رافيا زكريا

ضد النسوية البيضاء

ملاحظات حول مواطن الخلل

ترجمة: ضحوك رقية

مراجعة: شذا السلموني

منشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING

من الأفضل أن تكوني الخادمة السمراء أو السوداء أو الآسيوية الجيدة للحركة النسوية السائدة، تطمئنين النساء البيض بأنهنَّ يفعلنَ كل شيء بشكل صحيح، وأن الشكاوى هي نتاج فرط الحساسية أو سوء الفهم أو الغيرة - أي شيء عدا القوة المهيمنة للبياض داخل الحركة النسوية نفسها.

*****

هذا الكتاب دعوة ملحَّة لجميع النسويات، غير البيضاوات، في العالم للبدء في سرد قصصهن بأنفسهن، لتغيير الصورة النمطية التي أطَّرتهنَّ فيها النسوية البيضاء وتتعامل مع جميع قضاياهنَّ على أساسها، والنتيجة لا تخفى على أحد، أوضاع النساء تزداد تدهورًا. آن الأوان للكف عن الدوران في حلقات مُفرغة وهدر الأموال الطائلة على عقد المؤتمرات وورشات التمكين والدعم التي لن يجدي عقد المئات منها نفعًا بهذه الذهنية. آمل أن تفسح ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية الفرصة، أمام النسويات العربيات تحديدًا، لإعادة النظر بعلاقتهنَّ مع الحركة النسوية وتقييمها من منظورهن الخاص. ففي العالم العربي نسويات بطلات يعتدُّ بهنَّ، لكن النسوية البيضاء لن تعترف بهنَّ ما لم يحققنَ المعايير التي وضعتْها لتعتبر النساء نسويات؛ كأن يركبنَ على لوح التزلج بحجابهن، أو يسرن حاملات اللَّافتات، أو يكتبن كتابًا عن الجنس، أو يهربن إلى الغرب. هذا ما يجب بدء العمل على تغييره.

المترجمة

رافيا زكريا

ضد النسوية البيضاء

ملاحظات حول مواطن الخلل

www.takweenkw.com | takween.publishing@gmail.com

ضد النسوية البيضاء

رافيا زكريا

ضد النسوية البيضاء

ملاحظات حول مواطن الخلل

ترجمة

ضحوك رقية

مراجعة

شذا السلموني

منشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING

الكاتبة: رافيا زكريا

عنوان الكتاب: **ضد النسوية البيضاء: ملاحظات حول مواطن الخلل**

ترجمة: ضحوك رقية

مراجعة: شذا السلموني

العنوان باللغة الأصلية: Against White Feminism: Notes on Disruption

الكاتبة: Rafia Zakaria

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله

تنضيد داخلي: سعيد البقاعي

ر.د.م.ك: 978-9921-808-28-5

الطبعة الأولى - يوليو/ تموز - 2024

1000 نسخة

جميع الحقوق محفوظة للناشر ©

Copyright © 2021 by Rafia Zakaria

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING

الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة

تلفون: 40 04 81 98 965 +

بغداد - شارع المتنبي، بناية الكاهجي

تلفون: 60 58 00 11 78 964 +

takween.publishing@gmail.com
takweenkw
takween_publishing
TakweenPH
www.takweenkw.com

المحتويات

ملاحظات من المؤلفة ٩

المقدمة

مجموعة نسويات في حانة ١٣

الفصل الأول

في البدء، كانت النساء البيضاوات..... ٣١

الفصل الثاني

هل التضامن محض كذبة؟ ٥١

الفصل الثالث

منظومة صناعة المنقذ الأبيض والنسوية السمراء الجاحدة ٨١

الفصل الرابع

النسويات البيضاوات والحروب النسوية ١٠٧

الفصل الخامس

التحرر الجنسي هو تمكين المرأة ١٤١

الفصل السادس

جرائم الشرف، وختان الإناث، والتفوق النسوي الأبيض ١٨٥

الفصل السابع

«بنيت معبداً نسويّاً أبيض» ٢١٩

الفصل الثامن

من التفكيك إلى البناء ٢٣٣

الخاتمة

عن الخوف والمستقبل ٢٦٥

إلى رانيا

نجمتي الساطعة

ضد النسوية البيضاء عمل يستند إلى الواقع.
تم تغيير أسماء وتفاصيل معينة لأنها قد تكشف
عن هوية أصحابها.

ملاحظات من المؤلفة

عندما أصف امرأة بأنها نسوية بيضاء فأعني بذلك المرأة التي ترفض الاعتراف بالدور الذي لعبه البياض والامتياز العرقي المرتبط به وما زالا يلعبانه في تعميم اهتمامات الحركة النسوية البيضاء وأجنداتها ومعتقداتها بوصفها اهتمامات وأجندات ومعتقدات الحركة النسوية كلها والنسويات جميعهن. أن تكون المرأة بيضاء اللون لا يعني بالضرورة أن تكون نسوية بيضاء. كما أنه من الممكن جدّاً، أن تكون بيضاء ونسوية ولا تكون نسوية بيضاء. يصف هذا المصطلح مجموعة من الافتراضات والسلوكيات التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحركة النسوية الغربية السائدة، أكثر مما يصف هوية أتباعه العرقية. وفي نفس الوقت، لا يمكن إنكار حقيقة أن معظم النسويات البيضاوات هنّ بالفعل من العرق الأبيض، وأن البياض بحد ذاته في صلب الحركة النسوية البيضاء.

قد تكون النسوية البيضاء امرأة تحترم بكل صدق مفاهيم «التقاطعية»، بمعنى الحاجة إلى حركة نسوية تعكس أوجه عدم

المساواة البنيوية على أساس العرق، والدين، والطبقة، والإعاقة، وما إلى ذلك، وكذلك الجندر، لكنها تخفق في فسح المجال أمام النسويات الملونات اللاتي يتعرضن للتجاهل أو الكبت أو الاستبعاد من الحركة النسوية. قد تشارك النسويات البيضاوات في مسيرات للحقوق المدنية، تضم صديقات سوداوات، وآسيويات وسمراوات، وفي بعض الحالات يكنّ هنّ أنفسهن سوداوات، وآسيويات وسمراوات، لكن ولاؤهن يكون لهياكل تنظيمية أو نظم معرفية تكفل بقاء خبرات واحتياجات وأولويات النساء السوداوات والآسيويات والسمراوات مهمشة. وعلى نحو أعم، أن تكوني نسوية بيضاء، يعني ببساطة أن تكوني إنسانة تقبل المزايا التي يمنحها التفوق الأبيض على حساب الملونات، في الوقت الذي تدعين فيه دعم المساواة الجندرية والتضامن مع «جميع» النساء.

هذا الكتاب نقد للبياض داخل الحركة النسوية. ويستهدف الإشارة إلى ما يجب استئصاله، وما يجب تفكيكه، لكي يحل محله شيء جديد، شيء أفضل. كما يوضح سبب عدم نجاح المبادرات التي تضم نساء سوداوات أو آسيويات أو سمراوات إلى الهياكل القائمة. ولأنه كتاب نقدي، لم يكن من الممكن عرض تنوع وجهات النظر الموجودة بين النساء السوداوات والآسيويات والسمراوات. يقوم آخرون بهذا العمل، لكن لكي يُعطى هذا الجهد حقه، لا بد من إنجاز مشروع التفكيك هذا. يتناول هذا الكتاب ما يفعله «البياض» داخل الحركة النسوية، ولا بد من القيام بعمل مماثل حول

كيفية عمل البياض ضمن حركات المثليات والمثليين والمتحولين والكويريين.

ليس الهدف هنا إقصاء النساء البيضاوات من الحركة النسوية، بل استئصال *البياض*، بكل اعتباراته عن الامتياز والتفوق، وذلك لتعزيز حرية جميع النساء وتمكينهن.

المقدمة

مجموعة نسويات في حانة

إنها أمسية خريفية دافئة، وأنا أجلس في إحدى حانات مانهاتن رفقة خمس نساء أخريات. المزاج لطيف ومريح. تعمل اثنتان منهما في مجال الكتابة والصحافة، مثلي، والثلاث الأخريات في مجال الإعلام والنشر. جميعهن، باستثنائي، بيضاوات. كنت متحمسة لانضمامي إليهن في ذلك المساء، وحريصة على إثارة إعجابهن وتكوين صداقات مع نساء عرفتهن مهنيّاً من خلال المكالمات الهاتفية ورسائل البريد الإلكتروني فقط.

انتصب الحاجز الأول مع مجيء النادل للسؤال عن طلباتنا. «دعونا نفتح إبريق سانجريا!» قالت إحداهن، ووافقتها الأخريات بحماس، ثم التفتن إليَّ بحثاً عن الموافقة. «إنني أتناول بعض الأدوية في هذه الفترة، لكن من فضلكن يا رفيقات، تفضلن واشربن، سأشرب بشكل غير مباشر من خلالكن»، قلت بابتسامة رَمت قوتها إلى إخفاء ارتباكي وارتباكهن. ما قلته هو الحقيقة، لكني شعرت بالخجل من قولها. إنهن يعرفن أنني مسلمة، وتخيلتهن يتساءلن على

الفور عمَّا إذا كنت متشنجة من وجودي بينهن. فأضفت بعد رحيل النادل: «ليس للدين علاقة بالأمر، لا فكرة لديكن عن مدى رغبتي في كأس الآن». ضحكن جميعهن. الآن سيطر عليَّ شعور بالقلق من أن تكون هذه الضحكة قسرية وأن اختبار الانتماء هذا قد باء بالفشل.

لم يطُل الأمد أمام الحاجز الثاني، عندما انتشين جميعهن، إلاي، بفعل السانجريا وبدأن يتبادلن كثيراً من القصص الشخصية، ويتقاربن بالطريقة المفترضة عندما يفعل النبيذ فعله في حانات مانهاتن في الأماسي الدافئة. توقعت ما سيحدث، عندما نظرت إليَّ إحداهن، وهي كاتبة نسوية معروفة، بخبث «إذاً، يا رافيا... ما قصتك؟» سألتني بطريقة تآمرية، كما لو أنني أخفي سرّاً مغرياً.

«أجل»، أضافت إحدى الأخريات، وهي محررة في مجلة أدبية، «بالفعل، أخبرينا كيف تمكنت من المجيء إلى هنا.. أعني إلى أمريكا؟»

إنه السؤال الذي أمقته، وتعلمت تفاديه بإحدى نكات كوميديا الموقف. والتي أؤديها الآن أيضاً، لكنني أعلم أن الكوميديا لن تكفي، وستبدو تهرباً صارخ الوضوح. لكنني مستعدة لهذه اللحظة، لأسباب ليس أقلها، الصعوبة البالغة التي واجهتها عدة مرات في السابق لتجاوز هذا الأمر. في كثير من الأحيان (كما أُمسرِح في كوميديا الموقف) أقدم بعض الأكاذيب البيضاء. أخبر الناس بأنني أتيت إلى أمريكا عندما كنت في الثامنة عشرة من عمري للالتحاق بالجامعة ثم طاب لي المقام.

إنها ثلثا كذبة فقط. الحقيقة أنني أتيت إلى أمريكا عروساً شابة. في إحدى الليالي بعد العشاء، جالسة على حافة سريري في كراتشي في منتصف التسعينيات، وافقت على زواج مدبَّر. كنت في السابعة عشرة من عمري، وعدني زوجي، الذي يكبرني بثلاثة عشر عاماً، وهو طبيب باكستاني أمريكي، «بالسماح» لي بالالتحاق بالجامعة بمجرد زواجنا. دفعتني أسباب أخرى إلى الموافقة، لكن إمكانية الالتحاق بالجامعة في الولايات المتحدة، الأمر الذي لن تسمح به أسرتي المحافظة أبداً (أو ليست قادرة على تكبد تكاليفه)، كان السبب الأساسي. كانت حياتي حتى ذلك الحين مقيدة بشتى الطرق، ولا تكاد تتجاوز الجدران المحيطة بمنزلنا. لم يسبق لي تجربة الحرية، لذلك وافقت على الزواج بكل سرور.

عند وصولي إلى الولايات المتحدة، انتقلت مباشرة إلى ناشفيل، تينيسي. وهناك التحقت بالكلية المعمدانية الجنوبية (حيث كانت لا تزال مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالكنيسة، وتوعدها بجهنم وبئس المصير لغير المعمدانيين أمر معروف)، وهي الكلية التي اختارها لي زوجي الجديد وسجلني فيها وكان عليَّ أن أدفع رسومها عن طريق القروض الطلابية. بعد التخرج فيها، توسلت إليه للحصول على إذن للالتحاق بكلية الحقوق، التي تقدمت إليها، وحصلت على منحة دراسية جزئية. رفض، ثم لان، ثم «غيَّر رأيه»، مذكراً إياي بأن وعده الزوجي كان السماح لي بالالتحاق بالجامعة، وليس بكلية الحقوق.

طفح الكيل بي من طبيعة علاقتنا التي قامت على صفقة أساساً. إذ لم تغير السنوات السبع التالية الأمور نحو الأفضل. وخلال شجارنا الأخير، تأثر ضابط الشرطة الذي وصل إلى المكان بزوجي الذي أصبح هادئاً ولطيفاً فجأة، فطلب مني «إصلاح الأمر». ولم أعلم إلا بعد فترة طويلة أن هذا ما يقوله ضباط الشرطة للنساء اللاتي يطلبن مساعدتهم، طوال الوقت.

لم «أصلح الأمر»، بل قضيت الليلة حاملة طفلتي النائمة بين ذراعيَّ. وفي صباح اليوم التالي، بعد أن غادر زوجي إلى المستشفى للقيام بجولاته الصباحية، أخذتها، مع حقيبة ملابس صغيرة، وصندوق ألعاب، وفراش قابل للنفخ، وتوجهت بالسيارة إلى ملجأ للعنف المنزلي، لم يكن مميزاً ولا معروفاً. أرشدتني إليه امرأة شقراء الشعر تضع ظل عيون أزرق فاتح. قالت لي عندما التقينا في أحد مواقف سيارات ك مارت: «اتبعي سيارتي فحسب»، ففعلت، شغلت أغنية *بارني* للأطفال داخل سيارتي للحفاظ على هدوء ابنتي.

فكرت في نتائج سرد النسخة المختصرة من قصتي لجماعة المشروبات الأدبية هذه. فحتى لو أضفت إليها بعض التفاصيل ستبدو النسخة المنقحة من الحقيقة مقتضبة ويكتنفها الغموض. وبوح الأسرار ركيزة بناء الصداقات، لذلك يمكنني أن أبدأ الآن في حَبْك هذا النسيج، وتمتينه بسداة ولحمة قصتي.

لكن شعرت أيضاً أنني لا أستطيع تقديم النسخة غير المحررة. لأن سرد حقيقة تلك المحنة، وما كابدته بعد ذلك في كفاحي من

أجل بناء حياتي الخاصة كأم عزباء شابة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، لا يبدو مناسباً بالتأكيد لحانة النبيذ ورفيقاتي الأنيقات، المخمورات بعض الشيء، الصاحبات اللواتي يلبسن موضة الصحوة للظلم الاجتماعي. لقد أخبرت الحقيقة كاملة لنساء من هذا النوع من قبل، وحصلت على رد الفعل نفسه دائماً. تتسع العيون، تملؤها نظرات الصدمة والجدية، توضع الأيدي على الأفواه، وتلتف الأذرع حول كتفي، عندما أنتهي، يكون هناك تعاطف حقيقي، فيبدأن بالتنقيب الحثيث في ذاكرتهن عن قصص مشابهة، قصة عمة، صديقة، قصة لها صلة بالعنف. ثم يحدث أحد أمرين.

إذا حالفني الحظ، تلقي امرأة ما دعابة أو تقترح نخباً وننتقل إلى مواضيع أخرى، أنخرط فيها بحماس. وفي كثير من الأحيان، عندما لا أكون محظوظة، يسود صمت غير مريح بينما يحدق الجميع إلى الطاولة أو إلى الكؤوس. ثم يبدأ التقاط الحقائب والهواتف وابتداع أسباب المغادرة وسط تصريحات من قبيل «كم كانت هذه الجلسة جيدة» و«لا بد أن نعيدها مرة أخرى» و«شكراً لك على مشاركة قصتك». الكلمات حسنة النية، لكن النبرة جلية لا لبس فيها. لا أتذكر أبداً أننا «أعدنا تلك الجلسة مرة أخرى».

أعرف السبب. ثمة انقسام داخل الحركة النسوية لم يُفصَح عنه صراحة، لكنه ظل يمور تحت السطح على مدى سنوات. إنه الانقسام بين النساء اللاتي يكتبن عن النسوية ويتحدثن عنها والنساء

اللاتي يعشنها، النساء اللاتي لديهن صوت مقابل النساء اللاتي لديهن التجربة، بين اللاتي يقمن بإعداد النظريات والسياسات واللاتي يحملن ندوباً وقُطُوباً جراء الصراع. وعلى الرغم من أن مصدر هذا الانقسام ليس عرقيّاً دائماً، فالحقيقة، بوجه عام، أن النساء اللاتي يحصلن على أجور مقابل الكتابة عن الحركة النسوية، ويقدن المنظمات النسوية، ويضعن السياسات النسوية في العالم الغربي، هنّ من البيضاوات ومن الطبقة الوسطى العليا. هؤلاء هنّ مثقفاتنا، «خبيراتنا»، اللواتي يعرفن أو على الأقل يزعمن أنهن يعرفن ماذا تعني النسوية وكيفية عملها. على المقلب الآخر، هناك النساء الملونات، ونساء الطبقة العاملة، والمهاجرات، والأقليات، ونساء السكان الأصليين، والنساء المتحولات، والمقيمات في الملاجئ - كثير منهن يعشن الحياة النسوية لكن نادراً ما يتسنى لهن الكلام أو الكتابة عنها. ثمة افتراض مبهم في أن النساء القويات بحق، النسويات «الحقيقيات»، هؤلاء اللاتي تربين على أيدي نسويات بيضاوات أخريات، لا يقعن فريسة حالات إساءة المعاملة.

لا شك أنهن يقعن فريسة ذلك. لكن تضافر عديد من العوامل، أهمها إمكانية حصولهن على الموارد، يفضي إلى عدم اضطرارهن إلى الذهاب إلى الملاجئ أو الحاجة إلى موارد عامة. بالمقابل، يتعين على النساء الملونات، وهن في أغلب الأحيان مهاجرات وفقيرات، أن يطلبن المساعدة من الغرباء ومن الدولة، فهن المحتاجات والمستضعفات بالتأكيد. إنه وضع معقد، لكنه يعزز صورة النسويات

البيضاوات بوصفهن منقِذات والنساء الملونات بوصفهن منقَذات ويحافظ عليها.

وهكذا، تتغلغل مخاوف مبهمة من الصدمات المعيشة داخل النسوية البيضاء، وهذا بدوره يؤدي إلى شعور بالنفور وعدم الراحة من النساء اللاتي مررن بها. لطالما شعرت بذلك لكنني لم أتمكن إلا أخيراً من ربطه بالافتراضات الاجتماعية الضمنية حول من يتعرض للصدمة. فمن خلال إبراز معاناة النساء السمراوات والسوداوات والآسيويات من الرَّفض النفسي بوصفه «أمراً عاديّاً»، وأن مظلومياتهن تنبع من ثقافتهن، وتصوير معاناة البيضاوات بوصفها حالات شاذة، أخطاء فردية، تؤكد الثقافة البيضاء، بما في ذلك الحركة النسوية التي انبثقت منها، نفسها بوصفها متفوقة.

لهذا السبب شقَّ عليَّ الاعتراف بالصعوبات التي كابدتها. أعلم أن الاعتراف بكوني واحدة من هؤلاء «الأخريات» غير البيض -وخاصة التعريف بنفسي على أنني قاسيت بعض الوقت، وعشت في خوف على حياتي، وانتقلت من ملجأ إلى ملجأ، حاملة ندوب تلك الصدمة- سيكسبني مديحاً آنيّاً من النساء البيض. إذ سيقلن، في تلك اللحظة، ما هو ملائم، ويعجبن بشجاعتي، ويطرحن أسئلة حول ماهية الاختباء من الرجل المسيء، وما ينطوي عليه أمر أن تكون المرأة أمّاً عزباء. لكن حيازتي لهذه الهوية المرفوضة ستتيح لهن أيضاً الحط من قدراتي العقلية إلى ما دون النساء اللاتي يقمن بالعمل الحقيقي للنسوية، ويرسمن حدودها ومعاييرها الفكرية والسياسية.

في نظرهن، تناضل النسويات «الحقيقيات» من أجل القضية في المجال العام، دون أن يعيقهن عبء التجربة القاسية المتقلقل.

ما أشعر به في تلك اللحظات ليس متلازمة الدجال. فأنا أعرف أنني كابدت أموراً أكثر من رفيقاتي في تلك الليلة، وتخطيتها. لكنني أعلم أيضاً أن عالم هؤلاء الرفيقات ينقسم إلى نساء ملونات لديهن «قصص» يروينها (أو تُروَى بالنيابة عنهن) ونساء بيضاوات يتمتعن بالسلطة ومنظور نسوي متأصل. هنا تكمن الميكانيكيات والرافعات والبكرات عن كيفية تباين تجارب النساء السمراوات والسوداوات والآسيويات، والتي صنفتها النسويات البيضاوات في أذهانهن تحت عنوان «لا تنطبق عليَّ».

وهنا أيضاً يمارس «التماهي» طغيانه الثقافي، مستخدماً لغة التفضيل الشخصي لتبرير قصور الخيال الأبيض الجمعي وجموده. تمتلئ الأقسام الأكاديمية، ودور النشر، وغرف الأخبار، ومجالس إدارة المنظمات غير الحكومية الدولية القوية، ووكالات الحقوق المدنية في العالم الغربي بالنساء البيضاوات من الطبقة الوسطى. ولكي يرحب بي في مساحات السلطة هذه، لا بد أن «أحاكيهن»، أن «أكون على مقاسهن». وإذا كانت المساحات بيضاء ومن الطبقة الوسطى (وهي كذلك)، فيجب أن أكون معروفة بإنسانيتي على وجه التحديد بالنسبة إلى البيض وأبناء الطبقة الوسطى.

على المستوى السطحي، يمكنني أن أظهر هذا التقارب من خلال الإشارة إلى الصحوة النسوية النشيطة في الجامعة، وحوادث

المواعدة المؤسفة على التطبيقات المختلفة، والتفاصيل المختارة عن الحياة الحضرية الثرية، وإلى المثابرة على روتين العناية بالبشرة. كما يمكنني إظهاره من خلال عدم ذكر أنواع التجارب التي تعتقد البيضاوات أنها لا تنطبق عليهن – على سبيل المثال، أنواع معينة من العنف المنزلي، أنواع معينة من الهجرة، وأنواع معينة من الصراعات الداخلية.

يعزز تقديس التماهي إغفال أنواع معينة من التجارب الحياتية من التسلسل الهرمي للسلطة النسوية، مع ما يترتب على ذلك من عواقب واسعة النطاق على الفكر النسوي وممارسته. العديد من المؤسسات المشاركة في صنع السياسات النسوية لا تكتفي برفض اعتبار التجربة الشخصية للمرشحات من النساء الملونات منظوراً مفيداً لنقلها، بل في الواقع، يتم التعامل مع هذه التجربة كعقبة أمام المرشحات، تحت زعم أو خوف من أن هؤلاء المرشحات سيكن «أقل موضوعية» بسبب تجاربهن الشخصية تلك. خلال السنوات الست التي قضيتها في مجلس إدارة منظمة العفو الدولية بالولايات المتحدة الأمريكية، لم أرَ قط أيّاً من سجينات الرأي الكثيرات اللواتي سلطت المنظمة الضوء على حالاتهن يُدعين إلى المشاركة في المناقشات السياسية أو يرشحن لعضوية المجلس. حتى الملجأ الذي عملت فيه كانت لديه قاعدة تمنع المقيمات فيه من التطوع أو العمل مدة طويلة فيه.

تكمن كذبة التماهي الكبرى في الزعم بأن هناك منظوراً حياديّاً حقيقيّاً، ومنطلقاً أساسيّاً واحداً، يقاس كل شيء آخر على أساسه.

التماهي هو الشخصنة في لبوس الموضوعية. السؤال الذي لا يفترض بنا طرحه عندما نواجه «مشكلة» عدم القدرة على التماهي الكافي، نتماهى مع من؟ وهكذا غالباً ما تُسرد قصص النساء الملونات لكن المنظور الذي يُكتسب من عيش هذه القصص لا يصبح أبداً جزءاً من نظرية المعرفة النسوية.

ليس الانقسام الوظيفي بين الخبرة والتجربة وليد الصدفة قطعاً. إذ بنت العديد من النسويات البيضاوات مسارات مهنية ناجحة في النقد والسياسة على أساس الخبرة المنهجية، ومراكمة المؤهلات، وإجراء البحوث، والنشر في المجلات والكتب. طالبن بحقهن في مساحات مهنية يمكن من خلالها بناء الأفكار وتفكيكها. وعلى اعتبار أن الوصول إلى الفرص التعليمية والمهنية يوزع على نحو غير متكافئ لصالح البيض، يصبح هذا التركيز على الخبرة نوعاً من حراسة بوابات السلطة التي تعزل الملونات، فضلاً عن نساء الطبقة العاملة، والمهاجرات، والعديدات من المجموعات الأخرى. إذاً، يعتبر إدخال نوع مختلف من السلطة إلى هذه المساحة، المؤسسة على تجارب معيشية قد لا تشاركها تلك «الخبيرات»، تهديداً لمشروعية مساهمتهن في حقوق المرأة - كما لو أن الفكر النسوي وممارسته العملية لعبة محصلتها صفر، حيث يحل أحد أنواع المعرفة محل الآخر.

يؤدي هذا القلق بشأن تحدي أولوية الخبرة، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بتحدي البياض وتفرده بالسلطة، إلى نوع معين من الحسابات العنصرية. فإذا ما اقترنت تجربة أو خاصية ما بمجموعة غير بيضاء،

تصنف تلقائيّاً بوصفها عديمة القيمة، وبالتالي تصبح المرتبطات بهذه التجربة لا قيمة لهن. هذه هي الطريقة التي تحمي بها الهيمنة نفسها: قمع الاختلاف ومعاقبته بتجريده من شرعيته. تقع هذه الأنواع من الأحكام القيمية المتعمدة في جوهر التفوق الأبيض. وهذه هي الطريقة التي يعمل بها التفوق الأبيض داخل الحركة النسوية، حيث تضمن نساء الطبقة الوسطى العليا البيضاوات اللاتي يتربعن على عرش الهرم أن تبقى مؤهلاتهن هي المعايير الأكثر قيمة داخل الحركة النسوية نفسها.

شعرت وأنا جالسة في حانة النبيذ، ومدركة لكل هذا، بنيران غضبي تضطرم من اضطراري إلى «الحفاظ على مزاجي مرِحاً»، لكي ألبي توقعات نساء غير معتادات على كل الأشياء المخيبة بالنسبة إلى نساء مثلي. لكن صوتاً في أعماقي أصرَّ قائلاً: «لقد قطعت شوطاً طويلاً». أعرف بالضبط ما يعنيه ذلك: أريد أن يكون لي صوت بطريقة نادراً ما تحصل عليها مثيلاتي من النساء، الأمهات العَزْباوات، والعرائس المهاجرات، والناجيات من سوء المعاملة، والنساء اللاتي ليست لديهن شبكات أمان أو علاقات أو شهادات جامعية عُليا. وأنا على وشك الحصول عليه، أقول لنفسي: أنا على وشك الوصول. إنه الفرق فحسب بين أن أكون فخورة بحقيقتي أو أن أفرض رقابة عليها.

اخترت الخيار الثاني. فأخبرتهن بمرح: «أوه، لقد تزوجت في سن صغيرة وأتيت إلى الجامعة في الولايات المتحدة، واتضح

لاحقاً أنه إنسان حقير»، برمت عينيَّ، وتابعت: «فطلقته ولم ألتفت إلى الوراء أبداً». إنها الكمية المناسبة من المعلومات فحسب. «هنيئاً لك!»، هتفت إحداهن. «واو، أنا لم أتزوج مرة واحدة حتى الآن وأنت مطلقة!»، ضحكت أخرى تجلس عند نهاية الطاولة. واستمر الحديث بسلاسة. عندما جاءت فاتورة أباريق السانجريا الثلاثة، قسمت بالتساوي بيننا جميعاً. دفعت حصة كاملة، على الرغم من أنني شربت علبة كوكا كولا واحدة. لكن من سيأبه لملاحظة ذلك.

في السردية المتعلقة بالجندر وحده التي هيمنت على الحركة النسوية السائدة، يتم تحريض جميع النساء ضد جميع الرجال، أي ضد من يسعون إلى المساواة معهم. لكن، في هذا الصراع، أعطت النساء البيضاوات لأنفسهن الحق في التحدث نيابة عن جميع النساء، يسمحن من حين إلى آخر للنساء الملونات بالتحدث لكن فقط عندما يفعلنها بأسلوب النساء البيضاوات ولغتهن، ويتبنين أولويات البياض وقضاياه وذرائعه. لكن الافتراض بأن النساء الملونات والنساء البيضاوات يواجهن نفس الأضرار إزاء الرجال فهو افتراض خاطئ. إذ تتمتع جميع النساء البيضاوات بالامتياز العرقي الأبيض. لا تتأثر النساء الملونات بعدم المساواة الجندرية فحسب، بل وأيضاً بعدم المساواة العرقية. هكذا، تفرض النسوية اللاعرقية كلفة هوياتية على النساء الملونات، ما يؤدي إلى استئصال

جزء أساسي من تجربتهن الحياتية وواقعهن السياسي. وهذا ما يجعل من المستحيل رؤية الطرق التي لا تخدم بها النسوية المتمحورة حول البيض احتياجاتهن.

أثناء نشأتي في باكستان، رأيت والدتي وجدتي وخالاتي يتحملن معاناة رهيبة من جميع الأنواع. تحملن الهجرات، وخسائر الأعمال التجارية المدمرة، والأزواج غير الأكفاء، وخسارة العلاقات، والتمييز القانوني، وأكثر من ذلك بكثير، دون أن يستسلمن لليأس أبداً، ودون أن يتخلين إطلاقاً عن أولئك الذين اعتمدوا عليهن، ودون أن يفشلن أبداً في فرض حضورهن. إن شكيمتهن، وحسهن بالمسؤولية، وتعاطفهن، وقدرتهن على الأمل، هي أيضاً من الصفات النسوية، لكنها لا تندرج في الصفات التي تجيزها حسابات النسوية الحالية. ففي نظام قيم النسوية البيضاء، يُنظر إلى التمرد، وليس الشكيمة، على أنه الفضيلة النسوية المثالية، وبالتالي، فإن قدرة أسلافي من الأمهات على التحمل توصف بأنها دافع ما قبل نسوي، ومضلل، وغير مستنير، وغير قادر على إحداث التغيير. لا يمكن للنسويات الباكستانيات أن يحظين باهتمام ما لم يفعلن شيئاً يسهُل التعرف عليه في مجال الخبرة النسوية البيضاء – أن يركبن على لوح التزلج بحجابهن، أو يسرن حاملات اللافتات، أو يكتبن كتاباً عن الجنس، أو يهربن إلى الغرب. ضاعت حقيقة أن الشكيمة قد تكون صفة نسوية بقدر التمرد في قصة النسوية التي كتبتها واحتلتها بالكامل النساء البيضاوات.

وهذا أيضاً يعود إلى إرث التفوق الأبيض: لم تُفصل النظرة البيضاء إطلاقاً عن الحركة النسوية نفسها. بل أصبحت النوع الوحيد للنسوية الذي نعرفه أو نملك لغة له حتى. وهذا يعني أنه في معظم الأوقات عندما تتحدث النساء عن «النسوية»، ينتحلن غير متعمدات لون البياض وإيقاعه.

أدين في تحليلي بكثير لعمل المنظِّرة السياسية غاياتري تشاكرا فورتي سبيفاك، التي أشارت مقالتها الرائدة «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟»، أولاً إلى الكيفية التي يفترض بها الأوروبيون أنهم يعرفون الآخر، ويضعونه في سياق المضطهَد. وشكّل تعليق سبيفاك الشهير، «الرجال البيض ينقذون النساء السمراوات من الرجال السمر» الإطار النظري الذي دعم هذا الكتاب بشكل كبير. لقد أوضحت سبيفاك أن التابع لا يستطيع الكلام، أما أنا فمعنية بالإشارة إلى كيف يُمنح التابع الآن بعض الفرص للكلام، لكن لا يُسمع، لأن أسس التفوق الأبيض (الذي يمثله الاستعمار والاستعمار الجديد بشكل أفضل) لم تُفكَّك. لكن بخلاف عمل سبيفاك، فهذا ليس كتاباً عن النظرية النسوية، بل عن الممارسة النسوية وسلالاتها الإشكالية، مشاكل الماضي والأشكال الجديدة التي اتخذتها في حاضرنا.

ما زالت النسويات في كل مكان يرتبطن بسلالة النسويات البيضاوات ونظريتهن المعرفية نتيجة عدم القدرة على فصل البياض عن أجندة الحركة النسوية. تتعلم تلميذات المدارس السوداوات عن سوزان ب. أنتوني، ويتشربن من دون علم تبجيل امرأة، قالت

لفريدريك دوغلاس، وقد أزعجها التقدم المحرز في التعديل الخامس عشر: «سأقطع ذراعي اليمنى قبل أن أعمل أو أطالب ببطاقة الاقتراع للزنجي وليس المرأة». النسويات الجنوب آسيويات، اللاتي يعشقن بطلات جين أوستن بوصفهن نماذج للقوة، والذكاء، والتقدير، يتشربن أيضاً وجهات نظر أوستن الإمبريالية، ومبرراتها لاستيلاء المستعمرين البيض على الأراضي دون معرفة أصيلة. في حالات لا حصر لها مثل هذه، يجعل تقديم النسوية البيضاء غير النقدي، بوصفها النسوية النهائية والوحيدة، النساء الملونات يعتمدن منطق التبرير لا شعوريّاً.

ثمة ترياقان لعلاج هذا.

الأول، يجب علينا استئصال التفوق الأبيض من داخل الحركة النسوية. لا بد من إعادة ملء المساحة غير المتناسبة التي احتلها البياض داخلها، والإيحاء الضمني بأن هذا الخلل يعود إلى أن النساء البيضاوات وحدهن نسويات فعليّاً، من خلال روايات قوية عن الحركات النسوية الأخرى: تلك التي قمعتها أو أخرستها قوة الهيمنة الاستعمارية والبياض، وتلك التي حجبها التفوق الأبيض في الماضي والحاضر.

الثاني، بما إن السياسة تولّدها التجربة، فيجب إعادة معايرتهما في المفردات الضرورية للحركة النسوية. إن إسقاط تجارب النساء السوداوات والسمراوات والآسيويات يعني إسقاط سياساتهن، كما يجب إعادة تقييم كلتيهما بصورة عاجلة بوصفهما جزءاً لا يتجزأ من

العمل النسوي. من أجل إيضاح تجربتهن، يجب أن تعمل النسويات بمختلف أنواعهن على تطوير سلالاتهن الخاصة، وتناول النساء في حياتهن وفي تاريخهن، اللاتي لا يعتبرن «نسويات» لأنهن لا يعكسن مشاريع النساء البيضاوات وأولوياتهن. شرعت في هذا العمل العديد من الكاتبات الملتزمات بسرد قصص النساء الملونات. إن التعبير عن التجارب وتوثيقها أمر قيم في حد ذاته، عملية حيوية للتأكيد والتضامن الجماعي. لكنها أيضاً حافز لتنشيط الحياة السياسية، بحيث تتجاوز إستراتيجيات وأهداف الحركة النسوية مصالح البيض والطبقة الوسطى لاستقطاب جميع النساء اللاتي قصصهن وسياساتهن غير منظورة في الوقت الحاضر، واللواتي أصبحت احتياجاتهن أشد إلحاحاً، بعد أن حرمن منها على نحو ممنهج وأهملت لعدة قرون. علاوة على ذلك، يعتبر توثيق التجربة قيماً بوصفه تأكيداً للإنسانية والتضامن والتجربة الجماعية، وهي أنواع مهمة من الرعاية الذاتية للنساء الملونات وغيرهن من النساء المهمَّشات.

ستكون قصة النسوية الجديدة مختلفة عن تلك التي نعرفها اليوم. لا يكفي وجود روايات بديلة عن النساء الملونات بحد ذاتها، يجب أن تؤثر فعليّاً في محتوى ومسار الحركة من أجل المساواة الجندرية. وقبل أن يحدث هذا، يجب أن تعي النساء البيض كم أثَّر الامتياز الأبيض في الحركات النسوية وما زال يؤثر في أجندة الحركة النسوية اليوم. ليست هذه اقتراحات جديدة، لكن لطالما قوبلت بالتجاهل بإصرار يثير القلق.

سئمت من التظاهر بالاندماج، تماماً مثلما تتشبث النسويات البيض في السلطة بمخاوفهن، وفلاترهن، والطرق الماكرة وغير الماكرة التي يتبعنها في معايير الإدراج والاستبعاد. أريد أن أكون قادرة على الاجتماع في حانة وإجراء محادثة صادقة حول التغيير، حول التحول، حول كيف يمكننا الإطاحة بنظام فاشل وبناء آخر جديد وأفضل.

الفصل الأول

في البدء، كانت النساء البيضاوات

في عام ٢٠٠٧، كتبت الكاتبة المسرحية النسوية المشهورة إيف إنسلر مقالًا لمجلة *غلامور*. استهلته: «لقد عدت لتوّي من الجحيم»، ثم تابعت تفاصيل زيارتها إلى جمهورية الكونغو الديمقراطية، حيث التقت «فتيات لا تتجاوز أعمارهن تسع سنوات أُغتصِبن على يد عصابات من الجنود». حسب العنوان، يدور المقال عن «نساء تُركن للموت - والبطل الذي ينقذهن»، لكن هذا لم يتضح من الوهلة الأولى.

حتى في أثناء سردها تفاصيل معاناة النساء الكونغوليات، تمكنت إنسلر من إبقاء الاهتمام على نفسها. «كيف لي أن أنقل هذه القصص؟» تسأل، «كيف أخبركم...؟» «بقيت أسبوعاً في مستشفى بانزي، والنساء تصطف ليخبرنني قصصهن». بعد أن سردت قصة مروعة عن «ألفونسين»، وبدلاً من دعوة القارئ للتأمل في تلك القصة، كتبت: «نظرت إلى جسد ألفونسين الصغير وتخيلت الندوب تحت ملابسها البيضاء المتواضعة. تخيلت الجسد المرمم، والمعاناة

التي عاشتها بعد أن تلقت طلقة. أصغيت باهتمام، لم أستشف ذرة من الشعور بالمرارة أو أدنى رغبة في الانتقام». ومرة أخرى، وهي تكتب عن الجراحة اللازمة لإصلاح الناسور الذي تعاني منه عديد من النساء الضحايا، تركز على نفسها قائلة: «أشهد عملية جراحية نموذجية... يمكنني رؤية الناسور». وهلمَّ جرّاً.

تركيزها المتكرر في ما تفعله وتسمعه هي نفسها، عوضاً عن التركيز في ما تراه وتسمعه من الأخريات، يشير بقوة إلى أن هدفها هو إظهار الدور الحاسم الذي تلعبه في حياة هؤلاء النساء بوصفها امرأة بيضاء. إنها حريصة على تجنيد بقية قراء مجلة *غلامور* أيضاً، حيث يمكنهم الكتابة إلى رئيس الكونغو، أو التبرع للمستشفى حيث يتم علاج ضحايا الاغتصاب، ولمركز إعادة التأهيل حيث «سيتعلمن أن يصبحن قادة سياسيات»، من خلال موقع إنسلر الإلكتروني الخاص.

توضح مقالة إنسلر هذه الطريقة التي تتقاطع فيها عقدة المنقذ الأبيض مع الحركة النسوية في القرن الحادي والعشرين. امرأة بيضاء تتولى مهمة «التحدث باسم» النساء «الأخريات» اللاتي تعرضن للاغتصاب والمعاملة الوحشية، وتُنصِّب نفسها منقذة لهن، والقناة التي يجب أن يتدفق التحرر من خلالها. كما أنه مثال أيضاً على كيف أن وجود المحنة «هناك» بوصفها إخفاقاً يلقي الضوء على نجاحات المرأة في الغرب. «كم نحن محظوظات»، هذا ما يتم تشجيع قارئات مقال إنسلر على استخلاصه، وهن يهززن رؤوسهن

حزناً على ظروف النساء اللاتي يعشن في أجزاء أقل تحضراً من العالم. من الجدير بالملاحظة أن ذكر هوية النساء الملونات أو إغفاله أمر خاضع برمته لأهواء النساء البيض اللاتي يروين القصة. ففي الحالات التي يجب فيها ذكر الأشخاص بالاسم، كالممرضات وبقية أفراد الطاقم الطبي، يتم إغفاله (لكون هذا قد يصرف الانتباه عن الدور المحوري للمرأة البيضاء المنقذة)، وفي حالات أخرى، حيث يكون الحفاظ على الخصوصية مفيداً، مثل عدم تصوير ضحايا مثل «نادين»، يُقال لنا إنها توافق على التصوير إذا تم تغيير اسمها.

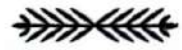
تقدم النشرة السنوية الصادرة عن مؤسسة بيل وميليندا غيتس لعام ٢٠٢٠ مثالاً آخر على هذه الظاهرة المدروسة والمتعمدة، لا سيما فيما يتعلق بموقف النساء البيضاوات اللاتي يساعدن الأشخاص السود والسمر من منطلق الإحسان. توضح الصورة الأولى المستخدمة في التقرير الطابع العام: إذ تظهر ميليندا غيتس منحنية لتقابل عيني امرأة سوداء، لم يُذكر اسمها، تضع قناعاً وترقد على سرير في المستشفى. عدم الكشف عن هوية الشخص أمر نموذجي لهذا النوع من الأيقنة. قد نفترض في هذه الحالة أن حذف الاسم هو من أجل حماية خصوصية المرأة، لكن هذا النمط يستمر. فحتى عندما يصور الأشخاص الملونون بصفتهم المهنية، ويقدمون الرعاية بدلاً من تلقيها، حيث لا حاجة إلى عدم الكشف عن هويتهم، تُغفَل أسماؤهم. فأصحاب المؤسسة بيل وميليندا الشخصان الأبيضان الوحيدان في الصور الذين تُذكر أسماؤهما، مثلاً، تضم صورة

الزيارة التي قاما بها إلى عيادة جوجوليثو الصحية «موظفين» من السود والسمر لم تذكر أسماؤهم، ويُفتتح القسم الخاص بالجندر مع ميليندا غيتس تحيط بها على كلا الجانبين امرأتان هنديتان سمراوان ضئيلتا الحجم لا يعرَّف بهما.

هذا النمط في التلويح إلى الفضيلة ناجع جدّاً حتى أنه أصبح موضة في تطبيقات المواعدة. حيث كُرِّس موقع إلكتروني يحمل اسم «إنسانيو موقع تيندر» لصور النساء البيضاوات الشجاعات والمُحِبات والمُغامِرات، (ولبعض الرجال) وهم يعانقون الأطفال ويحتضنونهم ويشاركون في الرقصات التقليدية «للسكان الأصليين». نفس النمط المستخدم من قبل إنسلر وغيتس بهدف تحقيق الشعبية أو جذب الدعم المالي، يتم استخدامه الآن لجذب الشركاء الجنسيين في تطبيق المواعدة. وكما هو الحال دائماً، تكون الوجوه السوداء والسمراء مجرد إكسسوارات في مؤسسة بيضاء.

هذه العادة المتمثلة في التركيز على المرأة البيضاء عند الحديث عن تحرير النساء الملونات، ليست مجرد أسلوب ثقافي عصري يقتصر على تطبيقات المواعدة، ومجلات الموضة، وفاعلي الخير المليارديرات، بل هي متأصلة. تجذرت «عقدة النسوية البيضاء المنقذة»، في نظرية المعرفة وفي التاريخ، وتبلورت في الحقبة الاستعمارية. في بلدان النساء البيضاوات، قيدت الأدوار الجندرية في القرن التاسع عشر والامتيازات الذكورية طويلة الأمد حرياتهن إلى حد كبير. لكن الانطلاق إلى المستعمرات أتاح لهؤلاء النساء نوعاً فريداً من الهروب.

في الهند أو نيجيريا كان لديهن ميزة كبيرة: الامتياز الأبيض. ومع أنهن بقين تابعات للرجال البيض، فإنهن مع ذلك أُعتبِرن متفوقات بحكم العرق على «الرعايا» المستعمَرين. وقد منحهن هذا التفوق تلقائيّاً قوة أكبر وحرية أكبر.



«أنا إنسانة في هذا البلد! أنا إنسانة»، كتبت جيرترود بيل بفيض من المشاعر لوالديها في آذار/ مارس ١٩٠٢. كانت تكتب من جبل الكرمل في حيفا، حيث أتت لتعلم اللغة العربية وللهروب من ضحكات المجتمع اللندني المكتومة الفظة. كان انبجاس بيل ذا دلالة. فهي في الثلاثينيات من عمرها مع نزعة للوقوع في حب الرجال الخطأ (إما فقراء أو متزوجون أو ميتون أو الثلاثة معاً)، أو لا تغرم بهم على الإطلاق (كانت تدخل في علاقات غرام من طرف واحد مع أكثر من شخص ثري واعد)، كبرت ولا تزال عزباء. وجعلها الوجود في مجتمع يتوقع الزواج والأمومة من نسائه، فائضة عن الحاجة عمليّاً.

ذكّر الوطن جيرترود بإخفاقاتها، بعجزها اللعين في محاولتها وفشلها في اصطياد زوج. أما في الشرق العجيب، فكان هناك متسع كبير بالنسبة إلى سيدات لندن اللاتي فاتهن قطار الزواج، وكما تعلمت جيرترود سريعاً، عوضت امتيازات الإمبراطورية مثالب الجندر. في الواقع، كانت «إنسانة» في القدس، لأنه وبخلاف الحال في الوطن، أعلاها بياضها فوق أغلب السكان. إذ لا يستطيع أي

رجل أسمر السيطرة عليها أو استجوابها وهي تتجول في الأسواق بقبعتها القش وفساتينها البيضاء أو يوبخها لركوبها حصاناً مثل الرجال. يكشف مثال بيل كيف أن تجارب الحرية الأولى لبعض البريطانيات البيض خارج المنزل والحياة العائلية كانت تُجاري تجربة التفوق الإمبراطوري خارج حدود بريطانيا وأوروبا. وعلى عكس مسار التاريخ البطيء المعتاد، تضخمت الإمبراطورية البريطانية بسرعة خلال القرن التاسع عشر، وأصبحت النساء البريطانيات مواطنات الإمبراطورية. في زمنٍ كانت النساء فيه، لا يزلن ملكية قانونية لأزواجهن، اتضح أن فرصة تذوق قليل من السلطة الممنوعة عنهن، عادة، مغرية جدّاً إلى درجة عدم مقاومة ممارستها لإخضاع الآخرين. وكما عبرت إحدى النساء عن الأمر، «لقد كان ذلك مهرباً من الوجود النمطي القديم المريح والمألوف الذي كنا ندور في فلكه حتى أصبح رتيباً ومضجراً تماماً».

من المفارقات الساخرة، أو لعله الوفاء للتاريخ السياسي للعائلة التي دعمتها ماليّاً، عارضت بيل حق المرأة في التصويت، ففي عام ١٩٠٨، عملت سكرتيرة فخرية لصالح رابطة مناهضة حق الاقتراع. يبدو منطقيّاً أن جيرترود كانت في هذه الرابطة لأسباب أنانية، حيث أن فردانيتها الصارمة تتعارض مع أي جهد جماعي. لم تكن تعنيها إطلاقاً فكرة أن جميع النساء متساويات مع الرجال، ويمكنهن فعل ما تستطيع هي فعله. كان إيمانها بفردانيتها الاستثنائية الخاصة.

لم تشكل معارضة بيل حق الاقتراع فارقاً يذكر، لأن العديد من النساء الأخريات تابعن قضية الاقتراع، وهن أيضاً سيستفدن من تفوقهن العرقي حيث سيعتنين بأخواتهن الأقل شأناً في جميع أنحاء الإمبراطورية. وإن وجدت بيل في النطاق البريطاني الواسع حرية الحركة ورفع القيود الجندرية، فقد رأت الناشطات من أجل حق المرأة في التصويت، أن مجرد وجود نساء الشعوب الأصلية للمستعمرات، سيوفر لهن التباين الأخلاقي اللازم سياسيّاً. لقد حاججن بأن استعباد المرأة لا يمكن أن يكون إلا ممارسة للثقافات غير المتحضرة مثل تلك الواقعة في المستعمرات البريطانية.

استحضرت هاريت تايلور في مقالتها المنشورة عام ١٨٥١ بعنوان «حق المرأة في التصويت»، صورة المرأة غير المتحررة في أذهان قرائها: المرأة «الشرقية أو الآسيوية» حبيسة العزلة التي أبقتها «ذات عقلية خاضعة». لاحقاً مضت المدافعات عن حق المرأة في التصويت إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ جاء في أحد الكتيبات الصادرة عام ١٨٧٩ أنه «إذا ثبت اعتلال صحة المرأة البدنية بسبب حبسها في مساحة محدودة، فلا شك أن صحتها العقلية ستعاني من إعاقات تشريعية... ومن الظلم أن نحرمها من الحرية السياسية ونحبسها بين أربعة جدران، كما هو الحال في النمط الشرقي». واستخدمت أخريات مصطلحات من قبيل «الخضوع المذل» و«أخواتنا المقيدات بلا رحمة في الشرق» لوصف النساء البائسات اللاتي تخيلن أنهن في حاجة ماسة إلى اهتمامهن ومساعدتهن.

وهكذا صبَّ خطاب ثقافي كامل تركيزه على وضع النساء السوداوات والسمراوات والآسيويات المستعمَرات داخل العالم الاستعماري. في نظر المجتمع الفيكتوري، «كانت النساء الشرقيات تابعات على نحو مضاعف فهن نساء وشرقيات». ومع ذلك، اهتمت النساء البيض اللاتي سافرن إلى جنوب آسيا والشرق الأوسط جدّاً بزيارتهن. وبما إن أجنحة النساء في أي منزل موسر أو قصر تسمى الزنانة، فقد عُرفت هذه الزيارات باسم «زيارات الزنانة».

قامت بيل بنفسها بعدة زيارات زنانة لنساء شرقيات مرموقات، ودونت هذه اللقاءات بتواضع ماكر في كتابها *صور فارسية*. فخلال لقائها الأول، في قصر السلطان نفسه، تجد أن الحديث (منقوص) على الرغم من جهود المترجمة الفرنسية، مشيرة إلى أن كل ما استطاعت مضيفتهما فعله للرد هو أن «تضحك ضحكة قلقة، وتدير رأسها جانباً وتدفنه في منديل جيب». لا تخبو صورة المرأة الفارسية الأزلية كبلهاء ضاحكة على الرغم من ظهور ابنتين تتحدثان عن دراستهما باللغتين الفرنسية والعربية. في النهاية، قررت جيرترود أن كل شيء، حتى الوجبات الخفيفة المقدمة (مثلجات الليمون)، غير مرضية. جيرترود وصديقتها سعيدتان جدّاً كونهما بيضاوين وإنكليزيتين، ودعتا السيدات الثلاث اللاتي وقفن يتتبعهن بنظراتهن من خلف الجدران القماشية. «بدت لنا حياتهن السجينة سخرية بائسة من الحياة ونحن عائدتان إلى المنزل عبر الوادي الرطب». تدون جيرترود راضية، أفلت الشمس خلف

الأفق في بلاد فارس، «حاملة نورها الكامل إلى العالم الغربي - إلى عالمنا».

شاعت «زيارات الزنانة» إلى حد كبير طوال القرن الثامن عشر، عندما انطلق المستعمرون الأوائل، وأحياناً زوجاتهم، إلى «الشرق» الغامض. لكن خبت إثارتها قليلاً مع استمرار الإمبراطورية، وأصبحت معروفة أكثر بوصفها محطة على الطريق السياحي الغربي، لكن مخلفات عمليات التطفل هذه دامت في شكل الخطاب النسوي في القرن التاسع عشر الذي اعتبر هؤلاء النساء الأخريات أدنى منزلة. معظم النساء اللاتي كتبن كراسات تروِّج لحق المرأة البيضاء في التصويت، وبالتأكيد معظم اللاتي استهلكنها لم يزرَن الشرق قط. والأمر المشكوك فيه أكثر أنهن التقين أصلاً أيّاً من النساء في الحريم والسراجليوس اللاتي رغبن في مقارنة أنفسهن بهن. لم تنبثق قوة المقارنة من حقيقة ظروف المرأة الشرقية الفعلية، بل من عملة البياض وغير البياض الخيالية. اعتقاداً منهن بأنهن متفوقات، جادلت النساء البيضاوات بأنهن يستحققن مكانة أرفع وحريات أوسع من النساء المستعمَرات. وأصبحت تلك الـ«نحن» والـ«هنّ» المسكرة أداة لا غنى عنها بالنسبة إلى النساء البيضاوات اللاتي يطالبن بتحررهن.

مجلة *غلامور* في ستينيات القرن التاسع عشر، هي *نشرة المرأة الإنكليزية* التي أطلقت لإنشاء منصة لهذه الحجة بالذات: ينبغي أن تتمتع النساء البريطانيات البيضاوات، اللاتي أصبحن الآن سيدات الإمبراطورية الرائدات، بحياة منظورة وحرة وذات معنى سياسي،

على عكس النساء الحبيسات والمغلوبات على أمرهن وغير المرئيات في الشرق. كان من المستحيل، على كل حال، أن تحدد حياة المرأة البريطانية من خلال قيود وتضييقات مماثلة لتلك التي تواجهها نساء العالم الأقل شأناً، اللاتي لم يتحضرن بعد.

