helyhez is kötődik, vagyis nem elég, ha a sámánasszonnyal a falujában találkozunk, hiszen gyakran a fővárosban gyógyít. Sőt, akár egy másik országba utazván, ott is folytatja megszokott gyógyító tevékenységét, mint például az a burját sámán, M. D. Cibanova, akivel 1996-ban találkoztunk a Bajkál-tó partján, amikor egy néprajzi dokumentumfilmet készítettünk, és aki azóta többször járt Magyarországon, ahol szintén gyógyított. A hagyományos terepmunka keretei között szinte elképzelhetetlen, hogy egy ilyen országok/világok között utazó sámánasszonyt mint a hagyományok hordozóját számba vegye a kutatás. A mai körülmények között viszont ezt mégsem lehet figyelmen kívül hagyni, hiszen az ilyen transzkulturális tevékenység ma már a globális világ része, tehát gyűjteni is ott kell, ahol találkozunk a jelenséggel és a fő adatközlővel (APPADURAI, 1996, 56–57. Appadurai leírta, hogy a legjobb indiai adatközlőjüket néhány év elteltével Texasban találták meg, mert oda költözött).

A terepmunka helyszíne tehát többé nemcsak a romantikus, Isten háta mögötti kis falu lehet, ahol még nem járt fehér ember, hanem lehet a nagyváros is. Mint ahogy Szöulban (Dél-Korea) alkalom és lehetőség adódott az autentikus sámánszertartások megfigyelésére és rögzítésére, hiszen több ezer hivatalosan regisztrált sámánasszony „dolgozik” ott nap mint nap (KIM-HOGARTH, 1998, 18–21). Az ilyen városi szertartások szintén autentikusak, már csak azért is, mert a sámánok szemé-

lye és a rítusok maguk, azoknak állandó szerkezete az összekötő kapocs. Röviden: bárhol lehet a terepmunka színhelye.

Míg a hagyományos antropológiai gyűjtés egyetlen területre összpontosított, addig újabban annál inkább felmerül a több helyen végzendő kutatás igénye („*multi-sited* research as the key expression of deeper problems of anthropological practice”, MARCUS, 2001, 219, az előzményekről: MARCUS–CUSHMAN, 1995). Ez nemcsak új stílust jelent az antropológiai kutatásban, hanem azt is, hogy a kutató alkalmazkodik a megváltozott világhoz. A kivándorolt magyarokat Ausztráliában Canberrában és Sydneyben, míg Amerikában New York, Chicago és South Bend városában kerestem fel néprajzi interjúkészítés céljából. Az utolsó nganaszan nagysámán egyik leszármazottjával pedig egy dél-franciaországi folklórfesztivál alkalmával készítettem interjút, még 1995-ben. Mivel a Sarkkörön túlra, a távoli Észak-Szibériába nem túl könnyű eljutni, akkor úgy döntöttem, hogy inkább megörökítem a bizarrnak tűnő körülmények közötti beszélgetést, mert az egy soha vissza nem térő alkalom volt. A gyűjtő tehát alkalmazkodik a körülményekhez, hiszen manapság a néprajzi leírás alanyai mozdultak el saját kulturális környezetükből. Nem a kutató, hanem a vizsgálandó jelenség maga feszegeti a terepmunka hagyományos normáit.

Amennyiben az eurázsiai sámánság változó jelenségvilágát kívánjuk vizsgálni egy nagyobb területen, a kutatás módszerein is változtatnunk kell. Minden bizonyonnyal a mai társadalmakban végbemenő makrofolyamatok megközelítésében lesz hasznos a több helyszínen végzett kutatás. Nem kétséges, hogy napjainkban több helyen szinte egyidejűleg történnek hasonló dolgok, a hasonló folyamatokból pedig „párhuzamos világok” (MARCUS, 2001, 223) keletkeznek.

