

*Применима ли и как западная постколониальная теория
для анализа постсоветского феминизма
(на примере категорий советского
и постсоветского «востока»)»?¹*

Ольга Зубковская

Средняя Азия долгое время являлась хрестоматийным примером колонии СССР в текстах западных советологов. Предполагалось, что именно здесь сопротивление коммунизму было самым сильным, а культурные традиции, в том числе и религиозные, сохранились в наибольшей степени. Распад СССР повлек за собой ожидания возврата к традиции, в том числе и к традиционным, регулируемым исламом, гендерным отношениям. Эти ожидания отразились как в политике финансирования женских организаций,² так и в исследованиях, посвященных женщинам в постсоветской Средней Азии.³ Последние склонны оценивать современный гендерный порядок как возвращение к традиции в результате «деколонизации» и распада СССР, игнорируя степень социальных изменений за последние семьдесят лет. Гендерная политика государств Средней Азии в этом контексте оказывается «зажатой» между необходимостью конструирования нации и, как следствие, пересмотра норм гендерного порядка, с одной стороны, и необходимостью следовать нормам гендерных отношений, транслируемых международными организациями, – с другой. Это противоречие как нельзя лучше иллюстрирует ситуация в Казахстане, где правительство оказывает поддержку кризисным центрам, и в то же время депутаты парламента готовы изменять нормы брачного права и вводить многоженство.

Вопрос, который интересует меня в данной работе: как возможно в этой ситуации множественности противоречивых дискурсов гендерного порядка существование феминизма и женского движения в Средней Азии, а также анализ этого феномена, выходящий за рамки простых бинарных оппозиций «Запад – Восток». Иными словами, можно ли предположить наличие у феминистского движения особого «голоса», который не является простым воспроизведением гендерного дискурса западных доноров и одновременно не опускается до уровня поиска некой неизменной сущности. И хотя я солидарна с теми, кто

утверждает, что на формирование феминизма в Средней Азии оказывают влияние как прошлые советские политики эмансипации, так и текущие практики взаимодействия с западными донорами, я далека от того, чтобы искать некий «аутентичный» голос среднеазиатского феминизма, незамутненный советской и западной колонизацией. В равной степени я не склонна рассматривать феминизм в Средней Азии исключительно как результат деятельности интеллектуальных элит, осуществляющих посредничество между западными донорами и местным населением. Я ориентируюсь на те феминистские и постколониальные модели анализа, которые подчеркивают конструируемый характер идентичности и влияние геоисторической позиции исследователя на то, что и как может быть сказано. С этой точки зрения феминизм в Средней Азии оказывается не следствием пробуждения некоего исконного феминистского начала, а ситуационной мобилизацией дискурсивных ресурсов здесь и сейчас. При этом особый «голос» среднеазиатского феминизма формируется не в осознанном противопоставлении или открытом сопротивлении влиянию локальных маскулинных элит, западных доноров или советских иерархий на ход производства знания, а возникает как результат локализации между различными дискурсами гендерного порядка – донорским, советским и националистическим.

Мой анализ «голоса» среднеазиатского феминизма, равно как и всех остальных сюжетов, затрагиваемых в этой статье, отталкивается от проблемного поля и категориального аппарата, предложенного постколониальной теорией. Центральная дилемма постколониальных исследований в чрезвычайно упрощенной формулировке может быть обозначена, вслед за Биллом Ашкрофтом, как проблема сопротивления.⁴ Причем речь идет не только и не столько об открытом вооруженном восстании против колониальных властей, сколько о сопротивлении неявном, осуществляемом в дискурсивной сфере и нацеленном на трансформацию (если она возможна) системы (западной в отношении Востока) знания и власти. Такое пристальное внимание к дискурсу не в последнюю очередь связано с особым статусом языка в современной гуманитаристике. Язык здесь выполняет функцию не отражения, но конструирования реальности, т.е. дискурсивные конструкции не столько описывают то, «как оно есть», сколько предписывают, «как оно должно быть». Содержание этих предписаний, или конструкций реальности, в значительной степени определяется теми, кто говорит, т.е. содержание дискурса оказывается тесным образом связанным с говорящим и отражает его интересы. Сопротивление колониализму оказывается не только посредством упразднения колониальной власти национальными движениями в ходе антиколониальной борьбы, но, прежде всего, изменением способов «видения» и «говорения» о социальной реальности.

Однако, если принять во внимание способность доминирующего колониального дискурса определять способы «видения», то возникает вопрос: как возможно существование сопротивления? Иными словами, если угнетенные

могут говорить только на «языке» колонизатора (поскольку другого «языка» либо не знают, либо он не обладает достаточным статусом, чтобы говорящие на нем могли бы быть «расслышаны»), как возможно представить себе их речь, которая была бы понята и не воспроизводила бы при этом параметры доминирующего дискурса? Возможные ответы на этот вопрос при анализе постсоветского среднеазиатского феминизма часто строятся в направлении поиска «исконного» феминистского голоса за рамками доминирующих дискурсов. Я покажу, что такая модель анализа проблематична, как по методологическим, так и по политическим причинам.

Прежде чем перейти к обсуждению, следует ответить еще на один вопрос. Принимая во внимание, что споры об имперском характере взаимоотношений между Средней Азией и СССР, а также Средней Азией и США далеки от завершения, правомерен вопрос: насколько легитимно использование постколониальной теории для анализа постсоветской Средней Азии? Полагаю, что такой анализ оправдан хотя бы потому, что постколониальная теория предлагает ряд интересных решений проблем идентичности и инаковости.⁵ Тем не менее можно привести и ряд доводов, свидетельствующих о наличии колониальных аспектов во взаимоотношениях республик Средней Азии с США и Россией. Я покажу в статье, каким образом споры об имперском статусе той или иной державы связаны с оспариванием права на регулирование гендерного порядка и с установлением ограничителей на разворачивание феминистских проектов. В заключение я обращусь к вопросу о том, почему мышление в терминах жестких бинарных оппозиций типа «имперский центр – колониальная периферия» непродуктивно для изучения феминизма в Средней Азии.

Постколониальный vs постсоветский троп в исследованиях Средней Азии

Проблема «отдельного голоса», которая актуальна для всего постсоветского пространства, имеет особое значение для стран Средней Азии и Казахстана, которые многими исследователями приводились в качестве примера, наглядно демонстрирующего имперский характер взаимоотношений между Россией и другими республиками Советского Союза. Доказательства этих имперских отношений находили в особенностях национальной политики и проведении национальных границ в Средней Азии. Утверждалось, что эти деления были мотивированы желанием большевиков раздробить панисламское движение и подавить таким образом сопротивление в Центральной Азии.⁶ Так, с точки зрения Дугласа Нортропа, созданные нации не соответствовали реальным этническим делениям и во многом являлись «изобретением», поскольку население, особенно городское, в Средней Азии было многонациональным и как минимум двуязыч-

ным. Например, в случае Узбекистана оформление границы нации оказалось тесным образом связанным не столько с языком и ареалом проживания, сколько с жизненным укладом и типом женского костюма.⁷ Проявления империализма усматривали также в языковой политике русификации и перевода письменности на кириллицу, преследовании ислама и разрушении традиционного социального (в том числе и гендерного) порядка. Исследователи более умеренного толка отмечают, что если СССР и не замыслился как колониальная империя, он стал ею в ходе своего существования.⁸

