

ПОИСК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ АЛЬТЕРНАТИВ

Автор: Д. М. МАТСИНЬЕ

МАТСИНЬЕ Давид Марио - социолог, докторант университета Альберта (Канада).

Введение

По-настоящему - исследования это встреча Запада с Другим [1, р. 8]

В диссертационном исследовании о социальном конструировании маскулинности мужчин Мозамбика мне неожиданно пришлось столкнуться с проблемами репрезентации [2], прежде всего - с "переводом языка конкретных жизненных миров на универсальные категории" социологии [3]. Читая диссертации о схожих методологически процедурах, я встретился с вызовами, которые предшественники не видели и не решали. Я читал книги белых гетеросексуалов, горожан из среднего класса, англосаксов Канады. Такими же были и ученые советы, где их диссертации были защищены. Я был в ином положении. Во-первых, я черный африканец, мужчина; английский у меня даже не третий язык. Во-вторых, я интервьюировал мужчин-африканцев, совсем не знавших английского. В-третьих, я защищал диссертацию в совете из белых гетеросексуалов среднего класса, горожан англосаксов и канадцев. Как перевести на их язык жизненные миры моих респондентов не в колониальных терминах так, чтобы соответствовать ожиданиям ученых, столь чуждых жизненным мирам моих респондентов, но имеющих институциональное право одобрить или нет мою диссертацию? Ядром ситуации стала проблема, формулируемая [4, р. 12] так: "Как содействовать деколонизации социальных исследований "других", обеспечивая конструирование реальности другого в терминах устоявшихся Западо/Евро-Американской гегемонии и идеологии?" Этот вопрос - в центре моей статьи.

Перевод статьи осуществлен по тексту, опубликованному в *Current Sociology*. 2007. V. 55. N 6.
Перевод *Н. В. Романовского.*

От редакции: Данная статья примечательна по двум причинам. Во-первых, мы впервые представляем возможность выступить социологу из стран Африки (Мозамбик). Во-вторых, автор ставит под сомнение эффективность, надежность и применимость методологий, сложившихся в социологии Европы и Северной Америки, к анализу социальной реальности в странах Африканского континента. Исходя из этого, он считает, что среди методологических ориентиров исследования множественных жизненных миров в этих странах должны присутствовать национальные формы и виды знания, отражающие конкретную специфику образа жизни местного населения.

Критика и ее варианты

За последние 30 лет в социальных и гуманитарных науках произошла методологическая революция; умножилось число форм методологии конструирования и репрезентации социальной жизни. Например, "плотное описание" и "размытые жанры" К. Гирца [5] силой воображения сводят воедино разные куски и кусочки - фактические, вымышленные, поэтические, священные. Исследователей можно приравнять "к создателю бриколажа, лоскутной картинке, к человеку, который из отдельных кадров монтирует кинофильм" [6], что отражено в работах Гирца [5, 7] и Тауссига [8].

Общественные движения 1960-х годов повлияли на западное научное сообщество, которое маргинализировало социальные группы женщин и этнических меньшинств. В этом сообществе белые феминистки критиковали сексизм и нечувствительность к интересам и жизненным мирам женщин со стороны мужчин [9]. Атакам подверглись наука без эмоций и свобода от ценностей [10]; выросли феминистские методологии "точек зрения" [11, 12]. В 1980-х феминистское движение раскололось, феминистки черного цвета кожи и выходцы из третьего мира набросились на западных феминисток, вместе с мужчинами воспроизводивших имперское превосходство белых, расизм и элитизм в западном научном сообществе [13, 14, 15]. В итоге в общественных науках число форм методологии умножилось.

Западную науку также критиковали сторонники постколониального и туземного знания за ее империалистический характер как инструмента идеологического, культурного, психологического, экономического, политического и социального насилия и господства в колониальный период [16]. Одним из результатов использования имперских точных и гуманитарных наук стало подавление разновидностей туземного знания. Колониализм свое отношение к туземным народам и их знанию именовал исследованиями якобы во благо человечества. Как отмечала Л. Смит [17, р. 7], "исследования - один из способов регулирования и реализации фундаментального кода империализма. Они регулируются формальными правилами каждой научной дисциплины, парадигмами наук и институтами, поддерживающими исследования (включая государство). Они реализуются путем репрезентаций и идеологических конструкций *Другого* в научных и "популярных" трудах, а также принципами создания официальной истории и школьных программ".