Végül az állandó megfigyelő részvétel konkrét adatai és azok megértésének igénye vezetett a nemzetközi antropológiai szakirodalom azon műveihez, amelyek a *globalizáció* jelenségeit vizsgálták. Meg kell említeni, hogy a hazai etnológiában, de még a nemzetközi kulturális antropológiában is meglehetősen keveset foglalkoztak ezzel a nagyon mai és már nem is annyira új jelenséggel, amelynek hatását aligha lehet túlértékelni a kultúrakutatás szempontjából. A globalizáció éppen a mi vizsgálódási terepünket, a *lokális* kultúrák hatóterületét rombolja, illetve alakítja át végérvényesen. Nem lehet tehát figyelmen kívül hagyni a globalizáció erőteljes folyamatát (vagy akár áradását) és mindent elsöprő erejét.

A német városantropológiai kutatások emblematikus alakja, Ulf Hannerz munkáiban rámutatott arra, hogy a lokális kultúrák távolról érkezett kutatói olyan kozmopoliták, akik egy újfajta „világkultúra” kialakulásának előfutárai (HANNERZ, 1990; 1996). Azáltal, hogy nemzetközi kapcsolatok kialakítói, akik elhosszák a távoli kultúrát és szövegeit, mintegy felmutatják egy-egy távoli kisközösség (vagy egyetlen sámán, varázsló vagy gyógyító) világának univerzális, örök érvényű emberi értékeit. A posztmodern világ antropológusa rögzíti és elhozza az adatot, vagyis egyszerűen leírja a jelenséget, majd pedig érzékeli bennük a globális jelenségeket. Így a nemzetek felett átívelő folyamatok nemcsak embereket és helyeket, de kultúrákat is összekötnek.

Egy nemzetek feletti, azokon átívelő antropológia lehetőségét a 90-es években már felvetette az indiai eredetű Arjun Appadurai, aki a globalizáció kulturális dimenzióit is felvázolta a fejlődő és modernizálódó világ kontextusában (APPADURAI, 1991). Érdekes, hogy sem az ő gondolatainak, sem pedig a nagyon eredeti könyvekkel és az általa szerkesztett cikkgyűjteményekkel jelentkező Mike Featherstone munkáinak a recepciója nem történt meg a hazai antropológiában (FEATHERSTONE, 1990). Nem véletlen, hogy a 90-es évek közepén a globalizációról írt munkájának fő témája a posztmodernizmus kérdéseinek vizsgálata, mégpedig az identitás problémakörének bekapcsolásával (FEATHERSTONE, 1995). S talán az sem véletlen, hogy ezekben a munkákban a globalizációt és a nacionalizmust együtt, mintegy egymással szembenálló jelenségként említik, noha helyesebb lenne árnyaltabban láttatni a problémát. Sok esetben ugyanis éppen a minden helyi és nemzeti értéket megkérdőjelező, sőt romboló erőként jelentkező globalizmus szinte kikényszerítette a helyi nacionalizmusok feléledését (gondolatébresztő elemzést adott a hagyomány és modernitás posztmodern problematikájáról ANTONEN, 2005), vagy ha még árnyaltabban fogalmazunk, egyszerűen csak megerősítette a lokális identitás érzését a közösségekben. Helyesen látta a skandináv antropológia nagyhatású művelője, hogy a globális folyamatokkal együtt kell vizsgálni a kulturális identitás kérdéskörét (FRIEDMAN, 1994).

## HELYSZÍNEK – KONTEXTUSOK – POLITIKÁK

A *több helyszíni* kutatás stratégiáját a magam gyakorlatában az a felismerés hozta létre, hogy amikor az első helyszínen az ember meglát egy addig soha nem észlelt jelenséget – esetünkben a sámánság újjászületését –, akkor egy másik terepen is szeretné ellenőrizni megsejtését. Vajon máshol is észlelhető-e sámánreneszánsz? Még akkor is érdekes lehet az a jelenség, ha a két hely vagy kultúra között nincs semmiféle kapcsolat. Elméletileg az ilyen hasonlóság még különlegesebb, hiszen az adott kulturális kontextusokban nagy lehet a különbség.

