

SOCIALINĖS ANTROPOLOGIJOS IR ETNOLOGIJOS STUDIJOS

LIETUVOS

14(23)

2014

ETNOLOGIJA

LITHUANIAN ETHNOLOGY

STUDIES IN SOCIAL ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY

MUZIEJUS: ŽINIOS IR ETNOGRAFIJA

Sudarytoja AUKSUOLĖ ČEPAITIENĖ

MUSEUM: KNOWLEDGE AND ETHNOGRAPHY

Edited by AUKSUOLĖ ČEPAITIENĖ

LIETUVOS ISTORIJOS INSTITUTAS

LITHUANIAN INSTITUTE OF HISTORY

Leidybą finansuoja
LIETUVOS MOKSLO TARYBA
NACIONALINĖ LITUANISTIKOS PLĖTROS 2009–2015 METŲ PROGRAMA
Sutarties Nr. LIT 7-53

REDAKcinĖ KOLEGIJA

Vytis Čiubrinskas (vyriausiasis redaktorius)
Vytauto Didžiojo universitetas

Auksuolė Čepaitienė
Lietuvos istorijos institutas

Jonathan Friedman
*École des Hautes Études en Sciences Sociales
Kalifornijos universitetas, San Diegas*

Neringa Klumbytė
Majamio universitetas, Ohajus

Orvar Löfgren
Lundo universitetas

Jonas Mardosa
Lietuvos edukologijos universitetas

Žilvytis Šaknys
Lietuvos istorijos institutas

REDAKcinĖS KOLEGIJOS
SEKRETORĖ

Danguolė Svidinskaitė
Lietuvos istorijos institutas

Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos – etnologijos ir socialinės/kultūrinės antropologijos mokslo žurnalas, nuo 2001 m. leidžiamas vietoj tęstinio monografijų ir studijų leidinio „Lietuvos etnologija“. Jame spausdinami moksliniai straipsniai, konferencijų pranešimai, knygų recenzijos ir apžvalgos, kurių temos pirmiausia apima Lietuvą ir Vidurio/Rytų Europą. Žurnalas siekia pristatyti mokslo aktualijas ir skatinti teorines bei metodines diskusijas. Tekstai skelbiami lietuvių arba anglų kalba.

Redakcijos adresas:
Lietuvos istorijos institutas
Kražių g. 5
LT-01108 Vilnius

Tel.: + 370 5 262 9410
Faks: + 370 5 261 1433
El. paštas: etnolog@istorija.lt
v.ciubrinskas@smf.vdu.lt

Žurnalas registruotas:

European Reference Index for the Humanities (ERIH)

EBSCO Publishing: Academic Search Complete, Humanities International Complete,
SocINDEX with Full Text

Modern Language Association (MLA) International Bibliography

TURINYS / CONTENTS

<i>Pratarmė</i> (<i>Auksuolė Čepaitienė, Vytis Čiubrinskas</i>)	5
<i>Foreword</i> (<i>Auksuolė Čepaitienė, Vytis Čiubrinskas</i>)	7

Straipsniai / Articles

Auksuolė Čepaitienė

Įvadas: muziejus, žinios ir etnografija	11
Introduction: Museum, Knowledge and Ethnography. Summary	33

Jonas Mardosa

Etnografija kraštotyros muziejuose: kai kurie istoriniai raiškos aspektai ir šiuolaikinės būklės refleksijos	35
Ethnography in Local Lore Museums: Some Historical Aspects of Expression and Reflections on the Contemporary Situation. Summary	64

Hubert Czachowski

Muziejus kaip kultūros laboratorija. Marijos Znamierowskos-Prüfferowos indėlis į etnografinę muziejinkystę	69
The Museum as a Laboratory of Culture. The Contribution of Maria Znamierowska-Prüfferowa to Ethnographic Museology. Summary	84

Eglė Rindzevičiūtė

Sovietiniai lietuviai, gintaras ir „naujieji baltai“: tautinės ir regioninės tapatybės Lietuvos muziejuose, 1940–2009	87
Soviet Lithuanians, Amber and the ‘New Balts’: National and Regional Identities in Lithuanian Museums, 1940–2009. Summary	112

Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė

Vizualinės etnografijos naratyvas: Pitt Rivers muziejaus atvejis	113
Narrative of Visual Ethnography: A Case Study of the Pitt Rivers Museum. Summary	133

Goda Palekaitė

Nesamas ir niekada nebuvęs: šiuolaikinės san erdvės nesuderinamumas Namibijoje	137
The Non-Existent that Never Was: The Inconsistency of Contemporary San-space in Namibia. Summary	158

Ainė Ramonaitė, Rytė Kukulskytė

Etnokultūrinis judėjimas sovietmečiu: nematoma alternatyva sistemai?	161
The Ethno-cultural Movement in Soviet Lithuania: Invisible Alternative to the Regime? Summary	179

Diskusijos / Discussions

Vida Savoniakaitė

- Autentiškumo prasmės: apie kultūros paveldą ir nacionalumą183
 Concepts of Authenticity: Toward Cultural Heritage and Nationalism.
 Summary 196

Taikomieji darbai / Applied Projects

Janina Samulionytė, Sigita Žukauskaitė

- Lietuvos liaudies buities muziejaus paroda „Lietuvių duona.
 Su savo kepalėliu visur stalą rasi“ 199
 The Exhibition of the Lithuanian Folk Museum ‘Lithuanian Bread.
 With Your Loaf You Will Find a Table Everywhere’. Summary 217

Inga Levickaitė-Vaškevičienė

- Muziejinių vertybių skaitmeninimas Lietuvos liaudies buities muziejuje:
 naujos sklaidos galimybės 219
 The Digitization of Museum Holdings at Lithuania’s Folk Museum:
 The Possibilities of a New Dissemination. Summary 233

Interviu / Interview

- Pokalbis su Oksfordo universiteto vizualinės antropologijos profesoriumi
 Marcusu Banksu (*Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė*) 235

Recenzijos ir apžvalgos / Reviews

- Ida Harboe Knudsen. New Lithuania in Old Hands: Effects and Outcomes
 of EUropeanization in Rural Lithuania (*Kristina Šliavaitė*) 247
 Andželika Bylaitė-Žakaitienė. Lietuvių etiketas ir bendravimo kultūra
 XX amžiuje (*Rasa Paukštytė-Šaknienė*) 251
 Jūratė Vyliūtė, Gaila Kirdienė. Lietuviai ir muzika Sibire (*Austė Nakienė*) ... 256
 Anete Karlsonė. Dziesmu svėtki un tautiskā tēpa attīstība Latvijā
 19.gadsimta beigās un 20.gadsimtā (*Irma Šidiškienė*) 258

Konferencijos / Conferences

- SIEF penkiasdešimtmečio jubiliejaus simpoziumas Amsterdame
 (*Vytautas Tumėnas*) 263
 RAI konferencija Britų muziejuje Londone: antropologija ir fotografija
 (*Goda Palekaitė*) 266

Sukaktys / Anniversaries

- Etnologei Irenai Aušrelei Čepienei – 80 (*Žilvytis Šaknys*) 269
 Lietuvos gyvenviečių ir sodybų tyrinėtoji Izidoriui Butkevičiui – 90
 (*Irena Regina Merkienė*) 271

In Memoriam

- Vitalis Morkūnas (1929–2014) (*Žilvytis Šaknys*) 275

Nesamas ir niekada nebuvęs: šiuolaikinės san erdvės nesuderinamumas Namibijoje

Goda Palekaitė

Šiame straipsnyje apžvelgsime Namibijos Ju/'Hoansi-San žmonių nūdienę erdvę, kuri trumpiausiai gali būti apibūdinta kaip *heterotopinė*, atsirandanti prarajoje tarp *tradicijos* ir *modernybės*. San žmonės, nors ir laikomi seniausiais Pietų Afrikos regiono gyventojais, tebėra viena marginaliausių grupių Namibijoje. Jų tradicinis gyvenimo būdas – klajokliai medžiotojai ir rinkėjai – pasmerktas išnykti, priverstinai juos paverčiant sėsliais neturtėliais. Jų kultūriniai įgūdžiai ir įkūnytas žinojimas diena iš dienos grimzta užmarštin. Straipsnis paremtas etnografiniu tyrimu, atliktu Grashuko kaime, kur jau dešimtmetį veikia *Gyvasis muziejus*. Metodologiškai, remiantis erdvės antropologijos teorijomis bei analizuojant fenomeną muziejų turizmo ir etniškumo ideologijos kontekstuose, šiuo straipsniu siekiama atsakyti į klausimą: *kokia ta nūdienė Grashuko gyventojų, staiga atsidūrusių tarp šiuolaikinės ir Gyvojo muziejaus primestos „tradicinės“ gyvenamosios, erdvė?*

Goda Palekaitė, Vienos Universitetas, Socialinės ir kultūrinės antropologijos institutas, Universitätsstraße 7, A-1010 Wien, Austrija, el. paštas: palekaite@yahoo.com

Prieš pradėdami kalbėti apie susimuliuotą, hermetiškai uždara erdvę, sukonstruotą tam, kad atspindėtų kultūrą, visuomenę ir jos tradicines praktikas, įsivaizduokime suskilusį veidrodį: tai nereali, fragmentiška erdvė, atsiverianti už sueižėjusio stiklinio paviršiaus, tuo pat metu ir reali, nes veidrodis juk iš tiesų egzistuoja. Michelis Foucault tokias erdves pavadino *heterotopijomis* (Foucault 1984[1967]). Šio veidrodžio kuriamas laiko efektas, jei drįsime vieną nuo kito atskirti laiką ir erdvę, galėtų būti įsivaizduotas kaip trūkis, plyšys, spraga – nei reflektuota praeitis, nei įsisąmoninta dabartis – veikiau nesuderinama šiuolaikybė, primenanti siurrealų sapną.

Šiame straipsnyje siekiama pažvelgti į Namibijos Ju/'Hoansi-San¹ žmonių *nūdienę erdvę*, kuri trumpiausiai gali būti apibūdinta kaip *heterotopinė*, randama prarajoje tarp *tradicijos* ir *modernybės*. Antropologinio žvilgsnio objektas galėtų būti nusakytas kaip *erdvė bendraja prasme*, t. y. ne tik fizinė, bet ir sąveikų bei patirčių erdvė, kurios ribos nuolat kinta. Lauko tyrimą atlikau 2014 m. sausio mėnesį² apie tris šimtus gyventojų turinčiame Grashuko³ kaime, N#a-Jaqna rezervate, Namibijos šiaurės rytuose, kur jau dešimtmetį veikia seniausias ir didžiausias šalyje *Gyvasis muziejus*.

