



زنان در بزرنگاه‌های تاریخی

گاهنامه مطالعات زنان حلقه تجربش، شماره ۵، اسفند ۱۴۰۳

گاهنامه مطالعات زنان حلقه تجریش



شماره پنجم، زنان در بزنگاه‌های تاریخی
زمستان ۱۴۰۳

گروه نویسندگان:

نیلوفر رسولی، مونا طالشی، ویدا کاشانی، ونوشه بحرانی،
آزاده حسینی، حرمت‌السادات رضوی‌نظری، سمانه کوهستانی،
مائده میرزایی، هلیا همدانی، آزاده ثبوت، طلیعه حسینی

ویراستاران: فهیمه نَسلی‌بخش، امیرحسین درزیانی
صفحه‌آرا: نفیسه عطاران، با تشکر از رضا اسکندری
طرح جلد: آزاده رضانی تبریزی
گرافیک: زاهره دنیادیده، آزاده رضانی تبریزی

 <http://tajrishcircle.org>

 [tajrish_circle](https://www.instagram.com/tajrish_circle)

 t.me/tajrishcircle

 [tajrishcircle](https://www.facebook.com/tajrishcircle)

 tajrishcircle.womenstudies@gmail.com

تقديم به خاطرۀ سہراب...

فهرست

- ۶ مقدمه / طلیعه حسینی
- ۱۵ در پاسخ به کران: نوشتن تاریخ علیه روزگار تیغ: زمان
و گشایش‌های کوئیر در روایت / نویسنده: نیلوفر سولی
- ۳۳ بررسی سوژه زن در رمان زنان (مروری بر دههٔ چهل تا هفتاد)
نویسنده: منا طالشی
- ۶۱ مقاومت و بازآفرینی: روایت زنان ایرانی در زبان تصویر
نویسنده: ویدا کاشانی
- ۷۶ مصاحبهٔ جیمز هات با خالده جرار
مترجم: ونوشه بحرانی
- ۹۰ زنان لاس پاتروناس: «هیچ انسانی غیرقانونی نیست»
تألیف و ترجمه: آزاده حسینی
- ۹۷ فهرست امیلی
گردآورنده، مترجم و نویسنده: حرمت السادات رضوی نظری
- ۱۰۵ مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می‌دهد؟
نویسنده: راشل وایت / ترجمه: سمانه کوهستانی

- ۱۲۰ در باب فمینیسم امریکایی
نویسنده و مترجم: مائده میرزایی
- ۱۳۶ نخستین گام‌ها به سوی حفاظت از مادرانگی (۱۹۱۸)
نویسنده: الکساندر کولانتای / مترجم: آزاده حسینی
- ۱۴۳ نصف کیسه عدس
نویسنده: ونوشه بحرانی (متخصص داخلی)
- ۱۵۰ نئولبرالیسم، عدالت جهانی و فمینیسم‌های فراملی
سرین ج. خادر / مترجم: هلیا همدانی
- رویکردی فمینیستی برای زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی: بازاندیشی در فراملی‌گرایی،
تقاطع باوری و استعمار مستعمره‌نشین / نویسنده: ریتا کوردامون / مترجم: آزاده ثبوت، طلّیعه
حسینی
- ۱۷۶

مقدمه

نویسنده: طلیعه حسینی

گاهنامهٔ زنان حلقهٔ تجریش در سه فصل تدوین می‌شود. موضوع فصل اول همان عنوان کلی گاهنامه (در این شماره: زنان در بزنگاه‌های تاریخی) است. در این فصل نویسندگان و مترجمان از منظری فمینیستی به موضوع مورد بحث نزدیک می‌شوند و سعی در گشودن افق‌هایی تازه و مرور تجربیات گذشته یا طرح پیشنهادهایی برای تخیل آینده در رابطه با موضوع پیشنهادی دارند. فصل دوم با عنوان روایت‌های زیسته در پی آن است که با زبانی ساده و صمیمی داستان‌هایی را از زندگی زنان تعریف کند که معمولاً شنیده نمی‌شوند یا در حاشیه باقی می‌مانند. هدف از این بخش ارائهٔ گزارش‌هایی دست اول از زندگی آن‌هاست تا به رؤیت پذیرش رنج و مشکلات آن‌ها یاری رساند و هم چنین منبع الهامی باشد برای بازنگری در مفاهیم نظری تا زمینه‌هایی انضمامی‌تر بیابند، تا از این طریق بتوانیم فمینیسم را از انتزاعی شدن صرف و زبان آکادمیک خشک و رسمی دور کنیم و با تجربیات زنان گره بزنیم، چراکه زبان آشنا و صمیمی از ابتدا نیز وجه تمایز فمینیسم از بسیاری از موضوعات علوم انسانی بوده است. فصل سوم، با عنوان آشنایی با مفاهیم از منظری فمینیستی، در صدد است به کمک متون نظری به بازتعریف مفاهیم از چشم‌اندازی فمینیستی بپردازد. هدف از این بخش مرور دوبارهٔ مفاهیم آشنای حوزهٔ علوم انسانی در چارچوب فمینیسم چپ و بازاندیشی در آن‌ها و بررسی انتقادی آن‌ها از منظر این نوع از فمینیسم است.

علاوه بر این، گاهنامه زنان حلقه تجریش به منظور گسترده‌تر کردن دامنه نویسندگان و مشارکت‌کنندگان و هم‌چنین ایجاد فضایی برای گفت‌وگو و تعامل بیشتر، فراخوان‌هایی را برای علاقمندان به مشارکت در بخش‌های مختلف گاهنامه منتشر می‌کند. برخی از مقالات حاضر در این شماره نیز طی فراخوان اعلام شده در شبکه‌های اجتماعی برای ما ارسال شده‌اند. از نویسندگان و مترجمانی که متون خود را با ما به اشتراک گذاشتند، کمال تشکر را داریم.

فصل اول این شماره زنان در بزنگاه‌های تاریخی نام دارد. منظور از بزنگاه‌های تاریخی لحظات سرنوشت‌سازی است که زنان با مداخلات عملی و نظری خود مسیرهای تازه‌ای را گشودند. منظور این نیست که مبارزات و مقاومت‌های زنان به لحظاتی خاص محدود می‌شود یا تنها در مواقعی بحرانی بروز می‌یابد. زیست زنان به واسطه ظلم مضاعفی که در نتیجه انواع سرکوب‌های جنسیتی تجربه می‌کنند، همواره با اشکالی از مقاومت و مبارزه گره خورده است. هدف از این نام‌گذاری مرور تجربیاتی است که زنان در لحظات خاصی از تاریخ، که معمولاً از منظر سیاست‌های مردانه مطالعه می‌شوند، کسب کرده‌اند. در مقاله اول به نام در پاسخ به کران / نوشتن تاریخ علیه روزگار تیغ: زمان و گشایش‌های کوئیر در روایت، نویسنده سعی در یافتن پاسخی برای مقاله تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟، منتشرشده در سایت دیده‌بان آزار، دارد. این مقاله از خلال خوانشی نواز عکسی تاریخی متعلق به دوره ناصری به تاریخ محذوفان و فراموش‌شدگانی می‌پردازد که با مرئی‌شدنشان نظم موجود را برهم می‌زنند و تاریخ تازه‌ای را از منظری فمینیستی و کوئیر می‌نویسند، تاریخی که بر خشونت نژادی، جنسی، جنسیتی، طبقاتی و غیره سرپوش نمی‌گذارد.

مقاله دوم، بررسی سوژه زن در رمان زنان، به آثار نویسندگان زن از دهه چهل تا هفتاد می‌پردازد. این دوره تاریخی شاهد تحولی عظیم در صحنه اجتماعی ایران بوده است

و این مقاله می‌پرسد آیا این رمان‌ها موفق به خلق سوژه زنانه در پیوستاری با محیط اجتماعی‌شان شده‌اند؟ و سوژه‌ای که می‌آفرینند چه نسبتی با فضای سیاسی و اجتماعی پیرامون خود برقرار می‌کند. در این مقاله آثاری از پرسی پور، دانشور، فرخزاد، روانی پور، ترقی و... بررسی شده است.

مقاله سوم، مقاومت و بازآفرینی: روایت زنان ایرانی در زبان تصویر، به آثار ویدیویی زنان در ایران بعد از انقلاب ۵۷ می‌پردازد. این مقاله افت و خیزهای زنان سینماگر ایرانی، دوره‌های مختلف حضور زنان در سینما چه در مقام کارگردان، چه در مقام بازیگر و سپس تولد سایر رسانه‌های تصویری در پی یافتن انواع تازه‌ای از روش‌های بیان را بررسی می‌کند و نسبت هرکدام را با بسترا اجتماعی‌شان می‌سنجد.

پس از این بررسی کوتاه در تاریخ معاصر ایران، به سراغ کنش‌های اثرگذار زنان در سایر کشورها رفته‌ایم. مقاله چهارم مصاحبه‌ای ست خواندنی با خالده جرار، یکی از مشهورترین رهبران جنبش آزادی‌بخش فلسطین، سوسیالیست و فمینیستی متعهد، که سازمان‌دهی انقلابی او در طول دهه‌ها هزینه‌های شخصی زیادی را به او تحمیل کرده است. جرار پنج بار به دلیل فعالیت‌های خود توسط دولت اسرائیل دستگیر شده است که اولین بار آن در ۸ مارس ۱۹۸۹ به خاطر شرکت در تظاهرات روز جهانی زن بود. وی اخیراً نیز در روند تبادل اسراء از زندان‌های مخوف اسرائیلی آزاد شد و چهره در هم شکسته او آینه تمام‌نمایی از شرایط حبسش بود. جرار در این مقاله از تجربیات و مشاهداتش طی سالیان دراز مقاومت و مبارزه می‌گوید.

مقاله پنجم، زنان لاس پاتروناس: «هیچ انسانی غیرقانونی نیست»، یکی دیگر از کنش‌های عملی حیرت‌انگیز زنان حاشیه‌نشین و فقیر آمریکای لاتین را تصویر می‌کند که در ظاهر امری ساده اما در باطن برهم‌زننده نظم و قانون ناعادلانه حاکم بر مناسبات بین‌المللی است. این مقاله حکایت زنانی‌ست که به مهاجران غیرقانونی آذوقه و آب می‌رسانند و به‌رغم تمام مخالفت‌ها در این کنش بشردوستانه حقیقی مصمم و پابرجا می‌مانند.

در ادامه با چهار مقاله مهم به مسئله زنان و خواست‌های قانونی می‌پردازیم که در میان گروه‌های فکری مختلف همواره مسئله‌ای مناقشه‌انگیز بوده است. لازم است پیش از ورود به معرفی مقالات اندکی درباره مناقشات جاری در این حوزه به بحث بپردازیم.

رویکردهای بسیار متفاوتی در این رابطه وجود دارد؛ در یک سرطیف کسانی هستند که نسبت به انقلاب و تحولات اساسی بدبین هستند و معتقدند دستاورد چندانی در پی ندارد و در بهترین حالت به درجا زدن ختم می‌شود. در سوی دیگر نیز کسانی هستند که اصلاحات قانونی داخل ساختار کنونی را به تعویق انداختن انقلاب و تلاش برای حفظ وضع موجود می‌انگارند. از نظر آن‌ها سازوکارهای فعلی قادر به برآورده کردن هیچ سطحی از انتظارات نیست و هر نوع چانه‌زنی بر سر اصلاحات قانونی مشارکت در حفظ وضع موجود است. برخی از آن‌ها نیز به رویه‌های دموکراتیک فعلی و از اساس به خود دموکراسی در صورت فعلی آن مشکوک هستند و آن را حاصل خشونت‌های نظام‌مند برای استیلای مفاهیم و تعاریف برآمده از نظم سرمایه‌دارانه می‌شمارند.

در هر صورت آن چه با آن مواجهیم تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌هایی است که از یک سونیازمند کنشی عاجل‌اند هر چند در قالب اصلاحاتی قانونی و از سوی دیگر کنشی همه‌جانبه و اساسی در قالب انقلاب‌های اجتماعی. آن‌طور که فدریچی در کتاب انقلاب در نقطه صفر^۱ می‌نویسد: «بگذارید روشن کنم که من مخالف مصوبات قانونی بیانگر برابری مان با مردان نیستم. من مخالف این هستم که تمام انرژی خود را صرف مبارزه برای مصوبات قانونی‌ای کنیم که در بهترین حالت می‌توانند تأثیر محدودی در زندگی مان داشته باشد. هم چنین باید مشخص کنیم که از چه لحاظ می‌خواهیم با مردان برابر باشیم.» (فدریچی، ۹۵).

البته شاید اشاره به «تأثیر محدود در زندگی مان» کمی خوش‌بینانه یا با نگاهی محلی به نظر برسد. برخی قوانین عمدتاً مخاطبانی خاص در میان طبقاتی خاص دارند، حتی اگر به شکلی عام بیان شده باشند. برای مثال افزایش حداقل سن ازدواج می‌تواند تأثیر شگفتی

۱. انقلاب در نقطه صفر، سیلویا فدریچی، ترجمه: سروناز احمدی، انتشارات افکار، سال ۱۴۰۲

در مناطقی به خصوص به جای بگذارد، درحالی‌که در زندگی برخی زنان تأثیر چندانی ندارد. یا غیرقانونی بودن سقط جنین برای کسانی که دسترسی گسترده به منابع مالی و پزشکی و گروه‌های حمایتی دارند، چندان نگران‌کننده به نظر نمی‌رسد و عمده قربانیان سقط جنین‌های غیرقانونی و نایمن نیز طبقات محرومی هستند که از ابتدا هم دسترسی به وسایل ایمن و اطلاعات لازم دربارهٔ پیشگیری از بارداری نداشته‌اند. پس مهم است که از خود پرسیم از کدام قوانین، برای چه کسانی و با چه هدفی سخن می‌گوییم.

از همین‌رو، در این شماره بخش مفصلی را به بررسی تجربیات جنبش‌های زنان در باب مسئلهٔ قانون‌گذاری اختصاص داده‌ایم تا از دل این تجربیات بتوانیم ظرایف و نواقص هرکدام را بهتر بشناسیم و مسیر روشن‌تری را در این رابطه برای خود ترسیم کنیم.

دو مقاله به تجربیات معاصر زنان آمریکا در این حوزه می‌پردازد. تجربیاتی در داخل وضع موجود و با هدف بهبود وضعیت زنان. مقالهٔ اول، فهرست امیلی، دربارهٔ تلاش قانونی زنان عمدتاً برای راه‌اندازی کمپین‌هایی با هدف تأمین مالی تبلیغات نامزدهای مجلس سنای آمریکا است. ضمن مرور تجربیات آن‌ها بلافاصله پرسش‌هایی در رابطه با این شکل از فعالیت‌های سیاسی مطرح می‌شود: این‌که آیا ورود به مجلس سنای آمریکا در چارچوب سیاست‌های فعلی این کشور، چه در سطح داخلی و چه در سطح بین‌المللی، می‌تواند متضمن آزادی زنان در چشم‌اندازی کلی‌تر باشد؟ آیا جنسیت نامزد انتخاباتی می‌تواند ضمانتی برای رهایی‌بخش بودن خط مشی سیاسی او باشد؟ فراموش نمی‌کنیم زنان زیادی در صدر درجات قانون‌گذاری کشورها وجود داشته‌اند که قوانینی بسیار بی‌رحمانه و ضدانسانی تصویب کردند. برای مثال می‌توان به قوانین ضدانسانی تاجر اشاره کرد که با درهم‌شکستن ده‌ها اتحادیه و جنبش کارگری، سیاست‌های نئولیبرالیستی و پروژه‌های خصوصی‌سازی را تمام‌وکمال پیاده کرد و جنبش‌های کارگری و مقاومت‌های مردمی را منزوی و قلع‌وقمع کرد. جالب‌ترین‌که در میان خود نامزدهای فهرست امیلی نیز چهره‌هایی مناقشه‌انگیز به چشم می‌خورد که با اهداف آزادی‌خواهانهٔ زنان منافات دارند.

مقاله دوم، مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می دهد؟، شکل دیگری از مبارزات زنان آمریکا این بار در قالب مقاومت هرروزه و جنبش های دانشجویی را مورد بررسی قرار می دهد. کنش های ضد جنگ ویتنام و ضد تبعیض جنسیتی از عرصه های کنشگری این مبارزات بوده اند. تلاش برای دفاع از آزادی بیان، حمایت از کارگران مزرعه و سایر مسائل اجتماعی که صورت بندی معمول اصلاح طلبی اجتماعی ست. این مقاله با مرور تجربیات آن ها و آن چه از سرگذرانده اند به خوبی چالش ها و دستاوردها و هم چنین محدودیت های این قبیل کنشگری ها را نشان می دهد.

مقاله سوم این چهارگانه، به نام درباب فمینیسم آمریکایی که ترجمه بخشی از کتاب مهم و اثرگذار شولامیث فایرستون به نام دیالکتیک جنس^۱ است، به تاریخچه جنبش حق رأی زنان که یکی از طولانی ترین و دیرپاب ترین مطالبات حقوقی زنان در اوایل قرن بیستم بوده است، می پردازد. فایرستون با نگاهی جسورانه و انتقادی انرژی و زمانی را که صرف این جنبش شد و نتایج اندکی را که به دست آمد، مرور می کند تا یادآور شود اکتفای صرف به تغییرات قانونی و چانه زنی درون نظم موجود می تواند تا چه اندازه جان فرسا و دلسردکننده از آب درآید.

در آخر مقاله نخستین گام ها به سوی حفاظت از مادرانگی به برخی تغییرات قانونی پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ می پردازد. انقلابی که بلافاصله اصلاحات قانونی وسیع و پیشرویی را در رابطه با حقوق زنان رقم زد، از جمله کسب حق رأی، قوانین زناشویی برابر در زمینه ازدواج و طلاق و حضانت، افزایش حقوق و دستمزد زنان و ایجاد فرصت های شغلی. از مهم ترین تحولات قانونی به دست آمده به واسطه این انقلاب قانونی شدن سقط جنین در کنار حمایت گسترده از زنان باردار و مادران و اعطای امتیازهای ویژه به این زنان بود که در نشست ها و انجمن های زنان بسیار بر آن تأکید می شد. در این مقاله الکساندر کولونتای^۲، که بنیان گزار «جمعیت زنان روسیه» در ۱۹۰۷ و نیز کمسیر خلق در امور رفاه اجتماعی در ۱۹۱۷ بود، از این دغدغه صحبت می کند و راه حل ها و برنامه های پیش رو را برمی شمارد.

1. Dialectic of Sex

2. Alexandra Kollontai

امید است مجموع این مقالات بتواند تصویر روشن‌تری از محدودیت‌ها و دستاوردهای کنش‌های مختلف زنان در اقصی نقاط جهان در بزنگاه‌های تاریخی به دست دهد و ما را در شناخت مسیرهای پیش‌رویاری رساند.

در فصل دوم به نام روایت‌های زیسته، دکتر ونوشه بحرانی، متخصص داخلی، گوشه‌ای از مشاهداتش حین ارائه خدمات پزشکی و معیشتی به مردمان حاشیه زاهدان را تصویر می‌کند. هدف از اضافه کردن این فصل به گاهنامه زنان بیان روایت‌هایی است که می‌توانند هزارتوهای درهم‌تنیده فقر، تبعیض و انواع بیماری‌ها را به نمایش بگذارند تا از این طریق رنج زنانی رؤیت پذیر شود که از سوی بسیاری از جریان‌های فمینیستی معاصر به حاشیه رانده یا ناچیز انگاشته می‌شود. هدف از بیان این روایت‌ها تلاش برای به خاطر سپردن اهداف مبارزه و فراموش نکردن چشم‌اندازهای انقلابی و پرسش‌هایی از این دست است که منظور از زن به عنوان طبقه‌ای استثمار شده چیست و چه مطالبات و خواست‌هایی برای این طبقه‌رهایی بخش است.

فصل سوم به نام آشنایی با مفاهیم از منظری فمینیستی شامل دو مقاله است که به نحوی به فمینیسم فراملی و خوانش‌هایی نو برای یافتن نوعی رویکرد فمینیستی جهانی اشاره دارند.

مقاله نئولیبرالیسم، عدالت جهانی، و فمینیسم‌های فراملی به بررسی رابطه میان نئولیبرالیسم، عدالت جهانی و فمینیسم‌های فراملی می‌پردازد. نویسنده با رویکردی انتقادی، تأثیر سیاست‌های اقتصادی نئولیبرالی را بر زندگی زنان، به‌ویژه در جنوب جهانی، تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این سیاست‌ها اشکال جدیدی از نابرابری‌های جنسیتی و نژادی را به وجود آورده‌اند. این مقاله ضمن واکاوی ساختارهای استثماراری موجود، بر پیوند میان فلسفه فمینیستی و کنش‌گری اجتماعی تأکید دارد. نویسنده استدلال می‌کند که درک عدالت جهانی مستلزم توجه به ساختارهای نهادی و روابط فراملی است که زنان را در معرض آسیب‌پذیری‌های تازه‌ای قرار می‌دهند.

مقاله آخر به نام رویکردی فمینیستی برای زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی: بازاندیشی در فراملی‌گرایی، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین سعی در معرفی اصولی راهنما برای پراکسیسی فمینیستی در مسیر زدودن نگاه استعماری از ضد نژادپرستی دارد. نویسنده معتقد است به این دلیل که ماتریسی از سلطه، در پاسخ به مراکز مختلف قدرت و مقاومت‌های مردمان سیه‌روز، دائماً خودش را جابجا، منطبق و بازسازی می‌کند، ما فمینیست‌ها ناگزیر به چارچوب‌های سیاست‌زدا و هژمونیک فرومی‌افتیم، چراکه نمی‌توانیم هم‌زمان با همه جنبه‌های ماتریس مقابله کنیم، اما این دام نباید ما را دل‌سرد کند، بلکه در عوض باید مؤید این باشد که انواع مختلف فمینیسم انتقادی می‌توانند و باید پروژه‌های سیاسی متفاوتی را عهده‌دار شوند که نیروهای فراملی، تقاطع‌باورانه و استعماری- مستعمره‌نشین را در سرتاسر مرزهای جغرافیای سیاسی، فضایی، موقتی، مادی و تجسم‌یافته جدی بگیرند.

امید است که این ترجمه بتواند خوانندگان فارسی‌زبان را به بررسی انتقادی این موضوعات ترغیب کند.

فصل اول

زنان در بزنگاه‌های تاریخی

در پاسخ به کران: نوشتن تاریخ علیه روزگار تیغ: زمان و گشایش‌های کوئیر در روایت نویسنده: نیلوفر رسولی

«آیا هنوز پس فردا متولد نشده است؟»

اتحادیه غیبی نسوان در نامه‌ای سرگشاده به مجلس، ندای وطن، ۲۳ شعبان ۱۳۲۵



«تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» قصد من از نوشتن این متن گفت‌وگویی خیالی، ناقص و ناتمام، آشفته و پراکنده با نویسنده‌ای با نام مستعار کران است؛ کسی که با قراردادن این پرسش به عنوان متنش، اقل‌آذهن من را درمورد مسئله زمان، تاریخ‌نگاری و فمینیسم در ایران به خود مشغول کرده است. «تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» پیش از نزدیک شدن به این پرسش لازم است که انیس‌الدوله را بکشم. کران عزیز، کمی صبر داشته باش.

کشتن انیس‌الدوله

او آنجاست، در گوشه، در حاشیه، در پس‌زمینه، در لبه راست. ورود او به تصویر حاصل یک اتفاق است، برهم‌زننده نظم و مرکزیت صحنه‌ای که قرار بود انیس‌الدوله را در لباس

۱. کران، «تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟». دیده‌بان آزار، ۴ خرداد ۱۴۰۳

احتمالاً تازه‌دوخت‌فرنگی‌اش به تصویر بکشد. او یک حادثه است، تار، محو، کدر و منجمد در حرکت ناگهانی خود، ایستاده، به همراه کودکی محوتر از خودش در تصویر. حضور او و کودک همراهش در قاب تصویر حاصل یک اشتباه محاسباتی در فشردن دکمه دوربین عکاسی است. حضور او در بایگانی حاصل اشتباه در معنای خطی زمان و فضا است. او قرار نبود آنجا باشد اما هست. او هست اما نه کامل، نه دقیق، نه روشن. اگر عکاس سلطنتی دربار ناصری، توانایی فنی امروز را داشت، شاید، با حرکتی، او را از تصویر انیس‌الدوله حذف می‌کرد، این ایراد فنی را رفع می‌کرد و مرکزیت زن اصلی را به حاشیه نمی‌راند. او اما محل مرکزیت است. او نگاه‌دار پرده عکاسی و احتمالاً کودک آن زن مهم‌تر است. او پس‌زمینه است. او کنیز است. او سیاه است. او دایه است. او برده است. او پشت‌صحنه محوشده از خشونت نژادی و اقتصادی سازوکاری به نام اندرونی و زن اندرونی و نوادگان و به‌ارث‌برندگان مزیت‌های آن است.

او حضوری در حافظه فعلی تاریخ جنبش‌های زنان در ایران ندارد. تاریخ خشونت‌ها که بر او رفته کم‌تر محلی برای نقد ریشه‌ها و ساختارهای خشونت‌های مبتنی بر نژاد و برده‌داری در تاریخ فمینیسم در ایران است. تاریخ او، همان‌طور که بیتا بقولی‌زاده می‌گوید، مابین «مرئی‌سازی اجباری و نامرئی‌سازی اجباری» در حرکت است.^۱ او به اجبار به تصویر می‌آید تا نشانی باشد از قدرت و مزیت صاحبانش. او به اجبار نامرئی می‌شود تا نشانی نماند از خشونت نژادی، جنسی و جنسیتی رفته بر او. او حذف شده به انتخاب تاریخ‌نگاری.^۲ او

1. Baghoolizadeh, Beeta. 2024. *The Color Black: Enslavement and Erasure in Iran*. Duke University Press, 4.

2. DeSouza, Wendy. 2020. "Race, Slavery and Domesticity in Late Qajar Chronicles." *Iranian Studies* 53 (5–6): 821–45.

همین‌طور نگاه کنید به نقد بیتا بقولی‌زاده به کتاب بهناز میرزائی با عنوان «تاریخ برده‌داری و رهایی در ایران بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۹۲۰». لازم به ذکر است که میرزائی نخستین کتاب جامع در مورد تاریخ برده‌داری در ایران را به قلم آورده است، منتهی بقولی‌زاده و دسوزا هر دو منتقد شیوه بحث میرزائی در نسبت با پاک‌سازی یا کم‌رنگ‌سازی خشونت ساختارمند نژادی در سیاست‌های اقتصادی دوران قاجار نسبت به برده‌داری در این کتاب هستند. برده‌داری و تاریخ آن، جایی برای مباحثات یا کمرنگ کردن خشونت ساختاری ندارد. به زعم من، نقد بقولی‌زاده و دسوزا نه صرفاً بحثی آکادمیک، بلکه تلنگری است برای بالا بردن حساسیت و دوری از هر شکلی از استفاده از «حسن‌تعبیر» در مواجهه با هر شکلی از تاریخ مبتنی بر خشونت نژادی در ایران.

در بهترین حالت با «خشونت مشفقانه» به متون تاریخ‌نگاران می‌آید، رنج رفته برای تلطیف می‌شود، تحقیر با ترحم، او «عضوی از خانواده» خوانده می‌شود، توهین‌های نژادی معطوف به او می‌شوند «اصطلاح‌های محبت‌آمیز»، «اسارت» او می‌شود «بهترین سال‌های» زندگی او، بیگاری او می‌شود «خدمت». او هنوز رنج می‌کشد، هم در گذشته و هم در اندرون و هم در میان متون نوادگان و تاریخ‌نویسان زاده آن اندرون و هم اکنون و هم بعدتر.

علی‌رغم تلاش تاریخ و تاریخ‌نویسان در ندیدن او، او آنجاست. او در لابه‌لای مدارک بایگانی نفس می‌کشد. او منتظر چشم‌هایی است که با تردید به گاه‌شماری تاریخ زنان در ایران نگاه کند. حضور لحظه‌ای او و نگاهش به تصویر، مقاومتی است پایدار علیه ساختارهای مستبدانه تاریخ‌نگاری در ایران. او خود را به تاریخ تحمیل می‌کند. شبخ او آنجاست، همچنان در حال مراقبت از کودکی که احتمالاً از آن زن مهم‌تر است. او مُصر است که بماند، بی‌شکل، محو، تمام نشود و تمامیتی بر حضور خود نپذیرد. صرف حضور او در تاریخ امری کوئیر است: ناخواستنی، بی‌جا، غریب، مزاحم، هم بیش از اندازه و هم ناکافی.

چشم‌هایم را تار می‌کنم تا فقط او را ببینم. قصد من واضح‌تر کردن تصویر او و همزمان اصرار بر پرسش از چرایی حذف او است. انیس‌الدوله اما مغل مکاشفه بصری من می‌شود. او از مرکز تصویر کنار نمی‌رود. او حاشیه نیست. او گوشه نیست. او مرکز است. بسیاری از تاریخ‌نگاران جنبش زنان در ایران به او ارجاع می‌دهند، بدون دیدن برده و کودک پشت صحنه، بدون پرسش از اینکه چه کسی اندرونی او را می‌سایید، چه کسی برای حراست از آن ختنه می‌شود، چه کسی شلاق می‌خورد، سر یا دستانش به باد می‌رود، بی

۱. در امتداد پانوش قبلی، نگاه کنید به مقاله هاله افشار با عنوان «سن، جنسیت و برده‌داری داخل و خارج حرم‌سرای فارسی: داستانی متفاوت.» که در آن افشار سعی در ارائه تصویری ظاهراً متفاوت و شخصی، از برده خانوادگی خود، به نام سنبل‌باجی دارد. نقد اصلی به شیوه روایی افشار دقیقاً در ارتباط با تلطیف‌گرایی روایی او در ارتباط با سنبل‌باجی است. برای مثال، او از جانب سنبل‌باجی می‌نویسد که «او با لذت به روزهای اسارت خود نگاه می‌کرد و آن‌ها را بهترین روزهای زندگی‌اش می‌دانست» اینکه چطور می‌توان روزهای «اسارت» را بهترین روزها برای زنی در اسارت نژادی و اقتصادی دانست، خود مهم‌ترین جای نقد بر چنین شیوه‌های خشونت‌آمیز «حذف با محبت» رنج بردگان در ایران است.

پرسش از اینکه چه کسی غذای او را آماده می‌کند، چه کسی کودک او را شیر می‌دهد و بزرگ می‌کند. هراز چند باری عکسی جدید از بایگانی‌های مختلف از او بیرون می‌آید و دست به دست می‌شود. موهای صورت او، «سییلو بودن یا ریشو نبودن»، سیاست‌های جنسیتی زیبایی‌شناسی صورت و اندام و لباس او و هم‌تایان هم‌عصرش مایهٔ شیفتگی مورخان می‌شود. او همان زن استثنایی است، «زن ایرانی»، همسر محبوب شاه، با کمی سیبیل و عروسکی در آغوش، روحی که بارها و بارها از گور خود احضار می‌شود، در قاب‌های تاریخی از جنبش زنان می‌نشیند تا سندی باشد از اینکه زنان در ایران «کسی» بودند، «کاری» کردند، «زیبایی‌شناسی» مخصوص خود را داشتند، شاید حتی «تاریخ» داشتند، شاید حتی «کوئیر به واسطهٔ سیبیل» بودند. نه سیبیل‌های انیس‌الدوله، بلکه برای من، حضور سمج و سرکش آن محوشدهٔ بی‌نام کوئیر است. نه ریشو بودن زنان پرمزیت قاجاری، بلکه هر حضور قاطع و سرکش و برهم‌زنندهٔ سیاست‌های خطی تنانه و زمان و آرشیوو حافظه است که به تاریخ ما طعمی کوئیر می‌دهد. من کمی بعد در این نوشته به مفهوم کوئیربودگی در خوانش‌های تاریخی خواهم پرداخت.

بازگردیم به تصویر. همچنان تلاش من برای واضح‌کردن اویی که پشت تصویر است با تقلایم برای محوکردن انیس‌الدوله پیوند می‌خورد. نگاه انیس‌الدوله، همچون نگاه هر برده‌دار دیگر سنگینی می‌کند، هم بر او و هم بر من. نه. من این نگاه را نمی‌خواهم. همین‌طور نوشتن درمورد انیس‌الدوله را نمی‌خواهم. قصد من تخیل‌راهی برای برون‌رفت از نوشتن درمورد «بی‌تاریخ‌های» تاریخ زنان در ایران بی حضور انیس‌الدوله‌هاست. اما آیا این تنها راه دیدن و نزدیک شدن به «بی‌تاریخ»‌هاست؟ آنها که قبل از مردنشان توسط تاریخ کشته شده‌اند؟ از طریق اشتباهات آرشیوی، اتفاق، حادثه، یا ظهور آنان در حاشیه؟ آیا راهی هست که بتوان این تاریخ‌خشن را در غیاب بقایای خشونت نوشت؟ آیا می‌توان به جای جُستن ردِ خشونت در بایگانی، در جست‌وجوی زندگی‌های نزیسته بود؟ پرسشی که من ترجیح می‌دهم در ارتباط با این عکس طرح کنم اما بیش از اینکه به تاریخ برده‌داری و خشونت انکارشدهٔ نژادی در فمینیسم و تاریخ در ایران بپردازد، معطوف به یک سؤال روش‌شناسانه

است: ما در اندیشه‌ها و نوشته‌های فمینیستی خود در ایران، چرا و چه زمانی به این قاب از تاریخ برمی‌گردیم؟ اساس ارجاع ما به انیس‌الدوله‌ها چیست؟ تاریخ امروز ما از تکرار روایت‌های فیگورهای پرمزیت اما زن گذشته چه می‌خواهد؟ آیا ما اشتیاق شنیدن روایت پرده‌دار صحنه را داریم؟ آیا می‌دانیم داستان او را چگونه بخوانیم و صدای او را چگونه بفهمیم؟ و سؤال آخر که سؤال اصلی من در این متن است: داستان کدام یک برای امروز و مبارزات فمینیستی ما رهایی‌بخش است؟ داستان کدام یک روایتی رهایی‌بخش برای حال و آینده ما خواهد داشت؟ ما خودمان را در آیینۀ کدام یک از این دوزن می‌بینیم؟

کوئیرکردن انیس‌الدوله

ظهور فیگور محو و پرده‌دار در تصویر و محوکردن انیس‌الدوله چکیده‌ای از روش‌شناسی نوشتن انتقادی تاریخی فمینیسم در ایران است که در این متن مختصراً به آن می‌پردازم، شیوه‌ای انتقادی در مکاشفه در حافظه سیاسی تاریخ و روایت که در جست‌وجوی اجداد فمینیستی خود به کشف انیس‌الدوله‌ها قانع نشده، بلکه، با بی‌رحمی انتقادی، برده‌داری او را ببیند، ساختارهای متقاطع قدرت و مزیت او را برشمارد و از خود پرسد که حضور انیس‌الدوله‌ها در بایگانی حافظه و تاریخ ما بر مبنای حذف کدام بی‌نام‌ها و بی‌مزیت‌ها شکل گرفته است. شیوه‌ای که بی‌مماشات باشد، عذر و بهانه نیاورد و خشونت نژادی، جنسی، جنسیتی، طبقاتی و غیره را با حسن‌تعبیرهای بیهوده‌ای چون «محبت خانوادگی» تقویت و بازتولید نکند. راه دیگر، که من آن را گشایش‌های کوئیر در روایت می‌خوانم، از ابتدا انیس‌الدوله‌های داستان، یا قاب‌های متعین و خطی تنانه و روایی را می‌کشد و در جست‌وجوی آن لحظه‌ها و آن حضورهایی می‌رود که جزردی محو، یاردی از محوشدگی، چیزی جز حضور تصادفی و لحظگی درکلان‌روایت‌های تاریخی و اعتراضی ندارد. همچون روح حاضر در عکس انیس‌الدوله، چنین لحظگی‌های کوئیر، با محوبودگی خود خشونت نظام‌مند را واضح و واضح‌تر می‌کنند. به عبارتی دیگر، در اینجا نوشتن از محوشدگی، ابزاری برای مقابله و مبارزه علیه «روزگار تیغ» می‌شود. آنچه من گشایش کوئیر می‌خوانم، به عبارتی، واضح‌ترکردن سازوکار خشونت در روایت با واضح‌کردن محوشدگی‌های آن است.

چنین شیوه‌ای از خوانش کوئیربیش از آنکه در جست‌وجوی مادر بزرگان هم‌جنس‌گرا یا سیبیلو باشد، مبارزه‌ای است علیه نظام‌های به‌هم‌پیوسته فراموشی، علیه زمان خطی و انضباط تنانه و دست‌دروگران.

در ارجاعاتی که به واژه کوئیر می‌دهم، کم‌تر اشارتی به نظریه‌های کوئیر عمده‌تأشمال جهانی و شیفتگی عموماً تک‌ساحتی آنها با سکسوالیته دارم. اشارات من به کوئیر، کوئیرکردن، یا کوئیربودگی صرفاً متمرکز بر سیاست‌های هویتی مبتنی بر جنس و جنسیت نیست. من ترجیح می‌دهم از معنای کوئیر چیز دیگری طلب کنم: اشکال مقاومت، زیستن، برخاستن و خوابیدن، رؤیاکردن، اصرار ورزیدن، شکست خوردن، آغازکردن، عشق ورزیدن، خواندن، نوشتن و آن ساحتی از بودن که ساختارهای ازپیش تعریف شده قدرت را یا برهم می‌زند یا ابزارهایی برای برهم‌زدنشان به ما می‌دهد. نظریه‌ها، رؤیاها و نوشته‌های ضد امپریالیستی و ضد استعماری کوئیر از جنوب جهان به ما می‌آموزد که کوئیربودن یا کوئیرکردن به مثابه یک شیوه «امکان روایت داستان‌های غیردگر جنس‌گراهنجارانه» از مبارزات ضد نژادپرستی و ضد سرمایه‌داری» و غیره را می‌دهد.^۱ نگاه «غیردگر جنس‌گراهنجارانه» به تاریخ، زمان و حافظه ساختارهای دوتایی مفروض زمان-فضا را به چالش می‌کشد.^۲ این شیوه به ما می‌آموزد که ساختار زمان-فضای دگر جنس‌گرایانه (تولد-تولیدمثل-مرگ) و ساختارهای زمانی متأثر از آن (شروع-میان-پایان / مرکز-حاشیه / پیش‌فرض-نتیجه / پس‌رفت-پیش‌رفت / عقب‌ماندگی-ترقی / خصوصی-عمومی و امثال آن) باز تولید مفروضات مستتر در اندیشه‌های استعماری، سرمایه‌دارانه و امپریالیستی است.^۳ اندیشه کوئیر انتقادی چون

1. Krishnan, Sneha. 2024. "Afterword: Queering beyond Queer Theory." *Gender, Place & Culture* 31 (9): 1311–18.

2. Dinshaw, Carolyn, Lee Edelman, Roderick A. Ferguson, Carla Freccero, Elizabeth Freeman, Judith Halberstam, Annamarie Jagose, Christopher Nealon, and Nguyen Tan Hoang. 2007. "THEORIZING QUEER TEMPORALITIES." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 13 (2–3): 177–95.

3. Rao, Rahul. 2020. *Out of Time: The Queer Politics of Postcoloniality*. Oxford University Press.

| در پاسخ به کران: نوشتن تاریخ علیه روزگار تیغ: زمان و گشایش‌های کوئیر در روایت | ۲۱ |

از ابتدا با پیش‌فرض‌های زمان بیولوژیکی دگرجنس‌گرا (تولد-تولیدمثل-مرگ) و همین‌طور سرمایه‌دارانه (تولید-عرضه) سرسازگاری ندارد، متعاقباً در روش‌شناسی خود، نسبت به ساختارهایی که دوتایی‌های فضایی و زمانی خود را از ساعت بیولوژیکی دگرجنس‌گرا و سرمایه‌دارانه خطی می‌گیرند، حساسیت و ضدیت نشان می‌دهد. تن کوئیر نه زاده‌ی زمان خطی است و نه خود را با قواعد این زمان بازتولید می‌کند. و متعاقباً کوئیربودگی امری است در تلاش مداوم برای به تلاطم‌انداختن دوتایی‌های زمان-مکانی، درهم‌کوبیدن آنها و دیدن شیوه‌های دیگری از زیست در یا علیه زمان.

خوانش کوئیر ارواح محوشده تصویریری که در ابتدای این متن از آن نوشتیم، تمرینی است برای سفر به آن گوشه و کناره‌های تاریخ و زمان و حافظه که روایت‌های نتیجه‌جو (چه بودیم؟ چه شدیم؟ چه کردیم؟ چه نکردیم؟) از دسترسی به آن ناتوان هستند: تخیل رادیکال. خوانش کوئیر از تاریخ بیش از آنکه، به قول لیزا لو، نویسنده آمریکایی، در جست‌وجوی «بازیابی» نام و نشان گمشدگان زمان باشد، تقلایی است در ایجاد گسست در عمق ساختارهای زمان‌مند که برخی را پرده‌دار و برخی دیگر را صحنه‌دار قاب تاریخی می‌کند. این نگاه خود ساختار و درهم‌تنیدگی‌های آن را هدف می‌گیرد. نگاه کوئیر به تاریخ می‌تواند جست‌وجویی برای دیدن امر محوشده باشد، تلاش برای زیستن با ارواح سمج تاریخ، یافتن دهان مصمم و گویای آنها و گوش‌سپردن به نجوای سایر ارواح حاضر اما نامرئی، ارواحی که به قول دینا جورجیس، نویسنده کوئیرفمینیست، «غیرقابل بیان، دشوار برای نامیدن و کوئیر» هستند.^۱ خوزه استبانو مونوئز، نظریه‌پرداز کوئیر کوبایی، می‌گوید که کوئیربودگی امری است که «در آن گذشته میدانی است از امکان که در آن سوژه‌ها می‌توانند در زمان حال به نفع آینده‌ای دیگر عمل کنند.»^۲ به عبارتی ساده‌تر، نگاه کوئیر به تاریخ نمی‌پرسد که فیگورهای فمینیستی ما چه کسی بودند، چه دستاوردی داشتند، موفقیت

1. Georgis, Dina. 2013. *The Better Story: Queer Affects from the Middle East*. SUNY Press, 10.

2. Muñoz, José Esteban. 2009. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. NYU Press, 16.

آنها چه بود و چه درسی باید از آنها بگیریم. نظریه کوئیر اصولاً علاقه‌ای به «درس‌گرفتن از تاریخ» ندارد، زیرا درس‌های ستم و استثمار تاریخی را پایان یافته (و در نتیجه قابل درس‌گرفتن) نمی‌داند. این نظریه مداخله‌گراست در گذشته و حال و آینده و پیوندهای میان آنها. این نگاه نتیجه را معیار برتری روایی قرار نمی‌دهد. در شیوه کوئیر، حضور سمج سایه‌وار هر جنبنده عاصی و عصیان‌گر خود حامل داستانی رهایی است، و این داستان، این لحظه، نه به نامی نیاز دارد و نه آغاز و نه پایان، صرف حضور لحظه‌ای عصیان خود نقطه‌ای است نورانی، رادیکال، رهایی‌بخش.

بازگردیم به تصویر. بازگردیم به کلنجار رفتن با پرسش کران: «تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» کران عزیز، نویسنده گمنام. پرسش تو من را به سمت دیگری از اندیشیدن نسبت به مسئله تاریخ و مبارزات فمینیستی ما می‌کشد. من با فکر کردن به پرسش کنایی تو (اینکه در روزگار تیغ، کسی تاریخ ما را نخواهد نوشت) به پرسش دیگری فکر می‌کنم: از همان ابتدای شکل‌گیری هر شکلی از اندیشه یا کنش فمینیستی در ایران، تاریخ و تیغ در چه نسبتی از یکدیگر نوشته شده‌اند؟ خنجر دست کدام بوده است؟ تاریخ یا تیغ؟ در گذشته فمینیستی ما چه ارجاعی به گذشته داده شده است؟ اصلاً چه زمانی، چرا، با چه ابزاری و به چه مقصودی در اندیشه‌ها و کنش‌های فمینیستی خود روح تاریخ را احضار کرده و از این ارجاع دقیقاً چه خواسته‌ایم؟ تأیید؟ تمدید؟ پشتوانه‌ای برای استدلال؟ فیگورهای آرمانی از مادر بزرگان سمج و مبارز؟ من این پرسش‌ها را از نخستین لحظات شکل‌گیری اندیشه‌ها و متون فمینیستی در ایران می‌پرسم و می‌خواهم بینم که در تاریخ فمینیسم در ایران تاریخ چه زمانی، چرا، چگونه و در پاسخ به کدام آشوب‌ها، بی‌قراری‌ها، پرسش‌ها و تخیل‌ها به موضوعی برای ارجاع تبدیل می‌شود. در ادامه، و همراه با اندیشیدن به پرسش تو کران عزیز، من نگاهی مختصر می‌کنم به فهم زنان روزنامه‌نویس پسامشروطه نسبت به وعده‌های زمانی انقلاب. سؤال من از ایشان سؤال توست از ما: تاریخستان را چه کسی و چگونه نوشت در روزگار تیغ؟

ارجاع به ارجاع گذشته

ناکامی، افسوس و یأس: رجوع به انقلاب مشروطه در متون منتشرشده در نخستین نشریات زنان در ایران عملاً در هاله‌ای از یأس سیاسی از زمان عجمین است. در میان این نوشته‌ها، مشروطه امری است با پایان ناکام. زیست زمانی مشروطه لزوماً برای این نویسندگان در راستای ترقی معهود مشروطه‌خواهی پیش نرفته است. مشروطه و مشروطه‌خواهی از زنان یاری خواسته، چه در مقام مبارز مسلح یا چه نویسنده‌ای مجهز، اما هرگز تلاشی در ادای دین خود به آنها نکرده است. فهم زمان مند مشروطه اما تفاوت‌های استدلالی آشکاری در نوشته‌های زنان و مردان آن زمان دارد. زنان اگر در تلاش و تخیل برای برون‌رفت از ایستادگی زمان زیست خود هستند، مردان نویسنده در نشریات زنان در تلاش برای احیاء یا اصلاح همان خط زمانی. زنان اگر با یأس انتقادی به زمان می‌نگرند و از حال خود طلبکار هستند، مردان اما از نتایج دگرگونی‌های تاریخی متأسفند، شکاف‌ها و «نشدن»ها را به معنای «پس‌رفت» می‌بینند، و از تغییر در نظم قدیم زمانی و فضایی برآشفته می‌شوند. زمان حال مردان «دوره سرگردانی» است، بنیان استواری ندارد، نه به ترقی دلخواه «روشنگرانه» غربی آنها رسیده و نه «اخلاقیات مطلوب» گذشته‌اش را حفظ کرده است. ارجاع به گذشته گذشته امری عاری از جنسیت نیست. نوشتن تاریخ پس از مشروطه در این نوشته‌ها با یک فیگور آغاز می‌شود: زن ایرانی و چهره «غیرمترقی» او. من ابتدا به چندی از مردنوشته‌های این نشریات و دل‌تنگی‌های آن‌ها نسبت به «عدم ترقی» زنان می‌پردازم.

در متنی که آن را با «آرزومند ترقی حقیقی نسوان» امضا می‌کند، احمد رضوی، مردنویسی در نشریه «عالم نسوان» از آشفته‌گی و سرگردانی‌های زمان خود گلایه کرده و می‌نویسد که نسل‌های بعدی به زمانه او با این پرسش نگاه خواهند کرد که: «چگونه دوره ما عصر بی‌تکلیفی یا ساده‌تر زمان سرگردانی است؟»^۱ رضوی شرمگین است و «نفرین آیندگان» را پذیرا می‌شود. او به جست‌وجوی راه‌هایی یک‌باره از این شرم و تأسف و سرگردانی برمی‌آید. برای او، مشروطه نقطه‌ای است در تاریخ که در طی آن یک «جنبش ظاهری»

۱. احمد رضوی، «در تعقیب آغوره»، عالم نسوان، سال ۶، شماره ۱، دی ۱۳۰۴-۲۲-۲۸.

پیش آمد، اما در مبارزه با «خواب غفلت و فراموشی» زمان خود مغلوب شد. برای او مشروطه انقلابی ناکام است و عده‌ی زمانی آن محقق نشده است. در لابه‌لای متن او، رجوع به مشروطه به عنوانی نقطه‌ای در تاریخ «ترقی» در ایران در واقع شیوه‌ای برای سنجش «تعویق» تحقق آن است. مسئول این «تعویق» کیست؟ زنان. «آیا ممکن است نسوان ایرانی هم جنبشی بکنند و از این بدبختی قدمی فراتر گذارند؟» احمد رضوی با طرح این پرسش، همانند بسیاری دیگر از مردنویسانِ نشریات زنان بر مسند نصیحت به زنان می‌نشیند و خطبه‌هایی برای سرعت‌بخشی به مترقی‌شدن به آنها می‌دهد. طرف خطاب او زنان شهری و آشفته‌گی‌های فضایی و زمانی آنهاست. طرف او زنانی است که باید هم «اخلاقیات گذشته» خود را به تغییرات زمانی نوازند و هم‌زمان «مردانه‌وار» معنای زمان را بفهمند، زنانی که باید ساعت زیست و زنانگی خود را بر مبنای ساعت «ترقی وطن» تنظیم کنند. غایت استدلال او رفع اختلاف زمانی میان «خانم‌های شرافتمند ایرانی» و «زنان شرافتمند اروپا» است. پاسخ او به سرگردانی‌های زمانی در واقع پاسخ به شرم استعماری و عبور سریع و به‌موقع از زمان «عقب‌ماندگی» است.

مواجهه‌ی خطی با زمان، علاوه بر اینکه روایتی معین، مقصدی تعریف‌شده، و قابی یکتا از آینده می‌سازد و تلاش می‌کند تا مفهوم آینده را در ایران، به حال مترقی‌پنداشته‌شده استعماری و امپریالیستی بدوزد، هم‌زمان، رابطه‌اش را با گذشته در مفهوم از دست دادن یا ندادن می‌بیند. این شیوه‌ی مواجهه‌ی خطی با گذشته، اینکه امورات سیاسی و اجتماعی در نقطه‌ای یا پایان می‌پذیرند و یا باید به اجبار تمام شوند، خود از دل آشفته‌گی‌های مواجهات با مدرنیته استعماری و امپریالیستی و برتری غایت‌جویانه غربی و ساختارهای خطی، تکین یا دوتایی آن می‌آید. ساختارزنِ مطلوب نیز در ارتباط با چگونگی تعریف گذشته و آینده ساخته می‌شود. در روایت ترقی، زن گذشته ایرانی «عقب‌مانده» است و اسیر، و زن حال، همچنان «عقب‌مانده» است اما با «اخلاقیات» قابل‌نکوهش. در این گذار زمانی، حالا زنان آزادی‌های لحظه‌ای و فضا‌مندی دارند که قاب تکین و تعریف‌شده از سوی مرد مترقی‌خواه نویسنده را مشوش می‌کند. زنان حالا «ولگردند»، در کوچه و خیابان

گشت‌وگذار می‌کنند. حضور «بی‌قید» آنها در کوچه و خیابان مانع در ایفای وظایف مادری آنان برای «وطن مترقی» می‌شود. به نوشته رضوی، این فیگور زن ایرانی، باید از گذشته «عقب‌مانده‌اش» فاصله بگیرد اما «اخلاقیات» گذشته را حفظ کند. او باید بدل به عکسی بومی از تصویر زن غربی «مترقی» باشد. او باید تصویری قدیمی و جدید، مترقی و متین و باب میل تعریف مرد ترقی‌خواه ایرانی از فیگوری منفرد به نام «زن ایرانی» باشد. در نوشته‌ای دیگر، م. ق. ادیب، در مقاله‌ای که با عنوان «ازدواج در ایران» در نشریه جمعیت نسوان وطن‌خواه منتشر می‌کند، با استدلالی مشابه از دست‌رفتن اخلاقیات گذشته، از «منحط شدن» تاریخ‌مند ازدواج در ایران می‌نویسد.^۱ در نوشته او، مبدأ زمانی قیاس این «انحطاط» از «پایان سلطنت ناصرالدین شاه» آغاز می‌شود و طی این بازه خطی زمانی، «هیئت جامعه ترقی می‌کند و فساد اخلاق عموم تزئید می‌شود.» استدلال اخلاق‌گرای ادیب از «انحطاط»، منتج از فهم «متمدنانه» او از ترقی است. به زعم او، با گذشت بیست سال از عمر مشروطیت، دولت ایران پای به دایره ترقی و تعالی گذارده و به سوی تمدن پیش می‌رود، اما اخلاقیات (مشخصاً اخلاقیات زنان و لگرد در کوچه و خیابان) رو به انحطاط است. «آثار تمدن» در ایران برای او «چهل هزار قشون مسلح و مکمل و متحدالشکل» و «آروپلان» و «تلگراف بی‌سیم» و «تلفن بی‌سیم» و «خطوط شوسه» و «سرویس اتومبیل‌رانی» است. با این حال، ادیب معتقد است که «هنوز ایران دوره انقلاب خود را سیر می‌کند» و «دوره انقلاب هر ملتی به بیش از یک قرن» زمان احتیاج دارد. دل‌نگرانی او نه در نسبت با متمدن شدن یا نشدن ایران، بلکه «روح سراسر فساد اخلاق عمومی» فراگیر در زمان اوست. او می‌نویسد: «بایستی تصدیق نمود ذکور و اناث از آزادی سوء استفاده نموده و دچار یک بحران سوء اخلاقی» شده‌اند. ادیب همچون سایر مردنویسان عصر خود معتقد است که زنان در این گذار خطی تاریخی «زنانگی» گذشته خود را از دست داده‌اند. در این نوشته‌ها «زن نبودن» زن، «بی‌عفت» و «بی‌عصمت» بودن او خوانده می‌شود. این شکل از تلاش برای «زنانه‌کردن» زنان و به‌هم‌پیچاندن زنانگی با

۱. م. ق. ادیب، «ازدواج در ایران»، جمعیت نسوان وطن‌خواه، سال ۲، شماره ۹، ۱۸ تیر ۱۳۰۴، ۱۱-۲۱.

زمان ترقی در بسیاری از مردنوشته‌های نشریات زنان به چشم می‌خورد. آنها از آشفتگی زمان و زنان آشفته‌اند.

«امروز چرخ کارهای زندگانی ما از کار افتاده است زیرا که مرد مرد نداریم و مرد مرد نداریم از آن جهت که از وجود مادران مردپرور محرومیم.» مصطفی خان عباسی، یکی دیگر از این مردنویسان نشریات زنان، در متنی با عنوان «اهمیت نسوان در هیئت اجتماعی» از آشفتگی‌های «زنان» در زمان ترقی می‌گوید.^۱ نشانه‌ی زمانی آشوب برای او آشفتگی در معانی زنانگی است. در نوشته‌ی او، «صبح آزادی و مساوات» طلوع کرده است و نقطه‌ی ارجاع این صبح «محیط‌های نورانی ممالک غربی» است که در آن «زنان پی بحقوق خویش برده» و در خیلی از «صفات مردانگی» با مردان همقدمی کرده‌اند و «دیگر کسی آن جرئت را ندارد که مثل مردم امروزی مشرق ادعای تملک نسوان و برتری بر آنها را کند و ایشانرا بنده و خدمتگذار و حیوان بار بردار خود بداند.» مصطفی خان معنای ترقی را در برابری زن و مرد نمی‌بیند، چرا که «زن هر قدر خود را قوی‌القلب و با عزم و اراده جلوه دهد و هر اندازه خویشتن را بصفات مردانگی بیاراید باز به اراده‌ی ناپلئون و همت نادرشاه نمیرسد.» مصطفی خان وضعیت زنان در ایران را مسئله‌ی «اسارت ملی» می‌خواند. گرچه او معتقد است که «زنان ایران باید زندگی کنند، زنان ایرانی حق حیات دارند»، با این حال، حق زندگی زنان در ایران را مبتنی بر پیشوایی مردان می‌داند. ترقی ملی در اندیشه‌ی مصطفی خان و دیگر مردنویسان هم‌دوره‌اش به زن‌کردن زنان گره خورده است. این زمان مردنویس، نسخه‌ای است از پیش‌تعریف شده، با مقصدی معین و چارچوبی یکتا: زن «اسیر» ایرانی صرفاً باید این زمان تعریف شده را بییماید و در تحقق مقصد زمانی «ترقی ملی» بکوشد. زمان دولت-ملت از مردانش ناپلئون و از زنانش ژاندارک می‌خواهد.

«ما دانسته‌ایم که مردهای ما در این بیست سال اخیر بدون کمک زن‌ها بسیار ریسیده‌اند، اما متأسفانه هنوز پنبه است. چرا مردها از ما استفاده حاصل نکرده‌اند؟ غفلت!! چرا ما به مردها کمک نکردیم؟ غفلت!!»^۲ مواجهه‌ی زنان روزنامه‌نگار هم‌دوره با مصطفی خان یا احمد

۱. مصطفی خان عباسی، «اهمیت نسوان در هیئت اجتماعی»، عالم نسوان، سال سوم، شماره ۱، شهریور ۱۳۰۱، ۳۶-۴۲.

۲. دلشاد خانم چنگیزی، «ترقی آنگوره»، عالم نسوان، سال ۵، شماره ۴، تیر ۱۳۰۴، ۲-۷.

رضوی یام. ق. ادیب با مسئلهٔ زمان تفاوت‌های استدلالی بسیاری دارد، و حداقل، تحقق آیندهٔ ترقی را در «زن شدن» زنان ایران نمی‌بیند. دلشاد خانم چنگیزی، یکی از طنزنویسان سیاسی در مجلهٔ عالم نسوان و صاحب سبک تخیل انتقادی، اشاراتی به یأس سیاسی و جمعی زنان در مواجهه با ناکامی وعده‌های ترقی و تجدد مشروطه می‌کند. برای دلشاد خانم، با گذشت بیش از دو دهه از مشروطه، زمان ترقی «هنوز» برای زنان آغاز نشده است، زمان زنان «هنوز» صفر است و مشروطه و وعده‌های گشایش سیاسی آن «هنوز» محقق نشده است: «وقتی به صفحات ۲۰ سالهٔ ترقی زنان ایران نظر می‌کنیم بجای همه چیز صفر داریم». زیست مداوم در زمان صفر و صفربودگی وضعیت زمانی برای زنان منجر به یأس انتقادی و متعاقباً، بدبینی در متن دلشاد خانم نسبت به وعده‌های مشروطه می‌شود. برای دلشاد خانم، مشروطه «دیگر» وعده‌ای ندارد. زمان «دیگر» امری مترقی نیست. انقلاب برای زنان در لحظهٔ صفرایستاده است، توالی ندارد و آنچه مستمر است و مداوم، زیستن و زنده بودن در نقطهٔ صفر زمانی است. صفر و استمرار صفر. «ما می‌گوییم فکری برای زنده‌ها بکنید، آنها می‌گویند مرده‌های بی جواز دفن نخواهند شد.» دلشاد خانم، با نوشتن این جمله، به مردان و عدم فهم آنها از تفاوت زیست در دو جهان زمانی طعنه می‌زند. زیست زمان امری یکتا نیست. این تنها باری نیست که دلشاد خانم به مردان ترقی خواه زمان خود کنایه می‌زند: «افسوس که باستانهای چند نفری مابقیشان مقید فکل و اسیرتوالت هستند ولی قول مردانه داده‌اند که هنگام پیری کمک شایانی بما بنمایند، الهی پیر شوند.»^۱ آنکه در انتظار تحقق وعده‌ای سیاسی است از گذشته، آنکه هنوز تاریخش آغاز نشده، ضرباهنگ‌های دیگری از گذر زمان را می‌داند و در گوشت حس می‌کند: نشدن، نشدن و نشدن. صفربودگی، دایرگی، نشدن، نشدن و نشدن.

دلشاد خانم نه احمد رضوی است و نه م. ق. ادیب و نه مصطفی خان. او وعده‌ای دیگر بر وعده‌های مفقود اضافه نمی‌کند. او درصدد از گور بیرون‌کشیدن آن زمان از دست رفته نیست، ترمیمش نمی‌کند و راه‌حلی در راستای حراست از نهاد خطی زمان نمی‌دهد.

۱. دلشاد خانم چنگیزی، «دخترهٔ خرس گنده»، عالم نسوان، سال ۳، شماره ۱، شهریور ۱۳۰۱، ۲۱-۲۸.

شیوه مواجهه دلشاد خانم با این یاسِ زمانی، دیگرگونه است: او طالب گشایشی رادیکال است. او به مردان طعنه می‌زند و می‌داند که آنها «وقت اصلاح پریشانی نسوان را ندارند.» او از زمان دولت-ملت نیز توقعی ندارد، می‌داند که دستی جادویی از برای «اصلاح امور زنان» بیرون نخواهد آمد. دلشاد خانم بیش از ترمیم زخم‌های زمان، به انقطاع از وعده‌گرایی زمانی فکر می‌کند. او دیگر وعده‌ای را نمی‌پذیرد و نمی‌خواهد. پیشنهاد او در لابه‌لای سطور متنش، نه در جهت بازگشت به زمانی دیگر یا بهتر، به تصویری از گذشته یا آینده، نه نسخه‌پیچی برای زنان به زن بودنشان و نه تلاش برای تشویق آنها در ترقی سریع و یکی شدن با زنان اروپایی و رهایی از شرم استعماری است. یاس انتقادی دلشاد خانم او را متوجه آن لحظگی رادیکال می‌کند، آن انقطاع، آن زمان منفک و مستقل از زمان مردانه در تاریخ ایران، یعنی تسلط اراده جمعی زنان بر زمان و تلاش برای تعیین حق سرنوشت خویش، برای رهایی جمعی. «کس نخارد پشت من جز ناخن انگشت من»، عنوانی که دلشاد خانم برای متن خود انتخاب کرده از تبدیل یاس انتقادی به تخیل سیاسی می‌گوید. تخیل دلشاد خانم در جست‌وجوی راه‌هایی جمعی از سوی زنان برای خودمختاری بر سرنوشت جمعی خویش است، در جست‌وجویی برای رهایی از آن صفربودگی مفروض در زمان و تاریخ.

