



VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
SOCIALINIŲ MOKSLŲ FAKULTETAS
SOCIOLOGIJOS KATEDRA

Evelina Garnelytė

***TRADICIJA NEPASIKEITĖ, PASIKEITĖ GYVENIMO FORMA."TRADICIJOS
ĮVEIKSMINIMAS KONSTRUOJANT ŠIANDIENINĮ BASKIŠKĄ
IDENTITETĄ***

Magistro baigiamasis darbas

Socialinės antropologijos studijų programa, valstybinis kodas 621L60001

Antropologijos studijų kryptis

Vadovas prof. V.Čiubrinskas
(Moksl. laipsnis, vardas, pavardė) (Parašas) (Data)

Apginta SMF dekanas prof. dr. Jonas Ruškus
(Fakulteto/studijų instituto dekanas/direktorius) (Parašas) (Data)

Kaunas, 2014

**Hegoak ebaki banizkio
Nerea izango zen,
Ez zuen aldegingo.
Bainan, honela ez zen gehiago txoria izango
Eta nik...
Txoria nuen maite. (Mikel Laboa)**

... kelionė į Euskadi prasidėjo seniai, per televizijos naujienas vis girdint žurnalistus kalbant apie baskų separatistus, ETA ir terorizmą. Po to dar ilgą laiką žodžių junginys „Baskų kraštas“ man asocijavosi su juodai raudonomis dėmėmis ant bespalvės žemės. Baskas man buvo žmogus, kurį matydavau per televiziją, sėdintį šalia dviejų kitų, veidus užsidengusių baltomis kaukėmis, kažkuo primindami Kuklusklano narių išvaizdą, o balsas už kadro sakydavo: „Atsakomybę už šį išpuolį prisiėmė Baskų separatistų grupuotė ETA...“. Baskas man tada buvo agresyvus „*blogietis*“, dėl nesuprantamų priežasčių po baimės padu laikantis kitus, o trijų raidžių derinys ETA iki šiol virpina kūną ir skamba tarsi *tabu*, tarsi kažkas, apie ką kalbėti nederėtų, kažkas, kas sklando ore ir kelia šurpą. Kiekvieną kartą, išgirdusi baskišką „ir“, kuris taip pat yra „eta“, tik iš mažųjų raidžių, nustirstu – ar vėl šitą kalnų nusėtą, žaluma palaimintą ir lietumi apdovanotą kraštą vėl apjuos nekviesta baimės ir teroro ranka?

... kelionė į Euskadi tęsėsi pamažu, tik jau kitaip. Žengiant žingsnius ant kalnais išpiešto kraštovaizdžio, klaidžiojant po San Sebastian gatves ir klausant, klausiant, ieškant bei bandant suprasti tą liūdesio atspalvį ir juodą baimės spalvą, sumišusių su žaliais, raudonais ir baltais „ikurriña“ atspalviais, gyvenimo džiaugsmu ir tradicija, kuria jie didžiuojasi. Šiandien man baskas – tai ne Šiaurės Ispanijos autonominio regiono gyventojas-teroristas, o Žmogus, sekantis savo protėvių keliu, bet ne akiai jį kartojantis, o, įvertinęs padarytas klaidas ir šiandieninę realybę matantis kaip dovaną, kurią reikia vertinti. Tai Žmogus, pavargęs gyventi baimėje, teieškantis ramybės ir galimybės gyventi Savo kultūrą. Tai Žmogus, palengva, neskubėdamas atidarantis savo sielos duris nepažįstamajam, bet kartą tai padaręs, dedantis visas pastangas, kad jos nebeužsidarytų.

Mila esker denoi eskainitako laguntzarengatik, zuen galderak eta erantzunengatik, zuen egoteko eragatik, zuen irribarre ta animoengatik. Mila esker emandako indarragatik eta zuen kulturaren eusteagatik; hori esker, nere bizitzako bidearen zati bat zuekin gozatu ahal izan det. Bide horren zati bat bukatzen ari da, baino oraindikan gure bidea ez degu bukatu, oraindikan pintxo-pote batzuk faltatzen zaizkigu elkarrekin! Agur, baino espero dezagun, etorkizunean berriro Groseko ostegunetan elkar gaitezkelat!

Turinys

| | |
|---|----|
| SANTRAUKA | 5 |
| SUMMARY | 6 |
| Įvadas | 7 |
| 1. IDENTITETO IR TRADICIJOS KONCEPTAI, JOS SANDARA BEI ĮVEIKSMINIMAS..... | 12 |
| 1. 1. Modernumo genealogija..... | 12 |
| 1.2. Tradicijos ir modernumo sampratos..... | 13 |
| 1. 3. Tradicijos anatomija: įpročio ir papročio tarpusavio sąveika..... | 16 |
| 1.3.1. Įprotis kaip individualus elgesio modelis | 16 |
| 1.3.2. Paprotys kaip socialinės interakcijos rezultatas | 18 |
| 1.3.3. „Aktyvaus veikėjo“ ir socialinės grupės vaidmuo kuriant tradiciją..... | 20 |
| 1.4. Identitetas: teritorija ir kalba | 22 |
| 1.4.1. Teritorija..... | 22 |
| 1.4.2. Kalba | 23 |
| 1.5. Tradicija kaip daugiaprasmiškas socialinės realybės išteklius: tradicijos įveiksmimas | 25 |
| 1.5.1. Tradicija kaip politinis resursas formuojant baskišką identitetą | 26 |
| 1.5.2. Tradicija kaip inkultūracijos rezultatas | 28 |
| 1.5.3. Inkultūracija ir dabartinio socialinio elgesio pateisinimas | 29 |
| 1.5.4. Tradicija kaip pasirinkimas | 30 |
| 2. METODOLOGIJOS IR TYRIMO LAUKO PRISTATYMAS | 33 |
| 2.1. Tyrimo lauko pristatymas..... | 33 |
| 2.2. Tyrimo socialinės grupės pristatymas | 35 |
| 2.3. Antropologiniai Baskų krašto tyrinėjimai | 36 |
| 2.4. Tyrimo metodų pristatymas | 37 |
| 2.5. Kritisnė tyrimo metodų perspektyva..... | 40 |
| 2.6. Lauko tyrimo etika | 42 |
| 3. TRADICIJOS ĮVEIKSMINIMAS ISPANIJOS BASKŲ KRAŠTE..... | 45 |
| 3.1. Namai ir šeima | 45 |
| 3.1.1. „Mūsų kalba yra mūsų identitetas, mūsų esybė“: inkultūracijos vaidmuo kuriant baskišką identitetą..... | 45 |
| 3.1.2. Šeiminiai baskiško identiteto modeliai..... | 47 |
| 3.1.3. Identitetų susidūrimas: atvejo analizė | 53 |
| 3.2. Miestas ir šventės: praeities ir šiandienos sąveikos sritis..... | 56 |
| 3.2.1. Tradicinės šventės: tradicijos įveiksmavimo strategijos | 56 |
| 3.2.2. „Ne, bertxolari man nepatinka, bet seku kitas tradicijas“: tradicijos selektyvumas | 59 |

| | |
|--|----|
| 3.2.3. „Kūno praktika“: moterų sąveika su aprangos detalėmis kaip siekis įtvirtinti naujus tradicijos modelius | 62 |
| 3.3. Aktyvistinio identiteto konstravimas neigiant tradiciją..... | 64 |
| 3.3.1. Trumpametražiai filmai ir emocinio intelekto seminaras..... | 64 |
| 3.3.2. Savigynos kursai | 67 |
| IŠVADOS | 69 |
| LITERATŪROS SĄRAŠAS..... | 72 |
| ŠALTINIAI..... | 74 |

SANTRAUKA

„Tradicija nepasikeitė, pasikeitė gyvenimo forma“: tradicijos įveiksinimas konstruojant šiandieninį baskišką identitetą

Raktažodžiai: tradicija, identitetas, Baskų kraštas, paprotys

Darbo tikslas: išanalizuoti ir pristatyti tradicijos įveiksinimo konceptą bei būdus, kurie yra naudojami Ispanijos Baskų krašto moterų konstruojant savo identitetą.

Problema: šiuo darbu siekiama atsakyti į klausimą, kas lemia, jog socialinio gyvenimo ir socialinių pokyčių laikotarpiu (ne)išlieka tam tikros tradicijos.

Tyrimo objektas: Baskų krašto tradicija ir šiandieninis jos įveiksinimas.

Pirmoje darbo dalyje aptariama tradicijos kaip kultūrinio modelio struktūra bei tradicijos įveiksinimo koncepcija ypatingai didelį dėmesį skiriant individo, kaip „aktyvaus agento“, aspektui. Tradicijos įveiksinimo konceptas yra sudarytas iš žiūrėjimo į tradiciją kaip inkultūracijos aspektą, ryšio su praeitimi išlaikymą, dabartinio elgesio pateisinimą ir identiteto konstravimo įrankį. Taip pat teritorijos ir kalbos aspektais analizuojamas baskų etnokultūrinio identiteto konstravimas.

Antroje dalyje pristatomas tyrimo laukas, tyrėjo etika, socialinė tyrimo grupė ir antropologinio lauko tyrimo metodai – dalyvaujantis stebėjimas, struktūriniai (57) ir etnografiniai (9) interviu bei dienoraščio rašymas.

Trečioje dalyje, remiantis empiriniais duomenimis, analizuojama, kaip Baskų krašto moterys savo šiandieniniame gyvenime įveiksmia tradiciją ir konstruoja savo tapatybę, taip pat mėginama surasti atsakymą į klausimą kodėl dalis tradicijų išlieka, o dalis - ne.

Tyrimo išvados rodo, kad Ispanijos Baskų krašte egzistuoja modernus, individualiu požiūriu į tradiciją išsiskiriantis moterų identitetas. Jis pasireiškia moteriai ne kartojant jai „priskirtus“ modelius, bet pačiai juos argumentuotai pasirenkant ir modifikuojant. Tradicijos įveiksinimas pasireiškia jos selektyvumu, inkultūracija, socialinio elgesio legitimizacija ir buvimu politiniu resursu formuojant etnokultūrinį identitetą. Galiausiai, remiantis tyrimu, paaiškėjo, jog tol, kol tradicija patenkina konkretaus individo arba socialinės grupės poreikius, pateisina jų elgesį, yra svarbus aspektas konstruojant individualią tapatybę ir, svarbiausia, nedisonuoja su dabartine socialine tikrove, ji turi daugiau šansų išlikti.

SUMMARY

„Tradition hasn't changed, changed the form of life”: the enactment of tradition while constructing basque identity

Keywords: tradition, identity, Basque country, custom

The purpose of this thesis is to analyse and present the paradigm of the enactment of tradition and the ways which are used to construct the Women identity of Spanish Basque country. Other aim of this thesis is to answer the question why it is observed (or not) the persistence of traditions during the social change.

The object of research: Basque tradition and its enactment.

Theoretical part of this thesis is an attempt to discuss the structure of tradition as cultural pattern and present the paradigm of enactment of tradition. Special attention is given to „active agency“ aspect. The enactment of tradition paradigm is constructed of seeing tradition as an aspect of inculturation and as a legitimization of present social behaviour decisions, resource for constructing identity and connection with the past.

The field, research ethics, social group and the methods of anthropological research are presented in the second part of the thesis.

The third and the biggest part is dedicated to analyse the ways tradition is enacted in Basque country by Basque women and to answer the question why some traditions persist and some – not.

Research results have shown that there exists modern women identity based on individual approach to tradition in Spanish Basque country. The manifestation of it is observed as women do not repeat the models of identity which by „tradition“ are attributed to them, but rather selectively chose and transform them according to their needs and perception of social reality. The enactment of tradition is constructed of its selectivity, inculturation, legitimization of social behaviour and being as a resource for construction of ethno-cultural identity. Finally, it has become clear, that while tradition satisfies the needs of particular individual or social group, legitimizes its behaviour, is important for construction of its identity and is balanced with present social reality, it has more possibilities to persist the social change.

Įvadas

„Svarbu išlaikyti savo tradicijas, nes tai – kiekvieno identitetas. Kitas dalykas, kad laikui bėgant jos evoliucionuoja“ (E., 39)

Šiandieninėje, socialinių pokyčių visuomenėje, vyksta neįtikėtinai spartūs procesai, lemiantys visą socialinio gyvenimo struktūrą. Pasikeitus politinei sistemai Ispanijos Baskų krašte ir nuo gen. F. Franco diktatūros perėjus į demokratiją, visoje Iberijos pusiasalio visuomenėje prasidėjo dideli pokyčiai, kurių rezultatas – pasikeitę lyčių vaidmenys, išaugęs moters, kaip aktyvios veikėjos ir socialinio gyvenimo dalyvės įvaizdis. Nors dalis modernizacijos teorijos šalininkų teigia, jog tokie pokyčiai silpnina tradicijas, kita dalis jiems prieštarauja, teigdami, jog jos tik stiprėja. Ispanijos Baskų krašte pastebima, jog vienos socialinio gyvenimo sferose tradicijos sustiprėja arba atgimsta, kitose – praranda savo aktualumą, trečiose – transformuojasi ir prisitaiko prie pakitusio konteksto. Tai gali reikšti, kad galbūt egzistuoja kitos priežastys, nei vien modernizacijos procesai, lemiantys tokią tradicijų dinamiką.

Magistrinis darbas „*Tradicija nepasikeitė, pasikeitė gyvenimo forma: tradicijos įveiksinimas konstruojant šiandieninį baskišką identitetą*“ kalba apie tai, kodėl senosios Baskų krašto tradicijos išliko ir kaip jo moterys įveiksmia tradiciją kurdamos savo identitetą.

Problema, probleminiai klausimai. Kokiais būdais Ispanijos Baskų krašto moterys įveiksmia tradiciją konstruodamos šiuolaikinį savo identitetą. Antrasis, labiau teorinis ir refleksyvus klausimas, bus kodėl išlieka arba išnyksta tradicija.

Darbo objektas. Baskų krašto tradicija ir šiandieninis jos įveiksinimas.

Darbo tikslas. Išanalizuoti ir pristatyti strategijas, kuriomis remiantis pasireiškia tradicijos įveiksinimas Baskų krašte ir mėginti rasti atsakymą į klausimą kodėl vienos tradicijos išlieka aktualios, o kitos – šį aktualumą praranda.

Uždaviniai:

1. Apsibrėžti ir kritiškai aptarti *identiteto* ir *tradicijos* sampratas, jų tarpusavio sąveiką ir pristatyti tradicijos įveiksinimo sistemą;
2. Remiantis empirine medžiaga ją išanalizuoti, kokiais būdais įveiksinama tradicija trijuose kontekstuose – šeimoje (namuose), miesto erdvėse ir šventėse bei „*Emakumeen etxea*“ organizacijoje;
3. Pristatyti Ispanijos Baskų krašto Guipuzkoa provincijoje atliktą lauko tyrimą, kritiškai apžvelgti naudotus metodus ir jų tarpusavio sąveiką bei aptarti ir reflektiviai įvertinti problemas, su kuriomis

susidurta tyrimo metu;

4. Išanalizuoti, kaip formuojamas baskiškasis identitetas santykiyje su tradicija.

Temos ištirtumas. David E. Sutton (1998) tyrė tradicijos įveiksinimą Graikijos Kalymnos saloje. Savo etnografijoje „*Memories cast in stone*“ jis pristato, kokiais būdais Kalymnos salos tradicija įgalinama šiandieniniame salos gyvenime. Tarp šių strategijų yra tradicijos selektyvumas ir tradicijos kaip praeities tęstinumo pateisinimas. Šios strategijos pasireiškė ir lauko tyrime Baskų krašte, todėl tai bus aptariama tiek teorinėje, tiek empirinėje šio darbo dalyse. Tradicijos įveiksinimas taip pat buvo tyrinėjamas Petit 2002; Scarduelli 2002; Roepstorff, Simoniukštytė 2002; Deltso 2000; Weichart 2000; Sousa 2000; Wodz, Wodz 2000; Wieschiolek 2000; Timmerman 2000.

Akademiškai Baskų kraštas yra įdomus tiek dėl savo senos kultūros ir kalbos, tiek dėl istoriškai susiklosčiusių sociopolitinių santykių su Ispanija ir valstybės kūrimo procesu, tiek dėl geografinės padėties – sienos su Prancūzija – kuri lemia pasienio identitetų formavimąsi ir interakcijas su kitos šalies individais.

Viena žinomiausių Baskų kraštą tyrinėjančių JAV antropologų – Jacqueline Urla (1988) gilinasi į euskera¹ kalbos politikos, nacionalizmo ir etninio identiteto tarpusavio santykį. Straipsnyje „*Ethnic Protest and Social Planning: A Look at Basque Language Revival*“ ji analizuoja, kaip, naudodami euskera kalbą, žmonės priešinasi kultūrinei dominacijai, ateinančiai iš Ispanijos, o ši, savo ruožtu, siekdama tramdyti nacionalizmą, imasi įvairių jį ribojančių veiksnių.

Kalba, kaip įrankis „kovojanč“ už kultūrinį identitetą ir nepriklausomybę, yra lemiamas veiksnys, analizuojamas kitame jos straipsnyje „*We are Malcolm X! “: Negu Gorriak, Hip Hop and the Basque political imaginary*“ (2001). Urlos analizuojama grupė *Negu Gorriak* per muziką tiek išreiškia savo identitetą ir kultūrinius siekius. Pasak Urlos (2001), „dainuodami vien baskiškai, jie metė baltą pirštinę save vadinantiems radikalams, reikalaudami į kalbos dominavimą žiūrėti rimtai ir priimti tai kaip integralią kovos už baskų kultūrą ir nepriklausomybę dalį“ (ibid.: 7).

Bene reikšmingiausias ir išsamiausias tyrimas apie baskes atliktas Teresa del Valle (1985). Ji paneigė ilgai vyravusį mitą apie moterų matriarchatą Baskų krašte. Del Valle, 1980-1983 metais atlikusi lauko tyrimą ir ištyrusi moters vaidmenį bei galios pasiskirstymą šeimoje, ji pastebėjo, jog minėtas matriachato mitas yra labiau susijęs su galios ideologija, o ne su realia moters situacija minimumu laikotarpiu.

Lyčių santykius ir jų pokytį moteriai įgavus galimybę įeiti į darbo rinką, tyrė Maria Carmen Diez Mintegui (1993). Ji teigia, jog nepaisant to, kad perėjus iš diktatūros į demokratiją ir moterims pradėjus aktyviai dalyvauti darbo rinkoje, lyčių santykiai pakito mažai.

¹ Euskera – baskų kalba.

Darbo naujumas ir aktualumas. Svarbu paminėti, jog šio magistrinio darbo tikslas bus ne aptarti moterų padėtį Baskų krašte iš feministinės perspektyvos, o per moteris, kaip tradicijos nešėjas, pažvelgti, kaip šiandieniniame gyvenime įveiksinama tradicija. Baskų antropologijoje trūksta išsamių ir naujų tyrimų apie modernias baskų moteris ir tradicijos įveiksinimą, todėl šis tyrimas galėtų atverti naujas tyrimų perspektyvas ir tematikas. Ilgą laiką į baskes žiūrėta kaip į *raganas*, mito nešiotojas (Baroja, 1969), ar motinos vaidmens atlikėjas (Garrido 1995; del Valle 1985), tačiau niekada – kaip į „aktyvias veikėjas“. Taigi, šiame darbe į moterį žiūrima ne kaip į pasyvią kultūrinio turinio turėtoją, o kaip į aktyvų „veikėją“, darantį asmeninius pasirinkimus ir kuriantį savas strategijas. Tokių moterų pavyzdys gali būti Europos Parlamento narės Eider Gardiazabal Rubial², Iratxe Garcia Perez³, Izaskun Bilbao Barandica⁴ ar Baskų krašto parlamento narė, švietimo, kultūros, inovacijų ir kalbos politikos departamento direktorė Begoña Garamendi Ibarra⁵.

Siūlomas naujas požiūris veda prie dar vieno, jau platesnio požiūrio į moterį: būtent per ją ir pasikeitusį jos vaidmenį šiandieniniame Baskų krašte galima stebėti baskų kultūros ir socialinio gyvenimo kaitą.

Darbo struktūra. Darbas sudarytas iš trijų – teorinės, metodologinės ir empirinės – dalių. Pirmojoje, teorinėje, dalyje bus aptariama tradicijos kaip kultūrinio modelio struktūra bei tradicijos įveiksinimo koncepcija, ypatingai didelį dėmesį skiriant individo, kaip „aktyvaus agento“, aspektui.

Antrojoje dalyje pristatomas tyrimo laukas, jo kontekstas,ėjimo į lauką procesas ir socialinė tyrimo grupė. Taip pat bus apžvelgiami ir kritiškai įvertinti antropologinio lauko tyrimo metodai, naudoti tyrime bei reflektiviai atspindėtos problemos, kurių tyrimo metu neišvengta.

Trečiojoje, šio darbo dalyje, remiantis empiriniais duomenimis, bus analizuojama ir interpretuojama, kaip Baskų krašto moterys savo šiandieniniame gyvenime įveiksmina tradiciją ir mėginama surasti atsakymą į klausimą kodėl dalis tradicijų išlieka, o dalis - ne.

Teorinė prieiga. Darbe remiamasi Sutton (1998), Otto, Pedersen (2005), Højbjerg (2005), Berger, Luckman (1967), Roepstorff, Simoniukštyte (2005), ir Scarduelli (2005) tradicijos įveiksinimo sistema, kuri tradiciją mato kaip identiteto konstravimo išteklių, veiksmų ir poelgių *pateisinimo* įrankį, selektyvumu pasižyminčią kategoriją ir kaip inkultūracijos rezultatą. Šios keturios tradicijos įveiksinimo kategorijos bus pristatytos teorinėje darbo dalyje ir jomis bus remiamasi analizuojant empirinę medžiagą.

Į baskišką identitetą bus žiūrima iš *eminės* perspektyvos, išskiriant dvi pagrindines

²http://www.europarl.europa.eu/meps/lt/96991/mep_home.html;jsessionid=99320DEB11B7C513118293D0793F8893.node2 (Prieiga 2014-04-19)

³http://www.europarl.europa.eu/meps/lt/28298/IRATXE_GARCIA%20PEREZ_home.html (Prieiga 2014-04-19)

⁴http://www.europarl.europa.eu/meps/en/96922/IZASKUN_BILBAO+BARANDICA_home.html (Prieiga 2014-04-19)

⁵<http://www.irekia.euskadi.net/es/politicians/4806-begona-garamendi-ibarra> (Prieiga 2014-04-19)

etnokultūrinės tapatybės kategorijas – teritoriją ir kalbą.

Taip pat, remiantis „*actor-network*“ teorija, bus analizuojamas moterų įvaizdis San Sebastian miesto gatvėse, kuris bus palygintas su gen. F.Franko laikotarpiu vyravusiais aprangos reikalavimais moterims.

Metodologija. Lauko tyrimas Ispanijos Baskų krašto Guipuzkoa provincijoje atliktas dviem etapais. Pirmoji lauko tyrimo fazė buvo 2013 m. sausio-kovo mėnesiais, kuomet stengtasi geriau pažinti kontekstą bei užmegzti ryšius su potencialiais informantais, kurie vėliau, sniego gniūžtės principu, padėjo susisiekti su kitais informantais. Antroji fazė buvo tų pačių metų birželio-rugpjūčio mėnesiais kuomet atlikti visi struktūriniai, neformalūs ir etnografiniai interviu, rašytas dienoraštis, atlikti stebėjimai bei aktyviai dalyvauta tradicinėse šventėse San Sebastian bei jo priemiesčiuose, neišvykstant iš geografinių Guipuzkoa provincijos ribų. Didžiausios šventės – Joninės-San Juan (San Sebastian) bei *San Marcial* (Irun). Taip pat dalyvauta „*Emakumeen etxea*“ organizacijos veikloje ir renginiuose: trumpametražių filmų peržiūroje ir aptarime, seminaruos apie emocinį intelektą, pasitikėjimą savimi feminizmą ir savigyną ir sociologinio tyrimo apie moters padėtį San Sebastian rezultatų pristatyme.

Tyrimas atliktas remiantis *dalyvaujančio stebėjimo* principu, kuris pasižymėjo aktyviu dalyvavimu skirtinguose užsiėmimuose, susitikimais su 18-72 metų asmenimis, pasivaikščiojimais ir kitokiu intensyviu bendravimu (vakarienės, kelionės, vizitai į muziejų). Mano informantai – San Sebastian (63) ir Irun (3) miestu gyventojai, didelė jų dalis – dirbantys, vidutinės pajamas gaunantys ir universitetinį išsilavinimą turintys žmonės. Du informantai – vidurinį išsilavinimą turintys vyresnio amžiaus žmonės, 10 – baigiamųjų kursų studentai.

Lauko tyrimas atliktas ispanų kalba, kuria laisvai kalbu jau ketverius metus. Ispanų kalbos mokėjimas palengvino įėjimo į lauką faktą ir pats integracijos procesas vyko greičiau bei sklandžiau.

Tyrimo metu atlikti 57 struktūriniai, 9 etnografiniai interviu (40-120min. trukmės). Struktūrinių interviu tikslas buvo pamėginti susidaryti santykio tarp praeities ir dabarties vaizdą, vaidmenų šeimoje pasiskirstymą ir informantų požiūrį į pokyčius.

Etnografinių interviu tikslas buvo susipažinti su informančių gyvenimo istorija ir jų dabarties matymu. Pagrindiniai dalykai, į kuriuos kreipta daugiausia dėmesio, buvo jų vaidmuo šeimoje, identiteto suvokimas, praeities retrospektyva ir santykis su tradicija. Taip pat joms sudaryta galimybė neatsakyti į klausimus, jei jie pasirodė pernelyg asmeniški.

Darbe naudojamos sąvokos:

- *Tradicijos* darbe bus suprantamos emiškai – kaip konkrečių įpročių, papročių, tikėjimo

modelių ir elgesio struktūrų rinkinys;

- Procesas, kurio metu perduodami papročiai, bus vadinamas *tradicija*.
- *Identitetas* – tai sąmoningai ir „iš išorės“ konstruojama individo reprezentacija. Kaip rodo eminiai duomenys baskų atveju, jų identiteto kūrimo pagrindas – teritorija ir kalba.

1. IDENTITETO IR TRADICIJOS KONCEPTAI, JOS SANDARA BEI ĮVEIKSMINIMAS

1. 1. Modernumo genealogija

Paradoksalu, bet nepaisant to, kad modernybė skaičiuoja jau kelis šimtmečius, o klasikinės socialinės teorijos atstovai (Marx, Weber, Durkheim bei Simmel) jau XIX-XX a. kritikavo kylančius Vakarų dėl ekonominės nelygybės ir priespaudos kolonizuotiems kraštams, pati *modernumo* sąvoka antropologijoje ir kituose socialiniuose moksluose nebuvo naudojama iki 8-ojo praėjusio amžiaus dešimtmečio (Knauff 2002: 10). Ji kilo kaip priešprieša iki tol vyravusiam *tradicionalizmui*.

Postindustrialistinių-kapitalistinių visuomenių, kuriose vyksta spartus ekonominis augimas, kultūros ir socialinės kaitos tyrimai socialinėje antropologijoje yra svarbūs, siekiant suprasti bei paaiškinti pasaulyje vykstančius procesus, mėginti numatyti jų tolimesnę tėkmę ir reikšmę žmonijai. Žvelgiant iš istorinės perspektyvos, galima matyti, kaip, vykstant modernėjimo procesams, kinta etninių tautų bei individų identiteto sąvoka, lyčių vaidmenys, darbo pasidalijimas ir tradicinės vertybės. Modernizaciją galima suprasti kaip progresyvų perėjimą nuo *tradicinės statiškos* prie *modernios dinamiškos* visuomenės.

Huntington (1996) teigia, jog kultūra ir tradicija yra patvarios bei nepavaldžios imperialistinių galių primetamiems pokyčiams. Pabrėžiamas tradicinių vertybių išlikimas, nepaisant ekonominių ir politinių pokyčių. Jis eina toliau ir prognozuoja civilizacijų susidūrimą, kurio priežastys bus kultūrinės, o ne ekonominės.

Joseph R. Gusfield (1967) kritikuoja tokį požiūrį į tradicines visuomenes kaip statiškas, normatyvias ir struktūriškai homogeniškas. Jo teigimu, santykis tarp tradicinio ir modernaus nebūtinai susijęs su konfliktu, priešingai, modernumas gali stiprinti tradiciją, o jie kartu – formuoti ideologijų pagrindus (Gusfield: 1967). Jis išskiria septynias klaidingas prielaidas, kylančias mąstant apie tradicijos ir modernumo poliariškumą:

1. Klaidinga manyti, jog **besivystančios visuomenės yra statiškos** ir visuomet egzistavo tokia forma, kokia yra dabar. Tai, kas šiandien vadinama „tradicine“ visuomene, dažnai yra socialinių pokyčių rezultatas.
2. **Tradicinė kultūra yra nusistovėjusių vertybių ir taisyklių rinkinys.** Gusfield teigimu, turėtume vengti rašytines kultūros versijas priimti kaip vienintelės elgesio modelių ir tikėjimų rinkinio formas.
3. **Tradicinė visuomenė yra homogeniška socialinė struktūra.** Visais laikais emigrantų ir marginalizuotų žmonių vaidmuo turėjo svarbią reikšmę šalių ekonominiam augimui ir inovacijoms,

todėl tradicinė visuomenė negali būti laikoma homogeniška.

4. Senosios tradicijos keičiamos naujovėmis. Naujų ir senų kultūrų bei struktūrų gebėjimas sugyventi be konfliktų yra socialinės kaitos fenomenas. Naujos formos tik padidina alternatyvų pasirinkimą, o ne šalina senąsias. Šioje vietoje Gusfield išreiškia priešingą konvergencinei mokyklai, teigusiai, jog senosios vertybės bus pakeistos naujomis, požiūrį.

5. Tradicinės ir modernios formos visada konfliktuoja. Vienos tradicinės kultūros vertybės gali būti kongruentiškos su modernizacija, kitos – atkakliai įsikibus laikytis savųjų.

6. Tradicija ir modernumas yra tarpusavyje nesuderinamos sistemos. Šios sistemos, Gusfield teigimu, labiau viena kitą stiprina.

7. Modernėjimo procesai silpnina tradicijas. Gusfield pastebėjimu, tobulėjanti technologija, transportavimas, komunikacija, išaugęs raštingumas ir idėjų sklaidos galimybės tik stiprina tradicijos įtaką didesnėje dalyje visuomenių ir tarp skirtingų socialinių lygių.