السؤال هو كيف استمر الحديث عن مدى عدم تحضر النساء الهنديات على صفحات المجلة لسنوات. كان لهذا الموضوع حسناته وسيئاته: فمن ناحية، أثار شفقة المنقذين وبالتالي كرمهم (انظروا إلى السوء الذي يعامِل به الرجال السمر النساء السمراوات؟ يستحيل أن يكون الرجال البيض همجيين إلى هذا الحد)، وأيضاً استمال الهيمنة البيضاء (أيّاً كان ما تملكه النساء السمراوات، يجب أن تحصل النساء البيضاوات على ما هو أكثر منه وأفضل). رأت الكاتبات في *نشرة المرأة الإنكليزية* مقالاتهن وخطاباتهن المسهبة بوصفها المادة التي ساهمت في استمرار صعود الحركة النسوية في بريطانيا، ورأين أنفسهن «عاملات في قضية متعلقة بالمرأة ويصنعن التاريخ». اعتقدت بعضهن، مثل الكاتبة بايل برنارد، أن النساء الهنديات البائسات اللاتي يعشن حياة «لا شمس فيها ولا هواء»، لكنهن مع ذلك، قابلات للتعلم وبالتالي يمكن خلاصهن، ولهذا السبب يجب على جميع النساء الإنكليزيات داخل الهند وخارجها «أن يبذلن ما بوسعهن من أجل {تثقيفهن} وألا يرتاح لهن بال حتى يتمكنّ من النهوض بأخواتهن إلى مستواهن، بعد ذلك، قد تحقق نساء الهند مكانتهن المشرفة أخيراً».

انتقدت مقالات أخرى استخدام كلمات مثل «بُدائي» أو «غير متحضر» فيما يتعلق بالأشخاص الملونين والرعايا الاستعماريين، على الرغم من أن هذا بطبيعة الحال لم يتضمن مشاركة النساء المعنيات الفعلية. جُردت تلكم النساء من سياساتهن الخاصة، المفيدة فقط «عندما يتم شرحها وتعديلها ووضعها من أجل الاستخدام النسوي». تماماً مثل إيف إنسلر وعدد لا يحصى من النسويات البيض الأخريات اليوم، سعت النساء الإنكليزيات اللاتي كتبن في تلك الصحف الاستعمارية إلى التحدث باسم النساء اللاتي يحاولن إنقاذهن. تخول فضيلة إنقاذ النساء الملونات، آنذاك والآن، النساء البيض الحق في ذكر أسمائهن على المقالات، وتعزيز سمعتهن ورفع مكانتهن المهنية، دون الإشارة إلى سخرية هذه الصفقة.

أيّاً كان حسن نوايا المناقشات على صفحات *المجلة* بشأن النهوض بالأخوات السمراوات، فقد فعلت، من الناحية العملية، فعل الغراء الذي وحّد مجموعة واسعة من النساء البريطانيات تحت المظلة الإمبراطورية، وجميعهن مؤمنات بالرؤية الاستعمارية ويبرزنها بوصفها قوة خيِّرة. وكما جعلت شجاعة إنسلر في السفر إلى الكونغو منها البطلة الإيثارية في تقريرها، كذا برهنت النساء الإنكليزيات في القرن التاسع عشر اللاتي ارتحلن إلى المستعمرات لجميع الأخريات اللواتي بقين في الوطن أن الإمبراطورية لم تكن مشروع *الرجل* البريطاني فقط، بل إنه يخص النساء أيضاً. في هذا

الاستعمار «المؤنث»، واجب المرأة الاستعماري كان مساندة الرجال الذين يخدمون الاستعمار من خلال مشاركتهن في تحمل «أعباء الرجل الأبيض». عبّر عن ذلك إعلان في *نشرة المرأة الإنكليزية* في كانون الثاني/ يناير من عام ١٨٨٨: «فرصة ملائمة للنساء في المستعمرات» حيث ناشد القارئات تقديم خدماتهن إلى النساء المستعمَرات لأن محنتهن، وخاصة محنة النساء الهنديات، ينبغي أن تكون «موضوعاً استثنائيّاً ويستحق الاهتمام النسوي».

لم تكن النساء البيضاوات اللاتي وصلن إلى المستعمرات لبناء مدارس للبنات أو لتدريب المعلمات مهيئات على الإطلاق للتكيف مع أبسط الاختلافات الثقافية، على سبيل المثال، في مجال الملابس. فإن كانت المسلمات اللواتي يغطين أجسادهن يثرن اليوم الاستياء الشديد عند النسويات الأوروبيات، فقد كانت الهندوسيات كذلك تثرن استياء النسويات البريطانيات بنفس القدر في ذلك الزمن بسبب قلة الملابس التي يغطين بها أجسادهن. فلقد وجدت أنيت أكرويد، وهي امرأة بريطانية وصلت إلى البنغال لبناء مدرسة (ألهمها لقاء يكاد يكون مطابقاً لذلك الذي وصفته إنسلر بعد قرنين من الزمن بأنه السبب وراء رحلتها إلى الكونغو)، أن الساري كثوبٍ، «مبتذل وغير لائق» لأنه يترك المرأة، في نظرها، شبه عارية. واشتكت في رسالة إلى الوطن بعد وصولها البنغال: «لا بد من إقرار تعديل على ملابسهن السفلية، لأنه لا يمكنهن الظهور بمثل هذه الأزياء». وحتى عندما التقت امرأة بنغالية ميسورة الحال، شبهت الطريقة

التي ترتدي بها ملابسها وتجلس بها بـ«الهمجية التي لم تسمع قط عن الكرامة أو الاحتشام».

سرعان ما استخدمت النساء البيضاوات الموجودات هناك ظاهريّاً لمساعدة أخواتهن في المستعمرات في تحقيق ذواتهن، مؤشرات مثل الملابس والهيئة دليلاً على أن النساء السمراوات محدودات ببدائية فطرية، ولهذا فهن بحاجة ماسة إلى المساعدة البيضاء. مع أنه بالمناسبة، في منتصف القرن التاسع عشر، أي قبل ما يقرب من خمسين عاماً على وصول جيرترود بيل إلى المستعمرات، كانت النساء الهنديات قد أسسن منظمات نسائية ذات توجهات إصلاحية. وفي سبعينيات القرن التاسع عشر، كانت النساء الهنديات ينشرن مجلاتهن الخاصة التي تتناول قضايا المرأة بقدر كبير من الحماس حتى أن «صحافة نسائية» ظهرت في مقاطعة ماهاراشترا شمال الهند.

في سبعينيات القرن التاسع عشر، كانت النساء الهنديات مثل باندیتا راماباي، وسونديرباي بوار، وكروباباي ساتيانادان يترجمن النصوص الأدبية من الإنكليزية واللغات الأوروبية الأخرى إلى اللغات المحلية وكن ناشطات في التحدث ضد دورهن التبعي ضمن المجتمع. بحلول عام ١٨٨٢، بعد وقت قصير من رحلة أكرويد الفاشلة (إذ سرعان ما تخلت عن المدرسة وتزوجت عوضاً عن ذلك)، كان يوجد ٢٧٠٠ مؤسسة تعليمية للفتيات في الهند، بإجمالي ١٢٧٠٠٠ طالبة و١٥ كلية لتدريب المعلمات. وبعد بضع سنوات، في عام ١٨٨٦، أسست سوارنا كوماري ديفي **منظمة السيدات،**

وتبعتها في عام ١٨٩٢ باندیتا راماباي، التي كرست مؤسستها شاردا سادار (بيت التعليم) لتعليم النساء وتوظيفهن. وبعد عقد من الزمن، عقد نادي السيدات الهندوسيات الاجتماعي والأدبي اجتماعاته الأولى تحت رعاية راماباي رانادي. منذ تسعينيات القرن التاسع عشر وما بعده، بدأت النساء الهنديات يتخرجن في الكليات والجامعات الهندية ويطالبن بزيادة الفرص التعليمية.

في عام ١٩٠٥، تقريباً خلال الوقت الذي كانت تكتشف فيه جيرترود بيل شخصيتها وتفوقها على نساء الشرق السخيفات المتقوقعات، كتبت بيجوم رقية سخاوات حسين، زوجة موظف حكومي بنغالي، أحد النصوص النسوية الرائدة في الأدب الهندي. باللغة الإنكليزية، «حلم سلطانة» - حيث تنقل البطلة إلى عالم عجيب لا رجال فيه، تديره النساء في كل شيء. القصة خيالية لكنها عكست الإستراتيجية «الانفصالية» التي تبنتها النساء الهنديات في منظماتهن، والتي لم تسمح للرجال بشغل أي من المناصب العليا فيها.

في الحالات غير الاعتيادية عندما تتواصل ناشطة نسوية بيضاء مع نساء سمراوات حقيقيات، تأتي النتائج تراجيكوميدية تقريباً. في إحدى هذه اللقاءات، تواصلت الآنسة الفرنسية مارغريت كليمنت مع الكاتبة النسوية المصرية هدى شعراوي. أرادت كليمنت وصديقاتها إلقاء محاضرة للنساء المصريات الأرستقراطيات في القاهرة حول المواقف الغربية والشرقية تجاه الحجاب. وللتأكد من

حضور هؤلاء النساء الأرستقراطيات لهذا الحدث، طلبت كليمنت من شعراوي أن تجد شخصاً أكبر عمراً وأرفع شأناً لرعايته. وبجهود شعراوي تم إقناع الأميرة عين الحياة أحمد لشغل هذا الدور. لكن في يوم الحدث، تأخرت الأميرة وقررت النساء البيضاوات المسؤولات عن الحدث البدء دون حضور الضيفة الكريمة، آثرن مفهوم الالتزام بالمواعيد البريطاني على قيم الضيافة الشرقية من جهة، وأكدن على حق الجمهور الأبيض في بدء الإجراءات متى ناسبه ذلك. تسبب وصول الأميرة في نهاية المطاف مع حاشيتها الملكية في حدوث ضجة أدت إلى مقاطعة محاضرة كليمنت وأثارت استياء النساء الغربيات، اللاتي شعرن بأنه لا ينبغي أن تقارن كلمات إحداهن بوصول فرد من أفراد العائلة المالكة المصرية، أو بالأحرى ينبغي أن تمتاز مفاهيم الآداب البيضاء على مفاهيم المرأة المصرية. بدأت هؤلاء «النسويات» البيض، المستهلكات المتحمسات للمجلات والدوريات التي تصور النساء المستعمَرات على أنهن أقل شأناً، في انتقاد شعراوي، والنساء المصريات عموماً، لعدم معرفتهن بالآداب الصحيحة. استاءت شعراوي بدورها، من هذا التعالي الثقافي تجاه النساء المصريات الحاضرات، وتجاهها شخصيّاً.

ظهرت الهشاشة البيضاء في ذلك اللقاء أيضاً، إذ لم تتحمل النساء البيض أن يُطلب منهن إيقاف الإجراءات مؤقتاً حتى تجلس الضيفة الملكية على مقعدها دون أن يتخذن موقفاً دفاعيّاً في الحال بمجرد الإشارة إلى تصرفهن غير المحترم. ثم هناك مسألة المطالبة

ببقاء البياض في مركز الاهتمام: فقد يبدو السخط المرائي بسبب التأخر في الموعد مقبولاً جدّاً، لكن الالتزام بالمواعيد، مثله مثل كل الصفات، ليس له قيمة مطلقة وعالمية. تنبثق أهميته من رمزيته الثقافية وينحو في هذه الحالة نحو تأكيد سيادة الطريقة البيضاء في فعل الأشياء باعتبارها الطريقة الصحيحة والوحيدة. وفي الحالات التي تنطوي على جمع مجموعات متباينة، تبرز مسألة معايير أي المجموعات ينبغي احترامها، وأي قواعد ينبغي على الجميع تبنيها. وهذا هو المقصود بـ«محورية البياض». مثل هذه الدوافع التي تبدو سطحية تشير إلى دوافع أبعد، وتكشف عن نوايا مجموعة واحدة لوضع القواعد للأخرى.

في الثقافات غير الغربية، غالباً ما يتأخر الضيوف المهمون، وينتظرهم الآخرون حسب الأصول دليلاً على الاحترام. هذه آداب بديلة للآداب الغربية، وليست بطبيعتها أصوب من الأخرى. لكن بالنسبة إلى النساء البيضاوات في المحاضرة، فإن الالتزام بالمواعيد -الذي تبجله الثقافة الغربية البيضاء، وهو في صلب القيم البروتستانتية والرأسمالية للإنتاج- لا يكتفى باعتباره مجرد قاعدة للناس البيض والغربيين: بل يجب فرضه على الجميع أيضاً.

إن الموقف الدفاعي المتسرع الذي قامت به النساء البريطانيات بعد أن قاطعتهن شعراوي ما هو إلا تعبير كاشف عن الهشاشة البيضاء. فهو يوضح الاستياء الذي يشعرن به عندما لا تظهر الملونات، اللاتي يُنظر إليهن بوصفهن أقل شأناً أصلاً أو بحاجة

إلى المساعدة (بصرف النظر عن حالتهن المادية وخبرتهن)، الامتنان الكافي لمنقذاتهن البيض، ويكشفن عيوب هؤلاء البيض ضمناً أو صراحة، أو يشرن إلى حقيقة امتيازهن العرقي. يتحول هذا الاستياء الداخلي إلى سلاح يظهر بعدة وجوه: كالغضب، أو لعب دور الضحية، أو رفض التعاون أو التواصل.

لا يتماهى العرق والنسوية كما يتماهيان في مسألة النضال من أجل حق المرأة في التصويت. إذ من الممكن القول إن مطالبات المدافعات عن حق المرأة في التصويت لم تؤخذ على محمل الجد إلا *لأنها* موجودة في إطار الاحتمالات الإشكالية المتمثلة في الاضطرار إلى منح الجنسية للرجال السود والسمر والآسيويين الذين أُستُعمِروا، أو أُستُعبِدوا كما هو الحال في بعض أجزاء العالم مثل الولايات المتحدة.

لم تُخفِ معظم المناصِرات البريطانيات لحق المرأة في التصويت ربطهن هذا الحق بهويتهن العرقية باعتبارهن أنجلوسكسونيات. والمواد الأرشيفية لهذا العصر مليئة بالأدلة على هذه الحقيقة الهدامة: فقد استهلت شارلوت كارمايكل ستوبس، المناصِرة لحق المرأة في التصويت، روايتها عن «الامتياز التاريخي» الذي تتمتع به المرأة البريطانية بالإشارة إلى «الطابع العرقي لأسلافنا». ووافقتها الرأي هيلين بلاكبيرن، التي نشرت تاريخها الخاص عن حركة حق المرأة في التصويت، بكل وضوح، وعزت المساواة المبكرة بين الجنسين في بريطانيا إلى «التفوق الأنجلوسكسوني على كل الأجناس الهندية الجرمانية». طرحت ميليسنت فوسيت، التي اعتقدت، مثل كل

المناصرات البريطانيات الأخريات، أن الحكم النيابي قد بدأ في إنكلترا، السؤال البلاغي: «لماذا لا تستمر (إنكلترا) في القيادة كما فعلت من قبل؟»

مع بداية القرن العشرين واقتراب المناصرات لحق المرأة في التصويت من تحقيق مرامهن، أردن من أخواتهن الأقل شأناً في المستعمرات الانخراط في نضال موازٍ. لكن توجهت سياسات النساء في المستعمرات في ذلك الوقت، وخاصة في الهند، نحو التحرر من الحكم الاستعماري. وقد تبنّت النسويات الهنديات، مثل الشاعرة ساروجيني نايدو، من بين عشرات الأخريات، شعار المهاتما غاندي الشهير: «لا يمكن للهند أن تكون حرة ما لم تتحرر المرأة، ولا يمكن للمرأة أن تكون حرة ما لم تتحرر الهند». وكانت نايدو زعيمة في «حركة اخرجوا من الهند» التي طالبت البريطانيين أن يغادروا أو «يتركوا» وطنها. شاركت هي ومئات من عضوات الحزب الأخريات في العصيان المدني وتم اعتقالهن وسجنهن من قبل البريطانيين.

من جهة أخرى، رفضت المُطالبات البريطانيات بحق المرأة في التصويت دعم الكفاح ضد الهيمنة الاستعمارية في الخارج. على الرغم من أنهن في الوطن كن يحاربن هيمنة الرجال الذين زعموا أن النساء لا يستطعن حكم أنفسهن، لكنهن رددن صدى هؤلاء الرجال عندما تعلق الأمر بالنقاش أن الهنود غير قادرين على حكم أنفسهم. لقد أردن من الحركة النسائية الهندية المطالبة بحق المرأة في التصويت

أن تبدو وتتصرف كنسخة مصغرة من حركة نضالهن، واعتبرن دعمها لحركة الاستقلال الهندية بمثابة تخلٍّ خائن عن قضية المرأة.

وبينما رفضت المدافعات البريطانيات عن حق المرأة في التصويت دعم النساء الهنديات في تحقيق هدفهن السياسي المتمثل في الحكم الذاتي، أصررن على أنهن حليفات في مشروع حصول المرأة على حق التصويت في بلد لا يتمتع فيه أحد بالحرية، ذكراً كان أو أنثى. والكلمات التي قالتها دانفانثي راما راو وهي إحدى النساء الهنديات اللاتي احتججن على مؤتمر عقدته نساء بريطانيات تنطبق على الحال في الوقت الراهن: «عارضت حق البريطانيات في تنظيم مؤتمر حول الشرور الاجتماعية الهندية في لندن، حيث كانت جميع المتحدثات بريطانيات والعديد منهن لم يزرن الهند قط». «نحن (النسويات الهنديات) كنا نتحمل المسؤولية بأنفسنا وواثقات من قدرتنا على تحقيق النجاح أكثر من أي دخيل، وخاصة أولئك الذين يجهلون ثقافتنا».

بسبب رفض النسويات الهنديات التعاون، قررت المدافعات البيضاوات عن حقوق المرأة خوض النضال من أجل حق المرأة الهندية في التصويت (ولكن ليس من أجل التحرر من الاستعباد الاستعماري) بأنفسهن. في عام ١٩١٧، تأسست «الرابطة النسائية الهندية» في جنوب الهند، وكانت موجهة نحو المشروع المحدد المتمثل في الحصول على حق الانتخاب للنساء الهنديات. كانت مؤسسات المنظمة في الأغلب من البيضاوات، بمن فيهن الثيوصوفية آني بيسانت.

منذ بداية وجود المنظمة، بدأت قيادة اللجنة في الضغط على مختلف أعضاء البرلمان البريطاني. وأشركن النائب اليهودي الراديكالي، إدوين مونتاغو، على أمل أن يدعم مقترحهن بشأن حق الانتخاب للنساء الهنديات. في عام ١٩١٨، قُدّم المقترح بتوسيع نطاق الامتياز ليشمل النساء الهنديات أمام مؤتمر دلهي. وتمت الموافقة عليه بدعم من السيدة ميليسنت فوسيت.

لكن، في نهاية المطاف، لم تتمكن النساء البيضاوات من نيل حق التصويت للنساء السمراوات من الرجال البيض. ففي عام ١٩١٨، شكل نائب الملك اللورد تشيلمس فورد مع إدوين مونتاغو، لجنة امتياز ساوثبورو لإجراء مقابلات مع النساء الهنديات فيما يتعلق بإمكانية تحقيق حق المرأة في التصويت. وفي عام ١٩١٩، أعلنت اللجنة، التي لم تُجرِ مقابلات سوى مع نساء في مقاطعتي البنغال والبنجاب، أنها لم تجد دعماً لحق التصويت بين النساء الهنديات. وكان السبب واضحاً. أرادت النساء الهنديات نيل حق التصويت، لكن في بلد متحرر من الخضوع الاستعماري للبريطانيين. ما جدوى حق الاقتراع في بلد مستعبد؟ أدركت النساء الهنديات أنه بمجرد تحقيق النصر في النضال من أجل الاستقلال، فإن حقهن في التصويت سيأتي معه، كما وعد حزب المؤتمر في عام ١٩٣١ بأنه سيمنح جميع النساء حق التصويت عندما يصل إلى السلطة. وعندما غادر البريطانيون الهند أخيراً في عام ١٩٤٧، منحت الدولتان اللتان نشأتا في أعقابهما (الهند وباكستان) حق التصويت للنساء في دستوريهما.

الفصل الثاني

هل التضامن محض كذبة؟

تلقيت رسالة عبر البريد الإلكتروني في شتاء عام ٢٠١٢ من رجل كان في ذلك الوقت مدرساً لسياسات الشرق الأوسط في أحد فروع جامعة ميدويسترن. تعارفنا بسبب تنقلنا كأستاذين مساعدين في الكليات والمدارس في المنطقة، وكما أخبرني طلابي فهو أستاذ لطيف ومحترم. كتب في رسالته أن بعض صديقاته المقربات يرتبن فعالية غير رسمية تجمع نسويات من مختلف أنحاء العالم لإجراء حوار حول حقوق المرأة. والفكرة هي جعل الحدث مفتوحاً أمام جمهور واسع لإثارة الاهتمام المحلي بالقضايا الدولية.

متشككة في هذا النوع من الفعاليات والحوارات حسنة النية لكن مبهمة التعريف (ولأنني لا أعرفه معرفة جيدة)، تجاهلت الرسالة. كنت، في تلك الأيام، أقضي أيامي في تمثيل النساء في ملجأ للعنف المنزلي، وقد استغرق هذا جزءاً كبيراً من وقتي. إن المساعدة القانونية القائمة على أساس الأزمة التي كنت أقدمها إلى عميلاتي، ومعظمهن من المهاجرات السوداوات والسمراوات والآسيويات،

شغلتني بقضايا الهجرة وحضانة الأطفال العاجلة والملِّحة التي تنطوي عليها قضاياهن بطبيعة الحال.

لكن قبل يومين من الحدث، تلقيت مكالمة من صديق لي. وخلال المكالمة، حثني على الحضور، لأسباب ليس أقلها أنها ستكون فرصة لتعريف المجتمع بالعمل الذي أقوم به في الملجأ مع النساء المهاجرات. على مضض، قلت إنني سأفعل ذلك.

في يوم الحدث، أمضيت ساعة الغداء في تدوين بعض الملاحظات حول الحركة النسوية في باكستان، وهو الموضوع الذي فهمت أنني سأتحدث عنه في ذلك المساء. كان الجو بارداً ورطباً وأنا أسير نحو المكان، موازنة حقيبتي ومظلتي. عندما اقتربت، رأيت المبنى مضاءً وهمهمات الأصوات تنبعث في الليل. بدا أن الحدث قد حظي بحضور جيد، ما جعلني أتوسم خيراً بشأن الأمسية.

عندما دخلت، سألتني امرأة شقراء ممشوقة القوام، بشعر مضفور، إن كان بإمكانها مساعدتي. قدمت نفسي على أنني «واحدة من المتحدثات»، هذه المعلومة قادتها على الفور إلى مراجعة النسخة المطبوعة المثبتة بمشبك ورق ذهبي، كما لاحظت. قالت: «آه، أنت رافيا زكريا»، وحددت اسمي بعلامة. «تأخرتِ!» هتفت وهي تمايزني مجدداً، والآن مع تقطيبة: «ولا ترتدين ملابس...». ظلت نصف الجملة معلقة في الهواء وهي تبحث للعثور على الكلمة الصحيحة وتفشل. «ملابس بلدك التقليدية!» قالت أخيراً. وقفت هناك مصدومة من السهولة التي وبختني بها.

قبل أن أتمكن من الرد، عادت المسؤولة الشقراء عني إلى العمل، وقادتني عبر متاهة من الطاولات المنتشرة في جميع أنحاء القاعة. وحيثما وليت ناظري رأيت نساء بيضاوات متوردات الخدود من أثر أكواب النبيذ الصغيرة «المجانية» التي حصلن عليها من «رسوم الدخول» (التي علمت بها للتو).

«ها هي طاولتك!» أعلنت المسؤولة عني بعد أن مررنا وسط الحشد. ميزت على طاولة بيضاء مجموعة متنوعة من المجوهرات التي تباع بوصفها حليّاً في متاجر سياحية مختلفة داخل وحول المطار في كراتشي. طبع أحدهم أيضاً صوراً لمعالم باكستانية مختلفة، ذلك النوع الذي نجده في كتب الدليل السياحي، وصور أطفال لطفاء، ووضعها وسط الأقراط، والأساور، وسلاسل المفاتيح، وحافظات الهواتف المحمولة. وعلى قطعة ورق مربعة كتب بخط اليد صنع في باكستان.

وأنا أحاول استيعاب كل هذا بصعوبة بالغة قررت المسؤولة عني أنني من النوع الغبي الذي يتطلب تعليمات محددة. التفتت إليَّ وقالت: «الفكرة هي أن السيدات يتجولن في المكان وعليك أن تحاولي التواصل معهن ومن ثم إخبارهن عن بلدك وعرض هذه الحرف اليدوية المعروضة للبيع عليهن». جلت بنظري في القاعة، وبالفعل، بجانب كل طاولة كانت هناك نساء سوداوات وسمراوات يرتدين «زيهن المحلي». بجانب طاولتي كانت طاولة «نيبال» وعلى بعد مسافة قصيرة كانت «كينيا». بعضهن واقفات فحسب، في حين

انهال سيل من الأسئلة على أخريات من قبل النساء البيضاوات اللاتي قررن أن هذا هو ما يهم في المشاركة.

«ما هي اللغات التي يتحدثون بها في كينيا؟» سألت إحداهن بصوت مرتفع. «متى أتيت إلى هنا من بلدك الأصلي؟» تحرّت أخرى. لقد كان الأمر برمته عبارة عن سيرك. مثلت النساء البيضاوات فيه الجمهور المتحمس والصاخب، والنساء السمراوات والسوداوات هن المؤديات العتيقات.

وقفت بجانب «طاولتي» وليس قبالتها كما أُمرت. رأيت نفسي من منظور الحاضرة البيضاء: هنا امرأة سمراء، ومساعدتها هي وبنات جنسها أمر سهل كشراء حلية. إن كان المرء يشعر خصوصاً بكرمه وإنسانيته، يمكنه حتى الدردشة معها لإثبات التزامه بالتنوع. شعرت بالغثيان.

كان ذلك «بازاراً عالميا»، حيث تستطيع النساء من «السكان الأصليين» من مختلف البلدان جمع الأموال من أجل قضية مهمة ما، أو دور الأيتام، أو سوء التغذية، أو تعليم الفتيات، أو حتى لمشاريع القروض الصغيرة. ومثل إكسسوارات ترويج السلع، ستقف النساء اللاتي تمت دعوتهن إلى «التحدث» عن طيب خاطر بجانب الحلي التي سلّعت ثقافتهن.

في الدقائق المثقلة بالشعور بالعار التي تلت ذلك، لم يغامر أحد بالاقتراب من طاولتي أو يطرح عليَّ سؤالاً. كان ذلك جيداً. شعرت بالعجز، بالشلل، بالرعب المسبق الذي يحدث عندما يرفع

شخص ما يده ليصفعك، قبل لسعة وحرقة الصفعة الفعلية نفسها. كنت غاضبة، مخزية، مصدومة. رأيت نساء سوداوات وسمراوات ينفذن أوامر المسؤولة عني وأخريات من جنسها.

مرت إحداهن بجانب طاولتي. «هل هناك خطب ما؟» سألت.

أجبتها باقتضاب: «نعم، هناك مشكلة». «ليس هذا ما دعيت للقيام به. قيل لي إنني سألقي محاضرة قصيرة عن باكستان». نظرت إليَّ نظرة معلمة مدرسة ابتدائية تتعامل مع طفل مشاكس. «حسناً، هو كذلك بالفعل، «من المفترض أن تتواصلي مع الناس وتتحدثي إليهم قليلاً»، قالت بتودد. «أردنا أن يكون الأمر غير رسمي بعض الشيء، تعلمين».

شعرت بالغباء لأنني تكلمت أساساً. من أين أبدأ وكيف أشرح؟ اكتفيت بالصمت ومضت هي. عندما غادرتني، التقطت حقيبتي وحافظة «الملاحظات» وخرجت في الليل إلى سيارتي. جلست هناك في الظلام مدة نصف ساعة وبكيت.

لا أزال أشعر بالعار الشديد الذي شعرت به في ذلك اليوم. كان هذا الحدث مهيناً لأن تنظيمه بحد ذاته وضع النساء السوداوات والسمراوات «الأخريات» في موضع الجائعات والمتوسلات اللاتي يحاولن جذب انتباه النساء البيضاوات. وبدلاً من المحادثة، كان ذلك بمثابة تجسيد لاختلاف القوة. كان لا بد من اختصار النساء السمراوات والسوداوات، وقصصهن، وتاريخهن، لتتناسب مع مدى الاهتمام الضئيل للنساء البيضاوات اللاتي يمررن بجوارهن.

مُشيّآت «بزيهن المحلي»، يمكن أن يتنافسن ليكنّ أكثر إثارة وإغراء بجانب الحلي التي كنّ يبعنها. كان، باختصار، مشهداً أُكدت فيه من جديد جميع الصور النمطية عن النساء السمراوات أو السوداوات أو الثقافات التي يمثلنها، ولم يكن الحديث يدور إلا عن إمكانية إجراء صفقة.

تعود جذور فكرة أن السمراوات والسودوات والآسيويات لسن سوى نكهات للاستهلاك في مجموعة واسعة من البلدان والثقافات المخصصة للمستهلكين البيض، إلى العلاقات المبكرة بين النسوية البيضاء والنساء الملونات وتهيمن عليها. حتى عندما كانت النساء البيضاوات المناديات بحقهن في التصويت يطالبن بالاعتراف بشخصيتهن، لم يخفَ على أحد تجاهلهن لجميع النساء «الأخريات». وبخلاف أخواتهن البريطانيات، لم يكن لدى المدافعات الأمريكيات عن حق التصويت إمبراطورية كاملة بعد لممارسة صحوتهن النسوية والاحتفاء بها أو تصدير حركة حق الاقتراع الخاصة بهن. لكنهن، حرصن جدّاً على التباهي بـ«نسائهن الجدد»، العصريات والتقدميات، بوصفهن منارة لجميع النساء في كل مكان. وأتيحت لهن الفرصة للقيام بذلك في المعرض الكولومبي العالمي لعام ١٨٩٣ في شيكاغو، والذي لم يُظهِر كيف ترى النساء الأمريكيات البيضاوات أنفسهن فحسب، بل وكيف يرين *بقية العالم* مقارنة بهن.

كانت طريقة تصميم المعرض العالمي مهمة أيضاً، إذ جسدت نوعية النظرة الأمريكية للعالم في ذلك الوقت. فعلى أحد الجانبين كانت «**مدينة المستقبل البيضاء**» المتلألئة والمتوهجة، وفي المنتصف كان مبنى النساء، مكتظّاً بالمعروضات التي جُمعت من نساء أمريكيات بيضاوات من جميع أنحاء الولايات المتحدة، وعلى الجانب المقابل لمبنى النساء على أرض المعرض كان هناك جادة سُميت ميدواي بليزانس، تحيط بها «قرى» تمثل جميع دول العالم.

كان قيام مثل هذا المعرض الأبيض الذي استبعد الأمريكيين السود أمراً جدليّاً ومتعمداً. ففي عام ١٨٩٣، اشتدت التوترات العنصرية بشأن التعديل الخامس عشر للدستور ودمج السود. وفي الأشهر الأولى للتخطيط للمعرض، قام الرئيس بنجامين هاريسون بتعيين لجنة مكونة من مئة ممثل من جميع أنحاء البلاد، جميعهم من «البيض ناصعي البياض»، لاتخاذ القرارات بشأن المعرض، وكانوا هم من قرر تسمية أهم منطقة في المعرض «المدينة البيضاء». كان محور «المدينة البيضاء» هو الكهرباء وكل العجائب التي يمكن أن تجترحها: فكان هناك الترام الكهربائي لنقل الناس من جزء إلى آخر في المعرض الضخم، وأول «فيلم» على الإطلاق، وهو فيلم مدته خمس ثوانٍ لرجل يعطس، معروضاً لجمهور مدهوش بالصور المتحركة، وحتى كان هناك رصيف صغير متحرك.

كانت **المدينة البيضاء**، بيضاء بكل معنى الكلمة. سُمح للسود *بالزيارة*، لكن لم يخصص أي من المعروضات التي تجاوزت الآلاف،

للإنجازات التي حققها الأمريكيون السود خلال الثلاثين عاماً التي تلت إلغاء العبودية. كان الموظفون السود الوحيدون في المعرض، باستثناء أولئك الذين تم استئجارهم لتمثيل دور الأفارقة المتوحشين أو العمل كحمالين: قسيساً عسكريّاً، وممرضتين، وباعة، وبعض السعاة. وعلى حد تعبير إيدا بي ويلز وفريدريك دوغلاس، اللذين أصدرا كتيباً يندد باستبعاد الأمريكيين من أصل إفريقي: «كان تاريخ المعرض بأكمله سجلّاً للتمييز ضد الشعوب الملونة».

من ناحية أخرى، تم الاحتفاء بالنساء البيضاوات من جميع أنحاء الولايات المتحدة بطريقة عصرية. إذ لأول مرة في تاريخ الولايات المتحدة، كان هناك «مبنى للنساء» مصمم خصوصاً لتسليط الضوء على إنجازاتهن، حتى يتمكن رواد المعرض من رؤية أن النساء الأمريكيات (البيضاوات)، مثل بقية رواد الأعمال والمهندسين المبتكرين والمبهرين في المدينة البيضاء، عصريات تماماً.

كُلِّف بالإشراف على مبنى النساء، الواقع عند طرف المدينة البيضاء، مجلس إدارة مكون من مديرات كاملات البياض تشاجرن حول نوعية النساء البيضاوات اللاتي سيدرن المعرض: نساء المجتمع الثري، أم الناشطات المدافعات عن حق المرأة في التصويت؟ وقفت فاعلة الخير بيرثا بالمر، وهي ليست مناصرة لحق المرأة في التصويت لكنها زوجة رجل أبيض مهم جدّاً وثري جدّاً، في مواجهة فيبي كوزينز، وهي مناصرة لحق المرأة في التصويت منذ فترة طويلة لكنها من جذور فقيرة، لترأس مجلس الإدارة.

أرادت بيرثا بالمر أن «يسلط المعرض الضوء على الوضع الاقتصادي [للنساء البيضاوات] في العالم» واعتقدت أنه في الوقت الذي «ينبغي أن تتمكن النساء من فعل أي شيء يردنه، لا ينبغي لهن أن يرغبن في فعل *كل شيء*» بل عليهن أن يبقين «لطيفات وأنثويات». بينما ارتأت كوزينز أنه ينبغي على مبنى النساء تسليط الضوء على النضال من أجل حق المرأة في التصويت وأن يكون برسالة سياسية واضحة. لكن أيّاً منهما لم تهتم على الإطلاق بإدراج النساء *السوداوات* في المحادثات، أو في إظهار إنجازات النساء الأمريكيات السوداوات في المعارض التي كانتا تعتزمان فيها تمثيل التقدم الذي حققته المرأة الأمريكية.

مثَّل المعرض العالمي صورة مصغرة عن العالم الأمريكي، وكان مبنى المرأة بداخله نموذجاً مصغراً خاصّاً به. كشفت مئات المعروضات، من الحرف اليدوية إلى اللوحات إلى الأجهزة المنزلية، عن عالم النساء الأمريكيات البيضاوات كما يرين أنفسهن. أظهر عدم شعور أي من هؤلاء النساء، بدءاً من كوزين الناشطة السياسية إلى السيدة بالمر ذات الميول الخيرية، بأن مساهمات النساء السوداوات جزء من القصة الأمريكية، كم كان إغفال هؤلاء النساء أمراً طبيعيّاً. وتماماً مثلما ناقشت المناضلات البريطانيات ما هو الأفضل للهنديات أو للمصريات أو للإفريقيات المستعمرات دون استشارتهن، انشغلت النساء الأمريكيات البيضاوات بكل ما يخصهن، غافلات عن موضوع إقصاء النساء السوداوات.

في الحقيقة هنّ لسن غافلات، بل مشاركات فاعلات في مشروع الإقصاء. إذ قدمت الناشطات السوداوات، ومن بينهن إيدا ب. ويلز، طلباً للتمثيل في المعرض، أو على الأقل إدراج عضوة رمزية واحدة «مهمتها جمع المعروضات من النساء الملونات في أمريكا»، لكن من دون جدوى، ولم تدرج مساهمات النساء السوداوات في مبنى النساء أو في أي مكان آخر.

من ناحية أخرى، أُحتُفي بالنساء البيض بأسلوب عصري. فعلى سطح مبنى النساء كانت هناك قاعة للشاي كي تتمكن النساء البيضاوات، المتعبات بعد التجول في المعرض، من الحصول على وجبة خفيفة والاستمتاع بالنسيم العليل مع إطلالة مفتوحة على ميدواي بليزانس الذي يمتد خارج كتلة المعرض الرئيسية مثل جناح إضافي، وكان عبارة عن شريط ضيق ومزدحم مخصص للترفيه والتعليم. ووسط الملاهي وأكشاك باعة الوجبات الخفيفة كانت هناك نماذج مصغرة لـ«قرى» تمثل بلداناً مختلفة من العالم، مع أشخاص تم شحنهم من تلك البلدان ليملؤوها. وفي بداية كل يوم، كان يشارك جميع الممثلين في الاستعراض. يسيرون بأزيائهم «المحلية»، ذهاباً وإياباً في ميدواي الذي يبلغ طوله ميلاً لإغراء الزوار بزيارة قراهم المختلفة. في حالة قرية الداهومي، كان هذا يعني استئجار الأمريكيين السود لتمثيل دور «المتوحشين» الأفارقة، ولم يُسمح لهم إلا بقرع الطبول وإصدار أصوات غير مفهومة. انتقد فريدريك دوغلاس وغيره من الناشطين السود

بشدة عرض الداهومي، وكتبوا أن الداهوميين كانوا هناك لإظهار الأَسود بوصفه همجيّاً مثيراً للاشمئزاز.

كما تضمن معرض ميدواي بليزانس «برج الجميلات»، عرضت فيه نساء «بشحمهن ولحمهن» من جميع أنحاء العالم وهنّ يؤدين «رقصة الهوتشي كوتشي» المثيرة. وفي بعض الكتب التذكارية، دُعي رواد المعرض إلى ترتيب نساء بليزانس من الأقل جمالاً إلى الأجمل. وإن دار مبنى النساء حول عرض إنجازات المرأة البيضاء المحترمة، فخارج حدوده، غُرِّبت المرأة «الأخرى» وشُيِّئت ورُوِّجت على أنها شخصية بدائية.

ذلك كان العالم كما رآه الأمريكيون البيض في مطلع القرن العشرين، رجال بيض في مركزه المتوهج المضاء بالكهرباء، ونساء بيض متحصنات في بنائهن الخاص، يحتفلن بإنجازاتهن المحدودة، ونُفي جميع من عداهم إلى هامش هذا العالم الحديث المصنع واختُزلوا إلى صور كاريكاتورية مبتذلة أدرجت في الغالب للترفيه. لم يكن التمييز على أساس العرق أمراً مستغرباً في القرن التاسع عشر، لكنه كان جائراً وموضوع احتجاج حتى في ذلك الوقت. الأمر الصادم هو مدى تشابه أحداث الأمس باليوم. ذكرتني فعالية «البازار العالمي» الذي وجدت نفسي خارجة منه بعنف في إحدى أماسي منتصف الأسبوع الماطرة، بالمعرض العالمي قبل قرن من الزمان.

لم تختلف جدّاً النساء الملونات، وأنا منهن، عن النساء الأجنبيات اللاتي رقصن الهوتشي كوتشي، أو الموجودات على طول منطقة

ميدواي بليزانس. بالنسبة إلينا نحن «النساء الأجنبيات» المكلفات بالوقوف بجوار طاولات السلع السياحية، مثل النساء السوداوات والأجنبيات في المعرض، يبقى مبنى النسويات البيضاوات منيعاً، عالم من السلطة والمحادثات والعمل السياسي حيث لا يُرحَّب بنا وغيابنا لا يلحظه أحد أبداً.

كانت جغرافية المعرض ومركزية النساء البيض باعتبارهن الوحيدات اللاتي تستحق إنجازاتهن التنويه والثناء، مقدمة لما سيأتي. ففي ٢٦ آب/ أغسطس ١٩٢٠، أُقر التعديل التاسع عشر للدستور أخيراً، مانحاً حق الاقتراع لجميع النساء الأمريكيات. «لا يجوز للولايات المتحدة ولا لأية ولاية فيها حرمان مواطني الولايات المتحدة حق الانتخاب، أو انتقاصهم من هذا الحق لعلة الجنس (الذكورة أو الأنوثة)». غفلت الاحتفالات التي جرت آنذاك، ولسنوات عديدة بعد ذلك، عن أن هذا لم يكن انتصاراً للنساء السوداوات. مع أن التعديل منع حصر الاقتراع في الرجال فقط، لكن بقيت ضرائب الاقتراع ومتاهة من القيود الأخرى القائمة على أساس الإقامة والكفاءة العقلية والعمر وما إلى ذلك، موجودة في عديد من الولايات، وكانت تهدف على وجه التحديد إلى قمع أصوات السود.

في عام ١٩٢٠، سافرت ماري ماكلويد بيثون، وهي مدرّسة أمريكية، وسياسية حكيمة، وفاعلة خير، وناشطة إنسانية، ونسوية ملونة، وناشطة في مجال الحقوق المدنية، عبر ولايتها فلوريدا لتشجيع

النساء على التصويت، وواجهتها عقبات هائلة في كل خطوة على طول الطريق. في الليلة التي سبقت يوم الانتخابات في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٠، سارت مجموعة رجال من جماعة كوكلوكس كلان[١] بأرواب بيضاء إلى مدرسة البنات التي تعمل فيها بيثون لترهيب النساء اللاتي تجمعن هناك استعداداً للتصويت، بهدف منعهن من ذلك على الرغم من تمكنهن من تسجيل أسمائهن في قوائم الناخبين. ذكرت الصحف في ويلمنجتون بولاية ديلاوير أن أعداد النساء السود اللاتي رغبن في التسجيل للتصويت كانت «كبيرة على نحو لافت»، لكن منعن بسبب عدم «التقيد بالمعايير الدستورية» المزعوم، دون أي تحديد لماهية هذه المعايير. لاحظت صحيفة صوت الشعب *في مدينة برمنغهام بلاك* أنه لم تُسجل سوى ست نساء سود للتصويت لأن الولاية طبقت نفس القواعد التقييدية الخاصة بالتصويت على النساء الملونات التي طبقتها على الرجال الملونين. صوتت بعض النساء السود في عام ١٩٢٠، لكن أعدادهن كانت قليلة مقارنة بنظيراتهن البيض. على الرغم من أنهن كن ناشطات فاعلات من أجل حق الاقتراع منذ بداية الحركة، بيد أنهن في أمريكا لم يحصلن جديّاً على حق التصويت إلا بعد أن أدت حركة الحقوق المدنية التي قادها مارتن لوثر كينغ الابن إلى إقرار قانون حق التصويت في عام ١٩٦٥. قُوّض التقدم الذي حققه هذا

---

(١) كو كلوكس كلان، جماعة عنصرية متطرفة برزت بعد الحرب الأهلية بالولايات المتحدة، قامت على الإيمان بتفوق العرق الأبيض ونفذت هجمات دامية ضد السود والمتعاطفين معهم على مدى ١٥١ عاماً. (ويكيبيديا)

القانون في عام ٢٠١٣ عندما أبطلت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مفعوله مبتكرة أساليب جديدة لقمع الناخبين، مثل: تطهير قوائم الناخبين، وإغلاق مراكز الاقتراع، وقوانين هوية الناخبين – وكلها كانت مشكلة في انتخابات ٢٠٢٠. ومن الجدير ذكره أنه عندما يُحتفى بانتصار المدافعات عن حق المرأة في التصويت في شهر آب/ أغسطس من كل عام، في الأغلب، يكون هذا الاحتفاء بالناشطات النسويات البيض، مع التركيز المستمر على تلك الرموز النسوية البيضاء التي لها تاريخ من وجهات النظر العنصرية.

لم يكن لدى النسويات الأمريكيات البيضاوات اللاتي دافعن بحماس عن الحقوق المدنية للأمريكيات السوداوات رؤية واضحة عموماً لدعم التطلعات السياسية لـ«أخواتهن» حول العالم أو حتى فيما يتعلق بفهم النضالات متعددة الجوانب للنساء السود في الوطن (ولكني سأتطرق بمزيد من التفصيل إلى ذلك لاحقاً). وفي هذا، اتبعن سيمون دي بوفوار، الفيلسوفة ومؤلفة النص النسوي الرائد الذي نُشر في عام ١٩٤٩، بعنوان *الجنس الآخر*. من الرائج الآن الاحتفاء بدي بوفوار بوصفها فيلسوفة مستقلة ومسؤولة عن وضع رؤى رئيسية للفلسفة الوجودية والتي نسب الفضل فيها إلى شريكها جان بول سارتر، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر فكرة «الآخر». ومع ذلك، يعتبر عملها مؤسساً أيضاً في عملية ترسيخ مكانة المرأة البيضاء باعتبارها «المرأة» والتي هي موضوع النسوية العالمي.

ببساطة كان هدف دي بوفوار في كتابها *الجنس الآخر* ما يلي: التأسيس لمكانة الذات العالمية القابلة للتعميم للمرأة حتى تتمكن من البدء في الوجود في عالم الفلسفة. لأنه حتى ذلك الحين، كان الرجال البيض وحدهم يحتلون موقع الذات العالمية القابلة للتعميم بالنسبة إلى الفلاسفة الأوروبيين.

هذا في حد ذاته هدف نبيل، لكن بمقارنة «النساء» بـ«الآخرين»، الذين يشملون السود واليهود، تكشف دي بوفوار عن نفسها بأنها تفكر في «النساء» على أنهن البيضاوات فقط. وتحدد من الصفحات التمهيدية لكتاب *الجنس الآخر*، «الاختلاف» بوصفه الفئة الأساسية والمرأة باعتبارها «الآخر» النهائي، بطريقة مشابهة للكيفية التي ينظر بها «السكان الأصليون في بلد ما إلى سكان البلدان الأخرى على أنهم «أجانب»، فاليهود هم «الآخرون» بالنسبة إلى مُعادي السامية، والسود بالنسبة إلى الأميركيين العنصريين، والشعوب الأصلية بالنسبة إلى المستعمرين، والبروليتاريين بالنسبة إلى الطبقات المالكة. إذاً من وجهة نظر دي بوفوار، فإن مبررات الحالة السيئة للعرق والطبقة والطائفة ليست متشابهة فحسب، بل هي نفسها. الصور النمطية عن «الشخصية اليهودية» و«الروح السوداء» مماثلة، من وجهة نظرها، للصور النمطية عن «الأنثوية الأبدية». وبهذه الطريقة، فهي ترى أن كلّاً من هذه الأنظمة عبارة عن أنظمة منفصلة للقمع يمكن مقارنتها، لكنها لا تتداخل.

تستمر المقارنات بين وضع النساء ووضع السود على امتداد

الكتاب، دون أن يلتقيا أبداً، على سبيل المثال، في باب «المرأة السوداء». تقارن دي بوفوار في أحد الفصول، العنصرية ضد السود بمعاداة النسوية، فتقول: يقدم معارضو النسوية وضع «منفصلون لكن متساوون». للنساء بنفس الطريقة التي يُخضع بها جيم كرو السود لأشكال متطرفة من التمييز. وتقول: إن هناك «تشابهات عميقة» بين النساء والسود. يجب تحرير كليهما من نفس طبقة الأسياد والأبوية التي تريد إبقاءهما في مكانهما.

لكن، في كل مقارنة تجريها دي بوفوار بين النساء والسود، تفترض أن السود أمريكيون وذكور، بينما النساء من البيض. في كتابها *الجنس الآخر*، تستخدم شخصية بيجر توماس في رواية ابن البلد لريتشارد رايت لتصوير وضع المرأة المشابه لكن غير المتقاطع: «يشاهد الطائرات تعبر ويدرك أنه بسبب لونه الأسود فإن السماء محظورة عليه. ولأنها امرأة، تعرف الفتاة أن البحر والقطبين، وألف مغامرة، وألف متعة محظورة عليها: لقد ولدت على الجانب الخطأ». لا يبدو أنه يخطر ببالها أن المرء يمكن أن يتعرض للاضطهاد من كلا النظامين، العرق والجندر.

في أجزاء لاحقة من الكتاب، تحول دي بوفوار اهتمامها إلى فرادة اضطهاد المرأة. وتحاجج بأن النساء، على خلاف السود أو اليهود، لا يمكن إرجاع اضطهادهن إلى بعض الأحداث التاريخية. وهكذا، تعتم على معاناة النساء السوداوات والسمراوات واليهوديات وإخضاعهن، وتصنف مرة أخرى، طبقة «النساء» بوصفها بيضاء

ومسيحية. تحدد تصنيفات كهذه الأسس المعرفية، والتركيز على النساء باعتبارهن بيضاوات يقصي النساء الملونات من الفئة الفلسفية المتأصلة هنا وأطر المرجعية التاريخية على حد سواء. حتى في الوقت الذي تزعم أنها تتولى دراسة المرأة في التاريخ، تختار دي بوفوار التركيز على النساء في الغرب فقط، وعلى الخصوص فرنسا، مع اختزال بقية التاريخ في حاشية سفلية.

ليست تلك الحاشية المتمحورة حول الغرب الإشكالية الوحيدة في كتاب *الجنس الآخر*. إذ تعلّق في حاشية أخرى: «إن تاريخ المرأة في الشرق، في الهند والصين، تاريخ عبودية طويل لا يتغير». ألم تكن تعلم أنه قبل عامين من نشر كتابها، تمكنت النساء الهنديات من الإطاحة بالإمبراطورية البريطانية والفوز بحق التصويت؟ وفي مكان آخر، تشرح الطابع الخاص والمحدد للعلاقات الجندرية في الغرب الحديث فتقول: «كلما تفرّد الذكر واعترف بالفردانية، سيعترف بالتأكيد برفيقته أيضاً بوصفها كائناً حرّاً مستقلّاً. يكتفي الشرقي، غير المبالي بمصيره، بأنثى ليست سوى (موضوع متعة) بالنسبة له، أما حلم الغربي عندما يعي تفرده هو أن يعترف به إنسان آخر، غريب وطيّع في نفس الوقت».

تتعزز افتراضات دي بوفوار الخاصة حول الوعي والتقدم الغربيين من خلال تكرارها غير المدروس للصور النمطية الشائعة في مكانها وزمانها، وفيها، «يعيش الشرقي في الشرق، حياة الرخاء الشرقي، في حالة من الاستبداد والشهوانية الشرقية»، فالشرق نفسه

«منعزل، غريب، متخلف، مستهين خامل، يمكن اختراقه بسهولة»، وتتكشف سردية التقدم البشري في الغرب «مقابل الشرقي المتحجر ثقافيّاً والذي لا يرقى أبداً إلى مستوى الحرية والتاريخ الإنساني».

وكما تهمل دي بوفوار النساء الهنديات باعتبارهن عالقات في عبودية أبدية، فهي تستخدم باستمرار كلمة «عبودية» لوصف حالة النساء، التي بتنا نعرف الآن أنها تعني بهن النساء البيض فقط. لكن كان حريّاً بها، من خلال زياراتها لأمريكا ووصولها إلى المكتبات، أن تعرف بشأن الأهوال الاستثنائية التي واجهتها النساء السوداوات اللاتي تعرضن للعبودية الفعلية.

يوجد نفحات خبيثة هنا من نفس نوع المعتقدات التي اعتنقتها البريطانيات المؤيدات لحق التصويت للمرأة أيضاً، فبرأيهن تستحق النساء البيض، كونهن رفيقات للرجال البيض، والذين هم الأكثر تطوراً من بين جميع الرجال، تلقائيّاً، مساواة ومعاملة أفضل من نساء الرجال المتوحشين وغير المتحضرين.

في عصرنا هذا، ارتقت سيمون دي بوفوار إلى مصاف البطلة النسوية الخالدة. فمن خلال تأثيرها القوي، أصبح إيمانها بالتفوق الثقافي الغربي وتجسيد المرأة البيضاء كنموذج لجميع النساء متأصلاً في نظرية المعرفة النسوية ذاتها. وكررت خليفاتها أخطاءها مثل: بيتي فريدان، مؤلفة كتاب *اللغز الأنثوي* - التي وصفت دي بوفوار بأنها «البطلة الفكرية في تاريخنا» ونسبت إليها الفضل في «وضعها على الطريق» في الحركة النسوية. إذ ركزت فريدان في حالة الضياع،

التي أطلقت عليها اسم («مشكلة لا اسم لها») والتي تعاني منها نساء الطبقة المتوسطة والعليا البيضاوات اللاتي انصب تركيزهن الوحيد على منازلهن وأطفالهن وأزواجهن، وعلى غرار دي بوفوار، اختزلت فريدان «النساء» لتعني بهن هؤلاء النساء.

في سبعينيات القرن العشرين، حاولت خليفة أخرى لدي بوفوار، وهي النسوية الراديكالية الأمريكية كيت ميليت، القيام بعمل أفضل في صياغة التضامن مع النساء غير الغربيات. وأرست الأساس النظري لما عُرف باسم الموجة النسوية الثانية في كتاب بعنوان *السياسة الجنسية*، وهو توليفة حاذقة من النقد الأدبي والدراسة الاجتماعية تحلل أعمال ثلاثة من أبطال الأدب والفن في أمريكا -نورمان ميلر، وجون روسكين، وهنري ميلر- لإظهار كيفية عمل السلطة الأبوية كمبدأ تنظيمي أساسي في المجتمع الأمريكي. ونسب إليها أحد المعلقين الفضل في «تدمير سلطة المؤلف الذكر».

