

© Софи Рош

## СПОСОБЫ УЧАСТИЯ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ ПОСЛЕ СОЦИАЛИЗМА

*Ключевые слова:* Таджикистан, реляционность, участие в мире, Эдуар Глиссан

Окончание холодной войны вынудило ученых в Центральной Азии обратиться к новым центрам власти, которые используют английский язык в качестве средства общения. На глобальном уровне участие и распределение ресурсов в академической сфере связаны с языковыми компетенциями. Эта тенденция оставляет мало места для постколониальных дебатов и критического осмысления недавнего прошлого. Одним из результатов стало чрезмерное внимание к национальности, в том числе в академических дискурсах. Однако помимо этой риторики мы находим взаимодействие с миром на гораздо более высоком уровне. У исследователей из Таджикистана мы находим работы, которые указывают на связи с соседними странами, общим персидским наследием, религиями и русским языковым и культурным наследием. Поступая таким образом, эти ученые выбирают участие в мире, которое философ Эдуар Глиссан описал для другого региона и которое он называет “Отношением” (relation). Участие здесь является ризомным способом связи с другими обществами, культурами и людьми при отказе от колониальных иерархий и линейной историчности.

Центральноазиатский регион стал основной темой научных дискуссий о постсоциализме или постсоветском, отличавших политические теории начала 1990-х годов. В отличие от постколониальных исследований, исследования постсоциализма оставались под контролем ученых из стран Глобального Севера – они рассматривали, в какой степени социальные условия, экономика, права собственности или политические институты стран региона изменились или пережили распад Советского Союза. Другими словами, постсоциализм развивался относительно независимо от представлений исследователей из стран Центральной Азии и их оценки прошлого. В определенной степени в научном сообществе продолжало существовать идеологическое разделение мира периода холодной войны, однако с одним существенным отличием: теперь, если ученые из Центральной Азии хотели быть услышанными, им нужно было адаптироваться к англоязычным научным традициям, считавшимся международным стандартом. Отказались ли ученые из Центральной Азии от собственного наследия и обратились ли они к англоязычной академической традиции, которую они должны были принять, чтобы найти место в новом

---

**Софи Рош.** Центр транскультурных исследований, Университет г. Гейдельберг, Германия.  
Sophie.roche@hcts.uni-heidelberg.de. <https://orcid.org/0000-0002-8918-5552>.

**Для цитирования:** Рош С., Способы участия в мировой истории после социализма // Антропологии/Anthropologies. 2022. No 1. С. 68-76. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2022-1/68-76>

мировом порядке и соответствующему этому порядку представлению об истории, устанавливающему методологические стандарты?<sup>1</sup> В постколониальном мире критический интеллект обычно воспитывался на языке и системе ценностей, общей для бывшей колониальной державы и ее подданных, и, соответственно, разделял ее академические и методологические традиции.

Если мы рассматриваем постколониальную критику как дискуссию, протекающую в рамках одной и той же системы координат, то в Центральной Азии подобные обсуждения обязательно предполагают взаимодействие с социалистическим прошлым и – в рамках общего языка и системы отсчета – с бывшим центром власти. При более подробном изучении Таджикистана оказалось, что в этой стране ученые не слишком заинтересованы в более разносторонней интерпретации прошлого, по крайней мере, в университетах. В результате совместного с востоковедами из стран Центральной Азии проекта, проведенного в «Центре современного востоковедения» (нем. «*Zentrum Moderner Orient*»), стало очевидно, что некоторые ученые приняли активное участие в изменении системы и действительно считали распад Советского Союза освобождением от политического господства (Roche 2014: 313–370). Они стремились освободить общество от политического угнетения и добиться свободы вероисповедания, что было менее важно для светских ученых. Тем не менее, данное политическое изменение не привело к проведению более широких обсуждений и повышению активности среди ученых. Время шло, и гражданская война в Таджикистане нарушила повседневную жизнь многих людей; в это время периодизация истории становится менее абсолютной и четкой, особенно для простых граждан (Ibañez-Tirado 2015: 190–203). К этому добавилось возникающее чувство ностальгии по отдельным предметам или обычаям прошлого, существующим в субъективном восприятии времени, независимом от линейных политических интерпретаций.

