

تحت عيون الغرب: الدراسات النسوية والخطابات الاستعمارية*

شاندراموهانتي^١

لابد من أن ينقسم أي نقاش حول التفسير الفكري والسياسي "للعالم الثالث" إلى مشروعين متزامنين: نقد المداخل النسوية "الغربية" المهيمنة من داخلها، وصياغة اهتمامات واستراتيجيات نسوية مستقلة على أسس جغرافية، وتاريخية، وثقافية. المشروع الأول مشروع تفكيك وهدم، والثاني مشروع بناء وإنشاء. ويبدو هذان المشروعان متناقضين، يعمل أحدهما على نحو إيجابي والثاني على نحو سلبي، لكن ما لم يتم تناول هاتين المهمتين في نفس الوقت، تكون المداخل النسوية "لبلدان العالم الثالث" عرضة لخطر، يتمثل في أن يهملها كل من خطاب التيار السائد (اليمين منه واليسار) والخطاب النسوي الغربي أو يعزلانها في جيتو.

وإذ أوجه اهتمامي للمشروع الأول. فإن ما أرجو أن أحلله على وجه الخصوص يتمثل في منتجات بعض النصوص النسوية (الغربية) التي ترد فيها "نساء العالم الثالث" بصفتهم موضوعا واحدا وكتلة مصمتة. وأود أن أستدعي هنا تعريفا للعملية الاستعمارية باعتبارها خطابا، مع التركيز على نمط معين من انتحال وتشفير فئات تحليلية معينة "للدراسات" التي تتناول النساء في العالم الثالث و"المعرفة" بهن، وهي الفئات التحليلية التي توظف في كتابات بعينها عن هذا الموضوع، وتتخذ من الاهتمامات النسوية كما تم التعبير عنها في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية مرجعا لها. فإذا كان من مهام صياغة وفهم موقع "المداخل النسوية للعالم الثالث" أن ترسم حدودا واضحة للطرق التي تقاوم بها هذه المداخل - ما أشير إليه أنا باسم "الخطاب النسوي الغربي" - وتعمل ضده، فإن تحليل التفسير الخطابي الذي تقدمه النسوية الغربية لـ "نساء العالم الثالث" يعد خطوة أولى مهمة.

من الواضح أن خطابات السياسة النسوية والتطبيقات العملية لها في الغرب ليست ذات اتجاه واحد ولا هي متجانسة من حيث أهدافها، ومصالحها، وتحليلاتها. لكن من الممكن أن نجد ترابطا في النتائج الناجمة عن الافتراض الضمني

* Chandra T. Mohanty, "Under Western Eyes", in *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Mohanty et al, Indiana University Press, 1991, 51-80.

^١ ترجمة د. سهام سنية عبد السلام، كجزء من كتاب دراسة النوع والعلوم الاجتماعية، تحرير وتقديم: د. هانيا الشلقامي، مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥. لكن لم تنشر من ضمنه.

بأن "الغرب" (بكل ما فيه من تعقيدات وتناقضات) هو المشار إليه في المقام الأول في نظريات النسوية والتطبيق العملي لها. ولا أقصد بأي حال من إشارتي إلى "النسوية الغربية" أن أقول ضمنا إنها كتلة صماء واحدة، بل إني أحاول أن ألفت الانتباه إلى النتائج المتشابهة لمختلف الاستراتيجيات النصية التي يستخدمها الكتاب الذين يرمزون للآخرين بأنهم غير غربيين ومن ثم يرمزون إلى أنفسهم بأنهم "غربيون" ضمنا. وهذا هو المعنى الذي أستخدم به مصطلح *النسوية الغربية*. يمكن تقديم حجج مماثلة من حيث الدراسات التي تنتجها الباحثات المنتميات للطبقة الوسطى، أو الحضر- في أفريقيا وآسيا عن أخواتهن الريفيات أو بنات الطبقة العاملة، تلك الدراسات التي تفترض أن ثقافة الطبقة الوسطى لكتابتها هي المعيار، وترمز إلى تواريخ وثقافة الطبقة العاملة بمصطلح *الآخر*. وهكذا، فبينما يركز هذا المقال بشكل خاص على ما أشير إليه باسم الخطاب "النسوي الغربي" عن نساء العالم الثالث، فإن أوجه النقد التي أقدمها تنتمي أيضا إلى كتابات باحثات العالم الثالث عن ثقافات قومهن، التي تستخدم استراتيجيات تحليلية مطابقة لتلك التي تستخدمها الدراسات التي ينقدنها.

لقد أتى مصطلح *الاستعمار* ليشير إلى ظواهر متنوعة في الكتابات النسوية واليسارية الحديثة عموما، وينبغي أن يكون لهذا دلالة سياسية ما. لقد استغل مصطلح *الاستعمار* كعلامة مميزة لكل شيء، من سلالم التراتب الهرمي الاقتصادي والسياسي شديدة الوضوح إلى إنتاج خطاب ثقافي معين عما يسمى بـ "العالم الثالث"،¹ بدءا من القيمة التحليلية لهذا المصطلح كفتنة للتبادل الاقتصادي المستغل في كل من الماركسية التقليدية والمعاصرة (انظر/انظري خصوصا النظريات المعاصرة مثل: Baran 1962; Amin 1977; Gunder-Frank 1967)² ووصولاً إلى استخدام النسويات الملونات الأمريكيات له لوصف انتحال حركات النساء البيضوات المهيمنة لخبرتهن ونضالهن (انظري/انظر خصوصا: Moraga and Anzaldúa 1983; Smith 1983; Joseph and Lewis 1981; Moraga 1984).³ ومهما كان ما يشوب استخدام مصطلح *الاستعمار* - كتفسير شارح- من تكلف أو إشكاليات، فهو يتضمن في جميع الأحوال تقريبا علاقة هيمنة هيكلية، وقمع - كثيرا ما يكون عنيفا- للسمات المغايرة لمن هم موضوع (أو موضوعات) البحث الخاضعة للدراسة.

وأنا أستقي اهتمامي بمثل هذه الكتابات مما لي من وقع على النظرية النسوية واستثماري لجهودتي في الخلافات المعاصرة الدائرة حولها، ومن الضرورة السياسية الملحة (لاسيما في عصر-ريجان/بوش) لتشكيل تآلف استراتيجي عبر الطبقات، والأعراق، والحدود السياسية. ومبادئ التحليل التي ستناقش فيما يلي

تشوه الممارسات السياسية للنسوية الغربية، وتحد من إمكانية التحالف بين النسويات الغربيات (البعضاوات عادة) والنسويات من بين صفوف الطبقة العاملة والنساء الملونات حول العالم.

تتضح أوجه النقص هذه في وضع الأولويات في القضايا التي من الواضح أن من المفترض أن تلتف حولها جميع النساء وينظمن صفوفهن، علما بأن وضع هذه الأولويات يتم ضمنا بالإجماع. والارتباط الضروري الذي لا تنفصم عراه بين الدراسات النسوية والممارسات السياسية النسوية وما تجرته من عمليات التنظيم تقرر أهمية ووضع الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث، لأن الدراسات النسوية، مثلها مثل معظم الأنواع الأخرى من الدراسات، ليست إنتاجا محضا للمعرفة حول موضوع معين، بل هي ممارسة سياسية وخطابية مباشرة من حيث إنها هادفة وأيديولوجية. وأفضل طريقة لرؤية هذه الدراسات النظر إليها باعتبارها أسلوبا من أساليب التدخل في خطابات معينة مهيمنة (مثلا: الأنثروبولوجيا التقليدية، والعلوم الاجتماعية، والنقد الأدبي، الخ)؛ إنها ممارسة سياسية تعارض الإلزام الشمولي لمجموعة المعارف العتيقة "المشروعة" و "العلمية" وتقاومه. وهكذا، فالممارسات الدراسية النسوية (للقراءة أو الكتابة أو النقد أو إنتاج النص) محفورة في علاقتها بعلاقات القوة التي تعارضها، وتقاومها بل وحتى تدعمها ضمنا. ولا يمكن بالطبع أن توجد أي دراسة لا علاقة لها بالأمر السياسي.

من المسائل المركزية التي تسعى ممارسة الدراسات النسوية إلى تناولها العلاقة بين "المرأة" التي هي آخر مكون من مركب ثقافي وأيديولوجي تشكل عبر خطابات تمثيلية متنوعة (علمية، وأدبية، وقانونية، ولغوية، وسينمائية، الخ) وبين "النساء" اللاتي هن ذوات مادية واقعية من نتاج تواريخهن الجمعية. إن هذا الربط بين النساء كذوات تاريخية وإعادة تمثيل المرأة الناتج عن الخطابات المهيمنة ليس علاقة هوية مباشرة، ولا هي علاقة تطابق أو مجرد علاقة ضمنية،^٤ بل هي علاقة افتراضية تقيمها ثقافات معينة. وأود أن أشير إلى أن الكتابات النسوية التي أطبق عليها هنا تحليل الخطاب تستعمر أوجه التنوع المادي والتاريخي لحياة نساء العالم الثالث، ومن ثم تنتج/تعيد تمثيل مركب "امرأة عالم ثالث" واحدة، وهي صورة تبدو مبنية افتراضيا، لكنها تحمل على الرغم من ذلك في طياتها توقيع الخطاب الغربي للإنسانيات صاحب حق هذه الصورة.^٥

وإني لأذهب إلى أن الافتراضات بوجود عمومية مميزة ومتمحورة حول عرق بعينه هي من جهة وعي ذاتي ناقص بأثر الدراسات الغربية على "العالم الثالث" في سياق نظام عالمي يسوده الغرب، ومن جهة أخرى تمثل قدرا كبيرا من الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث.

إن تحليل "الاختلاف الجنسي" في شكل فكرة - عن النظام الأبوي أو سيادة الذكور- مكونة من كتلة واحدة تنطبق على كل الثقافات تؤدي إلى بناء فكرة تماثلها في التجانس والاختزالية عن ما أسميه "اختلاف العالم الثالث"، فحواها أن شيئاً ما ثابتاً وخارج التاريخ يبدو أنه يقهر معظم نساء هذه البلدان، إن لم يكن كلهن. وهذا الإنتاج لـ "اختلاف العالم الثالث" هو الذي تنتحل فيه المداخل النسوية الغربية النواحي البنائية المركبة التي تميز حياة النساء في هذه البلدان و "تستعمرها". وعملية إضفاء الصبغة المتجانسة والنظامية على قهر النساء في العالم الثالث هي التي تمارس فيها الكثير من الخطابات النسوية الحديثة القوة، وهي قوة تحتاج إلى أن تحدد وتعرف باسم خاص بها.

وفي سياق الوضع الحالي حيث يهيمن الغرب على ما يسميه أنور عبد الملك (Anouar Abdel-Malek 1981, esp., p. 145) نضال من أجل "التحكم في توجيه وتنظيم وتقرير عملية التنمية الدولية على أساس احتكار القطاع المتقدم للمعرفة العلمية والقدرة المثالية على الإبداع"، لابد من النظر إلى الدراسات النسوية الغربية عن العالم الثالث وفحصها بدقة من حيث كتابتها لهذه العلاقات المعينة من علاقات القوة والنضال. ولابد من أن يكون واضحاً أنه لا يوجد الإطار الأبوي العام الذي تحاول هذه الدراسات أن تعارضه وتقاومه، إلا لو سلمنا بوجود مؤامرة ذكورية دولية أو هيكل قوة عبارة عن كتلة واحدة خارج نطاق التاريخ. لكن يوجد توازن عالمي معين للقوة لابد أن يجرى في إطاره بالضرورة أي تحليل لأي ثقافة، أو أيديولوجية، أو شروط اجتماعية-اقتصادية. ويفيدنا هنا أنور عبد الملك إذ يذكرنا بتأصل السياسات في خطابات "الثقافة":

الاستعمار الإمبريالي المعاصر، بالمعنى الحقيقي للكلمة، استعمار إمبريالي مهيمن، يمارس إلى أقصى درجة عنفاً مصطبغاً بالصبغة العقلانية، ويمده بالنار والسيوف وأيضاً بمحاولته التحكم في القلوب والعقول إلى مستوى غير مسبوق، لأن ما يحدد محتواه هو الفعل المشترك لشبكة الصناعات الحربية والمراكز الثقافية المهيمنة الغربيين، التي قامت كلها على أساس مستويات التنمية المتقدمة التي أحرزها الاحتكار ورأس المال المالي، ودعمتها كل من فوائد الثورة العلمية والتكنولوجية والثورة الصناعية الثانية نفسها. (١٤٥-١٤٦)

لا يمكن للدراسات النسوية الغربية أن تتجنب مواجهة تحدي وضع نفسها في مثل هذا الإطار الاقتصادي والسياسي العولمي واختبار دورها فيه. وأي شيء أدنى من هذا يعني تجاهل الارتباطات المتبادلة المركبة بين اقتصاديات العالمين الأول والثالث وما لها من آثار عميقة على حياة النساء في جميع البلدان. وأنا لا أشكك في قيمة ما تعطيه معظم الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم من وصف ومعلومات. كما لا أشكك في وجود كتابات ممتازة لم تقع في الفخ التحليلي الذي أهتم به. وسوف أتناول مثالا لهذه الكتابات فيما بعد. وفي سياق الصمت المطبق عن خبرات النساء في هذه البلدان، علاوة على الحاجة إلى صياغة روابط دولية بين ضروب النضال السياسي للنساء، فإن هذه الكتابات رائدة وضرورية بلا منازع. لكنني أريد لفت الانتباه هنا إلى كل من القدرة التفسيرية لاستراتيجيات تحليل معينة تستخدمها هذه الكتابات وإلى آثارها السياسية في سياق هيمنة الدراسات الغربية. فبينما ما زالت الكتابات النسوية مهمشة في الولايات المتحدة الأمريكية (عدا وجهة نظر النساء الملونات اللاتي يتناولن النساء البيضوات المحظوظات)، إلا أنه لا بد من النظر إلى الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث في سياق الهيمنة العالمية للدراسات الغربية، أي إنتاجها للمعلومات والأفكار، ونشرها لها، وتوزيعها، واستهلاكها. وسواء كانت هذه الكتابات مهمشة أم لا، فإن لها تأثيرها وآثارها الضمنية التي تتجاوز الجمهور المباشر من النسويات أو المهتمين والمهتمات بهذا المبحث العلمي. من هذه الآثار المهمة لـ "الصور التمثيلية" السائدة للنسوية الغربية إدراجها مع الاستعمار الإمبريالي في عيون نساء معينات من نساء العالم الثالث.⁷ من هنا تأتي الحاجة الملحة إلى فحص التأثيرات السياسية الضمنية لاستراتيجياتنا ومبادئنا التحليلية.