Gyvojo muziejaus istorija prasideda tuomet, kai kūrybingas ir inovatyvus turizmo veikėjas imasi savo idėjomis dalintis su *kitais*: tai žmogus, ligi šiol turistams vaidinęs vikingą ir akmens amžiaus žmogų Vokietijos ir Skandinavijos miškuose, o vieną dieną jis nutaria tokiu pačiu principu įkurti Gyvąjį muziejų Ju/'Hoansi kaime Namibijoje. Pokolonijinėje valstybėje yra tobulos sąlygos tokiam projektui rasti: san žmonės, nors ir yra laikomi seniausiais Pietų Afrikos regiono gyventojais⁴ ir vieninteliais tiesioginiais akmens amžiaus žmonių palikuonimis, tebėra viena marginaliausių etninių grupių ne tik Namibijoje, bet ir gretimose valstybėse⁵. Jų tradicinis klajoklių medžiotojų ir rinkėjų gyvenimo būdas yra pasmerktas išnykti, priverstinai juos paverčiant sėsliais neturtėliais. Jų kultūriniai įgūdžiai ir įkūnytas žinojimas diena iš dienos grimzta užmarštin. Jauna valstybė yra užsiėmusi „svarbesniais“ reikalais ir nesikiša į itin išsiplėtusias nevyriausybinių organizacijų (NVO) inovacijas ir intervencijas, kurios ir „rūpinasi“ čiaabuviais. Šiomis sąlygomis „akmens amžiaus žmogus“ Werneris Pfeiferis inicijuoja NVO, pavadintą Gyvosios kultūros Namibijos fondu, kurio padedamos nuo šiol san, damara ir kitos čiaabuvių bendruomenės imasi galingo verslo, gelbėjančio nuo nepritekliaus, – *etno-*, arba *kultūrinio turizmo*.

¹ Ju/'Hoansi-San priklauso san etninei grupei, kurią sudaro devynios etnolingvistinės bendruomenės: Hai//om Khoekhoe, Khow, Naro, Ju/'Hoansi, !Xuun, !Oo!xuun, !Xoon, /'Au ir Nu//en. Khoisan kalbos, kuriomis kalba san žmonės, yra vienintelės, kurių fonetikoje gausu spragtukinių garsų (*clicks*), europietišškai ausiai primenančių iššaukiančio kamščio, paukščio čirpimo ir pan. garsus (suprastintame fonetinės transkripcijos variante žymimi !, /, //, /'...).

² Tiriamasis projektas, pavadinimu 'Life in a "Living Museum" – The Cultural Marketing of San Communities in Northern Namibia', vadovaujamas prof. Wernerio Zippo, buvo organizuotas kaip Vienos universiteto praktika socialinės ir kultūrinės antropologijos magistrantūros studentams. Lauko tyrimas Namibijoje truko tris savaites. Šiuo metu planuojama išleisti straipsnių rinkinį 'Life in Living Museums' (LIT Verlag leidykla) tiriamųjų projektų (tarp jų ir šiame straipsnyje aptariamo projekto) pagrindu.

³ Ligi šiol į lietuvių kalbą neverstas angliškas kaimo pavadinimas Grashoek čia verčiamas kaip *Grashukas*, kaip kad sostinė Windhoek verčiama *Vindhukas*.

⁴ Archeologiniai radiniai rodo san egzistavus regione jau prieš 120 000 metų. Randami olų piešiniai datuojami 25 000–20 000 m. pr. Kr. (Zips-Mairitsch 2013).

⁵ Šiais laikais san gyvena Angoloje (~1200), Bostvanoje (~47,700), Namibijoje (~32,000), Pietų Afrikoje (~4300), Zambijoje (~300) ir Zimbabvėje (~2500).

Vis dėlto nei turizmo industrija, nei Gyvasis muziejus patys savaime nėra mano tyrimo objektai, veikiau – koncentruota metafora, asociatyviai nurodanti šiuolaikinę san žmonių *kasdienių patirčių erdvę*. Tai parankus atvejis, apimantis daugybę nūdienės gyvensenos atspindžių, mano supratimu, tinkamas kalbėti apie erdvę bendrąja prasme. Taigi šiame esė sieksiu ne tiek kalbėti *apie* muziejų, kiek *per* muziejų.

Erdvės tyrinėjimai antropologiniame diskurse yra palyginti nesenas laukas. Pasak S. Low ir D. Lawrence-Zúñiga, turbūt reikšmingiausio šiuolaikinės erdvės antropologijos rinkinio *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture* (2003) sudarytojų, svarbiausias mūsų laikų laimėjimas šioje srityje yra pripažinimas erdvę plačiąja prasme esant esminiu sociokultūrinių procesų elementu ir pastangos iš naujo permąstyti kultūrinius reiškinius erdviškai, t. y. juos lokalizuoti. *Erdvė plačiąja prasme*, kaip teigia autorės, negali būti griežtai kategorizuojama ir aiškiai apibrėžta, greičiau ji turėtų būti suvokta kaip erdvinių kontekstų ir patirčių visuma. Jos siūlo kalbėti, pvz., apie socialinių lyčių erdves, tarpvalstybines erdves, konfliktų erdves ir t. t. (Low, Lawrence-Zúñiga 2003).

Erdvės antropologija akademiniam diskurse atstovauja antipozityvistinėms, o ne mokslo objektyvistinėms nuostatomis. Socialinė realybė aprašoma ir interpretuojama siekiant ją suprasti (*verstehen*), o ne paaiškinti (*erklären*). Subjektyvistinė nuostata antropologijoje kyla dar iš XX a. pirmos pusės Erwardo Sapiro bei Ruth Benedict *Culture and Personality* mokyklos tradicijų (Spiro 1996: 761). Vėlesnę ir itin kritišką (bei kritikuotą) jos formą – postmodernistinę paradigmą – kai kurie autoriai (plg. Spiro 1996) netgi radikaliai priešina moksliniam metodui ir mokslui apskritai: „Kaip teigia postmodernistai (plg. Rabinow, Sullivan 1987; Rosaldo 1989; Tyler 1987), antropologija negali (ir neturėtų) apeliuoti į mokslinį statusą, nes mokslas skirtas ieškoti priežasčių, o antropologija turėtų ieškoti prasmų“ (Spiro 1996: 765). Čia vėl implikuojamas skirtumas tarp *erklären* ir *verstehen* tradicijų, turint omeny, kad ieškoti prasmų reiškia siekį suprasti pasaulį iš „kitų“ mąstymo perspektyvos.

Šiuolaikinę socialinę ir kultūrinę antropologiją, į kurios paradigmą įsiterpia šis tyrimas, subrendęs Vienos universiteto akademinėje aplinkoje, regiu kaip į skirtingas puses išsikerojusią discipliną, atsirandančią socialinių ir humanitarinių mokslų periferijoje ir kartu – jų susikirtimo lauke. Šis straipsnis, sekantis subjektyvizmo ir postmodernizmo įtakomis, – tai analitinio teorizuojančio žvilgsnio ir eseistinio asociatyvaus pobūdžio apmąstymų derinys bei kvietimas kategorijas permąstyti išsižiūrint į jų daugiareikšmiškumą.

Apibendrinant etnografinio tyrimo ir šio straipsnio tikslą galima įvardinti kaip siekį atsakyti į šį klausimą: *kokia ta nūdienė Grashuko gyventojų, staiga atsidūrusių tarp šiuolaikinės ir Gyvojo muziejaus primestos „tradicinės“ gyvensenos, erdvė, kaip ji gali būti apibūdinta ir suvokta?* Konkrečius teorinius rėmus

komponuoju iš filosofinių Michelio Foucault *heterotopijos* apmąstymų – tai teorija, laikoma viena kertinių erdvės filosofijos ir ja besiremiančios erdvės antropologijos diskurse, – bei, kalbėdama apie aplinkos suvokimą, – iš fenomenologinės Tim Ingold antropologijos. Skyriuje, skirtame kontekstualizuoti situaciją („Struktūrinės sąlygos: trys kontekstai“) daugiausia remiuosi Tony’io Bennetto muziejų klasifikacija, Johno Urry *turistinio žvilgsnio* definicija bei Johno ir Jean Comaroffų *etniškumo komodifikacijos* supratimu.

Reikėtų pridurti, kad šiame tekste *nebus* nei diskutuojama *autentiškumo* klausimu, nei veliamasi į skirtumų tarp *tikro* ir *suvaidinto* ieškojimus. Sekdama Comaroffais, už gryną pinigą imu, kad Gyvieji muziejai yra „grynosios klastotės“ (*genuine fakes*) (Comaroff, Comaroff 2009: 20) arba, kaip siūlo Edwardas Bruneris, „autentiškos reprodukcijos“ (Bruner 2005). Johnas Marshallas – antropologas dokumentalistas, sukūręs daugybę filmų apie san žmones, bei Marshallų šeimos, nepralenkiamos etnografijomis šiuo klausimu, atstovas – yra pasakęs, kad realybė, su kuria susiduriame dabar, yra ne kas kita kaip *plastikinis akmens amžius* (Hitchcock, Biesele 2002). Šiuo straipsniu aš ir siekiu parodyti, kad klausimai apie *tradicinį ir modernų, tikrą ir suklastotą, autentišką ir reprodukuotą* nebetenka prasmės.

Erdvė ir tikrovė: heterotopijos koncepcija

/Kunta yra tradicinis san gydytojas arba, kaip jis pats sako, „vaistų žmogus“. Jis žinomas kaip savo srities profesionalas, puikiai išmanantis ritualinius Dramblio, Žirafos ir Raganos šokius bei apeigas, nukeliančias į transo būseną, būtiną gydymui. Iki šių dienų netgi jauni ir „modernūs“ žmonės retkarčiais kreipiasi į jį ištikti bėdos, ypač kai šiuolaikinė medicina yra nepasiekiamą arba nepadedą (plg. !amace 2014 01 17)⁶. Kartu /Kunta yra ūmus alkoholikas, nuolat ieškantis būdų, kaip gauti papildomą dolerį buteliui. Jis ne tik dirba Gyvajame muziejuje, kur *simuliuoja* Dramblio šokį turistams (1 pav.), bet ir savo bendruomenėje yra pasiruošęs bet ką greitai „išgydyti“ už pinigus (plg. Pfeifer 2014 01 22)⁷.

