

Перспективизм Другого¹

Жан-Кристоф Годдар — PhD, профессор. Тулузский университет им. Жана Жореса. 31058, Франция, г. Тулуза, аллея Антонио Мачадо, д. 5.
E-mail: jean.christophe.goddard@gmail.com

Пер. с фр.: Александр Сковородко

Ключевые слова: америндская метафизика, пространство и место, колониализм, контр-антропология, мультиреализм, амазонские народы, ритуальный каннибализм

В тексте предпринята попытка антропологического исследования европейской метафизики и колониализма с позиции мировоззрения и коллективных практик америндов. В столкновении радикально несовместимых между собой способов образовывать и проживать отношения с миром, иллюстрируемом походом испанской конкисты во главе с Гонсало Писарро и Франциско Орельяной (1545), автохтонные народы усматривают не только свидетельство колониальной жестокости. Путем коммеморативных ритуальных практик, обыгрывающих «первый контакт» в юмористическом и критическом ключе, они также объективируют это столкновение, чтобы вывести на сцену и высмеять практическую нежизнеспособность колониального проекта, коррелирующую с его теоретической узостью. В амазонском космологическом террариуме колониалист проявляет себя как сверххищник, наделенный смертоносными придатками (аркебуза солдата), непробиваемой шкурой из кольчуги и железных лат, а также способностью к паноптизму — взглядом, скрытым за забралом шлема. Однако за эту позицию абсолютной неуязвимости пришелец расплачивается собственной слепотой, когда обнаруживается его невосприимчивость к отношениям комменсализма на низших уровнях пищевой цепи. Поведение захватчика становится объектом чужих перспектив, требующих другого масштабирования действительности и учета ее несводимого многообразия. Подобную критическую переоценку колониального мышления и праксиса выражает америндская мифология, а также культура ритуального каннибализма, неотъемлемая часть автохтонного мироощущения.

¹ Перевод выполнен по изданию: Goddard J.-C. Ce sont d'autres gens: Contre anthropologies décolonisées. — Paris: Hermann, 2024. — pp. 109–136. — ISBN : 978-2381140742. Публикуется с любезного разрешения автора и правообладателя.

*Амазония (1545)
Лейтциг (ок. 1720)*

Борьба народов внутри теории

БЛАГОДАря ВАЙНУ ДЕЛОРИИ мл.², писателю и теологу из народа сйу, мы знаем, что существенное, обладающее «огромной философской значимостью» отличие индигенной (*indigene*) метафизики от западной заключается в том, что именно принцип земли, то есть, пространства или места, определяет существование, мышление и этику автохтонных народов. Тем не менее, в своем комментарии, посвященном Вайну Делории, канадский политолог Глен Култхард³ отмечает, что если автохтонные представления о мире фундированы, скорее, в пространственном, нежели временном измерении, то это потому, что пространство задает особую «онтологическую рамку» для проживания и осмысления *отношений* [с миром]. По этой же причине разнообразные контр-антропологии белого мира, о которых до сих пор шла речь [в этой книге], по преимуществу «ситуированы» на северо-западе тропических лесов Амазонии, на суринамском берегу реки Марони, в Нджоле на габонском берегу Огове, в *террейро* города Ресифи, в лесу Аккры, на берегах реки Конго и других местах. Ведь только задействовав все человеческие и нечеловеческие способы выстраивать отношения (*relationalités*) по принципу места, этим контр-антропологиям удастся вывести на сцену (так сказать, придать пространственное измерение) слепоту белого мира, в которую его погружает глубокая одержимость Накоплением, Прогрессом, Историей или — что одно и то же — Новизной, и коррелирующую с этой слепотой неспособность придать [миру] пространственное измерение; иначе говоря, прожить радикальную реляционность, составляющую социокосмологическое пространство, внутри которого автохтонные сообщества обособляются как отдельный человеческий вид (*actuent leur différentiel d'humanité*). Вопрос заключается не в том, чтобы сделать объектом рассмотрения низкую и грубую жестокость белого завоевателя, но прежде всего в том, чтобы объективизировать *его способ смотреть на вещи (ocularité)*, точку зрения, перспективу — иначе говоря, теорию⁴ или метафизику, — не как то, что оправдывает эту жестокость,

² Deloria V. Jr. *God is Red: A Native View of Religion*. — Golden: Fulcrum Publishing, 1993. — 320 p. — ISBN: 978-1-55591-176-8.

³ См.: Coulthard G. *Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism // Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*. — 2010. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 79–83.

но как то, что придает ей всю ее силу: метафизику, в которой эта жестокость и *заключается*.

Каждый контр-антропологический театр является переводом (воссозданием) исторически существовавших западноевропейских метафизик и теологий — то есть, различных образов жизни, к которым они обязывают — на язык одного из множества автохтонных космологических воззрений (*cosmovisions*) (метафизик или теологий). Тем не менее, такой перевод полностью переворачивает смысл *этнографической* (так сказать, письменной⁵) герменевтики другого (*l'autre*), которая «переносит дикую реальность в западный дискурс»⁶ путем составления таблицы различий, чтобы затем упорядочить их в рамках общей теории, которая служила бы актуальным потребностям и интересам европейского сообщества и его эпистемы. Как показал Вивейруш де Кастру в отношении амазонского мультиреалистского перспективизма, являющегося парадигмальным для такого контр-антропологического перевода⁷, предлагаемое этим перспективизмом сравнение

⁴ Греч. *θεωρία*, прежде всего, означает созерцание, чем и пользуется Годдар в настоящем тексте — *прим. перевод*.

⁵ В том смысле, в котором историк Мишель де Серто понимает и выработывает концепцию «письменной экономики» (*économie scripturaire*) в рамках своего культурного антропологического исследования европейской современности: как конкретную практику письма, ставшую повсеместной через распространение (*développement*) печати, грамотности и школьного образования, основанную на фундаментальной утопической мечте современного Запада о радикальном изменении общественной реальности через ее перенесение в текст (через ее «интекстуацию», *intextuation*) — то есть, буквально, через нанесение на белый лист бумаги текста, который довлел бы над экстерниорностью. Возникшее из «письменной экономики», будь оно священным или профанным, любое работающее на прогресс письмо (научное, исследовательское, политическое) нацелено на общественную пользу и сепарируется от магического мира голосов (*des voix*) и традиций. Письменная экономика современности является для Серто в этом отношении принципиально капиталистической и нацеленной на завоевание. Она стремится к тому, чтобы лишить доверия и изгладить у народов все то, что остается связанным с землей (*terre*), местом, оральностью или не-вербальным. Ввиду этого она занята космоцидом (*cosmocidaire*) и истреблением. Письменная машинка является средством и символом этой экономики и установления общественной и эпистемической иерархии. Пытаясь изъять машинку, на которой было напечатано обращение (*discours*) Феликса Тиуки, французская жандармерия стремилась всего лишь к тому, чтобы восстановить колониальный порядок письма, лишая «неприрученную» («*sauvage*») устную речь (*parole*) покоренного народа возможности использовать в качестве ответа главное средство западного доминирования. См.: Серто М. Изобретение повседневности. Т. 1. Искусство делать. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — ISBN: 978-5-94380-148-8. — С. 237–239.

⁶ Certeau M. *L'écriture de l'histoire*. — Paris: Gallimard, 2002. — ISBN: 978-2-07-076346-7. — P. 264.

⁷ Viveiros de Castro E. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.

западной и автохтонной точек зрения, напротив, начинается с подчеркивания соответствий, взаимозаменяемостей, созвучий, «одинаковостей», множимых этим переводом. Однако все это делается с единственной целью — усилить неоднозначность (*equivocation*), показать, что под одним и тем же термином, с двух точек зрения на самом деле понимаются совершенно разные и принципиально несопоставимые *реальности*, которые могут соотноситься друг с другом только в форме *постоянного перехода* от одной онтологии к другой (*court-circuit ontologique*). Ибо противоположность белого и автохтонного миров, современного мира и всего остального мира заключается не просто в различии способов смотреть на один и тот же мир, но в различии самих миров, которые субстантивируются соответствующими им точками зрения, *являющимися* этими мирами. Различие точек зрения является различием миров, их (не-)собранностью в части-целом (*partie totale*) мир-системы, *войной миров*⁸. «Часть-целое», как ее понимает камерунский философ Фабьен Эбусси Булага, есть некий участок пространства, ситуированный внутри мира, и одновременно «сегмент» самого мира (*du monde*); иначе говоря, это такое место, в котором все целое мировых противоречий и конфликтов, в котором сталкиваются «множество культур и интересов», обретает свое частное и пространственное выражение и где путем обнаружения локальной и исходной согласованности [между ними] осуществляется «упорядочивание [этих конфликтов] в единое целое»⁹. Именно эта способность обозначить целое капиталистической Мир-Системы путем обращения к антропологическому исследованию контакта [индигенных сообществ] с белым миром (иначе говоря, через исследование колониального насилия и приносимого им разрушения) с частной или локально определенной точки зрения наделяет контр-антропологию особым критическим потенциалом.

Амазонская антропология, которую предлагает Эдуарду Вивейруш де Кастру, является «борьбой народов внутри (*dans*) теории». Мы имеем в виду теорию Мир-Севера (*Nord-Monde*) или того, что Лабу Танси называл «Каннибалией»¹⁰, простирающейся от Сан-Франциско

⁸ Франко-окситанский антрополог, сценограф и музыкант Кристоф Рул посвящает свою театральную, визуальную и патриципаторную антропологию этой войне миров. См.: Rulhes C., Cassier J. *La Guerre des Natures*. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — 144 p. — ISBN: 978-2-84681-566-6.

⁹ Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — ISBN: 2-7087-0338-2. — pp. 50, 163.

¹⁰ Labou Tansi S. *Encre, sueur, salive et sang*. — Paris: Éditions du Seuil, 2015. — ISBN: 978-2-02-117536-3. — P. 92.

и до полуострова Камчатка через Франкфурт (и, таким образом, Париж). Борьба народов внутри теории не ведет, как можно подумать, к борьбе *между* народами, поскольку образ сообщества (*communauté*), который колонизаторы противопоставляют (*opposent*) колонизированным народам, является всего лишь, по выражению Роберта Жолена, «негативным сообществом» — сообществом, губящим другие цивилизации¹¹, неудавшимся сообществом, само бытие которого зиждется на противопоставлении себя всем прочим цивилизациям, непохожим на него и изначально (как оно считает) грозящим ему погибелью¹². Такое сообщество вообще не может образовать народ, ни даже, в конечном счете, «сообщество» в собственном смысле. Вот почему то, с чем народы борются внутри теории, — это *сама теория* или созерцательность западного колониализма, его видение и его взгляд, его способность к идеализации и дереализации, уничтожению сообществ и цивилизаций. Эта борьба народов против теории такого мира, в котором для этих народов не нашлось бы места. В этом смысле «теоретический» проект, который Вивейруш де Кастру предложил антропологам, имеет политические и деколониальные следствия, поскольку он заключается в том, чтобы изнутри западно-европейской теории и особого порядка письма, с которым та смешивается, разить из лука саму эту теорию («*introduire... fléchage de la théorie*») — иначе говоря, сам европейский способ смотреть на вещи¹³. Этим и занята индигенная контр-антропология белого мира.

¹¹ Jaulin R. La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide. Tome 2: L'Occident et l'ailleurs. — Paris: Union générale d'éditions, 1974. — 293 p. — ISBN: 2-264-00024-4. — P. 36.