وإني لأوجه نقدي إلى ثلاثة مبادئ تحليلية أساسية موجودة في الخطاب النسوي (الغربي) عن نساء العالم الثالث. وحيث إنني أركز أساسا على سلسلة نساء العالم الثالث الصادرة عن دار زد بريس للنشر، فإن تعليقاتي على الخطاب النسوي الغربي يحددها تحليلي للنصوص المنشورة في هذه السلسلة،⁸ وأنا أتبع هذه الطريقة لتركيز نقدي على شيء معين. لكن حتى على الرغم من أنني أتناول كتابات النسويات اللاتي يعرفن أنفسهن على أنهن منتميات ثقافيا أو جغرافيا إلى "الغرب"، كما ذكرت سلفا، فإن ما أقوله عن هذه الافتراضات أو المبادئ الضمنية ينطبق على أي شخص يستخدم هذه المناهج، سواء كن نساء من العالم الثالث ممن يعيشن في الغرب، أو نساء من العالم الثالث ممن يعيشن في العالم الثالث ويكتبن عن هذه القضايا وينشرن كتاباتهن في الغرب. وهكذا، لا أقدم حجة ذات نزعة ثقافية عن

التمحور حول عرق معين، بل أحاول أن أكشف كيف تنتج تحليلات معينة أيديولوجية تعميم التمحور حول عرق معين. وفي الحقيقة، فإن حجتي تنطبق على أي خطاب يتجاوز من ألفه أنفسهم باعتبارهن من يسند إليهن الخطاب ضمناً؛ أي المقياس الذي يستخدم لترميز الآخرين المختلفين ثقافياً وتمثيلهن. والقوة تمارس في الخطاب في هذه الحركة.

يتعلق الافتراض التحليلي الأول الذي أركز عليه بتحديد الموقع الاستراتيجي لـ "النساء" كقوة في مواجهة سياق التحليل. إن الافتراض بأن النساء هن فعلاً جماعة مترابطة ذات هيكل واحد، تتطابق مصالحن ورغباتهن بغض النظر عن موقعهن أو تناقضاتهن الطبقية، أو العرقية أو العنصرية يتضمن فكرة عن اختلاف النوع أو الاختلاف الجنسي. أو حتى النظام الأبوي يمكن تعميم تطبيقها على الكون بأسره وعبر الثقافات. (يمكن أن يشمل سياق التحليل أي شيء: من هياكل القرابة وتنظيم العمل إلى الصور التمثيلية في وسائل الإعلام). والافتراض التحليلي الثاني يتضح على المستوى المنهجي في الطريقة غير النقدية التي تقدم بها الشواهد "لإثبات" صدق العمومية في سائر الكون وعبر الثقافات. والثالث افتراض سياسي أكثر خصوصية يكمن خلف مناهج البحث واستراتيجيات التحليل، أي نموذج القوة والنضال الذي تتضمنه هذه المناهج والاستراتيجيات وتقرحه. وإني لأذهب إلى أنه كنتيجة لنموذجي، أو بالأحرى إيطاري، التحليل الموصوفين أعلاه، فقد تم افتراض فكرة متجانسة عن قهر النساء كجماعة، الذي ينتج بدوره صورة "امرأة عالم ثالث متوسطة". وتعيش امرأة العالم الثالث المتوسطة هذه - أساساً - حياة مقتضبة على أساس انتمائها لنوع الإناث (مما يعني أنها مقيدة جنسياً) وهي من "العالم الثالث" (مما يعني أنها جاهلة، وفقيرة، وغير متعلمة، ومرتبطة بالتقاليد، ومدجنة، ومهتمة بالعائلة، وضحية، الخ). وإني لأقول إن هذه الصورة تتباين مع التمثيل الذاتي (الضمني) للنساء الغربيات كمتعلمات، وحديثات، ومتحركات في أجسادهن وحياتهن الجنسية، وتمتعت بالحرية في اتخاذ قراراتهن بأنفسهن.

إن الحد الفارق بين إعادة تقديم النسوية الغربية لنساء العالم الثالث وتقديم النسوية الغربية لنفسها من نفس مرتبة الحد الفارق الذي رسمه بعض الماركسيين بين وظيفة "الصيانة" التي تؤديها ربة البيت والدور الإنتاجي "الحقيقي" للعمل المأجور، أو تمييز ذوي النزعة التنموية للعالم الثالث على أنه منشغل بالإنتاج الأدنى قيمة "للمواد الخام" مقابل النشاط الإنتاجي "الحقيقي" للعالم الأول. وهذه الحدود الفارقة ترسم على أساس محاباة جماعة معينة باعتبارها المعيار أو المسند إليه. فالرجال المنشغلون بالعمل المأجور، ومنتجو العالم الأول، وأقترح أيضاً النسويات الغربيات اللاتي ينبذن نساء العالم الثالث أحياناً من حيث أنهن "أنفسنا

وقد تعرينا" (هذه العبارة لميشيل روزالدو [Rosaldo 1981])⁹ كلهن وكلهم يفسرون أنفسهم على أنهم المسند إليه المعياري في مثل هذا التحليل الذي يشمل ثنائيات حدية متعارضة.

النساء بوصفهن فئة للتحليل، أو كلنا شقيقات في النضال

أشير بعبارة النساء بوصفهن فئة للتحليل إلى الافتراض المهم بأننا كلنا من نفس النوع، عبر الطبقات والثقافات، لنا تكوين اجتماعي واحد تقريبا كجماعة متجانسة سابق على عملية التحليل. وهذا الافتراض يميز الكثير من الخطاب النسوي. إن إنتاج تجانس النساء كجماعة لا يحدث على أساس سمات جوهرية بيولوجية، بل على أساس عموميات ثانوية اجتماعية وأنثروبولوجية. وهكذا، يجري تمييز النساء مثلا في أي تحليل نسوي على أنهن جماعة واحدة على أساس ما يقع عليهن من قهر مشترك. وما يربط النساء معا فكرة من أفكار العلوم الاجتماعية، ألا وهي فكرة "نفس الشيء" التي تنطبق على قهرهن. وعند هذه النقطة يحدث إدغام بين "النساء" كجماعة مبنية خطابيا و "النساء" كذوات مادية تنتمي إلى تاريخها الخاص.¹⁰ وهكذا يحدث خلط بين الإجماع الخطابي على تجانس "النساء" كجماعة وبين الواقع المادي الخاص لجماعات النساء. ويؤدي هذا إلى افتراض أن النساء يكن دائما جماعة اتخذت شكلها بالفعل، ولقبتها الخطابات النسوية العلمية، والاقتصادية، والقانونية، والاجتماعية، بلقب جماعة "عديمات الحيلة"، و"المستغلات"، و"المتعرضات للتحرش الجنسي"، الخ. (لاحظوا أن هذا مشابه تماما للخطاب المنحاز ضد النساء الذي يلعب النساء بالضعيفات، والانفعاليات، واللاقي يتناهن القلق من الرياضيات، الخ). ولا ينصب التركيز هنا على كشف الخواص المادية والأيدولوجية التي تشكل جماعة معينة من النساء باعتبارها جماعة "عديمة الحيلة" في سياق معين، بل على اكتشاف تنوعة من الحالات لجماعات من النساء "عديمات الحيلة" لإثبات الفكرة العامة القائلة بأن النساء -كجماعة- عديمات الحيلة.

وأنا أركز في هذا القسم على خمس طرق خاصة لاستخدام "النساء" كفئة تحليلية في الخطاب النسوي الغربي عن نساء العالم الثالث. كل من هذه الأمثلة يوضح تفسير "نساء العالم الثالث" كجماعة متجانسة "لا حول لها ولا قوة"، كثيرا ما توضع ضمنا في موقع الضحايا لئسُق اجتماعية-اقتصادية معينة. وقد اخترت أن أتناول مجموعة متنوعة من الكاتبات - بدءا من فران هوسكين، التي تكتب أساسا عن التشويه الجنسي للإناث، إلى الكاتبات اللاتي ينتمين إلى مدرسة النساء في التنمية

الدولية، واللاقي يكتبن عن أثر سياسات التنمية على نساء العالم الثالث، موجهات كتاباتهن إلى كل من جمهور القراء الغربيين وقراء العالم الثالث.^{١١}

إن تشابه الافتراضات حول "نساء العالم الثالث" في كل هذه النصوص يشكل أساس مناقشتي. لا يعني هذا المساواة بين كل النصوص التي أحللها كمعادل لبعضها البعض، ولا يعني المساواة بينها في نقاط القوة والضعف. إن الكتابات اللاتي أتناول أعمالهن يكتبن بدرجات مختلفة من العناية والتركيب؛ لكن أثر تمثيلهن لنساء العالم الثالث أثر مترابط. يجري في هذه النصوص تعريف النساء كضحايا للعنف الذكوري (فران هوسكين)؛ أو ضحايا للعملية الاستعمارية (ماريا كوتروفيللي)؛ أو ضحايا لنسق العائلة العربي (جوليت مينسيز)؛ أو ضحايا لعملية التنمية الاقتصادية (بيفرلي ليندساي ومدرسة النساء في التنمية WID [الليبرالية])؛ وأخيراً، ضحايا للقواعد الإسلامية (باتريشيا جيفيري). إن هذا النمط من تعريف النساء في المقام الأول من حيث وضعهن كشيء مفعول به (الطريقة التي يتأثرن أو لا يتأثرن بها من مؤسسات ونُسق معينة) هو ما يميز هذا الشكل الخاص من استخدام "النساء" كفئة للتحليل. وفي سياق كتابات النساء الغربيات/دراساتهن لنساء العالم الثالث، فإن مثل هذا التشيء للنساء (مهما كان حسن نوايا دوافعه) يحتاج إلى أن نسميه ونتحداه. وكما تذهب فاليري آموس وباتريشيا بارمار بفصاحة شديدة، فإن "النظريات النسوية التي تدرس ممارساتنا الثقافية بصفتها "بقايا إقطاعية" أو تلقبنا بلقب "التقليديات" تصورنا أيضاً في صورة النساء غير الناضجات سياسياً اللاتي يحتجن إلى من يكتب عنهن ويدرسهن في إطار أخلاقيات النسوية الغربية. لابد من تحدي هذه النظريات باستمرار ... " (Amos and Parmar 1984, 7).^{١٢}

النساء كضحايا للعنف الذكوري

تكتب فران هوسكين عن العلاقة بين حقوق الإنسان والتشويه الجنسي. للإناث في إفريقيا والشرق الأوسط، وهي تفضل إقامة نقاشها/إدانتها بأكملهما للتشويه الجنسي على أساس واحد، ألا وهو أن هدف هذه الممارسة هو "تشويه اللذة الجنسية والإشباع الجنسي للنساء" (Hosken 1981, 11). ويقودها هذا بدوره إلى الزعم بأن الطبيعة الجنسية للمرأة يتم التحكم فيها كما يتم التحكم في قدراتها الإنجابية. ووفقاً لقول هوسكين فإن "السياسات الجنسية الذكورية" في إفريقيا وفي جميع أنحاء العالم "تشترك في نفس الهدف السياسي، ألا وهو ضمان تبعية المرأة وخضوعها لخدمة الغير بكل الطرق الممكنة مهما كانت" (ص ١٤). والعنف الجسدي ضد المرأة (الاغتصاب، وهتك العرض، والختان بكل أنواعه من قطع أجزاء من أعضاء التأنيث الخارجية إلى قطعها بالكامل مع خياطة الجرح، الخ) تجري هكذا

"يأجماع مذهل بين رجال العالم" (ص ١٤). هنا، تُعرّف النساء بشكل ثابت على أنهن ضحايا للتحكم الذكوري، وأنهن "مجموعات جنسية".^{١٣} وعلى الرغم من صحة أن إمكانية حدوث العنف الذكوري ضد النساء ترسم حدود موقعهن الاجتماعي وتوضحه إلى حد ما، وتقدم للنساء تعريفا على أنهن المثال الأسمى للضحايا فإن إمكانية حدوث هذا العنف تجمدهن في صورة "المفعولات بهن اللاتي يدافعن عن أنفسهن"، وتجمد الرجال في صورة "الفاعلين الذين يرتكبون العنف"، وتجمد (كل) المجتمعات في صورة جماعات بعضها لا حول لها ولا قوة (تعني بها النساء) وأخرى قوية (تعني بها الرجال). لابد من التنظير للعنف الذكوري وتفسيره في إطار مجتمعات معينة، لكي نحسن فهمه ولكي ننظم صفوفنا تنظيما فعالا لتغييره.^{١٤} ولا يمكن افتراض وجود رابطة الأخوة بين النساء على أساس انتمائهن لنفس النوع، بل يجب أن تصك هذه الرابطة في ممارسة وتحليل تاريخيين وسياسيين ملموسين.