За последние два десятилетия в Худжандском государственном университете (и в определенной степени также в университете в Душанбе) руководство сократило курс обучения по академическим дисциплинам «История» и «Этнография», чтобы оставить лишь нескольких преподавателей, обучающих тех немногих студентов, которые были необходимы в качестве учителей в школе и которые обучались только воспроизведению политкорректной версии истории (регулярно адаптируемой и изменяемой по приказу сверху) (Faizulloev, Roche 2014: 12). Кроме того, на ученых оказывалось все большее давление с целью создания националистической истории, главным субъектом которой является президент, что делало невозможным критическое отношение к прошлому.

Стоит отметить, что исследования, спонсируемые богатыми и могущественными странами, содействуют националистическому проекту, который продвигают ныне независимые республики Центральной Азии с очевидной целью обретения национальной идентичности. Таджикская культура, таджикская история, таджикская кухня, таджикские герои и т.д. (при этом каждое из государств Центральной Азии стремится иметь свою, четко выраженную культуру, историю, кухню, литературу, героев и т.д.) – подобные усилия в научных кругах привели к тому, что националистическая риторика стала основной точкой отсчета для местных ученых. Пока ученые были заняты столь устаревшими идеями, для постколониальной критики, по крайней мере в этнографии, считающейся частью истории, места не находилось.

К примеру, этнографы вместе с политиками участвовали в разработке одного из важнейших законов, касающихся повседневной жизни людей, живущих в современном Таджикистане, – закона о традициях, торжествах и обрядах от 2007 г. В то время как «советские культурные традиции» (см. Закович и др. 1986) как научно-политический проект были разработаны на основе традиций России, традиции и обряды Таджикистана должны были быть изобретены

и сформированы, поскольку этот регион известен своим огромным разнообразием обрядов. В каждой долине браки заключаются по-разному. Брачные обряды местного населения больше совпадали с традициями жителей соседних стран, чем населения той же долины; люди, говорящие на разных языках в Ферганской долине, имели больше общего с населением Худжанда, чем жители Худжанда с жителями Кулябской области или Каратегина<sup>2</sup>. Цель закона (так и не реализованная в полной мере) заключалась в упорядочивании процедур бракосочетания. Было разработано брачное законодательство, целью которого было, с одной стороны, сократить расходы, разорявшие так много семей, а, с другой стороны, создать единую традицию на территории государства. Для этого политические деятели привлекли этнографов Таджикистана; они наконец закрепили таджикский брак в законе об обычаях и праздниках (*Todjistikon* 2007).

«Таджикский брак» заимствовал элементы обычаев со всех уголков страны и закреплял их в письменном виде. Чтобы навязать эту традицию местному населению, свадебные ритуалы которого различаются даже от деревни к деревне, полиция должна была контролировать процесс бракосочетания, подсчитывать платя и сундуки, которые были частью обмена подарками, а также отслеживать количество гостей, приглашенных на каждую свадебную церемонию. Такую политику нельзя понять, не имея представления о советских усилиях по созданию общей «советской культуры», которая находила свое отражение, в частности, в брачных и похоронных традициях (см. *Закович и др.* 1986). На этом фоне усилия по созданию свода правил, которые легли бы в основу «таджикского брака», были сформированы в тех же рамках, что и бывшая советская культурная политика (советские культурные традиции).

Этнографы со всего мира участвовали и продолжают участвовать в реализации этого национального проекта, проводя исследования на тему «традиции». Западные социальные антропологи были одними из первых, кто отказался от более глубокого погружения в прошлое, часто просто по языковым причинам – для проведения исследований в Центральной Азии требуется определенный уровень владения русским языком, который нелегко освоить в дополнение к местным языкам и диалектам. В основе социально-антропологической подготовки, которую студенты проходят, например, в Германии, лежит колониальный опыт Индии и отдельных стран Африки, и такая подготовка мало полезна для этнографических исследований в Центральной Азии. Похоже, что на социально-антропологическую и методологическую подготовку (и не только в Германии) по-прежнему сильно влияет прошлое, несмотря на многочисленные внутренние критические замечания и размышления, которым подверглась данная дисциплина.