Sėdint prie vakarieniškos lauko Grashuke Moriso kieme, jis, jaunas galvotas vyras, kaime garsėjantis kaip nusimanantis apie šiuolaikines technologijas, skaičiavimą, kalbas, geografiją, politiką ir kitus dalykus, manęs klausia: „Girdėjau, kad žmonės jau yra buvę Mėnulyje, – ar tai tiesa?..“

Iš pradžių norėčiau aptarti unikalią *heterotopijos* idėją, kurią pasiūlė Michelis Foucault 1967 m. paskaitoje ir kuria paremtas 1984 m. publikuotas straipsnis, pavadintas „Apie kitokias erdves: utopijos ir heterotopijos“. Jis sakosi susidomėjęs tam tikromis, lig šiol mažai diskutuotomis erdvėmis. Abi erdvės formos, tiek

⁶!amace /Kunta. 2014 01 17. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

⁷Pfeifer Werner. 2014 01 22. Kalbino Veronika Grandy, Goda Palekaitė, Silja Strasser, Anna-Sophie Tomancok, Elina Vestere. Vindhukas, Namibija.



1 pav. Gydomojo „Dramblio šokio“ pasirodymas turistams Gyvajame muziejuje. Grashukas, Namibija.
Fot. Goda Palekaitė, 2014 m.

utopija, tiek heterotopija, turi tam tikrą ypatingą santykį su visomis kitomis greta egzistuojančiomis vietomis ir kartu savo egzistavimu prieštarauja joms visoms. Jis aiškina: „Utopijos yra jokiaje vietoje neegzistuojančios erdvės. Veikdamos išvirkštinės analogijos principu, jos reprezentuoja visuomenę idealia forma arba apverstą aukštyn kojomis“ (Foucault 1984[1967]: 47). Taigi jei *utopija* yra iš principo tik diskursyviai arba vaizduotėje egzistuojanti erdvė, *heterotopijos* modelis yra kiek sudėtingesnis. Ji yra „tuo pat metu ir mitinė, ir tikra erdvės manifestacija“ (Foucault 1984[1967]: 47). Ji visuomet veikia paradokso principu, vienoje vietoje aprėpdama skirtingas, paprastai nesuderinamas erdvės ir laiko formas, tiek tikras, tiek įsivaizduojamas. Tipiniai tokios manifestacijos pavyzdžiai, pasak filosofo, yra sodas, kuriame esama niekur kitur nerandamų floros derinių, arba muziejus, vienoje vietoje aprėpiantis įvairių epochų ir kultūrų fragmentus. Tiesą sakant, Foucault pasiūlo ir šio rašinio temai puikiai tinkantį pavyzdį:

Visai neseniai [turimas omenyje septintasis dešimtmetis] buvo išrasta nauja heterotopijos forma: tai atostogautojų kaimai, tokie kaip Polinezijos kaimai, miesto gyventojams siūlantys trijų savaitių tikrojo primityvumo ir grynojo nuogumo patirtį. Matote, čia susitinka net dvi heterotopijos formos: festivalio hete-

rotopija ir laiko sustabdymo heterotopija. [...] Taigi ši patirtis yra laiko atsukimo atgal ir atradimo iš naujo patirtis, tarsi visa žmonijos istorija vieną akimirką galėtų atsigręžti į savo šaknis ir lyg per ją būtų galima tiesiogiai įgyti žmogiškąjį žinojimą (Foucault 1984[1967]: 49).

Šios rūšies heterotopijos padeda kompensuoti stygių – taigi toks muziejus, lyg suskilęs veidrodis, pirmiausia reflektuoja vakariečių lūkesčius – alkanas akis, besidairančias *kitokio* nei patys – laukinio, nuogo ir primityvaus, bei tikrovės, atsveriančios jų pačių technokratinę sugedusią visuomenę. Šiame straipsnyje siūlau pažvelgti į kasdienės san žmonių erdvės ir Gyvojo muziejaus santykį per šios koncepcijos prizmę. Muziejus šiuo atveju veikia kaip heterotopinė kompensacija atvykėliams ir kaip siurreali tikrovė jo šeimininkams.

Būtų galima prisiminti dar kitą nusipelnusią filosofą – Jeaną Baudrillard'ą, kuris yra apmąstęs panašius klausimus kalbėdamas apie *hiperrealybę* ir šiuolaikinį pasaulį kaip *simuliakrų* pasaulį. Jam *reprezentuoti* reiškia *reprodukuoti* (perdirbti, pergaminti), o *hiperrealybė* – tai nenutraukiama *simuliakrų* grandinė. Vienos reprodukcijos pakanka, kad originalas negrįžtamai išnyktų – kad jis nebetektų autentiškumo, nepasiekiamumo ir metafiziškumo (Baudrillard 2010).

Apie „kultūrinį kaimą“

Būtų metas nupasakoti, kaip atrodo pats Grashuko Gyvasis muziejus ir ką randame į jį atvykę. Po nelengvos kelionės septynių kilometrų ilgio smėlio keliuku, sunkiai įveikiamu net ir visureigiu, pagaliau mes, būrelis antropologų⁸, pasiekiamo Grashuko kaimą. Pirmiausia išvystame Gyvojo muziejaus suvenyrų parduotuvę – paprastą, bet dailią pašiūrę, suręstą iš bambukų stiebų, bet nei muziejaus, nei žmonių nematyti, tad sekame nuoroda su užrašu „priimamasis ten“. Pavažiavę dar kilometrą, pasiekiamo tikrąjį kaimą. Minėtas priimamasis – ne kas kita kaip didelis medis, ant kurio kamieno prikalta muziejaus meniu-programa – siūlomų pramogų kainoraštis⁹. Sudalyvauti čia gali visur – nuo žygio per krūmynus iki šokių ir dainų programos, rankdarbių gamybos ir pasakų prie laužo... Mes pasirenkame vadinamąją „veiksmo dieną“ – visas svarbiausias pramogas apimančią programą, trunkančią apie šešias valandas. Prie medžio-priimamojo mus tuoj pat pasitinka Henris¹⁰ – vienas iš muziejaus gidų. Medis yra pačiame

⁸ Pirmąsias dvi dienas Grashuke praleidau kartu su kitų Vienos universiteto praktikantų grupe. Jiems išvykus į tyrimo laukus kitose šiaurinės Namibijos dalyse, kaime likome dar dešimčiai dienų trise – dvi kolegės ir aš. Nors ir apsisostojome drauge (buvome pakviestos pasistatyti palapinę vietinių gyventojų kieme), kiekviena atlikome individualius lauko tyrimus.

⁹ Pramogos, trunkančios 1–2 valandas, kainuoja N\$ 150 asmeniui, t. y. apie 10 EUR. „Veiksmo diena“ kainuoja apie 20 EUR.

¹⁰ Ju/Hoansi žmonės dažniausiai turistams prisistato angliškais vardais, nes jų tikrieji, kartais po kelis sprogtamuosius garsus turintys vardai, vakariečiams yra neištariami.

kaimo viduryje, tad atvykusį turistų visureigi visada kas nors pamato iš toli. Dažnai vaikai sureaguoja pirmieji ir, bėgdami per kaimą, šaukia: „Turistai! Turistai atvyko!“ Turistai gali atvykti bet kuriuo metu, o Grashuko gyventojai turi būti pasirengę bet kada mesti kitus darbus ir tapti „tradiciniais“ san. Išties rezervuoti pramogas ir nebūtų įmanoma: kaime nėra interneto, jo nesiekia telefono ryšys, elektra – tiktai mokykloje, ir net paštininkas čia niekada neužsuka. Kol Henris eina persirengti tradiciniais rūbais (t. y. nusirengti marškinėlius ir džinsus ir užsirišti odinę juostą ant klubų) bei sukviesti visus į darbą, mes grįžtame atgal prie suvenyrų parduotuvės ir įsikuriame šalia esančioje aikštelėje, skirtoje stovyklautojams. Ten yra vienintelis Grashuke lauko tualetas ir „dušas“ – bambukine širma aptverta vandens talpykla.

„Veiksmo diena“ prasideda muziejaus teritorijoje: čia rasi laužavietę ir keletą tradicinių „namų“ – iš didesnių šakų sustatytų ir šiaudais pridengtų vlgvamo tipo pašiūrių. Kai nėra lankytojų, ši vieta, vietinių vadinama „kultūriniu kaimu“ (*cultural village*), ištuštėja ir joje sutiksi nebent kokį laisvai iš kaimo užklydusį asilą. Darbo metu kultūrinis kaimas šurmuliuoja nuo būrio san žmonių – visų kartų atstovų, persirengusių tradiciniais rūbais bei kalbančių tik Ju/Hoansi kalba. Gidai (vieninteliai vietiniai žmonės, kuriems leidžiama kalbėti angliškai muziejaus teritorijoje) parodo, kaip įžiebtį ugnį. Vedami jų, leidžiamės į bruzgynus. Žygyje pamatome, kaip virvute sumedžioti paukštį, iškasus šaknį, rasti vandens, apsisaugoti nuo gyvatės, skaityti ženklus medžio žievėje ir t. t. Visą tą laiką aplink mūsų (antropologų, nesiskiriančių nuo turistų) grupę, vedamą vyrų, šmirinėja moterys su vaikais, imituodamos vaisių ir šakniastiebių rinkimą. Sugrįžę į „kaimą“, ten randame likusius čiabuvius žmones, iš „rastų“ gamtos gėrybių veriančius tradicinius papuošalus¹¹, pasirošusius mus to pamokyti ir išsyk papuošalus parduoti. Saulei leidžiantis, prie laužo bus sušoktas gydomasis Dramblio šokis (žr. 1 pav.). Po jo turistai paliks muziejų ir suguls palapinėse netoli „kultūrinio kaimo“, o jo savininkai apsirengs kasdieniais rūbais, pasidalins uždirbtus pinigus ir iškeliaus atgal į „tikrąjį kaimą“.

