

© 2019 г.

Дж. ГО

БУРДЬЁ, АЛЖИР И ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

ГО Джулиан – профессор социологии Бостонского университета, Бостон, США (juliango@bu.edu).

Аннотация. Первые исследования Бурдьё посвящены Алжиру. Могут ли они считаться частью «постколониальных исследований»? Моя статья обращена к ранним трудам Бурдьё, чтобы представить его как творца критического подхода к колониализму, вышедшего за пределы французской имперской эпистемы. Если стандартные взгляды сводили колониализм к нейтральному способу переноса культуры, отражающему лишь стремления и интересы метрополии, то Бурдьё опирался на опыт и заботы колонизируемых, строил теорию колониализма как социальной системы, структурируемой расизмом и насилием, оказывающей глубокое воздействие на колонизаторов и колонизируемых. В этом смысле ранние работы Бурдьё были не просто о колониализме, они эпистемологически постколониальные.

Ключевые слова: П. Бурдьё • Алжир • колониализм • эпистема • расизм • насилие • колонизаторы • колонизируемые • постколониальная социология

DOI: 10.31857/S013216250004589-0

Введение. П. Бурдьё не часто считают теоретиком постколониализма. Напротив, чаще всего его критикуют ученые-постколониалисты, начиная с Э. Саида [Said, 1989: 223], одного из тех, кто упрекает Бурдьё в замалчивании колониализма (см. также: [Connell 2007: 41–43]). Но Бурдьё не игнорировал колониализм. Его ранние исследования, проведенные в алжирской Кабилии, отражены в разных трудах, посвященных французскому колониализму [Bourdieu, 1958; 1959; 1961 [1958]; Bourdieu et al., 1963]. При этом он выступал и соавтором таких видных алжирских интеллектуалов, как Абдельмалек Саяд, учился у них [Bourdieu, Sayad 1964]. Но его последующие теоретические труды о практике, основанные на его первых исследованиях, действительно отходят от колониальной тематики. Большинство европейских и североамериканских ученых, которые читают, ссылаются, опираются на Бурдьё, обращаются к его более поздним трудам, посвященным Франции, а не к ранним работам о колониализме. Можно простить поэтому таких критиков Бурдьё, как Э. Саид. Цель моей статьи – вновь обратиться к ранним трудам Бурдьё об Алжире и показать, что его как аналитика намного глубже, чем об этом пишут критики и даже симпатизирующие ему авторы. Я покажу, что о колониализме он говорит не только в ранних трудах – колониализм выступает прямым объектом его исследований. Более того, Бурдьё предлагает зачатки теории колониализма, инновационной для того времени. Эта теория, анализируя колониализм как социальную форму с выраженной логикой расизма и

насилия, вполне может считаться версией *постколониальной теории*. Основой для критической теории колониализма Бурдьё была позиция «доминируемых»; это означает выход за пределы французской имперской эпистемы. Работая в Алжире с местными интеллектуалами, думая над опытом и формами колониализма, Бурдьё в ранних работах разрабатывал нарождавшуюся форму постколониальной теории.

Но что собой представляет «постколониальная теория»? Начну с краткого обзора ее ключевых элементов, чтобы затем обратиться к контексту имперской Франции и месту в нем трудов Бурдьё.

Постколониальная мысль и эпистема империи

Можно отследить две волны постколониальной теории в Северной Америке и Европе. Гуманитарный тренд постколониальных исследований проявился в 1980-е гг. и стал доминирующим в 1990-е. Его ранняя форма – антиколониальная мысль начала второй половины XX в. Первая волна – это Ф. Фанон (1925–1961), Эме Сезер (1913–2008), Амилькар Кабрал (1924–1973), С.Л.Р. Джеймс (1901–1989), У.И.Б. Дюбуа (1868–1963) и др. Эта волна дала импульс для второй волны постколониальной теории, которая возникла в гуманитарных науках Севера. Вторая волна – это Эдвард Саид, Хоми Бхаба, Гаятри Спивак, это исследования угнетенных (*subaltern*) Дипешем Чакрабартти; а в Латинской Америке «деколониальная» школа Миньоло [Mignolo, 2009] и др. (см.: [Go, 2016]).

Постколониальная теория первой волны имеет ряд отличий от второй. Но, несмотря на это, у них есть общие темы, цели и координаты. Само слово «постколониальный» передает некоторые из этих сходств в термине «постколониальная теория» или «постколониальные исследования» и не относится к историческому периоду после деколонизации. Это установка против колониализма и выход за его пределы [Gandhi, 1998: 4]. Л. Ганди характеризует постколониальные исследования как «некий дисциплинарный проект, посвященный научной задаче пересмотра памяти и, особенно, постановке вопросов к колониальному прошлому», чтобы преодолеть его наследие. В «своем терапевтическом возвращении к колониальному прошлому постколониализм нуждается в представлении себя как области исследования, в которой он намерен не только иметь <материал>, но и добиться получения теоретического смысла этого прошлого» [Gandhi, 1998: 5]. Именно это соединяет постколониализм первой и второй волны, несмотря на расхождения. Постколониальная теория во всех ее проявлениях объединена критикой империи, последствий колониализма, пытается искать возможные выходы за пределы этого наследия. Но постколониальная теория не просто критикует политико-экономическое наследие империи. Одно из ее важных достижений – сосредоточение на *культуре* империи и видах ее наследия: дискурсивном, идеологическом, эпистемном и психологическом процессах и формах, связанных с империализмом. Конечно, они включают ориентализм¹ и расизм. Это включают весь соответствующий аппарат имперского знания и способов мышления, которые поддерживали и делали возможным империализм. Колониализм и империализм были неотъемлемыми частями культуры западных метрополий, культурой, охватывавшей способы мышления и познания (это и есть «эпистема»), произведенные империей и в свою очередь производившие ее. Постколониальная теория – это мягкий когерентный корпус текстов и мыслей, который раскрывает и критикует культуры колониализма с попыткой выйти за пределы империалистских способов знания и видения.