Критики такого подхода к анализу отношений внутри СССР подчеркивают, что, хотя колониальная парадигма приобрела новое звучание в постсоветский период,⁹ генеалогия идеи «Советский союз – империя» восходит к исследованиям политологов периода Холодной войны. Поскольку понятие «империя» в определенный период приобрело сильные негативные коннотации, доказательства имперскости советской национальной политики носили идеологический характер и были тесным образом связаны с борьбой за сферы влияния в странах Третьего мира. Кроме того, убежденность в существовании советского империализма в сочетании с видением ислама как культурной практики, оппозиционной коммунистическим и западным нормам в целом, позволяла надеяться на появление в Средней Азии антиколониальных движений, которые были бы в состоянии привести к распаду империи. Эти ожидания во многом основывались на предыдущем колониальном опыте и тенденции рассматривать взаимоотношения внутри Советского Союза в терминах расовой оппозиции (белое – черное/цветное население). Наконец, зачисление СССР в «империи» зачастую не сопровождалось рефлексией по поводу содержания самого понятия «империя».¹⁰ Все эти доводы заставляют относиться к формуле «СССР – империя» с известной долей скепсиса.

Не менее противоречиво протекает и дискуссия о том, являются ли империей современные США.¹¹ Авторы, изучавшие политическое развитие стран Третьего мира до распада Советского Союза, были склонны видеть в действиях международных доноров продолжение процессов колонизации. С их точки зрения, цель международного присутствия в этих странах – не улучшение качества жизни населения, а преследование меркантильных интересов, направленных на расширение рынков сбыта,¹² формирование рынка труда для западных экспертов и, таким образом, возвращение затраченных средств западных грантодателей.¹³ Современный дискурс развития технократичен, т.е. направлен на приложение простых технических решений к сложным гуманитарным проблемам. Он оперирует на основании упрощенных бинарных представлений о развитом Западе и неразвитом Юге, что является не чем иным, как новой формой старых антропологических эволюционистских представлений.¹⁴ Перенос «передового» технократического знания с Запада на Восток сопровождается подавлением локального знания, аутентичного местного «голоса» и «опыта».¹⁵ Использование «западных стандартов» для отбора и оценки успешности проектов развития при-

водит к «культурной колонизации»¹⁶ и, в долгосрочной перспективе, к провалу этих проектов,¹⁷ поскольку дискурс развития постоянно создает и воспроизводит развитие как нерешенную проблему.¹⁸

Распад Советского Союза, наряду с сокращением бюджетов программ международной помощи странам Третьего мира и разочарованием в возможностях центрального государственного аппарата руководить изменениями,¹⁹ изменил содержание, но не механизм функционирования дискурса развития.²⁰ Если ранее способ решения проблемы «недоразвития» виделся в форсированной экономической модернизации, которая должна была повлечь за собой формирование демократических обществ, то начиная с 1990-х годов во главу угла ставится формирование гражданского общества, которое должно способствовать экономической модернизации. При этом понятие «гражданское общество» редуцируется до оппозиционного механизма контроля за рынком и государством, что на практике проявляется в ориентации на поддержку неправительственных организаций (НПО) определенного типа.²¹ Результатом подобных попыток трансплантации западных идеальных представлений о гражданском обществе на постсоветскую почву стало формирование локальных элит НПО, очень слабо связанных с населением, чьи интересы они призваны представлять.²²

На разных этапах переходного постсоветского периода авторы исследований о женском движении в Центральной и Восточной Европе обсуждали характерную для этого региона тему «Почему я не феминистка?»²³ и в контексте ее обсуждения обращались к проблеме однонаправленного перевода феминистских практик и дискурсов с Запада на Восток. Именно в таком «переводе» они видели причину того, что постсоветские феминистки вынуждены говорить на языке западного феминизма, который не всегда точно отражает и оценивает статус женщин в посткоммунистических обществах.²⁴ В процессе передачи знания «Запад» зачастую выступает как норма, а «Восток» – как отклонение от нее, что ведет к отвержению «восточными» феминистками «неадекватных» «западных» моделей.²⁵ Вариант подобной критики предлагает, например, исследовательница Мадина Тлостанова, которая рассматривает феминизм в Центральной Азии как двойную колонизацию – советскую и американскую – и призывает вернуться к «истокам».²⁶ Другой, более абстрактный, вариант того же критического дискурса, обращен к проблеме универсальности феминистской философии, к тому, насколько взгляды, сформулированные в специфическом историческом контексте феминизма второй волны и критики либерализма, приложимы к анализу постсоветской ситуации. Эти рассуждения, безусловно, связаны с общей для феминизма и постколониальных исследований критикой универсальности модернистского европейского субъекта. Развивая этот подход, Нанетт Фанк утверждает, что в посткоммунистической Восточной Европе феминизм должен проявлять себя в оригинальных формах, поскольку либерализм, на критике которого во многом строится феминистский проект, в этом регионе также отличался от

«западного».²⁷ Именно поэтому рекомендации западных фондов и западных феминисток не всегда адекватны наличной ситуации и часто воспринимаются местными активистками негативно.

Исследователи, работающие в критическом ключе, также оспаривают эффективность «феминизма по заказу»²⁸ и указывают на роль, которую сыграли в формировании такого феминизма в постсоветских государствах западные доноры и международные НПО. Основная функция женских НПО в регионе сводится к оказанию психологической и экономической помощи прежде всего членам своей организации, что по сути является институционализированным механизмом реализации женской функции заботы и опеки в публичной сфере.²⁹ Проблемной признается и финансовая зависимость женских НПО от западных доноров, которая в конечном итоге может привести к тому, что доноры будут в состоянии определять политическую и исследовательскую повестку этих групп. Более того, преимущественная ориентация женских групп на борьбу с насилием и на обеспечение социальных услуг, особенно в тех сферах, в которых ранее доминировало государство, свидетельствует о распространении так называемого «культурного феминизма»,³⁰ т.е. феминизма, целью которого является не изменение *статуса кво*, а приспособление к нему. Появление этой специфической версии феминизма рассматривается как соответствующее духу неолиберального капитализма и интересам международных агентств по развитию, таких, как МВФ и Всемирный банк.³¹ Донорская политика способствует деполитизации женского активизма и редукции гражданского общества к ограниченному числу профессиональных организаций,³² равно как и к появлению прагматических групп, конкурирующих между собой и распределяющих ресурсы внутри узкого круга «избранных».³³ К последним обычно принадлежат женщины с университетским образованием, имеющие доступ к западным организациям благодаря знанию английского, равно как и предыдущий опыт общения с иностранцами.

Суть всей этой критики, которая, как нетрудно заметить, часто совпадает с доводами представителей правительственных структур постсоветских государств, направленных против НПО, существующих при поддержке западных грантов³⁴ в очень упрощенном виде, может быть представлена следующим образом. Политика западных доноров по модернизации/демократизации бывшего коммунистического блока неправомерна, поскольку принимает западный (чаще всего американский) опыт за универсальную точку отсчета и переносит его без учета локальных особенностей на постсоветскую почву. При этом западные доноры занимают позицию цивилизационного превосходства, что помещает страны бывшего СССР в позицию объекта дискурса развития. В рамках этой модели появление феминизма (вернее, его отдельных разновидностей) рассматривается как проявление культурного империализма.