النساء كتابعات في عمومهن

إن الخلاصة التي خرجت بها بيفرلي ليندساي في كتابها المعنون **نساء العالم الثالث من أكثر من منظور مقارن: وقع العنصر، والجنس، والطبقة** (Beverly Lindsay 1983, esp., pp 298, 306)^{١٥} تنص على ما يلي: "أن علاقات التبعية القائمة على العنصر والنوع، والطبقة تخلد على مر الزمان من خلال مؤسسات اجتماعية، وتربوية، واقتصادية. وتلك هي الروابط التي تربط بين نساء العالم الثالث وبعضهن البعض". هنا، كما في مواضع أخرى، تقول ليندساي ضمنا إن نساء العالم الثالث يشكلن جماعة يمكن تحديدها تماما على أساس أنهن يشتركن في أنهن تابعات لغيرهن بأكثر من شكل. فإذا كان الاشتراك في التبعية بأكثر من شكل هو كل ما يلزم لربطنا ببعضنا البعض كجماعة، فإن نساء العالم الثالث سيعتبرن دائما جماعة سياسية لا تتمتع بمكانة الفاعل. بدلا من ذلك، إذا وجد ما يؤسس نساء العالم الثالث كجماعة استراتيجية عند هذا المنعطف التاريخي لشكلت الطبقة، والعنصر، والنوع، والتراتب الهرمي الإمبريالي السياق المشترك للنضال السياسي ضد. وتصرح ليندساي أيضا بوجود فوارق لغوية وثقافية بين النساء الفيينتاميات والأمريكيات السوداوات، "لكن الجماعتين كليهما ضحية للعنصر، والجنس، والطبقة". وهذا تكرار للقول بأن النساء السوداوات والفيينتاميات يتميزن بوضعهن كضحايا. ولنفحص بالمثل عبارات مثل "سيبدأ تحليلي بالتصريح بأن كل النساء الإفريقيات تابعات لغيرهن سياسيا واقتصاديا" (Cutrufelli 1983, 13)،^{١٦} أو

"وعلى الرغم من ذلك، لا تزال الدعارة هي المصدر الأساسي، إن لم تكن المصدر الوحيد للعمل لدى النساء الإفريقيات، سواء كان ذلك على نحو صريح أم ضمني" (Cutrufelli 1983, 33). كل النساء الإفريقيات تابعات لغيرهن. الدعارة هي الاختيار الوحيد للعمل للنساء الإفريقيات كجماعة. العبارتان كلتاهما مثال توضيحي للتعميم المنتشر في ثانيا كتاب صدر حديثاً عن دار زد بريس للنشر، ألا وهو كتاب **نساء إفريقيا: جذور القهر**، من تأليف ماريا روزا كوتروفيللي، التي توصف على الغلاف بأنها كاتبة إيطالية، وعالمة اجتماع، وماركسية، ونسوية. هل يمكن أن نتخيل إمكانية تأليف كتاب في ثمانينيات القرن العشرين بعنوان **نساء أوروبا: جذور القهر**؟ أنا لا أعترض على استخدام تصنيف الناس في مجموعات عامة لأغراض الوصف. فالنساء اللاتي من قارة إفريقيا يمكن أن يتميزن على سبيل الوصف بأنهن "نساء إفريقيا". أما حين تصوير "نساء إفريقيا" مصنفات كجماعة اجتماعية متجانسة تتميز باشتراكها في أنها تابعة للغير بأكثر من شكل أو بأنها لا حول لها ولا قوة (أو حتى تتميز بنواحي قوة مشتركة) تنشأ تلك المشكلات، ألا وهي أننا نقول أقل مما يجب وأكثر مما يجب في نفس الوقت.

هذا لأن الاختلافات الوصفية بين الجنسين تتحول إلى تقسيم ما بين النساء والرجال. فالنساء يؤسسن كجماعة من خلال علاقات التبعية للغير في مقابل الرجال، الذين يعتبرون مسئولين ضمناً عن هذه العلاقات. فحين ترى "نساء إفريقيا" كجماعة (في مقابل "رجال إفريقيا" كجماعة؟) لأنهن بالضبط تابعات لغيرهن في العموم ومقهورات، يصير تحليل الاختلافات التاريخية المعينة مستحيلاً، لأن تنظيم الواقع يظل يحدث دائماً من خلال التقسيمات – مجموعتان متنافيتان ومشتركتان في الاكتمال، الضحايا والقاھرون. هنا، يستبدل البيولوجي بالاجتماعي، لكن هذا يحدث من أجل خلق نفس الشيء – الوحدة بين النساء. وهكذا، لا أشكك في قدرة الاختلافات بين الجنسين على الوصف، لكن في تمكن هذه الاختلافات من منح الامتيازات وقدرتها على التفسير باعتبارها **المنشأ الأصلي للقهر**. وحين تستخدم كوتروفيللي "نساء إفريقيا" (كجماعة تأسست بالفعل من شعوب مقهورة) كفئة للتحليل، فإنها تنكر أي خصوصية تاريخية لموقع النساء كصاحبات منزلة متدنية، أو كقويات، أو مهمشات، أو مركزيات، أو غير ذلك في مقابل شبكات اجتماعية وشبكات قوة معينة. فالنساء يؤخذن كجماعة موحدة "لا حول لها ولا قوة" على نحو يسبق التحليل المعني. وهكذا، لا يتعدى الأمر مجرد تحديد السياق بعد انتهاء الأمر. ف"النساء" يوضعن الآن في سياق العائلة، أو محل العمل، أو في الشبكات الدينية، كما لو كانت هذه النُسق توجد خارج علاقات النساء بغيرهن من النساء، وعلاقتهن بالرجال.

واسمحوا لي أن أكرر أن مشكلة هذه الاستراتيجية في التحليل أنها تفترض أن الرجال والنساء متشككون ومتشكلات بالفعل كذوات جنسية-سياسية بشكل يسبق دخولهم ودخولهن إلى ساحة العلاقات الاجتماعية. ولن يمكننا الاضطلاع بالتحليل الذي ينظر في "آثار" هياكل القرابة، والاستعمار الكولونيالي، وتنظيم العمل، الخ على النساء اللاتي تم تعريفهن مسبقا كجماعة إلا لو وافقنا على هذا الافتراض. والنقطة المهمة المنسية هي أن النساء يجري إنتاجهن عبر هذه العلاقات نفسها، كما أنهن يشاركن ضمنا في تشكيل هذه العلاقات. وتذهب ميشيل روزالدو إلى أن "مكان المرأة في الحياة الاجتماعية للبشر- ليست بأي معنى مباشر نتاجا للأشياء التي تفعلها (بل والأقل من هذا أنها ليست متوقفة على ما هي عليه من تكوين بيولوجي) لكن على المعاني التي تكتسبها أنشطتها عبر التفاعلات الاجتماعية الملموسة (Rosaldo 1980, 400).^{١٧} إن اضطلاع النساء بمهام الأمهات في مجتمعات مختلفة ليس بنفس أهمية القيمة التي تعزى إلى الأمومة في هذه المجتمعات. إن التفرقة بين فعل القيام بمهام الأمومة والمكانة التي تعزى إلى الأمومة تفرقة هامة بين أحدهما والآخر وتحتاج إلى كتابة وتحليل سياقيين.

النساء المتزوجات كضحايا للاستعمار الكولونيالي

المهم في نظرية ليفي-شترأوس عن هياكل القرابة كنسق لتبادل النساء أن التبادل نفسه لا يشكل سببا لتدني منزلة النساء، فالنساء لسن ذوات منزلة متدنية بسبب وجود التبادل، بل بسبب أنماط التبادل المؤسسة والقيم التي تعزى لهذه الأنماط. لكن عند مناقشة كوتروفيللي في كتابه المعنون نساء إفريقيا لطقوس الزواج لدى البيمبا، وهو شعب يعيش في زامبيا يعتمد نظام السكنى مع الأمهات والانتساب لهن، ركزت على تبادل النساء في عمليات الزواج قبل الاستعمار الغربي وبعده، لا على القيمة التي تعزى لهذا التبادل في هذا السياق المعين. وقد أدى هذا بها إلى أن عرّفت نساء البيمبا كجماعة مترابطة تأثرت بالاستعمار بشكل خاص. ويتكرر هنا أن الباحثة عينت نساء البيمبا بشكل يكاد يكون أحاديا باعتبارهن ضحايا لآثار الاستعمار الغربي.

تستشهد كوتروفيللي بطقوس الزواج لدى البيمبا باعتبارها حدث متعدد المراحل "يصير بمقتضاه الشاب مندمجا في جماعة عائلة زوجته ما أن يسكن معها ويخدمها مقابل طعامه وإعاشته" (Cutrufelli 1983, 43) لقد امتد هذا الطقس عبر سنوات عديدة، وتتنوع العلاقات الجنسية حسب درجة النضج الجسدي للفتاة. ولا يسمح للفتاة بالجماع، ولا يكتسب الرجل حقوقا قانونية عليها إلا بعد أن تمر بطقس تدشين احتفالي عند البلوغ. وهذا الاحتفال بالتدشين هو أهم فعل

لتكريس القوة الإنجابية للمرأة، وبذا لا يكون لاختطاف الفتاة التي لم تدشن أي عواقب، بينما توقع عقوبات شديدة على من يغوي فتاة دشتن. وتؤكد كوتروفيللي أن أثر الاستعمار الأوروبي قد غير نظام الزواج بأكمله. فالشباب من حقه الآن أن يأخذ زوجته بعيدا عن قومها مقابل مال. وكانت النتيجة أن نساء البيمبا فقدن الآن الحماية التي كانت تسبغها عليهن الشرائع القبلية. لكن بينما يمكن أن نرى كيف أن هيكل عقد الزواج التقليدي (مقابل عقد الزواج بعد الاستعمار الكولونيالي) كان يتيح للنساء قدرا معيناً من التحكم في علاقاتهن الزوجية، فإن تحليل القيمة السياسية للممارسة الفعلية التي تعطي امتيازات للفتاة التي دشتن عن تلك التي لم تدشن، والتي تشير إلى انتقال في علاقات القوة المتاحة للأُنثى نتيجة لهذا الاحتفال، هو وحده القادر على تقديم تقرير دقيق عما إذا كانت الشرائع القبلية تحمي نساء البيمبا حقاً في كل الأوقات.

لكن لا يمكن أن نتكلم عن نساء البيمبا كجماعة متجانسة في إطار هيكل الزواج التقليدي. فنساء البيمبا قبل التدشين يُعَيَّن في مجموعة مختلفة من العلاقات الاجتماعية مقارنة بنساء البيمبا بعد التدشين. ومعاملتهم كجماعة موحدة تتميز بحدوث "تبادلهم" بين القارب من الذكور يعني إنكار الخصوصيات الاجتماعية-التاريخية والثقافية لوجودهن، وللقيمة المتفاوتة التي تعزى لتبادلهم قبل تدشينهن وبعده. يعني هذا التعامل مع احتفال التدشين كطقس ليست له أي آثار أو نتائج سياسية. ويعني أيضا افتراض أن مجرد وصف هيكل عقد الزواج يكشف عن وضع النساء. توضع النساء كجماعة في إطار هيكل معين، لكن لم تبذل محاولة لاقتفاء أثر ممارسة الزواج على تعيين موضع النساء في شبكة من علاقات القوة المتغيرة بشكل واضح. وهكذا، يفترض أن تكون النساء ذواتا جنسية-سياسية قبل دخولهن في هياكل القرابة.

النساء والنسب العائلية

تشير إليزابيث كوي (Elizabeth Cowie 1978, 49-63)¹⁸ في سياق آخر إلى آثار هذا النوع من التحليل حين تؤكد على وجه الخصوص على الطبيعة السياسية لهياكل القرابة التي يجب تحليلها باعتبارها ممارسات أيديولوجية تعين وضع الرجال والنساء في موضع الأب، والزوج، والزوجة، والأم، والأخت، الخ. وهكذا، تقترح كوي أن النساء بوصفهن نساء لسن في موضع يقع في إطار العائلة، بل لهن موقع في العائلة، وكنتيجة لهياكل القرابة، تعين الجماعة النساء، وتحدد تعريفهن في إطارها. وهكذا، حين تستشهد جوليت مينسر- (Juliette Minces 1980, 23) مثلا بالعائلة الأبوية كأساس "لنظرة للنساء تكاد تطابق" نظرة المجتمعات العربية

والإسلامية لهن، فإنها تقع في هذا الفخ نفسه.^{١٩} إن الحديث عن اشتراك المجتمعات العربية والإسلامية (أي ما يزيد عن عشرين بلد مختلف) في نظرة واحدة للمرأة دون تناول هياكل القوة التاريخية، والمادية، والأيدولوجية المعينة التي تبني عليها كل صورة من هذه الصور ليس فقط حديثا محفوفًا بالإشكاليات، بل أن الحديث عن العائلة الأبوية أو هيكل القرابة القبائلي بوصفهما منشأ الوضع الاجتماعي-الاقتصادي للنساء يعني أيضا افتراض أن للنساء ذواتا جنسية-تاريخية سابقة على دخولهن إلى العائلة. وهكذا، بينما تكتسب النساء قيمة أو مكانة في العائلة من جهة، فإن افتراض وجود نسق قرابة أبوي مفرد (تشارك فيه كل المجتمعات العربية والإسلامية) هو على ما يبدو ما يبني النساء كجماعة مقهورة في هذه المجتمعات! ومن المفترض أن هذا النسق المفرد المترابط من أنساق القرابة هو الذي يؤثر في كيان آخر منفصل ومفترض، ألا وهو "النساء". وهكذا، فكل النساء، بغض النظر عن الفوارق الطبقيّة والثقافية يتأثرن بهذا النسق. ولا يقتصر الأمر على اعتبار جميع النساء العربيات والمسلمات يشكلن جماعة متجانسة مقهورة، بل لا تحدث مناقشة للممارسات الخاصة داخل العائلة التي تعين النساء كأمهات، أو زوجات، أو أخوات، الخ. ويبدو أن العرب والمسلمين لا يتغيرون على الإطلاق. فالعائلة الأبوية لديهم مستمرة في الوجود منذ زمن النبي محمد. فهم، إذا جاز لنا القول، موجودون خارج التاريخ.

