

„ETNOGRAFINIO AUTORITETO“ KRITIKA (PASTABOS APIE JAMESO CLIFFORDO IR ERICO WOLFO TYRINĖJIMUS)

Auridas Gajauskas

Šiaulių universitetas

Filosofijos katedra

P. Višinskio g. 38, Šiauliai

El. p. auridas.gajauskas@gmail.com

Laikraščių pranešimai daugeliui yra nereikšmingas dalykas. Taip yra todėl, kad skaitytojai negali lokalizuoti naujos žinutės geografiškai. Jie neturi sausumos, jūros ir visos žemės paviršiaus vaizdinio (*Ansicht*)... Laikraščiai presupponuoja išplėstą pasaulio paviršiaus nuovoką. Priešingu atveju mes esame abejingi juose pateikiamiems pranešimams, kadangi nežinome, kokia iš jų nauda.

I. Kant, *Physische Geographie*, 1803.

Pagrindinis teiginys nurodo, jog žmonių pasaulis sudaro įvairovę, tarpusavio santykių procesų visetą ir siūlo išardyti šią visybę po kąsnelį ir nebesurinkti jos į falsifikuotą tikrovę. Tokie konceptai kaip „nacija“, „visuomenė“ ir „kultūra“, yra ženklai, grasinantys paversti žodžius į daiktus. Tik suprasdami šias sąvokas kaip santykių rinkinius ir gražinant juos į tą lauką, iš kurio jie buvo išskirti, galime tikėtis išvengti klaidingų išvadų ir padidinti mūsų supratimo dalį.

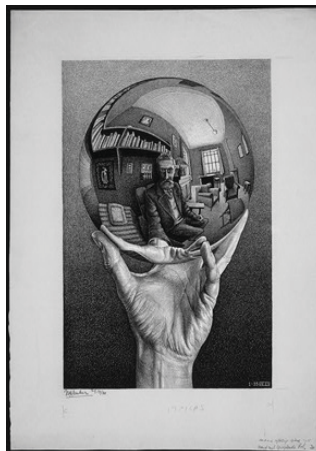
E. Wolf, *Europe and the People Without History*, 1982.

Immanuelio Kanto „žemės paviršiaus vaizdinys“ ir Erico Wolfo „falsifikuota tikrovė“ sudaro tam tikrą konceptualią simetriją, kuri savo aktualumu pranoksta autorius skiriantį laiką¹. Kanto ir Švietimo epochos vaizduotėje „pasaulinė erdvė“ yra objektyvi kiekvieno subjekto egzistavimo sąlyga – jo susivokimo pasaulio bendruomenių įvairovėje pagrindas,

¹ 1775 m. fizinės geografijos paskaitų įvadinėje dalyje Kantas apibrėžė objektyvaus „pasaulio vaizdinio“ („žemės paviršiaus“) idėją kaip sudarančią pagrindą subjektyviam pasaulio patyrimui. Žinia, klasikas per visą gyvenimą vos keletą kartų paliko Karaliaučių, tačiau būtina kelionės priemone visuomet laikė žemėlapi, kaip „sureguliuojantį“ „chaotišką juslumą“. Be „aklo klaidžiojimo“ ir objektyvaus pasaulio išivaizdavimo, Kantas nurodė dar vieną santykio su pasauliu išraišką, kurią vėlesni geografai pavadino „kognityviniu žemėlapiu“ (Richards, 1974: 9). Pagrindinis tokio vaizdinio bruožas – subjektas jį kuria savarankiškai, pasaulio daiktus ir reiškinius reprezentuodamas per savo kultūriškai / socialiai sąlygotą žinojimą. Šitaip reprezentuotas pasaulis moksliniu požiūriu Kantui atrodė nepakankamai apibrėžtas. Subjektyvios ir objektyvios pasaulio erdvių dualumo teorija, kaip apibrėžta klasikinės dichotomijos ir refleksijos pagrindu, galėtų būti laikoma istoriniu šiuolaikinių politinių erdvės vizijų ir su jomis susijusių teritorializacijos procesų kritinio peržiūrėjimo pretekstu.

todėl ją svarbu sukurti. Wolfui, kartu su daugeliu XX a. politinės ekonomikos kritikų, tokia erdvė yra sociokultūrinių procesų determinavimo instrumentas, todėl ją svarbu pašalinti. Švietimo epochos požiūriu informacija („laikraščių pranešimai“), žmonės („subjektai“) ir erdvė („žemės paviršius“) kartu su laiku sudaro grynųjų santykių matricą, o žmogaus ir bendruomenės sėkmę garantuoja reflektyvus *proto* orientavimasis joje. Vėliau kitais sėkmės determinantais buvo įvardyta kapitalo gamyba, tautinis ir socialinis sąmoningumas, o *protas* paaiškėjo, kad gali būti rekonstitutas į svetimas jo gnoseologinei prigimčiai formas (kapitalistinę, marksistinę, nacionalistinę etc.) ir taip paskatinti *naujas* „pasaulinės erdvės“ vizijas.

Ši „pasaulinės erdvės“ įsivaizdavimų mozaika realiu kritikos objektu tampa tik atsispindėdama skirtingų požiūrių *politinį bendramatįškumą* palaikančiame, transnacionaliniame viešajame diskurse. Pastarojo objektyvuotu tikslu reikėtų laikyti „žmonių pasaulio“ vientisumo simbolį – politinės geografijos žemėlapi. Reflektuojant jį poststruktūralistine maniera, „pasaulinė erdvė“ suprantama galios santykių požiūriu, kaip *hierarchizuotas* politinis pasaulio vaizdinys (Gupta, Ferguson, 1997b: 36). Tokia hierarchizacija, kaip rašė Foucault, nėra akivaizdi, nes visuomet slepiasi po ritualizuotu, institucionalizuotu ir kitaip užtvirtintu juridinių aktų „skėčiu“. Jį „kilstelėjus“, paaiškėja, kad valstybės *vieta* politiniame žemėlapyje apibrėžia ne *konsekvencija*, o *susidūrimas*. Pastarasis yra akivaizdus tiek kaip politinio konsenso paieškos sąlyga, tiek jo suradimo išraiška ir pasireiškia kaip teritorijos sukūrimas – *teritorializacija*. Atitariant Hegelio dialektikai, galima teigti, kad susidūrusios politinės erdvės reprezentacijos „įtvirtina pačios save ir viena kitą“ ne „žūtbūtinėje kovoje“, kaip buvo sumanyta (Hegel, 1997: 158), bet galios santykiais sustyguotoje, konsekvencinėje pasaulio vizijoje. Po hegeliškosios „žūtbūtinės kovos“ paaiškėja, *kas* yra „ponas“, o *kas* „vergas“, politinis galios diskursas labai preciziškai nurodo, *kas* „pasaulinėje erdvėje“ yra *kur*. Šitaip „erdvė įgyja savitą vietos tapatumą“ (Gupta, Ferguson, 1997b: 36–37).



Transnacionaliniame viešajame diskurse „sociokultūrinė tikrovė“² mašoma kaip „politinės valdžios“ (ji šiame kontekste suprantama kaip abstraktus fenomenas – visais galimais jos pasireiškimo modusais nuo vidaus kultūros politikos iki aljansinių transnacionalinių vizijų) atstovaujamo diskurso nustatyta *vieta*. Pagrindinis tokio pobūdžio „sociokultūrinės tikrovės“ artikuliacijos požymis – jos elementų *abstrahavimas*, arba tiesiog klasikinis redukcionizmas (kaip jį aptaria Algis Mickūnas), suprastas kaip skirtingų elementų („žmonių“, „daiktų“, „santykių“) diskursyvus skirstymas ir tapatinimas. Norint tuo įsitikinti, pakanka prisiminti gausią kritikų, demaskuojančių *įvietinančias* „sociokultūrinės tikrovės“ abstrakcijas, bazę: pradedant politiniu-ekonominiu „Trečiojo pasaulio“ konstruktu (Kristinos Koptiuch tyrimas Šiaurės Filadelfijoje parodė, kad „Trečias pasaulis yra *vardas*, reprezentacija, o ne *vieta*“, kad pagal savo simptomatiką, jis gali atsirasti ir „pirmajame“ „Vakarų pasaulyje“ (Koptiuch, 1991: 88), baigiant sociokultūrinės diasporos procesais, demaskuojančiais *žinojimus*, kad Indijoje yra „Indijos visuomenė“ ir „Indijos kultūra“, Jungtinėse Valstijose – „Amerikos kultūra“, Lietuvoje – „Lietuvos kultūra“ (Gupta, Ferguson, 1997b: 34) etc. Puikiausiai šią kritiką terpe užpildo atsiribojantys nuo tradicinių etnografinių praktikų (todėl peržengiantys mūsų laiko ribą), istorine ir etnoistorine analize grįsti Wolfo tyrinėjimai (1982; 1999).

Remiantis šiais ir kitais tyrinėjimais, galima daryti išvadą, kad „politinės valdžios“ tikslas – *reprezentuoti* „sociokultūrinę tikrovę“ taip, kad būtų atskleistas jos vidinių skirtumų rezultatas be pačių skirtumų. Reprerentacijų gausa tyrinėtojus tradiciškai kreipia jų įvairialypio koegzistavimo analizių, kritikų ar net revoliucijų (kaip Antonio Gramsci tipo marksistų atveju) link. Kita vertus, pačioje reprezentacijos epistemologijoje išryškėja nekintanti, visuomet atsikartojanti *autoriteto* figūra, kuri savo daugiastubure būtimi, nors ir dedasi amorfiška, iš tiesų yra atpažįstama. Dėl jos pasaulio erdvė nuolat įgyja savitą vietos tapatumą. Jei pamėginti įsivaizduoti šį įvairialypį „žemės rutulio“ demiurgą jo išbaigtoje esybėje ir redukuoti į vieną abstrakciją tai, ką diskurso tyrinėtojai vadina jo

² „Sociokultūrinės tikrovės“ sąvoka (kaip ir „sociumo“ bei „kultūros“) šiame straipsnyje bus rašoma kabutėse tais atvejais, kai norima pažymėti, kad ji reiškia ne objektą, bet problemą, ne instrumentą, bet tikslą. Kartais šios problemos (arba tikslo) analizės kontekstas bus svarbesnis už pačią problemą – tuomet bus pasitenkinama implicitiniu jos vartojimu. Vėliau tai, kas implikuota (dažniausia per klasikines distinkcijas – kaip abstrakcija ir tikrovė), bus išskleidžiama naujuose kontekstuose arba kaip akcentuotas tiesioginis uždavinys.