عمر این گشایش لحظه‌ای در شیوه استدلال در میان نوشته‌های زنان عصر دلشاد خانم دیرپا نیست. دلشاد خانم در آستانه تسلط هژمونی و ساختارهای نظامی و مرکزگرای دولت-ملت می‌نویسد. تخیل لحظگی او خود لحظه‌ای است. زمان دولت‌ملت همچون خود این ساختار بر هر شکل دیگر و دیگرگونه‌ای از تخیل رادیکال چیره می‌شود. مسئله زنان و زمان به مسئله تاریخ‌نگاری گذشته تاریک و حال روشن و آینده روشن‌تر بدل می‌شود. دولت-ملت تاریخ خود را می‌نویسد، وقایع را دست‌چین می‌کند، نقطه آغاز را در گذشته‌ای کور و تاریک قرار می‌دهد و همچون سیاست‌های یک‌دست‌سازی خویش، از گذشته وقایعی تک‌شکل و تک‌روایتی طلب می‌کند. هر آنچه را تیره و تاریک باید خوانده شود، به گذشته‌ای «غیر ایرانی» و پیشااسلامی نسبت می‌دهد، و آینده را امری در تضاد

کامل با آن گذشته می‌داند و آن را «ایرانی» و «مترقی» می‌خواهد. مراجعه به تاریخ زنان در ایران با روایت‌های «از تاریکی به روشنایی» ساخته می‌شود. تاریخ‌نگاری وضعیت زنان در ایران زیر سایه سنگین زمان تک‌خاستگاهی، تک‌ساحتی، تک‌صدایی، متکبر و متعین دولت-ملت و البته مزیت‌های طبقاتی، نژادی، اشرافی و قومیتی بسیاری از زنان تاریخ‌نویس زاده می‌شود. پیش از نویسندگانی مثل بدرالملوک بامداد و پیش از انتشار هر شکل کتاب یا رساله‌ای زیر موضوع تاریخ جنبش یا وضعیت زنان در ایران، این صدیقه دولت‌آبادی است که به چنین شکلی از تاریخ‌نویسی مسلط و متعین دست می‌زند.

«میان مادران دیروز و زنان امروز چه تفاوتی وجود دارد؟»^۱ این پرسشی است که صدیقه دولت‌آبادی در یکی از آخرین شماره‌های مجله‌ی عالم‌نسون مطرح می‌کند و برای نخستین بار، متنی را در دل مکتوبات اولیه‌ی زنان، در نسبت با تاریخ مطالبات آنان می‌نویسد. رویکرد دولت‌آبادی در این نوشته به «مادران دیروز» و «زنان امروز»، تفاوتی معنادار با نوشته‌های اولیه‌ی او در مجله‌ی زبان زنان و زبان تند و صریحش دارد. برای مثال، اگر دولت‌آبادی جوان‌تر در نوشته‌های اولیه‌ی خود، از منظر طبقاتی به «زن اندرونی‌نشین» می‌نگریست، نقاط قوت و ضعف او را می‌دید و از او می‌خواست تا از انزوای درونی‌اش بیرون آید و در مسیرهایی زنان کارگرم بردارد،^۲ اکنون او «جا گرفتن زنان در حرم‌سرا و تقسیم فضای خانه به بیرونی و اندرونی» را یکی از مهم‌ترین نشانه‌های «قهقرای ترقی» ایران پس از اسلام می‌داند. صدیقه دولت‌آبادی در این متن تفاوت زمانی میان «مادران دیروز» و «زنان امروز» را در مسئله «نادیده‌گرفته شدن زنان» بیان می‌کند و از دید او، مشروطه الزاماً نقطه عطف تاریخی نبوده است. او معتقد است که «هنوز چیزی تغییر نکرده است؛ چراکه برخی می‌دانند چه می‌خواهند، اما جرأت بیان آن را ندارند و برخی دیگر جرأت دارند، اما همه چیز را یکباره می‌خواهند.» صدیقه دولت‌آبادی اکنون از ادبیات افراطی ناسیونالیستی و مرکزگرای زمان خود بهره می‌گیرد، «ترقی ایران» را امری کهن‌تر از دوران مشروطه و مربوط به دوره پیش از

۱. ۱۴۵-۱۵۲. صدیقه دولت‌آبادی، «مختصری از شرح حال گذشته و حال زنان ایران»، عالم‌نسون، سال ۱۲، شماره ۴،

تیر ۱۳۱۱،

۲. «زنان کارگر»، زبان زنان، سال ۱، شماره ۱۲، ۶ دی ۱۲۹۸، ۱-۲.

اسلام می‌داند و از حملهٔ اعراب به ایران به‌عنوان «بدبختی بزرگ» یاد می‌کند که مسیر خطی زمان پیشرفت ایران را به «قهقرا» کشانده است. در چنین شکلی از صورت‌بندی تاریخ در ایران، ترقی به امری ذاتی و نژادی، و ترقی در تاریخ ایران به امری ازلی بدل می‌شود، و در تضاد با آن، انقطاع امری لحظه‌ای، و قهقرا به زمانی ثابت به بازهٔ تقریب هزارسال و بعد، در دوره‌ای که دولت‌آبادی می‌نویسند، آینده در معنای اتصال سریع حال به زمانی پیش از دو بازهٔ انقطاع و قهقرا می‌شود. به عبارتی ساده‌تر، گفتمان تک‌صدا و تک‌خطی مرکزگرا و ملی‌گرا بر معنای گذشته و آیندهٔ مطالبات زنان و امرتاریخ‌نگاری مسلط می‌شود. تاریخ خطی، فیگورها و خداهای خود را می‌طلبد، هر زنی که در این مسیر خطی زمان حرکت کند به تاریخ راه پیدا می‌کند و دیگری‌های دولت-ملت محومی شود. تاریخ متکثر مبارزات، رویاها، نوشته‌ها، زمزمه‌ها، رنج‌ها و خشونت‌های معطوف به زنان به یک فیگور معین تقلیل می‌یابد: انیس الدوله‌ها و دستاوردهای آنان.

تاریخ‌مان را چگونه بنویسیم علیه روزگار تیغ؟

گفتمان فمینیستی انتقادی ایران محتاج تأملی طولانی در شیوه‌های مواجههٔ خود با فیگورها و خداایگانش و همین‌طور، بازاندیشی در نسبت آنها با زمان و سیاست‌های حافظه است. تلاش برای روتوش کردن دوبارهٔ عکس ابتدای متن، ظاهرکردن و کدرکردن همزمان، و درعین حال، بزرگ‌ترکردن قاب و اصرار برای دیدن اشباح حاضر اما پاک شده در این قاب شیوه‌ای است که می‌تواند یکی از ابزارهای رادیکال انتقادی تاریخ‌نگاری را به اندیشه‌های فمینیستی ما بازگرداند: میل‌ورزی به گذشته در جهت شکل دادن به میلی جمعی به آینده‌ای رهایی‌بخش. رجوع به تاریخ بدون یافتن یا تصور روایت‌هایی رهایی‌بخش و جمعی، آورده‌ای برای زخم‌های باز ما نخواهد داشت. انیس الدوله لزوماً ما را از رنج سیاسی زمان رهایی نخواهند داد. و صد البته، این «ما» در مرکز نیست. «تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» نوشته‌شدن تاریخی که کران از ما طلب آن را دارد، بسیار منوط به کیستی این ماست. این ما وجودهای متعدد و متکثر و گمنام و نام‌ناپذیر و در امتداد همان حضور محو اما سمج پرده‌دار انیس الدوله دارد. این «ما» امتداد

اوست، روح مکرر اوست.

«تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» من طعنۀ کران را جدی می‌گیرم. من مدت‌هاست با خست‌بایگانی تاریخ مبارزات و آرزوهای رادیکال زنان در ایران کلنجار می‌روم. همانند هرکسی که در جست‌وجوی روایتی غیر از آنچه گفته شده از نعل این تاریخ باشد، مثل هرکسی که مصمم به زنده‌کردن و زیستن با ارواح حاضرین گذشته باشد، هر بار یا با دری بسته‌تر از قبل مواجه می‌شوم و یا با خستگی مفرط از شنیدن و خواندن تنها و تنها یک قاب معین (بخوانید حجاب) از میان روایت‌های بی‌شمار ممکن از جنبش زنان در ایران به پشت میزم برمی‌گردم. «تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» پرسش کران پرسشی روش‌شناختی است. اقلاً برای من. زیست‌روزمره از عصیان و امید، از تخیل رادیکال و لحظه‌ای که کران خود بخشی از آن است با تیغ مرسوم در شیوه‌های رایج در اندیشه‌های انتقادی ما از بین می‌رود. «تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» پرسش کران پرسشی کنایی است. عموم نوشته‌ها، یا مردنوشته‌های انتقادی از قیام ژینا به بعد به انجام یا نتیجه‌امور سیاسی علاقه بیشتری نشان می‌دهند، به اینکه آیا انقلاب شد یا نشد، یا آیا آنچه بود و شد انقلاب بود یا نبود، یا چه باید بشود که انقلاب بشود یا نشود. «نظریه به ذات خود امری رهایی‌بخش نیست.»^۱ لحظگی مبارزه، اقلاد در معنای کوئیر فمینیستی، کمتر فرصتی در میان مردنوشته‌ها پیدا می‌کند، از مشروطه تا کنون. نوشته‌هایی مانند نوشته‌های کران با فرض «احساسی بودن» کنار گذاشته می‌شود، با اینکه کران و کران‌ها خود راوی اول شخص و فاعلی گویا از امید و تخیلی سیاسی هستند، که «احساس» ایشان خود دانش است، با اینکه او، برخلاف نویسندگانی مثل من، از دل میدان می‌نویسد و این تن اوست که امرهای ناتمام و خشونت آن را همچنان و همچنان می‌زید و خواهد زیست. نه، «نظریه به ذات خود امری رهایی‌بخش نیست.»

«تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» به قول کاترین مک‌کیتریک، نظریه‌پرداز کانادایی، «توصیف رهایی‌بخش نیست.»^۲ و من اضافه می‌کنم، که تاریخی که کران از ما

1. hooks, bell. 2014. *Teaching to Transgress*. London: Routledge, 61.

2. McKittrick, Katherine. 2020. *Dear Science and Other Stories*. Duke University Press, 39.

طلب نوشتنش را دارد، یا به شکلی، اشاره‌ای به نوشته نشدن می‌کند، شیوه‌هایی نه مبتنی بر توصیف بلکه دیگرگونه از روایت را می‌طلبد که از ابتدا نظام نتیجه جوی زمان و فضا را در هم بکوبد، از پاسخ جویی و تعیین بپرهیزد، از برشمردن چه شد و چه نشد فاصله بگیرد و به جای آن، در جست‌وجوی احضار روح آن لحظگی‌هایی باشد که بیش از هر چیزی، در مقابل این تیغ مقاومت می‌کند، شب‌هایی مانند شب‌های حاضر در تصویر انیس‌الدوله که صرفاً با حضور ناگهانی خود می‌تواند عموم شیوه‌ها و روایت‌هایی را که از گذشته می‌دانیم، به چالش بکشد و همزمان، ما را به ابزارهای دیگری برای روایت رنج زمان جمعی تجهیز کند. سؤالی که کران پیش می‌کشد دعوتی است به رؤیایپردازی و خیال‌بافی جمعی در تاریخ، برای کم‌تر کردن وعده‌های زمان خطی، زیورورکردن وزن سنگین آن با داستان‌هایی که ما را به یک‌دیگر برساند، ما و روایت‌هایمان را به چیزی بزرگ‌تر از تک‌تک ما وصل کند، و مهم‌تر از همه، خود امر نوشتن و خواندن و به اشتراک گذاشتن این روایت‌ها و رویاها تمرینی در آزادی جمعی ما باشد.

«تاریخ ما را کسی می‌نویسد در روزگار تیغ؟» کران جان، نویسنده گمنام عزیز، تاریخمان را چگونه بنویسیم علیه روزگار تیغ؟

بررسی سوژه زن در رمان زنان (مروری بر دههٔ چهل تا هفتاد) نویسنده: منا طالشی

در زمانی که براهنی شاعران را به شناخت زمانهٔ خود و پذیرش مسئولیت آن دعوت می‌کرد نویسندگان و شاعران زن چه برخوردی با تعهد و ادبیات متعهد داشتند؟ در زمانه‌ای که تعهد، موضوعی پرمناقشه در صحنهٔ ادبی در برابر مدرنیسم بود؛ البته مفهوم تعهد نیز در پیوند با جامعه‌شناسی ادبیات تبیین شده است. «از آنجا که هر تحول ادبی به دنبال تحولی اجتماعی است، و هر ساختمان اجتماعی از یک زیربنای بنیادی تولید و از یک روبنای تابع این زیربنا ساخته شده و این دیگر از بدیهیات علوم جدید اجتماعی است، تعهد هرگز نمی‌تواند فقط در برابر یک روبنای اجتماعی باشد. یعنی یک شاعر، شعرش را برای بالا بردن سطح فرهنگ نمی‌گوید و نویسنده هم چنین کاری نمی‌کند؛ او اصلاً به بالا بردن و پایین آوردن فرهنگ، موقع گفتن و نوشتن فکر نمی‌کند و گرچه او از زبان استفاده می‌کند، شکلی از اشکال مختلف زبان را به کار



رجه بر مرگ سیاوش (سوسوشون)؛ نقاشی دیواری شهر پَنجگند در اطراف سمرقند (شغد)؛ حدوده ۳۰۰ ق.م

می‌گیرد و گرچه او سبکی پیدا می‌کند و گرچه او به هر طریق نوع خاصی از هستی انسان را در محیط اجتماعی بیان می‌کند و ادبیات را خلق می‌کند و در اختیار مردم قرار می‌دهد و گرچه آنچه او خلق می‌کند فرهنگی است لکن او هنگام خلق اثر خود با فرهنگ سروکاری ندارد. متعهد فرهنگ به طور کلی و فرهنگی که خود به طور خصوصی خلق می‌کند نیست؛ او متعهد چیزی دیگر است و آن عبارت است از هستی خود و اجتماع در حوزه‌ای از تاریخ. یعنی او متعهد جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند و در عین حال موقعی که او می‌گوید من به دنبال تعهد اجتماعی نیستم شاید قصد دارد بگوید که من متعهد تعهد قراردادی از اجتماع نیستم» (براهنی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۳۲۷). به نظر می‌رسد نویسندگان و شاعران زن در این جدال در حوزه نقد ادبی غایبند اما به گواه آثار ادبی خود، در بطن آن حضور دارند. چراکه سوژه زن در رمان زنان در پیوستگی تام با محدودیت‌های هویتی خود پدید آمده است. حضور زن در جامعه، همواره در پیوند با اقتصاد سیاسی است، از همین رو در ایران او تابعی از گفتمان ملی‌گرایی، تجدد و مذهب قرار می‌گیرد. در جامعه‌شناسی ادبیات لوکچ و گلدمن نیز ساختار رمان وابسته به ساختار جامعه است. گلدمن قهرمان رمان را در پیوند با دوره‌های مختلف سرمایه‌داری بررسی می‌کند. (گلدمن، ۱۳۶۹: ۹۱) به‌کارگیری این نظریه در مورد رمان زنان هویت سوژه زن را در پیوند با فرودستی اقتصادی/جنسیتی آشکار می‌کند. زن به واسطه جنسیت خود به سوژه‌ای مسئله‌مند در رمان تبدیل می‌شود چرا که هویت او با تبعیض جنسیتی گره خورده است؛ این تبعیض نیز تابعی از اقتصاد سیاسی است.

مسئله‌مند شدن زن در رمان فارسی وابسته به ساختاری است که زنان را از درک سوژگانی خود دور می‌کند. هنگامی که زنان در مواجهه با تجدد به خودآگاهی و نوشتن روی آوردند، در عین حال همواره سطح‌هایی از ابژه شدن خود را در جامعه درک کردند؛ چراکه با زنان همچون موضوع تجدد برخورد شد و آن‌ها در گرانیگاه برخورد سنت و تجدد به وضعیتی پرمناقشه دچار شدند. یک نمونه بارز زری در سووشون (۱۳۴۸) است. بگذریم از شعر فروغ که به‌تمامی گریز از محدودیت‌های هویت زن است. امری که باعث الهامی ادبی

نیز برای نویسندگان زن شد؛ چنان‌که شخصیت حوری در رمان سگ و زمستان بلند (۱۳۵۵) شبیه سوژه زن در شعر فروغ است و درگريز از پلشتی فرهنگ زن ستیزه یکی شدن با طبیعت پناه می‌برد.

زنان نویسنده گفتمان تعهد را نه به عنوان موضوعی بیرون از خود بلکه به محض نگارش رمان دریافتند؛ چراکه سوژه زن در مرکز نزاع‌های هویتی قرار داشت و به نمادی از مناقشه بدل شده بود. مناقشه‌ای که از آغاز گفتمان تجدد به زنان چون ابژه آن می‌نگریست. در واقع جامعه‌شناسی ادبیات زنان امری در پیوند با جنسیت است.

وضعیت زنان یکی از نمادهای فرهنگ اسلامی نیز هست که تغییر آن زنان را تبدیل به نمادی از پیشرفت یا ارتجاع می‌کند. به عقیده لیلا احمد زنان در کشورهای اسلامی با فرهنگ یکی انگاشته شده‌اند. پس عجیب نیست زنان موضوع ملی‌گرایی یا غرب‌گرایی باشند. امری که گفتمان اسلامی پس از انقلاب را نیز به واکنشی متقابل دچار کرد؛ چنان‌که مسئله زن اغلب در هم پوشانی با فرهنگ می‌تواند گفتمان اسلام، ملی‌گرایی یا غرب‌گرایی را تقویت کند و سوژه زن به طور مستقل مغفول می‌ماند. «بررسی این خاستگاه‌های تاریخی، پدیده‌ای دیگر و تاحدی تعجب‌آور را هم توضیح می‌دهد که عبارت است از شباهت خاص میان دیدگاه استعماری و دیدگاه همچنان رایج در جوامع اسلامی که زن را معرف فرهنگ می‌داند و معتقد است پیوندی ذاتی میان بحث فرهنگ و زن در جوامع اسلامی وجود دارد، و بر همین منوال ذهنیت نهفته در پس موضع مقاومت اسلامی که به وجود این پیوند زیربنایی باور دارد. شباهت میان دیدگاه استعماری و دیدگاه مقاومت اسلامی تصادفی نیست: آن‌ها تصور یکدیگر را منعکس می‌کنند. روایت مقاومت اسلامی، عقیده استعماری را با معکوس کردن آن به چالش می‌گیرد و از این رو در واقع بر مفروضات عقیده استعماری متکی است» (احمد، ۱۳۹۴: ۲۰۸). بحثی که پس از انقلاب ۵۷ بیشتر ملموس شده است. اینکه سوژه زن چطور به شکل نمادین در عرصه فرهنگی نقش ایفا می‌کند و بازتعریف می‌شود. زن مسلمان، زن غرب‌زده، زن خوب، زن بد و کلیشه‌های دیگری که در جهت ارائه بدیلی سیاسی از سوژه زن همچون ابژه‌ای منقاد و درعین حال

تعیین‌کننده شکل گرفته است.

پیش‌زمینه ادبیات زنان در ایران پیش‌زمینه‌ای سیاسی است چراکه هویت زن همیشه به توان ایدئولوژیک رسیده و هرگز برخوردی بی‌واسطه با جامعه خود نداشته است. امری که دامنه‌اش پس از انقلاب نیز قهرمان زن را در رمان با خسرانی وجودی روبرو کرد. چطور می‌شود سوژه مستقل زن را آفرید؛ بدون فرافکنی‌های گفتمانی و قرار نگرفتن در دامنه ایدئولوژی‌های مصادره‌کننده. «رژیم انقلابی جدید قانون حمایت از خانواده دوران پهلوی را لغو کرد و جدایی جنسیتی و لزوم حجاب را ضروری دانست. بلافاصله بعد از انقلاب، حق طلاق، حق حضانت بچه پس از طلاق، حق مسافرت آزادانه و حقوق برابر در محیط کار برای زنان مطابق فقه اسلامی بازتعریف شد. با اسلامی شدن جامعه برابر اقتدار حکومت انقلابی و با تحول مناسبات جنسیتی، موقعیت زنان در جامعه، خانواده، کار و زندگی عمومی نیز بازتعریف شد. طبق قوانین جدید جرائم تازه‌ای اضافه شد که برای آن‌ها مجازاتی از نوع دیگر نیز در نظر گرفته شد. مسلماً طبق قوانین جدید رفتارهای اجتماعی نیز با نگاه جدیدی مورد توجه قرار می‌گرفت که شاید منجر به محدودیت یا به‌رغم عده‌ای به فرصت بدل می‌شد. نقش مطلوب زنان این بود که با وجود حضور در فعالیت‌های اقتصادی و غیرخانگی، مادری خوب و همسری عفیف باشند. به عبارتی خواه ناخواه زن با حجاب نماد هویت مسلمانان و طرد مظاهر غربی بود» (تلطف، ۱۳۹۴: ۲۹۶). کامران تلطف معتقد است نوشته‌های زنان پیش از انقلاب با ادبیات متعهد همراه شد و پس از انقلاب تبدیل به ادبیاتی فمینیستی با تکیه بر وضعیت زن شد. اما به نظر می‌رسد این خط فارق بین ادبیات زنان پیش و پس از انقلاب در حیطه رمان نمی‌تواند خیلی پررنگ باشد؛ شاهد آن اولین رمان با خصلت فمینیستی یعنی سگ و زمستان بلند در سال ۱۳۵۵ است؛ تضادهای جامعه‌ای که با تجدد روبرو می‌شد بیش از همه زنان را تحت تأثیر قرار می‌داد که حتی اگر از نظر قانونی مورد ستم قرار نمی‌گرفتند به دلیل سرکوب خانواده‌های سنتی خود مورد ستم بودند. در واقع زنان نمی‌توانستند بنویسند و وضعیت زنان را مدنظر نداشته باشند؛ همان‌طور که رمان‌های سیاسی چون آثار مهشید امیرشاهی و

غزاله علیزاده پس از انقلاب نوشته شده‌اند که بازهم نمی‌توان محوریت سوژه زن را در آن‌ها نادیده گرفت و درکل این دو موضوع از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. زنان حتی هنگامی که به مسائل سیاسی و اجتماعی در رمان می‌پردازند این مسائل را از زاویه دید زنان و با حسرتی می‌نگرند که در نداشتن عاملیت به آن دچار شده‌اند. آن‌ها باید از روشنفکرانی پیروی کنند که گفتمان‌های غالب را پدید می‌آورند.

در این بین بررسی رمان حتی در پیوند با تعهد نیز از نگره جنسیتی تهی نیست چراکه زنان برخورداردی بی‌واسطه با سیاست و اجتماع نداشته‌اند. کم‌رنگ شدن مفهوم تعهد را پس از انقلاب، می‌توان با مصادره سیاسی این مفهوم در ارتباط دید. امری که موجب شد ادبیات و واقع‌گرایی سیاسی به ادبیات متعهد به آرمان‌های انقلاب فروکاسته شود. طبیعی است که ادبیات از این همراهی سرباز می‌زند و رمان زنان، متعهد به افشای این ساحت ایدئولوژیک است. ساحتی که یکی از پایگاه‌های آن بازتعریف سوژه زن انقلابی است. سبک رئالیسم جادویی در رمان زنان نیز از این پس در پیوند با جامعه‌شناسی ادبیات تبیین شده است؛ «رمان‌های واقع‌گرایی جادویی در سیطره نویسندگان زن بود که برایشان فضایی فراهم ساخت تا وضعیت نوعی منفرد جنس خود را در لایه‌های (نا)خودآگاه متن به تصویر بکشند. دقیقاً به همین دلیل قهرمانان آنان به‌ویژه در طوبی و معنای شب (۱۳۶۷) از نظر مسئله‌داری با رمان‌های اسطوره‌ای تفاوت دارند و بیانگر شکل غربی از وضعیت منزوی انسان گسسته از جامعه سنتی هستند» (راغب، ۱۳۹۹: ۲۱۲). تبدیل سوژه زن پس از انقلاب به سوژه‌ای انقلابی و تصاحب شده روایت زنان را وابسته به بازتعریف سوژه خود، در رمان ساخت؛ سوژه‌ای که به دلیل نداشتن وجهه حقوقی و آزادی‌های عرفی و شرعی به نوعی حصر اجتماعی نیز دچار و از پیش نشان‌دار شده بود؛ این دیدگاه نوین پس‌انقلابی نیز به دلیل یکسان‌انگاری زن با فرهنگ پدید آمد. «دولت جدید بر این باور بود که آزادی‌های دوران پهلوی، از جمله حق انتخاب حجاب، ماهیتی استعماری داشته است. بنابراین ایرانی‌ها با روی آوردن به حجاب از سلطه امپریالیستی رها می‌شدند و مفهوم غربی آزادی زن را نمی‌پذیرفتند؛ به این ترتیب حجاب یا به عبارت دقیق‌تر پیکر زنان، محل تحریر نزاع و

مبارزه میان تجددگرایی غربی و سنت انقلابی گشت» (تلفظ، ۱۳۹۴: ۲۴۶).

همه این مسائل رمان زنان را برای نقد ادبی بدل به پیوستی کوچک کرد. درنهایت رمان زنان در دسته رمان‌های سیاسی-اجتماعی تلقی و دسته‌بندی شد درحالی‌که کاستی‌های شکل‌گیری سوژه زن در آن نادیده گرفته شد؛ امری که مرهون غیاب زنان از ساختار اجتماعی و اسارتش در پنجه اقتصاد سیاسی فرودست‌ساز بود. نویسندگان زن پس از انقلاب با فربگی سوژه زن انقلابی که دچار ارزش افزوده در جایگاه مادر، خواهر و همسری فداکار است ترسیم سوژه زن را به‌عنوان قهرمان رمان چگونه پیش بردند؟ روانی‌پور زنی را ترسیم می‌کند که از همه این‌ها هم‌زمان سخن می‌گوید. در رمان دل فولاد (۱۳۶۹) راوی، افسانه سربلند، تلاش خود را برای نویسنده شدن، مستقل بودن و هرنوع فراوری دیگری می‌کند تا موفق می‌شود شخصیت زن را بنویسد؛ شخصیتی که تنها در قالب جدال با هویت‌های کلیشه‌ای و بازدارنده و به‌نوعی غیرطبیعی شدن و غیاب، قدرت حضور می‌یابد. در رمان‌های پارسی‌پور با کوتاهی حجم رمان و درعین حال پرباری مفهوم روبرویم؛ مثلاً زنان در برابر مردان (۱۳۶۸) رمانی بسیار کوتاه‌ست اما با زبانی سوررئال سوژه زن را بر فراز ابتلائات فرهنگی برپا می‌دارد؛ زنان حتی پس از مرگ (توسط مردان) به زندگی مجدد بازمی‌گردند چون آن‌ها با زیست گیاهی در برابر ناگواری فرهنگ تاب می‌آورند و فشردگی سرکوب در زبان سوررئال پارسی‌پور پرش‌های زیادی از روی تقدیر زن در جامعه پدید می‌آورد.

مناسبات حاکم بر اقتصاد سیاسی نشان می‌دهد استعمار نیز همواره متغیری مهم در ساخت سوژه ما بوده که از ابتدا موجب درهم شکستن اقتصاد ایران و قرار گرفتن در مناسبات جهانی نابرابر شده است. بنابراین هنگامی که کشورهای توسعه‌یافته از آزادی زنان مخصوصاً به واسطه حضور و فعالیت میسیونرها دفاع می‌کردند درعین حال زنان را از نظر اقتصادی در وضعیت بدتری قرار می‌دادند. بر همین اساس می‌توان گفت همیشه توان زنان برای استقلال زیرسایه مناقشات دیرپای اقتصاد سیاسی رقم خورد. امری که در اولین رمان زنان، سووشون، به‌طرز نمایانی در ساخت سوژه زن حضور دارد. شخصیت

زری، زنی که در شیراز و در مدرسه انگلیسی‌ها تحصیل کرده، خود در میانه این جدال‌ها شکل می‌گیرد. زری تنها مقاومت‌های خود را در دوران دبیرستان به یاد می‌آورد؛ پس از ازدواج با یوسف او تبدیل به نگهدارنده خانواده می‌شود؛ زنی که مراقب زبان تند شوهرش است تا اتفاق ناگواری نیفتد. یوسف خانی آزادی‌خواه است که هدف اصلی مبارزه‌اش انگلیسی‌ها و طرفدارانش هستند. او پس از شهریور بیست و در زمان اشغال ایران از فروش غله خود به انگلیسی‌ها سربازمی‌زند. یوسف در نهایت توسط آن‌ها کشته می‌شود در حالی که آوازه آزادی‌خواهی‌اش در بین مردم پیچیده است؛ علاوه بر اینکه تأثیر رفتار او منش زری را عوض خواهد کرد و او چون سوژه‌ای از دل منازعه استعمار و ملی‌گرایی زاده خواهد شد. منازعه‌ای که به دلیل خاستگاه طبقاتی یوسف وارد نزاع دیگر، یعنی نزاع عشایر با دولت مرکزی و جنگ‌هایشان در این سال‌ها، نخواهد شد. یوسف با همکاری نکردن با خان‌های معترض حساب خود را از آن‌ها جدا خواهد کرد و البته که در سووشون این جدال بین دولت مرکزی و عشایر نیز با عاملیت انگلستان و نفاق آن‌ها نمایانده می‌شود؛ امری که در واقعیت تاریخی محل مناقشه است. (کریمی، ۱۳۹۹: ۱۹) و در واقع اصل مسئله‌مندی سوژه‌ها در رمان سووشون در مبارزه با انگلیس و برخاسته از ملی‌گرایی آن‌هاست؛ سووشون یعنی سوگ سیاوش و بخش زیادی از سوژه زری هم با سوگواری در ارتباط است. یک سوگواری معترضانه که در آن سویه‌ای از حق‌خواهی نمایان است و در حال مبارزه با انگلیسی‌ها و شخصیت‌های تباهی است که تن به مصالحه با نیروهای حاکم و انگلیسی‌ها داده‌اند. در این بین برای به رخ کشاندن استعمار و مجیزگویی‌اش متغیرهای دیگری چون ظلم حکومت مرکزی و نزاع احتمالی ارباب و رعیت کم‌رنگ می‌شود و بقیه شخصیت‌ها جز تیپ‌های ظالم و مظلوم نیستند؛ زری در برابر عاملیت بی‌واسطه یوسف در برابر ظلم، تنها به چارچوب هویت خود به عنوان یک زن می‌اندیشد که ماهیتی بازدارنده دارد و او را در وظایف مادری زندانی کرده است. حس تحقیر باعث می‌شود اولین مقاومت‌هایش را به یاد بیاورد؛ او از همان جا به نقطه اکنون برمی‌گردد و وظیفه خود را امتداد راه یوسف می‌بیند. در واقع زری به درک مستقلی از خواست‌های خود

نرسیده است. ابتدا باید با انگلیسی‌ها بجنگد و آن‌ها را بیرون کند. سوژه او از دل نزاع ملی‌گرایی و استعمارزاده می‌شود.

تا دههٔ چهل که سووشون نوشته شد زنان در ادبیات حضور داشتند و داستان‌هایی نوشتند. «براساس بررسی آماری جزئی‌تر تا سال ۱۳۲۰، که داستان‌نویسی ایران سال‌های آغازین شکل‌گیری خود را می‌گذراند و افزون بر هشتاد نویسندهٔ مرد در این عرصه قلم می‌زدند فقط دو نویسندهٔ زن آثار داستانی خود را به صورت کتاب منتشر کرده‌اند: ایراندخت تیمورتاش (۱۲۹۳ ش. ۱۳۷۰) با داستان اجتماعی - احساساتی دختر تیره‌بخت و جوان بلهوس (۱۳۰۹) و زهرا کیا «خانلری» (۱۲۹۴ ش. ۱۳۶۹) با پروین و پرویز (۱۳۱۲) و ژاله یا رهبر دوشیزگان (۱۳۱۵)» (میرعابدینی، ۱۴۰۰: ۱۵). به نوشتهٔ میرعابدینی در دو دهه بعد هم نویسندهٔ زن مهمی ظهور نکرد. هرچند مجموعه داستان آتش خاموش از دانشور در ۱۳۲۷ چاپ شده اما جایگاه مهمی در میان آثار او ندارد. «طی سال‌های ۱۳۳۰. ۱۳۳۹ ظهور هفده نویسندهٔ زن را شاهدیم که تاریخ ادبیات نام همهٔ آن‌ها را به فراموشی سپرده است زیرا کار ادبی درخوری انجام نداده‌اند» (همان: ۱۶). هرچند در میان آن‌ها می‌توان به زانی برخوردار مانند «نورالهدی منگنه» که نویسندگان مهمی در زمینهٔ حقوق زنان بودند.

بنابراین تا نگارش سووشون (۱۳۴۸) که اولین رمان زنان است، تنها چند مجموعه داستان مهم از خود دانشور (۱۳۲۷)، مهشید امیرشاهی (۱۳۴۵) و گلی ترقی (۱۳۴۸) چاپ شده است. در دههٔ پنجاه دورمان خواب زمستانی (۱۳۵۲) از گلی ترقی و سگ و زمستان بلند (۱۳۵۵) از پارسا پور چاپ می‌شود.

خواب زمستانی در سال ۵۱ نوشته و در سال ۵۲ چاپ شده است. این رمان کوتاه داستان زمانی منجمد است که تنها در خاطرات راویان خود حرکت دارد؛ زمانی منجمد که تضاد دو حرکت مدرنیزاسیون و استبداد را در دل هم نشان می‌دهد طوری که گویا شخصیت‌ها پیش از تولد مرده‌اند و همهٔ هستیشان در دورهٔ پیری چیزی جز یاد باهم بودن‌ها و دوره‌می‌های گه‌گاهیشان نیست. دوره‌می‌هایی که لزوماً کفاف تنهایشان را نمی‌دهد اما شبیه دلخوش بودن به حقوق کارمندی و طعم ترفیع گرفتن، آن‌ها را برای یک عمر به

خود سرگرم می‌کند. آنچه ایستایی زمان را در این رمان می‌سازد روایت خاطرات و یادهایی است که به ترتیب شبیه یک دوره‌می روایی، توسط هریک از افراد پیش برده می‌شود و می‌چرخد از اول تا آخر؛ به همین ترتیب راوی اول بار دیگر در فصل آخر حضور دارد و منتظر تابستان است.

حوادث رمان بر تهران دههٔ چهل و پنجاه دلالت دارند. نویسنده با طنزی گزنده همهٔ توسعه‌مداری این دوران را به سخره می‌گیرد. صدای فروش بلیط بخت‌آزمایی، برنده شدن افراد و جشنی با حضور شتر که آدم‌های برنده را با خود می‌برد، مصداق آن هستند؛ «از بیرون صداهای غریب می‌آید، صدای هورا و هلله؛ صدای فریاد؛ صدای بوق ماشین‌ها و همه‌های پراکنده. صدای آقای عسگری توی لولهٔ بخاری می‌پیچد، می‌گوید: «نترسین! چیز مهمی نیست. برنده‌های خوشبختو سوار شتر کردن، دور شهر می‌گردونن» از بیرون صدای فریاد و سوت پاسبان‌ها می‌آید. آقای عسگری خبر می‌دهد که شترها رم کرده‌اند» (ترقی، ۱۳۶۲: ۱۲۰). در عین حال ایستایی قطاری که آقای انوری سوارش شده آن هم با دستور از بالا و بلا تکلیفی مسافران وضعیت نمادینی از تضاد بین مدرنیزاسیون و استبداد پدید آورده است. در قطار متوقف شده، مردی در دستشویی گیر کرده و دیگرانی که صدایش را می‌شنوند برای کمک به او احساس مسئولیتی ندارند؛ «آقای انوری گوش داد. دور خودش را نگاه کرد و ترسید. پرسید «کیه؟ چی شده؟» یک نفر دستگیره را می‌چرخاند و چیزی می‌گفت. آقای انوری مرغ را زمین گذاشت و دستگیره را گرفت. چرخاند، کشید، فایده نداشت. پرسید: «چی شده؟» کسی که توی مستراح بود با لگد به در کوبید و فحش داد. آقای انوری جا خورد. ناراحت شد. خواست برگردد ولی دلش نیامد. گفت: «من از بیرون فشار می‌دم شما از تو بکشین» فایده نداشت. آقای انوری گفت «ناراحت نباشین. الان می‌رم مأمور رو پیدا می‌کنم». مرد گفت: «همه همینو می‌گن. مأمورم همینو می‌گه» (ترقی، ۱۳۶۲: ۷۰). هرج و مرجی از مرد روزنامه‌خوان، زن بافنده و آقای انوری با مرغ و گلدان در قطار وجود دارد؛ علاوه بر اینکه قطار دوبار توقف می‌کند و هر بار در فضایی پوچ و تمسخرآمیز غرق می‌شود.

در این فضای نمادین همه شخصیت‌ها تبدیل به محافظان استبداد شده‌اند؛ جلیلی که کله‌اش بومی دهد و بین بقیه می‌چرخد و حرف‌های تلخ می‌زند، درنهایت به عنوان بیمار عصبی شناخته می‌شود. زنش، پدرش، همسایه‌ها و دوستانش دور تختش نشسته‌اند؛ زنش در دهانش روسری چپانده تا چیزی نگوید و دست‌وپایش را بسته‌اند. می‌خواهند مدتی در زیرزمین بستریش کنند و به او قرص بخورانند تا آرام بگیرد و با حرف‌هایی که می‌زند سرش را به باد ندهد.

این توصیف از یک شخصیت شکست‌خورده در زمان سگ و زمستان بلند پارسی‌پور هم حضور دارد. در این زمان نیز حسین، پسر خانواده‌ای سنتی، در مبارزه با شاه زندانی شده و پس از شهریور بیست آزاد می‌شود. اما خانواده‌اش او را به دلیل افکارش بیمار می‌دانند و آنقدر آزارش می‌دهند تا به میخوارگی و ولگردی رومی آورد و می‌میرد.

در زمان ترقی هم مجالی برای فکر تازه و گریز از سرنوشت نیست؛ تازه اگر هم باشد خود آدم‌ها شبیه مستبدان عمل می‌کنند؛ زمان در این زمان عملاً هیچ حرکتی ندارد و با مرور خاطرات می‌گذرد؛ یا اینکه شمه‌ای از احوالات هرکس در روایت‌هایش، پیدا است. مثلاً هاشمی نقاش است و زنی به نام شیرین خانم دارد؛ زنی کوچک که روحش هم شبیه بچه‌ها مهربان است. ناگهان وارد زندگی آقای هاشمی شده و آن را دگرگون کرده است؛ او چنان خوب است که دل به گروه‌های مردم ندارد، تنها کسی است که وقتی جلیلی را به تخت بسته‌اند از افکار دیگران رومی‌گرداند؛ او درنهایت خودش را در دریا غرق می‌کند یا چون موجودی غیرواقعی به دریا می‌پیوندد؛ دوستی بین انوری و مهدوی، دو کارمند جزء که از کودکی با هم دوست بوده‌اند و حال هم‌خانه‌اند در همه روایت‌ها مطرح شده است؛ آن‌ها قرار بوده با هم زن بگیرند و ازدواج کنند و حتی سنگ قبرهای یکسان داشته باشند. دوستی آن‌ها آنقدر عمیق است که عشق و ازدواج ناگهانی مهدوی شبیه خیانتی جلوه می‌کند به رابطه اصلی‌اش؛ واقعاً هم سیطره‌الگوی همجنس‌گرایی بر ناخودآگاه مردانه سنتی (حداقل سنت ادبی) ممکن است چنین چیزی را توجیه کند. «گفتم مهدوی جان تکلیف انوری چیه؟ بی تودق می‌کنه. شما دو تا با هم بزرگ شدین، باهم زندگی کردین،

باهم یکی شدین. هیچکس تا حالا شما دوتا رو بدون هم ندیده حالا می‌خوای بذاریش بری؟ مگه میشه؟ این کارو نکن. اونم با خودت ببر. زنتوراضی کن» (ترقی، ۱۳۶۲: ۵۰).

همسر مهدوی زنی است بازهم عجیب. این بار از تنومندی و مردصفتی درست برعکس شیرین خانم، زن آقای هاشمی. او شبیه بخشی از طبیعت یا پیکرهم‌زمان دیو و پری است که با روایت مردان درآمیخته؛ وجودی ناشناخته در ساختمانی روبروی خانه مهدوی و انوری که مهدوی ضمن ترس از ناشناختگی‌اش گریزی هم از او ندارد و باید خود را در آن پیکرزنانه / مردانه گم کند و حتی با تصمیم به کشتنش هم نمی‌تواند از او بگریزد و بار دیگر تسلیمش می‌شود تا درنهایت خودش را در حوض خانه می‌کشد یا به‌طور تصادفی آنجا غرق می‌شود؛ چنان‌که دوستانش روایت می‌کنند. زنان در رمان ترقی یا زیادی کوچک یا زیادی بزرگند. یا خیلی زنانه‌اند یا خیلی مردانه. هیچ تناسبی در وجود آن‌ها نیست. شیرین خانم از فرط مهربانی بدل به کودکی شده که به همه مهر می‌ورزد و طلعت خانم، با بدنی مردانه و بزرگ، صاحب مهری غریزی و خشن است. «طلعت خانم ایستاده بود توی حیاط. سرش تا بالای در می‌رسید. شبیه درخت امام‌زاده قاسم بود. هولناک و عظیم و قدیمی. باد موهای قرمزش را این‌ور و آن‌ور می‌کشاند. از تنش گرمایی حیوانی بیرون می‌زد. پوستش بوی گوسفند می‌داد، بوی شیر تازه و پشگل، بوی کوچه باغ‌های دهات» (همان: ۵۰).

ایستادگی ساعت و زمان در این رمان نقطه بدیل زمان حقیقی است؛ زمان واقعی پیشرفت و توسعه و وقتی کارمندان اضافه حقوق و ترفیع می‌گرفتند و می‌توانستند راحت زندگی کنند. همه این‌ها پیوندخورده به ایستایی عجیبی است که آدم‌ها را از هم بیگانه و نسبت به هم بی‌مسئولیت می‌کند؛ مثلاً آقای احمدی فکر می‌کند همیشه دشمنی در تعقیبش است و باعث پرتاب شدنش از پله و شکستن سرش شده است؛ او آدم‌ها را شبیه مأمور می‌بیند.

همچنین وقتی در کوچه او را با دزد اشتباه می‌گیرند و از پاسبان کتک می‌خورد هیچکس به او کمکی نمی‌کند. هم در این رمان و هم در سگ و زمستان بلند نشانه‌های انحطاط

ساختار بوروکراتیک توسعه، در اداره‌های درحال فروپاشی و در وجود کارمندان نشان داده شده است. با این تفاوت که در زمان پارسی پور قهرمان اصلی یک زن است و در زمان ترقی قهرمان خود زمان است که در حسرت درون آدم‌های به عبث پیرشده به چالش کشیده می‌شود تا مختصات دروغینی چون زمان طلایی توسعه را از دست بدهد و به شکل زمانی برای اتلاف عمر و فرسایش زندگی نمایان بشود.

در هر دو زمان ساختار اجتماعی مبتنی بر توسعه زود هنگام به چالش کشیده شده است؛ در زمان پارسی پور به خصوص این چالش در ارتباط با هستی دختری به نام حوری است که نوجوانی او در سال‌های دهه سی می‌گذرد و تا دهه پنجاه روایت می‌شود. امری که در نهایت فروپاشی شخصیت حوری را هم‌زمان با فروپاشی ساختار بوروکراتیک اداره نمایان می‌کند و با سبکی سوررئال هستی حوری را به جهان مردگان پیوند می‌زند؛ جهانی که با راهنمایی بازجوی برادرش به آنجا می‌رود و روان شکنجه‌شدگان به خاطر این همراهی به او هشدار می‌دهند. ایستایی زمان برای پیشرفت حوری نشانه تضادی است بین تجدد آمرانه و سنت‌هایی خانوادگی که مانع از حرکت زن است. گویا این تضاد، قهرمان زن را به سرکشی و سپس ناامیدی مفرط دچار می‌کند. اگرچه زمان زنان تا دهه پنجاه سوژه زنانه‌ای پدید نیامورد که به گسترش جنسیت خود پردازد و چالش‌های مبتنی بر جنسیت زن را به چالش بکشد اما شعر فارسی در این مورد صاحب چهره‌ای منحصر به فرد است. فروغ فرخزاد (۱۳۱۳ - ۱۳۴۵) با چهارپاره‌هایش در دهه سی آغازگر بیانگری زن بود. چهارپاره‌های فروغ اگرچه اشعاری ضعیف قلمداد شده‌اند که گویا تنها مقدمه‌ای برای اشعار بعدی او هستند اما در عین حال از نظر ظهور سوژه زنانه، اشعاری نوآور قلمداد می‌شوند. در این چهارپاره‌ها با کلمات نو، تولد سوژه‌ای زنانه در قالب چهارپاره نمودار می‌شود که برای اولین بار زنی در مورد تمایلاتش در شعر سخن می‌گوید. «شاید نبود قدرت آنم که در سکوت / احساس قلب کوچک خود را نهان کنم / بگذار تا ترانه من رازگو شود / بگذار آنچه را که نهفتم عیان کنم» (فرخزاد، ۱۳۸۶: ۷۸). گویا پارسی پور نیز شخصیت زن رمانش را براساس چنین الگویی آفریده است. الگویی که فروغ فرخزاد در شعر فارسی پدید آورده و خویشکاری زنانه

را در آن نمایان ساخته بود. در این رمان نیز شخصیت حوری در دامنه خیال و واقعیت حرکت می‌کند و با محدودیت‌های جامعه، برای بروز هستی خودش، روبرو می‌شود و از آن فاصله می‌گیرد. حوری که مدتی برای فهمیدن احوالات حسین در زمان زنده بودنش، به دوست قدیمی او نزدیک شده، با او وارد ارتباطی عاطفی می‌شود اما احساساتش از سوی آن دوست روشنفکر مدام به چالش کشیده می‌شود. گویا او به عنوان یک زن حق بروز احساساتش را ندارد و اگر هم داشته باشد این احساسات حقیقی نیستند. در بخشی دیگر مرد آزادی زن و خواسته‌هایش را مانعی در راه نجیب بودنش می‌بیند (پارسی‌پور، ۱۳۵۵: ۱۸۴).

در همه این موارد بروز سوژگی زنانه حوری مطرح است که نه تنها توسط خانواده‌اش پذیرفته نمی‌شود بلکه در محیط روشنفکرانه مردان نیز ابراز وجود او چیزی چون ادا قلمداد می‌شود اما مسئله مهم اعتماد حوری به سوژگی خودش و تلاش برای درک بیشتر آن است. او نیز مانند سوژه زنانه فروغ، با طبیعت یکی می‌شود. «تمام توجه تنم را به حس جمعیت داده بودم. همراه آن‌ها نفس می‌کشیدم و همراه آن‌ها بودم. چیزی که نمی‌دیدمش، چیزی که حس شدنی نبود فقط با من بود و از تبسمی که از ریشه‌های دلم می‌آمد عضلات صورتم درد گرفته بود. نمی‌توانستم تبسم نکنم. همه چیز می‌تپید. می‌تپید. می‌زد. قلب می‌زد. خون می‌زد و زندگی در برگ برگ هر درخت می‌زد و بالا رونده بود. باید نماز می‌خواندم. باید سجده می‌کردم. باید کاری برای خورشید زیر ابر می‌کردم. باید طوفان را می‌بوسیدم. باید خونم را پخش می‌کردم در تمام بسیط زمین. باید به هشت گوشه عالم پیام می‌فرستادم. باید می‌رفتم پا به پای خودم و نه لنگ لنگان و می‌گفتم چقدر زندگی را دوست دارم؛ این تپش مدام را» (پارسی‌پور، ۱۳۵۵: ۱۶۷). رمان سگ و زمستان بلند بر قهرمانی سوژه زنانه بنا شده است و از این جهت که سوژه زنانه به بیان احساسات و نیازهایش بدون توجه به تنگناهای خانوادگی و عرفی می‌پردازد گویا ریشه در سوژه زنانه شعر فروغ دارد. سوژه‌ای که فروغ خود در آن به بیانگری می‌رسد و شخصیت زن را در شعر فارسی دگرگون می‌کند. «سخن از پیوند سست دو نام / و هم آغوشی در اوراق کهنه یک دفتر نیست / سخن از

گیسوی خوشبخت من است / با شقایق‌های سوخته بوسه تو / و صمیمیت تنهامان ، در طراری / و درخشیدن عریانیمن / مثل فلس ماهی‌ها در آب / سخن از زندگی نقره ای آوازی است / که سحرگاهان فواره کوچک می خواند» (فرخزاد، ۱۳۸۶: ۳۵۸). این سوژه انفجاری در شعر فروغ نیز هویت خویش را از یکی شدن با طبیعت و سرشت اسطوره‌ای زن می‌یابد. امری که با تأکید بر نارسایی‌های اجتماعی صورت گرفته است و از این جهت فرخزاد یک نمونه پیشتاز محسوب می‌شود.

در دهه شصت، رمان دل فولاد (۱۳۶۹) اثر روانی پور سوژه زن را در کشاکش هویتی خود در زمان جنگ پدید می‌آورد. شخصیت زنی به نام «افسانه سربلند» که نویسنده است و برای ساخت شخصیت رمان در دل تاریخ غوطه ور شده است تا با جریان سیال ذهنش حوادث تاریخ و حقانیتشان را در بوته روایت امتحان کند. آیا روایت می‌تواند حقانیت تاریخ را مشخص کند یا سره و ناسره درهم می‌آمیزند و روایت تاریخ همان روایت قدرتمندان است؟ نویسنده تلاش می‌کند سوژه زن (افسانه سربلند) را بفرز دوگانه‌های جنسیتی حاکم برپا دارد. او زنی است که می‌کوشد زن به معنای مرسوم نباشد و بفرز کلیشه‌های ایدئولوژیک حاکم هستی خود را در روایت بیابد. همین امر موجب شده همواره در حال فرار باشد. در حال فرار از نیروهای پدید آمده در این ساختار که همچون نگه دارنده این کلیشه‌ها عمل می‌کنند و به روان او حد می‌زنند تا آزادی برای خلق نوشته خود نداشته باشد. در عمل نیز او مشغول خواندن رمان تاریخی دلاور زند (۱۳۳۶) است و قهرمان آن، لطفعلی خان زند، را فردی دارای خصایص خوب و آرمانی می‌شناسد. در عین حال به این روایت شک می‌کند؛ گویا هم از قهرمان مرد تاریخ و هم از قهرمان مرد رمان قصد عبور دارد. با هر دوی آن‌ها درگیر است و سعی دارد در کشاکش با نقش‌هایی که از او انتظار می‌رود در آن‌ها حضور داشته باشد، رمان خود را بنویسد. مثلاً صاحب انتشاراتی می‌خواهد با او در ارتباط عاطفی باشد. همان‌طور که زن صاحب خانه از او می‌خواهد پیشش بماند تا تنهاییش را پر کند. همه این محدودیت‌ها به او اجازه نمی‌دهند تناسبی بین نقش عاطفی و نقش فکری‌اش ایجاد کند. در نهایت ناگزیر می‌شود برای کمک به زندگی آشفته سرهنگ و خانواده‌اش و برای نجات

سیاوش، پسر سرهنگ، از اعتیاد آن‌ها را همراهی کند. انگار هستی زن پیوندخورده با ابراز نقشی عاطفی است که زمانی برای تنهایی، مطالعه و سکوت برایش باقی نمی‌گذارد. زن با سرسختی ادامه می‌دهد تا بتواند سایه پدر را از روان خود بردارد. پدری که به مطالعه رمان‌های تاریخی علاقه دارد و دختر را به خاطریک شب غیبت از خانه طرد کرده است. سوژه زن مدام با موانع ایدئولوژیکی روبرو می‌شود که او را به همراهی فرامی‌خوانند و برای او تعیین تکلیف می‌کنند. حتی هنگامی که بارزمنندگان راهی جبهه احساس همدلی می‌کند و به یکی از آن‌ها لبخند می‌زند او به روسریش اشاره می‌کند تا آن را جلو بکشد. در همین لحظه اتوبوس رزمنندگان راهی جنگ می‌شود و افسانه حاج‌وواج در خیابان می‌ماند. «یک باردیگر نگاه کرد و دید خودش نیست. جوان اخم کرده بود و دستپاچه نمی‌دانست به کدام طرف نگاه کند و این زن با چهره گیج و درهم و چین‌های ریز پیشانی‌اش از او چه می‌خواست؟ به دنبال چه بود؟ جوان انگار راه چاره‌ای یافته باشد ناگهان مشتش را به طرف او تکان داد و فریاد کشید: "مرگ بریدحجاب...." و اتوبوس‌های دیگر هم با هم فریاد کشیدند مرگ بریدحجاب و آن وقت کاروان راه افتاد و زن همان‌طور ماند و دید که سوارکار دارد می‌رود و دیکتاتور به خنده افتاده است» (روانی‌پور، ۱۳۶۹: ۱۰).

زنان نیز در این ساختار به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ زنانی مانند خود راوی که در جدال با این وضعیت هستند و زنانی که با این ساختار همراه شده و نقش خویش را پذیرفته‌اند؛ نویسنده همیشه در همه محیط‌ها آن‌ها را شبیه زنان بافنده و باردار می‌بیند و هر جا این اوصاف را می‌آورد منظورش زنانی سنتی است. راوی با کینه از چنین زنانی یاد می‌کند و معتقد است آن‌ها نمی‌توانند اهمیت روایت‌گری را از سوی او درک کنند. در مواجهه با «پروین» همسر آقای مهاجرانی، مدیر انتشارات، چنین می‌گوید: «همیشه از زن‌ها می‌ترسید و این پروین از او چه می‌خواست؟ زن‌های خانه‌دار! تا چشم باز می‌کنی می‌بینی دار و ندار ذهنت را برده‌اند.... زبردست‌ترین بازجویان جهان.... خیلی ساده از دهانت حرف می‌کشند. تویی آنکه بخواهی همه چیز را می‌گویی و بعد... خواری اعتراف! وقتی گفتم، سیرابشان کردی.... پچ‌پچ‌ها شروع می‌شود و تو می‌شکنی.... دیگر هیچ‌کس

نیستی، هیچ‌کس و بعد رهایت می‌کنند؛ رها و تاندا نسته‌اند، تا چیزی از تونمی دانند دور و برت می‌پلکند و او هیچ‌وقت به هیچ‌کس نگفته بود.» (همان: ۱۰۹)

او معتقد است این زن - بازجوها، همراه با ساختار مردسالار به محدود کردن زندگی بقیه زنان مشغولند؛ زن‌هایی که می‌خواهند زندگی دیگری داشته باشند. تضاد بین زن سنتی و روشنفکر بار دیگر در روایت نسرين از زندگیش نمایان می‌شود؛ او از همسرش جدا شده، چون نمی‌خواهد زنی سنتی باشد اما نگاه‌های پیرزن همسایه او را به سنتی شدن و پیشمانی از اقدامش مجبور می‌کند. او در مورد همسرش می‌گوید: «می‌دانی آدم را بی‌شخصیت می‌کند... زن سنتی می‌خواهد، یک زن سنتی و سرم داد می‌کشد که غلط کردم زن روشنفکر گرفتم و او روشنفکر بود و آمده بود بیرون و آن پیرزن با چرتکه او را سنتی کرده بود» (همان: ۱۸۹). رفتار کنترل‌گر زنان نسبت به همدیگر ناشی از مصادره شدن هویت زنان است که برای آن‌ها حساسیت ایجاد می‌کند و هرزنی باید در برابر وجودش پاسخگو به دایره قدرت باشد. وجود چنین ساختاری زن‌ها را نسبت به یکدیگر بدگمان کرده و باعث رواج قضاوت نسبت به یکدیگر شده است. ازسویی دیگر فرهنگ نابرابر جنسیتی ازسوی خود زنان نیز بازتولید می‌شود؛ مثلاً پری و زری، دختران سرهنگ از زن اولش، که نویسنده آن‌ها را در وضعیت نمادینی قرار داده، ازسوی مادرشان محکوم به دوختن لباس عروس و درواقع بازتولید فرهنگ سنتی برای دیگران هستند؛ و شاید به همین دلیل در حضورهای گاه و بی‌گاهشان در خانه افسانه از او می‌خواهند عروسی کند تا برایش لباس عروس بدوزند یا لباس عروس‌های زردشده خود را به او بدهند.

تنها جایی که این ساختار دوگانه بین زن سنتی و روشنفکر به هم می‌خورد در شخصیت خود راوی است که به روایت شخص سومی در درون خودش پناه می‌برد تا او را از این تضادها برهاند. همین روایت است که باعث می‌شود راوی در مقابل تضادهای بیرونی مدام به خودش نهیب بزند «رها کن» و مشغول نوشتن بشود.

از ابتدا تضادی که مجموعه حوادث رمان را رقم می‌زند در کشمکش زن راوی با هیئت تاریخی مرد، چه به صورت مرد دلاور چه به صورت دیکتاتور، ایجاد می‌شود. هیئتی که او را

مجبور به نوشتن می‌کند تا هم‌زمان خودش را نیز به پدرش ثابت کند که کتاب‌های تاریخ می‌خواند. دلاورزند و خان قاجار دو شخصیت تاریخی تکرارشونده در ذهن راوی هستند. درعین حال راوی، شخصیت مستقل خویش را تنها در تضاد و روی‌گردانی از شخصیت زن و ویژگی‌هایی که جامعه برای آن تعریف کرده، بازمی‌یابد. او در برخی صفحات تبدیل به یک زن -مرد می‌شود تا بتواند از هویت خودش دفاع کند. این تضاد و تعلیق شخصیت برای خودیابی و پافشاری برای درک خودش از شبی آغاز شده که هویت او را خدشه‌دار کرده‌اند و به دلیل غیبتش از خانه مورد سؤال و حمله قرار گرفته است. در انتها زن رمانش را نیمه‌تمام می‌گذارد و به شیراز نزد پدرش برمی‌گردد؛ او رمان اول راوی را خوانده است؛ اما تضاد شکنجه‌آوری که زن در ذهن دارد تا هویت خویش را به دست بیاورد، برای پدر بی‌معنا است. او در بستر تاریخی خویش به سر می‌برد و نمی‌داند زن با چه میزان تلاش، توانسته طرد شدن را تاب بیاورد و بنویسد. پدر از او می‌پرسد آیا برای نوشتن کتاب پول گرفته‌ای؟ زن چندان به آن فکر نکرده است. در واقع قدرت اقتصادی نیز در دست مردان است. زن‌های رمان اگر کار کنند منشی هستند و دختران پیرشده سرهنگ نیز تحت تسلط مادرشان خیاطی یاد گرفته‌اند. پدر در مورد چاپ کتاب چنین می‌گوید: «برای این کتاب چند گرفتی؟ و او ماند! «هیچ. قراردادی کار می‌کردم.» «بی‌فایده‌اس... و اون یکی؟» و همه تمام دختران بافنده که باردار بودند و نبودند جمع شده بودند و با او حرف می‌زدند و می‌خندیدند و نقشه می‌کشیدند... «این کتاب‌ها را می‌شود به خارج فرستاد، مردم از چه راه‌هایی که ارز نمی‌سازند. می‌شود تمام این کتاب‌ها را به سوئد فرستاد و آنجا با چند برابر قیمت فروخت.» (همان: ۲۶۰)

این بار پدر تسلط خود را با قدرت اقتصادی نشان می‌دهد که توان مصادره رمان دخترش را دارد و تنها در راستای فروش و تبدیل رمان به ارز می‌تواند برای آن ارزشی قایل باشد. افسانه موفق می‌شود رمان جدیدش را بنویسد و خود را از زیر سایه پدر و قضاوت‌هایش نجات دهد. درست همان‌طور که در رمان دهه هفتاد روانی پور یعنی کولی کنار آتش راوی (آینه) پس از اینکه نقاشی معروف می‌شود همراه با اخبار شهرتش به دیدار قبیلۀ خود می‌رود تا

پدرش را ببیند و سایه‌ی طرد او را از بین ببرد. روان زن حدخورده از حضور پدر و درعین حال در جدال با اوست. سوژه‌ی قهرمان زن در آثار روانی پور به وضوح در چالش با ایدئولوژی حاکم شکل می‌گیرد. اما این شکل‌گیری بدون رنگ گرفتن از ایدئولوژی رخ نمی‌دهد. به این موضوع در مان اخیر بیشتر پرداخته‌ام.

رمان کولی کنار آتش که در سال ۱۳۷۸ نوشته شده، جزء رمان‌های نوگراست و گاه پست‌مدرن به شمار آمده است یکی از جلوه‌های این نوگرایی حضور نویسنده در رمان و شوخی با متن و شخصیت‌هاست. امری که ماهیتی بازی‌گونه به داستان می‌دهد. رمان شرح سرگذشت زنانی مطرود و سرگردان است که هر یک به حکم سنتی مجازات شده‌اند؛ روایت تجدد نیز، با روایت هر یک از این زنان به چالش کشیده می‌شود؛ گویا زنان همچنان نشانه‌ی تضاد بین سنت و تجدد هستند؛ همین است که آن‌ها را از دستیابی به نظام نمادین بازمی‌دارد. تنها در انتهای رمان و پس از دستیابی آینه به شهرت و موفقیت با سیطره‌ی این نظام روبرو هستیم.