أحببت كتاب *السياسة الجنسية* عندما قرأته بعد عقود من نشره (تماماً كما أحببت دي بوفوار، لكني تألمت عندما اكتشفت تعصبها الاستشراقي). أعجبت بجرأة ميليت وانجذبت أيضاً إلى اهتمامها بالتضامن النسوي، المبني على نوع من التساؤلات الراديكالية التي يمكن حبكها في الكتاب. كما كتبت المؤلفة والناشطة النسوية الراديكالية أليكس شولمان، حاول الكتاب أن يولِّد لدى قرائه «شكوكاً معرفية» صحية، ما يعني توليد تساؤلات قوية بشأن الأسس المعرفية التي أنتجت فكرة أو نصّاً أو فلسفة معينة. كان

الغرض من هذا الموقف هو النظر إلى العالم دون اعتبار أي من الحقائق التأسيسية منيعة، أو موجودة بشكل منعزل عن السياق التي هي فيه.

جسدت ميليت نموذج المرأة النسوية بوصفها تعارِض العديد من المسلّمات، فكانت مرتاحة في قراءتها للعالم من خلال عدسة الجندر. بالإمكان أيضاً تطبيق موقف ميليت المحفز على التشكيك المعرفي في المرجعية الأدبية التي أسس لها الرجال البيض، على التواطؤ بين الامتياز العرقي والفكر النسوي. وتساءلت: لو تبنت جميع النساء هذا المنظور، فهل سيكون من الممكن تحقيق تضامن نسوي حقيقي؟

وفي الوقت الذي كانت فيه أمريكا على أعتاب الثورة الجنسية، حاججت ميليت بأن الجنس لم يكن مجرد جنس. فالجنس بين الرجل والمرأة مسألة قوة، وبالتالي فهو سياسة. وكما كشفت عن ديناميكيات القوة غير المتكافئة في العلاقات الجنسية، فإن «التضامن النسوي» هو أيضاً مشروع سياسي ينطوي بطبيعته على الصراع والتنافس. فهو حتماً ليس توليفة جذابة من الاجتماعات والمؤتمرات والتقاط الصور والمحاضرات. يتطلب بناء تضامن نسوي حقيقي البحث عن تفوق البياض داخل الحركة النسوية اليوم وإبرازه. لكن حتى ميليت وجدت أنه من الصعب أن تعرِّض نفسها، وتعرِّض هيمنة النساء البيض داخل الحركة النسوية، لنفس التشكيك المعرفي الذي طبقته على مشاهد ممارسة «الحب» في أدب الرجال البيض.

في عام ١٩٧٩ قررت ميليت، الناشطة النسوية الاشتراكية المثلية المؤمنة بأممية متينة، اختبار نزعتها نحو العالمية واكتشاف حقيقة العمل بالتضامن مع نساء أخريات نسويات، لكنهن لسن بيضاوات أو أمريكيات. كانت ميليت مثالية وحسنة النية (مثل العديد من النسويات البيض في ذلك الوقت والآن)، واهتمت بالتعاون مع النساء الأخريات على أساس المساواة والمعرفة المتبادلة، المرافق لتباينات القوة التي يفرضها العرق والجنسية والطبقة، فقررت السفر إلى إيران.

لم تكن تعرف كثيراً عن البلد، فعلى الرغم من أنها انتقدت في السنوات والأشهر التي سبقت سفرها إلى إيران، السياسة الخارجية الأميركية، وخاصة تدخلها في إيران، وليس أقلها تنصيب الشاه في انقلاب دبرته وكالة المخابرات المركزية. لكنها بدت غير مستعدة نوعاً ما عندما وصلت إلى طهران: «راعها منظرهن الأول. كن مثل الشحارير، مثل الموت، مثل القدر، مثل كل شيء غريب. غير مألوفات وخطيرات وغير ودودات. كان هناك المئات منهن، أشباح تحتشد حول الحاجز، بانتظار الشبح الخاص بهن. بحر من الشادوري، الحجاب الطويل الرهيب، بطوله الكامل، مثل رداء قديم قوي يهبط على الأرض، ويمحقنا». لم تبدُ هؤلاء النساء الإيرانيات مناسبات لمشروع التضامن السياسي النسوي الذي جاءت ميليت الشابة، التي نشأت في ظل اضطرابات الستينيات وتحولات السبعينيات، لتنفيذه في إيران.

تحسنت الأمور بعد أن التقت ميليت وعشيقتها الصحفية صوفي كير مع ناشطات من لجنة الحرية الفنية والفكرية في إيران، وهي المجموعة التي دعتها للمشاركة في الاحتفال الذي ستقيمه في اليوم العالمي للمرأة في ٨ آذار/ مارس ١٩٧٩. معظمهن، إن لم يكن جميعهن، ينتمين إلى حزب توده الشيوعي وعارضن الشاه سنوات. حظر الشاه في عهده الاحتفال باليوم العالمي للمرأة، وآثر أن تحتفل الإيرانيات باليوم الذي أمرهن فيه بخلع الحجاب. لذا فقد حرصت المجموعة على إدراج النساء المحجبات في برنامجها، للتأكيد على أن مسألة ارتداء الحجاب أو عدمها ليست أساس التقدمية الحقيقية وأن الحرية السياسية كانت في صلب شعبويتهم اليسارية.

هؤلاء الناشطات المثاليات المتقدات حماساً، اللواتي أمضين الأشهر السابقة في الاحتجاج في شوارع طهران، الشابات الأنيقات اللاتي يزدرين الخوف، سحرن ميليت. كانت الأيام ما بين الخامس من مارس/ آذار، عندما وصلت، والثامن منه، اليوم الذي ستتحدث فيه، مليئة بالاضطرابات السياسية، تظاهرات في الشوارع، واجتماعات وإعداد خطط في قاعة فندق أو شقة ما. خلال هذه الفترة، يبدو أن ميليت قد أدركت أن حجاب المرأة وعدمه ما هو إلا جزء من المسرح السياسي للثورة، وأهميته السياسية أعقد مما افترضت عندما وصفت النساء المحجبات بالطيور الجارحة خلال ساعاتها الأولى في إيران. مع أن معظم النساء في لجنة الحرية الفنية والفكرية في إيران غير محجبات، أصررن على التودد إلى النساء المحجبات، إيماناً منهن

أن التضامن بين جميع النساء هو ما يهم في نهاية المطاف، كما عرفن أنه في مستقبل البلاد ما بعد الشاه، لن يتمكنَّ من تحمل تبعات إبعاد النساء الإيرانيات المحافظات دينيّاً. لقد أردن أن يُظهرن للإيرانيين بشكل عام، والنساء الإيرانيات بشكل خاص، أن اليسار وحزب توده يدافعان عن الحرية السياسية لجميع النساء، وليس عن الحداثة السطحية التي ينطوي عليها خلع الحجاب.

كانت فكرة أن للنساء المحجبات هويات سياسية وآراء نسوية جديدة تماماً بالنسبة إلى ميليت. فلم تصف المتحدثة الأولى في الحدث، والتي «قتل أربعة من أبنائها في العصيان»، بأنها طائر جارح بل امرأة ترتدي «ثوباً بهيّاً»، وأن كلماتها من النوع الذي «يشعل الجماهير».

لكن على الرغم من حرصها وانفتاحها على التعلم والفهم، لم تتمكن ميليت من التخلص تماماً من دور «المرأة البيضاء المسؤولة» الذي تميل النسويات البيضاوات إلى الاضطلاع به عندما يكنّ محاطات بنساء ملونات. والأمر المؤسف أكثر أنها لم تتمكن من تطبيق فكرة التشكيك المعرفي التي كانت رائدة فيها لربط تفاوت القوة الذي تنطوي عليه العلاقة الجنسية بين جنسين متغايرين مع تفاوت القوة بينها وبين نظيراتها النسويات الإيرانيات. وكما كان الحال وقتها، لا يزال هو نفسه اليوم، حيث يمنح البياض والنزعة الغربية الامتياز والسلطة بغض النظر عن قبول أصحاب العلاقة في كثير من الأحيان، تتظاهر النساء البيض بأن هذه الأشياء مكتسبة،

أو أنها غير موجودة. وتجلى هذا عندما مثلت ميليت أمام الصحافة الأجنبية.

أرادت ميليت منذ البداية، أن تتعامل النساء الإيرانيات مع الصحافة الدولية *بأنفسهن*، لكن يبدو أنها غفلت عن احتمال أنه في بلد مزقته التدخلات الأمريكية، قد يكون خيار *عدم* التعامل مع الصحافة الغربية في حد ذاته موقفاً سياسيّاً مشروعاً تتبناه المناضلات من أجل الحرية اللاتي أردن أن تكون مواقفهن المناهضة لأمريكا واضحة. هؤلاء المناضلات اللاتي فتنّ ميليت لم يشاركنها رغبتها في التعامل مع وسائل الإعلام الغربية، وركزن بدلاً من ذلك على الاحتجاجات التي من شأنها أن تغير إيران بدلاً من السرد الذي ينقل إلى بقية العالم الغربي.

في مواجهة الصحافة الغربية التي حرصت على معاملتها بوصفها متحدثة باسم الحركة النسائية الإيرانية، أقنعت ميليت نفسها بأنها في الحقيقة ممثلة عن «بقية العالم» في إيران في تلك اللحظة، وأن تغيير السردية المتعلقة بالمرأة الإيرانية كان في غاية الأهمية بحيث لا يمكن الجدال حول حقها في الاضطلاع بمثل هذا الدور. وكتبت: «في هذه اللحظة أنا نسوية في معركة يسمونها تجسساً أو استفزازاً إمبريالياً أو أي شيء يمكنهم التفلت منه». «وإن قُيِّض لي أن أقول وجهة نظري، فأمام الحقيقة فرصة، وأنا أمتلكها، ولدى جميع النساء هنا فرصة للمضي قدماً». بطريقة أو بأخرى، كلفت امرأة بيضاء مرة أخرى نفسها بالتحدث نيابة عن النساء غير البيض.

لقد استخدمت ميليت الشرعية التلقائية التي منحها إياها الغربيون الآخرون، بوصفها امرأة أمريكية بيضاء، ووضعت نفسها في قلب نضال من أجل حرية وعدالة يتجاوز حدود معرفتها وخبرتها. ولم تثمّن جميع النساء الإيرانيات ذلك.

لقد فشلت ميليت في تطبيق أسلوبها في التشكيك المعرفي وفي تحليل من لديه القدرة على التحدث ولماذا، لأنها سمحت لبياضها وغربيتها بفرض إطار تحليلها الخاص على موقف لم يكن يتعلق بها إطلاقاً، لتجعله بذلك العدسة الأساسية التي يرى من خلالها العالم الغربي إيران والمرأة الإيرانية في تلك اللحظة.

دعت لجنة الحرية الفنية والفكرية غلوريا ستاينم وسيمون دي بوفوار أيضاً للمشاركة في احتفالات اليوم العالمي للمرأة. وبذلت ميليت جهداً كبيراً في خطابها لتصوير النسويات البيضاوات والغربيات على أن لديهن اهتماماً حقيقيّاً بشأن أخواتهن في إيران. بدأت «مع تحيات غلوريا [ستاينم]، وروبن [مورغان]، وأنجيلا ديفيس». في الواقع، تشير ميليت إلى أن معظم النساء المشهورات مثل ستاينم قد تجاهلن رسائلها ولم يرددن على مكالماتها.

ما إن أدرك العالم أن الثورة قد انطلقت بالفعل في إيران حتى تغير موقف نفس النسويات المهمات المشغولات جداً لدرجة لم يرددن على الاتصالات. وفجأة، أرادت جميع الناشطات النسويات، بمن فيهن ستاينم، الخوض في العمل، وكان على ميليت أن توضح لماذا من غير المرجح أن تقوم مزيد من النساء البيض بفعل أي شيء مفيد

(ربما شكّل توظيف ستاينم ذات مرة في وكالة المخابرات المركزية مشكلة كبيرة) وسيحول الانتباه عن النساء الإيرانيات أنفسهن. عوضاً عن ذلك، طلبت «الخبز [المال] للمكاتب، لبدء إصدار المنشورات»، والمساعدة في نشر المقالات - أي شيء وكل شيء حتى «يعرفن أنكن إلى جانبهن». ولم تصل مثل هذه المساعدة العملية على الإطلاق (إلا على شكل قرض قدمته ناشطات نسويات فرنسيات لدفع فاتورة فندق ميليت وكير). وبعد وقت قصير من مكالمتها الهاتفية مع ستاينم، رُحّلت ميليت من إيران.

وعلى اعتبارها ليست نجمة شديدة السطوع في سماء النسوية البيضاء، أصبحت ميليت حامية الحمى بشأن النساء الإيرانيات، وتعمل خبيرة فيما يجب على الأخريات فعله. وفي إطار هذا الحوار النسوي الأبيض، تصبح النساء الإيرانيات ثانويات، وشجاعة ميليت تكفي لاحتلال الصدارة. من حين إلى آخر تفسر ميليت، مثل معظم النسويات البيض، الدور الخاطئ الذي اضطلعت به كمتحدثة باسم الأخريات، على أنه مسألة نوايا حسنة. لقد أرادت المساعدة - حتى لو لم تتمكن قط من الإجابة على السؤال: «كيف تساعدين؟ كيف يمكنك المساعدة بحق الجحيم؟»

جاءت رحلة ميليت قبل عقد من ظهور الورقة البحثية بالغة الأهمية التي أعدتها كيمبرلي كرينشو، والتي ابتكرت فيها مصطلح «التقاطعية»، وناقشت ضرورة أخذ كل من العرق والجندر *على حد سواء* في الاعتبار في القضايا القانونية التي تشمل المدعيات من

النساء السود. ولو طبق منطق كرينشو على رحلة ميليت إلى إيران، ربما كان من شأنه أن يشير إلى أن الهوية الدينية والثقافية للنسويات الإيرانيات لا تقل أهمية عن الجندر في فهم وضعهن. وأن مواقفهن السياسية أعقد مما يمكن أن تفهمه امرأة بيضاء زائرة في لمح البصر. مثّل افتراض ميليت الضمني أن الحركة النسوية في إيران ينبغي أن تتبع نفس نموذج الحركة النسوية الغربية -بما في ذلك استخدامها الإستراتيجي لوسائل الإعلام- إخفاقا في تطبيق هذا الفهم المتعدد الأبعاد.

نظريّاً، تحرص بعض النسويات البيض اليوم، فيما يبدو، على إعادة النظر في دور البياض داخل الحركة النسوية. لكن التردد، والانزعاج، والتململ، ومن ثم الإعراض في نهاية المطاف، يكون سيد الموقف عندما تصبح النصوص التأسيسية أو البطلات المحبوبات موضوعاً لإعادة النظر. لدى التشكيك المعرفي القدرة على الكشف عن العيوب النظرية، أو عن التعصب المستتر، أو التمييز العرقي الصارخ. إنه يكشف كيف ولماذا استخدم المصطلح العام «المرأة» في العالم الغربي عمداً ليعني النساء «البيضاوات».

هل يمكننا أن نأخذ ما هو مفيد من نصوص دي بوفوار وميليت الرائدة، ونعرّي ونستأصل أسس امتيازهما الأبيض وحتى تعصبهما؟ أم ينبغي استبعاد جميع النسويات البيضاوات اللواتي أخفقن بمواقفهن العنصرية والمتمحورة حول الغرب من قصة النسوية؟ في الحساب الذي يجب أن يجري لكي تمثّل الحركة النسوية جميع النساء، ينبغي أن

تطرح النسويات تساؤلاً عمَّا إذا كان استئصال فكرة أو أخرى من مجموعة أعمال البطلة يتيح لبقية أفكارها الديمومة. يعد عمل سيمون دي بوفوار في صميم العديد من الصحوات النسوية البيضاء، لكن إغفالها للنساء السوداوات، وإقصاءها للنساء السمراوات، جزء لا يتجزأ أيضاً من فكرتها عن «الذات» و«الآخر».

تكشف حالتا سيمون دي بوفوار وكيت ميليت عن الافتقار إلى المساحة المعرفية في النظرية النسوية البيضاء لفهم حقيقي للنساء المتضررات جراء أكثر من نظام قمعي واحد. لا شك أن دي بوفوار اعترفت بكل من العرق والجندر بوصفهما منظومتي اضطهاد، لكنها لا تزال تتصور أن الاضطهاد على أساس العرق يحدث للرجال السود، وأن الاضطهاد على أساس الجندر يحدث للنساء البيض. ولم تتمكن ميليت على الرغم من يساريتها الراديكالية أن تفهم، على سبيل المثال، لماذا أدى توليها السهل لدور المتحدثة باسم الأخريات إلى القضاء على فرص التضامن الذي كانت هي وأخواتها النسويات البيض حريصات على تحقيقه. لكن هل يمكن من خلال الجمع بين الأدوات الفكرية لتشكيك ميليت المعرفي وفهم كرينشو للتقاطعية، أن يولد تضامناً نسويّاً حقيقيّاً في النهاية؟

لا تزال النسوية البيضاء تُقدَّم اليوم على أنها *النسوية* بلا منازع، سواء في المعارض الفنية في ولاية إنديانا، حيث تمثل الراقصات الإفريقيات وفنانات نقش الحناء السمراوات وسيلة الترفيه، أو في الندوات النسوية في مدينة نيويورك. وإن كان للنساء الملونات

دور في الحركة النسوية البيضاء، فهن ضيفات شرف، ممثلات مساعدات، أو أهداف للشفقة، يحاربن من أجل البقاء، أو من أجل مدرسة أو عيادة صحية، ولسن بشراً كاملين ومركبين. يُتوقع منا أن نكون رواة قصص حزينة، نشرح بالتفصيل كيف حل علينا ألم لا يوصف بسبب رجالنا المتوحشين، وثقافتنا المعيوبة بطبيعتها، وديننا شديد القسوة (وليس أبداً أفعال أو تقاعس البيض). من جانبهن، تقدم إلينا النسويات البيض سخطهن النفيس، وربما الصالح، على وحشية ثقافاتنا الأصلية، التي تركتنا في مثل هذه الفوضى اليائسة، مثيرات للشفقة لكن ننتظر بفارغ الصبر تدخلاتهن (بالقوة أو بالمال) لتسوية الأمور.

الفصل الثالث

منظومة صناعة المنقذ الأبيض والنسوية السمراء الجاحدة

ظل العاملون في مجال التنمية، والمنظمات غير الحكومية، والأمم المتحدة يحاولون إزالة مواقد الحطب في المناطق الريفية في الهند سنوات طوالاً. لكن، في تسعينيات القرن العشرين، وبعد أن وضع إعلان بكين أجندة ضبابية عن «المساواة والتنمية والسلام للجميع»، أصبحت إزالة مواقد الحطب محط اهتمام الناشطين في مجال حقوق المرأة، ودعاة التحديث، والناشطين في مجال البيئة، وعدد كبير من الإصلاحيين الآخرين. شرعوا معاً في التصدي لمهمة تحرير النساء الهنديات الريفيات كي يشاركن في الاقتصاد المأجور، وذلك من خلال منحهن مواقد أفضل من تلك التي تستخدم منذ عام ١٨٠٠ قبل الميلاد، بحسب ما أفادت عمليات التنقيب في المنطقة. سيحقق المشروع التمكين والهواء النظيف وسينهي استنزاف الغابات. وقد وعد التحالف العالمي من أجل مواقد الطهي النظيفة التابع للأمم المتحدة بتوزيع ١٠٠ مليون «موقد نظيف» بحلول عام ٢٠٢٠. وجمع البنك الدولي محفظة بقيمة ١٣٠ مليون دولار من ثلاث عشرة دولة

مانحة لتوفير المواقد النظيفة. لكن أحداً لم يكلف نفسه عناء سؤال النساء اللاتي يقمن بالطهي عمَّا إذا كن يرغبن في المواقد الجديدة، أو حتى يفكر في الأسباب التي جعلتهن *لا* يرغبن في الحصول عليها (كما تبين لاحقاً). فبالنسبة إليهن، على سبيل المثال، كانت عملية جمع حطب الوقود (التي لا تتضمن قطع الأشجار بأكملها ولم يكن لها الأثر البيئي المزعوم)، وعلى مدى قرون، طقساً أنشأت عن طريقه المرأة الريفية روابطها الاجتماعية وحافظت عليها. إذ تبادلت فيه النساء الأحاديث وناقشن حلول مشاكلهن الحياتية، وكيفية التغلب على المصاعب العديدة التي تواجهها مجتمعاتهن وتَشاركْن الأفراح والأتراح، وأخبار الأقارب والأصدقاء. وشكّل ذلك جزءاً أساسيّاً من العلاقات الاجتماعية الخاصة بالنساء في تلك المناطق.

كما رفضت العديدات إن لم نقل معظم هؤلاء الريفيات الهنديات فكرة أن يكون الطريق إلى التمكين هو اضطلاعهن بأعمال مأجورة بدلاً من الاعتناء الفعلي بمواقدهن الخاصة - أي الطبخ ورعاية الدار من موقعٍ أساسي يمارسن قوتهن من خلاله. فقد كان الالتزام بالوصفات التقليدية وطرق الطهي التي تتطلب المواقد القديمة انعكاساً لالتزامهن بالتقاليد التي وصفوها بأنها تحافظ على حياتهن وحياة عائلاتهن.

عندما بدأ يتردد مصطلح التمكين، كان له معنى يختلف وضوحاً عن معناه الفارغ نسبيّاً اليوم. ففي أوائل الثمانينيات، اجتمعت ناشطة نسوية هندية تدعى جيتا سين ومجموعة من الباحثات والناشطات

والزعيمات السياسيات النسويات من دول الجنوب العالمي لتشكيل «شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد». سعت هذه المجموعة، التي يقع مقرها في بنغالور بالهند، إلى إعلاء أصوات نساء الجنوب العالمي. ففي الماضي والحاضر، تملي دول الشمال على دول الجنوب معظم شروط «التنمية الدولية» وكذلك صرف المساعدات لدول ما بعد الاستعمار، ومن ضمنها فرض أهداف النسويات الغربيات البيض، على نساء لسن بيضاً ولا غربيات ولا يتشاطرن نفس الاهتمامات بالضرورة.

كتبت سين بمرارة وسخرية في كتابها *أزمات التنمية والرؤى البديلة: وجهات نظر نساء العالم الثالث*، استناداً إلى العمل الجماعي في «شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد»: «ربما يعود سبب تصدر هدف تحقيق التكافؤ مع الرجال في تيار الحركة النسوية الغربية الأساسي (وخاصة في الولايات المتحدة) إلى أنها اكتسبت قوتها في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، حيث كانت العمالة والخدمات الاجتماعية والدخل (على الأقل بالنسبة إلى الأغلبية البيضاء) بمأمن نسبيّاً من الصدمات التي يتعرض لها الاقتصاد العالمي». وهكذا، مأخوذات بهدف المساواة بين الجنسين في المجالات التعليمية والمهنية التي رأين فرصاً للوصول إليها، تجاهلت النسويات البيضاوات والغربيات إلى حد كبير النساء الملونات الفقيرات اللاتي طرحن الحجة القائلة: «لا تبدو المساواة مع الرجال الذين يعانون هم أنفسهم من العمالة، والأجور المنخفضة، وظروف العمل السيئة،

والعنصرية داخل الهياكل الاجتماعية والاقتصادية القائمة، هدفاً مقبولاً أو وجيهاً».

لم تكن سين تدعو إلى التخلي عن المساواة كهدف نسوي إجمالاً بقدر ما أرادت الإشارة إلى الكيفية التي وضعت فيها أجندة الحركة النسوية، على المستوى الدولي، وخاصة في مجال المساعدات والتنمية، حيث كانت تُبنى على تفضيلات النساء البيض ونساء الطبقة المتوسطة في الولايات المتحدة وأوروبا.

لذا ابتكرت هي ونسويات شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد، ما سمي بـ«نهج التمكين»، انطلاقاً من إدراك أن نماذج التنمية الحالية التي يقودها البيض بأسلوب التوجيه الصادر عن المستويات العليا إلى المستويات الدنيا لم تحدِث أي تغيير حقيقي في حالة المرأة في الجنوب العالمي. ودافعن، عوضاً عن ذلك، عن منهج التوجيه من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا، بحيث يمكن للمنظمات الشعبية أن تكون «عوامل محفزة فعلية لرؤى المرأة ووجهات نظرها» وأن تتولى قيادة التغييرات الهيكلية الضرورية داخل المجتمعات. كانت «التعبئة *السياسية*» المدعومة بالتعليم في صميم رؤية شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد للتمكين إلى جانب تعزيز التنمية «الخالية من جميع أشكال الاضطهاد على أساس الجنس أو الطبقة أو العرق أو الجنسية».

وهكذا، كانت مناهضة العنصرية والتعبئة السياسية أمرين حاسمين لفكرة التمكين الناشئة في دول الجنوب العالمي. شجع

عمل سين وشبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد، النسويات الأخريات من المنطقة على الإفصاح عن آرائهن وصقل هذا المفهوم خلال الثمانينيات. فعلى سبيل المثال، عرّفت الباحثة والناشطة الهندية سريلاتا باتليوالا التمكين بأنه «عملية تحويل علاقات القوة بين الأفراد والفئات الاجتماعية». وحاججت بأن الموقف النسوي يتطلب التشكيك في جميع أشكال القوة الحالية ومساءلة حقيقية عن الأيديولوجيات التي تبرر تبعية المرأة. لقد ميزت سين وباتليوالا وغيرهما من الناشطات في مجال حقوق المرأة من الجنوب العالمي بين «التمكين» و«القوة»، فالقوة مجرد نظام هيمنة، والتمكين «قوة سياسية جماعية تستخدمها المنظمات الشعبية من أجل ما يجب إنجازه». لقد كان هدف هؤلاء النسويات تحقيق التمكين، وهو مشروع مختلف تماماً عن مجرد الاستيلاء على عجلة الوضع الراهن من الرجال ثم توجيهها بأنفسهن.

عندما توصلت سين و«شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد» إلى مفهوم التمكين، لم يولِهِ الاهتمام سوى عدد قليل من وكالات التنمية، حيث اعتقد عدد كبير منها، إلى جانب منظماتها المانحة، أن «التمكين» مفهوم راديكالي جدّاً. وتجاهلته الحكومات كلها، ولم تقدّم إليه أي دعم في أجنداتها. كما لاذت المنظمات القوية مثل المنظمة الوطنية الأمريكية للمرأة بالصمت حياله. ولم ترغب النسويات الغربيات في ذلك الوقت، بمن فيهن هؤلاء اللاتي يعملن في مجال التنمية أو على رأس المنظمات الدولية الأخرى، في دعم

المشاريع «السياسية». لكن في نهاية المطاف، بدأ مصطلح التمكين يحظى ببعض القبول. ففي عام ١٩٩٤، بعد عشر سنوات من تشكيل شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد، وخلال المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد في القاهرة، حظي تعريف سين للتمكين بالقبول وحصل على الاعتراف الدولي في دورة مؤتمر الأمم المتحدة. وحقق انتصاراً أكبر في العام التالي، خلال مؤتمر الأمم المتحدة الرابع المعني بالمرأة في بكين، حيث تم قبول منهاج العمل الذي وصف بأنه «أجندة لتمكين المرأة»، ويسعى إلى «تمكين المرأة ومشاركتها الكاملة على أساس المساواة في جميع مجالات المجتمع».

كان هذا النصر سيفاً ذا حدين بالنسبة إلى النسويات اللاتي دافعن في الأصل من أجل تمكين الجنوب العالمي. إذ تصاعد استخدام المصطلح على نحو مطرد، في كلٍّ من عالم التنمية وفي خطاب التيار النسوي الغربي، لكن شيئاً فشيئاً، بدأ يلفه الغموض – وانفصل عن فكرة العمل السياسي الجماعي أكثر فأكثر.

التنمية، كما يتخيلها المنقذون الغربيون، لا يوجد فيها مجال للقلاقل السياسية، لأن من شأن ذلك أن يقوض من سلطة المانحين الغربيين على المتلقين. فالمساعدات قصيرة الأجل تعزز هذه السلطة وتريح الضمائر البيضاء، أما وضع هياكل سياسية بديلة فمن شأنه أن يتعارض مع الطرق التي بنى بها الغرب ثروته بل ويتحداها. لا يمكن أبداً دمج «التمكين» بمعناه الأصلي في مفهوم «المساعدات الخارجية» أو «التنمية». لذلك بقي صرف المساعدات خاضعاً

لقرارات الجهات المانحة، على الرغم من أن نسويات شبكة البدائل الإنمائية للمرأة من أجل عهد جديد عارضن بقوة البرامج التي تعمل وفق نهج التوجيه الصادر من المستويات العليا إلى المستويات الدنيا، التي همشت وجهات نظر النساء أنفسهن.

إن كان برنامج الموقد النظيف قد تفادى إيلاء الثقافة المحلية أي أهمية، فقد شيطنت برامج التنمية النسوية اللاحقة الثقافة باعتبارها مصدر تخلف المرأة ومعاناتها، مستخدمة هذا الأسلوب للتملص من أي حديث عن السياسة برمتها. على سبيل المثال، أدان برنامج لمكافحة جرائم الشرف في باكستان المعتقدات المحلية التي تؤدي إلى جرائم الشرف، لكن دون العمل على بناء القدرات في مجال التعليم والحوار السياسي في السياقات المحلية التي من شأنها أن تمكّن النساء من تحدي وتغيير أفكار الذكورة السامة التي تكمن وراءها. وكانت نتيجة التمويل طويل المدى لهذا البرنامج إقرار التدابير التشريعية ضد جرائم الشرف بنجاح، لكن لم تشهد السنوات اللاحقة أي انخفاض في أعداد جرائم القتل نفسها. فعلى الرغم من وجود القانون على الورق، فإن الفشل في إحداث التحول الاجتماعي والثقافي الذي تصورته سين، كان يعني استمرار ارتكاب جرائم قتل النساء.

خلف ستار قرارات السياسات التكنوقراطية وإجراءات المراقبة المحكمة، تشجعت عديد من برامج التنمية على نزع الصفة السياسية عن القضايا. إذ تكشف المقابلات مع الكوادر النسائية

التي تم تسريحها خلال محادثات السلام في كولومبيا كيف يتم ذلك: «أخبرتنا تلك المنظمات غير الحكومية، مثل المنظمة الدولية للهجرة التي جلبتها حكومة سانتوس، أنها محايدة. وقدموا إلينا فرصاً لتعلم تصفيف الشعر أو المكياج. وسألونا إن كنا نريد ماكينات خياطة!» لقد وصل الأمر بهؤلاء النساء إلى حد حمل السلاح لأنهن أردن تحقيق التغيير السياسي والحصول على الحقوق السياسية. وبدلاً من الاستفادة من هوياتهن السياسية، حاول تدخل المنظمات غير الحكومية العودة بهن مرة أخرى إلى أدوارهن الجندرية والمدجنة وإبعادهن عن السياسة. وعلى الرغم من أن السبب الأساسي لوجود المنظمات غير الحكومية كان سياسيّاً، بيد أنها اعتبرت أن دورها تكنوقراطي، حيث كانت السياسة مصدر إزعاج وتصعّب عليها المهمة أكثر. بهذه الطريقة، تتحول المقاومة السياسية، في كولومبيا أو في أي مكان آخر، إلى «منظمات غير حكومية».

ظهر مصطلح «التمكين» ما بين عامي ٢٠٠٠-٢٠٠١، إلى جانب مصطلحي «الفرصة» و«الأمن» باعتبارها الركائز الثلاث لبرنامج البنك الدولي لمكافحة الفقر - موائماً بذلك مفهوم التمكين مع القيم الرأسمالية الخاصة بالنمو وتأسيس الثروة (الفرصة)، ومع السياسات المحافظة المناهضة للثورة (الأمن). وبحلول عام ٢٠٠٦، انعطف البنك الدولي أكثر عن مبادئ التمكين الأصلية، وربطها بشكل واضح بالقوة الاقتصادية والتقدم، فصرّح: «على المجتمع

العالمي إحياء اهتمامه بالتمكين الاقتصادي للمرأة وزيادة الاستثمار فيها. ستستفيد النساء من تمكينهن اقتصاديّاً، وكذلك الرجال والأطفال والمجتمع ككل، باختصار، لقد توضحت دراسة الجدوى من توسيع الفرص الاقتصادية أمام المرأة». ولم يقتصر الأمر على عدم ذكر التحول الاجتماعي والسياسي فحسب، بل كان السبب الوحيد للاستثمار في النساء على الإطلاق هو أنه كان معقولاً من الناحية التجارية.

لم يكن البنك الدولي وحده، ففي التعريفات التي استخدمتها عديد من منظمات المعونة الحكومية وغير الحكومية لما يسمى الآن بالتمكين الخفيف، أُسقط التمكين السياسي تماماً، واعتُبر متطرفاً جدّاً. وحتى بالنسبة إلى أولئك الذين أرادوا التبرع بالمال للفقراء أو للبرامج الخاصة بالمرأة، اعتبرت أي روابط صريحة بين النساء الفقيرات والتعبئة السياسية -أي تلميح بسيط إلى أن سبب فقر النساء يعود جزئيّاً على الأقل، إلى السياسات التي يدعمها المانحون أو يفرضونها- تهديداً كبيراً لتصورهم لأنفسهم بوصفهم مانحين خيرين.

كثيراً ما تفنّد وكالات التنمية التمكين السياسي والتمكين الاقتصادي في بندين منفصلين في ميزانياتها، بحيث يكون احتمال التوصل إلى نهج شامل يراهما مترابطين ضئيلاً جدّاً. وأدى هذا الفصل بينهما إلى تفضيل معنى التمكين المرتبط بشكل أكبر بالمؤسسات الرسمية والفردية. حتى مع مصطلح «الاستقلالية»، انصبَّ التركيز

على العامل الاقتصادي الذي يساهم في «النمو»، بمعنى الناتج المحلي الإجمالي والأرباح، وبدرجة أقل بكثير على الخبرة النوعية للعمل أو اقتصاد الرعاية غير مدفوعة الأجر، وبدرجة أقل وأقل على قضايا الاستقلال الجسدي.

شهدت السنوات التي تلت مؤتمر الأمم المتحدة في بكين أيضاً تعريفاً متطوراً لما يشكّل القيمة. ففي أعقاب انتصار الرأسمالية المزعوم في الحرب الباردة، أصبح مصطلح «القيمة» يعني إمكانية خروج أي امرأة وحصولها على وظيفة وبالتالي استثمار وقتها. وصار على جميع النساء رفع قيمتهن إلى الحد الأقصى، بدءاً من المرأة التي وُضعت إستراتيجيات التنمية للنهوض بها إلى النسويات البيضاوات في جنيف أو نيويورك اللاتي يضعن هذه الإستراتيجيات.

مجدداً، يشكل مشروع الموقد النظيف مثالاً على الطريقة التي تتسلل بها المفاهيم الغربية الخاصة بالعمل «الحقيقي» إلى برامج التنمية المفروضة على الثقافات غير الغربية. في نظر الريفيات الهنديات، فقد كنّ «يعملن» وعملهن أساسي ومهم دون أن يصبح جزءاً من الاقتصاد المأجور، حيث ستكون العمالة المتاحة لهن في وظائف وضيعة وقاسية جسديّاً مثل تكسير الصخور في مواقع البناء أو كعاملات في الحقول الزراعية. لم يكمن «التمكين» الموعود في الواقع في الوظائف التي يمكن أن تقوم بها المرأة، بل في الاقتصاد، وبالتالي صنع القرار، إذ من المفترض اكتساب القوة من داخل الأسرة. ومع ذلك، فقد رأت هؤلاء النساء أن العمل

في وظيفة متواضعة خارج المنزل قد يدر مزيداً من المال، لكنه لن يعوض عن فقدان السيادة على موقد منزلهن، الغالي على قلوبهن جدّاً.

تزامنت القناعة بأن القيمة الإنسانية و«التمكين» يقتضيان المشاركة في الاقتصاد النقدي مع صعود الليبرالية الجديدة - حيث تكون الأسواق الحرة في المركز، بينما تغلف السياسة الاقتصادية الدولية بلغة العدالة الاجتماعية الطنانة. ومن الناحية الفعلية، فقد حولت «الإنسان السياسي إلى إنسان اقتصادي» على حد تعبير المنظِّرة السياسية ويندي براون.

وعلى نطاق المساعدات التي تقع في ذيل الطيف، احتاجت الليبرالية الجديدة إلى مساعدات أجنبية لتجميل الواقع القبيح نتيجة ما فعلته الأسواق الحرة في الجنوب العالمي. فمولت الدول الغربية الغنية القروض الصغيرة للنساء في بنغلاديش، في الوقت الذي واجه مصنعو النسيج البنغلاديشيون تعريفات جمركية مرتفعة عندما حاولوا تصدير منتجاتهم إلى الغرب، واستغلت شركات الملابس الغربية العمالة النسائية المحلية دون رادع. وعلى نحو مماثل، قد يصرف تشجيع إشراك المرأة في مفاوضات السلام في نيجيريا انتباه عامة الناس عمَّا تسببه شركات النفط الكبرى العابرة للحدود الوطنية للسكان المحليين، بمباركة حلفائها في الدول الغربية.

في عام ٢٠٠٧، أظهرت سريلاتا باتليوالا، إحدى النساء اللاتي

دافعن عن إدراج التحول السياسي والاجتماعي في التعريف الأصلي للتمكين، كيف تحول معناه إلى «رصاصة تقنية سحرية» تشير إلى أشياء مثل برامج القروض الصغيرة. وتحاجج قائلة: «بوصفه أداة نيوليبرالية، يتم تحديد مفهوم التمكين الآن لتقويض السياسة التي كان من المفترض أن يمثلها». كان لا يزال مرتبطاً إلى حد كبير بالنساء، لكن بموجة نسوية استهلاكية غير مسيسة ظهرت خلال تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

يمكن ربط تطور مفهوم «التمكين» إلى «كلمة غامضة» بدوافع عديدة. توضح روزالين د إيبن وريبيكا نابير مور بأن الغموض «خلق صدًى معياريّاً جعل الجميع يشعرون بالرضا» ودون «الكشف عن المعنى الذي يفضلونه شخصيّاً». مكّن التمكين «الغامض» الجديد الجميع، بدءاً من رئيس البنك الدولي، الذي يبيع برنامج القروض الصغيرة بقيمة مليار دولار، وانتهاءً بالجمعية النسوية التي تصنع قلائد مطرزة.

بعد مرور عقد من الزمن على قبول الأمم المتحدة الرسمي لهذا المصطلح، يبدو أن لا أحد في الغرب، بما في ذلك أبرز النسويات، يتذكر أن التمكين قد أدخلته النسويات من الجنوب العالمي. وانتست فكرة أن التمكين كان في المقام الأول مشروعاً سياسيّاً نسويّاً للسمراوات من العمل التنموي السائد. أصبح التمكين الآن مرتبطاً بمفهوم أكثر فردية للقوة: مرادفاً للقدرة الفردية وتحقيق الذات والطموح. وتحولت فكرة سين الراديكالية عن «تحرير

التمكين» إلى شيء مختلف تماماً - «التمكين الليبرالي» أو تحقيق الحد الأقصى من المصالح الاقتصادية الفردية.

وعوضاً عن «تمكين» أولئك اللواتي يتلقين برامج المساعدات، يميل المجتمع المعني بالتنمية إلى تصورهن بوصفهن عاجزات، متخلفات، نسخاً من النساء الغربيات البيضاوات من عصر ما قبل التنوير، اللواتي تعتبر اختلافاتهن الاجتماعية والثقافية عن الغرب مشكلات يجب حلها، ويمكن حل مشكلاتهن الفعلية بسرعة باستخدام أساليب مصممة خصوصاً لتلبية احتياجات البيض. لو كلف مهندسو مبادرة الموقد النظيف أنفسهم واستشاروا النساء الريفيات الهنديات كما ينبغي، لاتضحت العيوب مباشرة من البداية. فصحيح أن الهنديات لعبن دوراً فعالاً في المبادرة وتنفيذ البرامج، لكن هؤلاء الهنديات ينتمين إلى الطبقة الوسطى الحضرية، نساء المدن، اللاتي يعتبرن أنفسهن أكثر نسوية وحداثة وحرصاً على التعاون مع الجهود النسوية الدولية. كما أنهن متحمسات لتخليص الريفيات مما بدا لهن وكأنه عمل محض شاق. وغالباً ما يتيح رضا هذا الكادر من العاملين في مجال التنمية، التواقين إلى التماهي مع الغرب وأجنداته، لوكالات مثل الأمم المتحدة ومديري برامجها الامتثال ورقياً للقواعد التي تنص على إجراء مشورات محلية.

من جهة أخرى، لم تكن الفرضية الضمنية هي أن النساء الريفيات الهنديات يجب أن يتعلمن التمكين من خلال التدخلات البرامجية

البيضاء فحسب، بل أنهن جاهلات ولا علاقة لهن بالسياسة ولا فكرة لديهن أو رأي فيما يتعلق برفاههن. لا يوجد هنا توجه نحو المرأة التي ينبغي «تمكينها»، بل محض افتراض أن المساعدة التي ستقدم بالشكل الذي يراه المانح الأبيض أنجع، وأن المرأة السمراء الفقيرة ستقبلها بامتنان.

وفقاً للباحثين، تؤثر الصناعة الحراجية التجارية، وتطهير الأراضي من أجل الاستخدامات الزراعية، والتوسع الحضري، والتغيرات الواسعة في الغطاء النباتي، في اجتثاث الغابات أكثر بما لا يقاس من تأثير جمع حطب الوقود. ولم يكترث أحد كذلك الأمر لحقيقة أن المواقد الجديدة لا تناسب بعض الوصفات التي تتطلب أساليب طبخ تقليدية وتشكل جزءاً من الثقافة المحلية لعدة قرون.

بالفعل، تلوث المواقد التقليدية الهواء، وتلوث الأثاث الداخلي بالدخان، وتتطلب كثيراً من الجهد من جانب النساء اللاتي يستخدمنها - ويمكن أن يتعرضن لمشاكل في التنفس بسببها ولا بد أن لديهن أفكاراً حول تحسينها. لكن من جهة أخرى، تعطلت المواقد النظيفة ولم يكن من السهل إصلاحها في القرية، على خلاف المواقد القديمة المصنوعة من الطين. كانت هناك حاجة بالفعل إلى حل، لكن كان ينبغي ألا يتمحور هذا الحل حول البيض وأن يكون منطقيّاً فقط لقادة البرامج البيض والغربيين، كان ينبغي أن يلائم هذا الحل النساء الريفيات الهنديات.

النسوية التي تنتهج أسلوب التوجيه الصادر من المستويات العليا إلى المستويات الدنيا، حيث تطور الحلول كلها في الأعلى (أي، بشكل عام، من قبل أعضاء الطبقة العليا أو الطبقة المتوسطة العليا، وعادة ما تكون من البيض) ليست نسوية تقاطعية بل هي نسوية ديكتاتورية. يعزز هذا الإطار مبادرات، مثل برنامج مؤسسة بيل غيتس لمنح الدجاج، والذي يهدف إلى منح النساء درجة من الاستقلال الاقتصادي من خلال دجاجاتهن، والذي بدوره، يفترض أن يتيح لهن هذا البرنامج (بطريقة أو بأخرى) أن يصبحن أكثر استقلالية سياسيّاً واجتماعيّاً. وعلى غرار برنامج المواقد النظيفة، لا تتجاهل مثل هذه المساعي الهويات السياسية والاجتماعية المعقدة للمرأة فحسب، بل تضيق تركيزها على الفرد بوصفه «رائد أعمال» بدلاً من التركيز على قدرة النساء كمجموعة على إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي.

في عام ٢٠١٥، تعاونت مؤسسة غيتس مع شركة هايفر الدولية للتبرع بـ١٠٠ ألف دجاجة للنساء في بعض أفقر دول العالم، وقدروا أن المرأة التي لديها خمس دجاجات يمكنها أن تجني ١٠٠٠ دولار سنويّاً من بيع البيض، وتستخدم الأرباح لشراء مزيد من الدجاج، ومن ثم تطور عملها الخاص. وفي منشور طويل حول البرنامج على موقع ميديوم، رأت ميليندا غيتس أن «الدجاجة يمكن أن تعني الفرق بين الأسرة التي تعيش كفافها والأسرة التي تزدهر». كما اعتُبر الدجاج استثنائيّاً بوصفه وسيلة لتمكين المرأة لأن «الرجال لا يعتقدون أن

الدجاج يستحق وقتهم»، فيتركون رعايته للنساء، وهكذا يصبحن (بمساعدة مؤسسة غيتس) متمكنات. ستمكن الأعداد المتزايدة من سيدات الأعمال في مجال الدجاج مؤسسة غيتس من التباهي بأنها قدمت التمكين بشكل مباشر إلى عشرات الآلاف من النساء.

لكن عندما كان بيل غيتس يروج لفوائد البرنامج، أوضح الباحثون أنه لا يوجد دليل على أن الدجاج يوفر تقدماً اقتصاديّاً طويل المدى، ناهيك عن تمكين نصف السكان. ففي موزمبيق، حيث اختبرت الفكرة، وجد الباحثون أنه على الرغم من أن النساء قد يكسبن بعض المال على المدى القصير، بيد أنهن لم يستطعِن على أرض الواقع جعل الدجاج مشروعاً تجاريّاً ناجحاً لأن منتجي الدجاج الكبار، مع وفورات الإنتاج الضخمة لديهم، تمكنوا من إنتاج بيض أرخص. وهذا يعني أن النساء يمكن أن يجنين ١٠٠ دولار سنويّاً على أفضل تقدير.

وصفت بوليفيا، وهي إحدى الدول المخصصة لتلقي الدجاج، مبادرة غيتس بأنها «مهينة» ورفضت العرض. حيث قال سيزار كوكانكو، وزير الأراضي والتنمية الريفية في بوليفيا: «[غيتس] لا يعرف حقيقة بوليفيا ليظن أننا نعيش قبل ٥٠٠ عام، وسط الأدغال لا نعرف كيفية الإنتاج»، مضيفاً: «مع كل احترام، عليه أن يتوقف عن الكلام عن بوليفيا، وحالما يعرف المزيد، ينبغي عليه أن يعتذر لنا». لن يأتي أي اعتذار بالطبع. فبوليفيا منتجة رئيسية للدجاج، حيث ينتج مزارعو الدجاج التجاري ١٩٧ مليون دجاجة سنويّاً.

تخيلوا ما الذي يمكن أن يحدث في أفقر المناطق الريفية والحضرية في الولايات المتحدة، حيث هناك حاجة بالتأكيد إلى مساعدات «تنموية»، لو أعدت النسويات البيضاوات خطة شاملة لتعزيز المساواة الجندرية والتمكين من خلال إعطاء كل امرأة دجاجة أو ماكينة خياطة أو قرض صغير؟ من العجيب كيف يمكن الالتفاف حول المنطق الطبيعي لمجرى الأمور في العالم الحديث عندما يتعلق الموضوع بـ«مساعدة إفريقيا»، أو أجزاء أخرى من الجنوب العالمي. يُنظر إلى النساء البيضاوات والغربيات على أنهن مشاركات في المجتمعات الحديثة المعقدة، ولا يمكن حل مشاكلهن بهدية واحدة أنيقة. أما النساء الملونات فيتم تصورهن على أنهن موجودات في عالم أبسط بكثير، يعيق نجاحهن قضايا بسيطة جدّاً وعلاجها بسيط جدّاً أيضاً.

تم الترويج لمبادرة غيتس في كل موادها الإعلامية بوصفها مشروعاً يركز على الأسر في منطقة جنوب الصحراء الكبرى في إفريقيا (أو «فقراء إفريقيا»، كما وصفها عنوان أخبار هيئة الإذاعة البريطانية بشكل واضح). هناك أنواع كثيرة مماثلة من هذه البرامج، تركز جميعها على افتقار النساء النسبي إلى المساواة في العالم النامي. وفي بعض الأحيان، يمولها أفراد من الشركات ممن يبحثون عن بعض الفضيلة الإستراتيجية للتستر على الأنشطة التي تستنزف موارد البلدان النامية التي يمكن فعليّاً أن تنتشل مواطنيها من الفقر، بما في ذلك النساء. وفي أحيان أخرى، تروج لها الحكومات الغربية

التي ترغب في التغطية على تدخلاتها الإستراتيجية، على سبيل المثال، الخطط النيوليبرالية لتوسيع نفوذها داخل منطقة معينة. يبدو تمكين النساء والفتيات أمراً مجدياً بالنسبة إلى المانحين السياسيين والناخبين العاديين على حد سواء. لكن هذه الأنواع من التدخلات التمكينية المزعومة، وعلى نحو يلائم مصالحها، تفصل وضع المرأة الحالي عن التاريخ الاستعماري، وتوسع رأس المال العالمي، والاستثمار العابر للحدود الوطنية، والاستغلال المستمر للعمالة النسائية. يفترضون أن فقر النساء سببه ثقافتهن أو افتقارهن إلى القوة أو حتى الوعي النسوي، وليس أبداً بسبب النهب الاستعماري الذي يستنزف الموارد أو لأن المصالح الاستثمارية الرأسمالية الحالية تقدر قيمتهن على أساس الأجور المتدنية التي يقبلن بها لصناعة - القمصان أو الجينزات. لا تُؤخذ بعين الاعتبار حقيقة أن الدول الفقيرة مثل فيتنام أو بنغلاديش غير قادرة على المنافسة على المستوى العالمي دون الإذعان لمطالب هذه الشركات (فسوف يتجه المستثمرون ببساطة إلى مكان آخر ويستغلون النساء في بعض الدول الفقيرة الأخرى). كما لا يولَى أي اهتمام لحقيقة أن كل هذه القوى توجه النساء بعيداً عن الوعي السياسي وليس نحوه.

وعلى نفس المنوال، لا أحد يأتي أبداً على ذكر التأثيرات الكارثية في رفاه النساء والفتيات التي تنتج من الغزوات العسكرية، وتأمين الحدود، والأزمات المالية العالمية. لكن كثيراً ما تُستخدم المساعدات الغربية كذريعة للحرب ووسيلة لتبييض تكاليفها الإنسانية الباهظة.

في عام ٢٠٠١، بعد وقت قصير من الغزو الأمريكي لأفغانستان، بدأت الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية في تنفيذ واحدة من أكبر عمليات صرف المعونات الإنمائية في التاريخ: حيث أطلقت برنامجاً أسمته **التوطيد**، ووصفته بأنه «أكبر برنامج في العالم صمم حصريّاً لتمكين المرأة»، الهدف منه مساعدة ٧٥٠٠٠ امرأة أفغانية في الحصول على وظائف، وتدريب، وترقيات. سيتم تدريبهن على القيام بحملات المناصرة وتشجيعهن على تأسيس منظمات مدنية، واكتساب المهارات القيادية اللازمة لمستقبل أفغانستان الجديد المشرق. في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٨، بعد مرور سبعة عشر عاماً على إطلاقه، نشرت صحيفة *نيويورك تايمز* تقريراً أظهر الفشل الذريع لبرنامج **التوطيد** في هذه المهمة. لقد كان ذلك، على حد تعبير المفتش العام المسؤول عن برنامج إعادة إعمار أفغانستان: «فشلاً وهدراً لأموال الضرائب».

الكثير من المال، إذ كلف البرنامج ٢٨٠ مليون دولار، خصص معظمها، وفقاً لتقرير *التايمز*، للتكاليف الإدارية ومدفوعات للمتعاقدين الأمريكيين. وأشارت رولا غني، السيدة الأولى في أفغانستان، في مقابلة لها مع المفتش العام لبرنامج إعادة إعمار أفغانستان، إلى العديد من المشاكل في البرنامج. فمثلاً، كانت الفتيات المختارات صغيرات جدّاً وليس لديهن الخبرة السياسية ولن يؤتي تدريبهن ثماره. واختتمت بنصيحة: «على أي شخص يعمل في مجال التنمية أن يُمضي الوقت الكافي مع السكان المحليين والاستماع إليهم حقّاً، فهم على دراية بالواقع أفضل من أي أحد آخر».

ربما في محاولة منها للحفاظ على علاقة طيبة مع مديري الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (لضمان صرف المساعدات المستقبلية)، لم تأتِ غني على ذكر التقارير الرسمية الصادرة عن مكتب المفتش العام لإعادة إعمار أفغانستان التي أشارت إلى عيوب خطيرة في البرنامج، بما في ذلك تعديل مقاييس التقييم باستمرار *ليبدو* البرنامج ناجحاً. ففي بعض الحالات، اعتبرت النساء اللاتي حضرن ورشة عمل واحدة حول القيادة النسائية مستفيدات من البرنامج، دون أي متابعة لكيفية مساعدة التدريب لهن في الحصول على فرصهن على المدى الطويل. وفي أماكن أخرى، خفضت مقاييس «الإنجازات»، بحيث أصبح يتعين على ٢٠ امرأة فقط من أصل ٣٠٠٠ ممن يتلقين تدريباً على العمل والقيادة أن يجدن وظيفة في المؤسسات العامة الأفغانية لكي يعتبر عنصر التدريب الوظيفي في البرنامج ناجحاً. لكن حتى هذا الرقم لم «يُنجز». ففي النهاية، أشار تقرير مكتب المفتش العام لإعادة إعمار أفغانستان، إلى أن ٥٥ امرأة فقط قد استفدن من البرنامج، وهو رقم بعيد كل البعد عن الهدف البالغ ٧٥٠٠٠ امرأة.

لكن الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية واصلت الترويج لفرضية النجاح. وفي ردها الرسمي على تقرير مكتب المفتش العام لإعادة إعمار أفغانستان، أصرت الوكالة بعناد على أن برنامج **التوطيد** قد «أفاد بشكل مباشر ٥٠ ألف امرأة أفغانية بالتدريب والدعم الذي يحتجن إليه للانخراط في الدفاع عن قضايا المرأة، والدخول في سوق العمل وبدء أعمالهن التجارية الخاصة».