Apie sprendimų priėmimą

Gyvosios kultūros Namibijos fondas (The Living Culture Foundation Namibia, toliau – *LCFN*), pasak organizacijos įkūrėjų, yra partneriška Vokietijos–Namibijos NVO, besirūpinanti Namibijos „kultūriniu vystymusi“ (*LCFN* 2014). 2005 m. ji buvo įkurta Namibijos vokiečių – jau minėtojo „akmens amžiaus žmogaus“ Wernerio Pfeiferio bei Katrin ir Sebastiano Dürschmidtų. Pagrindinė fondo veikla yra šiuo metu Namibijoje esančių penkių ir būsimų Gyvųjų muziejų

¹¹ Suskaldyti stručio kiaušinio lukštai, naudojami apyrankėms ir pakabukams daryti, iš tiesų yra urmu perkami iš netoliese esančių stručių fermų.

planavimas, įgyvendinimas ir rūpinimasis jų verslo sėkme: reklama internete, lėšų parūpinimas ir t. t. *LCFN* atveju matome dviprasmišką žaidimą: viena vertus, savo kalbomis *LCFN* pretenduoja būti ne pelno siekiančia organizacija, besirūpinančia san ekonomine gerove ir kultūrinio paveldu, kita vertus, visa jų veikla yra tiesiogiai orientuota į kultūrinio turizmo verslą, dažnai neįautriai ar nereflektuotai ir pirmiausia paternalistiškai elgiantis su pačiais san žmonėmis bei iš to pelnantis. Muziejaus kaip verslo idėjos neslepia ir pats W. Pfeiferis:

Nuo pat pradžių pinigai buvo mums svarbiausia – taigi ir yra svarbiausia san žmonėms! [Gyvasis muziejus] yra jų firma, nešanti pelną. Niekas juk nenori lakstyt su odiniais skarmalais ir sėdėt po medžiu visą dieną, nes nėra prasmės... Vis dėlto dauguma jų, tiek jaunų, tiek senų, laiko darbą muziejuje labai geru darbu, nes jame galima daryti tai, kas [lengvai einasi] – taigi sėdėti po medžiu. Nereikia sunkiai dirbti [...], taigi jie gali likti namie ir lengvai uždirbti pinigų (Pfeifer 2014 01 22)¹².

Peržiūrint kiek senesnius etnografinius interviu su *LCFN*, galima rasti ponų Dürschmidtų pasisakymų, jog vietiniams žmonėms nuolat reikia aiškinti, kas apskritai yra muziejus, jog jie nesuvokia, kas yra turizmas ir kokia jo prasmė, arba jog „bendruomenėms yra itin sunku suprasti, kad jų kultūros vaizdavimas turi būti fiksuotas prie konkretaus periodo, t. y. prie ikikolonijinių laikų.“ Žmonėms sunku atsisakyti modernių drabužių, plastikinių indų ir visų kitų šiuolaikinės gyvensenos atributų. Tačiau norėdami egzistuoti kaip Gyvasis muziejus, jie privalo taip elgtis, nes, kaip sako ponia Dürschmidt, „jie juk gali bet kada nuspręsti nebedėvėti odų ir viską visai kitaip planuoti – tai irgi gerai, bet tada iš mūsų paramos nebesulauks“ (Pölz 2012: 72, 92).

Stabtelint prie „ikikolonijinių laikų“ rekonstrukcijos ir „autentiškumo“ klausimo, W. Pfeiferis, paklaustas, kaip ta priešistorė buvo rekonstruota ir kokiais duomenimis buvo remtasi atkuriant tradicinius kostiumus ir statinius, pripažįsta, kad viskas vyko paprastai: san bendruomenės vyresnieji, kurie „vis dar prisiminė“, kaip gyveno jų protėviai, paėmė ir pastatė „tradicinius“ namus bei pasiuvo odinius drabužius (plg. Pfeifer 2014 01 22)¹³.

Siekiant užtikrinti nesamą, bet taip trokštamą „autentiškumą“, *LCFN* nurodė net trylika taisyklių, kurių privalo laikytis muziejaus šeimnininkai. Kelios iš jų:

- muziejuje dėvimi tik tradiciniai drabužiai ir papuošalai;
- pristatomos tik tradicinės veiklos;
- naudojamos tik tradicinės medžiagos ir priemonės;
- valgomas tik tradicinis maistas;
- dainuojama ir šokama tik autentiškai;

¹² Pfeifer Werner. 2014 01 22. Kalbino Veronika Grandy, Goda Palekaitė, Silja Strasser, Anna-Sophie Tomancok, Elina Vestere. Vindhukas, Namibija.

¹³ Ten pat.

– artefaktai ir suvenyrai turi būti pristatomi reprezentatyviai ir už muziejaus ribų (Pözl 2012).

Ir vis dėlto, kad ir kaip akcentuojamas iš naujo išrastas „autentiškumas“, performatyvios praktikos radikaliai pritaikomos turistų poreikiams, pvz., sutrumpinamos. Ritualinis Dramblio šokis, paprastai atliekamas visą naktį, čia trunka 20 minučių ir tik išoriškai primena tradicinį; „pasakų naktis“ sutrumpinama iki pusvalandžio vakarop, atsižvelgiant į tai, kad turistai paprastai skuba, o ką jau kalbėti apie didesnio susidomėjimo stoka. Taigi, siekiant įkurti šį *atrakcijų parką*, Ju/’Hoansi žmonės buvo priversti suplokštinti ir susiaurinti visa tai, ką prisiminė kaip savo tradicines praktikas. LCFN pasirinko, kad atvykęs turistai lengvai ir greitai gautų sukramtytą kultūrinio teksto santrauką, o pačių šiuolaikinių sanžmonių kultūriniai poreikiai yra ignoruojami.

Šio straipsnio tikslas, kaip minėjau įžangoje, nėra nuodugnai išanalizuoti Gyvojo muziejaus veikimo principus, bet veikia, pasinaudojant jo pavyzdžiu, nurodyti bendresnę kultūrinę problemą – nesusipratimo sąlygomis šiandien gyvenančius sanžmones ir patį nesusipratimą (spragą, nesuderinamumą, *heterotopiją*), pasireiškiantį kasdienėje erdvėje. Taigi toliau nebenagrinsiu Gyvojo muziejaus paties savaime, bet pereisiu prie struktūrinių tokios gyvenamosi atsi- radimo sąlygų bei Grashuko gyventojų erdvės sampratos.

Struktūrinės sąlygos: trys kontekstai

Atrakcijų parkas

Pažvelkime į šį reiškinį platesniame – muziejų – kontekste. Tony Bennetas, sekdamas Foucault tradicija, savo įsimintinoje knygoje *Muziejaus gimimas* (1995) nubrėžia ilgą kolonialistinių ekspozicijų istorijos liniją, užbrėžtą pačioje kolonializmo eros pradžioje, kai naujai nukariauose Pietų Amerikos teritorijose būdavo įkuriami čiabuvių rezervatai, skirti naujesiems atvykėliams susipažinti su „vietiniais laukiniais“. Vis dėlto didžiausio masto suinstitucintas Gyvojo muziejaus pirmtakas buvo sukurtas 1889 m. Paryžiuje, kai milžiniškos pasaulinės parodos proga buvo inscenuoti „čiabuvių kaimai“, apgyvendinti žmonėmis, suvežtais iš Azijos ir Afrikos. Tokia ekspozicija, kaip įvardija Bennetas, padėjo transformuoti nebaltuosius „į evoliucijos teorijos pamokų objektus“, o mokytojai buvo – nenuostabu – tuometiniai antropologai, skrupulingai dirbę prie ekspozicijos klasifikuodami žmoniją pagal „išsivystymo lygį“, t. y. „nuo barbarų iki beveik civilizuočių“ (Bennett 1995: 83).

Gyvojo Muziejaus modelį bendrame muziejų kontekste galima įvardinti kaip *pramogų* arba *atrakcijų parką* (*amusement park*). Šis muziejų tipas susikūrė XIX a. antroje pusėje JAV kaip inovatyvi erdvė, leidusi susijungti dviem lig tol egzista-

vusiems tipams – klasikinio tipo muziejui, besirūpinančiam artefaktų rinkimu ir klasifikacija, ir mugei – laikinos šventės tipui (Bennett 1995: 5). Taigi atrakcijų parkas panaikino lig tol egzistavusią prieštarą tarp šių dviejų formų pasiimdamas elementų iš abiejų ir sukombinuodamas linksmą ir patrauklią mokymosi patirtį su „prasminga“ atrakcija.

Paula Findlen pažymi, kad muziejus, būdamas praeities saugykla ir priešstatomas dabarčiai, tradiciškai yra dialektinė struktūra, kurioje dabartinės pretenzijos į istoriją sujungiamos su „praeities atmintimi“ (Findlen 2012: 24). Kitą aspektą ironiškai paliečia Sharon Macdonald kalbėdama apie nacionalinius muziejus nacionalinės tapatybės konstravimo kontekste. Ji sako, kad šiais laikais „turėti muziejų reiškia turėti tapatybę“ (Macdonald 2012: 274). Šią tezę galima pritaikyti ir etnomuziejams: Gyvojo muziejaus egzistavimas užtikrina Ju/Hoansi-San tapatybės tikrumą.

Galiausiai muziejai turi nuolatos atsinaujinti ir ieškoti aktualių formų, kad išlaikytų savo išskirtinumą. Šiuolaikinio muziejaus bruožas, akivaizdus ir Grashuke, yra „suvokimas fakto, kad lankytojų patirtys būna realizuojamos per jų pačių fizinį judėjimą ekspozicinėje erdvėje [...], peržengiant proto-kūno dualizmą ir iš esmės traktuojant lankytoją kaip „protą ant kojų“ (Bennett 1995: 6). Aplinkos suvokimas per judesį ir judėjimą yra itin svarbus faktorius, norint suprasti san žmonių gyvenimą ne tik muziejaus, bet ir visos kitos aplinkos atžvilgiu. Tai plačiau aptarsiu priartėjusi prie percepcijos teorijos ir fenomenologinės Timo Ingoldo antropologijos perspektyvos.

Turistinis žvilgsnis

„Tyrujų laukinių“ paveikslas vakarietiškoje sąmonėje išsiskyrė jau nuo Jean Jacques Rousseau (1712–1778) filosofijos, pasiūliusios galimybę išsivaizduoti „iš prigimties“ gerus ir civilizacijos nesugadintus žmones (vadinamasis „Rousseau kompleksas“). Specifinė tarptautinio turizmo forma, ypač išvešėjusi pastaraisiais dešimtmečiais, yra juo paremta – tai „pirmykščių kultūrų“ lankymas, kai čiabuviai – kurio nors regiono gyventojai – suobjektinami ir demonstruojami pasigėrėti *turisto žvilgsniui* (plg. Urry 1990). Pasak termino autoriaus Johno Urry, *turistinio žvilgsnio* (*tourist gaze*) pagrindinė ypatybė ta, kad vertinamas nebe atvaizdas pagal panašumą į realybę, bet realybė pagal panašumą į atvaizdą. Kuo tiksliau čiabuviai žmonės atitinka turisto išankstinį išsivaizdavimą, tuo jie „čiabuviškesni“.

