

**М.В. ТЛОСТАНОВА**

## **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ МЕЖДУ ПОЛЮСАМИ БУТИЧНОЙ КСЕНОФИЛИИ И ДЕКОЛОНИАЛЬНОГО ВЫБОРА**

Мода на инаковость стойко держится в течение нескольких десятилетий в качестве *idée fixe* в теоретической рефлексии по поводу культуры, общества, культурной политики, а также дает обильную пищу для упражнений художников, писателей, режиссеров во всем мире. Благодаря постмодернизму, постколониальным исследованиям, «цветному» феминизму, квир-теории и т.д., эта проблематика в последние 30-40 лет уже прочно вошла в мейнстрим и стала неким общим местом, хотя репертуар ее вариаций при этом практически не изменился со времени эпохи Великих географических открытий. В XVI—XVIII вв. иное осмыслялось в теологических рамках тесной связи и взаимообусловленности христианства и капитализма, постпросвещенческая эпоха с ее эгологией сменила религиозное наполнение модерна на цивилизаторские миссии и ориентализм, создав в XIX в. идеологии, обслуживавшие будущий проект глобализации, — от либерализма до социализма. Наконец, вторая половина и особенно конец XX в. принесли диктат мифологии свободного рынка как панацеи от всех мировых бед, идущий рука об руку с «управляемой» демократией. Прежний вариант целеполагания, как и векторный характер доктрин современности, сменились телеологией иного типа, связанной с вечно отодвигающимся горизонтом потребления.

Буквально на наших глазах сегодня происходит крах этой модели, актуализация полицентрического капитала и рождение новой социокультурной сферы с совершенно иными субъектностями, которые связывать с неолиберальной глобализацией уже вряд ли имеет смысл. Эра западных имперских наций, организованных вокруг глобальных замыс-

лов модернизации и развития, транслируемых в неолиберальные проекты и рыночную демократию, закончилась, а колониальная матрица власти<sup>1</sup>, на которой строилась модернность в течение пяти веков, сегодня диверсифицируется и уходит из-под западного контроля, становясь пространством глобального спора. В полицентрическом мире с гегемонной капиталистической экономикой все равно действует колониальность власти, но теперь – вне своего места рождения, поскольку Запад теряет глобальный авторитет, связанный с атлантической экономикой, европейской политической теорией, философией и наукой.

Однако сама колониальность остается, пока конечный горизонт человеческой жизни продолжает управляться желанием накопления капитала. Ведь, по словам Н. Мальдонадо-Торреса, «колониальность отличается от колониализма. Она касается долговременных структур власти, которые возникли в результате колониализма и определяют культуру, труд, межсубъектные отношения, продуцирование знания... Колониальность переживает колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы, как современные субъекты, вдыхаем колониальность всюду и каждый день»<sup>2</sup>. Полицентрический капитал означает не только, что возникающие сегодня новые центры отказываются выполнять рекомендации Мирового банка или ВТО по путям модернизации и борьба за власть и контроль разворачивается уже не между европейскими центрами, Западом и периферией или Западом и социализмом. Не менее важно и то, что возникает глобальное *политическое общество*, которое требует деколонизации мышления и деколониального политического и эпистемологического поворота.

При этом интерес к иному все равно остается в центре внимания, и в рамках уходящей, но пока по инерции господствующей культуры модерна по-прежнему выражается в дихотомии демонизации и экзотизации иного, между полюсами которых балансирует культурная динамика. Если 1990-е гг. были отмечены мультикультурными тенденциями, выразившимися во всплеске ксенофилии и болезненного желания «другого» во всех возможных смыслах, то после 2001 г., со становлением современной «ци-

---

<sup>1</sup> Quijano A. Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America // *Nepantla: Views from South*. № 1. 2000. P. 533-580.

<sup>2</sup> Maldonado Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // *Cultural Studies*. V. 21. № 2-3. March/May 2007. P. 243.

визации страха», ситуация изменилась и качнулась снова в сторону ксенофобии. Общемировая логика отката к традиционализму проявилась на всех уровнях и в разных дисциплинарных смыслах.

Например, западные левые ударились в христианство и европоцентризм (Жижек)<sup>3</sup>, западные правые, и особенно националисты – в ксенофобию, религиозные дискурсы и расизм (Хантингтон)<sup>4</sup>/ Черты поправления, консервативной тяги к ортодоксальному христианству, к европоцентристским или национальным ценностям заметны сегодня и в Европе (как Восточной, так и Западной), и в США, где 2001–2008 гг. были отмечены сворачиванием мультикультурализма и процветанием ксенофобских настроений.