رمان کولی کنار آتش، ساختاری بسط‌یافته از دوگانه‌هایی دارد که همراه با مدرنیزاسیون در جامعه‌ی ایران پدید آمدند. دوگانه‌هایی چون یک جانشینی و کوچ‌نشینی، حجاب و بی‌حجابی، باسواد و بی‌سواد، لباس عمومی و لباس قومی و... در رمان حضور دارند. به یک تعبیر می‌توان گفت هم‌زمان با ملی‌گرایی صورت‌های محذوفی از زندگی پدید آمد؛ این امر در تحلیل صورت‌بندی جنسیت در دوران رضا شاه و پس از آن نیز قابل رؤیت است. چنان‌که فرمان یک‌دست‌سازی پوشش (۱۳۰۷) و کشف حجاب (۱۳۱۴) نوع پوشش طوایف را نیز تحت تأثیر قرار داد. «سازگاری با سنن محلی در یک فرایند طولانی مدت در ایران توسط غالب ساختارهای سیاسی به‌ویژه دولت قاجار پذیرفته شده بود. قاجارها راهکارهای خود را برای اداره‌ی دولت علیه متناسب با این بومیت‌ها انتخاب می‌کردند. اما بعد از روی کار آمدن رضا خان، دولت، بومیت را مورد پرسش قرار داد. انسان بومی به مثابه‌ی موجودی وحشی و شرور که باید تربیت و کنترل شود، مورد خشنونت واقع شد. رضا خان در سفرنامه‌ی خوزستان مکرراً از واژه‌ی اشرار برای اشاره به قومیت‌های مختلف استفاده

می‌کند و حتی یکجا روش زندگی اهالی خوزستان را مانند بهایم و به دور از تمدن توصیف می‌کند. تبعید، کشتار، برکناری از کار و تاراج اموال خاندان‌های قدیمی و سرکوب اهالی در نقاط مختلف، حداقل از زمان نخست‌وزیری رضاخان در دستور کار قرار گرفته بود اما حذف نمود مادی بومیت‌ها در زندگی روزانه؛ یعنی پوشاک نیز در نهایت در دستور کار قرار گرفت. ایران سرزمینی با تنوع قومی بالا و پوشاک متنوع بود که در بیشتر موارد نمایانگر تعلق فرد به گروه قومی، دینی، قلمرو سرزمینی یا حتی وضعیت تأهل او بود. دولت با تضعیف پوشش‌های محلی در واقع اعتبار قومیت و تعلقات بومی را انکار می‌کرد؛ فرایندی که در دوره محمدرضا شاه با تأکید بر افسانه آریایی و برتری قوم پارس شدت گرفت. تأکید بر قوم پارس و نژاد آریایی تلویحاً اعتبار و دیرینگی دیگر اقوام ساکن ایران را زیر سؤال می‌برد» (پاپلی یزدی، ۱۳۹۷: ۶۵).

دوگانگی مفاهیم متأثر از تجدد شالوده رمان کولی کنار آتش را می‌سازد. زندگی قبیله از زاویه دید دانای کل روایت می‌شود. زن از زندگی قبیله خود دور می‌افتد چون شیفته مردی غریبه شده است مردی که از تهران آمده و به رقص و زندگی آینه علاقه نشان می‌دهد. دلیلش هم این است که می‌خواهد قصه‌های این قبیله را از زبان افراد مختلف بشنود و بنویسد. غریبه نیز «تاجیک»، یا «مانسی» (مونس، مهمان) خطاب می‌شود. روایت شفاهی آینه و پدرش و... قرار است در برابر روایت کتبی مانسی غریبه قرار بگیرد؛ «مرد سرش را بلند کرد و گفت: "سواد داری؟"، "نه آقا این چیزا تو ما رسم نیس."، "چه حیف! راستی اسمت چیه؟"، "آینه"، ... دخترک سر تکان داد. شادمانی مرد شادش کرد. مانس دوباره روی دفتر خم شده بود، تند تند می‌نوشت. نرمة بادی می‌آمد. برگ‌های دفتر را می‌لرزاند، مرد یک دستش را روی برگ‌های دفتر گذاشت، صاف در چشم‌های آینه نگاه کرد» (روانی پور، ۱۳۷۸: ۱۰).

قبیله کوچ‌رو فعالاً در بوشهر ساکن است اما آینه شخصیت اصلی رمان اصلاً نمی‌داند اهل کجاست و حتی چه سنی دارد؛ آن‌ها همیشه در کوچ بوده‌اند و متعلق به جایی نیستند. آن محدوفان جامعه نوین ایران که هنوز به سبک بومی خود زندگی می‌کنند، همواره چشم

به راه غریبه‌ای هستند که بیاید و راوی سنت‌هایشان باشد یا برای رقص دخترهایشان پولی بدهد. آینه دختر کدخدای قبیله است؛ او هر شب کنار آتش می‌رقصد و شوری به پا می‌کند. پدر اگرچه به آینه اجازه رقص در حضور غریبه‌ها را می‌دهد اما حد و حدود آزادی آینه مطابق میل پدر است. «هفت سال و همیشه، پیش از او نیز کردار پدر همین بود. مادر گفته بود... تا مانسی ببیند که جیبی پر دارد، نمایش می‌دهد، بندها را پاره می‌کند... الا بند آخر که هست، همیشه بوده و خواهد بود... خودت را به دستش مده، حراجت می‌کند از دور، اما نمی‌دهد، به دست هیچ‌کس تورا وا نمی‌گذارد... به ناز تو زندگی می‌کند، به رقص تو اسب و قاطر جمع می‌کند... سگان شکاریش زیاد می‌شوند... به صدای دلت گوش کن آینه! فقط به صدای دلت...» (همان: ۲۲). قانون قبیله از هنگامی آینه را طرد می‌کند که او به فریب مانسی تن می‌دهد و راهی خانه‌اش می‌شود. پس از آن مطرود قبیله است و مانسی را نیز دیگر پیدا نمی‌کند.

اما آیا خود این موضوع نیز حاوی دوگانه‌ای نیست؟ تاجیک که نامی عام برای ایرانی‌هاست و کولی که اصلاً نمی‌داند اهل کجاست. تاجیک به زندگی کولی دستبرد زده و او را از قبیله‌اش ربوده تا برای ادامه حیات تنها یک سودا در سر داشته باشد: رفتن به تهران و یافتن مانسی. در این بین و در این مسیر او بدکاره‌ای شناخته می‌شود که از همه سو مطرود است؛ در کوچه‌ها سنگ می‌خورد و کودکان برایش شعر ساخته‌اند. هر کسی قیمتی روی او می‌گذارد و خواهان بودن با اوست و او باید تنها داراییش، عشقش را از این وضعیت بیرون بکشد. روح مردسالاری با قوانین دستوری از بالا از بین نمی‌رود؛ هنوز ساختار سنتی در مورد زنان جاری است و آن‌ها عاملیتی در ابراز عشق ندارند حتی اگر روحی کولی داشته باشند؛ به همین دلیل آینه طرد می‌شود. نه تنها از سوی قبیله که از سوی همه مردان شهر. آینه به شیراز می‌رود. شهری در راستای تجدد که فقیران و گدایان را به قبرستان رانده تا چهره شهر نزد توریست‌ها زیبا باشد. راوی نیز همراه با این گدایان هر شب را در قبرستان سپری می‌کند. نظم‌پذیری ناشی از مدرنیزاسیون، محدودفان و مطرودان خود را دارد؛ کسانی که نتوانستند به این نظم‌پذیری برسند. قربانیان این ساختار گویا بیشتر کسانی هستند که

به سنت نزدیک تربوده‌اند. کسانی که به دلیل مذهبی بودن خانواده خود از تحصیل محروم مانده‌اند یا کسانی که در زندگی کوچ‌نشینی باید هم‌پای رسوم قبیله پیش می‌رفتند. و هیچ‌یک از این رسوم به سازگاری با ساختار مدرنی‌زاسیون نرسیدند. همین موضوع تضادی را بین خانواده‌های سنتی و تجدد پدید آورد. این رویه تجدد در مورد زنان، به عنوان مثال در موضوعی چون کشف حجاب پیداست؛ «زنان از یک سو تحت فشار دولت بودند تا حجاب را کنار بگذارند و پوشش جدید را بپذیرند و از سوی دیگر تحت فشار اجتماع و خانواده‌ها بودند تا حافظ سنت‌ها باشند؛ در صورت انتخاب هر یک از این دو طیف حدی می‌بایست هزینه‌هایی را متحمل شوند. اگر رویه گذشته را برمی‌گزینند از تحصیل و اشتغال محروم می‌شدند؛ کم‌اینکه بسیاری از زنان به همین دلیل از مدرسه رفتن و باسواد شدن بازماندند و اگر به سنت پشت می‌کردند می‌بایست تقبیح اجتماعی و هزینه‌های دیگر را به جان بخرند که گاهی برایشان بسیار گران تمام می‌شد» (صادقی، ۱۳۹۶: ۵۳).

در این رمان نیز زنانی که همراه آینه می‌شوند هر یک روایتی از مطرود بودن خویش دارند. طردهایی که در پیوند با ساختار قومی و قبیله‌ای زندگی آن‌ها پدید آمده است. نویسنده خود نیز در رمان حضور می‌یابد و صحنه واقعیت را به هم می‌زند. دوگانه‌ای دیگر نیز بین نویسنده و شخصیتش، آینه، ایجاد می‌شود. آینه باید قصه زنان دیگری را بشنود که هر یک توسط سنتی زخم خورده‌اند و از زندگی محروم شده‌اند. روایت این زنان در امتداد هم، چگونگی حاکمیت سنت‌ها را در لایه‌های زیرین اجتماع نمایان می‌کند. زنانی که هر یک با تهمتی اخلاقی از روستا و طایفه خود رانده شدند. زن سوخته، اکلیمما و سحر و قمر و... همه زنانی هستند که در امتداد هم، حذف خود را توسط سنت‌های حاکم روایت می‌کنند. ستم اجتماعی در مورد زنان در لباس عرف و شرع به کار خود ادامه می‌دهد و حکمیت خود را به اجرا می‌گذارد. زنانی که به قتل رسیدند یا فراری شدند. آینه روایت خود را در کنار روایت آن‌ها می‌گذارد و می‌بیند زنانی چون او فراوانند. زنانی که به دلیل ساختار طبقاتی و سنتی خانواده‌های خود قدرت برخوردار از تجدد را نداشتند.

آینه به واسطه آشنایی با مریم، با افکار روشن‌فکران آشنا می‌شود؛ افرادی با تفکر مارکسیستی

که با حکومت می‌جنگند. آینه که حال سوادى هم آموخته می‌خواهد به آن‌ها یادآور شود آنچه امثال او را به این روز انداخته فقر نبوده بلکه تداوم سنت بوده است و سنت با چنین مبارزه‌ای از بین نمی‌رود. دوگانهٔ مورد اشارهٔ آینه تضاد سنت و تجدد است و نه فقر و ثروت؛ چیزی که به گوش دوستانش نمی‌رود. پس از انقلاب نیز تأکید نویسندگان بیش از هر چیز بر حاکمیت نیروهای مذهبی است که برای حضور زنان محدودیت ایجاد کرده‌اند و نیروهای سیاسی مختلف را از بین می‌برند. حال گویا همهٔ سنت‌ها زنده شدند و دست و پا درآوردند و به شکل نیروهای انقلابی در خیابان‌ها حضور دارند. «در تهران، هیچ خروسی سحرگاه نمی‌خواند، حتی اگر شبی را بر کامیون سحر کرده باشی. تهران آسمان سفید بی‌جانی داشت و سال ۵۹ هنوز مسافرخانه‌ها را نمی‌گشتند و زنان تنها می‌توانستند اتاقی در مهمانخانه‌ای، هتلی پیدا کنند، بی‌آنکه به ادارهٔ اماکن عمومی بروند و اجازه بگیرند» (روانی‌پور، ۱۳۷۸: ۱۷۸).

پرداختن به انقلاب در این رمان از زاویه دید محدوفانی است که دخالتی در سرنوشت سیاسی خود نداشته‌اند. همهٔ زندگی آن‌ها در اسارت سنت‌های غلط گذشته است. اکلیمای زنی است که حس می‌کند زندگی او را مرده‌ها کنترل می‌کنند و آینه نیز کم‌کم می‌فهمد زندگی همهٔ آن‌ها در دست سنت‌های مرده است.

آینه موفق می‌شود با سه زن دیگر در تهران هم‌خانه شود. هر سه زن فراری از ظلم خانوادهٔ خود هستند. زنانی که پیش از انقلاب به دلیل امتداد مردسالاری و سنت‌های خانوادگی حذف شده‌اند پس از انقلاب به حکم قانون حذف می‌شوند. سحر، گل‌افروز، قمر و آینه به واسطهٔ بی‌قدرت بودن خود یک حیات زیرزمینی دارند. زنانی که باید به هر ترتیبی شده غذای روزانهٔ خود را از چنگ اعیان به کف بیاورند. اعیانی که حال فراری شده‌اند و همه چیز را حراج کرده‌اند تا فقط بتوانند از ایران بگریزند. آینه و دوستانش پشت در خانهٔ اعیان در انتظار غذا و لباس هستند. اقتصاد سیاسی انقلاب تنها به فقر و محرومیت آن‌ها اضافه کرده است. حال دیگر هیچ جایی برای آن‌ها نیست. حتی نمی‌توانند به راحتی در خیابان بمانند یا با راننده‌ای بروند. وقتی خواستگار آینه که معلوم نیست به کدام جرم سیاسی

فراری شده است او را می‌گذارد و می‌رود، آینه خودکشی می‌کند اما قبل از آمبولانس پلیس سر می‌رسد تا بفهمد نسبت آینه با مرد فراری چه بوده است. نویسنده به پلیسی شدن همه ارگان‌ها پس از انقلاب اشاره می‌کند. «برای راننده‌ها پیدا کردن خانه در هر شهری، کار ساده‌ای است. در هر حکومتی راننده اگر راننده باشد می‌تواند به راحتی اتاقی، خانه‌ای اجاره کند اما در هر حکومتی نمی‌شود با هرزنی اتاقی اجاره کرد، حتی راننده‌های کامیون هم نمی‌توانند» (روانی پور، ۱۳۷۸: ۱۶۴). زن‌ها حتی دیگر نمی‌توانند برای خود یک اتاق اجاره کنند و همه این‌ها تنگناهایی است که حتی تصور مدرنیسم را نیز از بین می‌برد. انقلاب در کار محکم کردن سنت‌هاست؛ سنت‌هایی که آینه می‌خواست دوستان روشنفکرش قدرت آن را بفهمند. نویسنده انقلاب را به صورت زایل‌کننده تجدد تصویر کرده است.

هنگامی که شرایط چنان سخت می‌شود که دختران فراری برای گرفتن غذای سگ هم باید ده تومن به صاحب رستوران بدهند، هرکس مسئولیت انقلاب و ادامه زندگی را به شانه دیگری می‌اندازد. در همین هنگام است که امتداد جدال بین سنت و تجدد به نفع سنت‌گرایان کم‌رنگ می‌شود. گویا نویسنده انقلاب را با نمایش حیات واقعی مستضعفین، نقد کرده است. خوانش نویسنده خوانشی لیبرالیستی است که ضمن محکوم کردن روشنفکران مارکسیست بی‌توجهی آن‌ها را به پایداری سنت‌های قبیله‌ای در ایران منجر به نهادینه شدن این سنت‌ها در قالب انقلاب می‌داند. اگرچه آینه و خانواده‌اش در زمان پهلوی نیز به خاطر سرسپردگی به سنت‌های قبیله، آزادی چندانی نداشتند اما از این پس تنها درگیری آینه با خود حکومت است. او به تهران آمده بود تا عشقی گم‌شده را پیدا کند. مانسی، غریبه‌ای فارس که به قبیله او آمده بود و به وجود او دستبرد زده بود، اما در تهران گم شده‌اش را نمی‌یابد. به جای آن با خود ساختار سیاسی و اقتصادی به دلیل حیات برهنه‌اش روبرو می‌شود. جایی که هویت خود را که قبلاً در قبیله‌اش و در ردیابی یک زندگی عاطفی و اقتصادی نابسامان دنبال شده بود گره خورده با حیات اجتماعی می‌یابد. همه در تهران دنبال تغییر ساختار سیاسی هستند اما کسی به او و تجربه‌هایش

توجهی ندارد. او فردی حذف شده است که به دلیل جایگاه طبقاتیش حقیقت را بهتر از دوزستان روشن‌فکرش درک می‌کند. امکان ندارد با انقلاب وارد ساختاری مدرن شد و تمام آن سنت‌های فربه را پشت سر گذاشت. آینه پس از انقلاب نیز به دلیل زیستش در خیابان مدام با نیروهای سرکوب روبرو می‌شود. با تضادهایی که انقلابیون مارکسیست و مسلمان با آن روبرو شده‌اند و جدال‌هایی که او در آن جایی ندارد اما شاهد آن است. در ساختار جدید به او اتاق نمی‌دهند. بساط کتاب او را روبروی دانشگاه بهم می‌ریزند و حتی به دوست بی‌گنااهش تیر می‌زنند.

در فضای پس‌انقلابی راننده‌های اتوبوس و کامیون ممکن است مخبر باشند یا روزنامه جابه‌جا کنند؛ همچنان‌که همسر آینه یک فراری سیاسی بود. آینه نیز دوران کوتاهی پس از انقلاب در یک کارخانه کار می‌کند و در همان چند شبی که به ناچار در خیابان می‌ماند نیز امنیت لازم را ندارد. بنابراین دوگانه‌های درهم‌تنیده سرنوشت آینه را با دخالت نویسنده به آتلیه نقاشی هانیبال الخاص می‌کشانند. آینه که با پناه بردن به کلیسای تهران نزد کشیش اعتراف کرده و نقاشی مریم مصلوب را کشیده حال توسط کشیش به هانیبال معرفی می‌شود. آینه پس از فراگیری نقاشی به شهرتی می‌رسد که به وسیله آن می‌تواند مانسی و هر غریبه دیگری را فراموش کند. همین هنگام است که به دیدار قبیله خود می‌رود که حال دیگر یک جانشین شده‌اند و خانه‌شان محل رفت و آمد دودی‌هاست. این شکوه قبیله‌ای شد که می‌خواست آینه را در بند خود نگه دارد اما با تغییرات سیاسی، شکوه آن قبیله نیز فروریخت و به انحطاط دچار شد. آینه از شهر با خود شکوه و شهرت آورده و همه اعضای قبیله به او افتخار می‌کنند. نویسنده گویا در انتها پیروزی تجدد، سواد و شهر را بر رسوم و بی‌سوادی و سنت‌گرایی نشان می‌دهد اما این تنها با درهم‌تنیدن همه چیز و از بین بردن تضادهای دیرپا در سرنوشت آینه ممکن می‌شود و نویسنده که خود در داستان حضور داشته تصمیم می‌گیرد سرنوشتی خوب برای شخصیت خود بسازد؛ امری که به تحلیل بردن تضادها در زمینه شهرت یافتن آینه تقلیل می‌یابد. او دیگر از زنان قربانی نیست. زمانی که از ابتدای طرد شدن خود با آن‌ها روبرو شده بود. روایت‌های

بریده بریده از زنانی که چون خود او طرد شده بودند زنان را تبدیل به گرانیکاه سنت و تجدد می‌کرد. آن‌ها به حکم تجدد می‌توانستند آزاد باشند و به حکم سنت سوزانده یا طرد می‌شدند. اکلیمما، پیرزن سوخته، سحر، قمر و گل افروز هر یک روایتی از حذف و طرد با خود داشتند اما هر کدام پس از انقلاب فهمیدند در تهران نیز گیسوسوزان نوینی برپاست و قرار نیست زنان حضور آزادانه‌ای داشته باشند. هرچند پس از بازگشت آینه برای دیدار از قبیله اش نویسنده ضدیت با زنان و مردسالاری را در گفتار راننده‌ای که آینه را نزد قبیله اش می‌رساند، نمایان می‌کند و نشان می‌دهد این جدال همچنان باقی است. اگرچه آینه پیروز شده است. راننده از سرنوشت آینه قدیم برای آینه نوین حرف می‌زند. دختری که از قبیله طرد و بدکاره شد. در تمام روایاتی که در رمان از زندگی زنان آمده است زنان قصه‌های عجیبی دارند که ربطی به تجدد آمرانه ندارد. آن‌ها هر یک در روستایی، در قبیله‌ای یا در یک آبادی بوده‌اند و اگر به تیغ تعصب مردی برمی‌خورد کشته، سوزانده یا طرد می‌شدند. این سرنوشت کسانی است که جایگاه طبقاتی لازم را برای برخورداری از تجدد نداشتند؛ بنابراین تغییر صورت بندی جنسیت در ارتباط با مدرنیسم امری همگانی نبوده است. بلکه از همان لحظه اول محذوفانی داشته است. محذوفانی که حسرت بومی بودن خود را در یک شکل شدن شهری، در کسب شهرت و اعتبار و آبرواز دست دادند و به زندگی غربیه‌ها پیوستند.

رمان در دهه هفتاد و سال ۱۳۷۸ چاپ شده است. بازه زمانی رمان از دهه چهل شروع می‌شود و تا سال‌های دهه هفتاد امتداد می‌یابد. سرنوشت آینه در تهران، پس از پشت سر گذاشتن روزهای انقلابی با رفتن به آتلیه یک نقاش ثبات می‌یابد. امری که ما چگونگی اش را تنها از طریق چاپ تصویر آینه در جراید و معروف شدن او درک می‌کنیم. گویا روایتی که از زاویه دید آینه یا نویسنده اش در جریان بود، حال از چشم جامعه نوین و جراید روایت می‌شود. بنابراین خود رمان نیز در زمینه دوران سازندگی و شکل‌گیری جامعه دهه هفتاد به بساخت نوین از سوژه انسانی تن می‌دهد و آینه را با شخصیت نوینی همگام می‌سازد که می‌توانست در این وضعیت به آن تحقق ببخشد. شاید این تغییر سرنوشت

نیز تابعی از همان حضور نویسنده و بازی با سرنوشت شخصیت باشد که رمان را از نظر فنی دچارافت می‌کند. زیرساخت اجتماعی دهه هفتاد، دورانی است که با تثبیت انگاره ایدئولوژیکی حجاب و تفکیک جنسیتی زن و مرد امکان حضور و توسعه را برای زنان فراهم می‌کند. زنان می‌توانند در مشاغل دولتی و دانشگاه‌ها حضور داشته باشند. حتی امکان پیشرفت هنری و فرهنگی دارند. همین زیرساخت است که باعث می‌شود نویسنده زندگی آینه را علی‌رغم پیچیدگی‌هایی که در برخورد با شهر و انقلاب و... داشته حال به حیات نوینی گره بزند که در دهه هفتاد پدید آمده است. او سرنوشت قهرمان خود را که زنی بومی در یک قبیله کوچ‌رو است تحویل می‌دهد به حیاتی شهری که امکان شکوفا شدن او را در سایه حمایت یک نقاش و کشیش مهیا کرده است. این تحول شخصیت و ارزش بخشیدن به شخصیت زن اگرچه از زیرساختی اصلاحاتی در مورد زنان از خرداد هفتاد و شش برخوردار است، در ساختار رمان نیز همه تضادهای موجود را به پذیرش ماهیت اصلاحاتی می‌رساند که در آن آینه می‌تواند از چهره‌ای اجتماعی و هنری برخوردار باشد. این تقلیل تضادها از خلال روایت روزنامه‌ها که حال به قبیله یک جانشین آینه نیز می‌رسد، روایت می‌شود. «خم شد. کنار میز دسته ای مجله برداشت... ایستاد، ورق زد... ورق زد و همه را با حرکت دستی پایین ریخت... نامی از قافله نبود در هیچ‌کدام.. کولی‌ها... کولی‌ها، قافله کجا بود؟ کیمیا، ماه‌زاده، پدرش؟. یک بار دیگر نوروز از راه می‌رسید، مسافران نوروزی کجا می‌رفتند و این صدا، صدای آشنای دوردست چه بود که یک هفته رهایش نکرده بود. کسی انگار می‌نالید، بانگش می‌زد. صدای غریبانۀ پدر بود، می‌دانست... کجا می‌توانست پیدایشان کند و اگر اراحت ندهند اگر روی واگردانند... روزنامه‌ها را برایش می‌برم، همه آن‌هایی که عکس‌های مرا...» (روانی پور، ۱۳۷۸: ۲۵۱ و ۲۵۲). همین موضوع موجب نوعی آشتی تضادها یا از بین بردنشان شده است. نادیده گرفتن آن تضادهای پیشینی که از ابتدای تجدد در ایران شکل گرفته است، متناظر با ساختار اصلاحات در دهه هفتاد است. آن هم با آفرینش شخصیت زنی که در همین ساختار موفق می‌شود چهره‌ای نوین بیابد. بدون اینکه بخواهد ساختارشکنی کند یا برای

تغییر سرنوشتش، بر ضد محدودیت‌هایی که بر زنان تحمیل شده است، مبارزه کند. او تنها از امکاناتی که در مسیرش گذاشته شده بهره می‌برد و باعث توجیه شخصیت زن در دورانی می‌شود که زنان تنها امکان حضور در شاخص توسعه را با رعایت چارچوب‌های عرفی و شرعی داشتند. ساختار مبتنی بر تضادهای سنت. تجدد در رمان در یک سکون اصلاحاتی حل می‌شود و شخصیت آینه و نویسنده نیز به آن تن می‌دهند.

نتیجه‌گیری

زنان عنصری مهم در پیشبرد مدل‌های فرهنگ حاکم به شمار می‌روند و عموماً هدف نابرابری‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مضاعف قرار می‌گیرند، بنابراین باید پرسید سوژه زن در رمان زنان چگونه آفریده می‌شود؟ این پرسش ضمن اینکه نقد فمینیستی را در بررسی ادبیات زنان فرامی‌خواند پرسشی مهم برای جامعه‌شناسی ادبیات است. این‌طور که از بررسی‌ها برمی‌آید، سوژه زن در رمان فارسی در کشاکش با هویت جنسیتی و از خلال تقلیل‌های هویتی و نوعی نفی واکنشی با هدف فراجستن از نظم اجتماعی موجود شکل گرفته است؛ بنابراین بررسی جامعه‌شناسی رمان زنان، وابسته به تحلیل شاخص جنسیت در دامنه اقتصاد سیاسی ایران است. جایی که تجدد با نیروهای پایدار فرهنگی و سنتی و حتی ساختار حکومتی پدرسالار، در پیوند قرار می‌گیرد (توفیق، ۱۳۸۵: ۹۳-۱۲۵). سوژه زن در رمان زنان در کشاکش با برساخت‌های ایدئولوژیک شکل گرفته و گاه حتی مرعوب آن می‌شود؛ چنان‌که سوژه زری در سووشون در پیوند با ملی‌گرایی و سوژه آینه در کولی کنار آتش در پیوند با اصلاحات شکل گرفت. سه رویکرد ملی‌گرایی، تجدد و مذهب، هر سه هویت زنان را در نسبت با خود تعریف کردند؛ اما سوژه زن در رمان زنان در کشاکش با این هویت‌ها پدید آمد؛ نمونه آن سوژه حوری در سگ و زمستان بلند، و افسانه در رمان دل فولاد است.

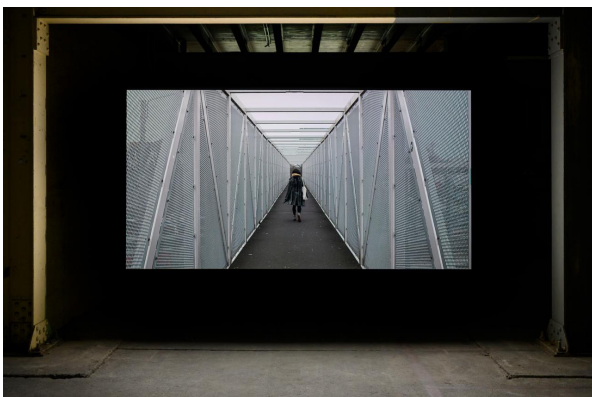
منابع:

۱. احمد، لیلیا (۲۰۱۲). زنان و جنسیت در اسلام. فاطمه صادقی. ناشرولوم (زنان و قوانین در جوامع مسلمان)
۲. براهنی، رضا (۱۳۷۱). طلا در مس. جلد دوم. نشر مؤلف
۳. پاپلی یزدی، لیلیا، دژم خوی، مریم (۱۳۹۷). باستان‌شناسی سیاست‌های جنسی و جنسیتی، تهران: نشر نگاه معاصر
۴. ترقی، گلی (۱۳۶۲). خواب زمستانی. چاپ دوم. نشر آگاه
۵. تلطف، کامران (۱۳۹۴). سیاست نوشتار. مهرک کمالی. چاپ اول. نشر نامک
۶. توفیق، ابراهیم (۱۳۸۵). مدرنیسم و شبه پاتریمونیا لیسیم؛ تحلیلی از دولت در عصر پهلوی، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۵، صص ۱۲۵-۹۳
۷. پارسی‌پور، شهرنوش (۱۳۵۵). سگ و زمستان بلند. نشر امیرکبیر
۸. پارسی‌پور، شهرنوش (۱۳۶۸). زنان بدون مردان. نشر نقره
۹. راغب، محمد (۱۳۹۹). مدخل داستان معاصر فارسی. نشر فاطمی
۱۰. روانی‌پور، منیرو (۱۳۶۹). دل فولاد. چاپ دوم. نشر نیلوفر
۱۱. روانی‌پور، منیرو (۱۳۷۸). کولی کنار آتش. نشر مرکز
۱۲. صادقی، فاطمه (۱۳۹۶). کشف حجاب. نشر نگاه معاصر
۱۳. فرخزاد، فروغ (۱۳۸۶). مجموعه اشعار فروغ فرخزاد. نشر نوید آلمان
۱۴. کریمی، شیرین (۱۳۹۹). پنجاه سال بعد سووشون، تهران: نشر نگاه معاصر
۱۵. گلدمن، لوسین (۱۳۶۹). ساختارگرایی تکوینی. محمد تقی غیائی. چاپ اول. نشر بزرگمهر
۱۶. میرعابدینی، حسن (۱۴۰۱). دختران شهرزاد، زنان نویسنده ایرانی، چاپ دوم. نشر چشمه

مقاومت و بازآفرینی: روایت زنان ایرانی در زبان تصویر

نویسنده: ویدا کاشانی

سینمای ایران همواره بستری برای بازنمایی تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بوده است. جایگاه زنان در این سینما، چه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ و چه پس از آن، همواره دست خوش تغییراتی بوده که گاه در قالب محدودیت‌های ساختاری ظاهر شده و گاه بستری را برای بیان تجربه‌های زیسته آنان فراهم کرده است. پیش از انقلاب، سینمای ایران اغلب در سیطرهٔ گفتمان مردسالارانه قرار داشت و نقش‌های



credits :installation view A Play For Public ,(2021) by
Vida Kashani and Amir Komelizadeh ,photo by Tom
Janssen

کلیشه‌ای زنان در فیلم‌ها برجسته بود. پس از انقلاب، با تغییر سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی، زنان با چالش‌های تازه‌ای در مسیر فعالیت هنری خود مواجه شدند؛ در عین حال، موجی از فیلم‌سازان زن در پی همین محدودیت‌ها، سینما را به ابزاری برای بازتاب

وضعیت خود و دیگر زنان جامعه تبدیل کردند. بررسی این تحول و پیوند آن با تغییرات تاریخی می‌تواند درک عمیق‌تری از جایگاه فیلم‌سازان زن در سینمای ایران به دست دهد. در مقایسه با وضعیت زنان در سایر نقاط جهان، به ویژه غرب، که مواردی مثل حجاب را اغلب عاملی محدودکننده برای زنان می‌دانند، وضعیت زنان ایرانی در سینما پیچیده‌تر است. این زنان، با وجود فشارهای اجتماعی و سیاسی، به خلق آثار هنری پرداخته‌اند که بازتاب‌دهنده واقعیت‌های جامعه ایران و چالش‌های آن‌هاست. پژوهش‌های مختلف نشان داده‌اند که این چالش‌ها، به‌ویژه در سال‌های پس از انقلاب، به محلی برای تغییرات فرهنگی و هنری در کشور تبدیل شده‌اند.

فضای سیاسی خفقان‌آور در ایران، به‌ویژه با اعمال محدودیت‌های شدید بر آزادی بیان و حضور اجتماعی زنان پس از انقلاب ۱۳۵۷، باعث شد که هنرمندان زن به دنبال ابزارهای بیانی جایگزین بگردند. سینما و فیلم‌سازی، به دلیل ماهیت تصویری و قدرت روایتگری خود، امکان بازنمایی واقعیت‌های اجتماعی، نقد وضعیت موجود، و خلق فضاهای بدیل را فراهم می‌کرد. در دهه‌های اخیر، فیلم‌سازان ایرانی توانسته‌اند با بهره‌گیری از سینما، به‌عنوان یک رسانه مؤثر، تجربیات زیسته و دغدغه‌های اجتماعی خود را به تصویر بکشند. این روند نه تنها در سطح بین‌المللی توجه برانگیخت، بلکه در داخل ایران نیز به ایجاد دیالوگ‌های تازه درباره مسائل زنان و تغییرات اجتماعی کمک کرد. با این حال، پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا نسل جدید نیز همان مسیر فیلم‌سازی را ادامه می‌دهد، یا رسانه‌های دیگری برای بیان خود برمی‌گزینند؟

در دهه‌های اخیر، سینما دیگر تنها رسانه‌ای برای بیان مسائل اجتماعی و فردی نیست. ظهور هنرهای دیجیتال، ویدیوآرت^۱ و هنرهای مفهومی، امکان‌های جدیدی را برای خلاقیت و مقاومت فراهم کرده است. در این میان، شرایط خاص ایران، از جمله اعمال محدودیت‌های شدید بر نمایش عمومی فیلم‌ها و نظارت دولتی بر تولیدات سینمایی، باعث شده است که بسیاری از هنرمندان به رسانه‌هایی مانند ویدیوآرت و هنرهای

1. video art

دیجیتال روی بیاورند. این رسانه‌ها، به دلیل ماهیت انعطاف‌پذیر و فرار از چارچوب‌های نظارتی رسمی، فضایی برای بیان هنری مستقل فراهم کرده‌اند، اما در عین حال، به دلیل فقدان بسترهای نمایشی گسترده، دسترسی مخاطبان به این آثار همچنان با چالش‌هایی همراه است.

در عین حال، این تغییر تنها واکنشی به محدودیت‌های ایران نیست، بلکه بخشی از روندی گسترده‌تر در هنر معاصر جهانی است که در آن، هنرمندان از ابزارهای دیجیتال برای بیان پیچیدگی‌های زیست انسانی و نقد ساختارهای قدرت بهره می‌برند. زنان ایرانی، در این بستر، نه تنها مسائل اجتماعی بلکه بحران‌های انسانی و فلسفی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهند. این دوران جدید نه صرفاً ادامه‌دهنده مسیر سینما، بلکه دریچه‌ای تازه است که به هنرمندان دنیا امکان می‌دهد در فضایی جهانی‌تر و آزادتر روایت کنند.

با این حال، توانمندی آنان صرفاً در انتخاب یک رسانه جدید خلاصه نمی‌شود، بلکه در شیوه‌ای که از این ابزارها برای بازتعریف خود و به چالش کشیدن گفتمان‌های قدرت استفاده می‌کنند، جلوه‌گر است. در این فرایند، نقش زنانه نه تنها در روایت‌های بازنمایی شده، بلکه در خود شیوه تولید و بازتعریف مرزهای هنر، اهمیت می‌یابد. حضور پررنگ زنان به عنوان فیلم‌ساز در دهه‌های بعد از انقلاب

تبلیغ HSBC در خصوص کمپین «آزاد کردن پتانسیل جهان»^۱ در سال ۲۰۱۰ به جایگاه کارگردانان زن در ایران پرداخت و در رسانه‌های آمریکای شمالی جنجال‌های زیادی به پا کرد. این



تبلیغ آماری را مقایسه می‌کرد که می‌گفت: «تنها ۴ درصد از فیلم‌های آمریکایی توسط زنان ساخته می‌شوند. در ایران، این رقم ۲۵ درصد است». این ادعا بحث‌هایی را دربارهٔ دقت این آمار و همچنین پیامدهای گسترده‌تر آن برای بازنمایی جنسیتی در سینما برانگیخت. اگرچه این آمار به برجستگی نسبی فیلم‌سازان زن در ایران در مقایسه با آمریکا اشاره داشت، اما همچنین نشان‌دهندهٔ تفاوت‌های فرهنگی و ساختاری در این زمینه بود.

از زمان انقلاب ۱۳۵۷ تا دههٔ ۱۳۷۰، بخش بزرگی از ادبیات پژوهشی دربارهٔ وضعیت زنان در ایران بر موضوع حجاب اجباری و نحوهٔ سرکوب زنان توسط سیستم سیاسی ایران متمرکز بود (هیگینز، ۱۹۸۵). با این حال، به پیامدها و تناقضات غیرمنتظره‌ای که انقلاب ایران به همراه داشت، کمتر توجه شده است (رضایی‌رشتی، ۲۰۱۱). برخی از نمونه‌های قابل توجه این تحولات غیرمنتظره در وضعیت زنان شامل افزایش تعداد دانشجویان زن در دانشگاه‌ها و، مرتبط با این مطالعه، افزایش تعداد زنانی است که به‌عنوان کارگردان در سینمای ایران مشغول به فعالیت هستند.

به گفتهٔ کار^۲ (۲۰۰۰)، تصویر اجتماعی و فرهنگی زن ایرانی در صد سال گذشته با کلیشه‌های رایج زنان مسلمان که معمولاً در جهان به تصویر کشیده می‌شود، تطابق چندانی ندارد؛ اما واقعیت این است که زنان در جهان اسلام «نه تنها همگون نیستند، بلکه قربانیان منفعل سلطهٔ مردسالارانه نیز نیستند. آن‌ها کنشگران اجتماعی تمام‌عیاری هستند که مجموعه‌ای از تناقضات ناشی از موقعیت‌های طبقاتی، نژادی، قومی و جنسیتی خود را در بردارند» (کاندیوتی^۳، ۱۹۸۹: ۱۷). دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ مقایسهٔ وضعیت زنان قبل و بعد از انقلاب ۱۳۵۷ وجود دارد. هگلند^۴ (۱۹۸۲) معتقد است که برخلاف تصورات رایج در ایران، مدرن‌سازی و اصلاحات دوران پهلوی تأثیر چندانی بر وضعیت و شرایط اکثریت زنان ایرانی نداشته است. در دوران پهلوی، بسیاری از زنان ایرانی تحصیل کرده

-
1. Higgins
 2. Kar
 3. Kandiyoti
 4. Hegland

یا شاغل در نیروی کار نبودند. از آن‌ها انتظار می‌رفت که رفتارهای سنتی را دنبال کنند و مسئولیت‌های اصلی آن‌ها مراقبت از فرزندان، خانه و همسر بود.

انقلاب ۱۳۵۷ تناقضی در زندگی زنان ایرانی به وجود آورده و ناسازگاری‌هایی در زندگی خصوصی و اجتماعی آن‌ها ایجاد کرده است. اگرچه ویژگی‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه در حال تحول است، نظام حقوقی هنوز متعلق به دوره سنت‌گرایی است و دیگر قادر به پاسخگویی به نیازهای این تغییرات نیست (کار، ۲۰۰۰). در نتیجه، از اواسط دهه ۱۹۹۰، نخبگان ایرانی، از جمله روزنامه‌نگاران، وکلا، پزشکان، دانشجویان دانشگاه، نویسندگان، بازیگران و کارگردانان فیلم به فعالان جنبش‌های اصلاح‌طلبانه تبدیل شده‌اند و بسیاری از آن‌ها با مطبوعات زنان در ایران مرتبط هستند (مقدم، ۲۰۰۲).

«ظهور یک صنعت فیلم‌سازی پر جنب و جوش، خلاق و بسیار اصیل پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، بدون شک یکی چشم‌گیرترین و غیره‌منتظره‌ترین تحولات در سینمای بین‌المللی در سال‌های گذشته است» (وینبرگر، ۲۰۰۷، ص ۵). در دوران پس از انقلاب، یکی از عوامل مهم در مستندهای اعتراضی اجتماعی، جنسیت بود. به گفته کار (۲۰۰۰)، یکی از ویژگی‌های جمهوری اسلامی، برخورد با زنان به عنوان «شهروندان درجه دوم» بود.

بنابراین، مستندسازان، به عنوان معترضان اجتماعی، شروع به ساخت مستندهایی درباره زنان کردند تا با رژیم و ارزش‌های آن مخالفت کنند (نفیسی، ۱۹۹۹). برخی از کارگردانان، مانند رخشان بنی‌اعتماد، هم فیلم‌های داستانی و هم مستند ساختند. برخی دیگر کار خود را با تولید مستند آغاز کردند و در نهایت به ساخت فیلم‌های داستانی پرداختند؛ اما بسیاری از زنان، از جمله فیلم‌سازان، به دلیل اینکه نمی‌توانستند به عنوان شهروندان درجه دوم زندگی کنند، کشور را ترک کردند.

نفیسی حضور زنان در سینمای پس از انقلاب را به چهار مرحله تقسیم کرده است:

مرحله اول: غیاب ساختاری زنان (اوایل دهه ۱۳۶۰)

مرحله دوم: حضور زنان در پس‌زمینه (اواسط دهه ۱۳۶۰)

مرحله سوم: حضور زنان در پیش‌زمینه (از اواخر دهه ۱۳۶۰)

مرحله چهارم: حجاب و عفاف در بوته نقد سیاسی (از اواسط دهه ۱۳۷۰)

در مرحله اول، تصاویر زنان بی‌حجاب از فیلم‌های وارداتی یا ایرانی حذف می‌شد. در مرحله دوم، زنان به‌ندرت در مرکز داستان یا طرح اصلی حضور داشتند و حضور آن‌ها معمولاً محدود بود به پس‌زمینه یا محیط خانه. این دوره‌ای بود که زیبایی‌شناسی مبتنی بر تفکیک جنسیتی شکل گرفت. مرحله سوم و چهارم به تدریج ظاهر شدند و از این دوره به بعد، حضور زنان هم در نقش‌های اصلی روی پرده و هم پشت دوربین به‌عنوان کارگردان، آغاز شد.

در سینمای پس از انقلاب، به‌ویژه در دهه ۱۳۶۰، در غیاب بازیگران مشهور و سیستم ستاره‌سازی، کودکان نقش کلیدی در فیلم‌ها ایفا می‌کردند. به دلیل محدودیت‌هایی که بر موضوعاتی مانند نمایش روابط عاشقانه بین مردان و زنان در فیلم‌ها اعمال می‌شد، بسیاری از فیلم‌ها کودکان را به‌عنوان شخصیت‌های اصلی انتخاب کردند و بسیاری از این آثار در جشنواره‌های بین‌المللی مورد توجه قرار گرفتند (صدر، ۱۹۹۹). با این حال، موفق‌ترین فیلم‌های دهه ۱۳۶۰ در ایران، آثاری بودند که هم برای کودکان و هم درباره کودکان ساخته شدند. این فیلم‌ها سرگرم‌کننده، پرسرعت و مملو از موسیقی و آواز بودند، عناصری که در فیلم‌های ایرانی ممنوع بود (صدر، ۱۹۹۹).

نمونه برجسته‌ای از این نوع فیلم‌ها، شهر موش‌ها (۱۳۶۴) است: اولین فیلم عروسکی موزیکال ایرانی که توسط مرضیه برومند، یکی از کارگردانان مشهور ایرانی، ساخته شد. این فیلم نه‌تنها به‌عنوان اثری سرگرم‌کننده برای کودکان مورد توجه قرار گرفت، بلکه با روایت داستانی پویا، به شیوه‌ای غیرمستقیم، مفاهیمی چون همکاری، دوستی و مقاومت در برابر ناملایمات را مطرح کرد. برومند با این فیلم و دیگر آثارش، نقشی کلیدی در پرورش سینمای کودک و معرفی روایتی متفاوت از زنان در عرصه سینما ایفا کرد.

علاوه بر برومند، کارگردانان دیگری نیز با بهره‌گیری از زبان سینما تلاش کرده‌اند تا تصاویر تازه‌ای از زنان در جامعه ایران ارائه دهند. اولین فیلم رخشان بنی‌اعتماد، خارج از

محدوده، زنی را به تصویر می‌کشد که حتی خرید کردن باید توسط همسرش انجام شود. در سومین فیلمش، نرگس، «او محدودیت‌های نمایش عشق در سینما را با بررسی مثلث عشقی که شامل دو زن و یک مرد است، پشت سرمی‌گذارد» (نفیسی، ۱۹۹۹: ۴۷). برای کارگردانی نرگس، او نخستین زن در سینمای ایران شد که در جشنواره فجر ۱۳۷۰ جایزه اول را کسب کرد.

نمونه دیگری از این تحول، پوران درخشنده است که سبک فیلم‌سازی او را می‌توان رئالیسم روان‌شناختی نامید (نفیسی، ۱۹۹۹). فیلم‌های او اغلب بر افراد دارای معلولیت (عمدتاً زنان) تمرکز دارند و آن‌ها را به عنوان نمادی از زنانی که به‌طور درونی در جامعه معلول هستند، به نمایش می‌گذارند.

رکسانا ورزی، مردم‌شناس فرهنگی، فیلم‌ساز، هنرمند صدا، نویسنده، نمایشنامه‌نویس و مدرس، با بررسی آثار یک فیلم‌ساز سکولار، رخشان بنی‌اعتماد، به ایده زن بودن در مقابل مادر بودن پرداخته است. ورزی (۲۰۰۸: ۹۴) استدلال می‌کند که «زن بودن در بسیاری از رژیم‌های توتالیتر از مادر بودن قابل تمایز نیست». بنی‌اعتماد در فیلم بانوی اردیبهشت (۱۳۷۶) به جست‌وجوی یک مادر تنها برای هماهنگی زن بودن و مادر بودن پرداخت. برای دولت‌های توتالیتر یا حتی دولت اسلامی، زنان تنها مادران، خواهران و همسران هستند. اما بنی‌اعتماد به شخصیت فروغ در بانوی اردیبهشت اجازه داد که هم زن باشد و هم مادری عالی. نمونه دیگری از این موضوع، روش‌هایی است که بنی‌اعتماد از طریق آن، قهرمان را نشان می‌دهد و به‌ندرت در فیلم‌های دیگر فیلم‌سازان دیده می‌شود. در فیلم گیلانه، او زنانی را به تصویر کشید که پس از جنگ ایران و عراق، به عنوان مراقب، ایفای نقش می‌کردند. او آن‌ها را شهیدان زنده تصویر کرد و فاجعه جنگ را در دوران پس از جنگ نشان داد.

رخشان بنی‌اعتماد، پوران درخشنده، ته‌مین میلانی و بسیاری از کارگردانان دیگر از فیلم‌سازی به عنوان ابزاری برای درگیر کردن جامعه با مسائل زنان استفاده می‌کنند. فیلم‌سازی فضایی را فراهم می‌آورد که زنان بتوانند مسائل خود را در جامعه مطرح کنند و

به نمایش بگذارند. این کارگردانان با آثار خود به تحلیل و بررسی مشکلات و چالش‌های زنان در جامعه پرداخته‌اند و سعی در آگاهی‌رسانی و تغییرنگرش‌ها دارند. مطالعه اسمیت (۲۰۱۳) نشان می‌دهد که در روزهای نخستین سینما، زنان ترجیح می‌دادند تهیه‌کننده باشند، اما با افزایش اعتبار و جایگاه شغل تهیه‌کنندگی، تعداد زنان در این حوزه کاهش یافت. در ایران، تعداد تهیه‌کنندگان زن زیاد نیست و آن‌هایی که در حال تولید فیلم هستند، اغلب کارگردانانی هستند که فیلم‌های خود را تأمین مالی می‌کنند.

یکی از پرسش‌های پژوهشی این مقاله دلایل موفقیت کارگردانان زن مشهور در ایران است. مقدمه به چگونگی ایجاد شرایطی در دوران پس از انقلاب می‌پردازد که ورود زنان به صنعت سینما را امکان‌پذیر ساخت. اما در عین حال، مهم است که پرسیم چه کسانی تهیه‌کنندگان کارگردانان زن مشهور هستند؟ چه کسانی از آنها برای ساخت فیلم‌هایشان حمایت می‌کنند؟ آیا دولت از آنها حمایت کرده است؟ در صنعتی مردسالار و جامعه‌ای که سلطه مردان بر آن حاکم است، این زنان چگونه توانسته‌اند حمایت و منابع مالی کافی برای ساخت فیلم‌هایشان پیدا کنند؟

با بررسی نام تهیه‌کنندگان برخی از کارگردانان زن مشهور در ایران، مشخص شد که بیشتر تهیه‌کنندگان فیلم‌های آنها یا همسرانشان بوده‌اند یا خودشان. علاوه بر این، برخی از این زنان از خانواده‌های سینمایی هستند، به این معنا که یک یا چند نفر از اعضای خانواده‌شان در صنعت فیلم فعالیت دارند. نمونه‌های بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این زنان در صنعت سینما شبکه‌ای قوی و تأثیرگذار داشته‌اند. زنانی که از خانواده‌های سینمایی آمده‌اند این فرصت را داشتند که با تهیه‌کنندگان مشهور آشنا شوند و به آنها معرفی شوند. صنعت فیلم ایران، بر خلاف هالیوود، کوچک است و بیشتر افراد داخلی یکدیگر را می‌شناسند. برخی از آنها روابط خانوادگی دارند و از یکدیگر حمایت می‌کنند. این افراد به مهمانی‌هایی دعوت می‌شوند که در آن‌ها بانفوذترین گروه‌های صنعت فیلم حضور دارند. بنابراین، این کارگردانان نه تنها از نظراتباطات دچار مشکل نمی‌شوند، بلکه فرصت دیده

شدن نیز پیدا می‌کنند.

اما نسل جدید کارگردانان زن که هیچ حمایتی ندارند و در این شبکه‌ها حضور ندارند، چه سرنوشتی خواهند داشت؟ این زنان جوان، در جامعه‌ای مردسالار، چگونه می‌توانند شبکه‌ای برای خود ایجاد کنند؟

پیدا کردن زبان جدید تصویر برای بیان مشکلات اجتماعی

با افزایش فشارهای سیاسی و محدودیت‌های دولتی در سال‌های پس از دوره اصلاحات، بسیاری از کارگردانان زن که ابتدا از فضای بازتر فرهنگی بهره‌مند شده بودند، با سرکوب فزاینده‌ای روبه‌رو گشتند. برخی از آن‌ها بازداشت شدند، آثارشان توقیف شد، یا از ادامه فعالیت حرفه‌ای منع شدند. برای نمونه، رخشان بنی‌اعتماد، که مشهور است به پرداختن به مسائل اجتماعی، بارها با محدودیت‌های دولتی مواجه شد، و جعفر پناهی، که در آثارش زنان نقشی برجسته دارند، به حبس و ممنوعیت از فیلم‌سازی محکوم شد (نفیسی، ۲۰۱۲). این فشارها کارگردانان زن را به جستجوی راه‌های جدید برای بیان هنری سوق داد، از جمله بهره‌گیری از فناوری‌های دیجیتال و ویدیوآرت، که به دلیل ماهیت انعطاف‌پذیر و غیررسمی‌شان، کمتر در معرض کنترل و سانسور دولتی قرار می‌گرفتند.

در این میان، ویدیوآرت و فیلم‌سازی تجربی به مثابه ابزارهایی برای مقاومت و بازنمایی واقعیت‌های اجتماعی به کار گرفته شدند. فیلم‌سازان با استفاده از رسانه‌های دیجیتال توانستند آثار خود را به صورت زیرزمینی یا از طریق پلتفرم‌های آنلاین منتشر کنند، به این ترتیب از محدودیت‌های نمایش رسمی عبور کردند. میترا فراهانی و شهرزاد داودی نمونه‌هایی از هنرمندانی هستند که در این فضا فعالیت کرده و از تلفیق سینما و هنرهای تصویری برای روایت‌های جایگزین بهره‌برده‌اند (میرحسینی، ۲۰۱۹). این تغییر رویکرد نه تنها به آن‌ها امکان ادامه کار داد، بلکه به تدریج یک فضای جدید از هنر اعتراضی را شکل داد که فراتر از مرزهای جغرافیایی دیده و شنیده شد.

یکی از دلایل گرایش هنرمندان مستقل، به‌ویژه زنان، به ویدیوآرت و فیلم‌سازی تجربی، امکان تولید با هزینه‌های کمتر و استقلال از ساختارهای رسمی سینماست. سینمای

داستانی در ایران نیازمند بودجه‌های سنگین و دسترسی به شبکه‌های خاصی است که ورود به آن‌ها برای فیلم‌سازان تازه‌کار یا مستقل، به‌ویژه زنان، دشوار است. مریم دوستی، کارگردان فیلم «دریاچه ماهی»، در مصاحبه‌ای اظهار داشت که سینمای ایران به‌صورت مافیایی اداره می‌شود و تنها به برخی افراد خاص اجازه کار و فعالیت داده می‌شود.

در مقابل، ویدیوآرت و فیلم‌های تجربی به تجهیزات سبک‌تر و عوامل تولید محدودتری نیاز دارند که به هنرمندان اجازه می‌دهد بدون وابستگی به نهادهای دولتی یا سرمایه‌گذاران کلان، آثار خود را تولید و در پلتفرم‌های آنلاین منتشر کنند. امیرعلی قاسمی، کیوریتور مستقل، هنرمند رسانه‌ای و طراح گرافیک، در مقاله‌ای با عنوان «ویدیو به عنوان یک رسانه هنری در ایران از اواخر دهه شصت تا نیمه دهه هشتاد شمسی» به بررسی روند شکل‌گیری و تحول ویدیوآرت در ایران پرداخته و تأکید کرده است که این رسانه به عنوان ابزاری خلاقانه و انتقادی، به هنرمندان امکان می‌دهد تا در فضایی بینابین هنر، تکنولوژی و جامعه، به خلق اثر بپردازند. این ویژگی‌ها به هنرمندان، به‌ویژه زنان، اجازه می‌دهد تا بدون وابستگی به نهادهای دولتی یا سرمایه‌گذاران کلان، آثار خود را تولید و منتشر کنند (قاسمی، ۲۰۲۲). ویدیوآرت، به عنوان یک رسانه نوپا در ایران، از اواخر دهه ۶۰ شمسی، با تأثیر هنرمندانی که با جریان‌های هنری معاصر غرب آشنا بودند، ظهور کرد. اما محدودیت‌های زیرساختی و فناوری در آن دوران، استفاده از این رسانه را به شدت محدود می‌کرد. با پیشرفت تکنولوژی، از جمله دسترسی به دوربین‌های دیجیتال و رشد اینترنت در اواخر دهه ۷۰ و اوایل دهه ۸۰، هنرمندان بیشتری توانستند از ویدیوآرت به عنوان ابزاری خلاقانه و انتقادی بهره بگیرند؛ این رسانه به تدریج به ابزاری برای واکنش به مسائل هویتی، اجتماعی و فرهنگی تبدیل شد.

در این دوره، هنرمندانی چون شادی قدیریان، مرجان وحدتی، بارانه مؤمنی و مهسا دهقانی مثال‌هایی برجسته از زنانی هستند که از ویدیوآرت برای بیان دیدگاه‌های خود استفاده کرده‌اند. شادی قدیریان، یکی از پیشگامان این عرصه، در آثار خود تناقض‌ها و چالش‌های فرهنگی و اجتماعی زنان ایرانی را با ترکیبی از عناصر سنتی و مدرن به تصویر

می‌کشد. مجموعه‌هایی چون «قاجار» و «مثل دیگران»، با تأکید برجایگاه زنان در جامعه، از ویدیو و عکاسی برای طرح سؤالات انتقادی دربارهٔ هویت و نقش زنان بهره می‌گیرند. نیوشا توکلیان در اثر خود با عنوان جهت حفظ آرامش (۲۰۲۰) با رویکردی مینیمال، از یک تجربهٔ شخصی و در عین حال، تا حد زیادی مشترک بین نصف جمعیت دنیا (یعنی زنان)، استعاره‌ای برای کشمکش سیاسی و اجتماعی امروز پیدا می‌کند، اثری که با بهره‌گیری از چندین رسانه مانند تصویر، متن، طراحی صدا و فضا، تجربه‌ای چندبُعدی را می‌آفریند. این پروژه بازتابی است از پیچیدگی‌های هویت، زمان، و مکان. نیوشا توکلیان در این اثر، به ظرافت، مفهوم فضا را به چالش می‌کشد و ما را به تأمل دربارهٔ زندگی در میان ابعاد مختلف مکان و زمان دعوت می‌کند. در این ویدیو، روایت‌هایی متناوب از مکان‌های مختلف، تجربه‌های فردی و هویت‌های در حال تغییر به تصویر کشیده شده است.

مهسا دهقانی نیز از ویدیوآرت برای بیان مفاهیمی چون خاطره، زنانگی و ارتباط میان سنت و مدرنیته استفاده می‌کند و با تمرکز بر بدن و حرکت، به دنبال ایجاد زبان بصری خاص خود است. او از تصاویر ساده و نمادین برای بیان موضوعات پیچیده بهره می‌گیرد و آثارش در فضای داخلی و بین‌المللی مورد توجه قرار گرفته است.

قاسمی (۲۰۲۲) تأکید می‌کند که حضور زنان در ویدیوآرت ایران نه تنها بازتاب‌دهندهٔ مسائل فردی و اجتماعی آنان است، بلکه مسیرهای جدیدی را برای بیان خلاقانه در این رسانه گشوده است. آثار این هنرمندان نشان‌دهندهٔ چگونگی بهره‌گیری از فناوری‌های جدید برای عبور از محدودیت‌های ساختاری و بازنمایی موضوعاتی است که در فضای رسمی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. نویسنده همچنین به نقش این آثار در بازتعریف هویت هنری ایران در دوران معاصر اشاره دارد و معتقد است که ویدیوآرت، به ویژه در دست زنان هنرمند، به رسانه‌ای برای مقاومت و بیان مسائلی تبدیل شده که غالباً از چشم جامعه پنهان می‌مانند.

این گسترش ویدیوآرت و فیلم‌سازی تجربی در میان کارگردانان زن ایرانی، نه تنها

واکنشی به سانسور و محدودیت‌های دولتی بوده، بلکه به خلق فضاهای جدیدی برای روایت‌های مستقل و انتقادی انجامیده است. با این حال، باید توجه داشت که ویدیوآرت و فیلم‌سازی تجربی، به لحاظ دسترسی و مخاطب، تفاوت‌های بنیادینی با سینمای داستانی دارند. سینما، به‌ویژه در قالب جریان اصلی، رسانه‌ای فراگیر است که طیف گسترده‌ای از مخاطبان را در سالن‌های سینما، تلویزیون و پلتفرم‌های دیجیتال جذب می‌کند؛ در مقابل، ویدیوآرت عمدتاً در گالری‌ها، فضاهای هنری آرت‌ناتیو و جشنواره‌های خاص به نمایش درمی‌آید و مخاطبان محدودتری دارد که اغلب از میان هنرمندان، پژوهشگران و علاقه‌مندان به هنر معاصر انتخاب می‌شوند. اگرچه رسانه‌های اجتماعی، مانند اینستاگرام و یوتیوب، امکان دیده شدن این آثار را افزایش داده‌اند، اما همچنان الگوی مصرف آن‌ها متفاوت با فیلم‌های سینمایی است. بنابراین، نمی‌توان ویدیوآرت را جایگزینی مستقیم برای سینمای داستانی دانست، بلکه باید آن را مسیری موازی در نظر گرفت که امکان بیان هنری مستقل و رهایی از چارچوب‌های روایی و سانسور دولتی را فراهم می‌کند. به همین دلیل، آثار سینمایی مانند بانوی اردیبهشت یا مدرسهٔ موش‌ها، که در چارچوب سینمای داستانی و با مخاطبان وسیع ساخته شده‌اند، کارکرد متفاوتی با ویدیوآرت دارند. هرچند که فیلم‌سازی تجربی و ویدیوآرت می‌توانند بر سینمای مستقل تأثیر بگذارند و حتی با آن تلفیق شوند، اما همچنان نمی‌توان آن‌ها را جایگزینی برای سینمای جریان اصلی در نظر گرفت، بلکه باید به آن‌ها به عنوان شکلی از مقاومت و بازاندیشی در روایت‌های بصری نگاه کرد.

جمع‌بندی

کارگردانان جوان زن، با وجود تمام موانع، انگیزهٔ بسیاری برای انجام کار خود داشتند و به خودشان باور داشتند تا در جامعهٔ خود تغییراتی ایجاد کنند و نگرش عمومی را نسبت به تمکیک شغلی تغییر دهند. آن‌ها سخت تلاش می‌کردند تا خود را به عنوان زنانی سخت‌کوش اثبات کنند. با وجود تمام مشکلات در جامعه و جو سیاسی، آن‌ها با هنجارهای جنسیتی درون جامعه مبارزه می‌کردند تا نشان دهند هیچ نیروی خارجی نمی‌تواند مانع باور آن‌ها

به خودشان شود. آنها اهداف بلندپروازانه‌ای داشتند و از هر امکانی برای ساخت فرصت استفاده می‌کردند. جنبش زنان در ایران از قرن گذشته شروع شد تا زندگی زنان را بهبود بخشد و هنوز هم زنان جوان از هر ابزاری برای استیفای حقوق بیشتر و افزایش آگاهی استفاده می‌کنند.

اگرچه هر فرد برای افزایش آگاهی در جامعه دیدگاه خاص خود را دارد، اما همه آنها در یک نقطه مشترک قرار دارند و آن این است که نمی‌خواهند قربانی شوند و برای خود احساس ترحم کنند. نسل جدید کارگردانان تصمیم گرفته‌اند فیلم‌هایی بسازند که در آنها زنان نه فقط به عنوان موضوعاتی برای نشان دادن نابرابری‌ها، بلکه به عنوان شخصیت‌های اصلی و پیچیده، با توانمندی‌های خود به تصویر کشیده می‌شوند. این تغییر نگرش، گامی مهم در مسیر بازتعریف نقش زنان در جامعه است، جایی که زنان توانمند و مستقل نه تنها در برابر مشکلات مقاومت می‌کنند، بلکه در راستای دستیابی به حقوق و جایگاه برابر با مردان، به سمت تغییر اجتماعی حرکت می‌کنند.