Такой анализ, равно как и спор на тему, был ли СССР империей, могут продолжаться бесконечно долго, и скорее всего однозначное закрепление

ярлыка «империя» немного добавит к пониманию положения феминизма в постсоветской Средней Азии. Более важным, с моей точки зрения, является то, каким образом в дискуссии о колониализме вплетаются попытки регулирования гендерного порядка. Анализ метонимичной связи между женщиной и нацией позволит прояснить, с одной стороны, почему феминизм и женская эмансипация становятся объектом дебатов между «нацией» и «империей», а с другой – покажет политическую несостоятельность проекта поиска «подлинного» среднеазиатского феминизма, вне «двойной колонизации» советским и «западным» дискурсом женской эмансипации.

Женщина, нация, империя

Роль, которую играют женщины в биологическом и культурном воспроизводстве нации, приобретает еще большую значимость в контексте противостояния между колониальными властями и национальными элитами (либо между глобальными/локальными формациями). Фигура колонизованной женщины зачастую выступает тем дискурсивным полем, на котором сталкиваются интересы и осуществляется раздел власти и влияния между колонизаторами и колонизованными.³⁵ Пресловутый худжум в Средней Азии является предметом таких острых споров не в последнюю очередь из-за метонимической связи между женщиной и нацией. То, что выглядит как «патриархатное» сопротивление освобождению женщин, также может рассматриваться как сопротивление колониальному влиянию и политикам насильственной модернизации со стороны колониальных властей.

Степень цивилизованности/инаковости колонизованного другого зачастую определялась степенью свободы его женщин. Представление о том, что женщина в парандже является менее свободной, чем европейская женщина, служит обоснованием колониальной интервенции и «цивилизаторской» миссии, направленной на насильственное снятие паранджи и эмансипацию женщин. На более глубоком уровне, с точки зрения Мейды Егеноглу, женщина в парандже является ключевой метонимической фигурой, представляющей собой инаковость Востока, тесным образом вплетенной в процессы конструирования колониальных идентичностей. Отталкиваясь от «Ориентализма» Эдварда В. Саида, Егеноглу утверждает, что желание колониальных властей снять с восточных женщин паранджу является частью идеологии эпистемологического проекта Просвещения, который характеризуется желанием снять покровы, устранить все, что мешает взгляду и надзору. С другой стороны, это желание также связано с «угрозой», которую представляет идентичности колонизатора фигура непознаваемой, скрывающейся женщины (а следовательно, и Востока как такового). Одной из характеристик универсального западного субъекта является его способность

видеть и наблюдать без того, чтобы самому быть увиденным (а характеристикой объекта – неспособность «вернуть» взгляд). В оппозиции «колониальный субъект – женщина Востока» эта характеристика субъекта оказывается под угрозой, поскольку объект не только недоступен взгляду, он еще и обладает способностью «вернуть» взгляд, т.е. превратить в объект самого западного субъекта.³⁶ Принимая во внимание эту угрозу формированию стабильной идентичности, можно понять, почему эмансипация женщин Востока играет такую ключевую роль в проекте колонизации. Отталкиваясь от этой парадигмы, велико искушение оценить худжум в Средней Азии, равно как и современные проекты формирования женского движения, как стремление контролировать гендерный порядок. Как следствие, возникают попытки отказаться от «западной» модели эмансипации и найти элементы «феминизма» в национальной традиции.³⁷

Такое понимание возможно еще и потому, что женщина играет важную роль в национальных проектах, поскольку именно с ней оказывается связанной возможность сохранения «национального». Так, Партха Чаттерджи утверждает, что антиколониальный проект был во многом двойственным, основанным на радикальном разделении сферы частного и сферы публичного. Если в сфере публичного колониальные элиты стремились воспроизвести логику колонизатора (в экономике, технологии и системе управления), то сфера частного рассматривалась как некий депозитарий национальной сущности, как то, что отличает, скажем, Индию с ее развитой духовностью от Британии (и Запада в целом) с ее упадочной моралью. Локализация женщин в приватной сфере и их тесная связь с биологическим и культурным воспроизводством нации превращает их в хранительниц «национального» – именно поэтому попытки эмансипации женщин со стороны колонизаторов часто рассматривались как покушение на само существование нации.³⁸ Соответственно, сопротивление худжум в советской Средней Азии и критику деятельности фондов, спонсирующих сегодня женские организации, можно расценивать как сопротивление угрозе разрушения национального. Но справедливо и обратное утверждение: наклеивание ярлыков «имперские» и «колониальные» на те или иные практики властных взаимоотношений между национальными и государственными образованиями тесно связано с борьбой за право контроля над гендерным порядком. Исключенными же из гонки за суверенитет оказываются сами женщины.³⁹

При этом, как отмечает Лора Надер, упрощенные образы Другого для обоснования существующего гендерного порядка используются как «западными», так и «восточными» нациями: западными – посредством противопоставления угнетенной женщины гарема «свободной» западной женщине, что ограничивает анализ гендерного неравенства на Западе; восточными – через противопоставление аморальной женщины Запада, вынужденной работать и жертвовать семьей, высокодуховной женщине Востока, свободной от необходимости зарабатывать и потому способной посвятить себя семье. Ориентализм и Оксидентализм тем не

менее не являются системами репрезентаций, наделенными равной властью: по сравнению с корпусом ориенталистских текстов, корпус текстов, позволяющих анализировать и деконструировать «восточные» взгляды о Западе, меньше, не столь доступен и не связан с мощными структурами влияния. Вследствие этого те женщины, чье окружение стремится инкорпорировать «западные» представления по женской проблеме, оказываются под влиянием двух систем гендерного неравенства: традиционной и западной коммодифицированной.⁴⁰

Именно потому, что женщины столь тесно связаны с культурным и биологическим воспроизводством нации, мультикультуралистские политические стратегии, отдающие предпочтение групповым правам культурной общности над правами индивидов, могут в результате привести к ухудшению положения женщин. То, что внешне выглядит как отказ доминирующего государства от попыток ассимиляции Другого и претензий на универсальность, в результате оказывается передачей полномочий по регулированию гендерного порядка национальным общинам. По сути дела, постколониальная критика претензий западной рациональности на универсальность оборачивается проблемой для феминизма. Отказ от возможности установить иерархию между различными гендерными порядками (ведь нет оснований утверждать, что западный патриархат в чем-то лучше восточного) и признание локального характера подчинения женщин означает сдачу позиций без боя локальным национальным элитам и молчаливое согласие, что такие печально известные практики, как клитеродектомия или китайское бинтование ног, являются ничуть не более угнетающими, чем западная мода или практики исключения женщин из равного участия в общественной жизни.⁴¹ Феминизм оказывается лишь вариантом имперской политики (внешне усилия по эмансипации женщин не могут оцениваться в отрыве от политики колонизации), поскольку унифицирует системы стратификации внутри «Запада» и подчеркивает различия между «Западом» и «Востоком». Выход из этой ситуации, как я покажу ниже, заключается в признании факта неоднородности систем социального неравенства, где культурное всегда переплетено с гендерным и классовым.⁴² Признание права общности на культурную или национальную идентичность не должно вести к автоматическому признанию права на культурные способы регулирования гендерного порядка. Я вернусь к обсуждению этих альтернатив в следующей части статьи, а пока подведу промежуточные итоги дискуссии.