Toliau Urry, remdamasis Boorstin (1964), teigia, kad turizmas įgalina „pseudovykius“ (*pseudo-events*): izoliuotas nuo tikrosios vietinės aplinkos ir jos gyventojų, turistai mėgaujasi gido pristatomomis pseudoautentiškomis atrakcijomis, ignoruojančiomis išorinį pasaulį. Dėl to vietiniai žmonės skatinami tapti dar ekstravagantiškesni ir pasirodyti esantys dar įdomesni nepasotinamam žiūrovui, o tai juos dar labiau nutolina nuo jų tikrųjų patirčių. Galiausiai per medijas ir reklama-

mas sukuriama konkretūs įvaizdžiai, pamaloninantys *turistinį žvilgsnį* ir sudarantys uždara, save vartojančią ir patenkinančią sistemą, nedaug bendro teturinčią su vietinėmis kultūrinėmis praktikomis (Urry 1990: 7). Turistinio žvilgsnio objektas *turi* būti nekasdienis (*out of the ordinary / extraordinary*) (Urry 1990: 11).

Gyvasis muziejus Grashuke gali būti įvardijamas kaip *etnoturizmo* ir *kultūrinio turizmo* junginys. Šie terminai daugumos autorių vartojami sinonimiškai; vis dėlto pirmasis labiau nurodo performatyvias praktikas (ceremonijų, ritualų, šokių ir t. t. lankymas), o antrasis – kultūrinių artefaktų vartojimą (pvz., suvenyrų pirkimas). Žinoma, praktikoje šios abi formos susipina ir susimaišo viena kitai neprieštaraujamos (Trupp, Trupp 2009: 11). Antropologai Alexanderis ir Claudia Truppai atliko etnografinį tyrimą Šiaurės Tailando kalnuose esančiuose dviejuose kaimuose – „etniniame teminiame parke“ (*ethnic theme park*)¹⁴. Tailandas garsėja kaip viena turistų lankomiausių šalių pasaulyje. Ten Gyvieji muziejai gausiai paplitę – tai „kalnų genčių“ kaimai, kurių gyventojai, pasak Truppų tyrimo išvadų, yra tapę visiškai priklausomi nuo savo „tradicinės“ gyvenmenos. Tailande egzistuoja tokia didelė konkurencija turizmo rinkoje, kad miestuose įsikūrusios kelionių agentūros, siūlančios ekskursijas į Gyvuosius muziejus, liaujasi vežusios į „per mažai autentiškus“ ir „pernelyg modernius“ kaimus (Trupp 2009: 100–101).

Etnoturizmo pasekmės puikiai apibūdintos Truppų parašytame straipsnyje rinkinio *Etnoturizmas: tarpkultūrinė sąveika lygus su lygiu?* įvade:

Dažnai nutinka, kad aplankytiems žmonėms etnoturizmas turi prieštaringų pasekmių: suteikdamas naujas finansines galimybes, kartu jis sukelia naujas priklausomybes; sukurdamas sąlygas *dalyvauti* [*Partizipation*], kartu dar labiau juos marginalizuoja; leisdamas žmonėms patiems pristatyti savo kultūrą ir etniškumą, sukelia iškreiptos reprezentacijos pavojų (Trupp, Trupp 2009: 12).

Etniniai teminiai parkai, pasak vieno garsiausių turizmo antropologų Edwardo M. Brunerio, reprezentuoja grynąjį esencializmą, kai kultūros pristatymas kaip uždaras, stabilios ir autonomiškos (Bruner 2005: 211–212). Paradoksas, tačiau dažnu atveju atrakcijos paprasčiausiai klaidina neįsigilinančius turistus: pvz., Kinijoje, kur han sudaro didžiąją daugumą gyventojų (92%), etniniuose teminiuose parkuose, esą reprezentuojančiuose etnines mažumas, iš tiesų dažnai han vaidina mažumų atstovus. Taigi patys kinų han turistai, atvykę ten, „vartoja“ save pačius, įvilkus į romantizuotą *kitų* rūbą (Bruner 2005: 214).

¹⁴ Didesnė etniškumo suprekinimo forma, „etniniai teminiai parkai“, yra ypač paplitę Indonezijoje, Kinijoje, Tailande, Kenijoje ir t. t. – tai aptvertos teritorijos, kuriose atvykėliai už mokesčių gali aplankyti įvairias „etnines grupes“, savo gyvenvietėse praktikuojančias „tradicinį“ gyvenimo būdą (Trupp, Trupp 2009: 11).

Kalbant oficialiais terminais, Gyvąjį muziejų Grashuke galima priskirti bendruomenės turizmui (*community-based tourism*), o tai reiškia organizacijos formą, kuri gali būti nusakoma trimis pagrindiniais požymiais: bendruomenė pati priima sprendimus; dalyvauja dalinantis informacija bei kuriant naujas iniciatyvas; didžioji dalis pajamų lieka bendruomenėje (plg. Pölz 2012: 26–28). Vis dėlto, kaip matėme, šis oficialus diskursas yra tik dalinė tiesa (*partial truth*), turint omeny LCFN galią ir globalios turizmo rinkos įtaką.

Etniškumo ideologija

Bandant atsekti sąlygas, darančias įtaką situacijai, kurioje randasi Grashuko san, norėčiau šiek tiek plačiau aptarti vieną šiuolaikinės ideologijos aspektą, t. y. „san etniškumo“ konstravimą, kuris ir yra etnoturizmo, Gyvojo muziejaus ir visos dabartinės Ju/Hoansi gyvensenos ideologinis pamatas. Austrų antropologas Andre Gingrichas savo straipsnyje „Etniškumas praktikoje“ formuluoja septynias tezes, kuriomis siekia apibrėžti, kaip konstruojama etniškumo koncepcija. Be to, kad etniškumas pirmiausia yra ne konstanta, bet *santykis* tarp dviejų ar daugiau grupių, kurios mano viena nuo kitos besiskiriančios reikšmingais kultūriniais elementais, Gingrichas siūlo patį etniškumo terminą suprasti kaip žodžių *tarpetniniai santykiai, praktikos ir išvaizdavimai* suglaustą variantą (plg. Gingrich 1998).

Labai panašiai kalba ir san tyrinėję įžymūs Pietų Afrikos antropologai – Jeanas bei Johnas Comaroffai, primygtinai siūlydami *etniškumą* suvokti kaip „etnoepistemą – etnosąmonės, etnopolitikos ir etnopraktikos sumą bei sąvokas, kurios ją nurodo“ (Comaroff, Comaroff 2009: 1). Jie detalizuoja:

Etniškumas nėra nei monolitinis „dalykas“, nei paprasčiausiai analitinis konstruktas pats savaime. „Tai“ gali geriausiai būti suprantamas kaip palaidas ir lakus nuolatos komunikuojamų ir konstruojamų ženklų repertuaras, dėl kurio prasmę įgauna kolektyvinė sąmonė ir kultūriniai panašumai, su kuriuo bendri sentimentai tampa substancijomis. [Etniškumo] matomas turinys visada yra specifinių istorinių sąlygų produktas. [...] Čia mus turėtų dominti dabarties istorija (Comaroff, Comaroff 2009: 38).

Stabtelint prie san istorijos, reikėtų pasakyti, kad archeologai abejoja, ar per amžius Pietų Afrikos regione klajojusios skirtingos medžiotojų ir rinkėjų grupės, kurios dabar vadinamos „san žmonėmis“, turėjo tokį dalyką kaip bendrą tapatybę. Yra žinoma, jog termino, atitinkančio dabartinį, kuriuo žymimos visos Khoisan kalbomis kalbančios bendruomenės, nebuvo. Ju/Hoansi save vadindavo „Ju/Hoansi“, reiškiantį „žmonės“, !Xuun save vadino „!Xuun“, reiškiantį „tikrieji žmonės“ ir pan. (Le Roux, White 2004: 2). Neseniai terminas „san“ pakeitė dar pirmųjų olandų kolonistų vartotą „bušmėnai“, kuris dabar oficialiame diskurse laikomas politiškai nekorektišku ne tik dėl to, kad redukuoja žmones iki „krūmo žmonių“, bet ir dėl to, kad nurodo tik vyrus (*bushmen*). XX a. septintajame dešimt-

metyje Kalahario dykumoje dirbusi vakariečių antropologų komanda 'Harvard Kalahari Research Group' pasiūlė pavadinimą „san“. Kaip pažymi Comaroffai, faktas, kad „san žmonės“ yra palyginti naujas ideologinis konstruktas, nesumažina akivaizdžios šiuolaikinės etninės tapatybės galios: „Jų tariamas buvimas praityje padėjo tvirtus pamatus jungtinei, į ateitį orientuotai etnokorporacijai. [...] „san žmonės“ tapo savireferencijos terminu“ (Comaroff, Comaroff 2009: 96).

Negana to, kad Gyvasis muziejus Grashuke yra tobulas *suprekinto etniškumo* pavyzdys, šis *etniškumas* yra sąmoningai pačių čiaabuvių laikomas hermetiškai uždaru ir saugomas nuo „priemaišų“. Muziejuje galima dirbti tik „gryniems san“, o kaip sako /Kunta Apollo | ui, muziejaus vadybininkas, „mums mieliausia, jei turistai atvyksta, pasižiūri ir tuoj pat išvyksta. Jei nori, jie gali pasilikti porą dienų, bet tik porą dienų. Ir mes visai nenorim čia matyti kitų bendruomenių ir kad jie su mumis maišytųsi, nenorim juodaodžių...“ (| ui 2014 01 17)¹⁵.

Sėšlių nomadų erdvė

Toliau nukreipsiu žvilgsnį į gyvenimą „moderniame“ Grashuke, norėdama apčiuopti laiko ir erdvės organizavimo principą ir pagaliau pamatyti bendrą suėžėjusio šiuolaikinio san gyvenimo atvaizdą. Dar 1990 m. šiandieninis Grashukas buvo ne kas kita, kaip apžėlę krūmynai. Žmonės neapsistodavo vienoje vietoje ilgiau nei keliems mėnesiams, o gyveno iš klajoklinės medžioklės. Įsigalint draudimui medžioti ir įstatymams, įpareigojantiems turėti vieną gyvenamąją vietą, nomadiškai gyvenusios san bendruomenės buvo priverstos apsistoti pasirinktuose kaimuose. Tuo metu daug šeimų, prieš tai klajojusių gretimose apylinkėse, persikėlė į Grashuką dėl paprastos priežasties – ten buvo vandens grėžinys (2 pav.). Mokykla pradėjo veikti 1993 m. – iki šiol ji yra vienintelis ir svarbiausias viešas pastatas kaime, veikiantis ne tik kaip mokykla, bet ir kaip oficialių susitikimų, pvz., su valstybinių institucijų atstovais, vieta. Vis dėlto patys kaimo gyventojai bendruomenės susitikimams mieliau renkasi jiems įprastą vietą, t. y. medžio lajos pavėsi (| loce / N'amce 2014 01 17)¹⁶.