این امر نه تنها به معنای مقابله با کلیشه‌های قدیمی است، بلکه نشان‌دهنده این است که زنان ایرانی قادرند با تکیه بر استعدادها و توانایی‌هایشان، روایت‌هایی جدید از خود بسازند. این تغییر در روایت‌های سینمایی، تأثیر مستقیمی بر تغییر نگرش اجتماعی دارد و می‌تواند به مقابله با تصورات محدودکننده‌ای که زنان را صرفاً موجوداتی ضعیف و نیازمند حمایت می‌بیند، پردازد. به همین دلیل، نسل بعدی کارگردانان ممکن است بتوانند این کلیشه‌ها را تغییر دهند و به جامعه نشان دهند که توانایی‌های زنان در ایران بسیار فراتر از آن چیزی است که عموم مردم و محافظه‌کاران فکری می‌کنند.

منابع

- قاسمی، امیرعلی (۲۰۲۲)، «ویدیو به عنوان یک رسانه هنری در ایران از اواخر دهه شصت تا نیمه دهه هشتاد شمسی از دریچه تحولات و فناوری‌های جدید»، در

هنر جدید: هنری جدید در ایران، ویراسته هانا یاکوبی (برلین: محیط آرت، ۲۰۲۲)،

منتشر شده در: ۲۵ فوریه، ۲۰۲۲:

art.mohit.www

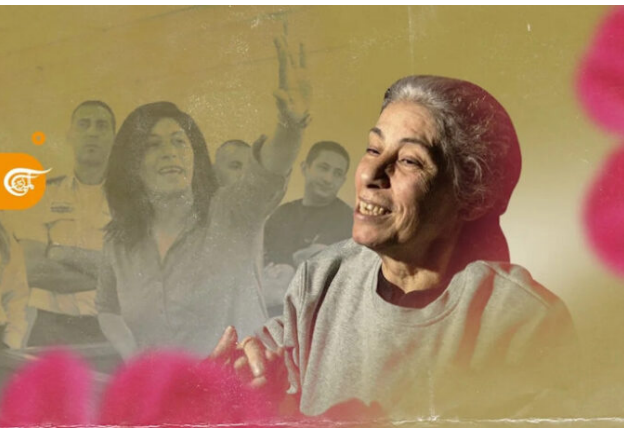
• مشرق نیوز، کارگردان زن سینما در مورد مافیا افشاگری کرد:
/836800/news/ir.mashregnews.www//:https

- Haghiland ,M .(1982) .Modernization and Women’s Rights in Pre-Revolutionary Iran .Journal of Middle Eastern Studies512-530 ,(4)18 ,
- Hegland ,M .E” .(1982) .Traditional “Iranian women :How they cope .Middle East Journal.483-501 ,(4)36 ,
- Higgins ,P .(1985) .Women in the Islamic Republic of Iran :Legal ,Social ,and Ideological Changes .Middle East Journal200-220 ,(2)39 ,
- Kandiyoti ,D .(1989) .Women and the Turkish State :Political Actors or Symbolic Pawns .In N .Yuval-Davis ,F .Anthias & ,J .Campling) Eds , (.Woman-Nation-State pp126 .
- Kar ,M .(2000) .Second class :The legal status of Iranian women .Retrieved from <http://www.iranian.com/Opinion/2000/April/Women/>
- Mir-Hosseini ,Ziba .Gender and Politics in Iran :Two Decades of Resistance. Cambridge University Press.2019 ,
- Moghadam ,V .M .(2002) .Islamic feminism and its discontents :Toward a resolution of the debate .Signs.1135-1171 ,(4)27 ,
- Naficy ,Hamid .A Social History of Iranian Cinema ,Volume :4 The Globalizing Era .2010–1984 ,Duke University Press.2012 ,
- Naficy ,H .(1999) .Iranian Cinema .In S .W .Rose Issa) Ed , (.Life and art the new Iranian cinema) p .(13-25 .London :National Film Theatre.
- Naficy ,H .(1999) .Veiled vision/powerful presences :women in post-revolutionary Iranian cinema .In S .W .Rose Issa) Ed , (.Life and art the new Iranian cinema) p .(43-63 .London :National Film Theatre.
- Rezai-Rashti ,G .M .(2011) .Iranian women’s increasing access to higher edu-

cation but limited participation in the job market. *Middle East Critique*, (1)20, 81-96

- Sadr, H. (1999). *Contemporary Iranian cinema and its major themes*. In S. W. Rose Issa Ed, (*Life and art, the new Iranian cinema*) p. (26-43). London: National Film Theatre.
- Smith, L. K. (2013). *Exploring the barriers and opportunities for independent women filmmakers*. Sundance Institute and Women in Film Los Angeles Women Filmmakers Initiative. 1-43,
- Varzi, R. (2008). *Iran's pieta: motherhood, sacrifice and film in the after*. *Feminist Review*. (149). 86-98, (1)88, London: Palgrave Macmillan UK.
- Weinberger, E. (2007). *The Unexpected Renaissance of Iranian Cinema: A Historical Perspective*. *Cinema Journal*. 5-23, (3)46,

مصاحبهٔ جیمز هات^۱ با خالده جرار^۲ مترجم: ونوشه بحرانی



در اسرائیل و فلسطین، موج جدیدی از سرکوب با خیزش مقاومت روبه‌رو می‌شود. تنش‌ها در حالی افزایش یافته که سرکوب دولت اسرائیل و خشونت شهرک‌نشینان با افزایش مقاومت فلسطینی‌ها روبه‌رو شده است. خالده جرار، رهبر جنبش آزادی‌بخش فلسطین، می‌گوید که وضعیت روبه‌شکست است.

خالده جرار^۳ یکی از مشهورترین و موردآماج‌ترین رهبران جنبش آزادی‌بخش فلسطین است، سوسیالیست و فمینیستی متعهد، که سازمان‌دهی او در طول دهه‌ها اشکال مختلف داشته است و هزینه‌های شخصی زیادی را به او تحمیل کرده است.

-
1. James Hutt
 2. <https://jacobin.com/2023/04/khalida-jarrar-interview-israeli-occupation-palestinian-liberation>
 3. Khalida Jarrar

جرار در سال ۲۰۰۶ به عضویت شورای قانون‌گذاری فلسطین (PLC) انتخاب شد و ریاست کمیسیون زندانیان PLC را بر عهده داشت. پیش از انتخابش در آن شورا، او مدیرانجمن حمایت از زندانیان و حقوق بشر آدامیر بود.

جرار پنج بار به دلیل فعالیت‌های خود توسط دولت اسرائیل دستگیر شده است که اولین بار آن در ۸ مارس ۱۹۸۹ به خاطر شرکت در تظاهرات روز جهانی زن بود.

در سال ۲۰۱۴، اسرائیل دستوری نظامی برای اخراج جرار از رام‌الله صادر کرد. سربازان خانه او را محاصره کردند و تلاش کردند او را به جریکو، جایی که تحت نظارت قرار می‌گرفت، منتقل کنند. جرار از امضای حکم خودداری و درخواست فرجام کرد. با درخواست فرجام خواهی او موافقت شد، اما بعداً در آوریل ۲۰۱۵، دستگیر شد. او شش ماه را، بدون تفهیم اتهام یا محاکمه، تحت بازداشت اداری گذراند، روندی که تحت سیستم دادگاه نظامی جداگانه اسرائیل برای فلسطینیان صورت می‌گیرد. جرار در نهایت به «عضویت در یک سازمان غیرقانونی» (اسرائیل تمام احزاب سیاسی فلسطین را غیرقانونی می‌داند) و «فتنه‌انگیزی» متهم شد. او پس از ۱۵ ماه، در ژوئن ۲۰۱۶ آزاد شد.

در ژوئیهٔ ۲۰۱۷، جرار زمانی که تلاش برای کشاندن اسرائیل به دادگاه کیفری بین‌المللی را رهبری می‌کرد دوباره دستگیر شد. او بر مبنای برخی مدارک سری بازداشت شد و بازداشت اداری او چندین بار تا زمان آزادی او در فوریهٔ ۲۰۱۹، تمدید شد.

هشت ماه بعد، در اکتبر ۲۰۱۹، دوباره دستگیر شد و به «شرکت در یک سازمان غیرقانونی» متهم شد. جرار زمانی که در زندان بود، برنامه‌ای در زندان‌های اسرائیل برای آموزش به زنان فلسطینی در بند راه‌اندازی کرد و به آنها کمک کرد تا برای تحصیلات خود از دانشگاه اعتبار بگیرند. علی‌رغم تلاش اسرائیل برای جلوگیری از این طرح، چند زن توانستند مدرک خود را بگیرند و این برنامه تا امروز ادامه دارد. در ژوئیهٔ ۲۰۲۱، دختر جرار، شها، در سن ۳۱ سالگی به‌طور غیرمنتظره‌ای درگذشت. با وجود اعتراض‌های بین‌المللی، اسرائیل به جرار اجازهٔ شرکت در مراسم تشییع جنازه را نداد.

جرار سرانجام در سپتامبر ۲۰۲۱ آزاد شد. تا به امروز، او بیش از ۶۳ ماه را پشت میله‌های

زندان گذرانده است. از زمان آزادی، او سمتی را در دانشگاه Birzeit پذیرفته است و آنجا در مورد نقش تاریخی زندانیان سیاسی زن فلسطینی تحقیق می‌کند. جیمز هات، داماد جرار، در دیداری با او در خانه‌اش در رام‌الله، در مورد افزایش کنونی مقاومت، چالش‌های پیش روی جنبش آزادی و اتفاق‌های آینده مصاحبه کرده است. این مصاحبه برای مجله ژاکوبین انجام شده است.

جیمز هات: ماه‌هاست که به نظر می‌رسد کرانه باختری در آستانه انفجار است. شنیده‌ام فلسطینی‌ها این اوضاع را «آهن گداخته» تعبیر می‌کنند. موجی از مقاومت فلسطینی‌ها، به ویژه در مواجهه با تشدید خشونت‌های اسرائیل، شکل گرفته. برخی آن را مانند ماه‌هایی می‌دانند که منجر به انتفاضه دوم شد. شما این لحظه‌ها را چگونه می‌بینید؟

خالده جرار: ارتش اسرائیل هر روز به شهرهای فلسطینی یورش می‌برد و دستگیری‌های دسته جمعی اتفاق می‌افتد. هر روز با خبر کشته شدن مردم توسط اسرائیل بیدار می‌شویم. علاوه بر این، کرانه باختری مملو از پست‌های بازرسی است که در آن‌ها شاهد ترور افراد بسیاری به دست ارتش اسرائیل هستیم. آنها این اواخر بارها به اریحا حمله کرده‌اند؛ به ویژه، پس از یورش به اردوگاه آوارگان عقبات جابر، سربازان بسیاری از خانه‌ها را ویران و پنج نفر را ترور کردند. اگر اسرائیل فکر می‌کند که این افراد کار اشتباهی انجام داده‌اند، می‌تواند آنها را دستگیر کند؛ اما هدف آنها کشتن است. تیراندازی به مردم اکنون برای ارتش اسرائیل بسیار آسان شده است. اسرائیل خانه‌ها را در حجم وسیع تخریب کرد؛ همیشه این کار را انجام داده است، اما اکنون تعداد بسیار زیادی از خانه‌ها را تخریب می‌کند که به وضوح یک سیاست جدید را نشان می‌دهد. مثلاً می‌خواهد فلسطینی‌ها را از مسافریطا و بیت‌المقدس شرقی بیرون کند. [وزیر امنیت ملی اسرائیل] ایتامار بن‌گورین شخصاً دستور به تخریب ساختمانی در اورشلیم که محل زندگی صد فلسطینی است داد. از سوی دیگر، بهانه بوروکراسی اسرائیل این است که خانه‌ها ۳۰ سال پیش ساخته شده‌اند و مجوز نداشتند؛ البته که مجوز ندارند. اسرائیل در داخل بیت‌المقدس مجوز

ساخت و تعمیر خانه‌ها را به فلسطینی‌ها نمی‌دهد. عامل خطرناک‌تر مهاجران‌اند که البته تحت حمایت سربازان اسرائیلی هستند. تصور می‌کنم ساکنان کرانهٔ باختری و اورشلیم، در حال حاضر، حدود یک میلیون نفر هستند. جاده‌ها پراز شهرک‌نشین‌هاست. سکونتگاه‌های آنها روستا یا شهر کوچکی هم نیست؛ بلکه شهرهای کاملی هستند. شهرک‌نشینان سلاح دارند، به فلسطینی‌ها حمله می‌کنند، زیتون‌هایشان را می‌دزدند و درختانشان را قطع می‌کنند. جاده‌ها را می‌بندند، به سمت خودروهایی پلاک سفید کرانهٔ باختری سنگ پرتاب می‌کنند و مردم را می‌کشند. با وجود این دولت فاشیستی جدید، خشونت‌ها تشدید می‌شوند. همهٔ دولت‌های اسرائیل با دستگیر کردن و کشتن مردم، حقوق فلسطینیان را زیر پا می‌گذاشتند، اما به این دولت جدید که نگاه می‌کنیم، افرادی مانند بزلال اسموتریچ (وزیر دارایی اسرائیل) یا بن‌گور را می‌بینیم. بن‌گور (پیش‌تر) توسط پلیس اسرائیل به اقدام‌های تروریستی علیه فلسطینیان محکوم شده و اکنون تنها عضو (کوچکی) از دولت اسرائیل نیست؛ بلکه وزیر امنیت ملی است.

بن‌گور تهدید به وضع قوانین بیشتری علیه زندانیان کرده است و می‌خواهد مجازات‌های اعدام را اعمال کند. وی، به عنوان وزیر، حمایت خود را از سربازی که یک غیرنظامی فلسطینی را در اردوگاه آوارگان شصت به شهادت رساند، اعلام کرد و به او هدیه داد. سرباز، مرد را مورد ضرب و شتم قرار داده و به او شلیک کرده بود. بن‌گور یک غیرنظامی یا یک شهرک‌نشین (معمولی) نیست؛ وزیر کابینهٔ اسرائیل است. بن‌گور به سرباز گفت که از کاری که انجام داد قدردانی می‌کند، و جهان هم سکوت کرد (در زمان این مصاحبه، اسرائیل گارد ملی جدیدی به فرماندهی بن‌گور را معرفی کرده است که بر «ناآرامی‌های اعراب» متمرکز خواهد بود).

در کنار تشدید خشونت و تعدی‌های مداوم، بیکاری و فقر هم بیداد می‌کند. علتش دزدیدن پول تشکیلات خودگردان فلسطین (PA) توسط اسرائیل است. طبق توافق پاریس، اسرائیل درآمدهای تجاری و مالیات‌هایی را که قرار است به تشکیلات خودگردان

پس بدهد جمع می‌کند. با این حال، اسرائیل در ماه میلیون‌ها شیکل (واحد پول اسرائیل) را، که در میزان بودجهٔ تشکیلات خودگردان و برنامه‌های آن تأثیرگذار است، مصادره می‌کند. فلسطین یک کشور (بر پایهٔ اقتصاد) کشاورزی است. دولت اسرائیل به مردم اجازه نمی‌دهد برای دستیابی به آب حفاری کنند یا زمین‌های خود را بکارند. فلسطینی‌ها به زمین‌های منطقهٔ C، که ۶۸ درصد از کرانهٔ باختری است، دسترسی ندارند و بنابراین نمی‌توانند در زمین‌های خود در آن منطقه کشاورزی کنند. از سوی دیگر، فلسطینی‌ها حقی برای مالکیت کارخانه یا اقتصاد خود ندارند. اقتصاد ما به اقتصاد اسرائیل گره خورده و توافق پاریس مدام ما را تحت فشار قرار می‌دهد.

بدین‌گونه فقر، نقض حقوق بشر، کشتار و گسترش شهرک‌های اسرائیلی افزایش یافته است. فلسطینی‌ها راهی جز مقاومت در برابر این اشغال ندارند، زیرا تا زمانی که اشغال ادامه دارد، امیدی برایشان وجود نخواهد داشت. اکنون می‌دانیم که اغلب جوانان فلسطینی به شیوهٔ خود مقاومت می‌کنند. مقاومت جمعی گسترده‌ای وجود دارد و ما متوجه این پدیدهٔ جدید در میان جوانان فلسطینی هستیم که دست به مقاومت مسلحانه می‌برند، زیرا آنها تجاوزهای روزانه را می‌بینند و زندگی می‌کنند. چون برایشان امیدی باقی نمانده است. اشغال همه چیز را برای فلسطینیان از بین می‌برد، امید را می‌کشد، آینده را نابود می‌کند. پس چه کار می‌توانند بکنند؟ علاوه بر این، هیچ مجازاتی برای اسرائیل به خاطر نقض حقوق بشر و کنوانسیون‌های بشردوستانهٔ بین‌المللی وجود ندارد. ما مجازاتی نمی‌بینیم. تنها عکس آن را شاهدیم: مجازات فلسطینی‌هایی که به دنبال آزادی خود و عدالت هستند.

چیمزها: فکر می‌کنید این تا به کجا پیش خواهد رفت؟ آیا منجر به انتفاضهٔ جدیدی خواهد شد؟

خالده جراز: ببینید، عناصری برای وقوع انتفاضه نیاز است. برای مثال، شما به رهبری جمعی و سازمان‌دهی توده‌ای نیاز دارید. چیزی که من می‌بینم این است که یک مقاومت مداوم وجود دارد. نمی‌دانم که آیا این امر به انتفاضه یا مبارزهٔ مسلحانه منجر خواهد شد یا

نه. اما شرایط بسیار بحرانی است. اشغالگری خشونت را افزایش می‌دهد و بنابراین مردم فلسطین مقاومت خواهند کرد. متأسفم که این را می‌گویم، اما این مردم فلسطین نیستند که مسلح هستند؛ کسانی که مسلح‌اند، سربازان اسرائیلی هستند. آنها تانک، سلاح و هواپیما دارند. آنها ارتش دارند. فلسطینی‌ها امکانات کمی برای مقاومت دارند، اما روحیهٔ سازش‌ناپذیری را می‌توانید در آنها ببینید... نمی‌توانم بگویم که آیا این انتفاضه خواهد بود یا نه، زیرا به عناصر زیادی نیاز دارد که امروزه یافت نمی‌شوند، اما یک مقاومت مستمر وجود دارد که در حال توسعه است. اینکه به چه می‌انجامد را آیندگان پاسخ خواهند داد.

جیمز هات: وضعیت کنونی جنبش آزادی بخش فلسطین را چگونه توصیف می‌کنید؟

خالد جزار: اختلاف‌های داخلی، به‌ویژه بین فتح و حماس، بر جنبش آزادی بخش تأثیر بدی گذاشته است. آنها دو حزب بزرگ هستند و از وضعیت فعلی راضی‌اند. حماس کنترل غزه و فتح تا حدودی کنترل کرانهٔ باختری و سازمان آزادی بخش فلسطین (ساف) را در دست دارند. اما اکثریت مردم خواهان انتخابات‌اند که وضع را تغییر خواهد داد. انتخابات بخشی از رویکردی است که ما، به‌عنوان مردم، به آن نیاز داریم؛ بخش دیگر توافق حداقلی بین همهٔ طرف‌ها برای همکاری با یکدیگر است. اما اختلاف‌های داخلی و منافع خصوصی هر یک از احزاب سبب شده که آنها تمایل داشته باشند انتخابات را به تأخیر بیندازند. ما از سال ۲۰۰۶ تاکنون انتخاباتی برای شورای قانون‌گذاری فلسطین نداشته‌ایم؛ اما اکثریت مردم خواهان تغییر هستند. فلسطینی‌ها باید رهبری خود را انتخاب کنند. برای تحقق این امر به فشار مردم نیاز است.

توافق‌های زیادی بین احزاب برای برگزاری انتخابات صورت گرفته است. آخرین آنها قرار بود در سال ۲۰۲۱ باشد که ممکن نشد. رئیس‌جمهور (محمود عباس) انتخابات را لغو کرد، به این بهانه که نمی‌توانیم بدون فلسطینی‌های اورشلیم، که اسرائیل اجازهٔ مشارکت به آنها نمی‌دهد، انتخابات برگزار کنیم. اما این یک بهانه است. البته کرانهٔ باختری می‌تواند بدون بیت‌المقدس انتخابات داشته باشد؛ اگر ما به یک رویکرد دموکراتیک واقعی اعتقاد داشته باشیم، راه‌هایی برای مشارکت دادن آنها و انجام انتخابات در اورشلیم پیدا خواهیم کرد.

سؤال دیگر این است که جنبش آزادی‌بخش به سمتی رفته است که به آن دولت‌سازی می‌گویند که اهداف و فعالیت‌های متفاوتی نسبت به (حرکت) آزادی‌بخشی دارد. بخشی از جنبش به ایجاد یک کشور مستقل فکر می‌کند و فکر می‌کند می‌تواند از طریق توافق اسلو این کار را انجام دهد؛ اما بعد از ۲۵ سال متوجه شده که این فقط یک شعار است. اما اکنون شاهد مقاومت مردمی هستیم که شاید جنبش آزادی‌بخش را مجبور به تعدیل شدن کند. ممکن است احزاب و رهبران آن را وادار به ارزیابی و تکامل کند تا خواسته‌های ملی فلسطینیان را، که عبارت‌اند از حق تعیین سرنوشت، حق بازگشت پناهندگان و پایان اشغالگری، اجرا کنند؛ بنابراین، ما باید از هدف ساختن یک کشور، به تمرکز برهایی برگردیم و به نظر من، این باید با یک رویکرد دموکراتیک اتفاق بیفتد. ما در کنار مبارزه ملی، یک مبارزه دموکراتیک نیز داریم که شامل عدالت اجتماعی و برابری زن و مرد است. این درون مایه آزادی است که ما به عنوان مردم فلسطین به آن نیاز داریم.

جیمز هات: در مورد اختلاف و توافق‌های بین احزاب فلسطینی، می‌خواهم درباره سند زندانیان در سال ۲۰۰۶ بپرسم. آیا چیزی شبیه به آن در راه است؟

خالده جراز: ما توافق‌های زیادی داریم. اما دو توافق‌نامه اصلی، که پاسخگوی کل سؤال‌ها و همه اختلاف‌های بین احزاب سیاسی است، سند زندانیان و توافق‌نامه قاهره در سال ۲۰۰۵ است که برای اصلاح ساف تنظیم شد و مورد توافق همه طرف‌ها قرار گرفت. به نظر من، نقطه شروع باید ساف باشد، نه تشکیلات خودگردان. چرا؟ زیرا ما فلسطینی‌ها، (گروهی) در کرانه باختری، غزه، اورشلیم و سرزمین‌هایی که اسرائیل در سال ۱۹۴۸ تصرف کرد زندگی می‌کنیم، همراه با اکثریت‌آنهايي که پناهنده هستند. اگر ما معتقدیم که همه فلسطینی‌ها باید در سنجش روند سیاسی و انتخاب رهبری جدید سهیم باشند، این روند باید با مشارکت همه مردم فلسطین انجام شود.

نقطه شروع شورای ملی ساف است. اما نیاز به فشار بیشتری دارد. زیرا همه اعضای دو حزب بزرگ از وضعیت موجود راضی هستند. به نظر من جنبش آزادی‌بخش، بدون اصلاح ساف، دموکراتیک کردن و پاسخگو کردن آن در مقابل مردم فلسطین در سراسر جهان، از

جمله سرزمین‌های اشغالی، همچنان ضعیف خواهد بود.

جیمز هات: به نظر شما چرا سند زندانیان نتوانست به اهداف خود دست یابد؟ چه چیز دیگری لازم است؟

خالد جزار: سند شکست نخورده است، اما توانایی پیاده‌سازی آن وجود ندارد. مشکل در توافق نیست؛ بلکه در اجرای آن‌ها است. اجرای هر یک از توافقات، از جمله سند زندانیان، به متقاعد کردن طرف‌های بزرگ بستگی دارد که واقعاً باید این کار را انجام دهیم و تنها به سازمان‌دهی برای توافقاتی جدید اقدام نکنیم. آخرین دیدار در الجزایر بود و هیچ اتفاقی نیفتاد. امضا کردند، عکس گرفتند، جشن گرفتند و هیچ اتفاقی در واقعیت نیفتاد. ما به توافقاتی جدید نیازی نداریم. ما برای اجرای توافقاتی که پیش‌تر همه طرف‌ها امضا کرده‌اند، به قدرت نیاز داریم.

جیمز هات: آیا فکری کنید در شرایط کنونی، ایده‌رهای بخش‌ی از آن نقطه در سال ۲۰۰۶ تا امروز تغییری کرده است؟ آیا استراتژی امروز اساساً متفاوت است؟

خالد جزار: فکر نمی‌کنم تغییری کرده باشد. ما از روز نکتب همین اهداف را داشتیم. مطالبات ملی تغییر نکرده است. هدف اصلی جنبش آزادی‌بخش پایان دادن به اشغالگری، حق تعیین سرنوشت و بازگشت است. نکته آن است که چگونه این مطالبات ملی را اجرا می‌کنید و بر سر این موضوع که چگونه به عنوان یک جنبش ادامه خواهید داد، توافق می‌کنید. آنچه تغییر کرده است، وضعیت داخل فلسطین است. امروز بین مردم و رهبری فاصله است. بیشتر مردم نسبت به کاری که رهبری انجام می‌دهد مجاب نشده‌اند. جز انتخابات، هیچ راهی برای اصلاح این رابطه وجود ندارد؛ اما هیچ انتخاباتی هم وجود ندارد؛ بنابراین موضوع پیچیده است. موضوع مبارزه داخلی است. ممکن است زمان ببرد؛ اما شرایط و این نوع اشغال چیزی به ما به عنوان فلسطینی نمی‌دهد. آنها می‌خواهند ما را بیرون کنند یا بکشند و به هر نوع خودمختاری پایان دهند؛ این بدان معناست که ما، به عنوان مردمان (این سرزمین)، به برقراری تعادل بین مبارزه با اشغالگری

و اصلاح وضعیت داخلی خود ادامه خواهیم داد.

جیمز هات: در چند سال گذشته، شاهد افزایش همکاری بین اسرائیل و تشکیلات خودگردان بودیم. به طوری که تشکیلات خودگردان حتی نقش فعالی در سرکوب مردم خود داشت. تشکیلات خودگردان تا چه اندازه مانعی برای آزادی است و چه چیزی باید تغییر کند؟

خالده جراز: وقتی در مورد تشکیلات خودگردان صحبت می‌کنید، در مورد دولتی صحبت می‌کنید که با اسرائیل توافق کرده است. اکثریت فلسطینی‌ها مخالف این توافق‌ها هستند. من در مورد توافق اسلو، توافق پاریس، توافق کمپ دیوید و توافق رودخانه سفید، یعنی همه انواع توافق‌ها، صحبت می‌کنم. این توافق‌نامه‌ها مقام‌های ملی را مسئول اجرای آنها می‌کند؛ بنابراین تشکیلات خودگردان باید با اسرائیل هماهنگی‌های امنیتی انجام دهد، اما اکثریت مردم و اکثریت احزاب سیاسی آن را نمی‌پذیرند.

در ماه ژانویه، پس از کشتار در اردوگاه پناهندگان جنین، شورای مرکزی سازمان آزادی بخش فلسطین تصمیم به پایان دادن به هماهنگی امنیتی تشکیلات خودگردان با اسرائیل گرفت؛ اما تشکیلات خودگردان به این کار ادامه می‌دهد. اکنون شکاف بزرگی بین مردم و تشکیلات خودگردان وجود دارد و این پرسش همچنان وجود دارد که تشکیلات خودگردان برای چیست؟ آیا وظیفه مرجعیت تحت فشار قرار دادن مردم است یا کمک به آنها؟ آیا تشکیلات باید دست‌کم به مسائل زندگی روزمره، مانند آموزش و مراقبت‌های بهداشتی، پردازد؟ آیا باید اصلاح شود؟ آیا باید با ساف مرتبط باشد؟ آیا باید منحل شود؟ یا اینکه نقش آن را صرفاً به نظارت بر زندگی روزمره و عدم دخالت در مسائل سیاسی یا امنیتی تغییر دهیم؟ تشکیلات خودگردان کار را برای جنبش آزادی بخش آسان‌تر می‌کند یا دشوارتر؟ مردم باید به این سؤالات پاسخ دهند. برای بحث در این مورد، نیاز به یک انجمن، یک شورای ملی، داریم. ما می‌توانیم اعضای جدید را انتخاب کنیم. باید در مناطقی که می‌توانیم انتخابات برگزار کنیم، نمایندگان را برگزینیم و در مناطقی که نمی‌توانیم، به توافق برسیم. بیایید جلسه را شروع کنیم؛ نه فقط برای انتخاب رهبران جدید، بلکه برای ارزیابی

روند سیاسی و پاسخ به سوالاتی از این قبیل در رابطه با تشکیلات خودگردان.

جیمز هات: احزاب چپ در این میان کجا هستند؟ چرا فکر می‌کنید آنها محبوب‌تر یا موفق‌تر نبوده‌اند؟

خالد جزار: اکثریت احزاب چپ ضعیف هستند، به جز جبههٔ مردمی برای آزادی فلسطین (PFLP) که بزرگ‌ترین حزب چپ‌گراست؛ اما اگر آن را با فتح یا حماس مقایسه کنید، می‌توانید متوجه شوید که تفاوت زیادی وجود دارد.

اینکه چرا ضعیف هستند، به بسیاری از موارد، هم خارجی و هم داخلی، مرتبط است. از نظر بیرونی، وضعیت همهٔ احزاب چپ در سراسر جهان چنین است. در داخل، به این دلیل است که برای مثال، شما نمی‌توانید برخی احزاب سیاسی را از تشکیلات خودگردان و فتح متمایز کنید. بسیاری از مردم تفاوتی بین احزاب چپ و بقیهٔ احزاب نمی‌بینند؛ بنابراین، یکی از اهداف، اتحاد احزاب چپ است. اما ما باید اهداف سیاسی، ایدئولوژیک و اجتماعی را نیز ارزیابی و برسر آنها توافق کنیم. شاید ما در مورد شرایط اجتماعی و دموکراتیک موافق باشیم، اما از نظر سیاسی، هنوز اختلاف‌های زیادی بین احزاب چپ وجود دارد. تلاش‌های زیادی برای متحد کردن آنها صورت گرفته است که هنوز موفق نشده‌اند. شاید راه وحدت مقاومت و مبارزه برای مسائل مختلف در میدان (عمل) باشد.

جیمز هات: امروزه سوسیالیسم چه اندازه در فلسطین تأثیرگذار است؟ چقدر مردم و به خصوص جوانان را هدایت می‌کند؟

خالد جزار: بخشی از تحلیل ما در مورد دلیل اختلافات درونی، در مورد اینکه چرا جنبش آزادی‌بخش دچار شکاف شده است، مبارزهٔ طبقاتی هم‌زمان است. طبقه‌ای از زمان توافق اسلوشکل گرفته است که هیچ علاقه‌ای به رهایی ندارد، طبقه‌ای که بسیار کوچک است، اما امور بسیاری را در کنترل خود دارد. سوسیالیسم، از دیدگاه من، بخشی از راه حل است. جنبش سوسیالیستی در حال حاضر در فلسطین بسیار ضعیف است. اما وقتی از عدالت اجتماعی یا مبارزهٔ دموکراتیک صحبت می‌کنید، این پاسخی برای آیندهٔ همهٔ

فلسطینی هاست. در حال حاضر، تشکیلات خودگردان به بازار آزاد متکی است و بیکاری و دیگر مشکلات اجتماعی را حل نخواهد کرد. تلاش این تشکیلات اجرای نئولیبرالیسم است که آن هم به وضعیت داخلی کمکی نخواهد کرد.

امروزه گرایش به سوسیالیسم کمتر است، زیرا مردم متوجه نیستند که سوسیالیسم چیست. ما هرگز مرجعی نداشتیم که بخواهد سوسیالیسم را اجرا کند. تشکیلات خودگردان نئولیبرال است. به همین دلیل است که اکثر مشکلات تحت مدیریت آن بدتر می‌شوند. فقر در حال افزایش است. بیکاری در حال افزایش است. نابرابری در حال افزایش است. تشکیلات خودگردان قوانینی که به نفع اکثریت باشد تصویب نمی‌کند، مگر آن‌ها که به نفع طبقه فرادست باشد. طبقه کمپرادور یک طبقه جدید است و انحصارات سرمایه‌داری انواع خدمات و صنایع مانند مخابرات در اختیار دارد. اینگونه است که ما برای برقراری وضعیت مقابل مبارزه می‌کنیم. به عنوان مثال، ما از توسعه مقاومتی، با ایجاد تعاونی‌ها و سیاست‌هایی که به نفع جوانان است، حمایت می‌کنیم؛ اما همه چیز به هم مرتبط است. ما یک مبارزه ملی، یک مبارزه دموکراتیک و یک مبارزه اجتماعی داریم که همه به هم مرتبط هستند.

جیمز هات: یکی از چیزهایی که برای من در مورد این گروه‌های مقاومت مسلح جدید مانند «لانه شیر» متمایزکننده است، این است که آنها از درون یک حزب واحد تشکیل پیدا نکرده‌اند. به نظر می‌رسد که آنها اعضای از احزاب مختلف و از افراد غیرهم‌سوبا هم از دارند. آیا این همان وحدتی است که شما در مورد آن صحبت می‌کنید؟ و آیا با ظهور گروه‌هایی مانند لانه شیر، احزاب سیاسی سنتی کمتر مطرح خواهند شد؟

خالده جرار: وضعیت در فلسطین این‌گونه است که همه مردم به حزبی وابستگی دارند؛ نه لزوماً به عنوان عضو، اما تمام جامعه فلسطین سیاسی شده است و مردم به شکل‌های مختلف با احزاب مرتبط هستند؛ بنابراین اکنون پدیده جدید تشکیلات زیرزمینی، مانند لانه شیر (عربین الأسود)، وجود دارد که در آن‌ها مردم با هم کار می‌کنند. این به شما پاسخ می‌دهد که چرا مردم به شکل زیرزمینی علیه اشغال مبارزه می‌کنند؛ اما رهبران سیاسی

چنین رویکردی ندارند. پاسخ این است: به دلیل منافعشان؛ بنابراین، یکی از مشکلات خود رهبری است. من معتقدم که رویکرد جدید یا شاید تنها رویکرد، فشار از پایین به بالاست و شاید حداقل این رویکرد به رهبران برای متحد شدن فشار بیاورد.

این فقط در مورد مقاومت مسلحانه نیست. انواع مختلفی از مقاومت وجود دارد که مردم در زمین مبارزه حول آن متحد می‌شوند. مثلاً چند سال پیش، زمانی که اسرائیل دستگاه‌های فلزیاب را برای محدود کردن دسترسی مردم به مسجدالاقصی در بیت المقدس نصب کرد، مردم متشکل شدند و با هم کار کردند. برنامهٔ مشترکی آماده شد و مردم هر روز تظاهرات و تحصن کردند. سرانجام آنها موفق شدند و اشغال (مسجدالاقصی) به پایان رسید.

جیمز هات: مقاومت مسلحانه به عنوان استراتژی‌های چقدر اهمیت دارد؟

خالد جزار: می‌خواهی مرا به زندان بفرستی؟ [خنده] به طور کلی، هر مردمی که تحت اشغال هستند، حق مبارزه و مقاومت به هر شکلی دارند. آنها بر اساس قوانین بین‌المللی و حقوق بشردوستانه این حق را دارند.

جیمز هات: فکر می‌کنید این جریان عاقبت به کدام سو کشیده خواهد شد؟

خالد جزار: گفتنش ممکن نیست. ما نمی‌توانیم آینده را پیش‌بینی کنیم، اما کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که این پدیده را در نظر بگیریم و بررسی کنیم که چگونه و چرا ایجاد شده است. ما متوجهیم که این جریان بر مسائل مختلف تأثیر می‌گذارد و توسط جوانان هدایت می‌شود. ما متوجهیم که شاید به نام‌های دیگر در سراسر کرانه باختری، و شاید با افرادی که مستقیماً با احزاب سیاسی مرتبط نیستند، اما در برابر اشغال مقاومت می‌کنند، گسترش یابد. ما نمی‌توانیم ببینیم که به چه چیزی منجر خواهد شد؛ اما همان‌طور که گفتم اکنون روحیهٔ سرپیچی در مردم وجود دارد. مردم سعی می‌کنند راه خود را بیابند و از زندگی تحت این اشغال سرپیچی می‌کنند.

جیمز هات: چیزی که فکر نمی‌کنم بسیاری از مردم در شمال جهانی از آن آگاه باشند، میزان نظارت اسرائیل بر فلسطینیان است. دوربین‌های تشخیص چهره در پست‌های

بازرسی بین شهرهای کرانه باختری وجود دارد، هواپیماهای بدون سرنشین در آسمان بالای سر آن‌ها گشت زنی می‌کنند و ما مطلعیم که اکنون اسرائیل می‌تواند تک‌تک تماس‌های تلفنی را زیر نظر بگیرد. سازمان دهی، زمانی که اسرائیل می‌تواند تقریباً هر کاری را که شما انجام می‌دهید ببیند و گوش کند، چگونه ممکن است؟

خالده جراز: سؤال سختی است. هم گفتنش برای من و هم انتشارش برای شما [می‌خندد]. مردم اینجا مکانیزم‌های مخفی دارند که از آنها استفاده می‌کنند. من نمی‌توانم آن را منتشر کنم. اما مردم سعی می‌کنند به‌عنوان مثال دیده نشوند. سخت‌تر از قبل است. شما نمی‌توانید کارها را در فضای عمومی انجام دهید. شما نمی‌توانید از فناوری استفاده کنید. اما راه‌های زیادی برای مقاومت وجود دارد. مردم همیشه در حال توسعه راه‌های خود برای سازمان دهی هستند. حتی تجاوزها و مجازات‌ها برایمان آموزنده‌اند. ما از آنها و نحوه عملکرد آنها یاد می‌گیریم. ما از گرفتار شدن و مجازات شدن درس می‌گیریم.

جیمز هات: سازمان دهی و همبستگی زندانیان در این لحظه چقدر اهمیت دارد؟ به‌طور کلی، برای جنبش بزرگ‌تر.

خالده جراز: به یاد داشته باشید که ما مردمانی هستیم که در اشغال زندگی می‌کنیم. از سال ۱۹۶۷ تاکنون بیش از یک میلیون فلسطینی توسط اسرائیل دستگیر شده‌اند. به‌ندرت می‌توان خانه‌ای را در اینجا یافت که یک زندانی یا زندانی سابق در خانواده نباشد. وضعیت اسف‌بار زندانیان همچنان برای مردم عزیز است. بسیار مورد احترام است. هر اتفاقی که در داخل زندان می‌افتد، بیرون را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال، بن‌گویر تهدید به مجازات‌های جدیدی علیه زندانیان کرده است؛ بنابراین، زندانیان یک کمیته اضطراری با شرکت همه احزاب سازمان دهی کرده‌اند و یک برنامه مشترک برای مبارزه پی‌ریزی کرده‌اند. این بر بقیه مردم و شکل جنبش آزادی بخش تأثیر می‌گذارد. اکنون این سؤال مطرح است که آیا بن‌گویر واقعاً می‌تواند تهدیدهای خود را اجرایی کند یا خیر. اگر مبارزه جمعی علیه آن صورت گیرد، اجرای قوانین جدید دشوار خواهد بود. شما از شش

هزار زندانی سیاسی فلسطینی در زندان‌های اسرائیل صحبت می‌کنید که سازمان‌دهی شده‌اند. اخیراً زمانی که نگهبانان اسرائیلی به زندان دیمون حمله کردند و زندانیان زن آنجا را مجازات کردند، همهٔ زندانیان مقاومت کردند و وارد عمل شدند. آنها موفق شدند نگهبانان را به عقب‌نشینی وادار کنند.

زندان‌ها کانون مبارزهٔ آینده خواهند بود و خواهیم دید که چه اتفاقی خواهد افتاد. آنجا، بیرون را نیز تحت تأثیر قرار خواهد داد. ممکن است به نوعی مبارزهٔ جدید منجر شود، مبارزه‌ای که از داخل زندان، از زندانیان به بیرون سربرآورد. آنها با هم مرتبط‌اند.

جیمز هات: شما تا به حال چندین بار توسط اسرائیل زندانی و با سرکوب شدید روبه‌رو شده‌اید. این تجربه‌ها چه تأثیری بر شما، بر فعالیت‌های سیاسی و دیدگاه شما داشته است؟

خالده جرار: ببین، زندان مردم را نمی‌شکند. ما تحت اشغال زندگی می‌کنیم. ما متقاعد شده‌ایم که حق داریم نمایندهٔ مردم خود باشیم و آزاد باشیم. البته سخت است؛ زیرا اسرائیل مردم را حتی فقط به جرم بیان جنایاتش روانهٔ زندان می‌کند. اما متوقف کردن مردم بسیار مشکل است. تجربهٔ مردم تحت اشغال در سراسر جهان راهنمای ماست. هرگز اشغال تا ابد نتوانسته ادامه پیدا کند.

این مصاحبه بخشی از یک سلسله مصاحبه با رهبران چپ فلسطینی در کرانهٔ باختری است.

زنان لاس پاتروناس: «هیچ انسانی غیرقانونی نیست» تألیف و ترجمه: آزاده حسینی



هر ساله بین ۴۰۰,۰۰۰ تا ۵۰۰,۰۰۰ مهاجر، اکثراً از السالوادور، گواتمالا و هندوراس، تلاش می‌کنند از راه زمینی به ایالات متحده سفر کنند. آن‌ها در این مسیر که با چالش‌های بی‌شماری از گرسنگی تا قاچاق انسان روبه‌رو هستند، با به خطر انداختن جان خود، به امید ساختن آینده‌ای بهتر برای خود و خانواده‌شان از کناره‌ها و سقف واگن‌های قطاری

به نام لایبستیا^۱ آویزان می‌شوند. لایبستیا (هیولا)، که با نام‌های «قطار مرگ» و «قطار ناشناخته‌ها» نیز شناخته می‌شود، یک قطار باری است (که محصولات و موادی از جمله ذرت، سیمان و مواد معدنی را حمل می‌کند) که مسیر خود را از ایالت چیپاس در جنوب مکزیک، در نزدیکی مرز گواتمالا، آغاز می‌کند. این قطار از آنجا به سمت شمال حرکت کرده و به ایستگاه لچریا در حومه مکزیکوسیتی می‌رسد، در آنجا به شبکه‌ای از قطارهای

1. la bestia

باری مکزیکی متصل می‌شود که به نقاط مختلف در مرز ایالات متحده می‌روند. تداوم فقر و خشونت در آمریکای مرکزی که یکی از مناطقی است که همچنان بالاترین سطوح این معضلات را در جهان تجربه می‌کند، موجب شده که شمار فزاینده‌ای از مهاجران در جستجوی کار و زندگی بهتر به سوی شمال حرکت کنند.

اگرچه این قطارها، به عنوان وسیله‌ای رایگان برای عبور مهاجران، با دور زدن ایست‌های بازرسی مهاجرتی و ۴۸ مرکز بازداشت این کشور از مرزهای مکزیکی شناخته می‌شوند، اما در عین حال خطرات بسیار زیاد استفاده از آن می‌تواند زندگی مهاجران را دستخوش تغییرات مادام‌العمر کرده و توانایی کار کردن آن‌ها را محدود کند. از ۹ می ۲۰۱۴، شرکت‌های راه‌آهن، مسافرت مهاجران بر روی این قطار را ممنوع کرده‌اند.

در این مسیر دشوار و اغلب مرگ‌بار، خانه لاس پاتروناس (به معنای «رؤسا» در حالت مؤنث) همچون بارقه‌ای از امید برای مهاجران در شهر لا پاترونا می‌درخشد. لا پاترونا شهری کوچک واقع در ایالت وراکروز مکزیکی است که به زحمت روی نقشه پیدا می‌شود. وراکروز در میانه جنگ‌های خونین میان دو کارتل رقیب مواد مخدر، زتاس و حامیان پیشینشان یعنی کارتل خلیج، قرار دارد. براساس گفته‌های مهاجران، کارتل‌ها افراد عادی را می‌دزدند و معامله می‌کنند؛ حتی با اعضای بدنشان تجارت می‌کنند. لاس پاتروناس جایی است که مهاجران می‌دانند که در طی مسیر طاقت‌فرسای خود که هر لحظه با باج‌گیری از سوی باندهای مواد مخدر، خصومت مقامات، گرمای طاقت‌فرسا و باران‌های سیل‌آسا مواجهند، چهره‌ای مهربان با آب، نوشیدنی، چند تورتیلا و لوبیا در انتظارشان است.

این کمک‌رسانی‌ها از سال ۱۹۹۵ آغاز شد، زمانی که لئونیل و اسکز و دخترانش تصمیم گرفتند به مهاجران گرسنه‌ای که با قطار لایبستیا از مسیر آن‌ها عبور می‌کردند، کمک کنند. در ۱۴ فوریه ۱۹۹۵ در لا پاترونا، خواهران و اسکز در کنار ریل‌های راه‌آهن، با کیسه‌های خرید حاوی نان و شیر صبحانه، منتظر عبور از خط راه‌آهن بودند. هنگامی که قطار لایبستیا از کنار آن‌ها رد می‌شد، گروهی از مسافران یکی از واگن‌ها به سمت آن‌ها فریاد زدند: «ما

گرسنه‌ایم.» بعد از آن، گروه دیگری در واگنی دیگر تکرار کردند: «ما گرسنه‌ایم.» زن‌ها نان‌هایشان و سپس بسته‌های شیر را برای آن‌ها پرتاب کردند.

وقتی خواهران به خانه بازگشتند، انتظار داشتند که مادرشان آن‌ها را به خاطر بخشیدن صبحانه خانواده تنبیه کند. اما در عوض، مادرشان که زنی قوی و تأثیرگذار بود، به آن‌ها کمک کرد تا برنامه‌ای طراحی کنند که بتوانند به این کار ادامه دهند. او به آن‌ها گفت که اگر این افراد به غذا نیاز دارند، خانواده باید روزانه حدود ۳۰ وعده برنج و لوبیا بپزد تا هنگام عبور قطار، به مسافران داده شود.

رفته رفته آشپزخانه سیمانی لاس پاتروناس که امروز به رنگ صورتی روشن است، به کندوی پر جنب و جوشی از فعالیت تبدیل شد. امروز این مکان چیزی فراتر از یک آشپزخانه است؛ بیشتر شبیه یک کارگاه کوچک است که ده‌ها وعده از همان غذای ساده را آماده می‌کند: برنج، لوبیا و یک بسته شامل هشت عدد تورتیلای ذرت. امروز دیگر تنها ۳۰ نفر غذا دریافت نمی‌کنند؛ زنان لاس پاتروناس هر روز به صدها مهاجر غذا و آب می‌رسانند. این گروه روزانه بین ۱۵ تا ۲۰ کیلوگرم برنج و لوبیا آماده می‌کند و حدود ۳۰۰ وعده غذایی توزیع می‌کند. هنگام عبور لایبستیا، آن‌ها تقریباً ۱۵ دقیقه فرصت دارند تا کیسه‌های غذا و بطری‌های آب را پرتاب کنند تا مهاجران بتوانند آن‌ها را در حال حرکت روی قطار بگیرند.



یکی از اعضای آشپزخانه می‌گوید: «ما هرگز انتظار نداشتیم که این کار که از هیچ شروع شد، از همان اندکی که هرکس می‌تواند ببخشد تا این اندازه گسترده شود.»

دلیل گسترش یافتن این کمک‌رسانی، حیاتی بودنش در طول سه دهه گذشته است. قطار لایبستیا تاریخی از حوادث مرگبار را در خود دارد و مهاجرانی که با آن سفر می‌کنند

با چالش‌های متعددی روبه‌رو هستند: از سقوط از قطار به دلیل خستگی گرفته تا بیرون انداختن از قطار به خاطر ناتوانی در پرداخت هزینه عبور، از خروج قطار از ریل و مرگ دسته جمعی گرفته تا قطع عضو، تجاوز به زنان، و ربوده شدن مهاجران به دست باندهای جنایتکار. آن‌ها همچنین از گرسنگی، تحقیر و ربوده شدن رنج می‌برند. لاس پاتروناس تلاش می‌کند این درد و رنج را برای لحظاتی کاهش دهد، هرچند که وظیفه غذا دادن به مهاجران پیچیده‌تر از آن چیزی بود که در ابتدا تصور می‌کردند. اول از همه، لایبستیا برنامه زمانی مشخصی ندارد، به این معنا که ممکن است در هر ساعتی از شبانه‌روز از شهر عبور کند. علاوه بر این، تعداد مسافران آن همیشه ثابت نیست. این کار از نظر فیزیکی نیز چالش برانگیز است؛ چون قطار متوقف نمی‌شود و داوطلبان باید در فاصله‌ای خطرناک نزدیک به ریل‌ها بایستند تا بتوانند بسته‌های غذا و مایحتاج آن‌ها را با دقت به سمت مسافران پرتاب کنند.

با وجود تلاش تحسین برانگیز آن‌ها، این گروه با انتقادات منفی از سوی جامعه خود مواجه شده‌اند که باعث کناره‌گیری برخی از افرادی که در کارهای روزانه از آن‌ها حمایت می‌کردند، شده است. برناردا در این باره می‌گوید: «در ابتدا ۲۰ نفر بودیم، اما اطلاعات نادرست و ترس از اینکه شاید کار اشتباهی انجام می‌دهیم، باعث شد برخی از ما جدا شوند». رومرو، یکی از خواهران می‌گوید که بسیاری از افراد آن‌ها را مورد انتقاد قرار داده و تلاش کرده‌اند فعالیتشان را به خطر بیندازند. او می‌گوید: «جامعه از کار ما راضی نبود، می‌گفتند که دیوانه‌ایم. چطور می‌توانیم به خلافکارانی غذا بدهیم که فقط برای آسیب زدن آمده‌اند؟»

برخی از فعالان اجتماعی مذهبی که با جنبش حمایت از مهاجران همکاری می‌کنند، نسبت به خصومت‌های اعمال شده از سوی نهاد کلیسای محلی علیه لاس پاتروناس انتقاد کرده‌اند:

آلخاندرو سولالینده^۱ می‌گوید: «آن‌ها را نادیده گرفته‌اند. چیزی که من شخصاً شنیده‌ام این

1. Alejandro Solalinde

است که چون آن‌ها مطیع سلسله مراتب کلیسای کوردوبا نیستند و از اسقف‌نشین کوردوبا تبعیت نکرده‌اند، با وجود اینکه کاتولیک‌های مؤمنی هستند، از سوی کلیسا به رسمیت شناخته نشده‌اند. آن‌ها نمادی پیشگام و خدمت‌رسان هستند و این موضوع به اعتبار کلیسای کوردوبا آسیب می‌زند.» فرای توماس گونزالس^۱ معتقد است: «باید این موضوع را به‌طور علنی بیان کرد: خواهران لاس پاتروناس از سوی کلیسای ما، همان کلیسایی که ما به آن تعلق داریم، مورد آزار قرار گرفته‌اند. مدافعان بی‌شمار دیگری از مهاجران نیز مانند آن‌ها، قربانی این آزارها هستند.»

در سال ۲۰۰۵، گروهی از دانشجویان که در حال تحقیق درباره مهاجرت مردم آمریکای مرکزی به ایالات متحده بودند، به دیدار لاس پاتروناس رفتند و آن‌ها را در مستندی که با حمایت اسقف راثول ورا^۲ ساخته شد، به تصویر کشیدند. پس از انتشار این مستند، لاس پاتروناس در ابعاد گسترده‌ای شناخته و در رسانه‌های بین‌المللی مطرح شد. آن‌ها حتی به دلیل فعالیت‌های بشردوستانه‌شان، جوایزی دریافت کردند. این شناخت تازه به لاس پاتروناس کمک کرد تا رؤیای خود را برای ساخت یک سرپناه پناه می‌گیرند، از مشکلاتی جسمی رنج می‌برند کنند. بسیاری از افرادی که در این سرپناه پناه می‌گیرند، از مشکلاتی جسمی رنج می‌برند که ادامه سفر خطرناکشان به سوی مرز را برایشان دشوار می‌کند.

در طول سال‌ها، فعالیت‌های لاس پاتروناس از ارائه غذا و آب فراتر رفته و شامل کارگاه‌های بهداشتی و حمایت‌های حقوقی شده است. افزایش تعداد مهاجران بیمار باعث شد که تمرکز پروژه معطوف بر سلامت مهاجران و دفاع از حقوق آن‌ها شود. به همین دلیل، این پروژه رویکردی جامع برای حمایت از مهاجران اتخاذ کرده است، از جمله ارائه کمک‌های حقوقی، ابتکارات بهداشتی و کارگاه‌های حقوق بشری.

با وجود بی‌اعتنایی نهاد کلیسای محلی، فعالیت این گروه در دفاع از حقوق مهاجران مورد استقبال در ابعاد گسترده‌تری قرار گرفته است. حتی جوایز متعددی را نیز برایشان به ارمغان آورده است. در ۲۶ نوامبر ۲۰۱۱، در خالاپا، وراکروز، روزی از همبستگی هنری و فرهنگی با

1. Fray Tomás González

2. Raúl Vera

نام واپور لاس پاتروناس («به خاطر پاتروناس») برگزار شد. در جریان این رویداد، مردم شش تَن مواد غذایی فاسدنشدنی و لباس‌های سالم اهدا کردند. در سپتامبر ۲۰۱۲، یک کمپین حمایتی نیز در پوئبلا آغاز شد که شامل مجموعه‌ای از نمایشگاه‌های عکاسی، میزگردها و نمایش مستندها بود. در این کمپین علاوه بر جمع‌آوری مواد غذایی، دارو و کمک‌های مالی نیز دریافت شد تا از ادامه کار لاس پاتروناس حداقل برای یک سال اطمینان حاصل شود.

تلاش بی‌وقفه لاس پاتروناس در طی ۳۰ سال گذشته با نیروی عشق و انگیزه تغذیه شده است و روحیه همدلی و تعهد به این آرمان، آن‌ها را در این مسیر استوار نگه داشته است. این داستان از واقعیت‌های تلخ میلیون‌ها مهاجر در سراسر جهان که اغلب ناشی از جنگ، خشونت، گرسنگی و بیکاری است، از عمق ناامیدی و سختی‌هایی که بسیاری از خانواده‌ها با آن روبه‌رو هستند، پرده برمی‌دارد. یکی از مهاجران که از گواتمالا تا مکزیک را ۲۳ روز پیاده‌روی کرده، از سفر طاقت‌فرسای خود می‌گوید. او به دلیل مهاجر بودن، امکان استفاده از وسایل حمل‌ونقل را نداشته و در نهایت با پاهایی پراز تاول و کفش‌هایی غرق در خون، به پالانکه رسیده است.

گفته می‌شود که این پناهگاه بدون زنان نمی‌توانست وجود داشته باشد. حضور زنان نیروی حیاتی این سازمان است و نقش آن‌ها در ارائه کمک‌های انسانی غیرقابل انکار است. لاس پاتروناس تجلی عشق و شفقت زنانی است که با وجود همه دشواری‌ها و خطرات، پشتیبان مهاجرانی هستند که سفری پرمخاطره را با قطار طی می‌کنند. آنچه با دادن غذا آغاز شد و با ایجاد کارگاه‌های بهداشتی و کمک‌های حقوقی تکمیل شد، نشانه‌ای از تعهد و همدلی بی‌وقفه آن‌ها نسبت به مهاجران است. ابتکار آن‌ها، به یک سیستم حمایتی حیاتی برای افرادی که با سختی‌های فراوان مواجهند، تبدیل شده است.

این روایت، اهمیت همدلی و درک شرایط افراد آسیب‌پذیر را یادآور می‌شود. همچنین، به موانع پیش‌روی مهاجران، نقش اساسی زنان در ارائه مراقبت و حمایت، و ضرورت رویکردی انسانی، مبتنی بر گفت‌وگو در مواجهه با مسائل مهاجرت از سوی دولت‌ها تأکید

می‌کند.

رومرو می‌گوید خوش‌شانس بوده که حمایت کامل همسر و پسرش را داشته است؛ فرزندی را که با همان علاقه به کارهای بشردوستانه تربیت کرده است. او امیدوار است که افراد بیشتری در این مسیر مشارکت کنند و از بحران مهاجرت آگاه شوند، چرا که در نهایت، مهاجرت مسئله‌ای جهانی است که بر زندگی همه ما تأثیر می‌گذارد.

رومرو در مورد آینده می‌گوید: « لاس پاتروناس تا زمانی که مردم به کمک آن‌ها نیاز داشته باشند، به کار خود ادامه خواهد داد، ۳۶۵ روز در سال، بدون حتی یک روز تعطیلی.»

منابع:

1. Las Patronas :The Mexican women helping migrants - BBC News
2. The Patronas :A Beacon of Hope for Migrants on the Train of Death
3. Las Patronas - Wikipedia
4. Along a Deadly Journey ,These Mexican Women Give Hope to U.S -.Bound Migrants - Latina

فهرست امیلی

گردآورنده، مترجم و نویسنده: حرمت السادات رضوی نظری

زنان باید دوباره خشمگین شوند، زیرا زنان جوان به کارکردن پناه برده‌اند و گمان می‌کنند پیروز میدان شده‌اند.

(جرماین گرییر، ۱۹۹۹)

در دهه هشتاد، دنیای غرب با موجی از محافظه‌کاری که تحت حمایت مارگارت تاچر و رونالد ریگان هدایت می‌شد، روبرو گشت و جریان فمینیسم خاموش شد، هرچند در سال ۱۹۸۱، زنان گرینهام، در اعتراض به قرارگرفتن موشک‌های کروز در خاک بریتانیا، دورتادور حصار



پیرامونی نیروی هوایی ایالات متحده در میدان گرینهام اردو زدند تا یادآور معتبری برای این موضوع باشند که هنوز جنبشی در بیرون وجود دارد. در آن زمان، از دنیای پسافمینیسم یا موج سوم حرف بسیار بود، از جمله اینکه زنان به حقوق برابر دست یافته‌اند و دیگر نیازی به مبارزه و جنبش برای تغییر نیست. رسانه‌ها آنچنان به ریشخند و تمسخر فمینیست‌ها پرداختند و کاریکاتورهای آن‌ها را کشیدند که باعث شد بسیاری از زنان از جنبش فاصله بگیرند. با ظهور نویسندگان جوانی مانند نائومی وولف^۱، کیتی رویفه^۲ و سوزان فالودی^۳ در اوایل دهه ۹۰، به عنوان نمایندگان نسل جدید فمینیست‌ها، بار دیگر مسئله زنان موسوم به موج سوم مطرح شد که اهداف مشخصی را در اولویت قرار می‌داد. این اهداف عبارت بود از: واکنش و شیوه‌های پرداخت رسانه‌ها در جهت تضعیف جنبش زنان، آزار جنسی، تصاویر تنانه، فراگیری جنبش و نیابت سیاسی (سوزان اوزبورن، ۲۰۰۱).^۴

در این مقاله و در راستای موضوع نیابت سیاسی، به طور مشخص به تاریخچه، تکوین و نقد کمیته‌ای که آن را فهرست امیلی نامیدند پرداخته می‌شود.

تاریخچه و تکوین سازمان

این کمیته در سال ۱۹۸۵ در آمریکا تأسیس شد، زمانی که ۲۵ زن در خانه الن مالکوم^۵ گرد هم آمدند. از اعضای مؤسس این گروه می‌توان به باربارا باکسر^۶، آن ریچاردز^۷، آن وکسلر^۸ و دونا شلالا^۹ اشاره کرد. عنوان آن (فهرست امیلی) از سر حروف اصطلاح عامیانه «early yeast like is money» اقتباس شده است؛ یعنی پول اولیه مانند خمیرمایه است.

۱. Naomi Wolf فیمینیسم؛ سوزان اوزبورن: اسکندری، ص. ۳۵

۲. Katie Roiphe فیمینیسم؛ سوزان اوزبورن: اسکندری، ص. ۳۵

۳. Susan Faludi فیمینیسم؛ سوزان اوزبورن: اسکندری، ص. ۳۵

۴. Susan Osborne فیمینیسم؛ سوزان اوزبورن: اسکندری، ۱۳۸۹

5. Ellen Malcolm
6. Barbara Boxer
7. Ann Richards
8. Anne Wexler
9. Dona Shalala

در سال ۱۹۸۶، کمک‌های مالی اولیه از سوی نهاد امیلی به انتخاب باربارا میالسکی^۱ از ایالت مریلند کمک کرد. او اولین زن دموکرات بود که به‌طور مستقل به مجلس سنای ایالات متحده انتخاب شد؛ یعنی بدون انتصاب یا جایگزینی همسر متوفی. انتخاب او نقطه عطفی در تاریخ حضور زنان در سیاست آمریکا به‌شمار می‌آمد.

هدف اصلی گروه امیلی، ایجاد یک شبکه از اهداکنندگان برای جمع‌آوری پول به نفع نامزدهای دموکراتی بود که از حقوق سقط جنین حمایت می‌کردند. هر فرد برای عضویت رسمی می‌بایست ۱۰۰ دلار به این سازمان می‌پرداخت و متعهد می‌شد که سالانه، حداقل ۱۰۰ دلار به دو نامزد سنا، مجلس نمایندگان یا فرمانداری اهدا خواهد کرد. اعضا پول خود را مستقیماً به فهرست امیلی می‌دادند و این سازمان، چک‌های اهداکنندگان را جمع‌آوری و آن‌ها را به نامزدهای مورد حمایت ارسال می‌کرد. این روش به نامزدها کمک می‌کرد تا در مراحل اولیه کمپین‌های انتخاباتی خود، حمایت مالی مناسبی دریافت کنند، کاری که هم‌اکنون نیز انجام می‌شود.