Несмотря на то, что закон получил название «Об упорядочении традиций, торжеств и обрядов в Республике Таджикистан» (2007), а сокращение стипендий по этнографии или социологии в университетах было политическим способом приглушить любую критику в отношении недавнего прошлого и контролировать настоящее, некоторые ученые при этом отказались камуфлировать свои исследования националистической риторикой. Их работа связывает культуру и историю с более широким миром. Хотя подобные усилия не преобладают в местном научном дискурсе, их можно рассматривать как главное, хотя и своеобразное, постколониальное явление, как и предполагают дискуссии об ориентализме. Далее я рассматриваю этот вопрос.

Прежде чем обратиться к работам этнографа Мухиддина Файзуллоева, живущего в Таджикистане, чья карьера и работы в области этнографии были задокументированы несколько лет назад (*Roche, Faizulloev* 2014), я хотела бы представить концепцию ризомы, которую философ Эдуар Глиссан (1928–2011) сформулировал в своей постколониальной критике (*Britton* 1999). Эдуар Глиссан родился на Мартинике, где живы воспоминания о рабстве, колониальном опыте и французском национализме. В своей философии Э. Глиссан объединяет травму, нанесенную

в результате существования рабства, с экономическим успехом, представляющим собой результат совместных усилий этнической группы. Он претендует на право участвовать в европейских дискурсах и быть гражданином мира. Он пишет: «Весь мир, а не только Франция, находится в поле нашего зрения» (*Glissant, Chamoiseau 2000*). Для него «поле зрения» бывших колониальных подданных не ограничивается подражанием колониальному хозяину, но обращено к проблемам всего мира. Следовательно, его постколониальная критика не ограничивается недавним прошлым и колониальным опытом, напротив, она активна, конструктивна и ориентирована на коллективные действия.

История, которая определяет, классифицирует и навязывает мировой порядок – согласно европейской модели понимания прошлого как линейного развития – может быть тюрьмой для обществ, которые страдают от «векторизации этого мира на метрополии и колонии» (*Glissant 2010: 32*). В противовес всем попыткам создать линейную национальную историю, Э. Глиссан предполагает, что существование в мире – это то положение, которое не требует линейной хронологии<sup>3</sup>. Он утверждает, что люди в бывших колониях хотят участвовать в жизни мира ризоматически: корни ризомы однородны, но это разные корни<sup>4</sup>. Национальная идея, напротив, навязывает «однокоренное» мышление, линейность доминирующей истории: «Большинство наций, получивших свободу от колонизации, как правило, формировались вокруг идеи власти – тоталитарного стремления единственного, уникального корня, – а не вокруг фундаментального отношения с Другим» (*Glissant 2010: 14*). Ризоме, однако, не нужен националистический центр; ризомы существуют во взаимосвязи друг с другом, во взаимозависимости, но отвергают единоначалие, которое доминирует в национализме. Использование ризомы, как противопоставление корню, в качестве метафоры в анализе культуры быстро распространилось после того, как ее использовали Ж. Делёз и Ф. Гваттари (*Deleuze, Guattari 1980: 13–14*), что внесло свой вклад в критику постколониального националистического проекта<sup>5</sup>. Такой взгляд на бытие в мире требует, чтобы человек мыслил сразу во времени и пространстве. В данном *tout-monde* (рус. единый мир, всеобъемлющий мир), по выражению Э. Глиссана, нет иерархии обществ, а есть реляционность. *Tout-monde* Э. Глиссана не только взаимосвязан, но и фундаментально взаимосвязан, здесь каждый влияет на всех остальных. Такая всеобщая взаимосвязь, как утверждает ученый, заменяет прежний способ понимания времени, с помощью которого «Запад доминировал над миром».

Более глубокий анализ на примере Таджикистана показывает, что такое ризоматическое бытие в мире было актуальным вопросом для некоторых ученых и, конечно, для множества людей. Оно ставит под сомнение проект линейной «однокоренной» истории, который навязывает обманчиво однозначную идентичность, оставляя мало места для иных способов связи с миром, кроме как через национальную принадлежность.