النساء والأيدولوجيات الدينية

يوجد مثال آخر على استخدام "النساء" كقئة للتحليل في التحليلات التي تجرى بين الثقافات التي تأخذ بنهج اقتصادي اختزالي معين في وصفها للعلاقة بين الاقتصاد وعوامل مثل السياسات والأيدولوجية. فحين يختزل هنا مستوى المقارنة إلى العلاقات الاقتصادية بين البلدان "النامية" و"المتقدمة"، تنكر أي خصوصية في مسألة المرأة. تركز مينا موداريس (Mina Modares 1981, 61-82) في تحليل أجرته بعناية عن النساء والمذهب الشيعي في إيران على هذه المشكلة بالتحديد حين تنقد الكتابات النسوية التي تعامل الإسلام كأيدولوجية منفصلة عن العلاقات والممارسات الاجتماعية وواقعة خارجها، لا كخطاب يشمل قواعد للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وعلاقات القوة داخل المجتمع. أما كتاب باتريشيا جيفري (Patricia Jeffrey 1979)^{٢١} عن نساء بيرزادة لإبسات الحجاب المعروف باسم البردة فيعتبر الأيدولوجية الإسلامية تفسيرا محدودا لوضع النساء من حيث أنها تقدم تبريرا للحجاب من النوع المسمى بالبردة، وعدا ذلك فالكتاب به معلومات قيمة. الأيدولوجية الإسلامية هنا اختزلت إلى مجموعة من الأفكار التي يؤدي هضم

نساء بيززادة وتمثلهن لها إلى الإسهام في استقرار النظام. لكن التفسير الأولي للبردة يوجد في القدرة المتاحة لرجال بيززادة في التحكم في الموارد الاقتصادية، والأمان الشخصي الذي تعطيه البردة لنساء بيززادة.

إن جيفيري حين تعتبر أن شكلا واحدا من أشكال الإسلام هو الإسلام نفسه تعزي إليه التفرد والترابط. تلاحظ موداريس أن "الفقه الإسلامي يصير حينئذ مفروضا على كيان منفصل ومفترض اسمه "النساء". ويصل هذا التفسير إلى المزيد من توحيد النساء مع بعضهن البعض، فالإسلام إما أن يؤثر في النساء، (بمعنى جميع النساء) بغض النظر عن اختلاف مواقعهن داخل المجتمعات، أو لا يؤثر فيهن. تقدم هذه التصورات الذهنية المكونات الصحيحة لإمكانية لا تكتنفها إشكالية لإجراء دراسة مقارنة عن النساء عبر الثقافات." (Modares 1981, 63).^{٢٢} وتقدم مارنيا لازريج حجة مماثلة حين تتناول النزعة الاختزالية المتأصلة في الدراسات تتناول النساء في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا:

ينشأ طقس تتوسل به الكاتبة إلى الدين باعتباره السبب/الوحيد لعدم المساواة بين الجنسين بالضبط كما يجعلونه مصدر تأخر التنمية ونقصها في الكثير من نظريات الأخذ بالحدثة. والخطاب النسوي عن نساء الشرق الوسط وشمال إفريقيا يشبه تفسير الفقهاء للنساء في الإسلام شبيها تاما على نحو غامض يروع النفوس .

والأثر الإجمالي لهذا النموذج هو حرمان النساء الحضور بذواتهن، من الوجود. ولأن النساء يدرجن في الدين بتقديمهن بعبارات أصولية، فلا مفر من اعتبار أنهن يظهرن في زمن خارج التاريخ. فهن في الخلاصة لا تاريخ لهن. ومن ثم يحجب أي تحليل للتغير. (Marnia Lazreg 1988,)

(87)^{٢٣}

وبينما لا يخضع تحليل جيفيري تماما لهذا النوع من الأفكار التي تميل إلى النظر إلى الدين (الإسلام) باعتباره وحدة واحدة، فهو يختزل جميع الخصوصيات الأيديولوجية إلى علاقات اقتصادية، ويعمم على أساس هذه المقارنة.

النساء والتنمية

يمكننا أن نجد أفضل الأمثلة على التعميم على أساس النزعة الاختزالية الاقتصادية في الكتابات الليبرالية عن "النساء في التنمية". تسعى مؤيدات هذه المدرسة إلى دراسة أثر التنمية على نساء العالم الثالث، ويفعلن هذا أحيانا من منظور نسوي صممنه بأنفسهن. وعلى أقل القليل، يوجد لديهن اهتمام واضح بتحسين حياة النساء في البلدان "النامية" والتزام بذلك. فباحثات مثل إيرين تينكر وميشيل بو برامزين (Irene Tinker and Michelle Bo Bramsen 1972)، وإستير بوزراب (Ester Boserup 1970)، وبرديتا هيوستون (Perdita Huston 1979) كتبن كلهن عن أثر سياسات التنمية على نساء العالم الثالث.^{٢٤} تفترض النساء الثلاث كلهن أن "التنمية" مرادف "للتنمية الاقتصادية" أو "التقدم الاقتصادي". وكما في حالة العائلة الأبوية لدى منسيز، والتحكم الذكوري في الجنس لدى هوسكين، والاستعمار الغربي لدى كوتروفيللي، تصير التنمية هنا هي العامل الذي يسوي بين جميع الرؤوس في جميع الحقب الزمنية. فالنساء يتأثرن بالإيجاب أو بالسلب بسياسات التنمية الاقتصادية، وهذا هو أساس المقارنة بينهن عبر الثقافات.

فمثلا، تصرح برديتا هيوستون (Perdita Huston 1979) بأن الغرض من دراستها وصف أثر التنمية على "العائلة كوحدة وعلى أعضائها كأفراد" في مصر، وكينيا، والسودان، وتونس، وسريلانكا، والمكسيك. وتقول إن "المشكلات" و"الاحتياجات" التي تعبر عنها النساء الريفيات والحضرية في هذه البلدان تتركز كلها حول التعليم والتدريب، والعمل والأجور، وسبل الحصول على الخدمات الصحية وغيرها من الخدمات، والمشاركة السياسية، والحقوق القانونية. وتربط هيوستون بين كل هذه "الاحتياجات" وبين عدم وجود سياسات تنمية حساسة، الأمر الذي يستبعد النساء كجماعة أو كفئة. وهي ترى أن الحل بسيط: تنفيذ سياسات تنمية محسنة تركز على تدريب العاملات الميدانيات من النساء، واستخدام متدربات من النساء، وموظفات تنمية ريفيات، وتشجيع إقامة التعاونيات المكونة من النساء، الخ. وهنا أيضا يفترض أن النساء جماعة مترابطة أو فئة يسبق وجودها دخولها إلى "التنمية". تفترض هيوستون أن نساء العالم الثالث كلهن لديهن مشكلات واحتياجات متشابهة، وهكذا، لابد أن تكون لهن مصالح وأهداف متشابهة. لكن مصالح ربوات البيوت المصريات الحضرية المتعلمات من بنات الطبقة الوسطى، كأحد الأمثلة التي يمكن أن نضربها، لا يمكن أن تعتبر بالتأكيد نفس مصالح خادماتهن الأميات الفقيرات. فسياسات التنمية لا تؤثر في هاتين الجماعتين من النساء بنفس الطريقة. والممارسات التي تميز مكانة النساء وأدوارهن تتباين وفقا للطبقة. فالنساء يعين كنساء عبر تفاعل مركب بين الطبقة، والثقافة

والدين، وغير ذلك من المؤسسات والأطر الأيديولوجية. فهن لسن "نساء" - جماعة مترابطة- على مجرد أساس واحد هو نسق اقتصادي معين أو سياسة اقتصادية معينة. إن مثل هذه المقارنات الاختزالية عبر الثقافية تؤدي إلى استعمار خصوصيات الوجود اليومي والأوجه المركبة للمصالح السياسية التي تمثلها النساء من مختلف الطبقات الاجتماعية والثقافات ويحشدن الجهود من أجلها.

وهكذا، فإن رأي هيوستون يكشف عن أشياء مهمة، ذلك الرأي الذي يذهب إلى أن نساء العالم الثالث اللاتي تكتب عنهن لهن "احتياجات" و "مشكلات" لكن القليلات منهن لديهن "الاختيارات" أو حرية الفعل، هذا إذا وجدت بينهن من لديها هذه الاختيارات أصلاً. وهذا تمثيل لنساء العالم الثالث مثير للاهتمام، فهو مهم في أنه يوحي بأن خلفه تمثيل ذاتي للنساء الغربيات يحتمل النظر فيه. فهي تكتب "كان أكثر ما أدهشني وأثر في حين استمعت إلى نساء في أطر ثقافية شديدة الاختلاف أن الطابع المشترك بينهن في أكثر القيم الأساسية لديهن بشكل يلفت النظر، سواء كن متعلمات أم أميات، حضريات أم ريفيات، وهو ما يتمثل في الأهمية التي يضيفنها على العائلة، والكرامة، وخدمة الآخرين" (Huston 1979, 115).^{٢٥} فهل تعتبر هيوستون هذه القيم غير معتادة لدى النساء في الغرب؟

إن الإشكالية في هذا النوع من استخدام "النساء" كجماعة، كقئة ثابتة من فئات التحليل، أنه يفترض وجود وحدة عامة خارج نطاق التاريخ بين النساء، تقوم على أساس تعميم فكرة تدني منزلتهن. وبدلاً من إعطاء بيان عملي تحليلي لإنتاج النساء كجماعات اجتماعية-اقتصادية سياسية في إطار سياق محلي معين، فإن هذه الحركة التحليلية تضع تعريف ذات الأنثى في حدود هويتها كنوع، متجاوزة بذلك تماماً الطبقة الاجتماعية وضروب الهوية العرقية.

إن نوع النساء (بحكم التعريف الاجتماعي وليس بالضرورة بحكم التعريف البيولوجي) هو ما يميزهن كجماعة قبل كل شيء وفوق كل شيء، مما يشير إلى فكرة مصممة عن الاختلاف الجنسي. ولأن النساء معينات على هذا النحو، كجماعة مترابطة، يصير الاختلاف الجنسي ذو حدود مشتركة مع تدني منزلة الإناث، ويجري تعريف القوة أوتوماتيكياً بعبارات التضاد الثنائي: الناس الذين يملكونها (بمعنى الرجال)، والناس الذين لا يملكونها (بمعنى النساء). فالرجال يمارسون الاستغلال، والنساء يقع عليهن الاستغلال. إن هذه الصياغات التبسيطية صياغات اختزالية تاريخياً؛ وهي أيضاً لا فاعلية لها في وضع الاستراتيجيات لمناهضة القهر. وكل ما تفعله أنها تعزز تقسيم الرجال والنساء على أساس التضاد الثنائي.

كيف يمكن أن يبدو أي تحليل لا يفعل هذا؟ توضح كتابات ماريا ميز القوة التي تتمتع بها الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث التي لا تقع في

الفخاخ التي نوقشت أعلاه. تحاول دراسة ميز عن صانعات الدانتيللا في نارسابور بالهند (Mies 1982)^{٢٦} أن تحلل بعناية صناعة منزلية ذات حجم كبير، تنتج فيها "ربات البيوت" مفارش الدانتيللا المشغولة يدويا ويطحرنها للاستهلاك في السوق العالمي. ومن خلال تحليل مسهب لهيكل صناعة الدانتيللا، وعلاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج/الإنجاب فيها، وتقسيم العمل على أساس جنس الفرد، والأرباح وأشكال الاستغلال، ومجمل العواقب الناجمة عن تعريف النساء كـ "ربات بيوت غير عاملات" وتعريف عملهن كـ "نشاط لتزجية أوقات الفراغ". توضح ميز مستويات الاستغلال في هذه الصنعة ووقع هذا النظام الإنتاجي على شروط العمل والمعيشة للنساء العاملات به. وبالإضافة إلى ذلك تتمكن من تحليل "أيدولوجية ربة البيت"، باعتبارها توفر العنصر-الذاتي والاجتماعي-الثقافي الضروري لخلق نظام إنتاج يسهم في زيادة إفقار النساء والحفاظ عليه، وجعلهن دائما مفتتات وغير منظمات كعاملات.

يبين تحليل ميز أثر نمط معين تاريخيا وثقافيا من التنظيم الأبوي، وهو تنظيم يقوم على أساس تعريف صانعات الدانتيللا على جميع المستويات: العائلية، والمحلية، والإقليمية، وعلى مستوى الدولة ككل وعلى المستوى الدولي بأنهن "ربات بيوت غير عاملات". لا تكتفي دراسة ميز بالتأكيد على تعقدات شبكات قوة معينة وآثارها، بل إن هذه التعقدات والآثار تشكل الأساس الذي يقوم عليه تحليل ميز لكيفية وضع هذه الجماعة المعينة من النساء في مركز سوق عالمي مهيمن ومستغل.

وهذا مثال جيد لما يمكن أن تنجزه التحليلات المحلية التي تجرى بعناية، والتي تركز على السياسة. فهو يوضح كيف تُعَيَّن فئة النساء في سياقات سياسية متنوعة كثيرا ما يتزامن وجودها وتتراكب فوق بعضها البعض. لا يوجد في هذا التحليل تعميم سهل في اتجاه "النساء" في الهند، أو "النساء في العالم الثالث"؛ كما لا يوجد فيه اختزال للبنية السياسية للاستغلال الذي تتعرض له صانعات الدانتيللا إلى تفسيرات ثقافية عن السلبية والطاعة التي قد تميز هؤلاء النساء ووضعهن. وأخيرا، فإن هذا النمط من التحليل السياسي المحلي الذي يولد فئات نظرية من داخل الوضع والسياق اللذين يحللهم يقترح أيضا استراتيجيات فعالة مطابقة للوضع من أجل تنظيم الصفوف ضد الاستغلال الذي تواجهه صانعات الدانتيللا.^{٢٧} فنساء نارسابور لسن مجرد ضحايا لعملية الإنتاج، لأنهن يقاومن هذه العملية عند منعطفات مختلفة، ويتحدنها، ويهدمنها. وهاكم مثال على كيف ترسم ميز حدود الارتباطات بين أيدولوجية ربات البيوت، والوعي الذاتي لصانعات الدانتيللا،

وعلاقتهم المتبادلة بين بعضهن باعتبارها عوامل تسهم في المقاومة الخفية التي أدركتها الباحثة بين النساء:

إن هيكل الصناعة في حد ذاته ليس وحده من يتشبث بالإبقاء الدائم على أيديولوجية ربة المنزل، وإدراك صانعات الدانتيللا لذواتهن كمنتجات لساعة صغيرة لا كعاملات، بل يتشبث بهما أيضا المعنيون بإشاعة المعايير والمؤسسات الأبوية الرجعية وتطبيقها. وهكذا، عبرت معظم صانعات الدانتيللا عن نفس الآراء حول قواعد الحجاب من النوع المسمى بالبردة والعزل في مجتمعاتهن المحلية، والتي أشاعها أيضا مصدر الدانتيللا. وقد قالت نساء الكابو على وجه الخصوص إنهن لم يخرجن من منازلهن أبدا، وإن النساء في مجتمعهن المحلي لا يمكنهن القيام بأي عمل سوى الأعمال المنزلية وشغل الدانتيللا الخ. لكن على الرغم من أن معظمهن ما زلن موافقات تماما على المعايير الأبوية لنساء الجوشا، فقد وجد في وعيهم أيضا عناصر متناقضة. وهكذا، على الرغم من أنهم ينظرون باحتقار إلى النساء اللاتي تمكن من العمل خارج المنزل، مثل نساء طوائف المالا والماديجا المنبوذة أو نساء الطوائف الأدنى مرتبة، فلم يمكنهن تجاهل أن هؤلاء النساء كن يكسبن مزيدا من المال، بالضبط بسبب أنهم لم يكن ربات بيوت محترمات بل نساء عاملات. بل إنهن اعترفن في إحدى المناقشات بأن من الأفضل لهن أن يتمكن هن أيضا من الخروج والعمل في الفاعل. وعند سؤالهن عما إذا كن مستعدات للخروج من منازلهن والعمل في مكان يجمعهن، كمصنع من نوع خاص مثلا، قلن إن بودهن أن يفعلن ذلك. يرينا هذا أنه على الرغم من أن النساء ما زلن يتمثلن تماما الحجاب المسمى بالبردة وأيديولوجية ربة

البيت في قرارة أنفسهن، فإن هذا الوضع قد أصابته بعض الشروخ، لأنه واجه العديد من أوجه الواقع المتناقضة معه.