„transcendentiniu žyminčiuoju“, arba „struktūros centru“, o visas vyraujančias pasaulio vizijas sulieti į vieną, galima išvysti Protėją jo akistatoje su pačiu savimi³.

Įvadinės pastabos

„Erdvės antropologijos“ požiūriu etnografijos teorija ir praktika atsispindi mėginime apversti „erdvės įvietinimo“ logiką, t. y. padaryti taip, kad ne politizuota ir ideologizuota „pasaulinė erdvė“ būtų tapatinama su „vieta“, bet konkreti „vieta“ atrastų savo pozicijas „pasaulinės erdvės“ reprezentacijoje. Šitaip suformuojama prieiga prie specifinių („vietinių“) žinojimo struktūrų, kurioms suteikiama galimybė pačioms reprezentuoti savo savitumą, išskirti problemas ir paneigti primestas politines vizijas. Šioje dichotomijoje „įsivaizduojama“ ir „tikra“, „primesta“ ir „susikurta“ poliarizuojasi visa „etnografinio autoriteto“ problematika.

Straipsnis vadovaujasi prielaida, kad pagrindinę vietą anksčiau pavaizduotoje diskursyvinę „pasaulinės erdvės“ viziją paaiškinančioje žinojimų sistemoje užima „etnografinis autoritetas“ (Jameso Cliffordo sąvoka). Diskurso teorijos požiūriu, „autoriteto“ metafora žymi prasmę formuojančios struktūros centrą, kuris apibrėžia epistemologinius etnografinio metodo ir antropologinės teorijos rėmus. Šitaip suprantamas „etnografinis autoritetas“ yra diskurso analizės ir ideologijos kritikos objektas. Apie tai, kaip politinio diskurso galia (Foucault) arba ideologija (Wolf) determinuoja „etnografinį autoritetą“, bus kalbama pirmajame straipsnio skyriuje.

Vakarų kultūrą traktuojant kaip tam tikrą prasmę formuojančią, ją apibrėžiančią ir totalizuojančią struktūrą, specifinė jos pasireiškimo forma yra *humanizmas*. Vadovaujantis Jameso Cliffordo pasiūlyta klasiikinės epistemos ir humanistinės antropologijos konvergencija, pažymima, kad vakarietiškas „didysis pasakojimas“ „apie žmogų“ sąlygoja „etnografinio autoriteto“ sprendimus. Antrajame straipsnio skyriuje bus kalbama apie tai, kaip XX a. pirmosios pusės katastrofų laiku „nusilpo“ humanistinis diskursas, kaip jis pasitraukė į idealių (filosofinių) permašymų lygmenį ir kaip jo „nusilpimas“ (reprezentuojantis Vakarų kultūros, kaip vientisos struktūros suirimą) pasireiškė mene, etnografinėje praktikoje ir teorijoje.

³ Išsamiai graikų dievo Protėjo įvaizdį savo filosofiniame esė panaudojo Arvydas Šliogeris (Šliogeris, 1992: 5).

Nihilistinis Vakarų kultūros pobūdis, pastūmėjęs Vakarų mąstymą refleksijos ir savikritikos link, yra tik viena priežastis, kodėl XX a. pabaigoje suformuluojama nauja, „etnografijos be etnos“ sąvoka, apibrėžianti tam tikrą „naujos kartos“ antropologinę teoriją. Šio naujo žvilgsnio optiką taip pat formavo globalinių kultūrinės diasporos ir deterministinių politinės-ekonomikos procesų įvertinimas. Tokio žvilgsnio perspektyvoje, ideologizuotą, kultūriškai subjektyvią „etnografinio autoriteto“ epistemologiją pakeičia tam tikros „vietinės“ epistemologijos. Trečiajame skyriuje nagrinėjami du „etnografijos be etnos“ pavyzdžiai: Jameso Cliffordo ir Erico Wolfo.

I. Galios kintamasis antropologijoje

Nuo pat Adamo Smitho „Nacijų turtų“, Lewiso Morgano „Giminytės ir svainystės sistemų“ ir kitų ankstyvų tyrinėjimų, *žmonių ir vietos* kaip neatsiejamų vienos visumos dalių samprata buvo integruota į kultūros koncepciją ir sudarė sąlygas epistemologizuotam etnografinės pasaulio vizijos kūrimui. Tokios problemos išsamia topografiją XX a. pabaigos antropologijoje pateikiantys Akhil Gupta ir Jamesas Fergusonas nurodo, kad, viena vertus, „vietos“ presuponavimas („čia“ ir „ten“, „mes“ ir „jie“) ilgus dešimtmečius buvo etnografinio tyrimo pagrindas, kita vertus, šis antropologų darbo pobūdis rezonuoja su politiniais valdžios ir ekonominiais galios santykių procesais, siekiančiais „pagaminti, atvaizduoti, ginčyti ar net primesti erdvę“ (Gupta, Ferguson, 1997b: 47). Valdžios interesų ir antropologo kompetencijų portfelio konjunkcija garsi nuo „legendinių“ Anglijos imperializmo ar JAV išitraukimo į Antrąjį pasaulinį karą laikų (Wolf, 1964: 8–9). Nepaisant demokratinių manifestų, šiandien problema nesikeičia: politinio galios diskurso objektas atitinka socialinių tyrimų (etnografijos) objektą (daugelis kitų mokslų tokio aptarimo požiūriu ne išimtis), o diskusija apie pasikeitusią „galios vektorius“ kryptį tebūtų naivi prezumpcija, kad valdžios galią atitinka jos juridiniai aktai. Vertėtų apibrėžčiau suprasti antropologijos ir politinio galios diskurso santykius.

Problema, kurią sprendžia daugelis pastarojo dešimtmečio antropologijos kritikų (plg. Clifford, 1997; Gupta, Ferguson, 1997a, 1997b; Wittel, 2000), kyla kaip tam tikras abstraktus (realiai – konkrečiai politiškai determinuojantis) signifikanto keliamas *pavojus* jo signifikatui. Poststruktūralistiniu požiūriu šios problemos kilmė apibrėžiama kaip galios

diskurso *normalizavimas* išverčiant, sinchronizuojant jį su kitomis žinojimo sistemomis – tarp jų ir antropologija (Foucault, 1998: 42–48). Pasak Foucault, normalizuojanti valdžia turi dvi kryptis: „siekdama išgauti naudą iš skirtumų“, vienu metu ji *homogenizuoja* ir *individualizuoja*. Tokiu būdu *etnografinė* epistemologija (tokia, kuri kalba apie „žmones“, „vietas“, „kultūras“, tautas“, nacijas“, „teritorijas“ etc.), kartu su bet kokia kita (sociologine, politologine, geografinė, literatūrologine etc.), integruojama į homogenišką „normos valdžios“ korpusą ir jame sudaro „individualių skirtumų gamą, pagrįstą naudos imperatyvu ir paremtą matavimais“ (Valantiejus, 2003: 34). Šia prasme *normalizuojantis* galios diskursas persmelkia kiekvieną individualią žinojimo sistemą, nepažeisdamas jos ribų bei išsaugodamas žinojimų skirties ir jų savarankiškumo *iliuziją*. Puikus tokios iliuzijos modelis yra olandų grafiko Mauritso C. Escherio graviūroje pavaizduota „Möbiuso juosta“. Juostos paviršiumi ropojančios skruzdėlės nė vienoje vietoje neperlipa jos briaunos, kuri iš pažiūros yra pagrindinė dvipusės plokštumos skirtis. Skruzdėlės ropoja ta pačia paviršiaus trajektorija ir vis dėlto apsilanko abejose juostos pusėse. Politinis galios diskursas atitinkamai pasiekia skirtingas žinojimo sistemas – ne pažeisdamas jų skirtumus, bet manipuliudamas pačiu skirties pagrindu.



Šią problemą panašiai išskleidžia struktūralistinis Erico Wolfo požiūris. Wolfas prioritetą teikia holistinei, politinės ekonomikos disciplinai. Jos pagrindu formuluodamas antropologijos ir etnografinio tyrimo sampratą, Wolfas pažymi, kad įvairių disciplinų atsiradimo epochoje subjektas buvo išlukštentas į daugelį dalių. Taip iš politinės ekonomikos susiformavo politologija, sociologija ir ekonomika. Jų spektrą papildė kiti autonomiškai mokslai. Kiekvienas jų siekia sukurti modelį, t. y. „užtikrintai (moksliškai) paaiškinti įsidėmėtinius faktus“ apie žmogų. Manipuliuodama šiais faktais, ideologija savarankiškai sukurta „schemą redukuoja į siaurą atvejo definiciją“. Taip „fenomenas lieka išmestas specializuoto diskurso“ (Wolf, 1982: 11).

Vadovaujantis prielaida, kad antropologija ir etnografinis tyrimas yra būtinai susiję su politiniu galios diskursu, šio diskurso normalizavimas tampa pagrindine problema. Tai kartu ir istorinis klausimas, kaip

jį *genealogijose* kėlė Foucault.⁴ Jamesas Cliffordas politinio galios diskurso normalizavimą tiesiogiai sieja su humanizmo projektu ir tuo, kaip jis atsispindėjo antropologijoje. „Humanistinis autoritetas“ pasireiškė per antropologijos, sociologijos, psichologijos ir kt. autoritetus. Cliffordas rašo: „Antropologas humanistas pradeda nuo skirtubių ir padaro jas suprantamomis – duodamas joms pavadinimus, jas klasifikuodamas, aprašydamas, interpretuodamas. Jis daro jas įprastomis, pažįstamomis“ (Clifford, 2006: 219). Kokia savarankiška disciplina atrodytų antropologija, jos tyrimai tarnauja platesnei, Vakarų kultūros metafizines nuostatas išreiškiančiai struktūrai. Nors tradiciškai teigiama, kad epistemologinis posūkis įvyko XX a. viduryje, iš Vakarų kultūrą totalizuojančios ir kartu ją išreiškiančios struktūros etnografija pradėjo trauktis gerokai anksčiau. Tai nereiškia, kad normalizuojanti politinės valdžios funkcija šiandien nebėra problema, priešingai, mėginimas kritiškai apibrėžti etnografinio tyrimo sampratą, peržiūrint istorines jos formavimosi prielaidas, yra tiesiogiai susijęs su „etnografinio autoriteto“ „išgryninimu“ ir naujų jo metodologinių rėmų ir socialinių vaidmenų apibrėžimu.