¹² О нации-колонизаторе как сообществе, «взятом в окружение» собственными рабами, см.: Hage G. L'Alterpolitique. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2021. — 180 p. — ISBN: 978-2-37361-284-4; Hage G. White Nation. — New York; London: Routledge, 2000. — 280 p. — ISBN: 978-0-415-92923-3.

¹³ Говоря о *fléchage* (стрельба из лука), Годдар имеет в виду текст Марселя Мосса и Анри Юбера «Набросок к общей теории магии» (Мосс М. Социальные функции священного. — СПб.: Евразия, 2000. — 444 с. — ISBN: 5-8071-0057-3) и вдохновленную этой работой статью де Кастру «Zeno and the art of Anthropology» (Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Nau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7). В частности, идет речь о следующем пассаже из Мосса и Юбера (курсив — *nau*):

«Этнографы, обладающие большим опытом полевой работы, утверждают, что маг глубоко верит в успех своего колдовства. Ему удастся создать в себе состояние сильного нервного возбуждения, каталепсии, в котором он и в самом деле может оказаться жертвой различных иллюзий. Во всяком случае, колдун, который не слишком-то верит в свои собственные обряды и знает, конечно, что наконечники заколдованных стрел, выдергиваемые им якобы из тела человека, страдающего ревматизмом, являются лишь камнями, которые он достает из своего рта, этот же колдун неизбежно прибегает к услугам другого знахаря, когда заболевает

Враг, у которого нет рта

Кали'на из Гвианы, ведущие борьбу против французского государства, причастного к превращению гвианской Земли в экстрактивистский супермаркет, с гордостью вспоминают своего предка, жившего во времена начала колонизации. Тот, как сообщают, угодил конкистадору в глаз стрелой, прошедшей сквозь забрало его шлема и достигшей самого мозга¹⁴. Глаз был единственной частью его тела, уязвимой перед отравленными стрелами, от которых конкистадора надежно защищал стальной доспех. Этот вид смерти стал известен во французских колониях на атлантическом побережье благодаря вдовству Екатерины Медичи, но для гвианского побережья он значит больше, чем простой несчастный случай во время турнира¹⁵. Вполне возможно, что кали'на вспоминают этого предка, стреляющего в Белых, только чтобы вернуть (*replacer*) в «автохтонную» политическую борьбу XXI века то, что континентальная историческая антропология зовет «вечным настоящим “первого контакта”»¹⁶. Первопопадание (в том же смысле, в котором говорится о «первосцене») неизбежно вызывает в памяти момент, когда в 1545 году карибские индейцы ранили стрелой, смазанной ядом кураре, Франциско Орельяну — этого испанского путешественника, проплывшего всю Амазонку от Анд и вплоть до ее устья; того, кто, дав этой реке официальное название, также ответственен за возникновение топонима, используемого для обозначения географического региона, который состоит из осушенной части бассейна Амазонки и гвианского лесного массива и носит название «Амазония».

сам, и он выздоравливает или умирает в зависимости от того, обрекает ли этот знахарь его на смерть или старается спасти. *В конце концов, даже если одни не заметили, как была выпущена стрела, другие видят, как она попадает в цель.* Это может выглядеть в виде вихря, языков пламени, вонзающихся в небо, маленьких камней, которые колдун будет рассматривать как извлеченные из тела, тогда как сам он не извлекал их из тела своего пациента. Минимум искренности, который можно было бы приписать магу, — это то, что он по крайней мере верит в магию других» (С. 182–183).

Полнее этот образ попадания из лука магической стрелой будет раскрыт Годдаром далее в тексте (во многом он применяет его схожим с де Кастру образом). — *прим. перевод.*

¹⁴ См.: Ferrarini H., Tiouka A. *Petit guerrier pour la paix: les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux).* — Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2017. — 132 p. — ISBN: 978-2-84450-984-0.

¹⁵ Имеется в виду смерть Генриха II (1519–1559), короля Франции. — *прим. перевод.*

¹⁶ См.: «Введение» в *Histories and Historicities in Amazonia* / N. Whitehead (ed.). — Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. — 236 p. — ISBN: 978-0-8032-4818-2.

Конечно, посланник Карлоса V, который до самой реки Напо сопровождал Гонсало Писарро в его сеющей смерть экспедиции, заслуживал стрелу — и того, чтобы о его гибели вспоминали как об акте отмщения за убитых. Однако смутное (*transformé*) воспоминание об этом событии не сохранилось бы в виде столь парадоксального «памятования о настоящем», если бы необходимость попасть стрелой именно в глаз была связана с сугубо практической стороной дела: с закрытостью остального тела конкистадора доспехами, и если бы это попадание было всего лишь расплатой за причиненное врагом зло. Иначе говоря, если бы экономия отмщения не зависела от необходимости совершенно другого рода и, самое главное, от совершенно иной темпоральности¹⁷. Существует особое антропологическое понимание (*savoir*) похода Франциско Орельяны «с коренной точки зрения» — нечто вроде индигенной антиколониальной антропологии явления Франциско Орельяны, хранящей память [об этом событии]: его доспехов, забрала его шлема и, таким образом, его «способа смотреть на вещи».

В своей статье 2014 года, посвященной Франциско Орельяне, антрополог Рензо Дуин¹⁸ отмечает, что танец индейцев Вайна, имитирующий Тамок (или танец «кнута»), в Верхней-Марони (часть французской Гвианы), является материализацией исторической памяти (*conscience*) о контакте с участниками экспедиции сквозь тропический лес, которую конкистадор совершил в период с ноября 1541 по август 1542-го. Эта материализация заключается не в простом символическом повторении давнего памятного события, чье место и время можно было бы с точностью установить, но в контр-антропологической,

¹⁷ Об увекочении памяти о мести амазонских народов как способе сохранения общественного тела (*durée du corps social*), см.: Viveiros de Castro E. O mármore de a murta: sobre a inconstância da alma selvagem // Revista de Antropologia. — 1992. — Vol. 35. — pp. 21–74. — DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318. Цитируемый здесь перевод взят из «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage», в «Aurore Becquelin et Antoinette Molinié (dir.), Mémoire de la tradition, actes du 47e Congrès international des américanistes (La Nouvelle-Orléans, 1991), Société d'ethnologie, 1993» (новый перевод под названием Viveiros de Castro E. L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4).

¹⁸ Duin R. S. Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — pp. 741–772. Я премного благодарен Кристофу Рулу за то, что тот показал мне маску тамок и поделился статьей Дуина по случаю создания театра Selve его сообществом GdRA в 2019 году (см.: Rulhes C., Cassier J. La Guerre des Natures. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — ISBN: 978-2-84681-566-6. — P. 77).

телесной и аффективной, драматизации встречи с колонизатором, разыгрываемой в любой точке пространства и в любой момент времени. Эта драматизация посвящена тому, как — после возникновения «Амазонии» — в реальность автохтонного народа, по реке проникла чужеродная, злая и околдовывающая сущность (*jolok Tamok*), напоминающая традиционных водных чудовищ, убийц и пожирателей индейцев. Злая сущность, чей видимый облик воспроизведен в маске, которую носят танцоры («маска tamok»). Маска tamok, состоящая из плаща с бахромой из лоскутьев бересты, которые окутывают тело с головы до пят, а также из твердой, расписанной специальными узорами прямолинейной формы восковой пластины в виде треугольника, натягиваемой на все лицо, и в которой проделано всего два круглых или прямоугольных отверстия (а иногда — только одно, в виде длинного и узкого прореза) там, где должны быть глаза, в некоторых своих вариациях украшенная букетом роз, — на самом деле, точь-в-точь повторяет костюм захватчика (которого Вайна обозначают как «настоящего Тамок», чтобы отличить его от самого танцора, «ложного Тамок»): броню, шлем, плюмаж.

В то же время, Кулиенпо, *pajé* (шаман) вайна, с которым ведет беседу Рензо Дуин в окрестностях Тулувена, настаивает, что, в отличие от народных масок tamok, выставленных на обозрение туристов, у ритуальной маски tamok, как и у имитируемого ею «настоящего Тамок», *нет рта* — есть только длинный нос (без ноздрей). Но это одинаково касается как рта, так и глаз, поскольку вайна, наблюдающие за имитацией Тамок, старательно подчеркивают, что глаза скрыты от чужого взора свисающей с головы бахромой. К тому же, само пришествие «настоящего Тамок» описывается здесь как нечто внезапное (*furtive*), как вторжение чужаков, которое вайна не *предвидели*. Эти подробности обязывают нас пересмотреть причины, из-за которых кали'на вспоминают о попадании стрелой в глаз (настоящего) Тамок, Франциско Орельяну. Для Вайна глаз конкистадора был не просто единственной уязвимой частью тела, в остальном полностью защищенного латами, — эта трактовка, скорее, обязана западной одержимости зрением (*oculocentrisme*)¹⁹. Все ровно наоборот: затаившийся в глухом мраке шлема, поблескивающий в темной глубине лат, глаз tamok занимал, скорее, позицию абсолютной неуязвимости.

¹⁹ Которая получает полное этическое выражение (в своем европейском пост-травматическом контексте) в феноменологии глаза у Эмануэля Левинаса. См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — ISBN: 978-5-98712-374-4. — С. 84–85.

Стоит добавить, что смертельную опасность, которую излучает Тамок, чьи глаза скрыты за своего рода веками, изображена здесь резким щелчком длинного кнута, которым орудует танцор. Этот щелчок, который Вайна толкуют как «голос» Тамок, парадоксальным образом «неслышен» в тот самый момент, когда Тамок приближается к индигенной группе. Нашествие *tamok* — это одновременно и смертоносное вторжение невидимого взгляда, и внезапно встречающий шум, исходящий из неразборчивого голоса — можно сказать, что в обоих случаях перед нами действие *in absentia*. Щелчок хлыста, конечно же, будет прямым воспроизведением выстрелов из огнестрельного оружия (аркебузы). Тем самым власть *tamok* (власть Белых) получает свое самое строгое, какое только возможно, определение: это *власть оставаться неслышимым и убивать с дистанции, занимая позицию абсолютной неуязвимости*.

В своей работе, посвященной американским военным дронам, Грегуар Шамаю указал на распространенность образа «телеархической»²⁰ «скрытой власти» (*«pouvoir abrité»*) в современных имеющих у империализма методах по устрашению своего враждебного окружения. Но «революция взгляда», вызванная, как он считает, этими техниками ведения войн, устанавливающими постоянный и всесторонний надзор над врагом, который теперь находится под перманентной угрозой мгновенного уничтожения, на самом деле случилась задолго до водружения боеголовок Hellfire на дроны Predator. Если говорить об ее онтологическом измерении, она была совершена еще в XVI веке в рамках первых военных грабительских походов европейской экспансии. Это с ней столкнулись коренные народы, повстречавшие колонизаторов, и это ее метафоризирует маска *tamok*, изображая укрытие (*repli*) уязвимого тела во вместилище доспеха, тела, полностью и надежно защищенного от любого посягательства извне. Причем само это тело, в свою очередь, может воздействовать на внешнюю среду, для чего им используются механические придатки (*pseudopodes*) (огнестрельное оружие [*armus*]) — единственное имеющееся у него средство для вмешательства во враждебную среду.