Методология и власть. Методология - это не вопрос о методах. Хотя в практике исследования они переплетены, методы - это техника и стратегии исследований, применяемые для получения данных, в то время как методология занимается философскими - эпистемологическими и онтологическими предпосылками и вопросами. В "Оксфордском словаре социологии" (1998 г.) говорится: "Главная задача методологии - широкий круг вопросов социальной науки, изучение того, как практически социологи и другие ученые делают свою работу, проводят исследования и оценивают данные, как они решают, что истинно и что нет. Это круг проблем таков: являются ли социальные науки действительно науками, нужно ли обществоведам понимать последовательность социальных действий для их полного объяснения; есть ли законы социальных наук, которые могут и объяснять и предсказывать; может ли и должно ли исследование быть свободным от ценностей; сила каузации, теория индукции и дедукции, проверки и верификации; другие проблемы философии знания и науки".

Методология легитимирует и делегитимирует, подтверждает и опровергает, одобряет и не одобряет, допускает или отвергает, претендует на знание и его производство. Методология - суд высшей инстанции в решении того, что считать знанием. Фуко описывал это как "игры в истину...", то есть правила, согласно которым то, что кто-то может сказать о чем-либо, зависит от вопроса истинности". Методология - это набор "вердиктов, понимаемых как формы, согласно которым дискурсы в отношении определенной сферы объявляются истинными или ложными" [19, р. 2]. То есть, основная черта методологии - власть включать и исключать, то есть - прово-

дять границы и охранять ворота. Без методологии "западные и вестернизированные научные дисциплины в большинстве социальных наук не могут впредь маргинализировать и исключать этнически разнообразные интерпретации реальностей и стилей знания" [18, р. 343]. Методология функционирует как средство наблюдения и контроля, дисциплинирования и наказания нарушителей канонов: "тот, кто осмелится критиковать расовую ортодоксию изнутри пещеры льва, обнаружит, что его труды осмеиваются как воинственное невежество, недостойное серьезного внимания" [18, р. 346]. Методология наделяет научные дисциплины репрессивными возможностями через институции производства и валидации знания, чтобы создавать и воспроизводить гегемонию методологии, увековечивать доминирующие "отношения посвященный-аутсайдер" [20].

"Постколониальная наука - почти по определению - стремится к постижению универсалий - таких как абстрактный Человек или Разум, которые выкованы в Европе 18-го века и лежат в основе гуманитарных наук", отмечал Д. Чакрабарти [3, р. 5]. Методологии вписаны в контекст установок западной универсальности. Хотя их часто представляют вечными и универсальными правилами игры (единицами для всех), становление методологий социальных наук носило культурный характер. Они не универсальные и не вечные, а контекстуальные и временные.

Методология, модернизация, колонизация. Отношения между методологиями, с одной стороны, и процессом модернизации, с другой, показывают репрессивный характер западного истеблишмента в науке. Репрессивная сила принятых методологий социальных и гуманитарных наук - симптом проблематичности модерна (модернити) в его колониальном проявлении. В рамках модернизации наука, методология и исследования стали средствами колонизации. Модернизация это экспансия империализма. Он создал и расширил европейские границы, - не только географические, но и политические, экономические, социальные и психологические. В этом качестве модернизация создала единые "великие" системы: в географии, политике, экономике, социальные и психологические империи. Победный марш модернизации поглощал всех и вся на своем пути, создавая Англоафрику, Франкоафрику, Лузоафрику. Хардт и Негри описывают этот аспект модернизации как "культурную, философскую, социальную и политическую инициативу, которая... пыталась доминировать и экспроприировать..., реализовывать возможность и необходимость подчинения других народов господству Европы" [21, р. 76].

Эта экспансия не была возможна без стирания границ в так называемом Новом Свете, ее географических, политических, социокультурных и философских систем. Туземное знание и способы конструирования, организации социального мира были задавлены и заменены евроцентристским видением мира. Науки модерна, естественные и иные, были и остаются неотъемлемой частью модернизации. Их социо- и психогенез, их история и становление - геноцидальны. Их методологии - не "монады без окон", закрытые и стоящие сами по себе [22]; они скорее были открытым процессом, переплетенным с процессом модернизации. Гегемония методологий современных наук обязана существованием геноцидальному развитию последней.

Десакрализация (*disenchantment*) и историцизм. Методологии западных и вестернизированных институций науки характеризуются десакрализацией и историцизмом. Канонические теории классиков - Маркс, Вебер, Зиммель - характеризуют модернизацию как процесс секуляризации, изгнания богов и духов из мирских сфер жизни. Хардт и Негри верно указывали, что "истоки европейского модерна часто считают возникшими из секуляризации, отрицания божественной трансцендентной власти над мирскими делами. Этот процесс важен, но он был лишь симптомом первичного события модерна - утверждение власти *этого* мира" [21, с. 71]. Десакрализация, расколдовывание - важная функция методологии модернизации жизни общества. Поэтому методологии эпохи модерна и модернизации не только слепы к заколдованным социальным реальностям, но и пытаются отказаться от них. Согласно методологиям социологии лишь то, что воспринимается человеческими чувствами - вкус, осязание, зрение, за-

пах, слух - дает легитимные научные данные. Остальное - включая богов и духов - отвергается как незнание, возможное только в воображении.