II. Humanizmo pabaiga „Siurrealistinės akimirkos“ šviesoje

Pagrindine Heideggerio epochoje išsikerojusių nepasitikėjimų sinteze galima būtų laikyti tokia: žmonių pasaulį lydi falsifikacija, jis yra toli atitrūkęs nuo būties Tiesos. Būties Tiesa – tai ne technika, ne kapitalas, ne Dievas, ne žmogus, bet kažkas, kas slypi anapus jų ir kartu padaro juos galimus. Tiek, kiek pasauliui būdinga pamiršti šią, kaskart iš naujo individualiai suvokiamą, fundamentalią būties prasmę, tiek jam būdinga iškrypti iš Tiesos kelio, prarasti esmę – *budrumą* ir *atsakingumą*. Todėl iš garsiujų *Humanismusbrief* eilučių išaiškėja: jei humanizmas nebūtų buvęs pamirštas savo esmėje ir nebūtų tapęs formos spektakliu, galbūt būtų pavykę išvengti didžiųjų XX a. pradžios pasaulio katastrofų. Visa vėlyvoji Heideggerio filosofija tam tikru požiūriu yra atsakymas į Jeanui Beaufretui kilusį klausimą: kaip sugrąžinti prasmę žodžiui *humanizmas*? (Heidegger, 1949: 7). Heideggerio atsakymą galima reziumuoti taip: nieko nėra savaime suprantamo žodžiuose *žmogus* arba *humanizmas*. Visų

⁴ Reikia priminti, kad Foucault kūriniai, skirti diskurso tyrinėjimams, skirstomi į *archeologijas* („Diskurso tvarka“, „Žinojimo archeologija“) ir *genealogijas* („Disciplinuoti ir bausti“, „Seksualumo istorija“ ir kt.). *Genealogijose* buvo pritaikyta diskurso tyrinėjimus apimanti teorija, kurią jis išplėtojo *archeologijose*, tačiau ne tam, kad ją įtvirtintų kaip metodą, bet veikiau jį išplėstų (plg. apie tai žr. Davidson, 1988: 227).

pirma reikia išsąmoninti „būties prasmės“ reikšmę, tada atsiras galimybė „prisikelti“ humanizmui. Skaitant Heideggerio svarstymus apie „metafizikos įveikimą“, žinoma, kad vyksta kova su tais būties fenomenais, kurie seniai pamiršo savo *tikslą* ir dabar plėtojasi remdamiesi pagrindu to, kas *buvo* pasiekta dėl pirmapradžio troškimo (Heidegger, 1992: 266). Pamiršus humanizmo fenomeno esmę, jis lengvai tampa prievartos instrumentu: kaip nacionalistinės Vokietijos ar anglų kolonializmo ir humanistinės antropologijos atveju. Toks humanizmas tarnauja istorijai. Heideggerio istorijos kaip būties įvykio (*Geschichte*) traktavimas siūlo apverstą humanizmo ir istorijos sąjungą: joje žmogus (žmogiškoji būtis – *Dasein*) yra savo likimo pasaulyje puoselėtojas, todėl atsakingas visų istorinių procesų autorius. Per šį dalyvavimą istorijoje apibrėžiama ir pati žmogaus samprata. Naujai permąstytas humanizmas turėtų atspindėti ir ginti tokią „žmogaus“ *tapimo* „žmogumi“ tikslą (plg. Heideggerio apmąstymus apie tapatumą (Heidegger, 1992: 335)).

Šių momentų išmanymas kreipia dviejų kritiškų reziūmė link: pirmoji teigia, kad haidegeriškoji „būtis“ yra analogiška kitiems žinomiems transcendentams, todėl „nerimas“ dėl „būtį pamiršusios“ Vakarų kultūros ir humanizmo yra klaidingai idealistinis. Antroji nurodo, kad šis idealizmas, neatsiskirdamas nuo graikiškųjų europietiškosios filosofijos ištakų, padeda pagrindus naujam humanizmo (kartu ir pozityviam sekuliarizacijos ir pliuralizacijos) išsąmoninimui. Vis dėlto Heideggerio filosofinio nerimo priežastis yra ne reali, o ideali. *Hic et nunc* sąmonei ji reiškiasi tik kaip *galimybė*. Ji patiriama kaip per Viltį išreikšta Tiesa, bet niekada kaip konstitutyvus, matomas faktas⁵. Šia prasme Heideggeriui visuomet rūpėjo tik Viltis⁶. Jo filosofija yra odisejiška pačia giliausia šios aliuzijos prasme, o Itakė (būtis) yra „kažkas, kas prisiartinęs pamažu užvaldo mintis ir neleidžia galvoti apie nieką kita. Tai gali būti laikoma šventumu arba

⁵ Nebent tokiu matomu faktu būtų laikomas „kaimiškas“ Heideggerio filosofijos artikuliacijų polinkis. Tačiau vargu, ar šis polinkis yra daugiau turtingas ir kreipiantis į pasaulio patirtį, nei buvo turtingos Husserlio deskripcijos, atliktos vadovaujantis savo kabinetinėmis patirtimis.

⁶ Tik tolimas jos atspindys yra paskutiniame Heideggerio interviu išspausdinti žodžiai, liūdnai nurodantys, kad „tik Dievas mus išgelbės“. Čia Viltis praranda savo metafizinį turinį ir įgauna teologinį (panašiai Heideggerį interpretuoja Rudolfas Bultmannas). Tai mažai pasako apie Heideggerio filosofiją, tokiu būdu nepaaiškėja tikroji jos intencija. Vis dėlto tiesioginė galimybė pereiti į teologinę dimensiją yra susijusi su tuo, kad jo filosofija yra idealistinė.

beprotybė⁷. Būtent ši sudėtinga jo filosofijos tikslo dviprasmybė formavo supratimą apie tai, kas yra „autentiška būtis“ ir pasauliška (*weltliche*) žmogaus egzistencijos būtinybė. Nors šis supratimas neperžengė filosofinio diskurso ribų, tik naikino jį iš vidaus, pats laukimas tapo pasaulio kaip Tiesos supratimo šaltiniu, užpildė mąstymą, parengė jį kažkam, kas Dievo ar žmogaus valia numanomai turi įvykti.

Kai fundamentinės ontologijos grindžiama „kito pasaulio“ idėja brėžė lemiamą, pasak Heideggerio, mąstymo istorijos etapą, XX a. pradžios siurrealistams ir etnografiniams reliatyvistams pasaulis *jau* buvo perpildytas „kitumo“. Jų patirtyje situacija persipildė ironijos „po Europos nuopuolio į barbarybę ir akivaizdaus Pažangos ideologijos bankroto po to, kai paaiškėjo atotrūkis tarp apkasų patyrimo ir oficialių heroizmo ir pergalės kalbų, taip pat po to, kai išryškėjo XIX a. romantinių retorinių konvencijų nepajėgumas reprezentuoti karo realybę“, po viso to, kaip pažymi Jamesas Cliffordas, „pasaulis ilgam tapo siurrealistiškas“ (Clifford, 2006: 181). Pasaulio „kitumas“ pasireiškė ten, kur filosofas manė, kad neliko nieko, tik visa neigiantis „prasmės stygius“ (mirtis), kai tuo tarpu siurrealizmo ir moderniosios etnografijos genealogija nurodo, kad „egzistavo ne tik įprasta realybė“ (kurios prasmingumu abejojo ir į kurią viltis dėjo Heideggerio epochos filosofija), „po ja (psichologiškai) ir už jos (geografiškai) visada buvo galima surasti kitą realybę“ (Clifford, 2006: 182)⁸. Tiesa, ji nebegalėjo sudaryti nuoseklios kultūrinės visumos. Daugeliu to meto požiūrių besivadovavusių kultūros, kaip gyvo organizmo samprata, tokia realybė buvo nebegyva ir amorfiška lyg neatpažįstamai

⁷ Taip Paulo Coelho, pasitelkęs Jorges Luiso Borgeso išmonę, išskleidė arabiškos *Zachiro* sąvokos reikšmę. Visi tyrinėtojai sutaria, kad Heideggerio filosofija turi sakralinę (per egzistencialų intencionalumus atsiskleidžiančią) esmę, tačiau tik todėl, kad ji išreiškia ne kažką konkrečiau (konkrečią šventybę, tautos substanciją ar pan.), o tokio konkretumo *galimybe*, yra pagrindo sakyti, kad savo „beprasmi sakralumą“ laikydama savo tikslu, ji yra beprotiška. Ši sakralumo ir beprasmybės ambivalentika sudaro uždara mąstymo ratą, dėl kurio vėlyvasis Heideggeris ir kalbėjo apie būtiną mąstymo užsimiršimą ir savo paties filosofijos suspendavimą šioje užmarštyje (plg. Heidegger, 1992: 425).

⁸ „Prasmės stygiumi“ (Niekio) Heideggeris kaltino Vakarų kultūrą apskritai. Tai, kas turima omenyje šiame kontekste – karo pasekmės ir patirtys – Heideggerio filosofijoje apskritai neartikuliuojama, tik nurodoma, kad tai katastrofos požymiai, kurie turi pamokyti gyvenimo atsakomybės. Tai pasitarnauja kaip savotiškas grėsmės pavyzdys, jam kritikuojant „beprasmi“ Vakarų kultūrą (plg. Heidegger, 1977: 14). Taip pat paminėtina, kad Heideggerio filosofijos istorinės aplinkybės susijusios su Antruoju pasauliniu karu, tuo tarpu siurrealizmas formuojasi Pirmojo pasaulinio karo šešėlyje (Guillaumeas Apollinairesas sąvoką sugalvojo 1917 m.).

sužalotas karo aukos kūnas (plg. Clifford, 2003: 48). Tačiau būtent ši realybė nutiesė naują „kitumo“ tiltą tarp Vakarų ir likusio pasaulio. Paprastai tariant, „išdvasinta“ Vakarų kultūra pasidarė *svetima* pati sau ir bent jau (savęs) *atpažinimo* procedūros požiūriu, atsispindėdama Vakarų vertybių sistemose ir moksluose, kaip visuma tapo sunkiai artikuluojama tikrove.