Sutinkant su Gusfield (1967) pozicija ir einant toliau, galima teigti, jog šiuolaikinėje visuomenėje labiau tikėtinas tradicijos ir modernumo koreliavimas, o ne vieno dominavimas kito atžvilgiu. Būtent šioje vietoje ir būtų galima kalbėti apie tradicijos įveikimą, kaip bendradarbiavimą tarp ryšių su dabartimi nutraukusia modernybe ir jos ribojama tradicija. Kol Gusfield kritikuoja požiūrį į praeitį kaip į statišką kategoriją, Sutton (1998) siūlo sprendimą – suteikti šiai praeičiai gyvybės, kitaip tariant – ją įveiksminti. Tai svarbus ne dėl galimybės ją išsaugoti, bet dėl galimybės kurti šiandieninį gyvenimą ir identitetą. Būtent tradicijos pagalba gali būti kuriamas individualus ir kolektyvinis identitetas, o ne sekama modernizacijos naudojamu universalizacijos, arba kitaip tariant „kopijų“ kūrimo, modeliu, kurio atveju išnyksta „skirtumas tarp originalo ir kopijos“ (Donham 2001)

1.2. Tradicijos ir modernumo sampratos

Žvelgiant iš globalios perspektyvos, modernumo sąvoka gali būti suprantama kaip:

- minties raida ir ryšių su *senąja* ideologija nutraukimas (Le Goff 1992, Giddens 1991, Berman 1991) bei kaip socialinė patirtis ar kultūrinė erdvė (Trouillot 2002, in Knauff). Į modernumą žvelgiant kaip į minties raidą, jis pasireiškia atviru ryšių su tradicija ir tradicinėmis ideologijomis nutraukimu (Le Goff: 1992: 42), kritiniu požiūriu į aplinką, abejone (Giddens 2000: 11) bei intelektualumu (Berman: 1991: 35, in Lash&Friedman "Modernity&identity"). Čia svarbią vietą užima asmeninė žmogaus laisvė ir individualizmas (Giddens 1991, Berman 1991, Friedman, in Knauff 2002);
- kaip *dabartinis* (Le Goff: 1992: 24). Tokiu atveju jam priešpastatoma viskas, kas nėra

šiuolaikiška ir taip atsiranda *modernumo/tradicijos* dichotomija. Post-kolonialistiniame pasaulyje *modernumas* dažnai sutinkamas kaip Vakarų, *vesternizacijos* sinonimas (Le Goff 1992, Trouillot 2002). Šiame kontekste tai suvokiama kaip progresas, vystymasis ar demokratija (Trouillot), skyrybos su tradicija (Foucault 1984) ar santykio su praeitimi nutraukimas (Le Goff);

Į modernumą kaip į *dabartinį* laikomasi ir šiame darbe, tačiau bus atsisakoma *modernumo-šiuolaikiškumo/tradicijos* dichotomijos. Tai reiškia, kad į *šiuolaikiškumą* bus žiūrima ne kaip į priešingą tradicijai polį, o kaip į tradicijos įveiksminimo rezultata. Tokia pozicija leis išvengti aukščiau pristatyto požiūrio į modernizacijos procesus kaip į socialinio pokyčio generatorius ignoruojant aktyvaus veikėjo aspektą, jo sąveiką su jį supančiu socialiniu kontekstu ir jo reikšmę vykstantiems procesams.

Tradicija, tradiciškas – tai bene labiausiai visuomenės ir kultūros tyrinėjimuose naudojami žodžiai. Shils (1971: 123) rašo, jog *tradicija* naudojama siekiant apibūdinti ir paaiškinti identiškų formų, elgesio struktūrų ir tikėjimo modelių pasikartojimą keliose konkrečios socialinės grupės kartose, o *tradiciška* yra ta grupė ar visuomenė, kurioje socialinė kaita vyksta lėtai, arba kurioje egzistuoja įprotis pateisinti savo veiksmus remiantis tradicija.

„*Tradiciškas* yra naudojamas siekiant apibūdinti visuomenes, kuriose paplitusi tendencija įteisinti veiksmus juos aiškinant kaip ryšio su praeitimi išlaikymą“ (ibid.: 123)

Shils išskiria kelias esmines tradicijos savybes (ibid.: 135-136):

- tradicijos savybę legitimizuoti save, remiantis praeities tęstinumu. Toks pateisinimas, pasak Shils, ne visada tradiciškai perduodamas iš kartos į kartą. Tam, kad įvyktų šis perdavimas, „veiksmų legitimizacija“ turi būti reikšminga, ir racionaliai pagrįsta (ibid.: 136).
- besąlygiškas, nekvestionuojantis tradicijos perdavimas. Tai gali būti susiję su *habitualizacijos* procesu ir *habitus* konceptu, kurie bus aptariami sekančiuose skyreliuose (žr. p. 16). *Habitualizuotos* tradicijos atveju socialinė tikrovė tampa priimama „*tokia, kokia yra*“ (ibid.: 136).
- Ryšys ir santykis su praeitimi. Pasak jo, tradicija leidžia dabartį modeliuoti remiantis praeities patirtimi ir egzistavusiomis institucijomis.
- Be to, kad tradicija turi tęstinę struktūrą, ji gali būti ir nutrūkstanti. Tai ypatingai matoma atgimstant įvairiems papročiams ir kultūriniais modeliams (Shils 1971, Sahlins 1993).

Remdamiesi panašiais kriterijais, tradiciją taip konceptualizuoja ir Hobsbawm (1983), Otto ir Pedersen (2005), Højbjerg (2005, in Otto, Pedersen) bei kiti straipsnių rinkinio „*Tradition and Agency: tracing cultural continuity and invention*“ (ed. Otto, Pedersen 2005) bendraautoriai. Visi jie į tradiciją žiūri kaip į dinamišką, savyje prasmes nešantį procesą, o kartu ir į kultūrinių bruožų

rinkinį, kuris yra perduodamas iš kartos į kartą.

Siekiant išvengti konceptualaus disonanso, skirtingomis prasmėmis skirtinguose konceptuose suvokiant *tradiciją*, šiame darbe siūloma analitiškai atskirti tradiciją kaip tam tikrų papročių ir kt. kultūrinių bruožų perdavimo aktą nuo tradicijos kaip *to*, kas perduodama. Čia tradicija bus suvokiama kaip procesas, o kultūriniai konkrečios kultūros bruožai (*tradicijos*) – kaip konkreti, dažnai turinti materialų pavidalą, kultūros išraiška, bus vadinami sinonimais – *papročiais* ar *elgesio modeliais*.

Tradicija nėra materialinė, apčiuopiama tam tikros kultūros ir jos bruožų reprezentacija, o simbolinė jos reprezentacijų, pasireiškiančių pasikartojančiomis konkrečios socialinės grupės interakcijomis su praeitimi, išraiška. Tradicija yra dinamiškas, interaktyvus procesas ir ryšys su praeitimi, kuris „*aktyvus veikėjas*“ kuriamas ją įveiksminant ir konstruojant horizontalius, cikliškus tarpusavio santykius ir socialinę realybę, o ne į ją žvelgiant iš vertikalios linijinės perspektyvos ir suprantant kaip rudimentalią praeities išraišką modernioje dabartyje. Moderni dabartis konstruojama ne „nutraukiant ryšius su praeitimi ir nebereikalinga, nenaudinga ir nepritaikyta tradicija“, o dinaminiais santykiais tarpusavio santykiais su ja, pasireiškiančiais nuolatiniu, tęstiniu bendradarbiavimu – tradicijos įveiksminimu. Apskritai, ryšio su praeitimi nutraukimas yra neįmanomas, neišsivaizduojamas procesas, kadangi tiek individas, tiek bet kokia socialinė grupė gyvena ir veikia tam tikrame sociokultūriniame kontekste, kuriame buvo socializuoti ir habitualizuoti. Nutraukti ryšį su praeitimi – tai perkonstruoti save iš pamatų, kas yra sunkiai logiškai įsivaizduojama. Tad šioje vietoje galima kalbėti tik apie *modifikaciją*,

„naujumas yra visko, kas egzistavo anksčiau, modifikacija; modifikacija atsiranda ir atkuria save kaip naują santykių su tęstiniu kontekstu“ Shils (1971: 122)

Apibendrinant tai, kas pasakyta aukščiau, pristatomi trys sąvokos *tradicija* konceptai ir naudojimo šiame darbe būdai:

- **Tradicijos** darbe bus suprantamos emiška – kaip konkrečių įpročių, papročių, tikėjimo modelių ir elgesio struktūrų rinkinys;
- Procesas, kurio metu perduodami papročiai, bus vadinamas **tradicija**.
- Dichotominėje *modernumo/šiuolaikiškumo/tradicijos* priešpriešoje *tradicija* bus keičiama *tradiciškumu*.

1. 3. Tradicijos anatomija: įpročio ir papročio tarpusavio sąveika

1.3.1. Įprotis kaip individualus elgesio modelis

Akademinėje literatūroje egzistuoja platus diskusijų apie tradiciją ir jos sandarą spektras. Todėl prieš pradėdant aptarinėti tradicijos įveiksminimą bei jo būdus, svarbu išsiaiškinti tradicijos struktūrą ir kas lemia jos kaitą, taip nusibrėžiant teorinę šio darbo paradigmą.

Oksfordo anglų kalbos žodyne pateikiama etimologinė daiktavardžio *tradycja* reikšmė, kildinama iš lotyniško veiksmažodžio *tradere* (pristatyti, atvežti), kuris savo ruožtu kildinamas iš *trans-* (per) ir *dare* (duoti). Taigi, „tradycja“ gali reikšti papročių ar įsitikinimų *perdavimą* iš kartos į kartą arba *tai*, kas yra perduodama – *papročiai*, ar *įsitikinimai*⁶. Taip pat tradiciją apibūdina ir Hobsbawm (1983), Otto ir Pedersen (2005), ir kt.

Remiantis tuo, kad tradycja yra ir papročiai, ir jų perdavimas, galima teigti, kad ji, esanti bet kurio individo egzistencijos dalimi, yra tam tikra gerai organizuota struktūra – kultūrinis modelis – sukonstruotas iš kitų sudedamųjų narių. Sahlins (1999) rašo, jog ši struktūra yra „nesąmoningai patirtos sąmoningos patirties sandara“⁷. Kitais žodžiais tariant, Sahlins teigia, kad formuojant bet kokią struktūrą, pagrindinis vaidmuo tenka ne žmogui ir jo, kaip „veikėjo“, aspektui, o tam tikrų, jau esančių kultūrinių modelių atlikimui. Sekant Sahlins, mūsų socialinė tikrovė yra sudaryta tarsi iš jau iš anksto užprogramuotų reiškinių, kurių mes, kaip individai, negalime nei lemti, nei pakeisti ir esame labiau stebėtojai arba pasyvūs dalyviai nei aktyvūs šios patirties perėmėjai ir jos statytojai. Tokią poziciją kritikuoja Otto ir Pedersen (2005), teigiantys, kad žmonės gali sąmoningai suvokti šias struktūras ir jų intencionalus elgesys turi įtakos iš pradžių įprastiems kultūriniais modeliams (Otto; Pedersen 2005: 21). Vadinasi, jie yra aktyvūs socialinių procesų dalyviai, gebantys stebėti, įvertinti ir lemti vykstančius procesus.

Šioje vietoje iškyla „*kiaušinio ir vištos*“ problema, todėl, kad viena vertus negalima ginčytis su Sahlins, kuris teigia, jog „be struktūros nėra nei istorijos, nei „veikėjo (1999), tačiau Otto ir Pedersen akcentuoja sąmoningą žmogaus sugebėjimą suprasti ir lemti istoriją bei socialinę tvarką ir struktūrą. Šiame darbe taip pat bus laikomasi požiūrio, jog mūsų socialinėje tikrovėje, kurioje vyksta daugiabalsės ir daugiaprasinės socialinės interakcijos su kitais šio proceso dalyviais, individo „veikėjo“ aspektas turi didelės įtakos kultūrinių modelių, tame tarpe ir tradicijos, kaitai ir kad būtent jis yra tas sraigtelis, judinantis didžiulį ir stiprų socialinio gyvenimo mechanizmą.

Kultūriniai modeliai, pasak Otto ir Pedersen, gali konfrontuoti su objektyvia realybe, ir

⁶ <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/tradition> (Prieiga 2014-05-16)

⁷ „*Is the organization of conscious experience that is not itself consciously experienced*“. (Sahlins 1999, in Otto, Pedersen 2005)

individas, sąmoningai juos įvertinęs, juos reorganizuoja ir perkonstruoja. Toks perkonstravimas vyksta individui priimant subjektyvius sprendimus, susijusius su savo elgesiu ir aplinka, kurioje jis sąveikauja. Taigi, kultūrinio modelio transformacija prasideda individui keičiant savo elgesį, kuris, sąveikaudamas su toje pačioje socialinėje terpėje esančiais dalyviais, juos įtraukia į „naująjį elgesio modelį“, savo ruožtu keičiantį iki tol įsitvirtinusį kultūrinį modelį ar tradiciją (Otto, Pedersen 2005, Hobsbawn 1983).

Mūsų kasdienybės gyvenimas (*everyday life*) yra sudarytas iš įvairių socialinių situacijų bei interakcijų su kitais veikėjais. Tai yra priimama kaip duotybė ir bendraja prasme suprantama kaip realybė, nepriklausanti nuo mūsų valios. Žinojimas (*knowlegde*) yra šios realybės priėmimas ir suvokimas, kad ji turi tam tikras savybes (Berger; Luckman 1967:13). Pasak Berger ir Luckman, konkrečios visuomenės dalyvių realybė yra suprantama kaip kažkas bendro (*common sense*). Mūsų kasdienybė jau yra suobjektinta, t.y. sudaryta iš tam tikrų objektų, kurie priskirti būti objektais prieš veikėjui pasirodant „scenoje“. Kitais žodžiais tariant, realybė jau yra sukonstruota prieš veikėjui pradędant joje veikti. Tai reiškia, kad joje egzistuoja tam tikri modeliai, kurių jos dalyvis privalo laikytis, kad nebūtų sugriauta nustatyta tvarka. Toks veiksmų automatizavimas ir elgesio modelių, kurie nereikalauja aktyvių sprendimų priėmimų, kūrimas, Berger ir Luckman (1967: 70-71) vadinamas „habitualizacija“. Šis procesas lemia veiksmų nuspėjamumą ir pasikartojimą bei yra išmokstamas socializacijos metu perimant tam tikrus elgesio modelius iš tėvų ar kitų socialinės interakcijos dalyvių. Tad „habitualizacija“ – tai procesas, kurio metu įsisavinami įpročiai (*habitus*).

Sociologas Micheal Young (1988) teigia, kad biologiniai organizmai yra veikiami pasikartojančių, cikliškų ritmų, kurie yra veikiami saulės ir mėnulio ritmų ir kad egzistuoja ekvivalentus socialinis mechanizmas, užtikrinantis žmogaus veiksmų nuspėjamumą ir sinchroniškumą (1988: 75).

Šis mechanizmas – tai *įprotis (habitus)* (Young 1988, Bourdieu 1977), esantis ant pačio žemiausio tradicijos, kaip kultūrinio modelio, struktūros laiptelio. Bourdieu (1977), Young (1988), Frykman ir Lōfgren (1996) *įprotį* mato kaip pasikartojantį mechanizmą, sudarytą iš įgyto minčių, elgesio ir socialinės praktikos modelio. Tai yra individualiai sferai priklausantis mechanizmas, lemiantis žmogaus elgesį privačioje terpėje ir susijęs su pasikartojančia, automatizuota veikla, kuri palengvina individo sąveiką su aplinka. Automatizavus tam tikrą veiklą – pavyzdžiui, nusivalyti batus prieš įeinant į namus, ar pirmam pasisveikinti su vyresniu praeiviu - individui nebereikia stengtis ir eikvoti energijos jam atlikti. Šie modeliai egzistuoja skirtingose kultūrose, tačiau jų prasmė ir reprezentacijos būdas gali skirtis priklausomai nuo socialinio konteksto ir tai kultūrai būdingų bruožų visumos.

Būtent šioje terpėje veikia ir socialinė lauko tyrimo grupė – baskės moterys – sąveikaudama su socialine aplinka ir kurdama, keisdama bei tęsdama įpročius ir iš jų išplaukiančius papročius.

Connerton (1989) „habitualizaciją“ vadina „nuolatinio elgesio modeliais“⁸ ir priskiria juos įpročio-įrašymo (*habit-memory*) atminties tipui. Knygoje „*How societies remember*“ (1989) jis išskiria tris socialinius atminties aspektus:

- Asmeninis. Tai individuali atmintis, susijusi su asmeniniais praeities įvykiais;
- Kognityvinis. Tai išmokta patirtis;
- *Iprotis*. Ji susijusi su individo sugebėjimu atlikti tam tikrą veiksmą. Paprastai tai yra inertiškas veiksmas, savyje neturintis nei simbolinės prasmės, nei ritualumo. (Ibid.: 22)

Faktas, kad individas, vedinas *įpročiu*, veikia mechaniškai, nereiškia, kad „habitualizacija“ sukuria tam tikrą prasmę uždara, baigtinę struktūrą ir kad, neegzistuojant struktūriniam pokyčiams, ji išliks nepakitusi, kaip teigtų Sahlins. Nepaisant *įpročio*, kaip automatizuojančios veiklos, savybės, vis dar egzistuoja galimybė jį transformuoti, kadangi jis yra neatskiriamas ar net įgimtas individo, o įvairių socialinių interakcijų bei socializacijos metu įgytas atributas ir, kaip teigia Young, sąmoningas individo protas šiuo atveju atlieka stebėjimo funkciją reflektiviai reaguodamas į aplinkos reprezentacijas bei darydamas sprendimus ir pasirinkimus. Taigi, reflektivi individo veikla ir jam būdingas „*veikėjo*“ aspektas gali lemti *įpročio* pokytį. Kadangi jis visuomet veikia socialiniame kontekste, neišvengiamai sąveikauja ir su tos terpės nariais. Iš privačios erdvės perėjęs į viešą, *įprotis* tampa *papročiu* (Frykman ir Löfgren 1996). Tad, savo ruožtu, besikeisdamas pats, *įprotis* keičia ir paprotį, o tai automatiškai lemia, kad pradeda kisti ir pati tradicija.

1.3.2. Paprotys kaip socialinės interakcijos rezultatas

Rašydamas apie tradiciją, Hobsbawm (1983) pabrėžia, jog būtina atskirti tradiciją nuo papročio. Tam yra kelios priežastys. Pasak jo, paprotys egzistuoja „tradicinėse visuomenėse“, tuo tarpu modernios visuomenės yra linkusios išrasti tradicijas (ibid.: 2). Be to, tradicija yra nekintama, dažnai institucionalizuota veikla, susijusi su pasikartojimu, o paprotys negali būti stabilus ir nekintantis, nes jis yra tradicinės visuomenės variklis (ibid.: 2). Tradicinė visuomenė, pasak Hobsbawm ir Gusfield (1967), yra dinamiška, o ne statiška.

Toks požiūris, kad tradicija yra būdinga moderniai visuomenei, o paprotys – tradicinei, yra kritikuojamas Otto ir Pedersen (2005). Jų požiūriu, kurio laikomasi ir šiame darbe, papročiai ir tradicijos yra būdingi visoms visuomenėms. Taip pat neigiama, kad paprotys ir tradicija priklauso vienai kategorijai ir gali būti suprantami kaip sinonimai. Paprotys kaip kultūros išraiška pastebimas ritualuose, vietinės kalbos vartojime ar kitose komunikacijos formose (Otto; Pedersen, 2000: 6,

⁸ „*Habitual patterns of behaviour*“ (Connerton 1989: 24).

Hobsbawm 1983: 2), o tradicija – formali, ritualizuota praktika, suteikianti jam prasmės.

„paprotytys yra tai, ką daro teisėjai; tradicija <...> yra perukas, mantija, kita oficiali atributika bei ritualizuota praktika, supanti pagrindinį veiksmą“ (Hobsbawm 1983: 3).

Sutton (1998) lauko tyrimo metu Graikijos Kalymnos salos kontekste analizuota *papročio* sąvoka susijusi su racionalumu. Jo pateikiama eminė perspektyva atskleidžia, kaip *tradiciją* ir *paprotį* supranta Kalymnos salos gyventojai:

„<...> paprotys yra įprastinė veikla, susijusi su konkrečiu kalendorinių metų bėgyje ar gyvenimo ciklu. <...> Tradicija gali būti abstraktesnė: ji vis dar yra pasikartojantis veiksmas, bet pasikartojimas nėra susijęs su kalendoriniu laiku ar gyvenimo ciklu.“ (ibid.: 59).

Kalymniečių supratimu, paprotys yra reikalingas tol, kol netrukdo modernizacijos procesams. Tuo tarpu tradicija yra suprantama kaip priklausanti ekspresyvosios kultūros domeniui ir brėžianti ribą tarp jų bei kitų salų gyventojų.

Taigi, kaip matoma, nors tradicija ir paprotys yra susiję su ritualumu, pasikartojimu, ciklišku veiksmų atlikimu, susijusiu su konkrečiu kalendoriniu laiku, jie ne priklauso tai pačiai kategorijai, o greičiau yra du tarpusavyje sąveikaujantys veiksniai, papildantys vienas kitą. Jų tarpusavio ryšys pasireiškia tuo, kad abi šios kategorijos yra stipriai persipynusios ir lemiančios viena kitą. Kaip teigia Hobsbawm (1983: 2-3) papročio silpnėjamas neišvengiamai keičia ir tradiciją, su kuria jis yra nuolatos persipynęs.

Svarbu pastebėti, kad pradėjus kalbėti apie *paprotį*, kontekste atsiranda sociumas – visuomenė. Young (1988), rašydamas apie *įprotį* ir *paprotį*, juos mato kaip skirtingoms terpėms atstovaujancias kategorijas. Praėjusiame skyrelyje aptartas *įprotis* yra būdingas individui, o *paprotys* yra „grupės *įprotis*, *socialinis įprotis*“ (Young 1988: 95). Sąveikaudamas su aplinka, *įprotis* patenka į viešąją erdvę, kurioje, kaip pastebi Young ir Frykman su Löfgren, jis tampa *socialiniu įpročiu*. Jei *įprotis* yra pasikartojantis individui būdingas elementas, tai *paprotys* yra ta jėga, kuri yra atsakinga už visuomenėje vykstančius ciklus (ibid.: 95).

Tai reiškia, kad sąmoningai veikdamas ir keisdamas savo *įpročius*, individas ne veikia vakuume, o reguliariai kontaktuoja su kitais jo socialinio konteksto dalyviais, kurie taip pat gali „perimti“ naują, pakitusį *įprotį* ir, prisitaikę jį sau, toliau naudoti. Taip susidaro tam tikras tinklas, kurio viduje bręsta naujas grupės paprotys. Įsitvirtinęs kolektyvo sąmonėje, jis veikia jo elgesį, o kartu ir iki tol nusistovėjusį kultūrinį modelį – tradiciją. Taigi tradiciją galima apibūdinti kaip tam tikrų kultūrinių konkrečios visuomenės idėjų perdavėją (Borofsky 1987; Boyer 1990; Turner 1994, cit. Otto, Pedersen 2005). Keisdami tradiciją, individai ir socialinės grupės ją tarsi iš naujo atranda. Ir nors Hobsbawm (1983: 8) teigia, jog

„ten, kur vis dar gyvi senieji būdai, tradicijos negali būti nei atgaivintos, nei sukurtos, o jei jos sukurtos, tai dažnai dėl to, kad jos sąmoningu individų sprendimu nebenaudojamos ir nepritaikytos“,

čia galima pakoreguoti šį kraštutinumą, jog *sena* tradicija niekada nėra pritaikyta, o išrastos tradicijos atsiranda tai, kai *senosios* sąmoningai nenaudojamos ir teigti, jog tradicija išlieka *būtent* dėl jos pritaikomumo (Højbjerg 2005, cit. Otto, Pedersen 2005: 87-117). Tradiciją, kaip *išrastą*, Hobsbawm požiūriu galima suprasti kaip per trumpą laiką iškilusį ir nusistovėjusį paprotį, kurio atsiradimą sunku paaiškinti (Hobsbawm 1983: 1). Paprastai tai būna susiję su koku nors konkrečiu dabarties įvykiu ir turinčiu konkrečią reikšmę tą tradiciją turinčiai socialinei grupei. Toks pavyzdys galėtų būti Ispanijos Madrido „Real“ futbolo klubo gerbėjai, kiekvienų rungtynių 7-ąją minutę skanduojuantys „Illa, illa, illa, Juanito maravilla“.⁹

1.3.3. „Aktyvaus veikėjo“ ir socialinės grupės vaidmuo kuriant tradiciją

Vykstant minėtai individų tarpusavio sąveikai, prasideda procesas, įgalinantis jų *ipročius* ir taip institucionalizuodamas socialinę tikrovę. Institucijos, tokios kaip, pavyzdžiui, šeima, yra kuriamos santykiyje su individais. Berger ir Luckmann (1967: 72-73) teigia, kad institucionalizacija konstruoja socialinę realybę, kuri individo patiriama kaip objektyvi realybė todėl, kad jos turinys buvo suformuotas anksčiau nei gimė individas ar siekia jo atmintis. Taigi, individas yra tarsi „įdedamas“ į jau egzistuojančią socialinę visumą.

Institucionalizuota socialinė tikrovė kryptingai lemia individo elgesį. Toks pavyzdys galėtų būti jau minėtas šeimos institucijos atsiradimas. Šiuo atveju šeimos institucija reprezentuoja „objektyvią realybę“, kurią priėmęs – internalizavęs – individas jos nekvestionuoja, o priima kaip duotą. Ši „objektyvi realybė“ individui pristatoma vertikalčiai ir iš išorės kaip automatizuotą, įprastomis tapusių sąveikų rezultatas. Aptariamą „objektyvios realybės“ įsisavinimas pasireiškia ne vien per institucionalizaciją, bet ir per socializacijos procesus. Taigi, įvykus šiems procesams – individui priėmus „objektyvią realybę“, yra reikalingas jos „pateisinimas“ – legitimizacija. Otto ir Pedersen teigia, jog

„naujamai kartai nebepakanka vien užaugti institucionalizuotame kontekste, sukurtame

⁹ Juan Gomez Gonzalez (Juanito) – legendinis Madrido „Real“ futbolo klubo žaidėjas, vilkėjęs septintojo numerio marškinėlius ir tragiškai žuvęs automobilio avarijos metu. Nuo jo mirties tradiciškai kiekvienų rungtynių metu komandos gerbėjai skanduoja šūkį „Illa, illa, illa, Juanito maravilla“ („Illa, illa, illa, nuostabūs Juanito“ – liet.) kaip siekį nepamiršti vieno geriausio visų laikų Ispanijos sostinės komandos žaidėjų.

tėvų kartos. Pastarieji nori užtikrinti socialinio pasaulio tęstinumą, naudodamiesi pateisinimais, kurie „paaiškina“ ir „pagrindžia“ institucinę tvarką, taigi, taip padeda naujai kartai įsisavinti šiuos modelius“ (2005: 27).

Šioje vietoje subjektai kuria ir išlaiko tradiciją (ibid.: 32). Čia galima būtų pridėti, jog tradicija yra išlaikoma tol, kol pateikiamas „paaiškinimas ir pateisinimas“ yra pakankamai autoritetingas, naudingas ir atitinkantis individo poreikius.

Ši sistema galėtų puikiai veikti, jei būtų ignoruojamas individo, kaip „aktyvaus veikėjo“ egzistavimo faktorius. Būtent antroje jos pakopoje, kurioje atsiranda „objektyvios realybės“ konstravimas ir jos internalizacija, svarbią vietą užima žmogaus sąmonė ir jo pasirinkimai. Viena vertus, kaip aptarta, jis gali nekvėsti socialinės tikrovės, su kuria susiduria ir ją priimti, tačiau kita vertus, jis gali atmesti jam siūlomą institucionalizuotą „realybę“ ir ją transformuoti per socialines interakcijas ir sąmoningus savo pasirinkimus. Tokiu atveju vėl būtų grįžtama prie institucijų perkonstravimo ir naujų visuomenės procesų kūrimo.

„Objektyvios realybės“ atmetimas, pasak Otto ir Pedersen (2005), atsiranda tada, kai pastebimas neatitikimas tarp nusistovėjusio papročio ir dabartinės socialinės situacijos. Tokia konfrontacija veda prie sąmoningo naujų sąveikos modelių rinkinio ieškojimų. Šio neatitikimo pavyzdį galima pateikti remiantis Ispanijos Baskų krašte atlikto lauko tyrimo duomenimis. Frankizmo laikotarpiu „objektyvioje realybėje“ šeima buvo konstruojama remiantis paternalistiniu modeliu – vyras buvo šeimos galva, o moteris – namų šeimininkė, kurios pareiga – auginti ir auklėti vaikus (Heras 2006). Pasikeitus situacijai – diktatūrą pakeitus demokratijai, vis dar egzistavo šis paternalistinis modelis. Prasidėjus nusistovėjusio papročio (įsisenėjusio šeimos modelio) ir naujos, pasikeitusios „socialinės realybės“ disonansui, Baskų krašto moterys konstruoja ir siūlo naujus šeimos modelius. Aptariamas disonansas pasireiškia ne tik individualia kiekvienos moters veikla, bet ir feministinio judėjimo augimu ar moterų būrimusi į įvairias už moterų teises kovojančias asociacijas. Taigi, kaip matoma, tradicija yra kuriama iš kartos į kartą perduodant papročius, tačiau jos perdavėjai yra reflektyvūs subjektai, pasižymintys aukštu sąmoningumu ir kritinio mąstymo lygiu, kurie, pradėję nuo žemiausio tradicijos struktūros laiptelio – *habitus*, burdamiesi į socialines grupes taip konstruodami *papročius*, *įveiksmina* tradiciją sustiprindami įprastus modelius arba pateisinantys naujų kūrimą.

Šioje vietoje reikia nepamiršti, kad pats individas nėra visiškai nepriklausomas „veikėjas“, nuo kurio vieno veiksmų priklauso socialinė realybė. Tokia idėja labiau primintų holivudinį filmą apie „superherojų“, gelbstintį pasaulį nuo „blogiečių“ nei objektyvų socialinės tikrovės vaizdą. Kiekvienas socialinės interakcijos dalyvis yra veikiamas jį supančios kompleksinės realybės: *gaudamas* kultūrinį, institucinį ir asmeninį bagažą, o kartu ir veikdamas vis dar vykstančių istorinių procesų, ekonominės situacijos, socialinio statuso, galios santykių ar limituotų galimybių turėti

interakcijai reikalingus išteklius kontekste (Scarduelli 2005, Shils 1971).

