

УДК 130.1:7.038.6+159.064.2+396

Жеребкина И. А.

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ФЕМИНИЗМ: НОВЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ?

У статті досліджено питання, чи є постколоніальний фемінізм новою стадією у розвитку філософії фемінізму. Методологічною основою статті є роботи постколоніальних феміністських теоретиків першої хвилі (70–80-ті роки; Ч. Моханті, А. Девіс) та сучасних західних постколоніальних феміністок (Г. Співак, Л. Ганді, Г. Анзальдуа). Висновком є теза, що новим теоретичним завданням дискурсу постколоніалізму як «тривання діалогу» між двома начебто непримиримими світами Заходу та Сходу є рух від 1) віктимізації як фокусування на тому, «що з нами зробили», до 2) більш екстенсивного рівня політичної дії, сфокусованого на політичному питанні про те, що «ми» можемо зробити одне одному (Г. Анзальдуа).

Ключові слова: постколоніальний фемінізм, дискурс постколоніалізму, діалог.

The article explores whether post-colonial feminism is a new stage in the development of feminist philosophy. Methodologically, the author utilizes research done by the first wave of post-colonial feminist theoreticians during the 1970s and 80s (Ch. Mohanti and A. Davis), and by the contemporary western post-colonial feminists (G. Spivak, L. Gandhi, and G. Anzaldua). The author concludes that a new task for the post-colonial discourse as the “continuation of the dialogue” between two seemingly irreconcilable worlds of the West and East, should be a movement away from 1) victimization, i.e. focusing on “what have been done to us,” to 2) a more extensive level of political activity focused on the political question of “what can we do for each other” (G. Anzaldua).

Key words: post-colonial feminism, post-colonial discourse, dialogue.

Основная проблема статьи – является ли постколониальный феминизм новой стадией в развитии философии феминизма. **Анализ основных достижений и публикаций**, в которых начато решение данной проблемы и на которые опирается автор, – работы постколониальных феминистских теоретиков первой волны (70–80-е годы; Ч. Моханти, А. Девис) и современных западных постколониальных феминисток начала третьего тысячелетия (Г. Спивак, Л. Ганди, Г. Анзальдуа). **Выделение нерешенных ранее частей общей проблемы** – может ли претендующий на новое понимание постколониальности феминизм предложить новые стратегии философского и политического развития.

Цели статьи – доказать, что в современной постмодернистской феминистской постколониальной теории предлагается теоретический пересмотр категории «женского постколониального субъекта» не в терминах противостояния Восток – Запад, а в терминах диалога.

Основными теоретическими тезисами нового, возникшего в конце 90-х

постколониального феминизма стали два основных тезиса. *Во-первых*, обнаружение механизма исключения, лежащего в основе понятия «женского субъекта» в том виде, как оно закреплено в западном / евроцентристском дискурсе (исключение черных, цветных, восточноевропейских и тому подобное женщин). *Во-вторых*, доказательство, что гомогенизированное понятие «Другого» в традиционной западной бинарной философской логике связано с политическим механизмом лишения прав в новых стратегиях неокапитализма как неокOLONIALИЗМА. За последнюю декаду постколониализм (буквально это понятие означает «после колониализма», то есть после получения независимости той или иной страной или территорией, когда сформированы так называемые «независимые» нации-государства; небуквально в философском смысле – стратегии *деконструкции* собственного национального прошлого и традиционной национальной идентичности) занял место наряду с постмодернизмом / постструктурализмом, психоанализом, постмарксизмом и феминизмом (гендерной теорией) в качестве одного из основных критических дискурсов современности. Естественно, что постколониальному феминизму принадлежит особое дискурсивное место в общем постколониальном дискурсе, особенно с точки зрения практик политического сопротивления.

При этом первым логическим жестом постколониальных феминистских исследовательниц был политический жест критики «мощи монстра» (по меткому выражению Жака Рансьера), то есть критики этноцентристских / империалистических концепций «второй волны» классического западного феминизма за дискурсивную неспособность отразить опыт переживания *расизма* и дискриминации женщин третьего мира. (К этому поколению «первой волны» постколониальных феминистских исследовательниц принадлежат такие авторы как Чандра Моханти с ее знаменитым эссе «Под западным взглядом» [12], Анджела Дэвис [3], Барбара Смит [10] и др.) В результате ими был сформулирован общий тезис, что понятия «патриархат» или «подавление» не могут, как это предполагалось в классической западной феминистской теории, в одинаковой степени быть применимыми к белым и, например, к черным или цветным женщинам, подвергающимся различным практикам подавления (в частности, белые женщины не знают такой формы подавления, как расизм). Поэтому одним из первых тезисов постколониальных феминистских исследовательниц явился также тезис о том, что, кроме того, что существуют разные формы подавления женщин в культуре, существуют также и разные формы женского политического сопротивления. Крайностью этого нейтрального по форме логического вывода был *этически* амбивалентный тезис о том, что женщины из разных регионов и стран отнюдь не должны проявлять политики солидарности в практиках женского политического и культурного сопротивления*.