Atpažinimo procedūra, pasak Cliffordo, visada prasideda nuo tam tikros neatpažinimo akimirkos, kurią klasikinis mąstymas ir humanistinė antropologija siekia abstrahuoti. Etnografijoje ji siejama su akimirka, „kai palyginimo galimybė išskelia kibirkštį, tiesiogiai susidūrusi su absoliučiu nesuderinamumu“ (Clifford, 2006: 220). Tą akimirką jis pavadino *siurrealistine*. Siurrealizmas susiformavo Vakarų kultūrai baigus funkcionuoti jai prideramu (abstrahuojančiu) būdu, atsiradus netikėtai ilgai tikrovės atpažinimo pauzei. Kartu atsirado šios svetimybės (kaip skirties) produktyvaus išsąmoninimo mokyklos, iš etnografinės žinijos išstūmusios tiek „kultūros“, kaip integruotos, substancialios visumos sampratas, tiek klasikinį humanistinį mąstymą apskritai. Humanizmas pasirodė esąs melagingas (hegeliškai tariant, paaiškėjo, kad jame daugiau sąvokos nei tikrovės). Jis nepasiteisino nei kaip apsauga nuo katastrofų, nei juo labiau kaip jų rezultatų išsąmoninimas. Atsivėrusioje „kitumo“ dimensijoje „kiti“ pasirodė kaip rimtos žmogiškumo alternatyvos“. Todėl būtent pokario „kraštutiniai nihilistinės nuotaikos yra siurrealizmo ir moderniosios etnografijos pagrindas“ (Clifford, 2006: 180). Tai, kas filosofiniu požiūriu atsiskleidė kaip mirtis, tarpukario prancūzų menininkų ir etnografų atveju sudarė *prasmingo* produktyvumo pagrindą. Nuo Lautreamonto (grožis – tai „šansas ant skrodimo stalo pamatyti siuvimo mašiną ir lietsargį“) iki „Žmogaus muziejaus“ Paryžiuje (*koliažo* koncepcijos pritaikymo pavyzdys). „Kitumo“ išskyrimas, sugretinimas ir pristatymas tampa svarbiausi. Siurrealizmo ir etnografijos konvergencija, kurią aprašo Cliffordas, padėjo jam suformuoti naują, kritinėje antropologijoje paradoksaliai nusakomą etnografijos sampratą.

III. „Etnografija be etnos“

Prieš dešimt metų, mėgindami įvertinti bendrą sociokultūrinės antropologijos ir etnografinio tyrimo būklę, JAV antropologai Akhil Gupta ir Jamesas Fergusonas teigė, kad „kas kažkada atrodė kaip loginė nega-

limybė – etnografija be etnoso – galiausiai daugeliui pasirodė kaip labai prasminga, netgi būtina“ (Gupta, Ferguson, 1997a: 2). Jie nurodė dvi „etnografijos be etnoso“ sąvokos eksplikacijos galimybes: (1) „kultūros“ kaip to, kas „daugiau yra sukonstruota negu surasta“, sampratą (čia svarbiausi Cliffordo Jameso darbai (1988; 1986)), ir (2) „kultūros“ kaip to, kas politiniu-ekonominiu požiūriu determinuota (turimi omenyje Erico Wolfo (1982) ir Immanuelio Wallersteino (1975) darbai). Tolesnei analizei pasirenkamos Wolfo ir Cliffordo teorijos. Tiek vienu, tiek kitu atveju formuluojant „kultūrą“, atmetama jos natūralios ir substancialios būties idėja. Tiek viena, tiek kita perspektyva ją traktuoja kaip *politinį* reiškinį. Tam tikru požiūriu, kurio išryškavimo bus siekiama, abiejų kryptų autoriai siekia savo teoriją padaryti naujai humaniška, o etnografinį tyrimą, jo autoriteto požiūriu, tiesiogiai susieti su socialine ar kultūrine dimensija. Abiejų autorių mąstymo perspektyvos numato, kad tyrimo subjektas gali ir turi tapti etnografinės žinijos ir atitinkamai antropologinės teorijos bendraautoriumi. Tačiau vertėtų pradėti nuo pradžių, t. y. nuo Cliffordo ir jo naujos etnografijos apibrėžčių.

1. J. Cliffordas: nuo siurrealistinės iki polifoninės etnografijos⁹

Jameso Cliffordo antropologijos genealogija slypi Prancūzijoje, XX a. pirmoje pusėje. Tuo istoriniu laikotarpiu kai kurios meno ir etnografijos ribos kone ištirpo. Siurrealizmą Cliffordas apibrėžė labai plačiai: kaip „estetiką, kuri vertina fragmentus, keistus rinkinius, netikėtus sugretinimus, kuri siekia sužadinti neįprastų realybių, slypinčių erotizmo, egzotikos ir pasąmonės sferose apraiškas“ – tai suponavo *siurrealistinės etnografijos* sampratą. Cliffordas ją traktavo kaip „sugretinimo teoriją ir praktiką“. Kartu įvertindamas globalinį (kaip besikeičiantį ir keičiantį galios sferų pasiskirstymo dinaminį) procesą, su juo susijusius diasporos procesus, *siurrealistinę etnografiją* apibrėžė kaip tiriančią „reikšmingų visetų išradimą ir apleidimą kultūros importo-eksporto procese bei kuri pati yra šio proceso dalis“ (Clifford, 2006: 222). Šis apibrėžimas davė naujų postūmių suvokiant etnografinį tyrimą ir traktuojant „kultūrą“. Formuodamas jos sampratą, Cliffordas ieškojo „konceptijos, kuri išsaugotų kultūros diferenciacines funkcijas, kartu suvokdama ko-

⁹ „Polifoninė etnografija“ nėra Cliffordo sumanyta tyrimo samprata. Jis ją aptaria kaip vėlyviausią etnografijos istorijos etapą. Kadangi ji neiškrypsta iš Cliffordo pasirinktos kultūros sampratos ir siurrealistinės jo mąstymo genealogijos, skyrelio pabaigoje ir jai bus skiriama dėmesio.

lektyvinį identitetą kaip hibridinį, dažnai nutrūkstamą kūrybinį procesą“ (Clifford, 2006: 25).

Atsižvelgdamas į britų „kultūros studijų“ (*cultural studies*) tradiciją, konkrečiai – Stuardo Hallo darbus (kuriems aptariamam aspektui didžiausią įtaką padarė Antonio Gramsci), Cliffordas „kultūrą“ apibrėžia kaip „artikuliuotą“. „Artikuliacija“ pasireiškia kaip „veikiančios ir nutrauktos politinių elementų jungtys (*political connecting and disconnecting*)“. Bet koks „socio-kultūrinis ansamblis, kuris prezentuoja save kaip visumą, yra rinkinys istorinių jungčių ir atskirčių“. Šis „elementų junginys“ sudaro „kultūrinį kūną“ (*cultural body*), kuris taip pat yra „atskirties per ilgalaikį aktyvų (susi)priešinimą procesas“ (Clifford, 2003: 46). „Sąmonės istoriko“ (kaip savo interesus apibrėžia autorius) teigimu, „artikuliacija ir disartikuliacija yra nuolatinis procesas, kurio metu daromos ir perdaromos kultūros“. Šiuo požiūriu Cliffordas nuosekliai seka poststruktūralistine filosofija, kuri bet kokią diskursyvos tvarkos steigimą apibrėžia per „diskursyvią artikuliaciją“. Per ją realizuojamas inter-diskursyvumas, nustatomos diskursyvos praktikos, subjektų ir objektų pozicijos etc. (Fairclough, 1992: 40–45).

Kaip ir pirmieji etnografai siurrealistai, Cliffordas, apibrėždamas „kultūrą“, atmeta organinę jos viziją, teigiančią, kad, kaip gyvi organizmai, jos gimsta, gyvena ir miršta. Natūralus, autentiškas „kultūros“ organizmas jo „perdaromas“ į kai ką, kas „labiau panašu į monstrą arba kibernetinį organizmą“. Kaip tam tikrą „sandarą“ jį taip pat išreiškia „politinės sąjungos arba koalicijos“ sąvokos, reiškiančios „populiacijos elementų“ jungtį su kitais elementais. Ši jungtis susijusi su „visuomet artikuliacijoje slypinčia atskirties galimybe“ (Clifford, 2003: 47). Taigi etnografija šiame kontekste „netenka“ „etnoso“ teigiant, kad nei gamtoje, nei istorijoje nerasime nieko, ką žmonės („populiacijos elementai“) būtinai savyje turėtų apimti: „netgi ilgalaikės gimininės sistemos labiau primena politinių susitarimų junginį, negu organinio kūno natūralumą“ (Clifford, 2003: 47).

Artikuliuotos „kultūros“ sampratą puikiai atspindi japoniškos Bunraku lėlės fenomenas. Jį išraiškingai aprašė Rolandas Barthesas (viename paskutinių interviu Cliffordas pabrėžia šio esė svarbą jo kultūros sampra-

tai)¹⁰. Pasak Bartheso, Bunraku lėlė vakarietiškom gyvo organizmo garbinimui sudaro tokią opoziciją, kuri iš esmės demaskuoja antinominio mąstymo (gyvas / negyvas, geras / blogas, gražus / negražus etc.) grįstą Vakarų etikos diskursą. Vakarietiškas susižavėjimas „gyvybe“, „gyvo kūno plastika“ geriausiai atsispindi susižavėjime „gyvo“ aktoriaus figūra. Aktorius visuomet yra valdomas jo priešingybės, jo tikslas – padaryti „gyvu“ tai, kas „negyva“ („įrėminti“, „įkūnyti idėjas, emocijas etc.). Pasak Bartheso, taip tik dar labiau išryškinamas gyvo kūno „inercijos vargingumas“. Palyginti su gyvu kūnu, kuris turi sielą, negyvas kūnas „tiek labiau sustingęs, tiek labiau vibruojantis“. Todėl vakarietiškas aktorius („vakarietiška marionetė“) niekuomet nėra gražus: „jo kūnas yra fiziologinė, ne plastinė esencija“, o anapus „natūralios“ išorės, ši „vakarietiška marionetė“ saugo „jo kūno pasidalijimą ir galiausiai mūsų fantazmų mitą: čia balsas, ten žvilgsnis, ten vėl figūra, viskas erotizuota, – kiek kūno dalelių, tiek fetišų“ (Barthes, 1976: 44). Galų gale jis pats fetišizuojamas kaip visuma, o Bunraku išlaisvina nuo aktoriaus. Visa tai, kas prisegama „totaliam kūnui“ ir kas draudžiama mūsų aktoriams dėl „organiškos, „gyvos“ sąjungos, mažas Bunraku žmogus susigražina ir kalba be jokios melagystės“: tai ir yra tai, „kas Bunraku pripildo, kas atverčia kūną iš fetišo, į meilės objektą“ (Barthes, 1976: 45).

