

## MANO GENTIS IR AŠ: REFLEKSYVIOS ANTROPOLOGIJOS SPĄSTUOSE

*Ieva Jusionytė*

*Brandeis universitetas (JAV)*

*El. p. ieva.jusionyte@gmail.com*

Tai buvo 2005-ųjų ruduo. Man paskambinęs poetas Jonas Ivanauskas pakvietė atvykti į Žiemgalos kraštiečių sambūrį, rengtą Vilniaus mokytojų namuose. Jau buvo praėję apie pusantų metų nuo to laiko, kai baigiau rašyti apie Šiaurės Lietuvoje besikuriantį žiemgalininkų judėjimą ir žurnale „Baltos lankos“ prieš keletą mėnesių buvo išspausdintas to tyrimo pagrindu parašytas straipsnis apie kultūrinę fantaziją paremtą tapatybės kūrimą (Jusionytė, 2004: 111–134). Nepažinojau daugumos susirinkusiųjų į menininko S. Ušinskio 100-osioms gimimo metinėms paminėti skirtą vakarą, tad besišypsodama mane stebintiesiems užsiregistravau ir atsisėdau salės gale. Neįtikėtina tylą ilgai netruko: J. Ivanauskas, džiugiai stvėręs už rankos, supažindino su vienu kitu renginio svečiu, mane pristatydamas kaip straipsnio apie žiemgalininkus autorę. Pasirodė, kad daugelis mane žinojo, tik ne visi atrodė tuo patenkinti. Kodėl, supratau kiek vėliau, kai pasivedėjęs į šalį, J. Ivanauskas pašnibždėjo: „Neseniai vykusiame žiemgalininkų suvažiavime buvo kalbama apie straipsnį. Kai kurie dėl jo pyksta. Žiemgalininkai susiskaldė.“ Viena galimų savo veiklos interpretacijų paskaitės judėjimas susidrumstė, lyg žvelgdamas į kažkiek visada iškraipytą savo atvaizdą veidrodyje.

Šio straipsnio, pripažįstančio, kad rašymas gali turėti pasekmių ne tik tiems, apie ką rašoma, bet ir pačiam rašančiajam, tikslas – pažvelgti į antropologiją per santykį tarp tyrėjo ir jo tiriamųjų. Tas santykis kito nuo hierarchinės subjekto ir objekto vertikalės iki horizontalios dviejų vienas kitą interpretuojančių subjektų tiesės. Sausas ir monologiškas, į teisingos interpretacijos monopolį pretendavęs universitetų mūruose atsiribojusių mokslininkų kronikų rašymas, save stebinčio ir tyrimo procesą vertinančio nūdienos antropologo paverčiamas dialogišku santykiu. Šis santykis gimsta iš refleksijos pripažinimo. I. Kanto antropologija „pragmatiniu“ požiūriu atsiremia į jo teiginį, kad subjektas, bandydamas chaotiškoje aplinkoje išžvelgti tvarką ir atpažinti objektus, savaime prisideda prie tų savo pažinimo objektų sukūrimo ar „suobjektyvinimo“, nes transcendentalinis pažinimas nukreiptas į save ir yra dalyvaujantis, o ne stebintis:

refleksija „neužsiima pačiais objektais, kad sąvokas gautų tiesiogiai iš jų; ji yra tokia sielos būseną, kurioje mes pirmiausia ketiname surasti subjektyvias sąlygas, kuriomis galime prieiti prie sąvokų“ (Kantas, 2006: 137). Tačiau galia niekur nedingo. Ji ir toliau iškraipo refleksyviųjų mąstytojų vertinamus lygiateisius ir abipusius ryšius, kol savo asmeninį įnašą į kito ir kitokio žmogaus aprašymą pripažinęs antropologas, susirūpinęs teisingai pavaizduoti savarankiškais subjektais virtusius tyrimo objektus, paskęsta veidrodiškai be galo besikartojančio refleksyvumo sąvokose.

### **Robinzono Kruzo keliu**

Antropologija, kaip mokslas apie žmogų, nuo pat pradžių buvo mokslas apie kitą ir kitokią žmogų. Tad antikinis Herodoto pasakojimas apie egiptiečius ar Tacito germanų genčių aprašymas ne tiek daug skiriasi nuo Apšvietos epochoje sukurtos M. de Montaigne satyros apie kaniibalus ir J. J. Rousseau nelygybės kilmės analizės, kurią nusivylusieji modernia civilizacija suprato kaip kvietimą grįžti į primityvų gyvenimą gamtoje. Būtent šie istorikai ir filosofai buvo vadinamųjų „fotelijų“ (*arm-chair*) antropologų pirmtakai. E. B. Tyloras, J. G. Frazeris ir kiti lyginamasis kultūrų studijas rašė beveik neišeidami iš klasikinių veikalų pripildytų bibliotekų. Analizuodami mitus ir religijų kilmę, jie rėmėsi folkloristų surinktais faktais ir keliautojų ar misionierių pasakojimais, tik kartais juos paremdami pačių atliktais fragmentiškais ir paviršutiniškais stebėjimais ar iliustruodami iš vietos konteksto ištrauktais kultūriniais artefaktais. Tuometinės gentys šiems antropologams niekuo nesiskyrė nuo senovės graikų ar romėnų, nes atstumas laiko vertikaloje ir geografinis nuotolis jiems buvo tapatūs: nei vienu, nei kitu niekas nesaistė su tuo, kas yra „čia ir dabar“.

Tačiau tai netruko pasikeisti. 1914 m., sekdamas dar XIX a. pabaigoje surengtos daugiadisciplinės ekspedicijos į dabar Australijai priklausančias salas į pietus nuo Naujosios Gvinėjos pėdomis, Bronislawas Malinowskis išvyko į Melaneziją. Prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui, lenkų antropologas nebegalėjo išvykti iš britų valdomos teritorijos ir keliems metams liko įkalintas Trobriando salose. „Įsivaizduokite, jog staiga išsilaipinate su visais savo reikmenimis tropiniame paplūdimyje netoli vietinio kaimo, o jus atplukdžiusi valtis išplaukia, dingdama iš akių. Apsigyvenęs pas kokį kaimynystėje įsikūrusį baltąjį žmogų, pirkli ar misionierių, neturite daugiau ką veikti, kaip tik iš karto pradėti savo etnografinį darbą. Toliau įsivaizduokite, kad esate pradedantysis, netu-

