



ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-3-387-396

Индигенность в контексте глобализации: эпистемологический и социокультурный аспекты*

М.С. Куропятник

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7-9, Санкт-Петербург, 199034, Россия
(e-mail: kuropjatnik@bk.ru)

В последние десятилетия одной из значимых тенденций реконфигурации ландшафтов социального и культурного разнообразия становится «индигенизация современности». В своем современном значении концепт «индигенность» выражает стремление коренных народов (indigenous peoples) и разных сообществ, прежде маргинализованных в границах национальных государств, самостоятельно определять перспективы своего развития. В глобальной перспективе индигенность утрачивает прежнюю сопряженность с определенными типами обществ или культурными сценариями аутентичности и традиционных образов жизни, и индигенные акторы перестают играть роль радикально Другого в современных дискурсах и интеллектуальной жизни Запада. Переход от генеалогической модели индигенности, основанной на идеях происхождения, родства и культурной аутентичности, к реляционной модели позволяет сместить фокус внимания со свойств, присущих тем, кто понимается как индигенный в определенном контексте, на отношения индигенных и неиндигенных акторов. Коренные народы конституируют и репрезентируют свою идентичность и культуру с учетом общественного мнения, национального законодательства и международно-правового регулирования, что приводит к фундаментальным трансформациям самих акторов. Их характеристики больше не могут быть представлены только в терминах примордиальности. В условиях глобализации культурные паттерны индигенности отличаются разнообразием и осмысляются на основе новых подходов к изучению социальной организации культурного разнообразия, а также моделей управления им. Современный дискурс индигенности поддерживают такие концепты, как «частичные отношения», «вовлеченность», «интеркультурные отношения», что подразумевает признание множественных частичных отношений, связывающих субъекта и объект, индигенные и неиндигенные «миры» и культурные практики. Изменение характера дискурса индигенности как в социокультурном, так и эпистемологическом аспекте сопряжено и с реконфигурацией проблемного поля социальной антропологии.

Ключевые слова: социальная антропология; коренные народы; глобализация; индигенность; реляционный подход; интеркультурные отношения

В последние десятилетия изменения в социальных и культурных ландшафтах индигенности приобрели мультипликативный характер, подразумевающий их большую сложность и противоречивость, чем те разнородные импульсы и гло-

* © Куропятник М.С., 2019.

Статья поступила 03.03.2019 г. Статья принята к публикации 23.05.2019 г.

бальные воздействия, которые инициировали их. Эти изменения не укладываются в рамки ностальгических представлений о разрушении традиционных образов жизни, несмотря на выраженность этих тенденций, их визуальную оформленность в публичном пространстве и во многом фатальные последствия для ряда народов. Речь идет не только о том, что границы между западными и незападными обществами, подверженными глобальным социальным трансформациям, становятся более размытыми, чем когда-либо прежде, или представляются таковыми. Этот модус эмпирических изменений окружающего мира подразумевает концептуальную/символическую историю Запада как политического и культурного проекта, сопряженного с дискурсом «дикаря», «примитивного» и радикально Другого не только в логике конституирования своей противоположности, но и своего alter Ego [29. Р. 1—9; 25. Р. 448—449]. В рамках этого проекта термины «примитивные», «племенные», «коренные» (или «индигенные») соотносились с народами, неизменно идентифицируемыми как незападные (т.е. несовременные) и превращаемыми в традиционный объект антропологических исследований.

В свете иной постановки фундаментальных культурных вопросов нашего времени, формирования новых подходов к концептуализации социального и культурного разнообразия и моделей управления им, а также размывания ценностей линейного развития и прогресса эти категории утратили свой критический потенциал [25. Р. 453—454] и интеллектуальную привлекательность. Акценты в современных дискурсах смещаются с идеи пространственно-временного дистанцирования Других [3. С. 174—175] на концептуализацию индигенности в глобальной перспективе. По мере того как индигенность «глобализируется»/«интернационализируется» [19. Р. 303—306], она утрачивает однозначную сопряженность с определенными типами обществ или культурными сценариями аутентичности и традиционных образов жизни. Вместе с тем такие концепты, как «международный индигенизм» и «цифровая идентичность» [22. Р. 66—80] коренных народов, прежде воспринимавшиеся как оксюморон, становятся реальностью XXI века. И, наконец, культурная перспектива индигенности определяется как теми, кто относится к этой категории, так и многочисленными другими — неиндигенными — актерами.

