

Vilniaus universiteto  
Orientalistikos centras

Šiuolaikinių Azijos studijų programos studentė

**EVELINA VILČINSKAITĖ**

**Tapatybės dialektika:  
Šiaurės Rytų Indijos genčių (savi) reprezentacija  
kolonijinio laikotarpio etnografinėje fotografijoje**

MAGISTRO DARBAS

Vadovas – doc. dr. Valdas Jaskūnas

Vilnius 2016

**Magistro darbo vadovo išvados dėl darbo gynimo:**

.....  
.....  
.....

.....                      .....                      .....  
(data)                      (v., pavardė)                      (parašas)

**Magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:**

.....                      .....  
(data)                      (gynimo komisijos sekretorės parašas)

**Magistro darbo recenzentas:**

.....  
(v., pavardė)

**Magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:**

.....

201... m. .... mėn. .... d.  
(gynimo data)

**Gynimo komisijos pirmininkas:**

.....                      .....  
(v., pavardė)                      (parašas)

**Vilčinskaitė, Evelina**

Tapatybės dialektika: Šiaurės Rytų Indijos genčių (savi) reprezentacija kolonijinio laikotarpio etnografinėje fotografijoje: magistro darbas / Evelina Vilčinskaitė, šiuolaikinių Azijos studijų programos studentė; mokslinis vadovas doc. dr. V. Jaskūnas; Vilniaus universitetas. Orientalistikos centras. – Vilnius, 2016. – 98 lap. – Mašinr. – Santr. angl. – Bibliogr.: p. 61 (117 pavad.).

Etnografija, vizualinė antropologija, vizualinė sociologija, etnografinė fotografija, tapatybė, reprezentacija, Šiaurės Rytų Indija, gentis, biografija, autobiografija, gentiškumas, vizualumas, archyvavimas, kolonializmas.

Magistro darbo objektas – Šiaurės Rytų Indijos nagų ir mizo genčių reprezentacija etnografinėje fotografijoje kolonijiniu laikotarpiu. Naudojantis tarpdisciplininiais metodais ir šiuolaikine pokolonijinio diskurso analize, tiriamas kolonijiniu laikotarpiu sukauptas vizualiosios etnografinės medžiagos archyvas, kuriame atsispindi nuotraukų genezė nuo egzotizuoto intereso genčiai iki medijuotos savirepresentacijos. Per dichotiminę biografijos ir autobiografijos skirtį bandoma kritiškai pažvelgti į probleminę kultūrinių, politinių ir socialinių taškų sankirtą, kuri atskleidžia kolonijinės etnografijos galią ir ribotumus reprezentuojant Šiaurės Rytų Indijos tapatybę.

Darbo tikslas – išanalizuoti Šiaurės Rytų Indijos vizualiosios etnografijos archyvą ir atskleisti regiono socialinį erdviškumą kūrusių ir požiūrį į jį formavusių motyvų įvairovę. Dėl to pirmiausiai gilinsiuosi į tapatybės kūrimo ir reprezentavimo teorines slinktis, pateiksiu diskursyvią Šiaurės Rytų Indijos regiono apžvalgą ir per teminę nuotraukų klasifikaciją analizuosiu genčių archyvą.

Atlikus analizę paaiškėjo, kad tapatybė yra glaudžiai susijusi su gentinės visuomenės atvirumu išoriniam pasauliui: paradoksalu, kad nagų gentys, būdamos atviros kolonijinei įtakai, tapo stereotipizuotais čiabuviais, kai tuo tarpu uždaros mizo gentys sukūrė modernią tapatybę. Pateikiu išvadą, kad kolonijinėje fotografijoje didžiausias dėmesys kreipiamas skirtumams tarp kolonizuotųjų ir kolonizatorių pabrėžti, kai tuo tarpu praktikos adaptavimas vietinėse bendruomenėse kuria savitą, fenomenalų genties naratyvą.

Šis darbas atskleidžia menkai ištirtą Šiaurės Rytų Indijos sociokultūrinio erdviškumo aspektą, pasiūlo perspektyvą tolimesniems temos plėtojimams sociologinėje perspektyvoje ir gali tapti tvirtu argumentu imtis diskursyvių etnografinių tyrimų regione.

# TURINYS

<b>ĮVADAS</b>	<b>5</b>
<b>1. KULTŪRINIO KITO TAPATYBĖS KŪRIMAS, SUVOKIMAS IR REPREZENTACIJA</b>	<b>10</b>
1.1. Galia kurti: kolonijinės strategijos iššūkis Šiaurės Rytų Indijos tapatybei	10
1.2. Problema suvokti: antropologijos kritika ir subjektyvi kultūrinio <i>kito</i> interpretacija	15
1.3. Iššūkis reprezentuoti: tekstas <i>versus</i> vaizdas	19
<b>2. ETNOGRAFIJOS ŠIAURĖS RYTŲ INDIJOJE RAIDA IR BRUOŽAI</b>	<b>26</b>
2.1. Regiono bruožai	26
2.2. Gentinės visuomenės bruožai	29
2.3. Etnografiniai ir antropologiniai tyrimai	32
2.3.1. Rašytinės etnografijos raida	34
2.3.2. Vizualiojo archyvo kūrimasis	36
<b>3. VIZUALIOJO ŠIAURĖS RYTŲ INDIJOS NARATYVO ANALIZĖ</b>	<b>42</b>
3.1. Vizualioji Nagalando biografija	43
3.1.1. Kolonijinio archyvo raida ir bruožai	44
3.1.2. Portreto žanras	47
3.1.3. Religija ir ritualai	48
3.2. Vizualioji Mizoramo autobiografija	52
3.2.1. Lokalaus archyvo raida ir bruožai	53
3.2.2. Portreto žanras	56
3.2.3. Mirties ir gyvenimo ciklai	57
<b>IŠVADOS</b>	<b>60</b>
<b>BIBLIOGRAFINIS SĄRAŠAS</b>	<b>61</b>
<b>PRIEDAI</b>	<b>71</b>
<b>SUMMARY</b>	<b>98</b>

## Įvadas

*Reprezentacija – tai pirmasis ir pats svarbiausias žingsnis pažinime.*

*Iškeldama tai, kas nėra savaimė duota, ji papasakoja  
mūsų istoriją kitomis akimis.*

*- Wolfgang Iser<sup>1</sup> -*

Nors prabėgo beveik 40 metų nuo revoliucingo Edwardo W. Saido „Orientalizmo“, kvestionavusio vakarietišką Rytų pažinimo retoriką, tačiau aktyvios diskusijos viešojoje ir akademinėje erdvėje netyla iki šiol. Stovint ant globalaus pasaulio slenkščio, kultūrinių skirtubių kuriama problematika permąstoma iš naujo, o Oriento kaip kultūrinio *kito* manifestas vis dar daro stiprią įtaką tiek akademiniams, tiek meniniams ieškojimams, kurių centre atsiduria tapatumo samprata.

Kartu su kolonializmu iš Vakarų į Indiją besiskverbiantis individualizmas ėmė kelti klausimus apie individo vietą sociokultūrinėje erdvėje bei kvestionuoti gentinę, etninę ir tautinę tapatybę – vadinamąjį prigimtinį substancionalumą. Atsiradęs poreikis permąstyti kultūrinius naratyvus tapo iššūkiu, nulėmusiu fragmentuotos indiškiosios tapatybės kūrimąsi, o kolonijinė valdžia tapo aktyvia šio proceso liudininke.

Įvairių etnininių, religinių, lingvistinių ir kultūrinių pjūvių sankirta fragmentuoja indiškąjį tapatumą ir sukuria priešybę ne tik vakarietiškam poreikiui klasifikuoti – ji kuria dialogo problemą ir lokaliame lygmenyje. Puikus to pavyzdys – Šiaurės Rytų Indijos regionas, kuris net šalies viduje yra orientalizuojamas kaip kultūrinis kitas, todėl sukuria areną, kurioje susitinka kolonijiniai ir vietiniai interesai. Tokios aplinkybės nulemia, kad net fiziškai vienoje erdvėje gyvenančios bendruomenės, neturi visapusiško ir objektyvaus supratimo viena apie kitą ir remiasi tik įsivaizduojamais stereotipais. Iš čia kyla paradigminis klausimas – ar galime rasti objektyvų kultūrinio *kito* pažinimo ir reprezentacijos vardiklį?

Tokiame kontekste formuojasi mano **tyrimo tema** – Šiaurės Rytų Indijos genčių: nagų (Nagalando) ir mizo (Mizoramo) sociokultūrinės tapatybės reprezentacija kolonijinėje etnografinėje fotografijoje per dichotominę biografinio ir autobiografinio naratyvo skirtį. Toks motyvas atskleidžia gentinės tikrovės ir jos

---

<sup>1</sup> Iser 1987, 232.

kolonijinio pažinimo sąveiką, kuriančią fenomenalias pažinimo sistemas.

**Darbo objektu** pasirinkta nagų ir mizo genčių reprezentacija etnografinėje fotografijoje kolonijiniu laikotarpiu – nuo pirmosios kameros pasirodymo subkontinente 1840-aisiais iki paskutiniojo kolonijinės valdžios dešimtmečio 1940-aisiais. Tyrime koncentruojamasi į šiuo laikotarpiu kurtą ir sistemintą vizualiosios etnografinės medžiagos archyvą, kuriame atsispindi nuotraukų genezė nuo egzotizuoto intereso genčiai, kaip fizinės antropologijos objektui, iki medijuotos savireprezentacijos, pabrėžiančios asimiliatyvią kultūrinę praktiką. Nagalando ir Mizoramo atvejo dichotomija leidžia kritiškiau pažvelgti į probleminę kultūrinių, politinių, socialinių taškų sankirtą, kuri atskleidžia kolonijinės etnografijos galią ir ribotumus reprezentuojant Šiaurės Rytų Indijos gentis.

**Darbo tikslas** – išanalizuoti Šiaurės Rytų Indijos vizualiosios etnografijos archyvą ir atskleisti regiono sociokultūrinę tapatybę kūrusių ir jos suvokimą formavusių motyvų įvairovę.

**Svarbiausi uždaviniai** darbe formuluojami atsižvelgiant į būtinybę susipažinti su tiriamo objekto kontekstu. Pirmiausiai sieksiu pristatyti bendrąjį kultūrinio *kito* probleminį lauką per kolonijinio pažinimo, suvokimo ir reprezentacijos sąveiką. Šis suvokimas leis įsigilinti į istorinę kolonijinės etnografijos raidą regione, identifikuoti ryškiausius jos bruožus ir įvertinus taikytus pažinimo metodus pateikti konstruktyvią diskurso kritiką. Galiausiai, siekiant pademonstruoti kolonijinės fotografijos galią ir ribotumus, bus analizuojamas biografinis nagų ir autobiografinis mizo genties vizualusis archyvas.

**Probleminis diskurso laukas** itin platus, nes apima tiek daugiabriaunės tapatybės, tiek diversifikuotos vizualiosios reprezentacijos aspektus. Kadangi šiandien vis dar akivaizdi kolonijinės galios sukurta Šiaurės Rytų Indijos regiono recepcija, kurioje kultūriškai skirtingas objektas reprezentuojamas remiantis kraštutinumais: tarp egzotizavimo ir natyvizmo, tarp primytivumo ir modernumo, šiame darbe iškeliau bendrą kultūrinio *kito* reprezentacijos etnografinėje fotografijoje problemą, o autobiografinio naratyvo kūrimą panaudoju kaip kontrargumentą. Darbe siekiu atsakyti į fundamentaliausius klausimus, kaip Šiaurės Rytų Indijos gentys patenka į etnografinį objektyvą, kaip formuojama jų tapatybė ir su kokiais iššūkiais susiduria tiek reprezentuojantieji, tiek reprezentuojamieji. Tai yra kertiniai probleminiai klausimai, kurie kyla ne tik smalsiems praktikams, vykdančioms etnografines studijas

regione bet ir teoretikams, kurie pastarąjį dešimtmetį vis didesnę dėmesį skiria Indijos gentinės bendruomenės tyrinėjimams iš įvairių disciplinų perspektyvos.

Analizuojant tokį intertekstualų ir dinamišką objektą kaip tapatybės reprezentacija, kurį sudaro įvairūs sudėtingai sąveikaujantys sociokultūriniai lygmenys, labai svarbu taikyti **tarpdisciplininius tyrimo metodus**. Dėl šios priežasties darbe remiuosi analitiniu aprašomuoju metodu, kuris leidžia kritiškai pažvelgti į teorinę medžiagą, o atvejo studijos analizėje taikau hermeneutines ir fenomenologines metodologines prieigas. Nagų archyvo atveju hermeneutinė prieiga padės permąstyti ir iš naujo įvertinti kolonijinius imperatyvus, o fenomenologinė perspektyva autobiografiniame mizo genčių turinyje padės atskleisti medijuotą ir refleksyvų vietinį pažinimą.

Teorinė darbo pusė grindžiama **kompleksine teorine prieiga**, kurioje atsispindi tapatybės diskurso teoretikų, tokių kaip Stuardas Hallas ir Anthony Giddensas mintys, pokolonijinių studijų autoritetų – Homi K. Bhabha ir Edwardo W. Saido įžvalgos bei išryškėja antropologų Cliffordo Geertzo, Jameso Cliffordo ir George Marcuso indėlis. Konkreti vizualiojo diskurso analizė paremta Miekės Bal vizualiųjų studijų tyrimo teorija bei Timothy Mitchelo reprezentacijos diskurso teorinėmis nuostatomis.

Kadangi analizuoju ypač kompleksišką objektą, darbe referuojama į daugiau nei 100 kritinių studijų, apie 15 pirminių kolonijinės etnografijos šaltinių ir per 30 vizualiųjų šaltinių. Be solidžios teorinės medžiagos dalies vertėtų išskirti **pagrindines studijas ir vizualiosios medžiagos archyvus**, įkvėpusius imtis tyrimo ir tapusius jo ašimi. Dvi svarbios studijos yra vos prieš metus išleista Joy L.K. Pachuau ir Willem van Schendel (2015) ir Albano von Stockhauseno (2014) monografijos, atitinkamai nagrinėjančios Mizoramo ir Nagalando genčių etnografiją. Vizualiąją medžiagą, be minėtųjų monografijų užtikrina prieiga prie Šiaurės Rytų Indijos genčių etnografinio archyvo, vadinamo „Nagų Vaizdo disku“ (*The Naga Videodisc*) (žr. 43 psl.), kuris savo faktografinės medžiagos kiekiu ir kokybe neabejotinai suteikė darbui pridėtinės vertės.

Kadangi kolonializmą pagrįstai galime laikyti stipriausia galia, sujungusia Indiją su Vakarais ir sukūrusia fragmentuotą tapatybę, todėl labai svarbu į šį diskursą pažvelgti struktūriškai. Kadangi objekto heterogeniškumas ir pliuralizmas reikalauja nuoseklaus analitinio konteksto, todėl darbą struktūruoju į tris dalis, referuodama į tiriamo objekto intertekstualumą.

**Pirmajame skyriuje** pristatysiu, kokiais aspektais reiškęsi kultūrinio *kito* t.y. Šiaurės Rytų Indijos tapatybės kūrimas, suvokimas ir galiausiai reprezentacija britų kolonijinės valdžios metu ir į kiekvieną šių aspektų pažvelgsiu per tarpdisciplinines teorines prieigas, apimančias sociologinius, antropologinius ir humanitarinius diskursus. Čia pateiksiu svarbiausias kolonijinės strategijos gaires, kaip iššūkį Šiaurės Rytų Indijos tapatybei, aptarsiu antropologijos kritiką ir subjektyvią kultūrinio *kito* interpretaciją, bei atskleisiu tekstinės tradicijos ir vizualiosios kultūros sąveiką reprezentacijoje.

**Antrąjį skyrių** skirsiu etnografinių šaltinių apie Šiaurės Rytų Indijos regioną analizei ir kritinių studijų refleksijai. Kadangi darau prielaidą, kad tokio heterogeniško objekto, kaip Indijos gentinė tapatybė, analizė reikalauja kontekstualios ir struktūruotos pažinties, didelį dėmesį skirsiu specifiniams regiono ir gentinės savivokos bruožams identifikuoti. Akademinėje aplinkoje galime įžvelgti tendenciją, kad marginalizuotų grupių, kurios gyvena socialiniuose, kultūriniuose ir geografiniuose užribiuose, analizė ir tyrimai pirmiausiai koncentruojasi ties lingvistiniais, istoriniais bei mitologiniais kontekstais – t.y. kuria rašytinį naratyvą, o vizualiasias reprezentacijas, estetiką, meno istoriją ir kritiką nepagrįstai nustumia į šalį. Todėl toks nepagrįstas vaizdo ir materialiosios kultūros artefaktų nuvertinimas tekstinio, istorinio ar žodinio naratyvo atžvilgiu šiame skyriuje taps vienu iš motyvų analizei. Šiame skyriuje pabrėšiu rašytinio ir vizualaus naratyvo koegzistencinę svarbą diskusijoje.

**Trečiasis darbo skyrius** bus skirtas konkrečių dviejų genčių – nagų ir mizo vizualiojo etnografinio archyvo turinio analizei. Šiame skyriuje per dichotominę kolonijinės etnografijos ir lokalaus autobiografinio naratyvo idėją atskleisiu regiono tapatybę kūrusių motyvų įvairovę, o didžiausia intriga taps prielaida, kad Šiaurės Rytų Indijos genčių tapatybė buvo konstruojama atsižvelgiant į pačių kolonizatorių subjektyvų interesą arba jo nebuvimą.

Tokia darbo struktūra ne tik leis nuosekliai susipažinti su diskurso problematika bet ir pasiūlys perspektyvą tolimesniam temos plėtojimui, nes Šiaurės Rytų Indijos regiono tyrimai turi dar daug neišnaudoto potencialo akademiniam pasaulyje ir gali tapti tvirtu argumentu imtis diskursyvių etnografinių tyrimų regione.

Už įkvėpimą imtis šio tyrimo ir pagalbą jo metu norėčiau išreikšti nuoširdžią padėką vienam autoritetingiausių šiandieninių vizualiosios Šiaurės Rytų Indijos regiono kultūros tyrėjų – Albanui von Stockhauseniui, kuris ne tik suteikė galimybę



naudotis sunkiai prieinama archyvuota medžiaga, bet ir kritiškai reflektavo tyrimo eigą. Taip pat esu dėkinga Butano Karališkojo universiteto (*Royal University of Bhutan*) dėstytojui ir Šiaurės Rytų Kalnų universiteto (*North Eastern Hill University*) Šilonge jaunesniajam mokslo darbuotojui Jelle J. P. Woutersui, kurio asmeninės rekomendacijos, pastabos ir idėjos leido kryptingai ir sklandžiai vystyti tyrimą.

## 1. Kultūrinio kito tapatybės kūrimas, suvokimas ir reprezentacija

*Indijoje telpa visa begalybė. Indija pati yra begalinė.  
Nesuskaičiuojama gausybė dievų ir mitų, tikėjimų ir kalbų, rasių ir kultūrų.  
Visame kame, ką matome ir visur, kur einame – tik svaigi begalybė.  
-Ryszard Kapuscinski<sup>2</sup>-*

Egzotizuotas ir mistifikuotas Indijos paveikslas europiečius intrigavo nuo pat pirmųjų fragmentiškų jo atgarsių Europoje. Kelionių memuarai tapo pirmaisiais indiškojo pasaulio refleksijos Vakaruose atspindžiais, o kolonijinė galia regione iš esmės suformavo kanoninį kultūrinio *kito* įvaizdį, kaip tiesioginę tapatybės projekciją ir tapo prielaida pažinti bei įrankiu reprezentuoti sociokultūrinį šalies erdviškumą.

Kadangi kartu su kolonializmo ekspansija romantiška intriga virto gilesniu interesu, ji persikėlė į akademinę aplinką, kurioje ilgainiui susikūrė sisteminiai Oriento tyrimo principai ir metodologija, o kultūrinio *kito* tapatybė buvo konstruojama per ambivalentišką kolonistų santykį su kolonizuotaisiais (Xaxa 2008, 3). Tai šiuolaikinėje pokolonijinio diskurso analizėje tapo pretekstu kvestionuoti kolonialistinio žvilgsnio objektyvumą, kuris, kaip matysime vėliau, išlieka vienu kontraversiškesnių aspektų kitos kultūros suvokime ir reprezentacijoje, nes kolonijinės refleksijos objektu tampa pats pažįstantysis (Bhabha 1994, 66).

### 1.1. Galia kurti: kolonijinės strategijos iššūkis Šiaurės Rytų Indijos tapatybei

Pačioje britų etnografinių tyrimų pradžioje XIX a. Indija buvo pristatoma kaip kultūra, neturinti istorinės dimensijos, racionalaus ir klasifikuoto žmonijos evoliucijos ciklo, kokį galime sutikti Vakaruose (Wouters 2012, 100). Natūralu, kad tokia pozicija leido pirmiesiems keliautojams, kolonijinės valdžios atstovams, kurie vėliau virto pirmaisiais etnografais ir antropologais, kurti Indijos kultūrinį naratyvą ir jo pagrindu konstruoti vietinę tapatybę. Tačiau čia susiduriame su klausimu – jeigu kolonijinis interesas buvo nukreiptas į tapatybės kūrimą, ar tai reiškia, kad anksčiau Indija neturėjo tapatybės, ar nebuvo poreikio ją kurti ir deklaruoti?

Tokie tapatumo klausimai, kaip pažymi Catherine Hall, globalėjančioje visuomenėje įgauna vis didesnę svarbą (Hall 1996, 15). Visgi tai vyksta ne todėl, kad

---

<sup>2</sup> Kapuscinski 2007, 45.

kalbėjimas apie tapatybes yra naujas, modernių laikų konstruktas – klausimai apie save ir kitus buvo keliami jau nuo pačių seniausių laikų, tačiau pagreitį ėgavo tik dabar, nes iki pat moderniosios eros šie tapatumai buvo nelankstūs ir pernelyg kanonizuoti (Calhoun 1995, 30).

Indiškosios tapatybės paieškos, jos atradimai ir praradimai – populiarus diskursas, kuriame kolonijinė praeitis vaidina itin svarbų vaidmenį ir nėra vien tik istorinis reliktas – tai šiandieninės Indijos visuomenės tapatybės pamatas ir dinamiškas sociokultūrinių transformacijų mechanizmas. Tačiau svarbu įsidėmėti, kad kolonializmas nebuvo pirmoji ir vienintelė galia tapatybės projekte – britai gentinių visuomenių pažinime greičiau perėmė iki tol ant aukščiausio administracinės hegemonijos laiptelio stovėjusių struktūrų, tokių kaip Mugholų valdžia, populiacijos skaičiavimo, klasifikavimo ir valdymo praktikas. Šis aparatas, anot Arjuno Appadurai iš esmės skyrėsi nuo XVIII a. metropoliniame valdyme įteisintos skaičių galios (Appadurai 1993, 319).

Kaip pažymi Valdas Jaskūnas, analizuodamas Bernardo Cohno straipsnį (1987) gyventojų kategorizavimas Indijoje nebuvo vien tik pasyvi duomenų rinkimo priemonė ir savo praktine logika bei pobūdžiu suteikė naują prasmę kategorinei tapatybei Indijoje (Jaskūnas 2005, 147). Vėlesnėse studijose taip pat atsispindi idėja, kad diversifikuotos kolonijinės klasifikacijos padarė stiprią įtaką vietinių socialinių praktikų transformacijai, suteikdamos egzistuojančioms grupių tapatybėms skirtingą svarbą ir vertę (Dirks 1993, 251).

Visgi poreikis save suprasti ir priskirti t.y. susitapatinti su kažkuo – savotiškas fenomenas, susiformavęs šiuolaikinio Vakarų individualizmo kontekste ir tik pastarąjį dešimtmetį tapęs akademinio intereso objektu. Mintis, kad kiekvienas asmuo turi unikalų charakterį ir ypatingas savybes, kurios kuria galimybes, net Vakarų kultūrai buvo svetima iki pat XX a., o indiškoje tradicijoje skeptiškai vertinama iki šiol (Pinney 2013, 123). Šiandien Indijoje dar galime įžvelgti Viduramžių Europos modelį, kur giminystė, lytis, socialinis statusas ir kiti asmens tapatumai reikšmingi požymiai yra pakankamai aiškūs ir nusistovėję, tačiau individo, kaip suverenitetą turinčio vieneto vaidmuo nėra reikšmingas. Visgi Anthony Giddensas šią mintį kvestionuoja. Jo teigimu, individualybė buvo ir yra vertinama visais laikais, tačiau skirtingose kultūrose skirtingu pavidalu (Giddens 2000, 100).

Tapatybė – dažniausiai keliamas klausimas Šiaurės Rytų Indijos regiono diskurse. T. B. Subba – vienas ryškiausių kritikų, 1998 m. bandžiusių kelti klausimą,

apie Šiaurės Rytų Indijos kaip regiono iliuzinį (ne)egzistavimą (Subba 1998, 79). Šis regionas, pasižymintis ilga demarkacine teritorijos siena ir tokiu būdu įgaunantis kiekvienos šalies, su kuria ribojasi, ypatybes, lemia fundamentalų atotrūkį nuo likusio Indijos subkontinento. Geografinės ypatybės – tankios ir neįžengiamos džunglės, kalnuotos vietovės taip pat sukūrė autonomišką unikalumą. Mažiau nei per 200 metų nuo pirmųjų krikščionių misionierių regione 1836-aisiais, Šiaurės Rytų Indijos regionas dar labiau išsiskyrė iš bendro Indijos sociokultūrinio gyvenimo paveiklo, tapdamas krikščionių daugumos gyvenamąja vieta (Bendangjungshi 2011, 42). Gentinis institucionalimas taip pat lėmė savitą valdymo sistemą ir rezistenciją, kuri aktyvi ir pastaraisiais dešimtmečiais ir didžiausio dėmesio susilaukė prasidėjus Indijos „žvilgsnio į Rytus“ politikai.

Britų kolonijinėje strategijoje *svetimą* apibūdinti per *savą*, šiuo atveju – indiškąją kultūrą suvokti per europietiškojo okuliarcentristinio pažinimo ir vertinimo sistemą, labai svarbu akcentuoti atsiribojimo nuo „aš“ egocentrinių tikrovės recepcijų ir savęs raiškos formų bei kontakto su „kitu“, kaip su galima „aš“ projekcija aspektą. Tačiau kaip matysime tolimesnėje analizėje, kolonialistams to išvengti nepavyko.

Tam didelę reikšmę turėjo refleksyvumas, kuris nėra įmanomas be sukurtos *kito* sampratos, kadangi „tai, kaip kitas asmuo suvokia mane patį, leidžia suprasti dalykus, kurių aš pats apie save nežinau“ (Giddens 2000, 128). Tapatybė nėra tik bruožų rinkinys ir charakteristikų identifikavimas, kaip manė pirmieji kolonijiniai etnografai, tai – paties individo asmeninės biografijos refleksyvus supratimas (Hall 2003, 241).