Be to, kaip jau minėta, „veikėjas“ socialiniame gyvenime neveikia vienas, sąveikauja su kitais individais, taip formuodamas įvairias grupes, kurios lemia socialinę dinamiką.

Socialinės grupės, pasak Stangor (2004), dalijasi kolektyviniu identitetu, lytimi, religija ar kitais kultūriniais bruožais. Kitaip tariant, galima teigti, jog tai, kas juos vienija, yra susiję su *papročiu*, ar, kaip rašė Young (1988), *socialiniu įpročiu*. Socialinė grupė bendrąja prasme neturi ją vienijančio tikslo, tad pagrindinis juos jungiantis aspektas yra minėtas *paproty*s. Taigi, grįžtant prie to, kas jau buvo pasakyta, matoma, kad socialinė grupė ir jos papročiai yra tarsi individą ir kultūrą jungiantis veiksnys, „dvikryptiškai“ su jais sąveikaujantis. Socialinė grupė ir jos atributas „*paproty*s“ su individu sąveikauja lemiant individo *įpročius*, kurie savo ruožtu modifikuoja *papročius*. Kita socialinės grupės sąveikos kryptis – *kultūra*. Modifikuoti *papročiai* automatiškai lemia *kultūros* kaitą. Būtent dėl šios priežasties socialinė grupė ir jos ši dvikryptė interakcija yra itin svarbus socialinės struktūros sudedamoji dalis, lemianti pokyčių (ne)atsiradimą.

1.4. Identitetas: teritorija ir kalba

1.4.1. Teritorija

Socialinės grupės sudarytos iš individų, kurių *įpročiai* konstruoja jų *identitetą*, o kartu ir bendrą, kolektyvinį grupės tapatybę, kuria dalijasi su kitais jos nariais. *Identiteto* samprata ir jo skirtingi aspektai antropologijoje tyrinėti ir teoretizuoti itin plačiai (galima paminėti tik nedidelę jų dalį - Barth 1969; Eriksen 1993, 2001; Kockel 2010; Gupta et. Ferguson 1992; Cohen 2001; Hill et. Wilson 2003; Urla 1988, 2001, 2003; Giddens 2000; Leizaola 1996; Bray 2002; Cerulo 1977), tačiau šiame skyrelyje bus apsiribota dviem *eminiiais* identiteto aspektais: teritorija ir kalba. Šie aspektai pasirinkti remiantis lauko tyrimo grupės perspektyva, įvairių pokalbių metu pabrėžusia vieno ar kito (dažnai abiejų) minėto aspekto svarbą.

Barth straipsnyje „*Boundaries and connections* ir Wilson su Donnan (2000) teigia, jog *sienos/ribos (boundaries)* gali būti suprantamos trimis lygiais:

- Tiesiogiai kaip ribos, dalijančios teritorijas „ant žemės“. Tai legali pasienio linija, skirianti ir jungianti valstybes;
- Kaip veiksnys, nustatantis limitus, kurie atskiria vienas socialines grupes nuo kitų ir kaip fizinės valstybės struktūros, kurios egzistuoja siekiant demarkuoti ir apsaugoti pasienio ruožą, sudarytos iš žmonių ir institucijų, kurios dažnai prisiskverbia į valstybės teritoriją;
- Kaip riba, atskirianti skirtingas sąmonės kategorijas.

Šis suskirstymas atskleidžia ribų dualizmą, kadangi į jas galima žiūrėti kaip į fizines, paprastai politines sienas, dalijančias teritoriją bei kaip į simbolines konstrukcijas, atskiriančias dvi ar daugiau grupes viena nuo kitos. Nepaisant to, kad egzistuoja toks dualistinis ribų supratimas, tarp šių sampratų stebima aiški koreliacija. Sienomis apribota erdvė tampa teritorija, kuri ne tik garantuoja valstybės suverenitetą, bet ir brėžia įsivaizduojamas, sukurtas ribas tarp santykių su kaimynais ir istorijos bei konstruoja *identitetus*. Būtent teritorija ir su ja susijusi istorinė patirtis, konkrečiai vietai (regionui, provincijai, miestui, kaimui) būdingi papročiai bei socialiniai santykiai lemia individo priklausomumo jausmą, o kartu ir asmeninę tapatybę – *identitetą*.

Kadangi socialiniame gyvenime egzistuoja dvipusis santykis tarp „valdančių“ ir „valdomųjų“, *identiteto* konstravimas per teritoriją pasižymi ne vien sąmoningu individo pasirinkimu, bet ir institucinių galios struktūrų vaidmeniu. Daukšas (2008) teigia, kad nacionalinė valstybė, homogenizuodama socialinę realybę per kalbą, kolektyvinę atmintį ir istoriją, taip pat kuria priklausomumo teritorijai jausmą.

Teritorija paremtas *identitetas* pasižymi stabilumu, „šaknų įleidimu“ į vietą, kurioje gyvena, o tai savo ruožtu veda prie statiško tokio identiteto supratimo. Žengiant dar vieną žingsnį toliau, galima daryti prielaidą, kad statiškas identitetas ir prisirišimas prie teritorijos gali būti tiesiogiai susijęs su *tradiciskumo* ir tradicinės tapatybės, kuriai būdingas ryšio su praeitimi, o šiuo atveju, ir su teritorija, išsaugojimo svarba.

Gupta ir Ferguson (1992) rašo apie „deteritorializuotus“ *identitetus*, kurių „nešiotojai“ yra nepiristi prie teritorijos, kas juos daro mobilesniais. Tai yra, „deteritorializuoti *identitetai*“ yra dinamiškesni, o to rezultatas gali būti kontekstinė *identiteto* transformacija ir iš buvimo „mumis“ tapimas „jais“. Dinamiška, destabilizuota tapatybė suponuoja *identiteto* modernumą ir jo konstravimą nepriklausomai nuo teritorijos, su kuria jis susaistytas įvairiais simboliniais, istoriniais ar emociniais ryšiais. „Deteritorializuotos“ tapatybės stebimos šiandiniame mūsų socialiniame gyvenime, apimtame globalizacijos, naujųjų technologijų ekspansijos į visas gyvenimo sritis ir nepaliaujamo žmonių judėjimo erdvėje. Teritorija, kaip fizinė, politinėmis sienomis apribota erdvė, tampa nebe tokia svarbi ir reikšminga, į *identiteto* konstravimo areną įeina kiti jam svarbūs veiksniai. Vienas iš jų galėtų būti kalba.

1.4.2. Kalba

Keli iš būdų, kokiais galima suprasti kalbą, yra - kalba kaip ribos brėžimas tarp ja kalbančių ir nekalbančių; kaip priklausomumas konkrečiai etninei grupei, nacionalizmo išraiška ar kaip savojo „aš“ konstravimas ir jo reprezentacija. Priklausomumo konkrečiai etninei grupei aspektas yra itin

svarbus toms grupėms, kurioms būdingos senos, panašumo į kitas neturinčios arba unikalios kalbos. Pavyzdžiui, baskams ar lietuviams kalbos kaip identiteto išraiškos aspektas yra daug svarbesnis nei ispanams ar vokiečiams, kurių kalbas vartojamos ne vien jų nacionalinėse valstybėse, bet ir kitose.

Aptariant identiteto sampratą, konstrukciją ir kalbos svarbą konkrečiu - Baskų krašto - atveju, svarbu gerai suvokti kontekstą, kuriame jis formuojasi/formuojamas. Baskų kalba – Euskera – vadinama seniausia Vakarų Europoje ne indoeuropietiška kalba, išlaikiusia autentišką ir senąją savo konstrukciją. Tai yra vienas pagrindinių baskus apibūdinančių ir iš kitų juos išskiriančių aspektų. Frankizmo diktatūros laikotarpiu (1939-1975) vyravo įsitikinimas, kad baskų nacionalizmas persismelkė į jų kultūrą ir kalbą, jas pavertęs įrankiu kovoje prieš „Ispaniją ir ispanizaciją“. Kaip rašo Santiago de Pablo (2010), būtent dėl baimės, kad baskų kultūra ir kalba įgaus galios ir taip pradės priešintis vykdomai universalizacijos politikai, gen. F.Franco valdžia ėmėsi ne vien politinės, bet ir kultūrinės bei lingvistinės represijos baskų atžvilgiu (ibid.: 54). Taigi, šiuo atveju baskų kalba buvo suprantama kaip baskų nacionalizmo atributas ir išraiškos forma. Sukėlusį tam tikrą „baimę ir grėsmę“ oficialiajai, represinei šalies valdžiai, euskera tapo įgalintu baskų įrankiu ir stipriu jų identiteto aspektu.

7-ajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje susiformavusi ETA¹⁰ grupuotė konstravo savo politiką ir identitetą, remdamiesi „lingvistiniu nacionalizmu“. Tai reiškia, kad priešingai nei prieš tai vyravęs Aranos „rasistinis nacionalizmas“, rėmėsis labiau individo priklausymu „baskiškajai rasei“ ir gyvenimu Baskų krašte, o ne kultūrinių bruožų, tarp jų ir kalbos, svarba, ETA grupuotė didelę reikšmę skyrė būtent lingvistiniam aspektui. Taip pat svarbu pabrėžti, kad, kaip rašo de Pablo, „dėl euskera kalbos sudėtingumo faktas, identifikavęs tam tikrą individą kaip baską, buvo ne tai, kad jis laisvai ja kalba, o tai, kad nori ir bando jos išmokti.“ (ibid.: 56). Tai galėtų reikšti ne tik analizuojamą kalbos svarbą identiteto konstravimui, bet ir tai, kad identitetas nėra substanciali individo savybė, o socializacijos ir institucionalizacijos metu įgytas atributas. Vadinasi, tam tikro *identiteto* turėtoju *tampama*, o ne gimstama, kaip tai bandė konstruoti Arana.

Taigi, kalba kaip identiteto aspektas nėra homogeniška kategorija. Viena vertus, ji yra įrankis, reprezentuojantis horizontalios visuomenės struktūros narių - individo arba socialinės grupės - tapatybę ir tai, kas jie yra (arba tai, kas jie nėra), bei kovojantis už savo identiteto tęstinumą ir išsaugojimą; kita vertus, tai yra vertikalios struktūros galios įrankis, kalbos politikos strategijų dėka konstruojantis arba dekonstruojantis „valdomųjų“ tapatybę. Šių dviejų – horizontalios ir vertikalios – galių sandūroje išryškėja tarp jų tvyranti įtampa (jei viena bando neigti kitą) arba nuoseklus, kongruentiškas (jei viena ir kita eina ta pačia linkme) identitetas.

¹⁰ ETA (Euskadi Ta Askatasuna eusk.) – „Baskų šalis ir laisvė“ ginkluota baskų nacionalistų organizacija, aktyviai veikusi 6-9 praėjusio amžiaus dešimtmėčiuose ir siekusi Baskų krašto nepriklausomybės nuo Ispanijos.

1.5. Tradicija kaip daugiaprasmiškas socialinės realybės išteklius: tradicijos įveiksinimas

David E. Sutton, kritikuodamas kolegas antropologus, tyrusius praeitį, juos kaltina pasiklydusius senose dichotomijose – istorija/mitas, linijinis/cikliškas (Sutton 1998: 2). Šios dichotomijos, pasak jo, veda link riboto tyrimo objekto suvokimo ir, vietoj mėginimo išsiaiškinti, kaip praeitis atsispindi dabartiniame žmonių gyvenime, orientuojamasi į diskutuojamų istorijų turinį, siekiant jas rekonstruoti (ibid.: 3).

Taip pat būtų galima pastebėti jo kritiką dėl žiūrėjimo į tradiciją kaip į praeities savybę, o ne dinamišką įrankį, konstruojantį kasdienybę.

Sutton (1998) rašo, jog norint suvokti vietinių istoriją ir kodėl ji jiems svarbi, antropologai turi šias kategorijas suprasti kaip daugiaprasmiškus terminus ir metaforas (ibid.: 3). Kitaip tariant, jų neuniversalizuoti, o reliatyvistiškai pritaikyti kiekvienos tiriamosios socialinės grupės atveju.

Kritikuodamas „malinowski“ praeities kaip lankstaus, plastiško ir nesibaigiančio simbolių išteklių sampratą, Appadurai (1981) teigia, jog egzistuoja kultūriškai kintantis normų rinkinys, kurio funkcija – reguliuoti praeities, kaip ginčytino aspekto, suvokimą. Kitaip tariant, jis išreiškia mintį, jog į kultūrą galima žiūrėti iš skirtingų perspektyvų: jo atliktame lauko tyrime vienoje iš Pietų Indijos šventyklų, tai daroma vertikalčiai ir analizuojami galios aspektai bei skirtinga jos percepcija skirtingų visuomenės grupių, vienaip ar kitaip per galią susijusių su šventykla. Jis teigia, jog šis diskursas yra politikos aspektas, įtraukiantis konkurenciją, opoziciją ir debatus (Appadurai 1981: 202).

Tuo tarpu Sutton *kultūra* įveiksinama horizontaliai – pačių Kalymnos salos gyventojų strategijomis. Čia pasireiškia asmeniniai kalymniečių pasirinkimai, susiję su jų interpretacija ir pritaikymu šiandieniniame gyvenime.

Tam, kad būtų geriau galima suprasti, ką kultūra reiškia skirtingoms grupėms, į ją reikia žiūrėti ne kaip į kokio nors „turinio“ nešiotoją, o, kaip minėta anksčiau, kaip į įrankį, konstruojantį šiandieninę kasdienybę. Taigi, tradicijos įveiksinimas – tai procesas, kurio metu individas arba socialinė grupė, naudodamasi įvairiomis strategijomis, įgalina kultūrą, kuria perduodamos kultūrinės idėjos, konstruojami identitetai ar išlaikomas nenutraukiamas ryšys su praeitimi ir istorija. Kaip minėta aukščiau, toks procesas vyksta individų arba socialinių grupių sąveikų su socialine tikrove metu.

Šiame darbe sudaryta įveiksinimo sistema, kurioje tradicija matoma kaip:

- politinis resursas ir etninio identiteto strategija;
- inkultūracijos rezultatas;

- išteklius darant pasirinkimus ir kuriant individo ir socialinių grupių elgesio strategijas;
- ryšio su praeitimi išlaikymas ir dabartinio socialinio elgesio pateisinimas.

1.5.1. Tradicija kaip politinis resursas formuojant baskišką identitetą

Barth (1993, 2002 cituojama iš Otto ir Pedersen 2005: 36) teigia, kad *kultūra* yra sudaryta iš trijų aspektų:

- *kultūra* yra esminių idėjų apie mus supantį pasaulį rinkinys;
- *kultūra* yra šių idėjų reprezentacija;
- *kultūra* yra socialinė organizacija.

Taigi, būdas, kurio *tradicija* yra įveiksinama, lemia, kaip bus reprezentuojamos idėjos. Pavyzdžiui, siekiant konstruoti etninį identitetą, *paprotys* gali būti pastatomas kaip kertinis jo egzistavimo akmuo.

Šią idėją giliau nagrinėja Roepstorff, Simoniukštytė straipsnyje „*Cherishing the Nation's Time and space: Lithuanian identity and the maintenance of tradition*“ (cit. Iš Otto ir Pedersen 2005: 157-192) ir Scarduelli straipsnyje „*Padanian Identity: Ethnogenesis as a political strategy*“ (cit. Iš Otto ir Pedersen 2005: 137-155). Abiejuose straipsniuose išreiškiama etninio identiteto ir tautinės valstybės kūrimas ją konstruojant ant tradicijos kaip papročio pagrindo.

Roepstorff & Simoniukštytė (2005) analizuoja, kaip, remiantis mitu, kalba, vieta, geografija ir istorija buvo perkuriama lietuviškoji etninė tapatybė Sovietų okupacijos ir Sąjūdžio laikotarpiu prieš Lietuvai atkuriant nepriklausomybę 1990-ųjų Kovo 11-ąją. Būtent šioje vietoje svarbią rolę, kuriant savąjį identitetą, suvaidino kultūra, papročiai ir suvokimas, kad egzistuoja „*įsivaizduojama bendruomenė*“ (Anderson 1999), kuri dalijasi kolektyvinėmis tradicijos išraiškomis – trispalve, laikoma žmonių rankose, pastangomis kalbėti lietuviškai ar pagonišku vidurvasario ritualų atnaujinimu (Roepstorff, Simoniukštytė, in Otto; Pedersen 2005: 180).

Taip pat svarbu paminėti, kad toks etninio identiteto konstravimas, jos pagrindu ir resursu laikant kultūrą, nėra vienakryptis procesas. Hill (2003, 2009) išskiria du identiteto konstravimo modelius: pasireiškiant tapatumo politikos vykdymui „iš viršaus“, tam tikra prasme įrėminant individus į bendrą politinį ir ekonominį kontekstą ir individams kuriant savo identitetą, kartais konfrontuojant su institucine tapatumo politika. Taigi, viena vertus aptariamam Roepstorff, Simoniukštytės atveju lietuviai gali patys, remdamiesi papročiu ir ryšiu su praeitimi, kurti savąją tapatybę, tačiau kita vertus, institucinė galia etninio identiteto formavime taip pat yra labai svarbi.

Scarduelli (2005) teigia, jog siekiant sukurti šiaurės Italijos visuomenės identitetą, 1991 m. buvo sukurta radikalių dešiniųjų politinė partija *Legha Nord* („Šiaurės lyga“), pasisakanti už Šiaurės

Italijos regionų atsiskyrimą nuo likusios Italijos dalies. *Lega Nord*, vykdydama tapatumo politiką ir konstruodama „Padania“ identitetu taip pat rėmėsi senomis tradicijomis, mitais, kuriuose esą atskleidžiamas šiaurės italų ryšys su keltais ir idėja, jog

„Italijos šiaurinės teritorijos dalijasi bendru etniniu „*Padanian*“ identitetu, kuris skiriasi nuo Pietų italų“ (Scarduelli, cit. iš Otto; Pedersen 2005: 137-138).

Čia taip pat pastebimas ir „*priešo*“ (pietų italų) sukūrimas kaip galimybė palyginti ir kontrastuoti save, taip konstruojant savąjį „Aš“.

Toks pats tapatumo politikos modelis vykdytas ir baskų nacionalizmo tėvu vadinto Sabino Aranoso, kurio „*priešas*“ buvo ispanai. Jo konstruojama „baskų rasė“ (Lecours 2007, Agote 2006) buvo pristatoma kaip geresnė, pažangesnė ir tyresnė, o „ispanai buvo purvini tinginiai, sutepti juos valdžiusių musulmonų“ (MacClancy 1993). Šiuo metu tapatumo politika Baskų krašte vykdoma ne „ieškant priešų“, o braižant ribas ir ryškinant kultūrinius skirtumus santykyje su *kitu*, šiuo atveju – ispanu, kurių svarbi skiriamoji dalis – seni, Baskų krašto papročiai, kuriais remiantis konstruojamas ir jų identitetas.

Taigi, kaip matoma, vienas iš tradicijos įveiksinimo būdų yra žiūrėjimas į ją kaip į politinį resursą, panaudojamą konstruojant tapatybę tiek iš „viršaus“, tiek iš „apačios“. Šių kraštutinių sandūroje ir kyla tradicijos įveiksinimas, vedantis į naujų kultūrinių modelių kūrimą ir individualių strategijų formavimą ir socialinę dinamiką.

Kitas tradicijos įveiksinimo kaip politinio resurso panaudojimo būdas gali būti legitimizuojant egzistuojančius galios santykius ar mobilizuojant žmonių grupę, kuri siekia politinio ir socialinio pokyčio savo visuomenėje (Otto; Pedersen 2005: 37). Tai matoma remiantis empiriniais lauko tyrimo duomenimis, analizuojant moterų organizacijos „*Emakumeen Etxea*“¹¹ veiklą ir jos tikslus. Čia, remiantis „*tapatumo politikos*“ strategija, tarsi kuriama vėlgi, kaip Roepstorff, Simoniukštytė (2005) atveju, tam tikra „*įsivaizduojama bendruomenė*“, tam tikras kolektyvinis identitetas, pagrįstas moterų priklausomumu šiai grupei ir bendros patirties turėjimu. Kaip teigia Melucci (1989: 60),

„identiteto politika sukuria naujus socialinius judėjimus, kolektyvias iniciatyvas, kurios yra auto-refleksyvos ir orientuotos į kolektyvo narių veiksmų išreiškiamumą“

Būtent toks „socialinio judėjimo“ kūrimas ir gali būti pastebėtas minėtos organizacijos veikloje.

¹¹ Emakumeen etxea (eusk.) – „Casa de las mujeres“ (isp.) arba „Moterų namai“ (liet.)

1.5.2. Tradicija kaip inkultūracijos rezultatas

Individo socializacijos metu, internalizuojant sukonstruotus sociokultūrinės tikrovės modelius, vyksta tradicijos perdavimas – inkultūracija. Kaip minėta anksčiau, šio proceso metu individui perduodami skirtingi *papročiai*, formuojasi jo *įpročiai*, kurie įsisavinami kaip „duoti, todėl neginčijami“. Empiriniai lauko tyrimo duomenys rodo, kad Baskų krašto moterys dalies papročių, tokių kaip kalbos naudojimas, pietavimas ir vakarieniavimas su visais šeimos nariais prie stalo, o ne prie televizoriaus, net nekvestionuoja, o priima kaip neatskiriamą jų kultūros dalį, kurią taip pat perduoda savo vaikams.

Inkultūracijos procesas vyksta dviem kryptimis – vertikaliai „iš viršaus“ ir horizontaliai „iš apačios“, kitaip tariant, inkultūracija gali būti institucinė arba ateinanti iš šeimos, kaip jau minėta, individo socializacijos metu, perimant jo tėvų ar senelių papročius ir tradicijas. Højbjerg (2005) tokią „inkultūruotą“ tradiciją vadina „paveldėta tradicija“ (ibid.: 87), kuri yra sudaryta iš tiesioginės praktikos, o ne interpretuojant ir reflektuojant praeitį.

Institucinė inkultūracija pasireiškia kultūrinių normų ir jų tęsimo konvencijų kūrimu ir pateikimu konkrečiai visuomenei. Tokiu atveju tradicija, kaip teigia Højbjerg (ibid.: 111), panaudojama *instrumentaliai* – siekiant konkrečių tikslų. Tai gali būti jau aptartas siekis kurti etninę identitetą, pateisinti veiksmus, prieštaraujančius taisyklėms (pvz. *San Marcial* šventė Baskų krašte, kuri bus analizuojama empirinėje darbo dalyje) ar paaiškinti, pagrįsti tam tikrą visuomenės gyvenimo aspektą (Šariatą).

Toks *instrumentalus* tradicijos panaudojimas instituciškai buvo akivaizdus Baskų krašte, Baskų nacionalizmo tėvui Sabino Arana įkūrus politinę partiją PNV¹². Partijos įkūrimo pagrindas ir tikslas buvo, remiantis istorija, kaip ją suprato Arana, apsaugoti „baskų rasę“, įvedus nurodymą, jog „*grynas*“ baskas privalo turėti aštuonias baskiškas pavardes¹³ bei kovoti už „savi-reguliaciją“, paremtą „*fuero*“ tradicija¹⁴. Šiuo metu PNV partija yra atsisakiusi „rasistinio nacionalizmo“, save pristato kaip demokratinius ir apibūsiu dialogu paremtais būdais siekiančią Baskų krašto autonomijos nuo Ispanijos, bet nepamiršta ir Baskų krašto istorijos bei kultūros, kurios yra tokių nepriklausomybės siekių pagrindas. Taip inkultūruodama savo siekius Baskų krašto gyventojams, PNV konstruoja savo elektoratą, kuris save identifikuoja su jos tikslais ir išreiškiamą pozicija. Šis

¹² PNV – partido nacionalista vasca (Baskų nacionalinė partija – liet.), didžiausia ir ilgiausią istoriją turinti Baskų krašto politinė partija, įkurta 1895 m.

¹³ Ispanijoje, kaip ir Italijoje, Prancūzijoje ar Pietų Amerikoje, gimusiam vaikui suteikiamos dvi pavardės – pirmoji yra tėvo, antroji – mamos. Taigi, norėdami įrodyti savo „*grynumą*“, prieš įstodami į partiją žmonės turėdavo pateikti dokumentus, garantuojančius, kad jų tėvai ir tolimesni protėviai buvo baskai, t.y., visos jų pavardės turėjo būti baskiškos.

¹⁴ *Fuero* (isp.) – šis žodis turi daug reikšmių, viena jų – taisyklių ir įstatymų rinkinys, būdingas konkrečiai socialinei grupei ar valstybei. Prieš Ispanijai prisijungiant prie Europos krikščioniškų karalysčių šeimos ir sujungiant Pirėnų pusiasalio regionus į vieną karalystę, Baskų krašte egzistavo *fueros* – taisyklių rinkiniai, paremti žodiniu perdavimu, vietinėmis tradicijomis ir jų praktikomis (Lecours 2007).

pavyzdys iliustruoja, kaip institucionalizuota tradicija, socialinės grupės įsisavinta kaip socialinės tikrovės reprezentacija, gali tapti valdoma, reguliuojama ir kontroliuojama institucinės galios struktūrų.

Tradicijos *instrumentalumą* kritikuoja Sahlins (1999, in Otto ir Pedersen, 2005: 20), argumentuodamas, jog tradicijos funkcionalumas, arba kitaip tariant, *instrumentalumas*, negali būti nepriklausomas ir ateiti „iš savęs“. Sahlins teigia, jog raktas į kultūros supratimą yra suvokimas, kad žmogaus egzistencija remiasi kultūros struktūra ir tvarka.

1.5.3. Inkultūracija ir dabartinio socialinio elgesio pateisinimas

Šioje vietoje, santykiyje su inkultūracija, išryškėja dar vienas tradicijos įveiksminimo aspektas - tradicija kaip ryšio su praeitimi išlaikymas ir dabartinio socialinio elgesio pateisinimas. Vykstant minėtiems procesams, kada horizontalios arba vertikalios inkultūracijos metu konstruojama socialinė tikrovė, tam, kad ji būtų legitimi, reikalingas jos pateisinimas. Kitais žodžiais tariant, tiek individas, tiek socialinė grupė, tam tikros kultūros turėtojai, turi žinoti aiškias priežastis, *kodėl* jie turėtų vienaip ar kitaip elgtis. Dar svarbiau, šios priežastys turėtų turėti simbolinę prasmę kiekvienam iš jų. Pavyzdžiui, paaiškinus piliečiui iš Nepalo ar JAV, kodėl Vasario 16-ąją visuose Lietuvos miestuose ir kaimeliuose plevėsuoja trispalvė, jis gali suprasti paaiškinimo reikšmę, tačiau ne jo prasmę.

Toks tradicijos ir socialinio elgesio pateisinimas – legitimizacija – kaip ir pati inkultūracija, nėra vienakryptis procesas. Viena vertus, ir tikriausiai, daugeliu atveju, tai gali būti pateisinama iš vertikalios perspektyvos - instituciškai, pabrėžiant praeities tęstinumą, ryšį su gamta (Roepstorff & Simoniukštytė, Otto, Pedersen 2005), dievu ar karaliumi. Tačiau šiuo atveju ir pati institucija, pasak Berger ir Luckmann (1967), privalo būti „*pateisinta*“.

Nepateisinta institucija praranda savo legitimumą, gali būti kvestionuojama ir sulaukti priešiško iš socialinės grupės, kuri sąveikauja su šia institucija. Būtent toks procesas stebimas pastaruosius du dešimtmečius Baskų krašte. Remiantis empirine lauko tyrimo medžiagos analize, *San Marcial* šventė Irun mieste, vykstanti kiekvienų metų birželio mėnesį, yra pavyzdys, kaip įvyksta galios mainai tarp horizontalios ir vertikalios dimensijų, institucinei galios struktūrai „*nepateisinus*“ tam tikrų pasirinkimų motyvų. Šventės metu vykstančioje karinėje eisenoje tradiciškai žygiuoja vien vyrai, tačiau per pastaruosius beveik du dešimtmečius suaktyvėjus feministinių grupių veiklai, pradėta reikalauti leisti karinėje eisenoje dalyvauti ir moterims. Prie šių reikalavimų mikro kontekste – Baskų krašte - prisideda ir makro konteksto dalyviai – oficiali Ispanijos valdžia bei Europos Sąjungos institucijos, kovojančios už lyčių lygybę.

Didžioji Irun žmonių - horizontalios galios atstovų – nesutinka su reikalavimais ir aršiai tam

priešinasi, *legitimizuodami* savo poreikį tęsti tradiciją „*kaip tai tęsėsi per amžius*“ ir santykio su praeitimi išlaikymu. Tuo tarpu miesto savivaldybė – vertikalios galios atstovė – atsiduria ambivalentiškoje situacijoje, suvokdama savo, kaip institucijos, vaidmenį ir pareigas, tačiau taip pat priimdama faktą, jog priešinantį miesto daugumos balsui, ateinančiam iš jų lūpų ir „pateisintam tradicijos sekimu“, rezultatų pasiekti nepavyks.

Toks tradicijos pateisinimas iš horizontalios perspektyvos įmanomas, kada socialinė grupė, brėždama ideologinę ribą tarp savęs ir institucijos arba kitos grupės, paaiškina savo pasirinkimus remdamasi tomis pačiomis kategorijomis – tęstinumu su praeitimi, ryšiu su gamta, tradicija ir kt, kuriomis naudojasi ir pati institucija. Tokiu atveju, kaip matoma, susidaro tam tikri galios mainai, kurie simboliškai panaikina institucinės galios jėgą, suteikdami ją aktyviai veikiančiai socialinei grupei.

1.5.4. Tradicija kaip pasirinkimas

Appadurai (1981) kalba apie tradicijos reikšmę skirtingoms visuomenės grupėms. Tai susiję su individualiu pasirinkimu tradicijoje matyti tai, kas vykstant tarpusavio sąveikai, yra reikalinga ir patenkina konkrečius socialinės grupės arba individo poreikius. Šio selektyvumo priežastys glūdi *instrumentaliame, pragmatiškame* požiūryje į tradiciją.

Tradicijos selektyvumas pastebėtas tiek atliktame lauko tyrime Baskų krašte, tiek Sutton (1998) etnografijoje „*Memories cast in stone: the relevance of the past in everyday life*“. Šiame skyrelyje bus analizuojamas tradicijos selektyvumas kaip pragmatiškas ir estetinis pasirinkimai.

Rašydamas apie kalymniečių tradiciją per Velykas nuo kalno mėtyti dinamito bombas, Sutton išskiria du eminius požiūrius į šį paprotį: „*folly and feeling*“ (1998: 71). Šie požiūriai diferencijuojasi, priklausomai nuo asmeninės salos gyventojų pozicijos ir santykio su aptariama tradicija.