Ее отправной точкой была проблематизация подхода, в рамках которого развитие феминизма на не-западной почве интерпретируется как следствие колонизации. Можно утверждать, что те, кто настаивает на отсутствии не-западного «феминизма», его неспособности выжить без «западной» подпитки, оказываются втянутыми в спор о степени свободы женщины в отдельно взятом сообществе и о том, кто вправе эту свободу регулировать. Рассматривая феминизм как исключительно западное (или в варианте начала 20 века применительно к Средней

Азии – советское) явление, мы отрицаем возможность внешней интервенции в регулировании положения «наших» женщин. Одновременно, настаивая на национальной природе нашего «женского вопроса», на его несходстве с западными моделями, мы оказываемся вплетенными в риторику консолидации национально-го проекта с его логикой исключительности. Модель национального государства, основанная на модернистской логике «одна нация – одна территория – один язык», не только оправдывает ксенофобию по отношению к внешним вмешательствам, но и конструирует множественных внутренних «других», отличных по языку и этничности, чей феминистский проект тоже может потребовать логики сепаратизма.⁴³ Обе указанные альтернативы оперируют в терминах жестких бинарных оппозиций «Я – Другой», «империя – колония», «Запад – Восток», временами меняя приоритеты, иерархическую расположенность членов этих пар, но не оспаривая противопоставление как таковое.

Признание инаковости: концептуальные проблемы

Некритичное принятие инаковости (будь то иной способ регулирования гендерных отношений или поиск «национального» феминизма) проблематично еще и потому, что жесткая бинарная оппозиция между «западным» и «локальным» ведет к недооценке степени контакта и влияния между этими двумя категориями. По сути, проблема заключается в том, что как сторонники идеи западной природы феминизма, так и приверженцы поиска специфического «национального» феминизма оперируют в рамках одной и той же логики, которая склонна рассматривать социальную реальность как состоящую из некоторого набора четко отграниченных категорий (в данном случае национальных), взаимодействие и взаимовлияние между которыми несущественно и не представляет особого интереса для анализа.

Подобное деление на «запад» и «восток» и подчеркивание неприемлемости моделей, созданных в одной из двух локальностей для анализа другой, вытекает из феминистской и постколониальной критики универсальности западного субъекта. Согласиться с утверждением, что феминизм, равно как и любое другое знание, является универсальной теорией, равноценно принятию базового допущения философии модерна о существовании универсального знания, производимого бестелесным рациональным субъектом. Иными словами, посыл о том, что производство теории никоим образом не связано с гендерными, национальными, расовыми и другими характеристиками того, кто ее производит, означает признание правомерности, основанной на универсальных ценностях колониационной политики, направленной на «просвещение» угнетенного Востока. Говоря конкретнее, это означает признание того, что советская практика эмансипации женщин в Средней Азии (худжум) и постсоветские практики демократизации

и формирования женских НПО основаны на универсальных идеалах женской эмансипации. Соответственно, требуется лишь в точности «передать» знание и опыт из одной, более развитой страны, в другую, менее развитую. Однако, как показал целый ряд исследователей,⁴⁴ само предположение о том, что знание существует объективно, что процесс познания не зависит от характеристики того, кто познает, является дискриминационным, исключая целый ряд маргинальных групп из производства знания, из определения того, что является достойным объектом познания и темой исследования. Якобы нейтральный субъект познания на самом деле оказывается западным маскулинным субъектом, претендующим на универсальность. В результате нейтральная модель универсального знания маскирует теории, произведенные маскулинным субъектом в контексте колониальной экспансии и европейского модерна.

Критику подобных универсалистских претензий западной научной рациональности можно обнаружить уже в работе Саида «Ориентализм», которая считается основополагающей для постколониальной исследовательской традиции. Термин «Ориентализм» был предложен Саидом для описания особого видения Востока Западом, который можно найти в корпусе текстов (от литературных произведений и кинолент до научных исследований восточных языков и истории), созданных Западом о Востоке и предназначенных преимущественно для различных групп читателей на Западе (от сообществ ученых до администраторов колониальных владений). Саид утверждает, что все эти тексты, основанные на жестком онтологическом и эпистемологическом делении «Запад» – «Восток», отражают не только и не столько «реальный» Восток, существующий сам по себе, сколько западные представления о нем. Так якобы объективное знание, полученное от «нейтральных» наблюдателей, на самом деле является теснейшим образом связанным с геоисторической расположенностью исследователя и выражает интересы, специфические для данного региона.⁴⁵

Такая критика гомогенного западного субъекта и «объективного» знания оказалась чрезвычайно привлекательной как для исследователей социальной реальности, так и для правительств и элит тех стран, которые не считаются принадлежащими к «западному» миру. Так, в известной работе Чандра Талпаде Моханты «Под западным взглядом» анализируются феминистские исследования патриархата и угнетения женщин в незападных обществах.⁴⁶ Автор описывает аналитические стратегии, от которых отталкиваются исследования западных феминисток, включающие конструирование женщины Востока как гомогенной категории, соотнесение степени угнетения с простой численностью женщин, подвергающихся угнетению, и допущение, что гендер как категория социального исследования существует до взаимодействия, а не конструируется в нем. Все это воспроизводит дихотомию Я-Другой, характерную для ориенталистских конструкций идентичности и позиционирует западных феминисток как единственных субъектов сопротивления и конечную цель «развития». При этом

положение женщин на Востоке рассматривается и оценивается сквозь призму западного стандарта,⁴⁷ а само обращение к данной проблеме нужно лишь для того, чтобы подвергнуть критике «домашние» системы угнетения.⁴⁸ Субъектная позиция, которую занимают западные феминистки по отношению к изучаемым ими женщинам Востока, оказывается монолитной маскулинной позицией.⁴⁹

Сепаратистские тенденции в ранних работах исследователей постколониализма и постколониального феминизма критиковались многими,⁵⁰ но наиболее систематическое изложение этой критики можно найти в работе Д. Вошбрука.⁵¹ Основным упреком в адрес таких работ является то, что в ходе критики эссенциалистского образа Востока создается не менее эссенциалистский образ Запада. В частности, концентрируясь на цивилизационной миссии колониальных властей, колониальный дискурс-анализ (общее название направления, далее КДА) критикует только рационалистическое течение европейской мысли, упуская из виду одновременное существование других парадигм (например, романтизма) и изменчивость дискурса Ориентализма во времени (так, особенности восприятия Востока, критикуемые КДА, характерны для 18–19 веков, но их нельзя обнаружить ни в более ранних, ни в более поздних эпохах). Таким образом, уже сам Запад выступает как неизменная во времени и внутренне гомогенная сущность. Сверх того, представляя историю колониальных локальностей как отражение европейских идей и интересов, КДА не учитывает участие жителей колоний в производстве знания (например, в качестве информантов), равно как игнорирует степень коллаборации местных властей в установлении и поддержании колониального доминирования (как, например, в случае Британского колониального присутствия в Индии). Рассуждения об имперской природе СССР например, напрочь игнорируют тот факт, что многие преобразования осуществлялись при поддержке локальных элит, и даже худжум, вызывающий наибольшую критику, поддерживался определенной группой женщин в Средней Азии.⁵²