По мнению Лилы Ганди, автора известной книги «Постколониальная теория: критическое введение» [9], основная концептуальная проблема «первой волны» феминистских постколониальных исследовательниц вслед за их мужскими теоретиками-учителями (сначала Махатма Ганди или черный ученик Сартра Франц Фанон, позже – Эдвард Саид, Стюарт Холл, Хоми Баба, Пол Гилрой и др.) – это отношения власти между колонизатором и колонизируемым, то есть так называемое

«колониальное столкновение» (или «колониальная сцена») как амбивалентное отношение, то есть как 1) взаимный антагонизм и 2) взаимное желание, что в целом в теориях постколониализма называется процессом «циркуляции желаний вокруг травматической сцены подавления», или «двойной репрезентацией власти и соблазнения». Неслучайно первые феминистские постколониальные исследовательницы (закономерностью, отмеченной Лилой Ганди, является то, что эта группа представлена в основном локальными / национальными писательницами и литературными критиками) неизбежно – по аналогии с Фаноном на теоретической базе сартровской философии экзистенциализма – также оперируют экзистенциальными дихотомиями 1) свободы / несвободы и 2) зависимости / независимости.

В целом в современном дискурсе постколониализма, по мнению Ганди, различают 1) «*постколониальную теорию*», большую роль в возникновении которой сыграли марксизм, постструктурализм, деконструкция и психоанализ, то есть так называемая «высокая» западная теория (сначала – Фуко и Деррида у Ашиса Наннди**, Саида, Холла и Спивак, затем – Делез у Бабы, Перетц, Анзальдуа, Шейлы Сандовал и др.) в сочетании с апелляцией к собственной / незападной реальности по критерию а) риторики «независимости» и б) креативной эйфории «самоизобретения») и 2) «*постколониальные исследования*»: в западном мире – азиатские, славистские, афро-американские, чикана/о и т. п. (ведь и сам дискурс постколониализма возникает в западной академии на основе возникшего в начале 80-х годов коллектива элитистских интеллектуалов как «Группы изучения угнетенных» (на основе южно-азиатских исследований)); в незападном – литературное творчество и эссеистическая литературная критика. Но и «теория», и «исследования» связаны, по мнению Ганди, общей политической интенцией на «репрезентацию угнетенных» и преодоление опыта дискриминации, заданную в свое время провокативным эссе Гайатри Спивак «Могут ли угнетенные говорить?» [5]. В целом внутри дискурса и дисциплинарного поля постколониальной теории до сих пор актуальными и неразрешимыми являются непрекращающиеся дебаты между, по выражению Ганди, «*сореvнующимися требованиями*» – 1) национализма и интернационализма; 2) стратегического эссенциализма и «гибридности»; 3) солидарности и «рассеивания»; 4) политиками структуры и тотальности и политиками фрагмента [11].

В постколониальных феминистских теориях вопрос о том, как представлен опыт женщин из стран третьего мира, черных или цветных женщин в западных теориях (в том числе – западных феминистских), до сих пор остается болезненно актуальным [15]. Проблема репрезентации в интерпретации Гайатри Спивак в ее знаменитом эссе «Могут ли угнетенные говорить?» заключается в повторении знаменитого фукианского вопроса о том, кто говорит и от чьего имени. Могут ли, например, белые феминистки выступать от имени всех женщин, включая чернокожих и цветных? Могут ли западные феминистки выразить точку зрения феминисток из «третьих» стран? В то же время уже в этом так называемом «вызывающем» эссе Спивак вынуждена признать, что даже если в политическом плане создание воображаемого сообщества «мы» оправдано, то в теоретическом и

этическом отношении это воображаемое «мы» выглядит иначе: например, монолитное женское «мы» распадается на множество гетерогенных и автономных (познающих и действующих) субъектов, имеющих свой социальный статус, свой стиль жизни, социальный капитал и т. п. В частности, первый теоретический тезис, который опять же в самопародийной форме вынуждена выдвинуть происходящая из среды высшей индийской буржуазии в этом раннем эссе Спивак, – это тезис о том, что антиколониальный национализм после достижения независимости неизбежно насильственно присваивает / захватывает буржуазный статус (при этом в более вызывающей форме, чем традиционная национальная буржуазия), воспроизводя еще более жестокие системы неравенства, которые существовали при несправедливом колониальном империалистическом порядке [14]. Теоретической проблемой, обнаруженной в раннем эссе Спивак и затем многократно повторяемой в дискурсе постколониализма в целом, является амбивалентность проблемы мультикультурализма в новом глобальном мировом порядке: оказывается, глобальные западные корпорации не могут не иметь двусмысленного, так называемого мультикультуралистского альянса с беднейшими странами «третьего мира», а значит – с беднейшими женщинами из этих стран [14].