Pasak Sutton (ibid.: 76), tie, kurie jį palaiko, mano, jog tai – legitimus kalymnietiškas paprotys, turintis galias tradicijas bei simbolizuojantis Kalymnos salos galią, jėgą ir nenugalimumą. Šiuo atveju į aptariamą paprotį pasirenkama žiūrėti kaip į simbolinės galios išraišką, konstruojančią salos gyventojų identitetą ir pasitikėjimą savimi. Tuo tarpu tie, kurie prieštarauja šio papročio tęstinumui, jį laiko *kvailu* ir bereikšmiu (ibid.: 71). Galima pastebėti, jog argumentai, kodėl tai yra *kvaila*, yra paremti Kalymnos salos gyventojų požiūriais, susijusiais su nelaimės patirtimi¹⁵, siekiu

¹⁵ Sutton aprašo 1980-aisiais metais nutikusį atvejį, kuomet jaunas ir nepatyręs vaikinys iš Atėnų netyčia padarė klaidą, ne laiku ir ne vietoje išmetė bombą. Sprogimo metu žuvo trys žmonės, dar keli buvo sužeisti. Dar vienas žuvo nuo krentančių uolienu. Nuo to laiko šio papročio šalininkų ir opozicijos stovyklos ginčijasi dėl jo naudingumo (1998: 69).

jos išvengti ar nešvaistyti pinigų, kurie galėtų būti skiriami kitoms veikloms ir taip pagelbėti salos visuomenei.

Jis pastebi, kad tradicijos selektyvumas turi pragmatines priežastis: kaip minėta anksčiau, dinamito bombų mėtymo priešininkai savo pozicijas grindžia ekonominiais ar neigiamos patirties argumentais, o jo šalininkai juos atmeta kalbėdami apie galimybę demonstruoti bent simbolinę savo galią.

Norint dar labiau pagrįsti Sutton argumentą, svarbu paminėti, jog pragmatiškas tradicijos selektyvumas pastebėtas ir lauko tyrimo Baskų krašte metu. Neformalių pokalbių ar etnografinių interviu metu, informantėms uždavus klausimą apie tai, ar stengiasi išsaugoti Baskų krašto tradicijas, ką jos joms reiškia ar pačios jų laikosi, dalis moterų sakė, kad jos atsirenka tai, kas joms patogiu, tinkama ir kokią jausmą tai sukelia, taip išskirdamos ir pragmatinį-estetinį selektyvizmą, kurio esmė – *grožio*, „*priklausomumo jausmo*“ paieškos.

Estetinį selektyvizmą galima sieti ne vien su emociniu domenu, bet ir su individo įvaizdžiu, jam renkantis aprangos detales, atspindinčias jo tapatybę. *Actor-network* teorija (toliau - ANT) teigia, jog žmogus yra „iš įvairių dalelių sudarytas tinklas“¹⁶. Tai reiškia, jog kiekvienas individas yra sukonstruotas heterogeniškų dalių, kurios, susijungusios į tinklą, formuoja žmogų. Fizinė individo išvaizda, kaip viena sudedamųjų individo dalių, yra šio rezultatas formuojantis visumos dalį, kurią galima pavadinti individu ir siunčia neverbalinę žinutę apie tai, koks ir kas jis yra.

Pagrindinė ANT mintis, yra tai, jog socialinis gyvenimas yra sudarytas ne vien iš socialinių ryšių, bet ir sąveikų su įvairiais objektais, technologijomis, ar architektūros detalėmis. ANT šalininkai teigia, jog jiems išnykus, „išnyktų ir tai, ką mes vadiname socialine tvarka.“ (Law 1992: 382). Vis dėl to ANT yra kritikuotina dėl radikalumo ir per didelio „veikėjo“ aspekto suteikimo materialiams objektams, taip sumažinant individo „veikėjo“ aspektą pastariesiems sąveikaujant tarpusavyje. ANT išskiria mokslinę/analitinę bei etinę pozicijas ir, remdamiesi moksliniu pagrindu, kvestionuoja „žmogų“ kaip „savaimę suprantamą kategoriją“ bei kelia klausimą „ką mes turime mintyje, kai kalbame apie žmogų“ (ibid: 1992: 383).

Nepaisant to, kad objektai tam tikra prasme gali turėti įtakos ir jos turi mūsų elgesiui ir santykiui su jais, šiame darbe laikomasi pozicijos, jog jie yra svarbus, tačiau ne determinuojantis veiksnys, lemiantis socialinę tvarką. Pačiam individui *de facto* suteikiamas „agento“ aspektas. ANT bus pritaikomas empirinėje šio darbo dalyje (žr. psl. 66-69), kur bus analizuojamas moters įvaizdis San Sebastian mieste ir, remiantis aprangos detalėmis, konstruojama jos tapatybė.

Apibendrinant, šiame skyriuje buvo pristatytos darbe naudojamos *tradicija ir tradicijos*

¹⁶ „*patterned network of heterogeneous materials*“ (Law 1992: 383).

sampratos. *Tradicija* čia bus suvokiama kaip procesas, o kultūriniai konkrečios kultūros bruožai (*tradicijos*) – kaip konkreti, dažnai turinti materialų pavidalą, kultūros išraiška (*tradicijos*), bus vadinami *papročiais* ar *elgesio modeliais*. Taip pat, remiantis Gusfield (1967) išsakyta požiūrio į tradicines visuomenės kritika, pristatoma tradicijos įveiksminimo sistema. Ši sistema sudaryta remiantis Sutton (1998), Otto, Pedersen (2005), Højbjerg (2005), Berger, Luckman (1967), Roepstorff, Simoniukštyte (2005), ir Scarduelli (2005), ir yra susidaro iš:

- Tradicijos selektyvumo. ;
- Inkultūracijos;
- Socialinio elgesio legitimizacijos;
- Tradicijos kaip politinio resurso formuojant baskišką identitetą.

Būtent šios keturios kategorijos bus svarbios analizuojant lauko tyrime surinktą medžiagą.

Taip pat šiame skyriuje aptartas baskiškasis identitetas, į kurį pasirinkta žiūrėti iš *eminės* perspektyvos ir pagrindiniais jo aspektais laikyti teritoriją ir kalbą. Kaip aptarta aukščiau, kalba yra itin svarbus elementas - viena vertus, ji yra įrankis, reprezentuojantis horizontalios visuomenės struktūros narių etnokultūrinį identitetą bei kovojantis už savo identiteto tęstinumą ir išsaugojimą; kita vertus, tai yra vertikalios struktūros galios įrankis, konstruojantis arba dekonstruojantis „valdomųjų“ tapatybę.

Šiame skyriuje pristatyta „actor-network“ teorija, kuri bus kaip įrankis analizuojant tradicijos selektyvumą San Sebastian miesto gatvėse.

2. METODOLOGIJOS IR TYRIMO LAUKO PRISTATYMAS

2.1. Tyrimo lauko pristatymas

Baskų kraštas – autonominis regionas Ispanijos šiaurėje, dalis istorinio Baskijos regiono, šiuo metu padalinto tarp dviejų valstybių – Prancūzijos ir Ispanijos. Visą regioną sudaro septynios provincijos – Gipuzkoa, Bizkaia, Araba, Nafarroa (Ispanija) ir Laburdi, Zuberoa, Behe Nafarroa (Prancūzija). Prancūziškasis Baskų kraštas yra vadinamas Iparralde (Šiaurės Baskija), o ispaniškasis – Hegoalde (Pietų Baskija). Pagrindinės Ispanijos Baskų krašto provincijos Gipuzkoa, Bizkaia ir Araba sudaro Euskadi. Visas septynias provincijas apimantis terminas, siekiant apibūdinti Baskiją, yra Euskal Herria. Iš baskų kalbos¹⁷ išvertus, „euskal“ yra „baskų kalba“, „herria“ – kaimas, žemė, teritorija, tėvynė („pueblo“ – isp.). Tad Euskal Herria – visų baskų kaimas/žemė/tėvynė.

Baskų kraštas yra vienas pagrindinių Ispanijos regionų, kuriame plačiai išvystyta industrija, sudaranti beveik ketvirtadalį regiono bendrojo vidaus produkto (BVP). Oficialiais duomenimis, pateikiamais Euskadi turizmo internetinėje svetainėje, per pastaruosius trylika metų sparčiai augo ekonomika, kas lėmė, jog Baskų kraštas tapo turtingiausiu regionu Ispanijoje, kuriame pastebimas ir mažiausias bedarbystės lygis visoje šalyje¹⁸.

Euskadi Ispanijoje geriausiai žinomas dėl savo kalbos, kuri pripažinta esanti seniausia Vakarų Europos kalba ir kurios ištakų ieško mokslininkai iš viso pasaulio. Šiuo metu egzistuoja įvairios teorijos, kildinančios euskerą iš Kaukazo¹⁹ ar Malyje gyvenančios Dogon etninės grupės²⁰. Taip pat dėl savo senos ir išlaikytos bei iki šiol propaguojamos kultūros, kraštovaizdžio patrauklumo, virtuvės subtilybių ir dėl praeityje itin aktyvios teroristinės ETA²¹ grupuotės veiklos. Pastarojo „*démé*“ Euskal Herria istorijoje ryški iki šiol, kai kurie informantai yra prisipažinę, kad dažnai vengia nepažįstamam žmogui sakyti, jog yra iš Baskų krašto, tą pasako tik jį geriau pažinus.

Guipuzkoa provincijoje, kurioje atliktas tyrimas – daugiausia baskų kalbą žinančių ir ja kalbančių žmonių. Vietiniai ispaniškai ir baskiškai save vadina „guipuchi“ – tai reiškia – „žmogus iš Guipuzkoa“. Ši provincija turi sieną su prancūziškąja Baskų krašto dalimi Iparralde, todėl čia galima stebėti pasienio identitetų kūrimąsi ir jų tarpusavio sąveiką. Tai – mažiausia iš trijų Euskadi provincijų – joje 2011 metų duomenimis gyvena tik kiek daugiau nei 700 tūkst. gyventojų, kurių didelė dalis – sostinėje San Sebastian.

¹⁷ Baskų kalba – euskera.

¹⁸ Šaltinis <http://turismo.euskadi.net/guia-sobre-euskadi/cifras/> (Prieiga 2014-05-16)

¹⁹ Šaltinis: <http://www.europaindigena.com/neol%C3%ADtico/iii-la-cultura-tradicional-vasca/16-el-euskera-la-lengua-ind%C3%ADgena-de-europa/> (Prieiga 2014-05-16)

²⁰ Šaltinis: <http://www.elcorreo.com/vizcaya/20130404/mas-actualidad/sociedad/linguista-asegura-euskera-procede-201304041322.html> (Prieiga 2014-05-16)

²¹ *Euskadi ta askatasuna* (eusk.) – „Baskų kraštas ir laisvė“ – liet.

San Sebastian, arba baskiškai, Donostia – Kauno dydžio miestas, kuriame, 2012 metų duomenimis, gyvena beveik 200 tūkstančių gyventojų. Vietiniai tiek ispaniškai, tiek euskera save vadina baskišku vardu „donostiarra“. Miestas įsikūręs Kantabrijos jūros pakrantėje bei apsuptas kalnų. Šios geografinės aplinkybės praeityje turėjo didelę įtaką vietinių žmonių gyvenimo būdui. Ir dabar dviejų kilometrų ilgio pakrantės juosta, jungianti Kontxa bei Ondaretta, yra vieta jaunimui ir vyresnio amžiaus žmonėms pasivaikščioti, pasivažinėti dviračiu bei pabėgioti, o Zuriola paplūdimys – banglenčių sporto mėgėjų rojus. Pačiame mieste taip pat gausybė sutvarkytų parkų su įrengtomis vaikų žaidimų aikštelėmis, suoliukais ir treniruokliais, kuriais, kaip pastebėta, dažnai naudojasi vyresnio amžiaus žmonės.

Donostia kino ir muzikos gerbėjams pažįstamas dėl čia vykstančių „San Sebastian filmų festivalio“ bei daugiau nei keturis dešimtmečius vykstančio džiaz festivalio „Heineken Jazzaldia“. Apskritai, švenčių tradicija tiek San Sebastian, tiek visame Baskų krašte yra itin gyva – čia kiekvienas kaimelis ar mažas miestelis turi savo globėją, kurio dieną švenčia kiekvienais metais, taip pat egzistuoja begalė kitų progų švęsti ir linksintis. „*Man atrodo, kad šita šventė neturi jokios prasmės, o buvo sukurta tiesiog kaip proga pasilinksinti ir žiemą*“, - apie San Sebastian miesto šventę sakė vietinis Iñigo.

Miestas yra sudarytas iš skirtingų rajonų, kuriuose galima pastebėti skirtingus identitetus ir skirtingas socialines veiklas. San Sebastian gali didžiuotis dviem senamiestiais „*casco viejo*“ ir „*antiguo*“, nes XVI-XVII a. mieste siautusiems gaisrams nuniokojus seniausiąją vietą, nuo kurios pradėtas statyti ir plėstis miestas „*casco viejo*“, pastatytas „*antiguo*“. Vėliau, iš naujo atstačius pirmąjį senamiestį, buvo palikti abu. Kiti San Sebastian rajonai – *Amara, Altza, Gros, Aiete, Egia, Centro, Intxaurreondo, Zubieta, Martutene* ir *Loiola*. Pagrindinis dėmesys šiame darbe bus skiriamas *Centro, Gros* ir „*casco viejo*“ rajonams. Išsamesnis jų pristatymas – metodologinėje darbo dalyje (žr. p. 42)

Centro rajone, kitoje Urumea upės pusėje, skiriančioje centrinę miesto dalį ir senamiestį nuo naujo *Gros* rajono, įsikūrusi organizacija „*Emakumeen etxea*“²². Tai – prieš ketverius metus, 2010 lapkričio 13 dieną veiklą pradėjęs feministinio judėjimo ir įvairių moterų asociacijų bei lyčių lygybės departamento prie San Sebastian miesto savivaldybės bendradarbiavimo rezultatas. „*Emakumeen Etxea*“ – tai susitikimo vieta, kurioje moterys diskutuoja ir ieško galimybių lemti politinius sprendimus, programas ir projektus, kurių tikslas siekti lyčių lygybės visose gyvenimo srityse“²³. Organizacijoje teikiamos įvairios paslaugos nuo seminarų apie emocinį intelektą, šachmatų ar grojimo būgnais kursų iki teisinių konsultacijų fizinį ar emocinį vyrų smurtą

²² Emakumeen etxea (eusk.), Casa de las mujeres (isp.) – moterų namai (liet.)

²³ http://donostia.org/info/ciudadano/igualdad_casa_nsf/vowebContenidosId/NT0000097A?OpenDocument&idioma=cas&id=A374066379357&doc=D (prieiga 2014-05-02)

patyrusioms ar besiskiriančioms moterims. Taip pat organizacijos narės dalyvauja įvairiuose renginiuose, minėjimuose, šventėse ar feministinėse, už lyčių lygybę kovojančiose akcijose, aktyviai bendradarbiauja tiek su San Sebastian miesto savivaldybe, tiek su Baskų krašto vyriausybe.

2.2. Tyrimo socialinės grupės pristatymas

Prieš pradėdant analizuoti, kokiomis strategijomis ir kaip moterys įveiksmi tradiciją, svarbu pristatyti tyrimo socialinę grupę – Ispanijos Baskų krašto Guipuzkoa provincijos moteris. Nors tyrime dalyvavusios moterys skiriasi viena nuo kitos savo šeiminiiais, ekonominiais ir išsilavinimo aspektais, yra ir jas vienijančių veiksnių. Be to, kad gyvena toje pačioje provincijoje, jos visos save pristato ne kaip ispanes, o kaip baskes. Antras labai svarbus veiksnys, lemiantis jų identitetą - baskų/euskera kalba. Didžioji dalis informančių pasižymi dvikalbyste - euskera ir ispanų kalbos joms gimtosios. Mažesnė dalis informančių euskera supranta tik šiek tiek, tačiau išreikšti save joms paprasčiau ispaniškai.

Mano informantai – San Sebastian (63) ir Irun (3) miestu gyventojai, didelė jų dalis – dirbantys, vidutinės pajamas²⁴ gaunantys ir universitetinį išsilavinimą turintys žmonės. Tai – žurnalistai, feminizmo studijų atstovai, fiziooterapeutai, seselės ir gydytojai, architektai, vadybininkai, finansų konsultantai, jūrininkai, namų šeiminkės, mokytojos ir vertėjos. Du informantai – vidurinį išsilavinimą turintys pensinio amžiaus žmonės, 10 – baigiamųjų kursų, pagrindė humanitarinių arba socialinių mokslų studentai. Beveik pusė informantų - virš 30 m. šeimas sukūrę, vidutiniškai dviejų vaikų susilaukę San Sebastian mieste gyvenantys žmonės. Įdomu pastebėti, kad tarp visų informantų pasitaikė tik vienas išsiskyręs vyras, šiuo metu turintis partnerę.

Kadangi darbo tema orientuojasi į moterų strategijas įveiksminant tradiciją, didžioji dalis informančių – ištekėjusios moterys. Jos yra aktyvios, turinčios savo nuomonę, spėjančios ne tik pasirūpinti visais namų kampais, bet ir palaikyti aktyvų socialinį gyvenimą bei rasti laiko įvairių kursų ir seminarų lankymui. Apskritai Baskų krašte, o kartu ir visoje Ispanijoje yra labai įprasta turėti didžiulius draugų ratus ir po darbo susitikti su jais taurei vyno ar vakarienei, o ne grįžus namo sėdėti prie televizoriaus.

Netekėjusių moterų grupei priklauso maždaug 18-39 amžiaus moterys, kurių dalis gyvena su antrosiomis pusėmis arba turi ilgalaikius partnerius, dvi jų – yra ilgą laiką vienišos.

Dalis mano informančių save pristato, arba kitų, dažniausiai vyrų, yra pristatomos kaip stiprios ir valdingos, nors kai kurios tokias joms priskiriamas atributus neigia. Pastebėta, kad paprastai kategoriškai tai neigia feministinių pažiūrų moterys, priklausančios „*Emakumeen Etxea*“ organizacijai. Kitos mano informantės stiprios ir valdingos baskės moters įvaizdį vadina sukurtu

²⁴ Apie 24.000 eurų per metus (83157,60lt) nenuskaičius mokesčių. Mano atliktų struktūrinių klausimynų rezultatų duomenys.

paveikslu, o ne objektyvia socialine realybe, tačiau tuo pačiu metu pripažįsta, kad būtent jos ant pečių laiko visus keturis namų kampus.

2.3. Antropologiniai Baskų krašto tyrinėjimai

Baskų krašto tradicijos, identitetas ir nacionalizmas yra plačiai tyrinėti įvairių antropologų visame pasaulyje. Šiame skyrelyje bus trumpai apžvelgti svarbiausi tyrimai ir paminėti kitų mokslininkų darbai.

Baskių moterų tyrimuose žinomiausią ir išsamiausią antropologinį tyrimą atliko Teresa del Valle (1985). Ji paneigė ilgai vyravusį mitą apie moterų matriarchatą Baskų krašte. Del Valle, 1980-1983 metais atlikusi lauko tyrimą ir ištyrusi moters vaidmenį bei galios pasiskirstymą šeimoje, ji pastebėjo, jog minėtas matriachato mitas yra labiau susijęs su galios ideologija, o ne su realia moters situacija minimu laikotarpiu. Kaip knygoje „*Mujer vasca: imagen y realidad*“ (1985) rašo del Valle, moters galia kinta priklausomai nuo to, kokioje aplinkoje ji veikia. Kaime gyvenanti moteris, *baseritarra*, palyginus su moterimis iš miesto, turi daugiausiai galių, nes dalyvauja produkcijos kūrime. Žvejų aplinkos moteris taip pat dalyvauja ekonominės produkcijos kūrime, čia cirkuliuoja didesnės pinigų sumos, todėl disponuoja didesne galia priimti sprendimus. Miesto moteris, pasak del Valle, yra labiau socialiai izoliuota, todėl turinti ir mažiau galios (1985: 287-288).

Lyčių santykius ir jų pokytį moteriai įgavus galimybę įeiti į darbo rinką, tyrė Maria Carmen Diez Mintegui (1993). Ji teigia, jog nepaisant to, kad perėjus iš diktatūros į demokratiją ir moterims pradėjus aktyviai dalyvauti darbo rinkoje, lyčių santykiai pakito mažai. Be to, kad moterys įgavo naujas pareigas, tradiciniai jų vaidmenys, tokie kaip buvimas mama ir namų šeimininke, išliko. Tačiau, kaip teigia Mintegui, pastebimas moterų priešinimasis tokiam jų įsivaizdavimui ir siekis kovoti už integraciją, autonomiją, aktyvų visuomeninį gyvenimą ir galimybę būti reprezentuotai darbo rinkoje (ibid.: 298).

Antropologė Zoe Bray etnografijoje „*Boundaries and identities on the Franco-Spanish frontier*“ (2002) analizuoja identitetus, konstruojamus Iparralde ir Hegoalde pasienyje bei teritorijos reikšmę identiteto formavimui. Jos teigimu, lauko tyrimas parodė, Iparralde ir Hegoalde pasienyje egzistuoja kelios identitetų grupės, įvairių interakcijų metu sąveikaujančios tarpusavyje:

- Esantys iš Iparraldes;
- Esantys iš Hegoaldes;
- Esantys iš vienos iš šių vietų, bet gyvenantys kitoje (ibid.: 2002).

„Pasienio“ identitetus ir sienos²⁵, skiriančios ispaniškąjį Baskų kraštą nuo prancūziškojo, reikšmę tyrinėja ir Aitzpea Leizaola (1996). Rašydama apie *riba*, nematomomis „sienomis“ viena nuo kitos atskiriančias dvi grupes, ji įveda terminą *muga*. *Muga* vartojamas kaip konceptas, vartojamas tiek kaip *riba*, tiek kaip *siena* (ibid.: 95).

Sharryn Kasmir (2002) straipsnyje „*More basque than you!: class, youth and identity in an industrial Basque town*“ analizuoja etninį baskų identitetą, jo santykį su dominuojančiomis galios struktūromis ir teigia, jog *buvimas* ar *tapimas* basku priklauso nuo individo santykio su hegemoniška politine jėga. Jis iškelia mintį, jog, priešingai nei buvo teigta anksčiau, radikalus baskų identitetas nėra etniškai išskirtinis, kas turi įtakos tiems, kas nėra etniškai baskai, jais tapti laikantis tam tikrų opozicinių politinių praktikų (ibid.: 39).

Baskų nacionalizmą, atsidūrusį tarp archaizmo ir modernybės tyrinėjo Ben Ami 1991, be Urlos, tyrinėjusios kalbą ir identitetą, taip pat galima priskirti ir Lahusen 1993, tyrusiam baskų roko muziką, muzikantų konstruojamą identitetą ir kalbos įtaką tam.

Kalbant apie Baskų kultūrą, vienas žymiausių jos tyrėjų Douglass 1977, tradicinius baskų šokius tyrinėjo Alaiza 1982, Barandiaran 1952, Eggar 1927, o tradicinį muzikos instrumentą txalapartą ir jo naudojimą šiuolaikiniame pasaulyje tyrė Leaf 2007, žodinę baskų tradiciją – poeziją tyrė Armistead ir Zulaika 2005.

Baskų moters padėtį industriniame kooperatyve aprašė Hacker ir Elcorobairutia 1987, o apie moteris teroristinės grupės ETA aktyvistes rašė Hamilton 2007. Apie Baskų krašto ir Amerikos baskes rašė Thursby 1999.

2.4. Tyrimo metodų pristatymas

David M. Fetterman (2010) rašo, jog etnografija – tai ambicinga kelionė per sudėtingą socialinių interakcijų pasaulį. Norint geriau ją suprasti, neužtenka į ją pažvelgti iš vienos pusės, atlikti kiekybinę analizę ir žmonių kasdienybę sudėti į tam tikras universalias formules. Taigi, šiame darbe pasirinkta kokybinio lauko tyrimo prieiga, nes ji geriausiai leis atsakyti į keliamą klausimą - kokiais būdais Ispanijos Baskų krašto moterys įveiksmina praeitį konstruodamos šiuolaikinę savo kasdienybę ir identitetą. Tyrimo metu atlikti pusiau struktūruoti, struktūruoti ir neformalūs interviu, kurie ne tik išplėtė tyrimo apimtį, bet ir ją pagilino.

Ši etnografija – tai ne siekis paaiškinti Baskų krašto realybę ir ją pristatyti kaip objektyvią, remiantis universaliais terminais, o pastangos interpretuoti man suteiktą kultūros vertimą ir mano

²⁵ Prancūzijai ir Ispanijai įstojus į ES ir Šengeno erdvę, siena, kaip konceptas, politiškai dalijantis dvi valstybes, išnyko, tačiau išliko siena kaip simbolinė riba, skirianti skirtingus identitetus.

pačios patirtą realybę. Įtempusi visas savo jusles (Clifford 2006), mėginau *pajusti* tą gyvenimą, kuriame gyvena ir veikia mano tiriamoji grupė. Aš nesu Baskų kultūros vertėja, greičiau - jos raštininkė, rašiusi, ką man diktavo kiekvienas Euskadi sutiktas ir prašnekintas praeivis. Tad, prisiimdama asmeninę atsakomybę už savo interpretaciją, jos autorystę dalinuosi su visais kartu ir kiekvienu asmeniškai, man leidusiu prisiliesti prie jų gyvenimų ir, tarsi mažam vaikui klausinėti apie jiems džiugius, o kartais ir skausmingus dalykus.

Atlikti 9 pusiau struktūriniai interviu (trukmė 40-120min.) su 19-72 m. moterimis, 57 struktūriniai interviu su 18-72 m. vyrais ir moterimis.

Pusiau struktūrinių interviu metu buvo siekiama susipažinti su informančių gyvenimo istorija ir jų dabarties matymu. Pagrindiniai dalykai, į kuriuos kreipta daugiausia dėmesio, buvo jų vaidmuo šeimoje, identiteto suvokimas, praeities retrospektyva ir santykis su tradicija. Kadangi šiame darbe stengiamasi pateikti kuo aiškesnį ir įvairesnį baskų moterų kasdienybės vaizdą ir santykį su tradicija, vienintelis kriterijus, kurį turėjo atitikti informantės, buvo būti/jaustis baske. Informančių prašyta būti tiek atviromis, kiek joms pačioms norisi. Taip pat joms sudaryta galimybė neatsakyti į klausimus, jei jie pasirodė pernelyg asmeniški.

Tyrimas vyko ispanų kalba. Jo metu problemų dėl galimo kalbos barjero nebuvo, nes ketverius metus laisvai kalbu ispaniškai. Taip pat baskiškai kalbančioms informantėms buvo pasiūlyta kalbėti euskera, jei tai joms atrodė labiau priimtina, tačiau visos pasirinko abiems pusėms suprantamą ispanų kalbą ir tik retkarčiais įtraukdavo vieną kitą baskišką žodį, kurio reikšmė man būdavo žinoma. Dėl Baskų krašte esančios dvikalbystės informantės nesusidūrė su problemomis kalbant ispaniškai, nes didelė dalis jų laikosi nuomonės, jog nepaisant to, kad jų gimtoji kalba yra euskera, ispaniškai kalbėti privalu, nes kitaip mažėja socialinis ratas.

Visi pusiau struktūriniai interviu buvo įrašyti į diktofoną, prieš tai atsiklausus informančių ir gavus jų sutikimą. Paminėjus apie galimybę neatskleisti savo vardo, visos jos sakė, jog anonimiškumas joms nėra svarbu.

Kiti metodai, naudoti lauko tyrime, buvo dalyvaujantis stebėjimas, tyrimo lauke praleidžiant 4-6val., 5-7 kartus per savaitę sausio-kovo ir birželio-rugpjūčio mėnesiais. Spradley (1980) išskiria keturis šio metodo lygius, priklausančius nuo antropologo įsitraukimo į tiriamosios grupės veiklą. Šie būdai yra visiškas, aktyvus, vidutinis ir pasyvus įsitraukimas. Kadangi, kaip minėjau, su tiriamuoju kontekstu buvau susipažinusi iš anksčiau, taip pat mokėjau kalbą, mano pasyvaus įsitraukimo periodas buvo labai trumpas – susipažįstant su naujais žmonėmis ir įeinant į lauką. Vėliau, jų dėka ir abipusėmis pastangomis įsitraukti į kuo daugiau veiklos kartu, mano įsitraukimas buvo vidutinis ir aktyvus – priklausomai nuo vietos ir užsiėmimų. Pavyzdžiui, „*Emakumeen etxea*“ organizacijos veikloje mano įsitraukimas buvo tik vidutiniškas dėl objektyvių priežasčių – vasaros metu sumažėjusio užsiėmimų skaičiaus; o bendraujant su informantėmis ir jų šeimomis bei

draugais – mano įsitraukimas buvo aktyvus, nes dalyvavau visose veiklose, ne tik klausinėjau, bet ir stebėjau, padėjau visur, kur reikėjo – tai yra, stengiausi gyventi jų gyvenimo ritmu.

Prieš pradėdant aptarti *vietas*, svarbu trumpai apibrėžti sąvokas – *vieta* (*place*) ir *erdvė* (*space*). Trečioji naudojama sąvoka *saitas* (*site*) bus suprantama kaip *vietos* sinonimas plačiaja prasme.

Vieta antropologinėje literatūroje apibūdinama kaip „įrėmintą, apribotą lokaciją“ (Marcus 1995), „objektų geografiją savarankiškoje erdvėje“²⁶ (Clarke 2004: 1-2), ar tam tikras socialinių santykių momentas, kuriame identitetai niekada nėra baigtiniai ir homogeniški (Massey 2001). *Erdvė*, pasak Massey, turi būti suprantama integraliai su laiku ir yra socialinių santykių konstruktas (ibid.: 2). Tad, sujungus šiuos terminus, analizuojant *vietą*, bus kalbama apie fizinę konkrečią, įrėmintą lokaciją, kurioje vyksta socialiniai santykiai, taip konstruodami *erdvę*.

Kaip minėta, tyrimas atliktas keliuose *vietose* – tačiau ne visose *vietose* praleista tiek pat laiko. Visų pirma, antruoju tyrimo laikotarpiu, birželio-rugpjūčio mėnesiais, 8 savaites gyvenau vienos informantės šeimoje, ir likusias 4 savaites – kitos. Ši patirtis man leido pažinti jų kasdienybę privačioje *erdvėje*, taip pat sniego gniūžtės principu susisiekti su naujomis informantėmis.