لا يمكن التخطيط لعمل سياسي فعال وطرح تحديات لهذا الوضع إلا بفهم *التناقضات* المتأصلة في موقع النساء في مختلف الهياكل. إن دراسة ميز تقطع شوطا طويلا نحو تقديم مثل هذا التحليل. ومع وجود عدد متزايد من الكتابات النسوية الغربية عن هذا التقليد الآن،^{٢٨} يوجد أيضا لسوء الحظ كم هائل من الكتابات التي تدعن للزعة الاختزالية الثقافية التي نوقشت سلفا.

التعميم المنهجي، أو قهر النساء ظاهرة عالمية

توافق الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث على مناهج بحث متنوعة لتبين عملية سيادة الذكور واستغلال النساء على مستوى الكون وعبر الثقافات. وفيما يلي أخص ثلاثة من هذه المناهج وأنقدها، منتقلة من أبسطها إلى أكثرها تركيبا.

أولا، تقدم الشواهد على أن الظاهرة تعم الكون من خلال طريقة حسابية. تسير الحجة على هذا النحو: كلما زاد عدد النساء اللاتي يرتدين الحجاب، تزيد عمومية عزل الجنسين عن بعضهما البعض والتحكم في النساء (Dearden 1975, 4-5). وبالمثل، فإن عددا كبيرا من الشذرات لأمثلة مختلفة من بلدان متنوعة يبدو أنها تضيف المزيد أيضا إلى حقيقة عامة. فمثلا، النساء المسلمات في المملكة العربية السعودية، وإيران، وباكستان، والهند، ومصر- يرتدين كلهن نوعا ما من الحجاب. ومن ثم، يشير هذا إلى أن التحكم الجنسي في النساء حقيقة عامة في هذه البلدان التي تتحجب فيها النساء (Dearden 1975, 7, 10). وتكتب فران هوسكين "إن الاغتصاب، والدعارة القسرية، وتعدد الزوجات، وتشويه الأعضاء الجنسية، والصور العارية، وضرب البنات والنساء، والبردة (عزل النساء) كلها انتهاكات للحقوق الأساسية للإنسان" (Hosken 1981, 15). إن هوسكين بمساواتها بين البردة والاعتصاب، والعنف المنزلي، والدعارة القسرية تؤكد وظيفة هذه الأشياء في "التحكم الجنسي"- باعتباره التفسير الأولي للبردة، مهما كان السياق. وهكذا يجري إنكار أن لمؤسسات البردة أي خصوصية ثقافية أو تاريخية، ويلغى تماما ما قد يكون بها من متناقضات أو جوانب يكمن فيها التمرد.

المشكلة في كل من هذين المثالين ليست في تأكيد انتشار ممارسة ارتداء الحجاب على نطاق واسع. يمكن قيام هذا التأكيد على أساس الأعداد. إنه تعميم

وصفي. لكن القفزة التحليلية من ممارسة التحجب إلى تأكيد عمومية دلالاته على التحكم في النساء هي التي يجب أن نتشكك فيها. فبينما يمكن أن يوجد تشابه مادي بين الحجاب الذي ترتديه النساء في المملكة العربية السعودية وذلك الذي ترتديه الإيرانيات، فإن المعنى الخاص الذي يضيف على هذه الممارسة يختلف وفقا للسياق الثقافي والأيدولوجي. كما أن الفضاء الرمزي الذي تشغله ممارسة ارتداء البردة قد يتشابه في سياقات معينة، لكن هذا لا يشير أوتوماتيكيا إلى أن للممارسات نفسها دلالة متطابقة في العالم الاجتماعي. فمثلا، كما نعرف جيدا، الإيرانيات من الطبقة الوسطى ارتدين الحجاب من تلقاء أنفسهن أثناء ثورة ١٩٧٩ إشارة إلى تضامنهن مع شقيقاتهن من النساء العاملات المحجبات، بينما في إيران المعاصرة، تملي القوانين الإسلامية الملزمة على كل النساء الإيرانيات أن يرتدين الحجاب. في كل من هذين المثالين يمكن تقديم أسباب متشابهة للحجاب (معارضة الشاه والاستعمار الثقافي الغربي في الحالة الأولى، والأسلمة الحقيقية لإيران في الثانية)، إلا أن من الواضح أن المعاني الملموسة التي تضيف على النساء الإيرانيات اللاتي يرتدين الحجاب تختلف في السياقين التاريخيين كليهما. ففي الحالة الأولى، كان ارتداء الحجاب لفتة معارضة وثورية من جانب نساء الطبقة الوسطى في إيران؛ وفي الحالة الثانية، الحجاب إلزام مؤسسي-إجباري (للاطلاع على مزيد من النقاش انظر/انظري: Azar Tabari 1980).^{٣٠} وعلى أساس مثل هذا التحليل الفارق الذي يأخذ بخصوصية السياق يمكن توليد استراتيجيات سياسية فعالة. إن افتراض أن مجرد ارتداء النساء للحجاب في عدد من بلدان المسلمين يشير إلى عمومية قهر النساء من خلال عزل الجنسين عن بعضهما البعض ليس مجرد افتراض اختزالي تحليليا، بل إنه يبرهن أيضا على عدم جدواه حين يصل الأمر إلى التوسع في ذكر الاستراتيجيات السياسية المعارضة.

ثانيا، إن مفاهيم مثل الإنجاب/إعادة الإنتاج، وتقسيم العمل على أساس الجنس، والعائلة، والزواج، والأسرة، والنظام الأبوي، الخ كثيرا ما تستخدم دون تخصيص في سياقات ثقافية وتاريخية محلية. والنسويات يستخدمن هذه المفاهيم لتقديم تفسيرات لتدني منزلة النساء، وعلى ما يبدو أنهن يفترضن أنها مفاهيم قابلة للتطبيق العام. فمثلا، كيف يمكن الإشارة إلى "ال" تقسيم للعمل على أساس الجنس حين يتغير محتوى هذا التقسيم تغيرا جذريا من بيئة إلى أخرى، ومن منعطف تاريخي إلى آخر؟ والتعيين الفارق للمهام وفقا للجنس هو الذي له دلالة على أكثر المستويات تجريدا؛ ومع ذلك، فهذا أمر مختلف اختلافا تاما عن المعنى أو القيمة التي يفترضهما محتوى هذا التقسيم للعمل على أساس الجنس في مختلف السياقات. في معظم الحالات يكون لتعيين مهام معينة على أساس الجنس أصل

أيدولوجي. لا شك أن الادعاء مثلا بأن "النساء يتركزن في الوظائف الخدمية في عدد كبير من البلدان في جميع أنحاء العالم" له مصداقية وصفية. ربما أمكن إذن تأكيد وجود تقسيم عمل مماثل على أساس الجنس (حيث تعمل النساء في الوظائف الخدمية مثل التمريض، والخدمة الاجتماعية، الخ، ويعمل الرجال في الأنواع الأخرى من الوظائف) في بلدان مختلفة متنوعة على نحو وصفي. لكن مفهوم "تقسيم العمل على أساس الجنس" أكثر من مجرد فئة وصفية، فهو يشير إلى القيمة الفارقة التي تعزى إلى "عمل الرجال" مقابل "عمل النساء".

وكثيرا ما يؤخذ مجرد وجود تقسيم العمل على أساس الجنس كشاهد على قهر النساء في مختلف المجتمعات. ينتج هذا عن الخلط بين اختزال القدرة الوصفية والتفسيرية لمفهوم تقسيم العمل على أساس الجنس إلى شيء واحد. فالأوضاع التي تبدو متشابهة على السطح قد يكون لها تفسيرات مختلفة جذريا وذات خصوصية تاريخية، ولا يمكن التعامل معها على أنها أوضاع متطابقة. فمثلا، قد يمكن تأويل ظهور الأسر التي ترأسها نساء بين الطبقة الوسطى في أمريكا كعلامة على الاستقلال الكبير والتقدم النسوي، الذي تعتبر النساء بمقتضاهما مالكات لاختيار أن يعشن أمهات وحيدات، الخ. لكن الزيادة حديثة العهد في الأسر التي ترأسها نساء في أمريكا اللاتينية، حيث قد يعتبر أن النساء يقوين كثيرا على اتخاذ القرار، تتركز بين أفقر الشرائح الاجتماعية، حيث تكون اختيارات الحياة مكبلة بأكثر ما يمكن من القيود الاقتصادية.^{٣١} ويمكن تقديم حجة مماثلة لزيادة العائلات التي ترأسها نساء بين النساء السوداوات واللاتي من أصول مكسيكية في الولايات المتحدة الأمريكية. بل إن الارتباط الإيجابي بين هذا الأمر ومستوى الفقر بين النساء الملونات ونساء الطبقة العاملة البيضاء في الولايات المتحدة الأمريكية قد اكتسب الآن اسما، ألا وهو: تأنيث الفقر. وهكذا، بينما يمكن القول بوجود ارتفاع في عدد الأسر التي ترأسها نساء في الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية، لا يمكن مناقشة هذا الارتفاع كمؤشر عام على إفقار النساء. إن معنى وتفسير هذا الارتفاع يتباين بوضوح وفقا للسياق الاجتماعي-التاريخي.

وبالمثل، فإن وجود تقسيم للعمل على أساس الجنس في معظم السياقات لا يمكن أن يكفي لتفسير عمومية قهر النساء في القوى العاملة. لابد من بيان أن تقسيم العمل على أساس الجنس يشير إلى الانتقال من قيمة عمل النساء من خلال تحليل سياقات محلية معينة. علاوة على ذلك، فلا بد أيضا من بيان الانتقال من قيمة النساء من خلال تحليل يجرى بعناية. بعبارة أخرى، فإن "تقسيم العمل على أساس الجنس" و "النساء" ليستا فئتين تحليليتين متساويتين في المقدار. لا يمكن أن تكون مفاهيم مثل تقسيم العمل على أساس الجنس مفيدة إلا لو تولدت عبر تحاليل

سياقية محلية (انظري/انظر: Edholm, Harris and Young 1977). فإذا افترض أن هذه المفاهيم يمكن تطبيقها تطبيقا عاما، فإن ما ينتج عن ذلك الافتراض من إسباغ التجانس على الطبقة، والعنصر، والدين، والممارسات اليومية المادية للنساء في العالم الثالث يمكن أن يخلق إحساسا زائفا بالطابع المشترك لأنواع القهر، والمصالح، وأشكال النضال التي تجري بين النساء ووسطهن على مستوى الكون. وأخيرا، تخلط بعض الكتابات بين استخدام النوع كفئة عليا لتنظيم التحليل مع خلق الفئة من خلال خلق الدليل العام عليها والخواص العامة لها. بعبارة أخرى، يوجد لدى الدراسات المعتمدة على الواقع العملي خلط في التنظيم التحليلي للكتابات عبر الثقافية. فعرض بيفرلي براون (Beverly Brown 1983, 79-90) لكتاب **الطبيعة، والثقافة، والنوع** (من تأليف ستراثيرن وماكورميك Strathern and McCormack 1980)^{٣٢} يوضح هذه النقطة على الوجه الأمثل. تشير براون إلى أن الطبيعة: الثقافة و الأنثى: الذكر فئات عليا تنظم فئات أصغر (مثل بري/أليف وبيولوجي/تكنولوجيا) وتحدد موقعها في إطار المنطق الذي يحكمها. وهذه الفئات فئات عامة بمعنى أنها تنظم عالم نُسق الصور التمثيلية. وهذه العلاقة مستقلة تماما عن البرهنة العامة على صحة أي فئة معينة. يعتمد نقد براون على حقيقة إمكانية تعميم الطبيعة: الثقافة :: الأنثى: الذكر كفئات تنظيم فرعية لا على توضيح هذه الإمكانية، ويقوم كتاب **الطبيعة، والثقافة، والنوع** بتأويل عمومية هذه المعادلة لتقع على مستوى الحقيقة العملية، التي يمكن تمحيصها من خلال العمل الميداني. وهكذا، تضيع فائدة نموذج الطبيعة: الثقافة :: الأنثى: الذكر كنمط عام لتنظيم الصورة التمثيلية للواقع في أي نسق اجتماعي-تاريخي معين. يفترض هنا وجود عمومية منهجية على أساس اختزال الفئات التحليلية الطبيعة: الثقافة :: الأنثى: الذكر إلى المطالبة ببرهان عملي على وجودها في مختلف الثقافات. وتختلط خطابات تمثيل الواقع بالأوجه المادية للواقع، وتضيع الحدود المميزة التي رسمت من قبل بين "المرأة" و "النساء". والكتابات النسوية التي تشوش وضوح هذه الحدود المميزة (والذي يدهشنا أنه كثيرا ما يوجد في أنواع معينة من التمثيل الذاتي للنسويات الغربيات لأنفسهن) ينتهي بها الأمر إلى بناء صور "النساء العالم الثالث" تصورهن ككتلة صماء، بتجاهل هذه الكتابات للعلاقات المركبة والمتغيرة بين الطابع المادي التاريخي لما يقع على هؤلاء النساء من أوجه قهر معينة وبين خياراتهن السياسية من جهة، وأنواع التمثيل الخطابية العامة التي تخصهن من جهة أخرى.