Мы имеем два ключевых элемента постколониальной теории. Первый – то, что она возникает прежде всего из точки зрения колонизируемых, укоренена в опыте и идеях доминируемых. Фанон ([Fanon, 1967 (1952)] начинает свой главный труд «Черная кожа, белая маска» вопросом: «Чего хочет черный человек?» Культура империи возникает из опыта,

¹ «Ориентализм» обычно определяют как видение и искажение специфики народов Востока в сравнении с Европой и США. Часто речь идет об экзотике, нецивилизованности и даже опасности.

интересов, идей доминирующей метрополии и отражает их. Постколониальная теория отражает опыт, интересы и идеи колонизируемых. С этим связан второй элемент: постколониальная теория пытается критиковать имперскую эпистему и выходить за ее пределы. Она постколониальна в том смысле, что ищет знания и рамки понимания мира, которые анализируются не только через колониальную оптику. Постколониальная теория – это корпус знаний и рамок миропонимания, который критикует общую эпистему империи, а не полагается на нее и не воспроизводит ее [Go, 2016].

Когда Бурдьё начал работать в Алжире в конце 1950-х гг., эпистема французской империи была многослойной и комплексной формой знания, создававшейся веками по мере роста Французской империи. Но к середине XX в. ряд событий потряс имперскую эпистему и привел к появлению массы новых дискурсов. Потеря Сирии и Ливана, бунт или конфликт в Индокитае и на Мадагаскаре, ожидание полномасштабного сопротивления в Марокко и Тунисе заставили французское имперское государство задуматься о своем сохранении. Тем самым имперская эпистема была втянута в обсуждение наилучших способов преодоления кризиса и сохранения империи [Sorum, 1977]. Обсуждение вопросов «ассимиляции» и «ассоциации» на какое-то время утихло. Но угроза бунта и глобальное давление деколонизации вынуждали искать новые способы управления ею и интеграции. В Алжире генерал-губернатор Ж. Сустель отстаивал идею «интеграции, делающей из алжирцев французов – вариант плана «разные, но равные» [Le Sueur, 2001: 23–25]. Антрополог Жермен Тийон, советница Сустеля, в работе «Алжир в 1957 г.» утверждала, что туземному населению Алжира нужна просвещенная политика развития с участием и при поддержке Франции. По ее мнению, Франция недостаточно модернизировала Алжир и свои колонии. Если бы она это делала, местное население было бы менее недовольно [Tillion, 1958]; см. также [Sorum, 1977: 84–87; Le Seuer, 2001: 145–150]).

С этими политическими проблемами было целиком связано все поле социальных наук, десятилетиями вносивших вклад в имперскую эпистему. Созданный в 1925 г. «Institute d'Ethnologie» был ключевым звеном связи этнологов Франции и властей колоний [Conklin, 2002; Wilder, 2003]. С самого начала XX в. его научные изыскания были прямо или косвенно связаны с практикой французского колониализма. Дискуссии об «аккультурации» и о других вопросах культурных перемен подкрепляли дебаты о том, должна ли Франция интегрировать подданных колоний и возможно ли это вообще. Теория модернизации 1950-х гг. пришла на помощь французскому колониализму. Работы Тийон о политике развития также опирались на эту теорию. Утверждения антропологов, что этнические группы – это ключевые единицы анализа, использовались в поддержку интеграционной модели и для оправдания модели ассимиляции [Cooper, 2002]. Весь этот дискурс опирался на идеи этнологов о «туземных» культурах и был привязан к теоретическим концептам «модернизации», «урбанизации», «аккультурации» этнических групп. В свете этого труды Ф. Фанона и Э. Сегера и многих других были смелыми, новаторскими и плодотворными. Выражая точку зрения доминируемых, они критиковали колониализм, его противоречия, расизм, насилие. К этим мыслителям присоединились другие критики в метрополии, которые, работая во Франции, смогли взглянуть на колониализм с точки зрения доминируемых. В 1950-е гг., особенно когда вспыхнула война в Алжире, видные французские интеллектуалы – Камю, Сартр, Арон – критиковали империю [Le Sueur, 2001: 135–140]. Антрополог Мишель Лейрис (основавший с Сартром *Les Temps Modernes*) и его последователи выделялись новизной критической мысли по поводу эпистемы 5-й империи. Они первыми бросили вызов французской антропологии и ее связям с администрацией колоний [Leiris, 1950].

Результатом этой волны критики стал новый подход к пониманию колониализма. Французский колониальный дискурс имел тенденцию очень узко смотреть на колониализм. Он мыслился как нейтральный носитель политики Франции и цивилизации. Это видение было жизненно важным аспектом имперской эпистемы, ибо оправдывало французский колониализм. Оно не смогло разглядеть в этом дискурсе новую автономную силу. Как отмечал Купер [Cooper, 2002], собственно *колониальные исследования* еще тогда не родились –

не возникли теории и исследования, которые обратились бы к колониализму как к особому социальному объекту, к силе и структуре, заметно влияющей на социальные отношения. Ранняя постколониальная мысль Фанона ([Fanon, 1967 (1952)] и Сезера [Césaire, 1955]) и антиколониальная мысль авторов в метрополии помогли обосновать и продвинуть альтернативные представления о колониализме как особой системе или форме.

Вариантов было несколько. К примеру, и О. Маннони, и А. Мемми, и Ф. Фанон вышли за пределы концентрации традиционной этнологии на аккультурации и этнических группах, теоретизируя колониализм как создателя социальных интеракций и в итоге – психологии. «*Psychologie de la colonization*» Маннони (1964 [1950]) была плодотворным трудом [Lane, 2002]. Говоря о французском Мадагаскаре, Маннони настаивал, что колониализм – это «случай встречи двух совершенно разных типов личности», связанный новыми отношениями, которые «никогда не анализировались должным образом» [Mannoni, 1964 (1950): 17]. Не сводя «туземные» реакции и практики к «примитивной ментальности», Маннони считал, что их нужно понимать в контексте «колониальной ситуации», влияющей как на колонизатора, так и на колонизируемого [там же].