Antroji *vieta* buvo moterų organizacija „*Emakumeen etxea*“, kurioje lankiausi birželio-liepos mėnesiais. Šis laikotarpis – viena esminių tyrimo problemų. Dėl šios priežasties nebuvo galimybės giliau įsiliesti į „*Emakumeen etxea*“ organizacijos veiklą ir aktyviai taikyti „dalyvaujančio stebėjimo“ metodą, nes dauguma užsiėmimų birželio mėnesį jau ėjo į pabaigą ir nauji nariai nebebuvo priimami. Liepos mėnesį užsiėmimų buvo gerokai mažiau, bet pavyko pakliūti į kelis iš jų. Stebėjimų trukmė „*Emakumeen etxe*“ organizacijoje skyrėsi priklausomai nuo užsiėmimų ilgio. Trumpiausias užsiėmimas truko 2h ilgiausias – 8h.

Trečioji, ketvirtoji ir penktoji *vietos* – San Sebastian miesto *erdvės*:

- **Senamiestis** (casco viejo) - seniausia San Sebastiano miesto vieta, kurioje yra seniausi pastatai, būtent čia buvo viso miesto pradžia. Tai – gana turistinė vieta, ypatingai vasaros savaitgaliais bei pirmoje dienos pusėje. Be turistų čia rytais gausu vyresnio-pagyvenusio amžiaus (50-80m.) žmonių, kurių veiklos, kaip rodo pirminė stebėjimų analizė, gana aiškiai struktūrizuotos: moterys perka maistą „Lidl“ prekybos centre arba šalia jo esančiame daržovių turgelyje, tuo tarpu vyrai jų laukia baruose, gerdami „aperityva“ bei užkandžiaudami.
- **Centras.** „Jaunesnė“ miesto vieta. Čia įsikūrę daug bankų, parduotuvių, firmų bei įvairių organizacijų. Dienos metu čia taip pat gausu turistų, bet taip pat ir oficialiais drabužiais vilkinčių žmonių. Paprastai centras yra viena pagrindinių vietų, kur žmonės eina apsipirkti rūbų, batų bei namų dekoravimui reikalingų daiktų.

²⁶ „Geography of subjects within self-contained spaces“ (Clarke 2004: 1-2)

- **Gros rajonas.** Vienas naujesnių San Sebastian rajonų, kuriame nėra pernelyg daug turistinių atrakcijų, bet nemažai barų, čia vyksta įvairūs koncertai. Pagrindinė jo vieta – Katalūnijos aikštė, kurioje įkurta vaikų žaidimo aikštelė, ją juosia suoliukai ir įvairios kavinės aplinkui. Tai buvo pagrindinė stebėjimų vieta Gros rajone.

Šios vietos pasirinktos tikslingai, siekiant susidaryti holistinį vaizdą apie miestiečių gyvenimo būdą ir tarpusavio santykius. Stebėjimai šiose vietose trukdavo nuo 1 val. - 2 val.

Taip pat lauko tyrimo metu vesti asmeniniai užrašai, kuriuose rašyti asmeniniai pastebėjimai, išvalgos, kylantys klausimai, tolimesnio tyrimo planai, savijauta, mintys, jausmai ir įvykiai. Asmeniniai užrašai ir dienoraštis buvo naudingi siekiant prisiminti konkrečius įvykius, aplinkybes, susidaryti platesnį kontekstą. Be to, tai buvo naudinga medžiaga prisimenant tyrimą praėjus daug laiko nuo jo pabaigos – skaitydama užrašus galėjau palyginti juos su savo atsiminimais ir taip, išvengdama netikslumo arba netyčinio kontekstų „perkūrimo“ įsivaizduojant kitaip, nei buvo išties, konstruoti objektyvesnį vaizdą.

2.5. Kritinė tyrimo metodų perspektyva

Russel (2006) rašo, jog pusiau struktūrinis interviu yra tas, kuris turi suplanuotą pradžią ir jo eigoje aptariamos tam tikros, iš anksto numatytos, suplanuotos temos (ibid.: 2006: 210). Galima būtų pridurti, jog pusiau struktūrinis interviu pasižymi lankstumu ir, priešingai nei struktūruotas, pokalbio eigoje yra atviras pridėti naujus klausimus, jei to reikalauja kontekstas. Pusiau struktūrinio interviu stiprioji pusė yra ta, kad pokalbis vyksta asmeniškai ir klausiantysis turi galimybę pasitikslinti informanto atsakymus ir išsiaiškinti, ko nežino arba kas yra neaišku. Kaip pažymi Fetterman (2010), pusiau struktūrinis interviu yra vertingiausias tada, kai tyrėjas jau yra įėjęs į savo tyrimo lauką ir gali stebėti savo grupę iš „vietinio“ (*insider*) perspektyvos (Fetterman 2010: 41). Kadangi daug dalykų galėjau matyti būtent iš buvimo ir manęs priėmimo kaip „beveik vietinės“ perspektyvos, galima teigti, jog pusiau struktūrinių interviu metu gauta informacija yra itin vertinga šiam darbui.

Nepaisant šio interviu tipo naudos ir stipriųjų pusių, pusiau struktūrinio interviu metodas yra kritikuotinas dėl kelių aspektų. Visų pirma, šis metodas nėra patikimas įrankis to žmogaus rankose, kuris neturi patirties atlikdamas interviu. Būdamas itin asmeniškai ir atviru, interviu suartina klausiantįjį su informantu ir taip brėžia plonytę jų interakcijos ribą. Interviu metu svarbus bet koks informanto atsidūsimas, nutylėjimas, tono pasikeitimas, perklausimas (ibid.: 2010: 42). Bet kokia klaida ar sąmoningos auto-refleksijos nebuvimas interviu metu gali lemti interviu kokybę ir santykį su informantu.

Antra svarbi interviu kritika yra susijusi su informacijos, gautos interviu metu, patikimumu.

Jei dabarties įvykius, apie kuriuos pasakoja informantai, nesunku patikrinti su asmeniniu dabarties žinojimu ir pažinimu, tai praeities, išgyventos informantų, patikrinti yra praktiškai neįmanoma. Fetterman rašo, jog nepaisant to, jog tokie pasakojimai – vienintelis būdas sužinoti apie praeitį, reikia nepamiršti, jog žmonės linkę pamiršti arba filtruoti praeities įvykius (ibid.: 2010: 42). Paul Thompson teigia, jog „*all testimonies normally carry within them a triple potential: to explore and develop new interpretations, to establish or confirm an interpretation of past patterns or change, and to express what it felt like.*“ (Thompson 2010: 280). Dėl šios priežasties tyrėjas turi būti itin kritiškas informantų atsakymams ir ieškoti papildomos informacijos, galinčios šiuos atsakymus patvirtinti. Šis aspektas iš dalies aktualus ir mano darbe, kadangi dalis klausimų informantams buvo susiję su jų praeitimi ir prisiminimais. Žinant, kad tarp kai kurių informantų prisiminimų ir šiandienos praėję daugiau nei 50 metų, informacijos patikimumo faktorius tampa itin svarbus. Šiuo atveju stengiausi kritiškai žiūrėti į informantų atsakymus ir juos mėginti dėti į bendrą kontekstą, sudarytą iš kitais būdais rinktos informacijos. Kita vertus, kadangi šiame darbe stengiamasi ne rekonstruoti tradiciją, o suprasti informančių santykį su ja, praeities retrospektyvos problema nėra esminė.

Trečiasis svarbus aspektas yra tai, kad pusiau struktūrinis interviu pats savaime tarsi nurodo informantui apie ką reikia kalbėti ir taip nevalingai gali pastūmėti jį į tam tikrus atsakymus (Fetterman, Russel). Šiame darbe taip pat nepavyko išvengti kryptingo informanto vedimo per pokalbį, tačiau visuomet stengtasi užduoti atvirus klausimus ir sudaryti galimybę informantui *emiškai* kalbėti apie tai, kas jam svarbu jo nepertraukiant ir neribojant kalbėjimo laiko. Tokiu būdu stengtasi išvengti sudaryti įspūdį, kad tyrėjas tikisi tam tikro konkretaus atsakymo. Tam pasitelkta „*freelist*“ technika, kurios pagalba informančių paprašyta pačioms išvardinti tam tikrus aspektus, apie kuriuos nori kalbėti arba tai, kas joms yra svarbu.

Apibendrinant interviu metodą, galima sakyti, jog tai – naudingas ir svarbus lauko tyrimo įrankis. Kadangi pati iki tyrimo esu turėjusi ketverių metų interviu darymo patirties ir pati interviu technika man nebuvo nauja, manau, kad struktūrinis interviu mano tyrime tapo stipria jo dalimi. Dažnai jį taikydavau santykyje su kitais antropologinio tyrimo metodais, ypač – dalyvaujančiu stebėjimu. Toks taikymas pasireiškė bendros veiklos su informantu turėjimu, reguliarių santykių su jais palaikymu, aktyviu klausymu ir domėjimusi jų kasdienybe. Manau, kad toks kuriamas ryšys padėjo sukurti pasitikėjimo atmosferą, lėmusią geranorišką sutikimą dalyvauti tyrime ir atvirus pokalbius interviu metu. Dažnai jau po interviu informantės grįždavo pas mane, papildydamos savo atsakymus, juos pakomentuodamos arba ištaisydamos savo padarytas klaidas bei siūlydamos galimas pašnekoves.

Mark-Anthony Falzon apie *daugiavietę (multi-sited)* etnografiją rašo:

„Vieta buvo suprantama kaip tam tikrų socialinių santykių talpykla, kuri galėjo būti tyrinėjama lyginant su kitų talpyklų turiniu. Daugiavietės etnografijos esmė – sekti žmonės, ryšius, asociacijas ir santykius, judančius erdvėje“ (Falzon 2012: 2).

Šį teiginį galima papildyti, jog šiame tyrime daugiavietiško aspekto buvo naudotas ne sekti žmonės, o mėginti sekti holizmo ir stebėti, ar skirtingose erdvėse gali būti stebimi panašūs vyksmai. Taip pat jis pasirinktas dėl savo dinamiškumo ir palyginamumo aspekto.

Šis metodas labiausiai kritikuojamas dėl „gilumo, tiršto aprašo“ (Geertz 1973) nebuvimo, nes į analizuojamą socialinę realybę jis skverbiasi horizontaliai, o ne vertikalčiai. Tačiau ši kritika gali būti atremta teigiant, jog „tirštam aprašui“ reikalingas ne vien tik vertikalus skverbimasis į kultūrą, bet ir laiko sąnaudos. Taigi, kaip siūlo Falzon, „gilus, tirštas aprašas“ *daugiavietėje* etnografijoje gali būti pasiektas tyrimui skyrus daugiau laiko (Falzon 2012: 8).

Reikia pripažinti, jog siekiant itin tiršto Baskų kultūros aprašo, lauke reikėjo praleisti daugiau laiko nei penkis mėnesius su pertraukomis. Kita vertus, šis trūkumas randasi ne dėl horizontalaus, *daugiavietiško* skverbimosi į kultūrą, o dėl minėtos sąlyginai trumpos tyrimo trukmės. Šiame darbe tiršto aprašo bus siekiama remiantis įvairiais metodais ir siekiant pristatyti kuo išsamesnį tyrimo lauko kontekstą.

2.6. Lauko tyrimo etika

Kaip minėta aukščiau, ėjimą į lauką palengvino sugebėjimas laisvai kalbėti ispanų kalba ir iš anksčiau pažįstami žmonės, padėję integruotis į socialinę grupę bei sniego gniūžtės principu megzti socialinį tinklą su kitais žmonėmis.

Taip pat svarbu paminėti, kad esu moteris ir mano socialinė grupė, kurią tyriau – taip pat yra moterys. Nemanau, kad tai turėjo neigiamos įtakos mano darbui, nes visą tyrimo laiką stengiausi būti reflektivi ir stengtis analizuoti skirtingus kontekstus iš globalios perspektyvos. Be to, nepaisant to, jog didžioji dalis mano informančių buvo moterys, taip pat nemažai laiko praleidau kalbėdamasi ir su skirtingo amžiaus vyrais. Tai itin padėjo susidaryti gilesnį ir išsamesnį vaizdą apie tyrimo objektą.

Mano amžius ir etninė tapatybė santykiams su informantais taip pat neturėjo neigiamos įtakos. Pastebėta priešinga reakcija, sužinoję, kad jauna lietuvė tyrinėja Baskų kraštą, domisi jų kultūra ir moka kelis žodžius baskiškai, jie patys greitai sumažindavo emocinį atstumą, atsirandantį mums susipažįstant ir aktyviai dalyvaudavo tyrime klausinėdami, kaip sekasi, komentuodami įvairius įvykius, atsakinėdami į mano klausimus ar ieškodami informantų.

Viena iš esminių tyrimo problemų buvo pagrindinio tyrimo laikotarpis, buvęs vasarą. Dėl šios priežasties negalėjau giliau įsilieti į „*Emakumeen Etxea*“ organizacijos veiklą ir aktyviai taikyti

dalyvaujančio stebėjimo metodo, nes dauguma užsiėmimų birželio mėnesį jau ėjo į pabaigą ir aš nebegalėjau prisijungti, o liepos mėnesį užsiėmimų buvo gerokai mažiau, bet stengiausi pakliūti į visus, į kuriuos turėjau teisę pakliūti.

Taip pat su vasaros laikotarpiu susijęs ir laiko organizavimo klausimas. Dalis mano informančių buvo mokytojos, vasarą turinčios atostogas arba daug dirbančios moterys, todėl kartais buvo gana problematiška susiderinti interviu laiką, ir dėl šios priežasties daug interviu dažnai būdavo nukeliami į kitas dienas. Kaip bebūtų, nei vienas interviu nebuvo atšauktas dėl laiko stokos klausimų.

Interviu metu su informantais nekilo jokių nesklandumų, prieš pradėdant interviu visada pasakydavau, kad bus stengiamasi išlaikyti jų anonimiškumą (visos informantės sakė, kad joms tai nėra svarbu) ir kad gali būti tiek atviros, kiek norisi joms pačioms. Kadangi tyrimą atlikau su suaugusiais žmonėmis, dauguma mano stebėjimų atlikta viešosiose erdvėse, su etika ir įvairiais leidimais problemų nekilo.

Viena problema kilo paskutinio interviu metu rugpjūčio mėnesį, kada viena informantė apsiverkė. Interviu nutraukėme ir nebegrižome prie jo. Ši informantė buvo pasisiūliusi pati duoti interviu, nes mano tema jai pasirodė įdomi ir aktuali, tačiau jau pokalbio pradžioje jautėsi, kad yra nerami ir po kelių minučių pradėjo verksti. Po šio interviu man pačiai prireikė laiko sutramdyti savo emocijas, tarp kurių buvo pyktis, sutrikimas, nežinojimas, kaip elgtis toliau, abejonė dėl asmeninių kompetencijų ir sugebėjimų, bei sąmoningai ir kritiškai įvertinti tai, kas nutiko, apgalvojus savo veiksmus persvarstyti tyrimo eigą. Didžiausia etinė dilema kilo sprendžiant, ar naudoti informaciją, gautą iki informantei pradėdant verksti. Kadangi įtampa buvo jaučiama nuo pačios pokalbio pradžios, darydama prielaidą, jog šios emocijos galėjo turėti įtakos atsakymams, nusprendžiau informacijos nenaudoti. Analizei bus naudojama tik pati situacija išlaikant konfidencialią informantės tapatybę ir neatskleidžiant nei jos vardo, nei pareigų, nei dabartinės veiklos.

Vertinant tai, kas įvyko tada, rugpjūčio mėnesį Cristina Enea parke retrospektyviai, galima išskirti dvi prielaidas. Pirmoji būtų susijusi su antropologo vaidmeniu lauke ir gebėjimu prieiti prie kiekvieno informanto. Galbūt aptariamam atveju pritrūko mano, kaip antropologės, kompetencijos dar prieš pokalbį reflektoriai įvertinti situaciją ir garsiai išreikšti savo abejones dėl interviu atlikimo tikslingumo, nors tuo metu man atrodė, kad viską darau tinkamai. Kadangi mano informantė taip pat yra jautri, galbūt ji pajuto šią emociją ir nebesijautė tvirtai.

Kita vertus, žvelgiant giliau, ir turint mintyje, jog iki interviu su informante buvau bendravusi apie pusmetį ir mūsų bendravimas buvo pasiekęs gana aukštą atvirumo, nuoširdumo ir pasitikėjimo lygį, galima daryti prielaidą, jog nepavykęs interviu – ne mano, kaip nepatyrusios antropologės, kaltė, o pasikeitusių bendravimo formos (faktas, kad atliekamas „interviu“, o ne šiaip draugiškas pokalbis, galėjo kaip nors neigiamai paveikti informantę) ir vaidmenų (iš lygiaverčių pašnekovių,

kuriomis būdavome iki interviu, tapome „klausiančiąja“ ir „atsakinėjančiąja“) bei informantės asmeninių vidinių konfliktų rezultatas.

3. TRADICIJOS ĮVEIKSMINIMAS ISPANIJOS BASKŲ KRAŠTE

Prieš pradėdant empirinę lauko tyrimo medžiagos analizę, svarbu dar kartą pabrėžti, kad šio darbo tikslas nėra pavaizduoti moters padėtį Baskų krašte iš feministinės ar lyčių perspektyvos, o per moterį, kaip tradicijos nešėją, stebėti, kaip įveiksminama praeitis. Del Valle (1985: 229) teigia, jog

„moteris yra esminis elementas, išsaugantis tradiciją, perduodantis kalbą ir išlaikantis šeimą“,

tačiau šiame darbe šis teiginys praplečiamas ir į moterį žiūrimą ne kaip į pasyvų „kultūros perdavėją“, bet kaip į raktą į naują sociokultūrinę erdvę, savo individualiomis strategijomis galinčiu ją užrakinti arba atrakinti bei perduoti arba kurti naujas kultūrinės konstrukcijas. Kriatiškai žvelgdama į tradiciją ir papročius, ji keičia savo įpročius, taip automatiškai lemdama ir kultūros pokyčius.

Iš medžiagos, surinktos etnografinių bei struktūrinių interviu ir dalyvaujančio stebėjimo metu, išryškėjo tradicijos kaip tam tikrų išteklių, padedančių siekti konkrečių, asmeninių arba kolektyvinių tikslų, sistema, pristatyta teorinėje dalyje. Tad šioje, paskutinėje dalyje, remiantis ja, analizuojamas ir interpretuojamas tradicijos įveiksminimas bei baskių identitetas.

3.1. Namai ir šeima

3.1.1. „Mūsų kalba yra mūsų identitetas, mūsų esybė“: inkultūracijos vaidmuo kuriant baskišką identitetą

„Mūsų kalba yra mūsų identitetas, mūsų esybė. Mano šeimoje, mano tėtis visuomet su manimi kalbėdavo euskera – taip aš tapau basku. (Pokalbis su A., 28).

Kaip rodo lauko tyrimo duomenys ir pokalbiai su informantais, baskų kalba, kurios išmokstama dažniausiai šeimoje (dažnai būna taip, kad tik vienas iš tėvų gali laisvai kalbėti baskiškai) arba „ikastoloje“²⁷, yra vienas svarbiausių veiksnių konstruojant savo kultūrinį identitetą. Tai pasireiškė dar frankizmo laikotarpiu, kuomet nuo rasistinio nacionalizmo, propaguoto baskų nacionalizmo tėvu vadinamo ir politinės partijos PNV Sabino Aranos, pereita prie kultūrinio nacionalizmo. XX a. 7 deš., šiek tiek susilpnėjęs gen. F.Franco diktatūrai, baskai apie save pradėjo galvoti ne rasiniais, o kultūriniais terminais. Svarbią vietą šioje sistemoje užėmė ne individo

²⁷ Ikastola – išvertus iš baskų kalbos reiškia „švietimas, auklėjimas“. Frankizmo laikotarpiu, kai buvo draudžiama kalbėti ir mokyti(s) baskų kalba, pradėjo kurtis nelegalios mokyklos „ikastolas“, kuriose slapta dėstyta baskų kalba. Šiuo metu tai privačios mokyklos, kuriose visų dalykų yra mokoma baskų kalba.

biologija/rasė, o kultūrinės formos – kalba, papročiai, bendra istorija. Kaip rašo Urla (1988), tuo laiku kylantys judėjimai skelbė, jog kalba yra kur kas svarbesnis veiksnys, lemiantis identitetą, nei rasė.

Empiriniai duomenys patvirtina teorinėje dalyje aptartus identiteto aspektus - didelė dalis informantų (tiek vyrų, tiek moterų), paklausti, kas juos daro baskais, dažnai išskyrė du naratyvus: geografinį ir lingvistinį.

„Aš čia gimiau ir užaugau. Jei būčiau gimusi Madride, tikriausiai save laikyčiau ispane. Be to, kalbu euskera, kuri visiškai skiriasi nuo ispanų kalbos“ (I., 39)

Jai pritarė dar viena informantė:

„Man atrodo, kad faktas, jog gyvenu čia, turi daug reikšmės mano identitetui. Jaučiuosi labiau baske, nei ispane. Be to, 15 metų mokiausi ikastoloje. Ten mus mokė baskų kalbos, kultūros, pasakojo apie šventes, įpročius ir tradicijas. Kaip bebūtų, išlieku kritiška savo kultūrai – dėl to, kad daug keliavau po pasaulį, mačiau skirtingų dalykų, negaliu teigti, jog mano kultūra – geriausia. Tačiau vis tiek – Baskų kraštas užima mano pirminės socializacijos vietą ir kur bebūčiau, vis tiek būsiu baske“ (E., 39)

Šie naratyvai, kurių didžioji dalis, kaip minėta, susijusi su vieta ir kalba, veda prie klausimo, iš kur jie atsiranda ir kaip juos įveiksmindamos baskų moterys konstruoja savo identitetą. Struktūrinių klausimų pagalba surinkta medžiaga rodo, jog didelė dalis kultūrinio identiteto yra suformuojama socializacijos ir inkultūracijos metu dar būnant šeimoje. Oksfordo anglų kalbos žodynas „inkultūraciją“ apibūdina kaip “tam tikro žmogaus ar kultūros laipsnišką kitos grupės ar kultūros normų perėmimą”²⁸. Beveik visų neformalių pokalbių metu tiek su vyrais, tiek su moterimis metu, buvo akcentuota šeimos ir kultūrinių tradicijų svarba konstruojant savo identitetą. Čia svarbu išskirti du dalykus – šeimą kaip vietą, kurioje formuojamas ne tik kultūrinis/etnis identitetas (inkultūracija), bet ir kaip vietą, kurioje konstruojami lyčių vaidmenys ir santykių modeliai tarp šeimos narių (socializacija). Tyrimas parodė, kad tradicijos svarba šiais dviem aspektais yra skirtinga. Tradicinis baskų kalbos vartojimas ir jo augimas rodo, jog tai yra vienas kertinių aspektų, horizontaliai konstruojant kultūrinį identitetą. Šiuo atveju tyrimo rezultatai rodo, jog kultūrinė tradicija yra tęsiama, ją išsaugant kaip kažką autentiško ir būdingo tik konkrečiai grupei, pernelyg jos nemodifikuojant. Be to, inkultūracija pasireiškia ne vien kalbos naudojimu ir jos išsaugojimu, bet ir kitų tradicijų tęsimu.

“Manau, kad seku mūsų tradicijas, nes pati jomis gyvenau nuo mažens. Be to, tėvai mane taip išauklėjo. Prasidėjus ikastolas erai, mokiausi ten. Mano tėvai buvo “euskaldun”, kaip sakoma

²⁸ <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/inculturation> (prieiga 2014-05-03)

euskera kalba. Baskai. "Euskaldun" reiškia žmogų, kuris savyje nešiojasi baskų kultūrą. Taigi, mes šeimoje gyvenome visas tradicijas ir tai tęsiu dabar. Negana to, viską perduodu savo dukterims" (M, 49)

Svarbu pabrėžti, kad inkultūracija yra pagrįsta ne konservatyvumu ir aklu tam tikrų modelių kartojimu, o moderniai visuomenei būdingu racionalumu ir reflektyvumu. Tai reiškia, kad moterys, konstruodamos savo kultūrinę identitetą, sąmoningai suvokia ir pasirenka išsaugoti ir ateities kartoms inkultūruoti tas tradicijas, kurios turi simbolinę ar ritualinę prasmę.

3.1.2. Šeiminiai baskiško identiteto modeliai

Kiekvieną kartą, paminėjus pašnekovui lauko tyrimo temą, jo pirma reakcija būdavo „*oi, pamatysi, baskų moteris yra ta, kuri vadovauja.*“ Ir iš tikrųjų, iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, jog tai tiesa – einant San Sebastian gatvėmis, stiprūs, pilni jėgos moterų balsai aidi iš tolo, rankos laiko pirkinį maišus su ką tik nupirktais vaisiais, daržovėmis, mėsa ar žuvimi, o namuose, rodos, moteris laiko visus jų keturis kampus ant savo pečių.

„Tiesa, mano ama²⁹ yra ta, kuri viską žino apie tai, kas ir kur yra namuose. Mano aita³⁰... na, daugiau mažiau, bet galiausiai ta, kuri viskam vadovauja, yra mano mama“ (U., 19 m.)

Šeima yra laikoma pagrindiniu visuomenės struktūros ir reprodukcinės sistemos vienetu bei vienu esminiu veiksniumi, apibūdinančiu visuomenės kultūrinę tradicijas (Charles Hirschman, Nguyen Huu Minh: 2002) Pagrindinė jos funkcija - tradicinėse visuomenėse paprastai atliekama moterų – auginti vaikus. Pastaraisiais dešimtmečiais pradėjo kisti tradicinis šeimos modelis - nuo patriarchalinio pereita prie egalitarinio, kuriame svarbią rolę pradėjo užimti ir moteris, tad automatiškai kito ir šeimos funkcija - iki tol buvusi vieta „reprodukcijai“, šeima tapo vieta, kurioje žmogus ieško ir randa emocinį saugumą, artumą ir palaikymą.

Šeimos modelis – kuomet moteris rūpinasi šeima ir visais namų kampais, o vyras atlieka šeimos maitintojo funkciją, aprašytas Garrido (1995), del Valle (1985) ar Mintegui (1993), gali būti suprantamas ne vien tik kaip tradicinių rolių pasiskirstymas ir vaidmenų atlikimas, bet ir kaip sąmoningas partnerių sprendimas. Tai reiškia, jog namuose atliekamos rolės yra ne determinuotos tradicinės su praeitimi susijusios ideologijos, bet modernėjimo išdava, kuomet sprendimai priimami individualiu sutarimu, o ne laikantis įsisenėjusių socialinių normų. Tokiai galimybei atsirasti sąlygas sudarė modernizacija, kurios metu besikeičiantis sociokultūrinis kontekstas lėmė moterų padėties kaitą, emancipacijos ir ekonominės nepriklausomybės nuo vyrų galimybę. Ir, nors Collier (1997)

²⁹ Ama (eusk.) - mama

³⁰ Aita (eusk.) - tėtis

teigia, jog tradicijai praradus galią, moteris irgi ja nebedisponuoja, tačiau ji neaptaria naujų galios rūšių (pvz., emancipacija ar individualumas), kurios atsiranda tradicijai nustojus galioti. Kitaip tariant, moters galia gali būti ne *skaistybėje*, apie kurią kalba Sutton cituojama Collier (1997)³¹, o jos individualybėje, emancipacijoje ir ekonominėje nepriklausomybėje, kurios tampa naujuoju moterų *ginklu*. Taigi, nepaisant to, kad moteris vis dar atlieka tradicinius vaidmenis, jų simbolinė reikšmė keičiasi – kaip minėta šio skyrelio įvade, moteris yra ne tik jų „perdavėja iš kartos į kartą“, bet ir įveiksmintoja, konstruojanti modernią savo individualybę. Panašios galios kaitos tendencijos pastebimos ir tyrimo metu išskirtuose trijuose šeiminių moters identiteto modeliuose – mama-mama, moteris-mama, ir moteris-moteris. Jei pastarajam būdinga didesnė emancipacija, autonomija ir individualumas, tai pirmasis pasižymi tradicinių šeimos modelių sekimu ir jų prasmės modifikavimu, o tuo tarpu antrasis linkęs į atsakomybių dalijimąsi ir balansavimą tarp pirmojo ir antrojo modelių.

- **Mama-mama.** Mama-mama sąmoningai pasirenka motinystę prieš kitus dalykus – asmeninę karjerą, hobius bei kitus poreikius. Ji praleidžia daugiau laiko namuose gamindama, tvarkydama, dažniausiai dirba puse etato arba nedirba visai, didelę dalį savo laisvo laiko skiria vaikams. Taip pat mama-mama aktyviai dalyvauja vaikų gyvenime, sprendimų priėmime, dažnai pati juos priima už vaikus, tam tikra prasme suteikia jiems mažai laisvės ir erdvės individualumui.

Svarbu pabrėžti, kad nei viena informantė, kalbėdama apie savo pasirinkimus ir atsidavimą vaikams, nepavartojo žodžio *sacrificarse* (aukotis – isp.), ar jo sinonimų, referuojančių į nesavanorišką, „primestą“ identiteto kilmę. Tai būtų galima suprasti kaip jų individualų sprendimą ir sąmoningą motinos vaidmens pasirinkimą. Tačiau tai nereiškia, kad, tęsdamos tradicinę mamos-mamos rolę, jos atsisako savęs kaip moters. Jos tik suteikia tradiciniam vaidmeniui naujas prasmes, o savąjį moteriškumą konstruoja ne per tai, kas jos yra (mama, dukra, žmona, etc.), o per *santykį* su aplinka.

„Profesine prasme būčiau pasiekusi daugiau. <...> Mano profesija mane papildo, man patinka. Joseba suvokia, jog galėjau pasiekti daug daugiau. Ir jis man vis sako: daryk, eik, daryk. Bet aš juk negaliu! Būčiau išvažiavusi į Barceloną mokykis, bet kur palikčiau vaikus? Juk Joseba daugiau nei pusę metų praleidžia jūroje. <...> Tėvais norėjome būti abu, tad aš pasirinkau. Ir gerai. Dažnai savo dukrom sakau, kad kai jos užaugs, aš važiuosiu į Afriką. Jos manęs klausia: galėsim važiuoti su tavim? Tada joms sakau: ne, negalėsit, tai bus mano kelionė ir mano laikas sau.“ (M., 47)

Informantės citata, pateikiama apačioje, patvirtina tai, kas buvo pasakyta aukščiau. Pasirinkimas persikraustyti į San Sebastian paremtas ne jos pačios poreikiais, o visų pirma, jos, kaip

³¹ „Moterys realiai praranda galią tuomet, kai jų skaistybė liaujasi buvusi atidžiai stebima: moterys, būdamos neištikimos arba grasindamos neištikimybe, nebegali suteršti šeimos garbės kaip visumos; vadinasi, jos nebedisponuoja galingu ginklu“ (Sutton 2002 „From duty to desire: remaking families in a Spanish Village“ in „Identities: Global Studies in Culture and Power“ 9: 117-122, Taylor&Francis. Recenzija publikuota „Lietuvos etnologija“ 2003, 3(12), pp.167-172.)

mama-mama identiteto turėtojos, sprendimu. Mama-mama vis dar tęsia tradicinius jai priskirtus vaidmenis, tokius kaip „*vaikų Tėvynei gimdymas ir auklėjimas*“ (Heras 2006; del Valle 1985), tačiau, kaip minėta, šiandieniam laikotarpyje jos tam suteikia kitas, multivokalias prasmes.

