

רשימות ביקורת

כלום מותר לדבר על נשים חומות? תהיות על ביקורת בין-תרבותית בסוף המאה העשרים

בטי מחמודי, לא בלי בתי, מאנגלית: עמשי לוין; כנרת, 1990, 354 עמודים.

זאנה מוחסן, בנות למכירה, מאנגלית: טל לניר; הוצאת הקבוץ המאוחד, 1997, 294 עמודים.
ג'אן גודווין, מחיר הכבוד, מאנגלית: בת-שבע מנס; ספריית מעריב, 1995, 352 עמודים.

שלושת הספרים הנזכרים לעיל יכלו להיות נושאים של ביקורת השיח האוריינטליסטי; לשמש עילה לדיון נוסף על בני האדם השבויים-מרצון בקטגוריות כ"מזרח" ו"מערב", בשעה שאין אלה אלא קונסטרוקציות דיסקורסיביות גרידא. בחיבור זה אני מנסה לצעוד צעד נוסף מעבר להכרה בנכונותה של קביעה זו, ולשטוח שתי טענות עיקריות: האחת – מטקסטים כמו שלושה ספרים אלה, למרות ההטיות הברורות של המחברות ועל אף עמדתן האידיאולוגית המובהקת, ניתן-גם-ניתן ללמוד על מציאות קשה במקומות שהם מתארים: פגיעה בזכויות האדם בכלל ובזכויות האישה בפרט. והטענה השנייה – יש ויש זכות להעביר על כך ביקורת ואף לעשות לשינוי המצב.

הספרים שנבחרו כנקודת מוצא לחיבור זה אינם פרי מחקר אקדמי, אינם משתייכים לקנן כלשהו, ואיני רואה בהם תרומה חשובה לואגרים שאליהם הם משתייכים. הם גם לא נבחרו כנושאים לביקורת ספרותית או עיונית גרידא (איני מתכוון להמליץ על קריאתם או לשלול אותה מכל וכל). הספרים נבחרו והם נסקרים כאן בכפיפה אחת בהיותם חלק מקורפוס כתיבה¹ שאותו אכנה בשם הארעי "ביקורת בין-תרבותית", ובשל עיסוקם מזוויות שונות במעמד הנשים ובזכויות האדם במזרח התיכון. מטרת העיקרית ברשימה זו היא להפריד בין ביקורת השיח האוריינטליסטי לבין ביקורת על עוולות המתבצעות במזרח התיכון; בין דיון אפיסטמולוגי לדיון אונטולוגי, ולהתמקד, לשם שינוי, בדיון מהסוג השני. כפי שניזכר בהמשך, ההתמקדות בביקורת על עוולות

1 הכתובות, מן הסתם, אינן מודעות לכך שהן כתובות במסגרת "קורפוס כתיבה".

במזרח התיכון, כפי שהן מתוארות בשלושת הספרים, מעלה לדיון כסוגיה מרכזית ועקרונית את שאלת התקפות של ביקורת בין־תרבותית. כאן אנסה לעמת ולהכריע בין הגישות המובילות כלפי סוגיה זו. החיבור ייתם במעבר מתחום הביקורת הבין־תרבותית למישור של התערבות מעשית ולהצעת פתרון למצב המתואר בספרים.

לא בלי בתי הוא סיפורה הביוגרפי של בטי מחמודי, אזרחית אמריקנית, שנישאה בארצות הברית לרופא איראני שעבד בארצה והסכימה לבוא עמו ל"ביקור משפחה" באיראן. הביקור התארך ללא יכולתה של מחמודי לצאת מאיראן עם בתה והשתיים הפכו לבנות ערובה בידי האב ומשפחתו בתהראן שלאחר המהפכה האסלאמית. לאחר שנה קשה שבה עלו בתוהו ניסיונותיה של המחברת למצוא דרך בריחה, מצאה אדם שהיה מוכן להוביל אותה ואת בתה מהטוב אל מעבר לגבול איראן־תורכיה.