Мемми [Memmi, 1957: 159] тоже считал колониализм созданным неким базовым отношением колонизатор–колонизируемый, что, в свою очередь, формирует личности обоих. Французская колониальная идеология ассимиляции обещает равенство, но колониализм равенство всегда скрывает. Колонизируемым постоянно напоминают об их неустрашимом отличии от колонизатора, их наделяют комплексом неполноценности, принуждая отказаться от традиционной культуры. И наоборот, колонизатор обретает идентичность превосходства, соответствующую доминирующей структурной позиции. Маннони и Мемми создали новаторские работы, сосредоточились на психологических следствиях колониализма, и предложили теорию колониализма как «общества особого типа», как особого объекта, заслуживающего изучения [ibid.: 7].

Антрополог М. Лейрис выдвигал сходную идею: одержимость этнологии нетронутыми внешним миром этническими группами и обществами фатально ошибочна. Колониализм сам сконструировал так называемые «примитивные» общества. Лейрис также утверждал, что уход этнологии от темпоральности проблематичен. «Туземные» общества, попав под колониальную власть, не статичны, как полагает этнология, а историчны (*sic!*). Лейрис видел в колониализме силу, которая движет социальной логикой и самой историей [Leiris, 1950]. Ж. Баландьё, ученик Лейриса, пошел дальше. Его знаменитая «Колониальная ситуация» сделала колониальные общества объектом анализа. Как и Лейрис, Баландьё признал связь антропологов с колониализмом, обвинял их в «уходе (чаще бессознательном)» от реальностей колониализма и во включенности в него [Balandier, 1966 (1951): 56]. Затем Баландьё, опираясь на М. Мосса и М. Глукмана (Глакмана), критиковал антропологию за то, что она предложила социологию колониализма, считающую колониальную ситуацию «единым комплексом», «тотальностью» [Balandier, 1966 (1951): 22, 42; Cooper, 2002; см. также: Saada, 2002]. Здесь Баландьё заимствует идею «колониальной ситуации» Маннони, но критикует его за сведение колониализма к психоаналитическому «недоразумению» [Balandier, 1951 (1966): 36]. Он считал нужным рассматривать колониализм как «тотальность отношений между народом колонии и колониальными властями, между культурами каждой из них» [Balandier, 1951 (1966): 57, 21, 55].

Вступает Бурдьё

Эти авторы, критикуя французский колониализм, бросили вызов колониальной этнологии и в то же время мыслили колониализм как особую силу с мощными последствиями. Все они – примеры нарождавшейся постколониальной мысли, оспаривали французскую колониальную эпистему, а затем расстались с ней, предложив альтернативу – критический анализ колониализма. Таков интеллектуальный контекст, в котором работал Бурдьё. Конечно, он не сторонился дебатов о колониализме. Во время его учебы в Париже (конец 1940-х –

начало 1950-х) Лейрис и Баландые уже предлагали свою критику колониальной этнографии. В своих поздних работах Бурдьё ссылается на них. Он также контактировал с Ароном, Тийоном и Сартром, читал их труды [Bourdieu, 1990: 7; 2003: 18], как и ранние труды Фанона, о чем ниже. Более того, Бурдьё был частью колониального аппарата и его идейного комплекса. Его послали в 1955 г. в Алжир служить в армии, он оказался сначала на авиабазе, а затем – в отделе информационной службы в г. Алжир. Там он читал тексты Тийон и др., искал в колониальном архиве информацию, которая ляжет в основу его книги «Алжирцы» [Bourdieu, 1962 (1958)]. Там он также встречал почти всех, кто проводил научную работу по Алжиру, включая этнографов и администраторов колонии [Heilbron, 2011: 185; Sayad, 2002: 59–68]. Бурдьё преподавал в университете г. Алжир после военной службы, познакомившись там с «ориенталистами» и проимперскими интеллектуалами [Yacine, 2008b: 25–28]. Некоторые из них были частью той самой колониальной антропологии, которую атаковал Лейрис [Bourdieu, 2000: 8]. Бурдьё участвует в полевых исследованиях, спонсируемых ARDES (ассоциация демографических, экономических и социальных исследований) – алжирский филиал французского Национального института статистики и экономических исследований [Seibel, 2004]. Здесь сформировались многие другие его публикации об Алжире и его опыт, который, как пишет Хейлброн [Heilbron, 2011], стал моделью его дальнейшей работы и втянул его в проблемы и дебаты интеллектуалов о французском колониализме. Его соратники и сотрудники по исследованиям – это студенты, журналисты, независимые исследователи и алжирские интеллектуалы М. Фераун, М. Маммери и др. Все они, вероятно, еще глубже вовлекали Бурдьё в критический дискурс французского колониализма и излагали свои взгляды на колониализм в Алжире [Yacine, 1990]. Фераун, литератор, создатель жанра «этнографических рассказов», читал и комментировал первый труд Бурдьё о Кабилии [Bourdieu, 2001: IX; Yacine, 2008b: 40]. Другой коллега Бурдьё, Абдельмалек Саяд, позднее станет его соавтором (книга «*Le déracinement*» («Искоренение»)) [Bourdieu, Sayad, 1964]) и хорошим другом, окажет на него интеллектуальное влияние [Bourdieu, 1998; 2008b; Sayad, 2002]. В этой среде Бурдьё пришел к формированию собственной новаторской теории колониализма, которая, как я покажу ниже, теоретизирует колониализм, бросая вызов имперской эпистеме. То есть Бурдьё, примкнув к взглядам Лейриса, Баландые и Фанона, пошел дальше.

Колониализм как система

Теорию колониализма Бурдьё изложил в своей первой крупной работе «Социология Алжира» (1958). В ней он опирается на тогдашние идеи о колониальном обществе, рассматривает колониализм как особого рода систему: «Колониальное общество – это система, внутреннюю необходимость и логику которой важно понимать» [Bourdieu, 1958: 120]. Это было прямое использование идей Баландые и Лейриса. Более того, в последующей работе «Шок цивилизаций» (1959) Бурдьё цитирует Баландые, критикуя Тийона по поводу термина «колониальная ситуация». Бурдьё также утверждал, что колониализм является конститутивной силой, а не просто нейтральным средством приобщения к французской «цивилизации», критикуя исследования колониальных антропологов, которые не замечали влияния колониализма на якобы нетронутые культуры туземцев: «В Алжире никогда не было действительно изолированной общности, совершенно нетронутой колониальной ситуацией» [Bourdieu, 1959: 63]. В «Шоке цивилизаций» и «Алжир 1960» он атакует теорию модернизации за игнорирование колониализма и его влияния на экономику. Теория модернизации неверна, считает он, поскольку обходит «систематическое изучение влияния этих [колониальных экономических] трансформаций на систему социальных отношений и диспозиций» [Bourdieu, 1979 (1963): 30].

