

SOCIALINĖS ANTROPOLOGIJOS IR ETNOLOGIJOS STUDIJOS

LIETUVOS

9(18)

2009

ETNOLOGIJA

LITHUANIAN ETHNOLOGY

STUDIES IN SOCIAL ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY

ALTERNATYVI MODERNYBĖ:

TRADICIJA, IDENTITETAS IR DISKURSAS

Sudarytojas VYTIS ČIUBRINSKAS

ALTERNATIVE MODERNITIES:

TRADITION, IDENTITY AND DISCOURSE

Edited by VYTIS ČIUBRINSKAS

LIETUVOS ISTORIJOS INSTITUTAS

LITHUANIAN INSTITUTE OF HISTORY

LI
LEIDVYKLA

VILNIUS 2010

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*

Orvar Löfgren
Lundo universitetas

Jonas Mardosa
Vilniaus pedagoginis 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 (Vytytis Čiubrinskas)</i> | 5 |
| <i>Foreword (Vytytis Čiubrinskas)</i> | 7 |

Straipsniai / Articles

Vytytis Čiubrinskas

| | |
|---|----|
| Įvadas į <i>alternatyvios modernybės</i> studijas. Permažstant socialinę kultūrinę kaitą: tradicija, identitetas ir diskursas | 9 |
| Introduction. Alternative Modernities: Tradition, Identity and Discourse. | |
| Summary | 18 |

Jonathan D. Hill

| | |
|---|----|
| The Politics of Indigenous Identities in South America, 1989–1998 | 23 |
| Čiabuvių tapatumų politika Pietų Amerikoje, 1989–1998. Santrauka | 52 |

David Sutton

| | |
|---|----|
| Between Memory and Modernity: Moral Temporalities in Kalymnos, Greece | 55 |
| Tarp atminties ir modernybės: moralinis laiko tėkmės supratimas Graikijos Kalimno saloje. Santrauka | 75 |

Ingo W. Schröder

| | |
|--|----|
| Against 'Identity': Exploring Alternative Approaches to the Study of the Politics of Local Culture | 77 |
| Prieš „tapatybę“: ieškant alternatyvių būdų tyrinėti vietos kultūros politiką. Santrauka | 91 |

Neringa Klumbytė

| | |
|---|-----|
| Post-Socialist Sensations: Nostalgia, the Self, and Alterity in Lithuania | 93 |
| Posovietinės jausenos: nostalgija, savastis ir marginalizacija Lietuvoje. Santrauka | 114 |

Aet Annist

| | |
|--|-----|
| Outsourcing Culture: Establishing Heritage Hegemony by Funding Cultural Life in South Eastern Estonia | 117 |
| Įsigyjant kultūrą: paveldo hegemonijos sukūrimas finansuojant kultūrinį gyvenimą pietryčių Estijoje. Santrauka | 137 |

Romualdas Apanavičius

| | |
|---|-----|
| Etnologijos studijos Lietuvoje 1927–2005 metais | 139 |
| Studies in Ethnology in Lithuania in 1927–2005. Summary | 165 |

Recenzijos ir apžvalgos / Reviews

| | |
|---|-----|
| Rasa Paukštytė-Šaknienė, Vida Savoniakaitė, Žilvytis Šaknys, Irma Šidiškienė. Lietuvos kultūra: Aukštaitijos papročiai. Šaknys Ž. (sud.) (<i>Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė</i>) | 165 |
| Vytis Čiubrinskas. Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos (<i>Auksuolė Čepaitienė</i>) | 169 |
| Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States. Darieva T. and Kaschuba W. (eds.) (<i>Ingo W. Schröder</i>) | 173 |
| Darius Staliūnas. Savas ar svetimas paveldas? 1863–1864 m. sukilimas kaip lietuvių atminties vieta (<i>Rasa Čepaitienė</i>) | 175 |

Konferencijos / Conferences

| | |
|---|-----|
| 10-oji EASA konferencija Slovėnijoje (<i>Auksuolė Čepaitienė, Vytis Čiubrinskas</i>) | 179 |
| Konferencija „Etninės kultūros tradicijų tęstinumas ir iššūkiai šiuolaikinėje visuomenėje“ (<i>Andželika Lapinskienė, Kęstutis Meškys</i>) | 184 |

Sukaktys

| | |
|--|-----|
| Lietuviškosios tautotyros profesionalui Jonui Baliui – 100 metų (<i>Vytis Čiubrinskas</i>) | 187 |
| Vitaliui Morkūnui – 80 (<i>Žilvytis Šaknys</i>) | 189 |

In Memoriam

| | |
|--|-----|
| Rita Marija Pilkaitė-Butvilienė (<i>Irena Regina Merkienė</i>) | 191 |
|--|-----|

Įvadas į *alternatyvios modernybės* studijas. Permaštant socialinę kultūrinę kaitą: tradicija, identitetas ir diskursas

Vytis Čiubrinskas

Kadangi šiuolaikinis pasaulis paprastai įvardijamas kaip potradicinė, pokolonijinė ir pokomunistinė, globalizuota ir postmoderni socialinė tikrovė, tai tenka peržiūrėti *modernybę* kaip jo sampratos svertą. Juolab kad antropologija ir toliau daugiausia dėmesio skiria lokaliems, tradiciniams, t. y. modernios ar postmodernios „plėtros“ ir „išsivystymo“ stokojantiems, žmonių gyvenamosios aspektams, ir ji tebeieško alternatyvių modernybei – griežtai institucijų struktūruotam pasauliui – kelių, itin išryškėjančių tradicinių, kolonijinių ir komunistinių visuomenių transformacijose.

Šis straipsnis – tai specialaus teminio *Lietuvos etnologijos* numerio „*Alternatyvi modernybė: tradicija, identitetas ir diskursas*“ įvadas. Leidinio straipsniuose permaštoma sociokultūrinės kaitos samprata šiuolaikinėje antropologijoje. Išryškinant *alternatyvios modernybės* ieškojimus tradicijoje, identitete ir diskurse, pristatomi penki naujausi tyrinėjimai šia tema.