В определенной мере это обусловлено тягой к ретерриторизации, как естественному желанию в условиях маргинализации европейской культуры, причем ретерриторизация отыскивается в интеллектуальной сфере – будь она религиозной, ортодоксально христианской, отмеченной эпистемологическим расизмом или марксистской. Старые новые левые как бы пытаются примириться с европейским и христианским наследием, оставаясь при этом слепыми по отношению к колониальности власти и к проекту «этической плюриверсальности»<sup>5</sup>, который выдвигается незападными теоретиками. В контексте логики развития модерности, основанной на детерриторизации и провозглашении победы времени над местом, сегодняшнее стремление западной мысли к подобной новой укорененности особенно симптоматично. Она в очередной раз маскируется под универсальную, объективную, не связанную с локалом или с определенной традицией, единую для всех истину, а значит, логика модерности остается прежней.

В сущности, разница между западной ксенофилией и ксенофобией минимальна. Они управляемы одними и теми же мыслительными операциями. Последнее стало как нельзя более очевидно в легкости соскальзывания с экзотистского интереса к другому к его очередному отторжению и сегодня. Типичный изъян западного мышления выражается в том, что различие либо воспринимается как абсолютное и сразу же отмечается как слишком трудное для понимания, либо каким-то образом сводится к тождеству. Чаще всего это происходит в рамках знакомой прогрессивистской универсалистской парадигмы, согласно которой представите-

---

<sup>3</sup> *Zizek S.* The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for? L., 2000.

<sup>4</sup> *Huntington S.* Who are We ? The Challenges to American National Identity. N.Y., 2004.

<sup>5</sup> *Mignolo W.* Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality // *Cultural Studies*, V. 21. № 2-3. March/May 2007. P. 449-514.

ли третьего, да и бывшего второго мира находятся на некоей ранней стадии, давно преодоленной Западом, и, следовательно, можно презрительно отбросить их размышления и занять привычную позицию снисходительности. Это нивелирует любые попытки Запада проникнуть в мир незападного иного. Возникает, по словам Шу-мей Ши, «асимметричный космополитизм, при котором западным исследователям совершенно не нужно отягощать себя знаниями о других культурах, чтобы считаться интеллектуальными космополитами, тогда как представителям третьего и второго мира необходимо покупать свое право голоса в глобальном диалоге путем овладения западными теориями, языками и представлениями»<sup>6</sup>. Дело не в том, что западные ученые или творцы культурной политики не понимают, что такое различие или сходство (в этом их обвиняют обычно радикальные альтерглобалистские течения).

Дело в том, что западный дискурс обладает властью по своему усмотрению присуждать различие и сходство незападным индивидам и соответственно оценивать их, не утруждая себя реальным знанием или интересом к другому. Царствует логика выборочного восприятия незападного иного путем знакомых модусов — ориентализма и модернистской идеологии. Ориентализм выступает в качестве алиби для отсутствия интереса к пониманию другого в его собственных терминах, сведения его к абсолютному различию, стирающему необходимость и возможность понимания. Модернистская же идеология видит историю в линейных терминах, как движущуюся по прямой, от примитивности к развитости, и воспринимает другое как нечто в принципе сходное с Западом в прошлом.

В области культуры, искусства это столь же заметно, сколь и в области философии, социологии или культурной политики. Формы взаимодействия с иным остаются отмеченными типичными для модерности подавлением или присвоением, выхолащиванием смысла иной культуры или субъектности в так называемых бутичных экзотистских формах ксенофилии, по терминологии Стейнли Фиша<sup>7</sup>. В результате этого процесса любая маргинальность превращается в товар, в развлечение. В таком рыночном варианте культуротворчества, направленном во многом на саморекламу, вырабатывается определенная стратегия самоупаковки инаковости и самопредставления творцов этих продуктов как ключевых

---

<sup>6</sup> *Shu-mei Shi*. "Towards an Ethics of Transnational Encounters, or "When" Does a "Chinese" Woman Become a "Feminist"? // *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. N.Y., 2005 P. 5.

<sup>7</sup> *Fish S.* "Boutique Multiculturalism, or Why Liberals are not Capable of Thinking about Hate Speech" // *Critical Inquiry* 23. № 2. 1997. P. 378.

свойств мощного дискурса «желания» другого. Однако игра такого рода может легко поддаваться различным формам эксплуатации и манипуляции и включать в себя уже как бы пародию на современное театральное восприятие культурной идентичности, совмещенное с получением прибыли от этой театральности<sup>8</sup>.