Кроме отказа от богов и духов, методологии западного обществоведческого истеблишмента по природе и практике являются историцистскими. Историцизм, в частности, "это представление, что понимание чего-то требует видеть его как часть исторического развития" [3, р. 6]. Возникнув вместе с модернизацией, это представление является не универсальной вечной истиной, а продуктом Европы XIX в. Развивая эту мысль, Чакрабарти [3, р. 23] констатирует, что историцизм состоит из "...образа мыслей со следующими характеристиками. Он говорит нам, что для понимания природы всего сущего в этом мире мы должны видеть все как исторически развивающееся целое, то есть, во-первых, как индивидуальное и уникальное целое - как некий вид целостности по меньшей мере потенциально - и, во-вторых, как нечто развивающееся во времени... Идея развития и представление о времени критически важны для такого понимания... Это в особой мере относится - несмотря на все различия с классическим историцизмом - к историческим нарративам марксистского и либерального толков. На этой основе описываются, объясняются в жанре "истории" - капитализм, индустриализация, национализм и т.д."

Идея историцизма - главная функция методологий, используемых западным научным истеблишментом. Если объект чьего-то исследования не является историческим в историцистском смысле, достоверность такого знания не признается. Эсхатологические разрывы и прерывность хронологического времени чужды историцизму. Минувшее не может сосуществовать с происходящим здесь и сейчас. Экспансия капитала шла рядом с экспансией историцизма в мировоззрении и стиранием неисторицистских мировоззрений. Историцистские методологии добывали аргументы путем насилия и геноцида, замалчивания туземных методологий и упрочения своей гегемонии.

Ограничения. Польза методологии для современных социальных наук неоспорима. Но и ее пробелы, ограничения нельзя не видеть. Рост числа методологий позволил проводить менее редуccionистские исследования в бывших колониях. Но и эти репрезентации страдают редуccionизмом, поскольку не учитывают посылки туземного знания в качестве принципов исследования. Взгляды на мир и жизненные миры в бывших колониях все еще подвергаются - как объекты исследования - западным интерпретациям - даже в "плотных описаниях" и "размытых жанрах". Жители бывших колоний дают первичный, исходный материал исследования, а инструментами исследования выступают философские послыки Запада. Видение мира жителями бывших колоний еще предстоит учитывать в методологии и аналитике.

Вопреки западным научным верованиям, большинство населения мира все еще "заколдовано". Его бытование в мире одновременно является и историцистским и неисторицистским. Эстетика, боги и духи формируют и окрашивают социальные ткани; жизненные миры и актуальны и виртуальны [23, 24]. Виртуальные свойства жизни этого большинства, видимо, главный корень методологических ограничений западной науки. В книге "Империя" Хардт и Негри не только утверждают, что модернизация - это секуляризация, но и видят в ней единственное средство освобождения большинства: "Большинство сегодня - ... живет на имперских территориях, где нет Бога и Отца, нет трансцендентности. Вместо этого - имманентный труд. Теология большинства - теургическая, позволяющая технику и производство на собственную радость и наращивание своей власти.... Мифология языков большинства интерпретирует телос земного града, оторванного силой судьбы от принадлежности к чему-либо или подчинению граду Божьему, который потерял честь и легитимность. То есть, метафизике и трансцендентным медитациям, насилию, коррупции противостоят абсолютный труд, земной град большинства" [21, р. 396].

Хардт и Негри хотят демистифицировать богов и духов как часть разновидностей секулярных отношений власти [там же]. Они не признают, что "в момент, когда мы думаем, что мир расколдован, мы устанавливаем пределы способам пересказывать

прошлое. Как историк-практик я должен серьезно относиться к этим ограничениям" [3, р. 89]. Боги, духи и ангелы формируют и окрашивают историю большинства людей в бывших колониях. Обращаясь к этим виртуальностям, названное большинство мобилизует освободительные ресурсы своей истории. Есть случаи восстаний в Индии, когда крестьяне чувствовали, что их вдохновляют на бунт боги [там же, с. 89].

Чтобы выжить, 80 процентов населения мира полагается на традиционную медицину. Это, по данным ВОЗ, практики целительства, подходы, знания и верования, лекарства на основе растений, животных, минералов, спиритическая терапия, мануальные приемы и упражнения, используемые сами по себе или в сочетании, для поддержания здоровья, излечения, диагностики и профилактики заболеваний. В незападных обществах, где историцистская и расколдованная медицина недоступна, этот процент еще выше. Духи и эстетика структурируют жизнь массы людей. К примеру, сенегальские врачи время от времени исполняют "Манифест целителей"; танцуют "Круг союза" - эстетически окрашенный ритуал; "дверь, откуда нет возврата", - эмоционально заряженная афроамериканская терапия от меланхолии африканских рабов и отчуждения. Для восстановления интимной связи с предками и родной землей, для избавления от меланхолии мрачных сумерек модерна члены африканской Диаспоры ежегодно стекаются к "Дверям, откуда нет возврата"¹.