Это уникальный контакт с такой породой хищников, чей способ вступать в контакт заключается в избегании контакта как такового. Конечно, абстрактный узор, составленный из угловатых линий и нанесенный на маску *tamok* (который, имея название «суставов

²⁰ Шамаю Г. Теория дрона. — М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2020. — ISBN: 978-5-91103-545-7. — С. 27.

Дьявола», *Woroto sakedi*, изображает пять сгибов на теле ягуара: на плечах, локтях, запястьях, пястных костях и фалангах), не похож ни на одну из лицевых татуировок вайна — воспроизводит другой узор, с помощью которого изображали хищных животных, как те выглядели до описываемого в мифах появления отдельных видов живых существ, после которого хищники наделяются заметными всем и предупреждающими об их зловредной сущности чертами²¹. Но, тем не менее, едва ли получится сказать, что узнавание по этим чертам Тамок так уж предсказуемо. Кажется даже, что это узнавание указывает на проблему, связанную с необычностью и особенностью самого чужеродного характера Тамок.

В сущности ягуара (являющейся антитезой родству²²) воплощена и собрана опасность как таковая, но *также* она воплощает возможность того, что под той или иной амазонской инаковостью обнаружится сородич; что данная инаковость образует тесное соседство с другими видами и будет способна — и даже обязана — служить сохранению жизни этого, по определению, всегда незамкнутого общества, существующего целиком за счет своего отношения с другим, нежели на совпадении с самим собой²³. Именно из-за этой радикальной онтологической незавершенности война за отмщение и война за честь могли считаться, если использовать термины де Кастру, «религией»; единственной религией, отречься от которой амазонские народы не могли даже тогда, когда с легкостью теряли веру в пророчества собственных *kaŕai*, не говоря уже о пророчествах христианских миссионеров. Ловля и употребление в пищу иного (*des altérités*), эта, скажем так, экзо-каннибальская война — только она обеспечивала возможность будущего: возможность *всегда иного* мира, не ограниченного своими атрибутами. Отмщение было главной ценностью, онтологическим императивом, только в той мере, в которой оно удерживало *coquus* в этой позиции гетерономии, вечно творящей будущее (*futuralisante*).

Столкновение с чужаком за территорией общества не сводится к случайному стихийному происшествию (где Другой рассматривался

²¹ См.: Descola P. *Les Formes du visible*. — Paris: Éditions du Seuil, 2021. — ISBN: 978-2-02-147698-9. — P. 177.

²² См. Gow P. *An Amazonian Myth and Its History*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — ISBN: 978-0-19-924195-8. — P. 106. Де Кастру цитирует эту работу в: Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 183.

²³ См.: Viveiros de Castro E. *L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle*. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4.

бы как «Природа»), которое в той или иной степени может быть приспособлено [под общественные нужды] и может как подорвать, так и вдохнуть новую жизнь в общественный и культурный строй, рекурсивным образом (через интериоризацию внешних возмущений) восстанавливая строящийся на тождестве конвенциональный внутренний порядок социуса, расписывающий (*predictif*) и ограничивающий (*contraignant*) [возможные события], как это происходит в городских обществах современного Запада²⁴. Встреча с чужаком была для жителей Амазонии тем, что нужно деятельно, — иначе говоря, на уровне культуры, — произвести с помощью войны. Как и охота, война является принципиально рассогласующей (*déprédicative*)²⁵ деятельностью — практикой коллективной импровизации, которая одна лишь позволяет сложиться или возникнуть (в качестве последствия) «природному», иначе говоря, наполненному жизнью реляционному порядку, сотканному из тесных (*labiles*) взаимодействий друг с другом, нетотализируемому и недоступному для какой-либо логики власти. И нет ничего более противного этому, чем заточение или заключение Тамок Франциско Орельяны, этой монады, в свою лишенную рта броню, из-под которой всевидящий и всемогущий глаз Бога окидывает взглядом мир.

Сто́ят ли Белые войны?

Было высказано достаточно едких комментариев по поводу так называемого чревоуещания европоцентристской (как подозревают)²⁶ бразильской антропологии, которая приписывала изучаемым ею представителям индигенных народов (якобы лишенным ею права голоса)

²⁴ См. часть 4 («L'invention du moi») в: Wagner R. L'Invention de la culture. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — 224 p. — ISBN: 978-2-930601-08-3.

²⁵ О деятельности по «рассогласованию» мира, характерной для «островных, религиозных и крестьянских поселений», см.: там же, pp. 130–131. Рассогласование — это особый вид деятельности, изобретательной практики, нацеленной на то, чтобы «нарушить конвенции», искусственным путем вызвать контингентные события и, таким способом, вовлечь человеческое существование в «череду постоянно сменяющих друг друга ожиданий и неожиданных встреч». Полная противоположность тому, что урбанистский Запад понимает под «культурой», смысл которой заключается в системе мер «по установлению между вещами отношения подчинения и соответствия». В этом смысле экзо-каннибальская война — это не еще одна «культура» — строго говоря, она является антикультурой.

²⁶ Претензия, которую чаще всего особенно любят выдвигать западные интеллектуалы, слабо интересующиеся вопросами народов Амазонии или вовсе безразличные к ним и беспокоящиеся лишь о том, чтобы оставить за собой право на пользование критическим инструментарием, доставшимся им от западноевропейского текстуального канона (марксизма, феноменологии, когнитивистики, нейронаук и т.д.).

какой-то «перспективизм» — понятие, которое скорее тешит нарциссизм представителей западных университетских и активистских кругов. Не всегда удается увидеть, что под «перспективизмом» Вивейруш де Кастру имеет в виду особый метод, которым руководствуется индигенная контр-антропология белого врага, а также увидеть то, как много его подход заимствует от критической теории колониализма и, более того, трактовки западной метафизики как колониалистской по своей сути и стремящейся, во всех своих формах, обосновать и легитимировать проект колониализма. Однако де Кастру сам лучше, чем кто бы то ни было, дает это понять в своем предисловии к бразильскому изданию *Падения небес (La Chute du ciel)*: «В том же смысле, в котором я, в *Каннибальских метафизиках*, определяю индигенный перспективизм как “мультинатуралистскую контр-антропологию”», Брюс Алберт «говорит об “исторической контр-антропологии мира белого человека”»²⁷. Здесь можно также обратиться, добавляет он, к понятию «ретро-антропологии»²⁸ Роя Вагнера, критической метафоризации «как установления, проживания контакта»²⁹ с безжизненным порядком современности, сосредоточенном на экспорте [чужих ресурсов] и на производстве. Таким способом колонизированные народы объективизируют данный порядок и пытаются дать ему объяснение, и этим их вынуждает заниматься «так и не прошедший и переживаемый ими вновь и вновь культурный шок», вызванный политической и экономической экспансией со стороны европейского общества. В этом смысле, если перспективизм решается говорить (*s'exprimer*) с мест, в которых производится и распространяется европейское теоретическое знание (книжки, аудитории, классы, студии и т.д.), для того, чтобы начать там народную борьбу, то его *fons et origo* далеко не те же, которые западная метафизика находит для обоснования колониализма.

Хранители контр-антропологической памяти о походе Франциско Орельяны и люди, ответственные за ее воспроизводство (*artisans*), — это не те, кто населяет Коллеж де Франс, а те, кого Вайна зовут Тамокоме³⁰ (кто «не является настоящими Тамок», будучи ими

²⁷ Viveiros de Castro E. O recado da mata // A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / D. Kopenawa, B. Albert. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. — ISBN: 978-85-359-2600-2. — P. 24.

²⁸ Reverse anthropology. См.: Wagner R. L'Invention de la culture. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — ISBN: 978-2-930601-08-3. — P. 56. (в тексте Годдара данный термин передан как *rétro-anthropologie*. — прим. перевод.).

²⁹ Ibid., p. 57.

³⁰ Тамокоме или Тамоку, согласно их обозначению на языке племени вауяри.

только условно, как если бы). Это члены одной индигенной подгруппы, которые — поскольку они с давних пор поддерживали обширные связи с не-индигенными народами, и поскольку они перестали украшать тела татуировками с помощью *goso*³¹, — начали одеваться и укладывать волосы на европейский манер и перестали быть для «настоящих» Индейцев просто другими индейцами (поскольку они порвали с режимом инаковости и реляционности, в котором существовали амазонские общества). Естественно, никто никогда не видел этих Тамокоме, чья пространственная и временная локализация поддается определению с таким же трудом, что и локализация первого контакта, зачастую ситулируемая сразу во множестве мест³² и эпох.

Любое индигенное «контактное» общество — иначе говоря, общество, в течение продолжительного времени вынужденное терпеть хищные нападения со стороны капитализма и национальных государств, — отделяет от себя (*projette*) часть коллектива, становящуюся — под видом «изолированной», дикой и настороженной [к окружающему миру] группы, добровольно прервавшей все контакты — своего рода «виртуальным резервом»³³ или «призрачным отблеском» автохтонности, которая еще не была повреждена — то есть, свободной от любой своей территориальной фиксации и субстантивации с помощью колониальных или государственных этнонимов. Но кажется, что в случае с Тамокоме мы имеем дело с прямо противоположным образом: с образом индигенности, впитанной, поглощенной и полностью растворенной при разрушительном (*toxique*) контакте с миром белых людей. Для критической индигенной антропологии западного колониализма этот второй образ является столь же воображаемым, столь же призрачным и, именно в этом качестве, столь же важным, что и образ изолированного Индейца. Последний указывает на необходимость для Индейца, невольно (ибо никому от этого не уйти) вступившего в контакт, сохранить в нетронутom виде (как постоянно актуализируемую виртуальность) определенную форму «трансцендентальной» или «над-онтологической» индейской сущности, которой удалось

³¹ *Roco* — гарант принадлежности к социусу на правах частного лица. См.: Viveiros de Castro E. Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 180.

³² Вайна и Апалаи, например, в качестве примера берут бразильский штат Амапá.

³³ Как то показывает Вивейруш де Кастрю в: Viveiros de Castro E. *Aucun peuple n'est une île // Au seuil de la forêt: Hommage à Philippe Descola*. — Paris: Éditions Tautem, 2019. — pp. 1063–1080. — ISBN: 979-10-97281-03-8.

избежать контакта; образ же поглощенного Индейца указывает на возможность для этого же индейца придать пережитому контакту понятную — с точки зрения самоопределения индейца — форму путем построения такого образа самого себя, который обладал бы чуждыми индейцу чертами (что значит — чертами Тамок) и который служил бы ответом на пережитый контакт. Этот образ самого себя (*image de soi*) помогает объективизировать и представить взору не-индигенного Другого, если быть точнее — анти-индигенную разрушительную сущность, подрывающей основу стоящей за этим образом трансцендентальной индигенности, то есть, человечности (*humanité*)³⁴.