„Tuo metu, kai prasidėjo ETA, gyvenome Erreneria. Daug žmonių, iš kurių mažiausiai to tikėjaisi, galėjo būti jauni vaikinai... kurie prisijungė prie grupuotės... o aš, su keturiais vaikais, ir viena... Mane tai labai gąsdino... <...> nutarėme vaikus leisti į mokyklą, kurioje sustiprinta anglų kalba. Persikraustėme į San Sebastian. J. A. norėjo keltis gyventi ten anksčiau, bet Erreneria man buvo šventa vieta... <...> čia buvau užaugusi, atrodė, kad tai – svarbi vieta. Čia <...> mano draugystės, mano draugės, žinai, man atrodė, kad nėra nieko kaip Erreneria. Prasidėjus visoms toms dramoms su ETA, išsigandau. <...> Tad viską nutraukėme ir persikėlėme gyventi į San Sebastian.“ (M., 72)

- **Moteris-mama.** Moteris-mama nuo mama-mama skiriasi tuo, kad nepaisant to, jog ji taip pat orientuojasi į vaikus ir jų gerovę, tačiau paraleliai konstruoja ir savo moteriškumą, mėgindama brėžti ribą tarp to, kas priklauso „moters“ ir kas „mamos“ rolėms. Moteris-mama kritikuoja tradicinį mamos-mamos vaidmenį, kuomet visas laikas ir energija skiriami vaikų ir šeimos poreikių patenkinimui, o pačios moters, kaip žmogaus, poreikiai yra nustumiami į antrą planą.

„Mes, mamos, vis dar neatsikratėme mūsų mamų motinystės modelio. Vis dar turime sunkiai stengtis, kad tai padarytume“ (M., 49)

Prioritizuodamos buvimą moterimi prieš buvimą mama, moterys tarsi dekonstruoja savo tradicinį identitetą ir atsisako aukoti savo asmenybę, kad būtų atliktas joms priskirtas motinų vaidmuo. Tai dažnai pasireiškia jų aktyvia socialine veikla – dideliu draugų ratu, dalyvavimu įvairių organizacijų veiklose, siekiu mokytis naujų dalykų (užsienių kalbų, rankdarbių, ir kt.), hobių turėjimu. Jei mama-mama savo laiką organizuoja pagal vaikų tvarkaraščius ir jai dažnai nebelieka laisvo momento mylimos knygos paskaitymui, tai moteris-mama kartais „*leidžia sau*“ paprašyti vyro pagalbos, arba tiesiog nesureikšmina neatliktų jai, kaip mamai, priskirtų funkcijų.

Tiek mama-mama, tiek moteris-mama motinystę suvokia kaip asmeninį poros pasirinkimą, nesusijusį su tradiciškai paplitusiu įsivaizdavimu, jog moteris save realizuoja tik motinystėje.

Moteris-mama, skirtingai nei mama-mama, suteikia daugiau asmeninės laisvės savo atžaloms, nes ir pati turi savo asmeninį gyvenimą. Ji joms sudaro tam tikrą elgesio ribų rėmą, kurio ribose jie turi teisę elgtis kaip norintys.

Taigi, mamos-mamos ir moters-mamos identiteto modeliai remiasi moters santykiu su jai priskiriama role. Abi yra orientuotos į kokybišką moters kaip mamos vaidmens atlikimą, tik naudoja skirtingas strategijas. Mamos-mamos modelis yra labiau tradiciškas, plačiai sutinkamas frankistinėje Ispanijoje ir Baskų krašte, tuo tarpu moters-mamos modelis pasižymi didesne autonomija ir pradėjo ryškėti silpnėjant diktatūrai, o pagreitį įgijo šaliai perėjus į demokratinę valdymo sistemą. Svarbu

pabrėžti, kad šie identitetų modeliai nėra homogeniški ir baigtiniai – jie gali būti kuriami ir perkuriami, papildomi naujais aspektais. Taip pat egzistuoja tranzicija nuo vieno prie kito priklausomai nuo moters gyvenimo periodo ir situacijos, kaip matoma, tiek viešajame gyvenime, tiek privačiajame sektoriuose. Moteris-mama gali tapti mama-mama išsiskyrusi su vyru, ar tapusi našle, o mama-mama gali tapti moterimi-mama vaikams ūgtelejęs ir tapusiems labiau nepriklausomais.

Kaip paaiškėjo atlikus struktūrinius interviu ir iš neformalių pokalbių su informantėmis, šeimų aplinkoje tiek mama-mama, tiek moteris-mama yra tas žmogus, kuris priima sprendimus, susijusius su namų buvimu. Aspektai, kurie tradiciškai siejami su moterų erdve, taip pat vis dar siejami su moters atsakomybe. Tuo tarpu vyrai atsakingi už buitines technikos pirkimą ir rūpestį transportu. Šios dvi kategorijos tradiciškai siejamos su vyrų domenu. Kaip parodė struktūrinių klausimynų duomenys, tiek moderniam Baskų krašte, tiek frankizmo laikotarpiu, sprendimus dėl vaikų auklėjimo vyras ir žmona priimdavo kartu. Tačiau šioje vietoje svarbu išlaikyti kritišką požiūrį, kadangi į šį klausimą apie prisiminimus apie savo šeimą, kurioje augo ir kas priimdavo sprendimus dėl jų auklėjimo atsakinėjo jau suaugę žmonės, kurie gali neprisiminti, kaip viskas buvo vaikystėje ir kas buvo atsakingas už jų auklėjimą. Tai patvirtina ir vienos informantės pasisakymas:

„<...> vaikus auklėjau aš. <...> sakiau, kad yra geras tėvas, kad yra svarbus savo vaikams, bet juos auklėjau aš. Man atrodo, kad jie nesuvokia, kad juos auklėjau aš, o jis ne, ar bent jau, kad aš užėmiau didesnę vietą, nei jis auklėjime. Bet be abejo, iškilus klausimams, juos aptardavau su vyru, žinoma. Galiu pasakyti tik tiek, kad jei mūsų nuomonės nesutapdavo, aš darydavau taip, kaip man atrodė geriausiai“ (M., 60)

Tokie naratyvai panašūs tarp visų informančių – didesnę dalį vaikų auklėjime skirdavo jos, pasitardamos su vyru, tačiau galutinį sprendimą priimdavusios tokį, koks joms atrodydavęs tinkamiausias. Ši moterų galia priimti sprendimus privačioje mikro erdvėje – namuose – ilgą laiką buvo aiškinta baskų moterų matriarchato egzistavimu. Tačiau jau minėta del Valle (1985) studija „*La mujer vasca: imagen y realidad*“ atskleidė, kad ši galia susiformavo ne dėl to, kad į moterį pradėta žiūrėti kaip į sprendimų priėmėją, o labiau dėl sociokultūrinių ir ekonominių priežasčių, kuomet moteris buvo priversta priimti sprendimus, nes jos vyras tuo metu būdavo išplaukęs į jūrą žvejoti, atlikdavo tarnybą armijoje arba turėdavo pilno etato darbą. Vis tik galbūt būtų galima teigti, jog tokia tarsi „situacinė“ moterų galia privačioje erdvėje joms suteikė „veikėjų“ aspektą, kurį, laikui bėgant, jos pradėjo taikyti ne vien privačiame, bet ir viešajame domenuose.

- **Moteris-moteris.** Priežastys, dėl kurių moterys negali ar nenori turėti vaikų, yra skirtingos, todėl jų visų, remiantis vien nebuvimu mama aspektu, prie bendro moters-moters identiteto priskirti negalima. Tačiau šiuo atveju labiau kreipiamas dėmesys, kaip jos, iš skirtingų pradinių situacijų, determinavusių jų mamos identiteto nerealizavimą, suėjo į bendrą „tašką“, ir kaip jame

konstruojamas jų moters-moters identitetas.

Viena informantė, pasirinkimą neturėti vaiko grindžia „buvimu tradiciška“,

„buvau labai atsargi ir tradiciška. Nenorėjau turėti vaikų viena. Be to, buvo sudėtingas laikotarpis, mirdavo daug žmonių. Gyvenome baimėje – ETA tuo metu buvo itin aktyvi. <...> Žmonės man sakydavo: susilauk kūdikio viena! Bet juk tai grynas egoizmas – aš noriu vaiko, bet ar jis nori gyventi tokiomis sąlygomis? Vieniša mama, siautėjantis terorizmas, nepakeliama politinė situacija...“ (L., 51)

Paprastai moters-moters kategorijos moterys pasižymi selektyviu tradicijos neigimu, kuris veda prie skirtingų pasekmių. Dalis jų sprendimą nebūti mama priima sąmoningai, jos jaučiasi laimingos ir savo identitetą kuria remiantis kitais aspektais. Tai – moterys, kurioms būdingas tradicinių lyčių vaidmenų neigimas ir modernus požiūris į moterį. Moteris modernioje Baskų visuomenėje suvokiama kaip „aktyvus veikėjas“, kuris yra nepriklausomas, priimantis individualius sprendimus ir turintis lygias teises su kitais visuomenės nariais – vyrais. Ji savo moteriškumą konstruoja per individualumo prizmę, visų pirma save matydama kaip asmenybę, kuri *tampa* mama, žmona ar kt. vaidmenų atlikėja. Taigi, modernioje baskų visuomenėje moteris save suvokia kaip individualų subjektą, o ne vien tik priskirtų vaidmenų atlikėją, kaip tai būdavo vertikalčiai pristatoma frankizmo laikotarpiu. Tuo tarpu Manuel Ortiz Heras (2006), apibūdinamos frankizmo laikotarpio moterys, buvo suprantamos kaip vyro „atributas“, neturėjo teisės išeiti iš namų ar būti lydima vyro, nesusijusio su ja šeiminingais ryšiais, o ištekėjusi moteris neturėjo teisės dirbti už namų ribų.

Moteris-moteris, sąmoningai pasirinkusi nebūti mama, savo moteriškumą konstruoja per kitas veiklas:

- Brėždama ribą tarp savo nepriklausomybės ir individualumo.

„Mano mama visada sakydavo: aš esu L. ponja. Niekada gyvenime nesu to sakiusi – nesu niekieno ponja. Esu M. L., o jis yra kas jis yra (rodo į šalia virtuvėje sėdintį vyrą)“ (M., 49)

- Intelektinė (dalis jų mokosi užsienio kalbų, paprastai – anglų arba prancūzų; skaito knygas, lankosi įvairiuose profesinės kompetencijos kėlimo ar asmeninio tobulėjimo seminaruose);
- Kelionės (neturėdamos šeimyninių įsipareigojimų, jos gali daugiau laiko skirti savo individualiam tobulėjimui, todėl daug keliauja. Trys informantės pasibaigus mano laiko tyrimui išvyko savanoriauti arba mokytis į užsienį (į Peru, Čilę ir Slovakiją), kitos laisvalaikiu ar atostogų metu lankėsi kitose Ispanijos vietose);
- Socialinis gyvenimas. Kaip ir moteris-mama, moteris-moteris turi aktyvų socialinį gyvenimą ir stiprius socialinius ryšius. Moters-moters socialinis ratas – platus, jame daug tiek

vyriškos, tiek moteriškos lyties asmenų.

- Moteris-moteris paprastai turi pastovų darbą ir siekia karjeros. Iš informančių, kurios priklauso šiai moters-moters kategorijai, yra architektė, fizioterapeutė, socialinių mokslų atstovės ir būsimos/esamos mokytojos bei med. seselės. Pastaroji profesija gali būti interpretuojama kaip siekis „motinystės instinktą“ sublimuoti tam tikra prasme panašia „veikla“, paremta auklėjimu, mokymu ir rūpesčiu bei atsakomybe kitu žmogumi.

„Rūpintis, matyti, kad kažkam reikia pagalbos... kai sergi, esi pažeidžiamas, be energijos, liūdnas, galbūt norėtum kažką veikti, bet negali, tau reikia kažko šalia, kas galbūt nieko ypatingo nedarytų, bet būtų šalia, kaip amas³². Bet tikrai, juk mama tau duoda ramunėlių arbatos, jei skauda pilvą ir tau suteikia švelnumo, kai to reikia.“ (J., 26, med. seselė)

Dar labiau tokia sublimacija išryškėja mokytojos veikloje. Informantės, kurių profesinė veikla yra susijusi su darbu su vaikais (viena jų – euskera kalbos mokytoja, kita dirba su specialiu poreikių turinčiais pradinio amžiaus vaikais), sukuria su jais *artimą, pasitikėjimu, rūpesčiu ir šiluma grįstą* ryšį. Kalbėdamos apie juos, paprastai jos naudoja tokius žodžius kaip „*mis niños*“³³, kurie implikuoja mokytojos kuriamą asmeninį, o ne vien profesinį ryšį su vaiku. Mokytoja L. pasakoja, kad jos mokiniai, ypač mergaitės, dažnai pasilieka po pamokų su ja pasikalbėti įvairiomis temomis, nebūtinai susijusiais su jos dėstomu baskų kalbos dalyku. Interviu metu ji svarstė, kad galbūt dėl to, kad neturėjo vaikų, itin rūpinasi savo mokiniais ir stengiasi būti „*daugiau nei mokytoja*“ bei negailėti jiems „*motiniškų*“ patarimų:

„Savo mokiniams vis sakau: mokytis – svarbu, bet gyventi – taip pat. Reikia truputį ir rizikuoti.“ (L., 51)

Apibendrinant galima pasakyti, kad moteris-moteris, sąmoningai priėmusi ir pragmatiškai grįsdama sprendimą neatlikti jai priskiriamos „motinos“ rolės, elgiasi moderniai ir visų pirma siekia patenkinti savo asmeninius interesus. Netapusi mama ji nesijaučia nerealizavusi savęs,

„manau, kad tikrai būtų gera devynis mėnesius po širdim nešioti tą būtybę ir sukurti ryšį. Bet kad tai pagrindinė ir vienintelė mano pareiga? Nežinau. Nemanau“ (U., 19)

ar neradusi savo vietos „po saule“:

„Esu labai laiminga, manau, gyvenu aktyvų gyvenimą, turiu darbą, kuris man patinka ir kuriame galiu realizuoti save, man nieko netrūksta. O tai, kad netapau mama, tai buvo iš dalies mano pasirinkimas – esu labai reikli sau ir kitam, be to,

³² Ama (eusk.) – mama.

³³ mis niños (isp.) – mano vaikai

Moters-moters moteriškumas, skirtingai nei mamos-mamos ar moters-mamos, yra jos prioritetas ir kuriamas santykiaujant ne vien su šeima, bet ir su aplinka – mokantis, keliaujant, siekiant karjeros ir kuriant stiprius socialinius ryšius.

Kita moteris-moteris kategorijos dalis, kuri balansuoja tarp tradicijos ir modernumo, o sprendimą neturėti vaikų priima ne sąmoningai, o, susiklosčius tam tikroms aplinkybėms (neradus tinkamos antrosios pusės, nepasitikint savimi ir nesugebant kurti ilgalaikių rimtų santykių), susiduria ne tik su visuomenės spaudimu, bet ir su asmenine frustracija. Tai pasireiškia jos menka saviverte, manymu, jog „gyvenime pralaimėjo“, ar yra fiziškai nepatraukli vyriškai giminei. Šiam tradicinio ir modernaus identitetų susidūrimui analizuoti pateikiama Z. atvejo analizė.

Pastebėta, jog perėjimas nuo tradicijos prie modernaus, įveiksminto savęs suvokimo nėra toks paprastas, nuoseklus ir nepaliekantis vidinių konfliktų pačiame moters savęs suvokime. Šioje vietoje susiduriama su paradoksu – moderniam Baskų krašte gyvenanti moteris negali išvengti tradicinei visuomenei būdingų reiškinių, tokių kaip, pavyzdžiui, seksualinio partnerio ieškojimas/turėjimas, šeimos kūrimas, vaikų auginimas. Nepaisant to, kad jų identitetas yra konstruojamas ant modernaus pamato, jos vis tiek susiduria su visuomenės normomis ir tradiciniu požiūriu į save tiek iš išorės, tiek iš jų pačių. Toks disonansas tarp habitualizuotų papročių ir pasikeitusio socialinio konteksto gali išprovokuoti moters frustraciją ir destabilizuoti jos identitetą.

3.1.3. Identitetų susidūrimas: atvejo analizė

Pristatyti ir analizuoti identiteto modeliai egzistuoja socio-kultūrinėje aplinkoje, kuri, kaip anksčiau minėta, lemia individo santykį su jį supančia realybe, formuoja jo elgesį, poreikius ir savęs pozicionavimą socialiniame pasaulyje. Toks formavimo procesas nėra vienpusis reiškinys, kuriame veikia tik vienas dalyvis, o greičiau – tai mažiausiai dviejų narių interakcija. Tad šios interakcijos metu, „inkultūruoto identiteto turėtojas“ gali pradėti konstruoti savo tapatybę pagal kitus matmenis. Taip išprovokuojama asmeninė frustracija, pasireiškianti apmaudu, nepasitenkinimu savimi ir kitomis neigiamomis emocijomis.

Nors apibendrinančių išvadų, remiantis viena informante daryti negalima, tačiau taip pat negalima ir ignoruoti vieno žmogaus patirties bei jo svarbos bendram socio-kultūriniam kontekstui.

Su šia, tuo metu, 38-erių metų moterimi Z. susipažinau 2013 metų sausio mėnesį, per pirmąjį lauko tyrimo etapą. Ji man pasirodė išsilavinusi, intelektualiai moteris, su plačia šypsena, vairuojanti nuosavą automobilį, gyvenanti nuosavame bute, imli ir siekianti nuolatos mokytis, todėl visada sekanti pasirodančius skelbimus apie įvairius mieste organizuojamus kursus, susijusius su jos

profesija. Tačiau kartu atrodė, jog yra kukli, nepasitikinti savimi ir šiek tiek save nuvertinanti. Ypatingai tai pasireiškia santykiuose su vyrais. Ji ieško stabilių santykių, ir vyro siunčiamus signalus supranta kaip *tradicinį* nuolatinio partnerio ieškojimą, o ne vertina juos kontekstualiai, įvertindama, jog gali būti, kad vyras ieško „partnerės vienai nakčiai“. Šioje vietoje galima išvelgti dviejų simbolinių identitetų susidūrimą. Moderni – išsilavinusi, finansiškai nepriklausoma Z., ieškanti tradicinių santykių, paremtų abipusiais jausmais, įsipareigojimu, atsakomybe ir pasitikėjimu, kartais susiduria su „*un ligón*“ – tipišku „mačo“, keliaujančiu „*de flor a flor*“³⁴, kuriam visiškai nebūdingos tradicinės vertybės, kurių svarba aktuali Z. Taigi, viena vertus, apsidžiaugusi, kad kokio nors vakarėlio metu jai pavyko „*liarse*“³⁵ ir pasielgti „moderniai“, ji kartu ir nusivylė – nes nepavyko patenkinti jos tradicinių poreikių – užsitikinti saugumą ir sukurti šeimą.

Z. modernaus ir tradicinio identiteto disharmonija ir vidinė frustracija pasireiškė jai pasisiūlius tapti mano informante. Tuo metu ketinau analizuoti savanorišką vienišą motinystę pasirinkusias baskes moteris, o ji, sužinojusi šią temą, pati pasisiūlė tapti informante.

Vėliau, jau būnant tyrimo lauke, tema buvo šiek tiek pakeista, todėl mano objektas nebebuvo vienišos moteris, o tiesiog – moteris. Informavau Z. apie temos pasikeitimą ir pasiteiravau, ar vis dar galioja jos pasiūlymas būti mano informante. Ji tai patvirtino, bet dėl jos didelio užimtumo ir kelionių ilgą laiką negalėjome rasti tinkamos datos pokalbiui. Galiausiai interviu sutarėme atlikti antroje vasaros dalyje jos namuose, kuriuose jau buvau lankiusis prieš tai.

„Įėjusi į Z. butą ir pasisveikinusi, iškart pajutau įtampą, nerimą, nejaukumą, o kambaryje pamačiau jos draugę L., vilkinčia pižama. Pirmas mane aplankęs jausmas buvo sutrikimas, nes nežinojau kaip elgtis – ar mes atliksime interviu, ar ne, nes atrodė, kad L. net neketino ruoštis išeiti. Z. neskubėdama pasiūlė arbatos, vengė žiūrėti man į akis. Papasakojo apie vakarykštę dieną, paaiškino, kad L. pas ją nakvojo, ir kad vėliau jos turi planų.

Laikas bėgo, bet įtampa neslūgo, o mane aplankė keistas jausmas. Netrukus Z. pasiūlė eiti pasivaikščioti ir greta esantį parką, kuriame galėsime pasikalbėti. Einant link parkelio stengiausi leisti kalbėti Z., paklaususi, kaip sekėsi kelionėje, tikėjau, kad, kaip įprasta, negailės žodžių pasakojant ir taip užmegsime pokalbį. Tačiau tąkart ji apsiribojo atsakymu „Gerai“.

Parke atmosfera tarp mūsų buvo kiek palengvėjusi, abi juokėmės, kalbėjome. Atsisėdome ant suoliuko krašto, kai Z. veidas vėl tapo nulietas išsigandusio šešėlio. Dar kartą perklausiau, ar yra pasirengusi ir ar nori kalbėtis. Sutiko. Tada paklausiau, ar galiu pokalbį įsirašyti į diktofoną ir pasakiau, kad medžiaga bus naudojama tik tyrimui, o aš būsiu vienintelė, kuri ją klausys. Ji neprieštaravo. Tada dar kartą pristaciau savo temą ir pasakiau, kad gali kalbėti ir atsiverti tiek, kiek jai pačiai norisi bei kad aš neieškau „teisingų ar neteisingų“ atsakymų, o jos požiūrio ir istorijos. Rodos, ji suprato.

Jai pradėjus kalbėti, balse pajutau keistą, man nesuprantamą gaidelę, bet pasirodė, kad ji tarsi verčia save kalbėti ir jaučiasi labai netvirtai. Praėjus pusei minutės nuo pokalbio pradžios – paklausiau, ar viskas gerai. Z. nuramino, kad taip. Tada uždaviau antrą klausimą apie tai, ką veikia jos tėvai ir seserys. Ji kalbėjo sausiai, kalboje nebuvo jai būdingo iškalbumo, detalių, emocijų. Žiūrėjau į jos veidą ir mačiau mėginimą rinkti žodžius, tvardyti emocijas ir pastangas nepratrūkti. Antrą kartą paklausiau, ar viskas gerai ir pasakiau, kad jei nori sustabdyti interviu, jis bus sustabdytas. Ji linktelėjo galva, o man vos paspaudus mygtuką ir

³⁴ De flor a flor (isp.) – eminis informantės pasakymas, reiškiantis „nuo gėlės prie gėlės“.

³⁵ Liarse (isp.) – dažnai tiek Ispanijoje, tiek Baskų krašte naudojamas veiksmažodis, įvairiuose kontekstuose galintis reikšti „flirtuoti, pasibučiuoti, permiegoti su kažkuo“. Dažnai šis žodis implikuoja vienos nakties nuotykius, kurie, ypatingai moteriškame kontekste, simbolizuoja modernią jų tapatybę.

išjungus diktofoną, iš jos tarsi išėjo palengvėjimo banga, o iš rudų akių pasipylė tirštos ašaros. Sėdėjau šalia, nežinodama, ką daryti. Kurį laiką abi tylėjome, laukiau, kol praeis emocijos.“ (Dienoraštis, 2013-08-15)

„...tiesiog... tai man labai jautri tema... ir taip kažkaip labai greitai pradėjome kalbėti apie tai... Aš jau nebeoriu reflektuoti apie tai.. pakankamai tai dariau...“ (Z.)

Būtent šis aspektas – informantės sąmoningas suvokimas, jog egzistuoja vidinis konfliktas - yra svarbus, analizuojant, kaip destabilizuojamas moters identitetas, susiduriant modernumui ir tradicijai.

Z., šiuolaikinė moteris, turinti visas moderniai moteriai būdingas savybes – emancipuota, autonomiška, stipri, keliaujanti, siekianti tobulėti, - vis dar gyvena instituciškai tradiciniame Baskų krašte, kuriame, nepaisant to, kad simboliškai moterys konstruoja savo identitetą pagal pačių kuriamą modelį, bet realybėje vis dar akivaizdi praraja tarp to, kas įsivaizduojama ir to, kas tikra. Tai - teorinėje dalyje analizuoto disonanso, atsirandančio tarp naujos socialinės tikrovės ir nusistovėjusio papročio, pavyzdys.

Šį teiginį pagrindžia lauko tyrimo metu atlikti stebėjimai, parodę, jog dažniausiai simbolinis moterų modernumas pasireiškia privačioje erdvėje, o viešoje – jos vis dar tradicinių vaidmenų atlikėjos. Pavyzdžiui, San Sebastian senamiestyje esančiame daržovių turgelyje vidurdienį didžiausias pirkėjų skaičius yra moterys, o tuo tarpu gretima esančiuose baruose, kuriuose vis dar gajus „aperityvo“ įprotis – didžiausia dalis lankytojų yra vyrai. Tokias pačias išvadas pateikia ir sociologinė studija apie „Moterų ir vyrų situaciją San Sebastian mieste“, atlikta 2011 metais, bei prieš keturis dešimtmečius T. del Valle publikuota antropologinė studija „*Mujer vasca: imagen y realidad*“. Kita vertus, egzistuoja ir priešprieša tarp instituciškai konstruojamos tradicijos bei modernumo. Šeimos institucija, nors jos reikšmė ir susilpnėjusi, Baskų krašte vis dar išlieka svarbi, o kartu konstruojamas ir individualus, modernus baskės moters identitetas, kurio prototipas galėtų būti ir Z.

Z. atvejis – tai *susidūrimas* su aukščiau aptartais mamos-mamos, moters-mamos ir moters-moters identiteto modeliais. Kaip aptarta aukščiau, visos šios kategorijos yra paremtos individualiais moterų sprendimais ir strategijomis. Tarp jų asmeninių pasirinkimų ir gyvenimo realybės egzistuoja harmonija, tuo tarpu Z. atveju stebima tradicijos ir modernumo sandūra, pasireiškianti Z. frustracijomis ir identiteto destabilizavimu. Neradusi strategijos, kaip paaiškinti savo, kaip tradicinių vaidmenų neatliekančios modernios moters identitetą, moteris susiduria su vidiniu ir galbūt išoriniu spaudimu ir taip, kovodama su tuo, ji dar labiau modernėja – projektuoja savo energiją į naujų dalykų išmokimą, mobilumą ir individualizmą, bet negrįždama prie tradicijos – neprojektuodama savo energijos į partnerio paieškas ir šeimos kūrimą.

3.2. Miestas ir šventės: praeities ir šiandienos sąveikos sritis

3.2.1. Tradicinės šventės: tradicijos įveiksinimo strategijos

„Norime mūsų šventės mūsų maniera. Negi tai taip sunku suprasti?“ (Maribel, 60)

1522 m. vokiečių ir prancūzų kariai kirto Bidasoa upę³⁶ ir žengė link Irun, siekdami užimti ir sudeginti miestą. Tačiau pasienyje esančių Irun ir Hondarribia gyventojai, pasinaudoję nakties tamsa, po mūšio išvijo atvykėlius ir šventė svarbią pergalę. Nuo to laiko kasmet, birželio 30-ąją, Irun mieste švenčiama *San Marcial* šventė, kurios pagrindinis atributas – karių, raitelių, būgnininkų eiseną, ispaniškai vadinama *Alarde*³⁷. Ši kasmetinė šventė yra tradicijos išsaugojimo simbolis, konstruojantis vietinių, Irun gyventojų, identitetą. Tradiciškai karių, raitelių ar būgnininkų eisenose žygiuodavo vien vyrai³⁸, moterys tik lydėdavo kiekvieną iš šių eisenų. Tačiau nuo 1997-ųjų pradėta reikalauti, jog moterys pasirodytų karinėse eisenose kartu su vyrais³⁹. Šis reikalavimas išprovokavo didžiulius konfliktus tarp jo šalininkų ir oponentų, kurių rezultatas – tarpusavyje nesikalbantys šeimų nariai, San Sebastian gyventojų neigiamas požiūris į irūniečius, feministinių organizacijų kritika šiai šventei, kova už lyčių lygybę ir kaltinimas nepagarba žmogaus teisėms. Kritika pasireiškia protesto akcijų šventės metu rengimu, kuomet gatvėse, pro kurias eina *Alarde Mixto*, stovi moterys, atsukusios nugarą į eiseną, dalis jų, apsijuosusios juodu celofanu ir iškabinusios plakatus, sakančius „*Betiko Alardea*“⁴⁰. Dalis jų rodo nepadorius gestus ir laido įžeidžiančius komentarus eisenoje žygiuojančioms moterims.

„*Mano draugės vyro pusseserė yra viena pagrindinių Alarde Mixto organizatorių. Jos broliai ir tėvai su ja nesikalba. Kaimynai apmėtė namus akmenimis, o eidama gatve ji visada girdi apkalbų bangą. <...> Aš nesuprantu, juk moterys dažnai karuose dalyvaudavo persirengusios vyrais*“ (A., 50)

Šis konfliktas, prasidėjęs prieš septyniolika metų, gyvas iki šiol. Aršus vietinių gyventojų pasipriešinimas moterų dalyvavimui karinėse eisenose tapo diskusijų objektu ne vien pačiame Irun mieste, bet ir Guipuzkoa provincijos sostinėje San Sebastian. Kalbant su informantais šia, kaip pasirodė, itin jautria tema, teko išgirsti visokių nuomonių, jas apibendrina vieno informanto pasakymas:

³⁶ Bidasoa upė skiria Ispaniškąją Baskų krašto dalį nuo Prancūziškosios

³⁷ <http://www.sanmarciales.com/alarde-sm/historia-del-alarde/> (Prieiga 2014-05-09)

³⁸ Alarde tradicional – isp.

³⁹ Alarde mixto – isp.