Это большинство живет в мире заколдованном и эстетическом, обращается к божествам за защитой, выживанием, возрождением. Делегитимация туземных систем знания заведомо перекрывает путь социологическому воображению. Представление о модернизации как отказе от богов и духов - ложно репрезентирует множественность жизненных миров, революционный потенциал виртуальностей большинства планеты. По мере обеднения и обнищания этого большинства, по мере поляризации богатых и бедных роль и агентность богов и духов вероятно возрастут. Большинство будет все больше обращаться за вдохновением, креативностью и инновацией к божествам, потому что "боги так же реальны как идеология - то есть, они встроены в практики...к их присутствию обращаются сообщества в ходе ритуалов больше, чем к осознанной вере" [3, р. 78].

Сколь ни важна подготовка человеческого ума к современным историцистским методологиям, "все сводится к тому, что необходимое остается неадекватным, ибо мы переводим на язык исторического времени и универсальных секулярных нарративов "трудовые" истории человечества, включающие в себя богов и духов" [3, р. 88]. Развивавшаяся в контексте евро-американской гегемонии социология - часть механизмов (вос)производства этой гегемонии. "Гегемония доминирующей парадигмы делает ее чем-то большим, нежели просто еще одним способом видеть мир - она претендует быть единственно легитимной формой видения мира" [15, р. 399]. Следовательно, социология не в состоянии ухватить не-западными, не-колониальными способами жизненные процессы обездоленных.

Большинство человечества устояло перед натиском колониализма и продолжает применять туземные знания в конструировании и организации своих социальных миров. Краткое рассмотрение некоторых онтологических основ социальной жизни в южной Африке поможет уяснить ограничения современных социологических теорий и методологий. Традиционно социальные отношения в этой части континента объясняются онтологией, согласно которой родство человеческих существ и природы пронизывает вселенную. Физический мир, в котором мы находимся, видится в сосуществовании с духовным миром, где живут предки. Предки не мертвы, не ушли; они - *живые мертвые*, взаимодействующие с теми, кто находится по эту сторону могил. Поэтому люди не могут жить, как если бы они были единственными на земле. Безответственное расходование ресурсов, опустошение природы, убийства и т.п. - нарушат естественный баланс

¹ *Doors of no Return* - мемориал в Бенине на месте массового вывоза работорговцами африканцев на другие континенты.

жизни с сокрушительными социальными последствиями [25]. Интеракция духовного и физического миров живет в практиках людей, размывая границы между секулярным и священным, физическим и духовным. Как писал Мбити, "поскольку традиционные религии пронизывают все отделы жизни, нет формальных различий между священным и секулярным, религиозным и нерелигиозным, духовным и материальным. Где африканец, там и его религия. Он несет ее туда, где сеет зерна и собирает урожай, в пивную и на похороны. Если он образован, он берет религию на экзамены в школу или университет. Если он политик, он берет ее с собой в парламент" [26, р. 2].

Социальные отношения и в тендерной сфере организованы вокруг такого отношения к жизни. Люди стремятся жить в гармонии с природой и предками. Односторонний акцент на историцизме в расколдованных и расколдовывающих методологиях в процессе производства знания лишает социологов возможности пополнить социологическое воображение богатств туземных знаний народа. Не все аспекты социальной жизни незападных обществ поддаются западным теориям и методологиям. Мой историцистский материализм не стыковался с рассказами респондентов в Мозамбике. Некоторые аспекты их жизненных миров не могут быть переданы западными средствами репрезентации. Жесткое использование западных теорий и методологий отвергает альтернативы. "Увлечение теоретизированием европейского толка о природе человеческих существ и их коллективных институций, общностей..... вело даже самых упорных теоретиков культурных исследований к непониманию культурных ограничений трудов блестящих мыслителей, таких как А. Шютц, К. Маркс, М. Фуко..." [18, р. 349].