כבר בפתיחה מבטאת מחמודי מיאוס כלפי מה שנתפס בעיניה כתרבות האיראנית: אוכל ומנהגי אכילה, קוד לבוש המדכא נשים, מנהגי אירוח ושיחה. למן הרגע הראשון משועת המחברת לצאת מאיראן, מן "האומה הנחשלת הזאת, שצריכה עדיין ללמוד את יסודות ההיגיינה הבסיסית והצדק החברתי" (50) ו"לחזור כבר לאמריקה, לנורמליות, לשפיות" (34). עם חלוף הזמן, כשמתחוויר לה מצבה הקשה, מצליחה מחמודי ליצור קשרים חברתיים והביקורת שהיא משמיעה מכאן ואילך נעשית פחות גזענית ופחות מיוזטרופית. היא מצליחה לגלות הבנה למצבם של אנשים שאינה שונאת עוד: "התברר לי שוב, שהנשים האלה לכודות בדיוק כמוני, כפופות לכללי עולם הגברים" (102). עיקר טענותיה מתמקד מעתה במשטר המדכא ובתרבות האיראנית־מוסלמית, ושנאתה מופנית כלפי בעלה, הלא־שפוי לדבריה, ש"הפך להיות מאמריקני לאיראני" (299). אף על פי שהסיפור מתרכז כצפוי במאבקן של האם ובתה, מחמודי אינה מסתפקת בתיאור העוול האישי שנגרם לה, ומותחת ביקורת על התרבות שבה האישה כפופה לחלוטין למרותו של הגבר, חשופה למסכת השפלות ואף עלולה, בשל קמט פשוט בגרב, להיאנס על ידי משמרות הצניעות האיראניים.

בנות למכירה קולח פחות מלא בלי בטי ואינו רהוט כמוהו, אך דומה לו בעלילה ובמסר. המחברת, זאנה מוחסן, היא אזרחית בריטית, בת לאב תימני ולאם אנגליה, שחייתה עם משפחתה באנגליה. בגיל 16 נמכרה בלא ידיעתה על ידי אביה יחד עם אחותה לכפריים בתימן, ובמהלך "חופשת קיץ" בארץ זו נודעה לה האמת המרה. במשך שמונה שנים הייתה נשואה לצעיר נכה ורפה שכל, הופרדה מאחותה, ושתייהן חיו חיי עבדות בכפרים נידחים בתימן. מוחסן מבטאת הודעות עם נשים תימניות השותפות לגורלה מעצם היותן נשים בתימן, ושנאה למציאות העלובה של עבדות, התעללות גופנית ורגשית, השחתת אברי מין והוצאות פומביות להורג. הדמיון הרב בין סיפוריהן של מחמודי ומוחסן הביא גם להצטלבות דרכיהן: בטי מחמודי, שסיפורה התפרסם בכל העולם ותורגם לשפות רבות, עזרה לזאנה מוחסן בקידום המכירות של ספרה באירופה

לאחר שקורותיה של האחרונה נחשפו בעיתונות. שני הסיפורים מלמדים על העוול האישי הכבד שנגרם לכל אחת מן המחברות ומצליחים בנקל לעורר בקורא הוזהות עמוקה. הביקורת שנמתחת על ידי שתי הכותבות היא כפולה, ושלושה מצד אחד כנגד חוסר האונים, או האדישות, של ממשלות במערב נוכח עוולות הנגרמות לאזרחיהן, ובשני מקרים אלה לאזרחיות שאין להן השפעה, מעמד או כסף, שהדמוקרטיה המערבית לא סייעה להן לשמור על חירותן. מצד שני מכוונת הביקורת, העולה כדי איבה מופגנת, כלפי משטרים אסלאמיים וכלפי ההלכה האסלאמית שהם אוכפים, המייצגת תרבות מסורתית פרימיטיבית ונתפסת בעיני המחברות כאשמה העיקרית לא רק בתלאותיהן שלהן אלא גם במצבן של נשים מקומיות הנאלצות לסבול מבידוד, קוד לבוש נוקשה, חיי עבדות ואף השחתת אברי מין.