Dr. Vytis Čiubrinskas, Vytauto Didžiojo universitetas, Socialinės antropologijos centras, K. Donelaičio g. 52, LT-44244 Kaunas; Vilniaus universitetas, Orientalistikos centras, Universiteto g. 3, LT-01013 Vilnius, el. paštas: v.ciubrinskas@smf.vdu.lt

Socialinės ir kultūrinės kaitos tema visada buvo ir tebėra socialinių ir humanitarinių mokslų akiratyje. Nūdien šią temą itin suaktualina ir verčia permąstyti gana grėsmingas ir nelauktas tos kaitos padarinys – socialinį užtikrintumą, saugumą ir stabilumą prarandantis ir vis labiau „susitraukiantis“, vienodėjantis ir vis labiau dėl nesubalansuotos plėtros ir senkančių gamtinių išteklių kenčiantis pasaulis.

Sociokultūrinė kaita – akivaizdžiausiai ją išreiškia technologinės, politinės ar ekonominės permainos – klasikinėje antropologijoje buvo suprantama kaip evoliucijos, socialinio plėtojimosi ir modernizacijos procesų padarinys. Įkandin supratimo, kad kaita vyksta evoliucijos būdu (Morgan 1985 [1871]), ilgainiui išsigalėjo nebe tokios į „biologinę lemtį“ orientuotos ir nebe tokios tiesmukos sampratos, kai tradicionalizmą ir „primityvumą“ inovacijomis keičianti modernizacija buvo traktuojama kaip tiesinis procesas.

Pradininkai buvo Mančesterio mokyklos antropologijos atstovai, garsiausias jų – Maxas Gluckmanas (Gluckman 1965). Jie atmetė nuo pat XX a. pradžios dominavusią struktūrinę-funkcinę visuomenės kaitos, kaip pagal paprasčiausias socialines taisykles tvarkomų pasikeitimų, sampratą ir ją keitė socialinės kaitos kaip žmogaus veiklos faktoriumi. Būtent Mančesterio mokykloje kilo idėja, kad socialinė kaita iš principo nenuspėjama, nes ji yra nuolatinių žmonių santykių, kurių kiekvienas turi grįžtamąjį ryšį ir, be to, nuolat keičiasi, rezultatas (Eriksen, Nielsen 2001: 87). Vis dėlto, kaip teigė M. Gluckmanas (Gluckman 1965) (jis atliko tyrimus Zambijoje: tyrinėjo urbanizacijos, darbo migracijos ir kitus sparčią socialinę kaitą veikiančius procesus kalnakasybos regione), tradicinės socialinės formos, pavyzdžiui, giminystė, gali išlikti nepakitusios ir jų reikšmė gali net sustiprėti. Panašų reiškinį galime stebėti tyrinėdami šiuolaikinę transmigraciją, kai dėl jos įtakos giminystės ryšiai smarkiai sustiprėja (Olwig 1997).

Nūdienos antropologijoje, atsisakiusioje žmonijos įvairovę ir kaitą paaiškinančių didžiųjų paradigmu, tokių kaip *evoliucija*, *difuzija*, *funkcija* ar *struktūra*, išryškėja naujų, jau nebepretenduojančių tapti universaliomis, poreikis. Į šiuolaikiškesnius, labiau žmogaus veiklą kaip sociokultūrinį konstravimą pabrėžiančius terminus imtos keisti ir senosios, dar difuzionizmo teorijos „nukaltos“ sociokultūrinės kaitos erdvėje paradigmos. Pavyzdžiui, vietoj *akultūracijos* šiandien dažniau vartojami *kultūrinės hibridizacijos* ar *fragmentacijos* bei *globalaus* ir *lokalaus*, t. y. globalizacijos, terminai. Kaip pažymi Mike'as Featherstone'as ir Scottas Lashas savo sudarytame straipsnių rinkinyje *Globalios modernybės* (Featherstone, Lash, Robertson 1995), nuo XX a. dešimtojo dešimtmečio pradžios *globalizacijos* terminas pakeitė sociokultūrinės kaitos sampratą – perkėlė ją iš laiko į erdvės rėmus (Featherstone, Lash, Robertson 1995: 1). Be to, atrodytų, kad šis terminas padarė įtaką ir akcentų perkėlimui nuo socialinės kaitos mechanizmų pažinimo ant kultūrinės kaitos kaip kultūrinio išsisaistymo reiškinių nagrinėjimo.

Anot vieno žymiausių globalizacijos tyrinėtojų Jonathano Friedmano (Friedman 1996), *globalizacija* kaip sociokultūrinės kaitos svertas yra nuoseklus modernybės padarinys, t. y. „globalioji modernybė“. Jai būdingas, nors ir modernizuotų, bet vis dar sąlygiškai stabilių kasdienės žmonių gyvensenos jausenos ir mąstysenos prasmų pliuralizavimas ir atsaistymas (*disembedding*) (Friedman 1995: 73). Būtent kultūrinė kaita ir kultūriškumas atsiduria pirmame plane, nes modernizmo nuosmukis XX a. aštuntajame dešimtmetyje atskleidė nepasitikėjimą vykstančia technologine ir ekonomine plėtra ir universaliais, „viską paaiškinančiais“ pasaulio socialinės raidos modeliais. Kaip taikliai pažymi J. Friedmanas, *globalizaciją* kaip kultūrinės kaitos proceso paradigmą geriausiai galima pritaikyti stebint socialinių padėčių praktinį įgyvendinimą – praktikavimą (Friedman 1995: 87–88), t. y. identitetą. Tad šiandien ir kultūros,

kaip tradicijos, kultūrinio identiteto, taip pat diskurso apie tai apraiškos tampa klausimais, į kuriuos tenka atsakyti itin refleksyviai.