Anthony Giddens az antropológia jövőjéről írt jegyzeteiben kifejtette, hogy mára tudományos diszciplínánk tárgya nagyon átalakult. Ma már – részben a globalizáció hatására – nincsenek világtól távol eső szigetek, elzárt törzsek, vagy úgynevezett archaikus társadalmak. Szembe kell nézni a ténnyel, hogy eltűnt „a terepmunka misztikája, amely összefüggött azzal az eszmével, hogy az antropológia az egzotikust kutatja” (GIDDENS, 2004, 41 – eredetileg 1995-ben jelent meg). Vagyis a múltat nem múzeumi szekrényekbe és katalógusokba záró „lepkegyűjtőként”, hanem a kultúrát a mindennapok – sokszor zavaros és bonyolult – anyagi-biológiai és politikai-ideológiai kontextusában eligazodni akaró kutatóként kell vizsgálni. Ez a terep egyben a szociológusok munkaterülete is, mégis „az antropológiai kontextusból eredő megközelítések gyakorta sokkal értékesebb eredményekre jutnak” (GIDDENS, 2004, 42). Az antropológiának szembe kell néznie a teljesen megváltozott világ jelenségeivel.

A makrofolyamatok ilyen kontextualizálása természetesen hozza magával az összehasonlító kutatás különféle aspektusainak a bekapcsolását. Más szavakkal: a *több helyszíni* kutatás összehasonlító vizsgálat is egyben, s mint ilyen, módszertanilag is új típusú etnográfiai leírás megteremtésének lehetőségét ígéri. Többek között a két (vagy több) helyen élő sámánság jelenségvilágának belső logikáját a komparatív módszer jobban megvilágítja. A többféle helyszínen kipróbált diálógustechnika rávilágított arra, hogy nemcsak a hasonlóságokat kell vizsgálni, hanem a különbözőségek is fontosak, vagyis a kontrasztív kutatásé a jövő.

Kutatásmódszertani szempontból a korszerű etnográfia szinte kiköveteli a vizsgált társadalmi jelenségek rugalmas és állandóan megújuló kontextualizálását, vagyis azt, hogy a terepen nyert tapasztalatokat, adatokat azonnal elhelyezzük a helyi társadalom közegében. Amennyiben vissza akarjuk hozni az etnológiai/etnográfiai kutatás tekintélyét a társadalomtudományok között, akkor a társadalmi közeg ismeretének és értelmezésének a pontos felrajzolása meggyőző érv lehet. Az általunk vizsgált folyamat, nevezetesen a sámánság újjászületésének jelensége a különböző népek kultúráiban – éppen a *több helyszínen* végzett vizsgálatok miatt – elsősorban a társadalmi jelentés(ek) feltárására törekszik és a helyi jelenségek megértése által a makrotendenciák felvázolására is lehetőséget ad.

A terepmunka-szituáció állandó változása, ami egyben a posztmodern állapot jellemzője, egyúttal a kutatói felkészültség próbája is. A kulturális kontextus változatossága a világban való gyors eligazodást követeli meg, ezért a multikulturális *több helyszíni* kutatási stratégia elsősorban az idősebb, tapasztaltabb antropológusok technikája lehet (ahogy azt MARCUS, 2001, 225 javasolja). Az ember szinte hallja a kritikát, amely szerint a több helyszíni kutatás nem lehet olyan elmélyült, mint az egyetlen helyre korlátozott gyűjtés. Erre azt lehet válaszolni, hogy mindkét típusú kutatásra szükség van, de néha túl kell lépni a hagyományos terepmunka módszerein, és új lehetőségeket kell keresni.