Бурдьё не просто принимает тогдашние критические подходы к колониализму. Он внес новизну в ряд положений. Во-первых, он теоретизирует колониализм как «отношения доминирования», выстроенные как некая «кастовая система». Колониализм несет «расовую сегрегацию», делая колониальное общество «манихейским по форме» [Bourdieu, 1961

(1958): 120, 132–134]. Раса важнее социального класса. Согласно Бурдьё, расизм – это просто легитимация колониализма: «Главная функция расизма не что иное, как придание рациональности существующему положению вещей, чтобы оно выглядело законно установленным строем» [ibid.: 113]. Во-вторых, Бурдьё теоретизировал колониализм как систему расового господства, основанного на принуждении. Отвергая имплицитный посыл теории модернизации, что модернизацию «выбирают», Бурдьё подчеркивает: в колониях «реализация права выбора, теоретически принадлежащее этим обществам, ... не была предоставлена доминируемому обществу» [ibid.: 120]; см. также: [Bourdieu, 1979 (1963): 32]. Он показывает, как французская политика со времен *Senatus Consulte* 1863 г.² вела к «социальной вивисекции» Французского Алжира [там же: 120–121] и заключает: основа колониального доминирования – голая сила. Война за независимость обнажила «подлинные основы колониального строя: отношения, поддержанные силой, позволяют доминирующей касте держать доминируемую касту в положении неполноценных». И добавляет: «силовое подавление отлично укладывается в логику [колониальной] системы» [Bourdieu, 1960 (1958): 146]. Эта теория колониализма как системы расового господства, укорененного в принуждении, вышла за пределы подходов Маннони и Мемми, ибо Бурдьё стал акцентировать внимание на монополии колониального государства на насилие. Ни Маннони, ни Мемми не рассматривали насилие как присущее системе. К тому же объяснение Бурдьё расовых привилегий и голой силы как основы системы выходит за пределы того, как Лейрис и Баландые начинали теоретизировать «колониальную ситуацию». Ни Лейрис, ни Баландые не стали бы отрицать важность расизма или принуждения, они не ставили расовые привилегии и принуждение в центр своей теории колониальной системы.

Но почему Бурдьё смог выделить расизм в своей теории колониализма, а Лейрис и Баландые этого не стали делать? Возможно потому, что Бурдьё, в отличие от Лейриса и Баландые, писал после революционных событий середины 1950-х гг.³ и последовавшего затем силового подавления выступлений, а его личный опыт в этом смысле наверняка частично способствовал его теоретизированию. Иными словами, как большинство теоретиков постколониализма, Бурдьё встал на позицию доминируемых в том смысле, что его теория построена на опыте и заботах колонизованных. Он вспоминал, как на пути в Алжир в роли солдата его поразил расизм его товарищей-солдат, многие из которых прибыли из другой французской колонии – Индокитая. «Их расизм, – писал он, – подразумевал целостное “видение мира”» [Bourdieu, 2008b: 38]. Бурдьё смотрел на такой расизм глазами алжирцев.

Более того, работа Бурдьё в поле позволила ему непосредственно наблюдать жестокости французского колониального режима. «Страдания народа», переселяемого французским колониальным государством, писал он позднее, глубоко затронули его. Многие из этих страданий он пытался снимать на камеру [Bourdieu, 2003: 18]. Работа в поле при участии ряда его алжирских товарищей также позволила ему узнать о зверствах силового аппарата колонистов-поселенцев. Позднее он вспоминал рассказы крестьян о пытках со стороны французских военных [Bourdieu, 2004: 48]. Его соратники и друзья – М. Хеннин (Бурдьё и Саяд посвятили ему «Искоренение») и М. Ферауна [Bourdieu, 2001: IX] – были убиты боевиками правого крыла армии – «контртеррористической» группой «Организация секретная армия» (ОАС).

«Эти и другие переживания, – писал он позднее, – глубоко потрясли меня и часто возвращались ко мне во сне» ([Bourdieu, 1998: 9; 2001: IX; 2008b: 359; цит. по: Bourdieu, 2004: 48]). Бурдьё не раз угрожали смертью правые сторонники поселенческих властей, что вынудило его вернуться во Францию [Yacine, 2004: 492]. Это была целая система господства и принуждения – Бурдьё пережил это, и он ее теоретизировал в ранних трудах. В этом смысле не очень удивляет то, что взгляды Бурдьё на колониализм, расизм, насилие точно

² Закон, утвержденный 22 апреля 1863 г. Сенатом Франции при Второй империи и касающийся организации собственности на землю в Алжире и разграничения территорий племен. – Прим. пер.

³ В Алжире. – Прим. пер.

совпадали с взглядами Фанона [Fanon, 1958 (1961)]. Фанон, вероятно, точнее всех тогдашних теоретиков колониализма характеризовал насильственный характер колониализма. «Агенты властей [колоний], – писал он, – говорят языком голой силы» [Fanon, 1958 (1961): 38]. Но «Проклятым заклеянные» («Les Damnés de la Terre») [Fanon, 1961] и «Умирающий колониализм» [Fanon, 1965 (1959)] появились после «Социологии Алжира» Бурдьё (1958). «Черная кожа, белые маски» Фанона вышли в 1952 г., но в этих работах сравнительно мало сказано о колониализме как специальном объекте. Полагаю, «Умирающий колониализм» Фанона повлиял на теорию колониализма Бурдьё, на рассмотрение им роли насилия. Эта книга вышла до эссе Бурдьё «Революция в революции», где он формулировал большинство теоретических положений о колониальной системе. Как отмечает Хаддур [Haddour, 2010: 77], Бурдьё, вероятно, опирался на Фанона в части расового характера колониализма, природы насилия и влияния колониализма (см. также: [Lane, 2000: 18]).