Cliffordo „kultūrinio kūno“ koncepcija vadovaujasi tokia pat antinominio mąstymo įveikos schema. Į klausimą, kodėl artikuliuotos „kultūros“ samprata negali būti taikoma visiems atvejams, jis atsakė: „Paprastai tvirtinama, jog kai kertiniai kultūros elementai sunaikinami,

¹⁰ „Bunraku lėlės yra tarp vieno ir dviejų metrų aukščio. Jos yra šiek tiek vyrai, šiek tiek moterys, mobiliomis galūnėmis, rankomis ir burnomis. Kiekvieną lėlę judina trys matomi žmonės, kurie ją supa, palaiko ir seka. Vadovaujantysis valdo jos viršutinę dalį ir dešinę ranką; jo veidas nepridengtas, žvilgantis, ryškus, beaistris, „baltas kaip svogūnas, kuris buvo tik ką nuplautas“. Jo asistentai apsirengę juodai, drabužių skiautės dengia jų veidus. Vienas – pirštinėtas, nepridengtu nykščiu, laiko didelį styginį instrumentą, kuriuo judina kairę lėlės ranką ir plaštaką. Kitas – šliaužiantis, prilaiko kūną ir paverčia jį vaikščiojančiu. Tas žmogus juda išilgai po negilų įdubą, kuri daro jų kūnus matomais. Scena už jų kaip teatre. Viename šone scena skirta muzikantams ir skaitytojams, kurių vaidmuo yra išspausti (*express*) tekstą (kaip kad sultys išspaudžiamos iš vaisių). Šis tekstas pusiau tariamas, pusiau dainuojamas; pertraukinėjamas didelio plektro smūgių netikrų muzikantų, jis yra ritmingas ir tuo pat metu ejakuliuojamas su jėga ir vaidyba. Prakaituojantys ir nejudantys šie balso-konvejeriai patalpinami tarp nedidelių pultų, ant kurių padėtas pagrindinis tekstas, kurį jie įgarsina, kurio vertikalūs ženklus žvilgsnis pagauna iš toli, kai jie verčia knygos puslapius. Standaus audeklo trikampis, prisegtas prie jų pečių kaip aitvaras, įrėmina veidus, pajungtus visoms balso vibracijoms“ (Barthes, 1976: 44).

ji žūna savyje. Kaip bebūtų žiauru, tokia transformacija iš tiesų prilygsta mirčiai. Tačiau ši nuostata vadovaujasi organinio kūno modeliu, bei yra vyraujanti (*common sense*)...“ (Clifford, 2003: 48). Kitaip tariant, „kultūra“ miršta ne todėl, kad yra „nužudoma“, bet todėl, kad ji patiriama kaip „nužudoma“, t. y. kaip subjekto „savasties“ mirtis. Šia prasme „kultūros“ išsigelbėjimo galimybė neviršta faktu, nes subjektai nėra akimirksniškai nepajėgia transcenduoti jos „gyvos“ substancijos. Tokio pobūdžio transcendavimas laikytinas reali (t. y. sociokultūriškai įgyvendinamo) kultūros, kaip „artikuliuoto“ išplėtojimo, sąlyga. Susižavėjimas „dvasinėmis“, „gyvomis“ „kultūromis“ etnografiniame tyrime ir antropologinėje teorijoje iš tiesų yra fetišo ir jo geismo subjekto santykio išraiška. Toks santykis galėtų būti traktuojamas kaip išvestinė prisirišimo prie savo kultūrinės visumos forma. Ši „etnografinio autoriteto“ šališkumą ir atsakingumą puikiai aktualizuoja Cliffordo klausimas: kas turi autoritetą kalbėti apie grupių identitetą ar autentiškumą? Jo atsakymas vadovaujasi artikuliuotos „kultūros“ samprata: „Identitetas, traktuojamas etnografiškai, visada būna mišrus, santykinis ir kūrybiškas“ (Clifford, 2006: 23, 25). Cliffordo aprašomoje „polifoninės etnografijos“ teorijoje etnografija atsisako savo vienareikšmio autoriteto ir imasi juo dalytis su anksčiau „anapus“ mokslinio diskurso gyvenusiais tyrimo objektais.



from Sugawara's *Secrets of Calligraphy* (Sugawaradenju Tenarikaigami)

Apibrėžiant „kultūrą“ kaip artikuliuotą, svarbiausia yra diskursyvinė jos gyvenimo išraiška. Todėl pagrindinis klausimas yra toks: ar etnografinis tekstas bus etnografinio žinojimo instrumentu ir jo autoriteto pasireiškimo forma, t. y. ar jis bus struktūra, turinti savąjį transcendentą, tėvą ir autorių, ar vis dėlto gebės pajusti savo neadekvatumą ir atsisakyti pasirinkto „vakarietiškos marionetės“ vaidmens. Kalbant apie Cliffordo analizuotą „polifoninės etnografijos“ atvejį ir sekant Jacques Derrida, etnografinį tekstą galbūt galima apibrėžti kaip „išcentruotą struktūrą“,

kurioje nuolat vyksta „įprasminimo žaismas“ (Torfing, 1999: 40). Tokiu atveju teksto diskursas neatspindi nuoseklios tvarkos, pasižymi prasmės pertrūkiais, neaiškiais persidengimais, net skirtingomis stilistikos formomis. Tačiau svarbiausia, kad jis yra daugiabalsis, o kiekvienas balsas jame skamba autentiškai, pagal „nuo gimimo“ įgytą autoritetą. Šias etnografinio teksto savybes lemia pati jo „gaminimo“ strategija. Ji integruoja „tyrimo lauko“ „informantus“ su visu savo „kitumu“ į tyrimą taip, kad jie patys konstruotų jo rezultatą. Tokių „informantų“ ir specialistų etnografų autoritetų koegzistavimas sukurtų naują, lankstų, su visais galimais neatitikimais arba panašumais rezultatą. Derrida sekėjai „išcentruotos struktūros“ sąvoką vartojo kita prasme – jiems rūpėjo prasmės perkūrimo procesas viešojoje erdvėje. Šiuo atveju „įprasminimo žaismas“ yra tai, *kaip* prasmė konstituojasi skaitytojui. Cliffordas sutinka su Barthesu, kad teksto tikslas yra svarbiau nei jo ištakos (Clifford, 2006: 85). „Polifoninės etnografijos“ tekstas nuo pat pradžių yra interpretacija, o iš skaitytojo taip pat tikimasi interpretuojančio žvilgsnio.

„Polifoninės etnografijos“ teksto įvairovė kyla iš jo daugiaautorystės. Cliffordo pavyzdžiai – tai specialistų ir kompetetingų (pvz., išmanančių anglų kalbą) savo kultūros atstovų „negryni produktai“¹¹: kaip „Birds of My Kalam Country“ (1977) ir kt. Taigi „polifoninei etnografijai“ rūpi išardyti „etnografinį autoritetą“ ir tą kalbėjimo *galimybę*, kuria jis visuomet disponavo, padaryti „kultūriškai“ veikiančią, t. y. suponuoti dar vieną artikuliacijos plotmę, kurioje būtų sujungti tam tikri elementai. Taip etnografija susilieja su „sociokultūrine tikrove“, joje dalyvauja ir ją kuria. Tokia etnografija, kuri autoriteto atsakomybę atiduoda tiems, dėl kurių ji buvo formuojama ir galiausiai žlugo, realizuoja tokį humanistinių idealų sugražinimą, kuris remiasi niekuomet iki galo nekonstituota diskursyvių sankirtų struktūra. Ši struktūra (*humanizmas*), kaip ir pati „sociokultūrinė tikrovė“ ir etnografinis tekstas, niekuomet nėra baigti ar idealūs.

¹¹ Viename savo esė, pavadintame „Gryni produktai kraustosi iš proto“, šaržuodamas Cliffordas „grynu produktu“ vadina vakarietišką subjektyvumą, kuris „kraustosi iš proto“ griūvant jo autentiškai savimonei (Clifford, 2006: 11). „Polifoninė etnografija“ susijusi su tokiu teksto rašymu, kuris ne patvirtina (sukuria) tam tikros „kultūros“ substanciją, ir atitinkamai, vientisą savimone, bet parodo ją tam tikroje jos prasmų neatitikimų konfigūracijoje. Todėl daugiabalsiai šios etnografijos tekstai nėra „gryni produktai“.

2. E. Wolfo pilietinio humanizmo antropologija

XX a. viduryje Prinstono universiteto (JAV) mokslininkai inicijavo projektą „Humanistic Scholarship in America“, skirtą naujų humanitarinių mokslų misijos apibrėžčių paieškoms ir tarpdisciplininiam vystymui. Akcentuojant privilegijuotą humanitarinių mokslų misiją, siekiant mokslinės pažangos ir socialinių procesų sėkmingos konvergencijos, buvo pažymėta: tapęs „fiziškai neišvengiamu“, „naujasis technikos ir pažangos Aukso amžius“ stokoja „Naujos vizijos“, todėl bet koks mokslas turi būti „integruotas į tokias mąstymo apraiškas, kurios žino, ko nori“ (Wolf, 1964: ix–xii). Tokie žodžiai palydėjo 1964 m. pasirodžiusią Erico Wolfo studiją „Anthropology“. Šis palinkėjimas neatsitiktinis – tiek kritikuodamas kultūrinę antropologiją ir etnografinį metodą, tiek formuodamas naują – alternatyvią – antropologijos ir etnografinio tyrimo sampratą, mokslą ir sociumą, Wolfas apmąsto kaip vienas kitą determinuojančias diskursyvias struktūras. Dėl šios priežasties antropologija permąstoma jos mokslinio autoriteto svyravimo požiūriu, greta išryškinant kitokią – socialinę – jos statuso apibrėžimo dimensiją, kuri suteikia naujas „etnografinio autoriteto“ permąstymo galimybes. Šia prasme Wolfo antropologijos kritikos tikslas – susieti socialinius lūkesčius su antropologijos mokslo funkcijomis. Tačiau prieš pateikdamas tokio projekto apmatius, visų pirma jis imasi socialinės modernizacijos ir jos sąsajų su politinė-ekonominė galia, kritikos.

a) *Socialinės modernizacijos kritika*

Modernios visuomenės vizijos kūrimo ir pritaikymo istoriniu pretekstu Wolfas laiko dvi tarpusavyje susijusias visuomenės būkles: XIX a. buržuazinį kapitalizmą ir jo paskatintą klasių kovą. Kadangi pastaroji pasireiškė kaip fizinis ir metafizinis maištas „prieš politinį ir ideologinį įstatymą“, ankstyvajai (Augusto Comto ir Lorenzo Steino) sociologijai teko prisiimti atsakomybę ir atsakyti į klausimą: kaip socialinis įstatymas galimas apskritai? (Wolf, 1982: 8). Ieškant atsakymo, buvo sprendžiama tokia problema: kaip kapitalistinio proceso „atomizuotai gamybos visuomenei“ suteikti nuo gimininės mainų bendruomenės laikų prarastą socialinį stabilumą ir išvengti „klasių kovos“? (plg. Marx, 1957: 89). Problema buvo išspręsta teigiant, kad sociumą konstituuoja *individų interakcijos*, jog bendruomeninių ryšių (interakcijų) *maksimizavimas* garantuoja visuomenės stabilumą, o šis remiasi *moraliniu konsensu* ir *bendrais tikė-*

jimais (common beliefs). Šitaip apibrėžta visuomenė sudaro „statišką esatį – natūralią, permanentinę, istorinę *struktūrą*“ (Newman, 2006: 19).