Переосмысливая антропологию: от «слота дикаря» к «индигенному слоту»

Среди работ, ознаменовавших смену парадигм в социальных и гуманитарных науках почти полвека назад [5; 12; 14], особое место занимает статья М.-Р. Труйю «Anthropology and the savage slot: Poetics and politics of the otherness» (1991). Труйю не только исследовал сценарии формирования и паттерны символической организации «слота дикаря» как пространства локализации Другого в социальной антропологии и — более широко — в контексте интеллектуальной истории Запада (современности), но и предложил «язык» описания условий его коллапса [25. Р. 449; 29. Р. 1—2]: «слот дикаря» обретает осязаемые контуры в условиях придания релевантности состоянию изоляции, непризнания эпистемологического статуса голосов коренного населения, а также фокуса на инаковости, т.е. на культурных различиях, соотносимых с экзотичным и радикально Другим [29. Р. 19, 124].

В дисциплинарных рамках социальной антропологии последнее становится настолько рутинной практикой, что «to other» (создавать Другого или категоризировать объект исследования как Другого) используется как глагол наряду с терминами «угнетать», «маргинализировать» и «дискриминировать» [25. Р. 449]. Не менее важным фактором воспроизводства символических границ «слота дикаря» в методологическом плане становятся отношения триангуляции — отождествления поля как объекта исследования, объекта наблюдения и места, где что-то происходит [29. Р. 124—126].

Несмотря на то, что «слот дикаря», как и аналогичные символические структуры, существенно сужает или упрощает видение социокультурной реальности, акцентируя внимание на одних аспектах ландшафта и его обитателях и игнорируя другие [18. Р. 153], этот концепт стремительно приобрел популярность в академической сфере. Выявленная Труйю логика формирования слотов позволяет взглянуть на глобальные социокультурные трансформации не только с точки зрения постулирования очередного кризиса антропологии или в терминах «ускользающего мира» коренных народов [22. Р. 70], но и в контексте значимых проблем собственной культуры. Именно в этом смысле, как заметил Дж. Роббинс, и «дикарь», и Другой сегодня «пребывают под покровом темноты» (или, возможно, вернулись туда) [25. Р. 450]. Иными словами, Запад утратил интерес к «дикарю», как только тот перестал играть роль различий и радикально Другого в его интеллектуальной жизни и способах самопонимания [25. Р. 454].

Смещение фокуса социальной антропологии со «слота дикаря» к «племенному слоту» (tribal slot) [18], «слоту страданий» (suffering slot) [25], и, наконец, к «индигенному слоту» (indigenous slot) [17] сопряжено не только с переосмыслением объекта исследования, но и с признанием множественных «частичных отношений» [28], связывающих субъекта и объект. В том числе речь идет о переосмыслении эпистемологического статуса индигенного дискурса [29. Р. 27], больше несводимого к сведениям, предоставляемым информантом «о своей культуре» [21. Р. 681]. В рамках «индигенной антропологии», ориентированной на проведение исследований «в поле своей культуры», во многом преодолеваются практики реификации этнографического Другого, обретающего свою сущность на основе дихотомии западного—незападного (индигенного), в том числе в терминах наблюдатель—информант [10. Р. XXV—XXVIII; 21]

Еще более значимые изменения происходят, когда индигенные акторы вовлекаются в процесс концептуализации собственной культуры и ее репрезентации в национальных и глобальном контекстах. Но как трансформируются сами индигенные акторы, неизбежно конституирующие свою идентичность относительно общественного мнения, национального законодательства и международных конвенций [8. Р. 4]? Этнографические тексты и антропологические версии культуры могут становиться источником возвращения «утраченного знания» в культурные конфигурации [23. Р. 235]. Заметим, что подобного рода практики в ряде контекстов понимаются индигенными акторами как репатриация культурного наследия. В этой связи современные индигенные формы социальности и культуры вряд ли могут быть исследованы и осмыслены вне контекста глубокой, сложной и проти-

воречивой вовлеченности друг в друга «индигенных и неиндигенных миров, онтологий и акторов» [13. Р. 3—7; 24. Р. 215], а также их практик. Именно артикуляция отношений индигенных и неиндигенных акторов и социальных институтов, подразумевающая реляционность и одновременно фокус на их соучастии в перманентном процессе производства культурных значений, придает зримые очертания конституируемым ими проектам «традиции» и «современности» [13. Р. 3—4, 11].