Вошбрук также утверждает, что, критикуя западный Ориентализм, КДА совершает невозможную логическую операцию, поскольку отвержение европейской традиции в интерпретации истории в этом случае основано на европейской же методологии. Кроме того, что истоки методологии КДА можно проследить от европейских мыслителей-романтиков, отвержение европейского модернизма и возвращение к локальной традиции в значительной степени имитирует логику и ценности Романтизма. Таким образом, происходящее в КДА является не критикой Европейской мысли с колониальной периферии, но противопоставлением одной школы европейской мысли другой. К тому же, критика цивилизационной миссии основывается на таком же, хотя и нерелевантном, стремлении «освободить» угнетенные народы и, таким образом, противоречит идеям того же постструктурализма, от которых отталкивается. Наконец, понятие «культура», которым оперирует КДА, является замкнутым, с четко выраженными границами. Иными словами, «культуры» предстают обособленными, не соизмеримыми друг

с другом и любая попытка культурного диалога в этой ситуации невозможна по определению. В результате понятийный аппарат европейской историографии отвергается как несоответствующий опыту колониальных народов: понятие класса подменяется в объяснительных схемах «расой» и «культурой». Как следствие, из историографии исчезают серьезные попытки анализа материального неравенства внутри колониальных сообществ, а КДА перестает представлять интересы тех социальных групп, которые являются объектом его освободительной миссии. В результате, с точки зрения Вошбрука, КДА становится направлением, которое в значительной степени соответствует ценностям западного мультикультурализма. Учитывая, что большая часть постколониальных критиков преподает в западной академии, КДА также становится платформой, позволяющей этим критикам утверждать свое эпистемологическое превосходство в познании (пост) колониальных сообществ

Сходным образом и утверждение, что феминизм является «западной моделью», и настаивание на его исключительно «локальной» природе предполагают, что существует четкая граница, позволяющая отделить одно от другого. Такая точка зрения, по мнению Лайлы Абу-Лугод, игнорирует степень контакта между различными культурами и то, насколько привычно «западные» элементы на самом деле оказываются заимствованными из других культурных традиций. Те же, кто настаивает на «национальной» природе феминизма, его радикальном отличии, упускают из виду влияние колониальной экспансии на его формирование.⁵³ В дополнение четкое деление на «наших» и «ваших», «западный» и «национальный» оперирует упрощенными, гомогенными категориями. Наконец, как показывает Анна Цинг,⁵⁴ утверждать, что феминизм имеет исключительно «западную» природу неправомерно, так как смысл того, что есть феминизм, формируется в процессе «неадекватных переводов». То, что считается «западным», на самом деле является насильственно остановленным переводом, претендующим на то, чтобы считаться источником того или иного движения. Такой акт остановленного перевода конструирует жесткую границу между «Западом» и другими локальностями, придавая «западному» приоритетный статус в этой бинарной оппозиции. Одновременно это жесткое разделение приводит к конкуренции между представителями других, «незападных», групп за степень инаковости и маргинальности и к пролиферации политик идентичности, которые выстраиваются не столько вокруг решения специфической проблемы, сколько под знаменем той или иной маргинальной идентичности. Примером такой конкуренции за степень маргинальности может в некоторых случаях являться женское движение в Средней Азии, поскольку оно находится в положении «двойной» колонизации – Западом и СССР,⁵⁵ – а следовательно, может претендовать на некоторое эпистемологическое превосходство. При этом из виду упускается, например, то, что гендерные проблемы могут носить наднациональный или даже надрегиональный статус (скажем, кроссграничный трафик).

По сути этот подход опирается на предположение, что существует некоторый гомогенный доминирующий дискурс, который по определению не в состоянии адекватно отразить опыт подчиненных групп. Именно поэтому мы вынуждены признать, что «угнетенные не могут говорить» (ведь то, что, как и кем может быть сказано, уже заранее определено доминирующим дискурсом). Несмотря на внешнее различие предложенных решений, общим для этой группы подходов является представление о культурах как замкнутых целостностях, которые при определенных условиях сталкиваются и (не)взаимодействуют между собой. При этом парадоксально, что данный подход описывает себя как конструктивистский: само деление на запад – восток или север – юг, лежащее в основе колониаторского дискурса, рассматривается им не как реально существующее, но как тесно связанное с процессом познания Другого в ходе колониальной экспансии. Однако дальше установления факта социальной сконструированности межкультурного деления дело не идет – вместо того, чтобы показать «пористость» культурных границ и множественный, нелинейный характер систем социального (колониального) доминирования, критики отталкиваются от деления колониатор/угнетенный как данности. Именно этот непоследовательный «конструктивизм» заставляет исследователей подчеркивать скорее различие, чем сходство; искать следы/эпистемологию/голоса угнетенных групп или коренных народностей через и за пределами доминирующего дискурса для выстраивания деколонизованной эпистемологии или незападной историографии; рассматривать гибридность как столкновение двух «чистых» культурных начал. Конечно, такая стратегия критика/исследователя частично также обусловлена верой в тотальность доминирующего дискурса, в его способность детерминировать собственное содержание и задавать определенный тип субъектности. Если правила игры заданы и определяют выбор действующих лиц, сопротивление может быть помыслено только как игра по другим правилам,⁵⁶ доминирующей культурой не понимаемым и не принимаемым.

Третий путь?

Вместе с тем описанные выше модели не являются единственно возможным подходом к проблемам взаимодействия доминирующей и подчиненной культур. Вторая группа теорий отталкивается от предположения о гетерогенности культур, с одной стороны, и от их постоянного контакта и взаимопроникновения – с другой. Доминирование и подчинение рассматриваются здесь в меньшей степени как элементы бинарной дихотомии, но скорее – как сетевые структуры, где субъект может одновременно занимать позиции доминирования и подчинения. Сопротивление влиянию доминирующего дискурса понимается как существующее наряду с действиями власти и, по сути, является модальностью

функционирования колониального дискурса. Одновременно оно мыслится не как усиление одного из членов бинарной оппозиции (будь то нация или женщина), но как разрушение этой оппозиции, как промежуточное мышление. Простое умножение числа национальных проектов не ведет к разрушению оппозиции «Запад – Восток», поскольку, как показывает Валтер Миньоло,⁵⁷ европейская рациональность, философия языка и связанный с ними имперский проект также опираются на монолингвизм, т.е. на принцип «один язык – одно государство». Именно поэтому, анализируя судьбы феминизма на постсоветском пространстве, не всегда возможно разрушить оппозицию между «западным» и «постсоветским» путем бесконечного деления феминизмов на российский, белорусский, казахский и пр. Освободительная, оппозиционная эпистемология, которая стремится подорвать гегемонию европейской эпистемологии и философии языка, должна, с точки зрения Миньоло, строиться с опорой на «двойной перевод», на промежуточное мышление, существование между языками и исходить не из интересов национального государства, но от проекта отдельной локальности.