Wolfo manymu, šiais postulatais buvo teigiama štai kas: (1) socialinė teorija buvo atribota nuo politinių, ekonominių, ideologinių kontekstų; (2) kadangi socialinio gyvenimo priežastis – individų interakcija, tai socialinė tvarka kildinama iš šeimų ir bendruomenių, judant „socialiai prideramos šeimos ir bendruomenės gyvenimo inžinerijos link“; (3) dėl šių postulatų visuomenė kaip tokia identifikuojama su konkrečia, „tvarkos stokojančia visuomene“, o „tokios visuomenės lengvai tapatinamos su nacionalinėmis valstybėmis – ar tai būtų Ghana ar Jungtinės Valstijos“; (4) atribojus socialinį gyvenimą nuo politinių, ekonominių ir ideologinių procesų ir gilinantį į vidinį sociumo gyvenimą, susiformuoja nereflektuota prielaida, kad „kiekviena visuomenė yra daiktas, judantis (istorijoje) atsižvelgiant į vidinį laikrodžio mechanizmą“ (Wolf 1982: 10). Šią savarankiškos istorinės raidos sampratą pagilina Dipeshas Chakrabarty, teigdamas, kad „temporalumas istoriniame mąstyme natūralizuoja laiką kaip neutralų tinklą, kuriame įrašomas žmonių istorijos progresas“ (Gupta, 2004: 271). Tačiau „istorinis progresas“, kaip tai tiksliai nurodė Gupta, komentuodamas Benedicto Andersono nacionalizmo tyrinėjimus, reiškia „gimimą pasaulyje tautų, konkuruojančių viena su kita, pasaulyje, kuriame nauji atvykėliai patalpinami į pradžios blokus kelionės, kuri jau prasidėjusi“ (Gupta, 2004: 275). Kitaip tariant, ankstyvoji sociologija padėjo pagrindus socialinės tvarkos požiūriu atsilikusių ir pažengusių visuomenių skirstymui. Tai, ką implikavo ankstyvoji sociologija, dar sėkmingiau akcentavo Maxo Weberio ir jo pasekėjų tyrinėjimai.

Plėtodamas visuomenės perėjimo į pažangesnį etapą idėją, Weberis naudojo *Vergesellschaftung* kategoriją (vėliau ji buvo pakeista *modernizacijos* sąvoka). Ją teoretikas apibrėžė socialinių santykių, kaip „racionaliai motyvuotų sprendimų, besiremiančių besąlygiškai naudingomis vertėmis ir priežastimis, paplitimą“ (Wolf, 1982: 12). Weberis ir jo pasekėjai manė, kad asocijuotam santykių tipui būdinga nusėsti ant racionalaus bendradarbiavimo (*mutual consent*). Jei tradicinės visuomenės tikslai žmones „priskiria“ paveldėtiems vaidmenims ir tvirtai susieja su partikuleristinėmis pozicijomis, tai modernios visuomenės tikslas – „atskirti žmones nuo paveldėtų saitų ir paskirstyti naujai mobilią populiaciją į specializuotus ir suskirstytus veiklų vaidmenis, reaguojant į universalios visuomenės vidinius persidengimus“. Šitaip atsiradusiam sociumui taip pat reikia mechanizmo, įreminančio socialinius tikslus ir tam tikros maši-

nerijos, kad įgyvendintų juos. Įgyvendinimas tikslų, tokių kaip ekonomikos plėtojimas, reikalauja sukurti *biurokratiją*. Pastaroji apibrėžiama kaip „organizacija, gebanti racionaliai paskirstyti išteklius ir efektyviai įgyvendinti nustatytus tikslus“. Visuomenės dalyvavimas šiame „paskirstymo ir tikslų realizavimo procese reikalauja fizinės reorientacijos, kuri gali sutvirtinti tokių racionalių ir techninių normų priėmimą“ (Wolf, 1982: 12). Visuomenė, kuriai tai pavyksta padaryti, tampa modernia, ir priešingai¹².

Modernizacijos teorija, Wolfo supratimu, tapo instrumentu palaikyti visuomenės, maistančias moderniai, ir žvelgti kritiškai į tas, kurios dar nepasiekė laimėjimų: „JAV politiniai lyderiai aiškiai praminė save Trečiojo pasaulio šalių raidos globėjais, o modernizacijos teoretikai pantrino šį pavadinimą. Taip modernizacijos teorija efektyviai presuponavo daugeliu aspektų ideologinį pasaulio supratimą. Sakoma „modernu“, bet turima omenyje demokratinės, pliuralistinės, racionalios ir sekulerios JAV“. Prilygindama tradiciją sąstingiu, „tokia ideologija paneigia visuomenę kaip tradiciją, su visa jos vidine istorija“ (Wolf, 1982: 13–14). Visuomenių skirstymas į modernias, mažiau modernias ir tradicines, kaip universalios teorijos taikymas visiems pasaulio atvejams, stabdo efektyvų istorinį jų tarpusavio santykių tyrinėjimą. Kritišką Wolfo žvilgsnį į pažangos istoriją pagrindžia etnoistoriniai tyrinėjimai, atskleidžiantys etninę pasaulio įvairovę ir kultūrinių formų persidengimus politinių-ekonominių santykių procesuose. Tačiau socialinės modernizacijos teorija laikoma tokia teorija, kuri padeda didiesiems pasaulio politiniams autoritetams diktuoti istorinę madą.

Baigiant socialinės modernizacijos kritiką, reikia pažymėti, kad tiek kultūrinę (JAV), tiek socialinę (britų) antropologiją Wolfas kritikuoja panašiai. Savo kritikose jis nuolat siekia išlaikyti pusiausvyrą tarp istorinės (konkrečios „sociokultūrinės tikrovės“) socialinio gyvenimo dinamikos ir teorinio pagrįstumo. Taigi antropologijos teorija turi būti istoriška. Visos teorijos, kurios neatlaiko šio egzamino, – suspenduojamos.

b) *Sociokultūrinės antropologijos kritika*

Savo studijoje „Anthropology“ Wolfas susiejo socialinius, politinius ir ekonominius JAV gyvenimo procesus su kultūrinės antropologijos raida. Peržiūrėdamas jos istoriją, kritikas parodė, kad daugeliu aspek-

¹² Šią modernizacijos schemą Wolfas taip pat išvėlgė Emilio Durkheimo, Roberto Redfieldo, miesto sociologijos ir Čikagos mokyklos tyrinėjimuose.

tų XX a. antropologija ir toliau lieka savęs kaip tokios nereflektuojančiu, politinės-ekonominės galios tendencijų (transnacionalinių karo tikslų, socialinės modernizacijos, industrializacijos etc.) įkaitu. Todėl Wolfo siūloma antropologijos kritika yra neatsiejama nuo Vakarų (visų pirma JAV) visuomenės kritikos. Apibrėžęs šios visuomenės individą kaip „beveidį kitą“, paradoksaliai nereikšmingą jo paties sociumo gyvenime, problemą Wolfas susiejo su modernios *socialinės inžinerijos* kritika. Wolfas ją analizavo įsitraukdamas į XX a. viduryje užsimezgusią diskusiją apie „žmogaus modelį ir kultūrinį kodą“ (*Human Design and Culture Code*). Šioje diskusijoje antropologas pabrėžė, kad kiekviena kultūrinė praktika turi savitą gramatiką, o tokie kultūriniai santykiai, kurie apibrėžiami kaip „ekonominiai, politiniai, legalūs, ritualiniai, yra įvilkti į simbolinį kodo drabužį“ (Wolf, 1964: 43). Šis drabužis nebūtinai turi būti atpažįstamas, kadangi dalyvaudamas skirtinguose socialinio gyvenimo procesuose ir vykdydamas skirtingus socialinio gyvenimo susitarimus, individas gali naudoti tą patį kodą. Pasak britų socialinio antropologo Edmundo Leacho, gali egzistuoti skirtingos to paties kodo versijos, o šių versijų „tarpusavio prieštaravimai kur kas svarbesni už jų panašumus“ (Leach 1970: 265). Į klausimą „Kam reikalingi kodai?“, Wolfas atsako taip: „Kodai reikalingi aktyvuojant skirtingus mechanizmus socialinėje struktūroje“. Šiame kontekste išryškėja tokia problema: „žaisdamas“ „socialinius žaidimus“, „socialinis inžinierius“ mato visuomenės narius kaip „koduotus“, redukuoja juos į „beveidžius“ socialinius vienetus, kurių „inertiškumas (pasyvumas) garantuoja sistemos tąsą“ (Wolf, 1964: 45).