Как утверждает У. Ханнерц, в «современной глобальной ойкумене» не существует «действительно удаленного Другого», как не существует и «примитивных» сообществ — здесь представлены смешение и континуум разнообразных прямых и опосредованных включений [16. Р. 11]. Однако все больше народов в современном мире определяют себя как индигенных, соотнося себя с «индигенным слотом». Очевидно, эта тенденция обусловлена тем, что концепт «индигенности» входит в резонанс с историческим опытом и выраженными устремлениями многих социальных и культурных групп, маргинализированных в границах национальных государств [17. Р. 404], самостоятельно определять перспективы своего развития. Таким образом, индигенность сегодня подразумевает новый способ определения своего места в «глобализованном политическом пространстве» и появление «глобального индигенного субъекта» [17. Р. 404; 19. Р. 306; 22. Р. 66—74]. Именно эту тенденцию М. Салинз обозначил как «индигенизацию современности» [26. Р. 410].

Ускользящий мир коренных народов?

В социальном дискурсе только коренные, или «племенные», народы наделяются способностью утверждать, что их культура, идентичность и само существование неразрывно взаимосвязаны в том уникальном пространстве, что они занимают [18. Р. 68]. Парадоксальным образом этот паттерн формирования и репрезентации идентичности сохраняется и в условиях экстерриториальности коренных народов, с одной стороны, а также детерриторизации их культуры — с другой. Иными словами, в условиях глобализации они «приносят свою идентичность всюду, куда бы ни пришли и что бы ни делали» [9. Р. 190].

Как отмечает Дж. Клиффорд, в США, Австралии и Канаде большинство людей, идентифицируемых как индигенные, в настоящее время живут в городах [11. Р. 21]. Аналогичные тенденции наблюдаются в России, где численность городского населения у многих коренных малочисленных народов по данным переписей 2002 и 2010 годов достигает 30%. В ряде случаев процент городского населения оказывается еще более высоким — от 40% до 60% [6. С. 11]. Возникающие в городах социокультурные паттерны индигенности и в России, и за рубежом изучены недостаточно. Тем не менее, в научный дискурс включается концепт «аборигены-горожане» [6. С. 11] — еще один оксюморон, посредством которого выражается сложность и противоречивость социальных и культурных процессов в контексте индигенности. Репрезентация «аборигенами-горожанами» своей идентичности основывается на соединении идей «укорененности» и «мобильности» — «roots and routes», по определению Клиффорда [11. Р. 52]. Паттерны циркулярной

миграции на родину, к «очагу культурных ценностей», артикуляция ностальгии по утраченному «традиционному» образу жизни, а также формирование структурированных транслокальных (и транснациональных) сетей взаимодействия, сопоставимых с теми, что развивают диаспоры [2. С. 25; 11. Р. 21], становятся неотъемлемыми характеристиками «индигенности».

В широком смысле индигенность подразумевает признание особой значимости отношений между малочисленной группой и локальностью [19. Р. 319]. Критерий численности («малый», «малочисленный») — инструмент количественного измерения народов или сообществ, но в то же время он может ассоциироваться с их пространственной и культурной удаленностью, а также социальной маргинальностью. В эпистемологическом плане этот критерий имеет отношение к традиционной практике конституирования в качестве объекта антропологических исследований «малых» культур. Однако имеет ли какое-либо отношение масштаб явления, конституируемого в качестве объекта исследования, к логике его описания, интерпретации и объяснения [27. Р. У]? Причем каждое указание численности коренных народов в местах, признаваемых в социальном дискурсе территориями их традиционного обитания, имплицитно способствует «усилению символической власти границ, которые создают и воспроизводят эти меньшинства» [29. Р. 75]. С другой стороны, конструирование объекта исследования в логике мультипликации места наблюдения [29. Р. 126], осуществляемое в контексте вовлечения этих мест в глобальные культурные потоки, окончательно утрачивает свой эвристический потенциал.