Социальные жизни людей, которых я интервьюировал, не поддавались упорядочению с помощью евроцентристского социального знания. Их жизни отрицали западные представления о природе социального мира и критерии того, что считается в этом мире валидным знанием. Репрезентации их жизней требовали слома устоявшихся онтологических и эпистемологических посылок, иначе заколдованные аспекты их жизней могли исчезнуть. Мак Айзек описала аналогичную ситуацию: "Связь Инуитов с землей ... отвергает собственность, обеспечивает выживание людей и космологическое воспринимается как часть целого, равной частью которого является и люди. Это отношение... сопротивляется тотализирующей логике капитализма, который стремится превратить в товар все на своем пути - особенно землю... Оно пронизывает дискурс на уровне общности. Представления о родстве, учебе, связях поколений, содержании наследия, единство земли и людей, отношения в любви - центральные в сознании знаний старейшин. Общинные практики и соответствующие отношения производства можно идентифицировать условно с точки зрения исторического материализма, затем можно выдвинуть утверждения и о сознании и сопротивлении. Однако представления, например, о том, что люди - часть земли, что любовь - организующий принцип отношений с природным миром находятся в этих рамках. Эти принципы нельзя адекватно применять в дискурсе исторического материализма, если мы не отнесем их сначала к сфере идеологии, поскольку философские послылки не позволяют считать эти представления легитимной системой знания" [27, р. 99].

Чакрабартти показывает то же ограничение утверждений индийских крестьян, что бунтовать их вдохновляли призывы богов. "Для историка эти заявления не могут служить объяснением, приходится переводить эти утверждения в некий контекст понятных (то есть, секулярных) причин, порождавших восстание... Но вопрос в том, как перевести эти факты, чтобы показать все проблемы перевода заколдованных миров на универсальный и расколдованный язык социологии" [3, р. 89].

Люди, которых я интервьюировал, производили нарративы о материальном и нематериальном, физическом и нефизическом, актуальном и виртуальном, секулярном и священном, здешнем и потустороннем. Бытие людей в мире - не рассказ, но то, где интеракции физического и духовного имеют реальные и актуальные социальные последствия. Рассказы о живущих мертвых весьма распространены, о чем говорит следующий отрывок: "Мой отец умер, но навещает живых. По традиции он должен являться моему старшему брату. Но он приходит не к нему, а идет ко мне.

Почему он приходит не к моим старшим братьям - загадка. Мои старшие братья бунтари, а он доверяет мне. Не знаю, почему. Я его не зову. Он просто приходит ко мне сам. Братьям это не нравится, хотя они не подают вида. Видите, плоть умирает, а дух нет" (18 июля 2003 г.).

Здесь виртуальное социальной жизни передается как реальное. Виртуальности не реальны, когда они нематериальны, доступны или видны: "Виртуальное - противоположность не реального, но актуального. *Виртуальное полностью реально, поскольку оно виртуально....*"; "Реальное, но не актуальное, идеальное, но не абстрактное; символическое, но не вымышленное" [23, p. 208]. Неспособность сделать видимым виртуальное для измерения - серьезное ограничение методологов модерна или постмодерна. Коренится это ограничение в сциентистски/технологическом/эмпирицистском редукционизме, когда реально познаваемо лишь через зрение, запах, звук, вкус, осязание. Все, что попадает в орбиту научного исследования, должно быть измеримым - значит, оно должно быть актуальным. Гордон указывает, что в современном позитивизме "видимость" вещей - социальных фактов - необходимое условие их изучения (измерения). В эпоху постмодерна это требование сделало шаг вперед. Постмодерные научные исследования характеризуются "постмодерным позитивизмом, или гипер-видением". Это, пишет она, "...является некой одержимостью точностью, которая отвергает различия между "разрешением и запретом, присутствием и отсутствием". Никаких теней. Никаких духов. В культуре, якобы управляемой гипер-видением, нас заставляют верить, что все можно видеть и что все доступно нашему потреблению. Культура гипер-видения нас заставляет верить, что ни подавление, ни возврат подавленного, в форме или неверно захороненных тел или противоположных систем ценностей и различий, не происходят без значимых результатов" [28, p. 16].

Сверхвидение не допускает исследования виртуального, исключает знание и ограничивает методологии социальных наук. В истории человечества виртуальности сосуществовали с людьми - ангелы, боги, призраки, духи, мечты, воспоминания, истории и т.д. [24]. В западных и вестернизованных обществах, где туземные формы знания подавлены или подавляются, понятие виртуального не поддается эмпирической верификации. То есть, хотя виртуальное реально, его не узнают и не признают.

К методологическим альтернативам. Как социологам евро-американского мейнстрима подходить к стилям жизни, где живые мертвецы советуют поступить так, а не иначе? Как могут западные теории и методологии упорядочить претензии человека, что его жена была беременна 36 месяцев? Как могли исторический материализм, позитивизм, критическая теория или институциональная этнография упорядочить заявления другого, что его живой покойный отец периодически навещает его? Это социальные феномены, в которых религиозное и секулярное взаимодействуют за пределами мейнстрима западных теорий и методологий. Ответ - отвергнуть или объявить их ложным сознанием.