Tokią antropologinį žvilgsnį kritikavo antropologija, besiremianti XIX a. egzistencinės filosofijos implikacijomis filosofinėje antropologijoje. XX a. viduryje jos persidavė ir kultūrinei antropologijai. Patyręs danų egzistencialisto Sørenso Kierkegaardo įtaką, Otto von Meringas studijoje „A Grammar of Human Values“ (1961) sprendžia individo laisvo apsisprendimo visuomenėje problemą. Ji antropologo postuluojuama vadovaujantis prielaida, kad individui, išsirenkant optimalų variantą iš daugybės galimų *verčių*, daugiausia įtakos turi ne socialiai būtinos, bet individualios priežastys. Kritika, skirta šiai egzistencinei antropologijai, išsakoma tokia priekaišto forma: „Vertintojo santykis su verte niekada nėra optimalus galimas santykis, bet minimalus būtinas santykis“ (Wolf, 1964: 46). Wolfas laikosi pozicijos, kad „svarbu ne tiek individualūs sprendimai, kiek socialinės situacijos“. „Socialinę situaciją“ jis aiškina kaip dinaminę individo ir jo „gyvenimo materialų“ sąveiką, kuri atitinka „individo

egzistencijos aplinkybių“ ir socialinės grupės sąveiką. Apibendrinamas Wolfas nurodo, kad darbo žmogus „naudoja daiktus, elgsenos modelius, savo kultūros įvaizdžius, kad nuolat save perdarytų“ (Wolf, 1964: 47). Kaip tik todėl, kad lieka paslėptas „darbo žmogaus gyvenimas“ po teorinėmis konstrukcijomis, Wolfas kritikuoja ir Whiteo bendrąją kultūros evoliucijos teoriją.

Whiteo antropologija formavosi Franzo Boaso istorinės mokyklos klestėjimo laikais, o didelę įtaką jos terminologijos formavimui padarė vokiečių chemiko Wilhelmo Ostwaldo darbas „The Modern Theory of Energetics“. Wolfas teigia, jog Whiteui rūpėjo ne individualių kultūrų gyvenimai, bet universalios kultūros sampratos sukūrimas (Wolf, 1964: 28). Dėl šios priežasties jam skirta kritika vadovaujasi kaltinimu, kad siekdamas „apibrėžti ir paaiškinti kultūrinio proceso prigimtį“, jis išleidžia iš akių „konkrečias kultūrinių elementų grupes, kurias pagamino lokalios laike ir erdvėje kultūros“ (Wolf, 1964: 61–62). White supriešina kultūros ir visuomenės terminus, teigdamas, kad „socialines sistemas taip pat sudaro paukščiai, reptilijos, vabzdžiai etc., tačiau šios sistemos priklauso vienai klasei, kuriai būdingi tie patys požymiai: mityba, reprodukcija, apsauga“ (Gendrolis, 1984: 155). Žmonių socialinei sistemai šie požymiai taip pat svarbūs, tačiau nuo kitų sistemų ją skiria kultūra, kurią White sieja su gebėjimu simbolizuoti. Apibrėždamas kultūros sampratą, antropologas ją traktuoja kaip „užkūnišką“ (*extrasomatic*), laikiną daiktų ir įvykių kontinuumą, priklausantį nuo simbolizavimo. Kaip tik socialinio gyvenimo (visuomenės) ir kultūros (simbolizavimo, energijos ir reprodukcijos) dualizmas paskatina kritišką Wolf žvilgsnį į White evolucionizmą. Pozityvi Whiteo įtaka Wolf teorijai atsiskleidžia analizuojant struktūros sąvokos reikšmę antropologijoje.

E. Z. Vogtas straipsnyje „On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology“ rašo: „Struktūros galėtų būti regimos kaip tam tikroje vietoje, tam tikru laiku įvykstantys, aprašomi procesų formų susikirtimai“ (Wolf 1964: 65). Tačiau šitaip analizuojant struktūras, Wolfas nurodo, kad duodama pirmenybė jėgoms, kurios generuoja procesus: „Nepakanka aprašyti kultūras pažymint tik laikiną susikirtimą“. „Kultūrinės formos“ analizė išbaigta gali būti tik „regint ją visuminiu požiūriu (*capacity*), t. y. tų jėgų akomodacijoje, jos pajėgumų sferoje“. Wolfo naudojamos sąvokos – „kultūrinė forma“ – kilmė priklauso britų socialinės antropologijos atstovui Radcliffe-Brownui, kuri jo teorijoje skambėjo kaip „socialinio gyvenimo forma“, sudaranti struktūrinio (institucinio)

perimamumo esmę (Gendrolis, 1984: 77–78). Matyti, kad Wolfas, diskutuodamas su to meto antropologais, struktūros sampratą grindžia ne perimamumo, bet *susikirtimo* definicija. Kultūros transformacija vyksta jos *vidiniame gyvenime* ir, tik analizuojant šį vidinį gyvenimą, jame atsiskleidžiančius skirtingų „kultūrinių formų“ susikirtimus, išryškėja visuminė kultūros samprata.

c) *Wolfo „etnografijos be etnoso“ samprata ir humanizmo sugrįžimas*

Iš to, kas aptarta, galima nuspėti, kad Wolfo antropologija siekia peržengti civilizacines ribas, remdamasi politinės ekonomikos disciplina ir istorija. Politinė ekonomika, kaip ir antropologija, yra holistinė disciplina, o istoriniai tyrinėjimai patvirtina, kad politinis-ekonominis procesas „sujungė su plačiuoju pasauliu net ir labiausiai izoliuotas iš vietovių“ (Gupta, Ferguson, 1997a: 2). Todėl etnografija netenka „etnoso“, neatsakydama į Wolfo Vakarų kultūros istorine analize pagrįstą klausimą: „Jei visur egzistuoja (politiniai ekonominiai) sąryšiai, kodėl mes dinamišką tarpusavio ryšių reiškinį apgręžiamo į statiškus, savarankiškus daiktus?“ (Wolf, 1982: 4).

Plėtodamas politinės ekonomikos ir istorijos santykio problemą, Wolfas pažymi, kad Marxui labiausiai rūpėjo įrodyti, kad žmonijos istorijoje egzistuoja skirtingi produkcijos modeliai, todėl visuomenės, ekonomikos ir politinio proceso negalima universalizuoti. Kiekvieną modelį reprezentuoja skirtingos elementų kombinacijos, todėl jų tiesos nesutampa ir demaskuoja bet kokias istorijos universalizacijos pastangas. Šia prasme Marxas „nebuvo nei universalizuojantis istorikas, nei įvykių istorikas, bet materialinių santykių sindromų, arba konfigūracijų, istorikas“ (Wolf, 1982: 21). Tiek, kiek antropologija ignoruoja politinę ekonomiką ir (arba) istoriją, tiek ji klysta. Jų abiejų produktyvus panaudojimas susijęs su fenomenologiniu „darbo žmogaus gyvenimo“ aplinkos įvertinimu. Pagrindine Wolfo išvalga, pateikiant konceptualinį jo postūmį, galima laikyti šio „darbo žmogaus gyvenimo“ mikrokosmoso suistorinimą ir integravimą į antropologijos teoriją. Kadangi socialinė struktūra yra ne perimamumą, bet susikirtimų (pagal hegelinę schemą – susikirtimas determinuoja perimamumą) rezultatas, toks mikrokosmosas atsiskleidžia kaip nuolatinė kova už socialinę gerovę, t. y. kaip kova su bet koku ideologiniu „socialinių interakcijų suvaržymu“ (Wolf, 1982: 76). Ši kova determinuoja visuminį kultūros formavimąsi.

Percituojant Wolfo etnografinio tyrimo principus, pastebima: „Pirma, mes negalime įvertinti šiuolaikinio pasaulio atsiribodami nuo pasaulinės ekonomikos augimo ir plėtimosi. Antra, mums reikalinga teorija apie šį augimą ir plėtimąsi. Trečia, reikia gebėti susieti istoriją ir teoriją su procesais, kurie veikia ir keičia konkrečių populiacijų gyvenimus. Ši teorija turi pajėgti apibrėžti reikšmingus darbo elementus (tuose procesuose) ir jų (darbo elementų ir procesų) sisteminės kombinacijas istoriniame laike. Tuo pat metu ji privalo paaiškinti reikšmingus kiekvienos tokios kombinacijos skirtumus nuo kitų kombinacijų – tarkime, kapitalizmą nuo kitų žinomų istorinių konstrukčių. Galiausiai teoriškai informuota istorija ir istoriškai informuota teorija turi susijungti ir atsiskaityti konkrečioms erdvėje ir laike populiacijoms – abu, kaip konkretaus proceso išdavos ir tuo pačiu jo gabentojai (*carriers*)“ (Wolf, 1982: 21).

Pagal šį apibrėžimą etnografinis tyrimas savo istorinį supratimą formuoja socialinėje dimensijoje, o pati dimensija sudaro viso etnografinio tyrimo rezultatų verifikavimo pagrindą. Istorija traktuojama ne linijinėje, o fenomenologinėje jos permąstymo perspektyvoje. Toks istorijos vaidmuo formuojamas keliais etapais – kai ji tyrinėtojo atpažįstama ir siejama su teorija, kai visuminis etnografinio tyrimo artikuliuotas rezultatas perpasakojamas konkrečiai populiacijai. Pastaroji atlieka savotišką tyrimo vertinimo komisijos vaidmenį. Būtent ji formuoja socialiai subjektyvios antropologijos sampratą ir tuo pačiu formuoja savo istorinę saviemonę. Šitaip suprasta antropologija savo tyrimu siekia ne tik artikuliuoti sociokultūrinę tikrovę, tačiau taip pat kartu sudaryti sąlygas patiems tyrimo subjektams ją keisti. Todėl šią antropologiją galima vadinti *pilietine* (*public anthropology*)¹³.

¹³ *Public anthropology* sąvoka tik iš dalies tinka apibrėžiant Wolfo antropologijos sampratą. L. J. Peacockas teigia, kad šitaip apibrėžta antropologija pagrindinį dėmesį skiria ne metodologijai, bet socialinėms problemoms. Savo ruožtu problemos lemia metodologiją. Taip pat pažymima, kad dėl problemų kartočių (modernizacija, benamystė etc.) atsiranda grėsmė, kad antropologija nebetobulės teoriniu požiūriu (Peacock, 2001: 128–129). Ši grėsmė neliečia Wolfo teorijos, kadangi ji vadovaujasi pakankamai tvirtu metodologiniu pagrindu. „Visuomenės“ aspektas išlieka svarbus tuo požiūriu, kad Wolfo metodologija remiasi istorine socialinio proceso samprata ir vadovaujasi ne idealiu visuomenės modelio taikymu, bet istoriniu jos gyvenimo faktų atskleidimu.