Итак, первыми попытками ответа феминистских постколониальных теоретиков на поставленные выше логические вопросы были «ужасные» описания процесса колонизации как простого (хотя неизбежно насильственного, как всякий речевой акт) «присвоения» речи с целью репрезентации интересов «другого», когда полагалось, что право говорить от лица репрессированных социальных групп присваивают себе неоколониальные (например, белые либеральные / неолиберальные) феминистки («матронаж»). Не случайно и Гайатри Спивак в своем раннем эссе, и Чандра Моханти в своем знаменитом эссе «Под западным взглядом» (1988) высказывают простую логическую мысль «первой волны» постколониального феминизма о «двойной колонизации» женщин из стран «третьего мира», которые испытывают на себе гнет двойного давления – имперского и патриархатного и оказываются лишены возможности представлять самих себя, выступая в роли объективированных «других».

*В то же время в современной постмодернистской феминистской постколониальной теории (Эмма Перец («Деколониальное воображаемое», 1999), Индепал Гревал и Карен Каплан [1], Айхва Онг [4], Шейла Сандовал и др.) возникает противоположная точка зрения, а именно что проблематизированное в постколониальных исследованиях «колониальное столкновение» – это не доминанция одного (например, «господина» в терминах традиционной гегелевской диалектики раба и господина, которую так отчаянно критиковал, но на которую теоретически опирался и от которой, к сожалению, был зависим Франц Фанон***), но столкновение между двумя соревнующимися национализмами.*

В результате Спивак уже в эссе «Могут ли угнетенные говорить?» должна была зафиксировать на логическом уровне основное противоречие «первой волны» феминистских постколониальных исследований (которое она относит и к своей

собственной жизни в западной академии) – противоречие *репрезентации* между 1) «экзотичностью» как «партикулярным» и 2) претензией на универсализм. Это логическое противоречие оборачивается, по ее мнению, тем, что:

- постколониальные политические и культурные элиты сами «говорят за других»;

- собственное «культурное наследие» выдают за фукиански скомпрометированное «знание»;

- формируют так называемый знаменитый «постколониальный парадокс», когда то, что маргинально по отношению к колониальному Другому, оказывается авторитетным, центральным и даже *тоталитарным* в своей собственной культуре (например, творчество национальных политических деятелей, писателей, поэтов, художников и т. п.).

Отсюда в постмодернистской феминистской постколониальной теории с целью ухода от ситуации насилия и диалектики раба и господина с ее бинарными оппозициями (поскольку политические стратегии «культурного эссенциализма» и «культурной / национальной особенности» признаются в современной политической теории агрессивными политическими стратегиями по отношению к любому «другому») возникают так называемые *транзитивные* теоретические попытки объяснения процесса деколонизации, например, апелляция к постнациональным политическим стратегиям****.

В результате в современной постмодернистской феминистской постколониальной теории предлагается теоретический пересмотр категории постколониального субъекта по следующим критериям:

1) «колониальное столкновение» пересматривается как взаимная трансформация колонизатора и колонизируемого;

2) «колониальное столкновение» интерпретируется не просто в терминах активности/пассивности, но по критерию *трансактивности* (то есть как двусторонний процесс);

3) в условиях экономической и электронной гомогенизации/глобализации власти транснациональных корпораций невозможно сохранить национальные особенности, кроме как в утопическом виде «национального другого», который неизбежно понимается как ее / его «экзотизация» («экзотизация этничности»), неизбежно связанная с политическим и культурным неравенством (и лишением прав).