Nuo XX a. devintojo dešimtmečio besiplėtojanti pomodernioji antropologija, itin besidomėjusi refleksyvumu, ėmė kvestionuoti *kultūros* konceptualizavimą (Čiubrinskas 2007). Ją bandoma dekonstruoti kaip vieną minėtų „didžiųjų paradigmu“ arba kaip metanaratyvą. Pavyzdžiui, Lila Abu-Lughod *kultūrą* laiko moralę primetančia ir hegemonine sąvoka, nes, anot jos, ją taikant nevakarietišku kultūrų ir civilizacijų žmonėms, šie dehumanizuojami, išnaudojami, įvardijami kaip žemesni ir primityvūs (Abu-Lughod 1991). O pati *kultūra* suprantama ne kaip „integruota visuma“, o kaip atskirų, tarpusavyje nesusijusių žmogaus reprezentacijų – diskursų, naratyvų, įvaizdžių, tekstų – darinys.

Kyla klausimas: kaip tada tyrinėti šiuolaikinio pasaulio įvairovę, jo socialinę kultūrinę kaitą, jos padarinius?

Kadangi antropologija ir toliau vis dėlto daugiausia domisi lokaliais, autonominiais, tradiciniais, t. y. „plėtros“ ir „išsivystymo“ stokojančiais, o ne „pažangiais“ žmonių gyvenimosios aspektais, tai jos dėmesys labiausiai būna sukonzentruotas į alternatyvias modernybei kaitos formas ir peripetijas. Greta potradicinės, pokolonijinės ir pokomunistinės socialinių tikrovių pati vėlyvoji modernybė, arba vadinamoji pomodernybė, yra, ko gero, niekas kitas kaip *alternatyvios modernybės* – griežtai institucijų struktūruoto pasaulio – kelių ieškojimas. Tie keliai, ne mažiau nei tradicinių, kolonijinių bei komunistinių ar socialistinių visuomenių transformacijų sukurtosios realybės, yra labai svarbus šiuolaikinių antropologinių ir etnologinių tyrimų objektas.

Pastaruosiu metu tai labai gerai buvo suprasta dėl socialinių mokslų nesugebėjimo prognozuoti komunistinės sistemos žlugimo, kai nei politologai, nei ekonomistai, nei sociologai to beveik nenumatė. Tapo akivaizdu, kad svarbiausia žmonių gyvenimą studijuoti per jų veiklas ir visiškos kasdienybės lygmenyje, o tai – antropologų duona. Net ir didžiausias transformacijas, anot posocializmo antropologijos žinovės Elizabeth Dunn, išreiškia ne tik objektyvi žmonių socialinių padėčių kaita, bet ir jų giliai išgyvenami subjektyvūs juos liečiančių ir juos kaip asmenis pakeičiančių ekonominių ir politinių pokyčių jausmai (Dunn 2008: 226).

Akcentuojant ne struktūras, o žmogaus faktorių, žmogaus veiksnumą kaip pagrindinį sociokultūrinės kaitos parametą, neišvengiamai iškyla socialinės kaitos teorijoje populiarus kaitos ir transformacijų „laimėtojo“ ir „pralaimėtojo“ klausimas. Jis itin populiarus posocialistinės transformacijos sampratoje, nors jo, beje, Stevenas Sampsonas, vienas pagrindinių posocialistinės transformacijos ekspertų, siūlo atsisakyti kaip transformaciją pernelyg supaprastinančio ir ją etnocentriškai traktuojančio. S. Sampsonas siūlo atsidėti etnografiniam, detaliam šio reiškinių aprašymui (Sampson 2008: 219–224).

Neatsitiktinai ši *Lietuvos etnologijos: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* specialųjį numerį galėtume įvardinti kaip skirtą naujaip *permaštyti sociokultūrinę kaitą*, būtent nuošaly palikti struktūrinės-institucinės kaitos peripetijas ir susikoncentruoti ties mikroanalitinėje (kasdienybės) perspektyvoje apčiuopiamomis *alternatyvios modernybės* (lokalinės kultūros, tradicijos) identiteto ir diskurso erdvėmis, tiesiogiai reaguojančiomis į įvairiausių šiuolaikinio pasaulio sociokultūrinės kaitos procesus. Pradedant Pietų Amerikos čiabuvių kultūrinio identiteto politika kaip atsaku į Venesuelos ir Kolumbijos nacionalinių valstybių politikas ir baigiant pokomunistinės Estijos Setu regiono žmonių akistata su įvykusia kaita, kurią įkūnija naujų galios svertų įvaldymo iššūkiai, paverčiantys vienos grupės kultūrinį paveldą viso regiono kultūros dominante, o regiono paramos projektus – naujos socialinės priklausomybės svirtu.

Sociokultūrinės kaitos samprata, pasitelkiant *alternatyvios modernybės* koncepciją, pirmiausia pristatoma amerikiečių antropologo Jonathano Hillo – Lotynų Amerikos antropologijos specialisto – atliktu tyrimu, kaip Amazonės baseino čiabuviai reaguoja į asimiliaciniu nacionalizmu grįstas Pietų Amerikos regiono valstybių nacionalines politikas. Jis savo straipsnyje „Čiabuvių tapatumų politika Pietų Amerikoje, 1989–1998“ siekia apibrėžti čiabuvių identiteto politikos plotmę per pastaraisiais dešimtmečiais įvykusią vėlyvosios modernybės paveiktą sociokultūrinę kaitą trijose čiabuvių bendruomenėse. Analizuodamas atvejus, jis atskleidžia skirtingus kelius, kaip besikeičiančiuose nacionalinių Pietų Amerikos valstybių kontekstuose konstruojami alternatyvūs modernybei identitetai. Vietinė identiteto politika analizuojama istoriškai atskleidžiant regioninį nacionalizmo modelį, taip pat – čiabuvių kultūros ir teritorinių teisių bei antropologo priedermių jiems kontekste. Pagrindinė ašis, per kurią gvildinama įvykusi kaita, yra *alternatyvios modernybės* kūrimas, t. y. galios suteikimas čiabuvių identitetui per diskursą ir kultūrinės raiškas, o ne per institutus ar ekonominės nelygybės išryškavimo būdus ir priemones.