rintis ankstyvesnės patirties, niekieno nevedamas ir nepadedamas. Nes baltasis žmogus yra laikinai išvykęs arba negalintis ar nenorintis eikvoti savo laiko. Tai tiksliai apsakoma mano pirmojo lauko tyrimo pradžią pietinėje Naujosios Gvinėjos pakrantėje. Aš gerai atsimečiau ilgus vizitus į kaimus per pirmąsias savaites; bejėgiškumo ir nevilties jausmą, kai mano užsispyrusios, bet bergždžios pastangos nepadėjo užmegzti tikrų santykių su vietiniais ar surinkti bet kokios naudingos medžiagos. Mane apimdavo nusiminimo laikotarpiai, kai pasinerdavau į apsakymų skaitymą, kaip kad žmogus, kamuojamas tropinės depresijos ir nuobodulio, imtų gerti,“ – rašo jis savo žymiosios knygos „Argonauts of the Western Pacific“ (1922) įžangoje (Malinowski, 1984: 4). Įsikūręs palapinėje ant jūros kranto ir pramokęs vietinės kalbos B. Malinowski, lyg Penktadienį susitikęs D. Defoe Robinzonas Kruzas, vis daugiau laiko leido su vietiniais salos gyventojais, kol tapo nebeišvengiama jų buities dalimi: „kadangi jie žinojo, kad aš visur kišiu savo nosį, net ten, kur mandagus vietinis net nesvajotų liūsti, galiausiai jie mane pradėjo laikyti savo gyvenimo dalimi, būtinu blogiu ar nepatogumu, išsiperkančiu tabako dovanomis“ (Malinowski, 1984: 8).

Taip susiklosčius tarptautinės politikos aplinkybėms buvo atliktas pirmasis detalus lauko tyrimas (*field work*) ir dalyvaujantis stebėjimas (*participant observation*) pripažintas pagrindiniu metodologiniu besivystančio mokslo ramsčiu. Etnografija tapo antropologijos pagrindu. Etalonu virtusiu B. Malinowskio pavyzdžiu kiekvienas antropologas turi bent metus praleisti tarp tų, kuriuos studijuoja, ir taip įgyti jų matymo perspektyvą – kaip eminę (besiremiančią subjektyviais grupės viduje priimtinais vertinimo kriterijais) *versus* etinę (stebėjimu iš šalies pagrįstą požiūrį). Tačiau ne viskas yra taip paprasta, kaip paaiškėjo iš B. Malinowskio rašyto asmeninio dienoraščio, kuris, jo žmonos leidimu išspausdintas po autoriaus mirties, sugriovė tabu kalbėti apie tai, kokie sudėtingi ir netgi įtempti iš tiesų yra antropologo ir jo genties santykiai. Suprasta, kad romantiškas egzotiškų kraštų tyrinėtojo įvaizdis tėra fikcija, o neva objektyvaus stebėtojo laikysena – labai dviprasmiška. Dienoraščiuose B. Malinowski ne tik aprašo jį kankinusią depresiją toli nuo kitų baltųjų žmonių draugijos, bet kartais keikia vietinius ir kaltina juos melu. Ginčijamasi, ar vertėjo juos, kaip privačius užrašus, spausdinti. Tačiau taip padarius, B. Malinowskio dienoraščių publikavimas tapo vienu didžiausių visų laikų antropologijos skandalų, iki tol nekvestionuotus tyrėjo ir tiriamojo santykius pavertė tebesitęsiančia problema.

### **Karalienės pasiuntinys, valstybės tarnautoja ir maištininkas**

Tad dabar nuo kitų socialinių mokslų antropologija labiausiai skiriasi ne teorija, o praktika, kurios prasminius žodžius ji perėmė iš B. Malinowskio. Tačiau ši praktika lieka komplikauta. XX a. pirmoje pusėje, ypač dar gajaus kolonializmo laikais, antropologai, kaip centrinės valdžios pasamdyti ekspertai, buvo siunčiami į atokius imperijų užkaborius suprasti ir aprašyti karingų genčių tam, kad metropolis sužinotų, kaip lengviau prisijungti jų žemes. Lyg šnipai akademinėms žmogaus – svarbiausia kito ir kitokio žmogaus – studijoms savo gyvenimus paskyrę antropologai padėjo valdžiai suprasti, kaip paveldimos žemės ir turtas bei išmokė imtis senojo *divide et impera* principo, siekiant paklusnumo savo užjūrio valdose. Taip politinės antropologijos pradininkas E. E. Evans-Pritchardas Londono siuntimu tyrinėjo Pietų Sudano gentis. Tebesitęsija ginčai, kiek jis iš tiesų matė tai, apie ką rašė. Dėl sudėtingos situacijos regione E. E. Evans-Pritchardas negalėjo stabiliai gyventi su nuerais, lyg B. Malinowskis tolimose ir taikiose salose. Dar daugiau diskusijų sukėlė amerikiečių antropologės Ruth Benedict knyga „Chrysanthemum and the Sword“ (1946). Šis klasika tapęs veikalas buvo rašomas Antrojo pasaulinio karo metais, kada prieš Japoniją kovojanti JAV Vyriausybė siekė suprasti, kodėl priešas nepasiduoda. Dirbdama Karo informacijos tarnyboje R. Benedict gavo užduotį paaiškinti japonų mąstyseną. Negalėdama nuvykti anapus Ramiojo vandenyno, ji naudojos antrine medžiaga kaip literatūra, propagandiniai japonų filmai ar laikraščių iškarpos, taip pat studijavo JAV laikytus karo įkaitus ir specialiose stovyklose uždarytus antros kartos japonų amerikiečius. Nors jos knyga iki šiol leidžiama ir laikoma viena geriausių vakariečių parašytų japonų kultūros studijų, nemažai kritikų ją atmeta kaip nelygių tyrėjo ir tiriamojo galios santykių produktą. Tiek E. E. Evans-Pritchardas, tiek ir R. Benedict buvo valstybės, o ne bendruomenių, kurias jie studijavo, pusėje.