يشكل المجمع الصناعي للمساعدات جزءاً هائلاً من الاقتصاد العالمي، حيث تقدر قيمته بأكثر من ١٣٠ مليار دولار سنويّاً. توجه هذه الأموال إلى الحكومات ووكالات المعونة والمنظمات غير الحكومية العابرة للحدود الوطنية وآلاف الأشخاص الذين يعملون لصالحها. تتألف قيادة هذه المنظومة الضخمة من متخصصين في مجال التنمية أغلبهم من البيض والغربيين، المنوط بهم صياغة البرامج والسياسات المتعلقة بكيفية صرف المساعدات. وهكذا، فإن صورة الغربي الأبيض بوصفه منقذاً، ليست مجرد صورة نمطية سائدة، بل هي في صلب البنية التنظيمية وهندسة صنع السياسات لمجمع المساعدات الصناعي.

مجمع المساعدات الصناعي غارق بطبيعته في ديناميكية السلطة التي تعكس تفاوت الثروة ذا الطابع العرقي في جميع أنحاء العالم، حيث يمتلك أولئك الذين اغتصبوا الثروات وراكموها على نحو ممنهج (تاريخيّاً، من خلال الموارد المسروقة والعمالة المسروقة) سلطة هيكلية على الملونين (الذين كانوا الطرف المتلقي لهذا الاستغلال والعنف والقمع المطلوب لتفعيله). سوف يتبرع المانحون الخيريون البيض والغربيون بحماس بالمال من أجل تعليم الفتيات في بنغلاديش بهدف الارتقاء بالمرأة، لكنهم لن يتخلوا عن صناعة «الموضة السريعة» التي تنتج بتكاليف زهيدة وتبيعها الماركات الأمريكية الكبرى التي تقوم على استغلال النساء في البلدان الفقيرة. وهكذا، يعمل الكرم المبطن للعمل الخيري على التغطية على التواطؤ في نظام عالمي يلعب دوراً أساسيّاً في فرض التسلسل الهرمي العرقي العالمي.

تؤثر هذه التسلسلات الهرمية العرقية أيضاً في قطاع المساعدات. إذ إن معظم صنّاع السياسات ومديري البرامج في المنظمات غير الحكومية التنموية الكبرى هم أيضاً من البيض والغربيين، وتدفع إليهم رواتب أعلى بما لا يقاس برواتب السكان المحليين الذين يعملون في نفس المنظمة غير الحكومية ويؤدون نفس الوظيفة. تؤكد أنجيلا بروس رايبورن، مديرة المناصرة الإقليمية في إفريقيا لصالح حاضنة دعم الصحة العالمية، في مقال بعنوان «التنمية الدولية لديها مشكلة عرقية»، أن «العرق والعنصرية متأصلان في مفهوم المساعدات لأنه في هذا النظام يمكن فقط لمجتمعات الأغلبية البيضاء ذات الموارد الوافرة تحديد ما يحتاجه الفقراء الملونون، ومقدار ما يحتاجون إليه، ووضع معايير لتقديم ما يحتاجون إليه، وبالطبع إنشاء آليات مفصلة لرصد مدى نجاحهم في إدارة الأموال المتبرع بها لتلبية احتياجاتهم». وتشير إلى أن «المساعدين» و«فاعلي الخير» يصلون إلى أماكن مثل سيراليون وهم ينضحون بالشجاعة والثقة الفطرية، مسلحين بألقابهم كأجانب حاصلين على درجات علمية متقدمة من جامعات النخبة في المملكة المتحدة والولايات المتحدة ويتقاضون رواتب أعلى بكثير من نظرائهم المحليين.

عندما تضطلع النساء الملونات بأدوار برامجية، فهذا لا يرحمهن من مواجهة التمييز وغالباً ما يُحرمن من الأدوار القيادية. لقد وصفت امرأة إفريقية تجربتها في العمل في الأمم المتحدة في جنيف بأنها تنضح عنصرية: وكتبت: «عندما كنت في الأمم المتحدة، أعاق

لون بشرتي تقدمي»، إذ أخبرتها السيدة الطيبة المسؤولة أنه لا يمكن اختيارها لقيادة المشاريع لأنها «لن تحظى بأي احترام». وفي أوقات أخرى، طُلب منها تغيير نبرة صوتها و«شخصيتها القوية»، حتى وهي تشاهد مديرها الأبيض يصرخ على الناس ويشير إلى زميلاتها باستخدام كلمة -ع[1]. أكدت دراسة استقصائية حديثة للعاملين في الأمم المتحدة في جنيف هذه الأوصاف، حيث قال واحد من كل ثلاثة موظفين ممن شملهم الاستطلاع أنهم تعرضوا شخصيّاً أو رأوا شخصاً آخر يتعرض للتمييز العنصري. وقال ٥٩٪ من المشاركين في الاستطلاع إن الأمم المتحدة لم تُجِد التعامل مع التمييز العنصري. بالنظر إلى كل هذا، كانت لحظة مظلمة عندما أخبر الأمين العام للأمم المتحدة موظفي الأمم المتحدة في نيويورك، في بداية احتجاجات حركة «حياة السود مهمة» ردّاً على موت جورج فلويد، أنهم ممنوعين من المشاركة. لكن الاحتجاج واسع النطاق أرغمه على التراجع عن قراره.

إن نتيجة غياب النساء الملونات عن هذه الأدوار تعني عدم وجود أحد يشكك في خبث التدابير، حيث أن أولئك الذين يتبرعون بالمال للحفاظ على وجه الخير الأبيض يقوضون قوة النساء الذين يزعمون مساعدتهن، وذلك من خلال الاستثمار أو قيادة الشركات التي تستنزف حياة النساء العاملات في البلدان الفقيرة لتحقيق

---

(١) وردت باللغة الإنكليزية C-word، وتستخدم اختصاراً وتلطيفاً لكلمة cunt التي تعني عاهرة. (م)

أقصى قدر من الربح. تعرّف المنظِّرة النسوية غاياتري سبيفاك المجاز المبتذل لـ«مهمة الإنقاذ»، بأنه إنقاذ النساء والفتيات السوداوات والسمراوات والآسيويات (عديمات الحيلة والبدائيات أصلاً) من واقعهن المليء بالمعاناة بينما يتم إخفاء تاريخ القمع الذي يكرسه هؤلاء المنقذون البيض أنفسهم. من خلال إسكات أصوات النساء المشاركات والحفاظ على المنطق العملي المتمثل في أن «الرجال البيض ينقذون النساء السمراوات من الرجال السمر»، لن يفكر مثل هؤلاء المدافعين عن المساعدات الإنمائية أبداً، على سبيل المثال، في دعم النساء العاملات في صناعة الملابس في بنغلاديش اللاتي يحاولن تشكيل نقابات من أجل الاعتراض سياسيّاً بغية تحسين ظروف العمل. لم تلتزم أي شركة ملابس كبرى على الإطلاق بتشغيل المصانع التي تضم نقابات فقط، وبالتالي «تمكين» هؤلاء النساء، وبدلاً من ذلك، يتبرعون ويدعمون فقط تلك القضايا التي تتوافق مع نموذج مهمة الإنقاذ.

دعيت جيتا سين لتقديم ورقة خبيرة في خريف عام ٢٠١٩ في الاجتماع التمهيدي للذكرى الخامسة والعشرين للمؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بكين - المقرر عقده في آذار/ مارس ٢٠٢٠، لكنه ألغي بسبب مخاوف تتعلق بكوفيد-١٩. لقد كانت وثيقة كئيبة، حيث كانت سين لا تزال تحاول لفت الانتباه إلى «التنمية البشرية» في عالم مهووس بـ«النمو الاقتصادي» مع الإشارة إلى أن حقوق

المرأة والتعبئة الاجتماعية والتمكين تواجه الآن سياسات أكثر رجعية مما كانت عليه قبل خمسة وعشرين عاماً. وأشارت سين إلى أن «التعبئة النسوية لا تحدث في فراغ اجتماعي اقتصادي أو سياسي من خلال رغبة المنظمات النسائية إذا لم تكن البيئة والمؤسسات داعمة». وينبغي أن تكون إستراتيجيات التقدم خلال هذه الفترة «وقائية وشديدة الحرص» وتركز على التحالفات.

لا شك أن سين كانت تستعد عندما كتبت هذه الورقة للمعركة المتوقع حدوثها عندما بدأ مؤتمر بكين ٢٥ في نيويورك في آذار/ مارس ٢٠٢٠. إذ حظر الأمر العالمي الذي أصدرته إدارة ترامب في الأيام الأولى من ولايته أي منظمة غير حكومية من تلقي الأموال إذا تطرق عملها إلى «الإجهاض»، وكانت هذه الإدارة قد تحالفت مسبقاً مع الصين والمملكة العربية السعودية لضمان عدم ذكر الحقوق الإنجابية في قرارات المؤتمر. كانت القوة الاقتصادية الفردية لا تزال تعتبر تمكيناً، ولكن حذفت الآن الاستقلالية الجسدية من المنصة تماماً. دون أي ذكر للتحول السياسي، فشل «الإعلان السياسي» الذي صاغه أعضاء لجنة الأمم المتحدة المعنية بوضع المرأة في تقديم أي طريق حقيقي للمضي قدماً بالنسبة إلى نساء العالم.

الفصل الرابع

النسويات البيضاوات والحروب النسوية

«أنا بخير»، تقول جيسيكا تشاستين الصهباء الشاحبة وهي تخلع أفرولها الأسود وقناع وجهها. المشهد مأخوذ من فيلم *ثلاثون دقيقة بعد منتصف الليل* للمخرجة كاثرين بيغلو، ٢٠١٢، وعلى الرغم من حواره المبتذل ظاهريّاً، فإنه يعكس إلى حد كبير مزاج النسوية الجديد الذي تطور في العالم الأبيض والغربي منذ ١١ أيلول / سبتمبر والحرب على الإرهاب. تلعب تشاستين في الفيلم، دور «مسؤولة استهداف» في وكالة المخابرات المركزية تدعى مايا، وهي ضعيفة جسديّاً لكنها فولاذية في كل شيء آخر، وهو ما يعني أيضاً في هذا السياق بالتحديد أنها مستعدة للتعذيب. في الواقع، هذا ما كانت تفعله وزميلها في وكالة المخابرات المركزية داخل مخبأ مؤقت يستخدم أيضاً غرفة تعذيب. «دعونا نعود إلى هناك»، قالت للرجال بعد أن استراحوا مدة دقيقة من العمل الشاق المتمثل في إلحاق الألم الشديد بالبشر الآخرين.

تتجسد هنا، إذن، المساواة الجندرية في أشد حالاتها انحرافاً،

حيث تبذل امرأة بيضاء قصارى جهدها لتُظهر للرجل الأبيض أن لديها نفس القدر من القابلية للقسوة. ويبدو أن ذلك ينال استحسان الرجال البيض المتحفظين. إذ يقول رئيسها بعد أن غادرت وهي تختفي في الردهة: «إنها قاتلة». لو كان هذا فيلماً خيالياً بالكامل، لكان من الممكن تجاهله كله باعتباره خيالاً مَرَضِياً لمخرج هوليودي ما. لكن في الحقيقة، مايا مبنية على أساس شخصية جاسوسة حقيقية في وكالة المخابرات المركزية، لم تكشف الوكالة عن هويتها إطلاقاً، لكن أشار كثيرون إلى جسارتها. ذكرت مصادر وكالة المخابرات المركزية أن مايا (مع آخرين، معظمهم من النساء أيضاً) كانوا مكلفين بالقبض على أسامة بن لادن وقتله في أيار/ مايو ٢٠١١. قد يكون فيلم *ثلاثون دقيقة بعد منتصف الليل* تشويقاً سينمائياً بارعاً يعيد سرد ما تمكنت مايا الحقيقية من فعله، لكنه مبني على الحقيقة. وبسبب بطولتها التي تحظى بالاحترام الآن، حصلت مايا الحقيقية على وسام الاستخبارات المتميز، وهو شرف سُرّت بالتباهي به أمام جميع زملائها في الوكالة من خلال بريد إلكتروني جماعي.

حضرتُ فيلم *ثلاثون دقيقة بعد منتصف الليل* في إحدى دور السينما التي امتلأت عن بكرة أبيها تقريباً في ولاية إنديانا. ربما كانت مايا التي لعبت دورها جيسيكا تشاستين «بخير» في أقبية التعذيب المؤقتة، لكن أنا لم أكن بخير بالتأكيد. فخارج صالة السينما، تلألأ مركز التسوق بزينة الأعياد، ومن حولي، بدا رواد السينما مرتاحين

في ظلام المسرح المريح، ومُعتدِّين بهذا الارتقاء بالمرأة البيضاء باعتبارها السلاح النهائي في سحق الإرهابيين السمر.

هلل الحشد مراراً وتكراراً في أثناء العرض، مرة خلال مشهد أظهر رجلاً أسمر يتعرض للإيهام بالغرق، ومرة أخرى عندما أوشكت مايا تشاستين على القبض على الرجل الذي طارده الأمريكيون ردحاً طويلاً من الزمن، وبالتأكيد في النهاية عندما رحبوا بها بوصفها البطلة التي قضت على أكثر الرجال شرّاً في العالم. كان العمل برمته عبارة عن إعادة إحياء مدروسة للمجد الذي يهدف إلى نفخ صدور الوطنيين. لم تكن نهاية الفيلم لغزاً على الإطلاق، فقد انتصرت أمريكا، وعلى الأقل لأغراض سينمائية، قامت «قاتلة» صهباء نحيلة ودقيقة الملامح بالملاحقة والتعذيب في طريقها لضمان القضاء على أكثر رجل أسمر مطلوب في العالم كله.

انكمشتُ، ليس فقط لأن سعي مايا إلى المساواة مع الرجال تمادى إلى حد استخدام الكلام البذيء والتعذيب، أو حتى لأنها وصفت الباكستان بأنها «مكان لعين حقّاً» خلال الدقائق القليلة الأولى من الفيلم، بل لأنني، على ما يبدو، كنت الوحيدة التي رأت في هذا الفيلم تشويهاً كاملاً لمشروع المساواة الجندرية العام.

بكيت في النهاية، لأن الجمهور وقف يصفق للفيلم بحفاوة بالغة. وبعد بضعة أشهر، حظي الفيلم بمزيد من المديح في حفل توزيع جوائز الأوسكار. إذ فازت جيسيكا تشاستين بجائزة أفضل ممثلة. لقد فازت النساء البيضاوات الحقيقيات وغير الحقيقيات،

وتساوين مع الرجال البيض في قدرتهن على إخضاع الرجال السمر.

في فيلم *ثلاثون دقيقة بعد منتصف الليل* (والقصة الحقيقية نسبيّاً وراءه)، أُعيدت صياغة الحركة النسوية الأمريكية -التي وُجدت ذات يوم لمعارضة الدولة، وانتقاد مؤسساتها وأعرافها- لتصبح حركة تخدم مصالح الدولة عبر أي وسيلة ممكنة. يبدو أن هذا التماهي مع مصالح الدولة، وفكرة الخروج لغزو العالم بنفس عقلية الهيمنة والاستعباد التي يتمتع بها الرجال البيض، قد أصبح هدفاً نسويّاً مشوهاً. وبعبارة أخرى، أرادت النساء البيضاوات المساواة مع الرجال البيض بأي ثمن، بما في ذلك السيطرة على السود والسمر. ومع تقدمهن داخل مجتمعاتهن وبدئهن في احتلال مواقع ذات أهمية متزايدة، أسسن حركة نسوية تستخدم حياة السود والسمر مجالات يمكنهن من خلالها إثبات قدراتهن للرجال البيض.

كتبت جوانا كوك في كتابها الصادر عام ٢٠١٩، *مكانة المرأة: مكافحة الإرهاب في الولايات المتحدة منذ ١١ أيلول/ سبتمبر*، أن الحركة النسوية، خاصة فيما يتعلق بالدولة، كانت تركز على تعزيز السلام *واللاعنف*. أن تكوني ناشطة نسوية يتطلب منك الشعور بالأخوّة مع جميع النساء، والابتعاد عن التصرفات التي يمكن أن تقوم بها امرأة واحدة لكنها قد تؤذي حياة ومعيشة نساء أخريات. كان يُنظر إلى الدولة على أنها تعمل على نشر المعايير الأبوية ومأسستها، وكانت تعتبر مقاومة هذه المعايير (وليس تبنيها) عملاً نسويّاً. لكن

في حرب أميركا على الإرهاب، تمكنت الدولة من احتواء النضال من أجل المساواة، ومنحت النساء البيضاوات مساواة ظاهرية مع الرجال البيض في الفرص لسحق الرجال المسلمين السمر، الذين أصبحوا الخصم المطلق في مخيلة البيض. والأهم من ذلك، أنه أصبح يُسمح لهؤلاء النساء البيض بتبني الخصائص «غير الأنثوية» للعنف والحرب، والتي كان من شأنها أن تهدد عادةً النظام الأبوي السائد الذي يعشن في كنفه، لكن فقط عندما يمارسن هذه السلطة على شخص أقل منهن في منظومة التفوق الأبيض، أي على الأجانب السمر. من الواضح في هذه التسوية، أن هناك نوعاً من السلطة المشروطة والمحدودة التي تذوقتها النساء البريطانيات الثريات في القرن التاسع عشر عندما بدأن مغامراتهن في المستعمرات البريطانية. في كلتا الحالتين، الحرية صفقة خاسرة، حيث لا يمكن منح مزيد من الحرية لمجموعة واحدة (النساء البيض) إلا عبر تكريس حرية أقل لمجموعة أخرى (غير البيض). ليست مجرد فكرة أن تكون المرأة عنيفة، هي التي تعتبر صادمة ومناهضة للنسوية، بل البعد العرقي هو الذي يعتبر محورياً في افتراض القوة الأكبر للنساء البيض.

إن كانت النسويات الأميركيات البيضاوات في الستينيات وحقبة الحرب على فيتنام دعين إلى إنهاء الحرب، فجل اهتمام النسويات الأميركيات الجدد مواليد القرن الحادي والعشرين هو القتال في الحرب إلى جانب الصبية. كانت الحرب، التي تعتبر تقليدياً واحدة من أكثر الأنشطة المجندرة في المجتمع البشري، تفتح ذراعيها

للنساء حتى في أكثر لحظاتها بشاعة وعنفاً، وهذا ما اعتبره الجميع خطوة عظيمة إلى الأمام.

كانت الحرب على الإرهاب، نظريّاً على الأقل، أول حرب «نسوية» تخوضها أميركا. إذ لم يُكرَّم محللو وكالة المخابرات المركزية وحدهم، بل كُرِّمت المجندات أيضاً. وقصة الجندية جيسيكا لينش مثال آخر. ففي ٢٣ آذار/ مارس ٢٠٠٣، قُبض على لينش في كمين نصبته القوات العراقية، ولينش كانت سائقة شاحنة تبلغ من العمر تسعة عشر عاماً تعمل في إحدى وحدات الصيانة التابعة للجيش الأمريكي. قُتل ثمانية جنود آخرين، ونقلت لينش إلى المستشفى، حيث تعرضت لسوء المعاملة على يد العراقيين، حسب ما قاله البنتاغون. أطلقت القوات الخاصة الأمريكية مهمة سرية لإنقاذ لينش، وزُعم أن الكلمات الأولى التي قالتها عندما وجدوها كانت «أنا جندية أمريكية أيضاً».

تم تسجيل عملية الإنقاذ، وسلّم البنتاغون مقطع فيديو مدته خمس دقائق لوسائل الإعلام. وفي غضون ساعات أصبحت بطلة إعلامية، واُحتفي بشجاعتها في جميع الأخبار، وظهرت على غلاف مجلة *نيوزويك* أمام علم أمريكي عملاق، وأطلق عليها لقب «المرأة الرامبو» و«بطلة أمريكية». ولم يبدأ التشكيك في بطولاتها إلا بعد مرور وقت طويل. حيث بثت هيئة الإذاعة البريطانية فيلماً وثائقيّاً لاذعاً اتهمت فيه الحكومة الأمريكية بالمبالغة في بطولات إنقاذها وسوء معاملتها من قبل العراقيين بهدف تعزيز الدعم الشعبي للحرب. وقد

ثبت فيما بعد أن عديداً من هذه الاتهامات كان صحيحاً، لكن عملية صنع البطلة التي اعتزم فعلها البنتاغون في أعقاب عملية الإنقاذ مباشرة كانت قد بدأت مسبقاً. فصورة الجندية الأميركية البطلة في حرب العراق هي التي ستدوم في ذاكرة الأميركيين. وكان من اللافت للنظر أن الفيلم التلفزيوني *إنقاذ جيسيكا لينش*، الذي بُثَّ على قناة إن بي سي في عام ٢٠٠٣، يروي نفس القصة البطولية التي طعنت فيها هيئة الإذاعة البريطانية وغيرها. أرادت أمريكا جندية-بطلة، وحصلت على واحدة.

أُشيرُ إلى الحرب على أنها «نسوية» لأن الترويج لحقوق المرأة احتل مركز الصدارة بوصفه هدفاً فعليّاً. نالت النساء الأميركيات حريتهن، وسيذهبن الآن، جنباً إلى جنب مع الجنود الذكور إلى أفغانستان للقضاء على نظام طالبان الكاره للنساء. وبالتالي، أمريكا ليست قوة عظمى وحشية تقصف أمة صغيرة بائسة، بل قوة من أجل إحلال الخير، ستساعد في تحقيق المساواة الجندرية في بلد مزقته الحرب. تمثلت الجهود المبذولة للقضاء على الإرهاب، والمقصود هو الإرهاب *الإسلامي*، وليس الإرهاب القومي الأبيض، (على الرغم من أن هذا الأخير تسبب في المحصلة بمقتل عدد أكبر بكثير من الأمريكيين) في توفير المدارس والعيادات الصحية وحتى صالونات التجميل، والمساعدة في الإصلاح القانوني واستحداث ملاجئ العنف المنزلي، وصياغة الدساتير التقدمية. أما تلك المسألة البسيطة المتعلقة بالضربات المدمرة التي خلَّفت آلاف القتلى وأكثر منهم

من المعاقين، وشتتت الأسر إلى الأبد، ودمرت سبل العيش، فما هي إلا وسيلة ضرورية لتحقيق تلك الغاية النسوية البهية. عندما تقوم امرأة أميركية بيضاء (مثل مايا تشاستين في فيلم ثلاثون دقيقة بعد منتصف الليل) بعمل عنيف أو قاسٍ يفوق الخيال، يكون جزءاً من مشروع نبيل أكبر لمساعدة أفغانستان أو العراق لتصبحا دولتين تقدران النساء تماماً كما تقدرهن أميركا.

ولتحقيق الجزء الخاص بتحرير المرأة في الحرب على الإرهاب، بُذِلت جهود لخلق «مايات» يمنيات وعراقيات وأفغانيات - نساء مدربات على الحرب تم اختيارهن من خلف خطوط العدو وأعيد تشكيلهن عميلات مزدوجات، وهو أمر غير عادي إن لم يكن غير مسبوق في الشرق الأوسط وجنوب آسيا. أُنفقت ملايين الدولارات على تدريب النساء على مكافحة الإرهاب، ومن ضمن ذلك، تدريب وحدة على الأقل مكونة من نخبة النساء اليمنيات لمكافحة الإرهاب، وبرنامجان تدريبيان لوحدتي أخوات العراق وبنات الفلوجة، أُعِدا خصوصاً للحصول على معلومات تجرِّم وحدتي إخوان العراق وأبناء الفلوجة. استندت هذه البرامج إلى فرضية مفادها أنه يمكن استخدام النساء السمر كسلاح ضد الرجال السمر الذين هم في الواقع أسرهن وأصدقاؤهن - أي إن ولاءهن وشعورهن الحقيقي بالانتماء إلى التعريف الغربي للحرية والنسوية سيحل محل روابطهن في مجتمعاتهن. لكن المفارقة المتمثلة في أنه قد يقصف بعض الأميركيين إحدى القرى في الصباح بينما

يفتتح أميركيون آخرون مدرسة في قرية أخرى بعد الظهر، لا يمكن أن تمر مرور الكرام على النساء الأفغانيات، اللاتي نُقِلت إليهن مصالح وتطلعات الناشطات الأميركيات البيضاوات.

المقصد هنا ليس فشل برامج مكافحة التطرف العنيف (التسمية الجديدة التي تطلق على برامج مكافحة الإرهاب)، بل الافتراض النسوي الأبيض المتعجرف بأن النساء الأفغانيات منسلخات تماماً عن آبائهن وإخوانهن وعائلاتهن وأزواجهن (وجميعهم بالطبع متوحشون وهمجيون في المخيلة الأمريكية) وسيسعدهن العمل كجاسوسات وجامعات معلومات استخباراتية للأمريكيين. إن هذا الإخفاق بالذات، أو عدم إدراك أن النساء الأفغانيات مرتبطات ارتباطاً وثيقاً بالرجال الأفغان، وأن قصف الرجال يؤثر بشكل مباشر في النساء، هو ما يفسر فشل عديد من البرامج التي أطلقت في المنطقة.

ولَّد تداخل أجندة «تحرير المرأة» مع حرب أمريكا اللامتناهية ودائمة التوسع على الإرهاب، «نسوية الأمن»، وهو مصطلح ذكرته الباحثة ليلى أبو لغد للإشارة إلى التواطؤ بين المدافعات الدوليات عن حقوق المرأة والمؤسسة الأمنية العالمية التي يشار إليها ببرنامج مكافحة التطرف العنيف. ترى نسوية الأمن أن مكافحة الإرهاب هو في حد ذاته نوع من النسوية. فقد وضعت الصدمة والحزن الوطنيان الناجمان عن هجوم ١١ أيلول/ سبتمبر هذه الحرب الخارجية في خانة مختلفة تماماً عن أي حرب خاضتها أمريكا من

قبل. إذ لم يكن التهديد نظريّاً أو افتراضيّاً، ولم يحدث في مكان ما بعيد. لقد بدا الأمر ملموساً ومباشراً وشخصيّاً. في كتابه *المتعصبون اللطفاء*، يتكلم المؤلف والمؤرخ بانكاج ميشرا عن مدى سهولة قبول الحرب على الإرهاب وجميع أعمالها الوحشية الناشئة حتى من قبل الطبقة المثقفة، التي كانت تقليديّاً تنتقد المغامرات العسكرية الأمريكية في العالم النامي. وعبّر مقطع من تقرير يحتفي بالنصر لروبرت كابلان في مجلة *أتلانتيك* عن المزاج الإمبريالي الجديد الخاص بتلك اللحظة، حيث كتب مبتهجاً أن عبارة «مرحباً بكم في بلاد الهنود الحمر» كانت اللازمة التي يكررها الجنود الأمريكيون في جميع أنحاء العالم، الذين تصوروا أن مهمتهم كانت لعب دور رعاة البقر لقتل الأعداء ذوي البشرة الداكنة والسيطرة عليهم بأي وسيلة ممكنة.

لكن مهمة إنقاذ النساء الأفغانيات يمكنها أن تضفي بريقاً أكثر على هذه المهمة. وكما تذكر عالمة الأنثروبولوجيا ليلى أبو لغد في كتابها *هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟* روج الأميركيون لـ«كذبة التحرير» التي تصورهم منقذين للنساء الأفغانيات المضطهدات. ومن هذا الموقع المتفوق، تصورت النسويات الليبراليات البيضاوات العنف القائم على الجندر على أنه شيء يحدث فقط في الأراضي البعيدة. ما بين النقاد والصحفيين، سهّلت «كذبة التحرير» التعامي عن كل من السياسة الخارجية الأمريكية والمشاكل التي تواجهها النساء في العالم النامي.

في عام ٢٠٠٢، أرسل تحالف من المنظمات النسائية الغربية رسالة مفتوحة إلى الرئيس جورج دبليو بوش، يطالبنه فيها «بالتحرك العاجل لإنقاذ حياة النساء الأفغانيات وتأمين مستقبلهن». وكان من بين الموقعات عليها إليانور سميل، رئيسة مؤسسة الأغلبية النسوية في فرجينيا، إلى جانب نسويات بارزات أخريات مثل غلوريا ستاينم، وإيف إنسلر، وميريل ستريب، وسوزان ساراندون. أشرن إلى أن الأغلبية العظمى من النساء الأميركيات يؤيدن الحرب، لأنها «ستحرر النساء الأفغانيات من سوء المعاملة والقمع». وأصدرت المنظمة الوطنية للمرأة بيانات داعمة للحرب وأهدافها «النسوية» المزعومة. وافق جميع مَن في المؤسسة الحاكمة الأمريكية والبريطانية، بمن فيهم البطلات النسويات البيضاوات من أمثال هيلاري كلينتون التي ستصبح وزيرة خارجية، ووزيرة الخارجية مادلين أولبرايت، دون أي تحفظ على مسألة خوض الحرب على الإرهاب عبر أي وسيلة يعتقد الجيش أو وكالة المخابرات المركزية أو الرئيس أنها ضرورية. وغاب عن بال الجميع الربط بين الممارسة الأمريكية الوحشية والتبشير بالإنقاذ الأمريكي.

في تموز/ يوليو ٢٠٠٤، أي بعد ثلاث سنوات من غزو أفغانستان، أعلن بوش النصر قائلاً: «قبل ثلاث سنوات، كانت أبسط مظاهر الفرح محظورة. وتضرب النساء لمجرد انتعالهن أحذية زاهية الألوان. أما اليوم، فنشهد ولادة ثقافة أفغانية جديدة نابضة بالحياة». أخيراً، حاول أحد العناوين الرئيسية في صحيفة *نيويورك تايمز* الاحتفاء

بالنصر حتى وهو يشير إلى أن النساء أنفسهن مررن بتجربة مختلفة: «لقد أنقذت الملاجئ عدداً لا يحصى من النساء الأفغانيات، فلماذا يشعرن بالخوف؟» ولم يذكر المقال أن هذه الأعداد التي «تعد فلا تحصى» ليست سوى جزء من أصل ٣٢ ألف مدني قتلهم الأمريكيون والقوات الغربية أثناء الاحتلال.

وهكذا، ولد مزاج جديد للنسوية الأمريكية البيضاء. مدعوماً بتاريخ التفوق الأبيض داخل الحركة النسوية، معيداً إحياء الموضوعات القومية وجاعلاً ترويج القيم النسوية العالمية، مثل المساواة الجندرية، عنصراً ضرورياً في الحركة النسوية الأمريكية نفسها. يرمز مصطلح نسوية الأمن، الذي صاغته الباحثة في جامعة كولومبيا ليلى أبو لغد، إلى التواطؤ بين مبادرات برنامج مكافحة التطرف العنيف والمناصرة العالمية لحقوق الجندر. لم تستثمر نسويات الأمن في خوض الحرب على الإرهاب فحسب، بل التزمن أيضاً باستخدام القوة العسكرية الأمريكية لتعزيز القيم الأمريكية في جميع أنحاء العالم. وكما أقنعت النسويات الإمبراطوريات خلال الحقبة الاستعمارية البريطانية أنفسهن بكرمهن في تحسين حياة النساء الأصليات، كذلك اعتقدت نسويات الأمن أنهن «ينقذن» الأفغانيات والعراقيات من أنفسهن.

لم تكن نسوية الأمن وليدة حدث عابر أو صدفة. فقد روّج خطاب إدارة بوش حول الحرب العالمية ضد الإرهاب لفكرة أن الإيمان بكرامة المرأة وبحقها في المساواة يتطلب دعم الحرب

على الإرهاب. لكن، تاريخ الامتياز العرقي الذي جعل النساء البيضاوات يشعرن بالارتياح الشديد في ادعاء السلطة الأخلاقية وممارسة السلطة على الرجال السمر افتقر إلى التمحيص إلى حد كبير.

عندما أصبح العراق المسرح الثاني بعد أفغانستان لتطبيق التجربة الأمريكية العظيمة في نشر الديمقراطية، بات من الضروري تأسيس نسويات أمن هناك أيضاً. كما عبّر عن ذلك الرئيس بوش، يجب أن تتمتع المرأة العراقية بالحقوق لأن «أمن مواطنينا يعتمد على ذلك». وادعى بوش أن المسيرة الأمريكية المستمرة نحو «دفع عجلة الحرية في الشرق الأوسط الكبير منحت حقوقاً جديدة وآمالاً جديدة للنساء العراقيات» اللاتي «سيلعبن دوراً أساسيّاً في إعادة بناء الأمة». من هذا المنظور، ارتبط الدفاع عن «كرامة المرأة» ارتباطاً مباشراً بمحاربة الإرهاب، لأن «الرجال والنساء الذين يتمتعون بالكرامة لا يتحزمون بالقنابل ويقتلون الأبرياء». احترمت القيم الأمريكية حق المرأة في المساواة، وبالتالي كان فرض القيم الأمريكية أمراً محوريّاً لتعليم الناس في هذه الدول الأقل شأناً احترام حقوق المرأة. لم يكن في قواعد الحرب على الإرهاب سوى طريقة واحدة لتحقيق المساواة الجندرية، وتلخصت في إنشاء مؤسسات ديمقراطية ليبرالية على الطراز الأميركي.

وهكذا، ربطت نسوية الأمن الحركة النسوية الأمريكية البيضاء بالمشروع الإمبريالي والنيوليبرالي الجديد لبناء الأمة في جميع أنحاء

العالم - وهو المشروع الذي عبر عنه الأستاذ والمؤرخ في جامعة هارفارد نيال فيرجسون بوضوح في نظريته «من دون العولمة»، حيث يقترح ضرورة تعليم الشباب الأميركيين السفر إلى الخارج وتحويل الأمم الأخرى إلى شاكلتهم مثلما فعلت بريطانيا. ولم تشكك النسويات الأميركيات المحمومات بالفكرة، في الحكمة من تصدير الحركة النسوية عبر القنابل والطائرات المسيّرة. لقد افترض الجميع أن الحركة النسوية ذات أسلوب التوجيه الصادر من المستويات العليا إلى المستويات الدنيا سوف تسرّع بأعجوبة إنشاء عالم السوق الحرة الذي سيحقق المساواة الجندرية وفقاً لصورة أمريكا عن ذاتها.

وفي عام ٢٠١٢، اكتسبت حركة نسوية الأمن مزيداً من النفوذ عندما أصبحت الأساس الذي ستتعامل عليه الولايات المتحدة مع النساء الأخريات حول العالم. وعلى حد تعبير جين موسباخر موريس، التي صاغت أول إستراتيجية عن «النساء الأمريكيات ومكافحة الإرهاب» وخطة إدارة مكافحة الإرهاب الأمريكية بشأن المرأة والسلام والأمن، «لقد بدأنا بالفعل في بلورة الطرق المختلفة التي يمكنكم من خلالها إشراك النساء في قضايا الإرهاب ومكافحته وما يمكننا القيام به كإدارة لحثّ النساء على المشاركة». تحتاج الخطة الجديدة إلى مشاركة النساء في البلدان المنخرطة في الحرب على الإرهاب في العمل على «توجيه الرسائل المضادة وغيرها من أساليب الحرب ضد الإرهاب». أعلن تقرير صدر في عام ٢٠١٦ عن معهد الولايات المتحدة للسلام، أن «حقوق المرأة ومكانتها في

المجتمع أمران أساسيان في خطاب الجماعات المتطرفة العنيفة، وهذه الخطابات هي الأرضية التي تناضل عليها النساء في أفغانستان من أجل إرساء حقوقهن». والحجة هي أنه بما إن الجماعات الإرهابية تريد تقييد حقوق المرأة، فيجب تجنيد النساء لقتالها. وبهذه الطريقة كانت الحركة النسوية تحارب الإرهاب. وضوحاً، هذا لا يعني سوى أن «برنامجي مكافحة التطرف العنيف ومنع التطرف العنيف في حاجة إلى إدراج النساء بوصفهن مجموعات مستهدفة». والجدير بالذكر أنه لم يكن هناك أي ذكر للاستثمار في مشاركة المرأة الأفغانية السياسية، ربما لأنه إذا حصلت المرأة الأفغانية على الحرية السياسية ستعطي الأولوية لإنهاء الاحتلال الأمريكي على أي شيء آخر. وبدلاً من ذلك، كان الهدف هو تدريب النساء الأفغانيات على أن يصبحن دمى يرددن كل ما يلقنهن إياه المدربون الأمريكيون في مجال مكافحة التطرف العنيف أو منعه.

في النموذج الذي حددته هذه الإستراتيجية، إذا كانت النساء غير راغبات في قبول الافتراض الأمريكي بأن معظم شبابهن إرهابيون، ويرفضن التعاون مع القوات الأمريكية في استجوابهم أو سجنهم أو قتلهم، فلا بد من افتراض أنهن أيضاً ضد تمكين المرأة. وبهذه الطريقة، أصبح دعم مصالح السياسة الخارجية الأميركية مرادفاً للحركة النسوية.

أحد الأمثلة المثيرة للأسى، على نحو خاص، حول التكلفة العالية للتقدم النسوي التي فرضتها الحرب، هو ما حدث في الباكستان بعد

القبض على أسامة بن لادن في مدينة أبوت آباد، في عام ٢٠١١. ففي الفترة التي سبقت القبض عليه، زُعم أن وكالة المخابرات المركزية والجيش الأمريكي عملا مع منظمة أنقذوا الأطفال الخيرية في توظيف الدكتور شاكيل أفريدي، وهو طبيب باكستاني، لإدارة حملة تطعيم مزيفة ضد التهاب الكبد الوبائي ب كواجهة لعمليات المراقبة الخاصة بهم. بناءً على تعليمات وكالة المخابرات المركزية، زار الدكتور أفريدي وعاملة في مجال الرعاية الصحية مجمع بن لادن بذريعة إعطاء التطعيمات وتمكَّنا من الدخول، مع أنهما لم يريا بن لادن. في عام ٢٠١٢، طرد جميع موظفي منظمة أنقذوا الأطفال الأجانب من باكستان، وفي عام ٢٠١٥، طُلب من المنظمة إغلاق أبوابها بالكامل، على الرغم من إنكارها التورط في هذا العمل (واستمرارها في الإنكار).

نالت وكالة المخابرات المركزية من رجلها المطلوب، لكن عندما طرد الباكستانيون الغاضبون -لعدم إخبارهم بالغارة- المدربين العسكريين الأمريكيين من إسلام أباد، تلقوا تهديداً على الفور بقطع حزمة المساعدات البالغة ٨٠٠ مليون دولار التي وعدت بها الولايات المتحدة، ما يكشف مرة أخرى عن القوة القسرية التي تتمتع بها المساعدات. لكن، لم تكن خسارة أموال المساعدات هي أسوأ تأثير للمأساة. فكما ذكرت المجلة الطبية البريطانية *ذا لانسيت*، كان ضحايا هذه المأساة غير المقصودين ملايين الأطفال الباكستانيين الذين رفض آباؤهم تطعيمهم وسط ارتفاع معدلات

الإصابة بشلل الأطفال، مرض نجح التطعيم في القضاء عليه جذريّاً في الدول الغربية بحلول منتصف القرن العشرين. من منظورهم، إذا نجحت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في تعيين طبيب لإدارة حملة لقاح مزيفة، يصبح مبدأ التطعيم بأكمله غير موثوق به. وفي غضون سنوات قليلة من الغارة، كان لدى باكستان ٦٠٪ من مجمل حالات شلل الأطفال المؤكَّدة في العالم.

ما أتى بعد ذلك هو استهداف برنامج العاملات الصحيات في باكستان، وهو برنامج تم تطويره في عام ١٩٩٤، بهدف تدريب النساء الباكستانيات على تقديم الرعاية الصحية الأساسية. يمثل البرنامج خطوة جريئة إلى الأمام خاصة بالمرأة في بلد يكافح من أجل منح نسائه صوتاً، وقد أدى بالفعل إلى زيادة توفير الرعاية الصحية لملايين النساء الباكستانيات اللاتي لم يكن من الممكن أن يحصلن على أيٍّ منها لولا ذلك. تنتقل العاملات في مجال الصحة من منزل إلى آخر، ويشمل عملهن المناطق الريفية النائية والمناطق الحضرية المكتظة بالسكان (كلا المنطقتين في حاجة ماسة إلى توفير رعاية صحية أفضل)، ويقدمن الرعاية الوقائية والسريرية الأساسية، بما في ذلك الدعم قبل الولادة وبعدها، وبطبيعة الحال، اللقاحات.

وعندما أصبحت اللقاحات موضع شك، كذا أصبحت هؤلاء العاملات الصحيات، وتعرضت شاحناتهن وقوافلهن للهجوم من قبل جماعات إرهابية مثل حركة طالبان الباكستانية، التي كانت تدير حملتها الخاصة بمكافحة التطعيم/ الترهيب. في ٢٦ تشرين

الثاني/ نوفمبر ٢٠١٤، قتلت أربع عاملات مختصات بالتطعيم في بلوشستان، باكستان. وفي وقت سابق من العام نفسه، اختطفت سلمى فاروقي، إحدى العاملات في مجال الرعاية الصحية، وعذبت وقتلت في مدينة بيشاور الباكستانية. استمرت عمليات القتل، ووقع آخرها في نيسان / إبريل ٢٠١٩، عندما تم إطلاق النار على النساء وقتلت إحداهن، ما أدى أخيراً إلى تعليق حملة التطعيم ضد شلل الأطفال في باكستان.

يبين هذا المثال كيف فشل قبول النسويات البيض غير المشروط لأهداف وإستراتيجيات الحرب على الإرهاب فشلاً ذريعاً في تقدير الضرر الذي لحق بالمبادرات النسوية مثل برنامج العاملات الصحيات الباكستانيات. مرة أخرى، تُركت النساء والأطفال السمر ليواجهوا تكاليف وعواقب الأعمال السياسية للنساء البيض وحكوماتهن. حذفت قصة منظمة أنقذوا الأطفال بذكاء من فيلم *ثلاثون دقيقة بعد منتصف الليل*، كما حصل مع معظم الروايات الأخرى عن الغارة، من أجل تفادي أي حديث حول قرار تعريض توفير الرعاية الصحية للخطر لملايين النساء والأطفال السمر. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، من هنّ البطلات النسويات الحقيقيات في قصة بن لادن، العاملات الصحيات في باكستان، اللاتي يلبين احتياجات مجتمعهن حتى تحت التهديد بخسارة حياتهن، أم النساء السعيدات بالتعذيب في وكالة المخابرات المركزية؟

ليست الولايات المتحدة وحدها هي المدانة بالازدواجية بشأن الحركة النسوية. ففي عام ٢٠١٤، أعلنت السويد، بقيادة وزيرة خارجيتها التي تنتمي إلى يسار الوسط، مارغو والستروم، أنها ستنتهج سياسة خارجية «نسوية». وجاء في نص القرار: «تحقيق المساواة بين المرأة والرجل هدف أساسي من أهداف السياسة الخارجية السويدية. وضمان تمتع النساء والفتيات بحقوقهن الإنسانية الأساسية هو التزام ضمن إطار التزاماتنا الدولية، وشرط أساسي لتحقيق أهداف السياسة الخارجية الأوسع للسويد بشأن السلام والأمن والتنمية المستدامة».

في العام التالي لإطلاق هذه السياسة، ألقت والستروم خطاباً أمام لجنة برلمانية، قالت فيه إنه نظراً إلى السياسة الخارجية النسوية الجديدة التي تنتهجها البلاد، لن يصدّر السويديون أسلحة إلى دول لا تستوفي معايير الديمقراطية. وكانت الدولة الرئيسية المعنية هي المملكة العربية السعودية، إذ لم يكن يخفى على أحد استخدامها للأسلحة والترهيب لمضايقة الناشطات السعوديات في مجال حقوق المرأة. لكن، في عام ٢٠١٧، اكتشفت مجموعة عاملة في المجتمع المدني أن العلاقة الخاصة بتصدير الأسلحة بين السويد والمملكة العربية السعودية لم تتوقف قط وأن صادرات الأسلحة استمرت. وفي أيلول/ سبتمبر ٢٠١٩، بعد القصف الذي شنه الطيران السعودي، وأدى إلى مقتل حوالي ١٠٠ شخص، قالت والستروم إنها «ستتحدث إلى أكبر عدد ممكن من الناس». لكن، من غير المرجح أن يخدم الاستماع في هذا الوضع الذي

تستمر فيه المملكة العربية السعودية، وفقاً لتقرير تلفزيوني سويدي، في استخدام الأسلحة السويدية لقصف اليمنيين، متسببة في تشريد مئات الآلاف وقتل ما لا يقل عن ١٠٠٠٠ شخص. على الرغم من سياستها الخارجية «النسوية»، ما تزال السويد تحتل المركز الخامس عشر كأكبر دولة مصدرة للأسلحة في العالم.

تستحق كندا أيضاً تنويهاً خاصّاً في هذا الصدد لأنهم يصرون بقوة على تصوير تدخلاتهم وسياساتهم على أنها تقع في جوهر «النسوية». ففي عام ٢٠١٧، أعلنت وزيرة الخارجية الكندية كريستيا فريلاند أن بلادها تقود «سياسة مساعدة دولية نسوية» وُضِعت بعد مشاورات مع ١٥ ألف شخص في ستين دولة. وتحت مظلة السياسة الجديدة، ستنفق كندا مليارات الدولارات الكندية على «تعزيز المساواة الجندرية» و«تمكين النساء والفتيات». ومن المقرر زيادة النسبة المئوية من إجمالي ميزانية المساعدة الدولية المخصصة لمشاريع التنمية الموجهة لتحقيق هذا الهدف من ١-٢ في المئة إلى حوالي ٩٠ في المئة.

لكن على الرغم من «حسن النوايا» النسوية، كانت الحكومة الكندية السابقة برئاسة رئيس الوزراء هاربر قد خصصت ميزانية المساعدات الدولية حتى عام ٢٠٢٠، ولم يتبقَّ أي اعتمادات لدعم مطالبات فريلاند. بالإضافة إلى ذلك، أشار خبراء مثل الباحثة جيسيكا كاديسكي إلى أن السياسة تخلط بين «المساواة الجندرية» و«تمكين المرأة»، ما يؤدي إلى عدم تسييس الجندر أو المغالاة في تسييسه

ليتناسب مع المقترحات السياسية للحكومة. وفي الوقت نفسه، رفضت البلاد مطالب منظمة العمل الكندية وغيرها من الجماعات الحقوقية مثل منظمة العفو الدولية في كندا لتنفيذ التدابير التي من شأنها أن تسمح لهم بالإبلاغ عن مبيعات الأسلحة للدول الأجنبية وتتبعها، بما في ذلك الولايات المتحدة. وفي حزيران/ يونيو ٢٠٢٠، ضاعفت كندا مبيعاتها من الأسلحة للمملكة العربية السعودية، على الرغم من انتقادها لسجلها المخزي في مجال حقوق الإنسان، وبعد أن فرضت حظراً على مزيد من صادرات الأسلحة. أعلن تقرير صادر عن الأمم المتحدة في أيلول/ سبتمبر ٢٠٢٠ أن كندا «تذكي نار الحرب» في اليمن، كما ذكرت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا في التقرير كدول داعمة.

لذلك، حتى عندما لا تنفق أو تخصص اعتمادات جديدة لتحقيق سياسة المساعدة الخارجية النسوية، وتواصل بيع الأسلحة لدول مثل الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية، تتمتع كندا بقوامة أخلاقية متأصلة تنبع من تبنيها أمراً «نسويّاً» ما. يستحق السيناريو اهتمام النسويات لأنه يكشف (مرة أخرى!) كيف يتم توجيه تسمية النسوية إلى حد كبير إلى النساء البيض، في هذه الحالة النساء الكنديات البيض، اللاتي ترغبن في الشعور بالرضا تجاه بلدهن وغض الطرف عن جميع الأعمال غير النسوية العديدة التي تتواطأ فيها كندا.

لم يقتصر الأمر على عملاء وكالة المخابرات المركزية وبيروقراطيي

التنمية والدول القومية الذين اختاروا ديباجة النسوية، بل شارك فيه الصحفيون أيضاً. فإن كانت المجموعة الأولى خلقت ظروف الحرب وأدارتها، فإن الثانية دبّجت سردها. إذ لم يكن في الإمكان تكريس صورة الحرب على الإرهاب بوصفها حرباً نسوية لمنح النساء في جميع أنحاء العالم حقوقهن لولا وجود المتحدثات باسم وزارة الخارجية، وعميلات وكالة المخابرات المركزية، وغيرهن من النساء المرتبطات ارتباطاً مباشراً بمشروع الحرب. لكن الصحفيين الأمريكيين، *والصحفيات* على وجه الخصوص، ابتدعوا رواية للحرب على الإرهاب أعادت التأكيد من جديد أنها حرب تخوضها أمريكا النسوية ضد الدول المناهضة للنسوية، والبدائية، والأبوية، ودول ما قبل الحداثة التي كانت لا مبالية أو ضعيفة جدّاً أو خائنة جدّاً بحيث لا يمكنها محاربة الإرهاب في أوطانها بنفسها.

في مثل أحد هذه المقالات المنشورة في صحيفة *نيويورك تايمز* عام ٢٠١٥، تقول الصحفية أليسا روبن أن «ملاجئ النساء هي الإرث الأكثر استفزازاً للوجود الغربي في أفغانستان». وهو ادعاء مثير للقلق، لأنه في الوقت الذي كتب فيه المقال، ربما كان الإرث الأكثر استفزازاً هو مقابر أحد عشر ألف أفغاني قتلوا في الحرب في ذلك العام فقط، رقم قياسي يضاف إلى إجمالي مئات الآلاف من الضحايا. تقول روبن لقراء *التايمز* إن فكرة مساعدة النساء أو إنشاء ملاجئ كانت في حد ذاتها «فكرة ثورية في أفغانستان – غريبة في كل تفاصيلها غرابة الديمقراطية الغربية وأكثر عدوانية منها». لا شك أن لجوء النساء إلى الملاجئ التي

تديرها الحكومة لم يكن خياراً موجوداً قبل وصول الأمريكيين، لكن الصحيح أيضاً أن العنف ضد المرأة بشكل عام قد زاد بسبب الوجود الأمريكي، وانهيار هياكل الدعم الأسرية والقبلية.

يمثل مشهد من فيلم *ويسكي تانغو فوكستروت*، من بطولة الممثلة الأمريكية تينا فاي، والمبني على مذكرات الصحفية كيم باركر التي كانت تعمل لصالح صحيفة *شيكاغو تريبيون* بعنوان: *مناورة طالبان*، هذه الديناميكية المتعالية. في الكتاب، تصف باركر تعاملها مع امرأة أفغانية صادقتها في حفل زفاف بأنه يشبه «أول موعد مع ممثل إيمائي». النساء الأفغانيات ممثلات إيمائيات في محاولة تقليدهن التحرر الذي وضعت نموذجه الصحفيات البيضاوات اللاتي جئن لكتابة القصص عنهن وتعليمهن النسوية.

لعبت بطلات الصحافة الأمريكية اللاتي يكتبن في صحف مثل *نيويورك تايمز* وواشنطن بوست ويقدمن التقارير لشبكات التلفزة الكبرى دوراً مماثلاً في شرعنة المشروع الإمبريالي الأمريكي الجديد في أفغانستان والعراق والشرق الأوسط بشكل عام، عبر الترويج لرواية تقول إن الهدف من الغزوات العسكرية العنيفة هو تحرير المرأة والوصول إلى مجتمعات أفضل. وهكذا يؤكدن أيضاً على إعلاء مكانتهن المتفوقة كنسويات بيض بقيمهن الخاصة بالتمرد (المتفوق على الشكيمة)، والمجازفة (المتفوقة على الحيطة)، والسرعة (المتفوقة على التحمل) بوصفها القيم النسوية المثلى. وهنا، لا تظهر النساء الأفغانيات سوى نماذج أولية تتوافق رغباتهن دائماً مع ما

تعتقد النسويات البيض أنهن يجب أن يرغبن فيه، وليس كأشخاص يتمتعن بمواقف ووجهات نظر سياسية مستقلة.

بعض التكتيكات التي تستخدمها النساء البيض في إعداد التقارير، على وجه الخصوص، عن الشرق الأوسط وعن النساء المسلمات هي في الحقيقة مثال عن طبيعة النسوية البيضاء النفعية. فقد استعملت عديدات منهن «الصداقة»، أو بالأحرى بناء إطار من «الأختية»، ليتمكنَّ من الدخول في حياة النساء اللاتي يرغبن في إعداد تقارير عنهن. على سبيل المثال، تعترف آسني سيرستاد، مؤلفة الكتاب الأكثر مبيعاً *بائع الكتب في كابول*، صراحةً بأنها استفادت من التقاليد الثقافية الأفغانية في إظهار كرم الضيافة وانتقلت إلى منزل العائلة للحصول على مادة لكتابها، وأنها «لم تتقن اللغة الدارية قط»، لكن يبدو أنها منحت نفسها كامل الحق في تمثيل الأفكار العميقة لنساء العائلة اللاتي لا يتحدثن إلا تلك اللغة. إن القصص المنبثقة، التي يتقاضى الكتّاب مقابلها أجوراً (لكن الشخصيات/ الرواة لا يتقاضون شيئاً)، يخونون ثقة شخصياتهم، أو في أحسن الأحوال، يبدو أنهم لا يكترثون بمشاعر شخصياتهم على نحو يثير الدهشة. والأسوأ من ذلك، أن هؤلاء الكتاب البيض لا يبنون علاقات دائمة مع المجتمع الذي يكتبون عنه إذ عادة ما يختفون من حياة شخصياتهم بمجرد تقديم القصص، علناً من دون أي اعتبار للعواقب العاطفية والسياسية والعملية لعمليات فضحهم وخياناتهم. مثال على تلك العواقب، الدعوى القضائية التي رفعتها

زوجة بائع الكتب الثانية ضد سيرستاد بتهمة التشهير والممارسات الصحفية المستهترة. ومن بين أمور أخرى، زعمت الدعوى أن إفصاح سيرستاد عن بعض السلوكيات الجنسية قد أرغم بعض النساء على الهجرة تفادياً للتعنيف أو ما هو أسوأ، الذي كنّ سيعانين منه نتيجة ذلك الإفشاء لو بقين في أفغانستان. في نهاية المطاف، ألغت محكمة الاستئناف النرويجية حكم المحكمة الابتدائية ضد سيرستاد، لكن القضية استمرت لأكثر من عقد من الزمن.