Plėtodamas S. Hallo mintį A. Giddensas teigia, kad individo tapatybė glūdi ne elgesyje ar jo atspindyje aplinkinių reakcijose, bet greičiau gebėjime palaikyti tam tikrą, ypatingai veikiančią lokalų naratyvą (Giddens 2000, 130). Dėl šios priežasties tapatybės projekte atminties samprata užima itin svarbią vietą, nes atveria gilesnes tiriamų objektų pažinimo ir analizės galimybes. P. Nora teigė, kad „atmintis ir tapatybė yra to paties mechanizmo dalys: abu žodžiai šiandien laikomi sinonimais, o jų saitai atskleidžia naują istorijos ir visuomenės sąveikos būdą“ (Nora 2007, 10). Pasiremdami tokiu aiškinimu galime teigti, kad Indijos ir jos Šiaurės Rytų regiono atmintis – tai kolonijinė istorija ir kontekstas, iš kurio buvo sukurtas stabilus ir pagrįstas gentinės visuomenės tapatumas, o jo pagrindu ilgainiui išsivystė ir socialiniai ryšiai.

Paradoksalu, kad Indijos kultūrinio tapatumo suvokimas, kuris šiandien yra tendencingai įsitvirtinęs akademinėje ir viešojoje erdvėje, istoriškai formuojasi Vakaruose. Kultūrinio *kito* refleksyvumą šiame kontekste galime apibūdinti, kaip tapatumo paieškas už kultūros ribų, kas vėliau tapo pagrindiniu motyvu kolekcionavimo praktikai (Longkumer 2015, 54). Čia susiduriame su Gayatri Spivak (1988) iškelta *subalterno* problema, kuomet hegemonija įgauna galią kurti ir vėliau reprezentuoti kultūrinio *kito* tapatybę bei interesus, o vietinių balsas lieka neišgirstas arba yra sąmoningai nutildomas (Spivak 1988, 11). Nors Šiaurės Rytų Indijos atveju vartoti terminą *subalternas* nėra itin tikslinga, žinant, kad rezistencinis pasipriešinimas aktyvus ir šiandien, o regionas iki pat XX a. pradžios nebuvo visiškoje kolonijinėje galioje, teorinis ir idėjinis subalterno konceptas čia itin parankus.

Dar vienas svarbus aspektas, kad individo biografija, parašyta *kito* akimis negali būti visiškai fiktyvi, ji turi nuolatos integruoti išorinio pasaulio įvykius ir rūšiuoti juos į veikiančią istoriją apie save (Giddens 2000, 54). Paradoksalu, kad kurdamas individualią tapatybę kiekvienas žmogus pirmiausia atsižvelgia į tai, ką jau žino apie save patį ir tik vėliau – ką apie jį žino kiti. Derindamas tokius žinojimus, jis sukuria atitinkamą savęs vaizdinį. Pasak A. Giddenso, „modernybė kuria diferenciaciją, išskyrimą ir marginalizaciją. Išlaikydamos galimybę išsilaisvinti, modernios institucijos tuo pat metu kuria ne asmens saviraiškos, o jo slopinimo mechanizmus“ (Ten pat, 15). Tuo autorius nori pasakyti, kad modernusis pasaulis keičia žmogaus gyvenimo tam tikroje erdvėje prasmę, tai yra - individo subjektyvųjį (arba kitaip vadinamąjį fenomenalųjį) ir bendrą socialinės veiklos pasaulį, nes ne tiesioginis, bet būtent medituotas patyrimas modernybėje įgyja labai didelę reikšmę. Šį medituotą patyrimą kiekvienas individas įtraukia į savo fenomenalųjį pasaulį selektyviai, priklausomai nuo jau įgyto žinojimo bei patirties ir taip refleksyviai permąsto savosios tapatybės projektą.

Egzistuoja ryški skirtis tarp tapatybės, kaip naratyvo – tautos modelio kūrimo, jos suvokimo ir praktinio įgyvendinimo sociokultūrinėje erdvėje. Naratyvas, kaip Šiaurės Rytų Indijos genčių įvaizdis kolonijiniu laikotarpiu tapo romantizuota ir hiperbolizuota egzotika – tam tikra kolonijinę valdžią įtvirtinančia ir pagrindžiančia simboline struktūra, glaudžiai susijusia su hegemonijos pozicija. Pagal tokį naratyvą buvo sukonstruota genčių humanizavimo ir progreso idėja, tačiau toks ambivalentiškas santykis atvėrė suvokimo probleminį lauką.

Visgi čia susiduriame su problema, kad indiškasis tapatumas nėra lygus gentiniam tapatumui, apie kurį ir kalbame mūsų analizuojamame Šiaurės Rytų Indijos atvejuje. Britų kolonistai manifestavo save kaip modernizacijos ir civilizuoto pasaulio minties skelbėjus, todėl gentinės visuomenės tapo didžiausiu iššūkiu ir intriga įgyvendinti kolonialistinę misiją. Tuo tarpu, kai Indija jau sekė specifinį vakarietiškujų vertybių modelį, Šiaurės Rytų Indijos regionas pasižymėjo aktyvia rezistencija.

Kadangi vienas didžiausių britų interesų Šiaurės Rytų Indijos regione buvo gamtiniai turtai, kolonijinė valdžia buvo suinteresuota pažinti vietos gyventojus ne tik tam, kad atliktų švietėjiškas misijas, susipažintų su sociokultūrine erdve, bet ir tam, kad atrastų metodą, kuris būtų veiksmingiausias administracinei valdžiai įtvirtinti ir įsigalėti (Wouters 2012, 101). Kolonijiniai administratoriai-etnografai buvo giliai paveikti pozityvistinio įsivaizdavimo ir dėl to sociokultūrinės nuostatos jie suvokė kaip subjektą, kurį išsamiai analizuoja E. Durkheimio sociologinė teorija (1982).

Tačiau analizuojant kardinaliai kultūriškai ir erdviškai išsiskiriančias tradicijas bei bandant jas komparatyviai susisteminti, kolonistai neabejotinai susidūrė su Vakarų-Rytų dichotomine priešprieša, kuri ilgą laiką sociokultūrinėje analizėje išlaikė eurocentristinį aspektą. Visgi čia turėtumėme išvelgti ne sąmoningą represyvumą, o greičiau natūralų siekį sukurti universaliją, kuri įvertinusi svetimą tradiciją sukurtų „teisingą“ ir Vakarams suprantamą pažinimo sistemą. Kadangi Vakaruose, natūralu, imponavo vietinė vertybių sistema, vėlesniais laikais ir ypač modernistinėje teorijoje siekis universalizuoti buvo esminis komparatyvistinės metodologijos principas. Tai leidžia daryti prielaidą, kad noras sukurti viską apimančią klasifikavimo sistemą buvo neatskiriamas ne tik kolonializmo, bet ir Vakarų kultūros bruožas.

Apibendrinant, tam, kad būtų sukurta tvirta tapatybė, reikalingas patikimas naratyvas, kuris iš esmės paaiškintų viską, kas vyksta. Galime daryti išvadą, kad šiandieninė Indijos tapatybė susiformavo refleksyvos kolonijinės istorijos pagrindu, o Šiaurės Rytų Indijos gentinės visuomenės primityvių ir dehumanizuotų čiabuvių įvaizdis, tapo romantizuota egzotika – tam tikra kolonijinę valdžią įtvirtinančia ir pagrindžiančia simboline struktūra, kuri buvo glaudžiai susijusi su E. Saido centro ir periferijos konceptu (Said 1993, 9). Tokiu naratyvu buvo sukonstruota humanizuotų genčių progreso idėja, tačiau toks ambivalentiškas kolonizatorių santykis su kolonizuotaisiais atvėrė kultūrinio *kito* suvokimo probleminį lauką.

## **1.2. Problema suvokti: antropologijos kritika ir subjektyvi kultūrinio kito interpretacija**

Kadangi britų administratoriai buvo pirmieji, pradėję išsamiai dokumentuoti gentinės Indijos visuomenės sanklodą ir dinamiką, šiandien jų surinkta ir susisteminta medžiaga – bene vieninteliai šaltiniai, kuriais galime remtis keliant klausimus apie sociokultūrinę genčių erdvę regione. Pirminis etnografinės praktikos tikslas neabejotinai buvo vienas iš kolonijinės valdžios įtvirtinimo būdų, plečiant kolonijinio intereso geografiją ir hegemonijos ribas, tačiau ilgainiui tai išsivystė į akademinę aplinką ir virto antropologinės disciplinos objektu (Rea 2010, 184). Būtent dėl šios priežasties vertėtų įsigilinti į antropologinio kolonializmo sampratą ir kvestionuoti šiame kontekste išskylantį „teisingo“ suvokimo ribotumą.

Antropologijos disciplina susilaukė didelio pokolonijinių studijų akademikų dėmesio ir kritikos ne tik dėl istorinio antropologijos vaidmens Vakarų kolonijinėje praktikoje, bet ir dėl neobjektyvaus žvilgsnio į tiriamus objektus (Ten pat, 182). Dėl šių priežasčių paskutiniaisiais XX a. dešimtmečiais antropologija buvo priversta iš esmės permąstyti savo vertybinę orientaciją.

Disciplininės antropologijos ištakos siejamos su XIX a. antrąja puse, kaip atsakas į ankstyvąją Europos teritorinę ekspansiją, kuri pasėjo moralinę būtinybę paremti marginaizuotų visuomenių vietines tradicijas ir visuomenes (Ten pat, 185). Nepaisant tokių pozityvistinių ir švietėjiškų ankstyvųjų antropologų ketinimų, faktas, kad antropologai, vienu ar kitu būdu, patys prisidėjo prie kolonijinės Europos politikos ilgą laiką buvo ignoruojamas. Tą liudija ir W. Rea mintis, kad „antropologams, kur kas labiau, nei kitiems mokslininkams, kolonializmas nėra tik kažkoks istorinis objektas, liekantis tik stebėtojo išorėje. Ši disciplina remiasi kontrolės ir stebėjimo technikomis, atsiradusiomis Vakarų kolonijinės praktikos dialektikoje“ (ten pat, 189).

Pirmosios kritikos strėlės kolonijinėje antropologijoje sminga į metodologijos išmanymą ir pritaikymą. Nors antropologijos disciplinai būtini du, vienas nuo kito neatsiejami tyrimo metodai – dalyvaujantysis stebėjimas (pradininkai – Franzas Boasas, Bronislawas Malinowskis) ir teorinis etnografinės medžiagos rinkimas ir sisteminimas, Šiaurės Rytų Indijos atveju pastebime, kad aktyvus praktinis įsitraukimas pažįstant vietines bendruomenes yra ignoruojamas.

Kadangi kolonijinė Šiaurės Rytų Indijos realybė buvo erdviškai apribota, todėl tuometinių etnografų užduotis buvo tiesiog ją paimti, užrašyti ir suarchyvuoti, o ne

bendyti suvokti ir interpretuoti, atsižvelgiant į socialines tos kultūros ypatybes ar kontekstą. Pavyzdžiui nuostata, kurią turėjo kolonijiniai administratoriai, tokie kaip J. H. Huttonas, buvo tai, kad žmonės keičiasi itin greitai ir dėl šios priežasties informacija apie juos turi būti surinkta tuoj pat, nes viskas yra per daug laikina ir nepastovu (Raile 2013, 34). Remiantis šiuo požiūriu, informacija, kuri buvo surinkta, tapo nekvestionuojamu faktu genčių istoriografijoje.

Tai veda į dar kitą problemą. Kadangi antropologų dėmesio centre atsidūrė globalaus pasaulio pakraščiuose egzistuojančios visuomenės – istoriškai marginalizuotos ir tolimos Vakarams, remiantis tik teorine etnografinė medžiaga jų pažinime iškilo universalijų taikymo problema, kurią aptarėme praeitame poskyryje. Kolonijiniai antropologai siekė pateikti supratimą apie gentinę bendruomenę universalioje skalėje o tai reiškia, kad surinkta informacija buvo kategorizuojama pabrėžiant tiriamųjų objektų skirtumus ir suteikė prielaidas stereotipams (Ten pat, 184). Tokia problematika kuriasi darvinistinės evoliucijos teorijos pagrindu, kuriam būdingas fizinis žmonių skirstymas, aktyviai taikytas fizinėje antropologijoje. Evoliucijos teoriją, kurioje žmogus suvokiamas per evoliucinę paradigmą į antropologiją XIX a. pabaigoje įveda Lewis H. Morganas (Morgan 1878, 92).

J. H. Huttonas buvo pirmasis britų administratorius Šiaurės Rytų Indijos regione, prasidėjęs oficialiai etnografijos studijai Indijoje 1901 m. todėl jį galime vadinti pirmuoju gentinės visuomenės antropologu. Jis pradėjo studijas Nagalande, semių ir angamių gentyse, o jo pėdomis vėliau sekė Christophas von-Fuhrer Haimendorfas, tyręs gondos gentį (Raile 2013, 26). Tačiau kalbant apie holistinį genčių sociokultūrinės erdvės suvokimą Indijoje, vertėtų paminėti Verrier Elwiną, kuris buvo svarbiausia ir vėlesniems antropologams šiame regione didelę įtaką padariusi asmenybė.

V. Elwinas į Indiją atvyko XIX a. pab. kaip krikščioniškosios misijos skleidėjas, tačiau netrukus atsisakė pirminio tikslo ir tęsė antropologinius ir etnografinius tyrimus Šiaurės Rytų Indijos regione, didžiausią dėmesį skirdamas Šiaurės Rytų pasienio ruožui, žinomam kaip NEFA (Ten pat, 28), dabartinėje Arunačal Pradešo valstijoje. V. Elwinas buvo aistringas izoliacionistinės genčių santvarkos ir politikos šalininkas ir pasisakė už tai, kad Šiaurės Rytų Indijos gentys būtų atskirtos ir toliau laikytųsi nuo likusios šalies sociokultūrinio mechanizmo.

Panašų požiūrį pokolonijinėse studijose išdėstė ir Talal Asadas (1973), kuris pirmasis kvestionavo antropologijos vaidmenį kolonijinėje Vakarų politikoje. T.



Asado idėjos leido suvokti, kad iki šiol tyrinėtoms visuomenėms nėra vienalyčiai, atskirti dariniai, o kaip tik – dominuojančios globalios sistemos dalis (Asad 1973, 32). Taip pat jis įvertino istorinio sąmoningumo antropologiniuose tyrimuose stoką ir subjektyvumo problemą.

Priešingą požiūrį į V. Elwino poziciją demonstruoja G. S. Ghurye, kuris primygtinai reikalavo Šiaurės Rytų Indijos gentims asimiliuotis su hinduistine visuomene (Raile 2013, 28). Jis šią poziciją grindė tuo, kad „beveik visos vadinamosios čiabuviškosios gentys Šiaurės Rytų Indijos regione turi mažesnę ar didesnę bendruomenę, kuri ilgą laiką kliovėsi hinduistinėmis tradicijomis ir gyveno pagal hinduistinį pasaulėvaizdį. Dėl glaudaus santykio su religine bendruomene jie turi ir vienodą mąstymą ir vertybes, todėl privalo prisitaikyti“ (Ghurye 1963, 18). Jam gentinės bendruomenės buvo ne kas kita, kaip „atsilikę hinduistai“ (Ten pat).

Taip pat svarbu pastebėti, kad kuriantis etnografiniui genčių archyvui, atsiranda motyvas gentis kategorizuoti kaip tautybes (Burman 1994, 17), etnines grupes (Doshi 1990, 15), čiabuvius (Pathy 1988, 44), etnines mažumas (Burman 1994, 17), naciją ir tautą, primityvius ir post-primityvius, pažeidžiamuosius (Oomen 2010, 50), politiškus subjektus, moderniais laikais – adivasius (Desai 1996, 12), vietinius-tenykščius (Xaxa 2008, 2). Tačiau L. P. Vidyarthi pažymi, kad nuo pat pirmojo intereso, gentys Indijoje buvo kategorizuojamos tik pagal regioną, kalbą, rasę, įsitraukimą į tradicinę vietos kultūrą, ekonominį pažangumą, kultūrinį kontekstą bendrai ir bendrai – raštingumo lygį (Vidyarthi 1977, 10).

J. H. Huttonui buvo svarbu grynoji visuomenės realybė, nepaveikta jokių išorinių jėgų. Atrodytų, kad tai pakankamai objektyvus požiūris, tačiau faktografijos objektyvumas čia itin kvestionuojamas. Čia galime pasiremti V. Elwinu, kuris aprašė, kaip kolonijiniai etnografai rinko medžiagą savo studijoms, atskleisdamas jų požiūrio ribotumą:

Kolonijiniai etnografai susidūrė su iššūkiu surinkti informaciją. Kadangi nągų kalbos dar prieš anglų ir kitų populiariesnių Asamo kalbų paplitimą, buvo pačios sudėtingiausios visame pasaulyje, nągų žemes mynę atėjūnai visada turėjo būti lydimi. Kaip dr. J. H. Huttonas pažymi, tai buvo itin sudėtinga net jam, ankstyvaisiais 1923 m. <...> Kartu su bendražygiais jie negalėjo niekur praeiti ir dabartinėse Tuesango teritorijose atrodė kaip sugauti įkaitai, lydimi ginkluotų sargybinių. Net kapitonas W. B. Shakespeare, kuris vadovavo šiai ekspedicijai ir pagal bendruosius įsivaizdavimus turėjo turėti bent kokius artimus ryšius su vietinėmis bendruomenėmis, nesiryžo rizikuoti (Elwin 1969, 2).

Pritardamas šiai ištraukai, J. H. Huttonas pats pripažino sunkumus, su kuriais susidūrė rinkdamas etografinę medžiaga nągų gyvenamosiose teritorijose. Nors kolonistų etnografų metodai jų monografijose ir užrašuose nėra aiškiai apibrėžti, tačiau turintys supratimą apie tokio pobūdžio studijas galėtų daryti prielaidas, kad dalyvaujantysis stebėjimas – kertinis etnografinio tyrimo elementas, čia naudojamas nebuvo, nes etnografai nebuvo susipažinę su savo tyrimo objektais ir to negalėjo padaryti dar ir dėl kalbos barjero. Jų tyrimo metodai buvo paremti vien etnografinė apžvalga, pirminiu įspūdžiu ir nedalyvaujančiu stebėjimu. Pavyzdžiui Huttonas savo etnografinių ekspedicijų metu buvo visuomet lydimas ginkluotos palydos ir vietinių vergų. Jis teigia, kad „didžiausias privalumas ir koziris, kurį mes turėjome, nors ir ne visose ekspedicijose – du dūdininkai ir būgnininkas. Jie padėjo pritraukti smalsuolius ir įgyti net uždariausių genčių palankumą“ (Hutton 1929, 15). Toks vaizdinys skamba gan ironiškai, nes tuo tarpu, kai ant aukštesnio hierarchijos laiptelio stovintysis turi interesą pažinti savo pavergtuosius, žinodami, kad yra stebimi, vargu ar jo intereso objektai demonstruoja įprastą ir adekvatų elgesį. Tai yra vienas iš svarbiausių argumentų, kvestionuojantis surinktos medžiagos objektyvumą ir autentiškumą.

Čia verta paminėti ir antropologijai iššūkį metusius marksizmo bei feminizmo atstovus. W. Rea teigia, kad „antropologiniai tyrimai iki šiol buvo pernelyg susikoncentravę ties etnografinė dabartimi, o tekstinės etnografijos modelis marginalizavo arba visai ignoravo vietines žmonių grupes“ (Rea 2010, 198). Kolonijiniai antropologai daugeliu atveju savo tyrimuose remdavosi tik tiriamų bendruomenių lyderiais ar vadais, kas yra tiesioginis institucinis vyrų/hegemonijos dominavimas disciplinoje ir tai reiškė, kad selektyviai atrinkta medžiaga negali vaizduoti viso paveikslo. Nors istorinės dimensijos įtraukimas į antropologiją buvo kontrargumentas tiek akademiniam, tiek praktiniam lygmenyje, tačiau ankstyvajai etnografinėi medžiagai įtakos nepadarė.

Stinga aiškumo, ar kolonijiniai etnografai išties suprato metodologinius antropologijos principus ir jų taikymą jų tirtam objektui. Dėl šios priežasties kolonistų sukurtas etnografinis archyvas turi būti išanalizuotas ir iš naujo įvertintas, lyginant su autobiografiniais žodiniiais ir vizualiaisiais genčių naratyvais. Čia susiduriama su kita problema – nągai, kaip ir kitos Šiaurės Rytų Indijos regione gyvenančios ir gyvenusios gentys neturi autobiografinės rašytinės istorijos, todėl net plačiai pasaulyje žinomoms jų tradicinėms praktikoms (pvz. galvų medžioklei) yra sukurtos konotacijos, paremtos išorinių jėgų interpretacija.

Galime daryti išvadą, kad pirminiai antropologiniai poreikiai pažinti ir „teisingai“ vertinti kitą tradiciją, išliko aktualiu klausimu ir pokolonijinėje erdvėje, nes eurocentristinis realybės suvokimas čia suvaidino itin svarbų vaidmenį. Kolonijiniai etnografai suvokė skirtumus tarp savęs ir kultūrinio *kito* ambivalentiškai – kaip kolonijinės kultūros atstovai jie, kolonialistai, savo santykį su kolonizuotoju pozicionavo galios hierarchijos skalėje, tačiau tuo pačiu išaukštino kolonizuotuosius kaip turinčius intriguojančią kultūrą ir ją romantiškai egzotizavo. Antropologija, kaip *kito* pažinimo instrumentas, veikė kaip nuolatinė savirefleksijos mediacija. Ji kultūrinį *kitą* pavertė akademinio objektu, muziejaus ekspozicija, atrado ir iš naujo sukūrė kito paveikslą, sunaikino *kitą* ir iki šiol yra persekiojama *kito* vaizdinio (Visvanathan 2012, 4). Tai suponuoja išvadą, kad šiandien marginalizuota grupė gali būti gyva tik virtusi *kitu*. Tai veda į hegemonijos galią reprezentuoti – kalbėti už kitą, kas tampa tam tikra kultūrine imersija, siekiančia identifikuoti ir sunaikinti kultūrinius skirtumus.

### **1.3. Iššūkis reprezentuoti: tekstas versus vaizdas**

Pirmosios Šiaurės Rytų Indijos reprezentacijos neabejotinai kuriasi kolonijinės etnografinės medžiagos pagrindu, kuris ignoruoja kultūrinio dialogo svarbą. Kolonijinis mechanizmas sistemingai surūšiuoja ir preciziškai suarchyvuoja sociokultūrinę genčių erdvę, kurią M. Heideggeris apibrėžia kaip „išankstinį matematinį žinojimą“ (Heidegger 1977, 118-119). Taip sakydamas M. Heideggeris omenyje turi iš anksto nuspėjamą erdvę šališkai reprezentacijai, kuria aktyviai rėmėsi tuometiniai etnografai. Kolonijinę praktiką puikiai iliustruotų teiginys, kad tai – vietinio pasaulio sudėliojimas į nenutrūkstamą ekspoziciją, kurioje itin ryškus *saidiškas* požiūrio taškas (Mitchell 1989, 218). Viena iš pagrindinių Edwardo W. Saido idėjų – bet koks bandymas įsprausti kultūras į konkrečius rėmus (t.y. vakarietiškąją klasifikavimo sistemą) ne tik sukuria neobjektyvias interpretacijas, bet ir parodo, koku būdu kitos kultūros supratimas sąveikauja su hegemonija, kuriant Oriento ir Okcidento dichotomiją (Said 1978, 61). Toks žiūros taškas pristato ne tik būdus, kuriais Vakarai pažino išorinį pasaulį, bet ir suteikia prielaidas kelti klausimus, kokią įtaką kitos kultūros reprezentacijoms daro vakarietiškasis naratyvas, kaip struktūruojantysis elementas.

Reprezentacinę praktiką apibrėžčiau kaip bandymą kurti tapatybę už tradicijos ribų. Vizualiosios kultūros studijose subjektas yra ne ką mažiau dinamiškas nei

objektas. Būtent subjektas – kolonizatoriai čia vaidina aktyvaus stebėtojo ir formuotojo funkciją. O archyvavimo praktiką, kuri tampa institucionalizuota, galime prilyginti kitam diskursyviam pažinimui – parodoms ir muziejams. Kadangi mano pasirinktas prieigos taškas tolimesnėje analizėje neapsiriboja tik faktografija, o remiasi ir vizualiosios analizės aspektu, kuris šiam tyrimui suteikia daugiau objektyvumo ir išsamumo, diskursyvus vizualiųjų studijų tyrimo metodologijos naudojimas neabejotinai padeda tvirtą pagrindą tolesniems šio diskurso tyrimams. Timothy Mitchellas savo straipsnyje (1989) iškelia paradoksalią idėją, kad reprezentacinės praktikos (ypač eksponavimas ir kolekcionavimas) kolonijiniu laikotarpiu labiau atskleidė modernėjančią Vakarų pasaulėjautą nei autentiškai reprezentavo Rytų šalis (Mitchell 1989, 218-220).

Už kolonijinio manifesto „švęsti įvairovę“ slypi probleminis ir jautrus aspektas – hegemonijos ir pavergtųjų dialogas arba jo nebuvimas (Devy 2009, xii). Akademinėje aplinkoje galime išvelgti tendenciją, kad marginalizuotų grupių, kurios gyvena socialiniuose, kultūriniuose ir geografiniuose užribiuose, analizė ir tyrimai pirmiausiai koncentruojasi ties lingvistiniais, istoriniais bei mitologiniais kontekstais – t.y. kuria rašytinį naratyvą, o vizualiąsias reprezentacijas, estetiką, meno istoriją ir kritiką nepagrįstai nustumia į šalį.

Kalbant apie teksto ir vaizdo konfliktą kultūrinio *kito* reprezentacijoje, verta paminėti C. Geertzo studijoje (1973) nuskambėjusias mintis. C. Geertzas, atstovavęs simbolinės-interpretacinės antropologijos kryptį, teigė, kad kultūra – „tai paprasčiausių simbolių sistema, kurią būtina interpretuoti“ (Geertz 1973, 34). Anot jo, etnografija – tai nėra mokslinis veikimas, tai – elementarus „teksto skaitymas“, kurio proceso metu pasireiškia ryškus skaitančiojo subjektyvumas (Ten pat, 46).

Ir nors C. Geertzo įnašas į antropologiją kartu su E. Saido „Orientalizmu“ skukūrė prielaidas vystyti rašytinei antropologijai, James Cliffordas ir George Marcusas savo darbe (1986) išdėstė oponuojantį požiūrį, kad „kultūra yra tik rimtai ginčytinų kodų bei reprezentacijų visuma; poetika ir politika yra neatskiriamos; mokslas yra istorinio ir lingvistinio proceso dalis; rašytiniai kultūriniai aprašymai yra paprasčiausias eksperimentas; autoriaus autoritetas – tai jau praeityje; rašymas – tai ne kultūrų reprezentacija, o jų išgalvojimas“ (Clifford 1986, 12).