מחיר הכבוד שונה משני הרומנים: זהו מחקר עיתונאי מקיף, ומטבעו כתוב בדרך פחות מעורבת רגשית. בסדרת ראיונות חושפניים עם עשרות נשים בעשר מדינות מוסלמיות מנסה המחברת לפתוח צוהר אל עולמן הולך ומצטמצם של נשים בארצות שככתוב על הכריכה האחורית, שוטף אותן "גל עכור של פונדמנטליזם חשך ואפל". ג'אן גודווין אינה מסתירה שעמדתה היא עמדת הנאורות המערבית, ועם זאת היא ערה לכך שמיקומה האידיאולוגי מציב אותה בנקודת מבט שאינה אובייקטיבית.

גודווין מתארת את מצבן החברתי של הנשים בכל אחת מהמדינות שבהן ביקרה (עיראק, איראן, מצרים, כווית ועוד) ומפרטת את ההישגים שאליהם הגיעו נשים ותנועות נשים בכל אחת ממדינות אלה.² בד בבד, היא עומדת על ניסיוןן של חלק מנשים אלה להתמודד עם הפרדוקס הכפול בהווייתן כפמיניסטיות מוסלמיות: פרדוקס שבו, מצד אחד, נתפס האסלאם – הדת היחידה המגנה באופן רשמי על זכויות הנשים – דווקא כדת המדכאת נשים, וזאת בשל עיוות גישתם של כתבי הקודש על ידי המערכת החברתית הפטריארכלית; ומצד שני נתפסות דווקא הן, עקב הביקורת המושמעת נגדן על ידי אותה מערכת, כנושאות הדגל של תפיסות מערביות ואנטי-אסלאמיות.

המושותף לכל המדינות לדידה של גודווין הוא עתידן השחור של הנשים תחת משטרים המושפעים מגל הפונדמנטליזם האסלאמי. עם זאת, חזות קודרת זו אינה מעידה כי קיימת מסגרת אחת בשם "מצב הנשים במדינות האסלאם", שכן גודווין אינה מתארת רק מקרים מזעזעים של דיכוי וענישה ואינה מראינת רק נשים המצדדות

2 הישגים שבתחומים אחדים יכולים במערב רק להתקנא בהם, כמו שחר שווה לנשים ולגברים בחלק מן המדינות, בעוד שנשים בארה"ב ובבריטניה עדיין משתכרות רק מעט יותר ממחצית שכרו של גבר המכהן במשרה זהה. בעיראק, שבה זכויות האדם מועטות, הטבות תעסוקה לנשים נרחבות וכוללות טיפול חינם בילדים בשעות עבודתה של האם וזכות לפרוש עם פנסיה מלאה לאחר 15 שנות עבודה. בכל המדינות הערביות, חופשת הלידה בתשלום ארוכה הרבה יותר מזו הנהוגה בארה"ב (גודווין: 40).

בשחרור האישה בנוסח המערב. הפסיפס של גודווין מעיד על רבגוניות בעולם הנתפס על ידי רבים כמונוליטי. הוא בנוי מתיאורים של דיכוי הן בחברות עניות והן בחברות השפע של מדינות הנפט, מדיווחים על קיפוח משפיל ומעודיות של נשים שהאסלאם הוא הדרך היחידה בעיניהן. גודווין מראינת פשוטות עם, נשות עסקים, ראשי תנועות נשים, מנהיגה רוחנית, נשיאה ומלכה, כדי להשמיע קולות רבים ככל הניתן.

ככלל מתארת גודווין את האישה בארצות האסלאם כסמל להתנגדות להשתלטות המערב בעבר ובהווה.³ גם היא, כמו מחמודי ומוחסן, מפנה את ביקורתה לשני כיוונים: מצד אחד היא יוצאת בחריפות נגד המשטרים הדיקטטוריים שלא השכילו לחלוק את כוחם עם האזרחים והובילו למצב שבו התנועות הפונדמנטליסטיות הן האלטרנטיבה היחידה לשלטון. מן הצד השני מבקרת גודווין את הממשל האמריקני שאינו עושה די לצמצום צריכת הנפט ממדינות האסלאם על ידי מציאת מקורות אנרגיה חלופיים, ובכך מאפשר התפתחות של תלות כלכלית, במקרה זה תלות של המערב במדינות המוסלמיות המייצאות נפט.