В этой связи одним из наиболее важных для установления связей не только в пределах региона Центральной Азии и Советского Союза, но и во всем мире был, вероятно, исламский дискурс. Публикации «Исламиздата» 1980-х и 1990-х годов объединяли различные исторические контексты и установили религиозные и культурные связи и трактовки, которые разрушают линейность истории, созданную идеологией национального государства (анализ данных публикаций см.: *Roche 2019*). Эти публикации преодолевали географические границы, исторические периоды и даже конфессиональные различия (шииты и сунниты), чтобы связать жизнь мусульман Центральной Азии с более широким мусульманским миром. С годами данные труды стали профессиональными и к настоящему времени переняли риторику исламских групп, что поднимает вопрос о снижении креативности постколониальных движений с принятием риторики

других групп. Усилия режимов в странах Центральной Азии и в Таджикистане (в частности, со стороны самого президента) по «национализации» ислама были по большей части тщетны<sup>6</sup>. Ислам остался для большинства людей наиболее эффективной формой ризомного-бытия-в-мире, противовесом «однокоренной» идеологии национализма.

Это утверждение справедливо и для тех, кто ездил изучать ислам в разные страны, считая, что общая религия сильнее культурных различий<sup>7</sup>. Если обратиться к истории, то всесоюзная «Партия исламского возрождения» была единственной партией (помимо «Коммунистической партии»), сумевшей объединить мусульманских политических активистов из нескольких республик, что было необходимым условием для создания партии и ее юридической регистрации в Астрахани в июне 1990 г. Один из тогдашних ее активистов объяснил, что группу объединяли не идеологические убеждения, а практика и чувство сопричастности поверх этнических идентичностей и советской политики.

Националистическая политика является продолжением колониального господства, поэтому критические голоса можно услышать среди тех, кто выходит за пределы колониальных, социалистических или национальных границ. Похоже, что исламские активисты сформировали наиболее заметное движение, но нет причин для того, чтобы оно оставалось единственным. Этнографы были среди тех, кто благодаря университетской системе, связанной с историей, изучали данную территорию и людей как в прошлом, так и за пределами современных государственных границ. Из этих наблюдений и опыта могла бы возникнуть транскультурная аналитика, подобная той, что существует среди мусульманских активистов. Желание выйти за пределы государственных границ постоянно выражается в различных связях по типу ризомы. Тот, кто взаимодействовал с учеными из Таджикистана, будет впечатлен их усилиями по выявлению связей и общего опыта, даже иногда вызывающими интеллектуальное беспокойство. В разговоре с немецким ученым таджикские исследователи поднимали вопрос о совместном арийском происхождении (хотя немецкая сторона его полностью отвергала); когда речь заходила об Иране, тот же ученый с восторгом говорил о персидском наследии, которое также является наследием таджиков. В отношении России этот же ученый выражал ностальгию и чувство благодарности за прошлое, а в разговоре о Ближнем Востоке на первый план выдвигалась общая религиозная основа. Несмотря на их регулярность, такие утверждения в большинстве случаев отвергаются как оппортунистические, вместо того чтобы глубже рассмотреть идею бытия в мире, которая предлагается в таком способе мышления.

Концептуализация отношений Э. Глиссаном использует культуру как способ взаимодействия с миром вне исторической легитимации (будь то цивилизации или колониальные истории), которые он описывает как порождение западной истории – *Projet-Occident* (рус. проект «Запад»), навязывающей всем обществам линейность и наследование прошлого как универсальный для всех обществ способ отношения (*Glissant* 2010: 56). Исторический опыт Центральной Азии изначально сформирован связями между различными группами населения, культурами, экономическими центрами и религиями. Поэтому нет ничего удивительного или нового в том, что люди предпочитают выстраивать многомерные связи с миром. Научное сообщество должно признать наличие подобных взаимосвязей и воздержаться от продвижения проектов, направленных на разъединение подобных концепций мира и призванных заставить население принять линейную историю, соответствующую интересам политической элиты, стремящейся контролировать государственные ресурсы.

Я начала с проблемы вынужденного перехода ученых из стран Центральной Азии к традициям англоязычной науки для того, чтобы быть услышанными. При этом они все больше

чувствуют себя оторванными от России, где научный дискурс формировался и был влиятельным на протяжении всего советского периода, но где язык и знания также были навязаны, исключая любую форму активного участия центральноазиатской периферии. Повторяющиеся попытки привить деколониальный дискурс были встречены общим неприятием со стороны большинства местных ученых; в определенной степени местные ученые отказались быть классифицированными так же, как это произошло в постколониальной Индии, и, в результате, остались концептуально неконтролируемыми.