По сути, перед нами две призрачности, сопровождающие сознание и антиколониальную практику индигенных народов (и «перспективистский» тезис критической контр-антропологии Эдуарду Вивейруша де Кастру). Две крадущиеся тени, парящие близ мест отлова и закрепощения автохтонных народов — две призрачности, служащие для них источником легитимации политический действий и позволяющие наполнить их конкретным содержанием. Одна, благодаря которой «анархическое индигенное различие» олицетворяет возможность сохранить человеческий облик «перед лицом монархической онтологии Белых и их империи Единого»; и другая, благодаря которой бьющая через край мощь «монархической онтологии Белых и их Империи Единого», от которой гибнет «индигенное анархическое различие»³⁵, делается частью каннибальской демонологии и тетралогии — в виде необычного злого духа, очаровывающего и одновременно приводящего в ужас, образцовый пример которого — Тамок вайна. Две призрачности, которые описывают два способа смотреть на себя, имеющих в распоряжении у переживших контакт индигенных народов. Два способа самоопределения, благодаря которым автохтонные народы уклоняются от взгляда свысока, бросаемого на них Западом через использование различных этнонимов³⁶. Народная

³⁴ *Humanité* в тексте используется, с одной стороны, в смысле человечности как качества, указывающего на принадлежность к соответствующему виду, с другой стороны — этим словом обозначается само человечество, человеческий вид. Однако Годдар этим словом также обозначает момент, предшествующий индивидуации живых организмов (не только людей) и их разделению на отдельные виды (см. ниже), для чего он также пишет об *имманентном прото-человечестве (proto-humanité immanente)*, иногда подразумевая его под простым *humanité*. В последнем случае, для удобства чтения, мы будем переводить *humanité* как прото-человечество. — прим. перевод.

³⁵ *Ibid.*, p. 1073.

³⁶ См.: Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — ISBN: 2-7087-0338-2. — P. 161.

антропология (*auto-anthropologie*), которая рассматривает контакт с колониалистами, эту границу между враждебными мирами, способом, не имеющим ничего общего с теоретическими нуждами и коллективными интересами, которыми руководствуется ассиметричная западная антропология.

С этой точки зрения, проблема заключается не в том, *являются ли* Индейцы перспективистами или нет — и существуют ли Индейцы-перспективисты, которые бродили бы по лесу — но в том, чтобы перевести на язык западной академии и внедрить в нее более серьезную критику европейской колонизации Амазонии (которая, как следствие, будет также критикой Бразильского государства). Только подобная критика ставит политико-онтологические вопросы, действительно касающиеся рассматриваемых здесь народов: контакт с белым человеком, который, находясь за территорией *социуса*, представляется сверхъестественным хищником, предположительно имеющим знание о потустороннем мире, — способен ли он каким-то образом открыть индигенному социусу новые возможности для мысли и действия? Выиграет ли оно что-то, вступая с этим хищником в войну? И какую форму эта война может принять? Короче, достаточно ли, в перспективе, это хороший сосед (родич)... для того, чтобы быть убитым им, убить его, сделать его свояком (*beau-frère*)³⁷, родить ребенка от его сестры? Вся теоретическая и политическая работа Вивейруша де Кастру, укорененная в этом антропологическом исследовании контакта амазонских народов и белых, направлена исключительно на то, чтобы помочь найти ответ на эти вопросы — сообщая Белым, что нужно сделать, чтобы вопреки всем ожиданиям этот ответ мог стать положительным. Что не так легко осуществить. О белых чужаках следует говорить, скорее, как о «других Других людях» потому, что эти другие люди являются «другими» в ином смысле, чем те другие люди, которых обычно можно повстречать в лесу³⁸; потому, что [белые] полностью избегают и, более того, приводят в упадок экономию отношения между телами, свойственную амазонскому космопрактику³⁹,

³⁷ См.: Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 98.

³⁸ Как отмечает Рой Вагнер, комментируя контр-антропологический текст «Ce sont d'autres gens» Дави Копенавы в «La Chute du ciel». См.: Wagner R. The rising ground // HAU: Journal of Ethnographic Theory. — 2014. — Vol. 4. — No. 2. — P. 298.

³⁹ Иначе говоря, совокупность шаманских трансверсальных (или даже *supra*-версальных) практик, с помощью которых сосуществование и отношение между разными реальностями, разными мирами могут стать предметом опыта.

вычеркивая себя из «радикальной реляционности»⁴⁰, конститутивной для социокосмологического пространства, внутри которого коренные народы обособляются как отдельный вид людей.

Контр-антропологические смешки

Зеркально отражая известную статью Пьера Кластра⁴¹ о том, что вызывает смех у Индейцев, Вивейруш де Кастру ставит вопрос о том, что их страшит⁴², и приводит миф индейцев Таулипанг из бразильской Гвианы, рассказывающий о происхождении ануса. Формирование различных видов телесности (*corporéités*), которые встречаются в нашем мире, описано здесь как обусловленное особенностями строения ануса (отличающегося у различных существ по размеру и расположению), чьи функции некогда выполнял рот (*relié à la bouche*), которым обладали еще не разделенные на виды представители имманентного, виртуального, метаморфического прото-человечества (*proto-humanité*), и с помощью которого они испражнялись. Образование видов заключается, таким образом, в формировании *пищеварительного тракта*, через который проглоченное проходит и по-разному объективизируется, в результате чего все виды (всякий представитель этого человечества), сформированные подобным образом, начинают есть разную пищу под одним и тем же названием.

Апаресида Виласа нашла у народа waŋi (юго-запад амазонского бассейна) примеры того, как шаманские превращения из одного вида в другой воплощаются в превращении одних продуктов питания в другие (красных зубаток — в личинок насекомых)⁴³. Разделение организмов на виды — обладание маленьким или большим анусом,

⁴⁰ Данное понятие заимствовано у колумбийского антрополога Артуро Эскобара, который признается в испытанном им влиянии со стороны Эдуардо Вивейруша де Кастру (см.: Escobar A. *Autonomie et design: La réalisation de la communalité*. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2020. — 419 p. — ISBN: 978-2-37361-243-1).

⁴¹ Кластр П. *Общество против государства* // Стадис. — 2019. — № 1(1). — С. 38–54. — *прим. перевод.*

⁴² Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia* // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 169–193. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

⁴³ Vilaça A. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. — Oakland: University of California Press, 2016. — ISBN: 978-0-520-28914-7. — pp. 70–71. Также можно обратить внимание на знаменитый пример с различием крови и пива в обществе ягуаров в «Каннибальских метафизиках» (Вивейруш де Кастру Э. *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 39–40).

расположенным выше или ниже — вводит, таким образом (согласно самой этимологии слова «espèce», где *species* означает взгляд), различие перспектив, иначе говоря, точек зрения: один вид, то есть одна определенная форма телесности, будет видеть и есть личинки, которые другой вид будет рассматривать и есть как рыбу. Таким образом, в понятии перспективы глаз тесно связан со ртом, видение — с поеданием так же, как восприятие друг друга (*l'interperceptualité*) — с комменсализмом⁴⁴. Осознание своей принадлежности к одному виду, к одному сингулярному многообразию (*multiplicité singulière*) основано на совместном поедании той же пищи, которую другой вид ест под другой формой.

Тем не менее, если три органа — рот, анус и глаз — являются «трансцендентальными» органами, благодаря которым человек существует в социокосмологическом пространстве, то по этой самой причине они также являются органами, ответственными за выработку эмоции страха, который является неотъемлемой частью этого существования. Ведь если то, что меняется от одного вида к другому или от одной точки зрения к другой, это сам «объективный коррелят» точки зрения или «то, что проходит через оптический нерв или пищеварительный тракт каждого вида»⁴⁵, тогда никто никогда не может знать наверняка, что на самом деле видит и ест обладатель другого тела. Иначе говоря, никто не может быть уверен в том, не рассматривают ли качества чего-то съедобного его самого. Из-за этого тесного переплетения между связкой рот/анус и глазом, «видообразование» организмов (основывающее пост-мифический мир социокосмологического настоящего) лежит у истоков фундаментальной проблемы: как достигнуть (всегда относительной) стабилизации пищевой цепочки. Для каждого речь идет о том, чтобы оставаться тем, кто ест, а не тем, кого едят — оставаться тем, кто видит себя человеком/хищником, а другого — добычей/не-человеком. Ничто так не ужасает жителей Амазонии, как перманентный риск подвергнуться хищному нападению и оказаться во власти вражеской перспективы, что нечто нечеловеческое в человеческом обличье схватит и уничтожит тебя как человека.

⁴⁴ Комменсализм (букв. сотрапезничество) — термин для обозначения совместного существования двух видов живых организмов между «коменсалом» и «хозяином». — *прим. перевод.*

⁴⁵ Viveiros de Castro E. Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 178.

Однако риск быть съеденным возрастает и пугает еще сильнее, если учитывать, что и мы тоже должны есть, поглощать и переваривать свою пищу. На самом деле, еще не разделенные на виды существа из прекоsmологического мира, из древних глубин имманентного человечества, эти люди до разделения на человеческое и не-человеческое, с которого начинается космологическое время, не во всех мифах представлены без ануса и рта. Показателен пример *ксатири* (*xapiri*) у яномами (шаманских духов-помощников, которые являются антропоморфными образами животных предков), чье понятие, — пишет Вивейруш де Кастру, — «вместо того, чтобы обозначать собой один из множества классов живых существ, отсылает к такому месту и времени, когда невозможно было провести различие между человеческим и не-человеческим»⁴⁶, к этой «праоснове (*arrière-fond*) молекулярного человечества», которая и есть исконное человечество (*l'humanité primordiale*), и которая скрыта за «молярными формами» уже разделенных на виды живых организмов. В реальности эти последние едят и пьют, у них действительно есть рот и анус. Тем не менее, даже если они едят и испражняются через анальное отверстие, они никогда не питаются дичью — только сладостями и парфюмерной водой (*eau parfumée*), из-за чего «их экскременты благоухают», а их «газы распространяют приятный запах»⁴⁷. Их отличие от человеческого вида заключается в том, что они, — поскольку не питаются никакой дичью, — не обладают и телом, способным к разложению или распаду. Если перспектива действительно содержится в теле⁴⁸, то именно потому, что становление вида (формирование конкретного взгляда) заключается в выстраивании отношения с телом другого с позиции хищника — через поедание и переваривание⁴⁹. Гниение, ферментация продуктов питания, а также зловоние экскрементов

⁴⁶ Viveiros de Castro E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits // Inner Asia. — 2007. — Vol. 9. — No. 1. — DOI: 10.1163/146481707793646575. — P. 155.

⁴⁷ Kopenawa D., Albert B. La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami / Préface de Malaurie J. — Paris: Plon, 2010. — ISBN: 978-2-259-21149-9. — P. 112.

⁴⁸ Годдар имеет в виду здесь фразу из письма Лейбница Леди Мешэм «Местонахождением души следует считать тело, с точки зрения которого душа представляет себе мир в данный момент»: Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1983. — ISBN: 5-244-00003-9. — С. 595; однако в той формулировке, которой пользуется Годдар, она встречается у Делеза, упоминающего этот отрывок. См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 196.

⁴⁹ В одной сцене замечательного фильма *Guugu* (2019) Марианы Ласерды, Дави Копенава и Клаудия Андухар вместе упоминают о необходимости для шамана знать — до установления контакта со своим партнером — как именно тот ест мясо.

и кишечных газов указывают на перспективистскую детерминацию: не бывает перспективы или сформированной субъективности без дурных запахов.