وتلخيصا لما سبق، فقد ناقشت ثلاث حركات منهجية تعرفت عليها في الكتابات النسوية عبر الثقافية (وغيرها من الكتابات الأكاديمية)، التي تسعى للكشف

عن وجه عام لتدني منزلة موقع النساء في المجتمع. أما القسم التالي والأخير فيجمع خيوط الأقسام السابقة مع بعضها البعض، في محاولة لتحديد الآثار السياسية للاستراتيجيات التحليلية في سياق الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث. وهذه الحجج ليست ضد التعميم بقدر ما هي معنية بالتعميمات التي تجري بعناية وتراعي الخصوصية التاريخية وتكون مستجيبة لأوجه الواقع المركبة. كما أن هذه الحجج لا تنكر ضرورة تشكيل هويات وانتماءات سياسية استراتيجية. وهكذا، فبينما قد تصك النساء الهنديات من مختلف الديانات، والطوائف، والطبقات وحدة سياسية بينهن على أساس تنظيم الصفوف ضد وحشية الشرطة نحو النساء (انظر/انظري: Kishwar and Vanita 1984)،^{٣٣} فإن أي تحليل لوحشية الشرطة لا بد أن يكون مراعيًا للسياق الذي تحدث فيه. إن التحالفات الاستراتيجية التي تبني هويات سياسية معارضة من أجل أصحابها تقوم على أساس التعميم وأنواع من التكهّن بالاتحاد، لكن تحليل هذه الهويات الجماعية لا يمكن أن يقوم على أساس فئات عامة خارج نطاق التاريخ.

الذات (الذوات) الفاعلة للقوة

يعود القسم الأخير إلى نقطة سابقة عن الطبيعة السياسية المتأصلة للدراسات النسوية، وأحاول فيه توضيح رأيي عن إمكانية العثور على حركة استعمارية كولونيالية في حالة وجود ارتباط في الدراسة بالعالم الأول صاحب الهيمنة. إن النصوص التسعة التي نشرت في سلسلة زد بريس المعنونة "نساء العالم الثالث" والتي ناقشتها.^{٣٤} ركزت على المجالات المشتركة التالية في فحصها "لمكانة" النساء في مجتمعات متنوعة: الدين، وهياكل العائلة/القرابة، والنظام القانوني، وتقسيم العمل على أساس الجنس، والتعليم، وأخيرا المقاومة السياسية.

يركز عدد كبير من الكتابات النسوية عن نساء العالم الثالث على هذه الموضوعات. وقد ركزت النصوص التي نشرتها دار زد بريس للنشر-طبعا على موضوعات مختلفة. فمثلا، تركز دراستان منها صراحة على مشاركة النساء في النضال الحربي والسياسي، ألا وهما: نساء فلسطين (Downing 1982)، ومشاركة نساء الهند في النضال (Omvedt 1980)؛ أما كتاب النساء في المجتمع العربي (Minces 1980) فيتناول الوضع القانوني، والديني، والعائلي للنساء العربيات. كما يتبين في كل نص منها استخدام مناهج بحث متنوعة ودرجات مختلفة من العناية بالخروج بأنواع من التعميم. لكن من المدهش أن كل النصوص تقريبا تفترض أن "النساء" فئة تحليلية بالطريقة التي وصفتها سلفا.

من الواضح أن هذه الاستراتيجية التحليلية ليست وقفا على هذه الكتب من منشورات دار زد بريس للنشر، وليست أيضا من الأعراض التي تظهر على منشورات هذه الدار بشكل عام. لكن كل نص معني بعينه يفترض أن "النساء" في مختلف الثقافات التي نوقشت لهن هوية جماعية مترابطة، تسبق دخولهن في العلاقات الاجتماعية. وهكذا، يمكن أن نتحدث أو مفيدت عن "النساء الهنديات" بينما هي تشير إلى جماعة معينة من النساء في ولاية ماهاراشاترا، وتحدث كوتروفيللي عن "النساء الإفريقيات"، ومينسز-عن "النساء العربيات" كما لو كان بين هذه الجماعات من النساء نوع من الترابط الثقافي الواضح، متميز عن رجال هذه المجتمعات. ويفترض أن "مكانة" النساء أو "وضعهن" واضح بحد ذاته، لأن النساء كجماعة معينة بالفعل لهن وضع محدد في إطار هياكل دينية، واقتصادية، وعائلية، وقانونية. لكن هذا التركيز الذي تعتبر النساء بمقتضاه جماعة مترابطة عبر السياقات، بغض النظر عن الطبقة، أو العرق، ينظم العالم بعبارته ثنائيات متضادة منقسمة، حيث ترى النساء دائما في تعارض مع الرجال، ويتميز النظام الأبوي دائما بسيادة الذكور بالضرورة، ويفترض ضمنا أن الرجال هم الذين ينشئون النظم الدينية، والقانونية، والاقتصادية، والعائلية. وهكذا يبدو أن كلا من النساء والرجال يكونون كتلا سكانية كاملة، وأن علاقات السيادة والاستغلال توضع أيضا بعبارته الكتل السكانية الكاملة، فهم وهن كتل كاملة تدخل في علاقات تتسم بالاستغلال. إن مثل هذا التقسيم الثنائي التبسيطي لا يمكن أن يوجد إلا حين يعتبر الرجال والنساء فئتين أو جماعتين مختلفتين تمتلك كل منهما فئات مختلفة معينة بالفعل من الخبرات، والإدراك، والمصالح بصفتهم مجموعتين.

ما الذي يعنيه هذا ضمنا عن تركيب ووظيفة علاقات القوة؟ إن إقامة الطابع المشترك لأشكال نضال نساء العالم الثالث عبر الطبقات والثقافات مقابل القهر كفكرة عامة (الذي يقع في يد الجماعة المالكة للقوة، أي الرجال) يجعل من الضروري افتراض ما يسميه ميشيل فوكو (Michel Foucault 1980, 135) (145) نموذج القوة "القانوني-الخطابي"، وسماته الأساسية هي وجود "علاقة سلبية" (الحد والنقص)، و"إصرار على القواعد" (التي تشكل نسقا ثنائيا)، و"دائرة من التحريمات"، و"منطق الرقابة"، و"شكل موحد" للجهاز الذي يعمل على مختلف المستويات. والخطاب النسوي عن العالم الثالث الذي يفترض وجود فئة -أو جماعة- متجانسة تسمى النساء، يعمل بالضرورة من خلال إقامة تقسيمات للقوة من المنبع. وتبنى علاقات القوة بعبارته مصدر وحيد الجانب وغير متميز من مصادر القوة ورد فعل تراكمي للقوة. وتكون المعارضة ظاهرة معمة تخلق استجابة للقوة، التي تملكها بدورها جماعات معينة من الناس.

إن المشكلة الكبرى في هذا التعريف من تعريفات القوة أنه يحبس كل أشكال النضال الثورية في هياكل ثنائية: امتلاك القوة مقابل انعدام الحول والقوة. النساء جماعات موحدة لا حول لها ولا قوة. فإذا رؤي النضال من أجل مجتمع عادل من حيث انتقال النساء كجماعة من كونهن بلا حول ولا قوة إلى كونهن ذوات قوة، وهذا هو المعنى الضمني في الخطاب النسوي الذي يبني الاختلاف الجنسي. من حيث التقسيم بين الجنسين، لصار المجتمع الجديد مطابقا في هيكله للتنظيم الراهن لعلاقات القوة، ولعين نفسه كمجرد قلب ما هو موجود رأسا على عقب. فإذا جرى تعريف علاقات السيادة والاستغلال من حيث تقسيمات ثنائية -جماعات تسود وجماعات يقع عليها فعل السيادة- لكان المعنى الضمني لهذا بالتأكيد أن صعود النساء كجماعة إلى سدة القوة يكفي لتفكيك التنظيم الحالي للعلاقات. لكن النساء كجماعة لسن مميزات بمعنى ما بالسمو ولا معصومات من الخطأ في جوهرهن. ويقع الجزء الأصعب من المشكلة في الافتراض الأولي بأن النساء جماعة أو فئة متجانسة، ألا وهي فئة ("المقهورات")، وهو افتراض مألوف في الاتجاهات النسوية الراديكالية والليبرالية في الغرب.³⁶

ما الذي يحدث حين يوضع هذا الافتراض بأن "النساء جماعة مقهورة" في سياق كتابات نسوية غربية عن نساء العالم الثالث؟ هذا هو الموضوع الذي أضع فيه النقلة الاستعمارية الكولونيالية. فبمقارنتنا تمثيل نساء العالم الثالث بما أشرت إليه سلفا باسم التمثيل الذاتي للاتجاهات النسوية الغربية في نفس السياق لإظهار ما بينهما من تباين، نرى كيف صارت النسويات الغربيات وحدهن "الذوات الفاعلة" الحقيقية لهذا التاريخ المضاد، أما نساء العالم الثالث فلا يتجاوزن أبدا حالة التعميم الموهنة للقوى لوضعهن "كموضوعات مفعول بها".

وبينما يمكن للافتراضات النسوية الراديكالية والليبرالية عن النساء كطبقة مكونة من أحد الجنسين أن تلقي ضوءا (حتى لو كان على نحو غير كاف) على استقلالية أشكال نضال معينة للنساء في الغرب، فإن تطبيق فكرة النساء بوصفهن فئة متجانسة على نساء العالم الثالث يستعمر لما لجماعات النساء من مواقع متعددة موجودة في نفس الوقت في الطبقة الاجتماعية والأطر العرقية وينتجها لنفسه؛ وهو بهذا يسلبهن في نهاية الأمر ما لهن من قدرة فردية على الفعل تاريخيا وسياسيا. وبالمثل، فإن الكثيرات من المؤلفات التي نشرت دار زد بريس للنشر- أعمالهن واللاقي يعتمدن في كتاباتهن على استراتيجيات تحليلية أساسية ترجع إلى الماركسية التقليدية يخلقن ضمنا أيضا "وحدة" بين النساء باستبدال "العمل" بـ "نشاط النساء" باعتباره المحدد النظري الأولي لوضع النساء. وهنا أيضا تعين النساء كجماعة مترابطة، لا على أساس خواص "طبيعية" أو احتياجات تربطهن

ببعضهن البعض، بل على أساس وجود "وحدة" اجتماعية بين دورهن في الإنتاج المنزلي والعمل المأجور (انظري/انظر: Haraway 1985, esp., p. 76).^{٣٧} بعبارة أخرى، فإن الخطاب النسوي الغربي بافتراضه أن النساء جماعة مترابطة معينة بالفعل تشغل موقعا في هياكل القرابة، والقانون، وغيرها من الهياكل، يُعرّف نساء العالم الثالث على أنهن معينات من خلال هذه الهياكل نفسها.

والهياكل القانونية، والاقتصادية، والدينية، والعائلية تعامل كظواهر يجري الحكم عليها بالمعايير الغربية. وهنا يفعل التعميم المتمحور حول عرق معين فعله. حين يجري تعريف هذه الهياكل على أنها "ناقصة النمو" أو "نامية" وتوضع النساء في إطارها، يتم إنتاج صورة ضمنية لـ "امرأة العالم الثالث المتوسطة". يعني هذا تحويل "المرأة المقهورة" (التي هي غربية ضمنية) إلى "امرأة العالم الثالث المقهورة". وبينما تولدت فئة "المرأة المقهورة" من خلال تركيز انفرادي على اختلاف النوع، فإن فئة "امرأة العالم الثالث المقهورة" لها صفة إضافية، ألا وهي "اختلاف العالم الثالث!" يشمل "اختلاف العالم الثالث" اتجاها نحو نساء العالم الثالث ينطوي على فرض وصاية أبوية عليهن.^{٣٨} وحيث أن المناقشات التي تتناول الموضوعات المختلفة التي حددتها فيما سبق (القرابة، والتعليم، والدين، الخ) تجري في سياق "نقص النمو" النسبي الذي يتصف به العالم الثالث (والذي لا يقل عن كونه خلطا غير مبرر بين التنمية وبين السبيل المنفرد الذي يسلكه الغرب في تنمية نفسه، علاوة على تجاهله لحالة اتجاها علاقة القوة بين العالم الأول-العالم الثالث)، فإن نساء العالم الثالث كجماعة أو كفئة يجري تعريفهن أوتوماتيكيا وبالضرورة على أنهن متدينيات (بمعنى "غير تقدميات")، واعيات باتجاههن نحو العائلة (بمعنى "تقليديات")، قاصرات قانونيا (بمعنى "أنهن ما زلن غير واعيات بحقوقهن")، أميات (بمعنى "جاهلات")، سيدات بيوت (بمعنى "متخلفات")، وثوريات أحيانا (بمعنى "أن بلدهن تمر بحالة حرب؛ ولا بد لهن أن يحاربن!") وهذه هي طريقة إنتاج "اختلاف العالم الثالث".

