

JOANN D'ALISERA

Uniwersytet Arkansas

## Teren marzeń. Antropolog daleko w domu<sup>1</sup>

(przeł. Michał Żerkowski)

### Wyobrażanie terenu – podwójne przybycia/ podwójne widzenia

O d czasu swojego pierwszego, studenckiego kontaktu z antropologią marzyłam o doświadczeniu terenowym, by znaleźć się w egzotycznym miejscu, z notatnikiem i dyktafonem w dłoni. Aby odkrywać, dokumentować, a ostatecznie opisywać i analizować odmienne, odległe i nieznanne sposoby życia. Moje wyobrażenia często skupiały się na tajemniczych, niezwykłych, a czasem przyprawiających o lęk zjawiskach. Same w sobie odzwierciedlały wypracowane przedstawienia „opowieści z terenu”, które moi wykładowcy snuli podczas swoich wykładów. Historie niedoli, gawędy o węzach, robactwie i niestabilnych rządach zawierały w sobie niezaprzeczalną aurę romantyzmu. Wyobrażając sobie podobne spotkania w terenie, które miałyby się stać i moim udziałem, jadłam, spałam i śniłam antropologię. I tak w 1991 r., kiedy znalazłam się we własnym samochodzie, podwożona przez mojego męża Joela na miejsce badań terenowych<sup>2</sup> w Waszyngtonie, zwątpiwszy w wagę zgłoszonego przez siebie projektu, sceptyczna co do swoich pretensji do bycia antropologiem, poczułam przygnębienie.

Wyruszyliśmy tego dnia z naszego domu w Pensylwanii w trzygodzinną podróż do Północnej Wirginii, gdzie miałam zamieszkać ze Sierraleonką Ami i jej dziesięcioletnią córką Mhawą<sup>3</sup>. Samochód wiozł typowy terenowy sprzęt:

<sup>1</sup> JoAnn D'Alisera, (1999). *Field of Dreams: The Anthropologist Far Away at Home*, *Anthropology and Humanism*, 24(1), 5–19. © American Anthropological Association. Oryginalny tytuł eseju jest dowcipną aluzją do filmu *Field of Dreams* z 1989 r., w którym główny bohater – iowański farmer – po dostąpieniu serii mistycznych przeżyć, przekształca pole kukurydzy w boisko do baseballu (przyp. tłum.).

<sup>2</sup> W tym, jak i wielu innych miejscach autorka używa angielskiego terminu *field site*, które dosłownie przekładać można jako „stanowisko terenowe” (lub może lepiej – w nawiązaniu do „stanowiska archeologicznego” – jako „stanowisko etnograficzne”). Z uwagi jednak na brak wyraźnie zarysowanego polskiego uzusu językowego w tym zakresie, jak i problematyczne konotacje samego słowa „stanowisko” – zdecydowałam się na tłumaczenie tego pojęcia jako „miejsce badań terenowych” lub po prostu „teren” (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Termin „Sierraleończycy” jest używany przez migrantów z Sierra Leone do określania samych siebie na potrzeby relacji z osobami spoza ich społeczności. Jest więc rodzajem repre-

dyktafon, walizkową maszynę do pisania, notesy, długopisy, ołówki, niezbędne materiały źródłowe (mój Koran, słownik krio-angielski, historię Sierra Leone), kilka powieści dla rozrywki oraz dostosowane do klimatu i poczucia przyzwoitości moich informatorów ubrania. Brakowało tylko filtrów Katadyn<sup>4</sup>, menażki z manierką, apteczki, surowicy przeciw jadowi żmii, strzykawek, tabletek na malarię i mojej kopii *Where There Is No Doctor*<sup>5</sup>. Jazda na południe do Waszyngtonu była monotonna i okazało się, że gawędzę o wszystkim, tylko nie o badaniach terenowych.

Im bliżej mieliśmy do obszaru metropolitalnego, tym ruch uliczny stawał się bardziej intensywny. Joel skupił się na drodze; siedziałam w milczeniu. Gdy przekraczaliśmy Most Woodrowa Wilsona, wjeżdżając nad Potomakiem do Wirginii, podniosłam wzrok i wyjrzałam przez prawą szybę. Tam, biały i majestatyczny w czystym, jasnym, zimowym słońcu, doskonały jak z pocztówki, leżał Waszyngton. Wyjątkowo jak na amerykańskie miasto nieprzytłoczony drapaczami chmur, ożywiony neogipską i klasycystyczną monumentalną architekturą. Budynek Kapitolu, wówczas restaurowany i przesłonięty rusztowaniami, znaczy tu początek rozległej promenady Mall pamiętającej czasy XIX-wiecznego wystawiennictwa i muzeów. Na jej końcu wznosi się mauzoleum Lincolna; w pół drogi – pomnik Waszyngtona góruje nad obydwo. Gdy kontemplowałam tę znajomą panoramę, moje spojrzenie powędrowało w stronę pozornie pustych przestrzeni pomiędzy trzema dominującymi monumentami.

W mgnieniu oka przypomniałam sobie czas, kiedy jako dziecko zbiegałam po schodach mauzoleum Lincolna; moja siostra i ja ubrane w identyczne letnie komplety, ojciec kręcący film ośmiomilimetrowy, mówiący nam, żebyśmy machały do kamery. Przypomniałam sobie, jak lata później jako studentka przyjeżdżałam z północy stanu Nowy Jork demonstrować na Mall przeciwko zaangażowaniu Stanów w Ameryce Centralnej („USA precz z Salwadoru!”) i proliferacji elektrowni jądrowych („No Nukes!”). Te wspomnienia zły się ze współczesnością, podkreślając dla mnie surową rzeczywistość: udaję się w teren na własnym podwórku.

To nie było moje wyśnione ruszenie w „teren”. Pejzaż wywoływał zbyt wiele osobistych wspomnień – rodziny, wakacyjnych zabaw, studenckiego idealizmu. Wpisany w tak wiele reminiscencji krajobraz zdawał się unieważniać przygodę. „To nie Afryka” – rozmyślałam. „Tu nawet nie jest wiejsko. To nie są prawdziwe

---

zentacji, dzięki której przedstawiają się, widzą i odczuwają jako wspólnota ludzi połączonych miejscem pochodzenia (Sierra Leone) oraz religią (muzułmanie). Pamiętać jednak trzeba, że wewnątrz społeczności działają także więzy etniczne i że wobec siebie używają terminów wskazujących na przynależność plemienną, np. do Susu lub Temne (przyp. red.).

<sup>4</sup> Założona w Szwajcarii firma Katadyn to wiodący dziś producent środków do odkażania i konserwacji wody (przyp. tłum.).

<sup>5</sup> *Where There Is No Doctor: a village health care handbook* jest podstawowym, wielokrotnie wznowianym i poprawianym podręcznikiem autorstwa Davida Warnera, Carol Thuman i Jane Maxwell, poświęconym problemom zdrowotnym w krajach klimatu tropikalnego i subtropikalnego (przyp. tłum.).

badania terenowe". Trąbienie klaksonów, twarze zdenerwowanych kierowców, poniżej lodowata rzeka, wokół rozmowy po angielsku – wszystko pozostawiało mnie z tym samym wrażeniem: swojskość. „To jest miejsce, w którym mam stać się antropologiem?” – nienawidziłam każdego momentu tego „ruszenia w teren”.

Przekroczywszy w końcu most, wjechaliśmy do Alexandrii. Nigdy wcześniej nie byłam w tej części Wirginii i to podniosło mnie nieco na duchu. Szukając bloków, w których miałam zamieszkać, zahaczyliśmy o Stare Miasto – kolonialną dzielnicę ekskluzywnych sklepów, historycznych szeregowych domów i zadbanej domostw elity waszyngtończyków. Kiedy jechaliśmy dalej, okolica stawała się coraz skromniejsza. Wkrótce mijaliśmy przeciętne domy z czasów Wielkiego Kryzysu i powojnia, pogranicze ekskluzywnego Starego Miasta i północnego getta. W środku dzielnicy klasy średniej nagle wjechaliśmy na parking blokowiska dla niezamożnych. Tu wdrapaliśmy się po schodach do mieszkania na drugim piętrze, gdzie zostaliśmy gorąco powitani przez Ami i jej córkę.

Wzięłam swoje rzeczy i zaniósłam do sypialni, w której do tej pory sypiała Mhawa. Teraz miała zamieszkać w pokoju matki. Pokój był w stanie pomieścić podwójne łóżko, małe biurko i krzesło. Gołe ściany pilnie potrzebowały malowania. Okno wychodziło na tyły budynku, ciemne i zaśmiecone, ucieleśnienie zagrożeń miejskiej Ameryki – zagrożeń, które nie miały w sobie nic z romantyzmu. Zaciągnęłam zasłony i rzadko je potem rozsuwałam.

Kiedy już się rozpakowałam, zaczęłam gorączkowo rozmyślać. Nigdy nie byłam przygotowywana do prowadzenia badań terenowych w miejskim środowisku i nie było dla mnie jasne, jak mam się do nich zabrać. Poczułam się zdezorientowana, nie na miejscu. Żałowałam, że w pośpiechu, ratując przerwany projekt w Sierra Leone, nie miałam czasu, aby naprawdę poznać od podszewki metody prowadzenia badań w amerykańskim mieście. Mimo że się w nim wychowałam, nie umiałam wyobrazić sobie próby nadawania sensu miejskiemu krajobrazowi. Oczywiście czytałam miejskie etnografie, ale zdecydowanie nie jako modele projektów i teraz miałam tylko pustkę w głowie. Jak pokonałam drogę z afrykańskiej wioski do amerykańskiego miasta?