В таком случае, связанная с употреблением пищи опасность напрямую вызвана отсутствием гарантий, что плоть [другого существа] — или различные телесности, в которых *существуют* точки зрения, — удастся окончательно переварить путем расщепления и выведения [продуктов питания из организма]. Из-за их всегда неполного расщепления и неокончательного выведения из организма (и поскольку питаться телами равнозначно поеданию чужих перспектив, иначе говоря, отдельных видов хищных представителей прото-человечества), тот, кто ест, всегда рискует быть съеденным собственной пищей. Ояара Бонилля описала паумарские ритуалы *ihinika* (юго-запад Амазонии), сопровождающие подготовку маленьких детей к потреблению пищи⁵⁰. Задача в том, чтобы предотвратить смертельный риск захвата детских *abonoi* («души-тела» или «тела-личности») их собственной пищей, принявшей человеческое обличье (*kapamoaribi*). Захват, который вызывает смертельно опасное «замыкание» («court-circuit») перспектив и, как следствие, накопление и перегруз токсинами от непереваренной пищи (кости, хребты, ядра, шипы, когти, ногти, клювы, волосы, кожа) в телах детей. Как показала Апаресида Виласа, именно этой неоднозначности — не съеден ли ты тем, что ешь сам (то есть, болезнью и смертью, иначе говоря, другой перспективой) — пытается избежать народ Вари, «вкушая» Слово Божие, иначе говоря, библейское писание или текст, под видом безвредной пищи — без плоти и без души⁵¹. Письменная экономия европейского христианства оказывается, таким образом, лучшим средством уйти от космо-экологии перспективистского хищничества или средством обойти необходимо сопутствующий риск, из-за которого хищник (любой образованный от прото-человечества вид живых существ) вынужден договариваться (*négocié*) со своей добычей (с любым другим образованным от этого человечества видом, растительным или животным и т.д.) насчет условий своего собственного пропитания. В этом отношении практика конфирмации является точным контр-антропологическим изображением порядка письма (представленного, в данном случае, Святым

⁵⁰ Bonilla O. Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — 357 p. — ISBN: 978-2-8107-0765-2. — P. 106.

⁵¹ См.: Vilaça A. Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' // Journal de la société des américanistes. — 2012. — Vol. 98. — No. 1. — pp. 81–100.

Писанием) как упразднения социокосмологического реляционного порядка — иначе говоря, настоящего времени автохтонных народов.

Как в танце *tamokote* с использованием хлыста, паумари делают частью ритуальной практики воспоминание о первом контакте с белым человеком и представляют его именно в виде встречи с хищником. Но и там, и там упор делается на несокрушимости [белого], на его непомерной силе. Памятуя об охоте на Индейцев, порабощении и последующим за ним «клиентелизме»⁵², которым сопровождалось выращивание и торговля каучуком, Паумари смотрят на белого врага как на «патрона» (*kariva*), который не оставляет Паумари иного выбора, кроме как самостоятельно определить себя в качестве его «клиентов» (*Paumari* означает «клиент») ⁵³. Шаман Кулиенпо прямо говорит об этом: Тамок — это «неуправляемый злой дух»⁵⁴ (под неуправляемым имеется в виду неподвластный шаману); «последние из Тамок были многочисленны, они были невероятны сильны, по-настоящему сильны, ни в какое сравнение с известными нам злыми духами».

Сущность сверххищника, как кажется, наделяет белого человека особым онтологическим статусом. По крайней мере, именно в

⁵² Речь идет о системе порабощения через долговые обязательства и принуждение силой, известной в качестве «кэптивной». См.: Bonilla O. *Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne*. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — ISBN: 978-2-8107-0765-2. — P. 216.

⁵³ Это примечательно, что Фаусто Карлос (Fausto C. *Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia // Mana*. — 2008. — Vol. 14. — No. 2. — pp. 329–366), предлагая «представить америндский мир как мир собственников», нежели как «царство равенства и симметрии», для подкрепления своих слов ссылается на то, что индейское общество было организовано вокруг принципов подчинения и собственности, которые существовали еще до контакта [с европейцем] и которые помогают объяснить особенности отношения [с ними] в колониальный и постколониальный период. Отказываясь от подхода Ояры Бониллы (как и Вивейруша де Кастру) и переводя слово *jara*, которое означает инаковость бразильцев, не являющихся индейцами, как «патрон» (тогда как этот смысл зарезервирован за словом *kariva*), он закрывает глаза на тот факт, что не все бразильцы являются патронами (обратное далеко от истины, даже если многие бразильцы, с которыми Паумари приходится иметь дело — их патроны); иначе говоря, на то, что властное положение, которое занимает белый патрон, является уникальным в своем роде: инаковость занимает здесь положение, невозможное с точки зрения америндской социо-космологии — и которое, в любом случае, стоит выше различных способов занять положение господина или обязанного, которыми располагает автохтонный социус. Такой подход приводит к тому (и, несомненно, делает это намеренно), что критическая контр-антропология белого мира полностью изгоняется из области академической антропологии. О различии между *jara* и *kariva* см.: Bonilla O. *Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation // Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations / M. Brightman (ed.)*. — New York: Berghahn, 2016. — ISBN: 978-1-78533-083-4. — P. 127.

⁵⁴ Duin R. S. *Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — P. 767.

качестве сверххищника он рассматривает себя в рамках телеархического контакта. Как убийцу, которого не съест тому, кого ест он (будучи тем, у кого отсутствует рот и потому пищеварительный тракт — а также анус и потому — страх), ни увидеть тому, кого видит он — иначе говоря, его нельзя схватить с помощью перспективы. Как парадоксального хищника, который смог избежать каннибальского взаимопроникновения тел (*intercorporalité*), а значит, из процесса видообразования (на самом деле, Кулиенпо объясняют могущество Белых тем, что они сотворили самих себя) — и, тем самым, существующего без *видов* (*species*), без точек зрения. Неудивительно, что при взятии испанцев в плен индейцы с Больших Антильских островов решили проверить, будут ли гнить их трупы, если бросить те в воду⁵⁵. Это был вопрос контр-антропологической предосторожности при выборе пищи: необходимо удостовериться, что враг является съедобным (является телом-личностью), а также убедиться, что сможешь переварить его полностью и через анус исторгнуть его разложившуюся плоть — избежав риска интоксикации его останками, какими могут быть броня или кольчуга, плюмаж, аркебуза...

Погружение испанцев в воду Антильскими индейцами с целью эксперимента не совершалось из простого любопытства⁵⁶. В нем нет ни трагичности, ни, тем более, какой-то барочности (*baroque*)⁵⁷ — так индейцы демонстрируют несостоятельность метафизической точки зрения, несостоятельность [мифа о] самопорождении Белых и придают их бесспорному могуществу ничтожно малое значение

⁵⁵ Леви-Стросс сделал из этой истории, в «Расе и истории» и в «Печальных тропиках», притчу о покорении Америки. Эдуардо Вивейруш де Кастру дает новую интерпретацию этого случая в «Каннибальских метафизиках» (Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 17–19).

⁵⁶ Отчет, сделанный несколькими годами позже, расставляет все точки над *i*: «Они едят человеческое мясо, не имеют судов, ходят совершенно нагими, едят блох, пауков, живых червей... не носят бороды, а если она случайно у кого-то из них вырастает, то они тут же вырывают ее» (Ортин. Перед Советом Индии, 1525 г.). Впрочем, в это же самое время на соседнем острове (Пуэрто-Рико, по свидетельству Овидео) индейцы хватили белых и топили их, а потом неделями наблюдали за всплывшими телами, чтобы убедиться, что белые подвержены тлению. Сравнивая эти отчеты, можно сделать два вывода: белые полагались на общественные науки, в то время как индейцы, скорее, склонялись к наукам естественным; белые утверждали, что индейцы являются животными, индейцы же считали белых богами. Принимая во внимание обоюдное невежество, позиция индейцев была явно более достойной людей». См.: Леви-Стросс К. Печальные тропики. — Львов, М.: Инициатива; АСТ, 1999. — ISBN: 5-17-001155-5. — С. 87–88. — *прим. перевод.*

⁵⁷ Вероятно, говоря о барокко, Годдар имеет в виду назидательность барочной аллегии (вывод, который Леви-Стросс делает о белых людях на основе приведенного рассказа — см. цитату выше) — *прим. перевод.*

в социокосмологической перспективе. Исходящую от белого человека смертельную опасность следует искать, скорее, в броне, в которую он закован, в его смертоносных придатках (аркебуза, боеголовка, самолет, книга, образы (*image*), товары, алкоголь...), нежели в хищной силе его точки зрения, которая, исключая себя из игры между перспективами, оказывается слишком бедной, чтобы из нее мог возникнуть хоть какой-нибудь мир. Мы, скорее, имеем дело с опасным и заносчивым идиотом, чьи амбиции ограничиваются тем, чтобы целиться из огнестрельного оружия по своим предполагаемым врагам.

Именно со смехом еще один вайнаский *pijai* по имени Тэнепо изображает звук *tai!*, пародирующий щелчок хлыста⁵⁸. Контр-антропологическая операция, включая ту, что проводит Вивейруш де Кастру в отношении западной теории (иначе говоря, в отношении ее метафизики и ее метафизиков), заключается в том, чтобы изменить расстановку сил, позволив хищнику схватить себя, чтобы лучше изучить его, так сказать, «изнутри» и чтобы совершить ответное хищное нападение (*permettre une contre-prédation*). Позволить съест себя, чтобы затем съест врага изнутри. Польщенный, как *béké*⁵⁹, к которому нынешние антильцы обращаются со словами «*Fès aw ka santi*»⁶⁰, расслышанные им как приглашение располагаться поудобнее, в то время для колонизированного народа данная фраза еще может означать зловонное разложение, колонизатор выдает свое жалкое нутро (*risibles secrets*)⁶¹.

Ояра Бонилья описывает один контр-антропологический ритуал полового созревания у паумари, для которого характерно подобное изменение расстановки сил. Белый «патрон» здесь изображен в качестве гротескной марионетки с эрекцией (метровый пенис, выпяченный, словно придаток для сексуального нападения). Соблазненный молодой девушкой, которую ему предлагают (*qui lui est présentée*), тот подносит ей — вызывая тем самым смех у женщин, которые наблюдают за происходящим — пустую бутылку кашасы, пачку кофе и бидон бензина, так же пустые, обычные листы бумаги (в виде денег), рваную тетрадь, выпотрошенного плюшевого медведя

⁵⁸ Duin R. S. Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — P. 747.

⁵⁹ С антильского франко-креольского — потомок первых европейских поселенцев, проживших на Антильских островах — *прим. перевод*.

⁶⁰ Слова, которые вместе можно расслышать как *fais ce que tu sens* (означает «чувствуйте себя как дома» — пер.) или как *fesses qui sentent* (ругательное «воющие задницы»).

⁶¹ Французское *secrets* здесь может использоваться также в значении *секрещи*. — *прим. перевод*.

— неперевариваемые и ничтожные пищевые отходы из безжизненного мира белых. После чего его насмерть забивает толпа. Данная практика, позволяющая с помощью юмора, этого коллективного и никого не щадящего оружия, поколебать и неожиданно сорвать покровы (*pratique de déplacement, de forçage démystificateur*) с перспективы смертоубийственной силы, которой обладает белый человек, — это самый надежный способ попасть стрелой в глаз спрятавшемуся за своими латами воину (*l'homme de pouvoir*). В воспоминании о контакте с этим воином данная практика выполняет роль «своеобразной демонологии, пронизательной и не лишенной юмора»⁶², которую Вивейруш де Кастру определяет как единственную антропологию, которая может «дать слабейшему одержать победу» — победу проигравшего. Попадание стрелой, которым так гордится боец кали'на, представляет собой, прежде всего, ответное хищное нападение (*contre-prédation*) на чужую точку зрения. «Раскат смеха» — эта первая брешь в колониальной «собранной серьезности»⁶³ — всего лишь показывает, что контр-антропологический выстрел из лука попал прямо в цель, с силой, достаточной, чтобы лопнуть пузырь, в который заключена сущность белого чужака.