J. Cliffordas šiais žodžiais bando smarkiai užginčyti antropologų gebėjimą objektyviai bei tiksliai perteikti kultūrą, o ypatingos kritikos sulaukia rašytinis kultūros perteikimas. Studijoje didelį vaidmenį vaidina teiginys, „jog kiekvienas iš

mūsų kultūrą interpretuoja subjektyviai, todėl ir reprezentacijų yra begalė – kiekvienas bandymas perteikti kažkokią kultūrą yra persmelktas mūsų vidinių įsitikinimų, vertybių, politinių pažiūrų, istorinio konteksto“ ir dėl šios priežasties „antropologinis rašymas – tai greičiau akademinio bei literatūrinio rašymo stilių produktas, o bandymas perteikti kultūrą – tai grynas eksperimentas, negarantuojantis jokio objektyvumo“. W. Rae analizuodamas šiuos žodžius pastebi, kad į kultūrų reprezentacijas neverta žvelgti kaip į absoliutų autoritetą, nes tai jau tampa ne reprezentacija, o greičiau savitos kultūros sukūrimu (Rae 2010, 200).

Nuo J. Cliffordo ir G. Marcuso, į antropologiją pradedama žvelgti kaip į tekstą bendrąja prasme, o ne tik kaip į rašymo žanrą, kuris turi sulaukti griežto kritiško vertinimo. Tai galima laikyti postmodernios antropologijos pradžia, kur rašytiniai šaltiniai reikalauja ypač kritiškos etnografinio teksto analizės ir įtraukia vizualaus teksto dimensiją. Taip pat atsiranda suvokimas, kad turi būti kreipiamas dėmesys į galimas vidinius autoriaus ketinimus, jo paties kontekstą, nuotaiką, moralines normas ir vertybes, nes tik taip pasiekiamas antropologinės reprezentacijos skaidrumas, pagrįstas tiesioginiu antropologų patyrimu lauko tyrimu metu (Clifford 1987, 63). Visgi antropologų bandymas kalbėti už *kitą* konkrečios kultūros reprezentacijoje jau liudija subjektyvų aspektą.

Dažniausiai kvestionuojamos antropologinės reprezentacijos sampratos, būdingos tiek tekstui, tiek vaizdai – racionalumas ir kultūrinis reliatyvumas. Racionalumas pasireiškia tuomet, kai antropologai įsivaizduoja esą gebantys racionaliai reprezentuoti kultūras, o reliatyvumas skyla į kultūrinį, kuris atsispindi moraliniame ir politiniame siekyje gerbti kitas kultūras, elgtis su jomis taip, kaip su sava bei metodologinį – žvelgti ir vertinti kitą kultūrą per tos kultūros prizmę (Rea 2010, 184).

XX a. Šiaurės Rytų Indijos regione kultūrinis reliatyvumas pasitelkiamas kaip priemonė pagaliau įvertinti ir išskelti marginalizuotas visuomenes iš sociokultūrinio užribio, tačiau XX a. pabaigoje tai užginčijama – teigiama, kad antropologai daro kaip tik priešingai – leidžia toms visuomenėms būti marginalizuotoms, tik dar labiau savo tyrimais išryškindami kultūrų skirtumus. Tai suteikia prielaidą teigti, kad net ir pasitelkiant kultūrinį reliatyvumą, absoliutus objektyvumas neįiamnoma.

Paradoksalu, kad vizualioji kultūra, būdama patraukliu ir momentiniu pažinimo būdu okuliarcentristiniu patyrimu besivadovaujančiam vakariečiui, ilgą laiką neturi savo balso diskusijoje, laikoma antraeilium pažinimo instrumentu ir tik XX

a. išvakarėse metė iššūkį tekstinei tradicijai. Toks kontekstas suformuoja probleminį istorinių konfliktų, anihiliacijos, intelektualės kultūros neigimo bei atskirties kontekstą, kuriame atsiranda pavojus negrižtamam marginalinių grupių pasmerkimui, o antropologija tampa pastarųjų represijos manifestacija. Dėl šios priežasties pokolonijinėje teorijoje reprezentacijos diskursas tampa labai svarbiu dėmeniu, nes sukuria pamatus dialoginei antropologijai. Čia iškeliamą idėją, kad konstruojant kultūros reprezentaciją svarbi ne tik paties antropologo pozicija, bet atsižvelgiama labiau ir į kitus požiūrio taškus: pasitelkiamos vizualiosios kultūros studijų teorijos ir ypač vietinių, tiriamųjų subjektų, savireprezentacija (Rea 2010, 199).

Kadangi sociokultūrinės erdvės reprezentacija, kokia ji bebūtų – tiek tekstinė, tiek vizualioji – formuoja arba kvestionuoja pačias įvairiausias tapatybes, verta išskirti rašytinės ir vizualiosios medijos šalininkus ir jų selektyvumo aspektą, nes „etnografas nuo fotografo skiriasi tuo, kad etnografui mokslinis objektas yra pirmoje vietoje, o fotografas pirmenybę teikia tinkamam apšvietimui“ (Ten pat). Būtent tai ir apibrėžia tiriamojo objekto pasirinkimą, kuomet skirtinga medija kreipia dėmesį į vis kitą detalę.

Vizualioji kultūra, būdama tarpdisciplininiu reiškiniu, apima meno istoriją ir kultūrinės studijas, tačiau diskursyviame lygmenyje kelia objekto ir subjekto sąsajos klausimus. Kolonijinėse reprezentacijos studijose, kurios daugiausiai dėmesio skiria materialiajai kultūrai, t.y. eksponavimo ir kolekcionavimo praktikoms, vizualiosios reprezentacijos fotografijoje nebuvo laikomos objektyviomis priemonėmis šalių kultūros ir istorijos kūrime, todėl tai yra ganėtinai naujas ir kontraversiškas žiūros taškas ne tik į bendrąjį vizualiųjų reprezentacijų konceptą, bet ir apskritai į Indijos kolonijinę istoriją.

Kadangi kultūros reprezentavimo probleminiai klausimai mano analizuojamo atvejo kontekste paliečia tiek naratyvius, tiek retorinius reprezentacijos instrumentus, atliekant diskursyvią vizualiosios reprezentacijos analizę galime taikyti Mieke Bal (1999) vizualiųjų studijų tyrimo metodologiją, pagal kurią vizualiosios reprezentacijos tiriamos per subjekto santykį su objektu ir atskleidžia kolonijinę pažinimo galią per vizualumą. Tai tampa svarbiu dėmesniu diskusijoje, nes subjekto ir objekto dichotomijos reikšmės sąveika yra vienas aktualiausių klausimų, keliamų vizualiosios kultūros studijų lauke.

Mano tiriamu atveju objektas – tai gentinė sociokultūrinė erdvė, kaip vienetas, kartu su reprezentacinių praktikų metu objektams priskirtomis reikšmių sistemomis –

dažniausiai neigiamomis, o subjektas – pati reprezentacijos praktika, kaip institucija. Kadangi subjektas, priklausomai nuo jo santykio su objektu, gali kisti, tai ir reprezentavimo praktikos kinta – atsiranda biografinis ir autobiografinis naratyvai.

Antropologė S. M. Pearce teigia, kad „materialioje kultūroje nėra itin didelio atotrūkio tarp trijų sąvokų: artefaktas, objektas ir daiktas“ (Pearce 2003, 9). Jos manymu, šių sąveikų koreliacija priklauso tik nuo interpretatoriaus ir auditorijos žiūros taško, tačiau skirtumai išlieka minimalūs. Ir nors W. J. T. Mitchellas taip pat siekia atsiriboti nuo artefaktų objektyvizavimo, tačiau jis siūlo ignoruoti tai, kas matoma plika akimi ir ieškoti naujų reikšmių (Mitchell 1999, 209). Sekant šią mintį galime daryti prielaidą, kad naujai sukurta reikšmė tarsi suteikia naują formą objektui bei sukuria jį iš naujo.

Žinoma, materialumas vaidina ne tokį reikšmingą vaidmenį, kaip imanentinis požiūris, tačiau reprezentavimo praktikos metu kuriamų reikšmių sistemos – vizualumo, laikymas esminiu tarpdisciplininiu vizualiosios kultūros studijų objektu suteikia galimybę kolonijines reprezentacijas tirti kaip kolonijinę pažinimo galios praktiką. Būtent Indijos atveju per kolonijines vizualiąsias praktikas buvo sukurtos ir Vakaruose pristatytos Indijos kultūros ir socialinio vystymosi tendencijos (Ten pat, 211).

Akademinėje erdvėje yra įsitvirtinęs požiūris, kad vizualioji reprezentacija, tokia kaip dailė, architektūra – yra daugiau miesto, urbanistinės kultūros dalis, kuri gentinėms visuomenėms yra tolima ir dėl šios priežasties aiškiai apibrėžta ir institucionalizuota. Tačiau šalia tradicinių medijų atsirado ir vizualiosios technologijos, tokios kaip litografija ir vėliau fotografija, kurios Indijos gyventojams reiškė tam tikrą normatyvizuotą, homologinį ir homogenišką erdvės konceptą (Pinney 2013, 125), o Vakarų pasauliui – iššūkį rašytinei tradicijai.

Fotografija Šiaurės Rytų Indijos kontekste yra labai aiškiai institucionalizuota, nes jei pažvelgtumėm į fotografijos pradžią regione XIX a. pabaigoje, vyrauja įsitvirtinęs požiūris, kad „turėdami mažai laiko ir galimybių regione, kolonijiniai etnografai negalėjo detaliai aprašyti visos patirties ir įspūdžių, todėl dėl šios priežasties fotografija tapo nepakeičiamu instrumentu dokumentavimui. Peržiūrint fotografijas buvo galima fiksuoti veiksmo akimirką nepamatytus aspektus“ (Das 2014, 38). Tačiau čia kyla klausimas – ar fotografijos medija pakeičia kitas vizualines praktikas, ar jas padeda dubliuoti, o gal tai visiškai naujas ir autonomiškas reprezentacijos įrankis? „Fotografavimas yra fotografuojamo objekto pasisavinimas.

Tai žinojimo ir galios santykiai. Turėti vizualių žinių apie objektą tam tikra prasme lygu turėti jam galios, nors ir momentinės“ (Urry 2005, 127).

Akivaizdu, kad vizualioji kultūros reprezentacija yra empiriškai daug patrauklesnė alternatyva tekstiniam pažinimui. Tai ypač svarbu reflektuojant ir interpretuojant šalies istoriją bei pasaulėvaizdį. Vizualiosiose kitos kultūros reprezentacijose objektyvizuotu subjektu tampa autentiška erdvė, o ne socialinės struktūros ir individai, kuriantys ir perrašantys savo pačių istoriją. Eksponavimo praktikos metu kuriamų reikšmių sistemos – vizualumo, laikymas esminiu tarpdisciplininiu vizualiosios kultūros studijų objektu suteikia galimybę kolonijines reprezentacijas tirti kaip kolonijinę pažinimo galios praktiką. Būtent Indijos atveju per kolonijines vizualiąsias praktikas buvo sukurtos ir Vakaruose pristatytos Indijos kultūros ir socialinio vystymosi tendencijos (Mitchell 1999, 210).

Tačiau Šiaurės Rytų Indijos tapatybės reprezentacijoje iškyla viena fundamentalių problemų – ignoruojamas vietinių bendruomenių santykis su vizualiąja kultūra ir fotografijos praktika. Gentinėje tradicijoje, kuri tiesiogiai susijusi su animistiniais tikėjimais ir glaudžiu santykiu su gamta, kūnas jau egzistuoja kaip vizualus tekstas, todėl fotografijos praktika šiuo atveju tampa prievartos mechanizmu, reikalaujančiu atsisakyti tradicinės vietinių savęs pateikimo praktikos – kūno puošybos tatuiruotėmis, tradicinių rūbų, medžioklės trofėjų atributų.

Tokiu būdu kolonijinės britų valdžios laikotarpiu vizualioji reprezentacija per fotografiją tapo vienu įtakingiausių įrankių ne tik kurti kultūrinį ir istorinį Indijos suvokimą Vakarų ir vietinėje visuomenėje, bet transformuoti vietinę tradiciją. Taip, kaip pasaulinės parodos tapo oficialiais vizualiųjų reprezentacijų kūrėjais ir legitimuotojais, padedančiais įgyvendinti kolonijinę pažinimo strategiją, taip fotografija tapo gentinę tapatybę transformuojančiu veiksniumi. Per kolonijines reprezentacijų praktikas ekspozicijose pristatyti artefaktai, įgaudami vis naujas reikšmes, įsmeindami vizualizacijas, kūrė Indijos kultūros refleksiją Vakaruose, o svarbiausia – tapo alternatyva tekstinei kolonijinės Indijos istoriografijai. Tuo tarpu vizualūs kultūrinio *kito* pateikimai nuotraukose liudijo autentišką kultūrą ir tapo istoriją iliustruojančiais šaltiniais. Per vizualiąsias praktikas sukonstruota kultūra buvo perteikiama ir suprantama kaip istoriją ir jos vystymąsi žymintys keriniai taškai. Britų imperijos laikotarpiu kolonializmas į Indiją atnešė Vakarų pasauliui priimtina ir suvokiamą modernybės, racionalumo ir cikliškos istoriografijos konceptą, tačiau vietinėse tradicijose išardė nusistovėjusią suvokimo struktūrą.



Galime daryti išvadą, kad viena medija, šiuo atveju vaizdas, negali visiškai pakeisti kitos – rašytinės tradicijos. Dar daugiau – kiekvienoje kultūroje jų suvokimas ir pritaikymas gali būti itin metaforiškas, todėl reikia įsidėmėti, kad tik jautrus jų įsisavinimas, suvokimas ir vėliau – koegzistavimas kartu ir derinimas analizėje, panaudojant kiekvieno iš jų galią reprezentuoti įvairius diskurso kampus vienu metu, gali užtikrinti objektyvia analizę ir konstruktyviai bei argumentuotai išdėstyti kritiką.

Žvelgiant į tokį trilypį teorinį diskurso pjūvį, galime teigti, kad kolonijiniu laikotarpiu ypač ryškus neobjektyvus komparatyvistinis požiūris, kuris dažniau siekė supriešinti, o ne sugretinti objektus – dvi kultūrinės sistemas. Šiandien mes jau galime kliautis susiformavusia ir kritikos nugludinta pažinimo retorika, objektyviai suvokti kultūrų sąveikos procesus ir iš šių procesų kylančias vertinimo bei interpretavimo sistemas ir jautrius taškus. Visgi kultūrinio *kito* pažinimas, sukūrimas ir reprezentacija iki dabar remiasi refleksyvaus ir daugeliu atvejų agresyvaus pažinimo naratyvu.

## 2. Etnografijos Šiaurės Rytų Indijoje raida ir bruožai

*Šiaurės Rytų Indijos tyrimai tėra tik etnografinis chaosas.*

*-Julian Jacobs<sup>3</sup>-*

Daugelį metų Šiaurės Rytų Indijos regionas išliko *terra incognita* akademinėje sociokultūrinių mokslų aplinkoje. Tą iš dalies nulėmė ribotas fizinis priėjimas prie regiono, tačiau didžiausią reikšmę turėjo kolonijinė galia, perėmusi neigiamą nacionalinės Indijos požiūrį į konfliktišką Šiaurės Rytų Indijos regioną ir sugebėjusi įtvirtinti bei istoriografinėje perspektyvoje įšaldyti savo pačių susikurtą, stereotipais paremtą, generalizuotą ir nekvestionuojamą požiūrį į Šiaurės Rytų Indijos gentis, kaip į primityvios egzotikos pavyzdį. Kaip pastebi P. K. Misra, „bendras britų etnografų suvokimas apie Šiaurės Rytų Indiją apsiribojo nuostata, kad ten gyvenantys žmonės yra laukiniai: nuolatos konfliktuoja tarpusavyje ir siekia priešų galvų, kaip karo trofėjų“ (Misra 2012, 63).

Dėl uždaros ir sudėtingos regiono politikos polokolonijiu laikotarpiu itin trūksta studijų, kurios galėtų permąstyti kolonijinės valdžios sukurtą regiono istorinį naratyvą. Tokios aplinkybės suteikė prielaidas britų stereotipizuotų nuostatų įsigalėjimui ir išliko aktuali problema iki pat XXI a. pradžios. Tai atsispindi tendencijoje žvelgti į Šiaurės Rytų Indijos gentinį erdviškumą per primityvumo ir egzotikos prizmę, laikyti jį globalios modernizacijos nepaliestu autonominiu konstruktu. Toks kontekstas, tapdamas istorinės atminties naratyvu, neabejotinai paveikė ir vietinių sąmonę – tuo tarpu, kai kitos kolonizuotos šalys ir regionai sugebėjo atsikratyti išorinių agresorių sukurtos tapatybės (Pachau 2015, 3), Šiaurės Rytų Indijos atveju net dabar, moderniaisiais laikais, vis dar itin gajai kolonijinė refleksija, paremta stereotipais.

### 2.1. Regiono bruožai

Diskursyvią Nagalando ir Mizoramo genčių etnografinių tyrimų analizę vertėtų pradėti nuo kontekstualios pažinties su Šiaurės Rytų Indijos regiono bruožais. Šis regionas, geografiškai nutolęs nuo vientiso Indijos subkontinento, atspindi tokiai fizinei padėčiai būdingas charakteristikas – mažina savo integralumą, sunkina valdymą, didina tautinę ir ekonominę atskirtį (Raton 1958, 186). Dar daugiau – jis

---

<sup>3</sup> Jacobs 2012, 17.

pasižymi neįtikėtinai didele fizine ir kultūrine įvairove ir taip dinamiškoje Indijos sociokulūrinėje erdvėje, todėl tyrimai reikalauja jautrios analizės ir įvairiais kampais žvelgiančių metodologijų taikymo.

Šiaurės Rytų Indijos regionas šiandien užima 2550 kv. km plotą, kuris sudaro vos 7 proc. visos šalies teritorijos. Jis jungiasi su vientisu Indijos masyvu tik siauru teritoriniu koridoriumi, šiandien žinomu kaip „viščiuko kaklas“ tarp Nepalo ir Bangladešo (kolonijiniu laikotarpiu – britų Bengalijos), todėl geografiškai regionas tiek anksčiau, tiek dabar buvo tiesioginis išėjimas į Pietryčių Aziją. Dėl tokios geografinės padėties, kaip pastebi P. Mukhim, „vietiniai gyventojai savo fiziniiais bruožais, etniškumu, kultūra, maistu, įpročiais ir kalba save daugiau tapatina su Pietryčių Azija nei su likusia Indijos populiacija“ (Mukhim 2005, 178).

Šiaurės Rytų Indija savo fizinėje erdvėje apima Arunačal Pradešo, Asamo, Manipuro, Meghalajos, Mizoramo, Nagalando, Tripuros ir Sikimo valstijas, kartu vadinamas septyniomis seserimis<sup>4</sup>. Ši šalies regioną iš kitų išskiria skirtingus istorinius kontekstus formavusi problemiška geopolitinė padėtis, kurios erdvėje kūrėsi įvairios etninės grupės, ilgainiui suformavusios atskiras gentines ir subgentines bendruomenes. Šiandien šis regionas laikomas vienu įvairiausių Indijos kontekste – iš visų 600 skirtingų etninių bendruomenių gyvenančių Indijoje, Šiaurės Rytų Indijoje įsikūrsios daugiau nei 200. S. R. Toppo teigia, kad „gentinės visuomenės Šiaurės Rytų Indijoje nuo kolonializmo pradžios nesiliauja gyventi politinės įtampos epicentre. Atsikračiusios kolonijinių agresorių šiandien jos tampa Indijos, Kinijos ir Birmos galios santykių įkaitėmis“ (Toppo 2000, 73). Ir nors kai kuriais istoriniais etapais tokia geografinė lokacija tarnavo kaip apsauga, tačiau daugeliu atvejų priešingai – tapo grėsme regionui.

Šiaurės Rytų Indijos kalbos klasifikuojamos į sinotibetiečių, birmiečių, indoarijų ir austroazijiečių kalbų šeimas, su menka tarpusavio sąsaja ir ilgą laiką nebuvo užrašomos. Žvelgiant iš religinės perspektyvos, šiandien dominuoja hinduistai ir krikščionys, o budistai, musulmonai ir vietinės animistinės religijas išpažįstantys gyventojai sudaro mažumą, tačiau dar XIX a. pradžioje animizmas buvo vienas pagrindinių tikėjimų, kuris iš esmės formavo gentinę tradiciją (Bendangjungshi 2011, 28).

---

<sup>4</sup> Sikimas iki vėlyvojo Indijos nepriklausomybės laikotarpio nebuvo priskiriamas Šiaurės Rytų Indijos regionui, todėl liko aštuntąja regiono valstija.

Svarbus iššūkis, su kuriuo XIX a. susidūrė kolonijinė valdžia ir dar šiandien tebekovoja lokali valdančiosios institucijos – migracija. Globaliame pasaulyje tai nėra naujiena, tačiau dėl ne itin griežtos tvarkos pasieniuose kolonijiniuose laikotarpiu tai tapo viena didžiausių jėgų, neleidžiančių kontroliuoti imigrantų srautų ir sunkinusi regiono administraciją. Migracija – ypač jautrus aspektas ir tapatybės studijose, nes čia susiduriame su nepastoviu, nuolat judančiu ir kintančiu tyrimo objektu (Pachau 2015, 6).

Šiaurės Rytų Indijos regionas autonomišku ir uždaru išliko iki pat XIX a. pabaigos. 1860 m. prasidėjus intensyviai britų valdžios ekspansijai, Vakarinę dalį kolonialistai pavadino Čitagongo kalnų ruožu (*Chittagong Hill Tracts*), vidurinioji dalis 1880-1892 m. tapo Lušajaus aukštumomis (*Lushai Hills*), šiandien žinomoms kaip Mizoram valstija, o rytinės priekalnės, gausiai apgyvendintos nągų, buvo pavadintos Čin aukštumomis (*Chin Hills*), referuojant į pasienio su Kinija geografinę lokaciją. Kiekviena kolonialistų ekspedicija į regioną susidūrė su aktyvia vietinių rezistencija, todėl iki pat 1896 m. britai negalėjo jaustis užtikrintais regiono valdytojais (Zorema 2007, 47). Net po to, pietryčių Mizoramas (tuomet žinomas kaip Lakherlandas ir šiandien kaip Maros autonominis regionas) išliko neadministruojama erdve ir iki pat 1930 m. nepasidavė britų valdžiai. Šaltiniai teigia, kad iki 1940 m. kolonijinės valdžios administratoriai negalėjo įžengti į regioną be karinės palydos (McCall 1949, 64-65).

Viešojoje ir diskursyvioje akademinėje erdvėje egzistuoja du įsitvirtinę požiūriai apie regioną – vidinis ir išorinis. Išorinis žvilgsnis regioną mato kaip palyginti vieningą konstruktą, kuri riboja Indijos sienos, tačiau paradoksalu, kad vietiniai savo diversifikuotu etniškumu, kultūriškumu ir lingvistine įvairove konfontuoja su likusia Indijos valstybe, nes jaučia neigiamą rasinės diskriminacijos patirtį, izoliaciją bei ekonominį išnaudojimą (Pachau 2015, 7). Kitas, išorinis žvilgsnis, priešingai – regioną laiko itin diversiška ir dinamiška įvairių bendruomenių, kalbų, religijų, papročių, tradicijų ir istorijos sinteze, kurią itin sunku analizuoti holistiškai (Guha 1999, 25).

Nepaisant kategorizavimo, pagal kurį vertinamas regionas, Šiaurės Rytų Indija išlieka itin diversišku objektu tiek teorinėje, tiek praktinėje plotmėje, todėl verta ne tik permąstyti ryškiausias sociokultūrinius vienetus, kurių reikšmingiausias yra tapatybė, bet ir struktūriškai juos išanalizuoti.

## 2.2. Gentinės visuomenės bruožai

Gentis plačiame Indijos kontekste yra viena labiausiai diskutuotinių sąvokų ir iki dabar neturi aiškaus apibrėžimo. Tačiau pasak V. Xaxa, didesnę susirūpinimą turėtų kelti ne oficialus genties apibrėžimas leksikone, o faktas, kad nėra aiškos šio darinio identifikacijos sociokultūrinėse struktūrose (Xaxa 2006, 5). Apibrėžimo kriterijai varijuoja nuo tokių požymių, kaip geografinė izoliacija, primityvios technologijos ir gyvenimo sąlygos, bendrasis atsilikimas, tiesiogiai siejamas su animistinės religijos praktikomis, čiabuviškais dialektais, atskiromis kalbomis, nesutinkamomis kituose Indijos regionuose, fiziniais duomenimis ir t.t. (Ten pat, 16). Tačiau probleminis aspektas yra tai, kad gentinės bendruomenės niekada nebuvo ir vis dar nėra nei aiškiai suformuotos, nei sistematiškai pritaikytos. T. B. Subba čia taikliai pastebi, kad:

„dauguma kolonijinių antropologų studijavo Šiaurės Rytų Indijos gentis taip, lyg jos būtų autonomiški ir savarankiški vienetai <...> kartu su kolonijiniais administratoriais-etnografais, kurie valdančiųjų paskatų genami, atrodė, kad galvoja apie gentines grupes kaip apie stabilias ir rišlias grupes, užimančias aiškiai atkirtą ir pažymėtą teritoriją“ (Subba 2013, 204).

Bendrai, žodis *gentis* yra kolonijinių etnografų palikimas, kurie atkreipė dėmesį į izoliuotas Indijos bendruomenes, gyvenančias miškuose, nežengiamose džiunglėse ar kitų geografiškai sunkiai pasiekiamų teritorijų prieigose. Kaip pažymi V. Xaxa, „kolonijiniai administratoriai naudojo šią sąvoką apibūdinti žmones, kurių fizinės ir lingvistinės ypatybės, demografija, gyvenimo sąlygos, praktikuojama religija, socialinio valdymo struktūros, skulturacijos ir pažangumo lygis buvo heterogeniškas didžiajai Indijos visuomenės daliai“ (Xaxa 2008, 2). Dar iki dabar ši sąvoka vartojama, kaip daugeliu aspektų žeminantis sinonimas, nusakantis primityvų čiabuvių, nes „gentys pirmiausiai matomos kaip vienas iš pirmųjų visuomenės vystymosi etapų, kuris reprezentuoja visuomenę, kaip stokojančią moderniai plėtrai būdingų bruožų ir yra tiesioginė primityvios, neraštingos ir atsilikusios visuomenės nuoroda (Xaxa 1999, 1520).

Visgi gentinės bendruomenės indėlis į Indijos sociokultūrinį erdviškumą nenuginčijamas. Globaliu mastu Indijos gentinė bendruomenė yra antra pagal dydį

pasaulyje<sup>5</sup>, o lokaliame kontekste egzistuoja, kaip vienas esminių Indijos socialinių vienetų, nors ir neturi apibrėžto ir vieningo tapatybės vertinimo. Gentys Indijoje tokios pat įvairios, kaip ir pati Indija – jos priklauso įvairioms kalbų šeimoms, išpažįsta skirtingus tikėjimus ir vadovaujasi kitais įpročiais. Tiesa, jų bendrumą oficialiame lygmenyje apibrėžia Indijos Konstitucijoje vartojamas numatytųjų genčių (angl. *Scheduled Tribes*) pavadinimas (Basu 2013, 304), tačiau taikomas ne tik Šiaurės Rytų Indijos regionui, nes apima visas po šalį išsibarsčiusias gentines bendruomenes, daugiausiai paplitusias centrinėje dalyje ir pusiasalyje.