Критический анализ формирования преимущественно в колониальных контекстах однозначной сопряженности концептов «туземный» (native) и «индигенный» (indigenous) с идеями культурной аутентичности и принадлежности определенному месту содержится в работах А. Аппадурай [7]. В последние десятилетия «воображаемый» мир сообществ, основанных на родстве, ускользает и с точки зрения смещения идеи соотношения этнической группы и аутентичной культуры, концептуально локализованных в границах определенных территорий, на периферию научных дискуссий. Вместе с тем современный дискурс индигенности, будучи направлен на преодоление «этнографической реальности Другого», воплощающей западную точку зрения на коренные народы, парадоксальным образом вбирает ряд идей и инструментов, сопряженных с прежними символическими структурами доминирования. Это относится, прежде всего, к способам концептуализации коренными народами своей культуры и идентичности, подразумевающим их локализацию в границах определенных территорий. Пересечение антропологической теории и индигенных практик в этом случае представляется очевидным [26. Р. 402—403].

Смещающиеся контексты индигенности

В то время как воспроизводство «слота дикаря» подразумевает, прежде всего, «стирание исторической специфики Другого» [29. Р. 72], социальные и культурные ландшафты индигенности отличаются разнообразием и противоречивостью [11. Р. 21]. Изменились характер и содержание дискурсов, поддерживающих ин-

дигенность, — сегодня они опираются преимущественно на термины «процессуальность», «незавершенность» и «амбивалентность» [11. Р. 13—14]. Так, с точки зрения реляционного подхода, индигенность возникает и развивается в диалоге с разными социальными движениями и неиндигенными акторами [17. Р. 406]. Концептуализация индигенности как феномена, характеристики которого всегда относительны, позволяет фокусировать внимание на отношениях между индигенными сообществами и «их другими», а не на свойствах, присущих только тем, кто определяется как «индигенный» [15. Р. 29; 19. Р. 304—305].

Индигенные—неиндигенные отношения (или реляционность) — институциональные, воображаемые и межличностные — выступают как важная часть повседневной жизни — они не могут быть ограничены только пространством прямых взаимодействий (или ситуациями избегания контактов). Ф. Мерлан обращает внимание не только на долговременные взаимоотношения акторов и культур, идентифицируемых как индигенные и неиндигенные, но и на последствия этих отношений для таких культурных практик, как паттерны взаимодействия и взаимопонимания, а также для сферы воображаемого [20. Р. 637]. Перефразируя Х. Арендт, можно сказать, что речь идет в том числе об «усвоенном прошлом» [1. С. 54]. Однако дискурс отношений как индигенных и неиндигенных не обязательно подразумевает их долговременный характер, как считает Мерлан. Согласно Й. Фабиану, «время, так же как язык или деньги, является носителем значения, формой, посредством которой мы определяем содержание отношений между собой и Другим» [14. Р. X]. Эти отношения могут сопрягаться с темпоральными концептами «приоритет во времени заселения территории», «укорененность», «аллохронизм» — для придания статуса индигенных культурным и социальным формам, обретающим свою релевантность в современных контекстах, в том числе транснациональным/глобальным субъектам.

Однако реляционное понимание индигенности не только вступает в противоречие с многочисленными попытками достижения консенсуса в том, кто же соответствует универсальным критериям, релевантным преимущественно в международно-правовых контекстах, или определенным условиям, позволяющим идентифицировать сообщества как индигенные [15. Р. 29], но и стимулирует выстраивание отношений по принципу коренной—некоренной. Так, в ряде социальных контекстов дискурс индигенный/местный—чужестранный/иммигрант разворачивается в соответствии с привычным сценарием эскалации социальной напряженности между категориями населения, дифференцируемыми по времени их пребывания в границах национальных обществ. Подобная ситуация складывается, например, в Западной Европе, где формируется пугающая тенденция использования тропа индигенный—иностранец для оправдания насилия по отношению к иммигрантам. Аналогичным образом в Индии, по данным Б. Карлсона, в контексте индуизма кристаллизуются паттерны отторжения мусульман, понимаемых как «иностранцы» или «чужаки» для священной Матери Индии (Bharat Mata) [17. Р. 417]. При этом развиваемый в лоне индуизма национализм может включать и политики индигенности [11. Р. 14].