Tačiau net ir tuomet ne visi antropologai vykdė valstybės užsakyamus. Įdomu tai, kad R. Benedict mokytojas buvo JAV antropologijos tėvas Franzas Boasas, kuris dar XX a. pradžioje baisėjosi antropologų darbu Vyriausybei ar šnipininkavimu. Jis stojo į visuomenės, o ne į valstybės pusę. Pripažinęs, kad ir mokslininkai yra savo kultūros suformuoti, vietines Šiaurės Amerikos gentis jis vadino savo mokytojais, nes juos suprato ne kaip studijų objektus, bet kaip subjektus. Dar daugiau: jis ragino antropologus pasisakyti socialiniais klausimais ir neventi politinių

problemų. F. Boasas ne tik kvietė ginčyti baltųjų rasinio pranašumo mitą, bet atvirai smerkė rasizmą, vardydamas Afrikos tautų pasiekimus ir aiškindamas, kad rasinė nelygybė Amerikoje yra socialiai įsteigta. Nelygybę sukūrė kolonializmas, kuriam jis nepritarė, kaip nepritarė ir imperializmui bei nacionalizmui. Taip F. Boasas atvėrė kelią mokslininko etikos klausimui, kuris amžiaus pabaigoje taps kertiniu grupei amerikiečių antropologų, išitraukusių į diskusiją apie tyrimo proceso prasmę patiems tiriamiesiems.

### *Scribo ergo sunt*

Ar jie būtų apibrėžti kaip valstybės priešai, ar kaip apsaugos reikalingos mažumos, ilgą laiką egzotiški tiriamieji to dar nežinojo, nes negalėjo perskaityti apie juos sukurtų veikalų. Nuo J. G. Frazerio ir F. Boaso iki B. Malinowskio ir E. E. Evans-Pritchardo antropologai iš esmės rašė akademinėi bendruomenei savo šalyje, o jų gentims nebuvo pranešama, kas apie jas skelbta svetimoje viešojoje erdvėje. Antropologas, kalbantis balso neturinčiųjų vardu, buvo vienintelis autoritetas, nes jo surinktu faktų patikrinti buvo beveik neįmanoma. Tad vieno žmogaus pateikta situacijos analizė, nors tebuvo interpretacija, būdavo priimama kaip neginčijama tiesa. Jis galėjo būti ne tik valstybinės politikos įrankiu, kaip R. Benedict, ar advokatu, kaip F. Boasas, bet galėjo juos ir sugalvoti. Sugalvoti savo gentį? Būtent taip kilo kitas svarbus antropologijos disciplinos skandalas. Carlos Castaneda, gavęs antropologijos daktaro laipsnį Kalifornijos universitete, pirmuoju asmeniu pasakojo apie savo patirtis JAV-Meksikos pasienyje sutikus Yaqui genties šamaną Don Juan Matus, kuriuo remdamasis jis aprašė Meksikos genčių magiją ir ritualus. Tačiau kritikai abejoja tiek autoriaus, tiek jo genties autentiškumu. Jie ginčijasi ne tik dėl to, ar C. Castaneda kilęs ir Peru, ar iš Brazilijos, bet ir dėl jo tikrojo vardo. Kai kurie jį kaltina psichotropinių medžiagų vartojimu, kiti teigia, kad skirtingose knygose supainioti laikai ir vietos, dar kiti netiki pagrindinio jo šaltinio – Don Juan – būtimi, ar C. Castaneda kaip tiesioginiu jo pasakojimų liudininku. Be to, C. Castanedos knygos lyginamos su Naujojo amžiaus (*New Age*) spiritualistiniais romanais ir vadinamos filosofija. Tačiau tai, kas vieniems atrodo akademinė klastotė, netrukdo kitiems tuo žavėtis. Vienas tokių yra Meksikos rašytojas Octavio Paz, smerkiąs nenuilstantį faktų ieškojimą šioje antropologinėje byloje. C. Castanedą jis vadina poetu ir siūlo žavėtis jo idėjomis, o ne aiškintis,

kaip jos atsirado. Toks patarimas pagrindžia radikalią poziciją: rašytojas lyg dekartiškasis subjektas savo būtimi įsitikina sušukęs *scribo ergo sum*, o tiems, apie ką jis rašo, esatį suteikia jis pats, todėl nebėra prasmės klausti, ar antropologijos romano veikėjai yra tikri anapus teksto.

Jeigu B. Malinowskis atkreipė dėmesį į antropologijos dvipusiškumą, greta neva objektyvaus tiriamųjų aprašymo įteisindamas subjektyvią tyrėjo poziciją, C. Castaneda visiškai ištrynė ribą tarp fikcijos ir mokslo, tarp filosofinių vizijų ir pasyvaus stebimų faktų užrašymo. Antropologas kuria savas visuomenių kultūrų vizijas, lyg J. L. Borgesas kurtų su tikrove nesusiliečiančius paralelius laiko ir erdvės labirintų pasaulius. C. Castanedos gentis yra įsivaizduojama, bet galbūt ne daugiau nei buvo įsivaizduojamos J. G. Frazerio ar E. B. Tyloro gentys. Kas sukuria tas gentis, jei ne teksto apie juos autorius? Tiek Pietų Sudane, kur E. E. Evans-Pritchardo knyga laikoma ne tik nuerų, bet ir dinka genties papročių enciklopedija, tiek Palau salose Ramiajame vandenyne, apie kurias vokiečių istorikas A. Krameris parašė penkių tomų veikalą, metropolijos kadaise siųstų mokslininkų įamžinti vietiniai, neturėję savų kultūrinių tekstų, šandien tebesimoko apie save iš į vietos kalbą išverstų pašaliečių stebėtojų pasakojimų tomų. Tuos pasakojimus kadaise antropologams patikėjo jų proseneliai, o dabar spausdintuose tekstuose, rasdami asmeninius ryšius su aprašytomis vietomis ar daiktais, jų palikuonys atseka giminės genealogijas. Vieno antropologijos seminaro metu, kai britų istorikas D. Johnsonas pasakojo apie tai, kaip karai Sudane pražudė vietinėms gentims reikšmingus daiktus ir užsiminė apie vadą nužudžiusią ir už tai įkalintą ietį, Aduel de Riak, studentė, gavusi prieglobstį JAV kaip pilietinio karo pabėgėlė, įsiterpė į pokalbį – ta ietis niekada nebuvo sunaikinta, ji kažkada priklausė jos šeimai. Taip gentims, iš nebylių objektų, įamžintų pageltonavusiuose lapuose, tapus savo poziciją išsakyti galinčiais veikėjais, perrašomi vienintelę teisingą interpretaciją skelbę akademiniai tekstai ir pratęsiama galios iškraipyto dialogo istorija.