Dwa lata wcześniej, w czerwcu 1989 r., wykształcona jako afrykanistka, zaliczywszy wymagane zajęcia i wstępne egzaminy, wyruszyłam do Afryki Zachodniej, by badać Susu – grupę etniczną z północnego Sierra Leone. Wspomożona niewielkim letnim grantem z uniwersytetu, rozpisałam studium wykonalności, co było konieczne, by realizować projekt, nawiązać kontakty i wybrać konkretne miejsce badań. Spędziłam lato, podróżując przez ziemie Susu. Pod koniec swojego pobytu wybrałam niewielką wieś w Dystrykcie Kambia. Położona pomiędzy stolicą dystryktu a siedzibą wodzostwa wydawała się idealnym miejscem. Zostałam serdecznie podjęta przez starszyznę wioski, a naczelny wódz zaakceptował moje plany<sup>6</sup>. Opuściłam Sierra Leone w sierpniu, przekonana,

<sup>6</sup> W Sierra Leone urząd naczelnych wodzów (*paramount chiefs*) i administracyjny podział dystryktów (na czele których – z wyjątkiem Dystryktów Miejskiego i Wiejskiego Obszaru

że wrócę tu w następnym roku, nie przypuszczając nawet, że już niedługo problemy osobiste i polityczne skutecznie pokrzyżują moje plany. Kiedy ponownie przybyłam do Sierra Leone w listopadzie 1990 r., odkryłam, że kraj, do którego wróciłam, zmienił się dramatycznie.

W roku między moim pierwszym a drugim pobytem w Liberii wybuchła wojna domowa i rozlała się na sąsiednie Sierra Leone. Nieliczne doniesienia w amerykańskiej prasie, które pojawiły się na kilka miesięcy przed planowanym wyjazdem, wzbudzały niepokój. Czy wojna w Liberii była za blisko? Słyszałam opowieści o liberyjskich uchodźcach zalewających Sierra Leone, obciążających i tak już borykający się z problemami kraj. Cena ryżu – wskaźnik, na podstawie którego Sierraleończycy oceniali stan swojego państwa – poszybowała w górę i teraz podobno każdy znalazł się na krawędzi. Moi przyjaciele z Sierra Leone mieszkający w Stanach byli zachwyceni, że planowałam żyć przez dłuższy czas w ich ojczyźnie, ale czuli się nieswojo, że wybieram się tam sama. Razem z mężem dokładaliśmy wszelkich starań, aby z prasy, dzięki Departamentowi Stanu, a nawet za pośrednictwem emerytowanych urzędników zaangażowanych w tamtejsze interesy – ustalić, jaka sytuacja naprawdę panuje w kraju i ocenić szanse mojej podróży, życia, a gdyby to miało okazać się konieczne – wyciągnięcia mnie z interioru. Wszystko, co słyszeliśmy, skłaniało nas do przekonania, że sytuacja jest stabilna i ostatecznie postanowiłam realizować dalej projekt. Podjęłam środki ostrożności i zrobiłam listę warunków, które muszą zostać koniecznie spełnione, abym mogła opuścić Freetown i ruszyć w głąb kraju (regularne połączenia ciężarówek, benzyna, określone leki).

Przyleciawszy ze Stanów Zjednoczonych, wylądowałam na lotnisku w Lungi około północy, wyczerpana i zdolna jedynie pójść spać. Wiedziałam, że prom przez zatokę do Freetown nie wypłynie do rana, a zatem muszę być gotowa na spędzenie nocy w hotelu lotniskowym naprzeciwko terminalu. Odebrałam swoje bagaże i poszłam szukać kogoś, kto pomoże mi je tam zataścić. Swoje usługi zaoferował młody mężczyzna, ustaliliśmy cenę i ruszyliśmy. Kiedy doszliśmy do drogi, z wysokich traw wynurzył się żołnierz – wówczas myślałam, że był Liberyjczykiem – kiwał się i zataczał, był wyraźnie pijany. Zapytał w krio towarzyszącego mi chłopaka, co niesie, a potem całą swoją uwagę skupił na mnie. Gdy zaczął się zbliżać, ogarnęło mnie uczucie paniki. Rzuciłam bagaże i najbardziej stanowczym tonem, na jaki było mnie stać – spytałam, czego chce. Chłopak, próbując mi pomóc, wtrącił po angielsku: „Szybko, daj mu pieniądze!”. Nie myśląc zbyt wiele, rzuciłam wszystkie leone<sup>7</sup>, jakie miałam przy sobie, chwyciłam torby i zaczęłam odchodzić. Młody mężczyzna wziął resztę bagażu i poszedł za mną. Odwróciłam się jeszcze na chwilę, żeby sprawdzić, czy nie jesteśmy śledzeni i jedyne co zobaczyłam, to żołnierza nieprzytomnie padającego twarzą na ziemię.

---

Zachodniego – także stoją wodzowie, będący bezpartyjnymi członkami parlamentu Sierra Leone) na wodzostwa (*chiefdoms*) jest jednym z najważniejszych elementów politycznego i społecznego ładu odziedziczonych po kolonialnych rządach Brytyjczyków (przyp. tłum.).

<sup>7</sup> Waluta Sierra Leone od 1964 r. (przyp. tłum.).

Kiedy wreszcie doszliśmy do hotelu, zdałam sobie sprawę z tego, że nie mam ani jednego leone, żeby zapłacić chłopakowi, który mi pomógł. Speszona, dałam mu do ręki pięć dolarów. Wydawał się więcej niż zadowolony, życzył mi powodzenia i ruszył do wyjścia. Nagle odwrócił się i powiedział: „Przepraszam za to, co się tam stało. Wielu złych ludzi włóczy się dziś po kraju. Proszę, nie sądź nas wszystkich po tym złym człowieku”. Uśmiechnęłam się, obiecałam, że nie będę i raz jeszcze podziękowałam za pomoc. Ku mojej radości pokój był gotowy. Rozebrałam się, ale do łóżka weszłam tylko po to, by odkryć, że jestem zbyt podminowana na sen. Znów się więc ubrałam, zeszłam do hallu, zamówiłam coś zimnego do picia i zaczęłam gawędzić z paroma kręcącymi się tam taksówkarzami. Umówiłam się z jednym, że rankiem dowiezie mnie do promu. W końcu wróciłam do swojego pokoju i spałam do świtu.

Rok wcześniej prom kursował regularnie co kilka godzin. Ale tego ranka, kiedy nieśpiesznie ładowałam swoje bagaże do taksówki, kierowca oznajmił, że w ciągu ostatnich kilku miesięcy statek z powodu braku paliwa był uruchamiany raz lub ze dwa razy dziennie. „Jeśli się nie pospieszymy, ucieknie ci” – przestrzegł. Wrzuciliśmy do taksówki mój plecak, śpiwór, kilka waliz i ruszyliśmy z kopyta. Kierowca starając się być pomocny, przycisnął pedał gazu. „Zwolnij, proszę!” – krzyknęłam. Zirytowany przypomniał, że jeśli prom odpłynie, będę musiała pozostać po tej stronie zatoki kolejną noc lub wycierpieć to, co opisał jako długą, uciążliwą wędrówkę do Freetown lądem.

Droga z Lungi do przystani biegnie przez kilka wsi, i kiedy pędziliśmy tak przez jedną z nich, zauważyłam na drodze kurczaka: „Uważaj na tę kurę...!”. Eksplozja piór mi przerwała. „Cholera! Przejechaliśmy kurczaka”. Odwróciłam się i zobaczyłam rozgniecionego na drodze ptaka. Dzieci zbiegły się ze wszystkich stron zobaczyć, co się stało. Przerazona, zrozumiałam, że to było nic innego, jak pomyślny początek mojej pracy w terenie. „Stój!” – zawołałam stanowczo. „Muszę zapłacić za tego kurczaka! Wróć!”. Taksówkarz się roześmiał. „Przepisz prom. Nie martw się o to” – rzucił i pojechał dalej.

Dotarliśmy na przystań, gdzie na prom czekało już kilka kobiet z tobołami. Zapewniły mnie, że się nie spóźniłam, ale nie były pewne, czy tego dnia statek w ogóle odpłynie. Najwyraźniej prom kursował jeszcze rzadziej, niż twierdził taksówkarz. Usiadłam i czekałam, patrząc na miejscowych rybaków zarzucających w zatoce swoje sieci. Słońce świeciło jasno, zaczęłam się rozluźniać, ale sprawa kurczaka i tak nie dawała mi spokoju. Po godzinie – zgodnie z planem – prom jednak dotarł i kiedy razem z kobietami już na niego wsiadłam, zastanawiałam się, czy czasem właściciel martwego ptaka mnie nie przeklął.