К этой группе подходов я бы отнесла как тех, кто говорит о гетерогенности систем доминирования внутри «западного» колониального дискурса, так и тех, кто пытается осмыслить процессы сопротивления внутри колониального дискурса. Представители первой группы стремятся показать неодинаковость способов взаимодействия с другим в зависимости от положения внутри «западной» системы социального неравенства. Приверженцы второго подхода настаивают на необходимости концептуализировать процесс познания как постоянное смещение между локальностями. Разделение между двумя подходами в известной степени условное: Хоми Баба, например, показывает сложность проведения границ между доминирующим и доминируемым и в то же время анализирует бессознательные механизмы сопротивления колониальному влиянию. Вслед за Фуко он утверждает, что сопротивление по определению присутствует там, где есть власть, пусть и в неосознанной форме. Так, даже если колонизованный субъект имитирует действия и культуру колонизатора, эта имитация из-за особенностей действия языка никогда не будет совершенной и идентичной оригиналу. Накладываясь на раздвоенность, свойственную колониальному дискурсу, такая имитация или мимикрия, в терминах Бабы, часто производит неосознаваемый эффект сопротивления. Например, попытка «местных» повторить христианское учение, проповедуемое британскими миссионерами, ведет к подрыву авторитетности этого учения, когда оно понимается через призму категорий местных религий.⁵⁸

Эта группа подходов, на мой взгляд, предлагает более продуктивный способ осмысления взаимодействия между центром и периферией, «западным» и «восточным» феминизмами. Подходы такого рода позволяют исследовать творческую активность и «сопротивление» всех тех, кто иначе видится лишь жертвой власти доминирующего дискурса, чья способность к свободному выбору заранее ограничена предложенными моделями субъективности. Кроме того, эти

подходы подчеркивают принципиальную возможность понимания и солидарности, возможность, исключенную теми, кто настаивает на представлении о культурах как замкнутых целостностях.

Модели подобного рода отнюдь не редкость как в постколониальной, так и в феминистской теории последнего времени. Так, ряд работ по истории женских путешествий и репрезентаций Востока подчеркивает, что маргинальное положение, которое женщины занимали в системе западного патриархата, делает проведение границ между доминирующим и доминируемым, между внешним и внутренним более проблематичным, а модель сопротивления – более сложной.⁵⁹ Репрезентации Востока, произведенные женщинами, представляли собой альтернативу доминирующему взгляду не столько вследствие осознанного сопротивления империализму, сколько как результат амбивалентной расположенности женщин по отношению к бинарности «субъект» – «объект». Внутри европейской системы доминирования женщины, наряду с этническими меньшинствами и прочими «другими», являлись одним из объектов доминирующего дискурса, не имеющим своего собственного голоса. Однако по отношению к «Востоку» они занимали активную позицию маскулинного субъекта. Именно это трение между субъектным и объектным статусом женщин одновременно придавало значимость женским репрезентациям Востока и ставило их влияние под вопрос – власть женского «взгляда» всегда могла быть оспорена на том основании, что он женский.⁶⁰

Такой подход к оппозиции между Я и Другим, доминирующим и подчиненным, не отвергает бинарность как таковую (поскольку существование идентичности связано с инаковостью, а культура представляет собой постоянный процесс «создания, реконструкции и стратегических перемещений границ между “нами” и “другими”»⁶¹), но использует тот факт, что культурные группы гетерогенны, а идентичности – множественны. Пересечение множественных оснований идентичностей в конкретной точке социальной жизни производит мгновенный эффект сопротивления. Полный отказ от идентичности как следствие признания ее множественности невозможен, поскольку это равноценно отказу от познавательного и политического проекта. Вместо этого происходит стратегическая фиксация идентичности (стратегический эссенциализм, в терминах Спивак), направленная на решение локальной политической задачи.

Озабоченность локальным, конкретным характерна для большого числа моделей, пытающихся обосновать возможность отдельного критического голоса без того, чтобы наделять превосходством одну из сторон оппозиции «Я» – «Другой».⁶² Такое пристальное внимание к локальности не случайно, принимая во внимание описанную выше критику, осуществляемую постколониальной теорией по отношению к универсальному западному субъекту познания. Ведь если знание неуниверсально и необъективно, если оно связано с гендерными, этническими и расовыми характеристиками того, кто это знание производит,

то отрицать связь того, что говорится, с тем, откуда говорится, равноценно возвращению к прежнему бестелесному универсальному субъекту. Конечно же, характеристики этого пространства задаются дискурсивно, но это не означает, что они не связаны с опытом или не оказывают влияния на процесс познания. Именно поэтому вместо отказа от категории национального нужна такая модель, которая будет учитывать историю формирования данной национальной идентичности.

Модели гибридности, которые часто критикуются за то, что постулируют существование чистых культур, между которыми должно находиться «третье» пространство сопротивления, тем и хороши, что, предполагая поиск этого промежуточного пространства, они одновременно сохраняют предыдущую историю взаимодействия и взаимовлияния культур, промежуточное пространство между которыми наделяется эпистемологическим превосходством. Эта модель эффективна еще и потому, на мой взгляд, что, будучи феминистками, мы не можем ни полностью принять национальную/националистическую модель, ни полностью отказаться от нее. Несмотря на то, что женщины выполняли в националистических (или, применительно к советскому блоку, диссидентских) движениях второстепенную роль, истоки феминистских движений зачастую находятся именно там. Пытаясь мыслить и действовать из пространства *между* нациями, расами, языками (и возможно, полом?), осуществляя «двойной перевод», «трансверсальную» политику⁶³, отдавая предпочтение солидарности над различием, мы должны быть в состоянии критически осмыслить исторические, гендерные и этнические особенности пространства, откуда осуществляется познание. Но точно так же мы должны реконструировать исторические, гендерные и этнические характеристики объекта нашего познания.

-
- 1 Хочу выразить признательность за помощь и критические замечания при подготовке этой статьи Светлане Шакировой и Елене Минчене, а также Елене Гаповой и рецензенту *AI*. Статья была впервые напечатана в журнале *Ab Imperio*, № 1, 2007 под названием «Постколониальная теория в анализе постсоветского феминизма: дилеммы применения».
 - 2 Большая часть средств выделяется на активистскую работу так или иначе связанную с экономическим и юридическим статусом женщин, и почти ничего не выделяется на финансирование организаций, сформированных вокруг культурной, в особенности религиозной, идентичности. Более того, USAID как крупнейший донор в регионе подчеркивает, что религиозные, прежде всего мусульманские, организации почти не имеют шансов на финансирование.
 - 3 См., например, Michaels, Paula. «Kazakh Women: Living a Heritage of a Unique Past», in *Women in Muslim Society: Diversity within Unity*, H.L. Bodman, N. Tohidi, eds. (Boul-

