

Умеют ли скалы слышать? Культурная политика понимания труда австралийских аборигенов

ЭЛИЗАБЕТ ПОВИНЕЛЛИ

Колумбийский университет, Нью-Йорк, США

<http://orcid.org/0000-0002-8119-7938>

*Реальность способа производства словно бы выходит на сцену, когда обнаруживается тот, кто изобретает его теорию.
Жан Бодрийяр. «Зеркало производства»*

188

Рекомендация для цитирования:
Повинелли Э. (2025) Умеют ли скалы слышать? Культурная политика понимания труда австралийских аборигенов. *Социология власти*, 37 (1): 188–221.
EDN: VJTHNK

For citation:
Povinelli E. (2025) Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *Sociology of Power*, 37(1): 188–221.

Поступила в редакцию: 10.12.2024;
принята в печать: 15.03.2025
Received: 10.12.2024; Accepted:
15.03.2025

© Povinelli E., 2025

Одним жарким и влажным ноябрьским днем 1989-го большая часть аборигенного сообщества Бельюэн собралась на побережье полуострова Кокс, напротив гавани Дарвина, чтобы принять участие в рассмотрении иска в отношении земель Кенби¹. Это был один из последних дней судебного процесса. Пятеро наших — я, Марджори Билбил, Руби Яроу, Агнес Липпо и Энн Тимбер — стояли чуть в стороне от суматошных журналистов, вооруженных микрофонами и блокнотами, а также чиновников, задававших нескончаемые вопросы, игравших как нам на руку, так и против нас. Рядом —

Перевод выполнен по: Povinelli E. (1995) Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist*, New Series, 97(3), pp. 505–518. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>. Публикуется с любезного разрешения автора.

1 «Земельный иск Кенби» (англ. *Kenbi Land Claim*) — одно из самых долгих и значимых земельных дел в истории прав коренных народов Австралии. Его инициировали представители народа Ларракия (Larrakia) в Северной территории с целью юридического признания их традиционных прав на полуостров Кокс (Cox Peninsula) близ города Дарвин. Процесс начался в 1979 году и завершился лишь в 2016 году передачей части исконных земель в собственность Ларракия (см.: Brandl et al. 1979). — *Прим. ред.*

еще четверо наших, аборигенки в возрасте от 38 до 70 лет (мне тогда было 27), все из разных тотемических групп Времени Сновидений¹. Мы стояли и слушали, как Бетти Биллаваг объясняет земельному комиссару и сопровождающим его лицам, что важный объект Времени сновидений неподалеку — Скала Старика — слышит и чувствует запах пота аборигенов, когда те охотятся, собирают пищу, разбивают лагерь или просто бродят неподалеку. Она подчеркивала важность подобных взаимодействий людей с Временем Сновидений и природным окружением для здоровья и плодородия земли. В какой-то момент Марджори Билбил повернулась ко мне и сказала: «Он ведь ей не верит, Бет?» Я ответила: «Он не то чтобы ей не верит... Он не считает, что она врет. Он просто сам не может поверить, что Скала Старика умеет слышать».

Эта сцена в самых разных формах и декорациях повторялась снова и снова с тех пор, как я впервые встретилась с людьми, живущими в Бельюэне, в 1984 году. Неважно, идет ли речь о регистрации священных мест, этноботанических исследованиях, туристических экскурсиях или моих собственных занятиях, где я иллюстрирую понятие культурной гегемонии, все всегда сводится к вопросу веры: верят ли судья, этнограф, жители Бельюэна или я в то, что сущности Времени Сновидений слышат, чувствуют запахи, разговаривают или, говоря шире, целенаправленно действуют и реагируют на присутствие человека? Эти вопросы переходят затем в область оценки и ценности: какую политическую или экономическую значимость следует приписывать подобным верованиям и в какой социальной сфере их следует оценивать? Является ли трудом, в общепринятом смысле этого слова, то, что аборигены общаются с местными представителями Времени Сновидений, или то, как они сидят и отдыхают, разговаривают, играют в карты или спят на пляже? И как такой труд следует соотносить с трудом, который формирует валовой национальный продукт Австралии?

1 Термин Dreaming (встречается также как Dreamtime) представляет собой ключевое понятие в религиозно-мифологической системе коренных народов Австралии. Несмотря на кажущуюся отсылку к сновидениям, данный термин не следует понимать буквально. Dreaming обозначает мифологическое время первотворения, в ходе которого предки-создатели сформировали ландшафт, установили социальный порядок, нормы и правила взаимодействия с окружающим миром. Это время носит одновременно временной и онтологический характер, не ограничиваясь прошлым, но пронизывая настоящее и будущее, закрепляясь в ритуалах, местах силы, песнях, родословных и др. В переводе «Время сновидений» (или просто — «Сновидение») сохранена отсылка к устоявшейся русскоязычной академической традиции, при этом следует учитывать его условность и культурную специфику оригинального понятия. — прим. ред.

Неизбежное возвращение этих закулисных разговоров к вопросам веры и ценности разительно контрастирует с полным отсутствием подобных вопросов в юридической сфере. Хотя правительство Содружества сделало аборигенные культурные традиции продуктивным механизмом для реализации прав коренных народов на землю, оно отделило референт «культуры» и уклонилось от прямого столкновения с тем, как следует оценивать взаимодействия человека и окружающей среды, а также межкультурные представления о труде¹. Земельный комиссар выслушивает Бетти Биллаваг, чтобы оценить культурную аутентичность ее представлений о человеческом труде и о Времени Сновидений как части окружающей среды. Пытаясь уравновесить верования аборигенного сообщества и нужды более крупного не-аборигенного общества, он не подвергает критическому анализу культурные убеждения, которые лежат в основе его собственной оценочной схемы. И это неудивительно. Эти убеждения «ушли под землю» уже давно, словно сами являются частью Времени Сновидений². Другими словами, культура прогресса, продуктивности и политической экономии, определяющая оценку земельного комиссара, остается в политической плоскости незыблемым тотемом (См.: Vaudrillard 1975; Goux 1990; Fitzpatrick 1992). И снова неудивительно: культурные рамки, лежащие в основе политической экономии (а не оспариваемые способы оценки политико-экономических систем), уже давно были превращены в нейтральный, естественный и объективный факт. Вера может быть неотъемлемой частью общества и культуры, но труд, экология и экономическая ценность относятся к материальным условиям, которые, как принято считать, наиболее корректно анализируются в рамках научной парадигмы. Как заметил Бодрийяр (1975), субальтерные взгляды на труд, политическую экономию и природу взаимодействия человека и окружающей среды подчинены доминирующей точке зрения не только потому, что их обычно представляют как предшествующие ей в социально-эволюционном времени, но и потому, что их трактуют как верования, а не как метод установления истины. Аборигенные традиции получают юридиче-

1 Некоторые исторические аспекты возникновения законодательства о земельных правах рассматриваются в: Peterson 1988. Для общего обсуждения решения по делу *Mabo* и *Native Title Bill* см. специальный выпуск *Sydney Law Review*, 15(2) (1993).

2 Женщины Бельюэна используют выражение «ушел под землю» (“*went underground*”) для обозначения, среди прочего, того, что происходит, когда Сновидение уходит из феноменологического мира из-за человеческого (обычно ошибочного) поведения (см.: Povinelli 1993a, p. 155).

скую значимость не потому, что они «истинны», а потому, что они считаются верованиями и, следовательно, становятся частью мультикультурализма, с которым современное национальное государство способно продемонстрировать либеральное примирение. Однако примирение с мультикультурализмом заканчивается там, где должна была бы начаться концептуальная адаптация к «мультиэкономизму».

Проще говоря, Содружество (через свои суды и публичное пространство — СМИ) оценивает не истинность описаний Бетти Биллаваг и других аборигенов из Бельюэна, а то, отражают ли их слова общие верования сообщества, и если да, можно ли считать эти верования отражением развивающегося комплекса аборигенных традиций. Значимость культуры определяется ее наличием или отсутствием у человека и сообщества и ее позитивной связью с традициями, а не положительным или отрицательным соответствием экологическим или экономическим «фактам». Следовательно, реальный конфликт вокруг критериев оценки ценности, создаваемой человеческими действиями в окружающей среде, никогда не обсуждается на официальных юридических площадках, хотя его иногда затрагивают в политических дискуссиях. Всестороннее обсуждение постоянно откладывается и замещается второстепенными вопросами: достаточно ли эти верования традиционны? Достаточно ли людей, разделяющих эти верования, чтобы считать их полноценным сообществом? Как национальное государство может уравновесить экономические нужды всей нации и культурные традиции и верования меньшинств? Культурная структура западного неверия — глубокое неверие в то, что существа Времени Сновидений способны слышать иначе, кроме как в метафорическом смысле — постоянно ускользает от либеральной политико-экономической теории и вырастающего из нее экологического дискурса. Включение некоторых форм аборигенного права в законодательство Содружества лишь еще сильнее маскирует скрытые механизмы западных культурных представлений о производстве, ценности, досуге и труде, а также о субъектах и объектах этих процессов, сдвигая объективность из культурной сферы в область эколого-экономическую. Но такая маскировка неизбежна в либерально-демократических государствах вроде Австралии, где «права» мультикультурного характера должны быть примирены с экономической и экологической «реальностью»¹.

1 Похожие случаи наблюдаются в Новой Зеландии, Канаде, Норвегии и Соединенных Штатах.