Данные процессы ярко проявляются в литературе, в театре, в кино и изобразительном искусстве, в институте корпоративных премий, характерных для эпохи глобализации, нередко отмеченных идеологией превращения инакового экзотического автора в колониальный товар (примером является Букеровская премия как яркая манифестация не вполне вытесненной имперской вины)<sup>9</sup>. Наконец, крайне болезненно они проявляются в позиционировании самих творческих личностей, которые вынуждены балансировать между театрализацией различия в рыночных формах и полной невидимостью, несуществованием для потребителя культуры. Продаваемость различия давно стала общим местом в критических размышлениях о культурной динамике как на Западе, так и в незападных пространствах. Сейчас она предстает уже не в форме празднования и прославления различия в некоем конструктивистском ключе, а скорее в форме их очередной эссенциализации.

Сама мысль о коммерциализации духовной сферы и манипуляции сознанием, своего рода зомбировании хрестоматийна. Но часть пространства этой сферы уже выработала определенные трансгрессивные пути в обход коммерческой парадигмы, своеобразные сети некоммерческих явлений культуры и искусства, как и гражданской и политической активности, в том числе и основанные на дезавуировании и ироническом обыгрывании самой коммерческой рыночной парадигмы. Трансгрессия — термин постмодернистский, но можно осмыслить его и в рамках выхода из логики модерности и ее риторики, как акт эпистемологического размежевания. Важно, что трансгрессия ставит под сомнение линейность процесса и отменяет прежнюю идею преемственности, предлагая вместо логики «да» или «нет», возможность непозитивного утверждения (Фуко)<sup>10</sup>.

Главное в трансгрессии — переход границы ранее непроходимой, выход за некий непреодолеваемый предел. В рамках постмодерна это предел все равно внутри западной традиции и секуляризованного, но

---

<sup>8</sup> *Глостанова М.В.* Западные СМИ и мифология толерантности. Часть 2 // Право знать. Ежемесячный бюллетень правозащитного фонда, комиссия по свободе доступа к информации. Январь-февраль 2004 г. С. 24-30.

<sup>9</sup> *Huggan G.* The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins. L. & N.Y., 2001.

<sup>10</sup> *Lemert Ch.* Michel Foucault: Social Theory and Transgression. N.Y., 1982.

христианства. В случае с альтермодерной парадигмой это связано с тем, что люди не просто пересекают границы, а они сами и есть граница, они – жители границы. То есть возникает особая субъектность творческой личности, выходящей не только из коммерческой парадигмы, но и из глубинных эпистемологических, онтологических и иных основ современности. Они осуществляют разрыв, выходя за пределы общепринятой системы координат в акте размежевания с риторикой современности и ее скрытой логикой колониальности.

Трансгрессивные модели рождаются в сфере несистемного, стыковой интермедиальности искусства, эстетики, философии, а не чистой теории как таковой. Идеальным средством здесь является интернет. Но для этого нужны шлюзы, пусть и небольшие, инакомыслия и толерантности системы по отношению к альтерпарадигмам. Деклониальная трансгрессивная эстетика такого рода – удел стран бывшего третьего мира и транскультурных виртуальных диаспор в «мире первом». У нас же этот язык пока или вообще не понятен. Мы остаемся в рамках дихотомии модернизации и традиционализма, которая реализуется сейчас в культурном смысле в форме балансирования между потреблением отходов культурного производства Запада (интеллектуальной и культурной колонизации) и акцентацией фундаменталистских форм национального, которые все равно имеют под собой западное основание и составляют мнимую оппозицию.

Для меня парадигматическими примерами трансгрессивного творчества, которое позиционируется в пику господствующей коммерческой парадигме, являются прежде всего представители латиноамериканских, карибских культур или диаспор – чикано: философ, поэтесса и активистка Глория Ансальдуа, в визуальных искусствах – художница и теоретик искусства Коко Фуско и др. В более близкой России Восточной Европе следует назвать видео-арт и концептуализм словенской художницы и философа Марины Гржинич.

Ансальдуа представляет двойное сознание, существующее в зазоре между миром западным и незападным. Этот зазор является плодотворным локусом транскulturации как материала и катализатора рождения новых парадигм. Идентичности «пограничья» основаны на попытках осмыслить иное не как «зрелище», но как определенный голос, и постараться сменить образ «другого» как объекта, свойственный западной культуре, на другого как пишущего и думающего субъекта, который вовсе перестает быть другим. Они выживают путем культивирования в себе терпимости к противоречиям и неоднозначности. Ничто ими не отвергается – ни плохое, ни хорошее, ничто не исключается и не выбрасывается.

Они не только сохраняют противоречия, но и переводят амбивалентность в иное качество.