Для Э. Глиссана непрозрачность – право быть не понятым, право, которое стоит выше права на отличие (*Glissant* 2010: 111–120)<sup>8</sup>. По мнению ученого, непрозрачность – это способ избежать желания этнографа «понять» информанта. «Мы ненавидим этнографию <...>. Недоверие, которое мы испытываем к ней, вызвано не нашим недовольством тем, что на нас смотрят, а скорее нашей непонятной обидой на то, что нам не дают того же права смотреть» (цит. по: *Britton* 1999: 23). Опыт таких этнографов, как М. Файзуллоев, был именно таков: он объяснил, что он должен был предоставлять этнографический материал и оказывать помощь российским этнографам, не имея права при этом изучать русских в ответ. Он сказал: «Я задал им ряд вопросов: “Почему вы не хотите, чтобы я изучал российскую этнографию, жизнь российских семей? Почему вы не хотите, чтобы я изучал россиян из Рязани, Костромы или Оренбурга? Почему?” Они говорили что-то не по существу и так и не дали ответа на эти вопросы, они просто проигнорировали их. Я спросил у них, почему же все люди изучают нас? Знаете, они называли нас «лабораторией», они проводят с нами эксперименты, мы люди, которые по сравнению с ними считаются «отсталыми», вот почему они нас изучают» (*Faizulloev, Roche* 2014: 28). Российские этнографы в советский период занимались изучением якобы «варварских первобытных людей», чтобы установить линейную, эволюционную иерархию этносов. В отличие от них, местные этнографы должны были описывать практики и традиции, но воздерживаться от участия в теоретических дебатах. «Очевидно, что в первую очередь, власть колонизатора в значительной степени зависит от *надзора*. Он не может контролировать то, что не видит» (выделено *Britton* 1999: 21).

Действительно ли произошли изменения в подобной практике? Ученые из стран Центральной Азии меньше общаются друг с другом, чем с представителями влиятельных научных центров в Европе и США. Данные центры определяют темы, методы, дебаты и распределение ресурсов. Выражаясь словами Э. Глиссана, они задают вектор научных дебатов. Альтернативные способы связывания и концептуализации мира лишены в данном контексте не имеют легитимности. Напротив, концепция *tout-monde* Э. Глиссана не требует исчерпывающего понимания обществ теми, кто контролирует дискурс, а скорее принимает бытие в мире как право на участие и способ коллективного существования (*Davis* 2019: 59–70), независимо от его эффективности, конкурентоспособности и рациональности. Требование Э. Глиссана совпадает с существующими исламскими дискурсами в регионе и с отношениями, которые ученые устанавливают в ходе личного общения, а иногда и в публикациях; речь, в частности, идет о связи с общемировым сознанием, об участии в отношениях без необходимости отказываться от своей индивидуальности.

## Примечания

- <sup>1</sup> На одной из редких конференций, посвященных перестройке, оказалось, что большое количество ученых с энтузиазмом интересуется прошлым при условии наличия определенной понятийной рамки. Характерно, что нехватка финансирования для дальнейших исследований привело к прекращению дальнейших дебатов. (Международная конференция «История Перестройки в Центральной Азии», организованная Ириной Морозовой совместно с Культурно-исследовательским центром «Айгине», Бишкек, 30 мая – 1 июня 2013 г.).
- <sup>2</sup> Я помню, как власти Таджикистана критиковали мои исследования в Каратегинской долине, аргументируя это тем, что подлинную таджикскую культуру можно было найти в Кулябском районе, тогда как ранее этнографы считали, что основы таджикской самобытности корнями уходят в традиции Пенджикента.
- <sup>3</sup> По мнению Э. Глиссана, история не должна пониматься как последовательность связанных структур, а время не является непрерывным потоком (*Coursil* 1999: 89).
- <sup>4</sup> Э. Глиссан заимствует понятие ризомы для своей теории идентичности у Жюль Делёза и Феликса Гваттари.
- <sup>5</sup> См., например, критику Лиисы Малкки национального государства как (мужского) генеалогического дерева, в котором корень является первичным отношением: *Malkki* 1992: 24–44; также см.: *Harvey* 1989.
- <sup>6</sup> Усилия по национализации ислама обсуждались с 1990-х годов. В то время как в Узбекистане добились определенного успеха, в Киргизии и Таджикистане столкнулись с большими трудностями в создании национальной версии ислама. Одной из попыток правительства Таджикистана контролировать религиозное поведение стало введение в 2011 г. неоднозначного закона «Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон дар бораи масъулияти падару модар дар таълиму тарбияи фарзанд» [Закон Республики Таджикистан об ответственности родителей за обучение и воспитание детей], от 3 августа 2011 года, Республика Таджикистан. О попытках национализации ислама в Узбекистане также см.: *Hilgers* 2009, *Rasanayagam* 2011.
- <sup>7</sup> Литература об отдельных людях, создающих связи с различными местами мусульманского мира, слишком обширна, чтобы перечислять ее здесь полностью (См.: *Roche* 2019).
- <sup>8</sup> Говоря о непрозрачности Э. Глиссан, подразумевает этнографическую науку, которая направлена на наиболее точное понимание других людей. Он критикует такое понимание, напоминающее рентгеновское исследование, которое неизбежно создает дисбаланс власти. Вместо этого он требует права оставаться непонятым для научных кругов.