Во многих ключевых аспектах политико-экономическая антропология (даже в своих новейших версиях, совмещающих культуру и политическую экономию) также обошла стороной сложный вопрос о том, каким образом включать или представлять местные внезапные представления о труде и окружающей среде. Некоторые исследования в сфере политической экономии стали признавать связь между диалогически сконструированным местным знанием и глобальными политико-экономическими процессами. Со времен классического труда Питера и Джейн Шнайдер «Культура и политическая экономия в Западной Сицилии» предпринимались попытки отойти от мир-системного подхода и перейти к теоретической перспективе, подчеркивающей культурную трактовку политики и экономики (di Leonardo 1991, p. 26–27; Roseberry 1989). В наиболее изящной форме политическая экономия понимается как рамка анализа неравенства и доступа к культурным и материальным ресурсам и власти (См.: Handler 1988; Sider 1986; P. Williams 1991). Однако остаются серьезные вопросы: существует ли внутренний предел у политико-экономических подходов к культурной конструкции экономики? Если культура — это «линза», через которую локальная группа преломляет практики и политику более крупной системы (Ortner 1989, p. 83), то что насчет «линзы» самой крупной системы и ее способов познания? Достаточно ли одной «линзы», чтобы объяснить, как соотносятся культура и власть? В любом случае, как эти верования и практики приходят в конфликт со способом, которым Бетти Биллаваг понимает связь человека и окружающей среды? И каким образом культурные предпосылки, лежащие в основе политической экономии, связаны с господствующими институтами власти? Не означает ли внимание к культурной основе очередного утверждения доминирующей власти над местными меньшинствами, которое происходит именно тогда, когда исследователь пытается расширить возможности местных социокультурных практик или хотя бы показать системные и исторические связи между локальными и глобальными культурными и политико-экономическими институтами (Wilmsen 1989a; Comaroff и Comaroff 1991)?

Субъект труда

Если мой ответ Марджори Билбил верен, если земельный комиссар не верит, что скала является семиотическим агентом, но верит, что аборигенные мужчины и женщины считают ее таковым, тогда перед ним встает проблема понимания их веры. Что она говорит о них? О нем самом? Об экономической жизнеспособности мультикультурного государства? Точнее говоря, он мог бы задуматься, как

и его предшественники в судебной системе, о том, каким образом эти верования влияют на решение вопроса о суверенитете над землей и распределении гражданских прав.

Начиная с колониального периода, национальные государства отказывали охотникам-собираателям в полноценном гражданстве частично на основании убеждения, что они недостаточно дистанцировались от своей окружающей среды или не задействовали ее продуктивно, а частично — из более прагматичных «собственных интересов колониальных держав, которые не хотели обременять себя неудобствами, связанными с признанием прав коренных народов, или давать возможность колониальным соперникам завладеть землями этих народов» (McRae et al. 1991, p. 110). Колониальные правоведы и мыслители эпохи Просвещения объединили концептуальную и прагматическую стороны лишения прав коренных народов, обосновав ограниченность имущественных прав охотников-собираателей их якобы неполным обретением человеческой субъектности. Охотник и собиратель владел лишь «желудями, которые он подобрал под дубом, или яблоками, собранными им с деревьев в лесу», поскольку к этим объектам было «приложено нечто (то есть преднамеренный труд)» (Локк 1988 [1690], p. 28–32). Охотники-собиратели не владели землей, по которой перемещались, потому что к ней ничто не было «добавлено», а человек-субъект, способный «добавлять к» и «преобразовывать» землю, еще не сформировался; таким образом, земля оставалась «пустой» (*terra nullius*) от людей, точнее, «незанятой» (по сравнению с *occupatio*) полностью человеческими субъектами и гражданскими нациями, которые они могли создать (Hocking 1988).

Правда, некоторые колониальные правоведы, такие как де Витория, Гроций, Ваттель и Пуфендорф, утверждали, что коренные американцы владеют своей землей и, следовательно, «не должны лишаться гражданских и политических прав». Однако они также говорили, что «Испания может претендовать на права в отношении индейцев и их земли, если это делается в интересах самих племен» (Schaffer 1988, p. 22). Неудивительно, что сомнительное предоставление гражданских благ стало ключевым риторическим инструментом, с помощью которого присваивалась земля коренных народов¹. Согласно преобладающему взгляду, права, которые аборигены имели на свои ресурсы, а в некоторых колониальных контекстах и на свои земли, основывались на факте присутствия (*occupancy*),

¹ Следует отметить, что это также ключевой способ применения международных стандартов в области прав человека (см.: An-Na'im 1992; Pollis и Schwab 1979; Renteln 1990).

а не на владении (ownership), предполагающем преобразование окружающей среды, обычно через ее возделывание. Поскольку до британской короны никто не владел землей, общинные права аборигенов на нее были подмножеством прав короны и ее потребностей. Следовательно, аборигены могли отчуждать свою землю только в пользу короны (McRae et al. 1991, p. 110).

Антропологи, экологи, природозащитники и правоведы, отстаивающие экологические и гуманитарные права охотников-собирателей и народов «четвертого мира» перед лицом интересов государства и бизнеса, обычно делают это на фоне колониального наследия, но при этом опираются на теоретические рамки, пришедшие с Запада и основанные на западных представлениях о том, что происходит, когда человек действует в природном мире. В частности, они разводят местные культурные представления о границах и смыслах взаимодействия человека и среды с «фактами», установленными научными методами при изучении экологических и экономических систем. Например, они могут утверждать, что, независимо от того, во что коренные народы верят относительно своих действий в окружающей среде, это не отменяет факта их зависимости от природных ресурсов в плане средств к существованию. Или же заявляют, что, веруя в одушевленность земли или присутствие на ней духовных сущностей, коренные народы лучше управляют своими экосистемами — что подтверждается измерениями соотношения времени, потраченного на работу и отдых, степенью воздействия на окружающую среду или другими характеристиками их хозяйственных практик. Однако во всех случаях авторы исходят из западных представлений об интенциональности, субъективности и производстве, встроенных в те самые правовые дискурсы, которые они пытаются оспорить, — и это создает неразрешимое противоречие между политическими целями этих инициатив и теоретическими рамками, в которых они действуют. Это заметно даже в самых радикальных переосмыслениях обществ охотников-собирателей. Особого внимания заслуживают работы трех ученых, каждый из которых по-своему стремится пересмотреть историю «четвертого мира».

Прежде всего Роберт Гордон, опираясь на провокационную работу Эдвина Уилмсена, утверждает, что так называемые бушмены, или народы сан в Намибии, были «созданы» колониальной политикой захвата земель и материального обездоливания (1992). Споры о происхождении намибийских бушменов были долгими и ожесточенными. Особенно примечательно то, насколько тщательно каждая сторона уделяла внимание материальной основе жизни намибийских сан. Хотя и те, кто считает, что группы сан — это лишившиеся собственности скотоводы, и те, кто полагает, что это осажденные

охотники-собиратели, ссылаются на местных жителей, обсуждения в научной литературе в основном вращались вокруг экономических и экологических фактов и того, как именно их следует измерять и оценивать¹. И кто может возразить против того, чтобы опираться именно на эти факты?

Тим Ингольд критикует подходы к «четвертому миру» совсем в ином ключе. Он настойчиво выступает против того, чтобы концептуализировать охотничий способ производства таким образом, который представлял бы охотников-собирателей менее полноценными людьми по сравнению с другими социальными группами. В своей работе «Присвоение природы» (1987) Ингольд указывает на связь между отказом охотникам-собираателям в правах человека и гражданских правах и смешением их экономической деятельности (охоты и собирательства) с поведением животных-фуражиров. В противовес этому он вновь обращается к человеческой интенциональности как к «компоненту действия, превращающему фуражира-хищника в собирателя-охотника» (Ingold 1987, p. 95). Интенциональность становится главным диакритическим признаком человека; или, повторяя Маркса (который, в свою очередь, опирался на более ранних гуманистов), именно «целенаправленное действие» позволяет человеку утвердиться в качестве субъекта, отличаясь тем самым от животного и предметного мира. Различие между добывающим поведением нечеловеческих животных и присваивающим (в полной мере человеческим) поведением охотников и собирателей — это «субъективная интенциональность, с помощью которой процесс добычи выводится из сферы добывающего поведения в сферу присваивающего действия» (Ingold 1987, p. 79, 106–107). Таким образом, определяющей чертой производства выступает не создание излишков или преобразование окружающей среды, а «подчинение добывающего процесса интенциональному контролю» (Ingold 1987, p. 105). Именно в результате такого подчинения возникает человеческий субъект, и именно в этот момент примат становится человеком².

- 1 Как и следовало ожидать, исследования, утверждающие, что группы санов являются лишенными собственности пасторалистами, ссылаются на местных жителей, подтверждающих эту точку зрения, в то время как те, кто рассматривает санов как осажденных охотников и собирателей, также приводят местные свидетельства в поддержку своей позиции.
- 2 Более того, подрыв концепции интенциональности как движущей силы или определяющего фактора человеческого действия путем обращения к воображаемому, бессознательному или фантазии не изменил бы огромный разрыв, который он устанавливает между человеком и нечеловеческим. Иными словами, психоаналитически ориентированные модели

В серии своих эссе Нурит Берд-Дэвид предлагает третий подход к переосмыслению обществ охотников-собирателей, связывая их отличие с «отношением» или «стилем» взаимодействия с окружающей средой, а не с их материальной или социальной организацией (технологией или способом производства). Посредством такого переопределения она стремится повлиять на государственную политику в отношении сообществ охотников-собирателей. В своих работах (1990, 1992a) о «дарящей среде» (giving environment) и «космической экономике обмена» (cosmic economy of sharing) (1992b) у обществ с немедленной отдачей (в южноиндийском племени наяка, у мбути в Заире и батек в Малайзии) Берд-Дэвид стремится устранить границы, разделяющие людей, животных и природные объекты и ландшафты по признаку «агентности». Предприняв эту попытку, она обещает предложить радикальную критику экономической и политической политики, основанной на таком разделении. Вместо того чтобы опираться на универсальные представления о человеческой природе при описании охотников-собирателей, она исходит из «точки зрения самих туземцев» и описывает сходства и взаимосвязи между человеческой и природной агентностью. Она пишет: «каждая из этих групп придерживается анимистических представлений, наделяющих природные явления, включая сам лес и его составляющие (вершины холмов, высокие деревья, источники рек), жизнью и сознанием» (Bird-David 1992b, p. 29). «Природные (человекообразные) агентности» общаются с наяка, мбути и батек, дарят им пищу и обладают подобными им личностными чертами. Проще говоря, когда Берд-Дэвид говорит об интенциональном действии в экономическом контексте, она пытается показать, как люди организуют свою материальную деятельность, исходя из предположения, что одушевленная природная среда сама предоставит все необходимое. Именно осознав подобные культурные рамки (особое место в них занимают метафоры), западные теоретики и политики могут начать понимать экономическую деятельность обществ с немедленной отдачей, в частности, почему эти общества мыслят и действуют так, словно «у них уже все есть» (Bird-David 1992b, p. 32).