Но теория Бурдьё – не просто подражание. Фанон в «Умирающем колониализме» больше интересовался теоретическим аспектом психологического воздействия колониализма в антиколониальной революции, чем теорией самого колониализма. Теоретический взгляд Бурдьё на колониализм как «отношения доминирования», уходя корнями в голое насилие, имеющее определенную собственную логику, была более явной версией теории колониализма. Бурдьё сам настаивал, что у него есть социология колониализма, уходящая корнями в так называемый «объективный» анализ – не в психологию, философию и не в политический трактат, обычно ассоциируемый с «новым гуманизмом» Фанона [Alessandrini, 2000; Le Sueur, 2001: 250].

Колониальный интеракционизм

Теория колониализма Бурдьё как системы расового доминирования, коренящаяся в силе, имеет и иные ключевые элементы, достойные внимания. Прежде всего, это утверждение, что колониализм – система, формирующая социальные интеракции, смыслы и идентичности. В анализе Бурдьё социальные интеракции и сопровождающие их символические процессы принимают форму в отношении колониализма; «колониальная ситуация ... это контекст, в котором должны оцениваться все действия» [Bourdieu, 1958: 149]. Это протосимволический интеракционизм, много более структуралистский, нежели поздняя форма американского символического интеракционизма [Blumer, 1969]. Интеракции детерминированы не просто контингентными намерениями или смыслами акторов, а более общим колониальным контекстом («ситуация»), в которых они разворачиваются. Бурдьё здесь развивает плодотворные мысли Маннони и Мемми. Маннони утверждал, что установки и поведение колонизованных лучше всего можно понять в контексте колониальных отношений. Колонизованные, вырванные из корней прежнего существования и не имея иного выбора, чем полагаться на новую колониальную власть, были психологически зависимы от колонизаторов. Эта зависимость проявлялась в разных видах поведения, которые вне контекста могли казаться иррациональными, подтверждая тем самым расовые стереотипы [Mannoni, 1964 (1950)]. Бурдьё, в отличие от Маннони, не считал психологию фундаментальным каузальным механизмом действия, но разделял мнение Маннони, что колониальная структура формирует поведение и интеракции. Бурдьё доказывает, что колониальная система влечет за собой конкретные и логически нужные роли колонизатора и колонизируемого. Для первого колониализм требует расизма и патернализма, для последнего – подчинения и принятия нужных стереотипов поведения. Колониальная система в Алжире вынуждала алжирцев «играть роль арабов-как-их-видит-француз» ([Bourdieu, 1961 (1958): 161]; см. также [Loyal, 2009]). В его введении к книге «Труд и трудящиеся в Алжире» Бурдьё идет дальше, утверждая: отношения формальной субординации означают, что колонизируемые принуждаются быть избыточно внимательными к действиям и выражениям колонизаторов. Будучи зависимыми, они должны быть постоянно настроены на «слова и жесты», которые «нам кажутся самыми привычными – приветствие, рукопожатие,

улыбка», но которые для колонизируемых могут быть «знаками признания» [Bourdieu et al., 1963: 264; Bourdieu, Robbins, Gomme, 2003: 16]. Бурдьё так объяснял этот стереотип иррациональной чувствительности колонизируемых: «Чувствительность, часто приписываемая алжирцам и колонизованным народам в целом – продукт колониальной системы – точнее, неравенства отношений колонизаторов и колонизованных» [Bourdieu, Robbins, Gomme, 2003: 18, сн. 20]. Тем самым Бурдьё принимает понимание Маннони действий колонизованных как «зависимых» от колонизатора. Действительно, такая зависимость встроена в структуру колониализма: «...колониальная система может функционировать должным образом, если доминируемое общество готово принять свою очень негативную природу или "сущность" (араба не обучишь, он недалковиден, расточителен и т.п.), которую доминирующее общество предлагает ему как судьбу» [Bourdieu, 1961 (1958): 134]. Но Бурдьё добавляет к словам Маннони ту мысль, что такая структура колониализма порождает также враждебность. Колониальная структура предлагает колонизируемому подражать колонизатору, быть как он, но «делает для него фактически невозможным подражать европейцу или быть ему равным». Поэтому, хотя алжирцы и проявляли покорность, их «ответом на защитный патернализм европейцев была установка на зависимое отношение с примесью агрессивности» [ibid.: 161].

И здесь опыт собственных полевых исследований, видимо, вновь послужил Бурдьё источником идей, позволив четко видеть опыт и заботы колонизируемых. В своем методологическом разделе книги «Труд и трудящиеся в Алжире» [Bourdieu, 1963: 257–268] он пишет о трудностях этнографической работы в колониальной ситуации, обусловленных тем, что колониализм является «отношением господства». По этой причине интервьюируемые смотрели на французских интервьюеров иначе, чем на интервьюеров – алжирцев [ibid.: 258, 159–162]. Но теория колониального интеракционизма Бурдьё – это не просто понимание интеракций на микроуровне. Она также концептуализирует макроколониальную динамику. Во-первых, вызванная колониальной структурой враждебность со стороны колонизованных порождает в итоге революцию. Отметив, что колонизованные принуждены действовать услужливо, хотя и с долей агрессивности. Бурдьё утверждает, что «колониальная ситуация тем самым создает "возмущенную" личность. Она создает и установку на неуважение, и дух бунта против этого неуважения. Тем самым напряжение, рвущее все общество на части, продолжает расти» [Bourdieu, 1961 (1958): 134]. Случаи межличностной вражды – лишь симптомы приближения чего-то большего. Кроме того, отношения доминирования и ответной агрессивности означают, что нет надежды на примирение: «Поскольку все эти действия стоят в контексте социальной системы, отношения между индивидами появляются всегда на фоне враждебных универсумов» [Bourdieu, Sayad, 1964: 164]. Бурдьё также утверждает, что колониализм насильственно создает новые конфликтные идентичности и гибридные культуры: колонизированное крестьянство вынуждено находиться между традиционным набором диспозиций, коренящихся в натуральном сельском хозяйстве, и новыми отношениями безличных абстрактных ценностей.