Kaip kaimas Grashukas formavosi visiškai padrikai: jo planas yra atsitiktinis, nes nebuvo planavimo – žmonės apsigyveno kur kas norėjo arba kur rado vietos. Miestelis neturi centro, o vos atvykus į kaimą po varginančios kelionės smėlėtu, tik visureigiu pravažiuojamu keliu, tarsi svarbiausias statinys išnyra vadinamasis *shabine*, t. y. parduotuvė-baras, nuolat apsuptas išgėrusių žmonių. Taigi pagrindinis kaimo organizavimo principas yra *neorganizuotumas* ir *atsitiktinumas*.

¹⁵ | ui /Kunta Apollo. 2014 01 17. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

¹⁶ | loce Khau Morris / N'amce G'oma Jacobus. 2014 01 17. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.



2 pav. San žmonių kasdienybė Grashuko kaime. Grashukas, Namibija. Fot. Goda Palekaitė, 2014 m.

Kalbant apie Grashuko architektūrą, reiktų pasakyti, kad neįmanoma išskirti vieno stiliaus, nors kaimas yra palyginti naujas. Tai afrikietišų stilių ir statybos technikų mišinys, atsiradęs, kaip neslepia gyventojai, nusižiūrėjus architektūrines idėjas iš kaimyninių etninių grupių kaimų, pvz., Kawango. Nevertėtų stebėtis, nes per amžius buvę medžiotojais ir rinkėjais, san niekada nestatė stabilų trobų. Jei teritorija būdavo pilna maisto ir vandens šaltinių, klajoklių šeima ar grupė vienoje vietoje ilgiausiai išbūdavo keletą mėnesių, o kartais nusėsdavo tik keletui dienų. Judėdami iš vietos į vietą, jie su savim pasiimdavo tik svarbiausią „amuniciją“: drabužius, papuošalus, keletą įrankių ir medžioklės ginklus, o pašiūres statydavo iš šakų ir šiaudų.

Šiandien san kaime gali pamatyti įvairiausių namų: apvalių ir kampuotų, iš šiaudų ir iš molio, iš metalo lakštų ir netgi iš tuščių alaus butelių. Pasiskolindami idėjų iš kitų kaimų, vyrai vis dėlto stato namus patys. Statybininkų pastatyti „modernūs“ namai (su elektra, langais, grindimis...) Grashuke yra tik trys – tai mokykla ir atvykėlių mokytojų būstai. San žmonės namų nedažo ir nedekoruoja. Apskritai būtų galima teigti, kad materialiai kultūrai ir žmogaus pagamintiems daiktams (išskyrus minėtąją „amuniciją“) iš viso nėra teikiama ypatinga reikšmė. Jų požiūris greičiau yra praktiškas. Dvi jaunos san moterys, paklaustos, ar norėtų turėti kokius nors kitokius namus, paaiškino: „Šie namai [rodydamos į 10 kvadratinių metrų ploto dėžutę be grindų ir langų, kurioje



3 pav. Įprastas vakaras Grashuko kaime. Grashukas, Namibija. Fot. Goda Palekaitė, 2014 m.

sutelpa šešių asmenų šeima] yra geri – jie geresni nei ankstesnieji, nes juose yra durys. Jei turi duris, gali jas uždaryti, tada miegant negali išliužti gyvatė“ (Cwi / Cwi 2014 01 15)¹⁷.

Natūralu, kad Grashukas kaip erdvė jo gyventojams neturi nei istorinės, nei simbolinės vertės – taip pat kaip joks kitas kaimas niekada neturėjo vertės san žmonėms. San niekada nebuvo pažadėtiosios žemės ieškanti tauta – ieškojimas ir nuolatinė kelionė bei darnus sugyvenimas su savo aplinka buvo tikslas savaime. Ypač įdomu stebėti, kaip lig šiol *krūmyno erdvė* yra taip pat svarbi kaip ir gyvenamoji ar visa kaimo erdvė: „tualetas“, „dušas“, taip pat ir maistas randami krūme. Per dvidešimt sėslaus gyvenimo metų Grashuko gyventojai nesumanė to iškeisti į, sakykim, viešas, higienos patogumams pritaikytas erdves.

San dienos bėga leidžiant laiką saulėkaitoje, gulinėjant kieme ar po medžiu diskutuojant kasdienybės aktualijomis. Erdvė nėra padalinta nei į privačią ir viešą, nei į žmogaus sukurtą ir gamtinę, kaip ir laikas nėra skaičiuojamas minutėmis ir valandomis, mėnesiais ir metais. Niekas iš vietinių gyventojų nepasakytų, kad sėdėjimas pavėsyje yra laiko švaistymas, kol visi sotūs ir laimingi, – kapitalistinis laiko kaip „vertybės“ modelis Grashuko dar nepasiekė (3 pav.).

¹⁷ Cwi Kasiku Ashanti / Cwi Sarah. 2014 01 15. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

Žemės ir ūkininkavimo problema

Aktyviausiai veikianti ir politiškai itin angažuota Namibijos NVO WIMSA (Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa), besirūpinanti čiabuvių reikalais ir kaimyninėse šalyse¹⁸, priverstinį san žmonių apgyvendinimo procesą apibūdina kaip „išsibrovimą į san žemes, pagrobiant jų orumą ir paverčiant juos, kadaise buvusius garbingus medžiotojus ir rinkėjus, žemiausia visuomenės klase“ (Le Roux, White 2004: 26). Privačios nuosavybės koncepcija taip pat nebuvo pamažu ir nuosekliai įtvirtinta – ji buvo staiga ir priverstinai primesta iš šono. Tradiciškai medžiotojui priklausė tik jo lankas ir strėlės, įrankis šaknims kasti, odinė klubų juosta ir papuošalai. Kaip jau nupasakota, trobelės neturėjo nei estetiškos, nei materialios vertės, o gamta priklausė visiems tiek, kiek buvo galima naudotis jos gėrybėmis, t. y. medžioti laukinius gyvūnus ir rinkti laukinius vaisius, šaknis ir daržoves. San visada garsėjo ypatinga pagarba natūraliai aplinkai ir itin ekologišku gyvenimo būdu: būdavo sumedžiojama tik tiek, kiek būtina išgyvenimui, ir suvartojama viskas iki paskutinio kaulėlio. Taigi kasdieniame gyvenime žmonės jausdavosi laisvi eiti ten, kur yra maisto, be poreikio apsisototi ir ūkininkauti.

Šiandien dauguma 40 000 Namibijos san neturi nei žemės, nei galimybės laisvai klajoti. Jie sėslūs, bet be žemdirbystės tradicijos, ir valstybės bei NVO laikomi tokiais, kuriuos reikia mokyti, t. y. vyraujantis požiūris yra paternalistinis. Paminėtinas pavyzdys: NVO, pasivadinsi Nyae Nyae raidos fondu (The Nyae Nyae Development Foundation of Namibia), rūpinasi san žmonių gyvulininkystės įgūdžių ugdymu. Jie organizuoja praktinius mokymus būsimiems ūkininkams. Kas mėnesį į kaimą atvyksta hererų žmogus¹⁹ instrukuoti ir patikrinti, kaip naujieji ūkininkai verčiasi – jei gerai, ūkininkas apdovanojamas maišu miltų.

Vis dėlto ūkininkavimo paradoksas slypi kitur – san bendruomenė *nenori* tapti ūkininkais. Būrys moterų pasakojo:

Žmonės sako, kad čia gražu gyventi. Štai dėl ko mes ir nenorime gyvulių kaimenių, niokojančių mūsų žemę, pievas, mūsų krūmynus. Visais laikais mes gyvendavom krūmynuose rinkdami laukinius vaisius ir daržoves, kasdami juos iš šitos žemės. Jei gyvuliai viską nuėš, nutryps – kas liks mums? (G/ag'ō / N'amce / |Kunta / ||xari 2014 01 15)²⁰

¹⁸ Organizacija WIMSA buvo įkurta jau 1996 m. Pirminis tikslas – atstovauti ir ginti san teises Pietų Afrikos regione. Pagrindiniai WIMSA dėmesio centrai yra žmogaus teisės, edukacija bei paveldo ir intelektualinės nuosavybės teisės (plg. WIMSA 2014).

¹⁹ Hererai – kita Namibijos etninė grupė, turinti nepalyginti daugiau galios valstybės valdyme nei san, tradiciškai besiverčianti gyvulininkyste.

²⁰ G/ag'ō Di/ae / N'amce ||uce / |Kunta Gwalla / ||xari /oha. 2014 01 15. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

Ir šis pasisakymas – ne iš piršto laužtas, turint omeny, jog vadinamoji „hererų žemė“ iš derlingos tapo dykuma per 20–30 metų nuo tada, kai jie ten pradėjo užsiimti gyvulininkyste (plg. Pfeifer 2014 01 22)²¹. Sugrįžtant prie privačios nuosavybės koncepcijos, jauni Ju/'Hoansi vyrai, paklausti, kas yra nuosava, o kuo visi dalijasi, juokdamiesi atsakė:

San žmonės dalijasi viskuo! Nėra nieko, kuo nebūtų dalijamasi: žemė, karvės, namai... [...] Net ir truputis maisto, net drabužiai – jei turi kelnes, duosi panešiot ir kitam, net visus tuos kūno kremus, purškiklius – jei kas gauna, dalijasi. [...] Ne, atrodo, nėra nieko, kuo nebūtų dalijamasi! (||oce / N!amce 2014 01 17)²²

Atotrūkio fenomenologija

Mąstant apie san erdvės, laiko ir aplinkos *suvokimą*, norėčiau išsyk nurodyti fenomenologinę prancūzų filosofo Maurice'o Merleau-Ponty tradiciją – tai filosofija, matanti pasaulį anapus atskirties tarp subjekto ir objekto: laikas, kūnas ir erdvė suprantami kaip *gyvosios patirties (lived experience)* padariniai (Merleau-Ponty 1968). Ši mąstymo kryptis tapo pagrindiniu įkvėpimo šaltiniu antropologui Timui Ingoldui, kuris savo monografijoje *Aplinkos suvokimas: esė apie pragyvenimą, buveines ir įgūdžius* (2000), remdamasis savo etnografiniais medžiotojų ir rinkėjų tyrimais, derina fenomenologinę filosofiją, biologiją (*developmental biology*) ir ekologinę psichologiją. Jis kritikuoja erdvės, kaip uždaro vieneto ir suvokimo objekto, koncepciją ir siūlo kalbėti apie *aplinką* ir žmogų kaip *organizmą, egzistuojantį kartu su jo aplinka*. Pasak Ingoldo, žmogus suvokia pasaulį per praktiškai įkūnytą žinojimą, kurį autorius vadina *įgūdžiais (skills)*. Taigi tarpusavio santykis tarp kūno ir jo aplinkos yra neatskiriamas ir nenutraukiamas, jie nuolatos koegzistuoja, vienas kitą pratęsdami ir papildydami (Ingold 2000).