Остается настойчивый вопрос: действительно ли у охотников-собирателей, как бы мы их ни определяли, имеется изобилие ресурсов, или они просто считают, что обладают ими? Другими словами, не обманывают ли себя наяка, мбути и батек, особенно с учетом национального и глобального контекста их экологической практики?

человеческого труда все равно столкнулись бы с трудностями в преодолении уникальности человеческого психо-психологического действия (см., например: Marcuse 1966).

Берд-Дэвид осторожно отмечает, что сама постановка подобных вопросов обусловлена западной озабоченностью дефицитом, голодом и неопределенностью «натурализованного, объективированного» мира. И все же она предполагает, что верования влияют на реальные материальные условия жизни людей и что учет этих верований может привести к реформированию государственной политики в отношении охотников-собирателей. Именно стремление ответить на эти вопросы в конце концов возвращает ее к качественному разделению не между людьми, животными и объектами, а между культурным представлением и экономико-экологической реальностью. Обратившись к теории метафоры как к коммуникативному мосту между обществами с отложенной отдачей (к которым относятся западный капитализм и австралийские аборигены) и обществами с немедленной отдачей, она утверждает, что конкретные метафоры — например, «природная среда как банк» — позволяют политикам переосмыслить отношения между человеком и одушевленным природным миром. Посредством такого метафорического моста политики могли бы увидеть, что отношение охотников-собирателей к окружающей среде действительно порождает богатство. Таким образом, теория метафоры — это своего рода «смена линз», которая, по мнению Берд-Дэвид, дает шанс на формирование в итоге консенсусного сообщества.

197

Однако обращение к хабермасовским концепциям идеальной коммуникации влечет за собой собственный круг проблем. Во-первых, возникает тенденция к культурной реификации, при которой подлинный стиль охотников-собирателей трактуется как «вера в изобилие», ставящая под сомнение те группы, которые не демонстрируют столь неизменной уверенности в благоприятном нраве окружающей среды. Во-вторых, слишком узкая концентрация на аспекте коммуникации уводит внимание от того, как культурные рамки вплетены в социальную, экономическую и политико-правовую власть. Предполагается, что коммуникация и перевод — единственные препятствия на пути к идеальному сообществу, вместо того чтобы исследовать, каким образом практики репрезентации и концептуализации возникают из попыток социальных групп обеспечить доступ к ресурсам, укрепить свою власть и осознать исторические условия, в которых они находятся.

Как сказались эти меняющиеся культурные и политико-экономические концепции на том, как в национальных правовых и экономических системах оценивается и определяется ценность труда охотников-собирателей? На поверхностном уровне переосмысление ключевого смысла производства — с «преобразования и увеличения» на «интенциональное подчинение (добывающего процесса)» — противоречит правовым и экономическим полити-

кам, дискриминирующим сообщества, чья экономическая история или практика включает охоту и собирательство. В Австралии, где я проводила долгосрочные исследования, переосмысление аборигенной социально-экономической организации, судя по всему, в целом помогло судам и законодательным органам более положительно переоценить традиционные культурные практики аборигенов (пусть и не обязательно их современные трудовые практики). Например, в решении Высокого суда Австралии 1992 года по делу «Эдди Мабо против Квинсленда» была отменена доктрина *terra nullius*, поскольку было признано, что таковая доктрина основывается на «дискриминационном принижении коренных жителей, их социальной организации и обычаев». Более того, Высокий суд заявил, что правительства Содружества, штатов или территорий, желая прекратить действие коренных прав на землю, обязаны соблюдать недискриминационные критерии, установленные Законом Содружества о расовой дискриминации 1975 года, который запрещает изымать земли у аборигенов без справедливой компенсации. Широкий охват этого решения потенциально подразумевал, что все неотчужденные земли короны в Австралии могут оказаться подлежащими иску о традиционных правах аборигенов на землю.

Хотя это решение (по делу Мабо) и выглядит заметным пересмотром прежних судебных позиций (см., однако: Povinelli 1994), оно, равно как и предыдущие законодательные акты штатов о правах на землю, напрямую не обсуждает, каким образом оценивать труд аборигенов, кроме как посредством измерения его вклада в материальное благополучие сообщества (то есть с точки зрения «ущерба»)¹. Так, согласно Закону о земельных правах аборигенов (Северная территория) 1976 года, перед Земельной комиссией ставилась задача определить, каким образом успешное удовлетворение иска о правах на землю могло бы повредить экономическому развитию более широкого региона и как отклонение такого иска отразилось

1 В соответствии с *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act* 1976 года, даже если земельный комиссар выносит решение в пользу традиционных аборигенных владельцев, он или она должны прокомментировать и принять во внимание ущерб, который могут понести люди или сообщества, включая другие аборигенные группы, в случае удовлетворения иска полностью или частично; влияние, которое удовлетворение иска полностью или частично окажет на существующие или предполагаемые схемы использования земель в регионе; а также, если иск касается отчужденных земель Короны, затраты на приобретение интересов лиц (кроме Короны) в данной земле (Neate 1989, p. 18-19).

бы на материальном положении заявителей-аборигенов. При этом местные представления о трудовой деятельности вовсе не учитываются в такой экономической оценке. Вместо этого аборигенные представления о том, что происходит, когда люди действуют в окружающей среде, попадают в более широкую категорию «аборигенных традиций».

Если говорить кратко, в деле Мабо и в большинстве более ранних законов штатов о земельных правах аборигены, сумевшие сохранить достаточный уровень традиционного образа жизни (свои культурные знания, традиционные социальные практики и связь с землей), могут получить неотчуждаемые права на свои традиционные земли. Однако неясно, что именно подразумевается под достаточным уровнем «традиционности». Некоторые судьи Высочайшего суда проводили различие между современными социальными практиками, которые имеют законные корни в «традиционном праве или обычае», и теми, что не имеют, при этом допуская определенное пространство для культурных изменений. К примеру, обсуждение культурных перемен у Бреннана выглядит довольно широким: чтобы сохранить юридическую силу традиций, аборигенные группы должны лишь продолжать «признавать законы» и «соблюдать обычаи», насколько это практически осуществимо. Аналогичным образом Дин и Годрон отдают должное динамизму культуры, по-видимому, соглашаясь с современными тенденциями в культурной теории, где традиции рассматриваются скорее как текущие, а не застывшие, а этнография и право оказываются «между культурами» (Clifford 1988, p. 11)¹. По их мнению, аборигенное общество может меняться, сохраняя традиционные права на землю, «при условии, что такие изменения не ослабляют и не отменяют связь между конкретным племенем или группой и конкретным участком земли». Таким образом, независимо от того, насколько они «чисты», традиции выступают в роли лакмусовой бумажки культурного единства и прав на землю; трудовая теория, которую поддерживает Бетти Биллаваг, оказывается частью этих традиций. Иными словами, хотя именно аборигенные традиции служат главным критерием ценности в делах о правах на землю, при оценке трудовой деятельности аборигенов те же самые культурные верования остаются в стороне: представления аборигенов о труде оказываются отделенными от их производительности и трудовой практики, которые измеряются и оцениваются по западным эмпирическим канонам. Возникает вопрос: какие представления о труде

¹ Право все чаще рассматривается в нарративных и этнографических терминах (Jackson 1988; West 1993; P. Williams 1991).

имеют жители Бельюэна и как они описывают то, что происходит, когда они действуют в окружающей среде?

Субъект Времени Сновидений

Если в западной политической экономии и гуманизме в целом отличительной чертой человеческой жизни от существования животных или объектов считается субъективная интенциональность и присвоение, то анализ, основанный на таком различии, оказывается неспособным адекватно описать практику жителей Бельюэна. В Бельюэне субъективная интенциональность и присвоение — это свойства, характеризующие людей, животных и предметы. Иными словами, все люди, животные и объекты потенциально могут выступать как интенциональные субъекты; а если и есть что-то уникальное в людях, то это способность интерпретировать смысл события или решать, имеет ли оно вообще какое-либо значимое значение (Povinelli 1993b). Но даже в этом случае люди не отделены от других существ абсолютно. Каковы же последствия такой культурной организации материально-экономической жизни для того, каким образом оценивается и понимается труд жителей Бельюэна?

200

Дриминг можно понимать как исходное условие человеческого и природного мира, сформированное в «предковом прошлом». Существует множество видов Сновидений, среди которых Сновидения происхождения (the^grawen) и Сновидения зачатия (ma^goi). При этом вся материя (тела людей и животных, предметы и сама окружающая среда) рассматривается как застывший труд предковых существ Времени Сновидений. Хотя мифические деяния некоторых предков Времени Сновидений были сконцентрированы в определенных местах, ставших ныне священными, земля в целом пронизана знаками их продолжающейся сегодня интенциональности и агентности. Так, в регионе, где я работаю, некоторые водоемы образовались во время путешествий Динго-Сновидения, который двигался под землей и появлялся на поверхности в определенных местах, чтобы совершить особые деяния. Везде, где он поднимался, оставался водоем. Эти водоемы не только указывают на то, что произошло в прошлом, но и показывают, что Динго присутствует там и поныне.