Для Ансальдуа важна смена типа мышления — с аналитического, центристского, настроенного на конкретную рациональную задачу, на мышление «рассеивающееся» (центробежное), отказывающееся от рациональных законов и направленное в итоге к более целостной и всеобъемлющей перспективе, имеющей множество целей и способов их достижения. Ансальдуа предлагает «жонглировать культурами», обитая в плюралистической вселенной, создавать новый способ познания и оценки себя и окружающего мира, пытаясь отказаться от субъектно-объектного дуализма<sup>11</sup>.

Что касается Фуско, хотелось бы назвать один из ее последних проектов, связанный с военной машиной США, демократической риторикой и новым образом врага в виде террориста. Она называет его исследованием современных военных сценариев как межкультурного диалога или встречи. Последний по времени вариант борьбы Америки с иными переместился с поля боя в тюрьму, где находятся обвиняемые в терроризме по всему миру. Для многих американских солдат тюрьма — единственное место, где вообще можно увидеть врага воочию, лицом к лицу. Поэтому самые противоречивые образы войны против террора можно найти именно в тюрьмах. Это групповое представление Фуско из тюрем перенесено на улицу: участники перформанса собираются перед зданием, представляющим интересы США в Сан Паоло. Они одеты в оранжевые костюмы — международный цвет одежды заключенных. Стоя на коленях, участники акции чистят лицо зубными щетками<sup>12</sup>.

В странах бывшей Югославии и юго-восточной Европы в целом существует интересная радикальная традиция политического искусства, видео и философской эссеистики, иногда плавно перетекающих друг в друга. Прекрасным примером такой позитивной реполитизации социальной теории и искусства является редактируемый Мариной Гржинич и Себастьяном Лебаном словенский журнал «Реартикуляция» (переосмысление), позиционирующий себя как пост-марксистский и анти-неолиберальный<sup>13</sup>.

В современной ситуации краха неолиберализма, который цепляется за символические знаки власти, интеллектуал, активист, творческая личность может оперировать успешно и плодотворно не в сфере государства или рынка, но только в публичной сфере — в области гражданского и

---

<sup>11</sup> *Anzaldúa G. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San-Francisco, 1987.*

<sup>12</sup> *Fusco C. Coco Fusco Virtual Laboratory //www.thing.net/~cocofusco/*

<sup>13</sup> *Reartikulacija. Artistic-Political-Theoretical-Discursive Platform // www.reartikulacija.org.*

политического общества. Что здесь имеется в виду под политическим обществом? Это термин индийского политического философа Парты Чаттерджи, который требует некоторого переосмысления в современных условиях. В известной книге 2004 г. «Политика управляемых»<sup>14</sup> Чаттерджи отмечает, что сегодня генеалогия понятия гражданское общество, тесно связанная с европейской капиталистической модерностью, забыта. Термин воспринимается как универсальный для всех и для обеспечения понимания и эффективности практик модерности — прежде всего политических практик в условиях повседневной жизни обычного человека, на уровне локального сообщества.

Однако этот локальный повседневный уровень, на котором происходят попытки справиться с насилием, подавлением, нарушением прав, в особенности в незападных пространствах, совершенно не вписывается в понятие гражданского общества, которое было сформулировано для описания жизни буржуазного общества и его политики. В незападных пространствах большинство людей не имеет отношения к буржуазии. Чаттерджи задает вопрос: зачем применять формы современного закона и административные процедуры к людям, которые не смогут выжить, если мы будем всего лишь настаивать на защите частной собственности, равенства перед законом, свободы продавать свой труд и т.д. Большинство людей на планете просто погибнет или восстанет против такой структуры.

Поэтому современные формы управления могут работать только при условии компромисса с местным локальным уровнем и создания местных норм, без учета которых гражданское общество, государство и экономика не сумеют существовать. Чаттерджи вводит понятие политического общества, чтобы подчеркнуть, что гражданское не обязательно равно политическому, между ними существует зазор. Во многих незападных странах есть узкая зона гражданского общества со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но она, скорее, имеет сослагательное наклонение — рассказывает о том, каким общество должно быть, но не является. С одной стороны, существует модернизационный проект, согласно которому по его воплощению все будут уважать закон и права друг друга и обладать гражданским сознанием. Но как оперирует общество, пока этого не произошло? Ясно, что надо принимать во внимание многочисленные исключения и находить компромиссы, которые имеют фундаментально политический характер.