Poprzedniego lata, kiedy wracałam promem z Freetown złapać samolot do domu, stałam na pokładzie, oglądając otaczające Freetown góry, blade i coraz odleglejsze. Żałowałam wtedy, że nie mam dość pieniędzy, by zostać i zrobić swoje badania, ale byłam pewna, że wrócę tu za rok, tak czy inaczej. Teraz, kiedy zbliżyliśmy się do Freetown, spojrzalam na góry ponownie. Zapomniawszy o kurczaku, wyobrażałam je sobie witające mnie, wracającą do ich kraju. To będzie początek rytuału przejścia, który uczyni ze mnie antropologa.

Kiedy dopłynęliśmy do Freetown, poprosiłam taksówkarza – cały czas towarzyszył mi na promie – żeby zabrał mnie do Paramountu, starego kolonialnego hotelu w samym sercu miasta, niedaleko ambasady USA. „Zapomnij o tym miejscu” – powiedział. „Jest pełne bogatych Liberyjczyków. A poza tym Charles Taylor [liberyjski watażka]<sup>8</sup> tam się zatrzymał i zrzucił ze schodów jedną kobietę! Nie idź tam. Zostań w jednym z hoteli na plaży”. Ale hotele na plaży były za drogie i zbyt oddalone od miasta. Rok wcześniej siostry od świętego Józefa pozwoliły mi zostać przez kilka dni w swoim domu gościnnym, więc poprosiłam kierowcę, żeby tam mnie wysadził.

Schronienie, które oferowały zakonnice, nie mogło zmienić realiów miasta przepelnionego uchodźcami z sąsiedniej Liberii i strefy nadgranicznej – co więcej, kraju wyraźnie stojącego w obliczu groźby własnej wojny domowej. Freetown zmagало się z niedoborami żywności, benzyny i leków. Środki przeciwmalaryczne, które jak sądziłam, kupię na miejscu, były nie do dostania. Ciężarówki, na które w związku z dostawami – i nie daj Boże ewakuacją – liczyłam, jeździły na północ w najlepszym razie nieregularnie. Nikt nie był w stanie mi powiedzieć konkretnie, co mogę zastać na ziemiach Susu. Kilka następnych tygodni spędziłam, próbując pogodzić się z tym, że ruszenie w głąb kraju jest niemożliwe. Załamana, musiałam przyznać nie tylko, że nie mogę się tam dostać, ale że nawet gdybym mogła, nie powinnam tego robić. Rezultat był taki, że opuściłam Sierra Leone, oplakując swój niezrealizowany projekt i kraj, który w nieunikniony sposób zmierzał do katastrofy.

W domu, rozdarta pomiędzy ambicją bycia antropologiem pracującym w małej afrykańskiej wiosce a rozczarowaniem z powodu przeszkód, które odebrały mi tę możliwość, zwróciłam się do przyjaciół i nauczycieli o poradę, jak projekt uratować. Promotor zaproponował, żebym zainteresowała się badaniami prowadzonymi wśród francuskojęzycznych Zachodnich Afrykańczyków w Nowym Jorku. Ale to oznaczałoby dla mnie ponowne przygotowania. Musiałabym się nauczyć mówionego francuskiego (oraz bazującego na francuskim – kreolskiego) i oswoić się z nowymi grupami ludzi z Senegalu, Mali i innych krajów. Przygnębiona, pozbawiona energii, skontaktowałam się z przyjacielem z Sierra Leone, który przeniósł się do Waszyngtonu.

Samuela poznałam kilka lat wcześniej, w dziale afrykańskim biblioteki Uniwersytetu Illinois. W tamtym czasie byłam właśnie w trakcie podejmowania decyzji, gdzie mam swoje badania zrealizować. Wiedziałam, że chcę pracować w anglojęzycznych krajach Afryki i zawęziłam swój wybór do Sierra Leone i Liberii. Gdy siedziałam, patrząc na mapę Sierra Leone, Samuel zerknął przez moje ramię i zapytał: „Dlaczego patrzysz na tę mapę?”. Szybko staliśmy się przyjaciółmi. Samuel zaznajomił mnie ze swoim krajem podczas długich poga-

---

<sup>8</sup> Charles Taylor (ur. 1948) – pochodzący z rodziny amerykańskich Liberyjczyków, prezydent i dyktator Liberii w latach 1997–2003, w 2012 r. skazany na pięćdziesiąt lat więzienia przez Sąd Specjalny dla Sierra Leone w Hadze za zbrodnie przeciwko ludzkości i zbrodnie wojenne (przyp. tłum.).

wędek przy herbacie i przez telefon (co było zapowiedzią badań terenowych, które czekały mnie w przyszłości). Zdecydowawszy się na Sierra Leone, musiałam wybrać grupę, z którą mogłabym pracować. Ponieważ przedmiotem moich zainteresowań zawsze był islam, kryterium było proste: chciałam skupić się na praktykujących muzułmanach. Zbierałam informacje na temat kraju i znalazłam skąpą literaturę o małej muzułmańskiej grupie, Susu, w północnym Sierra Leone. Samuel przedstawił mnie Ahmadu, synowi naczelnego wodza Susu, który również studiował na mojej uczelni, a kiedy wyjechałam w 1989 r., by – jak wspominałam – zrobić swoje wstępne badania, zarówno on, jak i Ahmadu dali mi listy polecające. To wszystko wydawało się takie proste.

Kiedy po swojej fatalnej drugiej podróży do Sierra Leone wybrałam waszyngtoński numer telefonu Samuela, zastanawiałam się, czy będzie w stanie mi pomóc i tym razem. Sygnał wybrzmiał kilka razy. Kiedy już miałam się rozłączyć, usłyszałam jego wesołe „Halo”. Samuel słuchał w milczeniu, kiedy mówiłam o wieściach z jego kraju i swojej porażce. Powiedział bardzo spokojnie: „Przyjedź do Waszyngtonu. Tu jest wielu Sierraleończyków, a ja cię im przedstawię. Znajdę ci nawet miejsce, gdzie będziesz mogła zamieszkać”. Pomysł pracy z grupą Sierraleończyków w Stanach Zjednoczonych nigdy nie przyszedł mi do głowy. „Oddzwonię do ciebie, muszę to przemyśleć” – powiedziałam. Czy to się uda? I jak takie badania zostaną odebrane – zwłaszcza przez młodszych uczonych z niewielkim „prawdziwym” doświadczeniem w „prawdziwym” terenie? Ileż to razy słyszałam stwierdzenia, że amerykańscy antropolodzy, którzy pracują w Stanach Zjednoczonych, nie są „prawdziwymi” antropologami. Ci, których dokonania są niepodważalne, zanim zwracali się w stronę własnego domu, zwykle wypracowywali swoją pozycję dzięki badaniom w obcym otoczeniu (np. Myerhoff 1978).

Bez względu jednak na to wszystko uznałam, że nie mam wyjścia i postanowiłam rozpocząć nowy projekt. Reakcje wielu nauczycieli i większości kolegów ze studiów – wszystkie portretujące ich, znane mi aż za dobrze, romantyczne wyobrażenia „wejścia” w teren – wahały się od obojętności do wrogości. Wielu uznało mój projekt za nieciekawą, nieznaczącą, jakby mniej ważną od afrykańskiej przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody. Sierra Leone było jeszcze nieobecne w nagłówkach gazet, o mających tam miejsce okropnościach nie wiedzieli powszechnie nawet afrykańscy przygody.

Pragnąc już zapomnieć o frustracji z powodu porzuconego studium wsi, zrezygnowałam z kwerend, jakie zwykle przed ruszeniem w teren się robi. Chciałam po prostu się w nim zanurzyć, co było techniką badawczą, którą z perspektywy czasu zaczęłam niezmiernie cenić. Wiedziałam coś o środowisku moich przyszłych informatorów i spędziłam trochę czasu w ich ojczyźnie. Wciąż jednak

uważałam brak punktu oparcia za onieśmielający. Podczas pierwszych tygodni w terenie bez przerwy zastanawiałam się, gdzie i jak zacząć. Nie byłam nawet pewna, gdzie był „teren”. Moje zainteresowania zawsze jednak koncentrowały się na muzułmanach – od tego mogłam wyjść. Ale gdzie miałam ich znaleźć i jak?

## Badania terenowe w znajomym miejscu

Badania terenowe, nasze podstawowe badawcze narzędzie, przygoda, która w pierwszej kolejności przyciągnęła wielu z nas do antropologii, stała się podstawowym tematem ostatnich debat teoretycznych skupionych na pojęciu kultury (Appadurai 1988; Clifford 1992; Rosaldo 1988). Naszą skłonnością od czasów Malinowskiego było studiowanie tubylczych ludów, żyjących na ograniczonych obszarach. W idealnym świecie antropologii, w którym ludzie i ich rzeczy pozostają na swoim miejscu, może to się sprawdzać. Jednak, kiedy rozpoczęłam badania terenowe w tym, co Paul Stoller nazwał amerykańskim „buszem” (Stoller 1997: 82), terenem charakteryzowanym przez „oszałamiający ciąg przecinających się transnarodowych przestrzeni, zawierających strefy wielorakich sporów” (Stoller 1996: 776), szybko odkryłam, że ludzie i ich rzeczy rzadko pozostają w miejscu. Nie rozeznałam się jeszcze tylko w tym, jak złożone wzajemne oddziaływania wewnątrz rozdzielonych przestrzeni pozwoliły na trwanie społeczności i to bez względu na to, jak bardzo zdekontekstualizowani zdawali się jej członkowie. Nieustannie zmagalam się z problemem zdefiniowania terenu badań. W Sierra Leone miała nim być mała wioska, w której byłabym „na miejscu” dwadzieścia cztery godziny na dobę – wydzielony i ograniczony obszar, teren badań, w którym mogłabym zawrzeć swój określony czas i działania lub przynajmniej spróbować to zrobić.