Показать, как женщины Бельюэна приписывают субъективную интенциональность людям, животным и объектам и как это влияет на их экономические и интерпретативные практики, довольно просто¹. Поскольку предписание Сновидения наделяет всех людей,

1 Я не имею в виду абсолютного разграничения между взглядами женщин и мужчин. Благодаря общей жизни, убеждениям и политико-экономиче-

животных и объекты потенциалом действовать в качестве агента, любое событие может оказаться результатом субъективной интенциональности Сновидения, животного или предмета. Каждый, даже маленькие дети, следит за телами, предметами и окружением, отмечая любые изменения или странное поведение, способное означать что-то критически важное — то, что может привести либо к удачной охоте, либо к бедствию, а иногда даже повлиять на жизнь или смерть человека. Неспособность интерпретировать сигналы, которые посылают животные, предметы, люди или Сновидения, может радикально изменить отношения человека с со средой Сновидения: вместо того чтобы быть собеседником покровительствующего Сновидения, человек может сам стать добычей хищного Сновидения. Три следующих примера иллюстрируют диапазон способов, которыми среда Сновидения взаимодействует с человеческой социальной и экономической деятельностью.

История 1. Огни Бельюэна (3 июня 1993 года)

Во время короткого визита в Бельюэн в сухой сезон мне рассказали о церемонии пиджавагайдж (посвящение во взрослую жизнь для девушек), проходившей в декабре прошлого года в самом Бельюэне и окружающей местности. Женщины со всей округи — из района реки Дейли, с полуострова Кокс и из Дарвина — прибыли и приняли участие в посвящении молодой жительницы Бельюэна. Одна из моих матерей (BG) описала событие, случившееся в один из вечеров этого долгого церемониального действа.

Женщины с юга реки Дейли разместились в небольшом здании для обучения взрослых в глубине общины Бельюэн, рядом с большим водоемом. Этот водоем является местом сразу нескольких Сновидений, в том числе Сновидения Бельюэн, в честь которого и названа община. Бельюэн — это хитрый человек-знахарь и Сновидение зачатия для многих детей из Бельюэна. В одну из первых ночей пребывания женщин с реки Дейли Бельюэн поднялся из водоема в виде яркого света. BG указала на причину появления этого света: «другой пот, другой язык... хорошо, что никто не заболел».

ским обстоятельствам женщины и мужчины Бельюэна разделяют определенные общие принципы понимания воздействия человеческих тел на среду Сновидения, даже если их ритуальные тексты и экономические практики несколько различаются. Более того, в Бельюэне способы концептуализации отношений между человеком и землей варьируются не только между гендерными группами, но и между семейными группами. Я использую выражение «*взгляд женщин Бельюэна*» для обозначения социального контекста моего собственного понимания.

ВВМ согласилась и добавила: «С нами такого не бывало, когда мы проводим церемонии. Этот старик [Бельюэн] сдерживался. Он знал, что мы попросили их [женщин с реки Дейли] прийти и помочь нам с этой церемонией».

История 2. Ньойд и мой грузовик (5 июня 1993 года)

В полдень четырнадцать пожилых женщин, несколько детей и я отправились в Багаджет, небольшой участок лианового леса на западном побережье полуострова Кокс, чтобы ловить рыбу, крабов, выкапывать ямс и охотиться на валлаби и кабанов. Вскоре после приезда я пошла вместе с одной из дочерей вдоль побережья, взяв ружье, к ряду болот, где кабаны иногда валяются в полуденную жару. Позже мы вернулись без кабана, но с маленьким валлаби. Пока нас не было, остальные женщины и дети собрали крабов, моллюсков, ямс и мед сахарных пчёл.

Когда мы приготовили и распределили еду, две из моих матерей (YR и LA) рассказали мне, что некий ньойд (разновидность духа), принявший облик черной вороны, бродил вокруг моего грузовика, пока я отсутствовала. Они объяснили, что ньойд не узнал мой грузовик. YR сказала: «Он другой, не такой, как в прошлый раз [имеется в виду машина, которую я арендовала в предыдущем году]». Они заверили меня, что все в порядке: каждая из них окликнула ньойда и сообщила ему, что этот новый грузовик — мой, «все та же старая Бет». Мы все расхохотались. LA завершила наш короткий разговор словами: «Может, поэтому тебе сегодня и повезло».

202

История 3. Ганду и Вагалвагал (14 февраля 1989 года)

Вот история, которую однажды днем в Женском ресурсном центре в Бельюэне рассказала мне моя мать (ВВМ):

Иногда, когда идешь через кустарник, видишь и слышишь, как впереди тебя трава делает «шишиши». Ты думаешь, что это нгаден [варан] шуршит в траве. Но когда ты пытаешься поймать его, то встречаешь копые прямо между твоими ингами [грудью]. Это ганду [чужак-мужчина], а не нгаден. Вагай гания [кончено, теперь ты лежишь; то есть ты мертв]. Но если ты сначала внимательно слушаешь, то услышишь, как вагалвагал [птица-медосос] поет «верригверриг», и тогда поймешь: это не нгаден, а ганду мунгул [чужой мужчина со злыми намерениями].

В этих трех примерах субъектом интенционального действия явно выступает не человек. В первом случае свет служит средством, с помощью которого Сновидение-водоем (Бельюэн) указывает на чужеродность (инаковость) женщин с юга реки Дейли. В самом Бельюэне слово «чужой» охватывает разные смыслы — от незнакомого

человека до выходца с других территорий или того, чьи необычные поступки делают его чужим для родственников или местной группы. Такая инаковость (или чужеродность, «i'm different») может приводить к тому, что Сновидения и ландшафт в целом реагируют весьма резко. Места Сновидения и природное окружение становятся беспокойными и непродуктивными: в обычно тихой гавани внезапно поднимаются волны и заливают лодку морского охотника; или же, после безуспешных попыток женщин найти крабов в мангровых зарослях, которые обычно бывают богаты уловом, на побережье налетает сильный ветер, поднимающий ослепляющий песок. Если социальные условия этому способствуют, женщины Бельюэна приписывают причину таких стремительных и неожиданных изменений окружающей среды присутствию «чужого» пота и языка. Слова и тела пришлых людей остаются «неузнанными» ландшафтом, вызывая его раздражение и ревность; напротив, привычные пот и язык делают местность «сладкой» и плодородной. Таким образом, в первом случае упомянутые звуки и запахи женщин с юга реки Дейли побудили Бельюэна испустить яркое свечение из темного глубокого водоема, но не более того, поскольку он понимал, что пришлые женщины помогают местным. Третий пример (о ганду и вагалвагале) лишь подчеркивает, что способность действовать с субъективной интенциональностью присуща не только Сновидениям (thegawen и magoi) и духам (ньюйд, как во втором случае), но и животному миру. История о ганду и вагалвагале — лишь одна из многочисленных в данном сообществе, описывающих, какие животные и растения обладают знанием о других животных, местах, людях и окружающей среде или поддерживают с ними связи.

Не только субъекты в вышеописанных рассказах оказываются нечеловеческими; их нечеловеческая природа является важной частью перформативности этих историй. Именно тот факт, что водоемы-Сновидения могут слышать и ощущать запах языка и пота чужих женщин, позволяет ВГ и МВ использовать историю о свете Бельюэна для достижения определенных социальных целей. Однако ВГ и МВ при этом рассчитывают, что слушатели знают о социальных отношениях, существующих между упомянутыми группами и средами, а также принимают во внимание одушевленность водоема. Можно ожидать, что слушатели (я и другие, кому рассказывали эту историю) воспримут появление света как (потенциальный) индексальный знак, указывающий на близость или удаленность женщин с юга реки Дейли по отношению к женщинам Бельюэна и местным Сновидениям — какие группы «ближе» и «дальше» к Сновидениям полуострова Кокс (обычно это Сновидения thegawen) и, следовательно, какие группы «подходят» или «не подходят» этой земле. Более того, чтобы я точно осознала значение этого света,

ВВМ специально подчеркивает: «с нами такого никогда не бывало, когда мы проводим церемонии». Но это замечание не просто противопоставляет женщин с юга реки Дейли женщинам из Бельюэна. Скорее оно отсылает к третьей группе людей: региональным аборигенным и не-аборигенным сообществам, которые считают, что семьи Бельюэна сами являются нелегальными поселенцами на полуострове Кокс — выходцами с юга, вытесненными в колониальный период, и что их настоящая земля находится на побережье реки Дейли, за несколько сотен миль отсюда. Заявление ВВМ косвенно комментирует это мнение: если бы оно было верным, почему же Бельюэн реагирует лишь тогда, когда другие люди работают и проводят церемонии на полуострове Кокс? Иными словами, вера в то, что Сновидения (водоемы или другие) могут слышать, чувствовать запах и реагировать, дает жителям Бельюэна возможность использовать эти реакции, чтобы выстраивать иерархические отношения между социальными группами и ландшафтами, не беря на себя ответственность за социально-экономические последствия подобных иерархий (см. также: Myers 1986; N. Williams 1987). Ведь, как говорят женщины Бельюэна: «Это сделали не мы, это сделало Сновидение».

204

Во втором случае «чужеродность» снова становится непосредственной причиной необычного события. Но теперь, вместо изменения природного объекта (водоема), мы видим, как черная ворона обращает внимание на новые предметы и людей. На самом деле, эта ворона — ньюйд, дух человеческого предка, обитающий в том месте, где тот провел важную часть своей жизни, и это была покойная тетька автора. Таким образом, как и в первом примере, социальная «работа», которую выполняет этот рассказ, основывается одновременно и на общем убеждении, что животные способны действовать намеренно, и на общем знании о социальных связях, объединяющих описанных людей и ландшафты.