Будучи вовлечена в глобальные потоки «путешествующих» идей и концептов (Дж. Клиффорд), индигенность проникает далеко за пределы тех колониальных

(и постколониальных) контекстов, где оформились ее архетипические модели. С одной стороны, перенесение идеи индигенности на другую почву сопровождается символическим переопределением социальных ситуаций и контекстов в целом, а также своеобразным «подстраиванием» (Х. Арендт) сообществ к риторике и формату индигенности. С другой стороны, сама индигенность приобретает новые смыслы и коннотации, в том числе инноваций. Один из показательных примеров трансформации индигенности демонстрируют Dalit в Индии: те, кто ранее в кастовой системе относился к «неприкасаемым», заявляют о своих притязаниях на статус индигенного народа и в конце 1990-х годов принимают участие в деятельности Рабочей группы по делам коренных народов в ООН. При этом Dalit считают себя самым многочисленным коренным народом в мире, насчитывающим 250 млн человек [17. Р. 408—409]. В Центральной Америке население афро-карибского происхождения находит «местные корни» и усваивает риторику индигенности наряду с американским хип-хопом и культурой потребления [11. Р. 21]. А на просторах Интернета огромную популярность приобретает идея о палестинцах как о коренном народе [22. Р. 77—78].

Концептуализация культурных сообществ и социальных отношений в терминах коренной—некоренной не бывает нейтральной [11. Р. 14] и может приводить к актуализации этнических границ и росту социальной напряженности. Так, многие шведы на севере Швеции считают себя в той же степени коренными, как и саамы [15. Р. 33]. Однако саамы крайне неоднородны: только 10—15% саамского населения занимаются оленеводством, рассматриваемым в качестве основного диакритика саамской культуры в шведском контексте. По Закону об оленеводстве права пользования землей для традиционных видов деятельности в Швеции предоставляются только при условии саамского происхождения, т.е. в терминах генеалогической модели [8. Р. 4—7]. Эта ситуация типична для локальных полиэтнических контекстов (в том числе в России), где длительное время развивались комплементарные формы взаимодействия между соседствующими группами, которые в какой-то момент времени дифференцируются и начинают определяться как индигенные и неиндигенные.

Дж. Фридман предлагает определять индигенизацию как процесс, ассоциируемый, с одной стороны, с «подлинно» индигенными сообществами, с другой — с крайне разнородными группами, апеллирующими к своим корням. Так, некоторые формы неоязыческих движений, или так называемые «новые племена» чернокожих американских индейцев, как например, Уошита (Washitaw), вполне соответствуют пониманию индигенности в широком смысле [15. Р. 39—42]. Однако вопрос, кто же в современном глобализованном мире соответствует критериям «подлинно индигенных», остается открытым, порождая устойчивый скептицизм относительно понятия «коренные народы» как универсального или же релевантного только в определенном национальном контексте [17. Р. 404]. По мере того как государства постепенно отказываются от жесткого регулирования в этой сфере, осуществляемого на основе классификационных схем и эссенциалистского концепта культуры, в пользу самоопределения народов и предпринимают тщетные усилия по гармонизации глобальных принципов сосуществования, проблемы,

связанные с определением критериев и фундаментальных оснований индигенности, становятся все более очевидны [8. Р. 1]. Поскольку культурные проекты и теоретические модели, подразумевающие сведение всего культурного разнообразия к ряду переменных или, в крайнем случае, к одному признаку, «составляющему его главную “сущность” и наиболее важное свойство» [4. С. 53], таят в себе опасность эссенциализации социокультурных феноменов, генеалогическая модель индигенности также признается «неадекватной» [8].