الن مالکوم، بنیان‌گذار امیلی، در کتاب خود با عنوان وقتی زنان پیروز می‌شوند^۲: فهرست امیلی و ظهور زنان در سیاست آمریکا، بیان می‌کند که «ایجاد سیاست‌های پیشرو و ترویج آن‌ها می‌تواند بسیار ارزشمند باشد، اما این سیاست‌ها هرگز اجرا نمی‌شوند، مگر اینکه تعداد قابل‌توجهی از سیاستمداران حامی این سیاست‌ها انتخاب شوند». این سازمان به‌طور خاص بر زنانی تمرکز داشت که از حقوق سقط جنین حمایت می‌کردند، زیرا اعضای آن معتقد بودند که «زنان نمی‌توانند برابر باشند مگر اینکه کنترل بدن خود را در دست داشته باشند».

آن‌ها بر جمع‌آوری کمک‌های مالی اولیه برای زنان تمرکز داشتند، زیرا زنان از حزب دموکرات کمک مالی دریافت نمی‌کردند و به همین دلیل، حتی با وجود صلاحیت، معمولاً در انتخابات پیروز نمی‌شدند. اعضای این سازمان معتقد بودند که کمک‌های

1. Barbara Mikulski

2. Malcolm, Ellen (2016). When women win; EMILY's list and the rise of women in American politics. Unger, Craig. Boston. P. 39

مالی اولیه می‌تواند به متقاعد کردن مردم در مورد اعتبار و کمپین‌های انتخاباتی زنان کمک کند و در نتیجه، موجب جذب کمک‌های مالی بیشتر در ادامه مسیر شود. این روش نه تنها به زنان نامزد کمک می‌کرد تا منابع مالی لازم را برای رقابت در انتخابات به دست آورند، بلکه موجب افزایش اعتماد مردم به آنان در جهت کسب توانایی و بالا بردن احتمال موفقیتشان می‌شد، تا آنجا که در سال ۲۰۰۱، حضور بیش از ۶۵ هزار نفر اهداکننده، مایه مباهات زنان نامزد در آن دوره شده بود.

این سازمان بزرگ‌ترین نهادی است که حق دارد زنان دموکرات حامی حق انتخاب سقط جنین را به سمت‌های دولتی برگزیند، چنان‌که با تلاش این سازمان، از زمان تأسیس تاکنون، توفیقاتی از این دست حاصل شده: انتخاب اولین زن به عنوان معاون رئیس جمهور، ۱۷۵ نفر از زنان در مجلس نمایندگان، ۲۶ نفر در مجلس سنا، ۲۰ نفر فرماندار و بیش از ۱۵۰۰ نفر در سمت‌های دولتی. در دور انتخاباتی ۲۰۰۶ هم سازمان مذکور حدود ۴۶ میلیون دلار برای نامزدها جمع‌آوری کرده بود و به همین سبب نیز بزرگ‌ترین کمیته اقدام سیاسی در کشور توسط «line money political» شناخته شد. امیلی در این سال از ۳۱ نامزد حمایت کرد که از این تعداد، هشت نفر موفق به کسب آرا شدند و در سال ۲۰۰۸ نیز این سازمان از ۲۲ نامزد مجلس نمایندگان، دو نامزد سنا و سه نامزد فرمانداری پشتیبانی کرد.

معیارهای سازمان

معیارهای سازمان فهرست امیلی برای انتخاب نامزدها شامل این موارد است: توصیه‌های کارکنان، قابلیت پیروزی، جمعیت‌شناسی و تاریخچه منطقه، تجزیه و تحلیل وضعیت نمایندگان در مقابل رقبای بالقوه، تجزیه و تحلیل تحصیلات نامزدها، تجربه سیاسی آن‌ها و موفقیت‌های اثبات شده در جمع‌آوری کمک‌های مالی و داده‌های نظرسنجی برای نشان دادن شناخت و حمایت‌های مردمی از نامزدان.

این سازمان در سال ۱۹۹۵، برنامه‌ای تحت عنوان «vote women!» را آغاز کرد تا زنان را به مشارکت بیشتر در انتخابات تشویق کند. این برنامه بازوی مالی مستقل مخارج

فهرست امیلی است که مستقیماً با رأی دهندگان ارتباط برقرار می‌کند. علاوه بر تشویق به مشارکت بیشتر، هدف این برنامه جلب توجه رأی دهندگان به مسائل و نامزدهایی است که به ویژه برای حقوق زنان اهمیت دارند. سازمان فهرست امیلی نقش کلیدی در آموزش و توانمندسازی زنان برای ورودشان به عرصه سیاست و افزایش مشارکت آن‌ها در انتخابات دارد. همچنین، کمیته فهرست امیلی توانسته است سازمانی مشابه خود را در بریتانیا (۱۹۹۳) ایجاد کند، به طوری که این سازمان توانسته بود در انتخابات ۱۹۹۷ مجلس، سیلی از زنان نماینده حزب کارگرا را به میدان آورد. به تبع همین توفیقات، در استرالیا (۱۹۹۴) نیز جوان‌ترین فهرست امیلی استرالیا را تأسیس کرد.

مزایای کارکنان سازمان

۱. مرخصی با حقوق سخاوتمندانه؛ زیرا آن‌ها معتقد بودند که با تلاش زیاد شایستگی برقرار کردن تعادل مناسب بین کار و زندگی خود را دارند. حق مرخصی با حقوق برای تعطیلات، مرخصی شخصی، مرخصی استعلاجی و همچنین مرخصی با حقوق برای بیشتر تعطیلات فدرال، روز آزادی بردگان، هفته بین کریسمس و سال نو، و نیز تعطیلات مذهبی مورد درخواست از مزایای مهم سازمان بوده است.
۲. مرخصی والدین با حقوق به طوری که تمام کارکنان واجد شرایط دریافت ۱۲ هفته مرخصی با حقوق برای تولد یا فرزندخواندگی هستند.
۳. مزایای پیش از مالیات (پزشکی، دندانپزشکی، بینایی، FSA و حمل و نقل)؛ دسترسی به برنامه‌های بیمه برای کارکنان و همسران یا وابستگان واجد شرایط، و مزایای قبل از مالیات که متناسب با نیازهای کارکنان است؛ طرح‌های بیمه پزشکی شامل مراقبت‌های تأیید جنسیت، مراقبت‌های قبل و بعد از زایمان، خدمات سلامت روان و درمان سوء مصرف مواد است.
۴. بیمه از کار افتادگی کوتاه مدت و بلندمدت، بیمه عمر و AD&D (یا بیمه مکمل در صورت فوت ناشی از حادثه یا از دست دادن عضو) که توسط کارفرما پرداخت

می‌شود؛ همچنین گزینه خرید بیمه عمر به شکل داوطلبانه و قابل انتقال به خود و وابستگان وجود دارد.

۵. طرح بازنشستگی Safe Harbor با تطبیق کارفرما (وقتی کارمندی مبلغی را به طرح بازنشستگی یا حساب پس‌انداز خاص واریز می‌کند، کارفرما آن مبلغ را تا سقف مشخصی مطابقت می‌دهد و معادل آن را به حساب آن فرد واریز می‌کند)، به علاوه دسترسی به منابع مالی برای کمک به برنامه‌ریزی آینده.

۶. کمک هزینه ماهانه برای تلفن همراه.

۷. رویکرد ضد نژادپرستی، و قائل بودن به تنوع، برابری و فراگیری؛ بنا به نظر حامیان این نهاد، تعهد سازمان به فرآیند استخدام فراگیر و عادلانه است. امیلی متعهد به پیروی از فمینیسم تقاطعی است که با نژادپرستی سیستماتیک مبارزه می‌کند تا با هم به سوی جامعه‌ای عادلانه و منصفانه حرکت کنند. انتظاری که از رهبرانشان می‌رود این است که در استخدام کارکنان و مشاوران، سرمایه‌گذاری منابع، برگزاری آموزش‌های کاندیداها و جذب نامزدها، فرایند فراگیری را در اولویت قرار دهند. از متقاضیان خواسته می‌شود تا درباره تعهد خود به تنوع، برابری و فراگیری تأمل کنند و چگونگی پایبندی به این تعهد را در مورد تنوع کاندیداها، اعضا، شرکا و کارکنان سازمان بیان کنند.

در واقع، از نگاه طرفداران این نهاد، امیلی کارفرمای فرصت برابر است که به محیط کاری چندفرهنگی و متنوع ارجح می‌نهد. متقاضیان را با پیشینه‌های متنوع و مختلف دعوت می‌کند و آنها را به ارائه درخواست استخدام تشویق می‌کند. این نهاد هرگونه تبعیض در زمینه استخدام، ترفیع، جبران خدمات، شرایط و امتیازات استخدام بر اساس جنسیت، ناتوانی، نژاد، سن، ملیت، رنگ، اعتقاد، گرایش جنسی، جنسیت (از جمله وضعیت تأهل و والدینی)، هویت و ابراز جنسیتی، دین، وضعیت اقتصادی، هویت قومی، وضعیت کهنه‌سربازی یا هر مبنای دیگری را که توسط قوانین مربوطه منع شده است ممنوع می‌کند. با وجود تمام موارد ذکر شده، عملکرد این نهاد همواره مورد انتقاد بسیاری از افراد نیز بوده

است. منتقدان معتقدند که امیلی باید تعریف خود را از «مسائل زنان» گسترش دهد تا موضوعات اقتصادی مانند افزایش حداقل دستمزد و توسعه تأمین اجتماعی را هم شامل شود. برخی دیگر گفته‌اند که این گروه باید منابع خود را بهتر مدیریت کند تا از ورود به رقابت‌هایی که در آن‌ها یک دموکرات مترقی فعلی حضور دارد خودداری کرده و به جای آن، بر رقابت‌های دیگری که موثرترند تمرکز کند. مارسی کپتر نماینده دموکرات با سابقه در مجلس نمایندگان ایالات متحده (از ایالت اوهایو) از نهاد امیلی به دلیل تمرکز بیش از حد بر حقوق سقط جنین، به جای سایر مسائل همچون بهبود شرایط اقتصادی، حمایت از کارگران، افزایش دستمزدها و حفظ برنامه‌های تأمین اجتماعی که موجب پیشرفت زنان می‌شوند، انتقاد کرده است. همچنین، این نهاد در مسابقه بازکنگره در هاوایی از کاندیدایی حمایت کرد که علیه قانونی شدن هم‌جنس‌گرایان و افزایش حداقل دستمزد رأی داده بود و در دوران خدمتش در مجلس هاوایی، گروه‌های مسیحی انجیلی را جذب کرده بود. یکی دیگر از کارهای مورد انتقاد این نهاد، حمایتش از آلیسون شوارتز بود که رهبری گروهی از دموکرات‌های میانه‌رو را که خواهان کاهش خدمات تأمین اجتماعی بودند برعهده داشت.

نیک هافمن^۳، به عنوان یک «وکیل شهری»، در مقاله‌ای که در سال ۲۰۱۰ در مورد نهاد امیلی نوشته بود، از مقدار پول دریافت شده توسط این نهاد، نحوه تخصیص این پول‌ها به عنوان یک کمیته اقدام سیاسی و تعاملات آن با کمیسیون انتخابات فدرال انتقاد کرد و امیلی را متهم کرد که با مباحثه بیش از حد با این کمیسیون، مجوز گرفته که هیچ محدودیتی برای میزان کمک‌های مالی به کارزارهای انتخاباتی وجود نداشته باشد. در واقع، این نهاد برای موفقیت و به دست آوردن کرسی‌های نمایندگی و مراتب بالاتر قدرت، مانند معاونت ریاست جمهوری و تصدی پست ریاست جمهوری، از هیچ کوششی دریغ نمی‌کند،

1. Marcy Kaptur

2. Allyson Schwartz

3. Nick Hoffman, (2010), EMILYs List V. FEC. The Urban Lawyer. 42 (1): 210-212

چنان‌که در انتخابات ۲۰۲۴ ریاست جمهوری هم از کامالا هریس^۱ حمایت کرد، کسی که موضع‌گیری‌های ضدانسانی علیه مردم فلسطین و لبنان، اعم از کودکان و زنان و مردان، داشت، جنایات اسرائیل را تأیید و پشتیبانی می‌کرد و برنامه و هدفی غیر از آنچه دولت بایدن^۲ انجام داده بود نداشت؛ و به این ترتیب، خط مشی سیاسی محافظه‌کارانه خود را در جهت حفظ نظام سرمایه‌داری و ادامهٔ ظلم و ستم نهادینه‌شده در جهان کنونی و در تضاد با اهداف اولیهٔ تشکیل این نهاد به‌وضوح نشان داد.

بنابراین، با بررسی عملکرد این نهاد و نهادهای مشابه، به نکتهٔ مهمی که سیلويا فدریچی^۳ در کتاب انقلاب در نقطهٔ صفر به آن اشاره می‌کند، می‌رسیم و درک می‌کنیم که اگر گروه‌ها و سازمان‌های زنان از چارچوب و تعریف درستی از شیوه‌ها و اهداف مبارزه برای رفع تبعیض و حصول حقوق انسانی بهره‌مند نباشند، با صرف حضور در مناسب دولتی و اجرایی و اصلاح بعضی از قوانین، نه تنها قادر به تغییرات بنیادی نخواهند شد، بلکه به هم‌دستان علیه خود نیز تبدیل خواهند شد. فدریچی می‌گوید که فمینیست‌های دههٔ ۱۹۹۰ با لپ‌تاپ‌های خود دور دنیا می‌چرخند، لابی می‌کنند و رسانه‌ها را راضی نگه می‌دارند و ساعت‌ها تلاش می‌کنند تا چند کلمه را در اسناد رسمی تغییر دهند، چیزی که مسلماً با جنبش‌های توده‌ای فاصلهٔ زیادی دارد.

منابع

۱. فمینیسم، سوزان اوزبورن، ترجمه: مریم اسکندری، انتشارات ریش، سال ۱۳۸۹
۲. انقلاب در نقطه صفر، سیلويا فدریچی، ترجمه: سروناز احمدی، انتشارات افکار، سال ۱۴۰۲
۳. وب‌سایت: <https://emilylist.org>

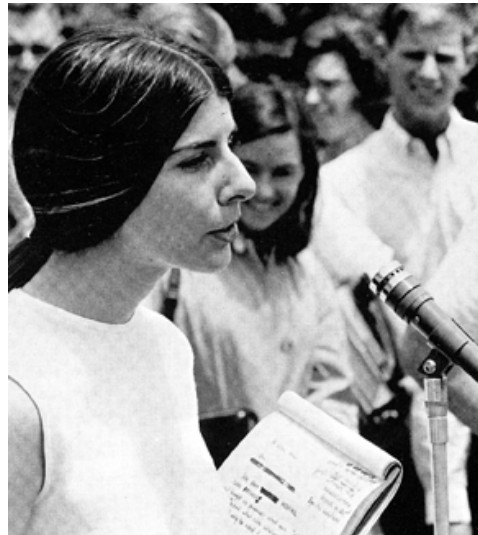
1. Kamala Harris
2. Joe Biden

مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می دهد؟

راشل وایت - ۳ جولای ۲۰۱۸

برگردان: سمانه کوهستانی؛ دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی

آلیس امبری^۱ نمی‌دانست چه موضوعی باعث شد تا برای نخستین بار علیه بی‌عدالتی به پا خیزد. او فقط می‌دانست که کاری درست را انجام می‌دهد. او به همراه دوستانش، کارن^۲ و گلوداین^۳ و دیگر اعضای گروه رقص دبیرستان آستین^۴، در رستورانی در کورپس کریستی^۵ غذا سفارش داده بودند که پیشخدمتی به گلوداین، تنها عضو آفریقایی-آمریکایی گروه، نزدیک شد و گفت: «عزیزم، نمی‌توانیم اینجا به شما سرویس بدهیم». امبری رو به هم‌تیمی‌هایش گفت: «آن‌ها به گلوداین غذا



1. Alice Ambry
2. Karen
3. Glodine
4. Austin
5. Corpus Christi

نمی‌دهند. باید برویم.» اما بقیه از جای خود تکان نخوردند و با عذر و بهانه‌هایی مانند «اما ما همین الان سفارش دادیم» از او خواستند که بماند.

امبری می‌گوید: «گویی حفظ ظاهر و آداب رستوران برایشان مهم‌تر از اصول اخلاقی بود.» امبری و دو نفر از دوستانش رستوران را ترک کردند و برای نهار به فروشگاه وولورث^۱، که تفاوتی بین مشتریان سیاه‌پوست و سفیدپوست قائل نبود، رفتند و بعد از آن، نزد اعضای گروه بازگشتند. او می‌گوید آن لحظه سرآغازی بود برای ورودش به دانشگاه تگزاس در آستین در سال ۱۹۶۳، زمانی که خوابگاه‌ها و تیم‌های ورزشی هنوز تفکیک نژادی داشتند و فرایند اخذ مالیات برای شرکت در رأی‌گیری همچنان در آن شهر اجرا می‌شد.

او می‌گوید: «ما با این باور بزرگ شده بودیم که همه برابر آفریده شده‌اند، اما به وضوح دیدم که این باور اصلاً صحت ندارد.» امبری برای تحصیل در رشته انسان‌شناسی به دانشگاه آمد، هرچند خودش می‌گوید که رشته واقعی‌اش «SDS» بود: «دانشجویان برای [تحقق] جامعه دموکراتیک»^۲ که اعضای آن گروهی از فعالان دانشجویی از جناح چپ نودر دهه ۱۹۶۰ بودند.

در اواسط دهه ۱۹۶۰، فشارهای سربازی ناشی از وقوع جنگ ویتنام و تبعیض‌های نژادی و جنسیتی غیرقابل تحمل شده بود و مطالبات برای صلح و برابری واقعی و اعتراضات زنان علیه هنجارهای جنسیتی در جریان بود. امبری می‌گوید: «این شرایط باعث شد که من به کنشگر تبدیل شوم».

امبری، پس از آنکه نسخه‌ای از بیانیه پورت هیوران^۳ -مانیفست گروه- را در هنگام قدم زدن در وست مال^۴ در دانشگاه تگزاس دریافت کرد، به جنبش اس.دی.اس ملحق شد. او در آنجا به عنوان تالیپیست و بعدها به عنوان نویسنده، شروع به فعالیت در یک روزنامه زیرزمینی و ضدفرهنگی به نام «رگ»^۵ کرد که در سال ۱۹۶۶ تأسیس شده بود.

1. Woolworth
2. Students for a Democratic Society
3. Port Huron
4. West Mall
5. Rag

| مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می‌دهد؟ | ۱۰۷ |

او در این زمینه می‌گوید: «رگ حقیقتاً جنبش آزادی زنان را قبول داشت، در حالی که بسیاری از روزنامه‌های زیرزمینی دیگر، به دلیل مسائل داخلی خودشان، از هم پاشیدند». در هر شماره از هفته‌نامه رگ، دیدگاه‌هایی درباره مبارزه سیاه‌پوستان، جنبش کارگران مزرعه، آزادی زنان، آزادی بیان، اعتراضات ضد جنگ و سایر مسائل اجتماعی منتشر می‌شد، موضوعاتی که در رسانه‌های محلی و ملی نادیده گرفته می‌شدند.

باربارا هاینس^۱، استاد حقوق دانشگاه تگزاس، که در سال ۱۹۶۵ برای تحصیل در رشته‌های اسپانیایی و مطالعات آمریکای لاتین به این دانشگاه آمده بود، چنین بیان می‌کند: «ما می‌خواستیم دیدگاهی جایگزین برای رسانه‌ها ارائه دهیم». امبری نیز می‌گوید: «به یاد داشته باشید که این جریان به زمان پیش از اینترنت برمی‌گردد. در آن زمان دسترسی به دیدگاه‌های متنوع در رسانه‌ها بسیار محدود بود». با وجود تلاش دانشگاه برای خفه کردن صدای کنشگران و امتناع چاپخانه‌های محلی از چاپ مطالب با زبان صریح و دیدگاه‌های رادیکال، رگ به کار خود ادامه داد. فریادهای آزادی‌خواهانه در دانشگاه و سراسر ایالات متحده شنیده شد و زنان در گروه‌های آگاهی‌بخش دور هم جمع شدند تا تجربیاتشان را به اشتراک بگذارند.

امبری در ادامه می‌گوید: «شاید لازم باشد درک کنید که زنان پیش از این چنین کاری نمی‌کردند. این رویکردی کاملاً جدید بود». او توضیح می‌دهد که زنان، در برابر جنبش حقوق مدنی، آزادی بیان و اعتراضات ضد جنگ، داستان خود را به عنوان بخشی از یک ساختار اجتماعی مطرح کردند.

مارتا کوترا^۲، یکی از شرکت‌کنندگان در جنبش آزادی زنان و جنبش چیکانو^۳، اظهار می‌کند: «شما در چارچوبی شبیه به زندان و تحت نظام پدرسالارانه قرار دارید. چه بخواهید، چه نخواهید، با موانع، انتظارات و محدودیت‌هایی مواجه هستید که شما را در این قفس محبوس می‌کنند».

1. Hines
2. Martha Cotera
Chicano ۳

در این راستا، زنان کنشگر به بیان مسائل مختلفی که در مبارزات حقوق مدنی و ضد جنگ مطرح شده بود پرداختند و انتظارات قدیمی درباره نقش همسری و مادری و دفاع از استقلال جنسی را زیر سؤال بردند. امبری می‌گوید آن‌ها موانع شغلی و تفاوت‌های دستمزدی را بررسی کردند و اصطلاح «سقف شیشه‌ای» را، پیش از آنکه حتی وجود داشته باشد، درک کردند. هاینس بیان می‌کند: «این جلسات برای همه ما روشنگرانه بود، زیرا برای نخستین بار بود که زنان به معنای واقعی درباره اجتماعی شدن، ابژه‌سازی و تبعیض علیه خودشان سخن می‌گفتند».

در بیرون از دانشگاه، هیچ زنی در مشاغلی مانند آتش‌نشانی، پلیس یا خدمات اورژانس فعالیت نمی‌کرد و اگر زنی هم تلاش می‌کرد به یکی از این مشاغل وارد شود، می‌بایست از طریق شکایت یا تهدید به شکایت، این کار را انجام می‌داد. در ادامه، امبری توضیح می‌دهد که در سال ۱۹۶۸، زنان تنها ۷ درصد از پزشکان، ۳ درصد از وکلا و ۱ درصد از مهندسان را تشکیل می‌دادند و در سراسر کشور، ۴۰ درصد کمتر از مردان برای انجام همان شغل حقوق دریافت می‌کردند. هاینس نیز می‌گوید: «ورود به دانشکده حقوق یا پزشکی به یک مانیفست سیاسی شبیه بود».

اف‌بی‌آی او را به دلیل مشارکتش در جنبش آزادی زنان، تحت عنوان «دشمن شماره ۳» طبقه‌بندی کرده و در پرونده‌ای ۱۰۰ صفحه‌ای، جزئیات فعالیت‌هایش را ثبت کرده بود، هرچند که هاینس اظهار می‌کند که هرگز با حزب کمونیست ارتباطی نداشته است. به نظر می‌رسید که یک جاسوس در جلسات رگ و جنبش آزادی زنان شرکت کرده بود. در پرونده اف‌بی‌آی، اینگونه ذکر شده بود: «طبق گفته‌های این منبع، جنبش آزادی زنان اساساً با مردسالاری مخالف است و تا جایی پیش می‌رود که از پوشیدن سینه‌بند و لباس‌های تمیزامتناع می‌کند تا نماد جنسی نباشد. این گروه از سقط جنین نیز حمایت می‌کنند».

سازمان‌دهی

در این دوره، ایالات متحده تحت نظارت گسترده داخلی قرار داشت و جی. ادگار هوور،

| مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می‌دهد؟ | ۱۰۹

رئیس اف‌بی‌آی، آژانس را به تعقیب هر فردی که تهدید سیاسی به شمار می‌رفت، واداشته بود و نگرانی‌هایی درباره احتمال شنود تلفنی بین اعضای انجمن زنان جوان مسیحی وجود داشت. هاینس و سایر زنان، یک مرکز مشاوره را در زمینه کنترل بارداری در اتاق کوچکی در کنار دفتر روزنامه رگ اداره می‌کردند. در آن زمان، روش‌های جلوگیری از بارداری برای کسانی که ازدواج نکرده یا نامزد نبودند، در دسترس نبود، مگر اینکه بهانه‌ای مثل آکنه داشته باشند که تنها با دوز بالای پروژسترون موجود در قرص‌های جلوگیری قابل درمان بود. هاینس اشاره می‌کند که این یکی از شیوه‌هایی بود که زنان برای دور زدن محدودیت‌ها استفاده می‌کردند.

فعالیت‌های این زنان بی‌خطر به نظر می‌رسید، تا جایی که آن را در روزنامه رگ تبلیغ کردند، اما به تدریج، آن‌ها راجع به سقط جنین کنجکاو شدند. هاینس، که با طرح مطالعات مهاجرتی دانشگاه تگزاس در آستین نیز همکاری می‌کند، می‌گوید: «ما زنانی را که وضعیت مالی خوبی داشتند به ایالت‌هایی می‌فرستادیم که سقط جنین در آنجا قانونی بود، اما بیشتر اوقات، آن‌ها را به پزشکی در ایگل‌پاس^۱ می‌فرستادیم؛ در واقع، او در پیدراس نگراس^۲، درست در جنوب مرز، فعالیت می‌کرد».

امبری می‌گوید: «اگر به سال ۱۹۷۰ برگردید، در شهرستان تراویس^۳ هیچ متخصص زنان زنی وجود نداشت. شما نمی‌توانستید بدون ازدواج، نسخه‌ای برای کنترل بارداری بگیرید، مگر اینکه به یک پزشک مراجعه می‌کردید. زنان هیچ منبعی برای کنترل باروری نداشتند. تمام این مسائل، زمینه‌ای برای بروز تغییرات بود. ما به این موضوعات توجه نشان دادیم و سپس تغییرات را آغاز کردیم».

کنشگران زن، در آستین، شروع به مبارزه با مسائل مربوط به خشونت خانگی و جنسی کردند. کوترا در همکاری با گروه «زنان مکزیکی آمریکایی در حوزه‌های تجاری و حرفه‌ای» - «نامی بی‌خطر که پوششی برای اقدامات بود» - به تأسیس مرکز بحران تجاوز آستین در سال

-
1. Eagle Pass
 2. Piedras Negras
 3. Travis

۱۹۷۴ و مرکز زنان تحت خشونت در سال ۱۹۷۷ کمک کرد.

کوئترا بیان می‌کند: «ما خیلی تلاش کردیم تا کلیساها، پلیس و دادگاه‌ها را متقاعد کنیم تا خدماتی برای قربانیان تجاوز و خشونت خانگی ارائه دهند». او توضیح می‌دهد که زمانی که در کریستال سیتی^۱ تگزاس زندگی می‌کرد و با معلمانی که به زنان و کودکان آسیب دیده از خشونت خانگی پناه می‌دادند، همکاری می‌کرد، با واقعیت‌های وحشتناک خشونت خانگی آشنا شد. کوئترا اظهار می‌کند: «من به این موضوع پی بردم که پناه دادن خانواده‌های تحت خشونت در خانه، به دلیل احتمال پیدا شدن زنان از سوی همسران خشمگینشان، باعث به خطر افتادن میزبان و سایر اعضای خانه می‌شود». او ادامه می‌دهد: «این زمانی بود که به این نتیجه رسیدیم که به یک مکان بی طرف و امن نیاز داریم تا از این افراد محافظت کنیم».

کوئترا، تلاش خود را در دانشگاه، بر سازمان‌دهی آموزش مطالعات قومی و تأسیس مرکز مطالعات مکزیکی-آمریکایی دانشگاه متمرکز کرد. او می‌گوید: «روند پیشرفت کافی و سریع نبود؛ بنابراین، همراه با دیگر کنشگران آموزشی، تصمیم گرفتیم دانشکده مستقل خود را راه‌اندازی کنیم». به گفته کوئترا، این ایده منجر به تأسیس کالج جاسینتو تروینو^۲ در مرسدس^۳ تگزاس در سال ۱۹۶۹ شد. «این روشی بود برای انجام سریع‌تر کارها و آموزش معلمان بیشتر».

گرچه او می‌خندد و می‌گوید که در حال حاضر، این ایده کاملاً دیوانه‌وار به نظر می‌رسد، اما او می‌داندست که مؤسسات فرهنگی نقش کلیدی‌ای در ارائه آموزش واقعی و جامع به دانش‌آموزان دارند. به همین دلیل، او در تأسیس مرکز فرهنگی مکزیکی-آمریکایی آستین نقش مهمی ایفا کرد و در همان دهه، از موزه هنر مکزیک بسیار حمایت می‌کرد. کوئترا می‌گوید: «زمانی که در پایین‌ترین سطح قرار دارید، هر پیشرفتی، هرچند کوچک، باعث خوشحالی شما می‌شود». او ادامه می‌دهد: «فکر می‌کردم جنبش ما تا همیشه ادامه پیدا

1. Crystal City

2. Jacinto Trevino College

3. Mercedes

| مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می‌دهد؟ | ۱۱۱

می‌کند و هیچ وقت متوقف نمی‌شود».

داستان ناگفته

لوری گرین^۱، استاد تاریخ و مطالعات زنان و جنسیت دانشگاه تگزاس در آستین، می‌گوید: «برای من مایهٔ تعجب است که با وجود اهمیت زیاد تاریخ [زنان]، در اینجا سخنی درباره‌اش گفته نمی‌شود». او استدلال می‌کند که بخش اعظم روایت‌ها در خصوص جنبش آزادی زنان بر شمال شرقی، میانه غرب یا ساحل غربی تمرکز دارند و نه زنان مناطق جنوب آمریکا و به طور خاص آستین تگزاس.

این غفلت الهام‌بخش ایدهٔ پروژهٔ تکلیف کلاسی او در پاییز ۲۰۱۷ شد، پروژه‌ای دربارهٔ خاطرات فعالیت‌های زنان که در آن دانشجویان گرین با فعالان جنبش آزادی زنان که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ در دانشگاه تگزاس یا آستین حضور داشتند، مصاحبه می‌کردند؛ کوترا، امبری و هاینس از این جمله بودند. گرین می‌گوید: «قصد من این بود که تاریخ زنان برای آن‌ها واقعی به نظر برسد و به این موضوع پی ببرند که این تاریخ آن‌هاست؛ این تاریخ ماست». گرین برای کسب اطمینان در این خصوص که داستان‌های این زنان، تقریباً مثل همیشه، از تاریخ حذف نخواهد شد، با دلف بریسکو، مرکز تاریخ آمریکا^۲ در دانشگاه، همکاری کرد تا مصاحبه‌ها و متن‌های ضبط‌شدهٔ دانشجویان و کنشگران را در مجموعه‌ای دائمی بایگانی کند تا به زودی در دسترس همگان قرار گیرد و در سال‌های آینده مطالعه شود.

ژاکلین جونز^۳، استاد تاریخ تگزاس و رئیس دپارتمان دانشگاه، می‌گوید: «تاریخ زنان حوزه‌ای غنی و پر جنب و جوش است، به‌ویژه زمانی که به عمق زندگی و داستان‌های این کنشگران بنگریم، درمی‌یابیم که آن‌ها کنشگری را به شیوه‌ای بسیار گسترده تعریف می‌کنند». او ادامه می‌دهد: «با این حال، بسیاری از این مفاهیم از دست رفته است. به همین دلیل است که این پروژه اهمیت بسیاری دارد».

1. Lori Green
2. Dolph Briscoe Center for American History
3. Jacqueline Jones

اغلب، فعالیت‌های زنان در گذشته را با رویکردی کلی‌نگر و مبهم روایت می‌کنند و با عناوینی همچون «موج اول» یا «موج دوم» می‌شناسند؛ «موج دوم فمینیسم» نخستین بار در سال ۱۹۶۸، در مقاله‌ای در نیویورک تایمز که مطالبات سازمان ملی زنان^۱ را شرح می‌داد معرفی شد. طبقه‌بندی این دوران ذیل عنوان «موج» می‌تواند مشکل‌ساز باشد، زیرا تمامی کنشگران زن و مبارزات آن‌ها از اواسط قرن ۱۹ تا اواخر قرن ۲۰ را در دو گروه خلاصه می‌کند: جنبش حق رأی زنان که در سال ۱۹۲۰ با تصویب اصلاحیه ۱۹ خاتمه یافت، و فعالیت‌های زنان که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی صورت گرفت. گرین می‌گوید: «بسیاری از فعالان دانشگاه تگزاس در این پروژه، خود را با عنوان «فمینیست» توصیف نمی‌کردند، بلکه این عنوان را با زنان مسن‌تر در سازمان ملی زنان مرتبط می‌دانستند و از واژه «آزادی زنان» استفاده می‌کردند».

جوز می‌گوید: «واژه «فمینیست» می‌تواند درک ما از فعالیت‌های زنان در گذشته را دشوار کند، زیرا زنانی که سرسخت و فعال بودند و در آن زمان هنجارها را می‌شکستند، همیشه نماینده تمام زنان آن دوران نبوده‌اند». کتاب اخیر جوز، الهه آشوب، به زندگی لوسی پارسونز^۲، آشوبگر برجسته قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، پرداخته، کسی که از نابرابری‌های روزافزون و حقوق کارگرانی که با استفاده از ماشین‌ها و تکنولوژی نادیده گرفته می‌شدند، سخن می‌گفت، اما به طور قطع او یک «فمینیست» نبود.

جوز می‌گوید که «او با عقاید زنان اصلاح‌طلب موافق نبود و بر این باور بود که زنان توسط نظام سرمایه‌داری استثمار می‌شوند و این نظام باید از بین برود». او ادامه می‌دهد: «وجود زنان، به‌ویژه آنها که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، دیدگاهی جهانی نسبت به زن بودن داشتند، غیرمعمول بود؛ بخش اعظم زنان منزلت اجتماعی خود را در جامعه و در چارچوب گروه‌های خویشاوندی، مذهبی، طبقاتی، قومی، نژادی یا منطقه‌ای خود تعریف می‌کردند و نه صرفاً بر اساس جنسیتشان. البته، این موضوع امروز نیز تا حدی صادق است».

1. NOW

2. Lucy Parsons

زنانگی جهانی

سازمان ملی زنان، در آغاز، تحت رهبری بتی فریدن^۱ عمل می‌کرد که اغلب، به عنوان کسی که با کتاب پیشگامانه‌اش رمز و راز زنانه در سال ۱۹۶۳ موج دوم فمینیسم را آغاز کرد، شناخته می‌شود. این سازمان به دلیل پیروی از ایده‌های «فمینیسم سفید» مورد انتقاد قرار گرفته است، چراکه به جای حمایت از دیدگاه‌های رادیکال‌تر آزادی زنان، عمدتاً شامل زنان مسن‌تر و مرفه‌تر است که بیشتر بر قدرت سیاسی تمرکز دارند.

کوئرا با ناامیدی می‌گوید: «زمانی که زنان آنگلساکسون در تگزاس تصمیم گرفتند تا به زنان اقلیت در کنگره سیاسی زنان ملی مقام و منزلتی برابر ندهند، آن هم زمانی که زنان اقلیت بخش بزرگی از جنبش فمینیستی در سراسر کشور را تشکیل می‌دادند، فهمیدم که این جنبش دوام نخواهد آورد». او می‌افزاید: «آن‌ها زنان رادیکال و زنان اقلیت را به حاشیه راندند و بر قدرت تمرکز کردند. زمانی که تمام تمرکز شما بر این موضوع باشد، نمی‌توانید دوام بیاورید و نمی‌توانید سازمان‌ها را بسازید». اوضاع در سطح ملی شروع به دگرگونی فروپاشی کرد؛ چراکه زنان رنگین‌پوست این ایده را که زنان سفیدپوست و دگرجنس‌گرا نمایندگان «زنانگی جهانی» هستند، به چالش کشیدند.

لیزا بی تامپسون^۲، استادیار دانشگاه تگزاس در رشته‌های مطالعات آفریقا و دیاسپورای آفریقایی و مطالعات زنان و جنسیت، بیان می‌کند: «اگر بتی فریدن بگوید، «بیایید همه از خانه‌های خود بیرون بیاییم و کار کنیم»، این خوب است، اما چه کسی قرار است از بچه‌های بتی فریدن مراقبت کند؟» او به واقعیت زنان سفیدپوست، طبقه متوسط و متأهل اشاره می‌کند که از خانه بیرون می‌روند و با آوردن «درآمد سفید (متعلق به طبقه سفید) دیگری به خانه، یک زن رنگین‌پوست را استخدام می‌کنند که بچه‌هایشان را نگه دارند و خانه‌شان را تمیز کنند»، و می‌افزاید که کم‌درآمدترین زنان، کسانی هستند که شغلشان مراقبت از کودکان است.

او این سؤال را مطرح می‌کند که «فمینیسم شما چگونه این تفاوت‌ها را در نظر می‌گیرد؟»

1. Betty Friedan
2. Lisa B. Thompson

و ادامه می‌دهد: «این مسئله‌ای است که باید آن را تغییر دهیم؛ کسانی که صدای بلندتر و منزلت اجتماعی بالاتری دارند، باید از آن برای تقویت بحث دربارهٔ مسائل زنان و دختران اقلیت و کم‌تر دیده‌شده بهره‌گیرند».

حتی پیش از جنبش آزادی زنان، زنان در زمینهٔ حق رأی با چالش‌هایی مواجه بودند که به‌طور پراکنده و مرحله‌به‌مرحله پیش می‌رفت. گرین می‌گوید: «زمانی که مردم تصاویر زنان سفیدپوست را در لباس‌های ویکتوریایی سفیدشان با روبان‌های بنفش در مقابل کاخ سفید می‌بینند، اینگونه تصور می‌کنند که جنبش حق رأی، جنبشی متعلق به زنان سفیدپوست بوده». او ادامه می‌دهد: «اما زنان سیاه‌پوست هم از فعالان حق رأی به شمار می‌رفتند».

گرین مثالی از نخستین راهپیمایی بزرگ حق رأی در واشنگتن دی سی در سال ۱۹۱۳ ذکر می‌کند، زمانی که سازمان‌دهندگان تصمیم گرفتند برای راضی کردن زنان سفیدپوست جنوبی، زنان سیاه‌پوست را به عقب برانند. اما آیدا بی ولز، که در آن زمان، علیه اقدامات غیرقانونی و خشونت‌آمیز نسبت به سیاه‌پوستان مبارزه می‌کرد، اجازه نداد این اتفاق بیفتد و در نهایت، از گروه ایلینویز^۱ حمایت کرد، در حالی که دیگران نیز به او پیوستند. گرین توضیح می‌دهد: «هر جنبشی تضادهای خاص خود را دارد. هیچ جنبشی به‌طور ناگهانی، به اوج نمی‌رسد و همه چیز را مهم نمی‌کند. ما همیشه در حال کار بر تاریخ و تعامل ایده‌ها، حتی در درون جنبش‌ها هستیم».

هاینس یادآوری می‌کند که در گروه‌های دانشگاهی‌شان بحث‌هایی دربارهٔ نژاد و طبقه وجود داشت، از جمله این که آیا فردی از اقلیت باید با مبارزهٔ آزادی سیاه‌پوستان هم‌راستا باشد یا با مبارزهٔ آزادی زنان. او می‌گوید که جنبش ملی عمدتاً بر گروه‌های سازمان‌یافته از زنان سفیدپوست متمرکز بود. هاینس ادامه می‌دهد: «ما هرگز واژهٔ «امتیاز سفید» نداشتیم و به این شکل به امور بدیهی یا ریشه‌های نحوهٔ عملکرد جامعه یا به تجربیاتی که به عنوان فرد سفیدپوست در جامعه مان از آن برخوردار بودیم نگاه نمی‌کردیم». امتیاز سفید تا دههٔ

1. Ida B. Wells

2. Illinois

| مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می‌دهد؟ | ۱۱۵

۸۰ میلادی، زمانی که مردم شروع به درک و تعریف کارکردهای سرکوب سیستماتیک کردند، تعریف نشده بود.

گردهم آمدن

کیمبرلی کرنشاو^۱، استاد حقوق در دانشگاه کلمبیا و دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس، در سال ۱۹۸۹، نظریه تقاطع‌گرایی را مطرح کرد. تامپسون می‌گوید: «اگر زنی سیاه‌پوست مورد تبعیض قرار می‌گرفت، قانون از او می‌پرسید: «آیا به‌عنوان یک سیاه‌پوست تبعیض را تجربه کرده‌ای یا به‌عنوان یک زن؟» پاسخ ساده است: «هر دو». او می‌افزاید: «تقاطع‌گرایی یعنی در نظر گرفتن همزمان نژاد، جنسیت، طبقه و گرایش جنسی من».

«این نظریه بر مبنای مفهوم «زن‌گرایی» بنا شده است، اصطلاحی که آلیس واکر^۲ در کتاب «در جستجوی باغ مادرانمان» معرفی کرد. واکر آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «مفهوم زن‌گرایی در مقایسه با فمینیسم مانند تفاوت دو مفهوم بنفش و یاسی است».

تامپسون می‌گوید: «این یک درجه عمیق‌تر از فمینیسم است. فرهنگ از منظر من دریچه‌ای است که از طریق آن به فمینیسم می‌نگرم». او اضافه می‌کند: «یکی دیگر از شیوه‌هایی که فمینیست‌های سیاه‌پوست از آن طریق در مسئله زنان مداخله می‌کنند، این است که دیگران را وامی‌دارند تا از خودشان بپرسند: نگرانی‌های شما به‌عنوان یک مادر چیست؟» او توضیح می‌دهد که کنشگران سیاه‌پوست پیشرو، مانند مری چرچ تریل^۳ و آیدا بی. ولز، که در کمپین‌های ضد فعالیت‌های غیرقانونی و وحشیانه علیه سیاه‌پوستان فعالیت می‌کردند، در واقع، برای یک مسئله زنانه می‌جنگیدند. او می‌گوید: «بعضی از افراد ممکن است بگویند اقدامات وحشیانه و غیرقانونی علیه سیاه‌پوستان مسئله‌ای نژادی است، اما اگر شما مادری هستید و فرزندى به دنیا می‌آورد که قرار است تحت خشونت و ستم نژادپرستانه قرار گیرد، این مسئله‌ای زنانه است».

تامپسون اضافه می‌کند که به همین دلیل، امروز برای کنشگران زن مهم است که حامی

-
1. Kimbrelé Crenshaw
 2. Alice Walker
 3. Mary Church Terrell

جنبش «جان سیاهان مهم است» باشند و برای پایان دادن به خشونت پلیس تلاش کنند. گرین می‌گوید: «خشونت پلیس علیه مردان و زنان مسئله‌ای است که در بخش اعظم تاریخ قرن بیستم در آمریکا وجود داشته است، به ویژه زمانی که افراد زیادی از مناطق روستایی به شهرها مهاجرت کردند». او ادامه می‌دهد: «این موضوع به بخشی مهم از تاریخ تبدیل شد که سیاه‌پوستان را خشمگین کرد و بر سیاست‌های جریان اصلی تأثیر گذاشت». او می‌گوید که امروز مهم است که بپرسیم چه چیزی جدید است و چه چیزی نیست؛ «خشونت جدید نیست، اما داشتن یک جنبش ملی و واکنشی به یک جنبش ملی مسئله‌ای جدید است». مارتا کوترا می‌گوید: «جنبش‌های ملی زنان زنان رادیکال و اقلیت را به حاشیه راندند و بیش از هر چیز، بر قدرت تمرکز کردند».

در سازمان‌دهی راهپیمایی زنان در واشنگتن در سال ۲۰۱۷ و پس از انتخاب دونالد ترامپ به عنوان رئیس‌جمهور، برخی نگران بودند که تاریخ تکرار شود و زنان سفیدپوست طبقه متوسط به بالا بار دیگر کنترل امور را به دست بگیرند. برخی انتقاد می‌کردند که باز «همان داستان قدیمی» است. گرین می‌گوید: «در نهایت، افرادی که راهپیمایی را سازمان‌دهی کردند، فهمیدند که کنار هم بودن بسیار مهم است و [هدف] راهپیمایی تغییر کرد».

حمایت از حقوق مدنی و موضع‌گیری برای پایان دادن به خشونت دو مورد از هشت اصل واحدی به شمار می‌رفتند که کمیته راهپیمایی زنان تعیین کرد؛ این کمیته از آفریقایی‌آمریکایی‌ها، لاتین‌تبارها، مسلمانان و سفیدپوستان تشکیل شده بود. این راهپیمایی به بزرگ‌ترین اعتراض یک‌روزه در تاریخ ایالات متحده تبدیل شد و بیش از ۴ میلیون نفر در ۶۵۳ راهپیمایی در سراسر کشور شرکت کردند. این اعتراض، بعدها در همان سال، با جنبش بی‌سابقه و فراگیر #من_هم_ادامه یافت، «ندایی که از میلیون‌ها نفر، در ۸۵ کشور، برای پایان دادن به آزار جنسی و خشونت برخاست».

کارگزاران تغییر

اگرچه این اعداد قابل توجه هستند، اما هنوز تصویر واقعی زن بودن در ایالات متحده را

۱. #MeToo: جنبش جهانی که برای آگاهی‌رسانی و مبارزه با آزار جنسی و خشونت علیه زنان راه‌اندازی شده است.

| مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می‌دهد؟ | ۱۱۷ |

نشان نمی‌دهند. تامپسون به این نکته اشاره می‌کند که ۹۲ درصد از زنان سیاه‌پوست به هیلاری کلینتون و بیش از نیمی از زنان سفیدپوست به ترامپ رأی دادند. تامپسون می‌گوید: «یکی از دوستانم تی شرت‌هایی طراحی کرد که روی آن‌ها نوشته شده بود: «مثل یک زن سیاه‌پوست رأی بده» چون باور داشت که زنان سیاه‌پوست تنها کسانی هستند که همیشه به نفع کشور رأی می‌دهند». او ادامه می‌دهد: «چه کسی از آرمان‌های پیشرو حمایت می‌کند؟ زنان سیاه‌پوست. زنان سفیدپوست باید در جامعه خودشان گفت‌وگو کنند، با والدین، عمه‌ها، عموها، پسرعموها و دخترعموها، خواهرزاده‌ها و برادرزاده‌ها صحبت کنند. این همان جایی است که تفاوت واقعی ایجاد می‌شود. این کار سخت و چالش‌برانگیز است؛ چون شرکت در یک تجمع با پلاکارد و کلاه گربه‌ای^۱ بسیار ساده‌تر است. جنبش‌های زنان حول ارزش‌هایی شکل می‌گیرند که بیشتر آن‌ها در خانواده‌ها، خانه‌ها و مدارس به افراد منتقل می‌شود. کورترا^۲ معتقد است که کنشگری، پیشرفتی طبیعی است که از این ارزش‌ها سرچشمه می‌گیرد».

کورترا می‌گوید: «زمانی که در مدرسه بودم، برای ما کلاس‌های آموزش زیست شهروندی برگزار می‌کردند. به من یاد دادند که اگر در فضایی سیاسی هستی، باید به آن فضا احترام بگذاری و بهترین خودت باشی؛ به این معنا که: تو یک شهروندی». او ادامه می‌دهد: «آن‌ها، این موضوعات را دیگر آموزش نمی‌دهند. نمی‌دانم آیا این برنامه‌ای برای پرورش شهروندانی بی‌علاقه و بی‌توجه است یا نه، اما من طوری بزرگ شده‌ام که باید کاملاً از مسئولیت‌های خود به عنوان شهروند آگاه باشم، مسئله‌ای که دیگر با آن مواجه نمی‌شوم». مدارس و سازمان‌های جوانان مانند دختران پیشاهنگ، پسران پیشاهنگ، دختران کمپ‌فایر، فور. اچ.^۳ و سازمان‌های زنان جوان مسیحی، همگی، در ترویج شهروندی خوب نقش مهمی ایفا می‌کردند. با این حال، به گفته پائولین استرانگ^۴، انسان‌شناس دانشگاه

1. pussyhat

2. Cortera

۳. 4-H سازمان جوانان که بر روی کشاورزی، علم، هنر و سلامتی تأکید دارد.

4. Pauline Strong

تگزاس در آستین و استاد مطالعات زنان و جنسیت، مشارکت در این سازمان‌ها کاهش یافته است. استرانگ که همچنین مدیر مؤسسه علوم انسانی دانشگاه تگزاس است، می‌گوید: «یکی از روش‌های ایجاد تغییر، پرورش جوانانی است که بتوانند به امکانات جدید فکر کنند و خود را قادر به ایجاد این امکانات ببینند. به این ترتیب، جوانان همزمان میان این سازمان‌ها و تغییرات آینده قرار دارند و به عنوان عوامل دگرگونی اجتماعی شناخته می‌شوند». از دهه ۱۹۶۰، دختران پیشاهنگ به‌طور ویژه‌ای بر پرورش رهبران زن تأکید کرده‌اند. او می‌گوید: «آن‌ها جوانان را به‌گونه‌ای آموزش می‌دهند تا به تدریج خودشان نقش‌های رهبری را به عهده بگیرند؛ بنابراین، جوانان خودشان اموری را برنامه‌ریزی می‌کنند و من فکر می‌کنم این الگوی بسیار خوبی است».

آلیس امبری می‌گوید: «ما به این باور عادت کرده‌ایم که می‌توانیم وضعیت را تغییر دهیم و وقتی این پیام را به مردم منتقل می‌کنیم، بسیار تأثیرگذار و الهام‌بخش است». اما استرانگ نگران است که این الگو در خارج از این سازمان‌ها به راحتی در دسترس نباشد و معتقد است که بسیاری از فعالیت‌ها، شاید حتی بیش از حد، توسط بزرگسالان سازماندهی می‌شوند و بسیاری از نقش‌های رهبری جوانان بیشتر شبیه به «بازی نمایشی» هستند. استرانگ می‌گوید: «نقش‌ها باید واقعی باشند. باید فرصت‌هایی برای جوانان فراهم شود که بتوانند براساس آن‌ها تصمیم بگیرند و حتی اشتباه کنند».

او معتقد است که سازمان‌های جوانان تا حدی توانایی رسیدگی به برخی از چالش‌های امروزی را دارند: «این سازمان‌ها سعی می‌کنند کودکان را در محیط‌های چالش‌برانگیز قرار دهند و آن‌ها را با افرادی که متفاوت از خودشان هستند، آشنا کنند. همچنین، الگوهایی از بزرگسالان و جوانان را برایشان فراهم می‌کنند». مهم‌تر از همه، این سازمان‌ها فضایی را برای جوانان ایجاد می‌کنند تا یاد بگیرند، رشد کنند و در کنار هم، تغییراتی را به وجود آورند. تاریخ به ما آموخته که جوانان می‌توانند بزرگ‌ترین عوامل تغییر باشند. همان‌طور که کورترا، امبری و هاینس، به دلیل بی‌عدالتی‌های موجود در دنیای اطرافشان، وارد عرصه کنشگری شدند، نسل‌های آینده نیز همین مسیر را خواهند پیمود.

| مثل یک دختر مبارزه کن: چگونه کنشگری زنان تاریخ را شکل می دهد؟ | ۱۱۹ |

امبری می گوید: «ما به این باور معتاد شده ایم که می توانیم همه چیز را تغییر دهیم. وقتی این باور را به دیگران منتقل می کنی، جادویی و امیدبخش است». او ادامه می دهد: «همدلی با مردم می تواند تغییرات عظیمی به وجود آورد و به نظر من، مسیری که امروز در حال طی شدن است، کشور را تغییر خواهد داد».

منبع:

- University of Texas at Austin ,2018) .July .(*Fight like a girl :How women's activism shapes history*. *Life & Letters*. Retrieved from <https://lifeandletters.la.utexas.edu/2018/07/fight-like-a-girl-how-womens-activism-shapes-history-2/>

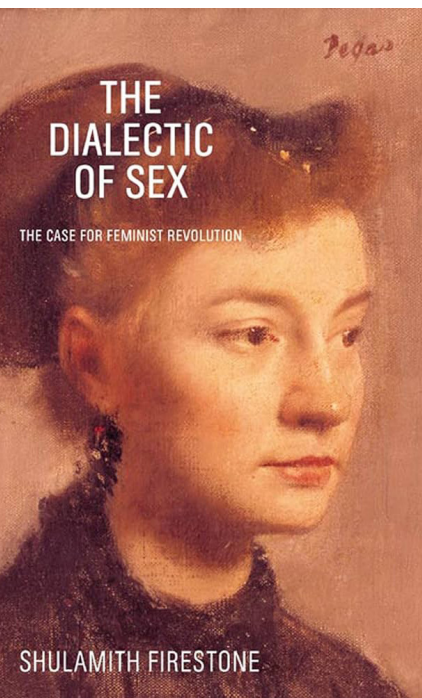
در باب فمینیسم امریکایی

نویسنده و مترجم: مائده میرزایی

مقدمه

شولامیث فایرستون^۱ یکی از نخستین فعالان چپ جنبش زنان در امریکا بود که پایه‌های نظری موج دوم فمینیسم را بنیان گذاشت. کتاب او دیالکتیک جنس^۲ (۱۹۷۰) به بررسی و تحلیل بنیان‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی سرکوب نظام‌مند زنان و سلطه مردان می‌پردازد و به جرأت می‌توان گفت به همان اندازه که در زمان انتشارش مهم بود، امروزه نیز حائز اهمیت است.

فایرستون با ترکیب نظریه‌های مارکس و فروید، به بررسی سرکوب زنان پرداخت. او معتقد بود زنان در جامعه کنونی، «طبقه جنسی» فرودست‌تر از مردان هستند و نابرابری جنسیتی در ساختارهای اجتماعی‌ای ریشه



1. Shulamith Firestone
2. Dialectic of Sex

دارد که بیولوژی زنان، یعنی بارداری، زایمان و تربیت فرزند نیز آن را تشدید می‌کند. او از لغو خانواده هسته‌ای و جایگزینی آن با واحدهایی اجتماعی در جامعه‌ای سوسیالیستی به عنوان مرحله گذار حمایت می‌کرد و معتقد بود که اهمیت فرهنگی جنسیت باید از بین برود. به این ترتیب، این باور را که بیولوژی، سرنوشت زنان را تعیین می‌کند، به چالش کشید.

به‌رغم تمام انتقاداتی که می‌توانیم به پروژه فایرستون وارد کنیم، باید او را از پیشگامان بی‌پروای تخیل انقلابی فمینیستی و جامعه برابر بدانیم. تخیل جسورانه جامعه‌ای دیگر و بررسی متعهدانه و نقادانه جنسیت در جوامع متعدد و متنوع سراسر جهان، ویژگی بارز مهم‌ترین کتاب او یعنی دیالکتیک جنس است.

آنچه در ادامه می‌خوانید، بخش نخست از فصل دوم این کتاب با عنوان «در باب فمینیسم امریکایی» است که در آن فایرستون به بررسی جنبش حقوق زنان در امریکا، به‌ویژه جنبش حق رأی زنان می‌پردازد. او ضمن مرور تاریخچه این جنبش، رویکردی انتقادی به فعالیت‌ها و آرمان‌های آن دارد و معتقد است که تصادفی نیست که کتاب‌های تاریخ، کل جنبش حقوق زنان را با جنبش حق رأی یا گروه‌های اصلاح طلب زنان در عصر ترقی خواهی یکی جلوه می‌دهند.

فایرستون جنبش حق رأی زنان را جنبشی محافظه‌کارانه و آشتی‌جویانه با ساختار قدرت مردان سفید می‌دانست که به جای تغییرات بنیادین، در نهایت به مدد تمرکز بر تک موضوع کلی حق رأی در چارچوب نظم موجود باقی ماند. او در مقاله جنبش حقوق زنان در امریکا: دیدگاهی جدیداً در سال ۱۹۶۸ این‌طور می‌نویسد:

رأی دادن چه ارزشی دارد وقتی رأی‌دهنده تحت نفوذ و کنترل است؟ هر مردی می‌داند که با حق رأی زنان، چیزی را از دست نمی‌دهد، بلکه یک رأی به دست می‌آورد.

همچنین در یادداشت‌های دیگری در نخستین سال فعالیت زنان رادیکال نیویورک

(۱۹۶۸) می‌نویسد:

برخلاف آنچه اکثر تاریخ‌نگاران می‌خواهند ما باور کنیم، حقوق زنان هرگز به دست نیامد... حتی در مورد آزادی‌های جنسی هم، هر تغییری که رخ داده، در جهت منافع مردان بوده، نه زنان. اگر زنان از آن سودی برده‌اند، فقط تصادفی بوده است.

ترجمه فارسی کتاب دیالکتیک جنس انجام شده و فعلا در مرحله ویرایش است؛ نشر اسطوره پرومته به زودی کتاب را منتشر می‌کند تا علاقه‌مندان بتوانند با آرای یکی از مهم‌ترین چهره‌های موج دوم فمینیسم آشنا شوند.

در باب فمینیسم امریکایی

در دیدگاه فمینیستی رادیکال، فمینیسم جدید فقط احیای نوعی جنبش سیاسی کلیدی برای برابری اجتماعی نیست. این دومین موج از مهم‌ترین انقلاب تاریخ است. هدف آن: سرنگونی قدیمی‌ترین، سفت‌وسخت‌ترین نظام طبقاتی-کاستی موجود، نظام طبقاتی مبتنی بر جنس، نظامی که در طی هزاران سال تثبیت شده است و به کهن‌الگوی مرد و زن مشروعیتی بی‌اساس و بقایای ظاهری می‌بخشد. از این منظر، جنبش پیشگام فمینیستی غرب فقط اولین حمله بود، مضحکه پنجاه ساله‌ای نیز که در پی آن آمد، فقط اولین ضدحمله بود - طلوع مبارزه‌ای طولانی برای رهایی از ساختارهای قدرت سرکوبگر که با طبیعت ایجاد و توسط انسان تقویت شد. در این راستا، بیابید نگاهی به فمینیسم امریکایی بیندازیم.

۱

جنبش حقوق زنان در امریکا

اگرچه همواره در تاریخ زنانی شورش وجود داشتند، اما تا پیش از این، هیچ‌گاه شرایطی ایجاد نشده بود که زنان را بر آن سازد تا نقش‌هایی را که باعث سرکوبشان می‌شود، به شکلی موثر، از کار بیندازند. ظرفیت زنان برای تولیدمثل به شدت مورد نیاز جامعه بوده-

۱.. برای مثال، جادوگران (ساحره‌ها) را باید زنانی مستقل در شورش سیاسی دید: در طی دو قرن، هشت میلیون زن توسط کلیسا در آتش سوزانده شدند زیرا مذهب مشی سیاسی آن دوره بود.

و حتی اگر چنین هم نبود، روش‌های مؤثر کنترل بارداری در دسترس زنان قرار نداشت. بنابراین تا پیش از انقلاب صنعتی، شورش فمینیستی صرفاً شورشی شخصی محسوب می‌شد.

افکار و نوشته‌های زنان تک‌افتاده‌ای که نخبگان روشنفکر زمان خود بودند، از انقلاب فمینیستی قریب‌الوقوعی حکایت می‌کرد که متعلق به عصر فناوری بود، زانی چون: مری ولستون کرافت^۱ و مری شلی^۲ در انگلستان، مارگارت فولر^۳ در امریکا و جوراب آبی‌ها^۴ در فرانسه. اما این زنان از زمان خود جلوتر بودند. آن‌ها حتی در پذیرفته شدن ایده‌هایشان در محافل مترقی پیرامون خود نیز دچار مشکل بودند، چه رسد به توده‌های مردان و زنان معاصرشان که به سختی اولین شوک انقلاب صنعتی را هضم کرده بودند.

باین حال، تا اواسط قرن نوزدهم، همراه با رشد فزاینده صنعتی شدن، یک جنبش فمینیستی تمام‌عیار نضج می‌گرفت. فمینیسم که همیشه در ایالات متحده جریان قوی بود - جنبشی که خود اندکی قبل از انقلاب صنعتی تأسیس شده بود و از این رو تاریخ یا سنت نسبتاً کوتاهی داشت - به واسطه مبارزات الغای برده‌داری و آرمان‌های آتشین خود انقلاب امریکا، تشدید می‌شد (اعلامیه مصوب اولین کنوانسیون ملی حقوق زنان در سنکا فالز^۵، سال ۱۸۴۸، از روی اعلامیه استقلال ایالات متحده الگوبرداری شده بود).

جنبش اولیه حقوق زنان امریکا، جنبشی رادیکال بود. در قرن نوزدهم حمله به خانواده، کلیسا (به انجیل زن^۶ نوشته الیزابت کدی استانتون^۷ مراجعه کنید)، و دولت (قانون) برای زنان به مثابه حمله به خود سنگ بنای جامعه ویکتوریایی بود؛ یعنی همان جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کردند - به نحوی معادل حمله به خود تمایزات جنسی در زمانه ماست.

-
1. . Mary Wollstonecraft
 2. . Mary Shelley
 3. . Margaret Fuller
 4. . Bluestockings
 5. . Seneca Falls
 6. . Woman's Bible
 7. . Elizabeth Cady Stanton

مبانی نظری اولیه جنبش حقوق زنان برآمده از رادیکال‌ترین ایده‌های آن روزگار بود، به ویژه ایده‌های مبارزان طرفدار الغای برده‌داری مانند ویلیام لوید گاریسون^۱ و کمونالیست‌هایی مانند آر. دی. اُون^۲ و فنی رایت^۳. امروزه تعداد کمی از مردم می‌دانند که فمینیسم اولیه جنبشی حقیقتاً مردمی بود: کسی چیزی از سفرهای طاقت‌فرسای پیشگامان فمینیست نمی‌داند. آن‌ها به جنگل‌های دورافتاده و نقاط مرزی می‌رفتند، یا در شهرها خانه‌به‌خانه سر می‌زدند تا در مورد مسائل صحبت کنند یا برای دادخواست‌هایی امضا جمع کنند که در مجلس نمایندگان مورد تمسخر قرار می‌گرفت. به علاوه کسی چندان خبر ندارد که الیزابت کدی استانتون و سوزان. بی. آنتونی^۴، سرسخت‌ترین فمینیست‌های مبارز این جنبش، جزء اولین کسانی بودند که بر اهمیت سازماندهی کارگران زن تأکید می‌کردند و انجمن زنان کارگر^۵ را در سپتامبر ۱۸۶۸ تأسیس کردند (آن‌ها که در اوایل سال ۱۸۶۸ نمایندگان اجلاس ملی اتحادیه کارگری^۶ بودند، بعداً به خاطر سوءرفتار جنبش کارگری شوونیست مردانه با کارگران زن - که هنوز هم تغییری نکرده است - از آن جدا شدند). دیگر فعالان پیشگام سازماندهی کارگران زن، مانند آگوستا لوئیس^۷ و کیت مولانی^۸ نیز در جنبش فمینیستی حاضر بودند.