### **Kova už galvų medžiotojus**

Postmodernizmo pradėtas didžiųjų pasakojimų išardymas ir pažinti siekiančio subjekto suskaldymas pirmiausia S. Freudo, o vėliau ir J. Lacano psichoanalizės kirviu, pasiekė ir antropologiją. Renato Ronaldo, rašydamas apie galvų medžiotojus, nebesislepia po objektyvumo ir abejingumo kauke. Vietoj to jis pateikia lauko tyrimo proceso aprašymą,

gilindamasis į savo asmenines patirtis. Esė „Grief and the Headhunter’s Rage“ R. Rosaldo prisipažįsta, kad ilgą laiką nesuprato galvų medžiotojų mąstysenos dėl to, kad Filipinuose gyvenančios Ilongot genties elgesiui bandė pritaikyti vakarietiškus aiškinamuosius modelius, kaip antai mainų teoriją (Ronaldo, 1989). Nors tokios teorijos gali pateikti gana logišką stebimo elgesio interpretaciją, jos atrodo beprasmiškos vietiniame kontekste. Kodėl mirus žmogui, jo artimieji eina žudyti kitų, R. Rosaldo pajuto tik išsiklausęs į Ilongot interpretacijas, kurios prasmingos pasirodė tuomet, kai tose pačiose džiunglėse mirė jo žmona. Postmodernus refleksyvumas R. Rosaldo veikaluose atmeta antropologo, kaip visažinio mokslininko, autoritetą ir neigia skirtumą tarp tyrėjo ir tiriamojo.

Kaip tokio kultūrinio reliatyvizmo sąlygomis įmanoma aktyvi F. Boaso pozicija? Jeigu antropologas ir jo gentis yra lygūs, ar jis gali stoti už arba prieš ją? Atrodytų, kad gali. Įvairiais pavadinimais – viešoji antropologija (*public anthropology*), bendruomenę orientuota antropologija (*community engaged anthropology*), veiklioji antropologija (*activist anthropology*), kovojanti antropologija (*militant anthropology*), socialiai jautri antropologija (*socially-aware anthropology*) – pasirodanti nauja tendencija kviečia antropologus stoti į tas pačias gretas kartu su pavergtomis, bejėgėmis, nutildytomis „jų gentimis“ ir nebijoti sakyti tiesą galiai. F. Boaso pavyzdžiu, antropologai yra nebe valstybės, o visuomenės pusėje, studijuoja jos pakraščius. Kita vertus, taikomoji antropologija, kaip tarpininkė tarp valstybės ir visuomenės, padeda viešosios politikos formavime. Bet kuriuo atveju mokslas tampa neatsiejamas nuo praktikos, kuri nebėra paliekama kolonijinės politikos užkulisiams, bet pripažįstama kaip vienas jo tikslų. Pavyzdžiui, G. Mažeikio veikla Lietuvos kūrybinių industrijų projektuose (Mažeikis, 2006: 66–94) yra ne pasyvus stebėjimas, o aktyvus dalyvavimas, kai pranešimų seminaruose klausantys „Lietuvos“ kino teatro ir Vilniaus viešųjų erdvių naikinimu susirūpinę studentai ir menininkai, susibūrę į protesto laboratorijas, ar verslininkai, plėtojantys Humoro, alaus ir varnų (HAV) valstybės Pakruojyje idėją, pagal tekstus modeliuoja savo praktikas.

Stodami visuomenės, ypač jos pakraščių pusėje, antropologai veikia socialinio teisingumo vardu. P. Farmeris studijavo struktūrinių sąlygų nulemtą ŽIV plitimą Haiityje ir kaltės suvertimo aukai fenomeną (Farmer, 1992), taip pat yra vienas tarptautinės sveikatos ir socialinio teisingumo organizacijos *Partners In Health* (PIH), kuri nemokamai gy-

do AIDS pacientus Haiityje, Ruandoje ir Rusijoje, įkūrėjas, pusę metų pats praleidžiantis tuose kraštuose, teikdamas pagalbą vietiniams gyventojams, per naktis laukiantiems eilėse prie jo klinikos durų. O. Starnas, tyrinėjęs protesto politiką Peru (Starn, 1999) miestelyje, kuriame gyvena, įkūrė mažą biblioteką vietos vaikams. Sh. Speed stojo į kultūros kritikos ir politinės veiklos jungimo šalininkų gretas, teigdama, kad tai ne tik būtinas, bet ir produktyvus žingsnis, kai padėjo Chiapas regione gyvenančiai bendruomenei paduoti tarptautinį ieškinį Meksikos Vyriausybei dėl žmogaus teisių pažeidimo ir parengė etnografinius įrodymus, kurie grindė tos bendruomenės siekį atgauti savo žemes (Speed, 1999: 66–76). Philippe Bourgois rašyti apie politinį smurtą, etninę mobilizaciją ir pasipriešinimą į Salvadorą vyko 9-ajame dešimtmetyje pilietinio karo įkarštyje, ir po kariuomenės puolimo prieš civilius gyventojus kartu su tūkstančiu valstiečių pora savaitių naktimis bėgo nuo mirties, kol persikėlė į Hondūrą. Saugiai sugrįžęs į JAV, Ph. Bourgois *Washington Post* išspausdino straipsnį, atkreipiantį dėmesį į smurtą šioje Centrinės Amerikos šalyje: „Per pirmąsias keturias dienas apie penkiolika moterų ir vaikų buvo sužeista, šrapneliai buvo išimami ir amputacijos vykdomos be jokių nuskausminamųjų vaistų. Mus apsupusios vyriausybės karinės pajėgos žygiavo artyn, žudydamos visus sutiktuosius. [...] Tai buvo pragaras, visur aplink krito granatos; šaudė kulkosvaidžiai; mes bėgome; klupome; kritome; stengdamiesi prasiveržti pro kulku ir šrapnelių užtvarą. Apie dvidešimt jardų prieš mane buvusį mažą berniuką granata perskėlė perpus. Jo kūnas gulėjo siauro takelio viduryje. Aš turėjau per jį peršokti, siekdamas ištrūkti“ (Bourgois, 2004). Dar kiti meksikiečius moko anglų kalbos ar pabėgėliams iš pilietinio karo Sudane padeda įstoti į Amerikos universitetus. Nors kai kurie šių darbų gali būti instrumentiniai, t. y. būtini įgyti „savo genties“ pasitikėjimą ir gauti tyrimui naudingos informacijos, dauguma kyla iš moralinės pareigos: kai G. Ch. Spivak „pavergtieji“ (*subaltern*) negali kalbėti, antropologai tai daro už juos. Tad vis daugiau į antropologijos studijas ateinančių doktorantų turi patirties kaip socialiniai darbuotojai ar savanoriai žmogaus teisių, socialinės globos, nevyriausybinių organizacijų veikloje skurdžiuose JAV didmiesčių rajonuose.