Nasi mentorzy uczą nas, że pierwsze miesiące pracy w terenie są trudne. Alma Gottlieb opisała mi z fotograficzną dokładnością swoje frustracje, gdy tkwiła w Abidżanie, aż do poznania Benga – studenta, który wprowadził ją w jej ostateczny teren (zob. Gottlieb, Graham 1993: rozdz. 1). Jako studenci wyobrażamy sobie te trudności romantycznie: jest to część rytuału przejścia, który czyni z nas antropologów. I tak, kiedy zasiadałam razem z Ami do oglądania oper mydlanych w naszym salonie w Alexandrii, zastanawiałam się, czy czasem to, co uprawiam, to na pewno antropologia. Poszłam na antropologię w poszukiwaniu „inności”, a tu tymczasem siedziałam, oglądając amerykańską telewizję ze współlokatorką – choć Afrykanką – w Stanach Zjednoczonych. Oczywiście, nie mogłam spędzić w ten sposób roku. Zaczęłam naciskać Ami o jakieś informacje. Gdzie była wspólnota? Czy był jakiś budynek, dzielnica, okolica, gdzie mogłam spotkać Sierraleończyków, muzułmanów? „Nie, nie mamy swojej dzielnicy, jesteśmy rozrzućeni po całej tej okolicy” – zwykła odpowiadać na moje niekończące się pytania. Nie mogąc porzucić przekonania, że wspólnota musi być skupiona w jednym, ograniczonym miejscu, spędziłam pierwszy miesiąc sfrustrowana swoją niemocą, tym, że nie mogę ustalić konkretnego miejsca badań –



dzielnicy lub skupiska ludzi, które przypominałyby wieś, do której mogłabym fizycznie wejść, by obserwować i uczestniczyć w jej codziennym życiu i rytuałach.

W moich poszukiwaniach „terenu” do rangi problemu, z którym musiałam się uporać, jeśli chciałam iść naprzód ze swoim projektem, szybko urosły dwie równoległe toczące dyskusje – rekonceptualizacja pojęcia wspólnoty i zmieniający się charakter „antropologicznych lokalizacji” (Gupta, Ferguson 1997). W obliczu ogromu obszaru metropolitalnego Waszyngtonu i fizycznych odległości, jakie dzieliły moich potencjalnych informatorów, byłam w rozterce, od czego zacząć. Poza tym rozproszeni ludzie zwykle nie stanowią wspólnoty, czyż nie? W swojej ostatniej pracy<sup>9</sup> o „Klasie rocznik '58” Sherry Ortner (1997) wzywa nas do przemyślenia samego pojęcia wspólnoty. Termin, jak uważa, jest „wart zachowania” tylko tak długo, jak długo nie będziemy go identyfikować „z harmonią i spójnością, ani też wyobrażać sobie, że jedyną formą wspólnoty jest grupa ludzi w jednym miejscu” (1997: 63–64). Musimy traktować ludzi jako „skontekstualizowane istoty społeczne”, opisując „gęstość” ich egzystencji, wzięwszy pod uwagę „fakt, że ludzie żyją w świecie relacji tak samo, jak w świecie abstrakcyjnych sił społecznych i bezcielesnych wyobrażeń” (Ortner 1997: 64). Relacje te, jak odkryła to Joanne Passaro w swojej pracy z bezdomnymi w Nowym Jorku, mogą zachodzić w terenie, który jest „chaotyczny, niekontrolowany i nie do opanowania” (1997: 151).

Dla antropologa przeszkolonego do tego, by siedzieć pośrodku wsi, obserwować i uczestniczyć w jej życiu dwadzieścia cztery godziny na dobę, zrodziło to to, co George Marcus określił jako „niepokoje metodologiczne” (1995). Mój kłopot odnosi się do kwestii miejsca lokalności w antropologicznym dyskursie, szczególnie w badaniu społeczności transnarodowych, zwłaszcza gdy punktem etnograficznego zainteresowania jest zachodnia metropolia lub, co więcej, gdy tą metropolią jest twój dom. Wyraźnie musiał zostać stworzony nowy rodzaj badań terenowych – taki, w którym wykorzystuje się metro, samochód, międzystanową autostradę i telefon – ale co najważniejsze, taki, w którym granice w dychotomiach oddalenie/bliskość oraz obce/rodzime zostałyby zniesione.

Według Deborah’y D’Amico-Samuels pojęcie terenu „funkcjonuje jako ideologiczny koncept, który ustanawia fałszywe granice czasu i przestrzeni, a zaciemnia rzeczywiste różnice (...) [co nasuwa pytanie] gdzie teren się zaczyna i gdzie kończy, jeśli w ogóle?” (1991: 69). „Teren” rozpatrywany jako ograniczony zbiór odrębnych działań, określane przez ideę obserwacji uczestniczącej i wpisany w kontekst odległego miejsca, oddzielonego od reszty życia badacza terenowego, stanął pod znakiem zapytania, kiedy zostałam skonfrontowana z terenem własnego podwórka. Oczywiście, aby być obserwatorem uczestniczącym, należy dokonać separacji, być „innym”. Czy jest to możliwe w rodzimym kontekście? Jak przypomina nam Passaro, idea, że odległe/romantyczne/niebezpieczne miejsce legitymizuje etnografa jest „pozostałością po kolonialnej mentalności,

<sup>9</sup> Esej JoAnn D’Alisery pochodzi z roku 1999 (przyp. tłum.).

która niegdyś rozmiłowała się w szokujących etnograficznych relacjach z podboju fizycznych krajobrazów i tubylczej skrytości, gdy »wykradanie« tajemnic dalekiego »tubylcy« było *raison d'être* przedsięwzięcia” (1997: 147). Chociaż odniesienia do „tubylców”

zasadniczo zniknęły z antropologicznego dyskursu, koncepcje „terenu”, które konstytuowały i definiowały tychże tubylców – trwają. Świat w oglądzie antropologicznym, wciąż rozbity jest na „obszary” i „miejsca” sankcjonowane na potrzeby badań, zaludnione przez tych, którzy nie mogą być już dłużej egzotyczni, ale którzy wciąż są spójnym Ludem i koniecznie Innymi (Passaro 1997: 148).

W konsekwencji „lokalizująca strategia antropologii i towarzysząca jej regionalizacja etnograficznych relacji (...) rozpada się pod ciężarem manifestujących się stosunków globalnych” (Olwig, Hastrup 1997: 2; zob. także Gupta, Ferguson 1997).

Po zakwestionowaniu długotrwałych antropologicznych paradygmatów dalekiego/bliskiego, tu/tam, jest rzeczą jeszcze bardziej problematyczną to, że nasze kontakty z kulturami – szczególnie na naszym własnym podwórku – uważane są za odrębne i niepowtarzalne spotkania na tej samej scenie. Z wyczuwaniem ironii i zwątpieniem Lavie i Swedenburg pytali: „Co Margaret Mead napisałaby o samozańskich gangach w Los Angeles lub o losangelesowsko-samozańską grupie Boo-yah Tribe, grającej gangsta rap i nazwanej tak od samońskiego słowa “boo-yah”, oznaczającego wystrzał z shotguna z jadącego samochodu?” (1996: 2). Jaki jest nasz punkt wyjścia? Najnowsze argumenty za zmianami w praktykach terenowych, zgłaszane przez teoretyków, takich jak Appadurai (1991), Clifford (1992), Gupta i Ferguson (1997), Marcus (1986, 1995) i Ortner (1997), wzywają nas do przemyślenia „miejsca” jako czegoś zdelokalizowanego, dynamicznego i ruchomego, a nawet będącego wielością stanowisk (Ortner 1997: 62). Coraz częściej przekonujemy się, że „realia są definiowane w większym stopniu przez praktykę, niż przez pierwotne struktury społeczne czy stałe współrzędne przestrzeni semantycznej” (Olwig i Hastrup 1997: 5). To z kolei zdaje się korespondować z twierdzeniem de Certeau, że „przestrzeń jest praktykowanym miejscem” (1984: 117).

W Waszyngtonie znajdowałam się w ciągłym ruchu. „Mapy w mojej pracy doktorskiej będą przedstawiały linie metra i obwodnicę” – nieraz żartowałam. Jako że mąż kupił mi koszulkę z rysunkiem stacji metra, miałam ochotę mówić ludziom, że swój teren noszę na sobie. Gdy nadarzyła się ku temu okazja, kolega, który pracuje na meksykańskiej wsi, przyznał, że jest zaskoczony moją gotowością do prowadzenia badań w warunkach amerykańskiego miasta. „Próbowałam raz zrobić w nim [mieście] badania i nie wyglądało to prawdziwie” – stwierdził Stan. W małej, mającej granice, meksykańskiej wiosce czuł, że ma kontrolę nad swoją pracą. „Chodziłem, ludzie ze mną rozmawiali, a ja robiłem notatki. Nie wypuszczałem się specjalnie poza wieś. Nie wiem, jak sobie poradziłaś”. Tak jak ja wcześniej, Stan szkicował klasyczne antropologiczne rozróż-

nienie na dom i teren. Ja także czasami myślałam, że znalazłam się między młotem a kowadłem ogromu i ciasnoty wybranego przez siebie miejsca. Czy nadal byłam „w terenie”, kiedy wracałam metrem do mieszkania Ami z meczetu, nabożeństwa żałobnego, czy ceremonii nadania imienia? Wszystkie te wątpliwości dotarły do mnie pewnej niedzieli, kiedy jechałam z Ami i Mhawą metrem do Waszyngtonu.