Šiandien jau yra trys visuotinai priimtini, oficialūs terminai, nusakantys numatytąsias gentis : gentys (angl. *tribals*), adivasiai (angl. *adivasis*), čiabuviai (angl. *indigenous people*). Toks klasifikavimas jau yra moderniosios Indijos konstruktas, kurį pagrindžia faktas, kad gentys centrinėje, vakarinėje ir pietinėje Indijos dalyje pirmenybę teikia būti identifikuotiems kaip adivasiai, tačiau su tokiu terminu nesutinka Šiaurės Rytų Indijos gentinės bendruomenės, kurios pabrėžtinai save laiko gentainiais (*tribals*), nes „terminas *adivasis* išlieka nepatentuotu Šiaurės Rytų Indijos regiono visuomenių apibūdinimu, identifikuojančiu migruojančius darbininkus ir centrinės Indijos valstiečius, todėl sėsliai tose valstijose [Šiaurės Rytų Indijos regione] gyvenančius žmones savęs identifikavimas su adivasiais žemina“ (Burman 2009). Visgi kolonijiniu laikotarpiu tokios klasifikacijos dar nebuvo ir gentys buvo neklasifikuota universalija.

Nagrinėjant kolonizuotųjų santykį su kolonizatoriais, labai svarbu išsiaiškinti ir tarpgentinius ryšius ir vietines hierarchines struktūras, kurios galėjo daryti įtaką reprezentacijai kolonijiniu laikotarpiu, kai tik tam tikra grupė turi galimybę atstovauti daugumos balsą. Šio aspekto analizėje pasitarnavo R. K. Kar ir K. L. Sharma studija (1990) apie gentines socialines organizacijas, kuri siekia atsakyti į klausimą, ne tik kaip atskiros gentys suvokia ir identifikuoja save mikro – Šiaurės Rytų Indijoje ir makro – Indijos kontekste, bet ir kaip kiekviena iš genčių struktūruoja savo mikroviesuomenes ir kuria tarpusavio ryšius (Kar 1990, 147). Svarbu pažymėti, kad kolonizatoriai požiūrį į Šiaurės Indijos gentis ne sukūrė patys, o perėmė iš Indijos valdžios.

---

<sup>5</sup> Remiantis Indijos Respublikos Konstitucija, šalyje egzistuoja 645 gentys, kurių tapatybė yra instituciškai stipriai segreguota (Sonowal 2008, 123) ir dėl to kiekviena iš šių genčių kasdien susiduria su iššūkiais, verčiančiais permąstyti individualaus ir kolektyvinio tapatumo naratyvus.

Analizuodama Vakarų refleksijos aplikoje susikūrusius šaltinius apie Rytų Indijos regioną susidūriau su problema, nes pirmosios etnografinės studijos kalba tik apie nągų gentines bendruomenes. Iš pirmo žvilgsnio tai sukuria pretekstą manyti, kad kitos gentinės bendruomenės – to paties Mizoramo, nepateko į kolonijinių etnografų rašytinį objektyvą arba nągų gentinė bendruomenė stovėjo ant aukščiausio hierarchijos laiptelio ir turėjo galią kalbėti už visus. Toks pasirinkimas gali būti vertinamas daugiau kaip atsitiktinis, nei sąmoningai selektyvus (Das 2014, 31). Antrojoje XIX a. pusėje nągų gentys buvo vienos intensyviausiai besipriešinusių kolonialistinės administracijos plėtrai regione. Tą papildė ir turtinga materialioji kultūra, ryškios animistinio tikėjimo praktikos apraiškos, kaip galvų medžioklė ir prekyba vergais. Tai žadino etnografų ir antropologų romantizmą ir taip užsitarnavo „galvų medžiotojų iš Asamo“ ir „vergų prekeivių iš aukštutinės Birmos“ pravarde (Hodson 1909, Hutton 1929, Butler 1928), nes britų dėmesys dažniau kryo į nągus dėl vergų išvadavimo kampanijų Birmos valdytojo H. Butlerio pranešimuose 1921-1925 m. bei Antrojo pasaulinio karo metu japonų invazijos į aukštutinę Birmą metu (Das 2014, 31).

Visgi atsigręžus į vietinius tekstus ir komparatyviai susisteminius bei holistiškai pažvelgus į visą medžiagą paaiškėjo, kad pirmieji kolonijiniai etnografai terminu *nagas* apibrėždavo visas Šiaurės Rytų Indijos regiono gentis. Pavadinimas nągai – tai ne kas kita, kaip britų kolonijinės veiklos pradžia. Jie pirmieji panaudojo geopolitinę nągų demarkaciją apibūdinti iki to laiko atskirai buvusių tautų bendrumą. Pačioje XIX a. pradžioje administracinei kontrolei panaudota klasifikacija (Lotha 2009, 48) ir vėliau buvo taikoma visoms gentinėms bendruomenėms, neatsižvelgiant į jų mikrovisuomenes.

Viena iš svarbiausių to priežasčių – dabartinis Nagalandas buvo vienas ekonominių centrų dėl savo gausių arbatos plantacijų ir svarbių gamtinių išteklių. Šį aspektą itin svarbu išryškinti, pabrėžiant, kad mažiau matomos ir mažiau galios turinčios subgentys: sulungai Rytų Kamenge, membai vakarų Siange, akai Vakarų ir Rytų Kamenge, midži gentis Arunačal Pradeše lieka periferijoje ir neturi galimybės būti išgirstos ir pamatytos, už jas kalba ant aukštesnių hierarchijos laiptelių stovinčios gentys, šio atveju – nągai. Šį tarpgentinių ryšių aspektą reikia turėti omenyje, analizuojant kolonijinę regiono etnografiją.

Kadangi analizuojant kolonijinius etnografinius šaltinius ryškėja faktas, kad britai visas Šiaurės Rytų Indijos gentis identifikavo kaip nągus, vertėtų išgrinti

Mizoramo aspektą. Vietiniai Mizoramo gyventojai save identifikavo naudodami junginį „zo“ – *zo-mi, mi-zo zo-fate* ir t.t. (Guite 2011, 346-347). Dar ir šiandien nėra nusistovėjusio termino, todėl sutinkame kuki-mizo-chin samplaiką ir „rasti visiems prieinamą klasifikaciją ir apibrėžimą tampa tokiu pačiu aktuali klausimu, kaip rasti kelią į El Doradą.“ (Zou 2005, 81).

Mano analizėje aptariamas Mizoramo genčių erdviškumas, kurį identifikuojau bendruoju mizo pavadinimu, apima mizo – anksčiau žinomą kaip lušajų, haka, dar anksčiau – pavi ir poi, hmar ir pangkhua gentines šakas arba subgentis centrinėje Mizoramo dalyje, Šiaurės Zou, Paite, Thado ir Tedim, bei Maros (Lakhero arba Šandu), Khumio ir Khyango pietuose lokalizuojamas bendruomenes. Tačiau konkrečioje vizualiojoje analizėje koncentruojusi tik ties centrine-viduriniąją Lušajaus kalnų vietovės dalimi, o kadangi Lušajaus kalnai yra tik kolonijinė demarkacija, terminas „mizo“ geriau atspindi vietinę savirefleksiją.

### **2.3. Etnografiniai ir antropologiniai tyrimai**

Turėdami kontekstualią medžiagą apie Šiaurės Rytų Indiją galime pereiti prie konkretnės erdvės – gentinių visuomenių analizę per kolonijinio etnografo rašytinį ir vizualųjį objektyvą. Prieš pradėdant vizualiojo aspekto etnografijoje analizę, labai svarbu atsakyti į pamatinius konteksto klausimus apie kolonijinio administratoriaus-etnografo realybės suvokimą, kuris neabejotinai darė įtaką ir realybės konstravimui studijose. Kaip kolonistai matė gentis? Kokį pasaulėvaizdį sukūrė aplinka?

Po to kai Rytų Indijos kompanija ištiesė pagalbos ranką Ahomos karalystei XIX a. pabaigoje, kad ši įveiktų birmiečių invaziją, buvo pasirašyta Yandaboo sutartis (žr. 1 priedas), pagal kurią Ahomos karalius pažadėjo dalį savo teritorijų perduoti britų Rytų Indijos kompanijai mainais į pagalbą jo valdomai karalystei. Po šio susitarimo britai turėjo prielaidą pažinti iki tol nežinomas Asamo, Manipuro ir Birmos teritorijas ir sistemingai plėtė savo valdymą regione (von Stockhausen 2014, 40). Tai, su kuo susidūrė kolonijiniai etnografai Nagalande ir Mizorame Jacobsas vadina „etnografiniu chaosu“: „šimtai, jei ne tūkstančiai, mažų kaimelių buvo panašūs vieni į kitus, tačiau tuo pat metu labai skirtingi, ne visada sekantys tas pačias tradicijas, politines sistemas, meną ir kalbą“ (Jacobs 2012, 17).

V. Elwinas teigia, kad „Šiaurės Rytų Indijos regiono istorija iki pat Indijos nepriklausomybės 1947 m. tėra britų kolonijinės valdžios įsitvirtinimo istorija, kurią sekė ekonominės ir politinės transformacijos (Inoue 2005, 17). Remiantis šia V.



Elwino mintimi falime daryti prielaidą, kad britų valdžia pretenzijų į regiono valdymą atsisakė po to, kai pamatė sunkiai suvaldomą įvairovę, ypač regiono paribiuose.

Iki 1974 m. Asamas buvo Bengalijos provincija, Manipurą ir Tripurą britų valdžia užėmė 1891 m., o ekspansija į tolimesnes ir sunkiai prieinamas teritorijas dar labiau užtruko. Gangmumei Kamei pažymi, kad:

Vienas iš esminių britų kolonializmo ekspansijos etapų buvo Šiaurės Rytų Indijos užkariavimas ir šio regiono padalijimas į atskiras stritis. Pavyzdžiui nągų gyvenamos vietovės buvo paskelbtos Nągų aukštumomis (ang. *Naga Hills District*), o mizo (tuomet vadinta lušajais) – Lušajaus aukštumomis (ang. *Lushai Hills District*). Gentys, gyvenusios pietinėse rytinių Himalajų priekalnėse, kolonijinės galios buvo užimtos ir vėliau įtrauktos į Šiaurės Rytų pasienio (ang. *North-Eastern Frontier Agency, NEFA*) masyvą (Kamei 2003).

Nors britų valdžia ilgą laiką sekė nacionalinę Indijos nuostatą, vykdydami nesikišimo į kalnų vietoves politiką, kas buvo itin aktualu Šiaurės Rytų Indijos regionui, „nesikišimo politiką sugebėjo apeiti to meto administratorių-etnografų ekspedicijos, kurios prisidengdamos švietėjiška misija siekė numalšinti rezistenciją ir ilgainiui įtvirtinti komercinę veiklą“ (Shimaray 2001, 367). Tuomet gentinės bendruomenės, kurios sėsliai gyveno kalnų vietovėse, buvo jėga priverstos įsilieti į dirbtinai sukurtus institucinius ir teritorinius vienetus, kurie buvo tik administracinės valdžios instrumentas ir neturėjo nieko bendro su sociokultūriniu regiono aspektu. Tą sekė didelis Šiaurės Rytų Indijos susiskaldymas, nes skirtingas teritorijas valdė skirtingi administratoriai, kiekvienas turėdamas savo strategijas. Tai buvo teritorinio nestabilumo, vedusio į politines konfrontacijas vėlesniu laikotarpiu, pradžia ir klausimo apie tapatybę aktualumo išaugimu, nes bandymas naujai apibrėžti savo tapatybę dažniausiai atsiranda nestabilumo, žugimo, konfliktų ar sociokultūrinių pokyčių metu (Young 2005, 3).

Kalbant apie Šiaurės Rytų Indijos kultūrinį pažinimą, galime iškelti etnoarcheologijos problemą ir remtis vertinga Tanka B. Subba studija (2013). Joje keliami pagrindiniai klausimai apie kolonijinio archyvo apie Šiaurės Rytų Indijos gentinę visuomenę kūrimąsi ir išdėstoma konstruktyvi kritika. Jelle J. P. Woutersas šioje studijoje klasifikuoja kolonijinę etnografiją į tris etapus: tiriamasis/pažintinis etapas, užtvirtinantis-konsoliduojantysis etapas ir akademinės antropologijos etapas, kurį žymi Furer-Haimendorfo atėjimas į regioną (Subba 2013, 195). Ši klasifikacija atsispindi ir vizualizuotoje regiono tyrimų chronologijoje (žr. 1.1 ir 1.2 schemas).

Tokia klasifikacija išgrynina pokolonijinės etnografijos probleminį tašką, kad pokolonijiniai antropologai dažnai renkasi vienpusį vertinimą, selektyviai rinkdami argumentus, kurie pagrįstų išankstinius nusistatymus ir patvirtintų stereotipus. Tokiu būdu jie neatspindi originalios etnografijos ir jos kūrėjų pasaulėvaizdžio, kolonijinės etnografijos reprezentacija tampa itin subjektyvi.

Studijų apie gentines visuomenes pradžią galime laikyti dar 1774 m., įkūrus instituciją Bengalijos Azijos draugija (ang. *Asiatic Society of Bengal*), kurią iniciavo seras Williamas Jonesas, todėl antropologai išskiria genčių sociokultūrinės studijas į keturis chronologiškai vienas kitą sekančius etapus, atspindinčius Indijos antropologijos genezę:

1. Steigties laikotarpis (1774-1919);
2. Kūrimosi laikotarpis (1920-1949);
3. Tyrimo laikotarpis (1950-1989);
4. Refleksijos laikotarpis (1990-dabar.)

O vizualiojoje antropologijoje ir etnografijoje D. Das (2014) skiria tris laikotarpius, kurie itin svarbūs genčių etnografinių studijų raidoje:

1. Militarizacijos laikotarpis (1832-1866) – pranešimai ir straipsniai iš karininkų buvo vieninteliai šaltiniai apie Šiaurės Rytų Indijos teritorijas.
2. Politinių debatų laikotarpis (1866-1877) žymi pirmuosius topografinius įrašus. Šiuo laikotarpiu pastebimas perėjimas nuo struktūruotų faktų, aktualių administracinei kontrolei į nuoširdų etnografinį interesą, įtraukiant sociokultūrinę kolonizuotųjų erdvę.
3. Administracinio valdymo laikotarpis (1878-1947) – du pirmuosius laikotarpius sujungianti praktika, kuomet etnografija buvo imta suvokti kaip daugiabriaunis objektas, kuris privalo atsižvelgti į įvairius socialinius vietos aspektus.

### **2.3.1. Rašytinės etnografijos raida**

Kolonijinių etnografų suvokimas apie kolonizuotuosius buvo veikiamas kompleksinio diversifikuoto santykio su gimtąja tradicija, tradicinės pasaulio klasifikacijos sistemomis. Vakarų atstovai dalijosi bendra pajauta su kitomis

kolonijinę galią įtvirtinančiomis institucijomis ir struktūromis – dėl šios priežasties objektyvumui iškilo pavojus. Aktyvią kolonijinio laikotarpio neobjektyvaus komparatyvistinio požiūrio tendenciją, kuri dažniau siekė supriešinti, o ne sugretinti objektus – dvi kultūrinės sistemos, verta iš naujo permąstyti diskursyvia linkme.

Susidomėjimas Šiaurės Rytų Indija, prasidėjęs nuo antropologinio, misionieriško ir administracinio kolonijinės valdžios intereso išlieka aktualių klausimų ir šiandien, nors per paskutinį šimtmetį galime išvystyti itin didelį studijų masę šia tema. Tačiau gilinantis į diskursyvius regiono tyrimus, nagrinėjančius konkrečius regiono aspektus, kaip mano analizės atveju – vizualiąją etnografiją, susiduriame su kritinės literatūros trūkumu.

Tik XX a. išvakarėse, 1999 m. antropologai, dirbantys vienoje didžiausių valstybės kontroliuojamų tyrimų organizacijų Indijoje – Indijos antropologinių tyrimų tarnyba Kalkutoje (*Anthropological Survey of India*) ir Šiaurės Rytų Kalnų universiteto Šilonge (*North-East Hill University*) akademikai kartu suorganizavo seminarą, kad aptartų probleminius kampus ir užpildytų spragas diskusijoje (Subba 2012, xx). To rezultatas – viena autoritetingiausių studijų T.B. Subba (2012), kurioje išsamiai pristatoma regiono priešistorė ir didelis dėmesys skiriamas kolonijiniam laikotarpiui.

Kadangi teorinėje dalyje išsiaiškinome, kad kolonijinė etnografija, ypatingą dėmesį skirianti visuomenėms, kurios nepatenka į hierarchinę struktūrą, aktyviai kritikuojama dėl dažnai žeminančio, niekinančio ir negatyvaus tose visuomenėse gyvenančių individų stereotipizavimo, tą galime pagrįsti konkrečiu pavyzdžiu. Vienas iš ankstyviausių R. G. Woodthorpe komentaras apie nāgus iš 1881 metų: „kraugeriški, klatingi ir kerštingi visi nāgai, net ir patys geriausi angamiai<sup>6</sup> – visose srityse pralenkiantys Šiaurės Rytų Indijos čiabuvius nėra išimtis“ (Elwin 1969, 55-56).

Tačiau tam, kad geriau suprastumėm kolonijinę etnografinę archyvą, čia matomą kaip kolonizatorių rašytinį naratyvą ir administracinį elementą, turime suprasti, kad net tokie negatyvūs pastebėjimai, iš pirmo žvilgsnio atstumiantys, nėra išskirtinai susiję tik su kolonijine Šiaurės Rytų Indijos etnografija, ir ne ką skiriasi iš kitų kolonizuotųjų regionų, kurių visuomenės vienu ar kitu etapu pateko į britų kolonialistų akiratį, etnografinių užrašų.

---

<sup>6</sup> Angamių (*angami nagas*) subgentis lakyta viršesne kitų. Kitos subgentys, apie kurias kalbėsiu yra – semiai (*sema nagas*), lhotai (*lhota nagas*), ao (*ao nagas*), rengmai (*rengma nagas*) ir kitos.

Svarbu įsidėmėti ir tai, kad negatyvūs pastebėjimai yra dalis bendrosios kolonijinės etnografinės sąmonės ir tuo pačiu daug daugiau pasako apie pačius kolonizatorius, nei kolonizuotuosius. Pagrindiniu argumentu šioje diskusijoje galėtų tapti teiginys, kad populiarioji kolonijinės etnografijos rekonstrukcija regione turi spragų ir išryškina negatyvias kolonizuotųjų potreto detales, o tuo pačiu ir ignoruoja objektyviai diskusijai naudingas „pozityvaus stereotipizavimo“<sup>7</sup> dalis.

### 2.3.2. Vizualiojo archyvo kūrimasis

Vizualusis Šiaurės Rytų Indijos genčių archyvas pradeda kurtis 1860 m. Tuo metu vyravo juodraštiniai brėžiniai ranka, pagyvinti akvarelės spalvomis ir net atsiradus fotografijai, ilgą laiką dar buvo naudojami nes viena iš kliūčių, su kuria susidūrė fotografija regione – technikai nepalanki fizinė erdvė ir techninis kamerų ribotumas (Keller 2010, 97). Atsiradus fotoaparatai 1860-1870 m. trapios kameros nebuvo pritaikytos kalnuotai vietovei, o jų naudojimas su ilgu išlaikymu (kada objektas turi nejudėdamas stovėti prieš objektyvą iki vienos valandos) lėmė nekokybišką rezultatą ryškinant. Tačiau paradoksalu, kad pirmoji vizualinė medžiaga išlikusi iki šiol ir yra fotografija, o ne ranka piešti portretai. Kadangi jau aptarėme, kad kolonijiniai etnografai buvo egzotikos medžiotojai, pirmosiose nuotraukose įamžinti žmonės, siekiant klasifikuoti jų antropologinius tipus.

Šiame kontekste verta paminėti fizinės antropologijos aspektą, nes Šiaurės Rytų Indijos regione šis pažinimo ir tyrimų metodas padėjo pamatus kurtis akademiniam interesui vėlesniaisais laikais ir šiandien. Savyje talpindamas įvairias rasines, mikro-evoliucines, molekulinės ir biokultūrinės paradigmas, jis sukuria biokultūriškumo konceptą, kuris padeda spręsti diskusijoje kylančias problemas.

Atsiradus fotografijos medijai antropologinių tyrimų lauke ji iš kart buvo integruota fizinės antropologijos labui, siekiant identifikuoti rasinius skirtumus. Todėl anktyviausios fotografijos iš Šiaurės Rytų Indijos regiono šiandien dūla fizinės antropologijos archyvuose. Johannas Friedrichas Blumenbachas (1752-1840), vokiečių fiziologas, laikomas fizinės antropologijos tėvu, naudojo lyginamosios anatomijos metodus, ddžiausią dėmesį kreipdamas į matavimus, kaukolės brėžinius tam, kad būtų ištirta priešistorinė žmogaus evoliucija ir palyginti rasiniai tipai. (Perkins 1975, 15) Šie ir vėlesni kaukolių tyrimai leido įtvirtinti antidarvinistinę

---

<sup>7</sup> Šis teiginys pirmą kartą išplėtotas T. B. Subba ir J. J. P. Wouterso studijoje (2013).

teoriją, kad jau nuo pirmojo evoliucijos taško egzistuoja atskiros rasės ir jų porasinės kategorijos (Ten pat). Pasak jo iškeltos teorijos, vienos rūšys buvo labiau išsivysčiusios už kitas. Dar ir XX a. buvo tęsiamos tokio pobūdžio dokumentinės studijos, kurios tik įrodė, kad ryšys tarp fizinio žmogaus tipo ir jo intelektualinių gebėjimų išties egzistuoja (Hight 2015, 4).

Nuo XIX a. vidurio, kuomet fotografija buvo pradėta plačiai naudoti antropologiniuose tyrimuose, objektyvas kryo į neeuropinės kilmės žmones ir tai natūraliai tapo kolonijinės strategijos įgyvendinimo įrankiu (Ewing 1994, 112). Kolonistų užfiksuotuose kadruose kolonizuotieji pozuoja pusiau arba visai nuogi, naudojant visiškai baltą arba metrinį foną, kuris, naudojant šilko popierių, buvo languojamas tarsi šachmatų lenta dviejų colių juodais ir baltais kvadratėliais. Šį metodą sukūrė J. H. Lamprey, tikėdamasis, kad tokiu būdu fiziniai aprašai bus detalesni, objektyvesni ir nereikalaus išsamaus tekstinio aprašo (Kumin 2007, 101f). Toks metodas buvo oficialiai pristatytas 1869 m. Londono antropologijos draugijoje (*Anthropological Society of London*). Tap pat buvo fotografuojamos kaukolės, skeletai, pavieniai kaulai. Iš tokio vizualiai iliustruoto duomenų archyvo buvo analizuojami jų fiziniai bruožai, identifikuojami skirtumai ir klasifikuojami kuriant tendencingą etninių grupių hierarchiją.

Remiantis fizinės antropologijos studijomis, kuriose rasės buvo nusakomos ir pozicionuojamos socialinės hierarchijos skalėje, atsirado itin palanki terpė rasinėms ir rasistinėms teorijoms kurtis, formuotis centro ir periferijos santykis, kurią pokolonijinėse teorijose apibrėžė H. Bhabha. Anot jo, ambivalentiškumo sampratoje periferija, kuri identifikuojama kaip riba, marginalija, tapo itin neaiškiu, neapibrėžiamu, nenusakomu ambivalencijos terminu, charakterizuojančiu centrą (Young 2005, 153).

Kolonijinis aparatas per fotografiją išryškino kultūrinius ir geografinius skirtumus, nors pati fotografijos paskirtis jau nebuvo tiesiogiai susijusi tik su fizinės antropologijos metodais. Visgi kolonijinis vizualinis pažinimas varijuoja nuo radikalios mokslinės-eksperimentinės medžiagos archyvavimo fizinėje antropologijoje, kuriančioje rasinę hierarchiją iki populiarinio komercinio nuotraukų formato, naudojamo *artes de viste*, turistiniuose atvirukuose, fotografijų albumuose, geografijos žurnaluose ir reklaminiuose puslapiuose.

Egzistuoja solidi ir sofistikuota teoretinė medžiaga apie fotografiją ir jos vaidmenį socialinėje erdvėje, kuri apima tris pagrindines tarpusavyje koreliuojančias

intelektines tradicijas – estetiką, antropologiją ir istoriją. Trumpai apžvelgsiu fotografijos istoriją, vizualiosios kultūros studijas ir istorinį nuotraukų panaudojimą.

Fotografijos diskursas kuriasi ant meno istorijos pagrindų ir yra kritikuojamas, nes:

Modernistinis meno istorijos diskursas, paviršutiniškai akcentuodamas arba visai neakcentuodamas avangardinės praktikos ir estetikos, tapo dominuojančiu būdu kalbėti apie fotografijos istoriją XX a. <...> viena iš to pasekmių yra tai, kad fotografija – išsikerijęs kultūrinis fenomenas, persmelkiantis bene kiekvieną modernaus gyvenimo aspektą: nuo gimimo iki mirties, nuo sekso iki karo, nuo atomų iki galaktikų, nuo komercijos iki meno – nuosekliai atskiriama nuo savp pačios istorijos. (Batchen 2008, 125).

Tokia kritika tampa mano analizės ašimi. Analizuojamos nuotraukos niekada nepretendavo tapti menu ir šiandien juo nėra laikomos. Dauguma jų – neoriginalūs kasdieniai momentiniai kadrai, nepretenduojantys į ikonoklastinį vaizdinį, nepasižymintys įstabiais techniniais sprendimais ir be jokios kūrybinės kibirkšties. Jie neturi nieko bendro su tuo, kas šiandien vis dar formuoja mūsų požiūrį į tai, kokia fotografijos istorija turi būti, nes „kruopštus linijinis naratyvas, kuriame didžiąją dalį užima fotomenininkų kanonas yra išimtinai europinės tradicijos konstruktas“ (Ten pat), kuris Nagalando ir Mizoramo atveju neturi prasmės. Jis kaip tik pabrėžia pirminę fotografijos paskirtį – įamžinti gimtosios tradicijos akimirką pasitelkiant globalius instrumentus.