Egzotišką antropologo išskylą tropinėje saloje ir valdžios užsakymu braižomus Afrikos genčių giminystės medžius pakeitė veržimasis ten, iš kur visi kiti bėga, ir pagalbos šauksmas tiriamųjų vardu. Nancy Scheper-Hughes tai pavadino kovojančia antropologija (*militant anthropology*).



Ji pati, atlikusi išsamius tyrimus Šiaurės Rytų Brazilijos lūšnynuose apie skurdžias motinas, sakančias, kad kai kurie maži ir alkani jų vaikai „turi“ ar „nori“ mirti tam, kad Kristaus pavyzdžiu išgyventų kiti (Scheper-Hughes, 1992), ir rašiusi apie Pietų Afrikoje apartheido režimo griuvimo metais vyravusį politinį ir struktūrinį smurtą, yra žmogaus teisių projekto *Organs Watch* direktorė ir Pasaulio sveikatos organizacijos Ženevoje patarėja globalių organų persodinimo operacijų klausimais. N. Scheper-Hughes prisimena, kaip apsisprendė stoti į kenčiančiųjų pusę. Kai ji, kaip mokslininkė, atvyko į Alto do Cruzeiro bendruomenę, kurioje jaunystėje dirbo savanore, klausytis kasdienio smurto istorijų, vietinė jos tyrimo asistentė ir keletas kitų lūšnyne gyvenusių moterų ėmė priekaištauti dėl jos pasyvumo, abejingumo, susitaikymo su vietinių asociacijų ir dienos globos namų uždarymu. „Aš dar sykį paaiškinau, kas yra antropologija ir kad atvykau stebėti, rinkti informacijos, suprasti, o vėliau aprašyti jų gyvenimus ir jų skausmą taip išsamiai, teisingai ir jautriai, kaip tik galiu. Visa tai gerai, atsakė moterys, bet ką dar aš ketinau padaryti, kol būsiu su jomis,“ – teigia ji (Scheper-Hughes, 1995: 410). Taip buvo pasiūlytas kovojančio antropologo įvaizdis, socialinio herojaus, kuris nebėra tik įvykių liudininkas, bet sąmoningas ir atsakingas dalyvis.

### **Subjekto ir objekto šou**

N. Scheper-Hughes tokį moralinį ir politinį išsipareigojimą grindžia teiginiu, kad kultūrinis reliatyvizmas, suprantamas kaip moralinis abejingumas, nūdieniame pasaulyje yra nebeįmanomas ir cituoja M. Buberį: „Suskliausdami tam tikras „vakarietiškas“ Apšvietos tiesas, kurias laikome savaime suprantamomis bei giname namuose, ir taip teorijos lygmenyje siekdami būti atviri alternatyvių tiesų įvairovei, užkoduotai mūsų materializuotame kultūros supratime, antropologai „suspenduoja etiškumą“ savo santykiyje su „kitais“, ypač tais, kurių pažeidžiami kūnai ir trapios gyvybės yra pavojuje“ (Scheper-Hughes, 1995: 409). Tačiau antropologų įprotis studijuoti „žemyn“, t. y. savo tiriamaisiais pasirinkti aukas, socialiai ar kultūriškai marginalizuotus žmones, kelia vojerizmo pavojų. Tie, kas savo karjeras kuria stebėdami ir vėliau konferencijose pasakodami apie kitų vargą, turi susimąstyti apie tai, kad brutalių gyvenimo istorijos iš Afrikos ar Lotynų Amerikos skausmą padaro rutina, kai vardijami smurto atvejai nebesukelia šoko. N. Scheper-Hughes prisipažįsta, kad jeigu netikėtų, jog etnografija gali būti kritinės refleksijos ir

žmonijos išlaisvinimo įrankis, grįžimas į Brazilijos gatves, Pietų Afrikos skvotus ar Havanos AIDS sanatoriją, būtų tik perversiško cinizmo veiksmas. Kitaip negu B. Malinowskis, ji teigia, kad „tai, kas mane traukia atgal pas šiuos žmones, yra ne jų egzotiškumas ar „kitoniškumas“, bet tų mažų susilieimo, pripažinimo ir empatijos erdvių paieška“ (Scheper-Hughes, 1995: 418).

Bet toks tradicinių antropologijos kanonų – laikytis atstumo nuo studijuojamos bendruomenės ir nevertinti bei neteisti jų, taikant hegemonišką gėrio ir blogio supratimą, – atmetimas sulaukė reakcijos. Čikagos universiteto leidžiamas žurnalas *Current Anthropology* 1995 m. išspausdino Roy D'Andrade atsakymą R. Rosaldo, N. Scheper-Hughes ir kitiems, kurie, pasak jo, naikina antropologijos kaip mokslo pamatus, nes užsiimdami priespaudos mechanizmų išaiškinimu ir galios demistifikacija, painioja objektyvų ir moralinį pasaulio modelius. „Objekto ir subjekto skirtis yra vienas pagrindinių žmonijos pažinimo pasiekimų. Iš normalių žmonių tikimasi, kad jie supranta skirtumą tarp jų reakcijos į objektą ir paties objekto,“ – rašo jis (D'Andrade, 1995: 339). Kritikuodamas refleksyvų ribų tarp antropologo ir „jo genties“ naikinimą ir subjekto prisipažinimą, kad tiriamuosius jis mato per savus interpretacijos akinius, jis pastebi, kad objektyvumas įmanomas tik tuomet, jeigu tyrėjas pasakoja apie objektą, o ne apie save. Net jeigu vėliau R. D'Andrade pripažįsta, kad objektyvus pažinimas ne tik nereiškia vertybių ignoravimo, bet yra būtinas bet kokios moralinės kovos pamatas, jis pamiršo ne tik I. Kanto transcendentalinę filosofiją ar kategorišką F. Boaso laikyseną, bet ir pačios antropologijos kaip dialogo prigimtį, nepaisant to, kad tas dialogas visad buvo iškraipytas nelygių galios santykių (ir tebėra, tik šiandien jie nebeneigiami).