Nuo pat XIX a. regione, kur formavosi nacionalinės valstybės, čiabuviai buvo marginalizuojami geriausiu atveju juos traktuojant kaip individualius piliečius (žemių savininkus) ir neigiant jų kolektyvines teises bei kolektyvinius identitetus, t. y. neigiant jų kultūrinį savitumą kaip kolektyvines ir teritorines praktikas bei jų išsaugojimo vertę. Šis ir šiandien Centrinei Amerikai būdingas nacionalizmas yra individualistinis ir asimiliacinis. Jis čiabuvius esencializuoja (laiko nuo žmonių valios nepriklausoma substancija) *a priori* traktuodamas juos kaip separatistiškai siekiančius autonominių etninių teritorijų. Tokią tendenciją jų savarankiško apsisprendimo siekį patys čiabuviai traktuoja kaip iššūkį, ir tai skatina vietines bendruomenes kovoti su dominuojančiomis asimiliacinėmis ideologijomis bei globalistinėmis ekonominėmis galiomis.

Pagrindiniu ginklu šioje kovoje tampa kultūra kaip resursas ir jos pavertimas kultūrinio identiteto politika. Ją autorius taikliai įvardija esant „alternatyvios modernybės politika“ ir kompartmentalizuoto (naujų, iš kitos kultūros perimtų bruožų „uždarymas“ tam tikroje apribotoje gyvenimo sferoje, pavyzdžiui, muzikoje) ar segreguoto identiteto modelį. Tokio identiteto kultūrinės praktikos apima tiek dominuojantį – nacionalinį, pavyzdžiui, Kolumbijos, identitetą, tiek ir čiabuvių socialinį identitetą, akivaizdų, pavyzdžiui, per „muzikines varžytines“: kokią muziką groti per valstybines šventes – ar „gringų“ (t. y. europietišką), ar savąją.

Čiabuvių siekis išsaugoti savo kultūrą labiausiai pasireiškia šamanistinių užkalbėjimų ir giesmių, t. y. žodinės tradicijos, tekstiniu užrašymu, jos užfiksavimu garso ir vaizdo priemonėmis bei jos naudojimu švietime. Čia padeda antropologo (šiuo atveju J. Hillo) užrašai – jie tampa itin svarbiu ištekliumi ne tik „atgaivinant“ kultūrą, bet ir kaip „paveldo įrodymas“ kovojant, pavyzdžiui, už čiabuvių kolektyvines teises į žemę.

Tokia žodinė istorija perduodama per naratyvus, užkalbėjimus, maldas ir giesmes, o susieta su kultūrinėmis, ritualinėmis praktikomis gali padėti kaip teisinis pagrindas išsireikalauti, t. y. susigrąžinti, etnines teritorijas. Antai, kaip teigia autorius, 2001 m. Nikaragvos teisme, nepateikus jokių rašytinių dokumentų, laimėta kolektyvines teises į žemę ginanti byla. Šiuo pavyzdžiu J. Hillas pasisako už tai, kad antropologai turi padėti čiabuvių bendruomenėms orientuotis sudėtingomis ir sparčiai besikeičiančiomis politinėmis šiuolaikinio pasaulio sąlygomis.

Kitą straipsnį – apie atsaką į moderna ar postmoderna pasaulio iššūkius per kultūrinės tradicijos, kaip „egzistencinės atminties“, veiką – parašė taip pat amerikiečių antropologas, laiko ir laikiškumo antropologijos tyrinėtojas Davidas Suttonas. Jis straipsnyje „Tarp atminties ir modernybės: moralinis laiko tekėmės supratimas Graikijos Kalimno saloje“ per *tradicijos* ir *modernybės* paradigmu prizmę parodo, kaip konkrečiai kasdienėje Kalimno salos graikų gyvenimoje vyksta sociokultūrinė kaita. Būtent – ne kaip vyksta struktūrinė kaita, kurios apraiškas turbūt geriausiai galėtume matyti per *statuso* ar *klasės* kaitos dimensijas, o atskleidė tokių buitinių-kasdieninių sferų kaip maisto ruošimas, apranga ar namų gyvenimas, t. y. kasdienybės, diskursus ir praktikas. Autorius pateikia labai svarbią „egzistencinės atminties veiklos“ koncepciją.

D. Suttono supratimu, „egzistencinė atmintis“, apčiuoptina *emic* būdu, yra ta, kuri nuolat veikia sprendžiant moralinį klausimą: „kaip dera gyventi dabarties pasaulyje?“ ir „kas mes esame?“ Ji iš tradicijos (kaip praeities) ir iš modernybės (kaip dabarties) atsirenka, beje, nebūtinai visiškai sąmoningai, atskirus gyvenimo diskursų ir praktikų aspektus, pavyzdžiui, mitybą, namų gyvenimą, kasdienį vartojimą ir pan.

Į *tradiciją* ir į *modernybę* autorius siūlo žvelgti kaip į iš *esmės* konstruojamas etnografinės sąvokas, turinčias kultūrinį ir istorinį kontekstą. Šitaip „modernybė“ Kalimno gyventojų diskursuose ir praktikose artikuluojama kaip praeities-užmaršties aspektas, kuris sugeria praeitį, pavyzdžiui, kaip „blogas senas dienas“. Savo ruožtu „tradicijos“ prisiminimas nėra vien diskursyvus ir proginis, jis įkomponuojamas į kasdienes praktikas, pavyzdžiui, maisto ruošimo, t. y. į tam tikras habitualizuotos atminties sritis. „Tradicija“ taip pat egzistuoja ne kaip „modernybės“ kontrastas ar jos atstūmimas, o kaip *alternatyvi modernybė*. Tik kitaip nei tik ką apžvelgtoje J. Hillo traktuotėje, čia ji reiškia, kad į „modernybę“ įsileidžiama atsimenamos praeities erdvė.