تبين أن المساحة الحميمة داخل الأسر الشرق أوسطية والأفغانية شيفرة مثيرة بالنسبة إلى الصحفيين الغربيين الذين يسعون إلى فك رموز حياة الإرهابيين المسلمين ونسائهم الغامضة. وكانت تدابير الفصل بين الذكور والإناث تعني أن الصحفيين الذكور الذين يرسلون تقاريرهم من الدول الإسلامية لا يستطيعون الوصول إلا إلى نصف العالم، وبالتالي نصف القصة. فتظاهر المصور الذي رافق الصحفي رود نوردلاند مراسل صحيفة *التايمز* في أفغانستان، بعدم فهم أنه ممنوع على الرجال دخول أماكن معينة، مقتحماً أجنحة النساء لالتقاط الصور - في تلك الحالة، التقط صورة لشابة، أصبحت موضوع القصة التي كان نوردلاند يكتبها عن جرائم الشرف، والتي انسحبت إلى جناح النساء في المنزل لتجنب اهتمامه التطفلي بكل وضوح.

خلق عزل أماكن النساء بدوره فرصة للصحفيات الغربيات اللاتي يبحثن عن طرق للنجاح في مجال المراسلات الحربية، والذي غالباً ما يكون متحيزاً جنسيّاً ويهيمن عليه الذكور. وعلى طريقة

نسويات الأمن اللاتي يرغبن في إثبات مساواتهن في القدرة على إلحاق التعذيب بالرجال السمر، حرصت الصحفيات البيضاوات على إثبات مساواتهن في الصحافة الحربية من خلال تقديم التقارير عن الحياة الخاصة والأوضاع البائسة للنساء المسلمات. لم تكن أولويتهن التضامن النسوي بل المساواة الجندرية مع الرجال البيض في التقدم المهني.

أشارت بعض الصحفيات البيضاوات إلى ذلك في تصريحاتهن العامة، فوصفت المذيعة الشهيرة كاتي كوريك حرب الخليج بأنها أرض اختبار وضعت الصحفية في مرتبة القمة. ومنذ ذلك الحين أنتجت تغذية الحروب التي لا تنضب كثيراً من نساء القمة. كريستيان أمانبور من سي إن إن، ولارا لوغان من سي بي إس، والمصورة الصحافية الحائزة على جائزة بوليتزر لينسي أداريو، كما دخلت العديدات من المراسلات الأقل شهرة إلى مساحات النساء في العراق وأفغانستان وباكستان والمملكة العربية السعودية واليمن والصومال. تبع ذلك مجموعة من التقارير الصحفية، سلط كثير منها الضوء على الطبيعة السرية والخفية لهذه المساحات، والتي تجسدت في الصور الفوتوغرافية وقصص الصفحات الأولى في الصحف والكتب الأكثر مبيعاً التي لمّعت السير الذاتية لتلك البطلات النسويات البيض وعززت مواردهن المالية.

في عام ٢٠١٥، على سبيل المثال، أصبحت مذكرات لينسي أداريو، *هذا هو عملي: حياة مصورة فوتوغرافية مليئة بالحب والحرب*، من

أكثر الكتب مبيعاً، واختيرت لتحويلها إلى فيلم سينمائي. تصف أداريو في هذا الكتاب كيف اختارت وظيفتها في صحيفة *نيويورك تايمز* لتثبت نفسها كامرأة في عالم التصوير الفوتوغرافي الحربي الذي يهيمن عليه الذكور. أدى نجاح سلسلتها حول النساء في أفغانستان في أعقاب أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، بعنوان «نساء الجهاد»، إلى حصولها على منحة «العبقرية» من مؤسسة ماك آرثر في عام ٢٠٠٩. وتخصصت أداريو في التقاط الصور الحميمة للنساء الأجنبيات، ومعظمهن من السوداوات والسمراوات، وتنشرها في كبرى المجلات الغربية. أظهرت إحدى مشاركاتها الخاصة، على غلاف مجلة *التايم* في عام ٢٠١٦، مراهقة سودانية شبه عارية، حاملاً بطفل مغتصبها - صورة لا يمكن أن تعرضها أي مجلة لفتاة أمريكية. أثناء مناقشتها لكتابها المصور في عام ٢٠١٨ *عن الحب والحرب*، كانت شجاعة أداريو في الذهاب إلى منطقة الحرب هي الأهم والأبرز وتستحق تسليط الضوء عليها، أما بطولة المدنيين الذين يتجشمون ويلات الحرب التي تفرضها الولايات المتحدة وحلفاؤها فلا تطرح أبداً. تصف أداريو كيف ساعدها وصولها إلى الأمكنة المخصصة للنساء وحتى تجربتها الخاصة مع الأمومة في إعداد تقاريرها، لكنها لا تعترف أو تشكك قط في الانتهازية التي مارستها في تسخيرها لهذه «الأختية»، أو كيف لعب البياض والطبيعة الأمريكية دوراً حاسماً في عملها، أو السلطة التي تمتلكها على أي جزء من حياة المرأة الأفغانية «لتريه» للعالم الأبيض والغربي.

بالنسبة إلى العديد من الكاتبات النسويات البيض، كان «انتهاك المساحة الخاصة» لأخواتهن الجاهلات طريقاً موثوقاً للنجاح. حُوّلت مذكرات الصحفية السابقة كيم باركر في صحيفة *شيكاغو تريبيون*، مناورة طالبان: أيام غريبة في أفغانستان وباكستان، إلى فيلم سينمائي من بطولة الممثلة الكوميدية تينا فاي. وأصدرت كاثرين زويبف، التي قدمت تقارير من مصر وسوريا لصحيفة *نيويورك تايمز*، كتابها الخاص *بنات رائعات: الحياة السرية للشابات اللاتي يغيرن العالم العربي*. وفي عام ٢٠١٩، أصدرت ديون سيرسي، مراسلة صحيفة *التايمز* في غرب إفريقيا، مذكراتها، بحثاً عن النساء المتمردات، يلمح عنوان الكتاب بحد ذاته إلى حقيقة أنه من الصعب جدّاً العثور على النساء المتمردات، أي: النساء اللاتي يتصرفن كما تعتقد النسويات البيض أنه ينبغي لهن ذلك في تلك المنطقة. والقائمة تطول.

إنه تضافر ملائم، الانقسامات الجندرية في العالم الإسلامي مع الأهداف النسوية الفردانية في الغرب، في زمن الحرب المستمرة. إذ من خلال وسيطة ملطّفة، امرأة بيضاء، تعمل بمثابة غرفة التسويغ الأخلاقي، تتحول قضايا التعذيب والقهر إلى احتفالات صغيرة بشجاعة المرأة البيضاء بدلاً من فضح الوحشية الأمريكية. فعندما يرى الأميركيون صور أداريو أو تقارير سيرسي لصحيفة *التايمز* حول بوكو حرام لن يفكروا في التأثير الحقيقي للحرب على الإرهاب، أو دور أمريكا فيها، بل ما سيرونه ببساطة هو «شجاعة»

النساء البيضاوات اللواتي، على غرار جيرترود بيل قبل مئة عام، ذهبن إلى الميدان، مدركات إمكاناتهن بوصفهن مكافئات للرجال من خلال المنافع الدائمة للامتياز الأبيض الذي أعادت الهيمنة الأمريكية إحياءه.

ثمة افتراض في هذا النوع من الإعلام يرى أن تسليط الضوء على القصص مفيد إلى حد ما للنساء أنفسهن. إذ تقول لينسي أداريو في إحدى مقابلاتها إن تصويرها للنساء الأفغانيات كان محاولة لتكشِف للقراء «من هنّ هؤلاء النساء حقّاً – فإذا رأوهن في بيوتهن، مع أطفالهن... ربما يقدم ذلك صورة أوفى». وبنفس الطريقة التي يُشَرْعِن فيها هدف الإنقاذ النسوي المزعوم عنف الحرب، كذا يمنح ادعاء مساعدة الشخصيات، الصحفيات النسويات البيضاوات تفويضاً أخلاقيّاً مطلقاً لاستخدام الأكاذيب والحيل بكل حرية. وعندما أرادت أداريو تصوير مدرسة سرية للفتيات في عهد طالبان، استخدمت كاميرا «خبأتها في حقيبتها». وعندما اعترض رجل أفغاني (يبدو أن أداريو تعد تقاريرها في المقام الأول من خلالهم) على تصويرها «لنسائه»، تجاهلت مراسلتنا النسوية صاحبة المبادئ العالية احتجاجات هذا الرجل الشوفينية المقيتة، كما نسيت للأسف أن تخبرنا في كتابها كيف حصلت على موافقة النساء أنفسهن أو إذا حصلت عليها أصلاً. ربما في حالات أخرى، كانت أداريو أكثر حرصاً بشأن الحصول على الموافقة (على الرغم من عدم معرفتها باللغة)، لكن هذا لم يكن واضحاً في هذه الحالة، كما أن عدم ذكر

ذلك في كتابها يوحي بأن ما يهم هو الصور وليست الموافقة. ولا تناقش أصلاً في الضرر الذي قد ينجم في حال انكشف أمر المدرسة السرية بسبب تصويرها. (وبطبيعة الحال، لم تُتَّهم النساء البيض بهذا الخطأ فحسب، بل اُتُّهم مؤخراً ستيفن ماكاري، المصور الذي التقط صورة «الفتاة الأفغانية» الشهيرة التي نشرتها صحيفة *ناشيونال جيوغرافيك في* عام ١٩٨٥، بعدم الحصول على موافقة الفتاة، وهذه تهمة نفاها).

عندما لا يكون التحايل ضرورياً أو ممكناً، يعتمد إعداد التقارير النسوية البيضاء، بدلاً من ذلك، على بناء نوع من الصداقة الحميمة التي يمكنها انتزاع التفاصيل. تكتب كاثرين زويبف في مقدمة كتابها *بنات رائعات* أنها احتجبت مع مجموعة من المراهقات السعوديات، إحداهن على وشك الزواج. يتشارك الجميع الأسرار، (على سبيل المثال، تحلم العروس في حفل زفاف على طراز ديزني). تعول زويبف على تربيتها بوصفها من طائفة شهود يهوه لتضطلع بمهمة أن تكشف لنا أسرار هؤلاء الشابات السعوديات اللاتي صادقتهن. من خلال كلمات زويبف، يشعر المرء بأنه مدعو إلى أبرشية، مصحوباً إلى ذلك العالم الغامض حيث تتقاسم النساء المسلمات الأسرار بعيداً عن أنظار الرجال، وعادةً عن أنظار القارئ الغربي أيضاً.

في دلالة على ولدنة فتيات قادرات على مناقشة أفلام ديزني بسهولة أكبر من الحديث عن أزواجهن المستقبليين، أو على التخلف

الميؤوس من إصلاحه لدى أولئك الذين يجدون مسألة التحدث إلى رجل قبل الزواج مثيرة للجدل - تطلق زويبف أحكامها المتعالية وتتيحها لقرائها فقط وليس لصديقاتها السعوديات. وفي مغامرات صحفية أخرى، تركز على جمعية سرية في سوريا، ثم تحول انتباهها إلى صائدات الأزواج المجنونات في لبنان الليبرالي، معتمدة في كتاباتها على مزيج من الجنس والشرق (يحمل الفصل عنوان «العذارى الأفسق في العالم») الذي لا ريب أنه يسلي القراء الغربيين. على الرغم من معرفتها بذلك، تستغرب زويبف أن بعض مواطني بلدها يسألونها عن سبب اهتمامها بهذا النوع من القصص الفاضحة أكثر من اهتمامها بـ«الفتيات اللبنانيات الجديات»، اللاتي يناضلن من أجل الحصول على تعليم أفضل، وأماكن عمل خالية من التحرش، وعلاقات أكثر مساواة. بالنسبة إلى أي شخص آخر، ينبغي أن يكون السبب واضحاً: ربما تحاول زويبف، أو لا تحاول، رفع مستوى نضالات النساء الأخريات وتفسيرها -أو لتتحدى الأفكار الأمريكية حول المرأة المسلمة- في سبيل بناء تفاهم نسوي متبادل، ولكن ما تفعله فعليّاً هو تأسيس صحافة نسوية بيضاء مضلِّلة.

يصل افتقارها إلى حس المسؤولية في وصف شخصياتها إلى ذروته في كتاب *بنات رائعات* عندما تناقش زويبف رد فعل بعض الشخصيات اللاتي أجرت معهن مقابلات في بعض قصصها. في سوريا، أجرت مقابلة مع إيناس ذات الثمانية عشر عاماً، ابنة امرأة

تدير مدرسة نسائية. بعد نشر القصة في صحيفة *نيويورك تايمز* -التي «تضمنت تعليقات إيناس وصديقتها المفضلة فاطمة، بالإضافة إلى صورة كبيرة لإيناس وهي راكعة على سجادة في مدرسة البنات حيث كانت تدرس»- تلقت زويبف مكالمة هاتفية ساخطة من شخصيتها المراهقة، التي قالت لها إن عرض صورتها في الصحيفة قد يعني «زيارة مرعبة إلى المدرسة من قبل المخابرات، الشرطة السرية سيئة السمعة»، وما يستتبعها من مراقبة ومضايقات. لا يوجد أي مساعدة في هذه الحالة، فحياة نساء مثل إيناس توضع على المحك في سبيل حياة زويبف المهنية.

هذه هي النتيجة المتوقعة عندما تصبح القصة الصحفية هي الولوج إلى الأماكن الخاصة ويتعالى الطموح الشخصي على بناء الأختية الهادفة. وبصرف النظر عن أي شيء آخر، فمن الضروري أن نتذكر أنه لا يجوز الخلط بين العلاقات الشخصية المزعومة التي تقوم بها هؤلاء الصحفيات وبين الخبرة. لا تستطيع أداريو التحدث باللغة الدارية أو لغة الباشتو، وباعترافها الشخصي، لا تعرف «الكثير عن أفغانستان باستثناء مقالات *التايمز*» التي قرأتها أثناء تمرينها على جهاز المشي. درست زويبف اللغة العربية، لكن مدى إتقانها لها غير واضح.

تعكس الحركات النسوية المتبارزة في نموذج الصحفي بوصفه نسويّاً، الخلاف بين الجماعة مقابل الفرد الذي يتخلل تاريخ تمكين

المرأة. تدعي الحركة النسوية أن الأختية تقارب أنثوي عالمي ملتزم بالنضال ضد النظام الأبوي، ومن خلال اللجوء إلى هذه الفكرة، تتمكن الصحفيات الغربيات من الوصول إلى المساحات الحميمة للنساء الملونات. من السهل أن تخبري النساء الأفغانيات أو النيجيريات أنكِ أم أيضاً، أو أنكِ شعرتِ بالخوف وأنت تعبرين الشارع بمفردك ليلاً، كي تحيكي الروابط العاطفية التي تولد الثقة. لكن، في نهاية المطاف، النسوية والفردانية عديمة الرحمة هي التي تحفز سلوك عدد كبير جدّاً من الصحفيات البيضاوات.

كانت النسويات البيض في طليعة الحرب على الإرهاب سواء من خلال خدمتهن في صفوف وكالة المخابرات المركزية ومطاردة أسامة بن لادن، أو في الحرب «الناعمة» عبر نقل القصص التي تدعم إلى حد كبير وجهة النظر العالمية الإمبريالية الجديدة التي تتمحور حول الولايات المتحدة. من خلال الاستمرار في هرمية العلاقات العرقية واستغلال الحقبة الاستعمارية لتحقيق مصالح ذاتية، حددت النسويات البيضاوات التقدم ليس على أنه نبذ للحروب والإمبراطورية بل على أنه التنافس مع الرجال البيض لأداء مهام الإمبريالية الجديدة.

كل ما أرادته النسويات البيض في الحقبة الاستعمارية هو نشر أساليبهن المتحضرة، لكن النسويات البيضاوات الاستعماريات الجدد يرغبن في إظهار شجاعتهن وتعاطفهن - في كثير من الأحيان مع تقديم الدعم الأخلاقي إلى الأعمال الوحشية المرتكبة باسم الحركة

النسوية. ربما تغيرت الأزمنة، لكن التزام البياض باستخلاص القيمة حيثما استطاع -والسيطرة على السرد لتأطير هذا الاستخراج على أنه عمل خيري- لا يزال قائماً.

الفصل الخامس

التحرر الجنسي هو تمكين المرأة

سمعت أول مرة عن مصطلح النسوية الإيجابية تجاه الجنس في إحدى الحلقات الدراسية خلال الدراسات العليا في جامعة كبرى من جامعات ميدويسترن. ففي كل ثلاثاء وخميس، كانت القاعة الدراسية الطويلة الخاوية في الطابق السفلي من أحد مباني الفنون الليبرالية الموحشة في الحرم الجامعي، تمتلئ بالطلاب التواقين إلى التحدث عن علاقاتهم الجنسية، وميلهم إلى نوع أو آخر من أنواع الإثارة الجنسية، وإقرارهم الكامل بالقدرات التغييرية للفعل الجنسي. ولمن لا يعرف ما الذي كان يدور في تلك القاعة، فالنسوية الإيجابية تجاه الجنس هي المبدأ القائل بأن المرأة لا تكون حرة ما لم تتحرر جنسياً. وفي جو التنافس الشرس الذي تولده الحلقات الدراسية في الدراسات العليا، استفاض زملائي في الحديث حول العلاقات الجنسية الثلاثية، وعن التخلص الفظ المظفر من العشاق المتعلقين عاطفياً (فمن لديه الوقت للتعلق؟)، وعموماً، عن كثير وكثير من الجنس. بدا كل درس نوعاً من أنواع الأداء المسرحي إلى

حد ما، حيث كانت الهوية الجنسية هي ما يحدد كل طالب. لم يرغب أحد في أن يكون «غير متحرر»، لذلك شارك الجميع، أو بالأحرى، باحوا، لا إراديّاً.

شجعت أستاذتنا البيضاء المعتدة بنفسها ذلك كله، بأنفها المثقوب وشعرها الغريب، والأوشحة والحلي التي ترتديها بالطريقة المثالية لشخص دائم السفر، باعتبارها إحدى كبار عمداء الحفلات. لم تُثَر قط مسألة كيف ومتى لم يعد التحرر الجنسي مجرد محور من محاور حلقة الدراسات العليا حول النظرية النسوية، بل تحول ليكون التحرر بأكمله، كما لم يطرح أي نقاش حول الهوية الجنسية والسياسة الراديكالية. كان ذلك في العام ٢٠٠٦.

شعرت بخيبة أمل، لكنني لم أقل شيئاً. وافقت على أن التحرر الجنسي جزء أساسي من التحرر بشكل عام، ما لم أقتنع به أنه يشكله كله. كنت أبحث عن سياسة تفعل أكثر من ذلك، سياسة تستخدم هيمنة متوافقي الجنس على جميع أنواع الجندر لمقاربة هيمنة البياض القمعية المماثلة، وتناقش من يدرج تلقائيّاً تحت مظلة النسوية ومن يُستبعد. بالمقارنة، بدا هوس هذه الحلقة بالنشاط الجنسي بوصفه بداية الحركة النسوية ومنتهاها محدوداً وغير ناضج.

لم أكن أكبر من زملائي الطلاب، لكنني مطلقة وأم عزباء، أقضي كثيراً من وقتي في تدبير المال ومتابعة قضية رعاية الطفلة المحفوفة بالمخاطر والميزانية المحدودة؛ لم يكن لديَّ كثير من الطاقة للسعي وراء المغامرة الجنسية التالية. عندما بدأت الحلقة الدراسية،

كنت قد عدت لتوي من باكستان، وما زلت مرضوضة بسبب اضطراري إلى شرح خيارات حياتي لعائلة لم تشهد طلاقاً من قبل. في باكستان، قلقت من فقدان حضانة ابنتي بطريقة أو بأخرى، لأن الأطفال يعتبرون جزءاً من عائلة الأب، وفي المحاكم الأمريكية كان عليَّ أن أثبت جدارتي كأم، لأنني أعمل وأذهب إلى الكلية طوال اليوم ولم يكن لديَّ أقوى نظام دعم. كان عليَّ أن أبرهن أن كوني فقيرة ومهاجرة لا يجعل مني أمّاً سيئة.

لم يعرف معظم زملائي في الجامعة شيئاً عن عالمي خارج الفصول الدراسية؛ كان عالماً من المسؤولية وعدم الاستقرار والمقاومة من أجل البقاء. وشعرت بهذا الاختلاف الشديد عن زملائي. فبشرتي السمراء وستراتي الطويلة نسبيّاً المرسلة من كراتشي كانت دليلاً كافياً في حد ذاتها، شعرت بالإدانة من حقيقة أنني جئت من مكان أقل تحرر جنسيّاً وأنني كنت أقل مهارة بكثير في أداء التحرر الجنسي. سيضحك كثيرون ممن عرفوا نشأتي في باكستان لو سمعوا بمدى ضعف الثقة بالنفس الذي أشعر به تجاه انعدام هويتي الجنسية المفترضة. فقد كنت زعيمة المتمردين في صفي في مدرستنا. تشوقت إلى فعل كل شيء وأي شيء غير مسموح به: تسريب أحمر الشفاه، والاتصال بأولاد عشوائيين على الهاتف، ومغازلة أي شخص يلفت انتباهي، ورفع سروالي لإظهار كاحلي، وكسر كل قاعدة أستطيعها عموماً. ومتى قيل لي إنّه عليَّ القيام بشيء ما، لا أرغب في القيام به. حتى في الولايات المتحدة، كنت واحدة من قلة قليلة من الأمهات

العَزْباوات في مجموعتي، المصرات على التخرج على الرغم من تحذيرات المستشارين البيض الذين أخبروني أن «كلية الحقوق ليست مكاناً للأمهات، وخاصة العَزْباوات منهن».

لكن في حلقة الدراسات العليا هذه، وهي جزء من درجة الدكتوراه في الحقوق التي كنت أسعى إلى الحصول عليها، شعرت أنني في موقف دفاعي لأسباب أخرى. فهويتي كمسلمة وأنثى تتوافق بسهولة مع الكبت الجنسي من وجهة نظر معظم أكاديميي الجامعة الليبراليين وبالطبع مع وجهة نظر الطلاب. قلة من زملائي لديهم فكرة عن طبيعة الحياة في الثقافات الأخرى. في كثير من الأحيان، وفي عديد من الفصول الدراسية الأخرى، سمعت الطلاب والأساتذة على حد سواء يذكرون النساء البائسات حبيسات الإسلام (أو، كما وصفهن أساتذتي وزملائي خطأً، «النساء الإسلاميات») كوسيلة غير مباشرة لتسليط الضوء على سعد النسوية الغربية بالمقارنة.

لكي أثبت أنني لست واحدة من هؤلاء المضطهدات والمستعبدات جنسيّاً في العالم الإسلامي، كان عليَّ أن *أمارس* حياتي الجنسية. لقد رأيت عديداً من النساء السمراوات الأخريات يفعلن الشيء نفسه منذ ذلك الحين: استعراض حبهن للإباحية والنكات البذيئة، والتحدث عن الممارسات الإباحية التي يستمتعن بها مع الزوج أو الصديق، وأي شيء للتأكيد على أنهن تحررن جنسيّاً وبالتالي تمكَّنَّ. لم يكن الأمر يتعلق بما إذا أحببن أو استمتعن حقّاً بما تحدثن عنه -ربما فعلن ذلك، وكان جيداً بالفعل بالنسبة إليهن- لكن عليهن إبرازه

حتى يظهرن بمظهر المتساويات مع النساء البيض. لم يكن لديَّ أي مشكلة إطلاقاً مع الأشخاص الذين يتمتعون بحياة جنسية غنية ومتنوعة ومُرضية، أو حتى مع الكلام عنها. مشكلتي تحديداً كانت مع توقع أن يكون الحديث عنها بمثابة جواز السفر إلى الشرعية النسوية.

يوجد الآن مصطلح لهذا النوع من الضغط: الجنسانية الإلزامية. تُعرِّفه الباحثة كريستينا غوبتا، في عملها، بوصفه تطوراً عن تعريف النسوية الراديكالية أدريان ريتش لـ«المغايرة الجنسية الإلزامية»، التي بدورها تعني «نظام من المعايير والممارسات التي ترغم المرأة على المشاركة في العلاقات الجنسية المغايرة». حددت غوبتا وأخريات المجتمعات القمعية جنسيّاً التي تحرم المرأة من التحرر والاختيار الجنسيين، والمجتمعات التي يفترض أنها متحررة جنسيّاً مثل الولايات المتحدة التي تتوقع من المرأة ممارسة هويتها الجنسية، على أنها مظهر من مظاهر الجنسانية الإلزامية. وفي كلتا الحالتين: «الجنسانية الإلزامية وسيلة لإرشاد الآخرين، أو موجه عام للنظام». في الواقع، تطورت فكرة «اللاجنسية» بوصفها هوية إلى حد ما لإبراز الضغط الذي يشعر به أولئك الذين لا يرغبون في أن يُنسبوا إلى هوية جنسية مُسلَّعة.

«المجتمع الجنسي» مفهوم مشابه ابتكرته الباحثة في مجال الجندر إيلا برزيبيلو لوصف عالم جنسي على نحو إلزامي. نظراً إلى أنه من الصعب التفكير في ما نحن منغمسون فيه طوال الوقت، تستخدم

برزيبيلو فكرة اللاجنسية، وهي النقيض تماماً للجنسانية الإلزامية، لتوضيح عملها. عندما ننظر إلى العالم من منظور لاجنسي وليس من موقف هوية جنسية معينة، يمكننا أن نفهم على نحو أفضل كيف اختيرت الغيرية الجنسية، وبدرجة أقل بكثير، هويات مجتمع الميم[1] كأساس لأسواق سلع يجب استهلاكها. إذ يصبح استهلاك منتجات معينة أساساً لتقييمك أن تكون جنسيّاً أو مثيراً. يعلم الجميع أن الجنس، لا سيما الجنس المغاير، هو أداة ممتازة للتسويق، لكن برزيبيلو تجادل ما هو أبعد من ذلك وهو أن الجنس يُستخدم لإخفاء المدى الذي تغلغلت فيه الرأسمالية في نظرتنا إلى هويتنا، مع كون الهوية المعيارية المغايرة[2] هي الأكثر اختياراً وهويات مجتمع الميم بدرجة أقل. اللاجنسية إذن لا تعمل كهوية جنسية في حد ذاتها فحسب، بل أيضاً كمفهوم ينكشف فيه التقاطع بين الرأسمالية وسياسات الهوية الجنسية. نحن نستهلك وبالتالي نحن جنسيون، وبالتالي تعتمد هويتنا الجنسية على الاستهلاك الرأسمالي.

بالعودة إلى مرحلة الدراسات العليا عام ٢٠٠٦، لم أتمكن من الدخول في هذا النوع من المناقشة أو لم أمتلك الوعي لشرح شعوري بأنني محاصرة، ومرغمة على التعبير عن نفسي بطريقة معينة. لقد دعمت التحرر الجنسي والتعبير الجنسي بقوة، لكنني لم

---

(١) مجتمع الميم يعني المثليات والمثليين ومزدوجي التوجه الجنسي والمتحولين جنسيّاً (م).

(٢) اعتقاد يجعل من التوجه المغاير معياراً أساسيّاً، وطبقاً لهذ الاعتقاد فإن الناس تقع بشكل متميز ومتكامل في صورة أحد الجنسين، إما رجل أو امرأة، وما يلازم ذلك من الأدوار الطبيعية في الحياة. (ويكيبيديا)

أعِ لماذا ينبغي أن يكون ذلك هو الأهم أو حتى الأوضح حيالي. جثم عبء إثبات نفسي على أنني غير مكبوتة جنسيّاً -وبالتالي نيل لقب «نسوية»، تستحق الاحترام ولها صوت مسموع في القاعة- على كتفي بلا رحمة طوال الفصل الدراسي. حتى لو كان بإمكاني أن أشرح الطريقة التي تساعد بها اللاجنسية في إبراز الإمكانات المفقودة المناهضة للرأسمالية لدى المغايرين جنسيّاً المنغمسين في النزعة الاستهلاكية، لأفزعني إثارة هذا الأمر. ربما سيقول زملائي بينهم وبين أنفسهم يا لها من مسكينة، جعلها كل القمع الذي تعرضت له في ثقافتها لاجنسية. في هذه المعادلة حيث التمكين الجنسي يساوي التمكين بأكمله، لا مجال للنظر في الثقل الذي تجلبه الجنسانية الإلزامية.

لم تخصص أي نصوص كتبتها نسويات مسلمات للقراءة في الدورة، لا المرأة والجندر في الإسلام لليلى أحمد، ولا القرآن والمرأة لأمينة ودود - نصَّان يسلطان الضوء على كيفية مواجهة النسوية داخل الإسلام للنظام الأبوي. لم نقضِ أكثر من ساعة واحدة من الوقت المخصص للمناقشة في الفصل حول هذا الموضوع. لا يوجد فصل أو حلقة دراسية يمكنها أن تغطي كل شيء. لكن افتقار هذا الفصل إلى إدراج أي وجهات نظر باستثناء معظم وجهات النظر الأوروبية يعني أنها لم تقدم أي وسيلة تحليلية للتشكيك في النسوية الإيجابية تجاه الجنس. ولم يكن التوافق بين زملائي واضحاً حتى على هذا النحو -مثل هيمنة منظور واحد على البدائل الأخرى-

لأن أساتذتنا لم يعتبروا وجهات النظر البديلة تلك تصلح لأن تكون جزءاً من قانون النظرية والأدب النسوي. كانت الأصوات في الحلقة الدراسية وفي النصوص التي قرأناها بيضاء بشكل عام وتمييزية في الأغلب، وأظهرت لي قائمة القراءة أن تلك الأصوات هي التي تهم.

لطالما كان استبعاد النسويات المسلمات على وجه الخصوص من رواية الفكر النسوي الوضع الشائع في الغرب، ولا تقارعه الطفرات المفاجئة من الاهتمام بالنسويات «الأخريات» إلا عندما تركز الأحداث الإخبارية فيهن.

عندما نُشرت مذكرات غلوريا ستاينم، حياتي على الطريق، في عام ٢٠١٥، سمّت ستاينم ثماني وعشرين امرأة وثلاثة رجال في قائمتها «أفضل الكتاب النسويين المعاصرين». لا تذكر القائمة اسم نسوية مسلمة واحدة لم تشارك ستاينم دعمها لغزو أفغانستان. لم يكن ينبغي أن أتفاجأ كثيراً - ستاينم ناشطة نسوية ليبرالية عملت سابقاً في وكالة المخابرات المركزية، واستمرت في العمل في مجلس إدارة منظمات المجندات والتحدث في المناسبات التي وُصفت فيها بأنها «مناصرة رائدة للنساء في الجيش».

النساء المسلمات اللاتي تحبهن الصحافة الغربية أكثر من غيرهن هن اللاتي يرفضن وضوحاً انتقاد الغرب، ويركزن فقط في الأخطاء التي تعيب الإسلام/ المسلمين/ المجتمعات الإسلامية، وبالتالي يؤكدن صحة الفرضية الاستعمارية بأن كل الإصلاح يأتي من الغرب.

تدعم الأدبيات الحديثة المتعلقة بمبادرات مكافحة التطرف العنيف هذا الأمر، وتقحم الغموض الاستشراقي وحتى الشهوانية الجنسية الشريرة في المؤامرة التي تركز على كون النساء المسلمات أنفسهن مؤيدات وداعمات للأجندات الإرهابية لمختلف المجموعات.

ليس اليمين وحده هو من يريد إدراج النساء المسلمات تحت مظلة الجرم الذي يتورط فيه جميع الرجال المسلمين تلقائيّاً بوصفهم إرهابيين أو إرهابيين محتملين، هذا ما اكتشفته عند كتابتي مقالاً بعنوان: «النساء والتشدد الإسلامي» لعدد شتاء ٢٠١٥ من مجلة ديسينت اليسارية تقليديّاً، فهناك إبدال عجيب، ربما من تقوم به على وجه خاص هن النسويات اللواتي يعلنَّ أنفسهن نسويات، بين حياة المرأة المسلمة الجنسية وشخصية الإرهابي المسلم الوحشية. لقد سلطت الفكرة الرئيسية لمقالتي الضوء على كيفية استخدام بعض المنظمات الإسلامية المتشددة لخطاب «مشابه لخطاب التمكين» لاستمالة النساء. وأشرت إلى كيفية مساهمة استبعاد النساء المسلمات من الرواية النسوية الغربية الرئيسية في قوة هذه الاستمالة. اعتبر محررو صحيفة ديسينت أن المقال إشكالي جدّاً إلى درجة أنه نشر مع «رد» من ناشطة نسوية «حقيقية»، التي حاولت عبثاً إسقاط حججي من خلال سرد خطايا تنظيم الدولة الإسلامية ضد النساء (كما لو أنه فاتني ذلك)، مُطلِقةً تخمينات حول ما إذا كان المجندون في تنظيم الدولة الإسلامية البالغون من العمر ستة عشر عاماً ناضجين بما يكفي لاتخاذ قرارات سياسية، وأوردت تاريخ المعارضة المحافظة

للحركات النسائية بشكل عام. بعد وقت قصير من النشر، أجرى مايكل والزر، أحد رؤساء تحرير مجلة ديسينت، وأستاذ الفلسفة السياسية في جامعة برينستون، مقابلة اتهمني فيها بأنني «مفتونة وحتى متحمسة» لفكرة «المرأة المحاربة» المسلمة والقتل الإرهابي.

هنا، إذن، يصورني رُهاب الإسلام الليبرالي، على أنني أقل عقلانية، وتحكمني العواطف والهواجس الشريرة وليس الاهتمام الفكري والتساؤل النقدي. مع هذا التعليق الوحيد نُفيت من عالم المناقشة العقلانية، بوصفي أنثى جدّاً، ومسلمة جدّاً، وغير مؤهلة جدّاً للتحدث إليَّ مباشرة، أنا موجودة فقط ليُستهَزأ بي في الصحف وموضوعاً للغمز واللمز. وكما اختلطت العنصرية وكراهية النساء في محاكمة ومقاضاة تيتوبا، التي كانت امرأة مستعبدة اتهمت بممارسة السحر في مدينة سالم بولاية ماساتشوستس في القرن السابع عشر، كذلك اختلط الاستشراق والعنصرية وكراهية النساء في توصيف والزر لـ«افتتاني».

وفقاً لتفسيري، ينشر والزر عبر تلميحه إلى أن الإرهاب يثيرني بطريقة أو بأخرى، الفكرة الاستشراقية القائلة بأنه، كوني مسلمة، ومكبوتة جدّاً إلى درجة أنني لا أحصل على المتعة من خلال الجنس نفسه، ألجأ لأستمد الرضا الجنسي من خيال القتل الإرهابي.

لم يكن الخلط بين التحرر الجنسي والنسوية على هذه الحال دائماً. إذ شهدت الثورة الجنسية منذ الستينيات فصاعداً الإقرار

والتوعية بفكرة أن النساء، مثل الرجال، لديهن احتياجات ورغبات جنسية وينبغي أن يتمتعن بالحرية في ممارستها. وكان لحركة تحرير المرأة، التي بدأت قبل ذلك بكثير، أهداف أوسع، مثل المساواة الجندرية، والحصول على فرص العمل، والتحرر من العنف والتحرش في مكان العمل والمنزل. بدأ الخلط بين المفهومين في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي عندما استعمرت الرأسمالية كليهما. أدى ظهور النساء بوصفهن عناصر اقتصادية خارج الأسرة، ومحافظهن المليئة بالأموال التي كسبنها بأنفسهن، إلى خلق فئة جديدة من المستهلكين. أرادت بعض نصيرات تحرير المرأة أن يُنظر إليهن على أنهن مثيرات، ما يعني أن المعلنين يمكنهم إغراؤهن بصور المرأة المتحررة جنسيّاً وهي ترتدي نوعاً معيناً من الملابس الداخلية، وتشتري مستحضرات التجميل وأدوات الموضة، وتدخن نوعاً معيناً من السجائر، وتشرب نوعاً معيناً من الكحول. يُظهر إعلان مطبوع لشركة ساعات بولوفا في عام ١٩٧٢ ذراعين لرجل وامرأة يطابقان بين ساعتيهما مع شعار «المساواة في الأجر، المساواة في الوقت»، ويُظهر إعلان تجاري لشركة فيرجينيا سليمز للسجائر امرأة ترتدي سراولاً ضيقاً تنحني إلى الأسفل مع شعار «إنهما أنحف من السجائر السميكة التي يدخنها الرجال». قامت شركة سجائر نيوبورت بتطوير حملة كاملة تدور حول بحث المرأة المتحررة جنسيّاً والمتمكنة اقتصاديّاً عن الإشباع، أطلقوا عليها اسم: «مترعة بالمتعة».

استغلوا الآن طاقة واهتمام المرأة العادية التي كان من الممكن أن تتظاهر قبل بضع سنوات من أجل المساواة في الأجر، ووجهوها نحو التسكع في مراكز التسوق المشيدة حديثاً، وشراء أي مؤشر دال على التصرفات الاجتماعية الملائمة والمتوقعة. الجنس مادة تسويقية جيدة، ويمكن توجيه حركة نسوية جنسية نحو شراء منتجات التمكين المزعومة. كانت هذه النسوية الجنسية أقل انشغالاً بجمعيات «جميع» النساء أو بالتضامن النسوي مقارنة بانشغالها بالفرد، وسعيها إلى المتعة ورغبتها في المضي قدماً. لقد كانت عملية الاستعمار المؤسسي هذه هي التي حدت من الإمكانيات السياسية للحركة النسوية. انتهى عصر التحول السياسي، وبدأت مرحلة زيادة القوة الشرائية للمرأة المستقلة، التي تجعلها نموذجاً أفضل *للإنسان الاقتصادي*.

مع انتهاء عقد «الحب الحر» سيئ السمعة، والثورة الجنسية التي أطلقها، أصبح للأطروحة الجوهرية لكتاب *السياسة الجنسية* لكيت ميليت أهمية خاصة، والتي قالت فيها إن الفعل الجنسي مشبع بعلاقات القوة غير المتكافئة في مجتمع أبوي. ولتصل إلى هذه النتيجة، فككت ميليت أعمال الكتاب «التقدميين» آنذاك، هنري ميلر، ودي إتش لورانس، ونورمان ميلر. وأكدت أن ما تم اعتباره فاضحاً وشهوانيّاً كان في الواقع مجرد تطبيع لطرق إذلال المرأة وإهانتها وإخضاعها. كتبت ميليت، لا يمكن أن يكون التحرر الجنسي هو حصيلة تحرير المرأة، لأن الجنس يمكن أن يكون أيضاً مكاناً لتخليد النظام الأبوي. لا يمكن للنسوية أن تترك هذا المجال دون معالجة

إذا أرادت تحقيق المساواة وتسخير القوة الحقيقية للثورة الجنسية. وترى ميليت أن تمكين المرأة يتطلب عملاً سياسيّاً راديكاليّاً، مع توجيه طاقة المرأة نحو تفكيك هياكل الرأسمالية التي كان يهيمن عليها الرجال بالمثل. بالنسبة إلى ميليت، تفكك أنظمة السلطة هو ما سيؤدي في النهاية إلى تحقيق المساواة للنساء. فإن كانت الثورة الجنسية تعترف بالاحتياجات الجنسية للنساء، فإن كتاب *السياسة الجنسية* يكشف الطريقة التي اُستُخدمت فيها النساء كأشياء لإشباع احتياجات الذكور. إذا أرادت الثورة الجنسية أن تمتلك النساء حياتهن الجنسية، فميليت أرادت أن يثير الوعي النسوي الجديد التمحيص في العلاقات الجندرية والتطور اللاحق لسياسة راديكالية تفكك أنظمة السلطة والسيطرة الكارهة للنساء.

بدا في ذلك الوقت، أن هذا التحليل والرأي النقدي المتعلق بفروق القوة غير المتكافئة في العلاقات الجنسية، سواء علاقات المغايرين جنسيّاً أو غيرهم سيكون الخطوة التالية في الحركة النسائية. عندما نُشر كتاب ميليت في عام ١٩٧٩، كان من أكثر الكتب مبيعاً، وتم تكريمها بوصفها من معشوقات الحركة النسوية. حتى أنها ظهرت على غلاف مجلة *تايم*، واعتبر تحليلها النقدي للجنس متبصراً خلال حقبة مضطربة.

لكن لن تصمد شهرتها ولا أهمية فكرتها طويلاً. ربما كان انتقاد الفعل الجنسي المغاير باعتباره مرتبطاً بالقمع ومشروع النسوية باعتباره مرتبطاً بطبيعته بتفكيك تصاعد الرأسمالية يطالب بكثير

من التغيير بسرعة كبيرة. فمن الأفضل أن نشيد بالنساء اللاتي اعتنقن الجنس بوصفهن ممثلات للتحرر الجنسي والنسوي، وأن نسميهن متمكنات ونشجع فكرة استهلاك سلع معينة، مثل سجائر شركة فيرجينيا سليمز أو أحمر شفاه مايبيلين، بوصفه ممارسة للقوة النسوية. في النهاية، الحركة النسوية التجارية المثيرة التي تربط التحرر بالاستهلاك المفرط هي من انتصر. وبحلول التسعينيات، لم يعد أحد يقرأ كتاب *السياسة الجنسية* ولم ترغب أي مؤسسة أكاديمية في منح ميليت منصباً تدريسيّاً دائماً. بمعنًى ما، مثَّل مصيرها مصير السياسة الراديكالية التي كانت في سالف الزمان حجر الزاوية في التنظيم والعمل النسوي.

مثَّلت المرحلة الأولى من النسوية البيضاء، «الموجة الأولى»، الصراعات حول حق الاقتراع. وشهدت الموجة الثانية، التي تنتمي إليها ميليت، الظهور المتزامن للسياسات الراديكالية المناهضة للأنظمة القائمة وفتح عدد كبير من الفرص الاقتصادية. بهذا المعنى، شهدت الموجة الثانية حركتين نسويتين متنافستين ومترابطتين، النسوية الراديكالية الملتزمة بإعادة صياغة الهياكل الاجتماعية والسياسية، والفتاة العاملة التواقة إلى تحقيق أقصى استفادة من الفرص الناشئة حديثاً. وعندما ظهرت الموجة الثالثة في التسعينيات، كان أثر السياسات الراديكالية قد تبخر تماماً. عندما تسلم الجيل X الراية لمواصلة العمل الذي بدأته الموجة الثانية، اتضح أي الطرفين انتصر، الراديكالية مقابل الفتاة العاملة.

هيلين جورلي براون هي المرأة التي أرست أساس نسوية الفتاة العاملة صديقة الشركات. فقبل سبع سنوات من كتاب كيت ميليت *السياسة الجنسية*، نشرت براون كتابها الأكثر مبيعاً بعنوان *الجنس والفتاة العزباء*. وفي هذا الكتاب، طلبت براون، المهاجرة المشاكسة من ولاية أركنساس، من الشابات أن يصبحن مستقلات ماليّاً وأن يقمِن علاقات جنسية قبل الزواج. يقال إن فكرة الكتاب جاءت براون عندما أخبرها زوجها آنذاك أنها يجب أن تفكر في تأليف كتاب يشرح بالتفصيل كيف تشرع شابة عزباء في إقامة علاقة غرامية. تبع كتاب *الجنس والفتاة العزباء*، الذي بيع منه ملايين النسخ، كتاب *الجنس والمكتب*، والذي تسدي فيه براون نصائح إلى النساء حول كيفية استخدام أنوثتهن ونشاطهن الجنسي للتقدم في العمل.

كان لدى براون منصة أتاحت لها الدخول إلى منازل النساء الأميركيات من الطبقة المتوسطة، لا سيما اللواتي بدأن فوراً في الانضمام إلى القوة العاملة. بصفتها محررة في مجلة *كوزموبوليتان* حتى عام ١٩٩٧، أيدت براون نوعاً من النسوية الماكرة التي تركز في حب المغامرة الجنسية (المغايرة دائماً) والاستخدام الذكي للجنس الأنثوي من أجل «التقدم» كما فعلت هي نفسها. كانت براون من أوائل النساء اللاتي قدمن إلى الشابات الأمريكيات فكرة أن بإمكانهن الحصول على كل شيء – «كل» تعني الحب والجنس والمال. سكبت هذه الأفكار في المجلة لتخلق صورة «الفتاة كاملة الأوصاف»، التي

وصفتها صحيفة *نيويورك تايمز* بأنها «عصامية، ومثيرة، وطموحة جدّاً». «بدت الفتاة كاملة الأوصاف رائعة، ترتدي ملابس مذهلة، وتقضي وقتاً ممتعاً بكل جرأة عندما تخلع ملابسها».

كان هذا النوع من النسوية صالحاً للتسويق. وهيلين جورلي براون مؤيدة كبيرة للاستهلاك المفرط. لم تكن نسوية الفتاة كاملة الأوصاف تقوم على احتجاجات النسويات الرديكاليات في الحركة النسائية وسجالاتهن. ملأ المعلنون (وما زالوا يملؤون) صفحات المجلات، إعلانات يروجون فيها للملابس والعطور وحقائب اليد، وكل الأشياء الأخرى التي يفترض أن تشتريها النساء، اللاتي تحولن الآن إلى منتجات اقتصاديات ومستهلكات، بالإضافة إلى نصائح لا نهاية لها حول إرضاء الرجال جنسيّاً في السرير.

كانت المواعدة والعثور على رجل والاحتفاظ به هي محور اهتمامات محرري مجلة *كوزمو* برئاسة براون، وكانت المفردات الدالة على المقايضة التي تستعملها المجلة دليلاً فاضحاً على كيفية تشجيع النساء على رؤية العلاقات الرومانسية على أنها نوع من أنواع الاقتصاد. وكما أشارت مويرا ويجل بذكاء في كتابها *عمل الحب*، تم تشجيع النساء على «التسوق» وعلى «عدم الرضا» ولعب دور الفتاة «صعبة المنال».

لم يكن لجنس *الكوزمو* أي مدلولات سياسية أو فكرية. بل كان منتجاً آخر، شيئاً يمكن للنساء الانخراط فيه، لكن ذلك كان يركز في المقام الأول على جعلهن أكثر جاذبية للرجال بمساعدة

المعلنين في المجلة. كما دجّن التركيز الماكر على الحرية الجنسية نسخة أكثر راديكالية من النسوية لتلائم المجتمع الرأسمالي. وعوضاً عن التصدي للمهمة الشائكة في دراسة الطريقة التي يحاكي فيها الجنس نفسه النظام الأبوي بطرق معقدة، تم تحويل الجنس إلى سلعة يمكن أن يستهلكها كل من الرجال والنساء. وإذا فُهم الجنس بوصفه سلعة تختار النساء استهلاكها، فمن الممكن استبدال تَشْيِيء المرأة الإشكالي أخلاقيّاً تبَشْيِيء الجنس الذي يبدو ظاهريّاً أنه محايد أخلاقيّاً. *اختارت* النساء شراء الماكياج والأحذية ذات الكعب العالي وتكبير الصدور، ليس لإرضاء الرجال، بل لتعزيز احترامهن لأنفسهن وقدرتهن على الاستمتاع بالتحرر الجنسي. وفي الوقت نفسه، تحول التركيز عن مؤسسات الدولة والقوانين القمعية إلى المرأة نفسها بوصفها مستهلكة. فحملت قوة تقدير الذات وتقرير المصير في محفظتها.

كانت المشكلة أن رأسمالية السوق هي التي صاغت «خيارات» النساء إلى حد كبير. حيث تعرضت النساء، اللاتي يعتبرن الآن مستهلكات، مراراً وتكراراً لأسئلة من قبيل: هل ترغبن في أحمر الشفاه هذا أم ذاك، هذه الحقيبة أم تلك. لكن حتى في الوقت الذي كانت تعرض فيه هذه الخيارات المحددة، كان مجال الخيارات الفعلية المتاحة أمام النساء يتقلص. وحتى عندما اشتد عودهن بوصفهن مستهلكات أو حتى صانعات قرار في مجالاتهن المهنية، تضاءلت قوتهن في تحديد الخيارات التي يرغبن فيها. بإمكان النساء

الآن الاختيار من بين ماركات كثيرة من منظفات الغسيل، لكنهن أرجأن أو أهملن فرص تنظيم أنفسهن سياسيّاً للمطالبة برعاية أطفال مجانية لجميع النساء.

الرأسمالية الاستهلاكية متيَّمة بالخيارات. فقدمت هذه الاختيارات وَهْم القوة والتحكم في اختيار هذا أو ذاك باستمرار والتي هي أساس التسوق، والمتسوقة هي دائماً امرأة واحدة. ومع إمكانية أن تختار شراء هذه السيارة أو تلك، هذا المنزل أو ذاك، تنسلُّ ممارسة القوة الاقتصادية والقوة الجماعية للنساء خلف اختيار المستهلكة الفرد. تعتمد الرأسمالية على الفرد، وبالتالي فهي تُعلي قيمته. إنها تجد في السياسة، بتقلباتها وتوسعها بين الجموع، تهديداً لاستعمارها لمجمل النشاط البشري بغرض الربح، ولذلك تقوم بشيطنتها. في لعبة شد الحبل بين طرفين من النسوية، النسويات الراديكاليات من جهة، النساء اللاتي نظمن أنفسهن جماعيّاً وعبرن عن مطالبهن بالمساواة على نحو جماعي، والفتيات كاملات الأوصاف السعيدات بالمال والمهتمات إلى حد كبير بتكديس السلطة في شكل رأس مال اقتصادي من جهة أخرى، فاز الطرف الأخير. في الوقت الذي تقاعدت فيه هيلين غيرلي براون في عام ١٩٩٧، كانت النسويات الراديكاليات قد اختفين تقريباً من السماء النسوية.

أصبحت عقيدة الفردانية هي المعيار، مع التعبير عن السلطة المواكب لها المتمثل في خيارات المستهلك وتراكم رأس المال. لقد

تحول اهتمام الحركة النسوية: فبدلاً من التطلع إلى إيجاد توافق في الآراء وبناء التضامن على أساس ما هو خير لجميع النساء، كوفئت النساء بل واحتُفيَ بهن على اهتمامهن بأنفسهن. لقد ارتقت المرأة «العصامية» لتأخذ مكانها كرفيقة للرجل «العصامي» في أساطير النجاح الغربية. لكن في الوقت الذي زادت فيه خيارات المستهلكين، سيطرت الشركات الكبيرة، وليس الشركات الصغيرة، على صناعة وبيع المنتجات التي تستخدمها النساء، مركزة القوة الفعلية الناتجة عن هذا الربح في يد عدد صغير من المديرين التنفيذيين الذين يديرون دفة الشركات الضخمة متعددة الجنسيات. وحتى عندما عُززت قوتها كفرد بوصفها عنصر القوة الشرائية، انحسرت قوتها كموظفة لدى رؤساء تلك الشركات. في هذه الأثناء، تكاثرت كتب التنمية الذاتية الموجهة إلى النساء، وجميعها تشجعهن على استنتاج أن أي شعور ينتابهن بعدم الرضا فهو ناجم لا بد عن مشكلة فردية – مشكلة يمكن حلها، مثل أي شيء آخر، عن طريق شراء شيء ما. أحد تلك الكتب كتبته غلوريا ستاينم نفسها بعنوان *الثورة من الداخل: كتاب الثقة بالنفس*. في صفحات الكتاب، تحولت ستاينم عن سياسة تنظيم النساء لتعرِّف المشكلة بوصفها مشكلة داخلية تتعلق بصورة المرأة عن ذاتها.

بقي الجنس في جوهر هذه الرؤية للناشطة النسوية العصرية، ما أدى إلى ولادة نسوية شعبوية بسيطة تبلورت في المسلسل التلفزيوني الناجح *الجنس والمدينة*. وعلى وجه الخصوص، الإشادة بشنبق

سامانثا المخزي بوصفه دليلاً على المساواة التي «أكسبتها» الثورة الجنسية للنساء. حظي هذا المسلسل بشعبية كبيرة واعتبر علامة بارزة للتقدم النسوي إلى درجة أنه أصبح فيما بعد إطاراً تقيس من خلاله النسويات الغربيات البيضاوات التمكين النسبي للبلدان الأخرى أيضاً. أخيراً في عام ٢٠١٨، أي بعد ما يقرب من خمسة عشر عاماً من انتهاء بث مسلسل *الجنس والمدينة* على شاشة التلفزيون، استعرضت صحيفة *نيويورك تايمز* مسلسل *مدينة إفريقية*، دراما كوميدية من غانا تبحث فيها خمس نساء عن الحب في العاصمة أكرا. سُرَّت صحيفة *التايمز* بحقيقة أن شخصيات المسلسل «تندرج تماماً في إطار شخصيتي كاري أو ميراندا»[1] وأنهن «حرائر وليبراليات فيما يتعلق بالجنس مثل أسلافهن الأمريكيات». حظيت أوجه التشابه الأخرى باهتمام أقل؛ لم يذكر المقال أن أنماط حياة الشخصيات هي إلى حد ما خيالية، وهو أمر شبه مستحيل من الناحية الاقتصادية بالنسبة إلى معظم المشاهدين. لكن المسائل الطبقية لا تهم مبدعي مسلسل *الجنس والمدينة* وخلفاءهم، وطالما أن الشخصيات تطلق كلمات مثيرة جنسيّاً وتمثل مستويات عليا من الاستهلاك الأنثوي، فمن يأبه لواقع حياة النساء؟ تطلعات واهمة لحياة النساء البيض من الطبقة المتوسطة العليا في واحدة من أكثر المدن التي تعاني من عدم المساواة المالية في العالم، والتي يتمثل إنجازها العظيم في تمثيل الأسطورة القائلة بأن الحرية الجنسية هي حصيلة التمكين والتحرر

---

(١) شخصيتان في مسلسل *الجنس والمدينة* (م).