Az időfaktor nyomása alatt a sokféle helyszínen sokféle anyagot kell gyűjteni. A több helyszínen végzett kutatás azt is jelenti, hogy nagyon intenzíven kell dolgozni. És nemcsak nyelvi anyagot gyűjtve, tehát nemcsak szóbeli elbeszéléseket, vagyis folklórt, hanem minden más kulturális csatornán érkező információt is fgyelembe véve, mert releváns tartalmak hordozói lehetnek: így hanglemezek, CD-lemezek, kazetták, videofelvételek, filmek, sőt színházi előadások is. Ilyen természetű anyagokat gyűjtöttem Jakutiában és Koreában, de Kínában is. Vagyis a *több helyszíni* kutatás csak akkor lesz eredményes, ha nemcsak az egyéni adatközlő elbeszéléseit gyűjti egybe, hanem a tömegkommunikáció által közvetített anyagot is. Nem kell fanyalogni az ilyen csatornákon érkező anyag láttán/hallatán, mert gyakran ezek jóval érdekesebb adatok, hiszen jelzik a sámánság változásának igazi állapotát, a változás makrofolyamatainak hatását, a kulturális jelenség valódi arcát. Az a tény, hogy a kultúra mint működő rendszer többféle nyelven is szól a változásokról, éppen a változás fontosságára utal, a multikodalitás (vö. VOIGT-HOPPÁL, 2003, 31) ugyanis a üzenet biztonságos átvitelének az eszköze. Éppen a sokféle csatornán érkező információ teszi lehetővé a *több helyszíni* kutatásokban a kulturális kontextus gyors és hatékony rekonstruálását (vö. MARCUS, 2001, 230).

A *több helyszínen* végzett kutatás az elmúlt évtizedekben gyakori volt a antropológusok körében. Elég, ha néhány nevet említünk, köztük elsőként Boglár Lajos (1929–2004) dél-amerikai kutatásaira utalunk, aki a nambikvara, a piaroa, a guarani és a vajana indiánok körében is gyűjtött az elmúlt század második felében. A sámánkutatók közül az orosz V. N. Baszilov (1937–1998) Közép-Ázsia török népei között az üzbégek és türkmének, valamint a tádzsikok körében végzett kutatást. Szergej Arutyunov a csukcsok, az örmények és a japánok körében folytatott *több helyszínen* terepmunkát, felesége, Natalja Zsukovszkaja pedig a burjátok és a mongolok között, akárcsak a francia Roberte Hamayon, valamint az angol Caroline Humphrey. Michael Oppitz a nepáli *magarok* és a dél-kínai *naxi* és *yi* nemzetiségek körében, Piers Vitebsky az indiai *sora* törzsnél és Szibériában az *eveneknél* kutatott. A finn Juha Pentikäinen a lappok, a karéliei finnek, az osztyákok és a távolkeleti nanajok sámánjait tanulmányozta. Marjorie Balzer amerikai kutató a 70-es évektől kezdve rendszeresen jár Szibériába, először az osztyákoknál, majd a jakutoknál végzett igen alapos terepmunkát. Ez lehetővé tette, hogy rendszeresen visszatérjen ugyanahhoz a néphez és tematikához („periodic fieldwork”, BALZER, 1999, 8). A washingtoni Georgetown egyetem munkatársa egyaránt foglalkozott a politikai antropológia, valamint a samanizmus jelenségeinek vizsgálatával. Külföldi kutatók újabban Kínában is *több helyszínen* gyűjtenek, mint ahogy arról beszámolóikból rendszeresen értesülhetünk. Így Daniel Kister, aki hosszú évtizedekig tanított Szöul egyik katolikus egyetemén, újabban Kínában tanít, s így lehetősége adódott a *qiang* és a *naxi*, valamint a *yi* nemzetiségek körében vizsgálni, de nemcsak Dél-Kínában, hanem az északkeleti területeken élő mandzsu népek körében is (KISTER, 1999; 2004).

Halála előtt a Nemzetközi Sámánkutató Társaság alapító társelnöke, a koreai Kim Taegon (1937–1996) a saját népe sámánfolklórájának felgyűjtése után Szibériában és Mongóliában is végzett kutatásokat (KISTER, 1996). Ez a *több helyszíni* kutatás nem pusztán az összehasonlítást szolgálta a szó hagyományos komparatiztikai értelmében, hanem a kutatóknak abból a felismeréséből következett, hogy a kívülről jött vizsgálódó szemével egy sor olyan kulturális jelenség tűnik elő a kutatás során, amelyet a helyi gyűjtők nem vesznek észre, hiszen a saját kultúra szemüvege ebben őket megakadályozza. A *több helyszínen* végzett kutatás így olyan látásmódra ad lehetőséget, amely az azonosságok felismerése mellett a különbözőségek és azok hasonlóságának csoportonkénti felismerését teszi lehetővé. Vagyis ez már nem a komparatiztika, hanem inkább a kontrasztív elvek követése.