Perfrazuodamas D. Suttono mintis manyčiau, kad teoriškai nepakanka traktuoti *tradiciją* hobsbaumiškai (Hobsbawm, Ranger 1983), būtent traktuoti ją kaip „išrastą“ ar „iš naujo atrastą“, arba kaip vidurinėsios klasės simbolinio kapitalo ar komodifikuoto (suprekinto) autentiškumo eksponavimą turistams. Anot autoriaus, ją reikia perprasti ontologiškai (iš jos pačios), o ypač todėl, kad ji, priešingai nei „modernybė“, nuolat yra kalimniečių diskursyviame lauke. Ji nuolat persvarstoma atsirenkant jos vaidmenis ir turinius, t. y. selektyviai panaudojama, o tai akivaizdžiai byloja, kad ji veikia kaip „egzistencinės atminties“ išteklius.

Be *tradicijos* ir *modernybės*, sociokultūrinės kaitos procesai neapsieina be *identiteto* sąvokos. Būtent *identitetą* kaip lokalinės kultūros politikos tyrinėjimo analitinę kategoriją ir jos tinkamumą savo teoriniame rašinyje nagrinėja Ingo Schröderis. Straipsnyje „Prieš „tapatybę“: ieškant alternatyvių būdų tyrinėti vietos kultūros politiką“ autorius pasisako prieš, anot jo, „minkštą“ ir „brikoliažinį“ šios šiandienos socialiniuose moksluose vyraujančios analitinės kategorijos vartojimą ir siūlo atkreipti dėmesį į *eminiam*, t. y. vietiniam, žinojimui būdingų tapatumo sampratų socialinį kontekstą (nes tik taip jos tampa kūnu) ir jo įtaką identiteto politikų konstravimui. Juk visų lokaliųjų kultūrų identiteto politika, anot autoriaus, yra labai aiškiai socialiai kontekstualizuota, todėl jai pažinti tinkamesnės yra A. Gramsci *hegemonijos* ir P. Bourdieu *habitus* analitinės kategorijos. Sekdamas R. Brubakerio ir F. Cooperio, G. Fiderio ir kt. teoretikų, ypač marksistinių antropologų, požiūriais, siūlančiais, pavyzdžiui, identiteto kategoriją suskirstyti į „identifikaciją“, „savimonę“ ir „grupiškumą“ arba vietoj jos vartoti „lokalinės kultūros“ sąvoką, kur lokalinės kultūros daryba yra traktuojama kaip „nelygybės daryba“, besiremianti į vietiniškumo/svetimumo ašį. Šios atžvilgiu *identitetas* politizuojamas, o jo turinys (lokalinė kultūra) reifikuojamas (t. y. sudaiktinamas tarsi tai būtų tikrovėje objektyviai egzistuojanti realija, o ne sociokultūrinis konstruktas).

Reifikacija pasireiškia tiek grupės (t. y. identiteto, kaip aiškiai matomomis ribomis nužymėto kontūro, aspektu), tiek ir kultūros (t. y. identiteto turinio aspektu) atžvilgiu, ir ji paprastai įvyksta, kai iš grupės ir iš kultūros vidaus sureikšminama per *emic* saviidentifikaciją. Autorius pasisako prieš lengva ranka brėžiamą paviršutinišką-brikoliažinį *identiteto* traktavimą, nes mano, kad jį būtina traktuoti istorijos kontekste, o ne sinchroniškai. Taip pat – per *hegemonijos* (socialinio dominavimo ar nelygybės) bei per *habitus* (sukauptos istorinės vietinių/įvietintų socialinių praktikų ir santykių patirties) prizmę. Šitaip bet kuri socialinį veiksma, kaip kad identitetą, iš anksto struktūriškai paveikia tiek veikėjo *habitus*, tiek ir galios (hegemonijos arba socialinio dominavimo) santykiai, besiskleidžiantys tiek instituciskai, tiek ir tarpasmeniškai. Vadinas, identitetas yra veikiamas tiek iš viršaus, valstybės ar globalaus lygio dominavimo strategijų, siekiančių primesti savo socialinių santykių modelį, tiek ir iš apačios, per lokalinių kultūrų išlaikymo strategijas. Čia akivaizdi marksistinė pozicija, išryškėjanti pabrėžiant konkrečių socialinių santykių istoriskumą ir jų pirmumą kultūros atžvilgiu. Neatsitiktinai I. Schröderis nepasitiki „tvirtais“ socialiniais santykiais neįrėminta „lengvąja“ identiteto daryba ir politika, paremta „diskurso ir performanso (įveiksinimo) magija“ arba tiesiog „neaiškia“ ir „polisemantiškai“ išreikšta jo forma, galinčia laisvai pavirsti atskiros kultūros unikalumą įtvirtinančia identiteto politika.

Pasak autoriaus, toks lokalinės kultūros, kaip identiteto pagrindinio išteklių, konstravimas paslepia politinius interesus ir simboliškai legitimuoja socialinę nelygybę, todėl verta taikyti Gramsci ir Bourdieu teorijas, kad suprastume identitetą „ne kaip lokalinės kultūros manifestacijas“, o būtent priešingai – „kultūrą kaip kolektyvinės identifikacijos su besikeičiančiais politiniais projektais produktą.“

Kitos dvi šio žurnalo numerio publikacijos gvildena pokomunistinės kaitos padarinius, kai, nepaisant įvykusių permainų, praeitis yra iš naujo suaktualinama susigražinant ją emociškai, pavyzdžiui, per nostalgijos jausmą ar per kultūros politiką, sureikšminant kultūrinį paveldą kaip tos kultūros dominantę.