Kita vertus, toks atkaklus nesusisaisčiusio mokslo gynimas, į koki leidosi R. D'Andrade, palaiko diskusijas disciplinos viduje ir gebėjo parodyti kartais radikalios kovotojų stovyklos fanatiškumą: kai P. Rabinow apkaltino C. Geertzą, kad šis, atlikdamas tyrimus apie gaidžių kovas Balyje, vengė politinių temų Indonezijos diktatūros metais, t. y. buvo apolitiškas, pastarasis atsakė, kad jo politika – griauti mąstymo provincialumą ir etnocentriškumą – nėra mažiau vertinga už kitokias politikos formas. Taip C. Geertzas gina poziciją, kad politika nebūtinai reiškia tapatinimąsi su visuomenės pakraščiuose gyvenančiomis grupėmis ir spaudimą vyriausybėms imtis atitinkamų socialinių programų įgyvendinimo; ji gali

būti universalesnė, nukreipta į siauro vakarietiško pasaulėvaizdžio, tapusio hegemoniniu ir nebenorinčio įteisinti kitų nuomonių, praplėtimą.

Galų gale ne tik teorijoje, bet ir praktikoje naujos antropologo ir „jo genties“ bendravimo ir bendradarbiavimo normos susiduria su sunkumais. Iš Salvadora grįžęs Ph. Bourgois trejus metus gyveno Rytų Harleme, kur susidraugavo su narkotikus pardavinėjančiais imigrantais iš Puerto Riko. Jų naktiniai pokalbiai apie smurtą šeimoje, santykius su policija, dienas kalėjimuose, bandymus gauti legalų darbą, gyvenimą iš socialinės pašalpos, grupinį prievartavimą, paliktus vaikus, rasizmą ir narkotikų prekeivių gaujų karus, įrašyti gatvėse, mokyklų kiemuose ar antropologo namuose, virto knyga *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (1996). Ph. Bourgois teigia, kad smurtas vieno turtingiausių pasaulio miestų getuose kyla dėl įsmeininamos struktūrinės prievartos, kuria grindžiama JAV politinė ir ekonominė sistema, ir savo neturtingų, narkotikuose ir alkoholyje skendinčių kaimynų vaikus vedžiojo po meno muziejus, o juos pačius stengėsi įtikinti palikti pagrindį (Bourgois, 2003: 263). Narkotikų prekeivių vadas antropologo net prašė padėti jam gauti pasą, be kurio šis negalėjo pradėti legalaus verslo ar net įsigyti vairuotojo pažymėjimo. Tačiau Ph. Bourgois matė savo dalyvavimo gatvės gyvenime ribas. Gera valia ir patarimai kitokias kultūrinės normas turintiems puertorikiečiams nepadėjo įsitvirtinti į paslaugų sritį orientuotoje ekonomikoje, olandų tapyba susidomėję vaikai po kelių metų patys prekiaavo narkotikais, o pirmieji jo sūnaus, kurio vežimėlį užimtas tėvas stumdė krepo ir heroino pėdsakų neslepiančiose gatvėse, žodžiai buvo narkotikų brendus reklamuojančių prekeivių šūksnių atkartojimas. Jis pasakoja, kaip išsisukinėjo nuo gaujos vado, kai šis, negavęs reikalingų dokumentų, pats mėgino legalioje ekonomikoje gyvenantį antropologą įtraukti į pinigų plovimo schemą; kaip nuliūsdavo, kai jo draugais tapę tyrimo subjektai prisipažindavo dalyvavę grupiniuose išprievartavimuose; ar kaip verkė, jiems prisiminus kaip tyčiodavęsi iš smegenų paralyžiumi sirgusio klasioko, kai vienerių metų Ph. Bourgois sūnui neseniai buvo diagnozuota ši liga.

### **Nuo monologo iki dialogo**

Visais ligi šiol minėtais atvejais antropologai studijavo „žemyn“, t. y. rašė apie esančiuosius galios atžvilgiu žemesnėse socialinėse pakopose: imperijų kolonijų pakraščiuose gyvenančias gentis, į rezervatus su-

varytus Navajo ar Hopi, infekuotuosius ŽIV, skurdžias motinas, getuose gyvenančius imigrantus, narkotikų prekeivius. Kita vertus, kartais antropologų dėmesio susilaukia ir didesnės galios turinčios figūros, kaip antai C. Geertzo analizuota galios simbolika ir ritualai, pasitelkiant Anglijos karalienės pavyzdį ar D. V. Kurtzo išplėtotą politinę antropologiją (Geertz, 1983). Kai tyrimas vyksta „aukštyn“, rašančio subjekto ir išsilaisvinusio, subjektyvumą įgijusio tyrimo objekto santykis yra kitoks: antropologas pats gali būti valdančiųjų manipuliacijos auka. Tačiau dar viena galimybė, atverta refleksyvios postmodernistų kritikos apie istoriškai įprastas kito ir kitokio žmogaus paieškas, yra studijuoti „lygiagrečiai“, t. y. į save labiau panašius nei skirtingus žmones, kurie supranta tapę naująja antropologo gentimi (Kurtz, 2001). Tuomet savo atžvilgiu kritiškas tyrimas būtinais yra dialogiškas ir primena pabaigos neturintį procesą.

Sugrįžtant prie straipsnio žangoje minėto nutikimo Vilniaus mokytojų namuose, verta paminėti, kad žiemgalininkų judėjimo pristatymas aname straipsnyje iš tiesų buvo vienpusiškas. Jie patys negalėjo lemti teksto formos ar turinio, jie nebuvo kviešti į diskusiją. Galbūt taip nutiko iš baimės nebekontroliuoti tyrimo proceso ir įgūdžių suderinant skirtingus balsus stokos. Nors nesinorėtų sutikti, kad straipsnyje žiemgalininkai buvo kaltinami Lietuvos valstybės skaldymu (kaip Šiauliuose tą patį rudenį šio straipsnio autorė pasakė ir tuo susirūpinusiam S. Šimaičiui), visgi tai buvo senojo stiliaus antropologija, nuo britų atliktų Afrikos ar Azijos genčių studijų besiskirianti tik tuo, kad jie patys galėjo perskaičiuoti, kas apie juos parašyta ir tai ginčyti, nes lygiavertė jų padėtis visuomenėje leido ir tebeleidžia žiemgalininkams naudotis viešąja erdve taip pat laisvai, kaip ir bet kuriam apie juos rašančiajam. Vis dėlto tai teliko monologu ir lyg grožinio romano autorė pati atsakinga už jo turinį liko šio straipsnio autorė, pateikusi tik vieną galimą žiemgalininkų praktikų interpretaciją.