Įgūdžio terminas nurodo žmogaus veiksmo galimybes, suprantant žmogų kaip nedalomą visumą, neatskiriant kūno nuo proto. *Įgūdis* yra „tiek pat biologinis, kiek kultūrinis“, tiksliau sakant, jis nėra perduodamas iš kartos į kartą, bet greičiau „vis iš naujo įaugantis į kiekvieną iš mūsų, įsikūnijantis į besivystančio žmogiškojo organizmo *modus operandi* per praktiką ir patirtį“ (Ingold 2000: 5). Pasak Ingoldo, ypač medžiotojai ir rinkėjai veikia kaip „*būdami pasaulyje*, o ne kaip protai, kurie, atskirti nuo duotosios tikrovės, siekia atrasti jos prasmę“ (Ingold 2000: 47). Taip pat antropologas akcentuoja ne santykį tarp dviejų subjektų (žmonių), bet santykį tarp žmogaus ir nežmogiškos prigimties aplinkos. Grįžtant

²¹ Pfeifer Werner. 2014 01 22. Kalbino Veronika Grandy, Goda Palekaitė, Silja Strasser, Anna-Sophie Tomancok, Elina Vestere. Vindhukas, Namibija.

²² ||oce Khau Morris / N!amce G!oma Jacobus. 2014 01 17. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

prie Grashuko gyventojų, pacituosiu jau minėtąjį /Kunta !amace, tradicinį gydytoją, pasakojantį, iš kur jis žino, kokie augalai padės išgydyti ligonį: „Aš savyje turiu jausmą, aš girdžiu augalą. Kai transo būsenoje prieinu prie augalo, kai jo ieškau, galiu jį ir išgirsti. [...] Mano vidinis jausmas man lieps iškasti būtent šitą krūmą“ (!amace 2014 01 17)²³.

Žinios apie pasaulį įgyjamos aktyviai veikiant: judant, tiriant, mokantis matyti, girdėti, uosti, jausti – taigi ne vien kognityviai suprantant savo aplinką mentaliais konstruktais, bet veikia *tiesiogiai išgyvenant* per nuolatinį įsitraukimą į ją. San žmonės visais laikais garsėjo ypatingais pėdsekystės sugebėjimais, mat jų tradicinis medžioklės būdas paremtas gyvūnijos pažinimu ir sugebėjimu surasti ir sekti žvėrį. Tuomet labiausiai žaidžia sugebėjimas pajusti ir stebėti: kaip gyvūnas juda, ką jis ēda, kaip elgiasi, o tik tuomet galima jį nuspėti ir vienu strėlės šūviu pašauti. Medžiojant, ypač persekiojant sužeistą žvėrį, kiekvienas *igūdis* yra aukso vertės: sugebėjimas atskirti sveiko gyvūno šlapimo kvapą nuo sužeisto, gebėjimas basomis bėgti per krūmynus neskleidžiant garso, orientaciniai sugebėjimai nutolus daugiau nei 20 km nuo stovyklavietės...

– Ne, mes nenaudojame laikrodžių, nei kompasų. Ne, mes turim saulę! Mes nežinom laiko.

– O kas, jeigu apsiniaukę?

– Tada saulės nematyti, bet ugnis tau parodys. Matai, jei anglis raudonos, vadinasi, saulė leidžiasi – reiškia karštis slūgsta ir visi gyvūnai išlenda iš slėptuvių ieškoti maisto... (medžiotojas N!aice 2014 01 13)²⁴

Ypatingieji medžioklės įgūdžiai, kad ir kaip būtų gaila, kuo toliau tuo dažniau tampa istorijomis, o ne praktika, dėl to būtų netikslu paprasčiausiai pritaikyti Ingoldo modelį, teigiantį, kad „medžiotojai ir rinkėjai *nesuvokia* savo aplinkos kaip atskiro pasaulio [...] ir nemato savęs kaip protaujančių subjektų, [...]; atskirtis tarp proto ir gamtos neturi vietos jų mintyje ir praktikoje“ (Ingold 2000: 42). Nors ši prielaida galima kalbant apie vis dar neteisėtai pasitaikančias medžioklės praktikas, tai pavadinčiau veikia *percepcijos prisiminimu* nei šiuolaikinio mąstymo pobūdžiu.

Išvados: šiuolaikinė trūkio heterotopija

Namibijos san yra apgyvendinti teritorijoje, pavadintoje „bušmėnų žeme“, kurios sostinei – miesteliui Tsumkwe, taip pat ir mažesniems aplinkiniams kaimams būdingos visos prievartinio apgyvendinimo sukurtos problemos: alkoholizmas, prostitucija, ligų paplitimas, ankstyvas mirtingumas ir t. t. (Wyckoff-

²³ !amace /Kunta. 2014 01 17. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

²⁴ N!aice /Gao. 2014 01 13. Kalbino Goda Palekaitė. Grashukas, Namibija.

Baird 2000: 116). Žinoma, šiandieninė situacija yra nuo pat kolonializmo pradžios besitęsusių nuolatinės san žmonių marginalizacijos ir pažeminimų šimtmečių pasekmė. Kaip savo monografijoje pasakoja Zips-Mairitsch, tiek pirmieji, tiek vėlesni kolonistai čiabuvius lygino su akmens amžiaus žmonėmis – laukiniais, nevertais elgtis kaip su lygiais ir gerbti. Per šimtmečius šie žmonės buvo priversti išgyventi visas įmanomas priespaudos, prievartos, vergovės ir diskriminacijos formas (pvz., Apartheido režimo metu baltieji galėjo nebaudžiami „medžioti“ laukiniais laikytus „bušmėnus“). Dėl to san bendruomenės prarado ne tik žemes ir savivaldą, bet ir savo kultūrą ir tapatybę, tradicijas bei gyvenimo būdą (Zips-Mairitsch 2013).

Gyvojo muziejaus kontekste ši netolima praeitis yra visiškai ignoruojama. Šimtmečiai tarp kolonializmo epochos pradžios iki šių dienų yra pamirštami muziejaus, taip pat ir mokykliniame bei bet kokiame kitame patiemis san prieinamame diskurse. Gyvasis muziejus skelbiasi esąs „istorijos ir kultūros mokykla“ (*Museum* 2014), bet atvykę į Grashuką, susiduriame su siurrealistine atsietų, viena nuo kitos atitrūkusių erdvės struktūrų ir erdvės bei laiko koncepcijų situacija. Pirmiausia šiame straipsnyje, pasiremddama Gyvojo muziejaus atveju bei aptardama teorijas ir etnografines praktikas muziejų antropologijos bei turizmo antropologijos kontekstuose, siekiau atskleisti temos problemišumą ir jos sklaidą erdvės ir laiko struktūrose bei organizavimo praktikose: pradedant „kultūrinio kaimo“ ir „tikrojo kaimo“ teritoriniu atsietumu ir baigiant iki šiol juntamu buvusių medžiotojų ir rinkėjų aplinkos ir laiko suvokimu, kontrastuojančiu su etnoturizmo primetamais reikalavimais.

Paklausta, ar yra kažkas panašaus į „tradicinį“ ir „modernų“ Grashuko kaimą, atsakyčiau – žinoma, ne: „tradicinis“ yra netgi modernesnis už „modernų“ savo dailia rankdarbių parduotuvėle, švariais tualetais, darbuotojais, laisvai kalbančiais angliškai, ir apskritai patraukliu verslumu, puikiai įsiterpiančiu itin konkurencingoje globalioje turizmo rinkoje. Vis dėlto šis žavingas paviršius slepia nelygius galios santykius, kurie iškyla kaip visur matomi prieštaravimai, pvz., kalbant apie mobilumą, pasaulis, t. y. turistai, pasiekia kaimą kiekvieną dieną, o patys žmonės yra atskirti nuo pasaulio septynių kilometrų ilgio smėlio taku, būtinu įveikti pėsčiomis per Afrikos kaitrą norint pasiekti nors artimiausią kelią (vienintelis automobilis kaime priklauso mokyklos direktoriui – hererų žmogui, kuriuo san ne itin pasitiki). Taigi šiame straipsnyje tvirtinau, kad yra neįjautru ir kenksminga bandyti supriešinti dvi Grashuko realybes, kaip tai daro Gyvojo muziejaus iniciatoriai. Be abejonės, svarbiausias Gyvųjų muziejų indėlis Namibijoje yra ekonominė nauda čiabuviams, taigi galimybė kovoti su skurdu ir nepriteklumi. Vis dėlto primygtinai siūlau suvokti reikalo nevienareikšmiškumą. Nereflektuotas atotrūkis tarp *šiuolaikinio* ir įsivaizduojamo *senovinio* išnyra,

kai šiuolaikybė ir šiuolaikinė praeities iliuzija supriešinamos viena kitai, kai joms neleidžiama natūraliai susipinti, susisieti ir, nuolat kunkuliuojant, kisti.

Kultūra šiuo atveju yra neabejotinai suprekinta. „Etniškumas“ – naujas išradimas tarp vadinamųjų san žmonių – neabejotinai stimuliuojamas etnoturizmo rinkos ir puikiai tarnauja pagrindiniams *othering* principams. Natūralu, kad atvykęs vartotojas vis dėlto būna supainiotas – jam pasiūloma sufalsifikuota egzotika. Kultūros suprekinimas pats savaime iškreipia natūralų kultūros balansą tarp gamintojo ir vartotojo: *tikroje kultūroje* „gamintojai [...] ir yra tikrieji vartotojai, matantys, jaučiantys bei patiriantys ir taip įkūnijantys savo tapatybę“, *suprekinioje kultūroje* prašalaitis stebėtojas turi patvirtinti jos autentiškumą, taigi kultūrinės praktikos pačios save paverčia stebėjimo objektais (Comaroff, Comaroff 2009: 26).