-نسوية جوفاء تقوم على النزعة الاستهلاكية مع قليل من التحرر الجنسي يلقى به كنوع من الإلهاء- هذا منتج أمريكي يمكن تصديره دولياً.

كمنت خلف شعبية مسلسل *الجنس والمدينة* قناعة النسويات البيض بأنهن هن من اكتشفن فكرة المتعة الجنسية للمرأة وإمكاناتها التحررية. في هذه الأسطورة، كانت النساء في كل الأمكنة وفي كل العصور مكبوتات جنسياً إلى أن اكتشفت النساء البيضاوات المتعة الجنسية الأنثوية وبدأن في تعليمها لبقية نساء العالم. وإذا نحيت زواجر هذه النسخة الاستهلاكية الفردانية من التقدم النسوي، ظهرت المشكلة الأخرى في تصدير النسويات البيضاوات للتحرر الجنسي وهي إيمانهن الصادق بأنهن يصدرنه بالفعل إلى أجزاء من العالم بالكاد سمعت كلمة «الجنس» قبل مجيء الثقافة البيضاء لتحطيم المحرمات. في عام ٢٠١٩، استعرضت صحيفة *نيويورك تايمز* مسلسلاً سنغالياً بعنوان *عشيقة رجل متزوج*، الذي يتجسد في لحظات مثل تلك التي تشير فيها بطلة الرواية ماريم إلى عضوها التناسلي وتقول: «هذا ملكي. أمنحه لمن أريد». من خلال تكوين افتراضات شاملة حول السنغال، يقارن كاتب *التايمز* بين نموذج التحرر الجنسي الثوري الذي يتحدى المعايير الذي قدمته شخصيتا كاري وسامانثا مع «الثقافة التي تكون فيها الحياة الجنسية للمرأة خلف ستار من التحفظ». لكن السنغال، المستعمرة الفرنسية السابقة، كانت ذات يوم أكثر انفتاحاً وتساهلاً فيما يتعلق بالجنس

من الولايات المتحدة أو أوروبا، ففي القرن التاسع عشر، امتعض المسؤولون الفرنسيون من «التربية الأخلاقية» الحرة و«التأثير المفسد للسكان المحليين».

ولا تحظى الهند، الدولة التي قدمت إلينا بعضاً من أقدم النصوص الجنسية في العالم، بمعاملة أفضل. «هناك كثير من علاقات الجنس العابرة»، هذا ما أثنى عليه المراجع في صحيفة *نيويورك تايمز* في المسلسل الهندي، *أربعة أقداح أخرى من فضلك*، عندما وصف المسلسل، كما هو متوقع، بأنه النسخة الهندية من مسلسل *الجنس والمدينة*. لكن للالتزام بالتسلسل الهرمي الضمني لـ«التيار السائد» الغربي و«التقدم» المحدود الذي أحرزته الهند، ارتأى الصحفي أنه لا بد من الإشارة إلى أن «المشاهدين المحافظين اشتكوا من أن المسلسل تضمن كثيراً من الجنس».

يتاجر مسلسل *الجنس والمدينة* بأسطورة أن التحرر الجنسي «اكتشفته» نساء بيضاوات رائدات مغرمات بالكعب العالي ويواعدن رجالاً غير متاحين عاطفيّاً. تقول الفرضية أنه كلما تطور المجتمع أصبح أكثر تحرراً جنسيّاً، فالمجتمعات الغربية البيضاء، وقد تطورت، قطعت شوطاً أكبر من غيرها من المجتمعات غير الغربية في مسيرة التقدم. ومع ذلك، فإن التعصب الجنسي الذي ينتقد بوصفه دليلاً على التخلف في المجتمعات غير البيضاء، كان في الواقع هدية الاستعمار من القوى البيضاء والغربية. وكما يحرص الغربيون البيض الآن على تحرير النساء من التحفظ والكبت الجنسيين، حرصوا فيما

مضى على فرض القيود الجنسية على الثقافات التي استعمروها قبل قرن ونصف من الزمن فقط.

قبل الاستعمار البريطاني، كان من الطبيعي أن يتمتع الناس في الهند بعلاقات غير أحادية الزواج. كانت هناك طوائف هندوسية تنعم النساء فيها بشركاء متعددين، وكذلك الرجال المسلمون الذين تزوجوا عدة نساء مدى الحياة أو حتى عقدوا زيجات مؤقتة لمجرد عبث قصير الأمد. أدركت كل هذه الترتيبات محدودية العلاقة الزوجية الأحادية التي كانت الشكل الوحيد للزواج المعروف والمعترف به/ المطبق من قبل الأوروبيين المستعمرين. وبالطبع جرت علاقات جنسية أخرى بين بالغين بالتراضي، كأن يتخذ تاجر ثري راقصة عشيقة له، أو أن تتخذ أرملة أو غير متزوجة ثرية عشيقاً أصغر منها. وكانت العلاقات بين المثليين والمتحولين جنسيّاً موجودة علانية، وهذا أمر أثار قلق المستعمرين البريطانيين. عمل بعض المتحولين جنسيّاً داخل أجنحة النساء في منازل الأثرياء وآخرون في بعض بيوت المتعة في المدن الهندية مثل لكناو ودلهي، حيث قدم البلاط المغولي زبائن موثوقين ذات يوم.

بالمقابل، في نفس الفترة في بريطانيا، كانت العلاقات الجنسية المغايرة التي تتم داخل إطار الزواج هي الشكل الوحيد المقبول للاتصال الجنسي. وعلى عكس الهند بدياناتها وطوائفها وأنماط معتقداتها العديدة، كانت بريطانيا في نفس الفترة دولة دينية يرتبط حكمها ارتباطاً وثيقاً بالكنيسة الأنجليكانية، كان الزواج الأحادي

من جنسين مختلفين جزءاً من القانون الأخلاقي المسيحي، وليس، كما يفترض بعض الأشخاص البيض دون تفكير، «قانوناً أخلاقيّاً طبيعيّاً». عزم البريطانيون خلال فترة سيطرتهم على الهند التي دامت مئتي عام، على «حضرنة» إقليمهم من خلال فرض معاييرهم الاجتماعية والثقافية، بما فيها تلك المتعلقة بالجنس. ولو قيض للمستعمرين البريطانيين تقديم مسلسل تلفزيوني يعتمد على معتقداتهم وأعرافهم حول الجنس، لكان من الممكن أن يطلق عليه *معاقبة الجنس في المدينة*. تماماً كما يصور الغربيون المعاصرون جميع المجتمعات غير الغربية بصورة كاريكاتورية على أنها مكبوتة جنسيّاً ومعاقة على نحو غريب، كذلك افترض البيض في القرن التاسع عشر أن المجتمعات غير الغربية منحلة أخلاقيّاً إلى حد كبير.

في كلتا الحالتين، لا علاقة للرغبة بالمعرفة والفهم الحقيقيين للثقافة الأخرى، ولا علاقة لها حتى بالجنس. الأمر متعلق بالسيطرة على الآخر. وفي غياب أي دليل حقيقي على هذه المخاطر الوهمية، غيّر المستعمرون البيض القواعد ببساطة وشرعوا في خلق «جرائم» يمكنهم من خلالها توجيه الاتهامات إلى السكان المحليين. بمجرد تصنيف النساء الأصليات على أنهن منحرفات جنسيّاً، تترسخ دونيتهن الأخلاقية في نظر الجمهور البريطاني، وتمنح الوجود الاستعماري صفة الإصلاح. أُقر في ظل الحكم الاستعماري البريطاني، قانون الأمراض المعدية لعام ١٨٦٨ وقانون المعسكرات[1] لعام ١٨٦٤ للسيطرة على

(١) نظمت قوانين المعسكرات الدعارة في القواعد العسكرية البريطانية. إذ نص هذا =

مجموعة واسعة من السلوكيات الجنسية للنساء الهنديات وتجريمها من خلال خلق مساحات للتمييز على أساس العرق. تطلبت بعض بنود قانون المعسكرات من البغايا الهنديات اللاتي يخدمن الجنود البريطانيين البيض العيش في أماكن مجاورة للمعسكرات حتى ينفصلن عن السكان المحليين ويمارسن الجنس حصريّاً مع الرجال البيض. كما ابتدع البريطانيون تصنيفات «للدعارة» من خلال تشريعات مبهمة بنصوص فضفاضة تتيح لهم السيطرة على أكبر عدد من النساء. فقد صنف تعدد الزوجات في الطبقة العليا الهندوسية، والأرامل البراهميات، ورُتَبْ المتسولات الدينيات، والأشكال المختلفة للعروض العامة، وحتى ممارسات الزواج الإسلامي، فجأة ضمن عالم «الدعارة» لأنها لم تحاكِ حالات الزواج الأحادي من جنسين مختلفين للمستعمرين البيض أنفسهم. ومن وجهة نظر أحد القضاة البريطانيين، ألكسندر أبركرومبي، كانت المسلمات «أوقح من نظيراتهن الهندوسيات جنسيّاً بسبب شبقهن الشديد ومجونهن الخطير». ووجود البغايا «نتيجة للطبيعة الجنسية الشرهة للهندوسيات اللاتي لم يتمكنّ من كبح جماحهن على الرغم من القيود الهندوسية الصارمة بسبب ولعهن بالإثارة».

لضمان محاكاة المعايير الجندرية المزدوجة في بريطانيا وتعاون الرجال من السكان الأصليين في المشروع الاستعماري، غضوا البصر

= القانون على توفير حوالي اثنتي عشرة إلى خمس عشرة امرأة هندية لكل فوج من الجنود البريطانيين. وكان كل فوج يضم حوالي ألف جندي. ويكيبيديا.

عن السلوك الجنسي المغاير للذكور. من جهة أخرى، أخضعت الإدارة الاستعمارية «عاهراتها» المستحدثات لفحص الأعضاء التناسلية القسري، معرضة أجساد أغلبية النساء الهنديات للفحص الدقيق من قبل الإدارة الاستعمارية البريطانية. وعلى الرغم من ندرة حالات تطبيق قوانين مكافحة الإجهاض في إنكلترا في ذلك الوقت، أُحدثت جريمتا قتل الرضع والإجهاض بوصفهما فئتين تشريعيتين مع عواقب جنائية في الهند، وأُنفذت بقوة.

وضع البريطانيون قيوداً قانونية مماثلة، وما ارتبط بها من انتهاكات لحقوق الإنسان، في هونغ كونغ. حيث خصصت أماكن مختلفة للنساء ليعشن فيها داخل مواقع الثكنات وخارجها، تبعاً للرجال الذين «يخدمنهم». فتعيش النساء اللاتي يخدمن الجنود الأوروبيين البيض داخل الثكنات مع فرض قيود صارمة على حريتهن في الحركة. ويخضعن لفحوصات الأعضاء التناسلية القسرية. واظب المستعمرون البريطانيون على تطبيق هذا النوع من القوانين حتى عام ١٩٣٩، واستخدموها أحياناً كعقوبات على الاحتجاجات. في ذلك العام، نظمت مجموعة من نساء الهيريرو في وسط ناميبيا «احتجاجاً» أعلنّ فيه أن بلادهن مصابة بسم لا يمكن التخلص منه إلا على يد معالج. قرر البريطانيون أن السم المذكور في الاحتجاج ما هو إلا مرض تناسلي، فسنَّت على الفور قوانين تلزم النساء السوداوات غير المتزوجات بالخضوع لفحوصات الأعضاء التناسلية القسرية بغرض القضاء على الأمراض التناسلية.

سُنت مجموعة متنوعة من القوانين وفُرضت القيود للتحكم في السلوك الجنسي للإناث في جميع أنحاء الإمبراطورية البريطانية بذريعة «حضرنة» النساء من السكان المحليين. وكانت للأسباب أبعاد تتجاوز كراهية النساء، فقد كان البريطانيون في حاجة إلى تعاون الذكور من أجل الحكم، على سبيل المثال، خدم الجنود الهنود في الجيش البريطاني وهم من أتاحوا حرفيّاً لآلة الإمبراطورية المهولة العمل. وبالتالي ستشكل القيود المفروضة على ما يمكنهم القيام به مشكلة أكبر بالنسبة إلى البريطانيين، وربما حتى إثارة مزيد من أعمال التمرد في أواخر القرن التاسع عشر وما بعده. وكانت النتيجة أن الدولة البريطانية أحكمت التنظيم الجنسي للمجتمع الهندي من خلال ضبط النساء وتصنيفهن فقط.

تعد حالة كالي بيواه، وهي امرأة هندوسية من الطبقة العليا، وُجِدت ميتة في كوخ بالقرب من منزلها في مستعمرة كلكتا، مثالاً على كيفية استخدام جثة امرأة هندية دليلاً على انحرافها الأخلاقي وعدم أهليتها كامرأة وأم. تعبّر القصة عن كيفية استخدام جثث النساء اللاتي ربما توفين ببساطة أثناء الولادة، نماذج تشهد على قصورهن المتأصل كموضوعات أخلاقية.

عُثر على جثة كالي بيواه عارية ومتحللة جزئيّاً وملابسها الملطخة بالدماء ملقاة تحت رأسها. شرّح الطبيب الشرعي في ولاية البنغال الغربية، وهو رجل يُدعى إي إم تشامبرز، الجثة قبل تاريخ

١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٥، ثم لخص النتائج التي توصل إليها في تقرير قدمه إلى لجنة التحقيق. افترض تشامبرز أن كالي بيواه، كونها أرملة من الطبقة العليا من البراهمة، لا بد أنها، كأمر عادي جدّاً بالطبع، كانت «غير عفيفة» مارست الجنس غير المشروع، ثم أخفت حقيقة أنها مارست الجنس خارج إطار الزواج عبر محاولة إجراء عملية الإجهاض. وإن ماتت كالي بيواه، فذلك لأنها تستحق ذلك بشكل أو بآخر. ولم تكن جثتها نقطة ارتكاز لأي تحقيق فعلي في سبب وفاتها، إنما استخدمت مجرد دليل على أن الثقافة الهندوسية تحوِّل نساءها الشبقات إلى منحرفات جنسيّاً يقتلن أطفالهن.

لا شيء يدعو إلى الاستغراب في تبني هيئة المحلفين المكونة من مسؤولين استعماريين بيض لهذا التفسير، فكتبت: «نحن نؤيد الرأي القائل إن كالي بيواه كانت حاملاً بالفعل وأن التهاب الرحم الذي ماتت بسببه كان نتيجة الإجهاض غير القانوني أو الإجهاض التلقائي». وخلصوا إلى أن بيواه بفعلتها هذه «ارتكبت عملاً متهوراً وغير مسؤول يجب أن تخضع بموجبه للمادة ٣٠٤ من قانون العقوبات الهندي»، وتخضع عن جرم «إخفاء المولود» لقانون منفصل.

ماتت كالي بيواه وشبعت موتاً ومن الواضح أنه لا يمكن معاقبتها في أي مكان، لكن هذا أمر ثانوي. وفي الوقت الذي نادراً ما طبقت فيه قوانين مكافحة الإجهاض في إنكلترا، إن طبقت أساساً، شدد البريطانيون على تطبيق القوانين المتعلقة بجرائم قتل الرضع والأجنة في الهند، كدليل آخر على التباين الأخلاقي بين

السكان المحليين ونماذج المجتمع الأبيض الفاضل. لم يكن الهدف من تشريح الجثة جمع الأدلة للعثور على قاتل بيواه إطلاقا. بل من أجل إدانة ثقافتها، ولحشد الدعم للقصة الخيالية بأن النساء الهنديات منحلات جنسيّاً إلى حد الإجرام ولا يمكن «إصلاحهن» إلا من خلال التدخل الاستعماري.

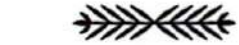
انتهى هذا الافتراض عن الإجهاض الذاتي إلى الإشارة إلى أن النساء السمراوات أمهات غير مؤهلات بطبيعتهن، وينزعن إلى إهمال أطفالهن وحتى قتلهم. لا يزال هذا الافتراض بشأن الأمهات الملونات قائماً إلى اليوم، وهو يناقض النموذج الفيكتوري للأم الحاكمة البيضاء على أنها «ملاك المنزل». داخل الولايات المتحدة، اعتبرت الأمهات السوداوات لعقود من الزمن بوصفهن «أمهات الكراك»[1]. وهذا ببساطة إطار تجريمي آخر يستخدم بكل وضوح لتكوين الافتراضات حول القيمة الأخلاقية لمجموعة عرقية ما. في النسخة الحديثة من هذه البراعة البلاغية، يتم التكتم على الظروف الاقتصادية التي خلقها البيض في السلطة، والتي تحرك دوائر الفقر والإدمان والجريمة، ليدينها هؤلاء البيض بعد ذلك باعتبارها متأصلة. وعلى نحو مماثل، توصف الأمهات اللاتينيات بأنهن «ولّادات»: بمعنى ينجبن كثيراً من الأطفال لكنهن غير قادرات على إعالتهم - وهو عرض آخر من أعراض القمع الاقتصادي

(١) الكراك الكوكايين أو ما يسمى صخرة الكوكايين، شكل من أشكال الكوكايين الصلب القابل للتدخين. وأمهات الكراك هن النساء اللاتي استخدمنه في أثناء الحمل. (م)

الذي يمارسه البيض، والذين يسخروه هم أنفسهم لاحقاً كسلاح بوصفه دليلاً على الدونية. وعلى نفس المنوال تماماً، تصور الأمهات الأمريكيات من السكان الأصليين بوصفهن كحوليات، فيرتبطن في مخيلة البيض بمتلازمة الكحول الجنينية بما لا يتناسب مع الواقع إطلاقاً، ودون أي اعتبار للظروف التي خلقها البيض والتي أدت إلى ارتفاع معدلات الإدمان داخل مجتمع محروم مالياً وثقافياً.

ومن الاستعمار إلى الاستعمار الجديد، أقصيت شعوب بأكملها بسبب فكرة الأم الفاشلة غير البيضاء، التي تتخذ دليلاً على الدونية الأخلاقية والحاجة الحتمية إلى الكرم الإنساني الغربي. تستغل وكالات التبني الوجود المتجذر لهذه الافتراضات على نحو واضح، على سبيل المثال، المنظمة الدولية للمساعدة على التبني، التي يوضح موقعها على الإنترنت أن «أسهل طريقة لفهم نوع الطفل/ الأطفال المتاحين للتبني في غواتيمالا هي إدراك أساليب «التخلي» و«التنازل» القائمة. المقصود بالتخلي، وفقاً لهذه الإرشادات، «عندما تتخلى الأسرة البيولوجية عن طفلها، أو عندما تنهي الحكومة الغواتيمالية حقوق الوالدين بسبب الإهمال، والتنازل يعني «عندما تتنازل أم غواتيمالية عن رعاية الطفل لمحام بسبب عدم قدرتها على تقديم الرعاية الأمومية». تستدعي الآثار المترتبة على هذه الأزمة واسعة النطاق في الأمومة الغواتيمالية، وهي أزمة تفرض تكريس مصطلحات مخصصة لها بسبب انتشارها المطلق، الأمهات الأميركيات البيض إلى التدخل وإنقاذ هؤلاء الأطفال.

جعلوا الأم غير البيضاء (ماضياً وحاضراً) «تابعة» أو صيروها بلا صوت، محشورة بين مطرقة ضغوط ثقافتها الأبوية وسندان نبل الأم البيضاء. يمارَس سلوك النساء البيض في اعتدال تام على النقيض من الأمهات غير البيض، إذ جميعهن إما مكبوتات وإما منفلتات جدّاً ليكنّ قدوة حسنة لأطفالهن، الذين يتاحون بعد ذلك للإنقاذ من قبل النساء البيضاوات الحريصات.



في نهاية فترة دراستي للنظرية النسوية في قسم الدراسات العليا، كتبت ورقة بحثية حول الجهود التي تبذل لإلغاء القانون الباكستاني الذي يجرِّم الزنا والخيانة الزوجية (أحد أحكام الحدود الإسلامية). وقلت إن الإصلاح في باكستان يجب أن يكون مناسباً من الناحيتين الثقافية والدينية. وعرضت مثالاً على ذلك، نصّاً تحليليّاً كتبته آصفة قريشي، أستاذة القانون في جامعة ويسكونسن، والذي استخدم التعاليم الإسلامية للإشارة إلى الأخطاء الجسيمة في الصيغة الحالية للقانون. حاولت قريشي في هذا النص الذي حمل عنوان، شرفها: نقد إسلامي لقوانين الاغتصاب في باكستان من منظور حساس للمرأة، دحض فكرة أن الشريعة الإسلامية تتطلب مقاضاة الزنا بالشكل الذي تم تشريعه وإنفاذه في باكستان، وإعادة صياغة الشريعة الإسلامية كأداة لتمكين المرأة وليس لاضطهادها. كما ناقشتُ، بالإضافة إلى نص قريشي، عمل الباحثة في شؤون القرآن أمينة ودود، التي نُشر أخيراً كتابها *داخل جهاد الجندر: الإصلاح*

النسائي في الإسلام، وأصبحت في عام ٢٠٠٤ أول امرأة أميركية تؤم صلاة إسلامية مختلطة. على غرار قريشي، قالت ودود إن العقيدة الدينية الإسلامية، التي انحصر تفسيرها بالرجال لمئات السنين، يجب أن تصلحها النساء. وفي هذا الإصلاح تكمن إمكانيات المساواة والتمكين. أردت طرح عملي هاتين المرأتين للنقاش وأن أسلط الضوء على ما قالتاه، ربما حتى أحفز أستاذتي لاستخدام بعضاً من أعمالهما في الحلقة الدراسية.

ردّاً على الورقة التي قدمتها، قلقت أستاذتي، في المقام الأول، من أنني لم أستعِن بالنصوص التي شكلت الجزء الأكبر من مناقشات صفنا. وكان ذلك صحيحاً. إذ تناولت هذه النصوص الجنس بأغلبيتها الساحقة من خلال فكرة المتعة والخيار الفردي. لم يكن لديَّ آنذاك الأدوات اللازمة لتشريح هذه المعتقدات لإبراز كيفية تكريسها للغطرسة الاستعمارية. فالهنديات كنّ منحلات جدّاً في ذلك الوقت، والآن هنّ متخلفات جدّاً وغير متحررات. حاولت إثبات أشياء كثيرة في الورقة البحثية، في المقام الأول، أن التحرر الجنسي أمر بالغ الأهمية، لكنه لا يشكل التمكين كله. بدلاً من عرض مناقشتي بلغة الاستهلاك الجنسية أو تقديم مونولوج إسلامي عن المهبل، أردت أن أفسح المجال لخطاب نسوي له صلة بالنساء المسلمات. وكنت أرفض الفرضية القائلة بأن المتعة الجنسية يجب أن تكون محور الثورة النسوية.

يشكل عدم اهتمام أستاذتي بالنسويات المسلمات مثالاً على

الطريقة التي تتراكم بها الحالات الاعتيادية من إهمال العمل وتهميشه وتجاهله لضمان مشروع التهميش والإقصاء الأكبر. حتى في يومنا هذا، عندما تدرج أعمال النسويات السوداوات أو السمراوات أو الآسيويات أو المسلمات في فصول الدراسات الجندرية، فعلى الأرجح تقدم كنوع من البهارات، أما الطبق الأساسي فهو النصوص النسوية البيضاء. أين دورات دراسات الجندر التي تدرس أعمال النسويات السوداوات والسمراوات بشكل رئيسي؟

تعاود نفس آليات الإقصاء والتهميش الظهور من جديد على مستوى الناشطات. انتقدت الناشطة والباحثة النسوية السوداء تريفا لينديسي الطريقة التي يُسرد بها تاريخ النشاط المناهض للاغتصاب في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، على أنه قصة نسوية بيضاء بدأت في السبعينيات. لكن النشاط المناهض للاغتصاب بدأته النساء السوداوات في عام ١٨٦٦، عندما شهدت مجموعة من النساء الأمريكيات من أصل إفريقي أمام الكونغرس حول تعرضهن للاغتصاب الجماعي خلال أعمال الشغب في ممفيس. وعلى الرغم من شهادتهن الشجاعة، رفض الكونغرس معاقبة الجناة. وفي أواخر القرن التاسع عشر، نظمت الناشطتان النسويتان السوداوان، إيدا بي. ويلز وفاني باريير ويليامز حملات مناهضة للاغتصاب، وشاركتا في حملات أخرى. وبعد ذلك بوقت طويل، في الربع الأخير من القرن العشرين، انضمت أخيراً النساء البيضاوات إلى النساء السوداوات، ممن استفقن فجأة على ضرورة القيام بحملة

حول هذه القضية ولم تكن لهن حتى ذلك الحين أي تحالفات مع النساء السوداوات. على الرغم من حقيقة أن النساء السوداوات عملن على هذه القضية مدة قرن من الزمان، إلا أن مساهمة النساء البيضاوات هي التي أدرجت في معظم الكتب المدرسية والمناقشات النسوية باعتبارها الأشد تأثيراً.

وفي مثال حديث، غالباً ما تتجاهل المقالات والمحادثات المتعلقة بحركة #أنا أيضاً حقيقة أن التي أسستها امرأة سوداء تدعى تارانا بيرك (وليست ميريل ستريب، وأليسا ميلانو، ومجموعة المشهورات) في عام ٢٠٠٦. ولا يُولى سوى القليل من الاهتمام لحقيقة أن بيرك انتقدت في عام ٢٠١٨ حركة # أنا أيضاً لتجاهلها المخاوف التي تواجهها النساء الفقيرات لصالح مخاوف مشاهير النساء من البيض. في كلمة افتتاحية في مؤتمر «مجابهة العرق»، حاولت بيرك إقناع جمهورها، وسواده الأعظم من السوداوات والسمراوات، بإعادة الالتزام بالحركة: «الشيء الأول الذي أسمعه من الرفيقات هو أن حركة #أنا أيضاً نسيتنا»، قالت للنساء السوداوات واللاتينيات والأمريكيات الأصليات. «كل يوم، نسمع شيئاً من هذا القبيل. لكن هذا ما جئت إلى هنا لأقوله لكنّ: لا تتحدد حركة # أنا أيضاً بما يقوله الإعلام. نحن الحركة، ولذلك أريد منكن عدم الانسحاب منها... أريد منكن إعادة صياغة عملكن ليشمل العنف الجنسي. هذه هي الطريقة التي نستعيد بها الحكاية. كفوا عن وهب طاقاتكن للبيض».

عندما كنت أدرس فصل الدراسات العليا في النظرية النسوية، كان عدد قليل من النسويات يتساءلن عن «الجنس القسري» أو الدافع لفهم كل شيء يتعلق بالهوية الجندرية والعلاقات الجندرية من خلال باب الميول الجنسية. كتبت عن الموضوع لأول مرة في مجلة *ذا نيو ريبابلك* في عام ٢٠١٥، حتى في ذلك الحين كانت الفكرة لا تزال جديدة نسبيّاً. عندما نُشر هذا المقال على الإنترنت، تلقيت عديداً من الرسائل من النساء، معظمهن من السمراوات، اللاتي وافقنني بحماسة وأخبرنني كيف كن ينتظرن طرح مثل هذا النقاش.

مما لا شك فيه أن الرسالة لم تكن جديدة بالنسبة إلى البلدان المحافظة مثل الباكستان، حيث تنتقد جنسنة المجتمعات الغربية بشكل روتيني وتعتبرها رمزاً للانحلال الأخلاقي. لكن ما كنت أقوله مختلفاً، لم ينبع من موقع إيماني، بل من موقع من رأى حدود القوة التحويلية لـ«النسوية الجنسية» في مجتمع استغلت فيه الرأسمالية الجنس استغلالاً كاملاً. وحددت مأزق الناشطة النسوية البيضاء في أن أي انتقاد للجنس القسري يجيء من امرأة مسلمة سمراء يرجح تجاهله بوصفه تعبيراً عن ألم دفين ناجم عن الجنس نفسه. كنت أنتقد فقدان الحركة النسوية القدرة على مواجهة الرأسمالية.

قبل شهر من نشر المقال في صحيفة *ذا نيو ريبابلك*، أشارت ميشيل غولدبرغ، كاتبة عمود في صحيفة *نيويورك تايمز*، إلى أنه: «بالنسبة إلى كثير من الناس، فإن النظام الجنسي المعاصر الذي يعلي شأن المتعة فوق كل شيء آخر ليس ممتعاً كثيراً». كانت غولدبرغ

تناقش عمل راشيل هيلز، الناشطة النسوية الأسترالية التي أمضت عدة سنوات في توثيق عواقب التحرر الجنسي على جيل الألفية، حيث قالت إن ممارسة الجنس، وحتى كثير منه، تحولت إلى عرف جنسي قمعي بحد ذاته. تقول هيلز: «إن الاستقلال الجنسي الحقيقي للأنثى لا يستلزم فقط حق المرأة في ممارسة الجنس دون وصمة عار أو حكم، على الرغم من أهمية ذلك. بل يستلزم الحق في عدم ممارسة الجنس بمنتهى الثقة عندما يكون غير مرغوب فيه أو غير متاح بالشروط التي قد تفضلها».

قدمت هيلز نتائج من مئات المقابلات التي أجرتها، كثير منها قصص نساء شعرن بأنه يتعين عليهن التظاهر بأنهن أكثر جنسية مما هن عليه بالفعل لينسجمن مع صورة المرأة النسوية العصرية الرائعة. تعزز مجلات مثل *كوزمو* وغيرها التي تسوق هذا النموذج للنساء، وتدفع في اتجاه تحقيق النشوة الجنسية، والحياة الجنسية المغامرة، والإدراج المستمر لكل تقليعة بوصفها الأساس لحياة جنسية جيدة وحتى صحية. وتخلص هيلز إلى أن كل هذا أفضى إلى تحول النساء من مخلوقات جنسية إلى موضوعات جنسية. في الحالة الأولى كان الآخرون يراقبونهن، أما في الحالة الثانية فهن يراقبن أنفسهن، يراقبن سلوكهن وينظمنه من أجل خلق هوية تلائم المثل الثقافي الأعلى.

يمكننا لحظ استغلال الرأسمالية للنسوية الغربية من جديد من خلال حصان طروادة الخاص بالتحرر الجنسي، حيث حولت

اهتمامها إلى ثقافة مجتمع الميم. إن مفاهيم من قبيل المجتمع الجنسي والجنس القسري مفيدة هنا ليس فقط للإشارة ببساطة إلى التطلع العام لممارسة الجنس بالنسبة إلى النسويات وعسف هذا الضغط بالنسبة إلى النساء اللاجنسيات، المستبعدات ضمنيّاً من القبول النسوي. وتظهر الطريقة التي تواصل بها الرأسمالية الحديثة عملها باسم «التحرر الجنسي» لتسليع الميول الجنسية الجديدة. فما إن يحدَّد الميول الجنسي ويعرَّف، حتى يولد من جديد بوصفه فئة تسويقية تتضمن الأشخاص الذين يمكن بيعهم أشياء معينة. الحرية، وحتى الحرية الجنسية، عندها تختزل إلى حرية الاستهلاك والأداء، وليس إلى العدالة أو المساواة أو إعادة توزيع الموارد. بالنسبة إلى الحركات السياسية التي تتمحور حول هذه القضايا الأخيرة، فإن عالم الإمكان تستنزفه القدرات التسليعية للمشروع الرأسمالي وتستحوذ عليه. لم يعد الاعتراف بهويات مجتمع الميم يعني المساواة في الحقوق داخل الأنظمة القانونية فحسب، بل يعني أيضاً التسويق لأولئك الذين ينتمون إليها. وتعني المساواة أيضاً اعتراف الشركات وتطوير النزعة الاستهلاكية التي تركز في شراء المنتجات المصممة خصوصاً لهويات جنسية معينة كشكل من أشكال التمكين.

أحد الأمثلة على ذلك هو تحويل مظاهرات الفخر الخاصة بالمثليين إلى عروض استهلاكية للمنتجات المزركشة بقوس قزح. وكما أشار مقال نشرته مجلة ويرد في عام ٢٠١٨، أصبح «الجميع»، وخاصة الشركات الكبرى، يريد ركوب موجة مظاهرات الفخر

الآن. فشركة تارغيت تبيع قمصاناً طُبع عليها عبارة «الحب ينتصر»، وتبيع شركة نايك أحذية رياضية تحمل شعار «كن حقيقيّاً»، وحتى شركة بيرغر كينغ أنتجت شطيرة خاصة للمناسبة، سمتها وابر الفخورة، تباع في بعض أسواق المدن الكبرى. كما دخلت شركة آبل إلى اللعبة مؤخراً، حيث باعت مجموعة من ساعات المعصم ماركة آبل خاصة بمظاهرات الفخر، وقامت شركة مشروب الطاقة ريد بول بوضع لوحات إعلانية أظهرت صفّاً من العلب بألوان قوس قزح وشعار «الأجنحة للجميع».

إن بيع هذه المنتجات ليس أمراً سيئاً في حد ذاته، لا سيما إلى الحد الذي يساهم في جعل هويات مجتمع الميم مقبولة ويعزز الاندماج. يكمن الخطر في أن استهلاك مثل هذه المنتجات يصبح الطريقة الأساسية التي يتفاعل بها الناس مع هذه الهويات، متجاهلين تاريخ القمع الشديد والإقصاء الذي شهده أفراد مجتمع الميم في ثقافة متحيزة والعمل الذي لا يزال يتعين القيام به في عديد من المجتمعات لضمان القبول الأساسي والسلامة والحقوق المتساوية لهذه المجموعات. وعلى حد تعبير إحدى الناقدات: «هل واجهت مارشا بي جونسون وسيلفيا ريفيرا الشرطة في انتفاضة ستونوول كي تباع القمصان؟»

والسؤال الرئيسي الذي يجب طرحه حول «غسيل قوس قزح» وابن عمه الأقدم «الغسيل الوردي»، الذي يرى كل شيء مطليّاً باللون الوردي خلال «أسبوع التوعية بسرطان الثدي»، هو ما

إذا أضعفت الشركات القدرة الراديكالية لحركات الحرية هذه أو احتوتها من خلال الترويج للمنتجات المصممة خصوصاً للنساء أو هويات مجتمع الميم. عندما يستعمل الجنس للتسويق في مجتمع قائم على البيع والشراء، فكل شيء يدور حول الجنس والشراء والبيع. يجب أن تلتزم السياسة، ولا سيما سياسة الحركة النسوية التقاطعية التي تقبل بالفعل أفراد مجتمع الميم وتشملهم، بهدف العدالة والمساواة بما يتجاوز مجرد التعبير الحر عن التوجه الجنسي.

لطالما كان الجنس محوريّاً في الطرق التي تفصل بها النسوية البيضاء النساء البيض -وبمكانة أعلى- عن النساء الملونات. يشار إلى النساء السوداوات على أنهن شهوانيات على نحو خطير يصل بهن إلى درجة الشذوذ، وبُدائيات جدّاً في تعبيرهن عن احتياجاتهن ورغباتهن الجنسية فلا يصلحن ليكنّ قدوة لطيفة. (لاحظوا أنه لا توجد شخصية سوداء في مسلسل *الجنس والمدينة*). وإن كان تحرر النساء البيض الجنسي أمراً يستحق الاحتفاء به، فتحرر النساء السوداوات الجنسي يشكل خطراً على النظام، وهو شيء ينبغي ترويضه وإدخاله ضمن حدود الحشمة التي حددها البيض. وجدت دراسة أجراها المركز الوطني للقوانين المتعلقة بالمرأة في عام ٢٠١٨ أن الفتيات السود «يواجهن تصورات نمطية لدى البالغين بأنهن مثيرات جنسيّاً أكثر من غيرهن بسبب عرقهن، وبالتالي يستحققن عقاباً أكبر بسبب ارتدائهن قميصاً مفتوح الصدر أو تنورة قصيرة»، وأن «الفتيات السود أكثر عرضة بنسبة ١٧,٨

مرة للفصل من مدارس العاصمة مقارنة بالفتيات البيض. وأحد أسباب هذه العقوبة المفرطة هو أن البالغين غالباً ما ينظرون إلى الفتيات السود على أنهن أكبر سنّاً ومثيرات جنسيّاً أكثر من قريناتهن البيض، وبالتالي في حاجة إلى تأديب أكبر».

إذا كانت الفتيات والنساء السود شهوانيات جدّاً ولا يتسترن كما يجب، فإنه يُنظر إلى الفتيات الأميركيات المسلمات، بمن فيهن السوداوات، على أنهن يتسترن أكثر من اللازم ويطلب منهن رفع حجابهن! استبُعدت رياضية مسلمة سوداء من مباراة الكرة الطائرة في المدرسة الثانوية لأنها رفضت خلع حجابها. وطُلب من أخرى خلع حجابها وإثبات دينها. بالمثل، أُجبرت امرأة مسلمة شاركت في احتجاجات **حياة السود مهمة** في ميشيغان بعد مقتل جورج فلويد، على خلع حجابها من قبل شرطة ديترويت، التي ادعت زوراً أنها اضطرت إلى خلعه من أجل التقاط صورة تعريف جنائي.

إذا فرضت الحركة النسوية الإيجابية للجنس معايير سلوكية على النساء في أمريكا، فإنها تتوقع أن تعلن بالمثل النساء في أماكن أخرى من العالم أهدافهن وغاياتهن بنفس اللغة، وأن تساوين التحرر بالإيجابية الجنسية. إن قصص وروايات «الآخر» التي توصف بأنها بطولية وتستحق التحالف، يجب أن تستخدم بالمثل هذه اللغة، محورية المتعة الجنسية، باعتبارها جوهر الحركة النسوية والسعي إلى تحقيقها بوصفها ركيزتها الأساسية. هذا ليس مطلباً بريئاً.

لقد ساعد مشروع النسوية التجارية المتمثل في نزع الطابع السياسي عن الحركة النسوية على ظهور سلالات من الحركة النسوية التي لا تنتقد على الإطلاق جوهر قرارات المرأة أو حتى تهتم بأهميتها السياسية. «نسوية الاختيار» مصطلح صاغته أستاذة الفلسفة ليندا هيرشمان، واستخدمته «لتسمية الاعتقاد السائد في الولايات المتحدة بأن الحركة النسائية حررت المرأة لتتمكن من اتخاذ أي خيارات تريدها». بينما تركز هيرشمان في الاختيارات التي تتخذها المرأة بشأن العمل المأجور والعمل غير مدفوع الأجر في المنزل، أصبحت نسوية الاختيار الآن ظاهرة واسعة النطاق.

تستجيب نسوية الاختيار (على غرار النسوية الإيجابية للجنس) للانتقادات الموجهة إلى النسوية بوصفها راديكالية جدّاً وكثيرة الانتقاد عبر عدم انتقاد أي خيار على الإطلاق. لا تعترض نسوية الاختيار على الوضع الراهن، خوفاً من السياسة بشكل أساسي، وتحتفي بالنساء بغض النظر عن الاختيارات التي يتخذنها، وتمتنع تماماً عن أي شكل من أشكال إطلاق الأحكام على أفعالهن - حتى لو كانت ضارة بالنساء الأخريات. وبعيداً عن رضاها الإشكالي عن الوضع الراهن، تتيح نسوية الاختيار للنساء تجنب القرارات الصعبة المتعلقة بجعل الشخصي سياسيّاً: المطالبة بالتغيير من الأصدقاء والعائلة والعشاق. من خلال جعل كل شيء نسويّاً، تضمن بشكل أساسي أنه لا يوجد شيء نسوي، لا شيء يتطلب التغيير، ولا شيء يتطلب التضحية بالمصلحة الذاتية الفردية من أجل الصالح العام.

إن الانتقاد والإقصاء والدعوة إلى التغيير جوانب لا مفر منها في السياسة. وإن لم ترد النسويات الانسحاب من الحياة السياسية تماماً، فعليهن الاعتراف بصعوبة الانخراط فيها. المطالب السياسية متحيزة، لكن من خلال تحيزها تقدم إمكانية التحول. فكرة أن أي نوع من أنواع التحدي والطعن هي أمر سيء لعبت دوراً فعالاً في عدم تسييس السياسة.

تعمل كل من النسوية الإيجابية للجنس ونسوية الاختيار على التقليل من شأن اهتمامات النساء الملونات والفقيرات اللاتي يحتجن إلى تغيير الوضع الراهن وتهميشه. وبهذا المعنى الجوهري، تعطي نسوية الاختيار الأولوية لاحتياجات ومعتقدات النسويات البيضاوات القائمة على الاختيار الفردي لأن تشكيل مجموعة والانخراط في العمليات السياسية نفسها لبناء الإجماع والسجال بشأن المطالبات المختلفة لا يلائم أغراضهن. ومن عجيب المفارقات أن نسوية «الاختيار» تضمن، في الواقع، أن اللاتي لا يستفدن من الوضع الراهن -أي من الممارسة الطليقة للسلطة والفردانية التي تأتي مع الامتياز الأبيض- لن يكون لديهن أبداً خيارات تتجاوز تلك المتاحة لهن في الوقت الحالي. وبهذا المعنى الأساسي، تكون نسوية الاختيار نسوية بيضاء. ومن المؤكد أن المرأة يجب أن تتمتع بالقدرة على الاختيار، بما في ذلك الاختيارات الجنسية، وأن تتمتع بالسيطرة الكاملة على جسدها، دون تدخل الدولة. وفي الوقت نفسه، لا يعني الدفاع عن قدرة المرأة على اتخاذ الخيارات بالضرورة التخلي

عن انتقاد تلك الاختيارات لبناء حركة ذات معنى سياسي. ومن الضروري أيضاً ألا تقتصر حرية الاختيار على الخيارات المتعلقة بالجنس فقط. يجب حماية قدرة المرأة على الاختيار دائماً، وكذا يجب على المشروع النسوي تحدي هذه الاختيارات عندما تعيق إمكانيات التمكين المناهض للرأسمالية والتضامن السياسي.

ليتني تمكنت من كتابة كل هذا لبحث الدراسات العليا. لقد كسرت كل الأعراف الجندرية التي نشأت عليها، واخترت التعليم والاستقلالية -وكل ما رافقهما من نضال- دون أي دعم يذكر. بدا انشغال الحلقة الدراسية بالمتعة الجنسية بدلاً من السياسة الجنسية منفصلاً تماماً عن النسوية التي كنت أحاول جاهدة أن أجسدها لابنتي. لو عرفت فقط أنني لست وحدي، لتمكنت من سماع أصوات المسلمات وغيرهن من النسويات الملونات مثلي اللواتي يكافحن على الخطوط الأمامية ضد الإرهاب، وضد الظلامية الدينية، وضد الهيمنة الأبوية، لكنهن مع ذلك مستبعدات من الخطاب النسوي الأبيض.

مضت سنوات عديدة على تلك الحلقة الدراسية في القبو، ويزداد قلقي الآن أكثر من أي وقت مضى، حيث تعمل النسوية الإيجابية للجنس على إضعاف انتقادات المبادرات الإمبريالية في الخارج وتشجع الصمم المتعمد تجاه جميع لغات التمكين الأخرى، فقط لأنها لا تؤكد أن الحرية، بالأساس والحصر، تعني حرية ممارسة الجنس.

الفصل السادس

جرائم الشرف، وختان الإناث، والتفوق النسوي الأبيض

تزوجت في سن السابعة عشرة، وفي الخامسة والعشرين من عمري هربت إلى ملجأ للعنف المنزلي. اختبأت هناك عدة أشهر مع ابنتي ذات العامين، خوفاً من أن يقتلني زوجي. وجميع النساء الأخريات في ذاك الملجأ، والكثيرات منهن بيضاوات وأمريكيات، اختبأن لنفس السبب تقريباً.

لو قتلني زوجي، وهو باكستاني الأصل، لكنه قضى كل حياته في الولايات المتحدة، لاعتبر ذلك تلقائيّاً «جريمة شرف»، لأن كلينا مسلم. تعرِّف منظمة هيومن رايتس ووتش «جرائم الشرف» على أنها: «أعمال الانتقام[1]، عادةً القتل، التي يرتكبها أفراد الأسرة من الذكور ضد أفراد الأسرة من الإناث، ممن يعتبر أنهن ألحقن العار بالأسرة. قد تستهدف المرأة من قبل أفراد عائلتها لمجموعة متنوعة من الأسباب، من ضمنها: أن ترفض الانصياع لزواج مدبر، أو أن

(١) ورد في التعريف الأساسي لمنظمة هيومان رايتس ووتش لجرائم الشرف بأنها أعمال العنف، لكني التزمت بترجمة ما أوردته الكاتبة. (م).

تكون ضحية اعتداء جنسي، أو أن تطلب الطلاق -حتى لو من زوج معنّف- أو أن يُزعم أنها ارتكبت فعل الزنا. فيكفي مجرد التصور أن المرأة قد تصرفت بطريقة «أخزت» أسرتها للتعرض لحياتها».

موتي يستوفي هذه المعايير. وفي نفس الوقت، تستوفي نفس هذه المعايير موت أي من النساء البيضاوات اللاتي التقيتهن في الملجأ وواجهن احتمال التعرض لعنف الشريك الحميم لأنهن هجرن رجلاً أو أقمن علاقة جديدة أو تأذى غرور رجل ما بسببهن. يبدو أن أحداً لم يلحظ أن الشرف والأنا ما هما إلا نسختان متطابقتان لنفس قوى الهيمنة الأبوية. والفرق أن «الشرف» يبدو منطقيّاً بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون في مجتمع ذي نزعة جماعية، و«الأنا» تبدو منطقية بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون في مجتمع ذي نزعة فردية. تتطابق جرائم الشرف وجرائم الأنا في دوافعها لتأديب المرأة وتدميرها. إذ إن القوة الدافعة في كلتا الحالتين هي الرجل الذي يعتقد أنه يحق له السيطرة على حياة المرأة.

لا ينص تعريف هيومن رايتس ووتش على أن جرائم الشرف تقتصر على الأشخاص الملونين. فذلك افتراض أبيض ضمني. إذ لن يتم أبداً ربط تسمية جرائم الشرف بأي من آلاف حالات عنف الشريك الحميم بين البيض والبيض. إن وجود جانٍ من الذكور السمر أو السود هو الذي يعزز فكرة أن الجريمة تحددها الهوية الثقافية أو الدينية للضالعين فيها.

بالعودة مرة أخرى إلى البريطانيين، تضمنت أجندة الاستعمار

تصنيع تعاريف لجرائم جديدة وفئات جديدة من الإجرام للتأكيد على الانحطاط الأخلاقي للأشخاص الذين سلبت حرياتهم وممتلكاتهم وأراضيهم. كان هذا أمراً أساسيّاً في مهمة المستعمرين لنشر الحضارة.

وكما وثّق برنارد كوهن في كتابه *الإمبريالية وأشكال المعرفة*، لقد حكَم البريطانيون من خلال إنشاء الدولة الإثنوغرافية، بمعنى أنهم جمعوا كل أشكال البيانات المحيطة بالحياة الهندية والممارسات والأعراق وما إلى ذلك. حتى صار بوسعهم أن يخبروا الهنود «حقائق» عن أنفسهم استناداً إلى البيانات التي جمعوها. كانت بعض البيانات لأغراض حميدة، لكن في حالات أخرى استخدمت لتأليب المجموعات بعضها ضد بعض. ومع تحول شركة الهند الشرقية البريطانية إلى إدارة استعمارية، وجدت الأنظمة القانونية التقليدية، مثل المحاكم الشرعية أو حتى المؤسسات الشعبية الخاصة بحل النزاعات مثل مجالس القرى، أن سلطتها قد انتزعت منها. حيث نزعت المفاهيم التي فرضتها بريطانيا عن الإجرام (على عكس المفاهيم التقليدية القديمة) لأن تكون غير شخصية ومنفصلة عن المعرفة السياقية الأساسية التي كانت تمتلكها الأولى. بالإضافة إلى ذلك، غالباً ما كان يتم نقل المجرمين الهنود المدانين في تلك الفترة، ذكوراً كانوا أو إناثاً، إلى أجزاء أخرى من الإمبراطورية كعمالة بالسخرة، وبالتالي حل قضايا العمل في الإمبراطورية.

في منتصف القرن التاسع عشر، صُنِّف الإجهاض وقتل الرضع جرائم في الهند، وأصبحت النساء الهنديات فئة جديدة من المجرمين.

ووفقاً لهذه الفئة، كانت النساء الهنديات قاتلات أطفال يستحققن الاستعباد في بعض الحالات، وكائنات بائسة ومضطهدة لا يمكن إنقاذها إلا على يد البريطانيين في حالات أخرى. كان الهدف الأكبر هو تعطيل المعايير والأعراف القائمة لإحلال العقائد الاستعمارية مكانها. إذ أكدت المناقشات التي جرت في عام ١٨٣٧ حول وضع قانون جنائي موحد في الهند أنه «حتى لو لم تكن هناك قوانين بشأن الإجهاض في إنكلترا، يجب أن يتضمن القانون الجنائي المقترح قوانين ضد قتل الأجنة بسبب انتشاره على نطاق واسع في الهند حيث يؤدي الجنس غير المشروع إلى الحمل غير الشرعي». كانت الفرضية القائلة بعدم وجود قوانين ضد الإجهاض في إنكلترا صحيحة جزئيّاً فقط، إذ جرّم قانون إلينبورو لعام ١٨٠٢ الإجهاض، لكنه نادراً ما طبق، حتى أن القوانين اللاحقة ابتكرت خياراً إداريّاً يُتهم فيه المدعى عليهن بـ«إخفاء الولادة» بدلاً من «الإجهاض الجنائي» أو «قتل الجنين». في الواقع كانت الإدانة بالجرم الخفيف شائعة في حالات قتل الرضع المشتبه فيها خلال القرن التاسع عشر، لأنه من المعروف أن المحلفين الإنكليز كانوا يكرهون إصدار حكم الإعدام الذي قد تستلزمه الإدانة بالقتل.

في بريطانيا في ذلك الوقت، كان الجنس خارج نطاق الزواج الأحادي يعتبر أكبر تهديد لمجتمع منظم اجتماعيّاً. والعواقب الاجتماعية والقانونية بالنسبة إلى المرأة المدانة بالزنا قاسية وبعيدة المدى وغير قابلة للنقض في العادة. لذلك لم يكن هناك سبب لعدم

الشك في أن النساء البريطانيات كنّ يجرين عمليات إجهاض سرية حيثما كان ذلك ضرورياً لإخفاء تلك العلاقات غير الشرعية بنفس القدر الذي كانت تفعله النساء الهنديات. لكن احتمال الإدانة بالجرم الخفيف المذكورة أعلاه لم تدرج في المناقشة المتعلقة بالهند فيما يخص هذه المسألة. وسواء كانوا مهتمين بالإجهاض في الهند نفسها أو لا، فقد كان المستعمرون البيض أذكياء بما يكفي لإدراك أن تصوير الهنود بوصفهم قتلة أطفال متأصلين طريقة مثالية لتصوير المستعمَرين بوصفهم مجرمين، وبالتالي تجريدهم من إنسانيتهم.

أصبحت جريمة «قتل الرضع»، في الهند، وسيلة لمحاكمة النساء على وجه التحديد. إذ لطالما كانت هذه الجريمة الدنيئة موجودة على مر العصور، لكن لم يبدأ اتهام النساء بها إلا بعد إصدار قانون قتل الرضع لعام ١٨٧٠، ونتيجة ذلك، صار من الممكن أن تنسب وفيات الرضع الإناث إلى الرجال، لكن وفيات جميع الأطفال الذكور تستوجب محاكمة الأم. وهذا يعني، وفق الابتكار الجديد، تحويل المسؤولية في أي حالة يُقتل فيها طفل ذكر، من الزعماء الذكور إلى النساء. ما ميز القانون الاستعماري عن الممارسات العرفية هو تحويل ما كان يعتبر حالة معقدة إلى إدانة فردية. وعلى عكس الحال في بريطانيا، أدينت النساء في الهند بقتل الرضع. ففي نيسان/ إبريل ١٨٨١، حُكم على أرملة براهمية تُدعى فيجاياالاكشمي، تبلغ من العمر أربعة وعشرين عاماً، بالإعدام بتهمة قتل رضيعها غير الشرعي حديث الولادة.

كان لدى البريطانيين دافع خفي في محاكمة النساء الهنديات بتهمة قتل الرضع. حيث نقلت كثيرات من المُدانات بالجريمة، ممن لم يُحكم عليهن بالإعدام، إلى مستعمرات أخرى للعمل بالسخرة. وفي ثمانينيات القرن التاسع عشر، كانت أغلبية المدانين الذين تم نقلهم إلى جنوب شرق آسيا من أجزاء أخرى من الإمبراطورية من النساء المدانات بقتل الرضع، وتشير التقارير في تلك الفترة إلى أن أربعة أخماس السجينات في الهند كن من المدانات بقتل أطفالهن. وبمجرد نقلهن إلى مستوطنات بريطانية أخرى، يبدأ استخدامهن في مختلف أشكال العمل المنزلي، خصوصاً التنظيف وطحن الحبوب والخياطة. وبما إن معظم المدانين المنقولين كانوا من الرجال، فقد وقعت مسؤولية ظهور «الرذائل» مثل الدعارة الناشئة في المستوطنات على نفس هؤلاء النساء.