Милиг — это место на западном побережье полуострова Кокс, где во время моего первого приезда в Бельюэн в 1984 году мы втроем (я и две старшие женщины, МВ и ВА) обустроили небольшой лагерь. Я была еще совсем молодой (22 года) и не имела почти никаких знаний — я не была антропологом или студенткой-антропологом. Кроме того, раньше я никогда не бывала в аборигенной общине и знала о верованиях аборигенов совсем немного. При этом, выросшая в сельских лесах Луизианы и проведшая много времени в походах, я была физически крепкой, неплохой охотницей (и собирательницей) и чувствовала себя уверенно, живя на природе. Пока я работала на МВ и ВА, охотилась с ними, рубила дрова, водила машину и так далее, я научилась всему, что теперь умею, — они «обучили меня с нуля».

Багаджет — это небольшой густой лиановый лес к северо-востоку от Милига, где мы с МВ и ВА часто проводили время, выкапывая

ямс, собирая шугабэг (дикий мед), крабов и моллюсков. Важнее всего то, что именно там мы в последний раз вместе охотились (и вместе плакали), прежде чем я уехала на два года. Вскоре после этого ВА заболела настолько, что не могла больше жить в лагере самостоятельно; она умерла от эмфиземы в 1989 году, когда я вернулась в Бельюэн. Теперь, когда мы с женщинами охотимся в Багаджете, вороны порой ведут себя странно, и женщины нередко расценивают это как присутствие ВА.

Знание социальных связей, которые объединяют людей друг с другом и с местами, в решающей степени влияет на то, как интерпретируются истории о ньойд и каким образом они используются в социально-экономическом плане. Из-за того, как этот ньойд обращается со мной и моими вещами, я становлюсь похожей на других чужаков (особенно с моим «западным» образом жизни, когда я то приезжаю, то уезжаю) — завишу от женщин Бельюэна, которые не дадут мне стать добычей хищного Сновидения, — и в особенности обязана им за то, что они кормили и учили меня в то время, когда у меня ничего не было. Ньойд указывает на огромную социальную, эмоциональную и интеллектуальную дистанцию, которую я преодолела с момента своего первого приезда в Бельюэн, и указывает на сеть социальных обязательств, которые я обрела, двигаясь по этому пути. Даже один маленький валлаби, которого я подстрелила, не может полностью возместить этот социальный долг, хотя это уже начало. И снова социальная значимость истории про ньойд укоренена в определенной культурной рамке — ведь вороны могут выступать как субъективные агенты, несущие послания для понимающих слушателей. Другие аборигенные и не-аборигенные группы, которые не принимают эту культурную логику, остаются равнодушными к подобным историям. Или же они реагируют по иным причинам, хотя и признают такую форму повествования.

Как я и многие другие отмечали, некоторые аборигены верят, что вся материальность потенциально является источником осмысленной интенциональности, и это придает особую ценность способностям к интерпретации (см. также: Myers 1986, с. 67; N. Williams 1985). Люди могут быть лишь одним из многих субъектов в ландшафте, но они сталкиваются с трудной задачей — ежедневно разбирать и оценивать значимость бесчисленных больших и малых странностей, которые случаются вокруг. Что значит то, что у такого-то сына вдруг сильно уменьшился вес? Беременна ли его жена, или хитрец-знахарь «применил к нему почечный жир»?¹ Почему

1 *Kidney-fatting* — это физическая операция, при которой *clever-man* делает разрез на боку спящего человека, удаляя его или ее почку и заменяя ее

черепаша в море повела себя странным образом? Это действительно Сновидение зачатия (*maŋoi*) или гарпун просто плохо застрял у нее в панцире? Почему какой-то водоем внезапно пересох? Он опечален (*maŋi wedjiŋt*) смертью пожилой женщины или местные белые поселенцы пробурили слишком много скважин? Поскольку любые социальные связи (между людьми, социальными группами, животными, предметами и местами) порождают потенциальные социальные права и обязанности, умение убедительно устанавливать или опровергать подобные связи ценится очень высоко и может приносить реальную выгоду. В современных условиях, когда ведутся земельные иски и споры о территориях, аборигенные мужчины и женщины вынуждены разъяснять связи, которые связывают и разделяют множество людей и групп с разными местами, причем не только для самих аборигенов, но и для не-аборигенных юристов, земельных комиссаров и антропологов. При этом ценность таких интерпретативных навыков, безусловно, не снижается. Здесь я хочу кратко рассмотреть, как женщины Бельюэна объясняют причины природных аномалий, возникающих в ходе их повседневной деятельности на земле, имея дело с двумя потенциально конкурирующими объяснениями окружения: Сновидением и «развитием».

206

История 4. Четырехногий Эму (20 июня 1992 года)

После завершения осмотра окрестностей, я и несколько пожилых женщин заехали в лагерь в глубине полуострова Кокс. Супружеской пары, которая управляла этим лагерем, не было на месте: они уехали несколько часов назад на охоту. Мы предполагали, что к их возвращению у них будет несколько кенгуру, валлаби и, возможно, бычки, поэтому решили погостить у других членов лагеря и дожждаться супругов. Пока мы ждали и пили чай, моя тетя (МВ) начала рассказывать о серии событий, которые произошли на прибрежных территориях реки Дейли.

В начале сухого сезона, в лагере, расположенном на южной стороне реки Дейли, два брата наткнулись на страуса эму с четырьмя ногами, который пил воду из водоема. Братья поймали эму и привезли его в Уадэй (ранее Порт-Китс), чтобы пожилой мужчина и пожилая женщина из их семьи — на чьей земле находился этот лагерь — могли взглянуть на него. Когда старики увидели эму, они настаивали, чтобы его как можно скорее вернули туда, где он был найден. Братья так и сделали, выпустив эму у того же самого водоема.

соломой. Жертва, не осознавая нападения *clever-man'a*, постепенно чахнет и в конечном итоге умирает (см.: Elkin 1980).

Почему у эму было четыре ноги? Что такого знали пожилой мужчина и пожилая женщина? В настоящее время у женщин Бельюэна существует два на первый взгляд конкурирующих, объяснительных подхода к этим и другим схожим вопросам. С одной стороны, они могут связать причину аномалии тела у эму с токсическим загрязнением, вызванным экономическим развитием региона, например, разведочным бурением нефтяных скважин на суше и шельфе. Эти нефтяные вышки служат источником столь необходимых лицензионных платежей для находящихся в стесненных условиях аборигенных семей, живущих на полуострове Кокс и в районе реки Дейли, но вместе с тем угрожают нарушить природную экологию и экологию Сновидений данного региона. Многие аборигенные группы сейчас ведут оживленные внутренние и внешние споры о том, следует ли допускать безопасное бурение.

С другой стороны, женщины Бельюэна могут приписывать странность у эму интенциональности Сновидения. Подобно тому, как свет в Бельюэне указывал на то, что кто-то или что-то не подходит для этой местности или ведет себя неправильно, четыре ноги у эму могут быть знаком, что где-то произошло нарушение. Или же это само Сновидение, о котором люди забыли, а его место (его священный участок) — это тот самый водоем, из которого пил эму. Разумеется, обе перспективы зачастую сосуществуют: ведь никакого окончательного различия между «естественной» и «экологической» средой не существует. Как позже предположила МВ, Сновидение могло наслать эму с четырьмя ногами, чтобы указать на тот ущерб, который нефтяные скважины могут нанести региону. Эму с четырьмя ногами, подобно свету в Бельюэне, заново связывает аборигенные и не-аборигенные представления, которые уже переплелись в политико-юридических и экономических институтах и нормах, созданных для (или в ответ на) традиции аборигенов. Федеральные и государственные парламенты приняли нормативы, обязывающие компании «вести дела» со Сновидением. Неудивительно, что теперь аборигены «считывают» свои экономические нужды через знаки, которые подает Сновидение.

Если выбирается одна объяснительная схема (Сновидение или «развитие») или они пере(со)формулируются, то ответ на подобные вопросы определяется развернутым подтверждением или опровержением связей, объединяющих разных человеческих, животных, природных и Сновиденческих акторов и группы, вовлеченные как в реальные, так и в описываемые события (см.: Ваупан 1986). Короче говоря, объяснение опирается на социополитические отношения и речевые акты, которые их опосредуют, поскольку различные совокупности людей пытаются осмыслить необычное событие и причины, по которым конкретные люди рассказывают об этом

события. Сами речевые акты структурируются местными принципами согласия и несогласия, построения коллективных нарративов и последовательной увязки лиц, мест и событий (см.: Povinelli 1993a, p. 253–270). Люди спрашивают: какие связи стали движущей силой события и его пересказа? Огромное число возможных «точек входа» и уровней интенциональности усложняет интерпретацию. Например, слушатель, пытающийся определить, где именно «причина» или «намерение» в упомянутой истории про эму, сталкивается со множеством вариантов толкования. Ответы на эти прямые и косвенные вопросы приводят к тому, что разные слушатели по-разному оценивают историю об эму: от полного ее отвержения как «ерунды, просто эму» до утверждения, что участники «осквернили» Сновидение ради экономической выгоды и заслуживают сурового наказания. «Точки входа» могут включать в себя следующее:

Рассказчица и слушатели: Какова может быть ее мотивация? Имеет ли она связь с кем-то из упомянутых людей, мест или животных? Выступает ли она за или против «развития»? Каковы мои отношения с рассказчицей?

208

Действующие лица в истории (люди): Каковы были мотивы, побудившие людей поступить именно так — поймать эму, а потом вернуть его? Как каждый из них связан со Сновидениями в этом регионе? Вовлечен ли кто-то из них в земельный спор на территории, где нашли эму, и если да, с кем? Есть ли у кого-то из них Сновидение эму в сообществе Уадэй или за его пределами?

Действующие лица в истории (Сновидения): Присутствует ли здесь интенциональность Сновидения? Соответствует ли это тому, что могло бы сделать Сновидение? Почему он мог поступить именно так в данном случае?