Pirmąjį atvejį – socialinės kaitos ir socialinės atminties saito problemą – per nostalgijos sovietinei praeičiai prizmę nagrinėja JAV antropologė Neringa Klumbytė iš Majamio (Ohajo valstija) universiteto. Atlikusi antropologinį lauko tyrimą Lietuvoje, ji savo straipsnyje „Posovietinės jausenos: nostalgija, savastis ir marginalizacija Lietuvoje“ nuosekliai apžvelgia, kaip sovietmečio nostalgijos fenomenas atsiskleidžia įvairiose kasdienėse šiandieninės Lietuvos situacijose, kaimo ir miesto bendruomenėse per subjektyvias jutimines patirtis, bet netyrinėjo ekonominių ir politinių procesų, formuojančių nostalgiją kaip tam tikrą jauseną, kuri nėra (kaip kad kartais gali atrodyti) „nusigyvenusiųjų“ būseną.

Pabrėžiama, kad nostalgija yra „restauracinis diskursas“, kuriuo mažai pasakoma apie praeitį (atsimenamą fragmentiškai ir selektyviai), bet, pasitelkus praeitį, siekiama restauruoti, „atkurti savo orumą“ posovietinės istorijos kontekste ir komentuoti – pridurčiau, skundžiantis – dabartinį Lietuvos žmonių gyvenimą norint būti modernios vakarietiškos visuomenės dalimi.

Kadangi, kaip teigia ir puikiai parodo autorė, dominuojantis Lietuvos diskursas besiilginčius sovietmečio marginalizuoja ir bando paneigti žmonių nuomones apie socialinę teisingumą, tokie nostalgijos naratyvai, kaip kad „anksčiau buvo geriau“, sukuria idealią atsiminimų ir diskursyvinę erdvę atstumtųjų savivokai ir kartu padeda įgyvendinti norą nebebūti atstumtiems, o būti pripažintiems, gerbiamiems ir svarbiems. Taigi čia *alternatyvi modernybė* konstruojama ne „atsiimant praeitį“, kaip kad D. Suttono straipsnyje, o paverčiant ją socialinio kapitalo ištekliumi.

Estijos antropologė iš Talino universiteto Aet Annist savo straipsnyje tam tikru aspektu pratęsia J. Hillo, D. Suttono ir I. Schröderio pabrėžtą kultūros konstravimo, jos politizavimo ir hegemonizavimo problematiką. Pietryčių Estijoje savo atliktų tyrimų pagrindu ji straipsnyje „Įsigyjant kultūrą: paveldo hegemonijos sukūrimas finansuojant kultūrinį gyvenimą pietryčių Estijoje“ parodo kultūros vertybinio vartojimo bei reprezentavimo konstravimą, reprezentavimą ir kontrolę. Keldama klausimą, kaip kultūros traktavimas tampa priklausomas nuo kultūrinius projektus remiančių organizacijų idėjinės kontrolės, ji išskiria sovietmetį ir posovietinius laikus. Sovietmečiu formalias organizacijas galima buvo panaudoti neformalioms, netgi antisovietinėms, kultūrinėms ir tautiškumo interesus įgyvendinančioms veikloms, posovietmečiu neformalios, pavyzdžiui, nevyriausybinės, organizacijos yra tiesiogiai priklausomos nuo jų projektų rėmėjų idėjinio reguliavimo. Šitaip, anot autorės, pakertama pati nevyriausybių organizacijų idėja, nes projektų finansavimas verčia prisitaikyti prie „donorų“ kultūros normų, standartų ir vertybių, t. y. sukuriama nauja galios technologija ir nauja priklausomybės rūšis.

Tokiu būdu neformalių organizacijų suformalinimas tiesiogiai skatina klijuoti etiketes vietinėms kultūroms. Geriausias to pavyzdys, anot autorės, – Setu kultūros „autentiškumo saugotojų“ grupuotė. Nors sudaryta ne iš vietinių krašto gyventojų, tačiau „fundamentaliai“, iki pat tautinių rūbų nešiojimo ir kitų parodomųjų tradicinės kultūros praktikų, ji ėmėsi atstovauti Setu kultūrinei hegemonijai. Tokią Setu krašto kultūros reprezentacijos dominantę valstybė palaiko kaip turistinės traukos emblemą. Juk toks, emblematis, krašto kultūros traktavimas manding yra lokalinės kultūros reifikavimo ir esencializavimo pavyzdys, pabrėžtas I. Schröderio straipsnyje. Čia A. Annist tik priduria, kad tai ne tik daroma iš vidaus (minėtosios interesų grupės rankomis), bet tai nulemiama ir iš šalies – „pagal sutartį“ su rėmėjais „įgyjant kultūrą“.

Šitaip kultūra tampa įgyjama ir tam tikra prasme uzurpuojama, o pats setuiškumas tampa apibrėžiamas iš išorės, sakyčiau, fundamentalizuojamas vien kaip paveldas, o kitokiems krašto kultūros apibrėžimams ir kitoms kultūrinėms grupėms nelieka vietos. Žodžiu, bet koks lokalinis vietinių žmonių socialinis interesas gali būti patenkinamas tik ieškant alternatyvių šaltinių arba turi atitikti „senovinius autentiškos Setu gyvensenos“ kriterijus. Kaip pastarojo nepavadinus *alternatyvia modernybe*, tiksliau – archajizuojančiu jos variantu?

Apibendrinant pasakytina, kad socialinės ir kultūrinės kaitos tematika visada buvo ir tebėra socialinių ir humanitarinių mokslų, taip pat antropologijos ir etnologijos, akiratyje. Nūdien ją itin suaktualina ir verčia permąstyti socialinį užtikrintumą, saugumą ir stabilumą prarandantis, vis labiau „susitraukiantis“, vienodėjantis bei vis labiau dėl nesubalansuotos plėtros išsibalansuojantis pasaulis. Tačiau ši potradicinių, pokolonijinių ir pokomunistinių transformacijų bei globalizuotos ir pomodernios socialinės kaitos tikrovė kūrybiškai perkonstruoja ikimodernybės resursus ir – kaip matėme iš čia aptartų šio specialaus *Lietuvos etnologijos* žurnalo teminio numerio naujausių tyrinėjimų – pasižymi *alternatyvių modernybei* gyvensenos, mąstysenos ir jausenos modelių kūrimu bei jų įvairove. Tai būdinga tiek kompartmentalizuotam čiabuvių identitetui nacionalinėse Lotynų Amerikos valstybėse, tiek „archajizuojančiai“ modernybei pokomunistinėje Estijoje.