لا غرابة أن يتم التعامل مع حالات قتل الرضع المماثلة في إنكلترا على نحو مختلف تماماً. ففي أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، حوكمت الأرملة إستير بيشوب بتهمة قتل الرضع في مدينة كولشيستر. حيث عثر على طفلها ميتاً في مغسلة نحاسية مليئة بالماء. أشار تحقيق التشريح، بما لا يقبل الشك، إلى أنه ولد حيّاً ثم أُغرق بعد ذلك. وأدانت هيئة المحلفين بيشوب بتهمة «إخفاء المولود». كان ذلك نموذجيّاً لأنماط الإدانة في المحاكمات في قضايا قتل الرضع في إنكلترا في تلك الفترة، وتمت تسوية أغلب هذه القضايا بإدانة على أساس جرائم أخف.

لا شك أن قتل الرضع جريمة مروعة، لكن عند إنفاذ القانون، لم يأخذ القضاة والحكام البريطانيون في الحسبان الظروف الخاصة للنساء اللاتي يمثلن أمامهم، أو حقيقة أنه بالنسبة إلى كثيرات كان الاختيار المتاح هو الاحتفاظ بالطفل أو الموت (دون أي وسيلة لضمان رعاية طفلهن غير الشرعي) أو أن يعشن هنّ ويموت الطفل. حتى عندما تبنوا خطاب إنقاذ النساء الهنديات من الرجال الهمجيين، شيطنوا نفس النساء اللاتي يعانين من عواقب المعايير الجنسية المزدوجة والسيطرة الأبوية، زاعمين أن النساء الهنديات كانت لديهن نزعة شديدة للإباحية والعلاقات الجنسية غير المشروعة إلى درجة أنهن يتطلبن عقوبة قاسية وخاصة.

اختلق المستعمرون البيض حالة ذعر أخلاقي مماثلة ردّاً على ممارسة «الساتي»، أو كما أطلق عليها الأوروبيون، تضحية الأرامل. (في اللغة السنسكريتية، تشير كلمة «ساتي» إلى المرأة التي تموت، وليس إلى الطقس، لكن لأنني أشير في المقام الأول إلى الروايات الأوروبية، سأستخدم «ساتي» للإشارة إلى الطقس). تتضمن هذه الطقوس -التي لم تكن ممارسة دينية بحتة- قيام أرملة براهمية بإلقاء نفسها على محرقة جنازة زوجها، وكان هذا نادر الحدوث في الهند حتى في ذلك الوقت. وأجزاء كبيرة من البلاد لم تمارس هذا الطقس الهمجي على الإطلاق، واقتصرت ممارستها في مناطق أخرى على طبقات معينة. عندما بدأ البريطانيون محاربة الساتي في القرن السابع عشر، كانت عمليات مطاردة ومحاكمة وحرق الساحرات

لا تزال جارية في جميع أنحاء أوروبا وفي المستعمرات الأمريكية. وعلى الرغم من أوجه تشابهها العديدة مع «مشهد» حرق النساء، والمزاعم الأخلاقية للقيام بذلك، لكن يبدو أن البيض لم يعترفوا بالعنف ضد المرأة إلا عند ارتكابه في ثقافات «أخرى» اعتبروها هم بدائية.

لا يختلف رفض الاعتراف بالأعمال الوحشية الثقافية البريطانية عن رفض الاعتراف بوحشية الاستعمار نفسه. و«عصر الاستكشاف» الأوروبي تطلّب مثل هذه الادعاءات بالتفوق الأخلاقي من أجل تبرير التوسع الاستعماري والسيطرة. لم يكن الأمر المهم هو تعرض النساء الفقيرات والمهيضات إلى حد كبير في بريطانيا للتعذيب ثم الحرق وهنّ حيات على الخشبة بحضور جمهور يهتف من القرية، ولا ممارسة الساتي التي كانت تتم في بعض الحالات بالتراضي ولو شكليّاً، وربما تكون أشد وقعاً بقليل من عملية حرق الساحرات غير الرضائية. المهم أن يبقى الطقس الهندي بدائيّاً ومتطرفاً، ونظيره الأوروبي جزءاً طبيعيّاً من الحفاظ على النظام.

وللتأكيد على هذه النقطة، شرع البريطانيون في محاولة إثبات أن الساتي لم تكن شائعة في الثقافة الهندوسية وجزءاً لا يتجزأ منها فحسب، بل ويجب حظرها لأسباب إنسانية. بحثوا عن أدلة على هذه الممارسة في الكتاب المقدس الهندوسي، فتشوا في كتب الفيدا التي يعود تاريخها إلى خمسة آلاف عام (لم يكن الأمر سهلاً بأي حال من الأحوال، إذ لم تكن مدونة بشكل صحيح في ضوء تناقل

الثقافة الشفهية في ذلك الوقت) حتى وجدوا مرجعاً واحداً يؤكد افتراضاتهم حول الساتي وطابعه الديني ولا إنسانيته. وهكذا جمعوا بين ثلاث حركات إمبريالية: تحويل الهندوسية إلى ديانة موحدة مبنية على الكتاب المقدس (وهي ليست كذلك)، وتحديد تفسيرات النقاد التي يجب قبولها باعتبارها تفسيرات شرعية (يتوّجون أنفسهم المحكمين النهائيين للهندوسية «الصحيحة»)، وإدراج «تقليد» الساتي في التاريخ (والذي لا يزال محل جدل كبير).

الروايات المعاصرة لهذا الفعل كتبها المبشرون البريطانيون المتحمسون (قلة قليلة من السكان الأصليين، ناهيك عن الأجانب، رأت ذلك يحدث أساساً)، ومن ثم اجترها المسافرون المستقبليون. كان الباعث على هذه الروايات، بشكل واضح، تركيبة الآخر العرقية بوصفه «عاجزاً أساساً عن إقامة علاقات عاطفية «طبيعية» أو تحقيق الأمان الجسدي من المرض والعنف وحتى الموت من دون التدخلات المسيحية والبريطانية على وجه الخصوص». وغالباً ما يعاد تدوير التقارير الدرامية بسعادة بالغة مراراً وتكراراً، مثل هذا التقرير عن أرملة تبلغ من العمر أربعة عشر عاماً، والذي نُشر في مجلة *لندن* عام ١٨٢٧، «سرعان ما قفزت من ألسنة اللهب، فأمسكوا بها ورفعوها من يديها وقدميها وألقوا بها في النار مرة أخرى وقد اشتد اشتعالها، فاندفعت مجدداً من المحرقة وركضت نحو البئر بصعوبة وألقت بنفسها على مجرى الماء وهي تبكي بمرارة. أخيراً، أقسم عمها بنهر الغانج أنها إذا جلست على القماش (الذي قدمه إليها)

فسوف يحملها إلى المنزل، ففعلت ذلك، عندها قيدوها فيه وحملوها مرة أخرى إلى المحرقة والنيران أشد استعاراً الآن وألقيت فيها».

أصدر البريطانيون تشريعاً يجرّم الساتي في عام ١٨٢٩. وكان هذا من أولى التدخلات القانونية التي قام بها البريطانيون في الهند، وجرى التشديد على بربرية هذه الممارسة الوحشية على النحو الواجب كمبرر للحجة «الأخلاقية» التي أدت إلى فرض القوانين الاستعمارية مع تحول الوجود البريطاني من شراكة تجارية إلى احتلال. وفي خدمة المآرب، بدأت قصص الساتي في ذلك الوقت تقريباً، تتضمن التدخل البريطاني وآثاره الإيجابية. ففي عام ١٨٢٩، ذكر ويليام باولي من الجمعية التبشيرية الكنسية قصة ساتي، تدّخل فيها وسأل الأرملة: «لماذا تقتلين نفسك؟» فأجابت: «ذاكوري» (السيد والزوج)، مشيرة إلى جثة زوجها. فيقول لها باولي: «هذه الجثة الهالكة ليست ذاكورك وليس لديك أي علاقة به الآن بعد أن مات. لقد جاء إلى العالم وحده ومضى وحده». تمكن باولي من إقناعها بالسماح بحرق زوجها في المحرقة وتأجيل حرقها حتى اليوم التالي. ويخبر باولي قراءه، أنه في تلك الليلة، حرص على أن تكون الأرملة تحت حراسة ضباط شرطة مسلمين لأنه لا يثق بالهندوس الذين يمكن أن يخدروها ويقتلوها. وفي محادثة أخرى في اليوم التالي، اعترفت الأرملة لباولي بأن «الجميع عادوها» في مجتمعها. وأصبح باولي، البطل، قادراً الآن على تدبر أمر إنقاذها: «أخبرتُها أنه إذا لم يتمكن أي من أقاربها من حمايتها، فيمكنها مراسلتي وسأتأكد

من تحقيق العدالة لها. كما أنني جعلت ضباط الشرطة يعرضون خدماتهم في حالة تعرضها للقمع، وهذا خفف عنها بعض الشيء».

نتيجة شيطنة الهندوسية بوصفها أدنى من الناحية الأخلاقية من المسيحية، ظلت الروايات التهويلية عن الساتي متداولة في جميع أنحاء أوروبا لعقود لاحقة. فقد احتلت الساتي موقعاً مهمّاً جدّاً في المخيلة البريطانية حتى أن وصفاً لها ظهر في رواية مغامرة جول فيرن حول العالم في ثمانين يوماً، بعد مرور خمسين عاماً تقريباً في عام ١٨٧٣. في الرواية، يصادف البطل فيلياس فوغ هذه الممارسة في أعماق غابة هندية. ويشرح له رفيق سفره أن امرأة ستُحرق حية قريباً: «وإذا لم تحرق، فلا يمكنك تصور المعاملة التي ستضطر إلى الخضوع لها من أقاربها. سيحلقون لها شعرها، ويطعمونها كمية ضئيلة من الأرز، ويعاملونها بازدراء، سيُنظر إليها على أنها مخلوق نجس، وسوف تموت في زاوية ما، مثل كلب وضيع». في «ساتي» الخيال الاستعماري البريطاني، صُوّر الهندوس على أنهم منومون مغناطيسيّاً من خلال النصوص البراهمانية، وبالتالي غير قادرين على عصيانها.

كتبت المنظرة غاياتري شاكرافورتي سبيفاك في تحليلها للساتي، اعتبر البريطانيون أن تسليط الضوء على هذه الممارسة ثم إلغاءها، جزءاً من مهمتهم الحضارية في الهند، حيث أنهم سوف «ينقذون» النساء الأصليات. في المقابل، زعم الرجال الهندوس أن النساء هنّ من يرغبن في الموت. وهكذا، مسح نظامان أبويان المرأة، الرجال

البيض من جهة والرجال السمر من جهة أخرى، ولم يعد هناك «مساحة يمكن للتابعة الجنسية أن تتكلم فيها». تثير شهادات النساء الهندوسيات مزيداً من التساؤلات حول الأساس الديني للساتي، مما يشير إلى أن مخاوف الأرامل كانت في الأغلب مادية واجتماعية، وليست دينية. إذ ليس بوسع الأرامل الزواج مرة أخرى، وإذا لم يكن لديهن أطفال (أو حتى إن كان لديهن)، لن يكون لديهن سوى وسائل قليلة لإعالة أنفسهن أو حتى حمايتها من العنف الجنسي، والحمل غير الشرعي، وما إلى ذلك. في بعض المناطق، اضطرت مثل هؤلاء النساء، اللاتي يشكلن تهديداً للنظام المحلي وإخلاص الأزواج، إلى العيش على مشارف القرى دون وجود هياكل اجتماعية داعمة لهن. كانت ممارسة الساتي استجابة نادرة لوضع عسير، لكن المفهوم الاستعماري الأبيض للدين باعتباره «المبدأ البنيوي» للمجتمع الهندوسي لم يترك مجالاً للتعمق في النظر في المشقات المادية والأبعاد الاجتماعية للترمل.

ترتبط الظاهرة الحديثة لجرائم الشرف في المجتمعات الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالتدخلات الاستعمارية للمحتلين البريطانيين البيض في الهند أيضاً. اشتمل الفقه الإسلامي والممارسة القضائية في فترة ما قبل الاستعمار على مجموعة كاملة من المحاكم الشرعية، تتبع جميعها مدارس فكرية دينية مختلفة، وتنتمي إلى طوائف مختلفة، وبالتالي غالباً ما تتوصل إلى أحكام مختلفة حول نفس المسألة. وشملت هذه المحاكم المذاهب الفكرية السنية الرئيسية الأربعة والمذهبين

الشيعيين، ولكل منها وجهات نظر مختلفة حول موضوعات مختلفة، بما في ذلك تفسيرات القرآن، والحديث (تعاليم النبي محمد)، وكل الأمور الأخرى. عكست هذه التعددية المقصودة لحل الصراعات الدينية تعدد الممارسات المتبعة بين السكان المسلمين الهنود، ووفرت لهم الكثير من الفرص للمشورة ورفع قضيتهم إلى المحكمة التي تلائم ممارساتهم ومعتقداتهم أكثر. كانت منظومة عدالة ديناميكية ومنفتحة تعكس واقع الحياة اليومية وتتطور مع الزمن. وكان نموها وتطورها في الواقع جوهراً مهمّاً لكيفية استنباط مفهوم القانون نفسه. بهذا المعنى، كان النظام القانوني الإسلامي في تلك الفترة على النقيض من القانون البريطاني، المبني على مفهوم احترام السوابق القانونيّة، أو التمسك بالسوابق المتكلسة إلى أجل غير مسمى في المستقبل.

تعود أقدم السجلات عن إنشاء البريطانيين محاكمهم الخاصة في الهند إلى عام ١٧٢٦، عندما أنشأت شركة الهند الشرقية التجارية محاكم البلديات في مدن: مدراس وبومباي وكلكتا. وبحلول عام ١٧٨٦، أنشئت المحاكم المتنقلة، تلتها سلسلة من الإصلاحات حلت تدريجيّاً محل النسخة البريطانية من القانون الهندوسي أو الإسلامي المقنن إضافة إلى القانون العام البريطاني . قبل ذلك، لم يجرِ تدوين القانون الإسلامي ولا الهندوسي. لقد أضعف البريطانيون نظام العدالة التعددي القائم عندما بدءوا في تدوينه من خلال إدراج كل شيء في قانون واحد قيل إنه يمثل أغلبية المسلمين الهنود. لم

تكن الشريعة الإسلامية، التي تفسح المجال لأصحاب القضية للمفاضلة بين المحاكم، والمنفتحة على تفسيرات عديد من القضاة، مناسبة بطبيعتها للتدوين، الذي كان هدفه كله توحيدها في قوانين وتفسيرات فردية.

استمر إرث هذا المنظور الصارم حول «الشريعة الإسلامية» الواحدة الموحدة حتى بعد تفكك الإمبراطورية البريطانية. إذ كانت المحاكم الشرعية مرتبطة مع محاكم الإمبراطوريتين المغولية والعثمانية (وإن لم تكن تعتمد عليها اعتماداً كليّاً)، وحيث أن هاتين الإمبراطوريتين هُزِمتا على يد البريطانيين، فقد حل نظامهم القانوني محل هذه المحاكم تدريجيّاً. لا تزال المحاكم الشرعية موجودة في يومنا هذا في بعض المناطق من العالم، بعضها غير رسمي وبعضها الآخر ترعاه الدولة، لكن ليس بالشكل الذي كانت عليه قبل الاستعمار البريطاني للهند وتقسيم الإمبراطورية العثمانية. ونتيجة استخدام هذا النموذج الواحد للتطبيق على جميع الحالات، لم يعد يتمتع القضاة بحرية النظر في الظروف الفردية لكل قضية. وهذا بدوره يترك القانون عرضة لإساءة الاستخدام من قبل الأطراف السيئة. لم تكن المشكلة في القوانين نفسها، بل في الشكل القانوني الذي لم يكن مناسباً للتدوين من حيث أنه يستبعد احتمالات اختلاف المذاهب الفكرية وتفسيرات القضايا لصالح ذلك الذي اعتبر أنه القانون الأساسي. من الأمثلة على ذلك «قانون القصاص والدِّيّة» الباكستاني لعام ١٩٩٠، الذي سمح لأفراد أسرة المتوفَّى

بالعفو عن القاتل بعد دفع «الديّة». لا ينطبق القانون حصراً على جرائم الشرف، لكن وجوده يصعِّب ملاحقة جرائم الشرف في كثير من الأحيان. كان من الممكن أن تكون هذه فكرة جيدة في نظام قضائي أكثر تعددية، حيث تتمكن المحاكم من النظر في مدى ملاءمة التعويضات المالية عن جريمة ما على أساس كل حالة على حدة. لكن لم ينص القانون على هذه الإمكانية، التي من شأنها أن تسمح باستبعاد القضايا التي تنطوي على جرائم شرف أو جرائم شرف مشتبه فيها. عندها لن يكون قانون القصاص والديّة، الذي يهدف إلى تقديم تعويضات مالية إلى أسرة الضحية مقابل إطلاق سراح الجاني، ثغرة لصالح مرتكبي جرائم الشرف.

كانت العاقبة القانونية لتطبيق القانون عشوائيّاً أنه فتح ثغرة يمكن لمرتكبي جرائم الشرف استغلالها. عندما تحدث جريمة قتل زوجية، على سبيل المثال، يمكن لأفراد الأسرة الآخرين (نظراً إلى أن الجاني والضحية ينتميان غالباً إلى نفس العائلة) أن يتدخلوا ويصفحوا عن القاتل، وبالتالي التكفير عن الجريمة نفسها. حاولت القوانين المناهضة لجرائم الشرف في باكستان سد هذه الثغرة، لكنها لم تحقق نجاحاً يذكر أو لم تحقق أي نجاح على الإطلاق، لأن القتلة يصرون على أن الجريمة لم تكن في الواقع جريمة شرف (وبالتالي استثناء من قانون الديّة) إنما مجرد جريمة قتل عادية.

تعتبر جرائم الشرف إحدى المواضيع الأثيرة للصحفيين الغربيين عند إعدادهم التقارير عن العالم الإسلامي. يفترضون أن رواية هذه

القصص تساعد بطريقة أو بأخرى على إنهاء جرائم الشرف بشكل عام، وأن إثارة هذه القضية وإدراجها في جدول الأعمال الدولي تضمن سلامة الأخريات اللاتي يتحدين عائلاتهن. لكن حقيقة أن جرائم الشرف لا تزال تحدث في الباكستان، وتثير الاحتجاجات في الأردن وتتصاعد في الهند، تشير إلى أن هذه الفرضية خاطئة في أحسن الأحوال، ومضللة في أسوأ الأحوال. من ناحية أخرى، لا يحتاج الأمر إلى كثير عناء لنلاحظ كيف يفيد مثل هذا السرد القصصي الصحفيين الغربيين البيض الذين ينخرطون فيه، (فهو يؤدي إلى نفس نوع المكاسب المالية والسمعة الحسنة التي ناقشناها في الفصل الرابع)، ويطمئن القراء الغربيين البيض و«المنقذين» على حسن حظهم.

ينبغي لأي تحليل نزيه حول جرائم الشرف أن يأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والمادية التي تعزز العنف الحميم ضد المرأة، في مئات الآلاف من حالات عنف الشريك الذكر في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، وكذلك في البلاد الأجنبية. إذا تناولنا أفغانستان كمثال، علينا أن نبدأ التحليل بالاعتراف بالمجتمع الذي تحطمت هياكله العائلية والمؤسسية بسبب خمسة عقود من التدخل الأجنبي السوفييتي والأمريكي. «الاختيار» الزوجي الرومانسي غير متاح لأي شخص تقريباً في المجتمع الأفغاني، ذكراً كان أو أنثى. وإنما يُنظر إلى الزواج عموماً على أنه وسيلة لتعزيز العلاقات المجتمعية المتصدعة في بلاد مزقتها الحرب.

في الأردن، ركز النضال ضد جرائم الشرف على إلغاء القانون الذي يعفي من العقوبة الرجل الذي يكتشف ارتكاب زوجته أو إحدى قريباته للزنا مع شخص آخر ويقدم على قتلهما أو جرحهما أو إيذائهما كليهما أو أحدهما. ألغي القانون القائم في آذار/ مارس ٢٠١٧، وهو مأخوذ في الواقع من قانون العقوبات السوري، والذي يستند بدوره إلى قانون العقوبات الفرنسي النابليوني، الذي شكل تطور القوانين في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. كان الفرنسيون إذن هم من أسسوا مبدأ التساهل في قضايا جرائم الشرف، كما أنهم أطلقوا عليها اللقب الساحر *«الجريمة العاطفية»*.

كما ألغت الإصلاحات الأردنية التي بدأت في آذار/ مارس ٢٠١٧ موضوع الدفاع عن حالة «سورة الغضب» -المماثلة للدفاع عن حالة «حرارة العاطفة» المسموح به في قضايا القتل العمد في عديد من الولايات القضائية في الولايات المتحدة- الذي من شأنه تخفيف العقوبات في قضايا جرائم الشرف. (لا يزال يُسمح للقضاة بالنظر في التماسات أسرة الضحية لتخفيف الأحكام الصادرة على الجناة، الذين غالباً ما ينتمون إلى نفس العائلة). المثير للسخرية في ما حدث في الأردن، البلد الذي اعتبرته منظمة هيومن رايتس ووتش أنه يعاني من ارتفاع معدلات جرائم الشرف، هي أن أحكاماً مماثلة لا تزال موجودة في الولايات المتحدة. ففي العديد من الولايات القضائية الأمريكية، قد يتذرع المتهمون بجرائم القتل بدفاع «حرارة

العاطفة»، الذي يتم الحكم على صحته بمعايير مماثلة للقانون الأردني، ويعني، في حال قبوله، عقوبات مخففة.

يتطلب الدفاع عن الجريمة المرتكبة بدافع حرارة العاطفة إجراء تحقيق حول ما إذا كان المدعى عليه «مشوشاً» أو «مضطرباً» بحيث يمكن لأي شخص عاقل، إذا استفز بدرجة كافية، أن يتصرف بدافع العاطفة بدلاً من الحصافة: والمثال الأكثر شيوعاً هو الاكتشاف المفاجئ للزنا الزوجي. تطبق بعض الولايات القضائية معيار «الاضطراب العاطفي الشديد»، الذي يخفض درجة تهمة القتل إلى القتل غير العمد إذا كان هناك اضطراب عاطفي شديد له تفسير معقول، مرة أخرى مثل اكتشاف خيانة المرأة.

كل هذه الدفاعات تساعد على تبرئة مرتكبي العنف ضد المرأة من الذكور. لاحظ علماء القانون أن جوهر الدفاعات بذريعة حرارة العاطفة تشبه تلك التي يقدمها مرتكبو العنف المنزلي الذين يضربون زوجاتهم.

ينظر الغربيون إلى جرائم الشرف على أنها سائدة في الثقافات «الأجنبية» وأنها دليل على همجية هذه الثقافات، بينما يستمرون في السماح بالدفاع عن الجرائم المرتكبة بدافع حرارة العاطفة لبعض القتلة في وطنهم. يكون العنف ضد المرأة في البلدان «الأخرى» إدانة للدين والثقافة وفساد الناس، بينما يعتبر نفس العنف في الولايات المتحدة حالة شاذة، تخص الفرد الذي يرتكب الجريمة فحسب، وليس النمط السائد على المستوى الوطني من كراهية النساء

والذكورة السامة. لأن من شأن الاعتراف بأن «جرائم الشرف» مثل جرائم العنف التي ترتكب ضد النساء في كل مكان من العالم أن يلقي ظلالاً من الشك على أحد الصروح الأخلاقية الرئيسية للمسعى الإمبريالي. سوف يستلزم ذلك التدقيق في عنف الرجال البيض، وهذا ما ليس للسلطات الأبوية البيضاء أي مصلحة فيه. بالمقابل، يجب أن تكون «جرائم الشرف» ظاهرة غريبة وغير مفهومة تحركها ضرورات ثقافية غامضة.

مثلما شغلت ظاهرة الساتي الهندوسية الغرب في القرن التاسع عشر بوصفها الشر المستطير في نظرهم، كذا شغلتهم جرائم الشرف التي يرتكبها المسلمون في القرن الحادي والعشرين. وهذا التوصيف لا يهين فقط النسويات الملونات باعتبارهن سلبيات وغير قادرات على كبح عنف رجالهن الاستثنائي، بل ويلحق ضرراً هائلاً بالنساء البيضاوات، ويحجب المدى الحقيقي لسم العنف القائم على الجندر وقبوله الضمني من قبل الأنظمة القانونية المتجذرة في القانون العام الإنكليزي وقانون نابليون.

يتم الآن فصل بعض «الجرائم الثقافية» (جرائم الشرف، وختان الإناث، وزواج الأطفال، وما إلى ذلك) عن الجرائم «العادية» العالمية عبر مشاركة ثقافية واسعة النطاق من قبل الثقافات غير البيضاء، لأن النسويات الملونات من السكان الأصليين فشلن في القضاء عليها. يُتوقع منا الافتراض بأن النساء البيضاوات، النسويات المتفوقات تمكنّ من تحويل ثقافتهن بطريقة لم تفعلها هؤلاء النساء الأخريات.

لكن لا بد من التشكيك في هذه الافتراضات، لأن البنية الأخلاقية للاستعمار تعتمد على تصوير المواطن الأصلي على أنه أدنى أخلاقيّاً. إن فكرة الجرائم الثقافية الخاصة بالشعوب الأصلية والمحملة بالاشمئزاز الأخلاقي المتزايد، أتاحت للمستعمرين تصوير السكان المحليين على أنهم منحطون أخلاقيّاً بطبيعتهم. وهكذا يمكن إعادة صياغة التدخل الاستعماري القسري والاستغلالي باعتباره حضوراً حضاريّاً خيِّراً وضروريّاً.

تثير ممارسة ختان الإناث، مثلها مثل الساتي وجرائم الشرف، الحنق الأخلاقي الذي يقف فيه الغرب على الجانب الصحيح، وأي شخص يحاول طرح تعقيدات هذه القضية للنقاش يفقد مصداقيته بوصفه مؤيداً سريّاً لهذه الممارسة. كما أن النقاش فيها لن يحدث فارقاً يذكر، فعلى سبيل المثال، طرح تساؤل إذا كانت ممارسة إحداث شق أو جرح صغير لأغراض طقسية ثقافية أو دينية لا تختلف كثيراً عن ممارسة الختان التقليدية للرضع اليهود الذكور، هي المعادل الأخلاقي لاستئصال كامل البظر. وأن ظاهرة تفشي قيام المراهقات الأميركيات الموسرات بجرح أنفسهن لا تعتبر أحد أعراض الثقافة الهمجية بنفس الطريقة. وعلى الرغم من أن هذه الممارسة تشمل نسبة ضئيلة من النساء العربيات والإفريقيات، استخدمها الرئيس ترامب وحلفاؤه لوصف المعارضات النسويات لقرار «حظر المسلمين»، مثل إليزابيث وارن، بالمنافقات.

تتحدى كورتني سميث في مقالها *«من يحدد «التشويه»؟»* «هيمنة الخطاب النسوي الغربي» المتعلق بختان الإناث، وذلك من خلال إجراء تحليل لما فكرت فيه مجموعة من النساء السنغاليات بشأن زراعة الثدي مقابل ما فكرت فيه مجموعة من النساء الأمريكيات بشأن ختان الإناث. تهدف هذه المقارنة إلى الإشارة إلى مدى تأثير الأطر الثقافية في أحكامنا على الممارسات المختلفة، (وليس إلى إيجاد التشابه بين ممارسة ضارة تجرى على القاصرات مقابل ممارسة تختارها عادةً النساء البالغات). حسب وصف سميث، تشوشت كلتا المجموعتين إلى حد ما من اختيارات بعضهما والبعض الآخر، حيث رأت الأمريكيات اللواتي أجريت معهن مقابلات أن تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية هو «خصاء للنساء» ومحاولة «للسيطرة عليهن»، وقالت النساء السنغاليات عن زراعة الثدي: «لا يوجد رجل يريد أن تقوم زوجته بذلك». لكن كانت هناك أيضاً نساء في المجموعتين تمكنّ من فهم وجهة نظر الطرف الآخر. إذ لاحظت إحدى الأمريكيات اللواتي أجريت معهن مقابلة: «عندما أفكر في الأمر، أرى أن الجراحة التجميلية تشبه إلى حد ما قطع الأعضاء التناسلية. فأنت تقطعين جسدك ليناسب قالباً، لتعرف هويتك من خلال سماتك الجسدية. تلجأ كثيرات من النساء الكبيرات في السن إلى حقن البوتوكس لأنهن يرغبن في أن يكن جذابات وجميلات وشابات مرة أخرى. من قال لكُنَّ إن هذه هي الطريقة للحصول على ذلك؟» وبالمثل، قالت امرأة من شعب الماندينغ أجريت معها مقابلة في قرية دوبا في السنغال: «في السنغال، يشبه الختان زراعة الثدي لأنه

يتم تغيير شيء ما أو انتزاعه من المرأة في كلتا الحالتين». كان الأمر الأكثر إثارة للاهتمام هو تصريح إحدى العاملات في مجال التنمية التي شاركت في نشر المعلومات حول العواقب الصحية الضارة لختان الإناث، حيث قالت: «إذا كانت هناك عواقب صحية، فهي عواقب صحية فحسب. لا توجد عواقب غربية وعواقب إفريقية، ولا توجد نساء أميركيات ونساء إفريقيات. هناك فقط نساء يجري تحويل أجسادهن».

أشارت باحثات أخريات، مثل عالمة الأنثروبولوجيا سعيدة هودجيتش، إلى الطريقة التي يلعب فيها حماس الغرب لتصنيع مواضيع إفريقية «حديثة» دوراً في الخطاب حول ختان الإناث، واعداً أو مفترضاً أن القضاء على ختان الإناث، من شأنه أن يُعصرن الدول الإفريقية مثل غانا (حيث أجرت هودجيتش أبحاثها). وتوضح إحدى المناقشات التي أجرتها هودجيتش مع ممثل إحدى المنظمات غير الحكومية المعنية بحقوق الإنجاب في غانا سوء الفهم الذي يميز حماسة الغرب الشديدة في هذا الصدد. كانت هذه المنظمة غير الحكومية على وجه الخصوص مسؤولة عن توفير التدريب على «التوعية» بشأن ختان الإناث. واشتمل التدريب على أسئلة من قبيل: «لماذا نسميه تشويه الأعضاء التناسلية للإناث؟» والجواب هو: «منظمة الصحة العالمية لديها تعريف وعلينا جميعاً استخدامه».

تقول هودجيتش، يتطلب الإقدام على مثل هذا النوع من التدريب على «التوعية» من المنظمات غير الحكومية أن تكون حيادية

عاطفياً تجاه الاحتياجات الفعلية للمجتمعات الريفية ووجهات نظرها حتى تتمكن من تقديم نموذج وثنائية أخلاقية لا تستند إلى واقعهم هم. عندما التقت هودجيتش مع أوليفيا، الموظفة في منظمة غير حكومية، وعضوة في جمعية رعاية المرأة في غانا، والتي تعمل بشكل مباشر مع سكان الأرياف، وسألتها عن أكبر مشكلة تواجه النساء في المناطق الفقيرة والريفية في غانا، أجابت أوليفيا على الفور: «المشاكل الاقتصادية». لكن النساء مثل أوليفيا لا خيارات كثيرة أمامهن لأن الجهات المانحة تفضل تمويل ورش العمل التعليمية بدلاً من إعادة توزيع الموارد المادية. اختارت إحدى المنظمات غير الحكومية، مشروع «المساعدة الريفية المتكامل»، لاتباع نهج «شامل» وطلبت مطحنة ذرة لتستخدمها النساء الريفيات - قرار شكك فيه صندوق الأمم المتحدة للسكان، الذي أكد أنه لا توجد أي صلة على الإطلاق بين الصحة الإنجابية والآلة. ووفقاً لهودجيتش، «لو أشركت النساء الريفيات في النقاش، لعارضن بشدة». إذ قللت الآلات إلى حد كبير من الساعات التي كان يتعين على النساء أن يقضينها في طحن الذرة يدوياً، ما وفر لهن الراحة واستعادة قوتهن، وبالتالي ضمان نتائج صحية أفضل.

كما كتبت كورتني سميث في نهاية دراستها التي أجرتها حول النساء السنغاليات والأمريكيات اللاتي يواجهن وجهات نظر بعضهن بعضاً حول الختان وتكبير الثدي، من الضروري جداً خلق حوار بين الثقافات. وأيدت الفكرة التي تقول: «هناك احتمال أن

نكتسب أشياء من لقاءاتنا مع المجتمعات البشرية الأخرى تفيدنا في التعرف على أشياء عن أنفسنا لم نكن نعيها من قبل». يحدث الحوار عندما يشعر طرفا المحادثة بأنهما على أرض متساوية، إلى حد ما، على الأقل. يحول إطار المنقذ الأبيض العنصري الراسخ، والاعتقاد بأن الغربيين البيض هم المسؤولون عن القضاء على ممارسات مثل ختان الإناث، دون الدخول في هذا النوع من المحادثات.

في الدراسة التي أجرتها سارة جونسدوتر عن حالات الختان القسرية للفتيات السويديات من أصل إفريقي، يتجلى أحد الأمثلة على الطرق التي يعيق بها هذا الإطار العنصري تحقيق التواصل والتقدم المجديين. السويد هي أول دولة في العالم جرّمت ختان الإناث في عام ١٩٨٢، واهتمت على نحو استثنائي باتخاذ إجراءات صارمة ضد الأهل المشتبه في استمرارهم في هذه الممارسة منذ ذلك الحين، على الرغم من انخفاض عدد الحالات جدّاً في أوروبا ككل والسويد (وكذلك البلدان الأصلية لمعظم المشتبه فيهم).

وفقاً لقانون صدر في السويد في عام ١٩٩٧، يمكن إخضاع الفتاة أو الطفلة الصغيرة لفحص الأعضاء التناسلية دون علم وصيها القانوني أو إذنه، في حال الاشتباه في إجراء عملية ختان. ومن خلال البحث في ملفات الشرطة لـ ١٢٢ حالة ختان إناث، وجدت جونسدوتر أمثلة عديدة عن بلاغات غير صحيحة. ففي إحدى هذه الحالات، لاحظت معلمة أن طفلة تبلغ من العمر ست سنوات في فصلها أصبحت قليلة الكلام ومتحفظة بعد زيارتها إلى

الصومال. فأبلغت السلطات على الفور عن اشتباهها في عملية ختان. وافق الوالدان على إجراء الفحص، خوفاً من الملاحقة القضائية. وجدت الطبيبتان النسائيتان اللتان فحصتا الفتاة أن الشفرين الصغيرين مفقودان. وكان المدعي العام جاهزاً لتوجيه الاتهامات، لكن عندما فحصت طبيبة الأطفال الفتاة مرة أخرى، أشارت إلى أن الشفرين الصغيرين للطفلة سليمان تماماً. فغضب المدعي العام جدّاً إلى درجة أنه اتهم الوالدين بأخذ فتاة أخرى إلى الفحص.

وفي حالة أخرى، تقول جونسدوتر، أن الأب كاد أن يُسجن لأن ابنته تعرضت لحادث سيارة أدى إلى تلف أعضائها التناسلية خارجيّاً، لكن العمليات الجراحية اللاحقة دفعت إحدى الممرضات إلى الاشتباه في عملية ختان. إن العنصرية وكراهية الأجانب في هذه الفحوص الإجبارية وعجز الأطباء السويديين العنصري عن التمييز بين طفل صومالي أو آخر أمر مقبول بكل بساطة.

بينت دراسة أجريت في عام ٢٠١٨ حول ختان الإناث في إفريقيا أن أعداد الفتيات/ الشابات اللاتي يخضعن لهذا الإجراء قد انخفض من ٧١ في المئة إلى ٨ في المئة في السنوات العشرين المنصرمة، ومردّ ذلك يعود إلى حد كبير إلى العمل الذي تقوم به النساء الإفريقيات الأصليات. مع ذلك، تواصل دول مثل السويد والولايات المتحدة والمملكة المتحدة استخدام هذه الممارسة بوصفها وسيلة لتصنيف المهاجرين الذين يسافرون من وإلى إفريقيا.

أطلقت إدارة الهجرة والجمارك الأمريكية، بالتعاون مع حكومة المملكة المتحدة، في عام ٢٠١٦، «حملة تسليط الأضواء» في المطارات البريطانية والأمريكية، في محاولة للقضاء على ختان الإناث. تسعى هذه الحملة، والتي وضعها «مركز منتهكي حقوق الإنسان وجرائم الحرب» التابع لمديرية التحقيقات في الأمن الداخلي، إلى «رفع مستوى الوعي حول الختان وردع ممارسته من خلال تثقيف عامة الناس حول المخاطر والعقوبات المرتبطة بها». وبما يلائم المصلحة، اعتمدت البيانات التي استخدمتها إدارة الهجرة والجمارك على دراسات قديمة وإجراءات منهجية رديئة. فكان مصدر جميع الإحصائيات التي أشير إليها في البيانات الصحفية حول إطلاق حملة تسليط الأضواء، ورقة وحيدة بعنوان *تشويه/ بتر الأعضاء التناسلية للإناث في الولايات المتحدة: أحدث التقديرات حول النساء والفتيات المعرضات للخطر، ٢٠١٢*. أخذت هذه الورقة عدد المهاجرات من مختلف بلدان إفريقيا والشرق الأوسط وضربته بنسب عمليات الختان السائدة في تلك البلدان لتستنتج أن خطر الختان في الولايات المتحدة قد زاد ثلاثة أضعاف منذ عام ١٩٩٠، مع ما يزيد على نصف مليون امرأة وفتاة معرضات للخطر.

تضع حملة تسليط الأضواء ضرورة زائفة لإجراء فحوصات تطفلية للمهاجرات الأفارقة. ووفقاً لبيان صحفي صادر عن إدارة الهجرة والجمارك، يتوزع الموظفون الذين تدربوا على التوعية بختان الإناث على المطارات الكبيرة، حيث يختارون أفراداً من

بلدان «عالية المخاطر» لتزويدهم «بنشرات إعلامية» حول الختان، بهدف إثنائهم عن تنفيذ الإجازة الخاصة لإجراء الختان (أخذ الفتيات لإجراء العملية في البلدان التي يكون فيها ذلك جائز قانونيّاً). وفي بيان صحفي آخر، توضحت طريقة العمل نوعاً ما أكثر: «تواصل الموظفون مع ما يقرب من ٧٠٠ شخص في المحطة الدولية المتجهة إلى دبي وأديس أبابا وإثيوبيا والقاهرة وسان سلفادور. كان حوالي ٤٠٪ من الركاب معهم أطفال. كما زودوا طواقم الطائرات وموظفي الخطوط الجوية في المناطق الدولية بمواد التوعية الإضافية».

قد يبدو هذا التعاطي مع الموضوع عاديّاً لغير المهاجرين، لكن ربما ينطوي على تجربة مشحونة بالعجز بالنسبة إلى المهاجرين الذين على الأرجح ليس لديهم أي خيار سوى الإجابة على الأسئلة التي يطرحها مسؤولو إدارة الهجرة والجمارك، إذ لا يعرفون إن كان سيجري فحص جسدي وشيك، ولا ما سيترتب على هذا الحديث من عواقب تتعلق بهجرتهم. إن فهم الذعر الذي تسببه هذه المعاملة يتطلب من النساء البيض تخطي امتيازاتهن الخاصة وتعلم التعاطف مع النساء اللاتي لا يملكن القدرة على قول: لا، لمثل عمليات التطفل هذه.

لا توجد تفاصيل كثيرة حول نوع الأسئلة التي تطرح على هؤلاء الأشخاص أو عن خوف الفتيات والنساء من قيام موظفات إدارة الهجرة والجمارك بفحص أعضائهن التناسلية. لكن إدارة

الهجرة والجمارك فخورة جدّاً بنيلها «جائزة الشرطة العالمية»، إذ تظهر صورة من الحدث الذي أقيم في لندن، أربعة أشخاص بيض مبتهجين وهم يحملون الجائزة التي فازوا بها لاهتمامهم المزعوم بصحة النساء والفتيات الإفريقيات. في الوقت نفسه، وغني عن القول، أنه لم تتم استشارة المجتمعات المتضررة أو إشراكها في تحديد البرامج الأكثر فعالية لإحداث التغيير المنشود.

تعني حقيقة أن هذه البرامج ليست من إنتاج المجتمع أو توجيهه أن مستوى التدخل المقبول لتصرفات الشرطة ضد الختان لا يمر أبداً عبر أي نوع من أنواع التوافق المجتمعي، ناهيك عن الموافقة. إن المسلِم أو الأسود أو الأسمر أو الصومالي الذي ينتقد هذا النوع من البلطجة التي يمارسها موظفو إدارة الهجرة والجمارك في المطار بزعم «حماية» الأعضاء التناسلية للفتيات السمراوات والسوداوات، يزج به تلقائيّاً ضمن كومة المؤيدين السريين لهذه الممارسة. لأن الثقافة التي تسمح بالختان تعتبر في حد ذاتها سيئة وأفراد مجتمعها متواطئين تلقائيّاً ما لم يصروا على خلاف ذلك، وحدهم موظفو إدارة الهجرة والجمارك في دولة تشتد قوميتها البيضاء تعصباً أكثر فأكثر يمكنهم القيام بهذه المهمة. تجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد أي بُعد متعلق بالصحة العامة لهذا التدخل. فإن كان ثمة قلق حقيقي بشأن إرغام القاصرات على هذه الممارسة، فالجهة المناسبة التي تكلف بهذه المسألة هي وزارة الصحة والخدمات الإنسانية، وليس إدارة الهجرة والجمارك. وهكذا تصبح إمكانية

تطبيق هذه الممارسة أساس التصنيف العنصري وشيطنة المهاجرين من بلدان معينة على حساب بلدان أخرى.

لا يوجد دليل واضح على ما كانت تفعله إدارة الهجرة والجمارك بالضبط مع المشتبه فيهم بممارسة الختان، لكن هناك حالات زُعم فيها إجراء عمليات استئصال رحم قسرية لمهاجرات معتقلات. لقد طورت إدارة ترامب نسخة معاصرة من فحوصات الأعضاء التناسلية القسرية التي أجراها المسؤولون البريطانيون في المستعمرات الهندية، عبر ممارسة هيمنتها على الأجساد السوداء والسمراء لبث الخوف في المهاجرات وطالبات اللجوء. يحق لإدارة الهجرة والجمارك رسمياً إجراء اختبار الأمراض المنقولة جنسياً بين المحتجزين. في أواخر صيف عام ٢٠٢٠، قدم أحد كاشفي الفساد في إصلاحية إيروين في مدينة أوسيلا، جورجيا، شكوى إلى وزارة الأمن الداخلي، وإدارة الهجرة والجمارك، ومأمور مركز احتجاز مقاطعة إيروين، بشأن إجراء عدد غير عادي من عمليات استئصال الرحم لنزيلات المعتقل. قيل إن هذه العمليات أُجريت خارج المنشأة، في مستشفى مقاطعة إيروين القريب، على مهاجرات، الكثيرات منهن لا يتحدثن حرفاً واحداً باللغة الإنكليزية، واللواتي لم يأذنن بإجراء عمليات جراحية عليهن عبر موافقة مستنيرة سليمة، بل تم التعامل معهن كما لو أن التواصل غير ضروري. وعندما استيقظن، كانت كثيرات منهن مرتبكات بشأن ما جرى لهن. ولم يكن من السهل فهم ما حدث.

في ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢٠، وجدت لجنة مراجعة طبية مستقلة مكلفة بالنظر في الادعاءات «نمطاً مثيراً للقلق» يتم فيه الضغط على النساء لإجراء جراحة نسائية. قيل إن المركز الدولي لمكافحة الأمراض قد يكون متواطئاً فيما حدث، حيث يحيل النساء إلى طبيب نسائي حتى عندما لا يكون لديهن أي شكاوى من أمراض نسائية. طلبت اللجنة من النساء اللاتي كن يقاومن العمليات الجراحية أو الخضوع للفحوصات إجراء تقييمات نفسية. وخلص تحليل لجنة المراجعة للسجلات الطبية الخاصة بالمعتقلات إلى عدم وجود وثائق كافية عن تاريخهن، ومستوى ارتياحهن لإجراء الفحوصات النسائية، والأهم من ذلك كله حاجتهن إلى الجراحة. وكتبت اللجنة: «كانت الجراحة شديدة العدوانية دون أي ضرورة طبية ملموسة».

من جانبها، شرعت إدارة الهجرة والجمارك في ترحيل النساء اللاتي تقدمن بالشكاوى في محاولة لنزع الشرعية عن مطالباتهن. ففي نهاية المطاف، إذا لم تتمكن النساء من إجراء المقابلات والمشاركة في إجراءات المحكمة، تستطيع إدارة الهجرة والجمارك المضي في التستر على ما فعلت. وفقاً لأستاذ القانون في جامعة كولومبيا الذي عمل على هذه القضية، تسارعت عمليات الترحيل عقب هزيمة الرئيس ترامب في انتخابات عام ٢٠٢٠، وتعمل إدارة الهجرة والجمارك بنشاط على طمس الأدلة تفادياً للتشكيك في إجراءاتها غير القانونية.

يجدر التذكير بأن هناك سابقة لعمليات استئصال الرحم القسرية جرت في السبعينيات، عندما تم تعقيم النساء اللاتينيات في لوس أنجلوس قسراً لأنهن حُمِّلن مسؤولية تزايد عدد السكان. ومثلما صنفت النساء الهنديات بوصفهن عاهرات بلا استثناء، ومثلما أَخضعت السلطات الاستعمارية البريطانية النساء الناميبيات لفحوصات الأعضاء التناسلية، يرى ضباط إدارة الهجرة والجمارك وموظفو الاحتجاز أن النساء المهاجرات لا يرتقين إلى مستوى البشر. يبدو أن أنماط الهيمنة القديمة لا تختفي مع مرور الزمن.

انتشرت قصة عمليات استئصال الرحم القسرية في مركز احتجاز مقاطعة إيروين قبل أسبوع من وفاة القاضية روث بادر جينسبيرج في ١٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٢٠. في حين أثارت وفاة القاضية جدلاً بين الناشطات النسويات البيضاوات حول مستقبل الحقوق الإنجابية في الولايات المتحدة، لم تربط أي منهن تقريباً التنظيم النسوي حول الحقوق الإنجابية بعمليات استئصال الرحم القسرية التي يُزعم أنها تُجرى بناءً على طلب من الدولة الأمريكية على نساء الأقليات المحتجزات. وسط كل النقاشات حول الحريات الجسدية، ضاع بطريقة أو بأخرى استخدام سلطة الدولة لمنع النساء الملونات من الإنجاب.

في الواقع، تُفاقم حملات «المناصرة النسوية» التي تقوم بها النساء البيضاوات لمكافحة الجرائم «الثقافية» كجرائم الشرف وختان الإناث الأضرار التي تسببها الجرائم نفسها، عبر سلب الناجيات

من الإرادة. فبالإضافة إلى معاناتهن من قسوة الجريمة وحقارتها، تجد النساء المحليات أنفسهن وقد استهين بهن أو أسكتن من قبل «المنقذات» الأجنبيات اللاتي يعتبرونهن ضحايا عاجزات عن الدفاع عن أنفسهن. في سياق المساعدات، يجب على النسويات الملونات أن يحذين حذو البرامج وخطط المناصرة التي تقودها النساء البيض إذا أردن الحصول على الأموال التي تسمح لهن بالعمل على هذه القضية. وفي الوقت نفسه، قد ينظر إليهن الآخرون في مجتمعاتهن على أنهن يدنَّ بالولاء للنسويات البيض، وبالتالي مناهضات للثقافة والتقاليد بسبب تركيزهن الحصري على الجرائم.

لفت انتباهي في ملاجئ العنف المنزلي الأمريكية، حيث كنت مقيمة في البداية، ثم عملت محامية بعد سبع سنوات في ملجأ مختلف في نفس المنطقة، أنه لم تكن هناك إساءة بيضاء أو إساءة سمراء أو إساءة سوداء، كانت هناك إساءة فحسب. ظهرت نفس تصنيفات كراهية النساء المقيتة، والاستحقاق، والهيمنة مراراً وتكراراً في لغة المسيئين وفي سلوكهم. وخافت النساء اللاتي تجاسرن على الوقوف في وجه شركائهن، أو في وجه أي فرد آخر من أفراد الأسرة المسيئين، على حياتهن، كما خفت أنا تماماً. وقلقن بشأن حضانة أطفالهن، والمستقبل خارج نطاق المأوى، والاقتصاد، ولوجستيات البقاء على قيد الحياة بينما يتملكهن الاحتراس والخوف.

يحتفي الخطاب حول جرائم العنف، تماماً كما هو الحال في مجال التنمية الدولية، والحرب، والحرية الجنسية، بالنساء البيضاوات

على أنهن قطعن شوطاً أطول في معركتهن من أجل المساواة أكثر مما فعلته النسويات الملونات. تناسب هذه العلاقة الهرمية مع النساء الملونات مصالح الرجال البيض، الذين يُنظر إلى عنفهم على أنه مختلف نوعيّاً عن عنف الملونين وأفضل منه. في الوقت نفسه، قد تعتقد النساء البيضاوات اللاتي يتصورن أنفسهن محظوظات جدّاً لأنهن لا يخفن من جرائم الشرف أو الختان، أن الجرائم المرتكبة ضد أجسادهن هي إلى حد ما لا تمثل مشكلة ثقافية واجتماعية كتلك المرتكبة ضد أجساد السوداوات أو السمراوات. وهكذا، من غير المرجح أن تتسبب النسويات المنقسمات، بين بيض وغير بيض، في خلق مشاكل في الداخل أو اتخاذ إجراءات جماعية ضد النظام الأبوي على المستوى العالمي. ينبغي أن ينبت الأمل في التغيير من التخلص من هذه التسلسلات الهرمية. يجب أن يأتي من بناء منظمات جماعية قادرة على مقاومة الضغوط المفروضة على النساء المستضعفات والمصدومات لأداء دور الدليل على التنوير والتمكين والمكانة الدولية المتفوقة للنسويات البيض. عندها فقط تستطيع النسويات محاولة خلق مساحات حوارية يمكن أن يزدهر فيها التضامن. عندئذ فقط يصبح من الممكن أن تعمل النساء بعضهن مع بعض، وتتبينّ ما هو عالمي في القضايا التي تواجههن وأن يدركن إمكانيات التعاون.

الفصل السابع

«بنيت معبداً نسويّاً أبيض»

ألقت الشاعرة والنسوية والناشطة في مجال الحقوق المدنية أودري لورد خطاباً أمام مؤتمر معهد العلوم الإنسانية بجامعة نيويورك في عام ١٩٧٩. وتساءلت لورد في كلمتها التي حملت عنوان «أدوات السيد لا تهدم منزله أبداً»، إن كانت النظرية النسوية الأمريكية البيضاء ليست في حاجة إلى التعامل مع الاختلافات بيننا والاختلاف الناجم عنها في أشكال اضطهادنا، فكيف لكُنّ التعامل إذن مع حقيقة أن النساء اللاتي ينظفن منازلكن ويعتنين بأطفالكن في أثناء حضوركن المؤتمرات حول النظرية النسوية، هنّ في الأغلب، من الفقيرات والملونات؟

إن عبادة الفردانية، وشكل النسوية الذي نجم عنها، والذي اشتهرت به نساء مثل شيريل ساندبرج، المديرة التنفيذية لفيسبوك، في كتابها *تقدمي إلى الأمام*، وإلى حد ما غلوريا ستاينم من قبلها، تشجع كل امرأة تصل إلى السلطة على الاعتقاد بأنها وصلت إلى هناك بجهودها الفردية ودون أي امتيازات لمساعدتها. ويمثل مجرد

الإيحاء بأن الامتياز العرقي قد لعب دوراً في صعودها، وأن الرجال البيض أكثر استعداداً للتنازل عن السلطة للنساء البيض، تهديداً لا يطاق لهذه الأسطورة الخاصة بالمرأة الخارقة التي صنعت نفسها بنفسها. إن القراءة الفردانية للرأسمالية المتأخرة عن النجاح هي، وإلى حد كبير، جزء من الحلم الأمريكي حول تطوير الذات من خلال العمل الجاد، ما يروج للوهم الذي يقول إن النظام القائم عادل ويكافئ الجهد الفردي بطريقة مستمرة ومتسقة، ولا يدفع الإنتاجية نحو الربح غير المتناسب للرجال البيض الأثرياء.

وبسبب استفادتهن المالية، تجاهلت النسويات البيضاوات، في حياتهن ومهنهن، حقائق ما نسميه الآن بالتقاطعية.

في عام ١٩٨٩، كتبت كيمبرلي كرينشو، أستاذة القانون في جامعة كولومبيا آنذاك، نقداً رائداً لثلاثة أحكام قضائية تتعلق بقضايا الباب السابع (مكافحة التمييز)، أظهرت فيه أنه ضمن الأطر القانونية القائمة، لا يمكن حماية النساء السود من التمييز إلا إلى الحد الذي تتوافق فيه مطالبهن مع الرجال السود أو النساء البيض.

في قضية مور ضد شركة هيوز للمروحيات، تلخّص الأمر فيما إذا كان بإمكان المرأة السوداء الادعاء بأنها تمثل جميع النساء بالطريقة التي فعلتها النساء البيض عندما ادعين التمييز بموجب الباب السابع. زعمت المدعية مور أن صاحب عملها مارس التمييز العرقي والجنسي من خلال عدم ترقية النساء والموظفين السود إلى مناصب عليا. وقدّم محاموها أثناء المحاكمة، أدلة إحصائية أظهرت

وجود تباين كبير في الترقيات بين الرجال والنساء وبين الرجال السود والرجال البيض. كانت مور تطلب من المحكمة اعتبار «النساء السود» مجموعة واحدة كي تتمكن من متابعة قضية التمييز نيابة عنهن. رفضت المحكمة ذلك، وأحيلت القضية إلى محكمة الاستئناف بالدائرة التاسعة، التي رأت أنه نظراً إلى أن مور طلبت شهادة تمثيل مجموعة نيابة عن «النساء السود»، فهناك «شكوك جدية حول قدرتها على تمثيل الموظفات البيض بشكل مناسب». بعبارة أخرى، يمكن للنساء البيض أن يمثلن التمييز ضد جميع النساء، لكن النساء السود لا يستطعن ذلك. لأنه عندما ادعت النساء البيض التمييز الجندري، كان ادعاء جندريّاً خالصاً، على عكس النساء السود عندما أردن تمثيل جميع النساء.