وحين توضع فئة "المرأة المقهورة جنسيا" في إطار نُسق معينة في العالم الثالث يجري تحديدها بمقياس توضع معاييره عبر افتراضات متمركزة حول الثقافة الأوروبية، فإن الأمر لا يقتصر على تعريف نساء العالم الثالث بطريقة معينة بشكل مسبق على دخولهن في العلاقات الاجتماعية، بل يزيد على ذلك غياب أي إشارة إلى الارتباط بين تحولات القوة في العالم الأول والعالم الثالث، مما يعزز الافتراض بأن الأمر يرجع إلى مجرد أن العالم الثالث لم يصل في تطوره إلى المدى الذي بلغه العالم الأول. إن هذا النمط من التحليل النسوي عن طريق إسباغ التجانس على

خبرات جماعات مختلفة من النساء في هذه البلدان وتنميطها في نسق واحد يحمو جميع الأنماط والخبرات الهامشية والمنطوية على مقاومة.^{٣٩} ومما له دلالة أن أيا من النصوص التي قدمتها والصادرة عن سلسلة زد بريس لم يركز على السياسات الجنسية المثلية بين النساء أو سياسات التنظيمات الدينية والعرقية الهامشية في جماعات نساء العالم الثالث. وهكذا لا يمكن تعريف المقاومة إلا باعتبارها أمرا تراكميا وتفاعليا، لا أمرا تتأصل فيه عملية القوة. فإذا كانت القوة لا يمكن فهمها إلا في سياق المقاومة،^{٤٠} كما ذهب إلى ذلك ميشيل فوكو حديثا، لكان سوء الفهم هذا إشكاليا من الوجهين التحليلي والاستراتيجي، فهو يحد من التحليل النظري كما يعزز الاستعمار الإمبريالي الثقافي الغربي. يرجع ذلك إلى أن التحليلات النسوية التي تفاقم من هيمنة فكرة تفوق الغرب وتحافظ على استمرارها في سياق توازن القوة بين العالم الأول والعالم الثالث تنتج مجموعة مطابقة من الصور العامة عن "نساء العالم الثالث"، مثل المرأة المحجبة، والأم القوية، والعدراء العفيفة، والزوجة المطيعة، الخ. توجد هذه الصور بوفرة بشكل عام خارج نطاق التاريخ، وتحرك خطابا استعماريًا كولونياليًا يمارس نوعا شديداً الخصوصية من القوة في تعريف، وترميز الارتباطات بين العالم الأول والعالم الثالث والحفاظ على استمراريتها.

وفي الختام اسمحوا لي أن أشير إلى بعض أوجه التشابه غير المتألفة بين التوقيع الذي هو مثال لإجازة السلطة لمثل هذه الكتابات النسوية الغربية عن نساء العالم الثالث، والتوقيع الذي يجيز مشروع النظرية الإنسانية عموماً، والمقصود بها هنا النظرية الإنسانية كمشروع أيديولوجي وسياسي غربي يشمل الاستعادة الضرورية لـ "الشرق" و "المرأة" باعتبارهما آخر. وقد كتب الكثير من المفكرين المعاصرين - منهم فوكو (Foucault 1978, 1980)، وديريدا (Derrida 1974)، وكريستيفا (Kristeva 1980)، وديلوز وجواتاري (Deleuze and Guattari 1977)، وإدوارد سعيد (Said 1978) بإسهاب عن مذهب تشبيه الله بالإنسان والتمحور حول عرق معين اللذين يشكلان الخلفية التي تأسست عليها إشكالية إنسانية مهيمنة لا تفتأ تؤكد مركزية الرجل (الغربي) وتضفي عليها المشروعية مرارا وتكرارا.^{٤١} أما المنظرات النسويات مثل لوس إيرجاري (Irigaray 1981)، وسارة كوفمان (انظر/انظري بيرج Berg 1982، وهيلين سيكسو Cixous 1981) فقد كتبن أيضا عن استعادة وغياب المرأة/النساء في النظرية الإنسانية الغربية.^{٤٢} يمكننا القول ببساطة إن كتابات كل هؤلاء المفكرات تركز على الكشف عن المصالح السياسية الكامنة خلف المنطق الثنائي لخطاب النظرية الإنسانية وأيديولوجيتها، وعلى حد تعبير مقال قيم حديث يحدث أن "الشرط الأول (حالة الرشد): الهوية، والعمومية، والثقافة، والنزاهة، والصدق، والصحة العقلية، والعدالة، الخ) والذي هو في الحقيقة شرط ثانوي

ونائج جانبي (بنية)، يعطى ميزة عن الشرط الثاني ويستعمره، ذلك الشرط الثاني الذي هو (حالة القاصر) (الاختلاف، الارتباط بالزمن، الفوضى، الخطأ، عدم النزاهة، الجنون، الجنوح، الخ)، والذي هو في الحقيقة شرط أولي ومنبع" (Spanos 1984).^{٤٣} بعبارة أخرى، لا يمكن للرجل/النظرية الإنسانية (الغربيين) تمثيل نفسه/نفسها باعتبارهما المركز إلا بقدر ما تكون "المرأة/النساء" و"الشرق" معرفين بوصفهما آخر، أو بوصفهما هامشيين. والمركز ليس هو الذي يقرر الهامش، بل الهامش، بكل أوجه قصوره هو الذي يقرر المركز. وبالضبط كما تفكك نسويات مثل كريستيفا وسيكسوس ما يكمن في الخطاب الغربي من تشبيه الإله بالإنسان، فقد اقترحت في هذا المقال استراتيجية موازية لكشف ما يكمن في كتابات نسوية معينة عن نساء العالم الثالث من تمركز حول عرق معين.^{٤٤}

وكما ناقشت فيما سلف، فإن المقارنة بين تقديم الذات في النسوية الغربية وبين إعادة تقديم/تمثيل هذه النسوية الغربية لنساء العالم الثالث تعطي نتائج مهمة. فالصور العامة لـ "نساء العالم الثالث" (المرأة المحجبة، والعذراء العفيفة، الخ)، وهي صور بنيت من إضافة "اختلاف العالم الثالث" إلى "اختلاف الجنس"، تنسب إلى افتراضات عن النساء الغربيات باعتبارهن علمانيات، متحررات، ويمتلكن التحكم في مقدرات حياتهن بأنفسهن (ومن ثم تضعهن في مركز تتركز فيه الإضاءة عليهن بحددة ووضوح). لا يعني هذا القول بأن النساء الغربيات علمانيات، ومتحررات، ويمتلكن التحكم في مقدرات حياتهن بأنفسهن. فأنا أشير إلى تقديم خطابي للذات، لا إلى واقع مادي بالضرورة. فلو أن هذا كان واقعا ماديا لانتفت الحاجة إلى الحركات السياسية في الغرب. وبالمثل، لا يمكن تعريف "العالم الثالث" على أنه ناقص النمو وتابع اقتصاديا لغيره إلا من وجهة نظرالغرب. وبدون الخطاب المفرط في تصميمه الذي يخلق العالم الثالث، لن يوجد عالم أول (مفرد ومتمتع بالامتيازات). وبدون "امرأة العالم الثالث" يصير تقديم النساء الغربيات لذواتهن على النحو المعين المذكور سلفا أمرا إشكاليا. من ثم، أقترح أن الجماعة الواحدة من هؤلاء النساء تمكن الأخرى وتحافظ على دوامها. لا يعني هذا القول بأن توقيع الكتابات النسوية الغربية على العالم الثالث له نفس حجية مشروع الأيديولوجيا الإنسانية الغربية. لكن في سياق هيمنة المؤسسة العلمية الغربية على إنتاج النصوص وتوزيعها، وفي سياق الإلزام المشروع لخطاب النظرية الإنسانية والخطاب العلمي، فإن تعريف "امرأة العالم الثالث" كوحدة صماء يمكن أن يرتبط بالممارسة الاقتصادية والأيديولوجية الأوسع نطاقا للبحث العلمي والتعددية "النزيهين" اللذين هما الظواهر البادية على السطح من استعمار اقتصادي وثقافي كامن لـ "العالم غير

الغربي". وقد حان الوقت لتجاوز الجانب من فكر ماركس الذي وجد أن من الممكن القول بأن: ليس بوسعهم تمثيل أنفسهم؛ لابد لهم ممن يمثلهم.

الهوامش

^١ إن مصطلحات مثل *العالم الأول* و *العالم الثالث* مصطلحات شديدة الإشكالية، سواء في إشارتها إلى تشابهات مفردة في التبسيط بين ووسط البلدان التي تلعب بهذه الألقاب، أو في تعزيزها الضمني للتراتبيات الاقتصادية، والثقافية، والأيدولوجية الراهنة التي يستحضرها الذهن عند استخدام مثل هذه المصطلحات. وأنا استخدم مصطلح *"العالم الثالث"* بوعي كامل بما ينطوي عليه من مشاكل، ولا أفعل ذلك إلا لأنه المصطلح المتاح لنا في اللحظة الراهنة. وقد قصدت استخدام علامات التنصيص لأشير إلى تشكيكي الدائم في صياغته. بل إنني حين لا أستخدم علامات التنصيص، أعني أن أستخدم المصطلح على نحو نقدي.

^٢ Paul A. Baran, *Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1962); Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development* (New York: Monthly Review Press, 1977); Andre Gunder-Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1967).

^٣ أنظر/ي على وجه الخصوص ما يلي: Cherrie Moraga & Gloria Anzaldua, eds., *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table Press, 1983); Barbara Smith, ed., *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New York: Kitchen Table Press, 1983); Gloria Joseph and Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives* (Boston: Beacon Press, 1981); Cherrie Moraga, *Loving in the War Years* (Boston: South End Press, 1984).

^٤ إنني لمدينة لثريزا لوريتيس بهذه الصياغة على وجه الخصوص لمشروع التنظير النسوي. انظر/ي خاصة للمقدمة التي كتبها لكتابتها:

De Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984);

انظر/انظري أيضا: Sylvia Wynter, "The Politics of Domination", unpublished manuscript. تتشابه هذه الحجة مع تعريف هومي بابا للخطاب الاستعماري الكولونيالي باعتباره يخلق حيزا لشعب خاضع من خلال إنتاج معارف وممارسة القوة. وفيما يلي نص الفقرة المقتبسة بأكملها: "[إن الخطاب الاستعماري الكولونيالي] جهاز من أجهزة القوة ... جهاز يدور باستخدام إدراكه للفوارق العنصرية/الثقافية/التاريخية وتنصله منها. ووظيفته الاستراتيجية السائدة هي خلق حيز لشعب خاضع من خلال إنتاج المعارف التي يمارس على أساسها الترسد، ويثار من خلالها شكل مركب من اللذة/نقيض اللذة. وهو (أي خطاب الاستعمار الكولونيالي) يسعى إلى تحويل الحق لاستراتيجياته بإنتاجه للمعارف بمعرفة المستعمر والمستعمر المتميزين بالتمطية، وإن كانا يحظيان بنوعين متضادين من التقييم" (Bhabha 1983, 23).

^٦ Anouar Abdel-Malek, *Social Dialectics: Nation and Revolution* (Albany: State Univ. of New York Press, 1981), esp. p. 145.

^٧ يشهد على هذا عدد من وثائق وتقارير مؤتمرات الأمم المتحدة عن المرأة، ألا وهي: مكسيكو سيتي، ١٩٧٥؛ وكوبنهاجن، ١٨٠، بالإضافة إلى مؤتمر ويلزلي عن المرأة والتنمية الذي عقد في عام ١٩٧٦. ونوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي، ومليكة فاجاراثون يقلن أن هذا المؤتمر يتميز بأنه "تخطيط وتنظيم أمريكي"، يضع المشاركات من العالم الثالث في موضع المتفرج السلبي. ويركزن على وجه الخصوص على غياب الوعي الذاتي بوقع النساء الغربيات على نتائج الاستعمار الإمبريالي والعنصرية في افتراضهن بوجود "رابطة أخوة بين النساء على المستوى الدولي". وقد قال مقال حديث لفاليري أموس وبراتيبيها بارمار أنه تميز بنسوية "إمبريالية" أوروبية-أمريكية تسعى لإرساء نفسها على أنها النسوية الشرعية الوحيدة.

^٨ إن سلسلة نساء العالم الثالث الصادرة عن دار زد بريس للنشر (Zed Press) فريدة في تصوراتها الذهنية. وقد اخترت التركيز عليها لأنها السلسلة المعاصرة الوحيدة التي وجدتتها التي تفترض أن "نساء العالم الثالث" موضوع مشروع ومنفصل يستحق الدراسة والبحث. ومنذ عام ١٩٨٥، حين كتب هذا المقال للمرة الأولى، صدرت كتب عديدة في سلسلة نساء العالم الثالث. وهكذا، أظن أن دار زد للنشر قد تبوأَت موقعا متميزا في بث وإنشاء خطابات نساء العالم الثالث والخطابات التي تتناولهن. صدر في هذه السلسلة عدد من الكتب الممتازة، لاسيما ما يتناول منها مباشرة حركات المقاومة التي تقوم بها النساء. كما أن دار زد بريس للنشر تنشر باستمرار نصوصا نسوية تقدمية، ومناهضة للعنصرية وللإستعمار الإمبريالي. لكن عددا من النصوص التي كتبها عالِمات اجتماع وعالِمات أنثروبولوجيا وصحفيات نسويات تظهر أعراض من نوع الأعراض التي تهمني والتي تتميز بها لكتابات النسويات الغربيات عن نساء العالم الثالث. وهكذا، فإن تحليل القليل من هذه الكتابات المعنية في هذه السلسلة يمكن أن ينفع كمدخل ممثل إلى الخطاب الذي أحاول تحديد موضعه وتعريفه. وهكذا، فإن تركيزي على هذه النصوص محاولة مني لنقدها من داخلها، فكل ما في الأمر إني أتوقع من هذه السلسلة الكثير وأطالبها بذلك. ومن نافلة القول أن دور النشر التقدمية تحمل أيضا توقيعها الذي يعد مسوغا.

^٩ M.Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology" Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *Signs*, 5, no. 3 (1980), 389-417, esp. 392.

^{١٠} ناقشت في موضع آخر هذه النقطة المعنية بإسهاب في سياق نقدي لتفسير روبين مورجان لـ "تاريخ المرأة كما ترويه هي" وذلك في مقدمتها لكتاب:

Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology (New York: Anchor Press L Doubleday, 1984).

وانظري/انظر مقالي:

"Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", *Copyright 1*, "Fin de Siecle 2000", 30-44, especially 35-37.