Поскольку теория и методология связаны с философскими представлениями о природе социального мира и о том, что считать валидным знанием [29, 30], нужна еще одна парадигмальная революция - более всесторонняя репрезентация бывших колониальных народов. Назрели новые методологии, - за пределами самых радикальных. Один из плодотворных подходов трансляции и репрезентации жизненных миров большинства людей с их туземными знаниями - восприятие их как формы, а не просто содержания. *Туземное знание* определяют как "...корпус знания, связанный с длительным нахождением в одном месте. Это знание отражает традиционные нормы социальных ценностей и социальные конструкторы, которые направляют, организуют и регулируют образ жизни людей, объясняют их мир. Это сумма опыта и знания данной социальной группы и формы основ принятия решений перед лицом вызовов - известных и неизвестных. Тысячелетиями многие туземные культуры руководствовались мировоззрением, основанным на следующем. Видеть отдельное как часть природы; уважать и хранить мудрость старших; уважать живущие, ушедшие и будущие поколения; признавать духовные ценности, традиции и практики, от-

ражающие связи с более высоким порядком, с культурой и с землей" [4, р. 8]. Плюралистичные, открытые и негемонистские туземные знания потенциально могут деколонизовать методологию. Не будучи историцистскими по онтологиям и эпистемологиям, они не только критичны, но и способны обогатить наше методологическое воображение, сделать с социологическими методологиями то, что "докапиталистическое" делает с историцистским пониманием времени: "Приставка *до* в слове "докапиталистический" ...относится не просто к хронологии предшествующего на ординате шкалы времени. "Докапиталистическое" говорит об особом секулярном отношении к капиталу, о напряжении в разных горизонтах времени. "Докапиталистическое" на базе такой аргументации можно воображать как нечто, существующее в рамках темпорального горизонта капитала и рвущее континуитет времени, намекая на иное время, которого нет на секулярном календаре. Поэтому то, что является "докапиталистическим", не предшествует хронологически капиталу, его нельзя относить в точку на той же самой линии времени. Это другое время, которое - теоретически - может быть совершенно несоизмеримым в плане единиц безбожного, бездуховного времени того, что мы зовем историей, - мысль, уже содержащаяся в секулярных идеях капитала и "абстрактного труда" [3, р. 93].

Туземные виды знания не должны восприниматься как до- или антимодерные, до- или антинаучные, не должны противопоставляться модерну и знанию. Не отбрасывать их должны исследователи, а включать как дар человеческий бессердечному модерну. Туземные виды знания могут быть методологическими ориентирами исследования и репрезентации множественности жизненных миров. Как и истории человечества, туземные знания буквально усыпаны виртуальностями. Переплетения виртуального с реальным, поту- и посястороннего, физического и нефизического распространены в туземности. Для моих респондентов физическое и нефизическое одинаково реальны, они опирались и на то и на другое, конструируя социальные реальности. Они эксперты своей повседневной жизни [31]. Исследователям нужно смело идти туда, куда их влечет ситуация с большинством населения мира, воспринимать рассказы этих людей не только как содержание, но и как форму.

Деколонизация социологии и ее методологий требует признания и уважения разнообразия видений мира. В конце концов, в социологии уже не властвуют белые гетеросексуалы. Все социальные группы - этнические меньшинства, женщины, туземцы, геи и лесбиянки, инвалиды - называю лишь некоторых, считают социологию своей. А почему нет? Как "аутсайдеры внутри" [13] угнетенные делают социологию. Их уже не замолчать.

Заключение. Расколдованные/эмпирицистские/историцистские методологии молчаливо вкраплены в социальное бессознательное и используются властвующими над большинством. Я попал в эту сеть властных отношений как жертва и несознательный редуционист жизненных миров моих заколдованных респондентов. Я редуцировал эти миры до секулярных историцистских социологических категорий и репрезентаций, в которых жизненные истории "предстают в совсем ином окружении, на ином языке и с целями и интересами, чуждыми им" [31, р. 20]. "... этнография - это письменный документ, структурированный прежде всего целями исследователя, предлагающий свои интерпретации, записанные голосом исследователя" [12, р. 23]. Старый Гваза обезоружил меня в самом конце интервью: "Тебя сформировала техника [историцистская, расколдованная и патерналистская техника]. У тебя магнитофон, ты записываешь, потом перенесешь в компьютеры в Канаде. Ты используешь умную технику, которую мы не понимаем" (26 июня 2003 г.). Я ждал поучения, но не был готов. Моя реакция была типично секулярной и историцистской методологической установкой уверенности и неуважения к старикам. Захваченный врасплох, я заговорил о благах техники. Но старик оборвал меня и нанес удар, который потом я оценил как методологически прозорливый: "Не будь пророком, путешествовавшим на осле. Однажды тот сказал ослу - "двигай туда". Но осел ответил - "Туда не пойду". Старик настаивал, но осел не двигался: "Я никогда раньше не говорил и всегда исполнял твои приказы. Но сегодня я не подчинюсь. Если мы

пойдем туда, куда ты приказываешь, ты непременно погибнешь"... Будь осторожен, Матсинье. Однажды ослы заговорят с тобой, но ты их не поймешь, так как подумаешь, что они ослы. В интервью с тобой говорят ослы, и ты их не понимаешь, так как они никогда раньше не говорили" (26 июня 2003 г.). В Мозамбике, бывшей португальской колонии, есть сказка об учителе, пытавшемся учить осла португальским гласным. Несколько лет усилий результатов не дали. Учитель решил, что осел неспособен выучить современный цивилизованный язык. В Мозамбике ослиами зовут тех, кого считают неспособным оценить дары современности.