В результате новых теоретических подходов в постмодернистской феминистской постколониальной теории предлагаются, в частности, менее буквальные версии колониальной истории, когда национальная / классовая борьба понимается не просто как неприкрытая, несимволизируемая ненависть к «Другому», а как *транзитивное* отношение. С этой точки зрения даже Чандра Моханти пересматривает свое раннее эссе «Под западным взглядом» в своей новой книге «Феминизм без границ» (2003) в главе «„Под западным взглядом“ переосмысливается: феминистская солидарность через антикапиталистическую борьбу» [13]. В этом теоретическом контексте также предлагается:

1) рассматривать «колониальную сцену» не как «столкновение», а как «контакт»

[16];

2) рассматривать западную / колониальную идентичность и колониализм как нестабильность колониальной структуры и субъективности, например, как «историю путешествий», особенно выделяя при этом тот общеизвестный факт, что «путешествуют» в основном за пределы своих стран и идентичностей маргиналы своих же собственных колониальных/имперских/тоталитарных и т.п. культур [8];

3) использовать специальное понятие «диаспора» как указание:

а) не на стабильную идентичность, а на более прогрессивное понятие «культурной дислокации» или «двойного сознания» [7];

б) «без-домность» как условие более прогрессивной в современном мире «экстра-территориальной и кросс-культурной инициации» (Хоми Баба);

4) отказаться от дихотомии доминанция / сопротивление как политической постколониальной стратегии (теоретическим аргументом здесь выступает факт, что существуют национальные группы, которые не хотят «сопротивляться», и западные, которые не хотят «доминировать» (Наннди));

5) под «Другим» понимать не только незападного (национального, постколониального) другого, но другого как а) внутри Запада (который отказывается участвовать в империалистическом / колониальном дискурсе, политике и культуре), так и б) внутри национальной / локальной культуры (который не хочет жить в борьбе с этим альтернативным / империалистическим / колониальным / имперским Западом) [6].

На наш взгляд, наиболее показательным в контексте развития теории субъекта в постколониальном постмодернистском феминизме является теоретический путь выдающегося, недавно ушедшей из жизни постколониального теоретика Глории Анзальдуа, с книги которой совместно с Черри Морага «Этот мост, позвавший меня», оформленной как «собрание работ цветных женщин радикальных взглядов», по свидетельству Терезы де Лауретис, в 1981 году «фактически произошел сдвиг феминистского сознания» [2] и возник феминистский постколониальный дискурс. По мнению де Лауретис, осиянная неординарными теоретическими, человеческими и литературными талантами самой Анзальдуа, именно эта книга явилась первой книгой представительниц постколониального феминизма (включая мужчин) и использовала теоретическое понятие «моста» как постколониальной *транспозиции*. Целью этой книги в 1981 году была, по словам самой Глории Анзальдуа, цель репрезентировать «нерепрезентированные голоса – такие, как голоса трансгендерных субъектов, но и голоса арабских и южно-азиатских/индийских американцев», «разбить равнодушие между цветными женщинами и другими группами», «включая женщин и мужчин различных „рас“, национальностей, классов, сексуальностей, гендеров и возрастов». Таким образом Анзальдуа и другие постколониальные феминисты хотели «усложнить дебаты как внутри, так и вне академии и одновременно как внутри, так и вне Соединенных Штатов» [17, с. 3], используя концепт «моста» как места «пересечения границ», даже если он с необходимостью и неизбежностью и «кликает меня к моим истокам» [17, с. 1].

Однако после 11 сентября 2001 года в ситуации уже не символического, но

жестокого и бескомпромиссного политического и идеологического «разъединения мостов», когда оказывается, что и философское понятие «дома» также оказывается опасным пространством, Глория Анзальдуа совместно с Аналуисой Китинг пишет свою последнюю книгу «Этот мост, который мы зовем домом» (2002), в которой называет уже другую теоретическую цель – осмыслить по-новому понятие «дома» в новом политическом контексте. Другими словами, в новой жесткой и жестокой глобальной политической ситуации Анзальдуа, тем не менее, еще больше чувствует ответственность продолжить диалог, начатый много лет назад, в частности, предложить новые теоретические основания новым постколониальным теориям.

Выводы данного исследования и **перспективы** дальнейших исследований в данном направлении: новой теоретической задачей дискурса постколониализма как «продолжения диалога» между двумя по видимости непримиримыми мирами Запада и Востока является движение от 1) виктимизации – то есть фокусирования на том, «что с нами сделали», к 2) более экстенсивному уровню политического действия, сфокусированного теперь на политическом вопросе том, а что «мы» можем сделать друг для друга [17, с. 2]).