Visgi nors etnografinių nuotraukų archyvas yra per daug paprastas, kad pretenduotų į ambicingą fotografijos istoriją, jo reikšmė yra trilypė. Pirmiausiai, jis identifikuoja įvairius vietinius fotografijos žanrus, kurie yra tiesioginis Vakarų pasaulio dėmenų pritaikymo pavyzdys – pavyzdžiui šeimos momentinės nuotraukos ir dokumentinės fotografijos iš Mizoramo, kurios dar turi atrasti savo nišą fotografijos istorijoje. Antra, jie atspindi regioninius fotografijos stilius ir tendencijas, kurias Vakarietiška fotografijos istorija laiko egzotišku ir periferiniu matymu. Čia verta pacituoti Christopher Pinney mintį apie bendrai fotografiją Indijoje, tačiau ji puikiai dera siauresniam Šiaurės rytų Indijos atvejui:

jei analizuoji Europinę fotografijos tradiciją, greičiausiai busi laikomas fotografijos teoretiku, tačiau jei analizuoji indiškąją fotografiją, busi laikomas tik indiškiosios fotografijos komentuotoju. Europietiškas erdviškumas čia išnyksta ir Indija tampa lokalizuotu vietiniu

patyrimu, tarsi pavėluota studija to, kas jau seniai ir daug aiškesne forma yra iširta. Greičiausiai vieną dieną netikėtas ir nusistovėjęs paradigmas keičiantis individualus darbas kultūriniuose pakraščiuose šią klišę paneigs, suderindamas solidų išankstinių nusistatymų masyvą. Tačiau kol tai nutiks, darbas periferijoje turinuolatos grumtis su giliai įsišaknijuse žinojimo struktūra, kuri atskiria normatyvines ir varijuotas praktikas. Indija (taip pat kaip Peru ar Japonija) tampa juodraščiu deskriptyvioms išnašoms, kurios skirtas kvestionuoti Vakarietišką prigimtį turinčią fotografijos istorijos ašį, nepripažįstančią savo etnocentriško aspekto (Pinney 2012, 141-142).

Ir trečia, autobiografinės nuotraukos meta iššūkį nacionalinei (t.y. Indijos) fotografijai ir demonstruoja autonomiją – ji „atsispiria kategorizavimui ir kategorizuojančiams mechanizmams, kurie dominuoja nacionalinės fotografijos sampratoje“, kuri yra apibrėžiama „antraeilių fotografijų terminu“ (Bleyen 2011, 119).

Būtent vizualiosios kultūros ir antropologijos studijos į šią diskusiją žvelgia iš kitos perspektyvos. Jos akcentuoja subjektyvias, emocines reikšmes, kurios daro mums įtaką, taip pat į fotografijos vietą sociokultūrinėje erdvėje, jų, kaip kaip atminties reikšmių motyvo vaidmenį:

istorijos, pasakojamos per nuotrauką ir apie nuotrauką, pavaikslas laikomas rankoje, bruožai juntami per piršto prisilietimą, atspausdintas ir įrėmintas paveikslas, apdulkėjusi ar kruopščiai saugoma nuotrauka, visa tai – raktas į fotografijos žanro prasmų paieškas (Edwards 2012, 224).

Vizualiosios studijos yra glaudžiai susijusios su semiotine analize, kuri „kuriasi lingvistikos pagrindu ir kartais painios diskusijos, kvestionuojančios terminologines prasmes, gali pasirodyti itin teologizuotos“ (Banks 2007, 49). Tai suteikia prielaidas suprasti vieną iš pamatinių fotografijos aspektų – žiūrovo santykio su nuotrauka nestabilumą ir kompleksiskumą.

Pirmiausiai, nuotraukos, būdamos istorinės atminties liudininkais tampa „gyvos“ tik mūsų žvilgsnyje, todėl čia jungiasi tiek etika, tiek emocinis intensyvumas, kaip kiekvienas iš mūsų supranta ir perteikia vizualųjį naratyvą. Šį aspektą norėčiau itin akcentuoti, pabrėždama, kad savo analizėje laikausi atokiau nuo politinių ir emocinių intencijų – tiek savo pačios, tiek nuotraukų autorių bei komentatorių.

Antra, nuotraukų prasminiam laukui iti didelę įtaką daro faktas, kad jos nėra tik vaizdinys, bet ir materialus objektas. Nuotraukos sutinkamos įvairiais pavidalais ir

reprodukcijos gali transformuoti pirminę savo prasmę. Tas pats atsitinka ir archyvuojant nuotraukas pagal jų sociokultūrinei erdvei nebūdingą seką. Tokiu atveju sukuriamas naujas kontekstas ir interpretacijos galimybės (Pachua 2015, 16).

Trečia, vizualiosios kultūros studijos atkreipė dėmesį į faktą, kad mūsų sensoriniai pojūčiai nuolatos veikia kartu: nuotraukas galime ne tik matyti – jos kviečia mus prabilti, užuosti, galime jas lytėti ir net susikurti klausos viziją. „, momentiniai kadrai yra lytėjimo objektai tačiau tuo pačiu skatina kalbą. Kažkuriuo metu nuotraukos objektai buvo vadinami balsu, su jais kalbėjosi, apie juos juokavo, juos šmeižė ir iš jų tyčiojosi, jie buvo perinterpretuoti ir apsvarstyti žodžiu“ (Batchen 2014, 135). Vizualioji, rašytinė ir žodinė tradicijos, kaip informacijos šaltiniai nuotraukoje yra ne taip toli nutolę, kaip gali pasirodyti. Nors ir nedaugelis nuotraukų šalia savęs turi aprašus, tokius kaip data, laikas, įvykis, vardai ir t.t. ši vizualioji-žodinė-tekstinė sąveika suformuoja mūsų nuotraukos suvokimo perspektyvą.

Nuo pat fotografijos atsiradimo nuotraukos tapo istorikų dėmesio vertu objektu ir instrumentu, leidžiančiu surikiuoti įvykius į istoriografinę perspektyvą. Tačiau požiūris į jas, kaip į svarų žinių šaltinį buvo skeptiškas – vizualumo tradicija buvo laikoma mažiau autoritetinga praktika, nei rašytinė tradicija. Tačiau šiandien, kuomet vizualiosios medžiagos masyvas kai kuriuose diskursuose pranoksta rašytinį ir „suteikia pridėtinę vertę istoriniams argumentams“ (Layton-Jones 2008, 189). Žinoma, istorikai nėra pernelyg susikoncentravę ties fotografijos praktika, kaip instrumentu, tačiau jie siekia atrasti geriausią būdą analizuoti, kaip vizualioji medžiaga praturtina istorinių procesų suvokimą ir siejasi su rašytine ir žodine informacija tame pačiame laikotarpyje (Banks 2010, 339).

Toks kontekstas suformuoja nusistovėjusį istorikų požiūrį į fotografijas kaip mnemoninę mediją, bet nesutinka su tais, kurie teigia, kad „vizualusis nuotraukų turinys nėra toks svarbus, nes reikia gilintis ne į tai, kas yra pavaizduota, o į tai, kaip mes suprantame vizualųjį naratyvą ir ką su kuo darome“ (di Bello 2012, 228). Priešingai, istorikai didžiausią dėmesį kreipia į tai, kaip nuotraukos buvo įtrauktos į socialinius to meto ryšius ir veikė būtent tuo metu, ignoruodami subendrinantį modernizmo žvilgsnį.

Visgi nuotraukų svarba istorinėje dimensijoje išlieka – jose įšaldytas istorinis faktas, momentinis įvykis, jos tampa akimirkos liudininkais, todėl moderniuoju laikotarpiu fotografija įsitvirtino kaip „reikšminga pagrindžiančia paradigma“ (Pinney 2011, 154). Taigi nuotraukos, nors ir būdamos okuliarcentristinei akiai patraukliu



pažinimo šaltiniu, istoriografinėje perspektyvoje turi būti analizuojamos apdairiai – „nuotraukos nėra nei labiau, nei mažiau aiškus pažinimo šaltinis, lyginant su kitais“ (Tucker 2009, 5).

Todėl nors ir nėra nusistovėjusio oficialaus modelio, kaip nuotraukas reikėtų „vertinti teisingai“, jų analizėje galioja kontekstinis jautrumas. Barry Goldstein pateikia štai tokias nuotraukų analizės gaires, kurias privalome turėti mintyje: 1) kiekviena nuotrauka yra suvaidinta, todėl jos neatspindi tikrovės, 2) turinys priklauso nuo plataus techninių pasirinkimų spektro ir fotografo estetinių pojūčių, paremtų jo ketinimais arba interesu, 3) žiūrovo atsakas remsis turiniu, ketinimų percepcija ir kontekstu. (Goldstein 2007, 436-437). Dirbant su vizualiaja medžiaga dažnai daug lengviau analizuoti kai kuriuos sociokultūrinių transformacijų aspektus, nei kliaujantis vien tik rašytiniais šaltiniais. Tačiau labai svarbu pabrėžti, kad analizė turi jautriai atsižvelgti tiek į fotografo tiek žiūrovo arba kolekcionieriaus, archyvo saugotojo interesą. Vienas garsiausių XX a. pradžios JAV fotografų ir fotografijos teoretikų Ansel Adamsas yra pasakęs, „į priekaištą, kad mano nuotraukose nėra žmonių aš visuomet atsakau, kad bet kuri nuotrauka turi bent du žmones – fotografą ir stebėtoją“ (Adams 1995, 76).

Vizualinis pateikimas gali pasitarnauti atspindint tam tikrus istorinis aspektus. Tiek techninis, tiek idėjinis fotografijos vystymasis leido vizualiajai informacijai tapti itin tikslia medija. Žaibiškas kameros paplitimas ir lengvas panaudojimas leido fotografijai tapti egalitarine vizualiosios informacijos forma. Dėl šios priežasties istorinės nuotraukos gali tapti turtingu sociokultūrinės erdvės pažinimo įrankiu.

Apibendrinant, fotografija tapo patraukliu etnografiniu įrankiu, nes pasiūlė objektyvią reprezentaciją, alternatyvią subjektyviam etnografiniam tekstui. Daugelis tuometinių etnografų tikėjo fotografijos iškilimu kitos kultūros pažinime, nes suteikė mechaninį ir išankstinio žinojimo nepalietą būdą reprezentuoti akimirką – „fotografija žadėjo pakeisti nusibodusį ir pavargusį kūrėją“ (Daston 1992, 83). Tik vėliau, kai atsiradus poreikiui kvestionuoti fotografijos objektyvumą, tyrėjai suvokė, kad „fotografija neatspindi socialinio konteksto, kuriame yra sukurta, išplatinta ir perskaityta. Tiek turinį tiek jo interpretavimo ir panaudojimo būdus apibrėžia kultūrinės, ekonominės ir politinės jėgos <...> todėl fotografija reikalauja žmogaus įsikišimo ir čia prasideda, o ne pasibaigia neutralumo kvestionavimas“ (Anderson 2009, 155).

### 3. Vizualiojo Šiaurės Rytų Indijos naratyvo analizė

*Nors į į Šiaurės Rytų Indijos gentis žvelgiame Okcidento akimis, esame privilegijuoti.*

*išvysti pasaulį, kuris šiandien beveik išnykęs.*

*Įvertinkime ir išnaudokime tai.*

*-Alan Macfarlane<sup>8</sup>-*

Tapatybės reprezentacija, kaip manifestas, neegzistuoja savaime. Jos kūrimą ir būti nulemia istorinė atmintis kurioje ypač svarbi konteksto ir dabarties sąveika. Būtent tai daro įtaką grupės savivokai, nulemia jos tapatumą ir skirtybę. Ir nors tapatybė negali būti suprantama ir aiškinama kaip pastovi ir nekintanti realybė, nes jos turinys, išraiška ir įtvirtinimo formos nuolatos keičiamos, sukuriamos, pritaikomos prie naujai atsiradusių grupės poreikių ir interesų (Šutinienė 2008, 45), vizualioji tapatybės reprezentacija ir jos raiškos būdai gali kurti visiškai naujus naratyvus.

Vizualiąją Šiaurės Rytų Indijos gentinės visuomenės reprezentaciją ir tapatybės paiešką kolonijiniu laikotarpiu apibrėžčiau kaip prievartą, skatinančią atsiriboti nuo ritualizuotų čiabuviškų praktikų ir tradicinio kūno suvokimo kaip neatskiriamo ir nedalomo teksto. Ankstyvąją genčių savivoką neabejotinai suformavo animistinis religinis naratyvas su gausiomis ritualinėmis praktikomis, kurios aukštino kūno, kaip vizualaus teksto, svarbą (Joy 2014, 283-285), o kolonializmo metu, gentinėms grupėms susidūrus su krikščionybe ir okuliarcentristiniu pažinimo modeliu, analogiškas naratyvas nulėmė gentinės tapatybės transformaciją. Tokia prievarta per vaizdą gentinės visuomenės priverčia šlietis prie vakarietiško modernizmo ir įteigia mintį, kad tik medijuotas savęs pristatymas, naudojant modernios visuomenės instrumentus, tokius kaip fotografija, gali padėti išlikti sociokultūriniame globalaus pasaulio žemėlapyje.

Tuomet, kai buvo iškeltas fotografijos objektyvumo klausimas ir susirūpinta *kito* statusu antropologijoje, kaip tiesiogine subjektyvumo projekcija, atsirado poreikiai ieškoti antropologinės etnografijos klasifikavimo būdų, kurių vienas sėkmingiausių – atsigręžimas į vietinių balsą. Dėl šios priežasties nuotraukų iš Nagalando ir Mizoramo analizę grindžiu dichotominiu prieigos tašku – analizuosiu biografinį nągų ir autobiografinį mizo genčių archyvą, naudodama atitinkamai hermeneutines ir fenomenologines prieigas, sukurdamą savotišką klasifikavimo

---

<sup>8</sup> Macfarlane 1990, 9.

sistemą, kuri padedės kritiškai įvertinti tendencingą objekto suvokimą, būdingą kolonijinei etnografijai.

### 3.1. Vizualioji Nagalando biografija

Atgarsiai apie priekalnėse gyvenančius laukinius žaibiškai plito lygumose, kur „kalnų žmonės buvo pagarsėję savo žiaurumu, grobimu į nelaisvę, nedėvėjo drabužių, nepripažino krikščioniškosios religijos, medžiojo dramblius ir tigrus tik su ietimis, ir kas galėjo pagalvoti – gyveno medžiuose“ (Pachau 2015, 25-26). Tokie vaizdiniai audrino kolonijinių etnografų vaizduotę, kurstė egzotikos troškimą ir skatino interesą užfiksuoti stereotipizuotą kultūrinį fenomeną. Dėl šios priežasties šiandien galime remtis neįtikėtinais turtingu vizualiosios nągų reprezentacijos archyvu.

Nors daugelis kolonijiniu laikotarpiu padarytų nuotraukų yra išsibarsčiusios įvairiuose muziejuose Europoje ir privačiose kolekcijose Indijoje, 1980 m. Kembridžo universiteto profesoriaus Alano Macfarlane iniciatyva buvo sukurtas interaktyvus vizualiosios medžiagos apie nągų gentis archyvas, pavadintas „Nągų Vaizdo disku“ (*The Naga Videodisc*). Šiame archyve galime rasti apie 30 minučių filmuotos medžiagos, kelias valandas garso įrašų, apie 7 tūkstančius juodai baltų nuotraukų ir per tūkstantį juose įamžintų artefaktų. Šalia vizualiosios medžiagos „Nągų Vaizdo diske“ saugoma ir apie 6 tūkstančius niekur nepublikuotų kolonijinių etnografų, antropologų ir keliautojų lauko užrašų, pranešimų, dienoraščių ir kitų pirminių rašytinių šaltinių. Būtent dėl faktografinės medžiagos kiekio ir kokybės, „Nągų Vaizdo diskas“ tapo solidžia mano analizės ašimi.

Kadangi kolonijinės biografijos žanras reikalauja žvilgsnio iš šalies, paremto konstruktyvia interpretacija, tokiam diskursui tirti pasirinkau hermeneutinį tyrimo metodą. Hansas Georgas Gadameris tvirtino, kad interpretacija – tik žaidimas, o skaitytojo santykis su tekstu – nesvarbu ar jis būtų rašytinis ar vizualusis, vyksta per pokalbį: kalbame ne su to teksto autoriumi, o su pačiu tekstu (Jurgutienė 2003, 86). Toks dialogas greičiau yra ne teksto autoriaus ir jo skaitytojo sąveika, o pastarojo santykis su pasauliu, kurio būtis skleidžiasi per simbolines reikšmes. Būtent per šias simbolių struktūras, kurias klasifikuoju teminiu nągų reprezentacijos aspektu, skleidžiasi išgrynintos reprezentacijos prasmės.

Pasak hermeneutų, dialogiškas santykis su objektu įmanomas tik tada, kai laikomasi *hermeneutinio rato* principo (Heidegger 2003, 179). Hermeneutinis ratas – tai nuolatinis supratimo judėjimas nuo detalės prie visumos ir atgal prie detalės,

kiekvieną kartą tikslinant pirminį – šiuo atveju kolonijinį, supratimą. Kadangi mano užduotis – įsiklausyti į interpretuojamąjį objektą – biografines nuotraukas, kaip visumą, tam didelę įtaką daro kontekstas, nes interpretuojamo objekto suvokėjas visada turi išankstinį „prasmės projektą“ – tam tikrą rezultato laukimą arba bendrąjį įsivaizdavimą, kas tai per objektas, apie ką jis yra ir ko iš jo galima tikėtis. Supratimas niekada neprasideda nuo nulio, jis reikalauja konteksto, kurį šiuo atveju britai perėmė iš Indijos, mačiusios Šiaurės Rytų Indijos regioną, kaip nepaklūstantį nei politinei, nei kultūrinei likusios Indijos tradicijai (Subba 2013, 191).

Hermeneutinę metodologinę prieigą Nagalando vizualiosios reprezentacijos kontekste suponuoja išimtinai biografinis archyvas. Jį kūrę kolonijiniai etnografai galėjo sau leisti pakankamai gerą fotografijos įrangą, o įsitvirtinusi hegemonija užtikrino autoritetinę poziciją hierarchinėje galios struktūroje ir teisę reprezentuoti – kalbėti už kultūrinį *kitą*. Kadangi išsamią kolonijinių etnografų ir fotografų apžvalgą savo monografijoje pateikia Albanas von Stockhausenas (2014), savo analizėje daugiau dėmesio skiriu jų vizualiosios medžiagos teminiam struktūravimui. Epizodiškai įtraukdama individualias ryškiausių kolonijinio laikotarpio etnografų patirtis, siekiu holistiškai suprasti į kokius nągų visuomenės aspektus labiausiai kryo kolonistų objektyvas ir hermeneutiškai analizuoti, kaip tokiu būdu buvo suformuota nągų reprezentacija, dariusi įtaką tapatybės kūrimui globalioje ir lokaliaje erdvėje.

### **3.1.1. Kolonijinio archyvo raida ir bruožai<sup>9</sup>**

Nors fototechnikos atsiradimas Europoje jau 1839 m. pasiekė Indijos subkontinentą ir netruko įsitvirtinti ne tik tarp britų administracinės valdžios, bet ir tarp pasiturinčių vietinių (von Stockhausen 2014, 39), 1850-1870 m. sutinkamos vizualiosios nągų reprezentacijos yra daugiausiai pieštos ranka (2.1 ir 2.2 pav.). Tik 1875 m. pasirodė gausiai iliustruota aštuonių tomų enciklopediją „The People of India“, kurioje pirmosios nuotraukos iš nągų genčių atspindi „tipišką kiekvienos [gentinės] grupės išvaizdą“ (Falconer 1984, 41).

---

<sup>9</sup> Nągų genčių etnografinių tyrimų chronologiją kolonijiniu laikotarpiu (1820-1940 m.) pateikiu priede (žr. 1 schema). Čia chronologiškai pateikiu svarbiausias svarbiausius istorinius įvykius, kolonijinės administracijos strategijas – tyrimus ir ekspedicijas, svarbiausius taškus fotografijos raidoje ir aktualiausias etnografines studijas.

Nągų gentims buvo skirtas nedidelis skyrius pirmajame enciklopedijos tome 1868 m., kuriame buvo publikuotos keturios nuotraukos. Trys iš jų buvo nągų vyrų portretai profiliu ir viena grupinė nuotrauka, kurioje pozuoja devyni berniukai ant kalvos (2.4 pav.). J. Falconeris cituoja nuotraukos aprašą kitoje pusėje: „jų (nągų) gyvenimo būdą nusako jų buveinės – pastatytos ant nepasiekiamų kalvų ir pritaikytos gynybai. Lygumų gyventojai juos [nągus] atpažįsta kaip plėšikus ir žudikus, tačiau apie jų socioekonominę erdvę nieko nežino” (Falconer 1984, 51). Akivaizdu, kad nuotrauka tokio aprašymo neatspindi, todėl šiuo atveju rašytinis šaltinis hiperbolizuoja realybę ir pakreipia ją kolonijinei valdžiai parankiu kampu.

Genčių reprezentacija enciklopedijoje buvo itin stereotipizuota ir netruko susilaukti vietos kritikos. Visgi reikia pabrėžti, kad ši studija buvo skirta labai ribotai britų akademinėi visuomenei, kuri domėjosi kitų kultūrų pažinimu (von Stockhausen 2014, 39). Atsižvelgiant į kritiką, vėliau enciklopedija buvo perrašyta, sekant tris temas: sistemišką genčių ir kastų aprašymą, remiantis jų istorija, fizinės antropologijos matavimus, nusakančius genčių tipus, ir tipiškas nuotraukas iš genčių ir kastų santykio su archainėmis industrijomis (Ten pat, 51).

Visgi pirmosios nągų vizualiosios reprezentacijos siejamos su pulkininku Edwardu Tuite Daltonu (1815-1880, nągų administratorius 1840-aisiais). Jo susistemintoje medžiagoje vyrauja litografinės plokštelės iš perdarytų nuotraukų (2.5 ir 2.6 pav.). Pirmosios jo ekspedicijos į Asamą metu buvo gautas pranešimas, kad ekspedicijos tikslas „nufotografuoti ir aprašyti pirmąsias rūšis, su kuriais susidursime galimai labai primityvioje stadijoje“ (Busk 1873, 403). Šios nuotraukos atspindi pirminę fotografijos užduotį kolonijiniame mąstyme – identifikuoti rasinius tipus. Tokia reprezentacija rėmėsi portretinio žanro ypatybėmis – žmonės buvo fotografuojami iš priekio arba profiliu, kad matytųsi ne tik jų veidas, bet ir materialiosios kultūros atributai – papuošalai ir kūno ornamentai (von Stockhausen 2014, 46). Šie ankstyvieji paveikslai puikiai identifikuoja aspektus, kurie traukė kolonijinių etnografų akį.

Kita ryški asmenybė – Edwardas Pealas (1834-1897, nągų administratorius po 1870-ųjų) buvo britų darbininkas arbatos plantacijose, kuris turėjo išskirtinį interesą pažinti kitas kultūras (Ten pat). Jį domino labai daug temų – nuo astronomijos ir botanikos iki filologijos (Ten pat, 48) ir tai atsispindi jo darbuose, kurie apima tiek žmonių portretus (2.7 pav.), tiek artefaktų dokumentavimą (2.8 pav.). Pavyzdžiui vokiečių keliautojas Otto Ehrenfriedas Ehlersas (1855-1895) E. Pealą buvo

įpareigojęs pristatyti Asamo gyventojų drabužius ir papuošalus publikacijai Vokietijoje ir jo surinkta kolekcija buvo tokios geros kokybės, kad „Vokietija šiandien turi tokius pačius gerus, jei ne dar geresnius archyvus apie Šiaurės Rytų Indijos gentis nei Indijos muziejus Kalkutoje, ar britų muziejus Londone (Calcutta Englishman 1897, 216-217).

R. G. Woodthrope (1844-1898) dėl savo aistros vizualiniams užrašams tapo išskirtine asmenybe kolonijinės etnografijos istorijoje (von Stockhausen 2014, 52). Jis buvo pirmasis etnografas, savo rašytinius šaltinius itin gausiai iliustravęs piešiniais ir nuotraukomis, o jo nuoširdus interesas ir pasišventimas etnografo profesijai nulėmė neįtikėtina turiningą iliustracijų masyvą, kuris šiandien sudaro didžiąją „Nągų Vaizdo disko“ dalį. Anglų geografas Thomas Holdichas po jo mirties rašė: „susidūręs akis į akį su žmonėmis, kurie taip kardinaliai skyrėsi savo išvaizda, buvo tokie primityvūs savo tradicijomis ir papročiais, R. G. Woodthrope taip susižavėjo, kad negalėjo paleisti pieštuko ir kameros iki pat savo mirties“ (Ten pat).

Kartu su R. G. Woodthrope dirbę Adolfas Bastianas (1826-1905) ir jau minėtasis Otto Ehrenfriedas Ehlersas savo nuotraukas pakreipė kita tematine kryptimi – atsirado studijos tipo nuotraukos. (2.9 pav.). Šioje nuotraukoje 5 vyrų ir 6 moterų grupė pozuoja prie bambuko sienos, papuoštos tigro ir kitų sumedžiotų gyvūnų kailiais. Ši nuotrauka liudija interesą pabrėžti laukiniškumą ir ryšį su gamta, o žvelgiant į archyvą išsiskiria iš kitų, kuriose daugiausiai dominuoja kasdienio gyvenimo peizažai.

Šalia administracijos personalo, vizualinį archyvą pildė medikai, tokie kaip Laurence Austine Waddell (1854-1938), Williamas H. Furnessas III (1867-1920) krikščioniškosios misijos skeidėjai – Mary Mead Clark ir Edwin Winter Clark, tačiau verta išskirti J. H. Huttono „The Angami Nagas“ (1921) ir „The Sema Nagas“ (1921) ir J. P. Millso – „The Lhota Nagas“ (1922), „The Ao Nagas“ (1926) ir „The Rengma Nagas“ (1937) studijas. Būtent jos įnešė didžiausią indėlį į vizualiąją nągų biografiją ir pateikė ne tik išsamius komentarus apie nągų gentis – pradedant fiziologiniais bruožais, apranga, gyvenviečių ekonominiais bei administraciniais aspektais, socialine-administracine struktūra ir baigiant papročiais ir tradicijomis, bet juos ir iliustravo nuotraukomis bei piešiniais. Autoritetinę šių studijų poziciją liudija ir tai, kad jomis remiasi ir šiandieniniai regiono tyrimai (Ten pat, 56), o „Nągų Videodiske“ šių studijų metu surinkta medžiaga užima apie 50 proc. visų nuotraukų.

J. H. Huttonas (1885-1968) ir J. P. Millsas (1890-1960) taip pat nulėmė XX a. lūžį vizualiojoje reprezentacijoje – piešinius ir brėžinius etnografiniuose užrašuose visiškai pakeitė fotografija. Tam neabejotinai reikšmės turėjo technikos tobulėjimas: ją buvo daug lengviau transportuoti, nuotraukų ryškinimas tapo plačiai prieinamas, net prie prasto apšvietimo nebereikėjo ilgo išlaikymo. Nuotraukos tapo momentinės tikraja to žodžio prasme.