^{١١} وقد تأثرت في التحليل الذي أقدمه في هذا القسم بكل من مقالة فيليسييتي إلهوم وأوليفيا هاريس وكيت يانج: Felicity Eldhom, Olivia Harris and Kate Young, "Conceptualising Women," *Critique of Anthropology*, "Women's Issue," 3 (1977), 101-103.

حيث تتناول الباحثات استخدام مفهومي "الإنجاب" (reproduction) و"تقسيم العمل على أساس الجنس" (sexual division of labor) في البحث الأنثروبولوجي الذي يتناول النساء، حيث يرين وجود منحي حتمي جاذب إلى السمات العامة القائمة عند استخدام تلك المقولات في تحديد "مكانة النساء".

^{١٢} Amos and Parmar, "Challenging Imperial Feminism", p. 7.

^{١٣} Fan Hosken, "Female Genital Mutilation and Human Rights," *Feminist Issues*, 1 (Summer, 1981), 3-24.

ومن الأمثلة الأخرى لهذا النوع من التحليل كتاب ماري دالي: Mary Daly (1978) *Gyn/Ecology*، حيث تفترض دالي في هذا النص أن النساء كجماعة ضحايا جنسيات، وهو افتراض يؤدي إلى مقارنتها التي تكتنفها إشكالية شديدة بين الاتجاهات نحو الساحرات والمطببات التقليديات في الغرب، وربط أقدام النساء في الصين، والتشويه الجنسي للإناث في إفريقيا. وفقا لدالي، تشكل النساء في أوروبا، والصين، وإفريقيا جماعة متجانسة باعتبارهن ضحايا للقوة الذكورية. إن لقب (الضحايا الجنسيات) لا يقتصر على التخلص الجذري من أوجه الواقع والتناقضات التاريخية والمادية الخاصة التي تؤدي إلى ظهور واستمرار ممارسات مثل اصطبياد الساحرات والتشويه الجنسي، بل يخفي أيضا أوجه الاختلاف، والتعقد، وانعدام التجانس بين حياة النساء من مختلف الطبقات، والديانات، والقوميات مثلا في إفريقيا. وكما أشارت أودري لورد (Lorde 1983)، فإن نساء إفريقيا يشتركن في تقليد عتيق من المطببات والإلهات اللاتي ربما كان من الملائم أنها تربطهن معا برباط واحد لا تضعهن في موضع الضحايا. لكن كلا من دالي ولورد تعان فريسة للافتراضات التعميمية عن "نساء إفريقيا" (سواء السلبي منها أو الإيجابي). وما يهم هو النطاق التاريخي المعقد لاختلافات القوة، والعوامل المشتركة، وأوجه المقاومة التي توجد وسط نساء إفريقيا والتي تعين النساء الإفريقيات كـ "ذوات فاعلة" لسياساتهن الخاصة.

- ^{١٤} للإطلاع على مناقشة جيدة لضرورة التنظير للعنف الذكوري في أطر مجتمعية معينة، بدلا من افتراض أنه حقيقة عامة، انظري/انظر: Eldhom, Harris, and Young (1977).
- ^{١٥} Beverly Lindsay, ed., *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class* (New York: Praeger Publishers, 1983), esp. pp. 298, 306.
- ^{١٦} Maria Rosa Cutrufelli, *Women on Africa: Roots of Oppression* (London: Zed Press, 1983), esp. p. 13.
- ^{١٧} Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology"
- ^{١٨} Elizabeth Cowie, "Women As Sign," *mlf*, 1 (1978), 49-63.
- ^{١٩} Juliette Minces, *The House of Obedience: Women in Arab Society* (London: Zed Press, 1980), esp. p. 23.
- ^{٢٠} Mina Modares, "Women and Shi'ism in Iran," *mlf*, 5 & 6 (1981), 61-82.
- ^{٢١} Patricia Jeffery, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah* (London: Zed Press, 1979).
- ^{٢٢} Modares, "Women and Shi'ism in Iran," p. 63.
- ^{٢٣} Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," *Feminist Issues*, 14:1 (Spring): 81-107.
- ^{٢٤} Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development* (New York: St. Martins Press, 1970); Irene Tinker and Michelle Bo Bramsen, eds., *Women and World Development* (Washington, D.C.: Overseas Development Council, 1972); Perdita Huston, *Third World Women Speak Out* (New York: Praeger Publishers, 1979).
- ويمكننا أن نجد هذه الآراء أيضا بدرجات مختلفة في مجموعات مثل:
- Wellesley Editorial Committee, ed., *Women and National Development: The Complexities of Change* (Chicago: University of Chicago press, 1977); *Signs*, Special Issue, "Development and the Sexual Division of Labor", 7, no., 2 (Winter, 1981).
- وللإطلاع على مقدمة ممتازة لأعداد WID انظر/انظري:
- ISIS, *Women in Development: A Resource Guide for Organization and Action* (Philadelphia: New Society Publishers, 1984).
- وللإطلاع على مناقشة تركز على عواقب النسوية والتنمية على نساء العالم الثالث الفقيرات انظري/انظر:
- Gita Sen and Caren Grown, *Development Crisis and Alternative visions: Third World Women's Perspectives* (New York: Monthly Review Press, 1987).
- ^{٢٥} Huston, *Third World Women Speak Out*, p. 115.
- ^{٢٦} Maria Mies, *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market* (London: Zed Press, 1982).
- ^{٢٧} Mies, *The Lace Makers*, esp. p. 157.
- ^{٢٨} انظر/انظري المقالات التي كتبتها فانيسا ماهر، وديان إيلسون، وروث بيرسون، ومايلا ستيفينز في كتاب:
- Kate Young, Carol Walkwitz, and Roslyn McCullagh, eds., *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International perspective* (London: CSE Books, 1981); ومقال كتبه فيفيان موتا وميشيل ماتلارت في كتاب:
- June Nash and Helen I. Safa, eds., *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World* (South Hardley, Mss.: Bergin and Garvey, 1980).

وللإطلاع على أمثلة للكتابات الممتازة المعبرة عن الوعي الذاتي من الكتابات النسوية عن النساء في مواقعهن التاريخية والجغرافية، انظر/انظري ما كتبه مارنيا لازريج (1988) Marnia Lazreg عن النساء الجزائريات، والفصل الذي كتبه جاياتري تشاكرافورتري سبيفاك في كتابها بعنوان:

“A Literary Representation of the Subaltern: A woman’s Text from the Third World”, in Spivak, Gayatri Chakravorty, *In other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 241-68;

ومقال لاتا ماني:

Lata Mani, “Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India”, *Cultural Critique* 7 (Fall 1987), 119-56.

Ann Dearden, eds., *Arab Women* (London: Minority Rights Group Report No. 27, 1975), esp. pp. 4-5. ^{٢٩}

See Azar Tabari, “The Enigma of the Veiled Iranian Women,” *Feminist Review*, 5 (1980), 19-32, for a detailed discussion of these instances. ^{٣٠}

انظري/انظر: ^{٣١}

Olivia Harris, “Latin American Women – An Overview”, in Harris, ed., *Latin American Women* (London: Minority Rights Group Report no., 57, 1983), 4-7.

Ann Dearden, 1975 and Rounaq Jahan, ed., *Women in Asia*: وتشمل تقارير حقوق الأقليات التقارير الآتية: (London: Minority Rights Groups Report No. 45, 1980).

Beverly Brown, “Displacing the Difference – Review, *Nature Culture and Gender*,” *m/f*, 8 (1983), 79-90; Marilyn Strathern and Carol McCormack, eds., *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge Univ. press, 1980). ^{٣٢}

Madhu Kishwar and Ruth Vanita, eds., *In Search of Answers: Indian Women’s Voices from Manushi* (London: Zed Press, 1984) للمزيد حول هذا الجانب من نضال المرأة الهندية، أنظري: ^{٣٣}

قائمة إصدارات دارزد للنشر: ^{٣٤}

Patricia Jeffery, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah* (1979); Latin American and Caribbean Women’s Collective, *Slaves of Slaves: The Challenge of Latin American Women* (1980); Gail Omvedt, *We Shall Smash This Prison: Indian Women in Struggle* (1980); Juliette Minces, *The House of Obedience: Women in Arab Society* (1980); Bobby Siu, *Women of China: Imperialism and Women’s resistance, 1900-1949* (1981); Lingela Bendt and James Downing, *We Shall Return: Women in Palestine* (1982); Maria Rosa Cutrufelli, *Women of Africa: Roots of Oppression* (1983); Maria Mies, *The Lace Makers of Narsapur: Indian housewives Produce for the World Market* (1982); Miranda Davis, ed., *Third World/Second Sex: Women’s Struggle and National Liberation* (1983).

Michel Foucault, *Power / Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980), esp. pp. 134-45. ^{٣٥}

للإطلاع على مناقشة موجزة للاتجاهات النسوية الغربية، الراديكالية منها والليبرالية، انظري/انظر: ^{٣٦}

Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G. K. Hall & Co., 1983);

Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (New York: Longman, 1981).

Donna Haraway, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s,” *Socialist Review*, 80 (March-April 1985), 65-108, esp. 76. ^{٣٧}

يصف أموس وبارمار الأنماط الثقافية الموجودة في الفكر النسوي الأوروبي-الأمريكي كالتالي: "الصورة صورة المرأة الآسيوية السلبية الخاضعة لممارسات تقهرها في العائلة الآسيوية، مع التركيز على الرغبة في "مساعدة" النساء الآسيويات على تحرير أنفسهن من دورهن. أو هي صورة المرأة الإفريقية-الكاريبية القوية المسيطرة، والتي يستغلها – ^{٣٨}

رغم قوتها- "الاتجاه المعادي لجنس النساء" الذي يعتبر ملمحا قويا في العلاقات بين النساء والرجال في المناطق الإفريقية-الكاريبية" (٩). وتوضح هذه الصور مدى الوصاية الأبوية كعنصر جوهري في الفكر النسوي الذي يشمل الأنماط المذكورة عالياً، وهي وصاية يمكن أن تقود النسويات الأوروبيات-الأمريكيات إلى تحديد الأولويات للنساء الملونات.

^{٣٩} أناقش مسألة خبرة التنظير في مقالي "لقاءات نسوية" (١٩٨٧) وفي مقالي الذي كتبه بالاشتراك مع بيدي مارتين بعنوان "السياسات النسوية: ما دخل البيت بهذا الأمر؟" وهو منشور في كتاب حررته تريزا لوريتيس، هو:

Teresa de Lauretis, ed., *Feminist Studies/Critical Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 191-212.

^{٤٠} هذه فكرة من الأفكار المركزية عند فوكو (Foucault 1978, 1980) في الصورة الذهنية التي أراد رسمها لاستراتيجيات شبكات القوة وطرق فعلها لعملها.

^{٤١} Foucault, *Power / Knowledge and History of Sexuality*; Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1974); Julia Kristeva, *Desire in Language* (New York: Columbia Univ. Press, 1980); Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978); Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: Viking Press, 1977).

^{٤٢} Luce Irigaray, "This Sex Which Is Not One," and "When the Goods Get Together," in Elaine Marks and Isabel de Courivron, eds., *New French Feminisms* (New York: Schocken Books, 1981), pp. 99-110; Helene Cixous, "The Laugh of the Medusa," in *New French Feminisms*, pp. 245-68. For a good discussion of Sarah Kofman's work, see Elizabeth Berg, "The Third Women," *Diacritics* (Summer 1982), 11-20.

^{٤٣} William V. Spanos, "boundary 2 and the Polity of Interest: Humanism, the 'Center Elsewhere,' and Power," in this issue.

^{٤٤} للإطلاع على حجة تطالب بتصور جديد للأيديولوجية الإنسانية في الكتابات التي تتناول نساء العالم الثالث، انظر/انظري: (Marnia Lazreg 1988)

فبينما قد يظهر موقف لازريج موقفاً مضاداً تماماً لموقفي، فإني أراه امتداداً مستفزاً ومنطوياً على إمكانات إيجابية لبعض من الآثار الناجمة عن حجتي. فمارنيا لازريج تشير في نقدها للرفض النسوي للأيديولوجيا الإنسانية باسم "الرجل الجوهري" إلى ما تسميه "جوهرية الاختلاف" في هذه المشروعات النسوية ذات نفسها. وهي تسأل: "إلى أي مدى يمكن للنسوية الغربية أن تتخلص من أخلاقيات المسئولية عند كتابتها عن النساء المختلفات عنها؟ الفكرة ليست إدراج النساء الأخريات تحت راية تجربة الواحدة منا ولا تثبيت دعائم حقيقة منفصلة بالنيابة عنهن، بل جعلهن يعشن كينوتتهن وهن يدركن أن ما هن عليه له معنى، وصادق، ومفهوم، بقدر ما نحن عليه ... حقا، حين تنكر النسويات الإنسانية التي يدعيها لأنفسهن على النساء الأخريات على نحو جوهري، فإنهن يتخلصن من أي قيد أخلاقي، وينشغلن بشق الكون الاجتماعي إلى قسمين: نحن وهن، ذات فاعلة وموضوعات مفعول بها" (ص ٩٩-١٠٠). ويشير هذا المقال الذي كتبه لازريج، ومقال آخر بقلم س. ب. موهانتي بعنوان "نحن وهم: عن الأسس الفلسفية للنقد السياسي" إلى اتجاهات إيجابية نحو تحليلات عبر ثقافية تتميز بالوعي الذاتي، وتتجاوز النمط التفكيكي في تحديد المناطق المتداخلة بين الثقافات التي تخضع للمقارنة إلى نمط منتج على نحو أساسي. وهذا المقال الأخير لا يدعو إلى "أيديولوجيا إنسانية"، بل إلى إعادة النظر في مسألة "الإنسان" في سياق ما بعد الأيديولوجية الإنسانية. ويذهب المقال إلى أنه (١) لا يوجد بالضرورة "عدم توافق بين تفكيك الأيديولوجية الإنسانية الغربية" ومثل هذا "التوسع الإيجابي" في النظر إلى الإنسان، علاوة على أن (٢) هذا التوسع أساسي إذا كان للخطاب النقدي السياسي المعاصر أن يتجنب مواضع عدم الترابط ونقاط الضعف لموقف يأخذ بنسبية الأمور.