Siekdama apibūdinti, kaip patys san žmonės mato, organizuoja ir suvokia erdvę ir laiką, kokius prioritetus jie kelia ir kokius poreikius turi, nupasakojau „tikrojo“ kaimo erdves bei architektūrą, o galiausiai ėmiausi fenomenologinės antropologijos. Aplinkos suvokimas per tiesioginį patyrimą ir įgūdį, nuodugniai aptartas Timo Ingoldo, man pasirodė tinkamiausia prieiga siekiant atspindėti vis dar matomus tradicinės san percepcijos atgarsius. Vis dėlto šis ypatingas pasaulio matymo būdas nesuderinamai konfrontuoja ir nenumaldomai nyksta dėl sprendimų, priimamų iš šalies ir iš viršaus – NVO, valstybės, etnoturizmo industrijos įtakų.

Norėdama nupiešti eskizą, atspindintį Grashuko erdvės ir laiko suvokimo ir organizavimo nesuderinamumą, bandžiau parodyti problemą iš išorės – analitiškai ir struktūriškai (*etic*) pritaikydama Foucault *heterotopijos*, Bennetto ir Urry bei Comaroffų *etniškumo* koncepcijų derinį. Taip pat stengiausi prieiti iš vidaus (*emic*) pasitelkdama fenomenologiją. Iš abiejų požiūrio taškų arba, tiksliau tariant, jų susikirtimo taške išryškėja mintis, kad dualistinė distinkcija tarp *tradicio* ir *modernaus*, *tikro* ir *suvaidinto* nėra tinkama. Kaip kad nėra ir vienos darniai egzistuojančios šių dalykų visumos. Iš tiesų san žmonės ir mes, prašalaičiai stebėtojai, esame liudininkai tam tikro vakuumo – erdvės tarp kažko, įsivaizduojamai buvusio ir akivaizdžiai nesamo.

Literatūra

- Baudrillard Jean. 2010. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Bennett Tony. 1995. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London, New York: Routledge.
- Bruner Edward M. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Comaroff John L., Comaroff Jean. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago, London: The University of Chicago Press.

Findlen Paula. 2012. The Museum: Its Classical Etymology and Renaissance Genealogy, Carbonell B. M. (ed.). *Museum Studies: An Anthology of Contexts*: 23–45. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.

Foucault Michel. 1984[1967]. Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias, *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46–49.

Gingrich Andre. 1998. Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen, ein Beispiel, Wernhart K. R., Zips W. (Hg.). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*: 99–111. Wien: Pro Media.

Hitchcock Robert K., Biesele Megan. 2002. Controlling their Destiny: Ju!’hoansi of Nyae Nyae, *Cultural Survival Quarterly* 26(1). <<http://www.cultural-survival.org/publications/cultural-survivalquarterly/botswana/controlling-their-destiny-juhoansi-nyae-nyae>> [žiūrėta 2014 04 27].

Ingold Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.

LCFN. 2014. <<http://www.lcfn.info/en/philosophy/project-conception>> [žiūrėta 2014 04 24].

Le Roux Wilemien, White Alison. 2004. *Voices of the San: Living in Southern Africa Today*. Cape Town: Kwela Books.

Low Setha M., Lawrence-Zúñiga Denise. 2003. Locating Culture, Low S. M., Lawrence-Zúñiga D. (eds.). *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*: 1–47. Oxford: Blackwell Publishing.

Macdonald Sharon J. 2012. Museums, National, Postnational and Transcultural Identities, Carbonell B. M. (ed.). *Museum Studies: An Anthology of Contexts*: 273–286. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.

Merleau-Ponty Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.

Museum. 2014. <<http://www.lcfn.info/en/ju-hoansi/ju-hoansi-museum>> [žiūrėta 2014 04 24].

Pözl Karin. 2012. *Community-based Tourism in Namibia: eine anthropologische Studie zu den “Living Museums”*. Diplomarbeit. Universität Wien.

Spiro Melford E. 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique, *Comparative Studies in Society and History* 38(4): 759–780.

Trupp Alexander. 2009. Alle Menschen sind gleich, aber einige sind gleicher, Trupp A., Trupp C. (Hg.). *Ethnotourismus: Interkulturelle Begegnung auf Augenhöhe?:* 97–116. Wien: Mandelbaum Verlag.

Trupp Alexander, Trupp Claudia. 2009. Zur Einführung: Ethnotourismus und die Konstruktion von Athenzität, Trupp A., Trupp C. (Hg.). *Ethnotourismus: Interkulturelle Begegnung auf Augenhöhe?:* 7–20. Wien: Mandelbaum Verlag.

Urry John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*. London: Sage Publications.

WIMSA. 2014. <<http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/wimsa>> [žiūrėta 2014 06 01].

Wyckoff-Baird Barbara. 2000. Environmental Governance. Lessons from the Ju/'hoan Bushmen in Northeastern Namibia, Weber R. (ed.). *Indigenous Peoples and Conservation Organizations. Experiences in Collaboration*: 113–135. <http://awsassets.wwf.org.au/downloads/mc_wwf_indigenous_policy_indigenous_peoples_and_conservation_organizations_feb00.pdf> [žiūrėta 2014 10 01].

Zips-Mairitsch Manuela. 2013. *Lost Lands? (Land) Rights of the San in Botswana and the Legal Concept of Indigeneity in Africa*. Wien: LIT Verlag.

The Non-Existent that Never Was: The Inconsistency of Contemporary San-space in Namibia

Goda Palekaitė

Summary

If we imagine a broken mirror, we may metaphorically refer to an *unreal* fragmented space that opens up behind the damaged surface, at the same time being absolutely *real* in so far as the mirror does exist. It invites the onlooker to perceive his or her existence; meanwhile this perception is a flattened plane of virtuality. Michel Foucault once called this space *heterotopia*. The issue to be discussed in this article is the present situation of the Ju/'Hoansi-San people in Namibia who find themselves in a *heterotopian* or *hyperreal* space and must face the abyss between *tradition* and *contemporaneity*. This particular essay is based on ethnographic fieldwork conducted in the village of Grashoek and its *Living Museum* in the N#a-Jaqua Conservancy in northeastern Namibia.

Even though the San are considered as the first people of Southern Africa, they remain among the most marginalized groups in the region. Their traditional lifestyle as hunters and gatherers is being changed to passive settlers; their cultural knowledge and embodied skills are condemned to be forgotten. The state is busy with the business of others; hence, it does not interrupt the innovations and interventions led by an elaborate web of non-governmental organizations (NGOs) that basically 'take care' of indigenous peoples. In these conditions, the

tourism business naturally flourishes, and a German-Namibian NGO called 'The Living Culture Foundation Namibia' is being founded. Thanks to it, San communities are now running a powerful business – ethno- or cultural tourism that enables them to fulfill their necessary needs and fight poverty.

Discussing the case of the Living Museum, this essay contemplates the question: *what sort of time and space does the contemporary situation of the Jul'Hoansi in Grashoek create, and how can it be conceived?* I immediately imply its inconsistency and incompatibility. In order to discuss it, I question the conditions: how is it possible that this chasm of space occurs? Finally, I am concerned with the perception from within, and inquire: what are the implications of this incongruence for the everyday perception of space among the San?

The initial conceptual framework is a composition of philosophical and anthropological approaches, primarily focused on the accounts of the *heterotopia* of Foucault and the phenomenological anthropology of Tim Ingold. I further employ the contextualization of museums by Tony Bennett, the concept of *tourist gaze* by John Urry, as well as the contribution of John and Jean Comaroffs regarding the *commodification of ethnicity*. Just as the Comaroffs, I take for granted that such phenomena as the Living Museum in Grashoek are 'genuine fakes' or, according to Bruner 'authentic reproductions', and attempt to show that the arising questions concerning *authenticity, traditional or modern, real or fake*, in this case, are meaningless.

Considering the issue of 'ethnicity', one has to note that, for thousands of years, diverse groups of hunters and gatherers that are now referred to as 'the San' had no common identity. Nevertheless, as the Comaroffs note, the fact that *the San* identity is a new social construction does not reduce the omnipresent ethnic identification. The Living Museum in this case is not merely an example *par excellence* of a *commodified ethnicity*; this *ethnicity* is consciously kept hermetic and prevented by the people themselves.

As a *modern village*, Grashoek has no historical symbolical meaning for its inhabitants. The San have never been a people searching for a Promised Land; instead, the search, the movement and the processual inter-existence with the natural environment always had the highest values. One may notice that *the space of the bush* is, up to these days, as legitimate as the living space of the yard or the whole village. Moreover, space is practically not divided into private – public, man-made – natural, nor is the time counted in minutes, hours, months and years. Nobody would say that sitting in a shade is a waste of time – the capitalist conception of 'worthy' time has not yet arrived in Grashoek.

As hunters and gatherers, they are used to acquiring knowledge by *acting in the world*: moving about, exploring, learning to see, smell, hear, feel; thus, the perception of the surroundings is not constituted by a mental construct but rather

by *direct perceptual engagement*. Nevertheless, hunting skills are increasingly becoming stories rather than practice. Now, it is more a *memory of perception* than a constituent of contemporary thought. Indeed, this is not surprising having in mind that hunting is now forbidden in most territories inhabited by the San.

The Living Museum claims to work as 'a school for history and culture' but what one witnesses in Grashoek is a surreal composition of disjoint structures and perceptions of time and space. The not reflected void of time emerges when two times: contemporaneity and contemporary imagination of pre-history are contrasted.

The culture is, without doubt, being commodified and *ethnicity* – a recent invention among the San, suits the market of ethno-tourism and serves the principles of *othering*. The commodification of culture itself perverts the natural balance between producer and consumer: in *a culture* the producers are *also* its consumers, seeing and sensing and listening to themselves, and, hence, enacting their *identity*, whereas in *a commodified culture* the outsider is required to prove the 'authentic', and the cultural practices objectify themselves.

Primarily, this paper attempts to describe the whole of time and space in Grashoek approaching the issue structurally from outside (*etic*), as well as viewing from *within* (*emic*) while employing a phenomenological approach. From both sights and in a combination of them it becomes visible that there is neither a dualistic distinction between *traditional-modern*, *real-performed*, etc., nor a new integrated entity compounded from all these components and perceived as a whole. Instead, the San people and we, the observers, attempting to see overall and beyond, must face a gap – a vacuum space between what is and what was, indeed, the non-existent that never was.