Примечания

* Критике такого подхода посвящены следующие статьи: *Панич Ж.* Национализм, война, гендер. Экс-феминность и экс-маскулинность экс-граждан экс-Югославии // *Гендерные исследования*. – 1999. – № 2; *Knezevic D.* Affective Nationalism // *Transitions, Environments, Translations* / Ed. by Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keats. – N. Y. and L., 1997; *Slapsak S.* Nationalism and Women's Discourse in Post-Yugoslavia // *Transitions, Environments, Translations* / Ed. by Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keats. – N. Y. and L., 1997; *Papic Z.* Europe after 1989: Ethnic Wars, the Fascistization of Civil Society and Body Politics in Serbia // *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies* / Ed. by Gabriele Griffin and Rosi Braidotti. – L. and N. Y., 2002; *Brah A.* Re-framing Europe: gendered racisms, ethnicities and nationalisms in contemporary Western Europe // *Avtar Brah. Cartographies of Diaspora*. – L. and N. Y., 1996; *Hall S.* Whose Heritage? Un-settling “The Heritage”, Re-imagining the Post-Nation // *The Third Text Reader on Art, Culture and Theory* / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar. – L. and N. Y., 2002; *Eisenstein Z.* Against Empire. Feminism, Racism, and the West. – N. Y., 2004 и др.

** Малоцитируемая книга Ashis Nandy “The Intimate Enemy” (1983) по аналогии с другими более известными постколониальными авторами применяет идеи Фуко по отношению к двум возможным «жанрам колонизации», в частности исследует 1) не просто завоевания тел и территорий, но 2) завоевания душ, идентичностей и культур.

*** Ф. Фанон на материале культуры черных анализирует конструкцию «черного раба» как совокупность «зависти и желания». Особенность теории Фанона в отличие от гегелевской диалектики раба и господина состоит в том, что если Гегель (в интерпретации Кожева) признает «диалектику признания» (когда раб своим трудом хочет (и может) отвернуться от сосредоточенности (зависимости / независимости) на господине и сосредоточиться на объекте своего труда), то Фанон считает, что

особенность колониальной культуры состоит в том, что черные хотят быть похожими на господина – «черные лица, белые маски» (то есть неизбежно – негативно или позитивно – сосредотачиваться на статусе «господина» и избегать самостоятельного объекта своего труда).

**** См., например, Araeen R. *A New Beginnings: Beyond Postcolonial Cultural Theory // The Third Text Reader on Art, Culture and Theory / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar.* – L. and N. Y., 2002; Гревал И., Каплан К. Постколониальные исследования и транснациональные феминистские практики // *Гендерные исследования.* – 2002. – № 7-8 или Hall S. *Whose Heritage? Un-settling “The Heritage”, Re-imagining the Post-Nation // The Third Text Reader on Art, Culture and Theory / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar.* – L. and N. Y., 2002.

Литература:

1. Гревал И., Каплан К. Постколониальные исследования и транснациональные феминистские практики // *Гендерные исследования.* – 2002. – № 7-8.
2. Де Лауретис Т. Технология гендера // *Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Под ред. Л. Бредихиной, К. Дипуэлл.* – М., 2005.
3. Дэвис А. Расизм и миф о черном насильнике // *Антология гендерной теории / Сост. Е. Гапова, А. Усманова.* – Минск, 2000.
4. Онг А. Гибкое гражданство // *Гендерные исследования.* – 2002. – № 7-8.
5. Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? // *Введение в гендерные исследования: Хрестоматия.* – Ч. 2. – СПб., 2001.
6. Araeen R. *A New Beginnings: Beyond Postcolonial Cultural Theory // The Third Text Reader on Art, Culture and Theory / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar.* – L. and N. Y., 2002.
7. Brah A. *Cartographies of Diaspora.* – L. and N. Y., 1996.
8. Clifford J. *Travelling cultures // Cultural Studies / Eds Lawrence Grossberg, Carry Nelson, Pamela Treichler.* – N. Y., 1992.
9. Gandhi L. *Postcolonial Theory: a Critical Introduction.* – N. Y., 1998.
10. *Home Girls: A Black Feminist Antology / Ed. by Barbara Smith.* – N. Y., 1983.
11. Leonard P. *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism.* – N. Y., 2005.
12. Mohanty C. T. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses // Feminist Postcolonial Theory. A Reader / Ed. by Reina Lewis and Sara Mills.* – N. Y., 2003.
13. Mohanty C. T. *Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles // Chandra Talpade Mohanty. Feminism Without Borders.* – Durham and London, 2003.
14. Morton S. *Gayatri Chakravorty Spivak.* – L. and N. Y., 2003.
15. Oliver K. *The Colonization of Psychic Space.* – Minneapolis, 2004.
16. Pratt M. L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation.* – L., 1992.
17. *This Bridge We Call Home / Ed. by Gloria E. Anzaldúa and Analouise Keating.* – N. Y and L., 2002.