ספרה של גודווין אינו חסר פגמים (למשל כתיבתה על הרעלה לוקה בחד־צדדיות ומעידה שקשה לה לקבל שוני תרבותי: על אף שאחדות מהנשים שראיינה חשו שהרעלה עוזרת להן וכי חצאת המיני המערבית היא ביטוי של כניעה לרצון הגבר, גודווין עצמה רואה ברעלה רק ביטוי לקיפוח). עם זאת היא תורמת בתארה לקורא המערבי עולם שאינו מונוליטי ואינו נעדר מודעות פמיניסטית כלל ועיקר. הישגה העיקרי של גודווין הוא בכתיבה שאיננה חוששת להביע דעה נחרצת נגד עוולות, גם כשאלה מתבצעות בחברה שדוכאה על ידי ההגמוניה המערבית. הקיפוח שהביא עמו הכיבוש הקולוניאליסטי המערבי אינו עילה, לפי גודווין, לקיפוח של ציבורים שלמים בידי משטרים דיקטטוריים בתר־קולוניאליסטיים. גודווין אינה מתארת דיכוי עכשווי בלבד אלא מתריעה כנגד מגמת הפונדמנטליזם ומעדיפה בעליל את הנאורות המערבית על פני המסורתיות האסלאמיות והדיקטטורות המקיימות אותה.

המחקר של גודווין שונה כאמור מהסיפורים הביוגרפיים של מוחסן ומחמודי: האחרונות נקלעו למצבים קשים וכקורבנות אינן יכולות ואינן נדרשות לתייעוד אוהד או לניסיון אובייקטיבי לתיאור התרבות שממנה סבלו, ואילו גודווין עושה ניסיון אמתי להבין את התרבות הזרה. עם זאת, לענייננו אין שוני בין הטקסטים: כולם משקפים ביקורת מערבית⁴ על הנעשה במדינות מוסלמיות ומעלים לדיון את סוגיית התקפות של ביקורת בין־תרבותית.

3 על נשים כסמל במאבק לאומי: Baron 1993; Najmabadi 1996; Chatterjee 1996: 116-157.
4 המונח "ביקורת מערבית" הוא ריק מתוכן, אך אני מניח כי בתודעתם של רבים מקום הולדתו של המחבר או מקום מגוריו קובעים את מהותו, ולפיכך הגדרת המחברות מחמודי, מוחסן וגודווין את עצמן כנשים מערביות הופכת את הביקורת שלהן למערבית.

שתי הגישות המרכזיות בנוגע לביקורת בין-תרבותית הן זו האוניברסליסטית מודרניסטית וזו הרלטיביסטית-פוסטמודרניסטית. הראשונה דוגלת בערכי הנאורות האירופית של המאה השמונה עשרה כערכים המשקפים אמת כלל עולמית, ואשר בעזרתם ניתן לא רק להבין את העולם אלא אף לשלוט בו; ולעומתה הגישה השנייה מערערת על יכולתו של בן אנוש להגיע לכלל אמת מוחלטת, לידע ברתוקף או לתפיסת מציאות אחת, ורואה אותם כתלויי תרבות ובעיקר כמשקפי שפה.

בהתפתחות הגישה הרלטיביסטית-פוסטמודרניסטית יש להבחין בשני ממדים. הראשון הוא הממד ההיסטורי: נוכח העבר הקולוניאליסטי-אימפריאליסטי של אירופה, יש הטוענים כי טקסטים שנכתבו במערב על המזרח כחלק משיח הנאורות אינם משקפים ידע אובייקטיבי על המזרח אלא משמשים אמצעי שליטה עליו. החלת הממד ההיסטורי על הביקורת הבין-תרבותית היא בעלת משמעות מוסרית: למערב אין זכות מוסרית לפרש את המזרח, וזאת הן מטעמים "ישנים" של אנטי-גזענות והן מטעמים "חדשים" של רב-תרבותיות; כתיבה על המזרח גם היא אפוא צורה של דיכוי.