„Dzisiaj wskoczymy do pociągu na stacji King Street” – krzyknęła Ami z sypialni, kiedy szykowała się do wizyty u naszego wspólnego przyjaciela. Doszliśmy do dworca, by Żółtą Linią<sup>10</sup> dojechać do Dystryktu<sup>11</sup>. Wszystkie linie zaczynające się w Północnej Wirginii w końcu krzyżują się z Potomakiem, ale Żółta Linia biegnie nad ziemią. Zawsze lubiłam tę część trasy. Przekraczanie rzeki w kierunku miasta niosło w sobie obietnicę nowej przygody. Powrót do domu zawsze oznaczał, że już czeka na mnie gorący prysznic, łóżko i sen. Nauczyłam się kochać tę rzekę za jej urodę i nieraz spędzałam leniwie czas, wędrując nie daleko naszego domu, wzdłuż jej brzegów.

Ale Ami często ostrzegała mnie przed rzeką i stała się niespokojna, kiedy zaczęłam nad nią chodzić. Nie wiedziałam dlaczego i, szczerze mówiąc, nie chciałam wiedzieć; bałam się, że gdy poznam powód, będę musiała z tych spacerów zrezygnować. Tej niedzieli nie dała jednak szans mojemu wystudiowanemu lekceważeniu swoich obaw. Kiedy przekraczałyśmy rzekę, odruchowo spojrzałam na lśniąca powierzchnię wody. „Nie rób tego” – wycodziła. „Zatrzymaj się natychmiast, już!”. Skonfundowana spytałam o co chodzi. „Możesz zobaczyć Mami Watę” – wyszeptła. „Co to jest Mami Wata?” – zapytałam. Ami odpowiedziała: „Jest pół rybą – pół człowiekiem i ma długie, proste włosy. Chyba nazywacie je syrenami. Jeśli jakąś zauważysz i na nią spojrzysz – zwiariujesz. Znałam we wsi ludzi, którzy oszaleli. Mężczyźni zakochują się w niej i już nigdy nie mogą wyjść za mąż”. „Więc myślisz, że Mami Wata mieszka w Potomaku?” – zapytałam. „Nie wiem” – stwierdziła Ami. „Nigdy nie widziałem żadnej. Ale tak, wszystkie wody są ich pełne. Musisz być bardzo ostrożna i nie chodzić w pobliżu rzeki”. Właśnie tam i wtedy zrozumiałam, że to mój ostatni taki spacer. Teraz, kiedy wiedziałam o Mami Wacie, niewiedza nie była wymówką. Ami nigdy nie pozwoliła mi iść tam ponownie, a ja nie mogłam się jej przeciwstawić. W jednej chwili granica pomiędzy domem a terenem zatarła się całkowicie.

## Pierwsze spotkania

Po miesiącu w terenie wciąż nie spotkałam muzułmańskich Sierraleończyków, z którymi tak rozpaczliwie chciałam pracować. Przyjaciel w Sierra Leone napisał mi, że członkini susuańskiej rodziny, u której się zatrzymałam we Freetown,

<sup>10</sup> Jedna z linii waszyngtońskiego metra, która łączy Wirginię, Dystrykt Kolumbii i Maryland (przyp. tłum.)

<sup>11</sup> Tak popularnie określany jest Dystrykt Kolumbii obejmujący Waszyngton w jego granicach administracyjnych (przyp. tłum.).

mieszka teraz w Waszyngtonie. Skontaktowałam się z Mariamą, licząc, że będzie moją przepustką do wspólnoty muzułmanów z Sierra Leone. Zastanawiałam się nawet, czy w Waszyngtonie jest wystarczająco wielu Susu, abym mogła kontynuować badania tej właśnie grupy. Ale Mariama, co odkryłam, była żoną Kreola, chrześcijanina, i było jej wyraźnie niezręcznie rozmawiać o islamie. Choć twierdziła, że nie przeszła konwersji, była ewidentnie skonfliktowana z rodziną, której członkowie, podobnie jak większość Susu, których poznałam, głęboko byli oddani islamowi. Po naszym pierwszym spotkaniu Mariama ignorowała moje telefony; kiedy w końcu udało mi się z nią skontaktować, była bardzo lakoniczna. Nie mogłam nakłonić jej do rozmowy, a była jedyną muzułmanką, jaką znałam.

Raz jeszcze zwróciłam się do Samuela, który zawsze wydawał się w stanie rozwiązywać moje problemy. „Oczywiście, że znam muzułmanów” – zapewnił. „Spotkajmy się jutro, a zabiorę cię na spotkanie z moim dobrym znajomym”. To spotkanie było moją furtką do terenu.

Razem z Joelem spotkaliśmy się z Samuelem w jego mieszkaniu w niedzielę rano. „Mój znajomy nazywa się Ahmed” – powiedział Samuel. „Jest muzułmaninem i Temne<sup>12</sup>. Ma magisterium z socjologii, ale teraz jeździ taksówką. Jestem pewien, że z tobą porozmawia, bo już o tym z nim gadałem i jest chętny”. Ahmed mieszkał w lokalu komunalnym w północno-zachodnim Waszyngtonie. Okolica była zaniedbana, ulice prawie wyludnione. Zaparkowaliśmy i podeszliśmy do drzwi frontowych bloku, wpuścił nas ochroniarz. Weszliśmy z kilkoma innymi mieszkańcami. W windzie zauważyłam, że jesteśmy bacznie obserwowani i zaczęłam się czuć coraz bardziej nieswojo. „Na co oni się tak gapią?” – zastanawiałam się. Zmusiłam się do uśmiechu i przyjaznego „dzień dobry”. Odpowiedzią było unikanie wzroku i zaciętość. Poprosiłam później Samuela, żeby mi to wyjaśnił. „Myślą, że jesteś pracownikiem socjalnym” – powiedział.

Trochę poddenerwowani weszliśmy do mieszkania Ahmeda. Ściany mieszkania przykuły moją uwagę – pokryte sztuką turystyczną ze Sierra Leone, zdjęciami Ka'by (świętego islamskiego sanktuarium w Mekce) i różnymi koranicznymi wersetami. Wreszcie miałam spotkać kogoś z Sierra Leone, kto najwyraźniej był praktykującym muzułmaninem – po cóż innego miałby trzymać na ścianie Ka'bę?

Po wstępnych pozdrowieniach wypełnionych błogosławieństwami i podziękowaniami Ahmed poprosił nas, żebyśmy usiedli i zaoferował nam szklankę coli. „Jakie piękne zdjęcia masz na ścianie” – skomentowałam. „Czy one wszystkie są ze Sierra Leone, czy kupiłeś je tutaj, w Stanach?”. „W większości są stamtąd, z domu” – odpowiedział. „Nie sądzę, żeby tu można było coś takiego kupić”. Uważając na to, aby zbyt szybko nie wypytywać o sprawy wiary, unikałam jakiegokolwiek wzmianki o sztuce islamu.

„Byłaś w Sierra Leone?” – zapytał. Przez następne pół godziny żartowaliśmy o moich przygodach, zwłaszcza o mojej pierwszej podróży po prowincji autobu-

<sup>12</sup> Temne (Temen, Timni) są największą grupą etniczną w Sierra Leone, zamieszkującą głównie Obszar Zachodni ze stołecznym Freetown i Prowincję Północną (przyp. tłum.).

sem zatłoczonym w środku i na dachu przez ludzi i inwentarz. Kiedy tak wspólnie się śmialiśmy, zauważyłam, że moje czułe wspomnienia ze Sierra Leone splatają się z nostalgią Ahmeda za ojczyzną<sup>13</sup>.

Czując, że nawiązałam z nim dobry kontakt, zaczęłam zadawać ogólne pytania, tak by zbliżyć się do tematu religii. Zanim jednak do tego doszłam, Ahmed powiedział: „Rozumiem, że interesujesz się islamem”. Wewnętrznie w ekstazie, odpowiedziałam tak spokojnie, jak tylko mogłam: „Tak. Czy byłbyś gotów porozmawiać ze mną o swojej religii?”. Odpowiedział: „Tak, oczywiście. To dla mnie wielkie błogosławieństwo, by szerzyć słowo islamu. Jestem kimś, kogo niektórzy z nas nazywają »nowo narodzonym muzułmaninem«. Co chciałabyś wiedzieć?”.

Pytanie sprawiło, że na chwilę zaniemówiłam. Co chciałabym wiedzieć? Wyrażenie „nowo narodzony muzułmanin” dźwięczało mi w głowie. Przez wszystkie te lata, kiedy poznawałam muzułmanów, zarówno w Stanach, jak i za granicą, nigdy nie słyszałam, żeby ktoś opisał siebie w taki sposób. To był język amerykańskich chrześcijan ewangelikalnych, język, o którym nie sądziłam, że może zostać użyty przez muzułmanina. „Czy istnieją inni sierraleońscy muzułmanie, którzy nazywają siebie »nowo narodzonymi«?” – zapytałam. Odpowiedział: „Tak. Chciałabyś ich poznać?”.