J. H. Huttonas kartu su savo bendražygiu J. P. Millsu nągų gentyse praleido 20 metų (1909-1935). Jie didžiausią dėmesį kreipė į tradicinių praktikų dokumentavimą ir materialiąją kultūrą. H. E. Kauffmanas pažymi, kad J. H. Huttono interesą galime pagrįsti tuo, kad „medžiaga atspindi jo reakciją į itin mažai aprašytą kasdienę praktiką iš vidaus“ (von Stockhausen 2014, 186). Iš ties, J. H. Huttoną iš kitų išskiria ir tai, kad jis mokėsi vietos kalbų, nes kaip pažymi pats: „nesurasi nei vienos gentinės praktikos, kuri anksčiau ar vėliau neįtrauktų į vidinį konfliktą, kvestionuojantį etnografo vietą nągų kraštuose. Vidiniai klausimai priverčia tapti sėsliu, bet aktyviu vietos gyventoju“ (Hutton 1921a, vii). Taip pat, aprašydamas savo bendražygio J. P. Millso interesą teigia, kad „jis taip pat suvokė, kad gera regiono administracija neįmanoma, jei nesuprasime tikrojo vietinių mąstymo“ (Hutton 1960, 89).

Nors minėtosios studijos ir užsitikrino autoritetingą poziciją Šiaurės Rytų Indijos etnografiniame diskurse, tolesnė diskursyvi teminių krypčių analizė ir hermeneutinės įžvalgos atskleis ryškų etnografų reflektyvumą, ribotumą ir eurocentristišką gentinių visuomenių vertinimą, kuris šiuolaikinėje pokolonijinio diskurso analizėje laikomas tiesiogine rasizmo projekcija.

### **3.1.2. Portreto žanras**

Pirmasis aspektas, kuriame atsiskleidžia šališka etnografinės egzotikos medžioklė yra itin didelis dėmesys fizinės nągų išvaizdos aprašymams ir reprezentacijai – būtent portretai sudaro apie 34 proc. viso „Nągų Vaizdo disko“. Kaip minėta anksčiau, cituojant E. T. Daltono tikslą „nufotografuoti ir aprašyti pirmąsias rūšis“ (Busk 1873, 404), J. H. Huttonas, aprašydamas sema genties nągus teigia: „moterys, išskyrus vieną ar du kaimus, retai būna gražios. Dauguma jų turi pakankamai šviesią odą <...> bet tarp moterų bjaurumas yra daugiau taisyklė, nei išimtis – rasti gražią semų subgenties mergaitę beveik neįmanoma <...> moterys žemos, sukumpusios, o galvos forma primena ragus. Tiesa, barzdos tarp vyrų yra toks pats retas reiškinys, kaip ir grožis tarp moterų“ (Hutton 1921a, 21-22). Nors J. H.

Huttono grožio suvokimas nėra iki galo išgrynintas, bet jo teiginiai yra akivaizdžiai žeminantys ir peršantys eurocentristinį grožio įsivaizdavimą. Vyrų ir moterų išvaizdos lyginimas vyrauja daugelyje portretų, pradedant 1840 m. (2.5 ir 2.6 pav.) ir baigiant vėlyvuoju kolonijiniu laikotarpiu (2.10 ir 2.11 pav.).

Akcentuodami fizines genčių ir subgenčių ypatybes portretuose, etnografai itin didelį dėmesį skiria ne tik jų bruožams, bet ir aprangai, papuošalams arba nuogiems kūnams ir veidams išmargintiems ornamentais (2.13 ir 2.14 pav.) „Nągų Vaizdo disko“ archyve esančiuose portretuose akivaizdžiai akcentuojami ekstravagantiški kūno puošybos elementai, (2.12 ir 2.15 pav.). Ankstyvojoje reprezentacijoje J. H. Huttonas iš savo laikmečio etnografų išsiskyrė tuo, kad itin domėjosi kūno ornamentų reikšmėmis ir savo brėžiniuose jas klasifikavo (2.16 pav.). Jis pats komentuoja, kad „tiesiog neįmanoma nepastebėti tatuiruotų [nągų] kūnų ir, o dangau – tatuiruotų veidų, kuriuos nuolatos matau vietiniuose kaimuose. Ornamentų formos, keliaujant iš kaimo į kaimą, nežymiai skiriasi: Phomoje jie tęsiasi nuo kaktos iki nosies, o Pathkali – nuo strėnų iki kulnų“ (Biswas 2007, 83).

Visgi nągų fotografavimas nebuvo visuomet toks lengvas, kaip gali pasirodyti skeptikams. J. H. Huttonas pasakoja apie angamių nągų nuostatą, kad fotografavimas jiems yra pražūtingas, nes „jei nuotrauka bus pernešta į lygumas, fotografijoje įamžintas žmogus žus. Tuo tarpu kai kuriuose kaimuose fotografuoti jaunas mergaites praktiškai neįmanoma, nes jos tikėjo, kad fotografija yra velniška gudrybė, kuri atidengs jų lyties organus“ (Hutton 1921a, 251). Tarp sema nągų vyravo tokios pačios nuostatos: „Philimio kaimo vadovo dukra taip drebėjo prašoma nusifotografuoti, kad reikėjo įdėti daug pastangų bandant įrodyti, kad nuotrauka nepavogs jos sielos <...> ir nusiramino tik tada, kai išryškintą nuotrauką galėjo pasilikti“ (Hutton 1921b, 200) (2.17 pav.).

### **3.1.3. Religija ir ritualai**

Iš kolonistų sukurtų portretų nągai Vakarams tapo pažįstami kaip „nuogi galvų medžiotojai“, o „odos ir kraujo ištroškusių laukinių“ (Woodthrope 1882a, 45) charakteristikoms pagrįsti buvo panaudotas tradicinių praktikų motyvas. Ažiotazą Vakaruose sukėlę pranešimai apie galvų medžioklę, šamaniškos gydymo praktikos ir ritualai su animistinės religijos atributais tapo dar vienu kolonijinių etnografų objektyvų dėmesio vertu taikiniu.



Kadangi nągų tradicinį pasaulėvaizdį formavo animistinis tikėjimas, mirties ir pomirtinio gyvenimo motyvas buvo vienas ryškiausių nągų genčių bruožų, kurį dar labiau išryškino kolonistai. Jau kalbėdami apie portreto žanrą galėjome pastebėti, kad kaukolės ir kaulai buvo vyraujantis motyvas genčių papuošaluose ir aplinkos dekore (2.18 ir 2.19 pav.). Primityvumo išpūdį kolonistų akyse dar labiau sustiprino nągų gentinės bendruomenės išskirtinis socialinės organizacijos ir materialiosios kultūros ryšys. Ch. von Furer-Haimendorfas savo monografijoje „Return to the Naked Nagas“ (1976) pabrėžia nuopelnų šventes (*Feasts of Merit*), kaimus klojančius apeiginius akmenis, ryžių alų ir agrokultūros festivalius (von Furer-Haimendorf 1976, 5-7). Tokie selektyviai išryškinti bendros kultūros aspektai, kurie nebuvo priimtini kolonijinams agresoriams, buvo paskelbti amoraliais ir esančiais už įstatymo ribų (Lotha 2009, 47), tačiau gausiai dokumentuojami.

Visgi galvų medžioklė tapo tokiu sukrėtimu kolonistams, kad jos reprezentacija ir refleksija Vakaruose sunkiai keičia savo pavidalą iki šiol. Huttonu „nėra jokie skirtumo tarp vakariečio medžiotojo intereso nukauti geriausią buivolo galvą ir nągų troškimo nukirsdinti žmogaus galvą“ (Hutton 1921a, 158). Vėliau, rašydamas apie angamius, Huttonas vėl akcentuoja „kraujo ištroškusius visaėdžus“, nesuprantančius skirtumo tarp gyūnų ir žmonių galvų. Jis teigia, kad:

visi angamiai, taip pat ir kiti nągai sutaria, kad galvų medžioklė yra raktas į sėkmingą santuoką, nes jei vyras nenukerta nei vienos galvos, jis nesidabins kario rūbais ir jokia graži ir save gerbianti mergina nenorės už jo tekėti, o jis pats bus išjuoktas visų genties moterų akivaizdoje (Hutton 1921a, 165).

R. G. Woodthrope taip pat apibūdino nągus kaip:

kraujo ištroškę, klastingi ir kerštingi padarai, net ir patys geriausi iš jų – angamiai, visose srityse pralenkiantys Šiaurės Rytų Indijos čiabuvius, nėra išimtis. Juose įsišaknijęs tikėjimas, kad kartą pralietas kraujas bus išpirktas tik žudiko ar jo gentainių krauju (Elwin 1969, 55).

Visgi tokios kolonistų nuostatos yra paremtos tik jų išpūdžiu ir vakarietišku vertybių sistema, nesistengiant gilintis į tikruosius praktikos tikslus. Galvų medžioklė nebuvo tik kraugeriškas sportinis interesas, o ritualizuota animistinio tikėjimo praktika. Buvo tikima, kad kitos genties galva atneša naujos gyvybės ir kūrybinės

energijos į bendruomenę (Elwin 1961, 10). Bene arčiausiai tiesos apie tikrąjį praktikos tikslą galime rasti V. Elwino svarstymuose:

galvų medžioklės motyvas yra itin komplikotas ir dėl to įdomus. Praktika, greičiausiai, paremta tikėjimu, kad galva yra sielos ir gyvybinės energijos buveinė. Paimdami galvą iš kito kaimo jie (nāgai) tiki perimantys ir į savo bendruomenę įnešantys naujos energijos pliūpsnį. Nāgai visuomet buvo žinomi kaip karių gentis, o dar tik pradedantiesiems kariams tai yra itin svarbu, nes nulemia būsimos nuotakos grožį (Elwin 1961, 10).

Deja, bet per misionierių iniciatyvą evangelizuoti nāgų tautą buvo dekonstruojamos visos prieš tai egzistavusios sociokultūrinės tapatybės, kurios neatsiejamos nuo religinių-ritualinių animistinių praktikų. Taip, net nesąmoningai, buvo užkiršta natūrali kultūros ir tradicijos perdava, naikinamas ryšys tarp tradicijos ir modernizmo.

E. W. Clarkas, vienas iš ankstyvųjų misionierių nāgų kraštuose, rašė, kad:

palaiptiesiems senosioms šventėms, pažymėtoms siautulingumu ir girtavimu, skiriama mažiau dėmesio ir senieji apeiginiai ritualai ir ceremonijos bus pamirštos ir pakeistos kitomis <...> bet atminkite, kad panaikinti *morrang*<sup>10</sup> yra tas pats, kas išplėšti gyvybiškai svarbų stabą iš jų (nāgų) širdžių (Bendangyabang 1998, 107).

Būtent vadinamoji „kaukolių buveinė“ taip pat sulaukė didelio etnografų dėmesio. Archyve galime rasti net keletą vizualių pavyzdžių, kuriuose užfiksuotos kaukolių krūvos (2.8 ir 2.19 pav.).

Galime teigti, kad krikščioniškoji misija paliko žymų įspaudą nāgų tapatybėje. Vakarietiško modernizmo iniciavimas, pagrįstas religija, buvo pakankamai efektyvus. Pavyzdžiui, misionieriška abstinencijos idėja išstūmė ne tik praktinį, bet ir simbolinį ryžių alaus (*azu*) vartojimą, kuris egzistavo ir kaip ritualinių praktikų, ir kaip kasdienio gyvenimo elementas. Von Furer-Haimendorfas yra sakęs, kad „be ryžių alaus angamiai mato gyvenimą bevertį; [jie] vandenį geria rečiau, nei [ryžių] alų.“ (von Furer-Haimendorf 1976, 7).

Perdėtas dėmesys vienai praktikai nulėmė jos transformaciją ir kitų, tradicinėmis laikytų, praktikų nykimą. Bendangjungshi šį staigų tradicinių praktikų praradimą įvardina, kaip kultūrinį smurtą, paveikiantį tapatybės formavimą – „mes,

---

<sup>10</sup> „Kaukolių buveinė“ (*morrang*) nāgų kaimuose vadinama erdvė, kurioje būdavo saugomos nukirsdintos žmonių galvos, kaip ganties stiprybės simbolis.

žinoma, galime ginčytis, tačiau krikščionybė daugiau ar mažiau išnaikino vietinę, tradicinę [nāgų] tapatybę.“ (Bendangjungshi 2011, 44). Visgi būtų klaidinga šią asimiliatyvią tapatybės dekonstrukciją vertinti tik neigiamai. Amerikos krikščioniškosios misijos ir ženkliai išaugęs nāgų genčių konvertitų į krikščionybę skaičius vedė į naujos tapatybės sukūrimą: „naujai pristatytas tikėjimas pirmiausiai vedė prie vieningos, savirefleksija paremtos, visų nāgų genčių tapatybės kūrimo, kuri buvo orientuota į krikščionybės sklaidą ir turi valdančiąją instituciją - bažnyčią“ (von Stockhausen 2014, 68). Tačiau tai – modernaus laikotarpio konstruktas – iki Indijos Nepriklausomybės vizualiojoje reprezentacijoje nematome asimiliatyvios praktikos apraiškų. Dar XX a. pradžioje dviejų etnografų Christopho von Furer-Haimendorfo ir Hans-Eberhard Kauffmanno studija pabrėžia, kad „mes susidūrėme tik su nāgų kultūrinėmis liekanomis, nes tradicinė kultūra jau subyrėjusi“ (von Stockhausen 2014, 87).

Tiek teorinėje, tiek praktinėje plotmėje kyla paradigminis klausimas – ar įmanoma reprezentuoti tradicines, kultūriškai autentiškas nāgų ritualines praktikas asimiliacijos procese ir vėliau jas išsaugoti krikščioniškojo tikėjimo naratyve? Tai yra pagrindinis „gentinės teologijos“ klausimas, kvestionuojantis krikščioniškąjį tikėjimą, kaip pavojų tradiciniams gentiniams įsitikinimams ir kultūrinėms normoms. Šiandien galime tik retoriškai klausti, ar įmanoma suderinti evangelijos mokymą su išgrynintu, laukiniu nāgų kultūros ritmu? (Bendangjungshi 2011, 43).

Galime daryti išvadą, kad vietinių praktikų identifikavimas ir pastangos suprasti kultūrinius kodus nebuvo stiprioji etnografų pusė, kurią apibrėžti galime kaip trečiųjų šalių įspūdį. Norint suprasti sociokultūrinio gyvenimo prasmes bet kurioje visuomenėje būtina gili objekto pajauta, gentinės epistemologijos identifikavimas, o ne priėjimas, kaip prie savaime suprantamo objekto. Kolonistų demonstratyvi viršenybė juntama ne tik tekstuose apie gentis – tai yra ryškiausia kolonializmo ypatybė ir vizualiojoje jų reprezentacijoje. Kaip pastebi H. Bhabha „kolonijinio diskurso siekinys yra kolonizuotuosius apibrėžti kaip išsigimusį žmonių populiacijos tipą, remiantis jų rasine kilme ir tai daroma tik tam, kad būtų pateisintas hegemonijos įsigalėjimas ir įtvirtinta administracinė sistema bei institucinis valdymas“ (Bhabha 1994, 66). Britų etnografų racionalizavimai, atsispindintys vizualiojoje genčių reprezentacijoje yra ne kas kita, kaip eminės perspektyvos dariniai, kilę iš išgyventos realybės, kurią jie ir susikūrė patys.

### 3.2. Vizualioji Mizoramo autobiografija

Nors Mizoramas nuo seno buvo apgyvendintas vietinių genčių, chronologiškai atkurti istoriografinius faktus iki XIX a. pabaigos sudėtinga. Geografinės ypatybės nulėmė uždara ir sėslų vietinių genčių gyvenimo būdą, kuris neturėjo glaudaus kontakto su kaimyninėmis gentimis. Vietinės kalbos nebuvo užrašomos ir istorikai turi remtis tik žodine tradicija bei užuominomis keliautojų užrašuose, todėl faktografinės medžiagos stygius yra itin fragmentiškas ir prieštaringas (Pachau 2009, 136).

Kadangi Mizoramo genčių istorija, priešingai nei nągų, neturi susisteminto ir klasifikuoto vizualaus archyvo, o pavienės nuotraukos dažnai neidentifikuoja mizo genčių dėl elementarios informacijos trūkumo, analizėje netrūko iššūkių. Tiek, kiek turimi šaltiniai leido atsekti istoriografinius faktus, Mizoramo etnografinių tyrimų, susijusių su vizualiąja reprezentacija, chronologiją britų kolonializmo laikotarpiu pateikiu 1.2 schemeje priede.

Visgi turiu pabrėžti, kad kitaip nei nągų kontekste, Mizoramo analizėje išimtinai žvelgiu tik į autobiografines vizualiąsias reprezentacijas, identifikuojančias tapatybės suvokimą ir sociokultūrinės transformacijas mizo genčių viduje. Jas, analogiškai kaip ir nągų analizėje, čia atskleisiu per teminį nuotraukų klasifikavimą, remdamasi vienintele publikuota Mizoramo sociokultūrinės erdvės istoriją iš okuliarcentristinio žiūros taško analizuojančia Joy L. K. Pachau studija „The Camera As Witness“ (2015).

Analizuojant autobiografinį naratyvą, tikslinga remtis fenomenologinio metodo siūloma perspektyva. Algis Mickūnas argumentuoja, kad „Vakarų ir Rytų filosofinius ieškojimus sujungia pirmapradis, esmiškas fenomenų, pasaulio patirties ir savasties klausimas“ (Mickūnas 2012, 47). Kadangi individo sąmonė bendriausia prasme yra reflektyvus suvokimas, mąstydamas apie objektą jis supranta, kad pirmiausia mintis krypsta į jį patį. Mąstymo procesas, kurį šiuo atveju medijuoja fotografijos praktika, ir minties objektas – mizo gentis, yra tarpusavyje glaudžiai susiję ir vienas nuo kito priklausomi dariniai. Gentinė Mizoramo sąmonė ne tik intuityviai fiksuoja pasaulį, bet ir aktyviai jį formuoja, pritaikydama Vakarų visuomenės instrumentus. Dėl šios priežasties, siekdami tikro patyrimo ir objektyvaus tapatybės suvokimo, pirmiausia turime ignoruoti visa tai, kas užėina už mūsų tiesioginio patyrimo ribų – išorinis pasaulis privalo tilpti tik mūsų sąmonės ribose.

Tokia „fenomenologinė redukcija“ yra pirmasis fenomenologinis žingsnis pagal Edmundą Huserlį (Mickūnas 1994, 12). Visa, kas nėra imanentiška sąmonei, turi būti atmesta. Visa tikrovė, kuri ji patenka į mūsų sąmonę, tėra grynai fenomenai ir vienintelis absoliutus faktas, į kurį atsirėmus galima eiti toliau. Tačiau, tokių sąlygų Mizoramo atveju keliamiems klausimams išspręsti nepakanka. Bemaž viskas, ką aptinkame žvalgydami mizo genčių sąmonės turinį, tėra atsitiktinių fenomenų kaita, chaotiškas sąmonės srautas ir vargu ar galime atrasti grynąją sąmonės tikrovę. Vis dėlto E. Huserlio „grynieji“ fenomenai yra daugiau nei atsitiktinės individualumo apraiškos – jie sudaro universalių esmių sistemą, nes fenomenologija kiekvieną objektą rutulioja vaizduotėje tol, kol suranda jame tai, kas nekinta. O kadangi pasak J. J. P. Woutersą „perimti lygumų visuomenių gyvenimo modelius mizo gentims būtų prilygę kultūrinei revoliucijai“<sup>11</sup>, modernios visuomenės modelį jie turėjo adaptuoti savo mikrovisuomenėje.

Mizoramo autobiografinis naratyvas pagrindžia fenomenologinio pažinimo paradigmas, nes fiksuoja ne akivaizdžius faktus ar potyrius, bet priskiria jiems individualius tipus arba esmes. Taip mizo gentys savo tapatybę ir jos erdviškumą suvokia išgrynintu pavidalu – perpranta tai, kas jame esminga ir nekintama. Tačiau būdas, kuriuo mizo gentys save suvokia „nesupriešina jų su likusiu Indijos etnosu, o kaip tik pažvelgia giliau į savo lokalų tapatumą, o buvimo kultūriniu *kitu* problema iškelia tik iškilus teritoriniams konfliktams“ (Lewin 1874, 21).

Nors mano pateikiama fotografijos Mizorame analizė išimtinai remiasi autobiografiniu aspektu, kuris regione įsitvirtino, kaip jungiamasis vietinės bendruomenės dėmuo ir visuomenės integralumo bei etninės tapatybės reprezentacijos būdas, tai nereiškia, kad mizo gentys nepateko į kolonijinių etnografų objektyvą.

### **3.2.1. Lokalaus archyvo raida ir bruožai**

Tuo tarpu, kai Nagalando atveju galime kliautis neįtikėtinai turtingu kolonijinių etnografų sukurtu vizualiuoju archyvu, Mizoramas tuo pasigirti negali. Regionas kolonijiniu laikotarpiu nesusilaukė tokio susidomėjimo iš išorės, kaip nągu gentys (galime palyginti 1.1 ir 1.2 schemose žaliai žymimas etnografinės studijas), o kadangi nebuvo paliestas ne tik kolonijinių etnografų, bet ir intensyvios kolonijinių

---

<sup>11</sup> Iš mano susirašinėjimo elektroniniu paštu su Jelle J. P. Woutersu 2016 m. balandžio 16 d.

turistų, nuotykių ieškotojų bangos, sukūrė savitą modernėjimo dinamiką. Rašytiniai šaltiniai byloja, kad Mizoramo vizualiosios medžiagos archyvas turėtų apimti daugiau nei 17 tūkstančių nuotraukų, nuo 1860 iki 2010 m. kurių ketvirtadalis yra saugomos Jungtinėje Karalystėje – Oksfordo, Kembridžo ir Aberistvito universitetų archyvuose (Pachau 2015, 23), bet kadangi didesnė dalis glaudžiasi privačiose kolekcijose Indijoje, medžiagą pasiekti itin sudėtinga.

Ruošdamasi analizei tik patvirtinau regiono autonomiškumo ir uždarmo faktą, nes prieinamuose archyvuose yra vos kelios profesionalios nuotraukos ir užuominos rašytiniuose šaltiniuose. Tokia fragmentiška medžiaga implikuoja prielaidą, kad kolonijiniai administratoriai nematė regiono kaip potencialaus taikinio nukreipti objektyvą. Tie pavieniai fotografai, kurie paliko pėdsaką buvo komerciniai fotožurnalistai (pavyzdžiui oficialių pareigūnų vizitų metu) ir savo privačių fotostudijų įkūrėjai, kurie jau atstovavo lokalų balsą (Pachau 2015, 11).

Arčiausiai Mizoramo 1882 m. priėjo Emilis Riebeckas – etnografinio meno kolekcininkas, kuris atliko trumpą ekspediciją vakariniuose Mizoramo pakraščiuose (Ten pat). Kolonijiniu laikotarpiu fragmentiškas nuotraukas ir jų substitutus (pvz. pieštuku arba akvarele lietus piešinius) galime rasti tarp nāgų genčių tyrimų, kaip kad jau anksčiau minėtoje R.G. Woodthrope studijoje (Ten pat, 12).

Misionieriai – taip pat reikšmingas dėmuo diskusijoje. Šiandieniniame Mizorame, visai kaip ir Nagalande didžioji vietinių dalis – krikščionys. Tačiau kitaip nei Nagalande, misionierių fotografija mizo gentyse pabrėžia ne vietines praktikas ir jas dehumanizuoja, o kaip tik atskleidžia bendrojo humaniškumo vizijos ir oponuojančiosios nelygybės realybėje sąveiką (Eves 2006, 729). Misionierių nuotraukos svarbios ir tuo, kad ne tik praskynė kelią tolimesnei fotografijos raidai Mizorame, tačiau dėmesį atkreipė į paprastų žmonių gyvenimą, o ne selektyviai vaizdavo bendruomenės elitą, kaip Nāgų atveju (2.2. pav.).

Pirmasis ir bene vienintelį ryškų pėdsaką palikęs kolonijinės administracijos atstovas Mizorame buvo britų pareigūnas Thomas Herbertas Lewinas (1839-1916) (Whitehead 1992, 18). Jis buvo paskirtas Čitagongo kalvų administratoriumi po regiono eneksijos 1860 m. T. H. Lewino kolekcijoje vyrauja Twekamo-Khumių subgenties nuotraukos. Savo užrašuose jis pažymėjo, kad tai „neištirta ir neapibrėžta [teritorija] – gentys nežinomos” (Lewin 1912, 319). Tuo tarpu, kai ankstyvieji etnografai regione pažbrėždavo savo nuostabą ir sumišimą, T. H. Lewino indėlis reikšmingas tuo, kad jis pirmasis humanizavo mizo gentis išorinio stebėtojo akimis.

Nors vizualusis naratyvas, pradėtas T. H. Lewino pradžioje kūrėsi populiariųjų žanrų, tokių kaip portretas, kontekste (2.19 pav.), mano tikslas – pažvelgti į specifinius mizo genčių fotografijos žanrus ar populiariųjų žanrų individualų perėmimą, kuris turi gilesnę prasmę ir geriau atspindi savitą Mizoramo visuomenės savivoką ir atskleidžia jos emocinį erdviškumą.

Fotografavimo praktika Mizorame žaibiškai paplito kartu su britų valdžia kaimyniniuose regionuose. To rezultatas – šiandien turime įspūdingą autobiografinį šalies gyvenimo lobyną. Nors vietinių savivoka, visai kaip ir nągų genčių, formavosi per kūno ir gamtos santykį, kaip nedalomą vienį, tačiau laiko perspektyvoje vizualioji savęs reprezentacija tapo neatskiriamu visuomenės habitusu, kurio išraiška fotografijoje įgavo statišką pavidalą. Fotografijos žanras Mizoramo gentims ilgainiui tapo savotišku ritualu, kuris funkcionavo, kaip grupinis simbolinio idėjų įveiksinimo įrankis, o nusistovėjusių habitusų pokyčius nulėmė tokio ritualų metu atsirandanti savirefleksija.

Jei remiantis Vakarietiška logika ir klasifikavimo sistema pažvelgtumėme į archyvuose esančią vizualiąją Mizoramo medžiagą, išryškėtų, kad populiariausi nuotraukų žanrai buvo šie: 21 proc. šeimos portretai, 19 proc. atskirų žmonių portretai, 12 proc. gyvenimo ciklo momentai (gimimas, vestuvės, kitos šventės), 8 proc. įsimintini socialinio gyvenimo momentai (dviračio, vėliau – automobilio atsiradimas). Tačiau Mizoramo visuomenėje taip pat egzistavo žanrai, kurie yra neįprasti, unikalūs ir, greičiausiai, nulemti sociokultūrinio unikalumo (Pachau 2015, 24).

Ryškiausias jų – gyvenimo ir mirties ciklai, kuriuose didžiausias dėmesys skiriamas laidotuvių ritualizavimui ir kiekvieno individo priskyrimui į tam tikrą socialinę grupę. Toliau seka masinių scenų fotografija, kuri glaudžiai siejasi su pirmąja, tapusia sociumo vienybės ir progreso manifestu. Trečiojoje grupėje – Kalėdų ir Naujųjų metų fotografija, kurioje žmonės įamžindavo savo linkėjimus ir tokias fotografijas paversdavo animuotu sveikinimu (2.20 pav.). Paskutinis ryškiausias žanras – transporto priemonės su ratais, kur žmonės fotografavosi norėdami įtvirtinti savo socialinę ir materialinę gerovę žyminčius objektus (2.21 pav.). (Ten pat, 212).