این جنبش رادیکال توسط زنانی ساخته شد که بر اساس قانون به معنای واقعی کلمه هیچ جایگاه مدنی‌ای نداشتند؛ همان‌ها که به محض ازدواج از نظر مدنی مرده تلقی می‌شدند یا در صورت عدم ازدواج نیز از نظر حقوقی صغیر باقی می‌ماندند؛ کسانی که نمی‌توانستند

1. William Lloyd Garrison

۲. communalist: هوادار زندگی اشتراکی؛ به این معنی که عقاید سیاسی، مذهبی و اقتصادی مشترکی را در میان گروهی از مردم تشویق می‌کند. -م.

3. R. D. Owen

4. Fanny Wright

5. Susan B. Anthony

6. Working Woman's Association

7. National Labor Union Convention

8. Augusta Lewis

9. Kate Mullaney

وصیت‌نامه امضا کنند یا حتی حضانت فرزندان خود را پس از طلاق به عهده گیرند؛ آن‌ها که حتی خواندن هم نیاموخته بودند، چه رسد به اینکه در دانشگاه پذیرفته شوند (کسانی که از بیشترین امتیازها برخوردار بودند نهایتاً گلدوزی، نقاشی روی چینی‌آلات، زبان فرانسه و نواختن هارپسیکورد را بلد بودند)؛ آن‌ها که به هیچ‌وجه صدایی سیاسی نداشتند. بنابراین حتی پس از جنگ داخلی امریکا، بیش از نیمی از جمعیت این کشور هنوز به لحاظ حقوقی برده بودند و به معنای واقعی کلمه حتی برجستگی نشیمنگاهشان هم از آن خودشان نبود^۱.

اولین تحرکات این طبقه ستم‌دیده، اولین مطالبات ساده برای عدالت، با خشونتی نامعمول پاسخ داده شد؛ امروزه که خطوط تفکیک طبقات جنسی کم‌رنگ شده، درک چنین مقاومتی دشوار است. این مقاومت از آن رو بود که، همچون اغلب مواقع، صاحبان قدرت پتانسیل انقلابی بیداری نخستین (اولیه) را به مراتب بهتر از خود مبارزان تشخیص می‌دهند. جنبش فمینیستی از همان آغاز تهدیدی جدی برای نظم مستقر بود، موجودیت و عقبه طولانی مدت آن گواه نابرابری‌های اساسی در نظامی بود که تظاهر به دموکراسی می‌کرد. جنبش‌الغای برده‌داری و جنبش حقوق زنان، که در ابتدا با هم کار می‌کردند و بعداً از هم جدا شدند، تهدیدی در جهت تکه‌پاره کردن کشور به حساب می‌آمدند. اگر فمینیست‌ها در جنگ داخلی متقاعد نمی‌شدند که رسالت اصلی‌شان را کنار بگذارند تا روی موضوعات «مهم‌تر» کار کنند، شاید تاریخ دوره ابتدایی انقلاب فمینیستی کمتر مایوس‌کننده از آب درمی‌آمد.

با اینکه نیروهای استانتون-آنتونی بیشتر از بیست سال در سنت فمینیسم رادیکال مبارزه کردند، اما کمر جنبش شکسته بود. هزاران زن، به واسطه جنگ داخلی، اجازه پیدا کردند تا برای انجام کارهای خیریه از خانه خارج شوند. تنها موضوعی که دسته‌جات بسیار گوناگون زنان سازمان‌یافته می‌توانستند بر سر آن توافق کنند، اشتیاق به رأی دادن بود، اما همان‌طور که می‌شد پیش‌بینی کرد، در مورد اینکه چرا رأی دادن مطلوب است، توافق نظری

۱. اشاره به تکه‌پارچه‌های اضافی است که در آن زمان برای ایجاد برآمدگی بیشتر به نشیمنگاه لباس وصل می‌کردند. - م.

نداشتند. محافظه‌کاران یا انجمن حق رأی زنان آمریکا را تشکیل دادند یا به باشگاه‌های درحال‌رشد زنان مانند اتحادیهٔ زنان متدین مسیحی میانه‌رو پیوستند. رادیکال‌ها نیز چند دسته شدند و برخی به انجمن ملی حق رأی زنان پیوستند که بر حق رأی متمرکز بود، آن‌هم صرفاً به عنوان نمادی از قدرتی سیاسی که برای دست‌یابی به اهداف بزرگتر به آن نیاز داشتند.

در سال ۱۸۹۰، اصلاحات حقوقی بیشتری [برای زنان] به دست آمد، زنان به واسطهٔ ظرفیت‌های خدماتی که تا به امروز هم از آن بهره‌مندند، بخشی از نیروی کار شدند و تعداد بیشتری از آن‌ها هم شروع به تحصیل کردند. به جای قدرت سیاسی حقیقی، جایگاهی مشخص و جداشده از سپهر عمومی، در قالب زنان عضو باشگاه، به آن‌ها اختصاص داده شد. اگرچه میزان این قدرت سیاسی به‌راستی بیشتر از قبل بود، اما فقط نسخه‌ای جدید از همان قسم «قدرت» معمول زنانه بود: پشت تاج و تخت - نفوذی سنتی در قدرت که در لابی‌گری و تاکتیک‌هایی شرم‌آور، شکل مدرن به خود گرفته بود. هنگامی که در سال ۱۸۹۰، فمینیسم ملی‌گرای رادیکال با آن رهبران پیرو دلسردش با محافظه‌کاری آمریکایی ادغام شد تا انجمن ملی حق رأی زنان آمریکا (NAWSA) را تشکیل دهد، به نظرمی رسید همه چیز از دست رفته است. فمینیسم محافظه‌کار، به‌مدد تمرکز بر تک‌موضوعاتی کلی و وحدت‌بخش مانند حق رأی و تلاش برای کار در دل ساختار قدرت مردان سفید و آشتی‌جویی با این ساختار پیروز شد - به کمک لفاظی‌های موهومشان تلاش کردند مردانی را متقاعد کنند که آگاهی بیشتری داشتند. فمینیسم را فروختند و خشکاندند.

حتی بدتر از فمینیست‌های محافظه‌کار، تعداد فزاینده‌ای از زنان به واسطهٔ اندک آزادی‌ای که به‌تازگی پیدا کرده بودند، مشتاقانه به آغوش تمام نحله‌های رادیکال آن روزگار پریدند، یعنی همان جنبش‌های متنوع اصلاحات اجتماعی در عصر ترقی‌خواهی^۴، حتی با

-
1. American Woman Suffrage Association
 2. Woman's Christian Temperance Union
 3. National American Woman Suffrage Association
 4. Progressive Era

وجود تضادی که این جنبش‌ها با منافع فمینیستی داشتند. (بحث قدیمی دربارهٔ قوانین «محافظتی» تبعیض‌آمیز کار برای زنان را در نظر بگیرید). مارگارت راندا، فمینیست برجستهٔ بریتانیایی دورهٔ پس از جنگ جهانی اول، در این رابطه می‌نویسد:

اعضای زن حاضر در جنبش زنان را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: فمینیست‌ها و اصلاح‌طلبان که اصلاً فمینیست نیستند، کسانی که کمترین اهمیتی برای نفس برابری قائل نیستند... امروزه تقریباً تمام سازمان‌های زنان اذعان دارند که گرایش به اصلاح‌طلبان بسیار رایج‌تر از پیوستن به فمینیست‌هاست، چراکه اشتیاق برای تصمیم‌گیری دربارهٔ سرنوشت دیگران و کمک به آن‌ها به شیوهٔ خود، بسیار متداول‌تر از میل به توانمندسازی همه برای رسیدگی به خودشان است.

این «اصلاح‌طلبان»، زنان «رادیکال» زمان خود، در بهترین حالت تنها تحت تأثیر فمینیسم بودند. آن‌ها نه فمینیست حقیقی و نه رادیکال حقیقی بودند، چراکه هنوز مسئلهٔ زن را به خودی خود یک مسئلهٔ رادیکال مشروع نمی‌دانستند. آن‌ها با دیدن جنبش حقوق زنان، به عنوان نقطه‌ای که با سیاستی دیگر و به مراتب مهم‌تر، صرفاً تماس است، به نوعی به خود همچون مردانی ناقص می‌نگریستند: به نظرشان مسائل زنان «خاص» و «فرقه‌ای» می‌رسید، درحالی‌که مسائل مربوط به مردان، «انسانی» و «جهان‌شمول» بود. آن‌ها با رشد سیاسی در دل جنبش‌هایی که تحت تسلط مردان بود، مشغول اصلاح جایگاه خود در آن جنبش‌ها شدند، به جای اینکه از آن فضاها بیرون بیایند و موقعیتی از آن خود بیافرینند. مجمع اتحادیهٔ صنفی زنان^۱ نمونهٔ خوبی است: زنان سیاستمدار در این گروه در سطح ابتدایی‌ترین تعهدات خود شکست خوردند، زیرا نتوانستند روابط خود را با فدراسیون کار امریکا قطع کنند؛ نهادی به شدت مردانه و شوونیست که توسط ساموئل گومپرز^۲ رهبری

-
1. Margaret Rhondda
 2. Woman's Trade Union League
 3. American Federation of Labor
 4. Samuel Gompers

می‌شد و بارها و بارها به مقاصد آن‌ها خیانت کرده بود. یا، در مثالی دیگر، درست مانند بسیاری از شرکت‌کنندگان در برنامه خدمت داوطلبانه در امریکا [ویستا]^۱ که مصمم بودند طبقات ثروتمند را همنشین فقرای ناسپاس کنند، زنان نیز با شتاب جذب جنبش نوپای اسکان^۲ شدند و بسیاری از آن‌ها بدون هیچ چشم‌داشتی زندگی خود را وقف آن کردند، آن‌هم صرفاً برای تبدیل شدن به همان کلیشه پیردختر فداکار، پرکار، مصمم و رنجور از بی‌عدالتی که مددکاری اجتماعی می‌کند. یا حزب صلح زنان^۳ را در نظر بگیرید که توسط جین آدامز^۴، در آستانه مداخله امریکا در جنگ جهانی اول، بی‌هیچ فایده‌ای تأسیس شد و بعدها، به شکل طعنه‌آمیزی، به دو گروه انشعاب پیدا کرد: در یک سو میهن‌پرستانی که برای پیروزی در جنگ تلاش می‌کردند و در سوی دیگر صلح‌طلبان رادیکالی که به همان میزان افراطی بودنشان، بی‌اثر بودند.

این فعالیت سازمانی زنانه آتشین در عصر ترقی‌خواهی، اغلب با جنبش حقوق زنان به صورت خاص اشتباه گرفته می‌شود. اما تصویر زن بد اخلاق، سخت‌گیر و امرورنه‌کن بیش از آنکه برآمده از فمینیست‌های رادیکال باشد، برخاسته از سیاستمداران غیرفمینیست و اعضای زن کمیته‌هایی است که برای رسالت‌های مختلف و مهم آن روزگار شکل می‌گرفت. علاوه بر جنبش‌های مذکور که اکنون از بین رفته‌اند - مجمع اتحادیه صنفی زنان، فدراسیون ملی اسکان^۵ و مجمع بین‌المللی زنان برای صلح و آزادی^۶ (حزب صلح زنان سابق که جین آدامز تأسیس کرده بود) - تمام گستره بانومشی^۷ سازمان‌یافته نیز در دوره‌ای بین سال‌های ۱۸۹۰ و ۱۹۲۰ شکل گرفت: فدراسیون عمومی

1. *VISTA: Volunteers in Service to America*

۲. *Settlement Movement*: جنبش اسکان یک جنبش اجتماعی اصلاح‌طلب بود که در دهه ۱۸۸۰ آغاز شد و در حدود دهه ۱۹۲۰ در انگلستان و ایالات متحده به اوج فعالیت خود رسید. هدف آن این بود که ثروتمندان و فقیران جامعه را هم به لحاظ فیزیکی و هم ارتباط اجتماعی به هم نزدیک کند. -م.

3. *Woman's Peace Party*

4. *Jane Addams*

5. *National Federation of Settlements*

6. *Woman's International League for Peace and Freedom*

7. *ladyhood*

باشگاه‌های زنان^۱، مجمع زنان رأی‌دهنده^۲، انجمن فارغ‌التحصیلان دانشگاهی امریکا^۳، اتحادیه ملی مصرف‌کنندگان^۴، انجمن اولیاء و مربیان^۵ و حتی دختران انقلاب امریکا^۶. اگرچه این سازمان‌ها با رادیکال‌ترین جنبش‌های زمان خود همراه بودند، اما در واقع مشی سیاسی آن‌ها ارتجاعی و درنهایت احمقانه و ابلهانه بود؛ و از همان بدو امر نیز به خاطر اتخاذ دیدگاه‌های غیرفمینیستی‌اش، کاملاً مشخص بود.

بنابراین اکثریت زنان سازمان‌یافته در دوره ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰ - دوره‌ای که معمولاً به‌عنوان نقطه اوج فعالیت فمینیستی یاد می‌شود - هیچ ارتباطی با فمینیسم نداشتند. از یک سو، فمینیسم به تک‌موضوع رأی محدود شده بود - جنبش حقوق زنان (به‌طور موقت) به یک جنبش حق رأی تبدیل شد - و از سوی دیگر، انرژی زنان صرف هرهدف رادیکال دیگری، به‌غیر از مسائل خود زنان شد.

اما فمینیسم رادیکال صرفاً خفته بود: بیداری با بازگشت هریت استانتون بلاچ^۷، دختر الیزابت کدی استانتون، از انگلستان آغاز شد. در آنجا او به اتحادیه سیاسی و اجتماعی زنان مبارز^۸ پیوسته بود - طرفداران حق رأی زنان در انگلستان که پانکهرست‌ها^۹ معروف‌ترین آن‌ها بودند - که در طرف مقابلش مشروطه‌خواهان (فمینیست‌های محافظه‌کار) قرار داشتند. او ضمن اعتقاد به اینکه برای دستیابی به اهداف رادیکال مورد نظر مادرش تاکتیک‌های ستیزه‌جویانه ضرورت دارد، پیشنهاد کرد برای حل و فصل سریع مسئله حق رأی به استراتژی کنار گذاشته‌شده فرقه استانتون-آنتونی روی بیاورند: یعنی فشار برای اصلاح قانون اساسی فدرال. به‌زودی مبارزان امریکایی از انجمن ملی حق رأی

1. . *The General Federation of Women's Clubs*
2. . *League of Women Voters*
3. . *American Association of Collegiate Alumnae*
4. . *National Consumer's League*
5. . *Parent Teacher Association*
6. . *Daughters of the American Revolution*
7. . *Harriet Stanton Blatch*
8. . *Woman's Social and Political Union*

۹. . پانکهرست یک نام خانوادگی ست و با اعضای خانواده‌ای برجسته از طرفداران حق رأی زنان مرتبط است. م

زنان امریکا که بدنه‌ای محافظه‌کار داشت، جدا شدند و اتحادیهٔ کنگره^۱ (بعدها حزب زنان) را تشکیل دادند و تاکتیک‌های چریکی جسورانه‌ای به‌کار گرفتند و خط‌مشی سخت و سازش‌ناپذیری را اتخاذ کردند که اغلب به غلط به کل جنبش حق رأی نسبت داده می‌شود.

این شیوه جواب داد. مبارزان سختی‌های زیادی کشیدند، آن‌ها را مایهٔ شرمساری نامیدند و تحت قلدری و ضرب و شتم قرار گرفتند و حتی وقتی دست به اعتصاب غذا زدند، آن‌ها را مجبور به تغذیهٔ اجباری کردند؛ اما در عرض یک دهه حق رأی به دست آمد. جرعهٔ فمینیسم رادیکال همان چیزی بود که جنبش روبه‌خاموشی حق رأی برای پیشبرد تک‌موضوع خود به آن نیاز داشت. فمینیسمی که رویکرد جدید و درستی را ارائه می‌داد (فشار برای قرارداد ماده الحاقی ملی به جای شیوهٔ خسته‌کنندهٔ سازماندهی ایالت به ایالت که بیش از سی سال بود که استفاده می‌شد) و همین رویکرد ستیزه‌جویانه بود که فوریت مسئلهٔ زنان و بالاتر از همه، چشم‌اندازی گسترده‌تر را به نمایش گذاشت؛ چشم‌اندازی که در آن، حق رأی فقط اولین هدف از مجموعه اهداف بسیار دیگر تلقی می‌شد و بنابراین می‌بایست در سریع‌ترین زمان ممکن به دست آید. به خواسته‌های ملایم فمینیست‌های محافظه‌کار (که همگی ادعا می‌کردند اگر حق رأی به دست آورند، از آن استفاده نخواهند کرد) در مقایسه با خواسته‌های حزب زنان، همچون انتخاب میان بد و بدتر نگرسته می‌شد و [به‌همین دلیل] مورد استقبال قرار گرفت.

اما با اعطای حق رأی، دستگاه حاکم جنبش زنان را مصادره کرد. همان‌طور که ویلیام اونیل^۲ در کتاب همه شجاع بودند^۳، به نقل از یکی از آقایان آن دوره می‌نویسد: «روی هم رفته، حق رأی زنان چیز خوبی است، اگر فقط با همین ختم به خیر شود.» خانم الیور هازارد پری بلمونت^۴ از حزب زنان نیز از زنان خواست که انتخابات را تحریم کنند: «از قدرت جدید

1. . *Congressional Union*

2. . *William O'Neill*

3. . *Everyone Was Brave*

4. *Oliver Hazard Perry Belmont*

خود مراقبت کنید. طرفداران حق رأی هفتاد سال برای رهایی شما نجنگیدند تا شما خدمتگزار احزاب مردان شوید.» شارلوت پرکینز گیلمن^۱ نیز در این رابطه می‌نویسد:

قدرتی که زنان توانایی به‌کارگیری آن را دارند، در عدم پیوستن آن‌ها به یک نظام حزبی مردانه قرار دارد. نظام حزبی سیاست‌ورزی، ترفندی مردانه برای پنهان کردن مسائل واقعی‌ست. زنان باید برای اقداماتی که خواهان آن هستند خارج از سیاست‌ورزی حزبی کار کنند. اینکه احزاب سیاسی قدیمی تا این اندازه مشتاق هستند که زنان به آن‌ها بپیوندند، به این دلیل است که دریافته‌اند نفوذ زنان در درون حزب بسیار ناچیز خواهد بود.

اما هیچ‌کدام از این‌ها فایده‌ای نداشت؛ حتی تشکیل حزب جدید زنان در ۱۸ فوریه ۱۹۲۱، به‌عنوان جایگزینی برای احزاب اصلی که به‌سرعت در حال جذب قدرت سیاسی جدید زنان بودند، نتوانست این جنبش در حال افول را احیا کند^۲.

پیروزی جنبش حق رأی، جنبش حقوق زنان را نابود کرد. اگرچه به‌نظر می‌رسید نیروهای ضد فمینیستی تسلیم شده‌اند، اما این فقط ظاهر ماجرا بود. آن‌ها هرگز شکست نخوردند. زمانی که حق رأی به زنان اعطا شد، هدایت طولانی‌مدت نیروهای فمینیستی به هدف محدود حق رأی - که در ابتدا تنها یک قدم به سمت قدرت سیاسی تلقی می‌شد - به‌طور کامل جنبش حقوق زنان را تحلیل برده بود. هیولای صندوق رأی همه چیز را بلعیده بود. سه نسل از زمان آغاز به کار جنبش حقوق زنان گذشته بود و طراحان ارشد آن همه مرده بودند. زنانی که بعدها به جنبش فمینیستی پیوستند تا برای تک‌موضوع رأی فعالیت کنند، هرگز فرصت نیافتند تا آگاهی خود را توسعه دهند؛ تا آن زمان دیگر فراموش کرده بودند که رأی برای چیست. مخالفان راه خود را یافته بودند.

1. Charlotte Perkins Gilman

۲. حزب زنان دوره رکود و چندین جنگ را از سرگذراند و برای قدم مرفقی حقوقی بعدی در رابطه با آزادی زنان، به ساختن کارزار برای اصلاحیه حقوق برابر در قانون اساسی پرداخت. پنجاه سال گذشته است و آن‌ها که هنوز زنده‌اند، همچنان در حال مبارزه بر سر این موضوع هستند. کلیشه پیرزنی کج‌خلق با چتر، شیفته هدفی که زمانی در آن پیروز شده است، محصول «کمدی» انجماد فکری فمینیسم است که این مضحکه پنجاه‌ساله خالق آن است.

از آن همه مبارزه دقیقاً چه چیزی به خاطر مانده است؟ مبارزه صرفاً برای حق رأی - که آن طور که حوادث بعدی نیز نشان داد برای زنان ارزش زیادی نداشت - در آن زمان جنگی بی‌پایان بود علیه ارتجاعی‌ترین نیروهای امریکا که به قول النور فلکسنر^۱ در کتاب قرن مبارزه^۲: بخش اعظم منافع سرمایه‌دارانه شمال امریکا را در اختیار داشتند؛ یعنی سهام نفت، تولید کارگاهی، راه‌آهن و الکل را؛ و نیز جبهه نژادپرست ایالت‌های جنوبی (که مضاف بر تعصبی که نسبت به زنان داشتند، از دادن حق رأی به آن‌ها می‌ترسیدند، چراکه آن نیمه دیگر، یعنی نژاد سیاهان، را نیز مشمول حقوق مدنی می‌کرد؛ و علاوه بر این توجه‌ها را به دورویی «تمام و کمال» حق رأی مردان جلب می‌کرد.) و در نهایت خود ماشین حکومت را در دست داشتند. میزان تلاش صورت گرفته برای رسیدن به این حق رأی حیرت‌انگیز بود. کری چپمن^۳ برآورد کرد که:

بیرون کشیدن کلمه «مرد» از قانون اساسی برای زنان این کشور به اندازه ۵۲ سال فعالیت مبارزاتی بی‌وقفه خرج برداشت. در آن زمان زنان مجبور به برپایی ۵۶ کارزار همه‌پرسی مختص رأی‌دهندگان مرد، ۴۸۰ کارزار برای واداشتن قوه مقننه به ارائه اصلاحیه‌های حق رأی به رأی‌دهندگان، ۴۷ کارزار برای واداشتن اجلاس‌های قانون اساسی ایالتی به ثبت حق رأی زنان در قوانین اساسی ایالتی، ۲۷۷ کارزار برای واداشتن اجلاس‌های حزبی ایالتی به مندرج کردن اصول حق رأی زنان، ۳۰ کارزار برای اقناع اجلاس‌های حزبی ریاست جمهوری به پذیرش اصول حق رأی زنان در برنامه‌های حزبشان و ۱۹ کارزار متوالی همراه با ۱۹ کنگره متوالی شدند.

بنابراین شکست آن قدر تکرارشونده و پیروزی آن قدر نادر بود - و در نهایت با چنان حاشیه سود اندکی به دست آمد - که حتی روخوانی سیر حوادث مربوط به مبارزه برای حق رأی را خسته‌کننده کرده است، چه رسد به اینکه آن را زیسته و برای آن مبارزه کرده باشید.

-
1. Eleanor Flexner
 2. Century of Struggle
 3. Carrie Chapman catt

کوتهای مورخان در این زمینه، اگر نگوییم قابل بخشش، اما قابل درک است. اما، همانطور که دیدیم، حق رأی تنها جنبه‌ای کوچک از آن چیزی بود که جنبش حقوق زنان به آن می‌پرداخت. دوره‌ای صدساله از شخصیت‌هایی درخشان و رویدادهایی مهم نیز [وجود داشت که] از تاریخ امریکا محو شده است. زنان سخنرانی که اغلب در روزگاری که زنان اجازه صحبت در ملاءعام را نداشتند، با جماعت اوباش می‌جنگیدند تا به خانواده، کلیسا و دولت بتازند، کسانی که با قطارهای ارزان قیمت به شهرهای گاوچران غربی سفر می‌کردند تا با گروه‌های کوچکی از زنان که در محرومیت شدید اجتماعی بودند، صحبت کنند؛ کسانی به مراتب پرماجراتر از اسکارلت اوهارا^۱ و هریت بیچراستو^۲ و همه آن زنان کوچک^۳ که داستانشان به ما رسیده است. سوجرنر تروث^۴ و هریت تابمن^۵، برده‌های آزاد شده‌ای که به قیمت بازی کردن با جانانشان بارها و بارها به مزارع بازگشتند تا برده‌های دیگر را آزاد کنند، قطعاً در تلاش‌های خود مؤثرتر از جان براون^۶ نگون بخت بودند. اما اکثر مردم امروز حتی نام کسانی چون میرتیل ماینر^۷، پرودنس کراندال^۸، ایبگل اسکات دانیوی^۹، مری پوتنم جاکبی^{۱۰}، ارنستین رز^{۱۱}، خواهران کلافلین^{۱۲}، کریستال ایستمن^{۱۳}، کلر

۱. . Scarlett O'Haras. بازیگر هالیوود. -م.

۲. . Harriet Beecher Stowes. از نامی‌ترین نویسندگان ادبیات مقاومت سیاهان و از هواداران فعال لغو بردگی در ایالات متحده امریکا به‌شمار می‌رود. خالق رمان تاثیرگذار و معروف کلبهٔ عمو تام-م.

۳. . Women Little. رمان بلندی از لوییذا می الکات که شهرتی جهانی دارد و دربارهٔ زندگی چهار خواهر است. -م.

4. . Sojourner Truth

5. . Harriet Tubman

6. . John Brown

7. . Myrtilla Miner

8. Prudence Crandall

9. Abigail Scott Duniway

10. Mary Putnam Jacobi

11. Ernestine Rose

12. Claffin

13. Crystal Eastman

ملک^۱، خانم ا. اچ. پی. بلمنت^۲، دوریس استیونس^۳ و آن مارتین^۴ را نشنیده‌اند و این ناآگاهی در مقایسه با ناآگاهی از زندگی زنان پرآوازه‌ای چون مارگارت فولر^۵، فانی رایت^۶، خواهران گریمک^۷، سوزان بی. آنتونی^۸، الیزابت کدی استانتون، هریت استانتون بلیت^۹ شارلوت پرکینز گیلمن^{۱۰} و آلیس پل^{۱۱}، هیچ است.

و با این حال، به جای اینکه داستان نت ترنر^{۱۲} را بدانیم، درباره لوئیزا می الکات^{۱۳}، کلارا بارتون^{۱۴} و فلورانس نایتینگل^{۱۵} و کامیابی‌های رالف بانچ^{۱۶}، جورج واشنگتن کارور^{۱۷} و [موفقیتش در کاشت و گسترش صنعت] بادام زمینی می‌دانیم. نمی‌توانیم از کنار حذف شخصیت‌هایی حیاتی از نسخه‌های استاندارد تاریخ آمریکا به نفع چنین الگوهایی از خوش خدمتی و سربه‌راهی، بی‌تفاوت عبور کنیم. همان‌طور که تحسین و ستایش نت ترنرهای تاریخ سیاهان می‌تواند برای کودکان سیاه‌پوستی که همچنان تحت ستم قرار دارند امری خطرناک باشد، دقیقاً در مورد جنبش حقوق زنان نیز چنین است: جاهای خالی مشکوک در کتاب‌های تاریخ ما در مورد فمینیسم - یا اشتباه گرفتن کل جنبش

-
1. Clare Lemlich
 2. Mrs. O. H. P. Belmont
 3. Doris Stevens
 4. Anne Martin
 5. Margaret Fuller
 6. Fanny Wright
 7. Grimke sisters
 8. Susan B. Anthony
 9. Harriet Stanton Blate
 10. Charlotte Perkins Gilman
 11. Alice Paul
 12. Nat Turner
 13. Louisa May Alcott
 14. Clar Barton
 15. Florence Nightingale
 16. Ralph Bunche
 17. George Washington Carver

حقوق زنان با جنبش محافظه‌کار حق رأی یا گروه‌های زنان اصلاح طلب عصر ترقی خواهی - به هیچ وجه تصادفی نیست.

این بخشی از واکنشی است که ما همچنان در برابر اولین مبارزات فمینیستی تجربه می‌کنیم. تعداد اندکی از الگوهای قدرتمندی که در طول پنجاه سال سکوت به دختران معرفی شدند، به دقت انتخاب شده بودند - زنانی مانند النور روزولت که نماینده سنت فداکارانه زنانگی بودند، در تقابل با شخصیت‌های رادیکال و سرکش فمینیسم انقلابی که خودخواهی سالمی داشتند. این واکنش فرهنگی، قابل پیش‌بینی بود. مردان آن دوران به سرعت ماهیت واقعی جنبش فمینیستی را درک کردند و دریافتند که این جنبش تهدیدی جدی برای اعمال قدرت آشکار و بی‌شرمانه آن‌ها بر زنان است. شاید به همین دلیل آن‌ها مجبور شدند جنبش زنان را با اصلاحات سطحی و فریبنده بخرند - اصلاحاتی که صرفاً برخی از آشکارترین نابرابری‌های موجود در قوانین را اصلاح کرد؛ تغییراتی جزئی در لباس، جنسیت و سبک زندگی ایجاد کرد («توراه درازی اومدی عزیزم») که دست بر قضا همه آن‌ها به نفع مردان بود؛ و درعین حال قدرت را همچنان در دست آن‌ها باقی می‌گذاشت.

نخستین گام‌ها به سوی حفاظت از مادرانگی^۱ (۱۹۱۸)

نویسنده: الکساندر کولانتای

مترجم: آزاده حسینی



ایده تأسیس دپارتمانی برای حفاظت از مادر و کودک در اوج نبردهای اکتبر شکل گرفت. اصول اساسی که مبنای کار این سازمان قرار گرفت و همچنین آیین‌نامه‌های مرتبط با تأمین اجتماعی برای مادران و زنان باردار، در نخستین کنفرانس زنان کارگر^۲، بلافاصله پس از انقلاب اکتبر تدوین شد.

این کنفرانس به پیشنهاد من، به عنوان یکی

از اعضای کمیته مرکزی، طرح شد. ما یک گروه رهبری از زنان بلشویک در هیئت تحریریه

۱. اولین انتشار: الکساندر کولانتای، از زندگی و کار من. مسکو ۱۹۷۴، ص ۳۳۶-۳۴۰.

منبع: الکساندر کولانتای: مقالات و سخنرانی‌های منتخب، ناشران پروگرس، ۱۹۸۴؛ رونویسی شده: سالی رایان برای Marxist.org، ۲۰۰۰؛ ویراست و تصحیح: کریس کلیتون ۲۰۰۶.

۲. این اشاره‌ای است به کنفرانس زنان کارگر پتروگراد که در تاریخ ۱۲ تا ۱۵ نوامبر ۱۹۱۷ برگزار شد. این کنفرانس نخستین گردهمایی کارگری غیرحزبی بود که به ابتکار یک سازمان بلشویکی تشکیل شد. در این کنفرانس، موضوعات مختلفی از جمله مسئله مجلس مؤسسان، فعالیت‌های خودمدیریتی شهری، وظایف پیش روی جنبش زنان و وضعیت استان‌ها مورد بحث و بررسی قرار گرفت. -م.

مجلهٔ رابوتنیتسا (زن کارگر) تشکیل دادیم.^۱ این نخستین کنفرانس نمایندگان زنان کارگر صنعتی بود که در روسیه برگزار می‌شد و مأموریت داشت توده‌های زنان کارگر را که به‌طور خودجوش در حمایت از شوراها و بلشویک‌ها به انقلاب متمایل شده بودند، به این کمیته مرتبط کند. بیش از ۵۰۰ زن نماینده از کارخانه‌ها و کارگاه‌های پتروگراد در این کنفرانس حضور داشتند. همچنین نمایندگان از مسکو، ایوانوو-وزنسنسک^۲، تولا^۳ و کالوگا^۴ نیز شرکت کردند.

تمهیدات کنفرانس با شور و اشتیاق فراوان همراه بود و علاقه و واکنشی مشتاقانه در میان توده‌های بیدار شدهٔ زنان کارگر برانگیخت که از پیش تیمی از فعالان خود را در مجلهٔ رابوتنیتسا و قلب پهنهٔ آن - کلاودیا نیکولایوا^۵ و کونکوردیا سامویلووا^۶ - تشکیل داده بودند.

مطالبات اصلی زنان کارگر بلشویک در کنفرانس مطرح و تصویب شد. در میان این مطالبات، مسئلهٔ حفاظت و تأمین مادران جایگاه برجسته‌ای داشت. در ساختمانی کوچک، جایی در خیابان بولوتنایا، درست در میانهٔ انقلاب اکتبر، درحالی‌که مسیرهای منتهی به پتروگراد هنوز به‌طور کامل از نیروهای دولت موقت پاکسازی نشده بود، درحالی‌که چیزی شبیه به یک دولت خودخوانده از منشویک‌ها و سوسیالیست‌های انقلابی همچنان در شورای شهر پتروگراد حضور داشت، زنان کارگر با جدیت و اشتیاق دربارهٔ تدابیری بحث می‌کردند که می‌بایست بی‌درنگ از سوی دولت شوروی برای حمایت از مادران کارگر و فرزندان‌شان مطرح می‌شد.

در ۶ نوامبر ۱۹۱۷، به‌عنوان عضوی از کمیتهٔ مرکزی حزب و دبیر گروه رهبری زنان کارگر،

۱. رابوتنیتسا (Rabotnitsa زن کارگر) یک مجلهٔ قانونی بلشویکی و ارگان مطبوعاتی کمیتهٔ مرکزی حزب سوسیال‌دموکرات کارگری روسیه (بلشویک‌ها) بود که به ابتکار لنین تأسیس شد. این مجله از ۲۳ فوریه (۸ مارس) تا ۲۶ ژوئن (۹ ژوئیه) ۱۹۱۷ در سن پترزبورگ منتشر شد و انتشار آن در مه ۱۹۱۷ از سر گرفته شد و تا ژانویهٔ ۱۹۱۸ ادامه یافت. م.

2. Ivanovo-Voznesensk
3. Tula
4. Kaluga
5. Klavdia Nikolayeva
6. Konkordia Samoilova



سخنرانی‌ای دربارهٔ حمایت از مادران ایراد کردم. نظریه‌های ارائه شده از جانب من، مبنای بحث در کنفرانس قرار گرفتند. زنان کارگری که در این نشست حضور داشتند، با علاقه فراوان به گزارش من گوش سپردند و در بحث و تکمیل این نظریه‌ها مشارکت فعالی داشتند. سپس این نظریه‌ها به عنوان «دستورالعمل» به کمیساریای دولت رفاه عمومی و کمیساریای خلق برای کار - که شامل دیپارتمان تأمین اجتماعی نیز بود - ارسال شد.

اگر قوانین کنونی دربارهٔ حمایت و تأمین مادران را با نظریات تصویب شده در نخستین کنفرانس زنان کارگر مقایسه کنیم، آشکار است که این قوانین دقیقاً بر پایهٔ خواسته‌هایی شکل گرفته‌اند که در آن کنفرانس بر مبنای قانون‌گذاری شوروی در این حوزه مطرح شدند. از این رو، باید تأکید کرد که ابتکار طرح مسئلهٔ حفاظت و تأمین مادر و کودک از سوی خود زنان کارگر صورت گرفت. در آن زمان، تعداد بسیار کمی از زنان کارگر به طور فعال در شوراها شرکت داشتند. اما از همان نخستین روزهای قدرت گرفتن شوروی، زنان کارگر توانستند به طور سازنده در فعالیت‌های شوراها، در زمینهٔ کاهش بار مسئولیت مادری بردوش زنان، مشارکت کنند.

اقداماتی به منظور محافظت و تأمین برای مادرانگی در ماه‌های نخست حکومت شوروی از سوی دو کمیساریای خلق اجرا شد: کمیساریای خلق برای رفاه عمومی و کمیساریای خلق برای کار؛ دومی مجموعه‌ای از آیین‌نامه‌ها را در زمینهٔ قانون‌گذاری اجتماعی تدوین و کمیساریای خلق اقدامات طراحی شده برای مادران را اجرا کرد.

اولین دغدغهٔ کمیساریای خلق برای رفاه عمومی، حفظ و بازسازی خانه‌های بسیار بزرگ نگهداری از کودکان در پتروگراد و مسکو به منظور تبدیل این «کارخانه‌های فرشتگان» به خانه‌هایی برای مادر و کودک بود.

همچنین این کمیساریا تمامی مهدکودک‌ها، مراکز مشاوره و خانه‌های نگهداری از کودکان را که در تعداد بسیار کم پیش از انقلاب توسط سازمان‌های خیریه تأسیس شده بودند، تحت کنترل خود درآورد.

برای در اختیار گرفتن این مؤسسات و اداره کردن آن‌ها مطابق با سیاست شوروی،

کمیساریای خلق برای رفاه عمومی ابتدا مجبور به ایجاد بخشی برای تحقیق اجتماعی شد که اعضای آن شامل شمار زیادی از زنان کارگر کارخانه‌ها و کارگاه‌ها بود. نخستین وظیفه این بخش، بررسی تمامی مؤسساتی بود که فعالیتشان به حفاظت از مادر و کودک و همچنین مقابله با خرابکاری‌های آشکار کارکنان و مدیران آن‌ها ارتباط داشت. در دسامبر ۱۹۱۷، یعنی شش هفته پس از انتقال قدرت در دستان پرولتاریا، مشخص شد که کمیساریای خلق به یک مرکز ویژه برای نظارت بر فعالیت‌های مربوط به حفاظت از مادر و کودک نیاز دارد تا بتواند از عهده تقاضاهای فزاینده و حجم کار رو به رشد برآید. در ۳۱ دسامبر ۱۹۱۷، کمیساریای خلق فرمانی برای ایجاد هیئت مدیره صادر کرد که مأموریت آن، تأسیس بخش حفاظت از مادر و کودک بود. دکتر کورولیفوف به عنوان رئیس این بخش منصوب شد، درحالی‌که ریاست هیئت مدیره بر عهده کمیساریای خلق برای رفاه عمومی بود.

دولت شوروی نخستین دولتی در جهان است که مادرشده را به طور رسمی و قانونی به عنوان یکی از عملکردهای اجتماعی زنان به رسمیت شناخته است، و با تکیه بر این اصل که در جمهوری کارگران، زنان همواره این تعهد کاری ویژه را نسبت به جامعه خواهند داشت (یعنی وظیفه به دنیا آوردن و پرورش کودکان)، از زاویه‌ای جدید به مسئله تأمین مادرانگی پرداخته است.

در ماه‌های نخست قدرت گرفتن شوروی، کمیساریای خلق بر سازماندهی و بازسازی مؤسساتی متمرکز شد که می‌توانستند بار مادری را سبک کنند و با نرخ بالای مرگ و میر نوزادان مقابله نمایند.

با فرمانی که در ۲۰ ژانویه ۱۹۱۸ صادر شد، کمیساریای خلق برای رفاه عمومی روند سازماندهی و بازسازی زایشگاه‌ها را آغاز کرد. این فرمان مقرر کرد که تمامی زایشگاه‌ها و مراکز، درمانگاه‌ها و مؤسسات مرتبط با زنان و زایمان به بخش حفاظت از مادر و کودک منتقل شوند. همچنین این فرمان ارائه خدمات پزشکی به زنان باردار را بر پایه سه اصل جدید تنظیم کرد:

۱) خدمات پزشکی برای تمامی مادران نیازمند در دسترس باشد؛ یعنی درهای زایشگاه‌ها مشخصاً برای فقیرترین اقشار زنان - کارگران، دهقانان و کارمندان - باز باشد؛ ۲) پزشکان حقوق دولتی دریافت کنند تا امتیازاتی که زنان مرفه‌تر به دلیل توانایی پرداخت هزینه خدمات پزشکی از آن بهره‌مند بودند، از میان برود و نابرابری میان مادران باردار و شیرده فقیر و ثروتمند پایان یابد؛ ۳) زنان باردار و شیرده، به‌ویژه زنان فقیر، نباید همچون «قربانیان علم» تلقی شوند که ماماهاى کم‌تجربه و دانشجویان جوان پزشکی بر روی آن‌ها تمرین کنند. در این فرمان تأکید شده بود که هیچ‌کس حق ندارد زنی را که در حال انجام وظیفه مقدس اما دشوار شهروندی خود به‌عنوان مادر است، «قربانی علم» بداند. این فرمان همچنین دوره‌های یک‌ساله مامایی را به دوره‌های دوساله تبدیل کرد و مقرر شد که دانشجویان مامایی تنها در سال دوم تحصیل اجازه کمک در زایمان را داشته باشند.

گام بعدی هیئت حفاظت از مادر و کودک، تجمیع تمامی مؤسسات مرتبط با مراقبت از مادر و کودک در دوران پیش و پس از زایمان در یک سازمان دولتی واحد بود. این اقدام همچنین شامل تمامی نهادهای مرتبط با مراقبت از کودکان، از خانه‌های کودک گرفته تا مهدکودک‌های روستایی، می‌شد. در ۳۱ ژانویه ۱۹۱۸، فرمانی از سوی کمیساریای خلق صادر شد که دپارتمان حفاظت از مادر و کودک را موظف می‌کرد تا شبکه‌ای از مؤسسات ایجاد کند که شهروندانی نیرومند و سالم از نظر روحی و جسمی برای جمهوری شوروی پرورش دهند. این فرمان همچنین تأسیس یک کاخ نمونه مادری^۱ را مقرر کرد و تمامی زایشگاه‌ها و خانه‌های کودک در مسکو و پتروگراد را به یک نهاد جامع تبدیل نمود که به نام «مؤسسه کودکان مسکو» و «مؤسسه کودکان پتروگراد»^۲ شناخته شد. خانه‌های کودک نیز با عنوان کاخ‌های کودکان خردسال^۴ تغییر نام یافتند.

گسترش روزافزون فعالیت‌های دپارتمان حفاظت از مادر و کودک و استقبال پرشوری

-
1. model Palace of Motherhood
 2. The Moscow Children's Institute
 3. The Petrograd Children's Institute
 4. young children's palaces

که این فعالیت‌ها در میان زنان کارگر برانگیخت، کمیساریای خلق را ملزم ساخت تا ترکیب هیئت حفاظت از مادرانگی را گسترش دهد تا نمایندگان زن و مرد از اتحادیه‌های کارگری، بیمه درمانی، شوراهای منطقه‌ای پتروگراد و هیئت تحریریه مجلهٔ رابوتنیتسارا در آن بگنجانند.

براساس فرمانی که در ۳۱ ژانویه صادر شد، این هیئت به صورت یک کمیسیون بازسازی شد که فعالیت آن بر سه هدف اساسی متمرکز گردید: ۱) حفاظت از کودک، یعنی کاهش نرخ مرگ و میر نوزادان؛ ۲) پرورش کودک در محیطی که با مفهوم گستردهٔ خانوادهٔ سوسیالیستی همخوانی داشته باشد (سازمان خانه‌های مادر و کودک، بنیان‌گذاری تعلیم و تربیت اجتماعی از نخستین روزهای زندگی کودک)؛ ۳) ایجاد محیطی سالم که در آن کودک بتواند از نظر جسمی و روحی به درستی رشد کند.

در ژانویهٔ ۱۹۱۸، پیش از انتشار فرمان رسمی، دپارتمان حفاظت از مادر و کودک اقدام به سازمان‌دهی کاخ حفاظت از مادر و کودک^۱ کرد که شامل موارد زیر بود: کاخ کودکان خردسال (خانهٔ کودک سابق) و کاخ مادرانگی (پیش‌تربیک مؤسسهٔ بالینی درزمینهٔ مامایی و زنان در پتروگراد بود). براساس برنامه‌های تدوین شده از سوی کمیسیون و دپارتمان حفاظت از مادر و کودک، قرار بر این شد که در کاخ حفاظت از مادر و کودک موزه‌ای ویژهٔ این حوزه (ایده‌ای که بعدها با اجرای درخشان و. پ. لبدو^۲ به شکل یک نمایشگاه در این حوزه محقق شد)، مهدکودک‌های نمونه، مراکز مشاوره، مرکز توزیع غذای کودک، مرکز سرپرستی کودکان و... گنجانده شوند. مؤسسهٔ نیکولایوفسکی^۳ سابق که برای این هدف بسیار مناسب تشخیص داده شد، به عنوان محل استقرار کاخ جدید انتخاب شد.

-
1. Palace of Mother and Child Protection
 2. V. P. Lebedeva
 3. Nikolayevsky Institute

فَصْلُ دُوْم

روایت‌های زیسته



نصف کیسه عدس

نویسنده: ونوشه بحرانی (متخصص داخلی)

مقدمه

متن پیش‌رو داستان واقعی زندگی افرادی است که در حاشیه زاهدان و در اوج تنگدستی و فقر زندگی می‌کنند و حین ارائه خدمات پزشکی و کمک‌های معیشتی با آن‌ها آشنا شدم. بیان داستان زندگی‌شان تلاشی است برای رؤیت‌پذیر شدن آن‌ها که در نتیجه نبود عدالت اجتماعی ظلم مضاعفی را تجربه می‌کنند. شرایط مادی نامناسبی که فرودستان و حاشیه‌نشین‌ها با آن دست به‌گریبانند، سبب مشکلات جسمی و تکاملی‌ای می‌شود که در نهایت به



بیماری‌هایی بعضاً لاعلاج و پرهزینه می‌انجامد. در این بین گروه‌های آسیب‌پذیر جنسی و قومی با آسیب‌های مضاعفی مواجه‌اند که مبارزه با آن‌ها جز از طریق توسعه عدالت اجتماعی و تحولی همه‌جانبه در نظام سلامت میسر نیست.

در این جا گوشه‌ای از زندگی پرنج اما آکنده از نوع‌دوستی و همبستگی این مردم را توصیف کرده‌ام. مردمی که به‌رغم همه بی‌عدالتی‌ها جامعه‌ای کوچک بر مبنای هم‌دلی و خواهرانگی آفریده‌اند. امید است که این روایت‌ها بتوانند هزارتوهای درهم‌تنیده فقر، تبعیض و انواع بیماری‌ها را به تصویر بکشند. نام تمام افراد برای پنهان ماندن هویتشان تغییر کرده است.

در اتاق کوچکشان دور هم نشسته بودیم. فهیمه کنار گاز نشسته بود و حواسش به غذا بود. برای همه چای می‌ریخت و صحبت می‌کردیم. پسر کوچکی کاسه به دست وارد شد؛ صاف رفت پیش فهیمه و کاسه را به او داد. فهیمه کاسه پسرک را پر کرد و اورفت. نگاهش کردم: «کی بود؟»

توضیح داد که «پسر همسایه‌ست. بی‌وسع (کلمه‌ای که بلوچ‌ها برای بی‌بضاعت و فقیر به کار می‌برند) هستند. گاهی غذایی باشد به اونها هم می‌دم. بعضی صبح‌ها هم مادرشون می‌آد پیشم، چایی، چیزی باشه با هم می‌خوریم. چه کنم؟!»
پیش‌تر هم با این وضعیت غریب مواجه شده بودم، وضعیتی که مراد در بهت فرو برده بود و قلبم را به درد آورده بود.

دو سال پیش، بعد از ویزیت بیماران در یکی از محله‌های حاشیه شهر زاهدان، به درِ خانه چندتایی از مراجعه‌کنندگان رفتیم تا شرایط زندگی‌شان را از نزدیک ببینیم. در یکی از آن خانه‌ها، حلیمه و فرزندان خردسالش زندگی می‌کردند. پدر در زندان بود و خانواده در تنگنای امرامعاش. در خانه غذا و مواد غذایی موجود نبود. شرایط حاد و اورژانسی بود. همان شب مقداری آذوقه تهیه کردیم و درِ خانه‌شان تحویل دادیم. فردای آن روز، به سیاق همیشه، پس از اتمام ویزیت، به درِ خانه‌های چند نفر دیگر رفتیم. یکی از آنها، مهناز، زنی سی و اندی ساله با پنج فرزند بود که در خانه‌ای اجاره‌ای با یک اتاق کوچک زندگی می‌کرد. پدر خانواده معتاد بود و یک‌سالی می‌شد از او بی‌خبر بودند. در حیاط ایستاده بودیم. همان زمان که به کفش پاره پسرش خیره بودم، پرسیدم: «امروز ناهار چی خوردید؟»

جواب داد: «هیچی، چیزی نداشتم درست کنم». پرسیدم: «برای شام می‌خواهی چی درست کنی؟» با خجالت و یواشکی، کیسه عدس را از زیر چادرش درآورد و نشانم داد. کیسه را شناختم. همان که دیروز به حلیمه داده بودیم. حیرت‌زده به چشمان مهناز نگاه کردم. گفت: «دیروز که به حلیمه این‌ها را دادید، نصفش را به من داد».

فهیمة ۳۸ ساله است. با نگاه به چهره‌اش پنجاه و اندی ساله به نظر می‌رسد. خانه‌اش یک اتاق ۱۵، ۲۰ متری اجاره‌ای در یکی از محلات حاشیة‌ای زاهدان است. هفت‌ساله که بود او را به عقد پسرعمه ۹ ساله‌اش درآوردند. خودش این‌طور توضیح می‌دهد: «پدرم دو تا گوسفند سفید چاق رو با سه تا گوسفند دیگر عوض کرد». همگی می‌خندند. من متوجه نشدم: «چی؟!» فریده بذله‌گو و پرشروشور است. با خنده توضیح می‌دهد: «دیدم در گنجه‌مال (بازار خریدوفروش دام و احشام زاهدان) گوسفندها رو معاوضه می‌کنند؟ مثلاً یک گوسفند چاق رو با دو تا گوسفند لاغر. پدرم من و خواهرم مریم رو که سفید و خوشگل بودیم داد، جاش پری و عایشه و بی‌بی‌گل رو گرفت. پری و عایشه رو به برادرم داد، بی‌بی‌گل رو برای خودش گرفت. عایشه خیلی کوچیک بود؛ پنج، شش‌ساله بود. بی‌بی‌گل خواهر ناتنی اون دوتاست، از یک مادر دیگه، اون زمان ۱۲ ساله بود که زن پدر من شد». عکس عروسی‌اش را یوسف، پسر بزرگ فهیمة، نشانم می‌دهد. از آن عکس‌های قدیمی بود. یک زن بچه‌به‌بغل و یک کودک با لباس قرمز در عکس دیده می‌شدند. دخترک خودش را به آن زن چسبانده و اندکی پشتش ایستاده است؛ گویی خجالت می‌کشد یا دنبال حمایت اوست. گیج شده بودم. سرم را از عکس بلند کردم. فهیمة با لبخند گفت: «اون دختر منم، اینجا عروسیمه. اولین دندونم تازه افتاده بود. اوایل با شوهرم بازی می‌کردیم. نمی‌دونستیم زن و شوهر چیه. اولین بچه‌م رو در ۱۳ سالگی دنیا آوردم؛ نالیه. تالاسمی ماژور داشت. ۱۸ ساله‌ش بود مُرد، شش سال پیش...».

فهیمة، حالا، پنج فرزند دارد؛ دو دختر و سه پسر. دخترها ازدواج کرده‌اند. فرشته ۲۱ ساله است. مبتلا به تالاسمی مینور و سلیاک است و کودک ۹ ماهه‌اش سیروز کبدی دارد. پروانه ۲۰ ساله است. تالاسمی مینور دارد و تا کنون سه بار به علت ابتلای جنین به تالاسمی

ماژور، سقط جنین کرده است. او اکنون یک دختر سه‌ساله دارد. یوسف ۱۷ ساله است، مبتلا به تالاسمی مینور که چند سال پیش غده‌ای در مثانه‌اش را عمل کرده است. امین ۱۴ ساله هم تالاسمی مینور دارد و فهیمه می‌گوید گاهی بیهوش می‌شود. علتش را نمی‌دانند؛ چون پزشک رفتن و انجام بررسی‌ها هزینه زیادی دارد. ابوبکر ۱۱ ساله است. مبتلا به سوء تغذیه، تالاسمی مینور، مشکلات کم‌خونی و تنفسی. ابوبکر اسپری‌ها و شربت فروگلوبین را نشانم می‌دهد. به صورت ابوبکر نگاه می‌کنم. چقدر این بچه زیبا و شیرین است... از وقتی آمده‌ایم، از کنارم تکان نخورده است. دو دستش را دورم حلقه کرده و رها نمی‌کند. «مامان» صدایم می‌کند و محبتش مثل قند در دلم آب می‌شود.

فهیمه به شربت فروگلوبین اشاره کرد: «این شربت رو دکتر گفته روزی دو بار. گروه. من یک‌روز در میان یک بار بهش می‌دم که زود تموم نشه».

دوباره صورت ابوبکر را نگاه می‌کنم؛ چقدر زیبا و شیرین است...

پدر خانواده، عبدالواسط، سال‌هاست اعتیاد دارد و حالا ۹ سالگی هست که رفته.

«رفته؟ کجا؟»

«کارتن خوابه. توی شیرآباد می‌چرخه».

فهیمه پیش از کرونا در اداره صنایع دستی کار می‌کرد. هنرمندی ست! سفالگری و حصیربافی و سوزن‌دوزی را حرفه‌ای می‌داند. اما از بعد از اپیدمی کرونا، مرکزی که در آن کار می‌کرد تعطیل شد. حالا خرج خانه را با کار در خانه مردم یا زباله‌گردی و فروش زباله خشک در می‌آورد.

پرسیدم چرا یوسف کار نمی‌کند؟ گفت: «گاهی برای کار می‌ره، اما خطرناکه. اگر بگیرندش رد مرز می‌شه». آخر آنها شناسنامه ندارند. فهیمه با بچه‌هایش دو بار رد مرز شده‌اند؛ بار آخر، سال ۸۸، شوهرش برای کارگری در شهر دیگری بود که ریختند در خانه‌شان و او و فرزندان کم‌سن و سالش را رد مرز کردند. بار اول دو سال و بار دوم هفت ماه، تنها و بی‌کس، در شهرنوی افغانستان زندگی کرد تا بالاخره توانست خودش را به ایران برساند: «مجبور شدم تمام وسایلم را بفروشم. همه وسایلی که با زحمت و کارکردن جمع کرده بودم. خونه زندگی

خوبی داشتم. حالا هیچی ندارم، دلم می سوزه از یادآوریشون...»
 دندان هایش را نشانم می دهد. آسیاهای بالا در دو طرف ریخته اند و تنها چهار، پنج دندان جلو مانده اند. می خندد: «خجالت می کشم بیرون غذا بخورم. از دهنم می ریزه بیرون. قبلاً اونقدر قشنگ آدامس می خوردم. تو دهنم ترق و توروق می کرد. معروف بودم واسه خودم. الان دیگه آدامس خوردن نمی چسبه». و باز هم می خندد. به صورتش خیره می شوم. زیبایی اش را نگاه می کنم، یاد حرفش می افتم که «پدرم دو تا گوسفند سفید را...». سفره پهن می شود، شام می خوریم. فهیمه اشکنه درست کرده است. ابوبکر کنارم نشسته، من و او با هم غذا می خوریم. برایش لقمه می گیرم و در دهانش می گذارم...

شام تمام شد، ظرف ها را جمع کردند. فهیمه سفره را تمییز کرد: «زمستون که میاد غصه می گیره. نمی تونم برم حموم. آب سرده، هوا سرده. دیروز مجبور شدم بعد از یک هفته سرم رو توی دستشویی بشورم. آگه آب گرم کن داشتم...»
 هنگام شنیدن این



حرف ها، نگاه کردن در چشمان گوینده سخت است. خودم را مشغول کاری کردم تا به چشمهای فهیمه نگاه نکنم. تکه نان کوچکی، اندازه نوک انگشتانم، در سفره مانده بود. خواستم بریزم در ظرف آشغال. فهیمه از دستم قاپبند: «نه، باشه، من فردا توی چایی تلیت می کنم.»

چای خوردیم و حالا وقت رفتن است.

فهیمه و پری و عایشه از همسایه شان می گویند. تازه به محله شان آمده و نسبت و آشنایی

قبلی با هم نداشتند، می‌گویند: «بی‌وسعه. بیا بریم خونه‌ش رو ببین». هرچه گفتم دیر است و باشد وقت دیگر، اصرار می‌کنند.

پذیرفتم. همگی با من آمدند. لشکری آدم به خانه همسایه رفتیم. زن و شوهر با دو کودک در آن خانه زندگی می‌کردند. کمی نشستیم. با زن و مرد صحبت کردم و از زندگی و وضعشان جويا شدم. شناسنامه داشتند، یارانه می‌گرفتند و آن مرد کار می‌کرد. به نظرم وضع آنها بهتر از بقیه بود. اما همسایه‌ها سعی می‌کردند اوضاع را بدتر از واقعیت نشان دهند و ما را مجاب کنند که به آنها کمک کنیم...

یاد کیسهٔ عدس در دستان مهن‌افزادم وقتی یواشکی و با خجالت نشانم داد: «دیروز که به حلیمه این‌ها را دادید، نصفش را به من داد...».

فصل سوّم

آشنایی با مفاهیم
از منظری فمینیستی

نئولبرالیسم، عدالت جهانی و فمینیسم های فراملی^۱

سرین ج. خادر

مترجم: هلیا همدانی

مقدمه مترجم

سرین ج. خادر^۲ فیلسوف اخلاق و سیاست آمریکایی و نظریه پرداز فمینیسم است. بسیاری از آثار او به فمینیست های ضداستعماری، فراملی، پسااستعماری و جهانی اختصاص دارد. او در آثار خود به بررسی مباحث مربوط به جهانی سازی، عدالت جنسیتی و نئولبرالیسم

پرداخته و استدلال می کند که می توان با سرکوب جنسیتی در سراسر جهان مقابله کرد،

۱. این مقاله ترجمه ای است از فصل ۴۸ کتاب:

The Routledge Companion to Feminist Philosophy, Edited by: Ann Garry, Serene J. Khader and Alison Stone, first Published, 2017 Routledge, New York

2. Serene J. Khader

بدون آنکه فرهنگ غربی را به عنوان الگوی برتر در نظر گرفت.

مقاله پیش‌رو، نوشته سرین. جی. خادربه بررسی رابطه میان نئولیبرالیسم، عدالت جهانی و فمینیست‌های فراملی می‌پردازد. نویسنده با رویکردی انتقادی، تأثیر سیاست‌های اقتصادی نئولیبرالی را بر زندگی زنان، به‌ویژه در جنوب جهانی، تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این سیاست‌ها، اشکال جدیدی از نابرابری‌های جنسیتی و نژادی را به وجود آورده‌اند. نویسنده ضمن واکاوی ساختارهای استثماری موجود، بر پیوند میان فلسفه فمینیستی و کنش‌گری اجتماعی تأکید دارد. او استدلال می‌کند که درک عدالت جهانی مستلزم توجه به ساختارهای نهادی و روابط فراملی است که زنان را در معرض آسیب‌های تازه‌ای قرار می‌دهد. امید است که این ترجمه بتواند خوانندگان فارسی‌زبان را به بررسی انتقادی چنین موضوعاتی ترغیب کند.

فرایندهایی که به‌طور کلی به عنوان «جهانی‌سازی» شناخته می‌شوند، چشم‌انداز اخلاقی و سیاسی ما را تغییر داده‌اند. جریان فرامرزی ایده‌ها، مردم و سرمایه که از دوران استعمار آغاز شد، همچنان با سرعتی بی‌سابقه ادامه دارد. مکتب اقتصادی نئولیبرالیسم که حامی مقررات زدایی از بازارها و خصوصی‌سازی خدمات اجتماعی است، برنامه‌های تجاری و توسعه بین‌المللی را هدایت می‌کند. این امر آسیب‌پذیری‌های جدیدی ایجاد کرده و به مشکلات موجود افزوده است. طبق گزارش بانک جهانی، ۷۰۰ میلیون نفر در فقر شدید زندگی می‌کنند؛ با درآمد کمتر از ۱.۹۰ دلار در روز (کروز و همکاران، ۲۰۱۵). در پنج سال گذشته، ثروت نیمه فقیرتر در جهان تقریباً ۴۰ درصد کاهش یافته است (آکسفام، ۲۰۱۶). تقریباً یک چهارم تولید ناخالص داخلی کشورهای فقیر به عنوان بدهی خارجی محسوب می‌شود (کارگروه اهداف توسعه هزاره، ۲۰۱۵).

بسیاری از اشکال معاصر محرومیت، بدون توجه به جنسیت و نژاد، به درستی درک نمی‌شود. زنان به‌ویژه در برابر فقر آسیب‌پذیرتر هستند، زیرا تخریب محیط‌زیست و آزادسازی اقتصادی، بار کارهای بدون دستمزد آن‌ها را افزایش می‌دهد (جگر، ۲۰۱۳).

کمتر احتمال دارد که آن‌ها مالک دارایی باشند و بیشتر محتمل است که در اشتغال‌های غیررسمی و بی‌ثبات، بدون بازده نقدی فعالیت کنند (بخش آمار سازمان ملل متحد، ۲۰۱۰). بازارهای فرامرزی جدید، نیازهای خاصی را به نیروی کار زنان رنگین‌پوست تحمیل می‌کنند. زنان، اکثریت نیروی کار صنعت پوشاک را تشکیل می‌دهند (سازمان بین‌المللی کار، ۲۰۱۴). آن‌ها اغلب به دلایل جنسیتی هدف قرار می‌گیرند، از جمله اینکه انتظار می‌رود دستمزدهای کمتری را بپذیرند. قاچاق جنسی در حال افزایش است، به ویژه در مناطق آزاد تجاری و فراوری که تحت عنوان «تجارت آزاد» ایجاد شده‌اند (اوبراین، ۲۰۰۸/۲۰۰۹). جریان‌های کاری فرامرزی همچنین توزیع کارهای مراقبتی و خانگی را تغییر داده و آنچه را که راشل سالازار پاراناس «انتقال سه لایه» می‌نامد ایجاد کرده است، که در آن نیروی کار زنان در کشورهای ثروتمند توسط زنان مهاجری تأمین می‌شود که فرزندان خود را به زنانی که بیش از حد فقیر هستند و نمی‌توانند مهاجرت کنند، محول می‌کنند (سالازار پاراناس، ۲۰۰۰).