Ahmed dał mi kilka numerów telefonów i zachęcił do odwiedzenia Centrum Islamskiego przy Massachusetts Avenue. „Znajdziesz tam wielu z nas” – powiedział. Czułam, że jestem na tropie, ale nadal nie byłam pewna czego. Po naszym spotkaniu z Ahmedem zapytałam męża, który przez wiele lat pracował w krajach islamu, czy kiedykolwiek słyszał, by muzułmanin używał zwrotu „nowo narodzony”. Nie słyszał. Zafascynowany rozmową, przypomniał mi, że właśnie rozpoczął się Ramadan i że wielu muzułmanów spędza ten miesiąc, rozmyślając o swoim życiu religijnym. Czy intensywna introspekcja Ahmeda była spowodowana przez podobny wzrost odświętnej dewocji? Czy będzie trwać po Ramadanie? W istocie szybko zrozumiałam, że autorefleksja Ahmeda szła głębiej niż związana z Ramadanem pobożność. Moje spotkanie z nim miało położyć fundament pod moją właśnie rozwijaną pracę.

Niedługo potem zaczęłam dzwonić do Sierraleończyków, których numery dał mi Ahmed. Ku mojej radości – i zaskoczeniu – każdy, do kogo dzwoniłam, zgadzał się na rozmowę i przedstawiał mnie innym. Mustafa był pierwszym z przyjaciół Ahmeda, z którym się spotkałam, i w końcu stał się moim najważniejszym informatorem. Po kilku rozmowach telefonicznych zgodził się zabrać

<sup>13</sup> To poczucie nostalgii stało się głównym tematem mojej pracy (D'Alisera 1997, 1998), w której badałam, w jaki sposób wspólnoty wyobrażone są tak często przywiązane do wyobrażonych miejsc, takich jak ojczyzny. Te imaginowane miejsca są często potężnymi i jednoczącymi symbolami, które służą do konstruowania zbiorowej tożsamości, w której przemieszczenie i deterytorializacja kształtują „zhybrydizowany podmiot” (Gupta, Ferguson 1992: 18), tworząc wyobrażone terytorium, na którym transmigranci mogą kształtować swoją nową samoświadomość. To, jak miejsce jest imaginowane stanowi klucz do zrozumienia relacji pomiędzy przestrzenią, miejscem i transmigrancą tożsamością.

mnie do Centrum Islamskiego i przedstawić nie tylko innym Sierraleończykom, ale i dyrektorowi. Podobnie jak wielu innych przyjaciół Ahmeda, którzy regularnie odwiedzają centrum, Mustafa jest taksówkarzem.

Razem z Mustafą weszliśmy do meczetu na południową modlitwę; zamierzając wziąć w niej udział, poszłam w stronę części dla kobiet. Zaskoczony, że się nie zatrzymałam i nie zajęłam miejsca w drzwiach dla niemuzułmańskich obserwatorów, Mustafa zapytał, czy wiem, jak się modlić. Kiedy powiedziałam, że nie, uśmiechnął się i poszedł do części dla mężczyzn, gdzie zaczął opowiadać o mnie pozostałym i o tym, że chciałabym z nimi zamienić słowo. Po modlitwach stanęłam przy wejściu i czekałam. Kilku mężczyzn podeszło do mnie – podali mi swoje numery telefonów i powiedzieli, że będą więcej niż szczęśliwi, jeśli będziemy mogli porozmawiać. Znalazłam dostęp, który starałam się odkryć przez ponad miesiąc; wydawało się, że zostałam zaakceptowana.

Moje badania terenowe naprawdę się zaczęły. Wciąż jednak zastanawiam się, czy Mustafa z początku się nie niepokoił. Podczas gdy moja gotowość do modlitwy mogła otworzyć drzwi, które do tej pory otwarte nie były, to czy moja znajomość islamu, moja zdolność i chęć do uczestnictwa w takich aktach wiary, jak noszenie hidżabu (chusty zakrywającej włosy) czy skromnej sukienki, nie zamkną przede mną innych drzwi? Czy zaangażowawszy się w ten sposób, zamykam drzwi naiwnego oglądu? Czy będę mogła popełniać błędy, a następnie tłumaczyć się niewiedzą? Czy za sprawą modlitwy nie dałam jednoznacznie do zrozumienia, że nie muszę uczyć się od podstaw? Wiele razy w ciągu następnych miesięcy moi informatorzy, kiedy zadawałam pytanie, które uznali za naiwne, pytali z niedowierzaniem: „Dlaczego pytasz? Powinnaś znać odpowiedź!”. Sfrustrowana taką reakcją, wkrótce nauczyłam się wygłaszać to, co wiedziałam i tym samym skłaniać ich do wypełniania pustych miejsc. Dzień, w którym postawiłam stopę w Centrum Islamskim, był moim prawdziwym wejściem do świata, który miałam badać. W coraz większym stopniu społeczność otwierała się przede mną i w ciągu kilku tygodni zostałam wciągnięta w wir ich transmigracyjnego życia wokół obwodnicy miasta.

Moje przewartościowywanie tego, czym powinien być teren, rozpoczęło się pewnego popołudnia, tuż po przybyciu do Waszyngtonu. Ami, Mhawa i ja siedziałyśmy w salonie, rozmawiając, kiedy zadzwonił telefon. Ami odebrała go ze spokojem, ale natychmiast wpadła we wściekłość. W krio powiedziała dzwoniącej, by zaczekała, po czym zwróciła się do mnie: „Posłuchaj, co ta suka i jej przyjaciele mają do powiedzenia!”. Wcisnęła funkcję głośnego mówienia. Usłyszałam głos wścieklej kobiety, potem drugiej, w końcu mężczyzny. Oni również używali głośnika. Wszyscy naraz krzyczeli w krio. Zagubiwszy się w kakofonii przekleństw i oskarżeń o czary, sumiennie chwyciłam za swój notatnik. Czy Ami wciągała mnie do kłótni? Żyłyśmy już razem przez miesiąc i stałyśmy się sobie bardzo bliskie. Nazywała mnie siostrą, a Mhawa – matką. Ami akceptowała, że chcę być częścią życia Sierraleończyków i aktywnie uwzględniała mnie we wszystkich swoich przygodach, sporach, przyjemnościach i smutkach, ale nigdy nie słyszałam jej tak zdenerwowanej. Zostałam zapomniana czy wykluczona?

W mgnieniu oka Ami zerwała się, dała znać Mhawie i mnie, by ruszyć za nią, i pobiegła do drzwi wejściowych, krzycząc, ile sił w płucach. Kiedy chwyciłam swój notatnik, usłyszałam jeszcze jak pozostałe głosy, nieświadome, że Ami wyszła, odzywają się z głośnika telefonu. Ami wybiegła na parking, kierując się do innej części bloku, Mhawa i ja byliśmy tuż za nią. Weszła do budynku, wbiegła na drugie piętro i zaczęła walić do drzwi mieszkania; odpowiedziały znajome głosy, te same głosy, które były na drugim końcu linii. Przy wciąż zamkniętych drzwiach, wywiązał się prawdziwy pojedynek na wrzaski. „Otwórzcie drzwi, niepiśmienne tchórze!” – krzyknęła Ami. „Chcę swoich pieniędzy!”. Po rzuceniu jeszcze kilku niewybrednych słów i daniu drzwiom szybkiego kopniaka, triumfalnie odwróciła się na pięcie. „Boją się wyjść i zmierzyć się z mną” – pochwaliła się. „To dowodzi, że ja mam rację, a oni się mylą. Hmmm! Oni są analfabetami!”. Mamrotała pod nosem całą drogę do domu. Mhawa szła za nią spokojnie, podskakując, uśmiechając się, z pozoru nieprzejęta wydarzeniami, które dopiero co zaszły. Ja też szłam spokojnie, ale w duchu już rozmyślałam o skutkach całego zajścia.

Wyraźnie telefon odgrywał istotną rolę w życiu tych, których uznałam za ludzi bez wspólnoty. Chciałam poświęcić temu więcej uwagi. Zaczęłam obserwować to, jak telefon był wykorzystywany. Niemniej i tak, przez wiele następnych miesięcy, jego rola w moim projekcie pozostała niejednoznaczna. Może grał znaczącą rolę w życiu Sierraleończyków, ale czy była to prawomocna technika badań terenowych? W istocie opierałam się pomysłowi, że prawdziwe spotkania w terenie mogą mieć miejsce za sprawą telefonu.

Mój dylemat ogniskował się wokół pojęcia obserwacji uczestniczącej. Zawsze dwuczłonowy, termin ten oznacza, że jeden lub drugi z jego dwóch komponentów nie wystarczy do uprawiania „prawdziwej” antropologii. Uczestnictwo bez obserwacji prowadzi do „stania się tubylcem”. To, zgodnie z dominującym w antropologii poglądem, jest równoznaczne z utratą naukowego rygoru, dystansu, umiejętności obserwowania, która jest potrzebna do prawdziwego zrozumienia badanego społeczeństwa. Z drugiej strony, po prostu obserwować to pozostawać zbyt zdystansowanym, to być „antropologiem gabinetowym”, poddać się tendencji do traktowania ludzi jako odległych osobliwości, obiektów, które należy zebrać, opisać i odłożyć na półkę. Pracą antropologa jest znalezienie odpowiedniej równowagi pomiędzy uczestnictwem a obserwacją. Telefon nie wydaje się pasować do tego standardu. Czy można uczestniczyć w obcej kulturze, nie mówiąc już o jej obserwowaniu, za pomocą kabla?