Kadangi šioje etnografinės praktikos schemoje¹⁴ naudojama fenomenologinė istorijos samprata, leidžianti sociokultūrinį procesą permaštyti ir pačiai populiacijai, atsiranda reali prieiga prie lokaliai laike ir erdvėje kuriamų žmogiškumo struktūrų suvokimo ir puoselėjimo. Šia prasme Wolfas perima filosofines humanizmo pamokas, antropologiją ir etnografinį tyrimą padaro vėl *humanistiniais*. Žinoma, marksistinio diskurso atstovavimas šias žmogiškumo struktūras šiek tiek presuponuoja, tačiau pats istorinio susivokimo socialinis (intersubjetyvus) dabartiškumo elementas yra susijęs su tuo, kad per jį gali reikštis įvairios savimonės. Antropologas yra atsakingas už šią saviraišką, t. y. už bet kokią istorinės patirties formą ir per ją atsiskleidžiantį subjektyvumą. Antropologinės teorijos tikslas – atspindėti juos kaskart iš naujo. Todėl dar 1964 m. Wolfas rašė: „Antropologija bus perrašyta naujo pasaulio kultūros ir neatpažįstamai pasikeis. Kai kurie iš šių pokyčių jau artėja. Padaryti juos galimus deterministiniame pasaulyje yra mūsų pareiga“ (Wolf, 1964: 98).

Išvados

Politinis galios diskursas *normalizuojamas* antropologinę teoriją ir etnografinį tyrimą tuo pačiu metu *individualizuojant* ir *homogenizuojant*. Ideologijos kritikos požiūriu ideologija panaudoja savarankiškų disciplinų parengtus duomenis, kad apibrėžtų konkretų objektą jos tiesą reflektuojančiu būdu. Humanizmas yra tokia doktrina, kuri paaiškina Vakarų kultūros tikslą ir veikia ir kaip ideologija, ir kaip politinės galios diskursas. Jos pagrindu susiformavo humanistinė antropologija. XX a. pradžioje, silpstant vakarietiško humanizmo autoritetui, susiformuoja meno judėjimai, kurie daro įtaką „etnografinio autoriteto“ raidai ir paskatina naujus „sociokultūrinės tikrovės“ apibrėžimus.

Siurrealizmo ir iš jo kylančių „etnografinio autoriteto“ transformacijų kontekste humanizmas praranda savo specializuojantį vaidmenį ir pasitraukia į filosofinės kritikos lygmenį. Šiame straipsnyje buvo pateikta Heideggerio siūloma humanizmo vizija, kuri teigia, kad jos konstravimas turi būti siejamas su individualaus istoriškumo puoselėjimu. Nors šie svarstymai, kaip buvo parodyta, laikytini idealiais, t. y. nesusijusę su

¹⁴ Vadinti ją praktika yra sudėtinga: Wolfas atsiriboja nuo bet kokių lauko tyrimo praktiškų – jos jam netinka, nes riboja tyrimo lauką. Pastaraisiais dešimtmečiais tai vienas nusistovėjusių lauko tyrimo kritikos atskaitos taškų (plg. Gupta, Ferguson, 1997c). Tačiau istorinis požiūris jį išplečia. Todėl praktika plačiaja prasme – kaip diskursyvi praktika.

realia sociokultūrine praktika, vis dėlto jie formuoja tam tikrą supratimą apie tai, kaip būtų galima į antropologinę teoriją gražinti humanizmo fenomeną. „Etnografija be etnos“ iš dalies yra susijusi su tokių tikslų įgyvendinimu.

Siurrealistinė etnografija formavosi tarpukariu. Kaip istorinis epistemologinio mąstymo ir Vakarų idealizmo apskritai įveikos reiškinytis ji buvo išryškinta Cliffordo. Ši etnografija dar traktuojama kaip „sugretinimo teorija ir praktika“. Ji tiria žinojimo sistemų formavimąsi globalinių procesų (diasporos) šviesoje ir pati jame dalyvauja. Svarbi siurrealistinei etnografijai yra „koliažo“ koncepcija. Ji taikoma ne tik muziejinkystėje („Žmogaus muziejus“ Paryžiuje), bet taip pat yra svarbus „kultūros“ supratimo atsparos taškas. Ši etnografija (kartu su siurrealizmu ir kubizmu) sudaro Jameso Cliffordo pozicijų genealogiją.

Jamesas Cliffordas „kultūrą“ apibrėžia kaip artikuluotą (sukonstruotą) politinių elementų junginį. Šis junginys sudaro „kultūrinį kūną“, kuris kaip struktūra neturi jokios metafizikos (transcendentinio žyminio) ir remiasi autoritetų ir diskursų daugybe. Šitaip apibrėžiant „kultūrą“, etnografijos tikslas – *dalyvauti* kultūroje, sukuriant naujas artikuluotas jungtis. Kaip vieną tokių etnografinių strategijų Cliffordas išskiria *polifoninę etnografiją*, kuri etnografinio teksto autoriais paverčia pačius „tiriamuosius“ („informantus“). Kaip ir siurrealizme, skirtumai neužglostomi, tačiau laikomi pagrindiniu atradimo ir interpretacijos (prasmės formavimo) pretekstu.

Erico Wolfo antropologija „kultūrą“ laiko tai, ką žmogus pagamina, sukuria ir kokių pagrindu remdamasis save keičia. Kadangi vienas kultūrinės formos įgyjant, prarandamos kitos, socialinę struktūrą jis apibrėžė kaip kylančią iš kultūrinių formų susikirtimų. Todėl etnografijos tikslas – padaryti matomais tuos susikirtimus, kuriuos slepia pasaulinio kapitalizmo ir politinių interesų presuponuota istorinio laiko dinamika. Kartu Wolfas kritikuoja socialinę inžineriją bei ją parėmusias socialines teorijas ir mokslus. Etnografijos tikslas – istorinę „darbo žmogaus“ tikrovę padaryti matoma. Antropologija turi būti istoriška, t. y. keistis kartu su ja.

Erico Wolfo ir Jameso Cliffordo antropologija bent iš dalies yra susijusi su tokiu antropologijos humanizavimu, kuris padeda kiekvienam „žmogaus diskursui“ formuotis savarankiškai. Cliffordas tai daro per „etnografinio autoriteto“ išdalijimą, formuodamas skirtimi grįstą etnografinį (polifoninį) tekstą. Toks „etnografinis autoritetas“, pats būdamas mišrus, pateikia analogišką rezultatą. Taip identitetas tampa dialogo ir interpretacijos objektu. Wolfas tai atlieka suistorindamas socialinį „darbo žmogaus gyvenimo“ mikrokosmosą. „Erdvės antropologijos“ požiūriu tiek vienu, tiek kitu atveju svarbesniu už bet kokią politinę viziją ar epistemologiją tampa „vietos“ formuojama savęs reprezentacija. Šios reprezentacijos įgyvendinimu užsiima į „etnografijos be etnoso“ kritiką atsižvelgianti antropologija.

LITERATŪRA

- Barthes R., (Winter), The Dolls of Bunraku, *Diacritics*, Vol. 6, No. 4, 1976.
- Clifford J., *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, 1997
- Clifford J., *On The Edges of Anthropology*, Chicago, 2003.
- Clifford J., *Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*, Vilnius, 2006.
- Davidson A., Archaeology, Genealogy, Ethics, *Foucault: a Critical reader*, Oxford, 1988.
- Fairclough N., *Discourse and Social Change*, Polity Press, 1992.
- Ferguson J., Gupta A., Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality, *American Ethnologist*, 29 (4), American Anthropological Association, 2002.
- Foucault M., *Diskurso tvarka*, Vilnius, 1998.
- Gupta A., Imagined Nations, *A Companion to the Anthropology of Politics*, Oxford, 2004.
- Gupta A., Ferguson J., Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Theory of Anthropology*, Durham, 1997a.
- Gupta A., Ferguson J., Beyond „Culture“. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Theory of Anthropology*, Durham, 1997b.
- Gupta A., Ferguson J., Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, 1997c.
- Heidegger M., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1949.
- Heidegger M., Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys. *Rinktiniai raštai*, Vilnius, 1992.
- Hegel G. W. F., *Dvasios fenomenologija*, Vilnius, 1997.
- Heidegger M., *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger M., Metafizikos įveika, *Rinktiniai raštai*, Vilnius, 1992.
- Heidegger M., Tapatybės tezė, *Rinktiniai raštai*, Vilnius 1992.
- Kant I., Physische Geographie, *Gesammelte Schriften IX*, Berlin, 1902–1942.

- Koptiuch K., Third-Worlding at Home, *Social Text*, No. 28, Durham, 1991.
- Leach E., *Political Systems in Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Athlone Press, 1970.
- Marksas K., *Kapitalas: politinės ekonomijos kritika*, Vilnius, 1957.
- Mering von O., *A Grammar of Human Values*, Pittsburgh, 1961.
- Newman D., *Sociology: Exploring the Architecture of Everyday Life*, Pine Forge Press, 2006.
- Peacock L. J., *The Anthropological Lens*, Cambridge University, 2001.
- Richards P., Kant's Geography and Mental Maps, *Transactions of the Institute of British Geographers*, No. 61, Blackwell Publishers, 1974.
- Torring J., *New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, 1999.
- Valantiejus A., Postmodernizmas ir epistemologinio reliatyvizmo sąlytos, *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, Klaipėda, 2003.
- Wolf E., *Anthropology*, New Jersey, 1964.
- Wolf E., *Europe and the People Without History*, Berkeley, 1982.

CRITIQUE OF “ETHNOGRAPHIC AUTHORITY”

(Remarks on James Clifford's and Eric Wolf's Research)

Auridas Gajauskas

Summary

The article is based on the premise that the main place in this awareness system is taken by “ethnographic authority” (James Clifford's concept). “Authority” concept defines the epistemological frameworks of ethnographic method and anthropological theory. From the point of view of discourse, it is the centre of sense-forming structure, the roots of which are found in the thinking epistemology and classical paradigms of Western culture. The article deals with transformations of “ethnographic authority” in the context of prostration of the humanism and the humanistic anthropology “authority”. Seeking to get free from the epistemological framework of the Western way of thinking, presupposing reflections of “sociocultural reality”, anthropology refuses its epistemological grounds. Two examples of such a refusal will be analysed: James Clifford's and Eric Wolf's. From the point of view of “spatial anthropology”, efforts of both authors reflect attempt in their trial to overturn the “spatial placing” logics, i.e. to make so that not politicized and ideologized “world space” is identified with the “place”, but specific “place” finds its positions in the world space representation. In this dichotomy of imagined-real, forced-created, all problems of the “ethnographic authority” are polarized.