Пока, с точки зрения женщин Бельюэна, все описанные выше случаи являются примерами нечеловеческой субъективной интенциональности, можно спросить: в каком смысле они являются случаями человеческого и нечеловеческого присвоения? Другими словами, как они соотносятся или расходятся с западными представлениями о собственности и краже?¹ В историях 1, 2 и 3 действительно описано присвоение со стороны нечеловеческих существ, поскольку в них присутствует сознательное и целенаправленное действие. Однако ни в одном из этих примеров не упоминается присвоение в значении «отложить материалы, предметы или тела для конкретной цели или для чьего-то исключительного пользования». При этом существует немало ситуаций и случаев, в которых

1 См. аналогичное обсуждение в: (Myers 1988).

как люди, так и нечеловеческие акторы присваивают материалы, объекты и тела для своего исключительного пользования.

Сновидения (theŋgawen и maŋoi) присваивают человеческие тела и ландшафты способами, которые я подробно рассматривала в другом месте (Povinelli 1993a). Если говорить кратко, Сновидения зачатия (maŋoi) присваивают сам человеческий репродуктивный процесс — «дух зачатия воплощается в ребенке» (Merlan 1986, p. 475; см. также: Falkenberg 1962; Hamilton 1982). Более того, вся человеческая жизнь в каком-то смысле — это материал, который Сновидения происхождения (theŋgawen) присвоили, чтобы проявиться в каждом новом поколении (см. также: Munn 1970; Myers 1986, p. 50). Наконец, Сновидение уже «присвоило» всю географию, сформировав у людей «привычку ума, когда человек смотрит сквозь предмет на событие и видит в предмете знак чего-то другого», где «необычное ценно само по себе» (Myers 1986, p. 67). Нэнси Манн обобщила эти различные случаи «присвоения» материального мира (или воплощения Сновидения в различных природных материалах) следующим образом: «(1) метаморфоза (тело предка превращается в некий материальный объект); (2) запечатление (предок оставляет отпечаток своего тела или использованного им орудия); и (3) экстериоризация (предок извлекает некий объект из своего тела)» (1970, p. 142).

209

В итоге женщины Бельюэна не предполагают, что трансформация, присвоение или интенциональность являются чертами, присущими исключительно или в наибольшей степени человеческому миру. Скорее, человек — это всего лишь один из узлов в пространстве возможной интенциональности и присвоения. Сновидение воплощает в себе процесс трансформации и присвоения тел и личностных качеств ландшафтов, людей и животных по причинам, которые отдельные люди и социальные группы могут лишь пытаться интерпретировать.

Как же расширение кругов субъективной интенциональности и присвоения влияет на то, каким образом следует оценивать работу и досуг аборигенов? В условиях, где Сновидения, животные и духи (ньюйд) могут в любой момент наблюдать за действиями человека, где проходит граница между работой и отдыхом? Если местный язык и пот делают окружающую среду продуктивной и «сладкой», а телесные проявления постоянно создают условия окружающей среды, в которой человек действует, существуют ли вообще какие-то ограничения в том, что можно считать работой?

История 5. Отдых на охоте (15 апреля 1989 года)

После трагической смерти в общине ВВМ заболевает и просит меня отвезти ее семью на рыбалку и охоту за wātŋgu (мангровыми чер-

вами, Teledo sp.). Мы выбираем между двумя возможными местами и в итоге оказываемся на северном побережье полуострова Кокс. День выдался довольно приятным для середины апреля. Одна из моих старших бабушек (djemele) расчищает место под небольшой лагерь, в то время как часть из нас идет вдоль пляжа за черепашьими яйцами, а другие направляются в заросли за пляжем в поисках шугабэг (дикого меда).

Когда мы двигаемся по пляжу, ВГ и ее маленькая дочь подбирают разные пластиковые бутылки, тарелки, чашки и несколько пар непарных вьетнамок, выброшенных приливом, и их тут же обвиняют в «шопинге». ВВМ проводит большую часть дня, отдыхая на пляже, слушая пересуды или рассказывая и выслушивая старые истории о месте лагеря. После того как все возвращаются из своих вылазок, мы печем и съедаем большой ломоть «лера» (лепешки из муки) и консервированную говядину, прежде чем под вечер отправиться обратно в общину.

210

В случае 5 ВВМ, похоже, использует выезд на охоту и собирательство скорее как рекреационное (досуговое) занятие, а не экономическую деятельность, чтобы отстраниться от напряженных социальных условий в общине Бельюэн и окунуться в умиротворяющие ритмы моря. Тяжесть печали, горя, смерти и отчаяния заметно облегчается благодаря отдыху — сну и расслаблению на длинном белом пляже или прогулкам по кустарнику в поисках сладкой пищи для желудка и старых воспоминаний для ума. Более того, иногда во время подобных выездов на охоту и собирательство женщина (или мужчина) может обнаружить некие знаки, помогающие осмыслить недавнее травматическое событие. Действительно, мужчины и женщины нередко бродят по кустарнику, отыскивая в нем не только еду, но и новые смыслы или отвлекающие впечатления.

Будь то ради пропитания или воспоминаний, использование охоты и собирательства жительницами Бельюэна для того, чтобы обрести душевное спокойствие и расслабление, уже претерпело влияние сопоставления с новыми способами производства и сопутствующими им социальными формами (оседлая жизнь в поселках, наемный труд и социальное пособие). Женщины Бельюэна сравнивают охоту с капиталистическим наемным трудом, отмечая, что первое дает телу легкость и подъем, а второе порождает тревогу и отчаяние. В самом деле, некоторые консервативные представители правительств Северной территории и федеральных властей трактуют современные охотничье-собирательские практики аборигенов как форму досуга, чтобы ослабить аргументацию исков на землю, основанную на экономической необходимости. Поскольку аборигены больше не нуждаются в «кусочках и обрывках» еды, которые они

раньше добывали в кустарнике, продолжают они, их охота ничем принципиально не отличается от занятий не-аборигенных отдыхающих¹. Следовательно, аборигенным группам не следует предоставлять особые права, которых лишены не-аборигенные любители охоты. Однако женщины знают, что продуктивный эффект их «досугового» труда сильно отличается от того, что характерно для большинства не-аборигенных австралийцев. Секрет этой продуктивности заключается в том, что во время такого досуга они обретают жизненно важные знания о местности и о том, насколько богаты или скудны ее съедобные и другие полезные ресурсы.

Независимо от того, охотится ли человек на самом деле, занимается ли он собирательством или ловит рыбу во время поездки в буш, он или она, скорее всего, приобретает разнообразные полезные знания — например, какие места богаты пищевыми ресурсами и какие представляют опасность из-за актуальных конфликтов вокруг Сновидения или социальных неурядиц. Следующие два примера наглядно показывают, что можно получить от такой поездки, даже если ты просто едешь за компанию.

История 6. Бинбинья и ловля лосося (9 марта 1989 года)

211

Двенадцать взрослых и примерно столько же детей из двух семей Бельюзна отправились к эстуарному ручью на западном побережье полуострова Кокс. В течение получаса до прихода прилива пятеро из нашей группы зашли в мангровые заросли, чтобы набрать крабов и моллюсков. После этого мы переместились к ручью, и семеро (те же пять человек плюс еще двое) начали рыбачить. По словам моей матери (ВВМ), из-за прохладной погоды лосось поднимался к устью ручья большими стаями. Мы поймали десять штук, а также несколько небольших красных снэпперов, брима и сомов. В течение всего дня несколько членов нашей группы сидели у костра, пили чай, играли в бута (местную карточную игру) и ели рыбу, которую поймали другие, и хлеб, который принесли с собой.

История 7. Ганду (29 января 1989 года)

По дороге к ручью Туффелло (Twofellow Creek) моя тетя (DA) указала на место, где ее дочь видела ганду мунгул. DA описала его как муж-

¹ Охота, рыбная ловля и собирательство бельюзнских аборигенов на самом деле в значительной степени удовлетворяют их потребности в пище (см.: Povinelli 1993a; Coombs et al. 1983).

чину с красными волосами, сделанными из лошадиной гривы. Моя бабушка (djemele) добавила, что у него были зубы, обернутые вокруг лица, как уздечка. Остальные в машине быстро задали несколько вопросов: где именно он стоял? Какого он был роста (высокого или низкого)? Лег ли он в траву или стоял прямо и неподвижно? В какой машине ехала дочь DA?

Оба эти проявления «досуговой» деятельности (истории 6 и 7) оказывают серьезное влияние на решение женщин и мужчин отправиться в буш (или, напротив, остаться дома), даже если у них нет особого интереса к охоте, рыбной ловле или сбору. В случае 6 многие участники выездной группы Бинбинья почти не внесли вклада с точки зрения производства калорий. Вместо этого они израсходовали топливо и все остальное, что мы нашли или привезли (чай, хлеб, сахар, консервированную говядину). Но уехали они не с пустыми руками. Как отмечали некоторые исследователи (Cashdan 1990; Winterhalder 1987), само пребывание там дало им знания о том, насколько обильны те или иные участки для добычи пищи, как меняется их продуктивность и какие есть способы использовать эти ресурсы — все это может пригодиться им в будущем. Иными словами, досуг порождает знания, способные оказать значительное влияние на материальную основу социальной жизни Бельюэна в долгосрочной перспективе.

212

В случае 7 все, кто находился тогда в машине и слышал историю о ганду, узнали несколько ключевых примет, позволяющих отличить действительно странного мужчину от «обычного чужака»: красные волосы из лошадиной гривы, ожерелье из зубов и лежбища в траве. Кроме того, они узнали, где именно этого чужака видели и за кем он, возможно, охотился («В какой машине ехала дочь DA?») — а значит, какое место следует избегать и какую родственную группу нужно предупредить. Таким образом, даже если люди, отправившиеся в поездку просто «за компанию», не вернулись с полным желудком или эколого-технологическими знаниями, они приобрели знания, способные сохранить им жизнь.