Tačiau kitą kartą pati tyrimo problema įpareigoja imtis alternatyvios taktikos, geriausiai apibūdinamos kaip bendradarbiavimas. Pavyzdžiu, galėtų būti klausimas: ar gali skirtingus simbolinius pasaulius ir kultūrinę atmintį turinčios grupės, kurių santykius sudrumstė trauma, leisti į dialogišką kolektyvinės atminties kūrimo procesą? Ar įmanoma atmesti kvietimą, kurį althusseriškam subjektui siunčia ideologija? Ar habermasiškoje viešojoje sferoje, kurioje laimi argumentų stiprumas, o ne besiginčijančiųjų jėga ar tapatybė, pasiektinas sutarimas dėl genocido? Nors to galima paklausti tiek žydų ir palestiniečių, tiek rusų ir čečėnų,

tiek kinų ir japonų, ar hutu ir tutsi, klausimas buvo užduotas Bostone gyvenantiems armėnams ir turkams. Kelis mėnesius teko dalyvauti vieno armėno ir vienos turkės, abiejų neseniai į JAV atvykusių studentų, inicijuotos Bostono armėnų ir turkų dialogo grupės susitikimuose, kur paeiliui keliolika susirinkusiųjų „be pykčio“ pasakodavo savas istorijos versijas. „Pripažįstama tai ar ne, kai viename kambaryje susirenka turkai ir armėnai, aplinkoje tvyro genocido problema. Skirtumas yra tas, kad mūsų grupė pasirinko pripažinti šį kambaryje esantį dramblių ir apie jį kalbėti, kiti nutaria apsimesti, kad jo ten nėra,“ – dialogo iniciatyvos prasmę paašškino Philas (Gamaghelyan, 2006). Nors susitikimai tebuvo dviejų monologų įteisinimas, kadangi bendro sutarimo dėl genocido pasiekta nebuvo ir dialogiškas atminties kūrimas liko svajone, 2007-ųjų sausį turkų nacionalistams nužudžius svarbų Stambulo armėnų žurnalistą H. Dinka, net ir tokia ribota grupės veikla visiškai nutrūko.

Armėnų ir turkų imigrantų dialogo tyrimas buvo studijavimas „lygiagrečiai“ ne vien todėl, kad šio straipsnio autorę kaip antropologę ir juos kaip „mano gentį“ siejo ta pati socialinė padėtis, akademinis statusas ir interesai. Bendradarbiavimas buvo labai produktyvus, jiems skaitant ir komentuojant mano užrašus ar kartu žiūrint televiziją ir aptarinėjant naujienas iš rinkimų belaukiančios Turkijos, tačiau jis buvo ir sunkus. Išnykus žinių monopoliui, interpretacijų hierarchijai ir pagaliau pripažinus „savo gentį“ kaip lygiateisį dialogo partnerį, išnyko ir gairės, galinčios padėti susigaudyti tyrėjo ir tiriamojo santykiuose, ypač kai tyrime dalyvauja dvi priešiškos grupės. Net kovojančios antropologijos atramos tašku virtęs moralinis tapatinimasis su aukomis yra sunkiai įsivaizduojamas. Į save nukreipta antropologo, dirbančio su jį stebinčiais ir kritikuojančiais subjektais, refleksija nuvilnija lyg nesibaigiantys vienas prieš kitą pastatytų veidrodžių atspindžiai. Paskutinę naktį, prieš įteikiant šio tyrimo pagrindu parašytą magistro darbą, lyg mėsininkas ką tik išėjęs iš skerdyklos ir dar nespėjęs nusiprausti prie rūbų priskretusio kraujo, šio straipsnio autorė parašė šį *Post Scriptum*, kuris susilaukė daugiau dėmesio nei visas prieš tai parašytas analitinis tekstas (Jusionytė, 2007).

### ***Post Scriptum: etnografo užrašai***

*Ši tyrimą vykdžiau nuo 2006-ųjų rugsėjo iki 2007-ųjų balandžio. Iš etnografinės perspektyvos studijuoti, pastangos susitaikyti buvo iššūkis. Tai, kad nebuvau nei turkė, nei armėnė, labai padėjo, nes dažniau-*

siai genocido klausimas nagrinėjamas vienos šių grupių, antrajai liekiant abejingai dalyvavaujant tokiam tyrimui, net jeigu ji ir yra kviečiama. Tai, kad buvau lietuvė, buvo ypač vertinga dėl įvykių gausios mūsų šalies praeityje, kartais primenančios armėnų istoriją, o kartais turinčios panašumų ir su turku. Dar daugiau, dirbdama žurnalistė, jau buvau patekusi į politinės įtampos lauką, gaubiantį armėnų genocido klausimą: kai 2006 m. birželį kartu su lietuvių žurnalistų grupe lydėjome Lietuvos Respublikos Prezidentą jo vizito Turkijoje metu, mes nebuvoime įleisti į jokių oficialių valstybių vadovų pokalbius, nes vos prieš keletą savaičių V. Adamkus Jerevane pasodino medį genocido aukų atminimui ir pagal nerašytas diplomatijos taisykles buvo už tai nubaustas. Ten ir tada, likusi anapus uždaru durų, pradėjau galvoti apie genocido pripažinimo klausimą ir politines jo pasekmes, apie būtent šio žodžio vartojimą įvardyti šiandien jau beveik amžiaus senumo masinėms žudynėms. Tokios biografinės detalės buvo svarbios, kad tiek armėnai, tiek turkai sutiktų su manimi kalbėti šia tema, tad nevengiau dalytis tiek jomis, tiek jų sukeltais apmąstymais.