فلسفه‌های فمینیستی عدالت جهانی، مانند سایر فلسفه‌های عدالت جهانی، چارچوب‌های هنجاری‌ای را برای ارزیابی و پاسخ به اعمالی که از مرزهای ملی فراتر می‌روند، توسعه می‌دهند. آنچه که رویکردهای فمینیستی را متمایز می‌کند، تأکید بر این نکته است که ارزیابی تأثیرات جهانی سازی نیازمند توجه به سلسله‌مراتب اجتماعی و ساختاری است. این سلسله‌مراتب اجتماعی و ساختاری شامل ستم‌های جنسیتی و نژادی، استعمار و سلطه فرهنگی است، اما محدود به این‌ها نیست. شگفت‌انگیز است که در جهانی که آسیب‌پذیری زنان در برابر فقر بسیار بیشتر از مردان است، اکثریت عظیم ادبیات فلسفی درباره عدالت جهانی هیچ اشاره‌ای به زنان یا جنسیت نمی‌کند.

در اینجا، من برویژگی دیگری از فلسفه‌های فمینیستی عدالت جهانی تمرکز می‌کنم - یعنی تأکید آن‌ها بر پرسش‌هایی که از کنش‌های عملی نشئت می‌گیرند، به ویژه کنش‌های مرتبط با جنبش‌های فراملی. بسیاری از فلسفه‌های فمینیستی عدالت جهانی، در پراکسیس سیاسی، به حوزه‌ای تعلق دارند که چارلز میلز از آن به عنوان نظریه غیرایده‌آل

یاد می‌کند. نظریه غیرایده‌آل تلاش می‌کند تا «با بی‌عدالتی‌های موجود در دنیای کنونی مواجه شود و راهی برای بهبود آن بیابد» (اندرسون، ۲۰۱۰: ۳) به جای آنکه تصویری از دنیایی کاملاً عادلانه ارائه دهد. فلسفه‌های فمینیستی عدالت جهانی به نیازهای دنیایی پاسخ می‌دهند که به گفته چاندراموهانتی:

«تنها در مفاهیم رابطه‌ای قابل‌تعریف است، دنیایی که از خطوط تلاقی قدرت و مقاومت عبور می‌کند، دنیایی که تنها از طریق تقسیمات مخرب جنسیتی، رنگی، طبقاتی، جنسی و ملیتی قابل‌درک است، دنیایی که می‌بایست با یک فرایند ضروری یافتن مرکز ثقلی تازه تحول یابد» (موهانتی، ۲۰۰۳: ۴۳).

فلاسفه فمینیست دامنه پرسش‌هایی را که نظریه‌های لیبرال رایج در مورد عدالت جهانی مطرح کرده‌اند، گسترش می‌دهند. نظریه‌های لیبرال بر شناسایی وظایف نسبت به فقر جهانی و تدوین اصول عدالت برای نظام جهانی متمرکز بوده‌اند. اما فیلسوفان فمینیست سؤالاتی را اضافه می‌کنند که از دشواری‌های عملی در شناخت و اصلاح بی‌عدالتی‌های فرامرزی نشئت می‌گیرند، از جمله: چه نوع فرایندهایی برای تدوین اهداف هنجاری در میان تفاوت‌های فرهنگ و قدرت مناسب هستند؟ چه نوع بازنمایی‌هایی از «دیگران» باعث می‌شود که افراد در شمال جهانی مسئولیت‌های خود را درک نکنند؟ و جنبش‌های اجتماعی برای ما چه آموزه‌هایی درباره عدالت دارند؟ در ادامه، من سه دغدغه اصلی فلسفه‌های فمینیستی در جهت عدالت جهانی را شرح می‌دهم که به تحلیل کنش‌های سیاسی در شرایط غیرایده‌آل تعهد دارند. من اصطلاح «فلسفه‌های فمینیستی» را به طور گسترده استفاده می‌کنم تا بینش‌های هنجاری از تئوری فمینیسم میان رشته‌ای را نیز شامل شود.

درک رابطه‌ای از آسیب و مسئولیت

بسیاری از فیلسوفان فمینیست از مدل‌های فردگرایانه برای درک آسیب و مسئولیت انتقاد می‌کنند. مدل‌های سنتی عدالت، که بر مبنای فردگرایی اخلاقی بنا شده‌اند، معمولاً

افراد را به‌عنوان بازیگران مستقلی در نظر می‌گیرند که به‌طور جداگانه مسئول اعمال خود هستند. اما فمینیست‌ها استدلال می‌کنند که بسیاری از بی‌عدالتی‌ها را نمی‌توان بدون الگوهای روابط مشاهده کرد. از دیدگاه ایریس یانگ، فیلسوفان فمینیست استدلال می‌کنند که بسیاری از شیوه‌های نوظهور از این جهت زیان‌بار هستند که الگوهای خاصی از روابط را برقرار می‌کنند نه فقط به این دلیل که باعث رنج افراد می‌شوند یا منابع را ناعادلانه توزیع می‌کنند. (یانگ، ۱۹۹۰). طبق گفتهٔ اوفلیا شوت، سیاست‌های اقتصادی نئولیبرالی که زنان را تحت فشار قرار می‌دهند تا به ایالات متحده مهاجرت کنند، منجر به «کمبود نیروهای مراقبتی» در آمریکای لاتین شده‌اند (شوت، ۲۰۰۳). همان‌طور که در بخش پایانی متن بررسی خواهد شد کار بدون دستمزد زنان در جنوب جهانی از هزینهٔ سبک زندگی ثروتمندان در شمال، حمایت می‌کند. در جای دیگر به صنعت واگذاری بارداري فراملی اشاره می‌کنم، جایی که زنان آسیای جنوبی برای شهروندان شمال جهانی نوزادان را وضع حمل می‌کنند، و به این ترتیب آسیب‌های شناختی خاصی به زنان رنگین‌پوست تزریق می‌شود. این صنعت شماییلی جهانی از زنان رنگین‌پوست را، به‌مثابهٔ افرادی فاقد حق مادری، تقویت می‌کند و آنان را فقط به‌عنوان تولیدکنندگان اجناس عاطفی کالایی شده معرفی می‌کند (خادر، ۲۰۱۳). این جابه‌جایی یک تغییر معرفت‌شناختی اخلاقی قابل توجه را در الگوی روابط بازتاب می‌دهد. شناخت این الگوها مستلزم بررسی تعاملات چندگانه و نحوهٔ پیکربندی مجدد کنشگران نسبت به یکدیگر از طریق این تعاملات است. آنچه فیونا رابینسون از آن به‌عنوان «زمینهٔ دائمی تعامل» یاد می‌کند. رابینسون معتقد است که معرفت‌شناسی اخلاقی فمینیستی باید رویکردی متمایز به کاهش فقر ارائه دهد؛ رویکردی که بر ارتباطات بلندمدت بین افراد در شمال و جنوب جهانی متمرکز باشد، به جای کمک‌های خیریه‌ای مقطعی. چنین رویکردی در بلندمدت نه تنها به پایان فقر بلکه به پایان سلطه نیز منجر خواهد شد (رابینسون، ۱۹۹۹: ۱۵۳).

رویکردهای نهادی به‌جای رویکردهای فردگرایانه

هنگامی که فمینیست‌ها از ما می‌خواهند توجه اخلاقی خود را به روابط و بسترها معطوف

کنیم، اغلب منظورشان بسترهای نهادی است - نه صرفاً روابط میان کنشگران خصوصی مانند شهروندان شمال جهانی و «فقیران جهانی». بسیاری از نخستین مداخلات فمینیستی در ادبیات عدالت جهانی آنچه را که می‌توان «فردگرایی روش‌شناختی اخلاقی» در رویکردهای فلسفی جریان اصلی نامید، رد کرده‌اند. منظورم از «فردگرایی روش‌شناختی اخلاقی» دیدگاهی است که اصلاح بی‌عدالتی را در وهله نخست به کنشگران فردی محول کرده است. مقاله سرنوشت‌ساز پیتر سینگر در اخلاق جهانی آنگلو-آمریکایی، با عنوان قحطی، رفاه، و اخلاق (۱۹۷۲)، رابطه میان مردم در شمال جهانی و فقیران جهانی را به رابطه میان یک رهگذر و کودکی در حال غرق شدن تشبیه کرد. او ما ناریان استدلال می‌کند که تأکید بر روش‌شناختی فردگرایی، نقشی را که شرکت‌های شمالی، دولت‌ها و سایر کنشگران توسعه‌ای در تداوم فقر در جنوب جهانی ایفا می‌کنند، نادیده می‌گیرد (ناریان، ۲۰۰۵). طبق گفته هی-ریونگ کانگ، حتی دریافت‌های دولت‌محور از عدالت فراملی، به اندازه کافی نهادی نیستند. رویه‌های نهادی بین‌المللی، مانند برنامه‌های تعدیل ساختاری که توسط صندوق بین‌المللی پول تحمیل شده‌اند، دولت‌های جنوبی را ملزم کرده‌اند که هزینه‌های خود را در حوزه بهداشت و آموزش کاهش دهند. طبق نظر کانگ، ما نمی‌توانیم تأثیر این اقدامات دولتی بر زندگی زنان را به صورت اخلاقی ارزیابی کنیم (کانگ، ۲۰۱۴: ۴۲).

طبق نظر فیلسوفان فمینیست، الگوهای موجود سلطه در تعیین اینکه چه کسی، چه چیزی و چرا به دیگری بدهکار است، نقش دارند. آلیسون جگر، دایانا مایرز، شلی ویلکاکس، و ایریس ماریون یانگ هر یک به طور مستقل استدلال می‌کنند که افراد در شمال جهانی به دلیل الگوهای از پیش تثبیت شده، بدهی ویژه‌ای نسبت به زنان در جنوب جهانی دارند، چراکه روابط نهادی موجود، تأثیرات مستقیمی بر شرایط زندگی آن‌ها دارد. برخی از آسیب‌های نهادی که جگر به آن‌ها اشاره می‌کند عبارتند از برنامه‌های تعدیل، توافق‌نامه‌های تجاری ناعادلانه و فرهنگ نظامی‌گری (۲۰۰۱؛ ۲۰۰۲؛ ۲۰۰۵؛ ۲۰۰۵؛ ۲۰۰۵؛ ۲۰۰۹). این اقدامات، فراتر از ایجاد فقر، باعث آسیب‌های جنسیتی می‌شوند. به عنوان مثال،

پایگاه‌های نظامی تقاضا برای کار جنسی را افزایش می‌دهند. جگر استدلال می‌کند که فمینیست‌های شمال باید اصلاح این روابط نهادی را در اولیت اهدافشان قرار دهند؛ هم به این دلیل که کشورهای شمالی مسبب آسیب از طریق این روابط هستند و علاوه بر آن به این دلیل که نهادهای بین‌المللی به احتمال بیشتر به صدای افراد شمالی گوش می‌دهند تا به زنان فقیر جنوب جهانی (جگر ۲۰۰۵). با استدلال مشابهی، ویلکاکس «اصل آسیب جهانی» را مطرح می‌کند که براساس آن، عاملانی که به دیگران آسیب رسانده‌اند، باید بلافاصله به آسیب‌رسانی خود پایان دهند و علاوه بر آن خسارتی را که ایجاد کرده‌اند جبران کنند. با یادآوری مثال عامل نارنجی^۱ (یکی از سموم گیاه‌کشی که ارتش آمریکا برای از بین بردن جنگل‌های پناهگاه ویت‌کنگ به کار برد) در جنگ ویتنام، ویلکاکس استدلال می‌کند که آسیب‌های وارد شده از سوی کشورهای شمال به حقوق بشر در جنوب جهانی، می‌تواند مسئولیت جبرانی برای پذیرش مهاجران را ایجاد کند (ویلکاکس، ۲۰۰۷: ۲۷۷).

در حالی که جگرو ویلکاکس استدلال می‌کنند که آسیب‌های ناشی از نهادها، مسئولیت جبرانی ایجاد می‌کنند، دیگر فمینیست‌ها بی‌توجهی ادراک نهادی از پیشینه تاریخی آسیب را مطرح می‌کنند. به عقیده دایانا مایرز، شمال جهانی مسئولیت اخلاقی ویژه‌ای در مقابل زنان قربانی قاچاق انسان دارد، چراکه دولت‌های شمال «بازارهای قوی برای کار جنسی فراهم می‌کنند در حالی که موانع کمی در مسیر قاچاقچیان انسان برای کار جنسی ایجاد کرده‌اند» (مایرز، ۲۰۱۶). از سوی دیگر ایریس یانگ به‌طور کلی با مدل «مسئولیت کیفری» مخالف است (یانگ، ۲۰۰۶). به گفته یانگ دشوار است که یک عامل مشخص - حتی یک عامل جمعی را - که به صورت کلی مسئول فقر جهانی باشد شناسایی کنیم؛ همچنین نابرابری‌های درون کشورهای شمالی نشان می‌دهد که همه شهروندان شمال به یک اندازه مسئول نیستند. با این حال به دلیل ارتباطات اجتماعی و نهادی موجود، شهروندان شمال دارای مسئولیت‌های بیشتری برای مشارکت در اقدام جمعی در جهت جبران در آینده هستند.

1. Agent Orange

مفاهیم رابطه‌ای از وظیفه، آسیب و جبران

برخی فمینیست‌ها اشکال متفاوتی تری از درهم‌تنیدگی اجتماعی را از نظر اخلاقی مهم تلقی می‌کنند. سارا کلارک میلر استدلال می‌کند که یک «وظیفه جهانی مراقبت» وجود دارد. این وظیفه با وظایف کانتی تفاوت دارد، زیرا وابستگی متقابل انسانی را، و نه توانایی هر انسان در استدلال، به عنوان پایه‌ای‌ترین اصل در نظر می‌گیرد (میلر، ۲۰۱۱: ۴۱). برخی فمینیست‌ها، به ویژه اخلاق‌گرایان مراقبت، استدلال می‌کنند که خود الزام و نه صرفاً الزامات مربوط به اصلاح بی‌عدالتی جهانی. از روابط ناشی می‌شود. ویرجینیا هلد (۲۰۰۵) استدلال می‌کند که حتی اگر انسان‌های منفرد به عنوان کانون‌های ارزش اخلاقی در نظر گرفته شوند، باید روابط مراقبتی را از نظر هنجاری مقدم بر حقوق فردی دانست. به گفته او، احترام به افراد تنها در شرایطی تحقق می‌یابد که روابط مراقبتی پایدار باشد.

فیلسوفان فمینیست همچنین انواع روابطی را تصور می‌کنند که در یک نظم جهانی عادلانه‌تر تحقق می‌یابد. بی‌شک بخشی از این عملکرد برمی‌گردد به تجسم ساختارهای نهادی عادلانه‌تر. به عنوان مثال، جیلیان براک (۲۰۱۴) اصلاح رژیم مالیاتی بین‌المللی را به‌گونه‌ای پیشنهاد می‌کند که برابری جنسیتی را ترویج دهد. با این حال، بسیاری استدلال می‌کنند که حفظ نهادهای عادلانه مستلزم چیزی فراتر است؛ به گفته آن فرگوسن، پرورش «احساس جمعی در اجتماع یا حوزه‌های عمومی» ضروری است (فرگوسن، ۲۰۱۱: ۲۳۲؛ هلد، ۲۰۰۵: ۱۰۲). در همین راستا هلد استدلال می‌کند که ایجاد و حفظ روابط مراقبتی فرامرزی برای پایان دادن به نقض حقوق بشر مهم‌تر از اجرای قوانین بین‌المللی است؛ هدف او این نیست که ارزش قوانین بین‌المللی را نادیده بگیرد، بلکه معتقد است که بیانیه‌ها و اعلامیه‌ها بدون حضور روابطی که نگرانی واقعی برای دیگرانی در دوردست را پایه‌گذاری کند، تأثیر چندانی ندارند (هلد، ۲۰۰۵: ۱۶۶). کانگ استدلال می‌کند که جنبش‌های فرامرزی زنان، مانند شبکه زنان آمریکای مرکزی در هم‌بستگی با کارگران صنعت مونتاز، نقشی اساسی در حرکت به سمت نظم جهانی عادلانه‌تر ایفا می‌کنند؛ این جنبش‌ها به زنان امکان می‌دهند که اشکال جدیدی از آسیب‌پذیری را نظریه‌پردازی کرده

و علیه آن‌ها اقدام کنند؛ شیوه‌ای که انجمن‌های در سطح ملی قادر به انجام آن نیستند (کانگ، ۲۰۱۴: ۵۴-۵۶). بالین‌حال، برنی مندوزا معتقد است که تمرکز بر انجمن‌های فراملی، نگرانی‌های زنان نخبه در جنوب جهانی را در اولویت قرار می‌دهد (مندوزا، ۲۰۰۲). فمینیست‌ها همچنین اشکال جدیدی از روابط در راستای توسعه بین‌المللی را متصور شده‌اند که اختلاف قدرت میان شاغلان و ذینفعان مورد نظر را جدی می‌گیرد (فرگوسن، ۱۹۹۸؛ کاد، ۲۰۰۵؛ جگر، ۲۰۰۶؛ توبین، ۲۰۰۹؛ خادر، ۲۰۱۰؛ خادر، ۲۰۱۱؛ ریورا، ۲۰۱۱؛ توبین و جگر).

فمینیست‌ها همچنین ادراک رابطه‌ای از آسیب و جبران را توسعه داده‌اند. با استفاده از روایت‌های قربانیان و کنش‌گران به نسل‌کشی دارفور، میلر استدلال می‌کند که تجاوز جنسی در نسل‌کشی نوعی آسیب متمایز ایجاد می‌کند. این عمل جایگاه اجتماعی قربانی را تضعیف کرده، روابط او با دیگران را خدشه‌دار می‌کند و نه تنها به خودش بلکه به اجتماعش (کامیونیتی) نیز آسیب می‌رساند (میلر، ۲۰۰۹). با بررسی فعالیت مارگارت اوربان واکر در مورد جبران اخلاقی (واکر، ۲۰۰۶)، آلیسا کارس و لین تیرل (۲۰۱۰) استدلال می‌کنند که بخشش اشتباهات بسیار سنگین، مانند جنایات نسل‌کشی، نیازمند فرآیندهای طولانی مدتی است که طی آن فرد بتواند اقتدار اخلاقی خود را بازیابد و درک خود از خویشتن را در ارتباط با مجرمین و جامعه خود بازتعریف کند. اوا فدر کیتای استدلال می‌کند که آنچه او «پیوند قلب جهانی» می‌نامد. که در آن زنان جنوب جهانی برای مراقبت از کودکان در شمال مهاجرت می‌کنند. باید به عنوان آسیبی در رابطه برای ارائه‌دهندگان خدمات مراقبتی و فرزندان خودشان درک شود؛ کارگران خانگی فیلپینی در ایالات متحده مهاجرت خود به این کشور را شکلی از محرومیت از اشکال مراقبتی می‌دانند که آن‌ها آرزو داشتند بتوانند برای فرزندان خودشان انجام دهند (کیتای، ۲۰۰۸: ۱۵۶).

رویکردهای طبیعی شده به چارچوب‌های هنجاری

بسیاری از فمینیست‌ها علاوه بر آغاز از رویه‌های ناعادلانه موجود، با اشاره به تعهدات

نظری غیرایده‌آل رویکرد طبیعی‌شده در معرفت‌شناسی اخلاقی را برجسته می‌کنند. در کتاب راهگشای برداشت‌های اخلاقی، واکرا استدلال می‌کند که از ابتدا اخلاقیات باید به‌عنوان مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی درک شود (واکر، ۲۰۰۷). با گسترش استدلال واکر، جگر اخلاق فمینیستی را به همان معنایی طبیعی‌شده می‌داند که برخی رویکردها در معرفت‌شناسی طبیعی‌شده هستند؛ به جای فرض بر این که تحقیق به‌شکلی «خالص» و بدون آلودگی به مناسبات اجتماعی انجام می‌شود، ذات تحقیق را می‌توان به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی تحلیل کرد (جگر، ۲۰۰۰: ۴۵۷). طبیعت‌گرایان دانش تجربی را مرتبط با پژوهش‌های هنجاری می‌دانند. یکی از پیامدهای مهم این دیدگاه این است که چارچوب‌های هنجاری را می‌توان براساس تأثیرات عملی آن‌ها ارزیابی کرد. رویکردهای فمینیستی معاصر به عدالت جهانی نشان می‌دهند که چگونه رویکردهای نظری به عدالت جهانی، سلطه جنسیتی، استعماری، نژادی و طبقاتی را بازتولید می‌کنند. هدف رویکردهای طبیعی‌شده از بین بردن هنجارمندی نیست؛ چنان‌که فمینیست‌ها نمی‌توانند بدون مفاهیمی مانند عدالت و توجه به آسیب عمل کنند. مقصود این است که فلسفه اخلاق و سیاست نباید تأثیرات مفاهیم و گفتمان‌ها بر جهان را نادیده بگیرند.

گرافیک اخلاقی عدالت جهانی

فیلسوفان فمینیست استدلال می‌کنند که آنچه واکر «گرافیک اخلاقی» در مباحث عدالت جهانی می‌نامد، برادرک ما از آنچه به یکدیگر بدهکاریم تأثیر می‌گذارد. به‌عنوان مثال، اسکات ویزور استعاره پیش‌تر ذکرشده از سینگر را که فقیران جهانی را به کودکانی در حال غرق شدن در یک برکه تشبیه می‌کرد رد می‌کند؛ زیرا معتقد است که این تصویر به مداخلات مضر دامن می‌زند. تشبیه سینگر و استدلال‌های فایده‌گرایانه در پس آن، این ایده را مطرح می‌کند که افراد باید به هر طریقی که بیشترین احتمال اثربخشی را دارد، مداخله کنند. به گفته ویزور، این دیدگاه به‌نوبه خود این تصور را ایجاد می‌کند که به‌سادگی می‌توان تشخیص داد که آیا کمک‌رسانی مفید است یا مضر، و در نتیجه تمرکز را از راه‌حل‌های بلندمدت و اصلاحات نهادی منحرف می‌کند (ویزور، ۲۰۱۱: ۲۴؛ همچنین

نگاه کنید به کوپر، ۲۰۰۲).

یکی دیگر از چارچوب‌های گرافیک اخلاقی که توسط فمینیست‌ها به چالش کشیده شده است، تصویری است که از «دیگر» زنان به عنوان قربانی فرهنگ‌های خشن و سرکوبگر ارائه می‌شود. این چارچوب فرضیات هنجاری و غیرهنجاری را درهم می‌آمیزد. ناریان در کتاب کلاسیک خود جابه‌جاشدگی فرهنگ‌ها استدلال می‌کند که این ایده که بی‌عدالتی علیه «دیگر» زنان ناشی از فرهنگ آن‌هاست، مانع می‌شود که غربیان نقش خود را در این بی‌عدالتی‌ها درک کنند. به عنوان مثال، عمل ساتی (سوزاندن آیینی بیوه‌ها) در هند، که به طور گسترده‌ای به عنوان یک سنت «بومی» درک می‌شود، به دلیل شیفتگی استعماری بریتانیا به آن برجسته‌تر شد. چنان‌که ساخت و بازتعریف استعماری از نقش‌های جنسیتی و تشدید سرکوب جنسیتی تنها محدود به هند نبود (نزگوو، ۱۹۹۵، ۲۰۰۶؛ ناریان، ۱۹۹۷؛ لوگونس، ۲۰۱۰؛ وایت، ۲۰۱۳). این تمرکز فرهنگ‌محور بر چارچوب گرافیک اخلاقی، مسئولیت اخلاقی را به شکل نادرستی مطرح می‌کند؛ نخست باعث می‌شود تا غربیان مسئولیت ترمیمی خود را از نقش علی‌شان در سرکوب جنسیتی زنان «دیگر»، درک نکنند. ثانیاً همان‌طور که جگر استدلال می‌کند، باعث می‌شود تا غربیان مسئولیت‌های - اخلاقی خود را به شکل نامناسبی اولویت بندی کنند؛ تأکید بیش از حد بر موضوعاتی مانند برقع یا ختنه زنان به شکلی حساب شده، تمرکز را از سایر آسیب‌های شدیدتری مانند نظامی‌گری و فقر، که خودشان ایجاد می‌کنند، منحرف می‌کند (جگر، ۲۰۰۵ ب). ثالثاً، این چارچوب ممکن است به مداخلات توسعه‌ای منجر شود که مردان را «دیگر» را سرور جلوه می‌دهند تا بی‌عدالتی‌های استعماری و اقتصادی علیه مردان را جبران نکرده و تنها «دیگر» زنان را مسئول بهبود جوامع خود بدانند (چنت، ۲۰۰۶؛ ناریان، ۲۰۱۰؛ خادر، ۲۰۱۶).

همچنین این دیدگاه که سرکوب زنان «دیگر» از فرهنگ آن‌ها ناشی می‌شود، ممکن است این تصور را ایجاد کند که از بین بردن این فرهنگ‌ها راه‌حلی مناسب است. این مسئله

انتقادی رایج به آثار تأثیرگذار سوزان مولراو کین درباره فمینیسم و چندفرهنگ‌گرایی بوده است. اگرچه او کین صراحتاً بر اصلاح فرهنگی به جای نابودی تأکید می‌کند، اما همچنین می‌نویسد که برخی زنان ممکن است اگر «فرهنگ‌هایشان از بین برود» در شرایط بهتری قرار بگیرند (او کین، ۱۹۹۹: ۲۲). از این توصیه احتمالی که فرهنگ‌های دیگر باید از بین بروند، دو نگرانی عمده مطرح شده است. اول اینکه چنین دیدگاهی موجب حاشیه‌نشینی جوامع مهاجر در غرب می‌شود (اسپینر-هالو، ۲۰۰۱؛ دوو، ۲۰۰۷؛ فیلیپس، ۲۰۰۹). دوم اینکه باعث می‌شود نظامی‌گری غربی از لحاظ اخلاقی ضروری به نظر برسد. این ایده که «فرهنگ‌های دیگر» باید به دلیل نحوه رفتارشان با زنانشان نابود شوند، در دوره ویکتوریایی (استعماری) رایج بود و با اصطلاح «جنگ علیه ترور» دوباره احیا شد (گروال، ۱۹۹۶).

فعالیت‌های فمینیستی اخیر درباره زنان مسلمان نقطه محوری مهمی برای توجه نظری فمینیستی به گرافیک اخلاقی عدالت جهانی است. تصاویر زنان مسلمان به عنوان افرادی که توسط فرهنگی عقب‌مانده و قرون وسطایی سرکوب شده‌اند، در غرب پس از یازدهم سپتامبر به وفور دیده می‌شود (رازک، ۲۰۰۸). توجه‌های رایج برای جنگ‌های افغانستان و عراق، آزادی از فرهنگ را به عنوان شرط لازم برای رهایی زنان مطرح می‌کردند. در اروپا و کانادا، تأکید بر ارزش‌های آزادی و سکولاریسم را فرامی‌خوانند تا ممنوعیت مساجد و انواع پوشش‌های متواضعانه زنان مسلمان را در جهت سیاست‌هایی که مسلمانان را به حاشیه می‌رانند، توجیه کنند. اگرچه بسیاری از لیبرال‌ها این سیاست‌ها را رد می‌کنند، بسیاری از توجیه‌های این سیاست‌ها بر تفاسیر معقولی از ارزش‌های لیبرالی استوارند. به عنوان مثال، برخی ممنوعیت حجاب را با این استدلال توجیه می‌کنند که نمایش عمومی بدن، تجلی آزادی است (ابولغود، ۲۰۰۲؛ محمود، ۲۰۰۵) یا ادعا می‌کنند که دین تهدیدی برای حوزه عمومی دموکراتیک است (الیور، ۲۰۱۰؛ اسکات، ۲۰۱۰). واکنش به این اثرات سیاسی برخی اشکال لیبرالیسم باعث شده است که فیلسوفان فمینیست به نقد برخی تعهدات ظاهراً لیبرالی بپردازند (هیرشکیند و محمود، ۲۰۰۲؛ لایورد، ۲۰۰۸؛ رازک، ۲۰۰۸؛ خادر، ۲۰۱۶).

برای مثال، شیرین رازک استدلال می‌کند که دین در مباحث کانادایی درباره داوری

مبتنی بر ایمان، به یک ابزار نژادپرستانه برای برانگیختن تعصبات تبدیل شد (رازک، ۲۰۰۸). من در جای دیگری استدلال کرده‌ام که فعالیت درباره گرافیک اخلاقی مربوط به زنان مسلمان باید به عنوان دعوتی برای بازاندیشی درباره اهمیت هنجاری آزادی از سنت در فمینیسم تلقی شود (خادر، ۲۰۱۶؛ همچنین نگاه کنید به ویر، ۲۰۱۳). من پیشنهاد می‌کنم که فمینیسم به عنوان یک دکترین هنجاری، مستلزم این دیدگاه نیست که احکام سنتی ذاتاً سرکوبگرانه هستند.

پیوند با جنبش‌ها و شیوه‌های فراملی

فیلسوفان فمینیست همچنین رویکردی طبیعی‌شده و غیرایده‌آل به اخلاق را از طریق بررسی جنبش‌های فراملی به عنوان حوزه‌هایی برای پژوهش هنجاری نشان می‌دهند. اوفلیا شوت به کمک جنبش‌های اجتماعی آمریکای لاتین استدلال می‌کند که ایده استقلال زنان که توسط نئولیبرالیسم ترویج می‌شود، عمیقاً متناقض است. این ایده ادعا می‌کند که توانایی زنان را برای دنبال کردن تحصیلات و مشارکت عمومی افزایش می‌دهد، اما هم‌زمان با کاهش حمایت‌های اجتماعی برای کار مراقبتی، آن‌ها را وابسته‌تر می‌کند. برای شوت، این تناقض نشان‌دهنده این نیاز است که آنچه نئولیبرالیسم «آزادی» می‌نامد، ممکن است به هیچ‌وجه آزادی نباشد. جگر (۲۰۰۱) باور دارد که جنبش حقوق بشری زنان حوزه‌ای برای تولید هنجارهای جدید است. به گفته جگر، استدلال‌های فمینیستی درباره حقوق بشر پرسش‌های مهمی را در مورد روابط میان حقوق نسل اول (که به اصطلاح «حقوق آزادی» نامیده می‌شوند) و حقوق نسل دوم، «حقوق اجتماعی»، مطرح کرده‌اند. آن‌ها نشان می‌دهند که زنان نمی‌توانند از حقوق نسل اول بهره‌مند شوند مگر اینکه جوامع‌شان حقوق نسل دوم را نیز تأمین کنند.

فیلسوفان فمینیست، اغلب در پاسخ به نیازهای کنشگران، به ویژه برای اصلاح شکاف‌های نظری در گفتمان حقوق بشر تلاش می‌کنند. مایرز در کار خود درباره روایت‌های قربانیان قاچاق جنسی و حقوق بشر، به گفتمان‌های حمایتی/وکالتی واکنش نشان می‌دهد. به گفته مایرز، بسیاری از مشکلات در حمایت از قربانیان تاحدی از پیوند حقوقی و فرهنگی

میان قربانی بودن و فقدان عاملیت ناشی می‌شود. همان‌طور که او بیان می‌کند، «سرنوشت یک مهاجر فراملی و بدون مدرک بستگی دارد به اینکه آیا آن فرد به‌عنوان یک عامل یا یک قربانی در فرایند انتقال شناخته می‌شود» (مایرز، ۲۰۱۴: ۱۰). زنانی که با قاچاقچیان خود همکاری می‌کنند (که تعداد زیادی از افراد قاچاق‌شده را تشکیل می‌دهند)، در طرح دعوی قانونی با مشکل مواجه می‌شوند، زیرا آن‌ها فاقد انفعال مرتبط با مفهوم قربانی بودن هستند. حتی با وجود اینکه بسیاری از آن‌ها شرایطی شبیه به بردگی و آسیب‌های شدید جسمی و روانی را تجربه می‌کنند. سرنا پارک به شکاف نظری متفاوتی در عملکرد حقوق بشر اشاره می‌کند. وی از فقدان درک رابطه بین جنسیت و بی‌عدالتی می‌گوید که پیروزی در پرونده‌های پناهندگی به دلیل آزار جنسیتی را دشوار می‌کند. در موارد خشونت خانگی و تجاوز، اغلب استدلال می‌شود که دولت می‌تواند از زنان محافظت کند. به گفته پارک، ایده بی‌عدالتی ساختاری توضیح می‌دهد که چرا دولت‌ها اغلب با اینکه می‌توانند، از زنان حمایت نمی‌کنند و توضیح می‌دهد که چرا این شکست، نقضی در تحقق عدالت است (پارک، ۲۰۱۲: ۲۷۷).

عنصر دوم در دیدگاه فمینیستی درباره جنش‌های اجتماعی و شیوه‌ها به‌عنوان حوزه‌هایی برای پژوهش هنجاری، تعهد روش‌شناختی به دیدن زنان جنوب جهانی به‌عنوان نظریه‌پرداز است. بسیاری از فیلسوفان فمینیست استدلال می‌کنند که نظریه‌پردازی درباره زنان «دیگر» آن‌ها را به‌عنوان «داده خام» در نظر می‌گیرد (نائمکا، ۲۰۰۴) و این امر منجر به تحریف‌های هنجاری و غیرهنجاری می‌شود. این موضوع به‌ویژه در بحث‌های مربوط به چگونگی اندازه‌گیری میزان فقر و پاسخ به آن مهم بوده است. فمینیست‌ها مدت‌هاست که به این موضوع توجه داشته‌اند که چگونه مفاهیم محرومیت می‌توانند افراد محروم را بیشتر به حاشیه برانند، به‌ویژه زمانی که این مفاهیم بدون مشارکت خود آن‌ها تدوین شوند. به‌عنوان مثال، این ایده که کار وابستگی به‌طور ذاتی بی‌ارزش و تحقیرآمیز است، کلیشه‌هایی را تداوم بخشیده که زنان را غیرمنطقی و ناتوان نشان می‌دهند. اگرچه درباره نقش و میزان مشارکت اختلاف نظر وجود دارد، اما میان فیلسوفان فمینیست توافق

گسترده‌ای بر این مبنی وجود دارد که دیدگاه‌های زنان جنوب جهانی برای اندازه‌گیری محرومیت و اجرای عملیات در جهت محرومیت‌زدایی کلیدی هستند. (نزگوو، ۱۹۹۵؛ فرگوسن، ۱۹۹۸؛ آکرلی، ۲۰۰۰؛ نوسبام، ۲۰۰۱؛ نائمکا، ۲۰۰۴؛ جگر، ۲۰۰۶؛ چاروشیلا، ۲۰۰۸؛ خادر، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲؛ جگر، ۲۰۱۳؛ آ؛ خادر، ۲۰۱۵)

یکی از دلایل تأکید روی آنچه اغلب به عنوان «روش‌های طرفدار فقرا» نامیده می‌شود، احتیاط کردن است؛ چراکه زندگی مردم زمانی که در معرض تلاش‌های نادرست برای «توسعه» قرار می‌گیرد، بدتر می‌شود، و همان‌طور که جگریان می‌کند، «فقیر یک اصطلاح انگ‌زننده است». در نظم جهانی کنونی، اطلاق واژه «فقیر» به یک فرد به این معناست که او هدف مشروع برخی سیاست‌های اجتماعی خاص قرار می‌گیرد سیاست‌هایی که ممکن است زندگی او را بدتر کنند و یا خود فرد ممکن است با آن‌ها مخالف باشد. به عنوان مثال، یکی از جنجالی‌ترین ادعاهای فیلسوفان فمینیست درباره فقر، ادعای مارتا نوسبام است که باور دارد سوادآموزی یک توانایی اساسی است که همه باید به آن دسترسی داشته باشند (نوسبام، ۲۰۰۱). نوسبام این ادعا را بر این اساس مطرح می‌کند که سوادآموزی برای مشارکت سیاسی و دسترسی به درآمد مهم است. همان‌طور که بروک آکرلی (۲۰۰۰)، نکیرو نزگوو (۱۹۹۵) و اس. چاروشیلا (۲۰۰۸) استدلال کرده‌اند، ادعای نوسبام درباره ارزش ابزاری سوادآموزی از بستری به بستر دیگر متفاوت است. به این معنا، اینکه آیا سوادآموزی این عملکردهای دیگر را تضمین می‌کند یا نه، بستگی به برخی حقایق متغیر زمینه‌ای درباره نحوه دسترسی به درآمد و قدرت دارد (نزگوو، ۱۹۹۵؛ آکرلی، ۲۰۰۰؛ چاروشیلا، ۲۰۰۸). آکرلی استدلال می‌کند که در مناطق روستایی بنگلادش، سوادآموزی برای انواع مشاغل که زنان برای کسب حداقل درآمد نیاز دارند، چندان ضروری نیست. نزگوو معتقد است که تمرکز بر سوادآموزی در برخی از مناطق آفریقای جنوب صحرا (زیرصحرا) احتمالاً باعث حاشیه‌نشینی بیشتر زنانی خواهد شد که از طبقات بالای جامعه نیستند. چاروشیلا ادعای نزگوو را این‌گونه تفسیر می‌کند که با فرض اینکه سوادآموزی یک پیش‌نیاز برای قدرت است، به زنان طبقه بالا امکان می‌دهد زنان طبقه پایین‌تر را از موقعیت‌های رهبری

در جامعهٔ ایگبو^۱ کنار بگذازند. او همچنین استدلال می‌کند که این مسئله باعث می‌شود زنان بی‌سواد خود را فرودست ببینند و زیرسلطهٔ زنان طبقات دیگر بودن را بپذیرند. (چاروشیلا، ۲۰۰۸: ۸-۹)

اگرچه ممکن است استدلال شود که گسترش سوادآموزی سلطه بر زنان غیرمرفه را کاهش می‌دهد، اما نکتهٔ چاروشیلا این است که سیاست‌هایی که سوادآموزی را ترویج می‌کنند، بستگی به سبک‌های مختلف زندگی دارند. سواد برای تأمین کالاهای دیگر در بسترهای طبقاتی و فرهنگی خاص مهم‌تر است و ترویج ارتقای سواد در واقع باعث می‌شود که زمینه‌های فرهنگی زنان روستایی فقیر بیشتر شبیه به آن بسترها شود. و نه برعکس.

برخی از استدلال‌های مخالف با روش‌شناسی‌هایی که برای تشخیص محرومیت از «بالا» موضع می‌گیرند، به مسائل ژرف‌تری در زمینهٔ فراهلاق و نگرش میان‌فرهنگی اشاره دارند. به عنوان مثال، یکی از پیامدهای دیدگاه اخلاقی به عنوان یک رویهٔ اجتماعی این است که ارزش‌ها همیشه از یک بستر به بستر دیگر قابل ترجمه نیستند.

کار زنانه شده به مثابهٔ مسئلهٔ عدالت

فیلسوفان فمینیست همچنین با تأکید بر توجه اخلاقی و سیاسی تازه به مسئلهٔ کار، رویکردی غیرایده‌آل به عدالت جهانی را نشان می‌دهند. از یک سو، توجه به اینکه چه چیزی به عنوان کار محسوب می‌شود و چگونه در میان گروه‌های اجتماعی توزیع شده است، یک دغدغهٔ کلاسیک فمینیستی است، به ویژه در فمینیسم سوسیالیستی. فمینیست‌ها استدلال می‌کنند که کار مراقبتی، کار خانگی و کار جنسی روابط ناعادلانهٔ قدرت را حفظ می‌کنند. از سوی دیگر تأکید بر مقولهٔ کار، مستقیماً درهم‌تنیدگی نظریهٔ فمینیستی در جنبش‌ها و شیوه‌های اجتماعی معاصر را بازتاب می‌دهد. چاندرا موهانتی استدلال می‌کند که تغییر در شرایط مادی زندگی زنان در سال‌های اخیر، تغییر در تمرکز فلسفی را توجیه می‌کند. مقالهٔ او در سال ۱۹۸۸ با عنوان از چشم غربی^۲ که شاید تأثیرگذارترین مقاله در نظریهٔ فمینیسم جهان سوم باشد، برامپریالیسم فرهنگی متمرکز بود. در سال‌های

1. Igbo Society

2. Under Western Eyes

پس از آن، به گفته موهانتی، نئولیبرالیسم اشکال جدیدی از سرکوب جنسیتی و نژادی ایجاد کرده است و این ایده را تقویت کرده که سرمایه‌داری بدون نظارت هم، «طبیعی» است و از لحاظ هنجاری، موجه محسوب می‌شود. به گفته مقاله موهانتی در سال ۲۰۰۸ با عنوان از چشم غربی بازبینی شده، «فرایندهای سیاسی و اقتصادی جهانی بی‌رحمانه‌تر شده‌اند، نابرابری‌های اقتصادی، نژادی و جنسیتی را تشدید کرده‌اند، و بنابراین نیازمند از بین بردن ابهام، بازبینی و نظریه‌پردازی هستند» (موهانتی، ۲۰۰۸: ۲۳۰؛ همچنین نگاه کنید به شوت، ۲۰۰۰؛ ویر، ۲۰۰۸؛ رویز-آهو، ۲۰۱۱).

اشکال جدید کار جنسیتی شده و نژادی شده

فیلسوفان فمینیست شکل‌های جدیدی از آسیب‌پذیری جنسیتی و نژادی شده را تحلیل می‌کنند. برای مثال، وندانا شیوا استدلال می‌کند که گسترش ارگانیسیم‌های اصلاح‌شده ژنتیکی، کشاورزان فقیر را، که اغلب زنان هستند، در سراسر جهان به حاشیه رانده است (موهانتی، ۲۰۰۸: ۲۳۰). جهانی‌سازی نئولیبرالی همچنین زنان، به‌ویژه زنان رنگین‌پوست را، به نیروی کار «انعطاف‌پذیر و موقتی» در بازارهای کار تبدیل کرده است (موهانتی، ۲۰۰۸: ۲۳۲). برخی از مشاغل جنسیتی شده و نژادی شده در این اقتصاد نوظهور و یک‌بار مصرف شامل کارگاه‌های استثماری براساس کار زنان بنا می‌شود؛ زیرا زنان «مطیع‌تر» هستند و می‌توان آن‌ها را با دستمزد کمتر استخدام کرد. (انگ، ۱۹۸۷؛ موهانتی، ۲۰۰۸: ۲۴۶).

علاوه بر این، سیاست‌های اقتصادی بین‌المللی که ابتدا به‌عنوان بخشی از برنامه‌های تعدیل ساختاری اتخاذ شدند، همچنان بار کار بدون مزد زنان را افزایش می‌دهند. برنامه‌های تعدیل ساختاری مجموعه‌ای از شرایطی بودند که کشورهای فقیر می‌بایست برای دریافت وام‌های صندوق بین‌المللی پول رعایت می‌کردند. این شرایط شامل خصوصی‌سازی، کاهش ارزش پول و کاهش هزینه‌های اجتماعی بود. چنین سیاست‌هایی زنان را مجبور کرده است که کار بدون مزد انجام دهند تا کمبود مراقبت از کودکان، سالمندان و افراد دارای معلولیت را جبران کنند. تأثیرات زیست‌محیطی این

سیاست‌ها نیز بار کار بدون مزد زنان را افزایش داده است؛ زیرا جمع‌آوری همیزم و آب به طور سنتی بر عهده زنان است (دسای، ۲۰۰۲). پرسش‌های اخلاقی و سیاسی درباره اشکال زنانه شده و نژادی شده کار تحت لوای نئولیبرالیسم با پارادایم تحلیلی جدیدی که اخیراً در مطالعات زنان بین‌رشته‌ای توسعه یافته است، یعنی فمینیسم‌های فراملی، همسو هستند. نظریه پردازان فمینیسم فراملی بر این تأکید دارند که جهانی‌سازی در اشکال اقتصادی، نظامی و سیاسی خود، هم موانع و هم فرصت‌هایی را برای هم‌بستگی فمینیستی فراملی ایجاد می‌کند.

فمینیست‌ها همچنین در ایجاد چارچوب‌های فلسفی برای ارزیابی بی‌عدالتی‌های ناشی از کار مشارکت داشته‌اند. جگر (۲۰۰۹) مفهوم «چرخه‌های فراملی آسیب‌پذیری جنسیتی شده» را برای نقد تأثیرات اقتصاد جهانی بر زنان در جنوب جهانی مطرح می‌کند. جگر بیان می‌کند که فرآیندهای فرهنگی جهانی و محلی به هم پیوسته، برخی افراد را به ویژه در معرض سوءاستفاده، خشونت و استثمار قرار می‌دهند. هدف از قرار دادن برخی افراد برای این آسیب‌پذیری شدید، یک مسئله اخلاقی و سیاسی متمایز است. به گفته جگر، تشخیص این امر مستلزم فراتر رفتن از رویکردهای توزیعی در عدالت راولزی است که بر شناسایی «کم‌بضاعت‌ترین» افراد تأکید دارند. در رویکردی دیگر به کار، ویزور (۲۰۱۴) استدلال‌های مربوط به «نفرین منابع» را گسترش می‌دهد تا تأثیرات جنسیتی آن را نیز شامل شود. اصطلاح «نفرین منابع» به مشکلی اشاره دارد که بسیاری از کشورهای غنی از منابع با آن مواجه هستند؛ وجود منابع ارزشمند، انگیزه‌هایی برای دیگر کشورها ایجاد می‌کند تا آن‌ها را غارت کنند یا با بازیگران سیاسی اقتدارگرا معامله کنند. ویزور استدلال می‌کند که برای ارزیابی اخلاقی نفرین منابع، باید تأثیرات جنسیتی آن را نیز در نظر گرفت. پیامدهای کاری نفرین منابع می‌تواند برابری جنسیتی تأثیر منفی بگذارد؛ به عنوان مثال، تولید نفت مانع از توسعه بخش خدمات شده و در نتیجه احتمال مشارکت زنان در نیروی کار را کاهش می‌دهد (جگر، ۲۰۰۹). علاوه بر ارائه چارچوب‌های حساس

به جنسیت برای ارزیابی هنجاری تأثیرات کار جنسیتی شده، جگر (۲۰۰۵، آ، ۲۰۰۵ ب) و ویزور (۲۰۱۴) گرایش به این فرض را که سرکوب «دیگر» زنان صرفاً ناشی از «فرهنگ» است، و یا اینکه تغییر هنجارهای فرهنگی محلی بالاترین اولویت اخلاقی محسوب می‌شود، مورد انتقاد قرار می‌دهند.

تمایلی مجدد به استثمار

بحث‌های فلسفی فمینیستی درباره کار جنسیتی شده همچنین منجر به احیای علاقه به مفهوم استثمار شده است. درحالی‌که بحث‌های مربوط به استثمار در فلسفه آنگلو-آمریکایی طی سی سال گذشته عمدتاً به «سوءاستفاده ناعادلانه از یک موقعیت» در مقابل «سوءاستفاده از یک موقعیت ناعادلانه» محدود شده است، فیلسوفان فمینیست به طور فزاینده‌ای نیاز به توصیف موقعیت‌های ناعادلانه به عنوان خود استثمار را تشخیص می‌دهند. جگر استدلال می‌کند که نابرابری‌های زمانی جنسیتی را فقط می‌توان در چارچوب استثمار به طور اخلاقی درک کرد. ما باید بار کارهای بی‌پایان و در حال افزایش زنان فقیر در جنوب جهانی را نه تنها به عنوان پدیده‌ای تحمیل شده، بلکه به عنوان امری که نه فقط به نفع مردان، بلکه به سود کارفرمایان خصوصی و نهادهای دولتی است، در نظر بگیریم (جگر، ۲۰۱۳، آ، ۲۰۱۳ ب). سیلویا چانت استدلال می‌کند که سیاست‌های توسعه بین‌المللی «زنانه‌سازی مسئولیت» را ایجاد کرده‌اند، که در آن کار بدون مزد زنان به ابزاری برای توسعه کشورهایشان تبدیل شده است (چانت، ۲۰۰۶). من با استناد بر کار چانت استدلال می‌کنم که زنانه‌سازی مسئولیت نوعی استثمار محسوب می‌شود؛ زیرا تعهدات مردم در شمال جهانی را به زنان در جنوب جهانی منتقل می‌کند (خادر، ۲۰۱۷). آگومونی گانگولی (گانگولی، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷) و مونیک دوو (۲۰۱۶) استدلال می‌کنند که بازارهای فرامرزی در کار تولید مثلی، نیازمند تحلیل بی‌عدالتی ساختاری به عنوان عاملی در ایجاد استثمار هستند. درک ابعاد اخلاقی تولید مثلی فراملی نیازمند توجه به چگونگی تأثیر ساختارهای قانونی در محافظت از زنان تولیدکننده نوزاد بر اساس فشارهای مالی بین‌المللی است (گانگولی، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷). به گفته دوو (۲۰۱۶)، واسطه‌های بازارهای

تخمک که به زنان مبلغی کمتر از حد نیاز آن‌ها پرداخت می‌کنند، از آسیب‌پذیری اقتصادی آن‌ها سوءاستفاده می‌کنند و این خود نوعی استثمار محسوب می‌شود. مفهوم استثمار به عنوان صرفاً دریافت قیمت ناعادلانه، قادر به توصیف این نیست که چگونه زنانی که تخمک «اهدا» می‌کنند، به دلیل نیاز اقتصادی مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگرچه او به طور صریح از چارچوب استثمار استفاده نمی‌کند، ناریان (۲۰۱۰؛ همچنین خادر، ۲۰۱۴) استدلال می‌کند که وام‌های خُرد، زنان را به بازتولید یک سیستم اقتصادی استعماری که در نهایت به ضرر خودشان و کشورهایشان است، وادار می‌کند. درحالی‌که گفتمان‌های توسعه‌ای تجلیل‌آمیز، وام‌های خرد را به عنوان «کارآفرینی» که زنان را توانمند می‌سازد، توصیف می‌کنند؛ اکثر ابتکارات وام خرد، زنان را به فعالیت در اقتصاد غیررسمی تشویق می‌کنند. اقتصاد غیررسمی نه تنها فرصت‌های حمایتی شغلی یا پیشرفت اندکی برای زنان فراهم می‌کند، بلکه به دلیل تعریف آن، مشمول مالیات نمی‌شود. تشویق به اشکال غیرقابل مالیات‌گیری از کار، به وابستگی مداوم کشورهای فقیر به کشورهای ثروتمند دامن می‌زند و تأمین خدمات اجتماعی برای شهروندان این کشورها را دشوار می‌کند.

نتیجه‌گیری

رویکردهای فلسفی فمینیستی به جهانی‌سازی اغلب از تعهدات نظری غیرایده‌آل آغاز می‌شوند. آن‌ها با تحلیل مشکلات واقعی ناشی از نئولیبرالیسم شروع می‌کنند و با جنبش‌های اجتماعی که تلاش می‌کنند به این مشکلات پاسخ دهند، در گفت‌وگویی فعال باقی می‌مانند. این تعامل مستمر با فعالیت‌های سیاسی باعث افزایش توجه به تأثیرات سیاسی گفتمان‌های دانشگاهی و کنشگری شده و همچنین به فرآیندهایی که محرومیت و ستم را ایجاد و تعریف می‌کنند، بیشتر پرداخته است. این رویکردها دلایلی برای تغییر اولویت‌های فکری ارائه داده‌اند؛ زیرا واقعیت‌های سیاسی جهان تغییر می‌کنند، همان‌طور که تغییر تمرکز از «ستم فرهنگی» زنان به جریان‌های فراملی کار زنانه شده این موضوع را نشان می‌دهد. همچنین رویکردهای فمینیستی بر ماهیت چندبعدی ستم و محرومیت تأکید داشته‌اند؛ پاسخ‌های سیاسی به وضعیت فراملی کنونی باید علاوه بر فقر،

آسیب‌پذیری‌های جنسیتی و نژادی را نیز در نظر بگیرند.

منابع

- Abu-Lughod, Lila (2002) Do Muslim Women Really Need Saving “?American Anthropologist. 790–783 : (3)104
- Ackerly, Brooke A (2000). *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Elizabeth (2010) *The Imperative of Integration*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brock, Gillian (2014) “Reforming Our Global Taxation Arrangements to Promote Gender Justice,” in Alison Jaggar (Ed.) *Gender and Global Justice*, 147–167.
- Carse, Alisa and Tirrell, Lynne (2010) “Forgiving Grave Wrongs,” in Christopher Allers and Marieke Smit (Eds.) *Forgiveness in Perspective*, Amsterdam: Rodopi, 43–65.
- Chant, Sylvia (2006) “Re-Thinking the Feminization of Poverty in Relation to Aggregate Gender Indices,” *Journal of Human Development* 7(2): 201–220.
- Charusheela, S. (2008) “Social Analysis and the Capabilities Approach,” *Cambridge Journal of Economics* 33(6): 1–18.
- Cruz, Marcio, Foster, James, Quillin, Bryce, and Schellekens, Philip (2015) “Ending Extreme Poverty and Sharing Prosperity,” *Policy Research Notes*, The World Bank Group [online]. Available from: <http://documents.worldbank.org/curated/en/801561468198533428/Ending-extreme-poverty-and-sharing-prosperity-progress-and-policies>.
- Cudd, Ann (2005) “Missionary Positions,” *Hypatia* 20(4): 164–182.
- Desai, Manisha (2002) “Transnational Solidarity: Women’s Agency, Structural Adjustment, and Globalization,” in Nancy A. Naples and Manisha Desai (Eds.) *Women’s Activism and Globalization*, New York: Routledge, 15–34.
- Deveaux, Monique (2007) *Gender and Justice in Multicultural States*, New York: Oxford University Press.
- — (2016) “Exploitation, Structural Injustice, and the Cross-Border Trade in Human Ova,” *Journal of Global Ethics* 12(1): 48–68.
- Ferguson, Ann (1998) “Resisting the Veil of Privilege: Building Bridge Identities as an Ethico-Politics of Global Feminisms,” *Hypatia* 13(3): 95–113.
- — (2011) “The Global Reach of Our Political Responsibilities,” *Radical Philosophy Review* 14(2): 227–233.
- Ganguli, Agomoni (2017) “Exploitation Through the Lens of Structural Injustice,”

- in Monique Deveaux and Vida Panitch (Eds.) *Exploitation: From Practice to Theory*, London: Rowman & Littlefield, 139–156.
- Grewal, Inderpal (1996) *Home and Harem: Nation, Gender, Empires, and the Cultures of Travel*, Durham, NC: Duke University Press.
 - Held, Virginia (2005) *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press.
 - Hirschkind, Charles and Mahmood, Saba (2002) “Feminism, The Taliban, and the Politics of Counterinsurgency,” *Anthropological Quarterly* 25(2): 339–354.
 - International Labor Organization (2014) *Wages and Working Hours in the Textiles, Clothing, Leather, and Footwear Industries*, Geneva: ILO [online]. Available from: www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_dialogue/@sector/documents/publication/wcms_300463.pdf.
 - Jaggard, Alison (2000) “Ethics Naturalized,” *Metaphilosophy* 31(5): 452–468.
 - — (2001) “Is Globalization Good for Women?” *Comparative Literature* 53(4): 298–314.
 - — (2002) “A Feminist Critique of the Alleged Southern Debt,” *Hypatia* 17(4): 119–142.
 - — (2005a) “‘Saving Amina’: Global Justice for Women and Intercultural Dialogue,” *Ethics and International Affairs* 19(3): 55–75.
 - — (2005b) “Western Feminism and Global Responsibility,” in Barbara Andrew, Jean Keller, and Lisa H. Schwartzman (Eds.) *Feminist Interventions in Ethics and Politics*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 185–200.
 - — (2006) “Reasoning about Well Being: Nussbaum’s Methods of Justifying the Capabilities Approach,” *The Journal of Political Philosophy* 14(3): 301–322.
 - — (2009) “Transnational Cycles of Gendered Vulnerability,” *Philosophical Topics* 37(2): 33–52.
 - — (2013a) “Does Poverty Wear a Woman’s Face,” *Hypatia* 28(2): 240–256.
 - — (2013b) “We Fight for Roses, Too: Time Use and Global Gender Justice,” *Journal of Global Ethics* 37(2): 115–129.
 - Kang, Hye-Ryoung (2014) “Transnational Women’s Collectives and Global Justice,” in Alison Jaggard (Ed.) *Gender and Global Justice*, Cambridge: Polity, 40–62.
 - Khader, Serene J. (2010) “Beyond Inadvertent Ventriloquism: Caring Virtues for Participatory Development,” *Hypatia* 25(1): 742–761.
 - — (2011) *Adaptive Preferences and Women’s Empowerment*, Oxford: Oxford University Press.

- — (2012) "Must Theorizing about Adaptive Preferences Deny Women's Agency," *Journal of Applied Philosophy* 29(4): 302–317.
- — (2013) "Intersectionality and the Ethics of Transnational Commercial Surrogacy," *International Journal for Feminist Approaches to Bioethics* 6(1): 68–90.
- — (2014) "Empowerment Through Self-Subordination? Microcredit and Women's Agency," in Diana Meyers (Ed.) *Poverty, Agency, and Human Rights*, New York: Oxford University Press, 223–248.
- — (2015) "Development Ethics, Gender Complementarianism, and Intra-household Inequality," *Hypatia* 30(2): 352–369.
- — (2016) "Do Muslim Women Need Freedom?" *Politics and Gender* 12(4): 727–753.
- — (2017) "Women's Labor, Global Gender Justice, and the Feminization of Responsibility," in Kory Schaff (Ed.) *Fair Work*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kittay, Eva Feder (2008) "The Global Heart Transplant and Caring Across National Boundaries," *Southern Journal of Philosophy* 46(S1): 138–165.
- Kuper, A. (2001) "More than Charity: Cosmopolitan Alternatives to the 'Singer Solution,'" *Ethics & International Affairs* 16(1): 107–128.
- Laborde, Cecile (2008) *Critical Republicanism*, Oxford: Oxford University Press.
- Lugones, Maria (2010) "Toward A Decolonial Feminism," *Hypatia* 25(4): 742–759.
- Mahmood, Saba (2005) *Politics of Piety*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MDG Gap Task Force (2015) *The State of the Global Partnership for Development*, New York: The United Nations.
- Mendoza, Breny (2002) "Transnational Feminisms in Question," *Feminist Theory* 3(3): 313–322.
- Meyers, Diana Tietjens (2014) "Recovering the Human in Human Rights," *Law, Culture, and the Humanities*: 1–11.
- — (2016) "Victims of Trafficking, Reproductive Rights, and Asylum," in Leslie Francis (Ed.) *Oxford Handbook on Reproductive Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Miller, Sarah Clark (2009) "Moral Injury and Relational Harm: Analyzing Rape in Darfur," *Journal of Social Philosophy* 40(4): 504–523.
- — (2011) "A Feminist Account of Moral Responsibility," *Social Theory and Practice* 37(3): 391–412.
- Mills, Charles (2005) "Ideal Theory as Ideology," *Hypatia* 20(3): 165–184.

- Mohanty, Chandra (1988) "Under Western Eyes," *Feminist Review* 30: 61–88.
- — (2008) *Feminism without Borders*, Durham, NC: Duke University Press.
- Narayan, Uma (1997) *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*, New York: Routledge.
- — (2005) "Informal Sector Work, Microcredit, and Women's Empowerment: A Critical Overview," unpublished work on file with the author.
- — (2010) "Symposium: Global Gender Inequality and the Empowerment of Women," *Perspectives on Politics* 8(1): 280–284.
- Nnaemeka, Obioma (2004) "Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way," *Signs* 29(2): 357–385.
- Nussbaum, Martha C. (2001) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nzegwu, Nkiru (1995) "Recovering Igbo Traditions," in Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover (Eds.) *Women, Culture, and Development*, New York: Oxford University Press, 332–360.
- — (2006) *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*, Albany, NY: SUNY Press.
- O'Brien, Cheryl (2008/9) "An Analysis of Global Sex Trafficking," *Indiana Journal of Political Science* 11: 7–19.
- Okin, Susan Moller (1999) "Is Multiculturalism Bad for Women?" in Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Nussbaum (Eds.) *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 9–24.
- Oliver, Kelly (2010) *Women as Weapons of War: Iraq, Sex, and the Media*, New York: Columbia University Press.
- Ong, Aihwa (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, Albany, NY: SUNY.
- Oxfam (2016) "An Economy for the 1%," *Oxfam Briefing Papers*, Cowley: Oxfam.
- Parekh, Serena (2012) "Does Ordinary Injustice Make Extraordinary Injustice Possible," *Journal of Global Ethics* 8(2): 269–281.
- Phillips, Anne (2009) *Multiculturalism without Culture*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Razack, Sherene (2008) *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto, ON: University of Toronto Press.
- Rivera, Lisa (2011) "Harmful Beneficence," *Journal of Moral Philosophy* 8(2): 197–222.
- Robinson, Fiona (1999) *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and Interna-*

tional Relations, Boulder, CO: Westview.