Но более существенная «работа досуга», особенно в контексте этой статьи, проявляется, если рассматривать ее с позиции субъективной интенциональности и присвоения. Независимо от материальной пользы получаемых знаний, само «присутствие» на месте становится продуктивным, если наш анализ основывается на представлении об одушевленной окружающей среде. Например, некоторые Сновидения в природном ландшафте зависят от присутствия человеческого тела, чтобы воплотиться (скажем, *taoŋi*, или Сновидения зачатия), независимо от того, занимается ли это тело охотой, рыбалкой или сбором. Это не означает, что человек не обретет Сновидение зачатия, если он не перемещается по земле; скорее,

ограничение мобильности влияет на пространственное выражение тагоі. Политика, которая принуждает аборигенов селиться на небольших участках или в поселениях, способна сузить ареал деятельности отдельных Сновидений (см., однако: Povinelli 1993a, p. 165–166), а значит, потенциально уменьшить аффективную и юридическую связь аборигенов с этими местами. Таким образом, само по себе путешествие по стране дает тагоі возможность проявиться на всей территории и позволяет людям установить связь с более обширным регионом. Не только дает возможность для наиболее полного взаимодействия между людьми и Сновидениями, но и само «присутствие» может существенно влиять на продуктивность окружающего ландшафта. Поскольку побочные продукты человеческого труда — пот и речь — считаются факторами, серьезно влияющими на благосклонность Сновидения и, следовательно, на плодородие земли, наличие или отсутствие местных жителей может прямо определять обилие или скудость ресурсов, которые они намерены собирать. Знакомые звуки и запахи местных людей умиротворяют ландшафт, рождая в нем устойчивую привязанность к этим людям и готовность предоставлять им искомые продукты, предметы и сигналы. Короче говоря, если земля и люди выступают в качестве равноправных собеседников, то досуг является видом труда, имеющим социальную и экономическую ценность.

213

Роль политической экономии в исследованиях «четвертого мира»

Вернемся напоследок в зал суда и к тому, как оцениваются аборигенные представления о природе труда и о взаимодействии человека со средой. Тот двойственный способ, которым закон (и публичная дискуссия вокруг закона) рассматривает аборигенные верования, невозможно переоценить, равно как и трудно недооценивать проблемы, которые эта оценка создает для политико-экономической антропологии. В настоящее время оценка практик Бельюэна основана, во-первых, на своеобразном «лакмусе» культурной традиционности, а уж пройдя это испытание, сообщество подвергается сравнительной оценке своих материальных нужд и того экономического эффекта, который может оказать предоставление земли для более широкой общины. Однако следует отметить, что даже если какой-то аборигенный коллектив и является «более широкой общиной», всегда можно найти еще более широкую не-аборигенную общность (регион, страну, торговый блок), чьи экономические интересы окажутся важнее. Таким образом, с одной стороны, «вера» выступает в роли диакритического признака подлинного мультикультурализма (внутренняя сторона культурного различия), а с другой

стороны, мы имеем дело с экономической статистикой, которую, конечно, можно использовать по-разному, но которая все же дает некий срез «холодной экономической реальности» (внешняя сторона экономики и ее материальных ресурсов).

В то время как в центре конфликта находятся вера и ценность — точнее, расхождение эпистемологий и поддерживающие их социально-экономические и юридические аппараты — западная экономика и ее эпистемологии удивительным образом остаются за рамками обсуждения. Западные верования не подвергаются анализу. Вместо этого земельные споры интерпретируются как неизбежные компромиссы, которые государство-нация должно заключать, стремясь сбалансировать терпимость к мультикультурным точкам зрения с необходимостью экономического развития.

Учитывая этот политико-правовой контекст, каковы возможности и ограничения политико-экономического подхода к изучению «четвертого мира» или любого другого мира, в котором трудовая деятельность и субъективность воспринимаются иначе? Под политико-экономической антропологией я понимаю такие подходы, которые рассматривают доминирование и подчинение через призму контроля над материальными отношениями производства и репрезентации. Таким образом, под политической экономией я имею в виду довольно широкий и эклектичный корпус исследований.

214

Очевидно, что политико-экономические подходы к вопросам доминирования и подчинения дают многое для анализа «четвертого мира». Основываясь в той или иной мере на Марксовой теории труда и эксплуатации ресурсов, антропологи и другие социальные ученые рассматривают политическую экономию (и формы структурного марксизма) как революционную перспективу, позволяющую понять и осмыслить разрушительное воздействие мирового капитализма на различные не-западные общества. Хотя политико-экономические исследования социальных изменений порой грешат чрезмерной схематичностью, этот аналитический подход позволил ученым выявить единые закономерности локальных социальных трансформаций, связывая — весьма убедительным образом — положение женщин народа Кунг с судьбой южноамериканских шахтеров, суматранских и итальянских крестьян, а также рабочих карибских сахарных плантаций¹.

1 Таким образом, этот поиск общей унифицированной концепции и, через нее, универсального ответа на многообразный опыт труда и эксплуатации ресурсов в различных обществах скорее укоренен в универсалистских, чем в релятивистских тенденциях антропологической теории (см.: Geertz 1973; Sahlins 1976; Roseberry 1991).

Кроме того, политико-экономические представления о причинах материального положения бедных и обездоленных резко контрастируют с доминирующими экономическими парадигмами, такими как теория рационального выбора, теория максимизации, теория игр и другие неоконсервативные модели анализа микро- и макроэкономики, которые объясняют причины бедности самими практиками бедных и маргинализированных групп.

Исследователи «четвертого мира» опирались на два направления в политической экономии, чтобы исторически вписать современные бушменские лагеря, особенно для объяснения того, почему во всем мире они «буквально пахнут смертью и разложением» (Gordon 1992, p. 2; см. также: Trigger 1992). В попытке прояснить эти материальные условия многие из нас обратились, с одной стороны, к анализу материальных отношений производства, существующих между коренными сообществами и более крупным государственным образованием, а с другой — к дискурсивным режимам, которые конструируют коренные народы как до-модерные общества, тем самым подрывая их политические и экономические устремления (Schrire 1984).

Показывая экономическую зависимость и трудности, вызванные национальной политикой в отношении коренного населения и академическими репрезентациями этих сообществ, этот широкий пласт исследований сыграл решающую роль в борьбе за гражданские и земельные права коренных народов.

В чем же тогда заключается проблема?

Хотя политико-экономическая теория помогла разобрать материальные и социальные отношения государственного господства и эксплуатации сообществ «четвертого мира» (в некоторых случаях показав, что натуральное хозяйство не просто эксплуатируется, но и производится глобальным капитализмом), она мало способствовала переосмыслению базовых положений западных представлений о качественных различиях между людьми (субъектами-агентами), неинтенциональными животными (хищниками-жертвами) и объектами (нечувствительными вещами). А там, где все же предпринимались попытки сделать это, в аналитических работах неизменно возвращается разделение между верой и фактом на уровне политических решений.

Возникнув в русле многовековых усилий социальных наук по определению границ между человеческой и нечеловеческой природой, а также между культурой и материальностью, политическая экономия остается в рамках гегемонистских представлений о критериях, определяющих человеческую субъектность и природу объектов. Таким образом, радикальное переосмысление, которое бельюзские представления о труде и субъектности могли бы пред-

ложить анализу трудовой деятельности и окружающей среды, оказывается немислимым в рамках политической экономии.

Конечно, мы можем обсуждать местные верования, но они всегда рассматриваются как укорененные в материальных условиях сообщества и в его материальных отношениях с более крупными национальными и международными структурами.

Поскольку политико-экономические подходы продолжают привилегировать западные формы оценки, переоценка субъектности охотников-собираателей мало способствовала повышению ценности их продуктивности в сравнительной экономической перспективе. В условиях все более ожесточенной дискуссии о глобальных экологических изменениях, росте населения и ограниченности ресурсов наука и экономика — а также другие дисциплины, заимствующие их эмпирические методы — рассматриваются как беспристрастные наблюдатели, фиксирующие фактическую природу отношений между человеком и окружающей средой, а также экономические и экологические риски и выгоды, связанные с проектами развития.

216

В силу этого большинство современных земельных исков сопровождается дополнительными отчетами, касающимися экономических выгод для коренного сообщества, перспектив развития региона для местных и государственных структур, а также экологических последствий сохранения или освоения территории. Социальные исследования с гуманитарным, теоретическим или активистским уклоном порой привлекаются для анализа «мягкой стороны» этих вопросов: как местные жители воспримут экономические изменения, какие меры правительство или неправительственные организации могут предпринять для смягчения воздействия развития на локальное сообщество.

Однако оценочный аппарат национальной или международной экономической политики остается практически неизменным и слабо поддается влиянию незападных представлений о взаимодействии человека с окружающей средой. Пока это так, коренные народы всегда будут проигрывать в битве за необходимость. Всегда будет создана широкая перспектива, которая «поставит их жизнь в контекст».

Таким образом, как антропологи мы должны быть осторожны, чтобы не оказаться, как это когда-то активно обсуждалось, объективными нейтральными наблюдателями в этих глобальных спорах, а напротив — осознанными, саморефлексивными участниками¹.

1 Исследование риторики развития в «третьем мире», проведенное Артуро Эскобаром (1995), кажется, дополняет аргументацию этого эссе.

Особенно важно бдительно следить за тем, как государство, международный бизнес и финансовые структуры могут использовать нашу риторику для укрепления собственных интересов — точно так же, как новые правые в последнее время начали опираться на граммшианские представления о культурной гегемонии, чтобы обосновать необходимость культурной войны со стороны правых.

Как бы либеральны ни были юридические уступки в отношении традиций и знаний коренных народов, они фактически закрепляют государственные права над коренными сообществами, используя те самые модели, которые мы создаем.