A magam részéről 1986-tól járok rendszeresen Szibériába. Amikor először jártam a burjátoknál, még csak a múzeumi gyűjteménnyel ismerkedhettem, valamint a legnevesebb sámánkutatóval, T. M. Mihajlovval. 1992-ben jártam először Jakutiában, ahol akkor rendezték meg az első nemzetközi konferenciát a *Samanizmus mint vallás* címmel. Ez alkalommal dokumentumfilmet is forgattunk többek között egy gyógyító asszonyról és a jakut sámánzínházról. 1993-ban a Távol-Keleten, az Amur mentén élő nanajok között filmeztünk, éppen azon a tájon, ahol a 20. század első éveiben Baráthosi Balogh Benedek gyűjtött értékes néprajzi anyagot. 1995-ben jártam először Tuvában Diószegi nyomában, majd egy évvel később, egy film-

készítő stábbal (Nádorfi Lajos operatőrrel és Aranyosi Éva gyártásvezetővel, aki azóta elvégezte a kulturális antropológia szakot a budapesti egyetemen) dokumentumfelvételeket készítettünk az akkor újraéledő sámánságról. 1997-ben újra filmeztünk a terepmunka közben a burjátok között, egy bárányáldozatot örökítettünk meg egy kis faluban (HOPPÁL, 1997). Később eljutottam Jakutiába, ahol even, evenki és jakut sámánokkal találkozhattam és készítettem interjút. Szibériai útjaim során több mint hét hónapot töltöttem terepmunkával, amibe természetesen beleérttem az archívumokban és a múzeumi tárgygyűjteményekben végzett kutatást is.

Koreában először 1991-ben jártam az ISSR első nemzetközi konferenciáján, 1994-ben már egy teljes hónapot tölthettem egy ösztöndíj jóvoltából a koreai fővárosban, ahol Kim Taegon neves kutató segítségével tanulmányozhattam a hihetetlenül színes városi samanizmust. 1998-ban újabb két hetet tölthettem intenzív terepmunkával Dél-Koreában, amikor egy UNESCO konferencia idején találkozhattam a leghíresebb koreai sámánasszonnyal, aki a „Living Human Treasure” (az UNESCO által elismert „Élő Nemzeti Kincs”) címet viselte. Egyébként az egész konferencia témája a nemzeti és a folklór hagyományok megmentése és a koreai eredmények bemutatása volt.

Japánban kétszer kutattam: 1995-ben és 1997-ben, rövidebb ideig. A második alkalommal a kéthetes tanulmányút alatt sikerült az ajnu és a japán sámánhagyományokat is tanulmányozni.

Mongóliába 1999-ben jutottam el, ahol a nagy társadalmi-politikai változások után a helyi kollégák megrendezték a sámánkutatók nemzetközi konferenciáját. Itt a helyi sámánság újjáéledésének lehettünk tanúi. E három távol-keleti országban összesen több mint három hónapot töltöttem.

Kínában 1991 és 2004 között hatszor voltam terepen, és minden alkalommal az akadémiai kiküldetés szabályainak megfelelően közel egy hónapot kötelezően ott töltöttem. Ezért sikerült négyszer találkoznom mandzsu sámánokkal. Három híres és idős sámán közül ma már egyik sem él, de akkor sikerült őket fényképen vagy videofelvételen megörökítenem. 2001-ben jutottam el először Belső-Mongóliába, ahol egy idős sámánnak és fiatalabb segítőjének az énekét örökítettem meg videokamera segítségével. 2003-ban pedig egészen kivételes sámántranszokat rögzítettem egy bargu mongol és egy daur sámán nő szertartásain. Ugyanezen az úton eljutottam a déli Jünnan tartományba, az ott élő naxi néphez, amely a sámánság egészen különleges formáját őrizte meg. Az ujuguroknál kétszer jártam – 1995-ben és 2004-ben –, ez utóbbi alkalommal egy kazah és egy kirgiz sámánnal találkozhattam egy helybeli kolléga segítségével. 2004-ben a mandzsuk körében láthattam a sámánság folkloralódását, aminek első látogatásom idején még nyoma sem volt.