Пер. с англ. Е.П. Фроловой

## Источники

Закон Республики Таджикистан об ответственности родителей за обучение и воспитание детей от 3 августа 2011 года, Республика Таджикистан.

Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо дар Ҷумҳурии Тоҷикистон (Ахбори Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон соли 2007, №6, мод.428; Сол и 2008, №6, мод. 448) [Standard document of law about the regulation of traditions and celebrations and ceremonies (News of the Majlisi Oli of the Republic of Tajikistan year 2007, No 6, Article 428; year 2008, No 6, Article 448)]. The Republic of Tajikistan. Dushanbe: Government of Tajikistan.

Sanadhoi me'jorii huquqi oid ba tanzimi an'ana va jashnu marosimho [Standard document of law about custom and celebration and ceremonies]. Dushanbe: 'Sharqi Ozodi' Dastgohi ijroiayi Presidenti Jumhurii Tojikiston, 2007.

## Научная литература

Закович Н.М., Орлик М.А., Косуха П.И., Перунов В.А. Социалистическая обрядность. Киев: Вища школа, 1986.

Britton C.M. Edourd Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language and Resistance. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.

- Coursil J.* La Catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant: Philosophie d'une poétique // Poétiques d'Édouard Glissant / Ed. J. Chevrier. Paris: University Paris-Sorbonne, 1999. P. 85–112.
- Davis B.P.* The Politics of Édouard Glissant's Right to Opacity // The CLR James Journal. 2019. Vol. 25 (1–2). P. 59–70.
- Deleuze G., Guattari F.* Mille Plateaux. Paris: Éditions de Minuit, 1980
- Faizulloev M., Roche S.* The faithful assistant. FMSH [Электронный ресурс]. 2014. Режим доступа: <http://www.fmsh.fr> - FMSH-WP-2014-85.
- Glissant É., Chamoiseau P., Juminer B., Delver G.* Le “Manifeste pour un projet global” (janvier 2000): l'avenir d'une écopolitique caribéenne [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.edouardglissant.fr/fiche4a.html>.
- Glissant E.* Poetics of Relation / Trans. B. Wing. Ann Arbor: Michigan University, 2010.
- Harvey D.* The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989.
- Hilgers I.* Why Do Uzbeks Have to Be Muslims? Exploring Religiosity in the Ferghana Valley. Berlin: Lit, 2009.
- Ibañez-Tirado D.* 2015. “How can I be post-Soviet if I was never Soviet?” Rethinking categories of time and social change – a perspective from Kulob, southern Tajikistan. Central Asian Survey // Central Asian Survey. 2015. Vol. 34 (2). P. 190–203.
- Malkki L.* National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees // Cultural Anthropology. 1992. Vol. 7 (1). P. 24–44.
- Rasanayagam J.* Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Roche S.* Some final remarks // Central Asian Intellectuals on Islam: between Scholarship, Politics and Identity (ZMO Studien 32) / Ed. S. Roche. 2014. P. 313–370.
- Roche S.* The Faceless Terrorist. A Study of Critical Events in Tajikistan. Chan: Springer, 2019.
- Roche S., Faizulloev M.* The faithful assistant. Muhiddin Faizulloev's Life and Work in the Light of Russian Ethnography [Электронный ресурс] // Working Paper of FMSH. 2014. Режим доступа: <http://www.fmsh.fr/en/c/6540>.