Telefon – znacząca ikona kultury amerykańskiej – kiedy dorastałam, w popularnych wyobrażeniach o nastoletnim stylu życia urastał do rangi czegoś wielkiego<sup>14</sup>. To było coś zbyt bliskiego domu, część mojej własnej socjalizacji, obiekt-pewnik, środek do umawiania się i plotkowania z przyjaciółmi. To była

---

<sup>14</sup> W następnym roku, gdy mieszkałam w Kairze, oglądanie egipskich melodramatów z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, gdzie telefony były czymś ważnym i swojskim, utemperowało to amerykańskie spojrzenie. Mój podstawowy dylemat wciąż był aktualny.

integralna część amerykańskiego krajobrazu, tło moich badań terenowych, tło, które, jak tylko mogłam – starałam się ignorować. Co więcej, zakładałam, że telefon symbolizował sam brak wspólnoty – to z czym się zmagalam – i dlatego nie może zapewnić potrzebnej mi bliskości z moimi informatorami. Jednak, co szybko zaczęłam doceniać, telefon w istocie budował połączoną przestrzeń, w której wspólnota była kształtowana, taką, która przekraczała ograniczenia wynikające z warunków zamieszkiwania. Ludzie z Sierra Leone żyjący w Wirginii mogli „spotykać się” przez telefon z osobami z Sierra Leone żyjącymi w Marylandzie. Dystans został unieważniony. Gdy telefon zaczął włączać się w moje terenowe spotkania, czułam się coraz bardziej komfortowo, wykorzystując go do uczestnictwa i obserwacji, zadawania pytań i odpowiadania na pytania, sprawdzania, co się dzieje u informatorów rozsiansych po wielkim miejskim krajobrazie. Rozmowy telefoniczne nigdy nie wykluczały kontaktu twarzą w twarz czy brania udziału w grupowych przedsięwzięciach lub ceremoniach. Ale kiedy byłam przy telefonie, rozmawiając z informatorem lub grupą informatorów, byłam w pewnym miejscu – często wielostanowiskowym – tak jak i moi informatorzy<sup>15</sup>.

Kiedy otworzyły mi się oczy, szybko odkryłam, że telefoniczne głośniki były tylko początkiem. Połączenia oczekujące, konferencyjne, kilka linii telefonicznych w jednym domu, automatyczne sekretarki i identyfikacja numeru rozmówcy są normą w większości sierraleońskich transmigranckich domów. Te usługi są wykorzystywane w oryginalny sposób, właśnie by przekroczyć oddalenie. Na przykład: Sierraleończycy wykorzystują oczekiwanie na połączenie, by przez dłuższe chwile prowadzić jednoczesne rozmowy z dwoma lub więcej osobami na dwóch różnych liniach. Sama często stawałam się uczestnikiem tych grupowych rozmów<sup>16</sup>.

Pewnego wieczoru rozmawiałam jednocześnie przez głośnik z Mustafą i kilkoma innymi Sierraleończykami, którzy akurat go odwiedzili. Wybrzmiał sygnał połączenia oczekującego. Kiedy z początku rozmawiałam przez telefon z informatorami i to się zdarzało, proponowałam, że zadzwonię później. „Nie, nie, po prostu zaczekaj” – zawsze nalegali. Zwykle czekałam dziesięć lub więcej minut, podczas których robiłam notatki lub obmyślałam kolejne pytania. Zaczęłam wykorzystywać te nieuchronne przerwy i czekać na możliwość notowania w ciszy.

---

<sup>15</sup> Ostatnie prace na temat telefonu (np. Schwartz 1996) i innych, nowszych technik technologii komunikacji osobistej (np. Internetu, zob. Marcus 1996) zaczęły stawiać autentyczne pytania o to, jak te urządzenia są wykorzystywane do podtrzymywania, a nawet tworzenia, poczucia wspólnoty bez kontaktu twarzą w twarz. Jest to kierunek badań, które mam nadzieję doczekają się realizacji w przyszłości.

<sup>16</sup> Wraz z pojawieniem się taniej i dostępnej technologii komórkowej rozmowy telefoniczne mogą być teraz prowadzone wszędzie, czasem z zaskakującymi konsekwencjami. Kolega, który niedawno wrócił z Gwinei, gdzie odwiedził obóz dla uchodźców z Sierra Leone, poinformował, że wielu uchodźców komunikuje się regularnie z krewnymi w Stanach Zjednoczonych za pośrednictwem telefonów komórkowych (Rosalind Shaw, prywatna komunikacja, 8 maja 1998).



Jednak, gdy tego wieczoru pojawił się sygnał, Mustafa poprosił mnie, żebym zaczekała, zaraz do mnie wrócił. Toczył poważną dyskusję o „blefowaniu islamu” – udawaniu pobożnego muzułmanina za sprawą skrajnych, publicznych aktów wiary. „Ahmed chce się włączyć w naszą rozmowę, więc odłóż słuchawkę i dołączę cię do połączenia konferencyjnego” – wyjaśnił Mustafa. To była dla mnie nowość; nie byłam pewna, jak to działa, ale byłam niezmiernie ciekawa. W ciągu pięciu minut zadzwonił telefon, a Mustafa przywitał mnie. Zanim zdążyłam odpowiedzieć, usłyszałam kolejne powitanie. To był Ahmed! W tle usłyszałam głosy innych mężczyzn u Mustafy, jak również kilku osób u Ahmeda – on także był przed głośnikiem w swoim salonie. Tak o północy usiadłam w swoim pokoju w Północnej Wirginii, rozmawiając z jedną grupą Sierraleończyków z salonu Mustafy w Dystrykcie i inną – z salonu Ahmeda po drugiej stronie miasta. Przez całe godziny toczyliśmy ożywioną dyskusję o modlitwach, przyzwyczajeniach, niegodziwościach ostentacyjnego zachowania, wewnętrznym i powierzchownym przekonaniu.

To właśnie po tym doświadczeniu zdałam sobie sprawę, że telefon był ważny nie tylko w życiu Sierraleończyków, ale również moim. Już go nie unikałam i zaczęłam traktować nawet nie tyle jako podstawowe narzędzie badań terenowych, ile teren sam w sobie. Nagrałam islamskie powitanie na sekretarce i zamówiłam usługę połączeń oczekujących, którymi wkrótce po mistrzowsku nauczyłam się zarządzać. Kiedy nie robiłam badań terenowych poza domem, robiłam je przez telefon. Gdy już się z nim oswoiłam, często rozmyślałam, jak coś tak bliskiego stało się mi obce, a następnie ponownie bliskie, choć w nowy sposób.

Moje telefoniczne doświadczenie rodziło pewne interesujące pytania. Od czasu gdy antropolodzy zaczęli badać własne społeczeństwa, pojęcia bliskości i przemieszczenia oraz pojęcie prowadzenia badań terenowych w domu „można rozmywać w nieskończoność” – zauważa Marilyn Strathern (1987: 16), stawiając pytanie: „w jaki sposób ktoś *wie*, że ktoś jest w domu”. Podobnie jak Judith Okely, która pracowała z Romami w swojej rodzinnej Anglii, ja także „musiałam nauczyć się kolejnego języka w słowach mojej ojczystej mowy” (Okely 1984: 5). Odwracając antropologiczny paradygmat czynienia obcego znajomym, znajome musiało stać się obce. Stało się dla mnie jasne, że swojskie kategorie kulturowe domu musiały być na nowo przeze mnie wymyślone. Jak Sierraleończycy rozumieli to, co ja wzięłam za pewnik? Co telefon, telewizor, budki z hot dogami, taksówki, Pomnik Waszyngtona, filmy i wszystko inne – tak dla mnie banalne, znaczyło dla transmigrantów, których życie starałam się zrozumieć? Próbuując uczynić bliskie odmiennym, musiałam zadać pytania, na które odpowiedzi z początku wydawały się zbyt oczywiste. Gdy moje badania posuwały się naprzód, szybko odkryłam, że pojęcia bliskości i dystansu zapadły się w sobie nawzajem w kłopotliwy, a nieraz nacechowany emocjonalnie sposób.

## Dystans i bliskość

Studiujemy i przygotowujemy się do wejścia w teren, mając nadzieję wbrew wszystkiemu, że zdobędziemy na to fundusze. Daje się nam rady, co ze sobą zabrać i jak uchronić swoje zdrowie. Kupujemy bilet lotniczy i opuszczamy dom. Przestraszeni, niepewni, zdając się zostawiać wszystko za sobą, wkraczamy w sekretny świat badań terenowych. Oblekamy się w tubylczy kostium, badamy i ostatecznie mamy nadzieję na komunikowanie się w nowym języku, przeżywamy poniżenia przy okazji kulturowych *faux pas*, a najlepiej jeśli dowiadujemy się, co motywuje „naszych” ludzi. Wreszcie, gdy jesteśmy pewni, że mamy wystarczająco dużo danych, aby udowodnić, że jesteśmy godni określenia „antropolog”, zaczyna się dla nas proces reintegracji. Po łzawych pożegnaniach i odczuciu tego, że się zmieniliśmy, znowu jesteśmy niepewni i pełni lęku przed tym, co nas czeka. Wracamy i spędzamy kilka miesięcy, skarżąc się na odwrócony szok kulturowy, opowiadając o dezorientacji i czując jakbyśmy wciąż byli w terenie lub znów chcieli w nim być.