После 1960-х годов исследовательские методологии быстро менялись, их число росло. Внимание к аутсайдерам (женщины, меньшинства, цветные, туземные группы) среди западного и прозападного истеблишмента заметно умножило число методологий. Группы аутсайдеров оказали заметное давление на истеблишмент - белых мужчин, требуя от них признать другие системы знания и способы конструирования и организации социального мира. Они настаивали, что "класс, раса, тендер и этничность (и другие типы социальной локализации) формируют процесс поиска, делая исследование мультикультурным процессом" [6, р. 29]. Эти группы умножали и стратегии исследования. В результате: "множество вариантов выбора способно вызвать растерянность в сфере качественных исследований"; "никогда прежде не было так много парадигм, стратегий поиска, методов анализа, которые может использовать исследователь" [там же].

Я показал, что рост многообразия методологий нужно преобразовать в деколонизацию исследовательских методологий. В исследованиях жизненные миры и взгляды на мир жителей бывших колоний продолжают быть объектом изучения с помощью западных методологических инструментов. Ученые не ассимилировали взгляды на мир (онтологии и эпистемологии) бывших колониальных народов как форму, не просто как содержание анализа.

Хотя постмодерн отрицает системы модерна, постмодерные репрезентации социальных процессов строятся на основе модерна. Модерн ценит видение как критерий оценки и валидации знания; он идет еще дальше: он ценит гипервидение [28]. Поэтому, вопреки численному росту, методологические правила производства и оценки знания не могут схватить и представить жизненные миры большинства этих регионов всесторонне. Социологическая теория до сих пор интерпретирует социальные перемены в терминах расколдовывания, секуляризации, отторжения роли и агентства богов в социальной жизни. Это явный показатель неудачи. Это симптом установки на видение и гипервидение в оценке валидности, легитимности знания и производства знания. Эти установки отражают неудачу попыток оценить роль, агентность и силу виртуальностей в жизненных процессах большинства.

Я предлагаю активацию систем туземного знания в исследованиях и репрезентации, поскольку качества этих систем потенциально способны деколонизировать методологии. Это приведет к дальнейшему росту методологий. Научные институты станут враждебными к группам аутсайдеров; между ними не будет отчуждения. Взгляды на мир людей из колоний больше не будут рассматриваться лишь как сырой материал или сырая природа, исследуемые с помощью западных приемов изучения. Взгляды на мир людей из бывших колоний скорее будут рассматриваться как средства и формы исследования и репрезентации. Интеграция туземных форм знаний потенциально может показать жизненные миры колониальных народов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Smith L.* Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People. L: Zed Books, 1999.
2. *Matsinhe D. M.* Masculinity in African Context: The Case of Mozambique - неопубликованная диссертация, университет Калгари.
3. *Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2000.