Tačiau tyrimas vis tiek pasirodė sudėtingas. Nežinojau, kaip teisingai elgtis, rašant genocido klausimu. Ar galėjau likti objektyvi? Galbūt vien žodžio „genocidas“ vartojimas reiškė atsisveikinimą su neutraliu tyrimu? Atsakyti buvo pernelyg sunku. Genocidas yra nusikaltimas prieš žmoniją, turbūt pats baisiausias, ir jo kaip tokio nepripažinimas, baimė suteikti jam vardą, yra silpnumo ženklas; dar blogiau – tai abejingumo žmonėms, kurie kentėjo, ženklas. Kalbėdama su sena armėnų kilmės amerikiete, kurios močiutei turkai nukirto ranką, kai ši atsisakė išduoti, kur slepiasi jos sūnus, jausdama jos skausmą ir matydama jos ašaras, negėbėjau jai net užsiminti, kad esama ir kitos nuomonės, kad yra ir kitokia įvykių interpretacija. Susidūrus akis į akį su žmogaus kančia, argumentai yra bejėgiai ir įžeidūs. Tačiau tuo šio tyrimo sudėtingumas nesibaigė. Šios mintys nėra abstrakčių situacijų apmąstymų rezultatas, jos nekilo galvojant apie hipotetinius sunkumus bendraujant su laiko ir erdvės atskirtais tyrimo subjektais. Mano kambario draugas Arto yra Stambulo armėnas, nužudytojo H. Dinko giminaitis, ir dar daugiau draugų yra turkai. Mažai tereiškė jų tautybės, kai jie atsirado mano gyvenime. Per šį tyrimą nuolat norėjau gauti jų komentarus ir kritiką savo darbo atžvilgiu, kuri buvo labai vertinga. Tačiau tai nebuvo lengva. Kiekvienas tekstas yra kito žmogaus gyvenimo redukcija ir žvelgimas į antropologo pateikiamą iškreiptą gyvenimo veidrodį: bandant ten atpažinti save, gali

būti skausmingas, jei ne juokingas. Be to, niekada nepasakyčiau Seyitui, Muratui ar Ahmetui, kad jie nepripažįsta genocido dėl to, kad yra Vyriausybės ideologinės manipuliacijos aukos. Bet klausimas išlieka: ar turėjau užimti poziciją debatuose, buvo ar nebuvo tai genocidas? Ar šiuo atveju nuomonės turėjimas reiškia šališkumą? Ar jos neturėjimas yra baimės ženklas? Galiausiai apsisprendžiau žodį „genocidas“ darbe vartoti.

Paties dialogo proceso studijų metu ne tik turėjau suprasti abiejų grupių požiūrius ir iššifruoti jų elgesį skirtingose susitikimų situacijose, bet, siekdama susitapatinti su jų problemomis, nusivyliau dialogo grupės trapumu. Kartais būdavo sunku neįsitraukti į diskusijas, likti nuošalyje. Dažnai liūdėjau girdėdama vėl kartojamas tuos pačius pasakojimus, oficialias istorijos versijas, propaguojamas Armėnijos ar Turkijos valdžios. Kelis kartus maniau, kad reikia tyrimą baigti, nes visi atsakymai, kuriuos gaudavau, tapo šabloniški. Nuliūdau matydama, kaip žmonės, gindami savo požiūrį, slysta atgal į ideologijų bastionus. Nors ir buvo žavu stebėti dialogo procesą ir žinoti, kad jis įmanomas ir kyla dėl pavienių asmenų pastangų, nestabili politinė aplinka parodė šios iniciatyvos ribas; ribas, kurias kol kas per sunku apeiti.

2007 m. gegužės 1 d., Bostonas

#### LITERATŪRA

Bourgeois Ph., *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, New York, Cambridge University Press, 2003.

Bourgeois Ph., *The Power of Violence in War and Piece: Post-Cold War Lessons from El Salvador*. University of California, San Francisco, 2004, <<http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n08/articulos/power.html>> [žiūrėta 2007-07-14].

D'Andrade R., *Moral Models in Anthropology*, *Current Anthropology*, 36 (3), 1995.

Farmer P., *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Gamaghelyan, Phil, interviu su autoriumi, Bostonas, 2006 m. lapkričio 23 d.

Geertz C., *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*. Kn. Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, 1983.

Hannerz U., *Foreign News: Exploring the World of Foreign Correspondents*. University of Chicago Press, 2004.

Jusionytė I., Neotribalizmas Lietuvoje: transgresyvus žiemgalininkų tapatybės kūrimas. *Baltos lankos*, 18 / 19, 2004.

Jusionytė I., *Recognizing the Elephant in the Room: Boston Dialogue over the Armenian Genocide* (magistro darbas, Brandeis universitetas), 2007.

Kantas I., *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis. Cituota iš: Sodeika T., „Apie Imanuelio Kanto „pragmatinę antropologiją“, *Problemos*, 70, Vilnius, 2006.

- Kurtz D. V., *Political Anthropology: Paradigms and Power*, Westview Press, 2001.
- Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific*, Waveland Press, Reprint Edition, 1984.
- Mažeikis G., Kūrybinės industrijos: nuo kasdienybės revoliucijos iki įdarbintos fantazijos, *Inter-Studia Humanitatis*, 3, 2006.
- Rosaldo R., *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, 1989.
- Scheper-Hughes N., *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, 1992.
- Scheper-Hughes N., The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology, *Current Anthropology*, 36 (3), 1995.
- Speed S., At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research, *American Anthropologist*, 2006.
- Starn O., *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*, Duke University Press, 1999.

## **MY TRIBE AND ME: ANTHROPOLOGIST THROUGH THE LOOKING GLASS**

*Ieva Jusionytė*

Summary

Framed by reflections on two personal research examples – one concerning the neotribal movement in northern Lithuania, another focusing on the possibilities of a dialogic construction of a shared collective memory by Armenian and Turkish immigrants in Boston, this essay discusses the changing relations between the anthropologist and “his tribe”, as the latter has evolved from being merely a research object into a position of an autonomous subject, requiring theoretical discussion as well as practical cooperation from the researcher.

This complicated interaction is analyzed starting with the introduction of B. Malinowski’s ambivalent practice as participant observer in the Trobriand Islands, follows through the tradition of anthropology as a tool of the state in administering its colonial territories and ends with the reflexive trends brought to the discipline by postmodern critique, as exposed in R. Rosaldo’s books. Not only do anthropologists recognize the necessity to cooperate with the people they study, but this engagement, as evident in the works of Ph. Bourgois, P. Farmer and N. Scheper-Hughes, has paved the road for a new style of social research – engaged, or militant, anthropology. The monologue-like description of exotic “others” has been replaced by a tense dialogue and critical self-assessment of the anthropologist himself. Consequently, the question of authenticity of “the tribe” becomes useless as the researcher, leaning on C. Castaneda’s experience, embraces the role of the writer, proclaiming: *scribo ergo sunt* – I write, therefore, they exist.