- Ruiz-Aho, Elena (2011) "Feminist Border Thought," in Gerard Delanty and Stephen P. Turner (Eds.) *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 350–357.
- Salazar Parrenas, Rhacel (2000) "Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor," *Gender and Society* 14(4): 560–580.
- Schutte, Ofelia (2000) "Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Praxis," in Uma Narayan and Sandra Harding (Eds.) *Decentering the Center*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 47–66.
- — (2003) "Dependency Work, Women, and the Global Economy," in Ellen K. Feder and Eva Feder Kittay (Eds.) *The Subject of Care*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 138–159.
- Scott, Joan Wallach (2010) *The Politics of the Veil*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Singer, Peter (1972) "Famine, Affluence, and Morality," *Philosophy and Public Affairs* 1(3): 229–243.
- Spinner-Halev, Jeff (2001) "Feminism, Multiculturalism, Oppression, and the State," *Ethics* 112(1): 84–113.
- Tobin, Theresa W. and Jaggard, Alison (forthcoming) *Undisciplining Philosophy*.
- Tobin, Theresa W. (2009) "Globalizing Feminist Methodology," *Hypatia* 24(4): 145–164.
- United Nations Statistics Division (2010) *The World's Women 2010: Trends and Statistics*, New York: United Nations.
- Walker, Margaret Urban (2006) *Moral Repair*, New York: Cambridge University Press.
- — (2007) *Moral Understandings*, New York: Oxford University Press.
- Weir, Allison (2008) "Global Feminism and Transformative Identity Politics," *Hypatia* 23(4): 110–133.
- — (2013) "Freedom and the Islamic Revival," *Identities and Freedom*, New York: Oxford University Press.
- Whyte, Kyle (2013) "Indigenous Women, Climate Change Impacts, and Collective Action," *Hypatia* 29(3): 599–616.
- Wilcox, Shelley (2007) "Immigrant Admissions and Global Relations of Harm," *Journal of Social Philosophy* 38(2): 274–291.
- Wisor, Scott (2011) "Against Shallow Ponds," *Journal of Global Ethics* 7(1): 19–32.

- — (2014) "Gender Injustice and the Resource Curse," in Alison Jaggar (Ed.) *Gender and Global Justice*, Cambridge: Polity, 168–193.
- Young, Iris Marion (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- — (2006) "Responsibility for Justice," *Social Philosophy and Policy* 23(1): 365–388.

رویکردی فمینیستی برای زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی^۱: بازاندیشی در فراملی‌گرایی^۲، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین^۳

نویسنده: ریتا کور دامون^۴

مترجم: آزاده ثبوت، طلّیعه حسینی

چکیده: من در این مقاله از سه مفهوم سازمان‌دهنده استفاده می‌کنم که چالش‌هایی بر سر راه زدودن نگاه استعماری از فمینیسم ضدنژادپرستانه ایجاد می‌کنند: تقاطع‌باوری پرسش‌هایی را طرح می‌کند دربارهٔ این‌که دیدگاه فمینیسم ضدنژادپرستانه تا چه اندازه می‌تواند از هویت و گفتمان لیبرال چپ فراروی کند تا به مسائل ناشی از نابرابری طبقاتی بپردازد؛ فراملی‌گرایی مسائلی برمی‌انگیزد در این باره که آیا ملت جایگاه‌رهایی‌ست یا سرکوب؛

۱. این مقاله بخشی از مقاله مفصل‌تری است که در آدرس زیر در دسترس است:

<https://feralfeminisms.com/rita-dhamoon/>

۲. Transnationalism: فراملی‌گرایی دیدگاهی است که موقعیت‌های محلی را در سطحی فراتر از یک دولت-ملت تحلیل می‌کند. این دیدگاه به روشن‌سازی بخش‌هایی از زندگی مهاجران کمک کرده است که از منظر نظریه مهاجرت سنتی پنهان باقی می‌مانند. — م.

۳. Settler Colonialism: زمانی رخ می‌دهد که استعمارگران به سرزمینی حمله کرده و آن را اشغال کنند تا به‌طور دائم جامعه موجود را با جامعه استعمارگران جایگزین کنند. استعمار مهاجرنشین، شکلی از سلطهٔ برون‌زا است که معمولاً توسط یک قدرت امپریالیستی سازماندهی یا حمایت می‌شود. این نوع استعمار در تضاد با استعمار استثماری است که مستلزم یک سیاست اقتصادی تسخیر سرزمین برای استعمار جمعیت آن به عنوان نیروی کار ارزان یا رایگان و منابع طبیعی آن به عنوان مواد خام است. — م.

۴. Rita Kaur Dhamoon ریتا کاور دهمون استادیار علوم سیاسی دانشگاه ویکتوریا است. — م.

و استعمار مستعمره‌نشین نیز سؤالاتی را دربارهٔ بهترین شیوه برای واکاوی ناهمسانی‌های قدرت درون حاشیه‌ها طرح می‌کند. من معتقدم که ما باید با قراردادن رویکردهای



فمینیستی، نژادی انتقادی و بومی در گفتگو با یکدیگر، در مفاهیم فراملی‌گرایی، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین بازان‌دیشی کنیم تا بتوانیم مظاهر استعمار مستعمره‌نشین را از میان برداریم.

مقدمه

بونیتا لارنس^۱ از محققان

میکماو^۲ و ایناکشی دوآ^۳ محققی از جنوب آسیا، در سال ۲۰۰۵ مقاله‌ای با عنوان زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی^۴ منتشر کردند که از آن زمان تا کنون واکنش‌های گسترده‌ای در برخی از حلقه‌های ضدنژادپرستی، محافل دانشگاهی و فضاهاى کنش‌گری اجتماعی برانگیخته است. مقاله آن‌ها انتقاداتی را به افراد رنگین‌پوست وارد می‌کند از این جهت که نتوانسته‌اند به نیروهای استعماری‌ای که بر مردم بومی کشورهای مستعمره‌نشین تأثیر می‌گذارند، پردازند و از رنگین‌پوستان به عنوان مستعمره‌نشینانی نام می‌برند که از تصرف زمین‌های بومیان منتفع می‌شوند. هدف من در این مقاله ارائهٔ پاسخی به این بحث است که هم از دل نظریه فمینیستی برآمده باشد و هم به دنبال

1. Bonita Lawrence

۲. kmaw'Mi جامعه‌ای بومی که در ناحیهٔ جنگل‌های شمال شرق کانادا زندگی می‌کنند و بومی‌های استان‌های آتلانتیک کانادا محسوب می‌شوند. م.

3. Enakshi Dua

4. *Decolonizing Anti-Racism*

زدودن نگاه استعماری از پراکسیس فمینیستی و ضدنژادپرستی باشد. من معتقدم که فمینیست‌ها در پاسخ به تجلیات استعماری ضدنژادپرستی باید با سه دغدغه خاص روبه‌رو شوند: ۱) تنش میان فمینیست‌ها در مورد این‌که آیا ملت جایگاه رهایی‌ست یا برعکس، جایگاه سرکوب؛ ۲) چگونگی واکاوی ناهمسانی‌های قدرت در درون اشکال مختلف و درهم‌تنیده نژادپرستی‌ها و استعمارگری‌های پدرسالاردرجنس‌گرا و نئولیبرال؛ و ۳) عضویت در یک گروه تحت ستم و همزمان نقش داشتن در یک فرآیند ساختاری دیگری‌سازی. این مسائل به شیوه‌های مختلف و به نحوی ارگانیک، به عوض محیط‌های دانشگاهی، در جنبش‌های عدالت اجتماعی در حال ظهور هستند و برخی پیوندها را میان اشکال مختلف دستورکارهای ضدپدرسالارانه، ضدسرمایه‌دارانه، ضدنژادپرستانه و استعمارزدا ایجاد می‌کنند. در حالی‌که مطالعات گسترده‌تر من درباره استعمارگری‌ها و نژادپرستی‌های مختلف، پیامدهای این تنش‌ها را در ائتلاف‌های سیاسی و عرصه‌های سازمان‌دهی جمعی دنبال می‌کند، این مقاله به طرح برخی چالش‌های نظری می‌پردازد که مبارزات بومی برای فمینیسم‌های غیربومی مطرح می‌کنند. آن‌چنان‌که بل هوکس^۱ استدلال می‌کند، نظریه‌ای که به دنبال تحول باشد، اغلب از همان جایی آغاز می‌کند که تلاش دارد بفهمد چه اتفاقی در حال رخ‌دادن است و «آینده‌های ممکن را تصور کند، جایی که زندگی را می‌توان به شکلی متفاوت زیست» (۱۹۹۴، ۶۱). هدف من این است که تنش‌ها بر سردودن نگاه استعماری از نژادپرستی در فضاها فمینیستی ضدنژادپرستانه را درک کنم و راه‌هایی برای تصور آینده‌ای ممکن و جایگزین بگشایم. یکی از راه‌ها برای انجام این کار این است که فمینیست‌ها به بازنگری این سه مفهوم سازمان‌دهنده بپردازند تا نقش‌های متناقض خود را در پروژه‌های استعماری مستعمره‌نشین درک کنند تا از این طریق بتوانند این پروژه‌ها را از میان ببرند، این سه مفهوم عبارت‌اند از: فراملی‌گرایی، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین.

چگونه تلقی‌های فمینیستی از فراملی‌گرایی، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین

1. bell hooks

می‌تواند به تنش‌های ناشی از زدودن نگاه استعماری از نژادپرستی بپردازد؟ انگیزه بنیادی در طرح این پرسش این است که چطور از سیاست زدایی یا فروکاستن مفاهیم فمینیستی به دستورکارهای هژمونیک اجتناب کنیم و در مقابل، با دیدگاه تقاطع‌باوری، فراملی‌گرایی و زدودن نگاه استعماری به نحوی انتقادی مواجه شویم طوری که این مفاهیم به شکلی از ریخت‌افتاده حول تفاوت مضمحل نشوند و همان اشکال قدرتی را که می‌خواهند از میان ببرند، بازتولید نکنند. من در پاسخ به این سؤالات، می‌خواهم «استعمارزدایی از نوعی رویکرد فمینیستی ضدنژادپرستانه» نسبت به قدرت و هویت را ارائه دهم که ملاحظات تقاطع‌باوری، فراملی‌گرایی و استعمار مستعمره‌نشین را تلفیق می‌کند. من بر بُعد فمینیستی پروژه‌ام تأکید می‌کنم تا نشان دهم که در حال ساخت، بسط و فرمول‌بندی مجدد پروژه «زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی» که توسط لارنس و دوآ مطرح شد، هستیم. در اصل، این مقاله می‌پرسد در نوعی رویکرد فمینیستی ضدنژادپرست استعمارزدا نسبت به قدرت و هویت، چه مسائلی به لحاظ نظری و سیاسی باید دغدغه ما باشد؟

زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی؟

رنگین‌پوستان همچون مستعمره‌نشینان

فراخوان لارنس و دوآ برای زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی از نقدی به نظریه و عمل ضدنژادپرستی آغاز می‌شود که به باور آن‌ها معمولاً مردم بومی و دیدگاه‌های آن‌ها را طرد می‌کند و «بر نوعی پروژه استعماری در حال جریان بنا شده است»^۱. آن‌ها معتقدند که این طرد، به نحوی مؤثر سلطه مستعمره‌نشین را به مسأله‌ای مختص مردم بومی تبدیل می‌کند و نه مسأله‌ای که به مردم رنگین‌پوست (و هم‌چنین سفیدپوستان) مربوط است، و به نحوی مؤثر دستورکارهای استعماری معاصر را پیش می‌برد^۲. آن‌ها اظهار می‌دارند که سیاست‌های زدودن نگاه استعماری به طور خاص اغلب با سیاست‌های ضدنژادپرستی هم‌ارز دانسته می‌شوند یا صرفاً یکی از اجزای نوعی مبارزه ضدنژادپرستی بزرگ‌تر دیده می‌شوند، نه به عنوان

1. Lawrence and Dua, 2005, 123

2. Lawrence and Dua, 2005

مبنای آن^۱. عدم توجه به حضور و تجربیات مردم بومی به‌عنوان مبنای ضدنژادپرستی، تحلیل‌ها از برده‌داری، و مطالعات دیاسپورا و مهاجرت باعث می‌شود که استعمار را به اشتباه به گذشته نسبت دهیم و پروژه‌های متعدد استقرار مستمر در سرزمین‌های بومی را نادیده بگیریم. تجربیات و مسائل مردم بومی از دیگر غیرسفیدپوستان متمایز است، به دلیل: اشکال عملی و جاری مداخلات مستقیم نظامی-دولتی؛ سیاست‌هایی که به‌طور خاص برای نابودی مردم بومی، فرهنگ و هویت آن‌ها، از جمله دسترسی آن‌ها به زمین، طراحی شده است؛ سیاست‌ها و شیوه‌های نسل‌کشی، جابجایی و همگون‌سازی که به‌طور خاص به مردم بومی اختصاص دارد^۲؛ سیستم حقوقی، از جمله حکومت قانون که حق حاکمیت را از مردم بومی سلب می‌کند؛ و این‌که با وجود تصمیمات قانونی در مورد دعاوی سرزمین‌ها و معاهدات «بازگرداندن زمین هیچ‌گاه در دستور کار قرار ندارد»^۳.

لارنس و دوآ نتیجه می‌گیرند که مردم بومی فقط گروه ذی‌نفع دیگری نیستند که خواسته‌های آن‌ها باید با نیازهای گروه‌های قومی-فرهنگی قیاس شود، بلکه مردمی تحت استعمار هستند که انقیاد آن‌ها نه تنها از طریق ساختارهای برتری نژاد سفید، بلکه از طریق استقرار مردم رنگین‌پوست در کانادا (و دیگر دولت-ملت‌های مستعمره‌نشین مانند ایالات متحده و استرالیا) ادامه دارد. آن‌ها استدلال می‌کنند که:

مردم رنگین‌پوست، مستعمره‌نشین هستند. تفاوت‌های زیادی میان کسانی که به‌عنوان برده آورده شده‌اند، کسانی که در حال حاضر به‌عنوان کارگران مهاجر فعالیت می‌کنند، پناهندگان بدون مدارک قانونی یا مهاجرانی که تابعیت کسب کرده‌اند وجود دارد. با این حال، مردم رنگین‌پوست بر زمین‌هایی زندگی می‌کنند که تصرف شده و مورد مناقشه است، جایی که مردم بومی از حق ملت بودن و دسترسی به سرزمین‌های خود محروم هستند.^۴

1. Ibid.

2. Ibid.

3. Ibid, 125

4. Ibid, 134

سوالات و دغدغه‌های فمینیستی

در ترسیم این مکاتب فکری نوظهور، من در تلاش هستم تا آن چه را که می‌تواند مبارزات رهایی‌بخش را به خطر بیندازد، نشان دهم. به‌طور خاص، ارزیابی من از تنش‌هایی که از این بحث‌های پیچیده ناشی شده، نشان می‌دهد که حداقل سه سؤال برای فمینیست‌هایی که به زدودن نگاه استعماری و ضدنژادپرستی در مرزهای جغرافیای سیاسی و تجسم یافته متعهد هستند، مطرح است:

۱. فمینیست‌ها چگونه باید به اهداف سیاسی گاه متضاد خود بپردازند، از جمله: ادغام شدن در داخل یک دولت-ملت، برچیدن دولت-ملت به عنوان جایگاه قدرت انتظامی و سرکوبگر، سازمان‌دهی در سطح ملت‌های بی‌دولت و بسیج در سطح فراملی؟

۲. فمینیست‌ها چگونه باید به ملاحظات برآمده از تفاوت بین و درون نژادپرستی‌ها و استعمارگری‌های جنسیتی‌شده که توسط کنش‌های مبتنی بر دولت و هژمونی‌های جهانی ایجاد و اداره می‌شوند، پاسخ دهند؟ به‌طور خاص، چگونه باید درجات مختلف مجازات و امتیاز در حاشیه‌ها را در نظر بگیرند.

۳. فمینیست‌های غیربومی، از جمله فمینیست‌های رنگین‌پوست با میراث‌های استعماری و امپریالیستی‌شان، هنگامی که در سرزمین‌های دیرین مردم بومی زندگی می‌کنند، در این عصر نئولیبرالیسم پدرسالارانه و چارچوب‌های امنیتی و ترس ناسیونالیستی با برتری نژاد سفید، چه وظایفی برای زدودن نگاه استعماری بردوش دارند؟

من معتقدم که لازمهٔ پرداختن به این پرسش‌ها این است که فمینیست‌ها در سه مفهوم کلیدی سازمان‌دهنده و اشکال سیاست بازنگری کنند: فراملی‌گرایی، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین.

نخستین مفهوم پردازی دوبارهٔ فمینیستی از فراملی‌گرایی مستلزم رویکردی ضداستعماری

نسبت به ملت است. در کانادا، مبارزات حول ملت ضرورتاً نزاع میان حاکمیت دولت - ملت مستعمره‌نشین (حاکمیت پادشاهی) و ملت‌های بومی (حاکمیت‌های بومی) را به یاد می‌آورد. این مفاهیم رقیب از ملت سبب نوعی مناسبات مرکز-پیرامون می‌شوند و از نظر هستی‌شناختی ناسازگار هستند زیرا دولت - ملت، خود نوعی ساختار و شکل حکومت‌داری مربوط به استعمار مستعمره‌نشین است. آن‌طور که آندریا اسمیت^۱ (۲۰۰۸) می‌گوید:

در حالی که دولت - ملت‌ها از طریق سلطه و اجبار اداره می‌شوند، حاکمیت و ملت بودن مردم بومی بر اساس ارتباط متقابل و مسئولیت‌پذیری بنا شده است. برخلاف دولت - ملت‌ها که مبتنی بر کنترل قلمرو هستند، نگرش‌های برآمده از ملت بودن مردم بومی بر مراقبت از زمینی که همه می‌توانند در آن سهم باشند و مسئولیت‌پذیری در قبال آن استوار است.^۲

در این رویکرد فمینیستی و ضداستعماری به ملت، دولت - ملت مکانی برای مبارزه است، اما از کانون توجه خارج شده زیرا الگوهای متمرده و طغیان‌گر حکومت برای رهایی‌یافتن به دولت - ملت‌های مستعمره‌نشین واقعی نمی‌گذارند. این رویکرد همچنین مردان بومی را علت ریشه‌ای مشکلات زنان بومی نمی‌داند؛ بلکه مشکل در تحمیل ساختارهای پدرسالارانهٔ دگرجنس‌گرا در/ به عنوان دولت - ملت است.

ادعای من این است که این رویکرد ضداستعماری به فراملی‌گرایی نباید محدود به حرکت در مرزهای دولت - ملت‌ها (یعنی از یک دولت - ملت به دولت - ملتی دیگر) شود، بلکه می‌تواند برای جلب توجه ما به میدان نبرد دولت - ملت استعماری مستعمره‌نشین و هم‌چنین به ملت بودن مردم بومی در زمینهٔ جهانی گسترده‌تر که برتری‌طلبی نژاد سفید و جریان‌های سرمایه‌دارانهٔ مهاجرت و نیروی کار وجود دارد، مورد استفاده قرار گیرد. همان‌طور که الکساندر و موهانتی^۳ در سال ۱۹۹۷ اشاره کردند، دولت - ملت از این جهت

1. Andrea Smith

2. 311-312

3. Alexander and Mohanty

اهمیت دارد که:

دولت (به‌ویژه دولت پسااستعماری) حرکت فراملی سرمایه درون مرزهای ملی را تسهیل می‌کند و از این رو در بازیکر بندی مناسبات جهانی نقش دارد؛ و از آن‌جا که سرمایه‌داری و این فرآیندهای استعمار دوباره، عملکردهای معاصر دولت‌های پسااستعماری و دولت‌های پیشرفته سرمایه‌داری/استعماری را شکل می‌دهند.^۱

به همین ترتیب، نوعی رویکرد ضداستعماری به فراملی‌گرایی مستلزم آن است که فمینیست‌ها دو نوع پروژه را پیش ببرند: نخست، ایجاد اخلال در مشروعیت فرضی/طبیعی شده دولت-ملت‌های مستعمره‌نشین و پدسالاردگر جنس‌گرا؛ و دوم، شناسایی پیوندها میان انواع مختلف صورت‌بندی‌های جنسیتی شده ملت. برای مثال، ما باید میان این موارد پیوند برقرار کنیم: نقد شرکت‌های فراملی که با حمایت دولت منابع طبیعی قلمروهای دیرین بومیان را به‌نحوی استثمارگرانه استخراج می‌کنند، بازارهای جهانی که نیروی کار زنان کشورهای جهان سوم را به نفع غرب استثمار می‌کند، و بومیان و زنان رنگین‌پوستی که علیه این اشکال استعمارگری‌ها و نژادپرستی‌های جنسیتی شده سازمان‌دهی می‌کنند که برخی از آن‌ها در تلقی‌های بومی از ملت بودن ریشه دارند.

فراملی‌گرایی همچنین می‌تواند به شیوه دیگری که استعمارزدا باشد، دوباره مفهوم‌پردازی شود، به‌نحوی که از این تمایل فراملی‌گرایانه فمینیستی به مفروض دانستن این‌که باید ضرورتاً از ملت‌ها (و نه فقط دولت-ملت‌ها) فرازوی کرد، فاصله بگیرد. به‌طور خاص، می‌توان به جای مفهوم‌پردازی روابط فراملی در چارچوب دولت-ملت‌ها و از طریق نوعی دوقطبی مرکز-پیرامون، ملت بودن را فراتر از دامنه دولت و به میانجی نوعی شناوری رابطه‌مندی مرکز به مرکز مفهوم‌پردازی کرد. این مفهوم نوعی صورت‌بندی از ملت است که شارما و رایت^۲ از نظر هستی‌شناختی آن را رد می‌کنند. در این‌جا، من به‌طور خاص اشاره می‌کنم که در حالی که مطالعات فراملی‌گرایی به‌طور کلی به‌سوی مهاجر به‌عنوان سوژه فراملی اصلی و هم‌چنین تمرکززدایی از ملت هدایت شده است، مطالعات بومی،

1. xxiii

2. Sharma and Wright

از جمله برخی فمینیسم‌های بومی، به مفهوم‌پردازی ملت مبتنی بر فرهنگ، زبان و زمین می‌پردازد.

با این حال، آن‌چنان که تاریخ نشان می‌دهد، خود ملی‌گرایی از قدرت آزاد نیست. اشکال نرینه و پدرسالارانه دگرجنس‌گرا و کنش‌های ملی‌گرایی، از جمله ملی‌گرایی‌های ضداستعماری، به شیوه‌های مختلف بر زنان دگرجنس‌گرا، افراد کوئیر، ترنس و دوروحی‌ها تأثیر منفی گذاشته‌اند؛ بنابراین، فمینیست‌های فراملی‌گرا حق دارند که نسبت به ملی‌گرایی و دولت-ملت‌ها با دیده شک بنگرند. با این حال، برخلاف شارما و رایت (۲۰۰۸-۲۰۰۹)، که معتقدند باید مبارزات رهایی‌بخش را از گفتمان ملی‌گرایانه آزاد کرد، من استدلال می‌کنم که ویژگی‌های ملت و امر جهانی باید برای ارزیابی پتانسیل رهایی‌بخش‌شان در بستر خود مورد مطالعه قرار گیرند: ملی‌گرایی به طور ذاتی در تمام مبارزات عدالت‌خواهانه خوب یا بد نیست. تقاطع‌باوری می‌تواند به‌عنوان ابزاری نظری و سیاسی برای واکاوی ویژگی‌های سوژکتیویته و انقیاد و ویژگی‌های کنش جمعی علیه هژمونی‌های ملت و قدرت مورد استفاده قرار گیرد. با این حال، این امر نیازمند آن است که تقاطع‌باوری فراتر از چارچوب‌های لیبرالی هویت‌برود و محدود به مبارزات قانونی علیه دستورکارهای دولتی نباشد.

تقاطع‌باوری

تقاطع‌باوری نیز هم‌چون سایر الگوواره‌های تحقیقاتی و پروژه‌های سیاسی، مورد مناقشه و در حال رشد است.^۲ دیدگاه تقاطع‌باور به‌طور کلی به «تأثیرات پیچیده، تقلیل‌نیافتنی، متنوع و متغیری اشاره دارد که حاصل تقاطع محورهای متعدد انواع تمایزات - اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، روانی، ذهنی و تجربی - در زمینه‌های تاریخی خاص هستند».^۳

۱. Two-Spirit People افراد دو روحی — در جوامع بومی آمریکا به افراد کوئیر و افرادی که لزوماً همجنس‌گرا یا لزبین، ترنس یا دوجنس‌گرا نیستند، اما رفتارها یا باورهایشان گاهی ممکن است توسط دیگران به‌عنوان ویژگی‌هایی غیرمعمول برای جنسیتشان تفسیر شود، اطلاق می‌شود. -م.

2. Arvin, Tuck, and Morrill 2013; Green 2008; Alexander and Mohanty 1997

3. Dhamoon 2011; Hancock 2007; Hankivsky 2014; McCall 2005

4. Brah and Phoenix 2004

چارچوب تقاطع‌باور از این فرضیه شروع می‌شود که نظام‌های متمایز سرکوب مانند نژادپرستی، پدرسالاری و دگرجنس‌هنجارگرایی^۱ برای عملکرد خود نیاز به یکدیگر دارند؛ آن‌ها با یکدیگر تولید می‌شوند و تولیدکننده واقعیت‌های مادی نابرابر هستند. علاوه بر این، افراد و گروه‌ها به دلیل نحوه تقاطع و تعامل نیروهای قدرت می‌توانند امتیاز و تبعیض را همزمان تجربه کنند^۲. همچنین این دیدگاه نقطه‌نظرهای مختلف و رابطه بین آن‌ها را برجسته می‌کند تا بر ارتباط میان مسائل اجتماعی تأکید کند^۳. در نهایت، رویکرد من به تقاطع‌باوری نه فقط بر تقاطع‌ها/تعاملات خاص تأکید می‌کند، بلکه هم‌چنین به نقدها از آن‌چه پاتریشیا هیل کالینز^۴ «ماتریس سلطه» می‌خواند، نیز می‌پردازد. ماتریس سلطه «همان سازمان اجتماعی کلی است که ستم‌های متقاطع از آن سرچشمه می‌گیرند، در درون آن توسعه می‌یابند و به درون آن محدود می‌شوند»^۵. تقاطع‌باوری (یا حداقل برخی نسخه‌های آن که تمرکز بر اشکالی از قدرت دارند که بر سازنده یک‌دیگر هستند)، به عنوان پارادایمی تحقیقاتی و ابزاری سیاسی در میان برخی از فمینیست‌های رنگین‌پوست و فمینیست‌های بومی حمایت‌گسترده‌ای کسب کرده تا با آن به مقابله با اشکال سرکوبگر و انحصارگر فمینیسم‌های غربی سفیدپوست برآیند که شکلی همگن از پدرسالاری و خواهرانگی جهانی را فرض می‌کنند.

با این حال، برخی از نظریه‌پردازانی‌های فمینیستی درباره تقاطع‌باوری می‌توانند در چارچوب‌های مسلط سیاست ادغام شوند که نگرانی‌هایی را درباره اهداف فمینیستی و کنش جمعی برمی‌انگیزد. در اینجا، من بر نقدهایی اتکا می‌کنم که نشان می‌دهد چطور دیدگاه تقاطع‌باوری همیشه هم از اشکال محدود هویت و گفتمان لیبرال-چپ برای پرداختن به مسئله نابرابری طبقاتی فراتر نمی‌رود؛ چراکه خاستگاه آن گفتمان حقوقی است

-
1. Heteronormativity
 2. Crenshaw 1991; Collins and Chepp 2013
 3. Collins and Chepp 61
 4. 2000, 18
 5. Collins 2000, 228-9

که مستلزم دسته‌بندی هویت‌هاست^۱. دلمشغولی به هویت‌های (و مقولات) متقاطع، به نظر من، سبب نوعی تمرکز فمینیستی انتقادی و پایدار بر مناسبات مجازات و تشویق در داخل و میان مرزهای ملی شده است. مسلماً برخی از فمینیست‌های غیرسفیدپوست (فمینیست‌های جهان سوم، پسااستعماری، ضدنژادپرستی، سیاه‌پوست، بومی، لاتین‌تبار) اهمیت درجات و اشکال مختلف مجازات و تشویق را شناسایی کرده‌اند (کافی است نگاهی بیندازید به آثار بل هوکس، گلوریا آنزالدوا^۲، پاتریشیا هیل کالینز، چاندرا موهانتی، و آندریا اسمیت)، اما تمایزات قدرت میان گروه‌های به‌حاشیه‌رانده شده به همان اندازه اشکال واقعاً متقاطع، درهم‌بافته و چندبُعدی قدرت و هویت برجسته نشده است. با این حال، چنین درجات و اشکال نابرابری از مجازات و تشویق میان افراد به‌حاشیه‌رانده شده برسانندهٔ ماتریس سلطه است.

فمینیست‌ها برای برقراری ارتباطات میان اشکال مختلف نژادپرستی و استعماری می‌توانند تقاطع‌باوری را به‌واسطهٔ سایر مفاهیم و ابزارها تکمیل و از نو پیکربندی کنند. یکی از این مفاهیم تکمیل‌کننده و گسترش‌پذیر «کاکوفونی»^۳ است که جودی بایرد^۴ محقق چیکاساوه در ۲۰۱۱ در کتاب گذر از امپراطوری^۵ طرح کرده است. بایرد از پژوهشگران پسااستعمار و نژادی‌سازی می‌خواهد که بومی بودن را به‌عنوان یک شرط امکان^۶ مطرح کنند به‌نحوی که به نقش سوژه‌های دیاسپورایی در استعمار قارهٔ آمریکا بپردازد^۷. بایرد (۲۰۱۱) از کسانی که نگران نژادی‌سازی و استعمار هستند می‌خواهد که «فرآیندهای تاریخی را که لحظهٔ معاصر

۱. نگاه کنید به Bhandar ۲۰۱۳; Brown ۱۹۹۷; Dharmoon ۲۰۱۱; Monture-Angus ۲۰۰۷; Puar ۲۰۰۷

2. Gloria Anzaldua

۳. معنای لغوی آن صدای گوش خراش است و به صدایی گفته می‌شود که از ترکیب ناموزون آلات موسیقی ایجاد شده است.

4. Jodi Byrd

5. Chickasaw

6. Transit of Empire

۷. A condition of possibility شرط امکان مفهومی است که توسط امانوئل کانت فیلسوف آلمانی رایج شده و بخش مهمی از فلسفه او است. شرط امکان چارچوبی ضروری برای ظهور احتمالی فهرستی معین از موجودیت‌ها است. —م.

8. xxxix

ما را شکل داده‌اند و بر همهٔ افراد در نقاط مختلف گذرشان درون امپراتوری و عبور از آن تأثیر گذاشته است، شبیه به نوعی کاکوفونی بفرمایند^۱. استفادهٔ بایرد (۲۰۱۱) از کاکوفونی برای رویکردی فمینیستی به زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی مفید است. او از کاکوفونی استفاده می‌کند تا با این مسئله که «استعمار و امپریالیسم ایالات متحده در داخل و خارج از مرزهایش معمولاً مبارزات کوبیرها، اقلیت‌های نژادی و مهاجران برای عدالت اجتماعی را ناچار به همدستی با استعمار مستعمره‌نشین می‌کند»^۲ مبارزه کند. از منظر بایرد، کاکوفونی نوعی ابزار تفسیر تحلیلی است که می‌تواند شکاف‌های میان تمایزبایی‌های پویایی را آشکار کند که در دل امپریالیسم حاکم در جهان‌های بومی عمل می‌کنند^۳. به باور او ما به کنشی تفسیری نیاز داریم که:

از مبارزات افقی میان مردمانی که نسبت به سرکوب‌های تاریخی ادعاهایی متعارض با یکدیگر دارند تمرکززدایی کند. این تعاملات عمودی مدام ورود اروپایی‌ها را به‌عنوان رویدادی تعیین‌کننده در جوامع مستعمره‌نشین برجسته می‌کنند، تاریخ‌های افقی سرکوب‌ها را پیوسته در مبارزاتی بی‌حاصل برای کسب هژمونی قرار می‌دهد و حواس‌ها را از هم‌دستی‌های استعمار و امکان‌ها برای کنش‌هایی ضد استعماری که در خارج و فتراتز تمثیلات دوتایی خیر و شر در تعریف سرکوب بروز می‌یابند، منحرف می‌کنند^۴.

منظور بایرد از «مبارزات عمودی» تعاملات میان استعمارگران و مستعمره‌شدگان است و از «تعاملات افقی» نیز سرکوب اقلیت‌های مختلف است که گاه هم‌گرا و گاه واگرا می‌شوند. کاکوفونی به ما کمک می‌کند تا «عملکرد گفتمان‌های استعماری در جغرافیاهایی» را ردیابی کنیم «که در آن‌جا تعاملات متعددی میان استعمارهای مختلف، آمدوشد گروه‌های مختلف و جابه‌جایی‌ها در حال انجام است» (بایرد ۲۰۱۱، ۶۷). این آمدوشدهای داوطلبانه و اجباری گاه‌وبی‌گاه غیرسفیدپوستان ذات و بنیاد اسکان دادن افراد گوناگون و

1. xxxix

2. Byrd 2011, xvii

3. 2011, 54

4. Byrd 2011, xxxv

متمایز رنگین پوست در سرزمین‌های بومی است، امری که باید مورد توجه فمینیست‌های رنگین پوست قرار گیرد.

با این حال، این پیامد نظام‌مند تک‌بُعدی نیست؛ به عبارت دیگر، سلب مالکیت از مردم بومی نوعی فراساختار نیست. بنابراین، با امتداد بحث باید، و آن‌طور که نظریه تقاطع‌باوری و پراکسیس نشان می‌دهد، مبارزات افقی متعددی که برساننده یکدیگر هستند در زمینه جنسیت، سکسوالیته و میل، سرمایه‌داری و سالم‌سالاری^۲ وجود دارد که با کاکوفونی استعمارگر-استعمارشده و دیگر انواع سرکوب اقلیت‌ها تعامل دارند. این ایده با بینش‌های فمینیستی سیاه‌پوستان مطابقت دارد که معتقد هستند «درجات مختلفی از مجازات و تشویق در نظام‌های متعدد سرکوبی که زندگی همه را چارچوب بندی می‌کند» وجود دارد.^۳ این درک از قدرت حداقل به دو دلیل برای نظریه‌ای فمینیستی در زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی اهمیت دارد. اولاً، از آن‌جا که فرآیندهای جنسیتی شده تمایزگذاری از سایر نظام‌های سلطه استعماری و نژادپرستانه (و مقاومت) جدا نیستند، مردم به حاشیه‌رانده شده به طور نظام‌مند (حتی اگر ناآگاهانه) در درون، به میانجی و در سراسر ماتریسی از اشکال و درجات به هم پیوسته مجازات و تشویق عمل می‌کنند؛ بنابراین اگر به دنبال مختل کردن این ماتریس سلطه هستیم، پراکسیس فمینیستی زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی باید به این نظام‌های قدرت پردازد. دوم، مناسبات قدرت میان مظاهر مختلف سرکوب‌شده-سرکوب‌گر وجود دارد و همین‌طور تفاوت‌هایی نیز میان فرآیندهای جنسیتی شده نژادی و استعماری در صورت بندی سوژه وجود دارد که باید مرکز هر نوع سازمان دهی سیاسی رهایی بخش قرار گیرند. از این رو، نوعی پراکسیس فمینیستی زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی نمی‌تواند یک مبارزه را به بهای سایر مبارزات نادیده بگیرد، زیرا این مبارزات به طور متقابل (هرچند متفاوت از یکدیگر) به

-
1. Meta structure
 2. ableism
 3. Collins 1990, 230

دگرجنس‌گراهنجاری‌های سرمایه‌دارانه مبتنی بر برتری نژاد سفید شکل می‌دهند. از این رو می‌توانیم از دیدگاهی تقاطع‌باورانه استفاده کنیم تا تأکید کنیم که همه ما به طور متفاوت و متمایز در شرایطی که نوعی ماتریس سلطه را می‌سازد و تثبیت می‌کند، نقش داریم. از همین رو این ایده که همه سوژه‌ها میرا از اعمال قدرت هستند کذب است.^۱ همین ایده که مردم به حاشیه‌رانده شده به‌طور ساختاری در هژمونی‌های قدرت نقش دارند، اغلب در نظریه‌پردازی‌های فمینیستی تقاطع‌باورانه نادیده گرفته می‌شود. با این حال، برخی نمونه‌های تقاطع‌باوری را می‌توانیم برای توسعهٔ پراکسیسی فمینیستی در زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی به کار ببریم. چنین پراکسیسی باید به این موضوع بپردازد که چگونه عوامل دولتی و شرکت‌ها، فرآیندها و شیوه‌های مختلف استعمار مستعمره‌نشین را برای ضابطه‌مندکردن مردم بومی و افراد رنگین‌پوست در قبال یکدیگر به کار می‌گیرند، موضوعی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

استعمار مستعمره‌نشین

استعمار مستعمره‌نشین پرسش‌هایی را دربارهٔ خشونت‌های معرفت‌شناختی و مادی‌ای که سبب می‌شود افراد غیربومی در سلب مالکیت از افراد بومی نقش بازی کنند، مطرح می‌کند، مثلاً چطور فمینیست‌های رنگین‌پوست (فمینیست‌های ضدنژادپرست، جهان سوم، فراملی، پسااستعماری) در استعمار مستعمره‌نشین ممکن است سوپژکتیویته و کنش جمعی را به بستر سرمایه‌داری نژادی پدرسالار و دگرجنس‌گرا و دلالت (حتا غیرتعمدی) ساختاری متقارنش هدایت کنند.

پاتریک ولف^۲ (۲۰۰۶) به استعمار مستعمره‌نشین به‌عنوان منطق و قاعده‌ای می‌پردازد که با حذف فیزیکی تأسیس می‌شود. او استدلال می‌کند که استعمار مستعمره‌نشین گفتمان‌های نژاد، دین، و تمدن را به کار می‌گیرد – همان‌طور که استعمار، امپریالیسم و امپراطوری چنین می‌کنند – اما انگیزهٔ اصلی حذف افراد بومی در استعمار مستعمره‌نشین دست‌یابی به قلمرو است. از نظر ولف قلمرو «عنصر خاص استعمار مستعمره‌نشین»

1. Fellows and Razack 1998

2. Patrick Wolfe

است که به واسطه آن انحلال جوامع بومی به منظور برپاساختن نوعی جامعه استعماری نو در زمین مصادره شده ضروری است.^۱ در مراحل اولیه استعمار مستعمره‌نشین، هم انقلاب صنعتی و هم توسعه کشاورزی مستلزم زمین و نیروی کار استعمار شده و هم چنین نیروی نظامی بود. ولف استعمار مستعمره‌نشین، یعنی عمل ورود به یک سرزمین برای اقامت در آن جا، را به درستی نوعی ساختار و نه رویداد می‌داند.^۲ در مورد کانادا این ساختار زمانی طبیعی شد و مشروعیت یافت که مستعمره‌نشین‌های اروپایی به عنوان بومیان این سرزمین، یعنی «بنیان‌گذاران اصلی»، از نو تعریف شدند. در امتداد بحث ولف، این شکل به خصوص نسل‌کشی دست‌یابی به زمین را تضمین می‌کند، نه فقط از طریق اعمال نوعی سیاست تباهی^۳ (به معنی واقعی کلمه یعنی کشتن «بومیان»)، بلکه هم چنین از طریق اقدام به جابجایی افراد بومی (یعنی اسکان در مدارس و مناطق حفاظت شده) و اعمال محدودیت (یعنی تملک خصوصی اجباری سرزمین، الزام بومیان به همراه داشتن کارت‌های شناسایی «نشان‌گروضعیت»).

با این‌که فمینیست‌های فراملی، پسااستعماری و زنان فمینیست رنگین‌پوست فهم ما را از استعمارزدگی^۴، امپریالیسم و نژادگرایی گسترش داده‌اند تا ابعاد جنسیتی شده، برتری طلبانه نژاد سفید و سرمایه‌دارانه قدرت را پس انکارهای بنیادین استعمار مستعمره‌نشین از سوی پژوهشگرانی مانند شارما^۵ و رایت^۶ بشناسیم، تمرکز بر استعمار مستعمره‌نشین در دل جریان اصلی و حتی فمینیسم‌های زنان رنگین‌پوست هم چنان به خوبی نظریه‌پردازی نشده است. آروین، تاک و موریل به‌طور خاص پنج چالش مطالعات زنان و جنسیت را شناسایی کرده‌اند که هنگامی بروز می‌یابد که فمینیسم بومی به ارتباطات میان استعمار مستعمره‌نشین و پدرسالاری دگرجنس خواهانه می‌پردازد. اول،

1. 2006, 388

2. 2006, 388

3. Politics of termination

4. Coloniality

5. Sharma

6. Wright

فمینیست‌ها نباید فقط چشم به ادغام در الگوهای حکمرانی و اجتماعی که ملت‌های مستعمره‌نشین بر آن استوار هستند، داشته باشند؛ آن‌ها باید هم‌چنین به دنبال مختل کردن نظام‌های اروپامحوری باشند که نقش‌های مبتنی بر دوتایی جنسیتی، سکسوالیته مدرن و خانواده هسته‌ای را می‌آفرینند و مدیریت می‌کنند. پروژه‌های فمینیستی زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی باید به فراسوی حقوق قانونی چشم بدوزند و این را که دولت-ملت جایگاهی رهایی‌بخش است، به نحوی رادیکال رد کنند. دوم، فراتر از تلاش برای ادغام مردمان بومی دارای هویت زن در مطالعات جنسیت و زنان و در دولت-ملت مستعمره‌نشین، خود این ادغام باید مسئله‌مند شود، چراکه این جایگاه‌های مبارزه نیز عموماً مبتنی بر سلسله‌مراتب دیگری بودن هستند.^۱ سوم، فمینیست‌ها باید در نقد استعمار مستعمره‌نشین پیش‌قدم باشند و منتظر مردمان بومی نباشند تا به آن‌ها در این زمینه آموزش دهند^۲، امری که من معتقدم مستلزم آن است که فمینیست‌ها به وسیله ایجاد اتحاد از ضدنژادپرستی استعمارزدایی کنند، بی‌آن‌که نظریه‌های فمینیستی بومی را تحت تملک خود درآورند یا تلاش کنند مردمان بومی دارای هویت زن را از سرکوبگران بومی مرد «نجات» دهند. چهارم، فمینیسم‌ها عموماً نیاز دارند تا دوام معرفت‌شناختی‌های بومی را به رسمیت بشناسند^۳؛ از نظر من این به رسمیت شناختن به نحوی ویژه زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی را به پراکسیس فمینیستی اضافه می‌کند، چراکه بُعد دیگری را برای به چالش کشیدن تلقی زمین به عنوان سرمایه قابل استخراج و انکار حاکمیت بومی پیش می‌گذارد و علاوه بر آن فمینیست‌ها را دعوت می‌کند تا از تقسیم‌بندی انسان / طبیعت فراتر بروند و جهان‌بینی‌های کیهانی، زیست‌محیطی و معنوی را در نظریه تلفیق کنند. در نهایت، آروین، تاک و موریل مصرانه از پژوهشگران مطالعات زنان و جنسیت می‌خواهند تا این پرسش را مطرح کنند که چگونه این زمینه مطالعاتی و به‌طور کلی دانشگاه

1. Arvin, Tuck, Morrill 2013, 16
2. Arvin, Tuck, Morrill 2013, 18
3. Arvin, Tuck, Morrill 2013, 19
4. Arvin, Tuck, Morrill 2013, 21

«می‌تواند در سلب مالکیت سرزمین، وسایل معاش و آینده از مردمان بومی نقش داشته باشند»؛^۱ این چالش نیازمند پراکسیسی فمینیستی در زمینه زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی است که در منطق‌های انضباطی استعمار جنسیتی شده اختلال ایجاد می‌کند و به‌طور ویژه ما را با این مسئله مواجه می‌کند که هنگامی که کار دانشگاهی و کنش‌گری انجام می‌دهیم در زمین چه کسی ایستاده‌ایم.

روشن است که اگرما فمینیست‌ها می‌خواهیم از ضدنژادپرستی استعمارزدایی کنیم باید بانگرانی‌هایی خاص دست‌وپنجه نرم کنیم، به‌خصوص در زمینه مشروعیت دولت-ملت به‌عنوان جایگاهی‌هایی بخش، هدف از ادغام، امتیازهای معرفت‌شناختی موجود در جریان اصلی و در حاشیه‌ها، چگونگی ساختن اتحادهای همسویا ناهمسانی‌های قدرت و این‌که چطور ممکن است ما فمینیست‌ها که در مقابل نابرابری‌های محلی و جهانی می‌ایستیم، خود از سلب مالکیت منتفع شویم. در امتداد بحث آروین، تاک و موریل، برخی ابزارهای فمینیستی نیز می‌توانند به‌نحوی دگرگون‌کننده به این چالش‌ها پردازند، حتی اگر فقط به‌صورتی جزئی. به‌ویژه، استفاده‌ی من از بینش‌های فمینیستی تقاطع‌باوری توجه را به فرآیندهای تعاملی سلب‌مالکیت و حکومت‌مندی مستعمره‌نشین جلب می‌کند، که به موجب آن استعمار مستعمره‌نشین نه فقط نوعی ساختار بلکه نوعی فرآیند هم هست، یعنی فعالیتی‌ست برای انتساب معانی سیاسی و سازمان‌دهی ساختارهایی مادی که توسط نیروهای قدرت هدایت می‌شوند. این رویکرد فرآیندمحور بر این نکته تأکید می‌کند که سلب مالکیت از سرزمین موقتی و جاری و نیز پویا و مستمر است و این‌که توانایی‌های مولد استعمار مستعمره‌نشین در ساختن و تحکیم سلسله‌مراتب دیگری بودن (برای مثال، میان افراد جنسیتی‌شده رنگین‌پوست، میان افراد بومی و میان خود این دو گروه در سراسر مرزهای دولت-ملت) کاربرد دارند.

روایتی فمینیستی از نیروهای متقاطع قدرت می‌تواند برای روشن شدن این موارد به کار رود (آ این‌که استعمار مستعمره‌نشین از مجموعه‌ای از ساختارها و فرآیندها تشکیل شده است

و ب) این‌که استعمار مستعمره‌نشین بخشی از مجموعه ساختارهای سلطه یا ماتریسی از سلطه است و نه نوعی فراساختار. به بیان دیگر، استعمار مستعمره‌نشین هم مولد نیروهای متقاطع و تعاملی قدرت است و هم خود از سوی این نیروها تولید می‌شود. متقاطع‌باوری جلوه‌ها، سازوکارها و فرآیندهای اجتماعی-سیاسی مجاور متقاطع و متعددی از استعمار مستعمره‌نشین را برجسته می‌کند، از جمله سلب مالکیت زمین و تملک مجدد آن، پدرسالاری، سالم‌سالاری، دگرجنس‌گراهنجاری، انباشت سرمایه و برتری نژاد سفید. با برجسته‌کردن تعدد و درهم‌تنیدگی درجات و اشکال مختلف تفاوت، مفهوم پیچیده‌تری از استعمار مستعمره‌نشین پدیدار می‌شود. پایایی استعمار مستعمره‌نشین به‌عنوان ساختاری طبیعی، خوداتکا، تک‌بعدی و اساسی از مرکز توجه خارج شده، در حالی‌که نقدی بر عملکرد قدرت، از جمله سلب مالکیت جنسیتی شده زمین بومی و ساختارها و فرآیندهای مهاجرتی نئولیبرال و نئونژادپرست مبتنی بر تبعیض جنسی هنوز مرکز توجه هستند. خلاصه این‌که، سازوکارها و تأثیرات استعمار مستعمره‌نشین همواره از پیش متقاطع بوده‌اند و هستند، امری که باید در تلقی‌های فمینیستی از استعمارزدگی و نژادپرستی بازتاب یابد.

پیامدهای این درهم‌تنیدگی برای پراکسیسی فمینیستی در زمینه زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی در سرتاسر مرزهای دولت-ملت حائز اهمیت است. دقیقاً از آن رو که ستم‌ها درهم‌تنیده هستند، کنش جمعی باید با ابعاد متعدد ماتریس سلطه به‌طور هم‌زمان مواجه شود، ابعادی از جمله این‌که فرآیندهای مهاجرتی متفاوت و استعمارگری‌ها چطور در خدمت هژمونی‌های ساخت ملت مبتنی بر دولت و نظام‌های جهانی سرمایه‌داری درمی‌آیند. علاوه بر این، سازمان‌دهی جمعی نیازمند اتحاد و ائتلاف است، نه فقط میان گروه‌ها و مسائل، بلکه درون گروه‌ها، به‌ویژه از آن رو که اشکال و درجات متنوعی از قدرت وجود دارند که در حاشیه‌ها و هم‌چنین در میان مراکز و پیرامون‌های نسبی مختلف نقش بازی می‌کنند. علاوه بر این، باید امتناع فعال از درگیرشدن در المپیک ستم وجود داشته باشد، المپیکی که در آن گروه‌ها برای برتن کردن ردای مظلوم‌ترین گروه با یک دیگر رقابت

می‌کنند (برای مثال، نسل‌کشی علیه مردم بومی ظالمانه‌تر است یا فرآیندهای مهاجرتی میان جنوب و شمال جهانی) چراکه این امر در نهایت تاکتیک‌ها، گفتمان‌ها و نهادهای سلطه را تحکیم می‌کند.

نتیجه‌گیری: رویکردی فمینیستی به زدودن نگاه استعماری از ضدنژادپرستی در امتداد مرزها

من برخی نگرانی‌های اصلی را که فمینیست‌ها باید در مسیر زدودن نگاه استعماری از ضد نژادپرستی در بستر جاری نئولیبرالیسم جهانی با آن‌ها مقابله کنند مشخص کردم. مشخصاً فراملی‌گرایی این پرسش ضروری را پیش چشم می‌آورد که چگونه می‌توانیم نیروهای جنسیتی، سرمایه‌داری، استعماری و جهانی نئولیبرالیسم و نژادپرستی، شکل‌بندی‌های مستعمراتی دولت-ملت و شکل‌های غیردولتی ملی‌گرایی را واکاوی کنیم. تقاطع‌باوری این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا شعار جنسیت-نژاد-طبقه آنقدر انعطاف دارد تا استعمار «در حاشیه‌ها» را نیز توضیح دهد؟ در عین حال باید پرسیم که تقاطع‌باوری به‌راستی تا کجا می‌تواند از شکل‌های محدود هویت و گفتار لیبرال چپ فراروی کند تا به شکل‌های پدرسالارانه دگرجنس‌خواه، نژادپرستانه و استعماری نابرابری طبقاتی در امتداد و درون مرزهای جغرافیای سیاسی بپردازد، من مورد دیگری را نیز اضافه می‌کنم و آن نظام‌های انضباطی دیگری چون سالم‌سالاری است که چندان مورد مطالعه نظری قرار نگرفته‌اند. استعمار مستعمره‌نشین پرسش‌هایی را درباره‌ی خشونت‌های معرفت‌شناختی و مادی، که مردمان غیربومی را در سلب مالکیت از مردم بومی دخیل می‌کند، پیش می‌کشد، و این‌که چگونه فمینیست‌های رنگین‌پوست (فمینیست‌های جهان سوم در مکان‌های غربی و غیر غربی، فمینیست‌های فراملی، پسااستعماری و ضدنژادپرستی) می‌توانند سوبژکتیویته و کنش جمعی را به زمینه‌ی صورت‌بندی‌های استعماری از سرمایه‌داری پدرسالارانه دگرجنس‌خواه و سرمایه‌داری نژادی و پیامدهای همه‌جانبه‌ی مقارن با آن در استعمار مستعمره‌نشین هدایت کنند.

البته درون برخی گرایش‌های نظریه و عمل فمینیستی ابزارهایی وجود دارد که می‌توانند به

واکاوی مشکلات بالا کمک کنند تا به نگرانی‌هایی بپردازیم که ناگزیر در مسیر زدودن نگاه استعماری از ضد نژادپرستی مطرح می‌شوند. من مشخصاً با به بحث واداشتن دورنماهای ضدنژادپرستی، فمینیستی و بومی انتقادی با یکدیگر، پیشنهاد داده‌ام که پراکسیسی فمینیستی که معطوف به زدودن نگاه استعماری از ضد نژادپرستی باشد، می‌تواند با مفهوم‌پردازی مجدد و تلفیق بینش‌های کلیدی فراملی‌گرایی، تقاطع‌باوری و استعمار مستعمره‌نشین، سیاست‌زدایی از مفاهیم انتقادی و دستور کارهای هژمونیک را کاهش دهد. این مداخله متضمن پراکسیس‌های سیاسی زیراست:

فراملی‌گرایی

- مداخله فعال در نزاع میان حاکمیت دولت-ملت و ملت‌های بومی، در عین تقابل با انواع نژادپرستی جنسیتی شده؛
- حمایت از آن فراملی‌گرایی‌های ضدپدرسالار و ضدسرمایه‌داری هم‌جواری که از دولت-ملت و نسبتی پویا میان مرکز و پیرامون فراتر می‌روند.

چهارچوب‌های تقاطع‌باورانه

- برهم‌زدن تکثر متقابل انواع نژادپرستی‌های جنسیتی‌شده و استعمار که روی هم‌رفته برتری سفیدپوستان، استعمارگری، نژادپرستی، پدرسالاری دگرجنس خواهانه و سرمایه‌داری را از طریق نظام‌هایی نظیر مهاجرت و استعمار مستعمره‌نشین تحکیم می‌کنند؛
- برهم‌زدن کاکوفونی‌های قدرت که بین سوژه‌ها و بسترهای محلی و جهانی با یکدیگر تعامل می‌کنند تا ماتریسی از سلطه را تحکیم و گسترش بخشند؛
- مقابله با نظام‌های دلالت‌ای که در آن‌ها شیوه‌های تعاملی سلطه سوژه‌های حاشیه‌ای را از طریق اشکال و درجات نسبی و رابطه‌مندی از مجازات و تشویق سازماندهی می‌کند.

استعمار مستعمره‌نشین

- گشودگی به عدم پذیرش دولت-ملت به‌عنوان جایگاهی فمینیستی برای

رهایی؛

- ایجاد اتحاد با یادگیری و درگیری فعال در کشمکش‌های متعدد در سرتاسر مرزهای هژمونیک جنسیت، سکسوالیته و میل، نژاد، استعمارزدگی، کار، توانایی/ ناتوانی، حرکت بدن‌ها، سرمایه، قلمرو و سرزمین؛
 - به پرسش کشیدن هستی‌شناسی‌ها و معرفت‌شناسی‌های مفروضی که اعمال رهایی‌بخش و اهداف سازمان‌دهی جمعی را چارچوب‌بندی می‌کنند، مانند جداسازی میان اشکال زیست انسانی و غیرانسانی؛
 - مقابله با موقتی‌بودن انواع استعمار جنسیتی‌شده در سرتاسر فضا و تشخیص پیوستار سلب مالکیت مستعمره‌نشین به‌عنوان جایگاه حکمرانی پدرسالارانه و امپریالیستی که با استعمارهای گذشته و حال، چه در سطح محلی و چه جهانی، مرتبط است؛
 - مسئولیت‌پذیری در قبال درهم‌تنیدگی مبارزات در سطوح محلی، ملی و فراملی و تفاوت‌های درون و در امتداد دسته‌بندی‌های اجتماعی، از جمله زن‌های رنگین‌پوست، زن‌های جهان سوم و زن‌های بومی.
- این‌ها اصول راهنما، و نه فهرستی کامل، برای پراکسیسی فمینیستی در مسیرزدودن نگاه استعماری از ضد نژادپرستی هستند. دقیقاً به این دلیل که ماتریسی از سلطه، در پاسخ به مراکز مختلف قدرت و مقاومت‌های مردمان سیه‌روز، دائماً خودش را جابجا، منطبق و بازسازی می‌کند، ما فمینیست‌ها ناگزیر به چارچوب‌های سیاست‌زدا و هژمونیک فرومی‌افتیم، چراکه نمی‌توانیم هم‌زمان با همه جنبه‌های ماتریس مقابله کنیم. این دام نباید ما را دلسرد کند، بلکه در عوض باید مؤید این باشد که انواع مختلف فمینیسم انتقادی می‌توانند و باید پروژه‌های سیاسی متفاوتی را عهده‌دار شوند که نیروهای فراملی، تقاطع‌باورانه و استعماری- مستعمره‌نشین را در سرتاسر مرزهای جغرافیای سیاسی، فضایی، موقتی، مادی و تجسم‌یافته جدی بگیرند.

- Alexander ,Jacqui M .and Chandra Talpade Mohanty” .Introduction :Genealogies ,Legacies ,Movements “.In *Feminist Genealogies ,Colonial Legacies, Democratic Futures*, edited by M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, xiii-xlii. New York and London: Routledge, 1997.
- Arvin, Maile, Eve Tuck and Angie Morrill. “Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy,” *Feminist Formations* 25, no. 1 (2013): 8-34.
- Bauerkemper, Joseph and Heidi Kiiwetinepinesiik Stark. “The Trans/National Terrain of Anishinaabe Law and Diplomacy.” *Journal of Transnational American Studies* 4, no.1 (2012): 1-21.
- Bhandar, Brenna. 2013. “On Race, Gender, Class, and Intersectionality.” International Socialist Network <http://www.thenorthstar.info/?p=9065>.
- Brah, Avtar, and Ann Phoenix. 2004. “Ain’t I a Woman? Revisiting Intersectionality.” *Journal of International Women’s Studies* 5, no. 3 (2004): 75-86.
- Brown, Wendy. “The Impossibility of Women’s Studies.” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 9, no. 3 (1997): 79-101.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- _____. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York and London: Routledge, 2000.
- Collins, Patricia Hill and Valerie Chepp. “Intersectionality.” In *Oxford Handbook of Gender and Politics*, edited by Georgina Waylen, Karen Celis, Johanna Kantola, and S. Laurel Weldon, 57-87. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Coulthard, Glen. *Red Skins, White Masks: The Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2014.
- Crenshaw, Kimberle. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour.” *Stanford Law Review* 43 (1991): 1241-1299.
- Dhamoon, Rita Kaur. “Considerations on Mainstreaming Intersectionality.” *Political Research Quarterly*, 64, no. 1 (2011): 230-243.
- Fellows, Mary Louise, and Sherene Razack. “The Race to Innocence: Confronting Hierarchical Relations among Women.” *Journal of Gender, Race and Justice* 1, no. 2 (1998): 335-352.

- Green, Joyce. "Taking Account of Indigenous Feminism." In *Making Space for Indigenous Feminism*, edited by Joyce Green. Halifax: Fernwood Press, 2008.
- Grewal, Inderpal and Caren Kaplan. "Introduction." In *Scattered Hegemonies*, edited by Inderpal Grewal and Caren Kaplan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- _____. "Transnational Feminist Cultural Studies: Beyond the Marxism/Post-structuralism/Feminism Divides." Edited by Caren Kaplan, Norma Alcaron and Minoo Moallem. In *Between Woman and Nation*. Durham and London: Duke University Press, 1999.
- hooks, bell. *Teaching to Transgress: Education as the Practice to Freedom*. London: Routledge, 1994.
- Jafri, Beenash. "Privilege vs. Complicity: People of Colour and Settler Colonialism." Equity Matters blog for the Federation of Humanities and Social Sciences, 2012. <http://www.ideas-idees.ca/blog/privilege-vs-complicity-people-colour-and-settler-colonialism>
- Hancock, Ange-Marie. "When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm." *Perspectives on Politics* 5, no. 1 (2007): 63-79.
- Hankivsky, Olena. "Rethinking Care Ethics: On the Promise and Potential of an Intersectional Analysis." *American Political Science Review* 108, no. 2 (2014).
- Herr, Ranjoo Seodu. "Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Women." *Meridians: feminism, race, transnationalism* 12, no. 1 (2014): 1-30.
- Lawrence, Bonita, and Enakshi Dua. "Decolonizing Antiracism." *Social Justice* 32, no. 4 (2005): 120-143.
- Lionnet, Francoise and Shu-Mei Shih. "Introduction: Thinking through the Minor, Transnationally." In *Minor Transnationalism*, edited by Francoise Lionnet and Shu-Mei Shih. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- McCall, Leslie. "The Complexity of Intersectionality." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30, no. 31 (2005): 1771-802.
- Mendoza, Breny. "Transnational feminisms in question." *Feminist Theory*, 3 (2002): 295.
- Mohanty, Chandra. "Under Western Eyes." In *Third World Feminism and the Politics of Feminism*, edited by Chandra Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1991.
- Mohanty, Chandra. "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity


- through Anticapitalist Struggles.” *Signs* 28, no. 2 (2002): 499-535.
- Monture, Patricia A. “Racing and Erasing: Law and Gender in White Settler Societies.” In *Race and Racism in 21st Century Canada: Continuity, Complexity, and Change*, edited by Sean.P. Hier and B. Singh Bolaria. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2007.
 - Phung, Melissa. “Are People of Colour Settlers Too?” In *Cultivating Canada: Reconciliation through the Lens of Cultural Diversity*, edited by Ashok Mathur, Jonathan Dewar, and Mike DeGagne. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2011.
 - Saranillio, Dean Itsuji. “Why Asian settler colonialism matters: a thought piece on critiques, debates, and Indigenous difference.” *Settler Colonial Studies*, 3, no. 3-4 (2013): 280-294.
 - Sehdev, Robinder Kaur. “People of Colour in Treaty.” In *Cultivating Canada: Reconciliation through the Lens of Cultural Diversity*, edited by Ashok Mathur, Jonathan Dewar and Mike DeGagne. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2011.
 - Sharma, Nandita, and Cynthia Wright. “Decolonizing Resistance: Challenging Colonial States.” *Social Justice* 35, no. 3. (2008-2009): 120-138.
 - Smith, Andrea. “American Studies without America: Native Feminisms and the Nation-State.” In “Forum: Native Feminisms without Apology” edited by Andrea Smith and J. Kēhaulani Kauanui, special section of *American Quarterly* 60, no. 2. (2008): 309-315.
 - Wolfe, Patrick. “Settler Colonialism and the Elimination of the Native.” *Journal of Genocide Research* 8, no. 4 (2006): 387-409.


Rita Kaur Dhamoon is an Assistant Professor in Political Science at the University of Victoria, Lekwungen and WSÁNEĆ territories. Her research interests are gender and feminist politics, critical race theory, and anti-colonial politics. Among other publications, she is author of *Identity/Difference Politics* (2009). Her work is grounded in anti-racist feminist action.




<http://tajrishcircle.org>

tajrishcircle.womenstudies@gmail.com

 t.me/tajrishcircle

 [@tajrish_circle](https://www.instagram.com/tajrish_circle)

 [tajrishcircle](https://www.facebook.com/tajrishcircle)