Государственная власть над коренными народами возрождается заново, даже когда государственные институты позиционируют себя как признающие (или примиряющиеся с) традициями коренных народов. Этот ловкий маневр осуществляется через судебные и законодательные предписания, которые, с одной стороны, признают традиционные права аборигенов, а с другой — наделяют государственные структуры полномочиями классифицировать современные социальные и культурные практики аборигенов на традиционные (ценные) и нетрадиционные (лишенные ценности).

Вместо того чтобы открыто противостоять земельным правам аборигенов, позиция, которая легко могла бы быть использована самими аборигенами для обвинений в угнетении и разжигания конфликта в области прав человека, австралийское правительство выражает сожаление по поводу последствий европейской колонизации для аборигенов (хотя те группы, которые пострадали больше всего, получают меньше всего) и поддерживает мультикультурализм в форме признания аборигенных традиций.

217

Однако среди пышных проявлений раскаяния и призывов к примирению государство сохраняет контроль над тем, какие доказательства будут считаться достоверной фактической основой для исков, чьи верования будут оцениваться на предмет культурной подлинности и значимости, а также какие критерии будут использоваться для оценки труда.

Ни правительство, ни австралийская общественность не изменили своего понимания «фактических основ» труда, работы, человеческой субъектности или «неодушевленности» окружающей среды.

В конечном счете государство производит классическое «двойное послание» в духе Грегори Бейтсона:

«Ваши верования абсолютно необходимы для вашего экономического благополучия; ваши верования не имеют никакого рационального смысла в оценке вашего экономического благополучия.»

Вместо того чтобы бросить вызов фактическим основаниям государственной власти, дискуссия в Австралии вокруг земельных прав коренных народов заново утвердила правительство в качестве

«золотой середины» между яростными правыми и радикальными левыми, между консервативными общественными аналитиками и культурными экспертами, которые утверждают, что признание земельных прав аборигенов ввергло «имущественное право в хаос и “дало ход” амбициям австралийских коммунистов и большевиков», и радикальными аборигенными группами и активистами, которые готовы оспорить саму рациональность — те ценности и принципы, на которых зиждется современное национальное государство¹.

Благодарности. Я выражаю благодарность Сандре Берн и двум анонимным рецензентам *American Anthropologist* за их проницательные комментарии к форме и содержанию этого эссе.

Список источников / References

An-Na'im A. A. (Ed.) (1992) *Human rights in cross-cultural perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Baudrillard J. (1975) *The mirror of production*. St. Louis: Telos Press.

218

Bauman R. (1986) *Story, performance, and event*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bird-David N. (1990) The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology*, 31(2), 189–196. <https://doi.org/10.1086/203825>

Bird-David N. (1992a) Beyond “the hunting and gathering mode of subsistence”: Culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers. *Man*, 27(1), 19–44. <https://doi.org/10.2307/2803593>

Bird-David N. (1992b) Beyond “the original affluent society”: A culturalist reformulation. *Current Anthropology*, 33(1), 25–34. <https://doi.org/10.1086/204029>

Brandl M., Haritos A., & Walsh M. (1979) *The Kenbi land claim to vacant Crown land in the Cox Peninsula, Bynoe Harbour and Port Patterson areas of the Northern Territory of Australia*. Darwin: Northern Land Council.

Cashdan E. (1990) *Risk and uncertainty in tribal and peasant economies*. Boulder: Westview Press.

Clifford J. (1988) *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Comaroff J., & Comaroff J. (1991) *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Coombs H., Brandl M., & Snowdon W. (1983) *A certain heritage*. CRES Monograph 9. Canberra: Australian National University.

1 Хью Морган, *The Australian*, 13 октября 1992 года.

- di Leonardo M. (1991) Feminist anthropology in a historical perspective. In M. di Leonardo (Ed.), *Gender at the crossroads of knowledge: Feminist anthropology in the post-modern era* (pp. 1-47). Berkeley: University of California Press.
- Elkin A. P. (1980) *Aboriginal men of high degree*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- Escobar A. (1995) *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Falkenberg J. (1962) *Kin and totem*. New York: Humanities Press.
- Fitzpatrick P. (1992) *The mythology of modern law*. London: Routledge.
- Geertz C. (1973) The impact of the concept of culture on the concept of man. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (pp. 33-54). New York: Basic Books.
- Gordon R. (1992) *The Bushman myth: The making of a Namibian underclass*. Boulder: Westview Press.
- Goux J.-J. (1990) *Symbolic economies: After Marx and Freud*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hamilton A. (1982) Descended from father, belonging to country: Rights to land in the Australian Western Desert. In E. Leacock & R. Lee (Eds.), *Politics and history in band societies* (pp. 85-108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Handler R. (1988) *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hocking B. (1988) Colonial laws and indigenous peoples: Past and present law concerning the recognition of human rights of indigenous native peoples in British colonies with particular reference to Australia. In B. Hocking (Ed.), *International law and aboriginal human rights* (pp. 3-18). Sydney: Law Book Company.
- Ingold T. (1987) *The appropriation of nature: Essays on human ecology and social relations*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Jackson B. (1988) *Law, fact, and narrative coherence*. Roby, England: Deborah Charles Publications.
- Locke J. (1988) *Two treatises of government* (Original work published 1690). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcuse H. (1966) *Eros and civilization*. Boston: Beacon Press.
- McRae H., Netthein G., & Beacroft L. (1991) *Aboriginal legal issues: Commentary and materials*. Sydney: Law Book Company.
- Merlan F. (1986) Australian Aboriginal conception beliefs revisited. *Man*, 21(3), 474-493. <https://doi.org/10.2307/2803097>
- Munn N. (1970) The transformation of subjects into objects in Walpiri and Pitjantjatjara myth. In R. Berndt (Ed.), *Australian Aboriginal anthropology* (pp. 141-163). Nedlands: University of Western Australian Press.
- Myers F. (1986) *Pintupi country, Pintupi self: Sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Myers F. (1988) Burning the truck and holding the country: Property, time and the negotiation of identity among Pintupi Aborigines. In T. Ingold, D. Riches, & J. Woodburn

- (Eds.), *Hunters and gatherers 2: Property, power and ideology* (pp. 52–74). New York: Berg.
- Neate G. (1989) *Aboriginal land rights law in the Northern Territory*. Chippendale, NSW: Alternative Publishing Co-operative.
- Ortner S. (1989) *High religion: A culture and political history of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Peterson N. (1988) Aboriginal land rights in the Northern Territory of Australia. In E. Leacock & R. Lee (Eds.), *Politics and history in band societies* (pp. 441–462). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollis A., & Schwab P. (Eds.) (1979) *Human rights: Cultural and indigenous perspectives*. New York: Praeger.
- Povinelli E. (1993a) *Labor's lot: The history, culture, and power of Aboriginal action*. Chicago: University of Chicago Press.
- Povinelli E. (1993b) "Might be something": The language of indeterminacy in Australian Aboriginal land use. *Man*, 28(4), pp. 679–704. <https://doi.org/10.2307/2803992>
- Povinelli E. (1994) Sexual savages/sexual sovereignty: Australian colonial texts and the postcolonial politics of nationalism. *Diacritics*, 24(2-3), pp. 122–150. <https://doi.org/10.2307/465168>
- Renteln A. D. (1990) *International human rights: Universalism versus relativism*. Newberry Park: Sage.
- Roseberry W. (1989) *Anthropologies and histories: Essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Roseberry W. (1991) Marxism and culture. In B. Williams (Ed.), *The politics of culture* (pp. 19–44). Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Sahlins M. (1976) *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schaffer R. (1988) International law and sovereign rights of indigenous people. In B. Hocking (Ed.), *International law and aboriginal human rights* (pp. 19–42). Sydney: Law Book Company.
- Schrire C. (Ed.) (1984) *Past and present in hunter-gatherer studies*. Orlando: Academic Press.
- Sider G. (1986) *Culture and class in anthropology and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigger B. (1992) *Whitefella comin': Aboriginal responses to colonialism in Northern Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West R. (1993) *Narrative, authority and law*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Williams N. (1985) On Aboriginal decision-making. In D. Barwick, J. Beckett, & M. Reay (Eds.), *Metaphors of interpretation: Essays in honour of W. E. H. Stanner* (pp. 240–269). Canberra: Australian National University.
- Williams N. (1987) *Two laws: Managing disputes in a contemporary Aboriginal community*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Williams P. (1991) *The alchemy of race and rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wilmsen E. (1989) *Land filled with flies*. Chicago: University of Chicago Press.

Winterhalder B. (1987) The analysis of hunter-gatherer diets: Stalking an optimal foraging model. In M. Harris & E. Ross (Eds.), *Food and evolution: Toward a theory of human food habits* (pp. 311-340). Philadelphia: Temple University Press.

Об авторе / About the author

Повинелли Элизабет — PhD, антрополог, профессор антропологии и гендерных исследований имени Франца Боаса в Колумбийском университете, член-корреспондент Австралийской академии гуманитарных наук, одна из участниц киноколлектива «Каррабинг» (в переводе с эммиенгальского языка — «отлив») — медиагруппы, состоящей из коренных австралийцев, которые с помощью кино исследуют притеснение аборигенных народов Северной территории Австралии. Научные интересы: критическая теория, поздний поселенческий либерализм, колониализм, язык и семиотика, политика и эстетика.

E-mail: ep2122@columbia.edu

Elizabeth Povinelli — PhD, anthropologist, Franz Boas Professor of Anthropology and Gender Studies at Columbia University, an Associate Fellow of the Australian Academy of Humanities, and one of the members of the film collective Karrabing (translated from Emmiengal as “low tide”) — a media group made up of Indigenous Australians who explore the oppression of Aboriginal peoples in Australia’s Northern Territory through film. Research interests: critical theory, late settler liberalism, colonialism, language and semiotics, politics and aesthetics.

E-mail: ep2122@columbia.edu

221

О переводчиках:

Перевод с английского Г. Д. Винокурова и И. В. Напреенко.