Głównym tematem tej narracji jest zdystansowanie względem tego, co bliskie, nabycie nowego poczucia bliskości, a następnie ponowne odkrycie dawnego. Jednak pracując we własnym kraju, nawet po nawiązaniu kontaktów i odnalezieniu swojego terenu, często czułam się sfrustrowana z powodu kulturowego krajobrazu, w którym prowadziłam swoje badania. Czasami swojskość wydawała się uciążliwa i nieraz gniewałam się, gdy wkraczała w moje pole badawcze. Taksówkarze, z którymi jeździłam, często przerywali w pół zdania, by pokazać mi typowe turystyczne atrakcje – Biały Dom, pomnik Waszyngtona, budynek Sądu Najwyższego – miejsca, które jak wcześniej założyli, chciałabym zobaczyć lub – co też prawdopodobne – o których z przyzwyczajenia zwykli opowiadać swoim pasażerom. Uśmiechałam się, a następnie delikatnie wracałam do tego, o czym rozmawialiśmy wcześniej. Nigdy nie przyszło mi do głowy, aby zapytać, co te tak bardzo amerykańskie miejsca oznaczają dla nich. Nie byłam w końcu w Waszyngtonie po to, żeby zwiedzać. Wkrótce stałam się świadoma swojego błędu, ale nie jestem przekonana, czy w pełni zrozumiałam jego wagę.

Pewnego wiosennego, piątkowego popołudnia objeżdżałam z Mustafą Dystrykt. Był wyjątkowo milczący i dobrą część drogi spędziliśmy w ciszy. Nagle powiedział: „Hej, spójrz w prawo. Czy wiesz, co to jest?”. Spojrzałam, spodziewając się, że zobaczę jakiś pomnik wojenny lub ambasadę. Zamiast tego ujrzałam budynek, który wydawał się znajomy, ale niezbyt ważny. „Co to jest?” – spytałam. Mustafa roześmiał się w głos: „To Hotel Watergate!”. To był on! Znałam go z fotografii. Nagle uderzyło mnie: co on może znaczyć dla Sierraleończyka?

„Często zabierasz tu turystów?” – zapytałam. „Czasami, ale nie często. Czy pamiętasz Watergate? Gdzie byłaś, kiedy to wszystko się stało?”. „W Nowym Jorku, w gimnazjum” – odpowiedziałam. „Ty, gdzie byłeś?”. Odpowiedział: „Tu, w D.C., jeździłem taksówką. Och, och, ci ludzie są szaleni! Śmiałyśmy się, bo niektórzy z nas nigdy nie wierzyli, że takie rzeczy dzieją się w Stanach. Tylko

w Sierra Leone! Przechodzę tu często i myślę, jaki byłem wtedy głupi. To miejsce jest tak samo skorumpowane, jak dom!”.

Słuchałam zdumiona. Próbując wyobrazić sobie siebie daleko od domu, całkowicie negowałam krajobraz przede mną, a czyniąc to – negowałam sam kontekst moich badań. Nie, to nie był duch wioski czy trzy drzewa przodków w Kukuna<sup>17</sup>, pokazane mi w lecie, które spędziłam w Sierra Leone; to był Watergate, gęsty od znaczeń, część mojej amerykańskiej tożsamości. Ale wyraźnie jego sensory wybiegały dalej niż to sobie wyobrażałam i rozumiałam, że krajobraz Waszyngtonu jest w równym stopniu mój, jak i moich informatorów oraz że nasze prawa do niego przeplatają się i rozdzielają, tworząc nowe i ważne znaczenia. Od tamtej chwili miasto stało się dla mnie żywe w nowy, znaczący sposób.

Z opóźnieniem, uświadomiwszy sobie znaczenie lokalnego miejskiego krajobrazu, zaczęłam rozmyślać, jak mogę poruszać się wśród niezliczonych osadzonych w nim znaczeń. Nauczyłam się radzić sobie ze społecznością rozsianą po dwóch stanach i stolicy. Gdy przemieszczałam się z miejsca na miejsce, metro stało się moim domem z dala od domu. „Mogę jechać po wewnętrznych i zewnętrznych obwodnicach z zamkniętymi oczami” – powiedziałam kiedyś znajomemu, gdy pędziliśmy przez mój teren w mojej zielonej Toyocie kombi, zmagając się z ruchem ulicznym, goniąc na ceremonię nadania imienia dziecku w Marylandzie. Nie zamknęłam oczu, ale kiedy przekraczaliśmy Potomak, wpatrywałam się w samochody przed nami, uważając, żeby mój wzrok nie obrócił się w stronę rzeki, choćby na chwilę. Pomimo wszystko Mami Wata może patrzeć.

## Podziękowania

Pragnę podziękować Almie Gottlieb i Joelowi Gordonowi za ich wnikliwą lekturę. Każde w nich na swój własny sposób sprawiło, że ten artykuł mógł powstać. Mam również dług wdzięczności wobec Edwarda Brunera, Paula Stollera, Charlesa Stewarta i Arlene Torres za ich uważne czytanie pierwszych wersji tego eseju. Referat na podstawie tego artykułu, powstały na potrzeby serii wykładów „Crossing Borders” na Wydziale Antropologii Uniwersytetu Virginii w październiku 1998 r., pomógł mi dopracować mój teoretyczny wywód. Także anonimowi recenzenci pisma „Anthropology and Humanism” wnieśli cenne uwagi, za które jestem bardzo wdzięczna.

## Literatura

- Appadurai, A. (1988). Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(1), 356–361.
- Appadurai, A. (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. W: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 191–210). Santa Fe: School of American Research Press.

---

<sup>17</sup> Główne miasto Wodzostwa Briama w Dystrykcie Kambia (przyp. tłum.).

- Certeau de, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Trans. by S. Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1992). Travelling Cultures. W: L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (pp. 96–116). New York: Routledge.
- D'Alisera, J. (1997). *The Transnational Search for Muslim Identity: Sierra Leoneans in America's Capital*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- D'Alisera, J. (1998). Born in the USA: Naming Ceremonies of Infants among Sierra Leoneans Living in the American Capital. *Anthropology Today*, 14(1), 16–18.
- D'Amico-Samuels, D. (1991). Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications. W: F.V. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation* (s. 68–87). Washington, D.C.: American Anthropological Association, Association of Black Anthropologists.
- Gottlieb, A., Graham, P. (1993). *Parallel Worlds: An Anthropologist and a Writer Encounter Africa*. New York: Crown.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1992). Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice: „The Field“ as Site, Method, and Location in Anthropology. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1–46). Berkeley: University of California Press.
- Lavie, S., Swedenburg, T. (1996). Introduction: Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity. W: S. Lavie and T. Swedenburg (eds.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity* (pp. 1–26). Durham: Duke University Press.
- Marcus, G. (1986). Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. W: J. Clifford, G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 165–193). Berkeley: University of California Press.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Marcus, G. (1996). *Connected: Engagements with Media*. Chicago: University of Chicago Press.
- Myerhoff, B. (1978). *Number Our Days*. New York: Simon and Schuster.
- Okely, J. (1984). Fieldwork in the Home Counties. *Royal Anthropological Institute Newsletter*, 61, 4–6.
- Olwig, K.F., Hastrup, K. (1997). Introduction. W: K.F. Olwig, K. Hastrup (eds.), *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object* (pp. 1–16). London: Routledge.
- Ortner, S. (1997). Fieldwork in the Postcommunity. *Anthropology and Humanism*, 22(1), 61–80.
- Passaro, J. (1997). „You Can't Take the Subway to the Field!": „Village“ Epistemologies in the Global Village. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 147–162). Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, R. (1988). Ideology, Place and People without Culture. *Cultural Anthropology*, 3(1), 77–87.
- Schwartz, L.S. (1996). Only Connect?. In: S. Birkerts (ed.), *Tolstoy's Dictaphone: Technology and the Muse* (pp. 128–146). St. Paul: Graywolf Press.
- Stoller, P. (1996). Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy. *American Anthropologist*, 98(4), 776–788.
- Stoller, P. (1997). Globalizing Method: The Problems of Doing Ethnography in Transnational Spaces. *Anthropology and Humanism*, 22(1), 81–94.
- Strathern, M. (1987). The Limits of Auto-Anthropology. W: A. Jackson (ed.), *Anthropology at Home*. ASA Monograph, 25 (pp. 16–37). London: Tavistock Publications.

## SUMMARY

### Field of dreams: An anthropologist far away at home

The extent to which personal narrative is seen as a valid component of ethnography has been debated by generations of anthropologists. Critics contend that self-reflection trivializes the text, while supporters assert that self-reflection mediates contradictions between personal and scientific authority inherent in the discipline. Through such self-reflection and description, this essay challenges the basic fieldwork narrative in which notions of distance/nearness and foreign/native are imagined as bounded categories of experience.

**Keywords:** fieldwork, anthropology at home, Sierra Leone, transmigrants, Islam, community