⁴⁰ Betiko alardea (eusk.) – Tradicinis aladre

„Absurdas, kai neleidžiama eisenoje pasirodyti moteriai ir tai grindžiama tradicija ar istorija. Istorijoje turėjome pilietinį karą – bet juk jo nebetęsiame. Ką, juk tradiciškai sekmadieniais baruose sėdėdavo vien vyrai, tai negi dabar uždrausime moterims išgerti vyno ar alaus bare? Niekada nedalyvaučiau tokioje šventėje, kur net kaimo beprotei neleidžiama dalyvauti vien dėl to, kad ji yra moteris“ (A., Orio, 28)

Šioje vietoje iškyla pačių irūniečių *eminė* perspektyva į tai, kas vyksta šiuo metu ir tai, kaip jie į tai reaguoja. Nei vienas mano informantų negyvena Irun, ir neturi jame giminaičių – jie tiesiog stebi tai, kas vyksta, iš kitos perspektyvos nei vietiniai. Pradėjus kalbėtis su ten gimusia ir augusia Maribel ir paklausus, ką ji mano apie tai, kad moterys pastaraisiais metais dalyvauja eisenoje kartu su vyrais, ji net negalvojus kategoriškai nukerta „Blogai“. Tačiau vėliau paaiškina:

„1996-ųjų kovą jiems susišvietė, kad nuo šiol ir moteris turi dalyvauti eisenoje. Štai taip, tiesiog ima ir nusprendžia. Miestas nesupranta, kas atsitiko, miestiečiai šokiruoti. <...> mano vyras visada dalyvaudavo eisenose. Tai <...> žmonės, kurie nemiegodavo visą birželio 29-osios naktį, šokdavo, švėsdavo, o ryte dalyvaudavo eisenoje. <...> Ryte vyrai žygiuodavo, o mes žiūrėdavome. O štai dabar tie, kurie užsimanė, kad ir moterys turi eiti kartu su vyrais, yra tie, kurie anksčiau „pratūsindavo“ visą naktį, o ryte, vietoj ėjimo stebėti eiseną, miegodavo paplūdimy. Jiems tai būdavo neįdomu. Juos tai vargino.“ (M., 60)

Priešpriešą, kilusią prieš aštuoniolika metų, galima interpretuoti iš skirtingų požiūrio taškų. Viena vertus, į šventę žiūrint iš ritualo perspektyvos, galima teigti, jog situacijos kritiškumas ir toks visuomenės, tarp kurių yra ir pačios moterys, susipriešinimas palaikant arba smerkiant norą keisti šventės struktūrą, nurodo *liminalinės rites de passage* stadiją.

Prasidėjus diskusijoms dėl moterų dalyvavimo eisenoje kartu su vyrais, buvo sudrebinta šventės, o kartu ir visuomenės grupės sistema, kitaip tariant, iš stabilios, ramios visuomenės pereita į „atsiskyrimo“ (*separation*) būseną (Van Gennep 1960), kurios metu kvestionuojami prieš tai buvę identitetai ir nuo jų tarsi atsiskiriama, atsiribojama. Atsiribojus patenkama į kitą, *liminalinę-pereinamąją* ritualo stadiją, kurioje *ritualo dalyvis* jau nebėra prieš tai buvusios grupės narys, taip pat jis vis dar nepriklauso naujajai. Po šios stadijos seka paskutinė – prisidėjimo, prisijungimo (*aggregation*) stadija, kuri reiškia, jog ritualą perėjusiam individui priskiriamas naujas identitetas. Kol tam tikra visuomenės dalis vis dar yra antrojoje ritualo stadijoje, tol tęsis diskusijos apie tai, koks turėtų būti šventės formatas ir ką tai reiškia patiems jos dalyviams. Sujudinta struktūra leido Irun miesto gyventojams iš naujo reflektuoti, kvestionuoti savo tapatybę ir vietą socialinėje struktūroje, o pereinamoji stadija, kurioje jie dabar yra, jiems duoda laiko arba perkonstruoti save iš naujo, arba dar labiau sustiprinti dabartinį identitetą. Ką jie bepasirinktų, pasibaigus liminalinei stadijai, Irun miesto visuomenė jau nebebus tokia, kokia buvo.

Kita požiūrio į konfliktą perspektyva susijusi su tradicija ir siekiu analizuoti, kaip pateisinami miestiečių veiksmai, kurie nelokalių institucinių galių struktūrų vertinami kaip žmogaus teisių pažeidimas. Konflikte susiduria ne tik susikaldžiusi Irun visuomenė, kurios dalis palaiko

Alarde Mixto, bet į jį įsitraukia ir Irun savivaldybė, Baskų vyriausybė, feministinės organizacijos, žvelgiantys į konfliktą kaip lyčių ir žmogaus teisių pažeidimą. Čia stebimas dviejų, iš skirtingų taškų kylančių, galių susidūrimas. Politinės, vertikalios galios atstovai (Baskų vyriausybė, feministinės organizacijos, darančios jai ir visuomenei spaudimą), tarsi „nuleidžia“ reikalavimą eisenoje dalyvauti visiems, nes to reikalauja vietinės, nacionalinės ir netgi tarptautinės konvencijos, o patys „*pueblo de Irun*“⁴¹ tam prieštarauja, savo argumentus grįsdami tradicijos tęstinumu, tokiu būdu išskeldami tradiciją aukščiau už įstatyminę galią. Be to, toks sprendimas veikia ir miesto valdžią, kurios „galva“ – meras - atsiduria dviprasmeje situacijoje: pareigos galios institucijoje reikalauja siekti, kad būtų laikomasi nustatytų socialinių normų ir konvencijoje, tačiau egzistuojantis daugumos pasipriešinimas to daryti neleidžia⁴².

„Mes nenorime dalyvauti tose Alarde eisenose, kur su vyrais kartu eina moterys. Net jei ir galėtume – nenorėtume. Norime MŪSŲ šventės MŪSŲ maniera. Ir kas darosi? Ar sunku tai priimti? Taigi juk esame „nosotras“⁴³, kurios to nenori. <...>“ (M., 60)

Pagrindiniai naratyvai, legitimizuojantys šį kontraversišką sprendimą priešintis „tradicijos modernizacijai“ yra:

- **tokia tradicija** ir taip tęsiasi jau daugiau nei keturis šimtus metų. Tad, jei moteris dalyvautų ten, kur nedalyvavo keturis šimtus metų, pasiteisinimas „tokia tradicija“ nebegaliojotų;
- būtent tokia yra šventės **prasmė ir reikšmė**. Tam, kad šventė pasiektų auditoriją ir formuotų priklausomumo jausmą, ji turi turėti prasmę. „*Juk aš pati galėčiau žygiuoti. Bet nenoriu – tai man nieko nereiškia*“ (M., 60)
- tokia yra šventės **struktūra, kurioje kiekvienas turi savo rolę**. Mano informantė man paaiškino, kad be to, jog moterų dalyvavimas eisenoje „*sugadintų*“ ir pakeistų jos prasmę, tas pats atsitiktų ir su struktūra, nes dabar visi žino, ką daryti. Atsiradus moteriai, vyrai nebežinotų nei kaip elgtis, nei kokią rolę jie atlieka – kario, muzikanto ar kt.;
- „**tas jausmas**“. *Tinkamas* jausmas, pasak informantų, yra tada, kai šventė vyksta taip, kaip turi vykti, laikantis tradicijų;
- to **nori Irun žmonės** ir, svarbiausia, pačios moterys.

„<...> Dar jie kalba apie kažkokias teises. Taip, visi turi vienodas teises, bet ko nori „el pueblo

⁴¹ Pueblo de Irun (isp.) – eminis apibūdinimas, išvertus iš ispanų kalbos reiškia Irun žmonės.

⁴² <http://www.mujaresenred.net/spip.php?article335> (Prieiga 2014-05-10)

⁴³ Nosotras (isp.) – mes, mot.g.

de Irun“? Ko jis nori? Va čia ir pasidaro akivaizdu, kad patys žmonės šiuo metu to nenori.“ (M., 60)

„*Tokia tradicija*“ naratyvas nurodo tradicijos nenutrūkstumą ir, kaip jau aptarta teorinėje dalyje, jos perdavimą iš kartos į kartą – ryšį su praeitimi. Tradicijos nenutrūkstumas pasireiškia siekiu išsaugoti socialinę tvarką, kuri buvo sukurta būtent remiantis tradicijomis. Tam tikras tradicijos tipas, kaip rašo Otto ir Pedersen (2005), yra aiški referencija į praeitį. Tai gali būti reiškinys, susijęs su valstybės kūrimo procesais, konkrečiais istoriniais įvykiais ar etninio, lokalaus ar nacionalinio identiteto konstravimu (ibid. 29). Kaip rašo Šimoniukštytė ir Roepstorff (2006), 1991-aisiais metais atkūrus Lietuvos nepriklausomybę, lietuviškumas buvo konstruojamas remiantis istorija, kalba ir senaisiais papročiais bei tradicijomis – kitaip tariant, naujojo identiteto konstravimą *pateisino* ryšys su praeitimi ir istorija. Analogiškas naujojo lietuviškojo identiteto konstravimui pasirodo ir Irun miesto šventės atvejis. Miestiečių, ypač moterų, noras išlaikyti tradicinę eiseną yra argumentuojamas siekiu išlaikyti nenutrūkstamą ryšį su praeitimi, nes būtent ši tradicija formuoja vietinių identitetą. Taigi, šiuo atveju į tradiciją irūniečiai pasirenka žiūrėti kaip jų nekonvencinį elgesį „pateisinantį“ veiksmą. Svarbu pabrėžti, jog eminis dalies irūniečių siekis atriboti moteris nuo eisenos yra susijęs ne su moterimi kaip konkrečios lyties nešiotoja, o su intencija išsaugoti *savo šventę*. Tai reiškia, jog už šventės ribų, kasdieniniame gyvenime, moteris nėra nustumta į visuomenės paribį atimant iš jos galimybę naudotis modernios visuomenės teikiamomis galimybėmis – emancipuotis, perkelti savo gyvenimą iš namų erdvės į viešą ar perkonstruoti savo moters-mamos identitetą į moters-moters.

3.2.2. „*Ne, bertxolari man nepatinka, bet seku kitas tradicijas*“: tradicijos selektyvumas

Appadurai straipsnyje „*The past as a scarce resource*“ (1981) kritikuoja klasikinės antropologijos suvokimą, jog praeitis yra beribė ir kad laiko suvokimas yra kultūriškai kintanti kategorija. Jis teigia, jog egzistuoja tam tikri suvaržymai, limituojantys kolektyvinį praeities panaudojimą. Jo vartojamą žodį „praeitis“ pakeitus „tradicija“, būtų galima teigti, jog kolektyvinis tradicijos panaudojimas taip pat yra varžomas tam tikrų veiksmų. Šioje vietoje reikėtų pristatyti tradicijos selektyvumą kaip vieną tokių veiksmų, dėl kurių tradicija nėra panaudojama kolektyviškai. Tradicijos selektyvumas gali būti suprantamas kaip kiekvieno individo strategija, paremta asmeniniais sprendimais. Lauko tyrimo metu pagrindiniai naratyvai, *pateisinantys* tokį selektyvumą, buvo estetiškumo, „priklausomumo jausmo“ paieškos, ribų tarp „mes ir jie“ braižymas bei naujų kultūrinių veiklų kaip alternatyvos tradicijai egzistavimas.

Tradicionis selektyvumas kaip estetiškumo paieškos tarp Baskų krašto moterų pasireiškia

grožio, skambesio, tam tikro jausmo naratyvais.

„<...> folkloras... baskiškas... šitie šokiai... nesimėgauju jais... Yra žmonių, kurie eina žiūrėti, pavyzdžiui, baskų sporto⁴⁴, ar bertxolaris⁴⁵, kas yra nuostabu, bet aš ir dėl euskera nežinojimo, ir šiaip neįsivaizduoju savęs jų klausantis... ne, ne, ne. Man atrodo, kad dainuoja siaubingai. Manęs neįtraukia, nepatinka man. <...> Tačiau kitos tradicijos man patinka. Pavyzdžiui, tamborrada⁴⁶.“ (M., 49)

Estetinis selektyvumas svarbus ir perduodant tradiciją iš kartos į kartą:

Viską, ko išmokau ikastolas ir kitur, tas dainas, kurios man patinka, nuo pat mažens jas dainuoju savo dukroms. Dainuodavau maitindama krūtimi, dainuodavau jas maudydama, dainuodavau rengdama. Viską euskera. Ir viską, kas man painka, viską perdaviau joms“ (M., 47)

Šie naratyvai atskleidžia informančių žiūrėjimą į tradiciją ne tik kaip tam tikrą pasikartojantį ritualinį veiksma, bet ir kaip į veiksma, savyje nešantį grožį ir pasitenkinimą. Dar vienas selektyvumo kriterijus – „tam tikro“ jausmo suteikimas, galimybė jaustis dalyviu:

„Donosti Eguna – mane žavi. pavyzdžiui, prieš kokius 5-6 metus pas mane atvažiavo studijų laikų draugės iš Vitorijos ir Huescos. Atsimenu save, Donosti Eguna šventeje su mediniu būgneliu ta, ta, ta (rankomis vaizduoja, kaip tai darė, kalba emociškai, užsidegusiai, akys atsiveria ir spindi), o jos – na, gerai, buvo ten, bet nejautė to paties, ką jaučiau aš. Joms patiko, bet tik tiek. Tiesiog.“ (J., 26)

Be „grožio“ ir estetinio poreikio patenkinimo, taip pat svarbu ir tam tikras jausmas, kurį suteikia tradicija ir jos sekimas/laikymasis.. „*Tas jausmas*“ – daugeliui informančių buvo vienas iš rodiklių, pagal kuriuos atsirenkama, kurias tradicijas tęsti, o kurių – ne. Šį naratyvą galima būtų priskirti ne vien prie estetinės, bet ir prie simbolinės tradicijos prasmės tiriamai grupei. Turėdami „*tą jausmą*“ jie tarsi identifikuoja save su tradicija ir jiems būdingas „priklausomumo jausmas“ su visais, kurie juo dalinasi, nes tai, kas suteikia „*tą jausmą*“, tampa jų dalimi, o tie, kurie jo neturi, yra traktuojami kaip „*kiti, ne mes*“.

„Žinai, aš net nežinau, kaip tau tai paaiškinti. Tiesiog... Matai tą kalną? (ranka rodo į priešais mus tolumoje kyšančią viršūnę, palinksiu, kad matau.) Galbūt tau tai tiesiog kalnas, ir aplinkui tiesiog laukai – ir jie nieko nereiškia. O man – tai MANO kalnas, ir ta žaluma kitokia, ir jausmas kitas. Kažkoks prasmingesnis. Toks jausmas, kad tai mano dalis“ (A., 30).

Riba tarp „*mes ir jie*“ brėžiama ne tik tarp Baskų krašto gyventojų skirtingose jo provincijose

⁴⁴ Baskų sportas – šiuo atveju informativė bendrai kalba apie tradicines baskų sporto šakas, propaguotas kaimuose: malkų skaldymą, akmenų ridenimą ir mėtymą, kt.

⁴⁵ Bertsolari (eusk.) – „bertso“ atlikėjas. „Bertso“ (eilėraštinis) – tai duotu momentu, pagal tam tikrą ritmą ir melodiją sukurta daina/eilėraštis. Dažniausiai scenoje būna du improvizuojantys atlikėjai. Tradiciškai „bertsolari“ būdavo tik vyrai, tačiau dabar pamažu randasi ir moterų. Atliekama vien euskera kalba.

⁴⁶ Tamborrada, arba kitaip Donostia Eguna (eusk.) – San Sebastian diena. Tai kasmetinė San Sebastian šventė, pažyminti miesto sudėginimo 1803-aisiais metines. Šventės prasideda sausio 20 d. vidurnaktį Konstitucijos aikštėje, kai miesto meras iškelia vėliavą ir paskelbia apie šventės atidarymą. Nuo to momento 24 val. be pertraukos skirtingos „kompanijos“ („sociedades“ – isp.), persirengusios kariais ir virėjais, muša būgnais. Pasirengimas šventei ir melodijų bei dainų mokymasis prasideda gruodžio pabaigoje-sausio pradžioje.

ir miestuose, bet ir tarp baskų bei ispanų. Tik atvykus į San Sebastian ir pradėjus užmegzti pažintis su vietiniais, visi lyg vienas man kartojo: „*Tu, pabuvusi čia ilgiau, pati pamatysi, kad mes – ne ispanai. Mes labai skiriamės nuo jų.*“ Ir kiekvieną kartą susitikus su nauju žmogumi, atrodydavo, kad jis stengiasi, jog šis skirtumas būtų kuo akivaizdesnis ir pastebimesnis, pabrėždami savo kalbą, kultūrą, uždaramą, lojalumą, įprotį nevēluoti ir atsakingumą.

Sutton taip pat rašo apie kalymniečių ribų braižymą tarp jų ir kitų salų gyventojų bei vakariečių (europiečių, amerikiečių ar australų). Tačiau skirtumas tas, kad kalymniečių ribų braižymas yra vertikalus, įvardinant, jog vakariečiai yra labiau *pažengę, modernūs*, kai tuo tarpu *mes, kalymniečiai, esame laukiniai barbarai* (Sutton 1998: 37-39). Baskai ribas brėžia horizontaliai – pažymėdami kultūrinius skirtumus, prisimindami istoriją, tačiau vengdami vertinti ispanus kaip daugiau ar mažiau pažengusius ir taip nepriešpastatydami savęs prieš juos. Jų riba yra ne vien kultūrinė, bet ir emocinė, susijusi su ispanų stereotipišku ir praeitimi grįstu požiūriu į juos. Taigi, kaip aptarta aukščiau tradicijos selektyvumas, susijęs su estetiškumo ir priklausomumo jausmo siekiu, pasireiškia kultūrinių ribų braižymu ir moderniu tradicinio identiteto konstravimu – iš tradicijos išsaugant tai, kas patinka ir atsisakant rudimentalių tradicijos išraiškų, kurios kiekvienam individui – skirtingos.

Tokio tradicijos selektyvumo rezultatas – silpnėjanti tradicija. Pasirinkus tam tikrą jos aspektą, automatiškai nepasirenkamas, atmetamas kitas. Taip pamažu tam tikra visuomenės grupė, kurią skiria didelis laiko atstumas tarp jos ir tradicijos iškilimo momento, praranda ryšį su ja. Informantė pasakoja, kad jos vaikai jau nebesilaiko tų tradicijų, kurių laikėsi ji ar jos tėvai:

„Mano vaikai nesijaučia identifikuoti. Aš – taip, nes tos tradicijos – dalis mano gyvenimo, jaunystės. Mano tėvai tam skyrė daug laiko... (Tyla.) O dabar to nebėra. Manau, kad mano amžius – 50 metų – yra ta perėjimo nuo vieno prie kito dalyko riba.“ (M., 49)

Be to, atsiranda „alternatyvos“ tradicijai: nemokami džiaz festivalio koncertai, kultūriniai renginiai „Kursaal“⁴⁷, visame pasaulyje puikiai pažįstamas San Sebastian kino filmų festivalis rugsėjo mėnesį, ar *Aste Nagusia*⁴⁸ rugpjūtį. Tai reiškia, kad tradicinės šventės nebėra vienintelė laiko praleidimo forma ar vieta, kurioje galima socializuotis su kitais. Jei tradicinės šventės nebepatenkina „to jausmo“ poreikio, ar *grožio ir skambesio* ieškojimo, tai gali padaryti „alternatyvios, naujos, „sukurtos“ tradicijos.

⁴⁷ Kursaal – kongresų ir koncertų rūmai, kuriuose vyksta įvairios konferencijos, parodos, mokami ir nemokami koncertai.

⁴⁸ Aste Nagusia (eusk.) – didžioji savaitė. Šešias rugpjūčio mėnesio dienas trunkantis festivalis San Sebastian, kurio metu vyksta fejerverkų konkursas, skirtingose miesto vietose vyksta įvairūs koncertai (roko, repo, regio, elektroninės ir kt. stilių muzikos), renginiai vaikams. Aste Nagusia festivalis minimas visuose trijuose didžiausiuose Baskų krašto miestuose (San Sebastian, Bilbao ir Vitoria-Gasteiz). Prasidedantis Vitorijoje, vėliau jis keliauja į San Sebastian ir ilgiausiai – dvi savaites – trunka Bilbao.

3.2.3. „Kūno praktika“: moterų sąveika su aprangos detalėmis kaip siekis įtvirtinti naujus tradicijos modelius

Materialūs objektai turi reikšmės socialiniam savęs vaizdavimui ir individo išvaizdai, todėl galima teigti, jog sąmoningai rinkdamasis tam tikras aprangos detales, jis konstruoja savo identitetą ir naujas „kūno praktikas“ (Connerton 1989).

Pastarųjų keturių dešimtmečių pokyčiai Baskų krašte atsispindi ir moterų aprangoje bei jos detalių naudojime. Heras (2006), rašydamas apie gen. F.Franco valdomą Ispaniją (1939-1975) ir moterį joje, mini, kokių išvaizdos reikalavimų minimumu laikotarpiu turėjo laikytis moteris: „<...> *būti tinkamai apsirengusi (ilgos arba trijų ketvirčių rankovės iki alkūnių, drabužiai negali turėti iškirpčių, sijonai turi būti laisvi, iki kelių ir ilgesni. Apranga negali būti permatoma)*“ (Heras 2006). Panašias išvadas yra pateikusi ir del Valle (1985) jau aptartame trejus metus trukusiame tyrime apie baskų moters įvaizdį ir realybę.

Šiuolaikinės moteris jau nebeatitinka šio įvaizdžio, kadangi dabar nebeegzistuoja jokios konvencijos, reguliuojančios, kaip moteris turi atrodyti gatvėje ar darbe. Prie to prisidėjo ne tik politinių sistemų pasikeitimas iš diktatūros į demokratiją, bet ir Mintegui (1993) aptarta moterų kova už savo teises ir laisves. Pavyzdžiui, kaip iliustruoja pirmoji nuotrauka (žr. pav. 1), kurioje vidutinio amžiaus moteris vilkinti itin trumpa, atvira suknele ir avėdama pajūrio basutėmis bei rodanti daug nuogo kūno, garsiai pabrėžia savo modernumą ir nepriklausymą jokiai moters išraiškos laisves ribojančiai konvencijai.



Pav. 1. Moteris San Sebastian senamiestyje. 2013 liepos 11d. E.Garnelytė

Moteriškumas čia pabrėžiamas ir papuošalų pagalba – kuklūs auskarai ausyse ir masyvus sidabrinis pakabukas ant odinės virvelės. Jei kuklūs perliniai auskarai-akutės dažnai pastebimos vyresnio amžiaus (50-70m.) moterų ausyse, tai masyvūs pakabukai ant odinės virvelės labiau

asocijuojasi su paauglių ir jaunimo mada (16-27m.). Toks skirtingų amžiaus grupių atributų maišymas gali būti susijęs su savo stiliaus ieškojimu/kūrimu, o kartu – ir su savo identiteto konstravimu.

Apie tai, kad aprangos detalės ir stilius žymi socialinio konteksto pokytį ir išsilaisvinimą iš prieš tai egzistavusios socialinės tvarkos, pasitelkęs Prancūzijos revoliucijos pavyzdį, rašo ir Connerton, (1989).

Antroje iliustracijoje (pav. 2) matoma moteris, vilkinti balta suknele juodais taškeliais su ilgomis rankovėmis ir avinti uždariais batais. Ilgos rankovės, ilga suknelė ir iš po jos matomas baltas pasijonis, turintis pridengti medžiagos permatomumą, uždari batai – toks „heterogeniškas tinklas“ formuoja moters tradicija parentą įvaizdį, kuris persipynęs su modernia era ir moterų siekiu rodyti savo moteriškumą. Pastarasis kuriamas įsisegant perlinius auskarus, ant dešinės rankos vidurio piršto mūvimu vestuviniu žiedu ar šiek tiek raudonai paryškintomis lūpomis.



Pav. 2. Moterys San Sebastian centre. 2013 liepos 22 d. E.Garnelytė

Įvaizdžio monopolio nebuvimas leidžia kalbėti apie modernios moters tapatybę, laisvą nuo „uniformuojančio, universalizuojančio“ diktatūrinio identiteto. Jos išvaizdą kuriantis objektų rinkinys - ryškios spalvos ir aprangos detalės, skiriančios vieną moterį nuo kitos - kalba apie modernumą ir individualizmą. Vis tik diktatūrinis ir šiuolaikinis identitetai ne vienas kitą paneigia, bet greičiau šiandieninė mada modifikuoja diktatūrinį moters įvaizdį ir, pasiėmusi tam tikras jo dalis, pritaiko jas šiandienai. Tas itin akivaizdu žvelgiant į pav. 3, kuriame vaizduojama mergaite vedina moteris.



Pav. 3. Moteris su mergaite San Sebastian centre. 2013, liepos 22d. E.Garnelytė

Į akis krenta berankovė oranžinė palaidinė ir smėlio spalvos vidutinio ilgio permatomas sijonas, su iš po juo šviečiančiu gerokai trumpesniu pasijoniu. Vidutinio ilgio sijonas tarsi implikuoja sąsają su praeitimi, tačiau tuo pačiu metu jo permatomumas kalba apie naujo identiteto kūrimą(si). Galima tik daryti prielaidą apie šią moterį kaip apie laisvą, individualią asmenybę.

Taigi, aprangos stilius ir aprangos detalės, kitaip tariant „kūno praktika“, yra vienas iš jau minėtą heterogenišką tinklą sudarančių veiksnių ir turinčių įtakos socialiniam savęs vaizdavimui bei individo elgesiui, išryškėjęs socialinių pokyčių laikotarpiu bei aktualus iki šiol. Naudodama šiuos veiksnius kaip įrankį, moteris kvestionuoja ir paneigia tradiciją, atmesdama tradiciškai jai *priskirtą* išvaizdos *modelį* ir frankizmo laikotarpiu institucionalizuotą *įprotį*. „Kūno praktikų“ dėka moteris konstruoja naują *įprotį*, susijusį su jos išvaizda. Jis nebūtinai pasireiškia vien radikaliu tradicijos neigimu ar modernumu išaukštinimu, tai gali būti daroma ir sujungiant šiuos du kraštutinumus į vieną kategoriją

3.3. Aktyvistinio identiteto konstravimas neigiant tradiciją

3.3.1. Trumpametražiai filmai ir emocinio intelekto seminaras

„Įėjusi į salę, jaučiausi šiek tiek sutrikusi, nežinojau, ką daryti. Kelios moterys stovėjo prie kompiuterio ir tikrino, ar veikia projektorius ir video, kitos dvi sėdėjo ant kėdžių ir kalbėjosi tarpusavyje. Ateidama maniau, kad renginys bus pusiau viešas, ir jame dalyvaus miestiečiai, kurie domisi šiais dalykais. Tačiau būdama ten supratau, kad moterys, kurios ateina, yra viena su kita pažįstamos, turinčios bendrą patirtį, santykius ir istoriją. Atmosfera tarp jų vis draugiškėjo su kiekviena atėjusia moterimi ir garsiai bei šiltai pasisveikinančia su kitomis. Atrodė, kad jos kurį laiką buvo nesimačiusios, todėl iki renginio pradžios dalijosi įvairiais įspūdžiais ir bendromis patirtimis. (Ištrauka iš lauko užrašų, 2013, birželio 18 d.)

„Emakumeen Etxea“ organizacijoje, remiantis „tapatumo politikos“ strategija, tarsi kuriama tam tikra bendruomenė ar kolektyvinis identitetas, pagrįstas moterų priklausomumu šiai grupei ir bendros patirties turėjimu. Kaip teigia Melucci (1989: 60), „identiteto politika sukuria naujus socialinius judėjimus, kolektyvias iniciatyvas, kurios yra auto-refleksyvos ir orientuotos į kolektyvo narių veiksmų išreiškiamumą“. Būtent toks „socialinio judėjimo“ kūrimas ir gali būti pastebėtas aptariamose organizacijos veikloje. Tas akivaizdu ir iš jos internetiniame puslapyje pristatomų tikslų: „Emakumeen Etxea“ – tai susitikimo vieta, kurioje diskutuoja moterys ir ieško galimybių lemti politinius sprendimus, programas ir projektus, kurių tikslas siekti lyčių lygybės visose gyvenimo srityse⁴⁹. Šio tikslo link einama pirmiausia pradėjus konstruoti naują kiekvienos moters savęs suvokimą, perkonstruojant tradicinį, „moters kaip šeimos maitintojos“ identitetą.

Tradicinio identiteto perkonstravimas prasideda nuo parodymo, jog moteris yra pajėgi daug ką atlikti pati, o jos veiksmams nereikia patvirtinimo iš išorės. Tai rodo praėjusių metų kovo mėnesį „Emakumeen Etxea“ organizuoti trumpametražių filmų kūrimo mokymai, kurių metu, kaip sakė mokymų vadovė, režisierė iš Egipto, viską realizuoti turėjo pačios moterys.

„Jei jų epizodui reikia vyro, jis gali būti, bet moteris atliks jo rolę. Taigi, viskas, nuo A iki Z buvo atliktas mokymų dalyvių. Aptarimo metu daug kartų ištartas „nosotras“⁵⁰ tarsi kalbėjo apie jaučiamą stiprybę, didžiavimąsi savimi, pasitikėjimą. Nebuvo jokių neigiamų idėjų vyrų atžvilgiu - apie juos nebuvo kalbama išvis.“ (Iš lauko užrašų, 2013, birželio 18d.)

Kaip rodo lauko užrašai ir refleksijos, darytos trumpametražių filmų pristatymo renginio metu ir pačių dalyvių pasisakymai, šis filmų kūrimo seminaras buvo svarbus ne dėl galimybės išreikšti savo kūrybines idėjas, produktyviai panaudoti laisvalaikį ar atrasti naują talentą, bet dėl:

- **įrodymo sau**, kad gali tai padaryti, nors iš pradžių taip neatrodė. Beveik visos moterys, dalyvavusios mokymuose (kelios jų negalėjo atvykti į peržiūrą) kalbėjo apie tai, kad pirmąją mokymų dieną, sužinojusios, kad vos per pusvalandį turi sugalvoti idėją, ką nori parodyti ir pasakyti, manė, nesugebėsiančios to padaryti:

„Vienu metu, jau filmuojant, buvau sudvejojusi ir norėjau žengti žingsnį atgal. Neturėjau nė menkiausio suvokimo, apie ką noriu kurti filmą ir neįsivaizdavau savęs tai darančios. Galiausiai pasiryžau ir esu patenkinta rezultatu“ (30-40 m. moteris)

- **bendradarbiavimo svarbos ir reikšmės, įrodymo, jog kartu galima nuveikti daugiau.**

„Per šias dienas, kiek dirbome, supratau vieną dalyką – komandinis darbas yra itin svarbus.“

⁴⁹http://donostia.org/info/ciudadano/igualdad_casa.nsf/vowebContenidosId/NT0000097A?OpenDocument&idioma=cas&id=A374066379357&doc=D (prieiga 2014-05-02)

⁵⁰Mes (mot.g.) – isp.