Развивая идею Чаттерджи, можно представить себе либеральную модель социального устройства в виде треугольника, углами которого

---

<sup>14</sup> *Chatterjee P. The Politics of the Governed: Considerations on Political Society in Most of the World. N.Y., 2004.*



являются государство, экономика и гражданское общество. Но в колониальной матрице власти вместо треугольника будет четырехугольник, где четырьмя сторонами станут государство, рынок, гражданское и политическое общество. В этих четырех областях и будет происходить борьба за контроль, доминирование и освобождение. Один из основных компонентов гражданского общества в либеральной модели, который питает и государство и рынок, — это образование.

В рамках деколониальной парадигмы образование находится в области знания и субъектности и делится между обучением навыкам для практических целей (корпоративный университет) и воспитанием (знанием и пониманием для личных и общественных целей благосостояния). В либеральной модели образование как обучение коммуницирует с государством и рынком и направлено к формированию экспертов, с одной стороны, и граждан, с другой. Можно представить себе двойные стрелки, соединяющие граждан в гражданском обществе с государством и рынком<sup>15</sup>.

Однако стрелки, соединяющие государство и рынок, обеспечивают создание области «неприкасаемых», к которой члены гражданского общества не имеют доступа. В колониальной матрице власти либеральная модель ставится под сомнение посредством возникновения национального и глобального политического общества (часто называемого социальными движениями). Роль деколониального интеллектуала тогда определяется его задачей участия в процессе деколонизации знания и бытия. Хотя не вся сфера политического общества является деколониальной (например, это касается сферы, которая требует улучшения условий жизни, не ставя под сомнение колониальную матрицу власти), существует растущий сектор политического общества, который может быть назван деколониальным — деколониальное политическое общество.

Таким образом, политическое общество — это широкий спектр коллективной деятельности, которая выходит за рамки гражданского общества, поскольку эта деятельность не ограничивается ни государством, ни рынком. Либеральная модель общества не способна вместить в себя все эти явления. Тогда можно представить себе отдельные области социума, которые оформляются как продолжение или ответвление между гражданским обществом и государством и между гражданским обществом и экономикой. Деколониальный поворот не претендует на то, что станет представлять всю тотальность политического общества. Поскольку деколониальное мышление — это мышление в обход, не в логике и в риторике модерности, и в этом смысле оно есть мышление, освобождающееся от

---

<sup>15</sup> *Mignolo W., Tlostanova M.* “Global Coloniality and the Decolonial Option”. Forthcoming, 2009.

модерности по всем направлениям — экономики, бытия, власти, образования. Это, иначе говоря, не альтернативные модерности, а альтернативы самой модерности/колониальности, альтернативы постоянному воспроизводству колониальной матрицы власти. Демодернизация означает в данном случае размежевание с западной эпистемологией модерности, с позиции которой все время задаются вопросы о репрезентации и тотальности. Но это не значит, что следует вернуться назад в «темные века», как обычно интерпретируют этот тезис приверженцы векторных моделей модерности, находящиеся во власти мифа о противопоставлении модерности и традиции как ее «темного иного». Поставить под сомнение этот миф уже будет деколониальным шагом.

Деколониальный интеллект и деколониальное политическое общество соединяют эпистемологию, политику и этику в процессе деколонизации знания и бытия. Радикальные социальные движения (такие как *La Via Campesina*) и движения коренных народов представляют собой яркие примеры транснациональных проектов по деколонизации знания и бытия.

Можно сказать, что существует коридор — сфера пересечения профессиональной деятельности, академической среды и деколониального политического общества. Деколониальное мышление является трансдисциплинарным, а не междисциплинарным, так как оно преодолевает существующие дисциплины, стремясь к расдисциплинированию знания, к отказу от дисциплинарного декаданса, согласно Л. Гордону<sup>16</sup>. Деколониальное мышление в академической среде означает акцент на тех проблемах, которые артикулирует деколониальное политическое общество. Это сдвиг в географии разума: вместо объекта исследования, определяемого дисциплинарными и академическими требованиями, мы занимаемся проблемами, формулируемыми «проклятыми мира»<sup>17</sup>, ничего не стоящими жизнями в деколониальном политическом обществе. Живой опыт, как условие формирования отвлеченных понятий, не может быть универсальным. Знание генерируется в постоянном процессе трансформаций, происходящих в деколониальном политическом обществе. Поэтому деколониальное мышление в академической сфере выполняет как бы двойную роль — деколонизирует знание и бытие, задавая вопросы о том, кто продуцирует знание, зачем, когда и для кого, и непосредственно участвует в процессах, инициируемых акторами политического общества.

---

<sup>16</sup> Gordon L. *Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times*. Paradigm Publishers. Boulder, London, 2006.

<sup>17</sup> Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2. М., 2003. С. 15-78.