הממד השני, הפילוסופי, רחב הרבה יותר. תמציתן של הטענות הפילוסופיות כלפי פרשנות תרבותית היא אפיסטמולוגית: אין באפשרותם של בני תרבות אחת להבין בני תרבות אחרת מתוך הקשר שונה, מתוך נרטיב אידיאולוגי שונה. ניסיון להבנה של שינוי בתרבות זרה ידמה לפיכך לניסיון להבין שינוי דקדוקי בשפה שאותה איננו דוברים (Winch 1964).

הביקורת על הגישה הרלטיביסטית-פוסטמודרניסטית מתחילה מהבשורה הסובלנית לכאורה שלה, מהטענה כי אין ידע אחד תקף ממשנהו ואין מוסר אחד עדיף על מוסר אחר. מטענה זו נובע כי גם לערכי החירות והשוויון אין עדיפות על אמונות ודעות לא סובלניות, ומכאן שלאיש אין צידוק לטעון כנגד רוצח אחותו שעשה את מעשהו במסגרת תרבות שבה רצח על רקע כבוד המשפחה הוא לגיטימי. מה שהיה יכול להיתפס כלא רציונלי, לא מובן או מרושע מקבל הכשר והיתר רק בשל היותו שייך לאחר שאותו אי אפשר לשפוט על פי ערכי מוסר הזרים לתרבותו. לפי היגיון זה גם מעשיהם של הנאצים יכולים להיתפס כעניינם הפרטי, כנובעים ממערכת ערכית אחרת, וכך הופכת הבשורה הסובלנית לכאורה לניהיליזם.⁵

גם בהבנת הגישה האוניברסליסטית-מודרניסטית יש להבחין בממדים היסטוריים ופילוסופיים נפרדים. מן הפן ההיסטורי, רעיונות הנאורות התפתחו באירופה ולפיכך הם קשורים בקשר אמיץ לחברה האירופית, שהייתה עסוקה לא רק בהתקדמות טכנולוגית ובמאבק מהפכני נגד משטרים אבסולוטיים אלא גם בהשתלטות קולוניאלית. מאחורי השתלטות זו עמדה, בין היתר, גם השקפה שראתה בבן

הקולוניות טעון טיפוח אשר עקב התפתחותו הנפרדת הוא מצוי בשלב מפגר יחסית לאדם הלבן. תיאוריות גזעניות מעין אלה והשליטה הקולוניאלית הן שהבאישו את ריחה של "חברת הנאורות" האירופית וגרמו הן לאנטגוניזם מצד תרבויות העולם השלישי והן לכתובה האפולוגטית המערבית, הנכונה להצדיק כל מה שנעשה בעולם השלישי רק בשל היותו מקופח בעבר.

הממד הפילוסופי של גישה זו מעלה על גס ערכים מוסריים כחירות, שוויון וזכויות אזרח, ורואה אותם כבלתי תלויים בזמן, במקום ובתרבות. בין בני האדם אין הבדל מהותי, או כפי שמציע דונלד דייוידסון, כל בני האדם חולקים אותה "סכמה רעיונית", שבאה לידי ביטוי אצל חלקם במערכת ערכים רציונלית (במערב) ואצל חלק אחר במערכת ערכים מסורתית או מאגית (במזרח) (Davidson 1985). הביקורת על הגישה האוניברסליסטית-מודרניסטית מועלית בעיקר כאשר הממד ההיסטורי והממד הפילוסופי שלה נכרכים זה בזה בלא הפרדה, ועיקרה שלא נאה לדגול בגישה זו עקב הקשרה ההיסטורי; שליטה ודיכוי קולוניאליים מתקשרים בתודעת המבקרים עם כפייה של רעיונות אוניברסליים.