Pabandykime pažvelgti į *alternatyviosios modernybės* darybą detaliau, išgilinti į kiekvieno autoriaus rutuliojamus argumentus, pradėdami Jonathano Hillo pateikiama čiabuvių identiteto politikos analize.

Literatūra

- Abu-Lughod Lila. 1991. Writing against Culture, Fox R. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*: 137–161. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Čiubrinskas Vytis. 2007. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*. Kaunas: VDU leidykla.
- Dunn Elizabeth C. 2008. Subjectivity after Socialism: an Invitation to Theory Building in Anthropology, Schröder I., Vonderau A. (eds.). *Changing Economies and Changing Identities in Postsocialist Eastern Europe*: 225–234. Berlin: LIT Verlag.
- Eriksen Thomas H., Nielsen Finn S. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Featherstone Mike, Lash Scott, Robertson Roland (eds.). 1995. *Global Modernities*. London: Sage.

- Featherstone Mike, Lash Scott. 1995. Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: an Introduction, Featherstone M., Lash S., Robertson R. (eds.). *Global Modernities*: 1–24. London: Sage.
- Friedman Jonathan. 1995. Global System, Globalization and the Parameters of Modernity, Featherstone M., Lash S., Robertson R. (eds.) 1995. *Global Modernities*: 69–90. London: Sage.
- Friedman Jonathan. 1996. *Cultural Identity and Global Process*. London and New York: Sage.
- Gluckman Max. 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Publ. Company.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan Lewis Henry. 1985 [1871]. *Ancient Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Olwig Karen Fog. 1997. Cultural Sites: Sustaining a Home in a Deterritorialized World, Olwig K. F., Hastrup K. (eds.). *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*: 17–38. London: Routledge.
- Sampson Steven. 2008. Winners and Losers of the Neoliberal Self: Agency in Post-Transitional Europe, Schröder I., Vonderau A. (eds.). *Changing Economies and Changing Identities in Postsocialist Eastern Europe*: 219–224. Berlin: LIT Verlag.

Introduction. Alternative Modernities: Tradition, Identity and Discourse

Vytis Čiubrinskas

Summary

The introduction to “*Alternative Modernities: Tradition, Identity and Discourse*”, as a special issue of the *Lithuanian Ethnology: Studies in Social Anthropology and Ethnology*, focuses on revisiting social change from an anthropological perspective. Despite the scrutinizing of structural and institutional change, it is within culture, identity and discourse, as the most conspicuous arenas, where sociocultural change is enacted. The variety of cases of modern and postmodern change, presented in this issue, are informed and discussed in the

context of fieldwork conducted in Latin America and Europe. Also included, are contemporaneous debates on analytical paradigms and issues of moral obligations of anthropologists in the field.

The opening paper addresses the category of *alternative modernities*, proposed by Jonathan Hill, a specialist in Latin American anthropology, as a construction of the cultural politics of identity of the response of the indigenous population towards the national identity politics of the nation states of Venezuela and Colombia. It is very informative and provides first hand anthropological knowledge, including the role of the anthropologist in the field, dealing with local responses to the challenges of the late modernity change. It explores the ways indigenous South American peoples are constructing “alternative modernities” in contemporary nation states and compares cultural politics of identity unfolding in three indigenous communities where he did fieldwork in 1980s and 1990s. Hill points out that the theme that cuts across all three cases is empowerment of identity, not through institutions, but rather through discourse and cultural performance. Local politics of identities are analyzed within the long-term historical contexts, that placed indigenous peoples into “contradictory” social situations as nationalist modernity expanded in the nineteenth century in the region. The author emphasizes that the “power of ceremonial and ritual performances” shaped social identities as active embodiment of mythic and historical forces. At the same time, the nation states of the region had also developed new codes embracing indigenous rights of self determination based on cultural differences. The indigenous population thus had new opportunities for creating new spaces of relational autonomy that fostered interdependence among local communities, nation-states and transnational political economies.

The best means for these new opportunities to crystalize is *culture* and cultural tradition and heritage which, as shown by Hill, was enacted as “alternative politics of modernity” and shaped as *compartmentalized identity*.

Hill also argues for an active position of the anthropologist vis-a-vis transnational indigenous activism. He provides examples from his fieldwork and experience to convince us of the urgent need for anthropologists to assist indigenous communities build their own documentary resources of their cultural heritage and help them “to navigate” the rapid sociocultural change in contemporary world.

David Sutton discusses the issue of *existential memory* as a resource to respond to contemporary challenges of sociocultural change in Europe. In his paper on tradition and modernity in Greece, among the islanders of Kalymnos, he addresses the same issue as Hill and argues that the response of the local Greek

towards sociocultural change is most clearly manifested not in structure, status and class dimensions. It is rather in everyday lives, discourses and practices concerning food, dress and home decoration. Sutton puts emphasis on the *emic* notions of “tradition” and “modernity”, as local expressions of sociocultural changes in people’s everyday lives. Furthermore, known as a specialist of the anthropology of temporalities, he employs the concept of *existential memory work* to express moral concern on how to deal with contemporary changes as the core question “how to live properly in the present?” to which locals ought to answer. The author provides a clear, hard-working fieldworker’s explication of the local response by unpacking the ethical code of the locals. It is obvious that, despite Greece’s membership in the EU and, by definition, belonging to the world of modernity, certain fragments of the past are remembered and others are left “behind”. The way it is done, notes Sutton, is existential and not fully conscious. It involves deeply felt questions of “who we are”. In the case of “modernity”, which, in the anthropologist’s words, “no longer needs discursive support”, its only need is to “preserve spaces for memory”, for actualizing the past in the present. Although “tradition” can not be limited to a Hobsbawmian explanation, as invented entity used as symbolic capital of middle class and as a project of authenticity claims.