## Research Article

**Roche, S.** Ways of participating in the world after socialism [Sposoby uchastia d mirovoi istorii posle sotsializma]. *Anthropologies*, 2022, no 1, pp. 68-76, doi 10.33876/2782-3423/2022-1/68-76

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Sophie Roche**, Habil. Dr. | <https://orcid.org/0000-0002-8918-5552> | [Sophie.roche@hcts.uni-heidelberg.de](mailto:Sophie.roche@hcts.uni-heidelberg.de) | Heidelberg Centre for Transcultural Studies, University of Heidelberg, Germany

## Keywords

Tajikistan, relationality, participation in the world, Édouard Glissant

## Abstract

The end of the cold war has forced scholars in Central Asia to turn to the new power centres that use the English language as way of communication. On a global level, participation and the distribution of resources in the academic field is linked to language competences. This trend leaves little space to engage in a post-colonial debate and critical reflection of the near past. One result was an overemphasis on nationality also in academic discourses. However, beyond this rhetoric we find an engagement with the world at a much larger level. Among scholars from Tajikistan, we find works that link to neighbouring countries, a shared Persian heritage, religious links, and Russian linguistic and cultural heritage. Doing so, those scholars have opted for

a participation in the world that the philosopher Édouard Glissant has described for another region and that he terms “Relation”. This participation is a rhizome way of linking to other societies, cultures and people while rejecting colonial hierarchies and forms of linear historicity.

## References

- Zakovich, N.M., Orlik, M.A., Kosukha, P.I., and V.A. 1986. *Sotsialisticheskaja obriadnost'* [Socialist Rites]. Kiev, Vishcha Shkola.
- Britton, C.M. 1999. *Edouard Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language and Resistance*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Coursil, J. 1999. La Catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant: Philosophie d'une poétique [The Concept of Relation in the essay by Édouard Glissant: the Philosophy of Poetics]. *Poétiques d'Édouard Glissant* / Ed. J. Chevrier. Paris: University Paris-Sorbonne: 85–112.
- Davis, B.P. 2019. The Politics of Édouard Glissant's Right to Opacity. *The CLR James Journal*, 25, 1–2: 59–70.
- Faizulloev, M., Roche, S. 2014. *The faithful assistant*. FMSH. <http://www.fmsh.fr> - FMSH-WP-2014-85.
- Glissant, É, Chamoiseau, P., Juminer, B., Delver, G. 2000. *Le “Manifeste pour un projet global” (janvier 2000): l'avenir d'une écopolitique caribéenne* [The Manifesto of a Global Project” (January 2000): the Future of the Caribbean Ecopolitics]. <http://www.edouardglissant.fr/fiche4a.html>.
- Glissant, E. 2010. *Poetics of Relation* / Trans. B. Wing. Ann Arbor: Michigan University.
- Harvey, D. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hilgers, I. 2009. *Why Do Uzbeks Have to Be Muslims? Exploring Religiosity in the Ferghana Valley*. Berlin: Lit.
- Ibañez-Tirado, D. 2015. ‘How can I be post-Soviet if I was never Soviet?’ Rethinking categories of time and social change – a perspective from Kulob, southern Tajikistan. *Central Asian Survey*, 34, 2: 190–203.
- Malkki, L. 1992. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology*, 7, 1: 24–44.
- Rasanayagam, J. 2011. *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roche, S. (ed.). 2014. Some final remarks, *Central Asian Intellectuals on Islam: between Scholarship, Politics and Identity* (ZMO Studien 32): 313–370.
- Roche, S. 2019. *The Faceless Terrorist. A Study of Critical Events in Tajikistan*. Chan: Springer.
- Roche, S., Faizulloev, M. 2014. *The faithful assistant. Muhiddin Faizulloev's Life and Work in the Light of Russian Ethnography*. Working Paper of FMSH. <http://www.fmsh.fr/en/c/6540>.
- Deleuze G., Guattari F. 1980. *Mille Plateaux* [A Thousand Plateaus]. Paris: Éditions de Minuit.