נראה כי בעימות בין הגישה האוניברסליסטית לזו הרלטיביסטית ידו של האוניברסליזם על העליונה,⁶ שכן כאמור הטיעון הרלטיביסטי מציב פרדוקס שלא ניתן להתגבר עליו: הרלטיביזם, שלכאורה מקדם סובלנות, משתק למעשה כל אפשרות להילחם עליו. העדפת העמדה האוניברסליסטית, לעומת זאת, היא מהלך מוסרי וסביר, אם היא נעשית תוך הפרדת הממד ההיסטורי מהממד הפילוסופי, דהיינו בהתנערות מהמורשת של חברת הנאורות האירופית ומהתפקידים ההרסניים שמילאה ברחבי העולם, בד בבד עם הדגשתם של ערכי החירות והשוויון כמשותפים לכלל האנושות. בהתאם לכך ניתן בעת ובעונה אחת גם לגנות את הקולוניאליזם מצד אחד ואת הדיקטטורה ודיכוי הנשים מצד שני, וגם להכיר בכך שהמקופח עצמו (העולם השלישי) הוא לעתים מקפח (את הנשים), ושעובדת היותו מדוכא בעבר איננה עושה אותו צודק בהכרח כיום.

הטיעון הרלטיביסטי היה יכול להיות בעל אופי מוסרי במידת-מה אם ההשתלטות המערבית על העולם השלישי הייתה בחיתוליה והקול הרלטיביסטי היה קול נגד כיבוש והשתלטות. אך כשהשתלטות זו נמצאת בשלב הניאוקולוניאליסטי שלה, הטיעון

6 ההכרעה הברורה לכיוון האוניברסלי היא הכרעה מוסרית. רלטיביזם-פוסטמודרניזם, בשל מסקנת הניהיליזם העולה ממנו, אינו יכול להיות מסגרת התייחסות מוסרית. עם זאת איני מתעלם מהתרומה של הפוסטמודרניזם למחקר האקדמי בייחוד בפן הביקורתי שלו ובהיותו בלתי-מתפשר עם אמתות בלתי-תלויות לכאורה. מבחינה מתודולוגית והיסטורית, פוסטמודרניזם הוא תוצר מובהק של המדרגים והנאורות שהעלו על גס פקפוק וערעור ולא אנטיזה שלהם. לביקורת על הפוסטמודרניזם ראה: Windshuttle 1997

הרליטיביסטי הוא אנכרוניסטי. הימנעות מביקורת בין-תרבותית ומהתערבות בעניינים מוסריים במציאות של שליטה כלכלית על העולם השלישי מטילה צל מוסרי כבד על הדוגלים בה: הגישה הרליטיביסטית מנציחה את הצנטריזם שממנו ביקשה להיפטר. הצנטריזם המערבי לעומת זאת יוכל לשפר במעט את תדמיתו אם יתערב לא רק כשעל הכף מונחות עתודות נפט, אם לא יתעלם ממקרים של אפליה קשה ורצח עם, ישמיע את קולו למען דמוקרטיה וזכויות אורח בעולם השלישי ולא יתייחס אליו כמושא לעזרה הומניטרית בלבד, אלא כשותף פוליטי אפשרי (בשאר 1992).

ההכרעה לכיוון האוניברסליסטי, תוך הכרה בהיות הדיכטומיה בין מזרח ומערב מופרכת (או לפחות כוזב שנוצרה ומתקיימת בספרה דיסקורסיבית) והכרה בכך שבעולם השלישי קיימות חברות הפועלות בהקשרים תרבותיים שונים, הופכת את הביקורת הבין-תרבותית ללגיטימית. הקורא הערני יצליח לאתר את ההטיות הברורות בטקסטים כגון השלושה שנסקרו לעיל ולהפריד בין ביקורת על השיח האוריינטליסטי לבין ביקורת על עוולות ב"אוריינט". לשם דוגמה, ביקורת כוזב המשתמעת מלא בלי בתי אכן רואה באיראן מדינה ללא זמן וללא היסטוריה המופעלת בידי משטר עריץ, אך אין בכך די כדי לשלול את תקפות הביקורת על הדיכוי המתרחש באיראן. ספרים כמו לא בלי בתי ובנות למכירה הם אמנם חוליות נוספות בשרשרת ספרות הדמוניזציה של המזרח, ועם זאת ביקורת על המשטר והחברה באיראן ובתימן בשל דיכוי נשים היא פעולה חמורה פחות ממעשה הדיכוי עצמו. קריאה נכונה אפוא היא זאת שאיננה נמנעת מביקורת על מעשים הראויים לביקורת מטעמים של תקינות פוליטית או של רגישות היסטורית; כזאת שלמרות דרישתם של פוסטסטרוקטורליסטים לראות בשפה מערכת סגורה שאינה מייצגת מסומנים מחוצה לה, מכירה בכך שלמילים "אלימות", "דיכוי" ו"מוות" יש מסומנים מוחשיים ביותר.