Тем самым предлагается новый подход к мышлению о культуре при колониализме, который разжигает его критику по отношению к современным ему антропологическим исследованиям модернизации и аккультурации. Так как «сама логика колониализма, – пишут Бурдьё и Сайяд [ibid.: 161], – произвела новый тип мужчины и женщины», упрощенные теории культуры и аккультурации в антропологии явно недостаточны. Культура фрагментарна и неполна. Колонизованные не становятся «модернизированными» или аккультурированными, они «обречены на то, чтобы быть объектами воздействий и нестыковок, которые создают культурный гибрид» – «сабир»⁴ [Bourdieu, Sayad, 1964: 168].

Модель колониальных культур Бурдьё подкрепляет критику романтических взглядов левых на революционное крестьянство – не в последнюю очередь воззрений Фанона и

⁴Сабир (араб.) – терпеливый. – Прим. пер.

Сартра (см. также: [Lane, 2000: 18–19; Le Sueur, 2001: 252–254]). Хотя результат вторжения колониализма – не полностью ассимилированная или «аккультурированная» колонизованная идентичность, что утверждают теоретики модернизации, это – также и не видящее перспективу современное революционное сознание, на чем настаивал Фанон. Напротив, структура колониализма и связанные с ним экономические перемены создают расколотые идентичности, вызывающие сумбур и «страдания» у тех, кто это состояние раскола испытывает. «Человек между двумя мирами ... подвержен конфликтам, созданным ослаблением традиционных систем санкций и развитием двойного набора моральных стандартов. ... этот человек брошен между двумя мирами и отвергнут ими обоими, он живет двойной внутренней жизнью; он жертва фрустрации и внутреннего конфликта. Результат – он постоянно испытывает трудности с идентификацией или старается занять позицию бунтарского негативизма» [Bourdieu, 1961 (1958): 144]. Революция может стать неизбежным результатом колониализма, но это не тот вид революционного сознания (развитое социалистическое сознание), наличие которого у колонизованных предполагают Фанон или Сартр. В формировании этих идей собственная полевая работа Бурдьё тоже была ключевой, позволив ему лучше увидеть опыт и нужды колонизируемых. «В полевой работе, – вспоминал он, – мне часто помогали люди ..., которые занимали промежуточную позицию между двумя социальными положениями и двумя социальными условиями» [Bourdieu, 2008a: 56–57].

Его сотрудничество с местными интеллектуалами (Маммери и др.) не могло не сказаться. Знаменитая повесть Маммери «Сон праведника» (1955) – это рассказ о человеке с судьбой «сабира», оказавшемся в западне между традиционным обществом Алжира и новой постколониальной современностью. А его соратник и друг Фераун в это же время писал о страхах человека, связанных с положением культурного гибрида, попавшего в западню между культурами [Le Sueur, 2005: 25–26].

Формулируя свой новый подход к колониализму и культуре, Бурдьё вновь имплицитно принял точку зрения колонизированных. Это помогло ему в критике антропологической теории модернизации/аккультурации – ключевой дискурс в рамках имперской эпистемы. Если исследователи аккультурации говорили о простом, почти счастливом переходе от одной стадии культуры к другой, то у Бурдьё модель схватывает разрывы, неоднозначность, напряженность, вызываемые культурными трансформациями, порожденными колониальным капитализмом. То есть, его анализ предлагает важную социологическую коррекцию теории модернизации/аккультурации, указывая и на сложности в культуре и на то, как колониализм создает «экономические и социальные условия для их формирования и выражения» [Bourdieu, 1979 (1963): 30–31]].

Наконец, Бурдьё сформировал процессуальную модель колониальных культур, тем самым он продвинулся дальше в сравнении как с моделями аккультурации, предложенными в антропологии, так и с проведенным Балантье анализом колониальной ситуации. Стандартные исследования аккультурации теоретизировали процессы культуры как этапы конфликта, приспособления, синкретизма и затем ассимиляции [Balandier, 1966 (1951): 51; Redfield et al., 1936]. Напротив, модель Бурдьё предлагает теорию новой субъективности колонизируемых.

Хотя Бурдьё критически относился к романтизации Фаноном постколониального революционного крестьянства, тем не менее, он теоретически осмыслил то, как колониальная культура помогала создавать условия для новой культурной работы в ходе антиколониальной революции. Крестьянин, с корнями оторванный от земли и живущий «между двумя мирами», просыпается. При колониализме все, что крестьянин считал естественной частью своей «традиции», выступает в новом обличье. Этот «человек» между двумя мирами «постоянно сталкивается с альтернативами поведения из-за вторжения новых ценностей; поэтому он вынужден постоянно проверять имплицитные посылки или неосознаваемые образцы собственной традиции» [Bourdieu, 1961 (1958): 144].

Бурдьё различает «традиционализм традиционного общества» («традиционный традиционализм») и «колониальный традиционализм». Первый обращен к само собой

разумеющимся рутинам, символам, смыслом – «традициям» народа, которые считаются «нормальными» и «естественными» [ibid.: 156]. Второй, созданный систематически навязываемыми колониализмом переменами, вынуждает колонизируемых думать об этих традициях и рассматривать новые опции. С колониальным строем приходит «осознание и знание иных возможностей», «открытие существования другой традиции ведет к новому пониманию собственной традиции, как лишь одной из нескольких. Иными словами как просто конвенциональной и сомнительной, как и все другие» [ibid.: 156].