Переход от генеалогической модели индигенности к реляционной подразумевает не столько изменение критериев, сколько фундаментальные трансформации самих акторов (индивидов и сообществ), понимаемых как индигенные [8. Р. 1—4]. Вместе с тем концепты, выстроенные в соответствии с генеалогической моделью, сами могут становиться объектом дальнейших реинтерпретаций. Таким образом, в глобальном контексте индигенность в генеалогическом понимании, утверждаемая в терминах происхождения, родства и примордиальности, и индигенность как реляционный феномен тесно взаимосвязаны и образуют своего рода континуум: в обоих случаях индигенность конституируется с привлечением социальных институтов и инструментов коммуникации, что и обуславливает ее разнообразные культурные конфигурации.

Итак, описание и осмысление культурного разнообразия в таких терминах, как «частичные отношения», «интеркультурные отношения», «вовлеченность» и «реляционность», ставших популярными в социальных науках в последние десятилетия, открывает новую перспективу в исследованиях феномена индигенности. Так, включение в дискурс индигенности концепта «интеркультурные отношения» позволяет сместить фокус внимания с идеи взаимодействия культур как дискретных сущностей [20. Р. 637] на создание ими «контекста совместной жизни» [30. Р. 3]. Вместе с тем смещение фокуса социальной антропологии со схем дисциплинарной категоризации, подразумевающих помещение Другого в «слот дикаря» и — шире — всего того, что М.-Р. Труйо обозначил как «поэтики и политики слотов» [29. Р. 8], на частичные отношения, связывающие субъекта и объект, неиндигенных и индигенных акторов, сопряжено и с реконфигурацией проблемного поля науки в целом. Концепты, находящиеся в центре современных научных дискуссий, поддерживают дискурс индигенности как в эпистемологическом, так и в социокультурном аспектах.

Библиографический список / References

- [1] *Arendt Х.* Ответственность и суждение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013 / *Arendt H.* *Otvetstvennost i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaydara; 2013 (In Russ.).
- [2] *Балзер М.М.* Коренные космополиты, экологическая защита и активизм в Сибири и на Дальнем Востоке // *Сибирские исторические исследования*. 2014. № 2 / *Balzer M.M.* *Korennyye kosmopolity, ekologicheskaya zashchita i aktivizm v Sibiri i na Dalnem Vostoke* [Indigenous cosmopolitans, ecological defense, and activism in Russia's Siberia and the Far East]. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya*. 2014; 2 (In Russ.).
- [3] *Бевеернаж Б.* Аллохронизм, равенство во времени и современность. Критика проекта радикальной современности Йоханнеса Фабиана и доводы в пользу новой политики времени //

- Социология власти. 2016. № 2 / Bevernage B. Allokhronizm, ravenstvo vo vremeni i sovremennost. Kritika proekta radikalnoy sovremennosti Johannes Fabiana i dovody v polzu novoy politiki vremeni [Allochronism, coevalness and modernity. Criticism of the project of radical modernity by Johannes Fabian and the arguments in favor of the new time policy]. *Sotsiologiya Vlasti*. 2016; 2 (In Russ.).
- [4] Калхун К. Национализм. М.: Территория будущего, 2006 / Calhoun C. *Natsionalizm* [Nationalism]. Moscow: Territoriya budushchego; 2006 (In Russ.).
- [5] Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006 / Said E. *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism. Western Conceptions of the Orient]. Saint Petersburg: Russky mir; 2006 (In Russ.).
- [6] Функ Д.А. Введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2 / Funk D.A. Vvedenie k spetsialnoy teme nomera [Introducing the theme]. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya*. 2014; 2 (In Russ.).
- [7] Appadurai A. Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology*. 1988; 3 (1).
- [8] Beach H. Self-determining the Self: Aspects of Saami identity management in Sweden. *Acta Borealia. Nordic Journal of Circumpolar Societies*. 2007; 24 (1).
- [9] Beteille A. The idea of indigenous people. *Current Anthropology*. 1998; 39 (2).
- [10] Bunzl M. Foreword: Johannes Fabian's time and Other: Synthesis of critical anthropology. Fabian J. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press; 2002.
- [11] Clifford J. *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press; 2013.
- [12] Clifford J., Marcus G. (Eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press; 1986.
- [13] Dussart F., Poirier S. Knowing and Managing the Land: The Conundrum of Coexistence and Entanglement. Dussart F., Poirier S. (Eds.) *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press; 2017.
- [14] Fabian J. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press; 2002.
- [15] Friedman J. Indigeneity: Anthropological notes on a historical variable. Minde H. (Ed.) *Indigenous Peoples. Self-Determination. Knowledge. Indigeneity*. Eburon: Eburon Akademik Publishers; 2007.
- [16] Hannerz U. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London — New York: Routledge; 1996.
- [17] Karlsson B. Anthropology and the “indigenous slot”. Claims to debates about indigenous people's status in India. *Critique of Anthropology*. 2003; 23 (4).
- [18] Li T.M. Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot. *Comparative Studies in Society and History*. 2000; 42 (1).
- [19] Merlan F. Indigeneity: Global and local. *Current Anthropology*. 2009; 50 (3).
- [20] Merlan F. Theorizing relationality: A response to the Morphys. *American Anthropologist*. 2013; 115 (4).
- [21] Narayan K. How native is a ‘native’ anthropologist? *American Anthropologist*. 1993; 95 (3).
- [22] Niezen R. *A World Beyond Difference. Cultural Identity in the Age of Globalization*. Oxford: Blackwell Publishing; 2004.
- [23] Peterson N. Is there a role for anthropology in cultural reproduction? Maps, mining and the “cultural future” in Central Australia. Dussart F., Poirier S. (Eds.) *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press; 2017.
- [24] Poirier S. Nehirowisiw territoriality: Negotiating and managing entanglement and coexistence. Dussart F., Poirier S. (Eds.) *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press; 2017.