Šių žanrų populiarumas, iškilimas ir sklaida yra tiesioginė noroda ir įrodymas, kad fotografijos žanras yra lokalizuojamas ir pritaikomas autobiografiniame naratyve ne kaip faktinis instrumentas, o tiesioginis habitusų performatyvus pristatymas.

Vizualusis naratyvas tampa specifinių unikalumų atspindžiu ir niša tapatybei reprezentuoti.

Toliau pateikiamoje analizėje dėmesys kreipiamas į tai, kaip vietiniai gyventojai pateikė save vizualiai portreto žanre, kokias struktūras naudojo ir kokius gyvenimo ar aplinkos aspektus akcentavo. Tai atskleis kertinius taškus, ką jiems patiems reiškė fotografija kaip faktas ir kaip procesas. Turėdama galvoje, kad vėlesniu laikotarpiu šie žanrai įsiliejo į kitus ir tapo ne tokiais ryškiais, analizėje naudoju pavyzdžius iš XIX-XX a. pr. Taip pat svarbu pabrėžti, kad siaura tokio kompleksiško darinio imtis negali būti traktuojama, kaip absoliuti, nes turime tik labai ribotą priėjimą prie archyvų, kurių dauguma sunykę arba neprieinami. Dėl šios priežasties dviejų žanrų detali analizė turėtų būti laikoma *pars pro toto* visam masyvui.

### 3.2.2. Portreto žanras

Kaip jau minėjau, portreto žanras į regioną atėjo kartu su T. H. Lewinu, kuris aktyviai lankė vietinius kaimus ir fotografavo skirtingų subgenčių narius. Tačiau nuo kitų savo amžininkų nągų teritorijose jis išsiskyrė tuo, kad savo nuotraukų neaprašė ir tokiu būdu nesileido į išankstinį nusistatymą. Atvirkščiai – jis klausėsi vietinių istorijų, antai kaip komentuodamas lušajų subgenties moters portretą (2.22 pav.), padarytą dar 1866 m. ir dėl to laikomą vienu seniausių mizo reprezentacijų fotografijoje, jis teigia, kad „ji buvo pagrobta maros gentainių ir 15 metų pragyveno svetur, kol išrūko ir grįžo į savo žemes“ (Pachua 2015, 27). Nors šio portreto stilistika panaši į nągų genčių portretus, kontekstiniai akcentai išsiskiria.

R. G. Woodthrope pieštuose portretuose taip pat galime įžvelgti tendenciją pateikti primityvų vietinių veidą, tačiau vos tik atsigręžiamo į vietinių poziciją, matome ryškų tendencijų pasikeitimą. Štai moters portretas iš XX a. pradžios, kuriame akcentuojama vakarietiška apranga (2.23 pav.) galėtų pagrįsti F. Fanono mimikrijos sampratą, tačiau per jį galime identifikuoti, ką patiems mizo vietiniams buvo svarbu pabrėžti ir reprezentuoti – savo modernumą. Ir iš ties, autobiografiniame archyve yra vos keletas nuotraukų, kuriose vietiniai pozuoja apsirengę tradiciniais rūbais. Nuotraukose jie stengiasi minimalizuoti savo tradicinę tapatybę, o jei ją ir išryškina, tai subtiliai ir, kalbant vakarietiškais terminais - humaniškai (2.24 pav.).

Ta pačia tema seka ir kiti portretai. Pavyzdžiui trijų studentų portretas studijoje (2.25 pav.) pabrėžia švietimo sklaidą ir, žvelgiant iš vakarietiškosios



vertybių perspektyvos, referuoja į mizo genčių siekį tapti raštinga tauta. Biografiniame archyve švietėjiškos misijos aidai itin ryškūs. Sutinkama per 270 nuotraukų, kuriose įamžinti moksleiviai.

Tokiame kontekste galime daryti prielaidą, kad savirepresentacija suteikė laisvę kurti naują tapatybę, kuri tarnautų tarsi modernumo manifestas ir išaukšintų mizo gentis virš kitų, kolonistų akyse.

### 3.2.3. Mirties ir gyvenimo ciklai

Visgi mizoramams atveju fotografija kaip ir visur kitur niekada nebuvo vieninga – skirtingi žmonės perėmė technologiją, metodus ir pritaikė bei įvietino į savo istorinę ir kultūrinę erdvę. Fotografija XIX a. Mizorame buvo aktyviausiai integruota į istorinės atminties, kaip šeimos naratyvo kūrimą, kas atspindi analizuotame portreto žanre, bet Joy L. K. Pachuau šį fenomeną susiaurina iki mėgėjiškos fotografijos žanro (ang. *vernacular photography*), kuris referuoja į fotografijos buvimą ne meniniu žanru, o objektyvios autobiografijos liudininku – apima momentines ir komercines nuotraukas, spaudos fotografiją (Pachuau 2015, 12). Tą nulemia ir tai, kad daugiausiai nuotraukų iš Mizoramams yra saugomos šeimos albumuose privačiose kolekcijose, o fotografų vardai nežinomi, nes už objektyvo stovėdavo giminaičiai arba kviestiniai pusiau profesionalūs fotografai, kad įamžintų šeimyninio gyvenimo įvykius. Šie fotografai prisidėjo prie vienos ryškiausių fotografijos tendencijų regione kūrimo, kurį J. L. K. Pachuau vadina „gyvenimo ciklo fotografija“ (Ten pat, 13). Kolonijiniu laikotarpiu į šį žanrą buvo įtraukiama vis daugiau temų – vestuvės, laidotuvės, krikštybos, modernios visuomenės atributų, pvz. automobilio integravimas į kasdienį gyvenimą ir kt.

Čia svarbu paminėti, kad Mizoramams tapatybės kūrime ir reprezentacijoje svarbią vietą užima religinis naratyvas. Ilgą laiką animistinę tradiciją sekusios visuomenės konvertavimo(si) į krikščionybę procesas XIX a. išvakarėse tapo viena radikaliausių transformacijų, kuri iki šių dienų kursto religinę įtampą bei kvestionuoja kultūrinio tęstinumo išsaugojimo svarbą. Tą nulėmė faktas, kad Mizoramams dėl savo autonomiškos geopolitinės erdvės iki dabar turi centralizuotas valdančiasias grupes, kurios puoselėja viltį atkurti arba sukurti savo gentinę tapatybę (Imsong 2007, 52).

Animistinis religinis naratyvas su gausiomis ritualinėmis praktikomis ypač stipriai prisidėjo prie Mizoramams saviokos ir išorinio požiūrio į ją susiformavimo dar neįsigalėjus britų kolonialistinei valdžiai. Modernizacijos metu, gentinėms grupėms

susidūrus su krikščionybe ir hinduizmu, analogiškas naratyvas padarė įtaką tapatybės transformacijai (Joy 2014, 23). Būtent ši transformacija užfiksuota XX a. pradžioje paplitusiame mirties ir gyvenimo ciklo fotografijos žanre.

Materialiosios kultūros artefaktai sutinkami visame Mizoramo regione – ritualiniai ir paminkliniai akmenys, ne tik pabrėžė religinio naratyvo svarbą, bet savo laiku tarnavo kaip pomirtinio gyvenimo projekcija į kasdienį gyvųjų gyvenimą. Fizinė žymė, būdama itin svarbiu dėmeniu visuomenėje XX a. pr., persikėlė į fotografiją ir permastė gyvųjų ir mirusiųjų santykį (Pachau 2015, 212).

R. A. Lorraino 1914 m. nuotrauka (2.26) puikiai iliustruoja tradicinių ir kolonijinių tradicijų koegzistavimą laidojimo praktikoje. Nuotraukoje matome paminklą, kuris žymi 21 metų merginos vardu Hranglianchhingi kapą. Galime daryti prielaidą, kad kitaip nei jos tėvai, stovintys prie paminklo, mirusi mergina iš Dauno kaimo tapo krikščione, nes ant paminklo išgraviruotas „Hranglianchhingi Kristian“ užrašas. Glaudų ryšį tarp tradicinės praktikos ir krikščioniškosios tradicijos reprezentuoja ir tai, kad nors mergina palaidota pagal krikščionišką tradiciją su antkapiu, tačiau kapavietės vieta – priešais gyvenamąją vietą. Tik XX a. viduryje Mizoramo valdžia įvedė taisyklę, kad kapavietės nuo namų turi būti nutolusios ne mažiau nei 60 hlamu<sup>12</sup>, kas tiesiogiai nulėmė *thlanmualu* – tradicinių Mizoramo kapaviečių kūrimąsi (Ten pat, 213).

Fotografijos, kuriose pavaizduoti žmonės, susispietę aplink artimųjų kapavietes ilgainiui tapo nišiniu fotografijos žanru Mizoramo šeimos albumuose ir net virto ritualizuota praktika, pavadinta *lungphun*, kurios metu giminės ir draugai meldavosi aukodami vaišes (Ten pat, 214) (2.27 ir 2.28 iliustracijos).

XX a. viduryje šiame žanre atsirado jo variacijos, kuomet dar didesnis bendruomenės narių būrys įsiamžindavo šalia karsto (2.29 pav.):

po laidotuvių ceremonijos karstas būdavo uždaromas, apdengiamas baltu audeklu ir išnešamas priešais mirusiojo namus. Karstą su mirusiojo kūnu padėdavo ant suolo, o giminaičiai, draugai ir kaimynai galėdavo nusifotografuoti. Šventikas, atliekantis laidojimo apeigas, paskelbdavo nuotraukų darymo eiliškumą, reguliuodavo kompoziciją: pirmiausia eidavo artimiausi giminės, tada artimi pažįstami, bendradarbiai ir galiausiai kiti norintieji. Visi turėjo priskirti save tam tikrai kategorijai (Ten pat, 248-249).

---

<sup>12</sup> *Hlamas* – vienos iš mizo subgenčių (lušajų) matavimo vienetas. Vienas *hlamas* atitinka vieną sieksnį – ilgį tarp ištiestų rankų.

Nors šermenų motyvas fotografijoje nėra itin unikalus pasaulyje, tačiau fenomenologinė nuotraukų prasmė ir būdas, kuriuo Mizoramo visuomenė siekė save reprezentuoti, archyvuoti savo kultūrinius simbolius, pabrėžia autobiografinį tapatybės naratyvo vaidmenį tapatybės projekte.

Apibendrinus galime teigti, kad prasidėjęs vienpusis pažinimas iš britų kolonizatorių pusės, greitai virto lokalaus, autobiografinio naratyvo kūrimu. Šiandien mes jau galime teigti, kad Mizoramo pažinimas remiasi dialoginės antropologijos pagrindu, kurį manifestavo tiek rašytinė, tiek vizualioji medija. Santykinai nežymus antropologijos įspaudas Mizorame turėjo teigiamą įtaką – tuo tarpu, kai nāgai tapo esmiškai primityviais, čiabuviškais ir egzotiškais objektais su „galvų medžiotojų“ etikete, oponuojančia civilizuotam pasauliui, Mizoramas to nepatyrė ir pasuko skirtingu savęs reprezentavimo ir reflektavimo keliu, kuriame ankstyvosios Mizoramo fotografijos atskleidžia kitą reprezentacijos galios pusę, leidžiančią pažinti autentišką vietinių savivoką.

## **Išvados**

1.

## **Bibliografinis sąrašas**

Appadurai, Arjun 1993. „Number in the Colonial Imagination,“ iš *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia* ed. Carol A. Breckenridge ir Peter van der Veer, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 314–339.

Asad, Talal 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Humanity Books.

Bal, Mieke 1999. *The Practice of Cultural Analysis: Exposing Interdisciplinary Interpretation*, Stanford: Stanford University Press.

Banks, Marcus 2007. *Using Visual Data in Qualitative Research: Approaches to Studying the Visual*, Los Angeles: Sage Publications.

Banks, Marcus, Richard Vokes 2010. „Introduction: Anthropology, Photography and the Archive,“ *History and Anthropology* 21, 4: 337-349.

Basu, Durgadas 2013. *Introduction to the Constitution of India*, New Delhi: Lexis Nexis.

Batchen, Geoffrey 2008. „Snapshots,“ *Photographies* 1, 2: 121-142.

Bendangjungshi 2011. *Confessing Christ in the Naga Context: Towards a Liberating Ecclesiology*, LIT Verlag.

Bhabha, Homi K. 1994. „The Other Question; Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism,“ iš *The Location of Culture*, ed. Homi K. Bhabha, London/New York: Routledge, 70-89.

Burman, B. K. Roy 1994. *Tribes in Perspective*, Delhi: Mittal Publication.

Burman, J. J. Roy 2009. „Adivasi: A Contentious Term to denote Tribes as Indigenous Peoples of India,“ *Mainstream* XLVII, 32 [interaktyvus], Prieiga: <<http://www.mainstreamweekly.net/article1537.html>> [žiūrėta 2016 05 13].

Busk, Professor 1873. „Report on the Council of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1873,“ iš *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 3: 499-527.

Butler, Captain John 1875. „Rough Notes on the Angami Nagas and their Language,“ iš *Journal of the Asiatic Society of Bengal* XLIV.

Butler, Major John 1847. *A Sketch of Assam, With Some Accounts of the Hill Tribes*, London: Smith, Elder & Co.

Calhoun, Craig 1995. „Social Theory and the Politics of Identity,“ iš *Social Theory and the Politics of Identity*, ed. Craig Calhoun, Oxford: Blackwell Publishers, 9–36.

Clifford, James, George E. Marcus 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley: University of California Press.

Cohn, Bernard 1987. „The Census, Social Structure and Objectification in South Asia,“ iš *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi, London: Oxford University Press.

Dalton, Edward 1872. *Descriptive ethnology of Bengal*, Calcutta: Office of the Superintended of Government Printing.

Das, Debojyoti 2014. „The construction and institutionalisation of ethnicity,“ *The South Asianist*, 3, 1: 28-49 [interaktyvus].

Prieiga <<http://www.southasianist.ed.ac.uk/article/viewFile/1053/1587>> [žiūrėta 2016-03-11].

Daston, Lorraine, Peter Galison 1992. „The Image of Objectivity,“ *Representations*, 40: 81-128.

Desai, Manisha 1996. „Contemporary Approaches to Ethnic Mobilization,“ *Indian Journal of Social Work* LVII, 1: 11-20.

Devy, G.N. 2009. *Indiginity. Culture and Representation*, Hyderabad: Orient Blackswan Pvt.

di Bello, Patrizia 2012. „Doing Family Photography: The Domestic, The Public and The Politics of Sentiment,“ *History of Photography* 36, 2: 228-230.

Dirks, Nicholas B. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Doshi, S. L. 1990. *Tribal Ethnicity, Class and Integration*, Jaipur: Rawat Publication.

Durkheim, Emile, Steven Lukes 1982. *Rules of Sociological Method*, New York: Simon and Schuster.

Edwards, Elisabeth 2011. „Tracing Photography,“ iš *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*, ed. Marcus Banks, Jay Ruby, Chicago: University of Chicago Press, 159-189.

----- 2012. „Objects of Affect: Photography Beyond the Image,“ *Annual Review of Anthropology* 41:221-134.

Ehlers, Otto 1894. *An indischen Furstenhofen*, Berlin: Allgemeiner Verein fur Deutsche Litteratur.

Elwin, Verrier 1961. *Nagaland*, Shillong: Government of Nagaland.

----- 1969. *The Nagas in Nineteenth Century*, London: Oxford University Press.

Eves, Richard 2006. „Black and White, a Significant Contrast: Race, Humanism and Missionary Photography in the Pacific,“ *Ethnic and Racial Studies* 29, 4: 725-748.

Falconer, John 1984. „Ethnographical photography in India, 1850-1900,“ *Photographic Collector* 5, 1: 16-46.

Geertz, Clifford 1973. *The Interpretations of Cultures*, New York: Basic Books.

Ghurye, G.S. 1963. *The Schedule Tribes*, Bombay: Popular Prakashan.

Giddens, Anthony 2000. *Modernybè ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai.

Goldstein, Barry M. 2007. „All Photos Lie: Images as Data,“ iš *Visual Research Methods: Image, Society and Representation*, ed. Gregory C. Stanczak, London: Sage Publications, 61-80.

Guha, Ramachandra 1999. *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, his tribals, and India*. Chicago: University of Chicago Press.

Guite, Jangkhomang 2011. „Civilisation and Its Malcontents: The Politics of Kuki Raid in Nineteenth Century Northeast India,“ *Indian Economic and Social History Review* 48, 3: 229-376.

Hall, Stuart 1996. *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications.

----- 2003. „Introduction. Who Needs Identity?“, iš Hall, Stuart, Paul du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications, 1–17.

Heidegger, Martin 1977. *The Question Concerning Technology*, London / New York: Harper & Row, Publishers, Inc.

Hodson, T. C. 1909 „Head Hunting among the Hill Tribes of Assam,“ *Folklore* 20, 2: 132-143.

Hutton, John Henry 1921a. *The Angami Nagas: With some Notes on Neighbouring Tribes*, London: Macmillan.

----- 1921b. *The Sema Nagas*, London: Macmillan.

----- 1929. *Diaries of Two Tours in the Unadministrated Area East of the Naga Hills*, Calcutta: Asiatic Society of Bengal.

----- 1960. „James Philip Mills: 1890-1960,“ *Man* 60: 328-329.

----- 1960. *The Angami Nagas: With some Notes on Neighbouring Tribes*. London: Macmillan.

Imsong, I. 2007. *The Role of Land in Ethnic Naga Identity: Exploring a contextual Naga Christian theology and social ethics*, Boston University School of Theology.



Inoue, Kyoko. 2005. 'Integration of the North-East: The State formation Process,' in Murayama, Mayumi; Kyoko Inoue and Sanjoy Hazarika (eds.): *Sub-Regional Relations in the Eastern South Asia: with Special Focus on India's North Eastern Region*. Joint Research Programme, Series N0-133, IDE-JETRO.

Iser, Wolfgang 1987. „Representation: A Performative Act,“ iš *The Aims of Representation, Subject/ Text/ History*, ed. Murray Krieger, Stanford: Stanford University Press, 231-234.

Jacobs, Julian 2012. *The Nagas: Hill Peoples of Northeast India: Society, Culture and the Colonial Encounter*. Revised edition with a new introductory chapter by Maruon Wettstein and Alban von Stockhausen, London: edition hansjorg mayer.

Jaskūnas, Valdas 2005. *Vizualiosios tapatybės: Indijos meno recepcija Vakaruose*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

Johnstone, James 1896. *My experiences in Manipur and the Naga Hills*, London: Sampson Law, Marston and Co.

Joy, Rimai 2014. „Tradition to Proselytization: An Ethnographic account of Tangkhul Naga in North-East India,“ *International Journal of Scientific and Research Publications* 4, 2.

Jurgutienė, Aušra 2003. „Dialogas su tekstu,“ *Lituanistica* 4, 56: 79-88.

Kamei, Gangumei 2003. „Ethnicity and Politics in Manipur,“ pranešimas konferencijoje „Ethnicity and Politics of Manipur,“ Manipur University 2003 rugsėjo 16 d. [garso įrašas].

Kapuscinski, Ryszard 2004. *Podróże z Herodotem*, Krakow: Znak.

Kar, R.K., Sharma, K.L. 1990. „Ethnic Identity of Tea Labour: A Case Study in Assam,“ iš *Nationality, Ethnicity and Cultural Identity in North-East India* ed. D. Pakem New Delhi: Omsons, 147-164.

Keller, Ulrich 2010. „Photography, History (Dis)belief,“ *Visual Resources: An International Journal of Documentation* 26, 2: 95-111.

Kumin, Beatrice 2007. *Expedition Brasilien: Von der Forschungszeichnung zur ethnografischen Fotografie*, Bern: Benteli.

Layton-Jones, Katy 2008. „Visual Quotations: Referencing Visual Sources as Historical Evidence,“ *Visual Resources: An International Journal of Documentation* 24, 2: 189-199.

Lewin, Thomas Herbert 1874. *Progressive Colloquial Exercises in the Lushai Dialect of the 'Dzo' or Kuki Language, with Vocabularies and Popular Tales (Notated)*, Calcutta: Central Press Company.

----- 1912. *A Fly on the Wheel, or How I Helped to Govern India*, London: Constable % Company Ltd.

Longkumer, A. 2015. „As our ancestors once lived: Representation, Performance and Constructing a National Culture amongst the Nagas of India,“ *Himalaya* 35, 1, 10: 51-64.

Lotha, Abraham. 2009. „Naga Identity: Enduring Heritage“ iš *Naga Identities: Changing local cultures in the Northeast of India*, Hudson Hills.

Macfarlane, Alan 1990. „The Cambridge Experimental Videodisc Project,“ *Anthropology Today* 6, 1: 9-12.

McCall, A. G. 1949. *Lushai Chrysalis*, London: Luzac and Co.

Mills, James Philip 1922. *The Lhota Nagas*, London: Macmillan.

----- 1926. *The Ao Nagas*, London: Macmillan.

----- 1937. *The Rengma Nagas*, London: Macmillan.

Misra, P. K. 2012. „J.H. Hutton and Colonial Ethnography of North-East India,“ *North-East India. A Handbook of Anthropology* ed. T.B. Subba, Noida: Orient Blackswan, 59-70.

Mitchell, Timothy, W. J. 1999. „Orientalism and the Exhibitionary Order“ iš *The*

- Visual Culture Reader*, ed. Nicholas Mirzoeff, New York: Routledge, 293-303.
- W. J. 1989. „Comparative Studies in Society and History“ iš *Comparative Studies in Society and History*, 31, 2: 217-236.
- Morgan, L. H. 1878. *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York: Holt.
- Mukhim, Patricia 2005. „Where is this Northeast?“, iš *IIC Quarterly* (Monsoon-Winter).
- Nora, Pierre 1989. „Between memory and History: Les Lieux de Memoire,“ *Representations* 26: 7-24.
- Oommen, T. K. 2010. *Social Movements II: Concerns of Equity and Security*, New Delhi: Oxford University Press.
- Pachau, Joy L. K, Willem van Schendel 2015. *The Camera as Witness. A Social History of Mizoram, Northeast India*, New Delhi: Cambridge University Press.
- Pachau, Rintluanga 2009. *Mizoram: A Study in Comprehensive Geography*, Delhi: Northern Book Centre.
- Pathy, J. 1988. *Ethnic Minorities in the Process of Development*, Jaipur: Rawat Publisher.
- Peal, Samuel Edward 1872. „Notes on a Visit to the Tribes inhabiting the Hills south of Sibsagar,“ iš *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 41, 1: 9-31.
- Pearce, Susan M. 2003. „Museum Objects,“ iš *Interpreting Objects and Collections*, ed. Susan M. Pearce, New York: Routledge, 9-11.
- Pinney, Christopher 2011. *Photography and Anthropology*, London: Reaktion Books.
- 2012. „Seven Theses on Photography,“ *Thesis Eleven* 113, 1: 141-156.
- 2013. „Some Indian “Views of India”: the Ethics of Representation,“ iš *Asia through Art and Anthropology. Cultural Translation Across Borders*, ed. Fuyubi

Nakamura, Morgan Perkins and Olivier Krischer, London: Bloomsbury Academic, 123-133.

Raile. R, L. A. Kamei 2013. „Revisiting Exclusion and Oppression within the Marginalized: Implication for Indigenizing Social Work Practice in North East,“ *Indian Journal of Dalit and Tribal Social Work*, 1, 2: 35-51.

Raton, Pierre 1958. „Les enclaves,“ *Annuaire français de droit international* 4, 1: 186-195.

Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*, new York: Vintage Books.

----- 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New York: Random House.

Shimray, U. A. 2001. „Ethnicity and Socio-Political Assertion: The Manipur Experience,“ *Economic and Political Weekly* 36, 39: 361-377.

Sonowal, C. J. 2008. „Indian Tribes and Issue of Social Inclusion and Exclusion,“ *Stud Tribes Tribals*, 6, 2: 123-134.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1988. „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography,“ iš *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London/ New York Routledge.

Subba, T. B. 2012. *North-East India: A Handbook of Anthropology*, Noida: Orient Blackswan.

----- 2012. „Introduction,“ iš *North-East India. A Handbook of Anthropology* ed. T.B. Subba, Noida: B.B.Press, xiii-2.

----- 1998. „Regionalism in North East India: An Appraisal,“ iš *Nationalism, Regionalism, and Philosophy of National Integration*, ed. N. Malla, New Delhi: Regency Publications, 78–85.

Subba, T. B. and Jelle J. P. Wouters 2013. „North-East India: Ethnography and Politics of Identity“ iš *The Modern Anthropology of India: Ethnography, Themes and Theory* ed. P. Berger and F. Heidemann, Routledge.

Štutinienė, Irena 2008. „Socialinė atmintis ir šiuolaikinė lietuvių tautinė tapatybė“ iš *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*, 8, 17, 31-55.

The Naga Videodisc 1989. „The Nagas of the Assam-Burma Border: Cambridge Experimental Videodisc Project,“ *Videodisc technology* [interaktyvus].

Toppo, S. R. 2000. *Tribes of India*, delhi: Indian Pub & Dis.

Tucker, Jenifer, Tina Campt 2009. „Entwined Practises: Engagements with Photography in Historical Inquiry,“ *History and Theory* spec. leidimas 48: 1-8.

Urry, John 1995. *The Tourist Gaze*, London: Sage Publications.

Vidyarthi, L.P, Rai, B.K 1977. *The Tribal Culture of India*, Delhi: Concept Publishing Company.

Visvanathan, Shiv 2012. „Listening to the Pterodactyl,“ iš *Indigenuity. Culture and Representation*, ed. G.N. Devy, Hyderabad: Orient Blackswan Pvl., 1-16.

Von Furer-Haimendorf, C. 1976. *Return to the Naked Nagas*, An Anthropologist's View of Nagaland 1936-1970, John Murray.

von Stockhausen, Alban 2009. „Creating Naga“ iš *Naga Identities: Changing local cultures in the Northeast of India*, Hudson Hills.

----- 2014. *Imag(in)ing the Nagas*. The pictorial Ethnography of Hans-Eberhard Kauffmann and Christoph von Furer-Haimendorf, Stuttgart: Arnoldsche.

Watson, J. Forbes, John William Kayne 1868. *The People of India*, London: India Museum.

Woodthorpe, R. G. 1882 „Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills, on Our North-East Frontier of India. Part II,“ *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 11:196-214.

Wouters, Jelle J.P. 2012. „Reconfiguring Colonial Ethnography. The British Gaze over India’s North-East,“ iš *North-East India. A Handbook of Anthropology* ed. T.B. Subba, Noida: B.B.Press, 99-121.

Xaxa, Virginius 1999. „Transformation of Tribes in India: Terms of Discourse,“ *Economic and Political Weekly* 34, 24: 1519-1524.

----- 2006. „Culture, Politics and Identity: The Case of the Tribes in India,“ iš *Changing Economics and Identities in Contemporary India*, ed. Mary E. John, Pravee Kumar Jha, Surinder S. Jodhka, New Delhi: Tulika 277-289.

----- 2008. *State, Society, and Tribes: Issues in Post-Colonial India*, New Delhi: Pearson Longman

Young, Robert J. C. 2005. *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge.