Проглатывать монады

Переводчику и большому другу немецкого философа Лейбница (1646-1716), Михаилу Готтлибу Ханшу, приписывают анекдот, который станет популярным в XVIII веке. В Лейпциге, сидя вместе с товарищем за чашкой кофе с молоком (особенность лейпцигского барокко⁶⁴), от которого он «получал высочайшее удовольствие», Лейбниц заметил, что «не может для себя ответить, не попали ли в чашку, из которой он пил теплый напиток, монады»⁶⁵, которые

⁶² Viveiros de Castro E. *Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 93.

⁶³ Согласно выражению Эбусси Булаги. См.: Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — ISBN: 2-7087-0338-2. — P. 132.

⁶⁴ Как о том свидетельствует известная Кофейная кантата (BWV 211), составленная Бахом в Лейпциге, начало которой хорошо показывает, какую опасность может скрывать питье: *Schweigst stille, plaudert nicht* (Всемирно тихо, не болтать!).

⁶⁵ Под «монадой» Лейбниц понимает «простые субстанции», метафизические неделимые элементы, наделенные восприятием и активностью, которые, в бесконечном количестве, суть «истинные атомы Природы» (Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения в 4-х т: Т. 2.

однажды могли бы стать человеческими душами»⁶⁶. Поскольку «точка зрения находится в теле» и так, что «в материи повсюду встречаются не только организмы, но еще и души»⁶⁷ (в бесконечном множестве), эта (ориенталистская) добавка в кофе, как кажется, ставит двух друзей перед угрозой каннибализма: случайная беседа в забегаловке (кафе Zimmermann), где немецкие философы задались вопросом, мучившим жителей Амазонии. В 1766 году, рассказывая этот анекдот в брошюре⁶⁸, другой немецкий философ, Иммануил Кант, увидит

— М.: Мысль, 1983. — ISBN: 5-244-00003-9. — С. 413). Кэролин Мерчант показала, что термин «монада», изначально фигурировавший в виталистских текстах Энн Конуэй и Ван Гельмонта (и в «Открытой Каббале»), позднее был развит Лейбницем в ходе диалога с Ван Гельмонтом (см.: Merchant C. *La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*. — Marseille: Wildproject, 2021. — ISBN: 978-2-38114-008-7. — P. 367)

⁶⁶ См.: Pelletier A. *La réception perdue: la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch // Les Études philosophiques*. — 2016. — No. 119. — pp. 475–494. — DOI: 10.3917/leph.164.0475.

⁶⁷ Если брать изложение этой концепции Делезом. См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 22.

⁶⁸ «Так как, согласно расхваливаемым положениям, моя душа, пребывая известным образом в пространстве, не отличается от каких-либо элементов материи, а сила разума есть внутреннее свойство, которое не могло бы быть воспринято в этих элементах, хотя бы и было им присуще, то нельзя привести ни одного убедительного довода, почему моя душа не может быть одной из тех субстанций, которые составляют материю, и почему особые явления ее не могут проистекать исключительно из того места, которое она занимает в такой искусной машине, как тело животного, где система нервов благоприятствует внутренней способности мышления и произвольным. Но в таком случае нельзя было бы с уверенностью указать на признак, отличающий душу от грубого основного вещества телесных существ, и шутливое предположение Лейбница о том, что вместе с кофе мы, быть может, поглощаем атомы, из которых образуются человеческие души, перестало бы быть смешотворным. Но не будет ли в таком случае это мыслящее Я подвержено общей судьбе материальных существ, и почему бы ему, поскольку оно извлечено случаем из хаоса элементов для одушевления животного организма, не вернуться потом обратно в этот хаос, как только эта случайная связь его [с миром] прекратится. Мыслителя, находящегося на ложном пути, иногда необходимо припугнуть последствиями, чтобы он относился внимательнее к принципам, которыми он дал себя увлечь, как бы грезя». См.: Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // *Сочинения* в 6 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965. — С. 303–304. Памфлет, целиком посвященный высмеиванию и оспариванию философской значимости и самой достойности такого занятия, как написание текстов об идее общения (*commerce*) с духами посредством чувств, популярного, тем не менее, в «хорошем и многочисленном обществе» (с. 336) и, конечно же, у женщин по причине их естественной доверчивости (с. 335), является ценнейшим памятником учрежденной в эпоху модерна экономии философского письма как «серьезного» занятия для мужчин-горожан. Этот памфлет провозглашает — путем отказа «телесным» очам (с. 344) в праве считаться органом «метафизического» созерцания — имеющееся в естествознании разделение между чувственной интуицией и знанием сверхчувственных предметов, которое будет систематизировано в «Критике чистого разума», после чего оно станет главным поводом для контризиобретения «интеллектуальной интуиции» кантовскими последователями, заменяющей чувственное созерцание на сверхчувственное и являющейся единственным (*unique*) органом для достижения абсолютного знания. Хайдеггер превосходно резюмировал

в нем всего лишь шутливое предположение (в конце концов, мы же в забегаловке, не так ли?).

Но обратим особое внимание на то, что Лейбниц по данному вопросу ничего «не может для себя ответить». В конечном счете, его это не интересует. Что же тогда интересует Лейбница? В первую очередь (и с первых лет своей «правовой экспертизы», проведенных возле Майнцского архиепископа Иоганана Филиппа Шенборна): участие Германии, лишенной доступа к колониальной Атлантике, в мировом капитале через прокладывание пути для экономического, дипломатического и культурного обмена между Восточной Европой и Азией⁶⁹. Не без обращения к таким источникам дохода, как торговля неграми и порабощение контактных народов, о чем он прямо пишет в заметке к плану завоевания Египта, который предлагает Людовику XIV — и где он выступает за то, чтобы сформировать армию рабов, доведенных до «полу-животного» состояния и отловленных, когда им еще не исполнилось двенадцати, со всех концов варварского света и со всех диких краев Африки, Аравии, Америки, Новой Гвинеи и т.д.⁷⁰ Во вторую очередь: содействовать предпринятой в эпоху Барокко попытке — после крушения европейского теологического Разума — заново отстроить мир, пригодный для того, чтобы в нем мыслить и жить. Короче говоря, «спасти теологический идеал», который олицетворяет христианский монотеизм, во времена, «когда весь мир непрестанно накапливал “улики” против него»⁷¹. Как отмечает Гийом Сибертен-Бланк, лейбницианство, в этом своем аспекте, «сводится к — будучи одновременно ответом на него и его перформативным возобновлением — историческому кризису ренессансной Европы и связанным с ним

эту историю (которой он наследует) вычеркивания физического глаза [из истории философии] еще в начале своего курса от 1936 года, посвященного «Философским исследованиям о сущности человеческой свободы» Шеллинга от 1809 года.

⁶⁹ См.: Cook D. J Leibniz on 'Advancing toward Greater Culture' // *Studia Leibnitiana*. — 2018. — Vol. 50. — No. 2. — pp. 163–179. — DOI: 10.25162/sl-2018-0011, а также Almond I. Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam» // *Eighteenth-Century Studies*. — 2006. — Vol. 39. — No. 4. — pp. 463–483. — DOI: 10.1353/ecs.2006.0016.

⁷⁰ Об этом прямо говорит само название [плана]: «План по созданию новой несокрушимой армии, способной подчинить себе всю Землю, легко взять под контроль Египет или колонизировать Америку». Я благодарен Чарльзу Вульффу за то, что он обратил мое внимание на этот текст. См.: Wolfe C. Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment // *Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World* / O. Gal, Y. Zheng (eds.). — Dordrecht: Springer, 2014. — pp. 141–167. — ISBN: 978-94-007-7382-0.

⁷¹ Если брать изложение этой концепции Делезом. См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 118.

изменениям в понимании инаковости классическим рационализмом, которые были вызваны “открытием Нового Мира”»⁷².

И все же следует признать, что предложенный Лейбницем ответ на глубокий кризис контакта с экстериторностью (кризис и ответ на него, чье психотическое измерение демонстрирует Сибертин-Бланк), имеет определенное отношение к контр-антропологическому образу, заключенному в маске *тамок*: образу тела, полностью скрытого под накидкой из лоскутьев бересты, а также образу отступления *в другую область*, недостижимую для контакта [с внешним], — образу, служащему имматериальным условием одушевленности тела. Лейбницианство не задается вопросом о возможности «проглотить» монады, которым было суждено стать человеческими, именно потому, что судьба этих монад предрешена, вписана в них: каждая монада образует интериорность, *лишенную наружи* и уклоняющуюся от любого внешнего воздействия. Обратной стороной этой абсолютной интериорности является то, что с ней меняется смысл и самой поверхности, которая больше не определяется как граница или контур примыкающих друг к другу тел, но означает нечто вроде фасада⁷³, экстериторность, ставшую самостоятельной (такими являются абстрактные *facies* ягуара, на восковой пластине лишенной лица маски *тамок*). Экстериторность без внутреннего, образцовым примером которой оказывается поверхность бумаги, лишаящая реальность всякого значения (*irréalisante*). Был ли Лейбниц так же одержим кофе, как своими идеями, изложенными на листе бумаги?... Идеями вроде той, чтобы отнять детей от их матерей и сделать их придатком военной машины для выполнения своих планов по обретению всевластия.

У Лейбница монады — это автоматы, «каждый из которых “вытягивает” из собственных глубин целый мир и рассматривает отношение к экстериторному или к другим как раскручивание собственной пружины, собственной спонтанности по заранее установленным правилам», пишет Делез⁷⁴. Ханшу не о чем беспокоиться. Здесь вообще невозможна никакая форма хищничества, потребления и проглатывания одной монады другой, никакое пожирание друг друга или обмен

⁷² См.: Sibertin-Blanc G. Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient. — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

⁷³ «Монада есть автономия интерьера, интерьер без экстерьера. Но с ней коррелирует самостоятельность фасада, экстерьер без интерьера». См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 51–53. — *прим. перевод.*

⁷⁴ Там же. С. 121.

ролями (*court-circuit*). Лейбницианские монады не являются каннибальскими. Как в танце с хлыстом, когда каждый мог выстраивать отношение с другим только в форме совместного шествия (*parade*), так и теперь, в барочном танце, все удерживают друг друга на неустрашимой дистанции. Танец монад — это барочный танец, говорит Делез⁷⁵. И если мы хотим составить для себя некоторое представление о том, какое значение это имеет для встречи с другим, достаточно на контрасте рассмотреть ту политическую и эстетическую подрывную деятельность, которую ведет Бинту Дембеле, разрабатывая хореографию для четвертого выхода так называемых «дикарей» Галантной Индии Жана-Филиппа Рамо в Опере Бастилии в 2019 году⁷⁶. В этом деколонизальном «творческом возвращении в дикое состояние»⁷⁷ «буйствующие тела»⁷⁸ народа, исполняющего *krump* (во французском контексте речь идет о креольском танце на Антильских островах), совершая импровизированные и агрессивные баттловые жесты, выпады и ответы на них (*les actions et réactions improvisées et sans distance d'une battle*), захватывают пространство, чтобы расстроить автоматизмы монад и их поступь (*posture*), через которые Рамо хотел дать сценическое изображение контакта с автохтонными луизианцами. Перенести борьбу народов в барокко, позволив здесь раскрыться критическому потенциалу, заложенному в мучимых белым колониализмом иступленных телах, что было также по-своему сделано Алейжадинью в бразильской архитектуре и скульптуре⁷⁹.