ביקורת בין-תרבותית והבעת דאגה מהמתרחש בקרב תרבויות אחרות הן בעלות אופי מוסרי רק כהקדמה להתערבות מעשית, שכן אם תתערב הקהילייה הבין-לאומית רק בסכסוכים אתניים כשאלה מתרגשים בלב אירופה ולא, למשל, בסכסוכים אתניים באפריקה או בדיכוי בין-מגדרי במזרח התיכון, או אז תעלה שוב סוגיית האירוצנט-ריוז. השאלה אפוא אינה "להתערב או לא להתערב?" אלא "באילו צורה להתערב?" אין לצפות כי משלחת פמיניסטית שתבוא להציל "נשים חומות" (ספיבק 1995) מגורלן המר תתקבל בסבר פנים נאה יותר מזה שבו יתקבלו גייסות אמריקניים במפרץ הפרסי. סביר להניח כי התערבות מסוג זה תעורר תגובת-נגד חזקה יותר ותפגע במצב הנשים. באין פתרון מידי, דרך פעולה סבירה יותר היא קידומו של דיאלוג בין פמיניזם מערבי לפמיניזם מוסלמי, תהליך שהחל כבר בשנות השבעים, או מה שסימונס קורא בשם "קואליציה פמיניסטית": פמיניזם מערבי ופמיניזם מוסלמי, שמבחינות רבות אין להם הרבה מן המשותף, בעיקר בהיותם משתייכים לתרבויות המתנגשות בכמה אזורים,

יכולים למרות זאת להיות שותפים בחשיפת המבנים המדכאים בחברה בשתי התרבויות (סימנס 1995). למרות המציאות הקודרת למדי שמציירים שלושת הספרים שנסקרו כאן ולמרות הפתרון המוצע בדמות דיאלוג בין-תרבותי, יש להדגיש כי אין הכוונה לתאר כאן עולם מזרחי קפוא ומדוכא הממתין פעם נוספת למערב הפעיל והמתקדם שיבוא לגאול אותו, ואין האמור לעיל מציע כי שינוי במזרח התיכון יכול להתחולל רק כתגובה וכחיקוי למערב ה"נאור". שכן השיח הביקורתי כנגד האפליה הבין-מגדרית בעולם המוסלמי הוא קודם כל פנימי ונובע מתוך עולם האסלאם, שבו קיים שיח פמיניסטי מעל למאה שנים ורבע, גם אם היה זה לעתים שיח ללא מודעות פמיניסטית (Badran and Cooke 1990). ובכל זאת, הדרך לזכויות אורח ולזכויות נשים עודנה ארוכה.

דן סגל

ביבליוגרפיה

- בשארה, עומי, 1992. "הצבעים המאוחדים (The United Colors): על אירוצנטריזם, " זמנים 31-18 :43.
- סימנס, ג'ון, 1995. "פמיניזם באזורי הגבול, " תיאוריה ובקורת 7 :20-30.
- ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", " תיאוריה ובקורת 7 :31-75.
- רבינוביץ', דני, 1995. "המסע המפותל להצלת נשים חוזות, " תיאוריה ובקורת 7 :5-19.
- Badran, Margot and Cooke, Miriam (eds.), 1990. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington and Indianapolis.
- Baron, Beth, 1993. "The Construction of National Honour in Egypt," *Gender and History* 5, 2: 244-255.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton.
- Davidson, Donald, 1985. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford.
- Najmabadi, Afsaneh, 1996. "Is Our Name Remembered?: Writing the History of Iranian Constitutionalism as if Women and Gender Mattered," *Iranian Studies* 29, 1-2 (Winter-Spring): 85-109.
- Winch, Peter, 1964. "Understanding a Primitive Society," *American Philosophical Quarterly* 1: 307-324.
- Windschuttle, Keith, 1997. *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, New York.