Zorema, J. 2007. *Indirect Rule in Mizoram 1890-1954 (The Bureaucracy and the Chiefs)*, Delhi: Mittal Publications.

Zou, David Vumlallian 2005. „Raiding the Dreaded Past: representations of Headhunting and Human Sacrifice in Northeast India,“ *Contributions to Indian Sociology* 39, 1: 75-105.

## **Priedai**

### **1.1. schema**

## 1.2. schema



2.1 pav. Nagų karys, Nagalandas (Indija), 1870 m. (Naga Videodisc).



2.2 pav. Nagų kariai, Nagalandas (Indija), 1847 m. (Von Stockhausen 2014, 149).

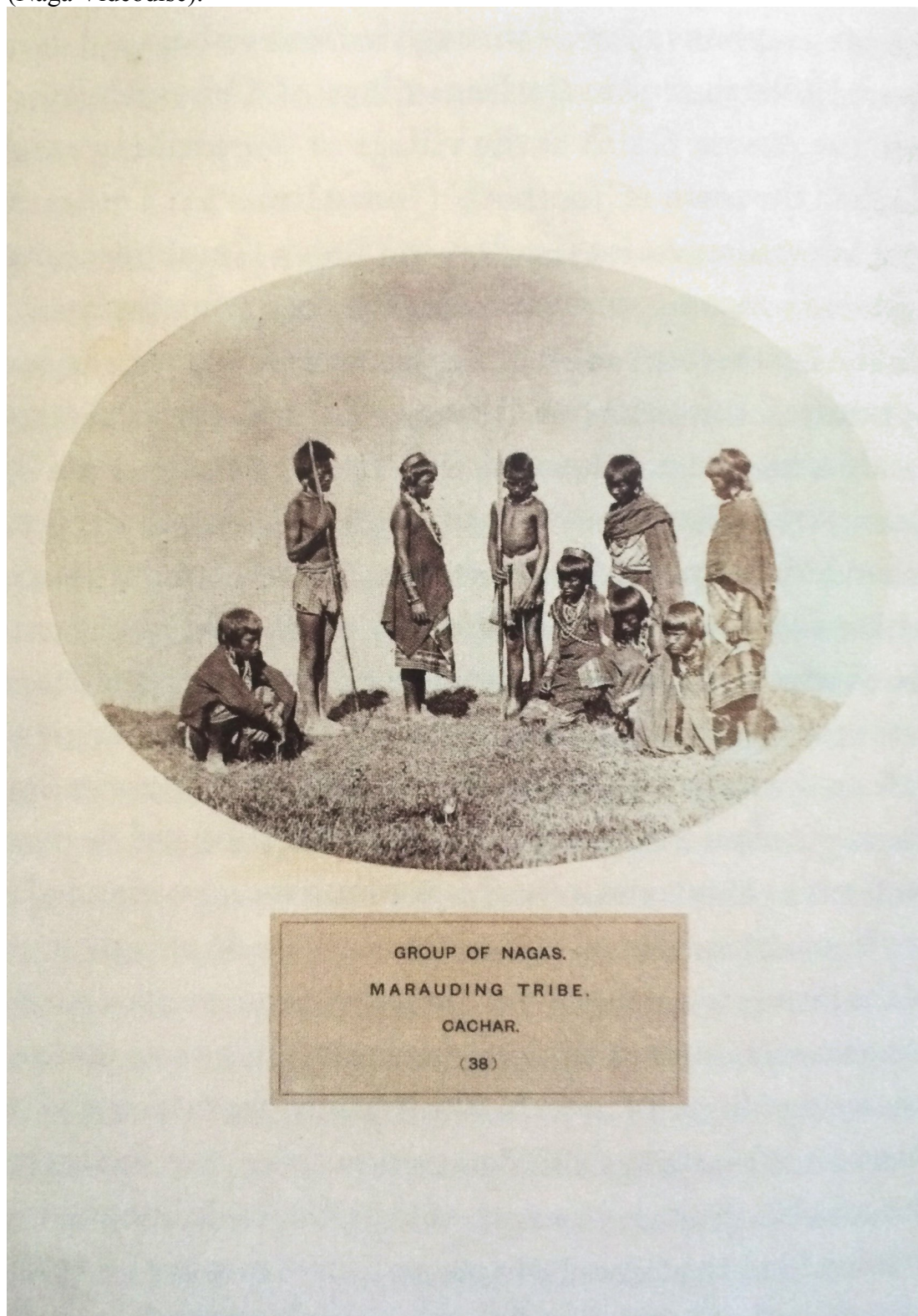


NAGAS.  
*London: Smith, Elder & Co. Es. Cornhill.*

2.3 pav. Manipuro čiabuvių pieštas portretas, Manipuras (Indija), 1880 m. (Naga Videodisc).



2.4 pav. Maraudingo genties vaikai sėdi ant kalvos, Kačaras (Indija), 1840-1860 m. (Naga Videodisc).



GROUP OF NAGAS.  
MARAUDING TRIBE.  
CACHAR.

(38)

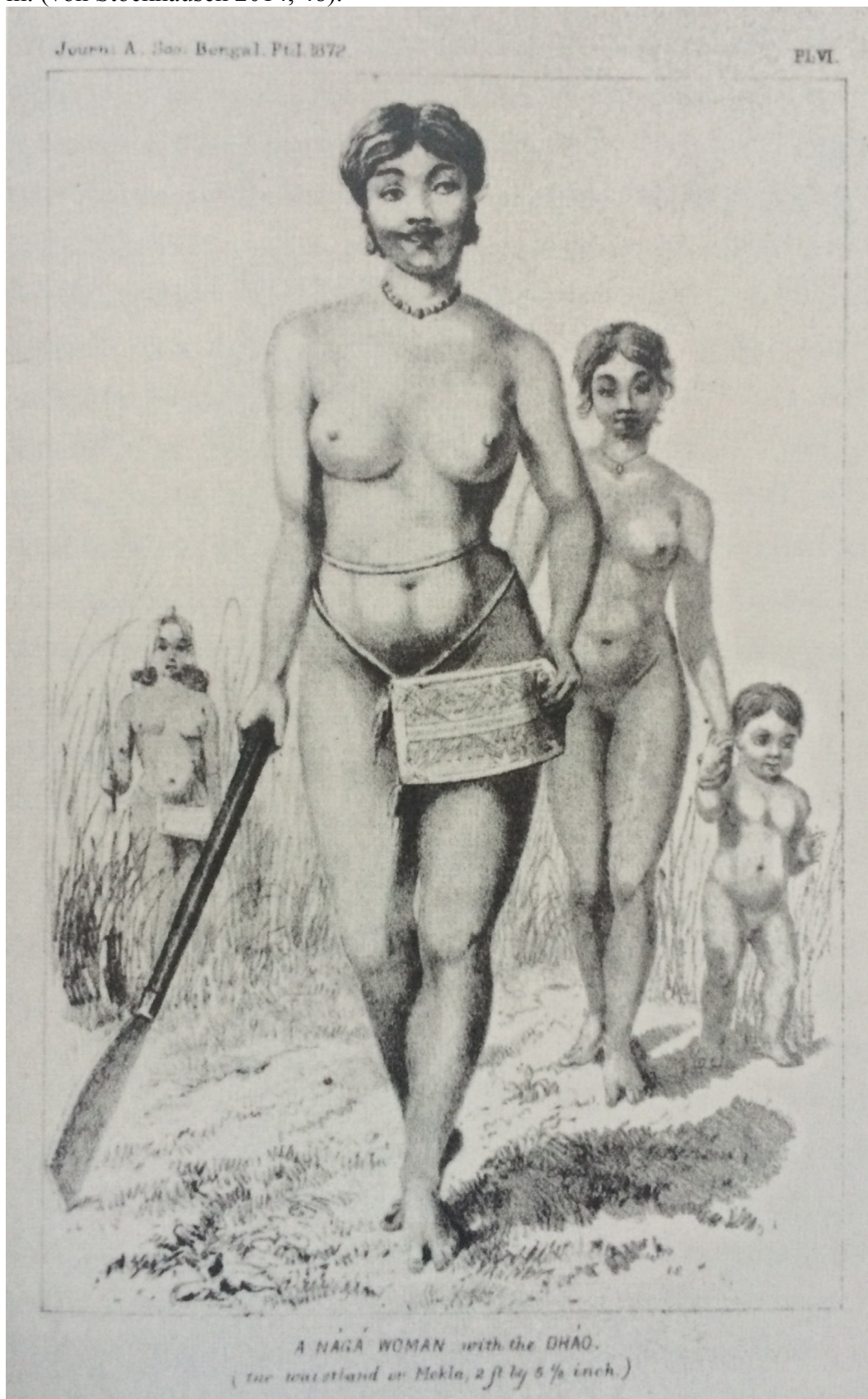
**2.5 pav.** Vyras ir moteris iš žemosios nagų grupės, Asamas (Indija), 1840-1860 m. (Naga Videodisc).



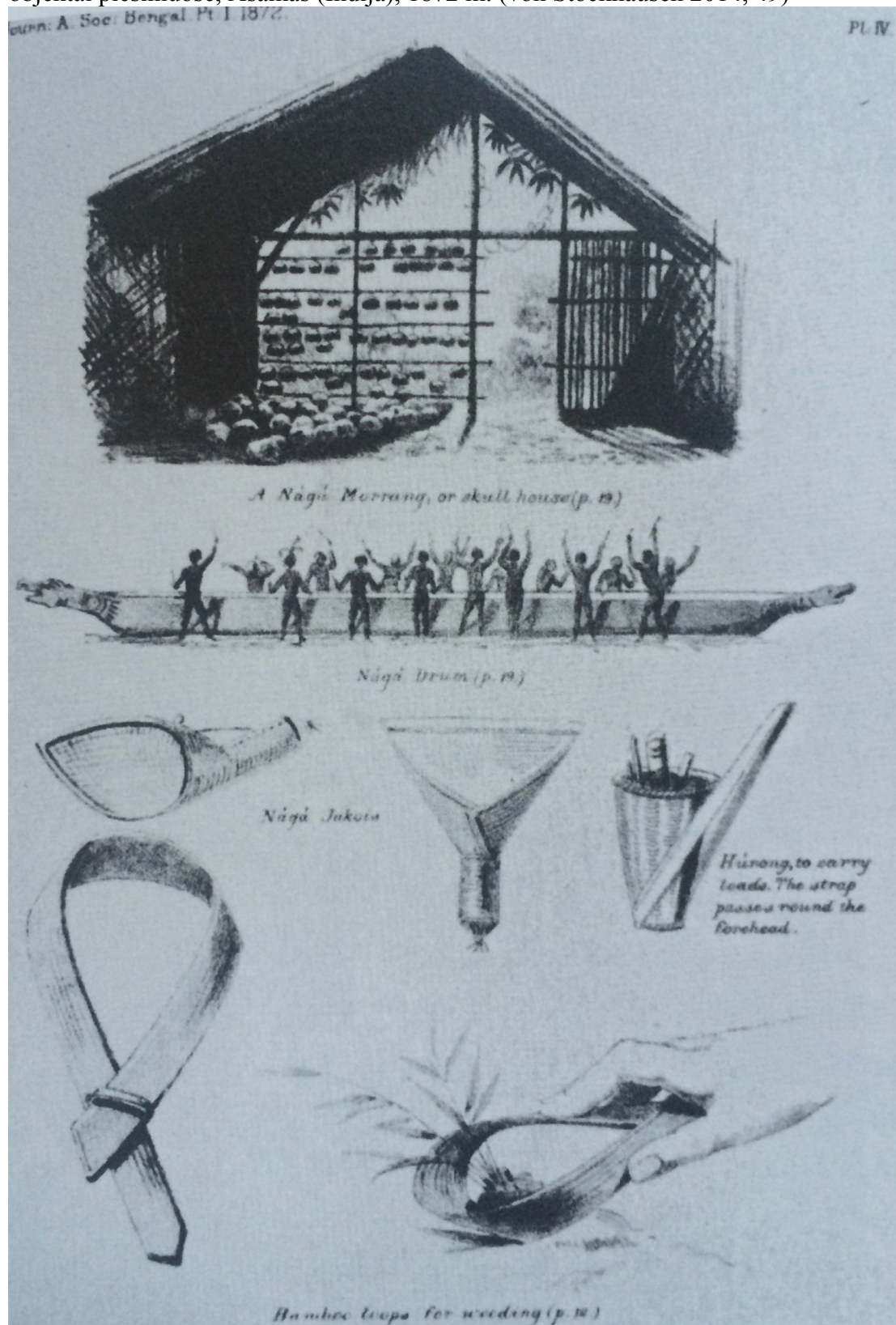
**2.6 pav.** Vyras ir moteris iš namsangų nagų subgenties, Asamas (Indija) 1840-1860 m. (Naga Videodisc).



2.7 pav. Nagų moteris su dhao – tradiciniu raiščiu aplink taliją, Asamas (Indija), 1972 m. (von Stockhausen 2014, 48).



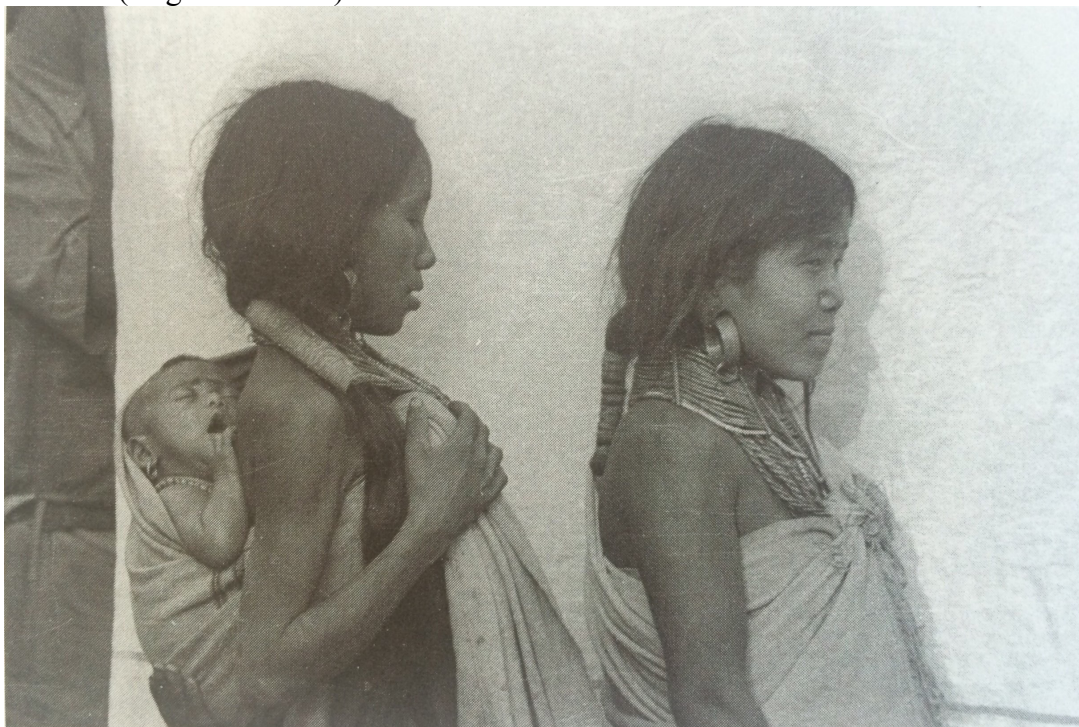
2.8 pav. Nagų *morrangas* arba „kaukolių buveinė“ ir kiti materialiosios kultūros objektai piešiniuose, Asamas (Indija), 1872 m. (von Stockhausen 2014, 49)



**2.9 pav.** Nagų kalnų gyventojai pozuoja nuotraukai, Asamas (Indija), 1872 m. (Naga Videodisc).



**2.10 pav.** Dvi konjakų genties moterys – Shongmeta ir Phengna pozuoja antropometrinei nuotraukai prie balto fono, Longhokajaus kaimas, Nagalandas (Indija), 1937 m. (Naga Videodisc).





**2.11 pav.** Konjakų vyrai – Shangkok ir Niang pozuoja antropometrinei nuotraukai prie balto fono, Longhkajaus kaimas, Nagalandas (Indija), 1937 m. (Naga Videodisc).



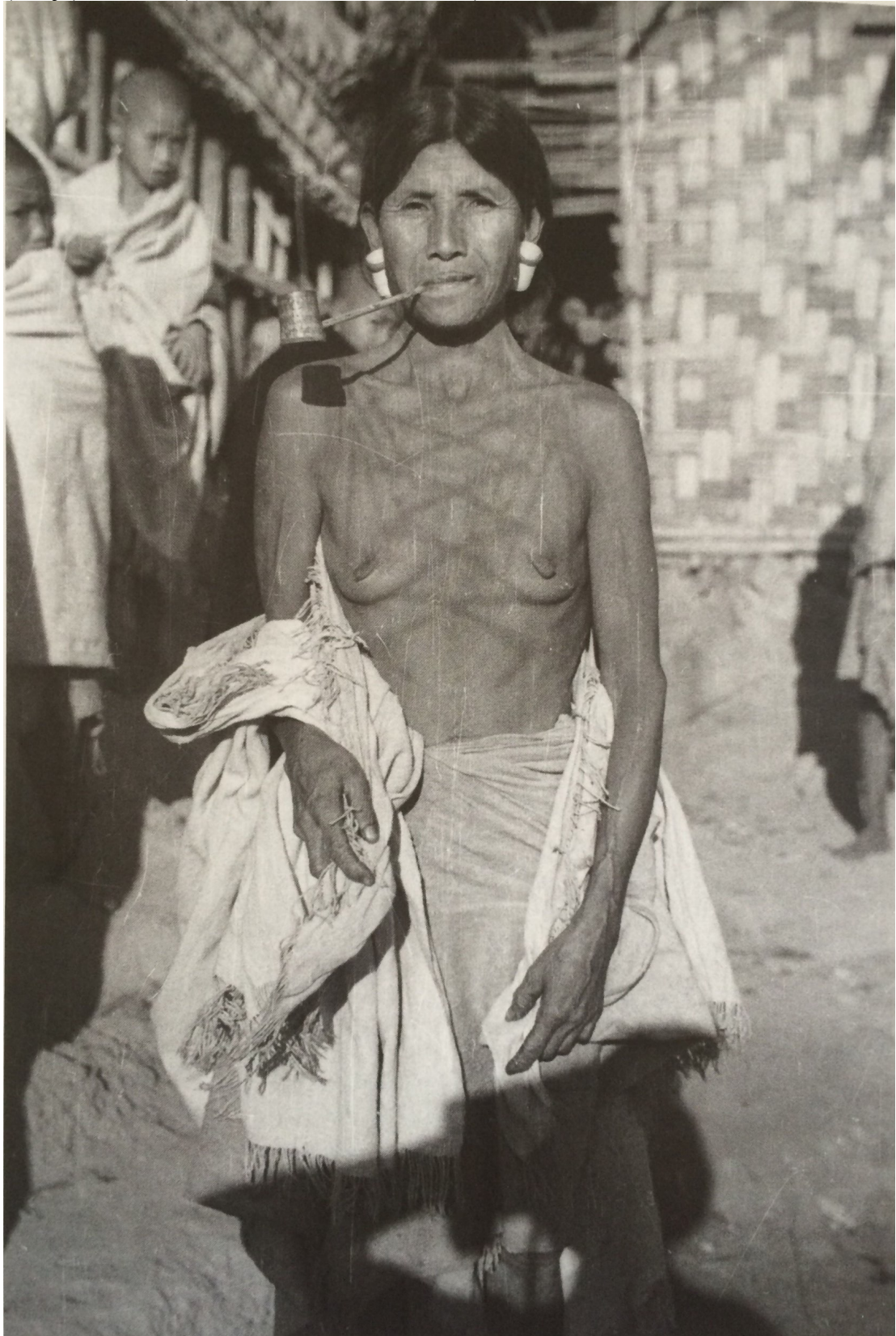
**2.12 pav.** Konjakų genties berniukai su karūnomis iš plunksnų, Totoko- Longphongo kaimas, Mizoramas (Indija), 1914 m. (Naga Videodisc).



**2.13 pav.** Zyu-nyu galvų medžiotojas sėdi ant žemės, Konjako kaimas, Nagalandas (Indija), 1936 m. (von Stockhausen 2014, 150).



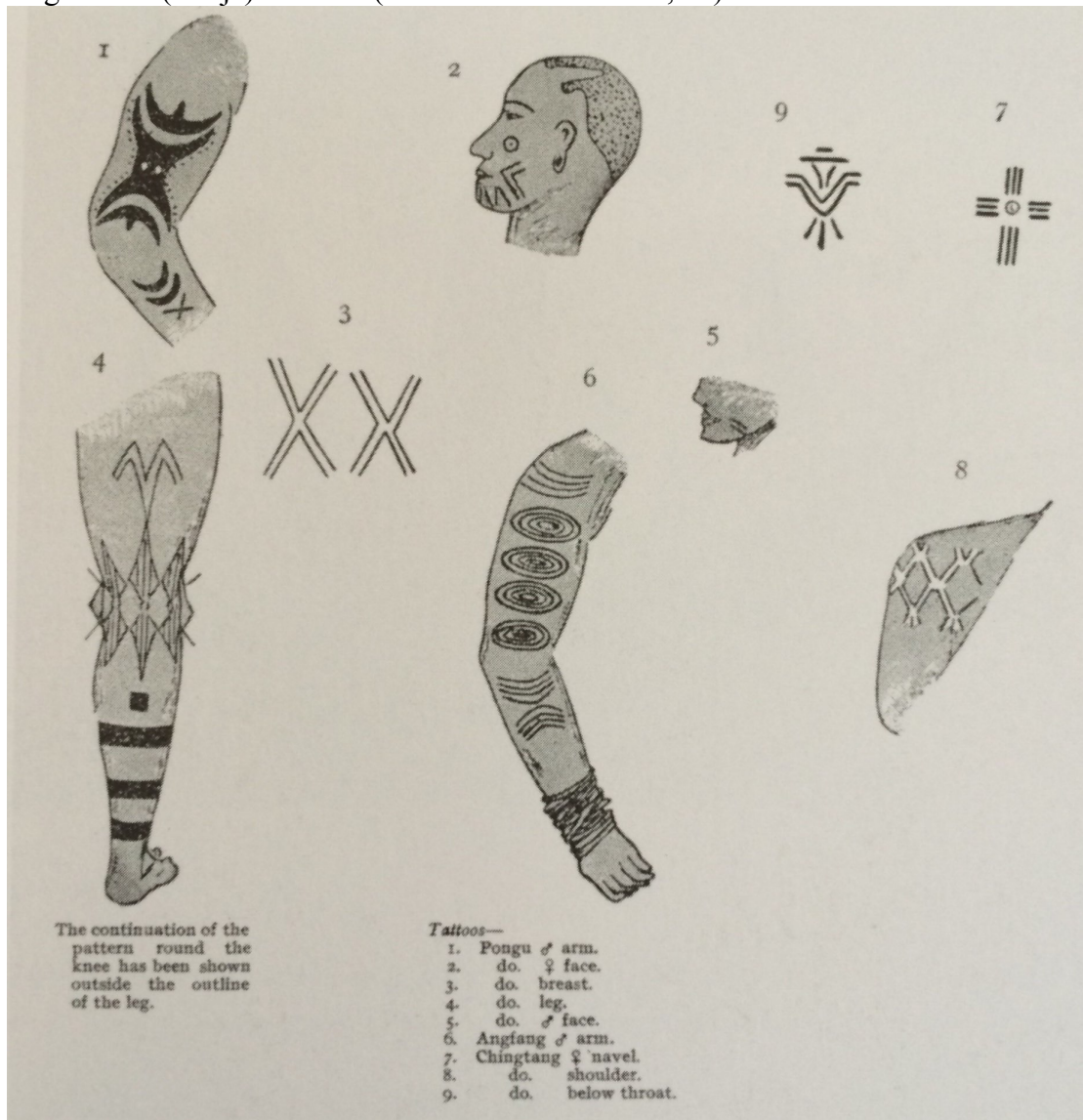
**2.14 pav.** Phomo genties moteris su tatuiruota krūtine Mirinokpo kaimas, Nagalandas (Indija) 1937 m. (von Stockhausen 2014, 396).



**2.15 pav.** Ao genties mergaitė su kuodu, žalvario segtuku ir mediniais auskarais, Čungtia kaimas, Nagalandas (Indija), 1918 m. (Naga Videodisc).



2.16 pav. J. H. Huttono piešta skirtingų nagų genčių tatuiruočių raštų klasifikacija, Nagalandas (Indija) 1923 m. (von Stockhausen 2014, 69).



**2.17 pav.** Sema mergaitės pozuoja prie bambukinės sienos, Šejepo kaimas, Nagalandas (Indija) 1913 m. (Naga Videodisc)



**2.18 pav.** Galvų medžioklės trofėjai saočių genties kaime, Galvų medžioklės trofėjai saočių genties kaime, Yimchungru kaimas, Nagalandas (Indija) 1936m. (von Stockhausen 2014, 158).



**2.19 pav.** 151 kaukolė, Yanha kaimas, Nagalandas (Indija), 1920 m. (Naga Videodisc).





**2.20 pav.** Tvekamas, khumių subgenties vadas kaime prie Kaladano upės, pietinis Mizoramas (Indija), 1865-1866 m. (Pachauau 2015, 25).



**2.21 pav.** H. Kela su draugais geria arbatą Naujųjų metų išvakarėse, pakabinę sveikinimą ant stalo, Mizoramas (Indija) 1930 m. (Pachau 2015, 221).



**2.22 pav.** Moksleivis pozuoja prie naujo dviračio, Manipuras (Indija) 1932 m. (Pachau 2015, 224).



**2.23 pav.** Moters iš Lušajaus portretas, Mizoramas (Indija) 1866 m. (Pachauau 2015, 27).



**2.24 pav.** Kaithuami, pozuoja studijoje pasipuošusi tradiciniu genties rūbu, avi vakarietiškus batus ir pėdkelnes, Mizoramas (Indija) 1923 m. (Pachau 2015, 54).



2.25 pav. Medicinos seserys, vilkinčios tradicinius rūbus pozuoja studijoje, Mizoramas (Indija), 1927 m. (Pachua 2015, 55).



**2.26 pav.** „Mūsų pirmieji trys moksleiviai“. Trys moksleiviai pozuoja studijoje, Mizoramas (Indija), 1895 m. (Pachua 2015, 49)



2.27 pav. Artimieji pozuoja prie Hranglianchhingi kapo Dauno kaime, Mizoramas (Indija), 1914 m. (Pachau 2015, 213).



**2.28 pav.** Šeima ir draugai susirinkę prie Nguurbiakvelos kapo, Mizoramas (Indija), 1937 m. (Pachau 2015, 214).



**2.29 pav.** Giminės pozuoja šalia karsto Champhai kaime, Mizoramas (Indija), 1940 m. (Pachau 2015, 216).





**2.30 pav.** Rothangpuia su žmona pozuoja prie Dr. Lukira kapo Lunglei kaime, Mizoramas (Indija), 1940 m. (Pachau 2015, 215).



## Summary