Закрытость монады — это ответ на кризис, испытанный при переживании контакта, и на вызванное этим кризисом крушение

⁷⁵ Там же. С. 121.

⁷⁶ Речь идет об опере-балете *Les Indes galantes* (Галантная Индия) Жана-Филиппа Рамо. Опера состоит из пролога и четырех танцевальных выходов, или антре (от фр. *entrée*, вместо которого Годдар использует *passage*): «Великодушный Турок», «Перуанские инки», «Персидский праздник цветов» и «Дикари». Один из ключевых ориенталистских посылов *Les Indes galantes*: воспевание естественности и благородства не-европейских народов. — *прим. перевод.*

⁷⁷ См.: сборник «Baroque is burning!» из журнала *Thaâtre*, подготовленный в 2022 году Пенелопой Дешофур и Марин Руссильон, и, в частности, интервью Сильви Шалайе с Бинту Дембеле: *Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // Thaetre [Web]*. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.thaetre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Дата доступа: 01.07.2024).

⁷⁸ Как выражается сам Бинту Дембеле.

⁷⁹ Об «альтернативном течении» литературного барокко Бразилии как выражении различия и размежевания с правилами евро-колониального барокко см.: De Campos H. *De la raison anthropophage et autres textes*. — Caen: Nous, 2018. — ISBN: 978-2-37084-057-8. — P. 70, и De Campos H. *O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. — Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. — 125 p. — ISBN: 85-7161-013-4.

европейского христианского мира. Ответ этот носит извращенную форму⁸⁰, поскольку патологическое сведение на нет реального содержания контакта делается самим условием для поддержания отношений с миром, которое обеспечивает его унификацию как гармонично устроенного целого в согласии с принципом Единого Бога. Только завершенность монад и их непроницаемость дают возникнуть аккорду⁸¹ между ними, где каждая монада целиком выражает — хотя всегда под сингулярным углом зрения — предустановленную гармонию одного и того же мира. Такой перспективизм является монореалистским. Всего лишь один из множества миров (*monde relative*), который, к тому же, рушится от кризиса, он делает единственным существующим миром, тем, который оказывается наиболее возможным и который отталкивает, исключает прочие возможные миры. Мир, чьи первые события и исключения — это Адам-грешник, Цезарь-император и Христос-Спаситель⁸². Перед нами монотеистская и империалистская версия мировой Истории, в которой уже заложены все неожиданные (*étrangers*) встречи, но только при условии, что они являются «совозможными» с преимущественно цивилизующими событиями, через которые эта история демонстрирует (*déplie*) свою внутреннюю необходимость. Идеализм или, скорее, ирреализм в борьбе против народов.

Являющаяся по сути своей сравнительной, антропология есть особая процедура перевода как «подконтрольной эквивокации», говорит Вивейруш де Кастру. Конечно, термин «перспективизм» возникает в европейском текстуальном каноне — у Ницше и особенно у Делеза для определения мышления Лейбница (и ряда других⁸³). Это не предполагает, как можно наивно подумать, что говорить об «индейском перспективизме», как это делают Танья Столце Лима⁸⁴ и Вивейруш де

⁸⁰ См.: Sibertin-Blanc G. Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient. — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

⁸¹ О музыкальном аккорде применительно к монадам Лейбница см.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 227–231. — *прим. перевод.*

⁸² См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 104–105.

⁸³ Делез говорит о «перспективизме Лейбница, а также Ницше, Уильяма и Генри Джеймсов, Уайтхеда (Там же. С. 36), Вивейруш де Кастру — о «философских тезисах, которые ассоциируются с этим условным обозначением [перспективизм — Ж. К. Годдар] и которые можно найти, к примеру, у Лейбница, Ницше, Уайтхеда или Делеза». (Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 22)

Кастру, означает колонизировать универсум амазонского мышления с помощью европейского концептуального воображаемого. Лучше признаем, что основополагающие принципы лейбницианского понятия перспективизма и историко-психологические причины (*mobiles*) его появления делают из него, скорее, наиболее подходящего кандидата, на чей язык мог бы быть переведен эквивокальный космопрактис америндской инаковости — для его правильного (и одновременно неверного⁸⁵ и, тем самым, наиболее успешного?) теоретического перевода на язык колонизаторской письменной экономики. Этот перевод является «правильным» в той мере, в которой он сопоставляет разные метафизики, вызывая взаимное непонимание между ними⁸⁶. Перспективизм в той же степени является методом, практикуемым индигенной контр-антропологией белого человека, что и понятием, обозначающим присущий этой практике способ проводить индигенное различие (*différer de la difference indigène*): перспективизм — это перспектива Другого, а перспектива Другого — это другой перспективизм, перспективизм Другого⁸⁷. Можно сказать, что для сближения америндского перспективизма с лейбницианско-делезовским потребовалось бы заменить барочную метафизику монады и ее выражения,

⁸⁴ В «Каннибальских метафизиках» (там же, с. 16) Вивейруш де Кастру представляет концепцию америндского перспективизма как его и Таныи Столце Лимы, бразильского антрополога, совместную разработку. См.: Lima T. S. Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva. — São Paulo: Editora UNESP, 2005. — 399 p. — ISBN: 978-85-7139-614-1. А также статью, появившуюся из ее диалога с де Кастру: Lima T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi // Mana. — 1996. — Vol. 2. — No. 2. — pp. 21–48.

⁸⁵ Точно так же, как попадание магической стрелой требует, чтобы та была пущена в верном и одновременно неверном направлении, невидимая мишень, в которую можно попасть только при условии, что смотришь в сторону от нее, см.: Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 91.

⁸⁶ Viveiros de Castro E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.

⁸⁷ В иных терминах, «виталистская» европейская монадология, предложенная в качестве ответа на механистическую/научную концепцию Природы (или в качестве дополнения к ней, как у Лейбница) и сочетающая в себе элементы неоплатонизма и иудаизма, никак не может, со всей очевидностью, называться собственной «монадологией» народов Амазонии. По этой же причине западная политическая экология, в той мере, в которой она, по большому счету, происходит из этой антимеханицистской монадологии (см. Merchant C. La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique. — Marseille: Wildproject, 2021. — 454 p. — ISBN: 978-2-38114-008-7), точно так же не является собственной «экологией» этих народов (говорить об «экологии» в их отношении значит, в то же время, допускать неоднозначность (equivocation), лучшее средство для выстраивания отношений между двумя экологиями).

принадлежащую европейскому миру, автохтонной мультреалистской метафизикой каннибализма и ее множеством точек зрения — с этого момента задумываясь, во время каждого глотка кофе, о возможном хищном нападении со стороны проглоченных нами монад. Только при этом условии «перспективизм» станет осмысленным термином, а также по той причине, что он оказывается верным средством в руках индигенной критики белого мира, способным «посеять смятение в умах»⁸⁸ — иначе говоря, перенести народную борьбу внутрь теории.

Библиография

1. Deloria V. Jr. *God is Red: A Native View of Religion*. — Golden: Fulcrum Publishing, 1993. — 320 p. — ISBN: 978-1-55591-176-8.
2. Coulthard G. *Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism // Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*. — 2010. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 79–83.
3. Серто М. *Изобретение повседневности. Т. 1. Искусство делать*. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — 330 с. — ISBN: 978-5-94380-148-8.
4. Certeau M. *L'écriture de l'histoire*. — Paris: Gallimard, 2002. — 527 p. — ISBN: 978-2-07-076346-7.
5. Viveiros de Castro E. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.
6. Rulhes C., Cassier J. *La Guerre des Natures*. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — 144 p. — ISBN: 978-2-84681-566-6.
7. Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — 240 p. — ISBN: 2-7087-0338-2.
8. Labou Tansi S. *Encre, sueur, salive et sang*. — Paris: Éditions du Seuil, 2015. — 216 p. — ISBN: 978-2-02-117536-3.
9. Jaulin R. *La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide. Tome 2: L'Occident et l'ailleurs*. — Paris: Union générale d'éditions, 1974. — 293 p. — ISBN: 2-264-00024-4.
10. Hage G. *L'Alterpolitique*. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie,

⁸⁸ Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 16.

2021. — 180 p. — ISBN: 978-2-37361-284-4.

11. Hage G. *White Nation*. — New York; London: Routledge, 2000. — 280 p. — ISBN: 978-0-415-92923-3.

12. Мосс М. Социальные функции священного. — СПб.: Евразия, 2000. — 444 с. — ISBN: 5-8071-0057-3.

13. Viveiros de Castro E. *Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

14. Ferrarini H., Tiouka A. *Petit guerrier pour la paix: les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux)*. — Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2017. — 132 p. — ISBN: 978-2-84450-984-0.

15. *Histories and Historicities in Amazonia / N. Whitehead (ed.)*. — Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. — 236 p. — ISBN: 978-0-8032-4818-2.

16. Viveiros de Castro E. *O mármore de a murta: sobre a inconstância da alma selvagem // Revista de Antropologia*. — 1992. — Vol. 35. — pp. 21–74. — DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318.

17. Viveiros de Castro E. *L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle*. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4.

18. Duin R. S. *Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — pp. 741–772.

19. Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 372 с. — ISBN: 978-5-98712-374-4.

20. Шамаю Г. *Теория дрона*. — М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2020. — 255 с. — ISBN: 978-5-91103-545-7.

21. Descola P. *Les Formes du visible*. — Paris: Éditions du Seuil, 2021. — 757 p. — ISBN: 978-2-02-147698-9.

22. Gow P. *An Amazonian Myth and Its History*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 356 p. — ISBN: 978-0-19-924195-8.

23. Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 169–193. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

24. Wagner R. *L'Invention de la culture*. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — 224 p. — ISBN: 978-2-930601-08-3.

25. Viveiros de Castro E. O recado da mata // A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / D. Kopenawa, B. Albert. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. — pp. 7–29. — ISBN: 978-85-359-2600-2.
26. Viveiros de Castro E. Aucun peuple n'est une île // Au seuil de la forêt: Hommage à Philippe Descola. — Paris: Éditions Tautem, 2019. — pp. 1063–1080. — ISBN: 979-10-97281-03-8.
27. Вивейруш де Кастру Э. Канныбальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 200 с. — ISBN: 978-5-91103-355-2.
28. Wagner R. The rising ground // HAU: Journal of Ethnographic Theory. — 2014. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 297–300.
29. Escobar A. Autonomie et design: La réalisation de la communalité. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2020. — 419 p. — ISBN: 978-2-37361-243-1.
30. Кластр П. Общество против государства // Стадис. — 2019. — № 1(1). — С. 38–54.
31. Vilaça A. Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia. — Oakland: University of California Press, 2016. — 330 p. — ISBN: 978-0-520-28914-7.
32. Viveiros de Castro E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits // Inner Asia. — 2007. — Vol. 9. — No. 1. — pp. 153–172. — DOI: 10.1163/146481707793646575.
33. Kopenawa D., Albert B. La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami / Préface de Malaurie J. — Paris: Plon, 2010. — 819 p. — ISBN: 978-2-259-21149-9.
34. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1983. — 686 с. — ISBN: 5-244-00003-9.
35. Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — 264 с. — ISBN: 5-7333-0007-8.
36. Bonilla O. Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — 357 p. — ISBN: 978-2-8107-0765-2.
37. Vilaça A. Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' // Journal de la société des américanistes. — 2012. — Vol. 98. — No. 1. — pp. 81–100.
38. Fausto C. Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia // Mana. — 2008. — Vol. 14. — No. 2. — pp. 329–366.
39. Bonilla O. Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation // Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations

/ M. Brightman (ed.). — New York: Berghahn, 2016. — pp. 110–133. — ISBN: 978-1-78533-083-4.