- der, London: Lynne Rienner Publishers, 1998); Werner, Cynthia. «Feminizing the Old Silk Road: Women Traders in Rural Kazakhstan», in *Post-Soviet Women Encountering Transition: Nation-Building, Economic Survival and Civic Activism*, Kathleen Kuenhast, Carol Nechemias, eds. (Baltimore: Woodrow Wilson Center Press, 2004), p. 105–127.
- 4 Aschroft, Bill. *Post-colonial Transformation* (London: Routledge, 2001).
 - 5 Так, Андреас Лангеноль, не вступая в дискуссии о степени «имперскости» СССР считает возможным провести параллели между постсоветскими и постколониальными дискурсивными практиками. См.: А. Лангеноль. «Общественная память после смены строя: сходства и различия между практиками памяти в посткоммунистических и постколониальных странах», *Ab Imperio*, 2004, № 1, с. 365–390.
 - 6 См. обсуждение историографии Средней Азии и Казахстана в Patnaik, Ajay. *Nations, Minorities and States in Central Asia* (Delhi: Anamika Publishers & Distributors, 2003); Myer, Will. *Islam and Colonialism: Western Perspectives on Soviet Asia* (London: Routledge Curzon, 2002).
 - 7 Northrop, Douglas. *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia* (Ithaca, London: Cornell University Press, 2004).
 - 8 Edgar, Adrienne. *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan* (Princeton: Princeton University Press, 2004).
 - 9 Northrop, Douglas, *opt cit*; Concoran-Nantes, Yvonne. *Lost Voices: Central Asian Women Confronting Transition* (London: Zed Books, 2005). См. также Мадина Тлостанова. *Зачем обрубить ноги, которые не вмещаются в Западные туфли?: неевропейские бывшие колонии СССР и современная колониальная гендерная система*, <http://www.genderstudies.info/politol/7.php>.
 - 10 Myer, Will, *opt. cit.*
 - 11 См., например, Марк Бессингер. «Переосмысление империи после распада Советского Союза», *Ab Imperio*, 2005, № 3, с. 35–87; Доминик Ливен. «Империя, история и современный мировой порядок», *Ab Imperio*, 2005, № 1, с. 75–116; Ричард Чу. «Новая имперская история и империализм США», *Ab Imperio*, 2005, № 1, с. 69–74.
 - 12 Packard, Randall. «Visions of Postwar Health and Development and Their Impact on Health Interventions in the Development World», in *International Development and The Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge* Copper, Frederick, Packard, Randall, eds. (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 93–115.
 - 13 Bruno, Marta. «Playing the Cooperation Game», in *Surviving Post-Socialism. Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Susan Bridger, Frances Pine, eds. (London: Routledge, 1998), p. 170–188.

- 14 Ferguson, James. «Anthropology and Its Evil Twin Development in the Constitution of a Discipline», in *International Development and The Social Sciences*, Frederick Copper, Randall Packard, eds. (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 150–176.
- 15 *An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Hobart, Mark, ed. (London: Routledge, 1997), особенно введение; Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- 16 Bruno, Marta, *opt. cit.*
- 17 Например, Джанин Ведел описывает, каким образом нацеленность западных донорских проектов на «клонирование» идеальных представлений о социальном устройстве в комбинации с локальными неформальными сетями поддержки в России, привела к провалу программы приватизации. Wedel, Janine R. *Collision and Collusion: The Strange Case of Western Aid to Eastern Europe 1989-1998* (New York: St. Martin's Press, 1998).
- 18 Escobar, Arturo, *opt. cit.*
- 19 Howell, Jude, Pearce, Jenny. *Civil Society and Development: A Critical Exploration* (London, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2002).
- 20 Так, Эскобар утверждает, что фундаментальным для формирования дискурса развития было установление связей между различными его элементами, такими, как капитал, агентства по развитию, культурные и образовательные политики и др. Изменение содержания интервенций не меняет сути дискурса развития. Arturo Escobar, *opt.cit.*
- 21 Howell, Jude, Pearce, Jenny, *opt. cit.*; Abramson, David A. «Critical Look at NGOs and Civil Society as a Means to an End in Uzbekistan», *Human Organization*, 1999, № 58, p. 240–250.
- 22 Ibid; Bruno, Marta, *opt.cit.*; *The Power and Limits of NGOs: A Critical Look at Building Democracy in Eastern Europe and Eurasia* Mendelson, Sarah E., Glenn, John K., eds. (New York: Columbia University Press, 2002); Quigley, Kevin F. «Lofty Goals, Modest Results: Assisting Civil Society in Eastern Europe», in *Funding Virtue: Civil Society Aid and Democracy Promotion*, Ottaway, Marina, Carothers, Thomas, eds. (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2000), p. 191–217. Интересно, что тема неадекватности НПО, их неспособности решить проблемы гражданского общества, звучит не только в радикальных работах, призывающих покончить с дискурсом развития как таковым, но и в тех, которые убеждены в действенности усилий агентств по международному развитию.
- 23 Иржина Смейкалова-Стрикланд. «Нужен ли феминизм чешским женщинам?», *Ан-тология гендерной теории*, сборник статей, под ред. Е.И. Гаповой., А.Р. Усмановой

(Минск, 2000), с. 373–383.

- 24 Havelkova, Hanna. «Transitory and Persistent Differences: Feminism East and West», in *Transitions, Environments, Translations: Feminism in International Politics*, Scott, Joan W., Kaplan, Cora, Keates, Debra, eds. (New York, London: Routledge, 1997), p. 56–65.
- 25 Ferree, Myra. «Marx. German Unification and Feminist Identity», in *ibid.*, p. 46–56; Lang, Sabine. «The NGOization of Feminism», in *ibid.*, p. 101–121.
- 26 Тлостанова Мадина, *opt. cit.*
- 27 Funk, Nanette. «Feminist Critiques of Neo-liberalism: Can They Travel East? Their Relevance in Eastern and Central Europe and the Former Soviet Union», *Signs: Journal of Women in Society*, 2004, Vol. 29, № 3, p. 695–726. Хотя такая точка зрения правомерна и, возможно, приложима для анализа ситуации в Восточной Европе, открытым остается вопрос, насколько «восточноевропейское» понимание либерализма является доминирующим (возможно, что версия, с которой приходится работать, является глобализованной неолибералистской) и только ли на критике либерализма должен строиться феминистский проект (что, скажем, делать с формирующим влиянием коммунизма?).
- 28 Ghodsee, Kristen. «Feminism-by-Design: Emerging Capitalisms, Cultural Feminism and Women’s Nongovernmental Organizations in Post-socialist Eastern Europe», *Signs: Journal of Women in Society*, 2004, vol. 29, № 3, p. 729–755.
- 29 Helms, Elissa. «Women as Agents of Ethnic Reconciliation? Women’s NGOs and International Intervention in Post-war Bosnia-Herzegovina», *Women’s Studies International Forum*, 2003, vol. 26, № 1, p. 15–33; Hemment, Julie. «Global Civil Society and the Local Costs of Belonging: Defining Violence against Women in Russia», *Signs: Journal of Women in Society*, 2004, vol. 29, № 3, p. 815–841.
- 30 Традиционно этот термин связан с несколько иной традицией, отсылающей к работам французских феминисток. Однако Кристен Годси (Kristen Ghodsee «Feminism-by-Design») сочла возможным использовать его для описания постсоветского феминизма.
- 31 Ghodsee, Kristen. «Feminism-by-Design»; Hemment, Julie. «Global Civil Society and the Local Costs of Belonging».
- 32 Lang, Sabine, *opt. cit.*
- 33 См., например, Sperling, Valerie. *Organizing Women in Contemporary Russia: Engendering Transition* (Cambridge, 1999).
- 34 Эта мысль о совпадении западной академической критики донорской политики с позицией постсоветских государств была озвучена Нургуль Асылбековой на летней

школе по постколониальным исследованиям, Кыргызстан, 2006.