Összegezve: Szibériában és a Távol-Keleten az elmúlt másfél évtizedben több mint egy évet töltöttem, amelyből ha az utazások napjait leszámítjuk, akkor is kijön az egy év terepmunka, két tucat helyszínen.

Az általam *több helyszínen* végzett kutatás, terepmunka eredményeként akadémiai doktori dolgozatom (HOPPÁL, 2006) lényegében a jó évtizede kezdett „samanizmus a posztmodern korban” (HOPPÁL, 1996; 2000) kutatási tematika részlete-

sebb kidolgozása, s azokból az elmélkedésekből fejlődött ki, amelyeket aztán előadások formájában több nemzetközi konferencián bemutattam, és ott megvitatásra kerültek.

## IRODALOM

- ANTTONEN, Pertti J.  
2005 *Tradition Through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship.* (Studia Fennica Folkloristica 15.) Helsinki, Finnish Literature Society
- APPADURAI, Arjun  
1991 Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: FOX, R. G. (szerk.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present.* 191–210. Santa Fe, School of American Research Press  
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* 48–65. Minneapolis, University of Minnesota Press
- BALZER, Marjorie  
1999 *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective.* Princeton, Princeton University Press
- CLIFFORD, James  
1986 On Ethnographic Allegory. In: CLIFFORD, James–MARCUS, George E. (szerk.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* 98–121. Berkeley, University of California Press
- CUISENIER, Jean  
2005 *Writing Social Sciences Today.* (MS) Guest Lecture in the Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences. Budapest, 2005. június 29. (Sokszorosított előadás az MTA Néprajzi Kutatóintézetében)
- DIÓSZEGI Vilmos  
1960 *Sámánok nyomában Szibéria földjén.* Budapest, Magvető  
1968 *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition.* Oosterhút (Anthropological Publications Vol. 6.)
- ELIADE, Mircea  
1964 *Shamanism: An Archaic Techniques of Ecstasy.* (Bollingen Series LXXVI) Princeton, Princeton University Press  
2001 *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái.* Budapest, Osiris
- FABIAN, Johannes  
1983 *The Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York, Columbia University Press
- FEATHERSTONE, Mike (szerk.)  
1990 *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity.* London, Sage  
1995 *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism, and Identity.* London, Sage
- FRIDA Balázs–ÜNGÁR Nóra  
2004 *A terep ma már nem az a fantasztikus vidék... Interjú Judith Okely brit szociálanropológussal.* Anthropolis, 1, 1, 110–119.
- FRIDMAN, Jonathan  
1994 *Cultural Identity and Global Process.* London, Sage