4. *Dei G., Hall B., Rosenberg D.* Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2000.
5. *Geertz C.* Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology. NY: Basic Books, 1983.
6. *Denzin N., Lincoln Y.* (eds). Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues. L.: Sage, 2003.
7. *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. NY: Basic Books, 1973.
8. *Taussig M.* The Devil and Commodity fetishism in South America. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980; *Taussig M.* Shamanism, and the wild Man: a Study in Terror and Healing. Chicago. IL: Univ. of Chicago Press. 1987.
9. *Acker J.* Women and Social stratification: A Case of Intellectual Sexism // *Am. J. of Sociology.* 1973. V. 78. N 5. P. 936 - 945; *Bernard J.* Women and the Public Interest. Chicago, IL: Aldine, 1971; *Oakley A.* The Sociology of Housework. NY: Pantheon, 1974; *Smith D.* Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology // *Sociological Inquiry.* 1974. V. 44. N 1. P. 7 - 13.
10. *Du Bois B.* Passionate Scholarship: Notes on Values, Knowing and Method in Feminist social sciences // *Bowles G., Klein R. D.* Theories of Women's Studies. L., 1983. P. 105 - 117; *Laslett B.* Unfeeling Knowledge: Emotions and Objectivity in the History of sociology // *Sociological Forum.* 1990. V. 5. N 3. P. 413 - 475.
11. *Hammersley M.* On Feminist Methodology // *Sociology.* 1992. V. 26. N 2. P. 187 - 206; *Harding S.* Feminism and Methodology. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1986; *Mies M.* Towards a Methodology for Feminist Research // *Bowles G., Klein R. D.* (eds). Theories of Women's Studies. L: Routledge and Kegan Paul. 1983; *Oakley A.* Gender, Methodology and Peoples' Way of Knowing: Some Problems with Feminism and the Paradigm Debate in social Science // *Sociology.* 1998. V. 32. N 4. P. 707 - 731; *Smith D.* Feminism and Marxism: A Place to Begin a Way to Go // Vancouver: New Star Books, 1977; *Smith D.* Institutional Ethnography: A Feminist Method // *Resource of Feminist Research.* 1986. N 15. P. 6 - 13; *Smith D.* The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1987.
12. *Stacey J.* Can There Be a Feminist Ethnography? // *Women's Studies International Forum.* 1988. V. 11. N 1. P. 21 - 27.
13. *Collins P.* Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought // *Social Problems.* 1986. V. 33. N 4. P. 514 - 532.
14. *Collins P.* Black Feminist Thought: Knowledge: Consciousness and the Politics of Empowerment. NY: Routledge. 1990; *hooks bell.* Ain't I a Woman: Black Women and Feminism. Boston MA.: South End Press, 1981; *hooks bell.* Feminist Theory: From Margin to Center. Cambridge, MA.: South End Press. 1984; *Mohanty C.* Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses // *Feminist Review.* 1988. N 30. P. 61 - 88.
15. *Ladson-Bilings G.* Radicalized Discourses and Ethnic Epistemologies // *N. Denzin, Y. Lincoln* (eds). The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues. 2003. P. 398 - 432.
16. *Ahmad A.* Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory" // *Social Text.* 1987. N 17. P. 3 - 25; *Bishop A.* Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism // *Race and Class.* 1990. V. 32. N2. P. 51 - 65; *Brahms F.* Entering Our Own Ignorance: Subject-Object Relations in Commonwealth Literature // *World Literature Written in English.* 1982. V. 21. N 2. P. 218 - 240; *Larson C.* Heroic Ethnocentrism: The Idea of Universality in Literature // *American Scholar.* 1973. V. 42. N 3. P. 463- 475; *Magubane B.* Crisis in African Sociology // *East Africa Journal.* 1968. N 5. P. 21 - 40; *Idem.* A Critical Look at Indices Used in the Study of social Change in Colonial Africa // *Current Anthropology.* 1971. N 12. P. 419 - 431; *Nandy A.* Traditions, Tyranny, and Utopias. New Delhi: Oxford Univ. Press, 1987; *Idem.* Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity. Tokyo: United Nations Univ. 1988; *Idem.* Shamans, Savages and the Wilderness: On the Audibility of Dissent and the Future of Civilizations // *Alternatives.* 1989. N 14. P. 263 - 277; *Shiva V.* Reductionist Science as Epistemological Violence // *N. Ashis* (ed). Science, Hegemony and Violence. P. 232 - 256.
17. *Smith L.* Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People. L.: Zed Books 1999.
18. *Stanfield J.* Ethnic Modeling in Qualitative Research // *Denzin N., Lincoln Y.* (eds). The Landscape of Qualitative research. P. 333 - 358.
19. The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954 - 1984. *Rabinow P., Rose N.* (eds). NY: Free Press, 2003.
20. *Elias N., Scotson J.* The Established and the Outsiders. L: Sage, 1994.
21. *Hardt M., Negri A.* Empire. Boston, MA: South End Press, 2000.
22. *Elias N.* The Society of Individuals. NY: Continuum, 2001.

23. *Deleuze G.* Difference and Repetition. NY: Columbia Univ. Press, 1994.
24. *Shields R.* The Virtual. L.: Routledge, 2003.
25. *Bediako K.* Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion. Maryknoll, NY: Orbis, 1995; *Bujo B.* African Theology in its Social Context. Maryknoll, NY: Orbis, 1993; *Du Toit C.* African Hermeneutics // *Maimela S., Konig A.* (eds). Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics. Pretoria: JL van Schaik, 1998.
26. *Mbiti J.* African Religions and Philosophy. L.: Longman, 1976.
27. *Mclsaak E.* Oral Narratives as a Site of Resistance: Indigenous Knowledge, Colonialism, and Western Discourse // *Sefa Dei G. J., Budd L. Hall, Rosenberg D.* (eds). Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2000.
28. *Gordon A.* Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination. Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1997.
29. *Guba E., Lincoln Y.* Competing Paradigms in Qualitative research // *Denzin N., Lincoln Y.* (eds). The Landscape of Qualitative Research. P. 195 - 211.
30. *Mason J.* Qualitative Research. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.
31. *Smith D.* Institutional Ethnography // *May T.* (ed). Qualitative Research in Action. L.: Sage, 2002. P. 17 - 53.