- 35 Так, например, Лата Мани в своем исследовании практики регулирования обряда сати в колониальной Индии показывает, в какой степени фигура женщины, восходящей на жертвенный костер, служила дискурсивным полем, на котором оформлялись как инаковость Востока и превосходство западной системы знания, так и происходило формирование национальных элит. Эти дискуссии, закрепившие за обрядом сати статус исконной религиозной традиции, полностью игнорировали как реальные страдания вдов, так и материальные соображения, заставлявшие их семьи прибегать к такому обряду. Mani, Lata. *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India* (Berkeley: University of California Press, 1998).
- 36 Yegenoglu, Meyda. *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- 37 Именно этим, на мой взгляд, вызваны многочисленные исследования, которые могут быть объединены в общую категорию «апология гарема». Эти исследования стремятся показать, что подчиненное положение женщин в Западных обществах ничем не отличается от положения женщин на Востоке, поскольку любая традиция предоставляет женщинам известную стратегическую свободу. См., например, Ahmed, Leila. «Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem», *Feminist Studies*, 1982, vol. 8, № 3, p. 521–534; Yegenoglu, Meyda. «Sartorial Fabric-ations: Enlightenment and Western Feminism», in *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, Laura E. Donaldson, Pui-lan Kwok, eds. (New York: Routledge, 2002), p. 82–100.
- 38 Partha Chatterjee. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- 39 См., Mani, Lata, *opt.cit.*; Loomba, Ania. «Dead Women Tell no Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Post-Colonial Writings on Widow Immolation in India», in *Feminist Post-colonial Theory: a Reader*, Reina Lewis, Sara Mills, eds. (Edinburgh: Routledge, 2003); Гайятри Чакраворти Спивак «Могут ли угнетенные говорить?», *Введение в гендерные исследования, ч. II: Хрестоматия*, под ред. С.В. Жеребкина (Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001), с. 649–670.
- 40 Nader, Laura. «Orientalism, Occidentalism and the Control of Women», *Cultural Dynamics*, 1989, № 2, p. 323–355.
- 41 Okin, Susan Moller. «Is Multiculturalism Bad for Women?», *Boston Review: Political and Literary Forum* (1999), <http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html>
- 42 См., например, модель «совещательной демократии» (deliberative democracy), предложенную Шейлой Бенхабиб. Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- 43 Partha Chatterjee. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*

- (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- 44 См., например, Harding, Sara. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives* (Ithaca: Open University Press, 1991); Minghelo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
- 45 Said, Edward. *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).
- 46 Mohanty, Chandra T. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse», in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Patrick Williams, Laura Chrisman, eds. (New York: Columbia University Press, 1994), p. 196–221.
- 47 Ong, Aihwa. «Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies», in *Feminism and «Race»*, Kum-Kum Bhavnani, ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 108–121.
- 48 Joyce, Zonana. «The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of Jane Eyre», *Signs: Journal of Women in Society*, 1993, № 18, p. 592–617.
- 49 Yegenoglu, Meyda. *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- 50 Pfeil, Fred. «No Basta Teorizar: In-Difference to Solidarity in Contemporary Fiction, Theory and Practice», in *Scattered Hegemonies: Postmodernism and Transnational Feminist Practices*, Inderpal Grewal, Cora Caplan, eds. (Boston: University of Minnesota Press, 1994), p. 197–231.
- 51 Washbrook David A. «Orientalism and Occidents: Colonial Discourse Theory and the Historiography of the British Empire», in *The Oxford History of the British Empire*, vol. 5: *Historiography*, Robin W. Winks, Roger Wm. Lois, Alain Low, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 596–612.
- 52 Дуглас Нортроп, в частности, показывает, что среди женщин, поддерживавших худжум, немалую часть составляли те, кто по тем или иным причинам находились вне социальной иерархии и подвергались социальному контролю в меньшей степени (например, сироты, одинокие женщины и пр.). Northrop, Douglas. *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia* (Ithaca, London: Cornell University Press, 2004).
- 53 Abu-Lughod, Lila. «Orientalism and Middle-East Feminist Studies», *Feminist Studies*, 2001, vol. 27, № 1, p. 101–113.
- 54 Tsing, Anna L. «Transitions as Translations», in *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in Contemporary Politics*, Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates, eds. (New York: Routledge, 1997), p. 253–273.

- 55 Точка зрения, озвучиваемая в: Мадина Тлостанова. *Зачем обрубать ноги, которые не вмещаются в Западные туфли?*
- 56 При этом критики работ Саида, для которого такой подход наиболее характерен, отмечают, что, несмотря на декларацию внимания к практикам сопротивления в более поздних работах (в частности, в «Culture and Imperialism»), источники сопротивления и механизмы его функционирования остаются теоретически неразработанными. Это же в некоторой степени справедливо в отношении поздних работ Чандры Талпаде Моханты (см., например, Mohanty, Chandra T. «Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles», *Signs: Journal of Women in Society*, 2002, vol. 28).
- 57 Mignolo, Walter, *opt.cit.*
- 58 Bhabha, Homi. «Signs Taken for Wonder: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817», *Critical Inquiry*, 1988, vol. 12, № 1, p. 144–165.
- 59 Melman, Billie. *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work* (London: Macmillan, 1992); Lewis, Reina. *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation* (London, New York: Routledge, 1996).
- 60 Ibid.
- 61 Benhabib, Seyla, *opt. cit.*, p. 7.
- 62 Friedman, Susan Stanford. «Locational Feminism. Gender, Cultural Geographies, and Geopolitical Literacy», in *Feminist Locations. Global and Local, Theory and Practice*, Marianne de Koven, ed. (New Brunswick: Rutgers UP, 2001), p. 13–37.
- 63 Трансверсальная политика (transversal politics) – термин, используемый Н. Юваль-Девис для описания политики, которая отталкивается не от эссенциализированных идентичностей (как в identity politics), но основывается на диалоге между разными позициями и на критическом осмыслении ситуативного характера идентичностей, участвующих в диалоге. См.: Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation* (London: Sage Publications Ltd, 1997). В этой работе я использую термин «трансверсальная политика» как метафору всех тех попыток, осуществляемых в современной феминистской теории, которые отдают предпочтение солидарности над различием и призывают к осмыслению геоисторических характеристик того, кто говорит, и того, о чем говорится. См., напр.: Mohanty, Chandra T. «Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles», *Signs: Journal of Women in Society*, 2002, vol. 28, № 2, p. 499-535; Brah, *Avatar Cartographies of Diaspora* (London: Routledge Press, 1996).