Could it be explained, following Hill’s definition, as *alternative modernity*? Sutton’s answer is given by a thorough panorama (including photos) of Kalymnia’n understanding of “tradition” where he establishes that it is to be understood as “ontological attitudes towards the problem of facing the present appropriately, rather than as calculated displays of authenticity as symbolic capital or dressing up for tourists”.

The issue of *identity* is addressed by Ingo Schröder’s polemic essay “Against ‘Identity’: Exploring Alternative Approaches to the Study of the Politics of Local Culture” dealing with an analytical concept of *identity*. In particular, Schröder is critical of the “soft” and “bricolage” ways of *identity* usage as too essentialist, narrativist and polysemic, and as easily becoming reified in identity politics at the level of local cultures. Schröder suggests that it would be much more useful to focus attention on the “social contexts” under which “folk understandings” of identity become reified as a resource of identity politics. As an alternative to *identity*, the author suggests *hegemony* (Gramsci) and *habitus* (Bourdieu). Nevertheless, the conceptualization of those two notions, enhanced to explore the identity politics on the local level, could be challenged by the comparative examples of the “soft” and “bricolage” ways of their usage. In particular, the notion of *hegemony* seems unable to capture the totality of inequalities and differences encompassed by power relations.

Schröder is right to warn us about the misuse of *identity* as an analytical term “by simply taking people’s claims based upon folk understanding of identity at face value without, at the same time, studying the social relations behind such statements”. This is, in particular, true in some Eastern European research, still captured in methodological nationalism. Schröder concludes with a clear statement that identity is not the manifestation of culture but the opposite: culture is a product of shifting political projects of collective identifications. In so stating, he leaves himself no room for essentialist explorations of culture and identity.

Two other articles in this issue deal with two cases of post-communist change. Neringa Klumbytė addresses social change: emotion of nostalgia portrayed as nostalgia for the recognition in the present. “Post-Socialist Sensations: Nostalgia, the Self, and Alterity in Lithuania”, nostalgia for the Soviet past is not seen in framework of economic and/or political process, which could be envisaged as formative to the phenomenon. Rather, it draws from everyday life situations and their subjective emotional experience. Klumbytė, after extensive fieldwork in the three rural and one urban community in Lithuania establishes her argument about nostalgia as in no way a subaltern condition. In answering the question “are those who are missing Soviet era are against the contemporary state and longing for the Soviet authority”, she provides many examples to show a diverse social panorama of those who use the experience and share such an emotional position. Klumbytė argues for defining nostalgia for the Soviet past as a biographic dimension because it is closely related to personal enactment of the Soviet era. It does not say much about the Soviet past but, rather, focuses on commenting and complaining on the post-Soviet present. Thus nostalgia is also seen as “restorative discourse” and a critical commentary on the contemporary post-Soviet Lithuanian State and society, which, in the narratives, is expressed as post-Soviet suffering. Klumbytė puts it clearly that the “past is used almost only at the expense of individual reclaims of one’s own dignity and respect by transposing himself or herself onto idealized chronotope of the Soviet past”. Furthermore, the narrative of nostalgia – “it was better before” – is able to create an ideal discursive space for the social memory work. It is also able to restore self-confidence and self esteem, despite the dominant discourse, which uses to marginalize and stigmatize those who do use to share that nostalgia as a “false consciousness”, “false morality”, “backwardness” and thus produces the alterity of social others. In this case, nostalgia works as *alternative modernity*, as a resource for additional social capital. Through it, marginalized, insecure, uncertain and impoverished rural and urban residents reclaim visibility, recognition and inclusive citizenship.

Aet Annist in "Outsourcing Culture: Establishing Heritage Hegemony by Funding Cultural Life in South Eastern Estonia" puts the emphasis on the institutionalisation of the cultural sphere and its effects on cultural hegemony in the way of traditionalization of that sphere. Post-Soviet society as "project society" is highly dependent on funding and, when post-Soviet Estonia turned into the country of NGOs, funding became an enormously important factor in the life of cultural groups. Drawing on the fieldwork conducted in South Eastern Estonia – the Seto region, Annist reveals that funding "sourced" from donors, imposes regular justification of the existence of many, if not most, cultural groups and "procedural control" over the particular local cultural activities and creates a "new technology of power". "Dependance on funding" enables a hegemony on local cultural activities "via forms, frames and rules and even sets of values" that come from donors, who put, for example, "Seto authenticity" and "Seto emblematic value" as a particular version of local (regional) culture. The implementation of such value become dependant on NGOs or interest groups, which meet donor's regulations and claim as "guardians of authenticity". It is an example of reification, purification and essentialization of local culture, well described by Schroeder. What Annist adds to the question of reification of Seto-ness is that it comes not from inside but from outside as "outsourcing" of the local culture by outsiders and, in this case, is a way of archaization of the regional culture. In contrast to that, the local population cultural groups from relatively poor rural areas of Seto cannot receive funding unless they change their agendas into particular *alternative modernity* ways that show their activities contributing to the Seto traditional culture and thus to Seto region archaization projects.

In summing up, it is clearly evident that anthropologists and European Ethnology specialists are constantly dealing with sociocultural change that confronts the world of today, which in many ways has become deformed, suffering from unbalanced development and, in that sense, is losing its certitude and stability. Thus, the research field and the themes of sociocultural change are under constant revision and are worthy to be revisited once again. Besides post-traditional, post-colonial and post-socialist realities of change, late modernity or post-modernity is challenged by the continuous quest for *alternative modernities* called to substitute the modern ones. Those *alternative modernities*, are the alternative ways of enactment and emplacement of the actual transformations, which employ culture and tradition, identity and discourse as major social resources and means of that change, and as illustrated in this special issue of *Lithuanian Ethnology*.