В работе «Революция в революции» Бурдьё обсуждает, как революция в Алжире разбудила это сознание и использовала его. Старые символы и практики, прежде непризнанные традиции, не только были «открыты», они также, по этой же причине, стали доступны новым смыслами и функциям. Ранее принятые как само собой разумеющиеся и, следовательно, скрытые, они могут быть дополнены и переработаны. Среди примеров фигурируют чадра и феска – они взяты, вероятно, из обращения Фанона к чадре [Haddour, 2010]. Чадра и феска «в традиционном контексте были просто деталями остатков, наделенными почти забытым значением, просто элементами неосознанно мыслимой системы символов. Но в колониальной системе они обрели функцию знаков, сознательно используемых для выражения сопротивления иностранным и чужим ценностям, а также верности собственной системе ценностей» [Bourdieu, 1961 (1958): 156]. Более того, революция также позволяет колонизируемым адаптировать символы колонизаторов, наполнив их новым значением. Сознывая теперь собственную особость, собственную «культуру» так, как прежде не делалось, каждый «алжирец отныне может брать на себя полную ответственность за свои действия и за широкие заимствования у западной цивилизации, он даже может отвергнуть часть своего культурного наследия, не отрицая при этом самого себя» [ibid.: 157]. Теперь колонизированные могут «перенимать методы и институты, введенные колонизатором, не соглашаясь со своим положением колонизированных» [ibid.: 162]. В этом случае, раздвоение сознания или расколотая идентичность, ранее обрекавшая «человека между двумя мирами» на вечные страдания, может стать орудием, если не источником национального освобождения.

Заключение. Бурдьё и постколониальная социология

Бурдьё приобрел известность в англоязычном мире интеллектуалов в 1980-е – начале 1990-х гг. [Sallaz, Zavisca, 2007]. В этот момент также пошла в рост «колониальные» и «постколониальные исследования» в США [Cooper, 2005; Ghandi, 1998]. С распространением колониальных исследований и постколониальной теории социология столкнулась с новой критикой. Ученые, работавшие в рамках постколониальных исследований или вдохновленные ими, сделали социологию объектом своих нападок за замалчивание истории империализма и колониализма, за воспроизводство эпистемных структур и европоцентризма, за отсутствие критики западного колониализма и расового господства [Connell, 2006; Go, 2016].

Труды Бурдьё оказались частью корпуса социологических текстов, пострадавших от постколониальной критики. Моя статья показывает, что нельзя в этом свете рассматривать работы Бурдьё. Л. Вакан уже сетовал на «частичное и неполное понимание» работ Бурдьё [Wacquant, 1993: 238]. Хотя здесь речь шла о том, как ученые восприняли мысли Бурдьё о переменных и детерминизме [Steinmetz, 2011; Swartz, 1997: 113–115], высказанное выше замечание применимо и к ранним трудам Бурдьё о колониализме, расовом господстве, кросскультурной интеракции. Поздние работы Бурдьё действительно этих тем не касаются. Выбор [для Бурдьё] был таков – абстрагироваться от алжирского общества и от его колониальной истории, чтобы строить теории габитуса, поля, символического капитала и других проблем, принесших Бурдьё известность. Но его ранние работы на материале колониального Алжира затронули центральные, ключевые проблемы колониализма. Он теоретически описал колониальное господство, принуждение, расовые привилегии и культуру как часть некой арочной колониальной системы. А сделал возможными эти

новации его метод перехода на позицию колонизируемого. В этом смысле ранние труды Бурдьё следует также рассматривать как часть некоего проекта продвижения нашей пост-колониальной социологии, которая выходит за пределы европоцентричного социологического знания.

Перевел с английского Н.В. Романовский

REFERENCES

- Alessandrini A.C. (2000) Humanism in Question: Fanon and Said. In: *A Companion to Postcolonial Studies*. Ed. by H. Schwarz, S. Ray. Malden, MA: Blackwell: 431–450.
- Balandier G. (1957) *L'Afrique ambiguë*. Paris: Plon.
- Balandier G. ([1951] 1966) The Colonial Situation: A Theoretical Approach. In: *Social Change: the Colonial Situation*. Ed. by I. Wallerstein. New York: Wiley and Sons: 34–61.
- Blumer H. (1969) Symbolic Interactionism. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bourdieu P. (1958) *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu P. (1959) Le choc des civilisations. In: *Le Sous-Développement en Algérie*. Algiers: Secrétariat social: 52–64.
- Bourdieu P. ([1958] 1961) The Algerians. Boston: Beacon.
- Bourdieu P. (1966) Champ intellectuel et projet créateur. *Les Temps Modernes*. No. 22: 865–906.
- Bourdieu P. (1975) Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie. In: *Le Mal de Voir*. Paris: Union Générale d'Éditions: 416–427.
- Bourdieu P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge Un-ty Press.
- Bourdieu P. ([1963] 1979). *Algeria 1960*. Cambridge, UK: Cambridge Un-ty Press.
- Bourdieu P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu P. (1988) *Homo Academicus*. Cambridge, UK: Polity.
- Bourdieu P. (1990a) *The Logic of Practice*. Palo Alto, CA: Stanford Un-ty Press.
- Bourdieu P. (1990b) *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Stanford, CA: Stanford Un-ty Press.
- Bourdieu P. (1998) Pour Abdelmalek Sayad. *Annuaire de l'Afrique du Nord*. No. 37: 9–12.
- Bourdieu P. (2000) Entre amis. *Awal*. No. 21: 5–10.
- Bourdieu P. (2001) Foreword. In: *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics*. Ed. by J.D. Le Sueur. Philadelphia: Un-ty of Pensilvania Press: IX–X.
- Bourdieu P. (2003) *Picturing Algeria*. New York: Columbia Un-ty Press.
- Bourdieu P. (2008a) *Esquisses Algériennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu P. (2008b) *Sketch for a Self-analysis*. Chicago: Un-ty of Chicago Press.
- Bourdieu P., Derbel A., Rivet J.-P., Seibel C. (1963) *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton.
- Bourdieu P., Robbins D., Gomme R. (2003) Colonialism and Ethnography: Foreword to P. Bourdieu's «Travail et travailleurs en Algérie». *Anthropology Today*. No. 19: 12–8.
- Bourdieu P., Sayad A. (1964) *Le Déracinement. La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie*. Paris: Minuit.
- Césaire A. (1955) *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Reviews.
- Conklin A. (2002) The New 'Ethnology' and 'La Situation Coloniale'. *Interwar France. French Politics, Culture and Society*. No. 20: 29–46.
- Connell R. (2007) *Southern Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Cooper F. (2002) Decolonizing Situations: The Rise, Fall and Rise of Colonial Studies, 1951–2001. *French Politics, Culture and Society*. No. 20: 47–76.
- Fanon F. ([1959] 1965) *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Fanon F. ([1952] 1967) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fanon F. ([1961] 1968) *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Gandhi L. (1998) *Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press.
- Go J. (2016) *Postcolonial Thought and Social Theory*. New York: Oxford Un-ty Press.
- Haddour A. (2010) Torture Unveiled: Rereading Fanon and Bourdieu in the Context of May 1958. *Theory, Culture and Society*. No. 27: 66–90.
- Heilbron J. (2011) Practical Foundations of Theorizing in Sociology: The Case of Pierre Bourdieu. In: *Social Knowledge in the Making*. Ed. by C. Camic, N. Gross, M. Lamont. Chicago: Un-ty of Chicago Press: 181–205.
- Lane C. (2002) Psychoanalysis and Colonialism Redux: Why Mannoni's 'Prospero Complex' Still Haunts Us. *Journal of Modern Literature*. No. 25: 127–50.