- [25] Robbins J. Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2013; 19 (3).
- [26] Sahlins M. Two or three things that I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1999; 5.
- [27] Strathern M. (Ed.) *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London — New York: Routledge; 1995.
- [28] Strathern M. *Partial Connections, Updated Edition*. Walnut Creek: AltaMira Press; 2004.
- [29] Trouillot M.-R. *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan; 2003.
- [30] Zapata-Barrero R. Interculturalism: main hypothesis, theories and strands. Zapata-Barrero R. (Ed.) *Interculturalism in Cities: Concept, Policy and Implementation*. Cheltenham: Edward-Elgar Publishing; 2015.

DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-3-387-396

Indigeneity in the context of globalization: epistemological and sociocultural aspects*

M.S. Kuropjatnik

Saint Petersburg State University
Universitetskaya Nab., 7-9, Saint Petersburg, 199034, Russia
(e-mail: kuropjatnik@bk.ru)

Abstract. In recent decades, the “indigenization of modernity” has become one of the significant trends of the reconfiguration of landscapes of social and cultural diversity. In its contemporary meaning, the concept of indigeneity expresses the desire of indigenous peoples and various social and cultural communities, formerly marginalized within the borders of national states, to independently determine their development. From the global perspective, indigeneity is no longer associated with certain types of societies or cultural scripts of authenticity and traditional lifestyles. Indigenous actors cease to play the role of the Other in contemporary discourses and intellectual life of the West. The transition from the genealogical model of indigeneity based on the ideas of origin, kinship and cultural authenticity to the relational model allows to shift the focus from the features of the indigenous ones to the relationships between indigenous and non-indigenous actors. Indigenous peoples constitute and represent their culture taking into account public opinion, national legislation and international conventions, which leads to the fundamental transformation of the actors themselves. Their characteristics can no longer be represented only in terms of primordality. Under globalization, the cultural patterns of indigeneity are diverse and conceptualized on the basis of new approaches to the study of the social organization of cultural diversity and models of its management. The concepts “partial relations”, “entanglement” and “intercultural relations” constitute the discourse of indigeneity, which implies recognition of multiple partial relations connecting subject and object, indigenous and non-indigenous worlds and cultural practices. Changes in the discourse of indigeneity both in social-cultural and epistemological aspects are also associated with reconfiguration of the thematic field of social anthropology.

Key words: social anthropology; indigenous peoples; globalization; indigeneity; relational approach; intercultural relations

* © M.S. Kuropjatnik, 2019.

The article was submitted on 03.03.2019. The article was accepted on 23.05.2019.