- GEERTZ, Clifford  
1994 *Az értelmezés hatalma – Antropológiai írások*. Budapest, Századvég
- GIDDENS, Anthony  
2004 *Jegyzetek a jövő antropológiájához, az antropológia jövőjéhez*. *Anthropolis*, 1, 1, 38–44.
- HANNERZ, Ulf  
1990 Cosmopolitans and Locals in World Culture. In: FEATHERSTONE, M. (szerk.): *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*. 237–252. London, Sage  
1996 *Transnational Connections. Cultures, People Places*. London, Routledge
- HOPPÁL Mihály  
1992 *Etno-allegória vagy ál-etnográfia*. *BUKSZ*, 4, 2, 196–202.  
1996 *Shamanism in a Post-Modern Age*. *Shaman*, 4, 1–2, 99–107.  
1997 *A video, mint etnográfiai szöveg*. *Néprajzi Értesítő*, 203–206.  
2000 *Shaman Traditions in Transition*. Budapest: International Society for Shamanistic Research. 110.  
2006 *A sámánság újjászületése* (kézirat).
- KASTEN, Erich (szerk.)  
2005a *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag  
2005b The Dynamics of Identity Management. In: KASTEN, E. (szerk.) *Rebuilding Identities* 237–260. Berlin, Dietrich Reimer Verlag
- KIM-HOGARTH, HYUN-KEY  
1998 *Kut: Happiness Through Reciprocity*. Budapest, Akadémiai Kiadó (Bibliotheca Shamanistica vol. 7.)
- KISTER, Daniel  
1996 *Taegon Kim (1937–1996)*. *Shaman*, 4, 1–2, 185–186.  
1999 *Present-Day Shamanism in Northern China and the Amur Region*. *Shaman*, 7, 1, 77–99.
- LEWIS, Ioan M.  
2004 *Antropológia és a kortárs világ*. *Anthropolis*, 1, 1, 20–37.
- MARCUS, George E.  
1995 *Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.  
1998 Late Twentieth Century Strategies for Producing Ethnography. In: SIKALA, Jukka et alii (szerk.): *Developing Anthropological Ideas (The Edward Westermarck Memorial Lectures 1983–1997)*. 113–142. Helsinki, Transactions of the Finnish Anthropological Society No. 41.  
2001 Multi-Sited Research: As a Departure from Regulative Ideals of Classic Fieldwork in Anthropology. In: SIKALA, Jukka (szerk.): *Departures: How Societies Distribute their People* 217–233. Helsinki, The Finnish Anthropological Society. (TAFAS No. 46)
- MARCUS, George E.–CUSHMAN, Dick  
1982 Ethnographies as Text. In: *Annual Review of Anthropology*, 11, 25–69. Palo Alto, CA, Annual Reviews, Inc.
- MARCUS, George E.–FISCHER, Michael  
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press
- NARBY, J.–HUXLEY, Fr. (szerk.)  
2001 *Shamans Through Time: 500 years on the Path to Knowledge*. New York, J. P. Tarcher/Putnam
- NIEDERMÜLLER Péter  
2004 „Ten Years After” – avagy mi történt a kultúrakutatás dilemmáival? *Anthropolis*, 1, 1, 8–19.
- NOEL, D. C.  
1997 *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. New York, Continuum
- PYE, Michael  
2000 Participation, Observation and Reflection: an Endless Method. In: HOLM, N. et alii (szerk.): *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. 64–79. Åbo, Religionsvetenskapliga skrifter No. 47.
- RABINOW, Paul  
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press
- SÁRKÁNY Mihály  
2000 *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest, L'Harmattan
- VASENKARI, Maria  
1998 *A Dialogical Notion of Field Research*. ARV. Nordic Yearbook of Folklore. 54, 51–72.
- VOIGT, Vilmos–HOPPÁL Mihály  
2003 *Ethnosemiotics©Hungary*. Budapest, European Folklore Institute



MIHÁLY HOPPÁL

## REMARKS ON THE FIELDWORK: METHOD AND TECHNIQUE

During the last three decades the author has been studying shamanism in Eurasia. This complex cultural phenomenon has not only survived but enjoyed an unprecedented revival, as well. In communist times shamans were persecuted and were sent to labour camps. But immediately after the collapse started to rejuvenate. In his paper the author outlines the methodology used to research this typical post-modern social and cultural phenomenon. The method was primarily the wellknown participant observation, however not a passive one but a rather active participation in the local activities which helped the rebirth of shamanic tradition among different ethnic groups. Since the original plan was to compare those movements which promote to revitalize the local shamanic rituals, so it was decided to use the method of participant observation. In a period of rapid globalization some local features of the whole process can be studied and compared much easily if we have data from different cultures (like China) and small communities (ethnic groups like Nanai, Sakha, Daur, Buryat, etc.) Multi-sited observation as research methodology gives better possibility to follow the tendencies of changes, and to reveal the most visible local features of this revival process. It is also important in his methodology that an antropologist must always be aware of his critical and reflexive attitudes towards the data collected and the descriptions produced by him. So, this global phenomenon – i.e. rebirth of shamanism – is viewed from a critical antropological perspective.