- Leiris M. (1950) L'ethnographie devant le colonialisme. *Les Temps Modernes*. No. 58: 83–112.
- Le Sueur J.D. (2001) *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*. Philadelphia: Un-ty of Pennsylvania Press.
- Loyal S. (2009) The French in Algeria, Algerians in France: Bourdieu, Colonialism and Migration. *The Sociological Review*. No. 57: 406–27.
- Mannoni O. ([1950] 1964) *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. New York: Praeger.
- Memmi A. ([1957] 1965) *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon.
- Mignolo W.D. (2009) Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. *Theory, Culture & Society*. No. 26(7-8): 159.
- Redfield R., Linton R., Herskovits M.J. (1936) Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*. No. 38: 149–52.
- Robbins B. (2005) The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of 'Cultural Capital'. *British Journal of Sociology*. No. 56: 13–30.
- Saada E. (2002) Regards Croisés: Transatlantic Perspectives on the Colonial Situation. *French Politics, Culture and Society*. No. 20: 1–3.
- Said E. (1989) Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*. No. 15: 205–225.
- Sallaz J.J., Zavisca J. (2007) Bourdieu in American Sociology, 1980–2004. *Annual Review of Sociology*. No. 33: 21–41.
- Sayad A. (2002) *Histoire et Recherche Identitaire*. Saint-Denis, France: Bouchene.
- Seibel C. (2004) Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens à partir de son expérience algérienne. In: *La Liberté par la Connaissance: Pierre Bourdieu (1930–2002)*. Ed. by J. Bouveresse, D. Roche. Paris: Odile Jacob: 105–119.
- Sorum P.C. (1977) *Intellectuals and Decolonization in France*. Chapel Hill: Un-ty of North Carolina Press.
- Steinmetz G. (2011) Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology. *Cultural Sociology*. No. 5: 45–66.
- Swartz D. (1997) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: Un-ty of Chicago Press.
- Tillion G. (1958) *L'Algérie en 1957*. Paris: Minuit.
- Wacquant L. (1993) Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory. In: *Bourdieu: Critical Perspectives*. Ed. by C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone. Chicago: Un-ty of Chicago Press: 235–262.
- Wacquant L. (2004) Following Pierre Bourdieu into the Field. *Ethnography*. No. 5: 387–414.
- Wilder G. (2003) Colonial Ethnology and Political Rationality in French West Africa. *History and Anthropology*. No. 14: 219–52.
- Yacine T., ed. (1990) *Hommage à Mouloud Mammeri*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Yacine T. (2003a) L'Algérie, matrice d'une oeuvre. In: *Travailler avec Bourdieu*. Ed. by P. Encrevé, R.M. Lagrave. Paris: Flammarion: 333–345.
- Yacine T. (2003b) Du proletariat et de la paysannerie en Algérie. Pour une archéologie de la domination symbolique. In: *L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*. Ed. by L. Addi. Paris: Ibis Press: 179–193.
- Yacine T. (2004) Pierre Bourdieu in Algeria at War: Notes on the Birth of an Engaged Ethnology. *Ethnography*. No. 5: 487–509.
- Yacine T. (2005) Bourdieu et l'Algérie: La réception internationale de la pensée de P. Bourdieu. In: *Le symbolique et le social*. Ed. by J. Dubois, P. Durand, Y. Winkin. Liège: l'Université de Liège: 33–51.
- Yacine T. (2008a) Aux origines d'une ethnosociologie singulière. In: *Pierre Bourdieu, Esquisses Algériennes*. Ed. by T. Yacine. Paris: Seuil: 23–53.
- Yacine T. (2008b) Le projet éditorial. In: *Pierre Bourdieu, Esquisses Algériennes*. Ed. by T. Yacine. Paris: Seuil: 11–20.

PIERRE BOURDIEU, ALGERIA AND POSTCOLONIAL SOCIOLOGY**GO J.***Boston University, USA*

Julian GO, Professor of Sociology, Boston University, Boston, Mass, USA (juliango@bu.edu).

Abstract. While scholarship on Pierre Bourdieu has recovered his early work on Algeria, this essay excavates his early thoughts on colonialism. Contrary to received wisdom, Bourdieu did offer a theory of colonialism and a systematic understanding of its effects and logics. Bourdieu portrayed colonialism as a racialized system of domination, backed by force, which restructures social relations and creates hybrid cultures. His theory entailed insights on the limits and promises of colonial reform, anticolonial revolution, and postcolonial liberation. Bourdieu's early thinking on colonialism drew upon but extended French colonial studies of the time. It also contains the seeds of later concepts like habitus, field, and reflexive sociology while prefiguring more recent disciplinary postcolonial studies. Bourdieusian sociology in this sense is not just a study of Algeria but more specifically a critique of colonialism. It can be seen as contributing to the project of postcolonial sociology.

Keywords: Bourdieu, colonialism, postcolonialism, habitus, field.