Dirbdamos padėjome viena kitai, nebijojome, kad viena pavogs kitos idėją, viskuo dalijomės kartu. Darbas kartu vienija“ (vyriausia, žilų plaukų, berniukiško kirpimo, besišypsančių akių moteris.)

Suvokimas, jog „*darbas kartu vienija*“ veda prie, kaip rašo Cerulo (393), naujos „veikėjo“ formos - „sąmoningo, kolektyvinio veikėjo“.

Jei filmų kūrimo seminario metu kursuose dalyvavusios moterys suvokė savo galią, tai emocinio intelekto ir pasitikėjimo savimi paskaitoje, vykusioje „*Emakumeen Etxea*“ 2013 m. liepos 3 dieną, jos galėjo realizuoti savo suvokimą, jį įvardindamos. Šio seminario tikslas – perkonstruoti moters auto-percepciją, taip perkonstruojant jos identitetą. Kaip rodo lauko užrašai, seminario metu buvo labai jaučiamas institucinio identiteto konstravimo mechanizmas.

„Kai seminario vedėja Marta paprašė prisistatyti ir pavadinti save dviem savo gerosiomis savybėmis, moterų veidai tapo išsigandę, akys blaškėsi po salę, niekas nenorėjo pradėti. Pastebėjau, kad joms buvo sunku įvardinti NET dvi savo gerąsias savybes. Kai kurios pakartojo bent vieną iš prieš tai pasakytų, kai kurios įvardino tik vieną, bet bendrai paėmus, užtikrintai pasakyti savo dvi savybes joms buvo keblu.“ (Lauko užrašai, 2013, liepos 3 d.)

Prašymas pasakyti dvi savo savybes gali būti interpretuojamas kaip prašymas garsiai, viešai pristatyti save. O deskriptyvaus būdvardžio „geras“ panaudojimas - tarsi prašymas tai padaryti ne neutraliai, o ieškant aspektų, apie kuriuos galbūt moteris nežinojo arba jų nepastebėjo. Kitaip tariant, jis yra susijęs su prašymu perkonstruoti savo identitetą ir jį viešai pristatyti.

J. L. Austin (1962) teigia, jog kai kurie veiksmožodžiai yra naudojami ne apibūdinti tam tikrus įvykius, ar ne pristatyti tam tikrus teiginius kaip teisingus arba klaidingus, o jų tikslas – „*padaryti kažką*“ (Austin 1962, Finnegan 1969). Tad seminario vedėjos Martos prašymas *pavadinti* save dviem geromis savybėmis, gali būti suprastas kaip prašymas *padaryti, sukurti save*. Pasakymas

Tinkamų aplinkybių (*appropriate circumstances*) aspektas taip pat labai svarbus. Austin rašo, jog norint, kad įvyktų „*performatyvumo aktas*“ („*act of performance*“), tai turi būti atlikta viešai arba prieš tam tikrą, su vykdomu aktu susijusią auditoriją. Būtent tai ir matoma pasitikėjimo savimi ir emocinio intelekto seminare. Prieš vedėjos prašymą prisistatyti,

„atmosfera buvo nejauki, tarsi erdvėje sklaidė neišsakyti identitetai, vyravo nepasitikėjimas ir baimingas žvilgsnis viena į kitas. Tvanku.“ (Lauko užrašai, 2013, liepos 3d.)

Vėliau, visoms 22 seminare dalyvavusioms moterims prisistačius, tiek atmosfera, tiek pačių moterų veidai prašviesėjo.

Moterų akys jau nebėra tokios sustingusios, o veidai išsigandę. Atrodo, jog jos tiki tuo, ką girdi, mokosi, ir, už centro durų, imsis veiklos. Moterys juokėsi, buvo nebe taip karšta, praretėjo oras. Tarsi po tvankios dienos būtų nulijęs lietus. (Lauko užrašai, 2013, liepos 3d.)

Taigi, įvykti šiam aktui buvo palankios visos aplinkybės – tiek seminaro aplinka, tiek su vykdomu aktu susijusi auditorija – seminaro dalyvės, kurios palaikančiai ir susikaupusios klausė kolegių prisistatymų.

Šiame skyrelyje buvo aptarta, kaip „*Emakumeen Etxea*“ organizacija konstruoja moterų identitetą per jų pačių pasitikėjimą savimi, suvokimą, jog gali atlikti individualius veiksmus ir joms nereikia patvirtinimo iš išorės bei, kaip, ištarusios tam tikrus žodžius, kurie iš anksto šiek tiek nulemti organizacijos (Martos prašymas pavadinti save teigiamai), jos tarsi tampa tuo, ką ištarė. Be to, reikia nepamiršti, kad pati tokių emocijų seminarų esmė yra emancipuoti ir didinti individų (šiuo atveju, moterų) galią ir jas stiprinti. Svarbu atkreipti dėmesį, kaip tai yra daroma ir kokių tikslų siekiama. Kalbant apie konkrečias „*Emakumeen Etxea*“ veiklas, akivaizdu, jog jos buvo tiesiogiai orientuotos į feministinę – moters kaip galią turinčio subjekto – poziciją ir siekiančios ne ugdyti, pavyzdžiui, kūrybingą asmenybę, o labiau orientuotis į moteriškumo sampratą iš, kaip jau minėta, feministinės perspektyvos.

3.3.2. Savigynos kursai

Priklausomumo grupei konstravimas pastabėtas ir du liepos šeštadienius vykusiuose savigynos kursuose. Visų pirma, priklausomumas grupei konstruojamas net tik pristatant binarę „mes/jie“ dichotomiją, bet taip pat naudojant tam tikras gramatines konstrukcijas. Ispanų, skirtingai nei lietuvių, kalboje yra du skirtingi daugiskaitos pirmojo, antrojo ir trečiojo linksnio įvardžiai, naudojami nusakyti asmenį, apie kurį kalbama arba į kurį kreipiamasi. Jų naudojimas priklauso nuo asmens ar asmenų grupės lyties. „Mes“ ispaniškai yra „*nosotros*“ (vyr.g., dgs.) ir „*nosotras*“ (mot.g., dgs.). Taigi, „mes/jie“ dichotomiją sustiprina atsiradusi „*nosotras/nosotros*“ kategorija, ryškiai brėžianti priklausomumo jai ribas. Būtent tai daro savigynos seminaro vadovė Maitena, kalbėdama apie moteris „*nosotras*“ ir vyrus „*ellos*“⁵¹. Dar didesnė priešprieša tarp šių grupių sudaroma padalijus visuomenę į dvi dalis - „mus ir juos“.

„Nosotras“ esame moterys, o „ellos“ – vyrai. Mūsų tikslas – gintis, nes jie mus puola, o mes esame aukos. Mano teisės yra mano kumštėje“ (Maitena, 2013, liepos 13d.)

Taigi, šiuo atveju darosi akivaizdu, kad kuriamas institucinis identitetas remiasi moters konstravimu kaip priešprieša vyrui, tačiau ne kaip kažko, kas tiesiog esencialiai, biologiškai ir fiziškai yra „kitokio“, bet kaip kažko, kas yra „auka“ - vadinasi, žemiau. Moterį vaizduojant kaip „auką“, iš jos automatiškai atimama galia, ją suteikiant „*agresoriui*“⁵².

⁵¹ Jie – vyr.g. isp.

⁵² Eminis žodis (*agresor* – isp.), dažnai seminaro metu naudotas apibūdinti vyrą.

Taip pat svarbu paminėti, kad iš moters kaip aukos vaizdavimo kyla ir šios grupės naudojama leksikologija. Apibūdinti vyrą (hombre - vyras, chico – vaikas, tio – dėdė ar, neformalioje aplinkoje, vaikas, vyras) jos naudoja tokius prasmių nuspalvintus žodžius kaip „varón, agresor” (patinas, agresorius), o moteriai apibūdinti naudojamas arba neutralus daiktavardis „mujer”, arba įvairias prasmes savyje nešantis „sobreviente” („išlikusioji, išgyvenusioji”). Šis žodis tarsi implikuoja, kad buvo konfliktiškas susidūrimas tarp „agresoriaus” ir moters, kuri po jo tapo „išgyvenusiąja”.

Bendras žodynas, kaip ir bendra „aukų” patirtis moteris apjungia į vieną grupę, kuri, kaip cituota Cerulo, „sąmoningai imasi koordinuotų veiksmų”: rengia kovos strategijas (kurios įtrauktos į organizacijos tikslus, aptartus aukščiau) siekiant bendro tikslo. Taigi identitetas, kurį konstruoja „Emakumeen Etxea”, be to, kad, kaip minėta praėjusiam skyrelyje, yra ne vien tik paremtas individualizmu ir nepriklausomybe nuo išorinių veiksnių, bet ir priklausomumu grupei ir siekiu kovoti ne tik lokaliame, bet ir globaliame kontekstuose. Šiuo atveju susidaro įspūdis, kad institucinėje erdvėje konstruojamas ne homogeniškas, o heterogeniškas identitetas, kai vienu atveju „auka” vadinama moteris yra tarsi „išgalinama” ir turi prisijungti prie grupės, kad jaustų savo jėgą, o kitu – moteriai stengiamasi įdiegti, jog jos galia slypi jos individualybėje. Homogeniško identiteto nebuvimas skatina identitetų polifoniją, kuri, savo ruožtu, lemia tai, kad „Emakumeen Etxea” lankosi daugiau moterų, kurių profiliai itin skirtingi. Vadinasi, institucija pasiekia daugiau jos tiesioginių vartotojų ir turi didesnę galią siekiant savo tikslų.

Šiame skyriuje buvo toliau analizuojama, kaip instituciškai konstruojamas moters identitetas „Emakumeen Etxea” organizacijoje. Empiriniai duomenys rodo, jog organizacijoje neegzistuoja vienalytis identiteto modelis, kurio siektų kiekviena organizaciją sudaranti moterų asociacija ir lygybės departamentas prie San Sebastian miesto savivaldybės. Labiau pasireiškė identitetų pliuralizmas ir heterogeniškas jo konstravimo modelis, kuriuo sekant pasiekiamas didesnis organizacijų narių skaičius, lemiantis „Emakumeen Etxea” įtaką ir galią. Pastebėta, kad tapatumo politika siūlo du tarpusavyje susijusius modelius, jungiamus feministinio požiūrio į moterį. Pirmasis modelis į moterį žiūri kaip į individualaus „agento” aspekto turėtoją ir galinčią savo tikslų siekti individualiai; antrasis – kaip kolektyvo, kuris traktuojamas kaip „veikėjas/kolektyvinis identitetas” narė/auka, kovojanti už savo grupės teises. Savo ruožtu, organizacijos narės priima šį modelį nekvestionuodamos ir stengiasi jį pritaikyti kasdieniniame savo gyvenime, taip mėgindamos keisti jas supančią socialinę tikrovę.

IŠVADOS

1. Tradicija šiame darbe suvokta kaip dinamiškas, interaktyvus procesas ir ryšys su praeitimi, kuris „aktyvaus veikėjo“ kuriamas ją įveiksminant ir konstruojant horizontalius, cikliškus tarpusavio santykius ir socialinę realybę, o *identitetas* - tai iš dalies sąmoningai, iš dalies „iš išorės“ sukonstruota individo reprezentacija, Baskų krašto atveju susijusi su kalba ir teritorija.
2. Empiriniai duomenys parodė, kad Baskų krašte neegzistuoja homogeniškas, vienalytis, baigtinis etnokultūrinis identitetas, universaliai ir kategoriškai apibūdinantis jo „nešiotoją“. Identitetas yra kontekstualus ir situacinis, dinamiškas ir nuolat kintantis, priklausantis ne vien nuo „apibūdinamojo“, bet ir nuo jo santykio su „apibūdinančiuoju“. Siekiant pamėginti išskirti *eminius* baskų identiteto aspektus, reikia paminėti *teritoriją, kalbą ir kultūrą*. Nors šiuolaikiniame pasaulyje kalbama apie „išvietintus“, „išteritorintus“ identitetus, lauko tyrimo rezultatai parodė, kad Baskų krašte vyrauja priešinga tendencija – tyrimo socialinės grupės identitetas yra stipriai „susietas, pririštas“ prie vietos – Baskų krašto, Gipuzkoa provincijos ar San Sebastian miesto.
3. Pastebėtas vienas aspektas, vienijantis visas tyrime dalyvavusias moteris – tai modernybei priskiriamas jų individualizmas ir individualus požiūris į tradiciją (Giddens 2000, Berman 1991, Friedman 2002). Jis itin pasireiškė organizacijos „Emakumeen etxea“ veikloje neigiant tradiciją ir formuojant individualią, „aktyvaus veikėjo“ aspektu paremtą tapatybę.
4. Išskirti trys moters šeiminio identiteto modeliai – *mama-mama, mama-moteris ir moteris-moteris*. Pastarajam būdinga didesnė emancipacija, autonomija ir individualumas ir jis labiau susijęs su tradicijos neigimu, tuo tarpu pirmasis pasižymi tradicinių šeimos modelių sekimu ir jų prasmės modifikavimu – jam būdinga inkultūracija ir selektyvumas. Antrasis, taip pat selektyviai tradiciją įveiksminant, mamos-moters tipas linkęs į atsakomybių dalijimąsi ir balansavimą tarp pirmojo ir antrojo modelių. Nepaisant to, kad identitetas konstruojamas sąmoningo individo, jis taip pat gali būti „primestas“ ar formuojamas iš šalies, jam pasiūlant konkrečius elgesio modelius, kuriuos jis turi atitikti. Individo konstruojama pasirinkta tapatybė, nebūtinai atitinka siūlomąją. Tokiu atveju atsiranda identitetų sandūra, kurios centre – tarp „inkultūravimo“ ir „inkultūravimosi“ balansuojantis individas.
5. Darbe praplėsta Collier (1997) mintis, jog tradicijai, praradus galią, moteris ja irgi nebedisponuoja teigiant, jog nustojus galioti tradicijai, atsiranda naujos galios rūšys, tokios kaip emancipacija, ekonominė ir emocinė nepriklausomybė ar individualumas. Šios galios rūšys gali būti konstruojamos feministinio diskurso, į moterį žiūrinčio kaip į galia disponuojantį subjektą.
6. Atsakant į klausimą, kaip Euskadi moterys įveiksmina tradiciją trijuose – namų/šeimoms, miesto/šventės ir institucijos kontekstuose ir pristatant tradicijos įveiksmavimo sistemą, išskirti

keturi pagrindiniai būdai tai padaryti:

- **Inkultūruojant.** Inkultūracija pasireiškia perduodant kalbą, papročius ar folklorą naujai kartai. Paprastai tai būdinga namų/šeimos kontekstuose. Inkultūracija susiduria su selektyvumo iššūkiu, kadangi „inkultūruoti“ subjektai, laikui bėgant, ima kvestionuoti perduotus papročius ir jų aktualumą;
- Selektiviai **atsirenkant** tai, kas naudinga, gražu ir suteikia priklausomumo konkrečiai grupei jausmą. Pastebėti du selektyvumo bruožai – pragmatinis ir estetiškas. Pragmatinis selektyvumas susijęs su papročio aktualumu. Estetiškas – su emociniu individo papročio vertinimu. Taip pat selektyvumas pastebėtas kaip pagrindinis identiteto konstravimo išteklius. Svarbu pabrėžti, kad šioje vietoje reikia kalbėti ne vien apie pasirinkimą, bet ir apie nepasirinkimą. Būtent tai tampa identiteto ir priklausomybės konkrečiai grupei pagrindu. „*Ne, Euskadyje mes nešvenčiame spalio 12-osios – Amerikos atradimo dienos. Tai – ispanų šventė, o čia nedaug kas identifikuoja save su jais*“ (L., 25) Selektivityvas pastebėtas tiek namuose/šeimoje, tiek miesto ir švenčių kontekstuose.
- **Išlaikant** ryšį su praeitimi ir taip kuriant savo identitetą. Tai matoma analizuojant etnokultūrinį baskų identitetą, kuris paremtas Baskų krašto teritorija ir kalba, kurie yra vieni pagrindiniai jų tapatybės ir ryšio su praeitimi aspektai. Be to, su ryšio su praeitimi išlaikymu glaudžiai susijęs ir paskutinis tradicijos įveiksminimo būdas – socialinio elgesio legitimizavimas:
- **Pateisinant** dabartinio elgesio pasirinkimus stengiamasi išlaikyti socialinės struktūros stabilumą. Kaip parodė aptartas Irun miesto šventės atvejis, miestiečių, ypatingai moterų, noras išlaikyti tradicinę eiseną yra argumentuojamas siekiu išlaikyti nenutrūkstamą ryšį su praeitimi, nes būtent ši tradicija formuoja vietinių identitetą ir vaidmenis šventės metu. Eminis dalies irūniečių siekis atriboti moteris nuo eisenos yra susijęs ne su moterimi kaip konkrečios lyties nešioja, o su intencija išsaugoti *savo šventę*. Tai reiškia, jog už šventės ribų, kasdieniniame gyvenime, moteris nėra nustumta į visuomenės paribį atimant iš jos galimybę naudotis modernios visuomenės teikiamomis galimybėmis – emancipuotis, perkelti savo gyvenimą iš namų erdvės į viešą ar perkonstruoti savo moters-mamos identitetą į moters-moters.

7. Galiausiai, remiantis tyrimo metu gautomis išvadomis, bandoma atsakyti į paskutinį klausimą – kodėl tradicija (ne)praranda savo aktualumo. Kaip aptarta teorinėje ir empirinėje dalyse, svarbus tradicijos bruožas – galimybė ją paaiškinti „inkultūruojamiems“ subjektams bei jos savybė atitikti tam tikrus socialinės tikrovės reikalavimus. Tad tol, kol tradicija patenkina konkretaus individo arba socialinės grupės poreikius, pateisina jų elgesį, yra svarbus aspektas konstruojant individualią tapatybę ir, svarbiausia, nedisonuoja su dabartine socialine tikrove, ji turi daugiau šansų išlikti. Tradicijos nenutrūkstamumas sąveikauja su siekiu išsaugoti socialinę tvarką ir išlaikyti socialinės struktūros stabilumą. Kitaip tariant, tradicijos tęstinumas yra susijęs su žmogiškojo saugumo

poreikio patenkinimu, pokyčio ir nežinomybės, kas laukia po pokyčio, baimė. Pradėjus kvestionuoti tradicijos legitimumą ir aktualumą, sujudinama visa sistema, kurios rezultatas – perkonstruojami *įpročiai, papročiai, identitetai*, o kartu ir pati *tradicija*.

Brėžiant gaires ateities tyrimams, galima pasakyti, kad iš socialinių interakcijų perspektyvos būtų labai įdomu išsamiau ištirti Irun miesto šventę ir joje vykstančią kovą už tradicijos išlaikymą ir prieš šventės modernizavimą.

Dar vienas įdomus aspektas būtų išsamiau patyrinėti identitetų – asmeninio ir inkultūruoto - susidūrimų aspektus – priežastis, įtaką individui ir jo asmenines strategijas su tuo kovojant.

Be to, būtų galima tęsti ir baskų tradicijos įveiksinimo tyrimus, jiems skiriant daugiau laiko ir analizuojant dar didesnę socialinę grupę bei apimant didesnę geografinę teritoriją. Taip pat būtų įdomu ištirti, kaip praeitį įveiksmiškai vyrai.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Agote, Perez, A. (2006). „*The social roots of Basque nationalism*“, University of Nevada press;
2. Anderson, B. (1999). „*Isivaizduojamos bendruomenės: apmąstymai apie nacionalizmo kilmę ir plitimą*“, Baltos lankos;
3. Appadurai, A. (1981). „*The past as a scarce resource*“. Man, new series. Vol. 16, no.2, pp. 201-219.
4. Austin, J.L., (1962). „*How to do things with words*“, Harvard university press;
5. Barth, F. (2001). „*Boundaries and connections*“, in „*Signifying identities anthropological perspectives on boundaries and contested values*“, (ed. Cohen), Routledge, London and New York;
6. Bell, D. (2001). „*The coming of post-industrial society*“;
7. Berger, P., Luckman, T. (1967). „*The social construction of reality*“, Penguin books;
8. Berman, M. (1991). „*Why modernism still matters*“. In „*Modernity & Identity*“, ed. (Lash, S. & Friedman, J.), pp. 33-59, Blackwell;
9. Bray, Z. (2002). „*Boundaries and identities on the Franco-Spanish frontier*“, European University Institute;
10. Cerulo, Karen, A. (1997). „*Identity Construction: New Issues, New Directions*“, 1997);
11. Clifford, J. (2006). „*Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*“, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla;
12. Coleman, S., Collins, P. (2006). „*Locating in the field*“, Oxford, New York;
13. Connerton, P. (1989). „*How societies remember*“, Cambridge university press;
14. Daukšas, D. (2008). „*Pasė įrašyti tapatybė: Lietuvos lenkų etninio/nacionalinio tapatumo trajektorijos*“. Lietuvos etnologija, 8(17), 2008;
15. Del Valle, Teresa (1985). „*Mujer vasca: imagen y realidad*“, Anthropos;
16. Donham, Donald.L. (2001). „*On being modern in a Capitalist World: Some conceptual and comparative issues*“. In „*Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*“ (ed. Knauff, B.), pp. 241-256, 2002, Indiana university press.
17. Falzon, Mark-Anthony (2012). „*Multi-sited ethnography: theory, praxis and locality in contemporary research*“. Ashgate publishing, Ltd.;
18. Fetterman, M., David (2010). „*Ethnography step-by-step*“ SAGE Publications Ltd.;
19. Finnegan, Ruth, (1969). „*How to do things with words among the Limba*“ in J.Ladriere „*The performativity of Liturgical language*“ pp. 537-551;
20. Fiske, J. (1998). „*Ivadas į komunikacijos studijas*“, Baltos lankos;
21. Friedman, J. „*Modernity and other traditions*“. In „*Critically modern: alternatives, alterities anthropologies*“ (ed. Knauff, B.), pp. 287-315, 2002, Indiana university press.
22. Garrido, E., Folguera, P., Ortega, M., Segura, C. (1997). „*Historija de las mujeres en España*“, impreso en España.
23. Gupta, S., Ferguson, J. (1992). „*Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference*“. Cultural Anthropology, Vol. 7, No. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference (Feb., 1992), pp. 6-23;
24. Gusfield, Joseph, R. (1967). „*Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of*

- social change*“. American Journal of Sociology, Vol. 72, No. 4 (Jan., 1967), pp. 351-362;
25. Hobsbawm, E., Ranger, T. (1983). „*The invention of tradition*“. Cambridge university press.
 26. Højbjerg, Kordt, C. (2005). „*Tradition invented and inherited in West Africa: A study of Loma Cultural identity*“, in „Tradition and Agency: tracing cultural continuity and invention“ (ed. Otto, T., Pedersen, P.), pp. 87-117;
 27. Huntington, S. (1996). „The clash of civilizations. Remaking of world order“, Foreign affairs;
 28. Inglehart, R., Wayne E. Baker (2000). „*Modernization, cultural change and the persistence of traditional values*“. American sociological review. Vol. 65, No. 1, *Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millenium* (Feb., 2000), pp. 19-51;
 29. Jonathan D.Hill, Thomas M.Wilson (2003). „*Identity politics and the politics of identities*“;
 30. Jonathan, D.Hill (2009). „*The Politics of Indigenous identities in South America, 1989-1998*“. „Lietuvos Etnologija: Socialines Antropologijos ir Etnologijos Studijos“, 2009, no. 9, pp. 23-53;
 31. Kasmir, S. (2002). „*More basque than you!: class, youth and identity in an industrial Basque town*“ in *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 9, pp. 39–68;
 32. Knauft, Bruce, M. (ed. 2002). „*Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*“ Indiana university press.
 33. Law, J. (1992). „*Notes of the theory Actor-Network: ordering, strategy and heterogeneity*“, Systems practice, vol. 5, no.4, pp. 379-393.
 34. Le Goff, J. (1992). „*History and memory*“. Columbia university press, New York.
 35. Lecours, A. (2007). „*Basque nationalism and the Spanish state*“, University of Nevada press;
 36. Leizaola, Aitzpea (1996). „*Muga: border and boundaries in the Basque country*“, in Europea;
 37. MacClancy, J. (1993). „*Biological basques, sociologically speaking*“, Social and biological aspects of ethnicity, Oxford;
 38. Mintegui, Diez, Carmen, M. (1993). „*Relaciones de género en Donostialdea y en la Ribera de Navarra. Actividad laboral y cambio*“, Universidad del País Vasco.
 39. Ortiz, Heras, Manuel (2006). „*Mujer y dictadura franquista*“, in *Aposta*, revista de ciencias sociales, no. 28, 2006, May;
 40. Otto, T., Pedersen, P. (2000). „*Tradition between continuity and invention: an introduction*“. In „Folk: journal of the Danish ethnographic society“. No. 42, pp. 3-19.
 41. Otto, T., Pedersen, P. (2005). „*Disentangling traditions: culture, agency and power*“. In „Tradition and Agency: tracing cultural continuity and invention“ (ed. Otto, T., Pedersen, P.), pp. 11-51;
 42. Pablo, de Santiago (2010). „Lengua e identidad nacional en el País Vasco: Del franquismo a la democracia“, in LAGARDE, Christian (ed.): *Le discours sur les langues d'Espagne. El discurso sobre las lenguas españolas, 1978-2008*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, pp. 53-64;
 43. Roepstorff, A., Simoniukštytė, A. (2005). „*Cherishing the nation's time and space: Lithuanian identity and the maintenance of tradition*“, in „Tradition and Agency: tracing cultural continuity and invention“ (ed. Otto, T., Pedersen, P.), pp. 157-193;
 44. Russel, Bernard (2006). „*Research methods in anthropology. Qualitative and quantitative approaches*“. AltaMira Press;

45. Sahlins, M. (1993). „*Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history*“, reprinted Journal of Modern History (1993(65): 1-25), University of Chicago;
46. Scarduelli, P. (2005). „*Padanian Identity: Ethnogenesis as a political strategy*“ in „Tradition and Agency: tracing cultural continuity and invention“ (ed. Otto, T., Pedersen, P.), pp. 137-155;
47. Shils, E. (1971). „*Tradition*“. In „Comparative Studies in Society and History“, Vol. 13, No. 2, Special Issue on Tradition and Modernity (Apr., 1971), pp. 122-159;
48. Silverman, David (2005). „*Doing qualitative research. A practical handbook*“, SAGE publications;
49. Spradley, J. (1980). „Participant observation“, Holt, Rinehart and Winston;
50. Sutton, D. (2002). „*From duty to desire: remaking families in a Spanish Village*“ in „Identities: Global Studies in Culture and Power“ 9: 117-122, review in „Lietuvos etnologija“ 2003, 3(12), pp.167-172.;
51. Sutton, David, E. (1998). „*Memories cast in stone*“.Oxford, New York;
52. Thompson, Paul (2000). „*The voice of the past. Oral history*“. Oxford university press;
53. Trouillot, Michel, R. (2002). „*The otherwise modern: Caribbean lessons from the savage slot*“. In „Critically modern: alternatives, atlerities anthropologies“ (ed. Knauft, B.), pp. 220-241, Indiana university press;
54. Turner, V. (1964). „Betwixt and between: The liminal period in Rites de Passage“, in „Reader in comparative religion“, (ed. Lessa, Vogt, 1999), Pearson;
55. Urla, J (2003). „*Euskara: the „terror“ of a European minority language*“. „Antropology today“, Vol. 19, no. 4 (Aug., 2003), pp. 1-3;
56. Urla, J. (2001). „*We are Malcolm XI! : Negu Gorriak, Hip Hop and the Basque political imaginary*“, in „Global Noise: Rap and Hip Hop outside the U.S.A.“ Tony Mitchell, editor. Wesleyan University Press;
57. Urla, Jacqueline (1988). „*Ethnic Protest and Social Planning: A Look at Basque Language Revival*“. Cultural Anthropology, Vol. 3, No. 4 (Nov., 1988), pp. 379-394;
58. Wilson, Thomas M., Hastings, D. (2000). „Nation, state and identity at international borders“, Cambridge university press;
59. Young, Micheal (1988). „*The metronomic society: Natural rhythms and human timetables*“, in „Tradition and Agency: tracing cultural continuity and invention“ (ed. Otto, T., Pedersen, P. 2005).

ŠALTINIAI

1. Baskų vyriausybės internetinis puslapis <http://www.irekia.euskadi.net/es/politicians/4806-begona-garamendi-ibarra> (Prieiga 2014-04-19)
2. Europos parlamento internetinis puslapis. http://www.europarl.europa.eu/meps/lt/96991/mep_home.html;jsessionid=99320DEB11B7C513118293D0793F8893.node2 (Prieiga 2014-04-19)
3. Europos parlamento internetinis puslapis. http://www.europarl.europa.eu/meps/lt/28298/IRATXE_GARCIA%20PEREZ_home.html (Prieiga 2014-04-19)
4. Europos parlamento internetinis puslapis.

- http://www.europarl.europa.eu/meps/en/96922/IZASKUN_BILBAO+BARANDICA_home.html (Prieiga 2014-04-19)
5. Feministinis laikraštis <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article335> (Prieiga 2014-05-10)
 6. Internetinis dienraštis elcorreo.com (2013) <http://www.elcorreo.com/vizcaya/20130404/mas-actualidad/sociedad/linguista-asegura-euskera-procede-201304041322.html> (Prieiga 2014-05-16)
 7. Internetinis portalas apie pirmąsias Europos kultūras <http://www.europaindigena.com/neol%C3%ADtico/iii-la-cultura-tradicional-vasca/16-el-euskera-la-lengua-ind%C3%ADgena-de-europa/> (Prieiga 2014-05-16)
 8. Oficialus baskų turizmo puslapis. <http://turismo.euskadi.net/guia-sobre-euskadi/cifras/> (Prieiga 2014-05-16)
 9. Oficialus *San Marcial* šventės puslapis <http://www.sanmarciales.com/alarde-sm/historia-del-alarde/> (Prieiga 2014-05-09)
 10. Oficialus San Sebastian miesto savivaldybės puslapis http://donostia.org/info/ciudadano/igualdad_casa.nsf/vowebContenidosId/NT0000097A?OpenDocument&idioma=cas&id=A374066379357&doc=D (prieiga 2014-05-02)
 11. Sociologinė studija „Diagnóstico sobre la situación de mujeres y hombres en Donostia-San Sebastián“ (2013).