40. Леви-Стросс К. Печальные тропики. — Львов, М.: Инициатива; АСТ, 1999. — 576 с. — ISBN: 5-17-001155-5.

41. Merchant C. *La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique.* — Marseille: Wildproject, 2021. — 454 p. — ISBN: 978-2-38114-008-7.

42. Pelletier A. *La réception perdue: la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch // Les Études philosophiques.* — 2016. — No. 119. — pp. 475–494. — DOI: 10.3917/leph.164.0475.

43. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Сочинения в 6 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965. — С. 291–361.

44. Cook D. *J Leibniz on 'Advancing toward Greater Culture' // Studia Leibnitiana.* — 2018. — Vol. 50. — No. 2. — pp. 163–179. — DOI: 10.25162/sl-2018-0011.

45. Almond I. *Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam» // Eighteenth-Century Studies.* — 2006. — Vol. 39. — No. 4. — pp. 463–483. — DOI: 10.1353/ecs.2006.0016.

46. Wolfe C. *Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment // Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World / O. Gal, Y. Zheng (eds.).* — Dordrecht: Springer, 2014. — pp. 141–167. — ISBN: 978-94-007-7382-0.

47. Sibertin-Blanc G. *Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient.* — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

48. *Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // Baroque is burning [Web].* — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Дата доступа: 01.07.2024).

49. De Campos H. *De la raison anthropophage et autres textes.* — Caen: Nous, 2018. — 160 p. — ISBN: 978-2-37084-057-8.

50. De Campos H. *O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos.* — Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. — 125 p. — ISBN: 85-7161-013-4.

51. Lima T. S. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva.* — São Paulo: Editora UNESP, 2005. — 399 p. — ISBN: 978-85-7139-614-1.

52. Lima T. S. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi // Mana.* — 1996. — Vol. 2. — No. 2. — pp. 21–48.

The Perspectivism of the Other

Jean-Christophe Goddard — PhD, Professor. University of Toulouse
Jean Jaurès. 31058, Toulouse, France, 5 Allée Antonio Machado. E-mail:
jean.christophe.goddard@gmail.com

Translated from French by Alexander Skovorodko

Keywords: Amerindian metaphysics, space and place, colonialism,
counter-anthropology, multirealism, Amazonian peoples, ritual cannibalism

The text attempts an anthropological investigation of European metaphysics and colonialism from the perspective of Amerindian worldviews and collective practices. In the clash of radically incompatible ways of constituting and living relations with the world, illustrated by the Spanish conquista campaign led by Gonzalo Pizarro and Francisco Orellana (1545), autochthonous peoples see not only evidence of colonial brutality. Through commemorative ritual practices that play up “first contact” in a humorous and critical way, they also objectify this encounter in order to stage and ridicule the practical unviability of the colonial project, correlating with its theoretical narrowness. In the Amazonian cosmological terrarium, the colonialist reveals himself as a super-predator, endowed with deadly appendages (the soldier’s arquebus), an impenetrable skin of chain mail and iron lats, and the ability to panopticize by observing others from beneath the visor of his helmet. However, the alien pays for this position of absolute invulnerability with its own blindness, when it is found to be immune to relationships of commodification at the lower levels of the food chain. The invader’s behavior becomes the object of alien perspectives that require a different scaling of reality and consideration of its irreducible diversity. This critical reassessment of colonial thinking and praxis is expressed in American mythology and the culture of ritual cannibalism, an integral part of the autochthonous worldview.

References

1. Deloria V. Jr. *God is Red: A Native View of Religion*. — Golden: Fulcrum Publishing, 1993. — 320 p. — ISBN: 978-1-55591-176-8.
2. Coulthard G. *Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-*

Colonialism // Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action. — 2010. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 79–83.

3. Certeau M. Izobretenie povsednevnosti. T. 1. Iskusstvo delat' [The Invention of the Everyday. Vol. 1. The Practice of Everyday Life]. — Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2013. — 330 p. — ISBN: 978-5-94380-148-8. (In Russian).

4. Certeau M. L'écriture de l'histoire. — Paris: Gallimard, 2002. — 527 p. — ISBN: 978-2-07-076346-7.

5. Viveiros de Castro E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.

6. Rulhes C., Cassier J. La Guerre des Natures. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — 144 p. — ISBN: 978-2-84681-566-6.

7. Eboussi Boulaga F. La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie. — Paris: Présence Africaine, 1977. — 240 p. — ISBN: 2-7087-0338-2.

8. Labou Tansi S. Encre, sueur, salive et sang. — Paris: Éditions du Seuil, 2015. — 216 p. — ISBN: 978-2-02-117536-3.

9. Jaulin R. La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide. Tome 2: L'Occident et l'ailleurs. — Paris: Union générale d'éditions, 1974. — 293 p. — ISBN: 2-264-00024-4.

10. Hage G. L'Alterpolitique. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2021. — 180 p. — ISBN: 978-2-37361-284-4.

11. Hage G. White Nation. — New York; London: Routledge, 2000. — 280 p. — ISBN: 978-0-415-92923-3.

12. Mauss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo [Social Functions of the Sacred]. — Saint Petersburg: Evraziya, 2000. — 444 p. — ISBN: 5-8071-0057-3. (In Russian).

13. Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

14. Ferrarini H., Tiouka A. Petit guerrier pour la paix: les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux). — Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2017. — 132 p. — ISBN: 978-2-84450-984-0.

15. Histories and Historicities in Amazonia / N. Whitehead (ed.). — Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. — 236 p. — ISBN: 978-0-8032-4818-2.

16. Viveiros de Castro E. O mármore de a murta: sobre a inconstância

da alma selvagem // *Revista de Antropologia*. — 1992. — Vol. 35. — pp. 21–74. — DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318.

17. Viveiros de Castro E. *L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle*. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4.

18. Duin R. S. Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — pp. 741–772.

19. Levinas E. *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe [Selected Works. Totality and Infinity]*. — Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2024. — 372 p. — ISBN: 978-5-98712-374-4. (In Russian).

20. Chamayou G. *Teoriya drona [Theory of the Drone]*. — Moscow: Ad Marginem Press, Muzei sovremennogo iskusstva «Garazh», 2020. — 255 p. — ISBN: 978-5-91103-545-7. (In Russian).

21. Descola P. *Les Formes du visible*. — Paris: Éditions du Seuil, 2021. — 757 p. — ISBN: 978-2-02-147698-9.

22. Gow P. *An Amazonian Myth and Its History*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 356 p. — ISBN: 978-0-19-924195-8.

23. Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 169–193. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

24. Wagner R. *L'Invention de la culture*. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — 224 p. — ISBN: 978-2-930601-08-3.

25. Viveiros de Castro E. *O recado da mata // A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / D. Kopenawa, B. Albert*. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. — pp. 7–29. — ISBN: 978-85-359-2600-2.

26. Viveiros de Castro E. *Aucun peuple n'est une île // Au seuil de la forêt: Hommage à Philippe Descola*. — Paris: Éditions Tautem, 2019. — pp. 1063–1080. — ISBN: 979-10-97281-03-8.

27. Viveiros de Castro E. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoy antropologii [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology]*. — Moscow: Ad Marginem Press, 2017. — 200 p. — ISBN: 978-5-91103-355-2. (In Russian).

28. Wagner R. *The rising ground // HAU: Journal of Ethnographic Theory*. — 2014. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 297–300.

29. Escobar A. *Autonomie et design: La réalisation de la communalité*. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2020. — 419 p. — ISBN:

978-2-37361-243-1.

30. Clastre P. Obshchestvo protiv gosudarstva [Society Against the State] // *Stadis*. — 2019. — No. 1(1). — P. 38–54. (In Russian).

31. Vilaça A. Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia. — Oakland: University of California Press, 2016. — 330 p. — ISBN: 978-0-520-28914-7.

32. Viveiros de Castro E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits // *Inner Asia*. — 2007. — Vol. 9. — No. 1. — pp. 153–172. — DOI: 10.1163/146481707793646575.

33. Kopenawa D., Albert B. La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami / Préface de Malaurie J. — Paris: Plon, 2010. — 819 p. — ISBN: 978-2-259-21149-9.

34. Leibniz G.W. Sochineniya v 4-kh t: T. 2 [Works in 4 vols: Vol. 2]. — Moscow: Mysl', 1983. — 686 p. — ISBN: 5-244-00003-9. (In Russian).

35. Deleuze G. Skladka: Leibnits i barokko [The Fold: Leibniz and the Baroque]. — Moscow: Logos, 1997. — 264 p. — ISBN: 5-7333-0007-8. (In Russian).

36. Bonilla O. Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — 357 p. — ISBN: 978-2-8107-0765-2.

37. Vilaça A. Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' // *Journal de la société des américanistes*. — 2012. — Vol. 98. — No. 1. — pp. 81–100.

38. Fausto C. Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia // *Mana*. — 2008. — Vol. 14. — No. 2. — pp. 329–366.

39. Bonilla O. Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation // *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations* / M. Brightman (ed.). — New York: Berghahn, 2016. — pp. 110–133. — ISBN: 978-1-78533-083-4.

40. Lévi-Strauss C. Pechal'nye tropiki [Tristes Tropiques]. — Moscow: Initsiativa; AST, 1999. — 576 p. — ISBN: 5-17-001155-5. (In Russian).

41. Merchant C. La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique. — Marseille: Wildproject, 2021. — 454 p. — ISBN: 978-2-38114-008-7.

42. Pelletier A. La réception perdue: la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch // *Les Études philosophiques*. — 2016. — No. 119. — pp. 475–494. — DOI: 10.3917/leph.164.0475.

43. Kant I. Gryozy dukhovidtsa, poyasnennye gryozami metafiziki [Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics] //

Sochineniya v 6 t. T. 2 [Works in 6 vols. Vol. 2]. — Moscow: Mysl', 1965. — P. 291–361. (In Russian).

44. Cook D. J. Leibniz on 'Advancing toward Greater Culture' // *Studia Leibnitiana*. — 2018. — Vol. 50. — No. 2. — pp. 163–179. — DOI: 10.25162/sl-2018-0011.

45. Almond I. Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam» // *Eighteenth-Century Studies*. — 2006. — Vol. 39. — No. 4. — pp. 463–483. — DOI: 10.1353/ecs.2006.0016.

46. Wolfe C. Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment // *Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World* / O. Gal, Y. Zheng (eds.). — Dordrecht: Springer, 2014. — pp. 141–167. — ISBN: 978-94-007-7382-0.

47. Sibertin-Blanc G. Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient. — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

48. Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // *Baroque is burning* [Web]. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Accessed: 01.07.2024).

49. De Campos H. De la raison anthropophage et autres textes. — Caen: Nous, 2018. — 160 p. — ISBN: 978-2-37084-057-8.

50. De Campos H. O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos. — Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. — 125 p. — ISBN: 85-7161-013-4.

51. Lima T. S. Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva. — São Paulo: Editora UNESP, 2005. — 399 p. — ISBN: 978-85-7139-614-1.

52. Lima T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi // *Mana*. — 1996. — Vol. 2. — No. 2. — pp. 21–48.