أشارت كرينشو في تحليلها إلى أن موقع النساء السود كالمدعيات في تلك القضية كان على نقطة التقاطع بين التمييز العرقي والتمييز الجندري. وإن حصرهن في الاعتبارات القانونية ضمن فئة واحدة فقط من هاتين الفئتين، يحرم هؤلاء المدعيات من العدالة المتساوية أمام القضاء بالمقارنة مع العدالة التي يحصل عليها الأفراد الذين ينتمون إلى فئة واحدة محمية بالقانون، لأنه لا يقوم بأي محاولة لفهم خصوصيات موقعهن. كتبت كرينشو أنه لا يمكن تحقيق العدالة للنساء السود، أو لأي امرأة ملونة، ما لم تأخذ في الحسبان العرق والجنس في تحليلها. وأطلقت على هذه الفكرة اسم «التقاطعية»، موضحة أن «التجربة التقاطعية تتجاوز التمييز العرقي والتمييز

الجنسي معاً، وأي تحليل لا يأخذ ذلك بعين الاعتبار لن يتمكن من مواجهة الكيفية الخاصة التي تتعرض فيها النساء السود للإخضاع».

لم يقتصر تحليل كرينشو على انتقاد النظرية القانونية عندما أظهرت الحدود المفاهيمية لتحليل قضية واحدة، بل شدد على ضرورة تغيير أنظمة القوة القائمة على كل مستوى من مستويات المجتمع. وسردت تجربة الناشطة النسوية السوداء سوجورنر تروث عندما ألقت كلمة أمام مؤتمر لحقوق المرأة في مدينة أكرون بولاية أوهايو، وسؤالها الشهير: «أوَ لست امرأة؟» أرادت العديد من الحاضرات البيض إسكاتها لأنها ستصرف الانتباه عن قضية الاقتراع وتوجهه نحو قضية التحرر من العبودية. كانت غاية كرينشو التأكيد على أن «تتمثل الصعوبة التي تواجهها النساء البيض في التضحية بالامتياز العرقي لتعزيز الحركة النسوية في أنها تعرضهن لمخاطر سؤال تروث النقدي. عندما تدعي النظرية والسياسة النسوية أنها تمثل تجارب النساء أو تخاطب النساء السود، لا بد أن تسأل النساء السوداوات: «أوَ لسنا نساء؟»

إن الحل لا يكمن في إلحاق النساء السود كإكسسوارات بالأنظمة التي أقصتهن فترة طويلة وتسمية ذلك «تنوعاً». وبناء على أعمال النسويات السود السابقات مثل أودري لورد، ركزت كرينشو على كيفية معاناة نساء الأقليات على يد نظام لم يُصمم أبداً لاستيعابهن أو ليس لديه القدرة على تعافيهن. «لا يمكن حل مشاكل الإقصاء هذه ببساطة عن طريق إدراج النساء السود ضمن هيكل تحليلي

قائم»، تكتب كرينشو، رافضة الاعتقاد بأن مجرد الاعتراف بالهوية هو كل ما يمكن أن يفعله المجتمع والدولة لمواجهة التمييز.

أصبح منظور كرينشو لعدم المساواة البنيوية والعرقية المنهجية، خلال الثلاثين عاماً التي تلت نشر مقالتها المؤثرة، جزءاً لا يتجزأ من فهم تجارب النساء الملونات في عالم يهيمن عليه البيض. إذ وصفته المنظرة النسوية ليزلي ماكول في مقالتها المنشورة في عام ٢٠٠٥ والتي ركزت فيها في تعقيدات التقاطعية، بأنه «أهم مساهمة نظرية قدمتها دراسات المرأة بالتزامن مع المجالات ذات الصلة حتى الآن».

وتوسعت المنظرة النسوية كريستين بوس في النظرية لتشير إلى أهميتها بالنسبة إلى الناشطات النسويات خارج الولايات المتحدة، مؤكدة على أنه «لا ينبغي للدارسين الأمريكيين أن يتفاجؤوا من أن النهج التقاطعي مفيد للباحثين الأوروبيين أو الآسيويين أو الأفارقة الذين يدرسون عدم المساواة في الدول ذات السكان الأصليين المتنوعين أو الهياكل الطبقية المتضاربة، ومع الأعداد المتزايدة من المهاجرين والعمال المتعاقدين من بلدان أخرى». طبق الباحث والمؤلف مؤمن الرحمن مبدأ التقاطعية على كون المرء كويرياً في مقالته بالغة الأهمية *الكويرية والتقاطعية: تنظير الهويات الإسلامية الكويرية*. كما يركز آخرون في فهم التقاطعية بوصفها منهجية بحث أو أساساً لمبادرات السياسة المتعلقة بإدماج الجندر.

لكن حتى عندما تطبق النساء السوداوات مبدأ التقاطعية لفهم تجربتهن مع التمييز، يجب على النساء البيض تحليل الجانب الآخر

من العملة: تجربتهن مع الامتياز. تبقى مناقشة التقاطع بين البياض والأنوثة من المحرمات، لا سيما عندما تحرض على تواطؤ النساء البيض العاديات اللاتي استفدن من امتياز البياض في دعم النظام العرقي. وينطبق هذا بشكل خاص على دوائر النخبة المهنية، حيث من المرجح أن تعرف النساء الغربيات البيض عن أنفسهن بوصفهن نسويات، لكنهن مسترخيات في فقاعات امتيازاتهن إلى درجة أنهن لسن قادرات على القيام بخطوة تعاطفية واحدة للتفكير في التمييز الذي لا يرينه حقيقيّاً وأن له آثاراً سلبية في حياة الأخريات اللاتي لا يتمتعن بامتياز البياض.

تبين لنا كرينشو أن جزءاً من المشكلة يكمن في أن «الصوت العالمي المتسلط، والذي عادةً ما يكون ذاتية الذكور البيض متنكرة في هيئة موضوعية غير عرقية وغير جندرية، ينتقل ببساطة إلى هؤلاء اللاتي، لولا الجندر، يشتركن في كثير من الخصائص الثقافية والاقتصادية والاجتماعية نفسها». بعبارة أخرى، تتبنى النساء البيضاوات أصوات الرجال البيض ويعتبر ذلك تقدماً. إذ لا تزال المؤسسات التي كانت ذات يوم بقيادة الذكور والآن تقودها النساء تمارس نفس أنواع الإقصاء والانتقاص والتهميش. ومع ذلك، يهنئ الجميع أنفسهم على تحقيق انتصار للنسوية، ويعتبرونه انتصاراً لجميع النساء.

ينسجم توصيف كرينشو النظري مع تجربتي العملية. إذ كانت النساء اللاتي عملت معهن أثناء خدمتي في مجلس إدارة منظمة العفو

الدولية بالولايات المتحدة الأمريكية على دراية بالنظرية النسوية وكيف أن النظام الذي يهيمن عليه الذكور يشجع النساء البيض على إعادة تمثيل نفس ممارسات التكميم والهيمنة التي تعرضنّ هنّ لها. مع ذلك، لا يزال يروق للنساء البيض تفسير صعودهن على أنه مسألة جدارة محضة، وسعيهن إلى التكافؤ باعتباره الأولوية الأكثر إلحاحاً. من السهل جدّاً ألا تبالي بالسيطرة والتكميم والقمع عندما تُرتكب بحق أولئك الذين بالكاد تراهم. من السهل جدّاً تكرار تلك الخطايا المريحة التي لا يمكن التفكير فيها وأنت تتقدم متشبثاً نحو السقف الزجاجي. إن القراءة الفردانية للنجاح في الرأسمالية المتأخرة هي إلى حد كبير جزء من الحلم الأمريكي حول تطوير الذات من خلال العمل الجاد، وذلك لتعزيز الوهم بأن النظام عادل ويكافئ الجهد المبذول بطريقة متواصلة ومتسقة. في الواقع، ما هذا إلا محض خدعة لدفع عجلة الإنتاجية حتى يستمر الرجال البيض في قمة الهرم ويزدادوا ثراءً.

تبعاً لذلك، تجاهلت النسويات البيض مبدأ التقاطعية لأنها تتعلق بحياتهن ومهنهن وخياراتهن. وتستاء كثيرات منهن عند اتهامهن بأنهن تمسّكن وأيدن عدم المساواة العرقية التي كانت سائدة في وقت كان فيه الرجال يهيمنون على كل شيء. معظمهن، وضمناً رئيسة مجلس الإدارة التي عملت تحت إمرتها في منظمة العفو الدولية، يؤيدن بقوة وحماس النسوية التقاطعية كمفهوم. لكن في الممارسة العملية، يبدو أن الطموح، أو الحفاظ على الذات، أو

الحاجة إلى التمسك بأيديولوجية النجاح العصامي، عوامل تفعل فعلها. لا مجال للتنازل عن المساحة أو الصوت أو القوة: يجب على النسويات الملونات اللاتي يرغبن في العمل ضمن هذا النظام تلبية احتياجات النسويات البيض والإشادة بصعودهن بغض النظر عن وضع النساء الملونات.

مَنحَني فهم حجج كرينشو القوة والهدف. ومع ذلك، طوال سنوات عملي كمحامية، وناشطة، ومؤلفة، وأنا أتساءل إن كان عليَّ الاستمرار في المشاركة في الهياكل البيضاء التي تفرض دوراً محدوداً وشكليّاً للنساء الملونات. ومثل العديدات غيري من النسويات الملونات، تساءلت إن كان من الممكن تفكيك هذه الهياكل القائمة وإعادة بنائها من الداخل أو ضرورة التخلي عنها تماماً.

ونحن نقوم بتفكيك جوانب الحركة النسوية المختلفة ونكشف دور البياض بوصفه قوة مهيمنة تنظيمية داخل الحركة، لا يزال هذا السؤال دون حل: هل ينبغي على النسويات الملونات تشكيل حركات نسوية خاصة بهن ونسيان أمر التضامن بين الأعراق، أم ينبغي عليهن الاستمرار ضمن الهياكل التي تقودها النساء البيض ومصممة لتلبية احتياجاتهن؟

كتبت الناشطة النسوية السوداء ليلى سعد منشوراً في مدونتها، وتم تداوله على نطاق واسع في عام ٢٠١٨: «بنيت معبداً نسويّاً أبيض والآن أهدمه». تحدثت فيه عن تجربتها في تأسيس مشروع عمل لها للتدريب على الحياة أسمته «المرأة البرية الغامضة». استخدمت

للتعريف بهذا العمل صور النساء السوداوات حصريّاً، فهي، امرأة سوداء، ومسؤولة بشكل كامل عن كل ما يتعلق بهذا المشروع. لكن الحقيقة، كما اعترفت سعد، هي أنها كانت تلبي احتياجات النساء البيض بشكل أساسي، ليس عن قصد إنما تلقائيّاً. إن الافتراض التلقائي في معظم الأعمال التجارية عبر الإنترنت (بغض النظر عمن يدير تلك الأعمال) هو أن البياض يكون في المركز دائماً. تهيمن على هذه الصناعة الصور البيضاء والعملاء البيض ووجهات النظر البيضاء والرواية البيضاء عن النجاح والتمكين والروحانية. ذلك لأن هذه الصناعة تمثل أيديولوجية تفوُّق الأبيض الذي يعتبر «عالميّاً» ويسري على الجميع، أما غير الأبيض فيعتبر أنه «الآخر» ولا يسري إلا على من هم غير بيض. كان اعتراف سعد بمثابة التزام بالقيام بما هو أفضل، و«هدم معبد النسوية الأبيض» الذي آل مشروعها إليه. هذا يدل على أنه حتى مع الالتزام بتحقيق العدالة العرقية والجندرية، فإنه في أغلب الأحيان يكون من الأسهل العيش في الأنظمة التي نجد أنفسنا فيها بدلاً من تفكيكها بسبب عدم إنصافها.

تؤدي عديد من النساء البيضاوات دور المتيقظات للظلم الاجتماعي بشكل جيد، ويسألن باهتمام عن نطق اسمك بشكل صحيح أمام الآخرين وينشرن مربعات سوداء على حساباتهن على وسائل التواصل الاجتماعي في اليوم الذي يصبح فيه النشاط المناهض للعرقية رائجاً بعض الوقت. بل إن مزيداً منهن اعتدن على إدخال ثقافة السود، أو السمر، أو الآسيويين لتعزيز مؤهلاتهن

العالمية: فتعج شبكات الإنستغرام بالدجاج بالزبدة ولاتيه الكركم، ويبهّرون أحاديثهن بكلمات مثل «bae»[1] و«twerk»[2] و«fuckboy»[3] و«basic»[4]- وكلها كلمات مأخوذة بلا استئذان من اللغة العامية للسود. لكن ثمة شعور بأن العكس هو الصحيح. كما تشارك النساء السمراوات والسوداوات أيضاً في تبني معايير بيضاء في حياتهن الخاصة، وبالتالي يساهمن في إدامة اضطهادهن. في بعض الأحيان يتمثلن هذه المعتقدات بعد أن تمطرهن القوى الثقافية بها مراراً، وفي أحيان أخرى يعارضنها لكنهن لا يشعرن بالأمان في التحدث عن ذلك علناً.

بالنسبة إلى النساء البيضاوات، تتعلق المسألة بتلميع مكانتهن. أما بالنسبة إلى النساء الملونات، فهي مسألة بقاء وليست خياراً. يمنح البياض قوة لها أن تدر نجاحاً مهنيّاً وشخصيّاً، كما لها أن تجعل الحياة بشكل عام أفضل بكثير مما يمكن أن تكون عليه. جاهرت العديدات من النسويات الملونات برأيهن ضد النسوية المتمحورة حول البيضاوات، لكن كثيرات عالقات في ظروفهن الشخصية أو المهنية أو الاقتصادية المحفوفة بالمخاطر، حيث يجدن أنفسهن دون أي فرصة لمواجهة الهياكل المتجانسة للقوة البيضاء أو مواجهة

---

(١) كلمة تحبب خاصة للصديق الحميم ويستخدمها المراهقون عموماً..

(٢) إشارة الى رقصة إفريقية.

(٣) تعني الرجل الذي لا يحترم المرأة.

(٤) تستخدم لوصف شخص مزيف.

النساء البيض المحصنات والمهتمات بالشعور بالرضا تجاه أنفسهن أكثر من اهتمامهن ببناء محادثات نسوية مناصرة للمساواة.

على سبيل المثال، حصلت إحدى صديقاتي المقربات، وهي ملونة، على وظيفة في شركة ناشئة فخمة ركزت في تطوير نادي نسائي موجه في المقام الأول إلى النساء البيض من الطبقة المتوسطة العليا والنساء البيض في المناطق الحضرية. كان لصديقتي اسم هندي طويل ومميز، لذا بدأت الرئيسة التنفيذية للشركة، وهي بيضاء، تناديها بنسخة مختصرة ابتكرتها بنفسها. اشتكت لي صديقتي من ذلك، لذلك، عندما صعدت المديرة التنفيذية على خشبة المسرح، في محاضرة نظمتها شركتها، وقدمت صديقتي باسمها المختصر وليس اسمها الحقيقي، صُدمتُ. ثم زادت صدمتي، عندما اعتلت صديقتي المنصة، واستخدمت هي أيضاً الاسم المختصر للإشارة إلى نفسها. لم تعرف كيف تصحح لرئيستها دون تعريض وظيفتها للخطر، فاستسلمت ببساطة.

أعرف أمثلة عن أستاذات جامعيات بيضاوات في الولايات المتحدة درَّسن كتباً تنتقد الإسلام وتُشيطن الحجاب، حتى مع وجود طالبات يرتدينه في الفصول الدراسية. تحدثت العديدات من هؤلاء الطالبات صراحة إلى مسؤولي الجامعة الآخرين، لكن الأستاذة كانت مثبتة في وظيفتها، وبالتالي لم يتخذ أي إجراء ضدها في النهاية. هذه النوعية من التعامل لا تتجاهل الفرق الهائل في القوة بين الأستاذ والطالب فحسب، بل تتجاهل الطريقة التي تعمل بها

ديناميكيات القوة البيضاء داخل الأوساط الأكاديمية على زيادة نزع الشرعية عن روايات مجتمعات السود والسمر. وبهذا المعنى، تكون الأستاذة «النسوية المنقذة البيضاء» متهمة أساسية في تسويق الروايات المتمحورة حول الغرب، وليس أقلها حق النساء البيض والغربيات في إصدار الأحكام على بقية نساء العالم. إن الاعتراف بديناميكيات القوة هذه يعني أن النسويات البيض، المعتادات على الامتياز، سيختبرن إلغاءً لامتياز وجهات نظرهن، لكن التحالف الهادف لا يتطلب سوى ذلك.

من الصعب ألا نرى أن الطريقة التي تجري بها الأمور هي نفسها التي ستجري عليها دوماً - وحالما تبدأ في إدراك ذلك، يصبح انتقاد ملايين الاعتداءات الصغيرة أو العدد الهائل من الاعتداءات الكبيرة ضرباً من الغباء العقيم وتدمير الذات. من الأفضل أن تكوني الخادمة السمراء أو السوداء أو الآسيوية الجيدة للحركة النسوية السائدة، تطمئنين النساء البيض بأنهن يفعلن كل شيء بشكل صحيح، وأن الشكاوى هي نتاج فرط الحساسية أو سوء الفهم أو الغيرة - أي شيء عدا القوة المهيمنة للبياض داخل الحركة النسوية نفسها.

قبل بضع سنوات، دُعيت لتناول الغداء في مقر التجمع النسائي في الجمعية العامة لولاية إنديانا. عندما وصلت، طلبت مني مضيفتي أن أتحدث إلى النساء المجتمعات حول القضايا التي تواجهها النساء في جنوب آسيا وكذلك جرائم الشرف. محرجةً، لم أستطِع أن أقول لا.

أظهرت أسئلة الحاضرات الحماسية ومقاطعاتهن أنهن مهتمات أكثر بالسماع عن جرائم الشرف. تحدثت بصدق وواقعية عن التفاصيل الوحشية لهذا النوع من عمليات القتل. حاولت التأكيد على مدى تعقيد القضية، لكن لم يكن لديَّ الوقت للتحضير الكافي. لذلك، لم أتطرق إلى الطرق التي تعادل فيها عمليّاً جرائم الشرف جرائم عنف الشريك الحميم، أو أن أخبرهن بأن «الشرف» تعبير ملطف عن الأنا الذكورية، التي يُنظر إليها على أنها تعمل باسم الفرد في أمريكا وتعمل باسم الجماعة في باكستان. رويت قصة ثنائية الخير والشر التي كنّ يتوقعنها.

حينها لم أعرف الغرض من إقامة هذه الفعالية. لكن اكتشفت لاحقاً أن مضيفتي، وهي ناشطة نسوية ليبرالية حسنة النية، دعتني إلى التحدث لأنها أرادت أن يكون لدى التجمع، وهو مجموعة مختلطة من النساء الجمهوريات والديمقراطيات، شيء يمكنهن الاتفاق عليه. وقررت أن يكون ذلك الشيء هو الشعور بقشعريرة جماعية وحسرة على المحنة الرهيبة التي تعيشها النساء الأجنبيات اللاتي لا يملكن حقوق وامتيازات النساء الحاضرات. كان هذا الشيء هو المشترك بين الحزبين وهو ما سمح للنسويات البيض من انتماءات سياسية مختلفة بالتحدث بعضهن مع بعض.

حين أسترجع ما حدث، أجد أنني زدت الطين بلة من خلال تعاوني. لم أعرف كيف أفصل وقائع جرائم الشرف عن إطار التفوق النسوي الأبيض الذي دعين إليه؛ لقد أكدت فعليّاً صور النساء

البيضاوات النمطية عن النساء السمراوات والمسلمات. تنازلت النسويات البيضاوات عن مساحتهن وسمحن لي بالتحدث، لكن بشرط أن أدين ثقافة بلد مولدي، وأؤكد، على الأقل بشكل غير مباشر، على تفوق أمريكا، والنساء البيض، والحضارة الغربية. لقد كان انتصاراً للنسوية البيضاء، وأنا مكّنته.

هذا لا يعني أن الجرائم المصنفة ثقافيّاً ليست جرائم. لكن المشكلة تكمن في تلك السهولة بربط البعد الثقافي بعنف الشريك الحميم الذي يقع في المجتمعات السمراء والسوداء للإشارة إلى أنه مختلف إلى حد ما أو أكثر وحشية. تتطلب مثل هذه الروابط أن تدين النسويات الملونات مجتمعاتهن العرقية أو الثقافية إذا أردن المشاركة في الخطاب النسوي. عندما يركز الغربيون في جرائم بعينها في أفغانستان أو غانا، فإنهم يخلقون أشكالاً قاصرة من المقاومة حيث يصبح فجأة كل ما يركز عليه الغرب من أجل «الإصلاح الأخلاقي» هو التعبير الأكثر أصالة عن الثقافة. تصنف النسويات في هذه المجتمعات على أنهن عميلات للغرب، وتُدمر المعارضة الثقافية الأصيلة التي كانت ستعاقب على جرائم الشرف أو الختان عندما تختزل حسابات التفاضل والتكامل لتصبح سائر أنحاء العالم مقابل الغرب. وهذا ما يعزز رواية أن لدى الثقافات البيضاء والغربية قابلية لتحولات النسوية بينما تتخلف عنها دائماً ثقافات السود والسمر التي تستشري فيها الهمجية. إذا لم يكن هناك تكافؤ بين النسويات اللاتي يجرين المحادثة، تصبح المساواة الجندرية ككل هدفاً بعيد المنال.

الفصل الثامن

من التفكيك إلى البناء

في حزيران/ يونيو ٢٠٢٠، عندما كنت أكتب هذا الكتاب، نشر موقع *ذا ديلي بيست* تقريراً معمَّقاً عن التمييز العرقي داخل المنظمة الوطنية للمرأة، أقدم وأكبر منظمة نسوية في أمريكا، حيث يتبعها ٦٠٠ فرع في جميع أنحاء الولايات الخمسين. إنها منظمة بيضاء جدّاً: ١٧ من أصل ٢٧ عضوة في مجلس الإدارة من البيض، و١٠ من أصل ١١ رئيسة من البيض. إحدى دراسات الحالة التي تضمنها التقرير كانت انتخابات قيادة المنظمة لعام ٢٠١٧، والتي تضمنت قائمة انتخابية لجميع النساء من كل الألوان لأول مرة في تاريخ المنظمة. ترشحت تشاينا فورتسون-واشنطن، وهي أمريكية من أصل إفريقي، لمنصب الرئيسة، مع مونيكا ويكس، وهي ناشطة نسوية شابة من أصل إسباني، لمنصب نائبة الرئيسة على نفس القائمة. لكنهما واجهتا خلال الأسابيع التي نظمتا فيها حملتهما، جمهوراً عدائيّاً لم تشهده أي من المرشحات السابقات إطلاقاً، أو في الواقع لم تواجهه منافساتهما في سباق ذلك العام. ففي أثناء كلمة ويكس أمام فرع

بريفارد، فلوريدا، قاطعتها صيحات استهجان لقولها إنه يجب منح النساء المعاقات من مجتمع الميم صوتاً بوصفهن أكثر النساء الملونات تعرضاً للاضطهاد وذلك لخير الجميع. إذ صاحت امرأة بيضاء قائلة: «والنساء البيض أيضاً»، و«نعم، لا تنسي النساء البيض»، وصاحت أخرى: «فقط النساء ذوات المهابل». لم تحدث مثل هذه المقاطعات أو المضايقات عندما كانت النساء البيض يلقين كلماتهن.

في نفس شهر حزيران ذاك، خلال المؤتمر السنوي للمنظمة الوطنية للمرأة، حيث كانت فورتسون - واشنطن وويكس ستخاطبان الحضور ضمن إطار حملتهما للوصول إلى منصب الرئيسة ونائبة الرئيسة. لكنهما حتى قبل اعتلاء المنصة، تلقتا معارضة عنصرية من إحدى عضوات المنظمة، حيث قالت: «خففا من حدة اللغة الإسبانية قليلاً». ورفضت أخريات فورتسون - واشنطن بوصفها «ساخطة»، ووصفن ويكس بأنها «لاتينية متهورة».

وما إن اعتلت فورتسون - واشنطن المنصة، حتى تجلت العنصرية بأوضح صورها. إذ بمجرد أن بدأت في التحدث، أخرجت منافستها البيضاء، الجالسة على المنصة، حاسبها المحمول وبدأت الكتابة. كانت تلك حركة فظة وازدرائية إلى حد غير عادي، لم تكن ترمي إلى التقليل من أهمية النقاط التي تطرحها منافستها فحسب، بل إلى تقويض حقيقة وجودها على المنصة، واحتمال أن يكون لديها أي شيء ذي قيمة لتقوله أصلاً. لم تفعل فورتسون- واشنطن أي شيء من هذا القبيل عندما كانت خصمتها تتحدث. ومن بين الحضور،

قالت امرأة بصوت مسموع لصديقتها: «هل تعتقد أنها ستكون قائدة جيدة لمجرد أنها سوداء؟» وتذمرت أخرى: «هذا كله هراء حياة السود مهمة». وعندما حان وقت طرح الأسئلة، سُئلت فورتسون- واشنطن وويكس ما الذي يفترض أن تفعله النساء البيض إذا كان الجميع يركزون في النساء السود.

ليست المنظمة الوطنية للمرأة هي الوحيدة التي لديها مشاكل مع العرق. ففي تموز/ يوليو ٢٠٢٠، نشرت صحيفة *ليلي*، مجلة *واشنطن بوست* الإلكترونية ذات التوجه النسوي، تقريراً ركز على ثلاث منظمات نسوية رئيسية في أمريكا: المنظمة الوطنية للمرأة، والرابطة الأمريكية للجامعيات، ومؤسسة الأغلبية النسوية. في المقابلات التي أجرتها الصحافيات في صحيفة *ليلي* مع عشرين موظفة، وجدن مشهداً تتفشى فيه العنصرية. قالت الموظفات الملونات إن مراكز عملهن محددة في المستويات الدنيا من المنظمة، حيث تصوغ القيادة البيضاء الأولويات التنظيمية التي يبدو أن لا علاقة لها بالنساء إن لم يكنّ بيضاً، مغايرات، ذوات هوية جندرية معيارية، متعلمات تعليماً عالياً ويتنمين إلى الطبقة المتوسطة العليا. تشعر الموظفات الملونات، في كثير من الأحيان، بأنه يتم تعيينهن كإجراء شكلي، إذ قالت كثيرات للمحاورات، إنه يتم عرضهن لإظهار التنوع، أما داخل حدود المكتب فيتم تجاهلهن تماماً.

في حزيران/ يونيو ٢٠٢٠، أقيلت توني فان بيلت، رئيسة المنظمة الوطنية للمرأة التي أهانت تشاينا فورتسون- واشنطن على المنصة،

بعد تزايد الادعاءات بأنها همشت النساء الملونات. كانت الرئيسة الجديدة التي نصبت بدلاً منها كريستيان ف. نونيس، وهي امرأة سوداء. وعندما أجريت مقابلة معها حول ما إذا كان توليها القيادة سيؤدي إلى أي تغييرات، قالت نونيس: «اعتقدت أنني سأتمكن حقّاً من مساعدة هذه المنظمة، لكن اتضح في النهاية أنني كنت مجرد رمز». وأضافت أنها عندما نددت بالتمييز العرقي في المنظمة الوطنية للمرأة، أُبعدت عن الاجتماعات التنفيذية، وأحيلت مهامها إلى النساء البيض.

أما مؤسسة الأغلبية النسوية التي دعمت غزو أفغانستان بكل وضوح من أجل «إنقاذ» النساء الأفغانيات من خلال احتلال بلادهن، فلديها مشاكلها الخاصة. ذكرت شيريل دينجل، وهي امرأة سوداء عملت في المنظمة من عام ٢٠١٧ إلى ٢٠١٩، أنه عندما طرحت الموظفات حالات من التمييز العرقي، حرفت الرئيسة إليانور سميل مسار الموضوع عبر تذكير الجميع بمشاركتها في حركة الحقوق المدنية، ومشاركتها في المسيرة مع كوريتا سكوت كينغ (زوجة مارتن لوثر كينغ الابن).

ذكرت دينجل أنه غالباً ما تتحول المحادثات حول العرق إلى «مباريات من الصراخ». وأكدت خمس موظفات أخريات من منظمة الأغلبية النسوية تصريحات دينجل. أشارت إحداهن، شيفاني ديساي، التي عملت في المنظمة خلال نفس الفترة التي عملت فيها دينجل، أن لدى سميل «ردود فعل عنيفة جدّاً تجاه الشابات

السوداوات» وتحاول بوضوح تسليط الضوء على مختلف أشكال الاضطهاد التي تعاني منها النساء البيض، وتقاطع المحادثات حول النساء الملونات بالقول: «والنساء البيض أيضاً». حتى أن سميل اعترضت على استطلاعات الرأي التي أجريت في عام ٢٠١٦، وأظهرت أن ٥٣٪ من النساء البيض صوتن لصالح ترامب، زاعمة أن هذا الرقم «زائف».

تجاهلت سميل في الإجراءات الأخرى التي اتخذتها امتيازها الأبيض بكل وضوح. فعندما نفذت إدارة ترامب سياسة «عدم التسامح» الخاصة بفصل الأطفال عن أهلهم على الحدود بين الولايات المتحدة والمكسيك، أعلنت سميل أن مؤسسة الأغلبية النسوية ستتخذ إجراءات فورية. فأعلمت موظفاتها أنه من أجل نشر التوعية، سيتم اعتقال جميع موظفات منظمة الأغلبية النسوية ثم يطلق سراحهن. وأنها رتبت بالفعل مع الشرطة شروط اعتقالهن وإطلاق سراحهن. «لا معنى لهذا على الإطلاق»، تستعيد دينجل التفكير في الخطة، التي لم ترَ مثيلاً لها من قبل في حياتها المهنية في التنظيم. رفضت دينجل حضور الاحتجاج، لأنها غير متأكدة من أنها، بوصفها امرأة سوداء، ستُعامل مثل جميع النساء البيض. ولهذا السبب، أنَّبتها مديرتها البيضاء، التي قالت إن حضور الاحتجاج جزء من وظيفتها.

تقول دينجل: «إنهن لا يعرفن امتيازهن». «هل يعتقدن حقّاً أنه بإمكاني الذهاب إلى الشرطة الآن والقول: «مرحبا، أنا أحاول

التظاهر، يجب أن تقبضوا عليَّ ومن ثم تطلقوا سراحي». هل يعتقدن بصدق أن الأمور ستجري على مايرام بالنسبة إليَّ؟». وفي محادثة أخرى حاولت فيها دينجل شرح تجربة النساء السود، أصرت سميل على أن النساء البيض أيضاً يشعرن «بالعجز» أو «غير قادرات على إعلاء أصواتهن» وخائفات من التعرض للأذى لأنهن نساء. فيما بعد، عندما تم الاتصال بمؤسسة الأغلبية النسوية من أجل تقرير صحيفة *ليلي*، قلن: «نتفق على أن النساء السود يعانين من القمع والتمييز أكثر من النساء البيض. إذ إنهن يعانين من العنصرية والتفوق الأبيض والتمييز الجنسي والنظام الأبوي وكراهية النساء. أما النساء البيضاوات فتعانين من التمييز الجنسي والنظام الأبوي وكراهية النساء». حتى في توضيحهن، فشلن في فهم أن الأمر لم يكن منافسة على فروق نسب الاضطهاد، أو للاعتراف بأن النساء البيض يمتلكن دائماً امتيازاً أبيض، لا تتمتع به النساء السود أبداً.

في الرابطة الأميركية للجامعيات، استمرت راينا نيلسون في اقتراح مبادرات بحثية حول التحديات التي تواجهها النساء الملونات. لكن لم تلقَ اقتراحاتها اهتماماً من أحد، لأن المنظمة اختارت تركيز مبادراتها الرئيسية في القضايا الأكثر أهمية للنساء البيض. ما أحبط نيلسون على وجه الخصوص هو أن تكون جزءاً من فريق البحث وترى إلى أي مدى تركز الرابطة في ورش عمل خاصة بالتفاوض على الرواتب، والتي لا صلة لها، إلى حد كبير، بالنساء اللاتي يعملن في الوظائف ذات الحد الأدنى للأجور. ولدى الاستفسار من

كيمبرلي تشيرشز، الرئيسة التنفيذية للرابطة، بشأن إخفاق المنظمة في تمويل أبحاث حول القضايا المهمة للنساء الملونات، أرسلت مقالين ردّاً على ذلك، أحدهما عبارة عن ٣٠٠ كلمة والآخر (منشور مدونة وليس مشروعاً بحثيّاً) لا يتعدى ٧٠٠ كلمة.

ناقش تقرير صحيفة *ليلي* أيضاً الكيفية التي تميل بها القيادة البيضاء لهذه المنظمات إلى دعم بعضها بعضاً ضد مزاعم السلوك العرقي، وخاصة المنظمة الوطنية للمرأة ورابطة الأغلبية النسوية. وذلك لأن عضوات مجلس الإدارة في كلتا المنظمتين من البيض وكبيرات في السن، والعديدات منهن صديقات ويشكلن شللهن الخاصة في مجالس الإدارة. إليانور سميل وتيري فان بيلت (عندما كانت لا تزال رئيسة المنظمة الوطنية للمرأة)، صديقتان حميمتان، وظهرتا في الاجتماعات معاً ودعمت كل منهما أفكار الأخرى أمام الموظفات.

يبدو أنه لم يتغير الكثير خلال ما يقرب من أربعة عقود منذ أن انتقدت أودري لورد الجمعية الوطنية لدراسات المرأة بسبب تعاميها عن الظلم الذي يفرضه العرق. قالت: «لا أستطيع أن أخفي غضبي لأوفر عليكن الشعور بالذنب، أو جرح المشاعر، أو الاستجابة للغضب، لأن القيام بذلك يهين كل جهودنا ويتفهها. الشعور بالذنب ليس رد فعل على الغضب، بل هو رد فعل على أفعال الشخص نفسه أو عدم قيامه بالفعل أساساً». إذ لطالما كانت الولايات المتحدة مهددة باندلاع صراع عنصري وصعود السياسة

اليمينية المسعورة. تعتبر النساء البيضاوات اللاتي تحدثت إليهن لورد أنفسهن حليفات للنساء السود، تماماً كما تفعل عديدات من النساء البيض حسنات النية اليوم. لكنهن مثل النساء البيض اليوم، غير مدركات، أساساً، للمظالم الكثيرة التي ألحقنها بالنساء الملونات.

أدرجت لورد في خطابها، في ذلك اليوم، بعض ما قاسته شخصياً. فذات مرة جاءت إليها امرأة، وقالت: «أخبريني بما تشعرين لكن لا تفعلي ذلك بقسوة وإلا فلن أستطيع سماعك». وفي مرة أخرى نهضت امرأة استمعت للتو إلى لورد وهي تلقي قصيدة عن غضبها، وقالت: «هل ستفعلين أي شيء بشأن كيفية التعامل مع *غضبنا*؟» وأخيراً، تستذكر لورد عندما دعاها برنامج دراسات المرأة في إحدى الجامعات الجنوبية للقراءة، أنها سألت الجمهور بعد منتدى استمر مدة أسبوع حول النساء السود والبيض: «ما الذي قدمه لكنّ هذا الأسبوع؟» عندها، تقول المرأة البيضاء الأعلى صوتاً: «أعتقد أنني حصلت على الكثير. أشعر بأن النساء السود يفهمنني الآن بشكل أفضل؛ أصبح لديهن فكرة أفضل عن وجهة نظري ورؤيتي للأمور». وكأن فهم الأخريات لها هو جوهر المشكلة العنصرية.

خسرت أول قائمة انتخابية تضم نساء ملونات لمنصب الرئيسة ونائبة الرئيسة في المنظمة الوطنية للمرأة، لكن ترشيحهما كشف النقاب عن المنظمة، وعن الثقافة العنصرية المتفشية داخلها. وحصلت هجرة جماعية من المنظمة من قبل أولئك اللاتي لم يوافقن على الطريقة التي تعاملت بها المنظمة مع قضية العرق. لاحظت تيس مارتن، إحدى

الحاضرات السود في المؤتمر، العدائية التي تعاملت بها عضوات المنظمة وقادتها مع أولى المرشحات الملونات لمنصب الرئيسة ونائبة الرئيسة في المنظمة. إن الوجه الحقيقي «للمنظمة الوطنية للمرأة» مختلف جدّاً، هكذا قالت للصحفيات من صحيفة *ذا ديلي بيست*. «وفي ظل التشدق بالكلام المعسول المريح عن الأختية، كشفت عن نفسها على أنها من أسوأ أنواع الشللية، وعضواتها لسن من النساء اللواتي يشبهنني».

قالت كيمبرلي كرينشو لآبي ديزني في مقابلة أجريت معها في حزيران/ يونيو ٢٠٢٠: «إن الحرب التي نخوضها هي حرب من أجل السرد». من أجل تأسيس حركة نسوية قائمة على المساواة خالية من أجندات البياض المهيمنة، يجب على جميع النسويات، وخاصة الملونات، إعادة تشكيل قصة الحركة بحيث يظهر الدور الذي لعبه البياض في تطورها. علينا إنهاء الاحتفاء بـ«البطلات» النسويات اللاتي دعمن التفوق الأبيض، في الماضي والحاضر، كما ندعمه نحن أيضاً من خلال فشلنا في انتقادهن، أو من خلال التصرف وفقاً لافتراضات عنصرية أو بالتواطؤ مع الممارسات والهياكل العنصرية. المنظمة الوطنية للمرأة ورابطة الأغلبية النسوية منظمتان عضويتان والأعضاء بيض في الغالب. ينجح العمل الصعب من أجل تحقيق التضامن النسوي عندما لا تُستخدم هذه الحقيقة الديموغرافية ذريعة للتركيز فقط في القضايا التي تواجه النساء البيض من الطبقة المتوسطة العليا وطرح مخاوفهن على الجميع.

لا تزال العشرات من النسويات الملونات، وأنا منهن، يعتقدن أن هذا ممكن. هذا ليس إقصاءً للنساء البيض من الحركة النسوية، بل للتخلص من «البياض» فيها، من حيث أن البياض صار مرادفاً للهيمنة والاستغلال. ولا يمكن تحقيق هذا الهدف من دون دعم النساء البيض.

يتعذر الوصول إلى نظام العدالة بالنسبة إلى ملايين الأشخاص بسبب التفاوتات الاقتصادية المتأصلة في نموذجنا الاقتصادي الرأسمالي. ويؤثر الفقر، إلى جانب العديد من القضايا ذات الصلة مثل عدم الأمان الوظيفي، وعدم توفر السكن، والحرمان من التعليم، والمستوى الصحي السيئ، على نحو جائر في الأشخاص الملونين. إذا كان العرق والجندر يحددان بشكل مباشر طريقة معاملة الفرد في مجتمعنا، فالطبقة تفعل ذلك أيضاً. أدركت مدى وطأة تأثير الطبقة عندما تخرجت محامية جديدة لامعة من كلية الحقوق.

بعد أن اجتزت اختبار نقابة المحامين، حصلت على وظيفتي الأولى، محامية مساعدة، في شركة محاماة صغيرة أمريكية إفريقية، مملوكة بالكامل من قبل محامين سود وطاقم عمل يتكون معظمه من أشخاص ملونين. الشركة متخصصة في دعاوى الحقوق المدنية، والتي تتضمن قضايا الباب السابع المتعلقة بالتمييز في العمل والتحرش الجنسي. شابة ومثالية، اعتبرت هذه الوظيفة (إن لم يكن الراتب) بمثابة حلم. إذ لم أكن أعمل فقط لصالح شركة ذات

أغلبية من الأقلية، بل سأساعد أولئك الذين يتعرضون للتمييز على أسس عرقية أو دينية. كان هذا النوع من العمل هو بالضبط ما تخيلته عندما بدأت التدريب كمحامية قبل سنوات خلت. كانت الشركة صغيرة ولم يكن هناك مكتب فارغ لي، لذلك وضعوني في المكتبة لاستقبال العملاء، وجاء العملاء.

في إحدى الحالات، وصفت شابة من أصل إسباني، تعمل في أحد المستودعات المحلية كيف يعلق عليها زملاؤها في العمل تعليقات جنسية باستمرار، ويلامسونها عمداً، بل ويحاولون قرص ثدييها حتى. وفي حالة أخرى، تعرضت امرأة كانت تملأ الرفوف في بقاليتها للتحرش من قبل زميلها في العمل عبر استمراره في التفوه بتعليقات بذيئة عندما يخلو له المكان. وجاءت امرأة بيضاء تعمل في متجر صغير مدعية أن زميلها اعتدى عليها في أثناء عملها، بينما كان هو خارج أوقات عمله.

حدث كل هذا خلال الأشهر القليلة الأولى من عملي في الشركة. وفي كل مرة، بعد تدوين تفاصيل القضية، كنت أقول للعميلة أن تتوقع مكالمة للتأكيد على ما إذا كانت الشركة ستقبل قضيتها. ألتقي في الصباح التالي، بالمحامي المشرف عليَّ لإطلاعه على وقائع القضايا. وسرعان ما عرفت أن ما سيبدد مثاليتي، ليست المقابلات مع العملاء، بل اجتماعات الإحاطة مع مشرفي. في تلك المحادثة المقتضبة الأولى، وفي كثير منها بعد ذلك، كان المحامي العتيق يسألني: ما مقدار الأدلة التي لديها؟ هل تعرف أشخاصاً آخرين عانوا بنفس

الطريقة؟ هل لدى صاحب عملها سياسة تتعلق بالتحرش الجنسي منشورة في مكان ظاهر أو في كتيب في متناول الموظفين؟ هل اشتكت إلى المشرف؟ هل لديها نسخة من تلك الشكوى؟ والأهم من كل ذلك، هل ستقدر على دفع التكاليف؟

في حال وجود دليل، من قبيل تسجيل عبر الهاتف المحمول، أو استعداد اثنين من زملاء العمل لتأكيد ما سمعوه أو رأوه، والأفضل من ذلك، تعرضهم للتحرش هم أنفسهم، وإذا لم تكن هناك سياسة لمكافحة التحرش الجنسي أو مسؤول مخصص للموارد البشرية، تكون القضية مبشّرة. وإن كان بمقدور صاحبة الشكوى دفع جزء بسيط على الأقل من التكاليف القانونية، تعقد الصفقة.

لم تتمكن معظم عميلاتي من الدفع، ولا حتى الجزء اليسير منه. وعادةً ما تنطوي قضايا الحقوق المدنية على تكاليف كبيرة، ليس فقط من حيث وقت المحامي، بل وأيضاً آلاف الدولارات لتغطية تكاليف محاضر الإفادات والخبراء. ثمة تكاليف مرتبطة بالملفات نفسها، وتكاليف تتعلق بترتيب ودفع تكاليف الإفادات بالفيديو التي يمكن من خلالها استجواب المدعى عليه بشكل رسمي مع تقديم البيانات كدليل مقبول في المحكمة. والواقع أن تكاليف الخبراء كبيرة جدّاً وكثيراً ما يكونون ضروريين لإثبات، على سبيل المثال، الاضطراب اللاحق للصدمة الذي غالباً ما ينجم عن التحرش والتمييز. من الممكن نظريّاً تأجيل أتعاب المحامين حتى يتم التوصل إلى نتيجة، لكن باقي التكاليف يجب أن تدفع مقدماً،

وهذا يتطلب سيولة نقدية مباشرة. تعني عملية الأتعاب المشروطة أنه لا يتعين على المدعين الدفع حتى تثبت الإدانة ويدفع المدعى عليه التعويضات، والقصد من ذلك هو التأكد من قدرة أي شخص، لا سيما أولئك الذين لا يملكون آلاف الدولارات لدفع التكاليف الأولية، على متابعة تحقيق العدالة. كانت ميزانية شركتنا محدودة (مكتبي في أحد أركان المكتبة وبعض العملاء يسددون فواتيرهم عن طريق حفظ المستندات وعمل نسخ منها) لكننا كنا نتولى نظرياً القضايا المشروطة. لن نرفض العملاء لأنهم لا يستطيعون دفع هذه التكاليف، لكننا سنقبلهم بشكل أسرع بكثير إذا استطاعوا.

لم تكن قضية تلك المرأة الأولى، عاملة المستودع التي تعرضت للتحرش الجنسي، قوية في ظاهر الأمر. فجميع العناصر القانونية موجودة، لكن الأدلة الداعمة قليلة، فهي لم تكن على علم بأي سياسة تتعلق بالتحرش، لكنني اعتقدت أن أرباب عملها سيعثرون على واحدة من تحت الأرض عندما يعرفون بقصة الشكوى. عندما عادت بعد بضعة أيام، كان عليَّ أن أبلغها أخباراً سيئة. ستكون هناك صعوبات كبيرة في متابعة القضية ومن المحتمل أن تكون التكاليف مرتفعة. هل ستكون قادرة على الدفع؟ الجواب: لا.

يتفاقم تأثير الطبقة أكثر إذا كان الشخص ينتمي إلى أقلية عرقية. يعيش ٢١٪ من جميع السود في الولايات المتحدة تحت خط الفقر، إلى جانب ١٧٪ من ذوي الأصول الإسبانية و٢٤٪ من الأمريكيين الأصليين/ سكان ألاسكا الأصليين. في المقابل، ٩٪ فقط من البيض

يعيشون تحت خط الفقر. وكلما انخفض الشخص تحت خط الفقر، زادت احتمالات تعرضه لـ«الفقر المدقع»، حيث تكون دُخُول الفرد أقل من نصف الرقم المحدد لخط الفقر. وتشير التقديرات إلى أن ٤٤٪ ممن هم تحت الخط يعيشون في «فقر مدقع».

وفقاً لمركز التقدم الأمريكي، تعاني النساء من جميع الأعراق من معدلات فقر تفوق معدلات فقر الرجال من جميع الأجناس والأعراق. إذ تعيش ٢٣٪ من النساء السود تحت خط الفقر، إلى جانب ١٧٪ من النساء اللاتينيات وحوالي ٢٥٪ من النساء الأمريكيات الأصليات/ سكان ألاسكا الأصليين. هذه الأرقام مهمة لأنها تعكس حجم المشكلة. ووفقاً للإحصائيين الذين جمعوا الأرقام، فإن أحد الأسباب الرئيسية لفشل النساء الملونات في التخلص من الفقر هو فشل آليات إعادة التوزيع الاقتصادي مثل البرامج الحكومية للإعانات الغذائية، واستحقاقات الرعاية الاجتماعية، والإسكان المدعوم، وما إلى ذلك. لا يمكن التأكيد على نحو كافٍ على أهمية تحسين هذه البرامج التي يتفاقم إهمالها؛ يجب تجديدها وتحسينها لتحقيق التكافؤ للنساء الملونات.

تسود ظروف مماثلة في المملكة المتحدة. إذ أدت سياسة تطبيق تخفيض الإعانات وتدابير التقشف الأخيرة إلى دفع ما يقدر بنحو ١٤ مليون شخص إلى الوقوع في براثن الفقر. وشهدت الأسر السوداء والآسيوية التي تقع في الخمس الأدنى في سلم الدخل انخفاضاً بنسبة ٢٠ في المئة في مستوى معيشتها. ووجدت دراسة

حول تأثير التقشف أجرتها نساء من المجتمعات المحلية في مانشستر وكوفنتري أن ٤٠٪ من النساء الإفريقيات/ الكاريبيات، و٤٦٪ من النساء الباكستانيات، و٥٠٪ من النساء البنغلاديشيات من المرجح أن يعشن في أسر فقيرة.

تكشف هذه الإحصاءات كيف أن النساء الملونات اللاتي يعانين من الفقر بحاجة ماسة إلى أحكام العدالة الجندرية التي يوفرها النظام القانوني. ومن ناحية أخرى، لا تتمكن هؤلاء النساء في أغلب الأحيان من الوصول إلى نظام العدالة والاستماع إلى مطالبهن ضمن الإطار القانوني الأمريكي لمكافحة التحرش الجنسي والتمييز في العمل. في النموذج الرأسمالي، حتى شركات المحاماة التي تقدم خيار الأتعاب المشروطة إلى عملائها، تنظر إلى القضية من منظور استثماري، وتحدد ما إذا كان استثمارها لوقت المحامي إلى جانب جميع النفقات الأخرى سيحقق لها الربح.

في حالة المرأة الإسبانية التي كانت تعمل في المستودع، كان الافتقار إلى أدلة مقدماً في قضيتها يعني أن النتيجة العادلة غير مضمونة، لكن عدم القدرة المالية على رفع القضية في المقام الأول يعني أنها لن تمثل أبداً أمام القاضي، ولن يتم الاستماع إليها أو النظر في قضيتها إطلاقاً، وهكذا تصبح النتيجة العادلة مستحيلة تماماً. هذا هو وضع معظم النساء الملونات والأصليات اللاتي يواجهن التمييز على أساس العرق والجندر - وليس لديهن أي سبيل للانتصاف.

تدرس المنظِّرة والفيلسوفة السياسية نانسي فريزر في كتابها *إعادة التوزيع أو الاعتراف: مطارحات سياسية فلسفية*، سبب عدم إدراج إعادة التوزيع عادة في المناقشات التي تدور حول الاضطهاد. تصب فريزر اهتمامها على «الفصل الواسع بين السياسات الثقافية والسياسات الاجتماعية، وبين سياسات الاختلاف وسياسات المساواة». فبدلاً من اعتبار أن «الاعتراف» يعني «سياسات الهوية» و«إعادة التوزيع» تعني «سياسات الطبقية» توسّع فريزر «منظورها لإعادة التوزيع» ليعني «ليس التركيز فقط على الطبقة مثل ليبرالية الصفقة الجديدة والديمقراطية الاجتماعية والاشتراكية». بل وأيضاً «تلك الأشكال من الحركة النسوية ومناهضة العنصرية» التي تتطلع إلى بناء علاقات اقتصادية أكثر عدالة لإحقاق المساواة العرقية والجندرية.

يكمن أحد العوائق الذي يحول دون تحقيق العدالة الجندرية في البون المؤسف بين «ميول الناشطين الذين ينظرون إلى إعادة التوزيع بوصفه علاجاً للهيمنة الذكورية» مقابل أولئك الذين ينظرون إلى «الاعتراف بوصفه وسيلة لحل الفوارق الجندرية». تنزع السياسة التي تركز في المجموعات القائمة على الهوية مثل الجندر والميول الجنسية والدين والعرق إلى المطالبة بالاعتراف بها. لكن واقع الظروف المادية للناس، على الرغم من ارتباطه في كثير من الأحيان بمجموعات الهوية، متباين بشكل كبير داخل كل مجموعة.

من وجهة نظر فريزر، «الجندر» فئة هجينة تعاني فيها النساء

من نقص في الاعتراف وسوء التوزيع على حد سواء. والعدالة الجندرية تتطلب كلّاً من الاعتراف وإعادة التوزيع. على سبيل المثال، سيشدد النهج القائم على الاعتراف وإعادة التوزيع على أن توفر أماكن العمل والمؤسسات التعليمية تسهيلات خاصة للنساء الملونات بوصفهن مجموعة ثم تضمن حصولهن على حقوق إضافية تكفل الدعم المالي لمساعدتهن على تحقيق المساواة الجندرية. أحد أشكال التطبيق الحرفي لهذا النهج هو تقديم المساعدة القانونية المجانية إلى النساء الملونات اللاتي يعانين من التحرش أو التمييز في مكان العمل بحيث يكون لديهن القدرة على رفع دعاوى ضد أصحاب العمل. قد تتجسد الأشكال الأخرى في إعطاء أولوية البت في المنازعات للنساء اللاتي يواجهن التمييز على أساس العرق والجنس في الوكالات الفيدرالية مثل لجنة تكافؤ فرص العمل.

تحدثت أودري لورد في خطابها الذي ألقته أمام الرابطة الوطنية لدراسات المرأة في عام ١٩٨١، عن هذه الظاهرة بالتحديد.

عندما تقول امرأة أكاديمية: «لا أستطيع تحمل تكاليف ذلك»، فربما تقصد أنها تختار كيفية إنفاق أموالها المتوفرة. لكن عندما تقول امرأة تتلقى المساعدات الاجتماعية: «لا أستطيع تحمل تكاليف ذلك»، فإنها تعني أنها تعيش على مبلغ من المال بالكاد كان يكفيها في عام ١٩٧٢، وفي كثير من الأحيان لا تملك حتى ما يكفي لتأكل. مع ذلك، تعقد الرابطة الوطنية لدراسات المرأة هنا في عام ١٩٨١ مؤتمراً تلتزم فيه بالتصدي للعنصرية، لكنها ترفض التنازل عن

رسوم التسجيل للنساء الفقيرات والملونات اللاتي يرغبن في تقديم وعقد ورش العمل. الأمر الذي حال دون مشاركة عديد من النساء الملونات في هذا المؤتمر – على سبيل المثال، ويلميت براون، من منظمة النساء السود من أجل أجور الأعمال المنزلية.

لن يجدي عقد مئة مؤتمر مناهض للتمييز العرقي نفعاً إذا لم يتمكن الأشخاص الملونون الذين يهدفون إلى تمكينهم من الحضور.

شاركت حوالي نصف مليون امرأة في المسيرة النسائية في واشنطن العاصمة في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٧. وشكلت النساء البيضاوات من الطبقة المتوسطة الأغلبية العظمى فيها. كتبت تيريزا شوك، المحامية المتقاعدة التي جاءت بفكرة المسيرة، في وقت لاحق، «الحقيقة أن النساء اللواتي بدأن تنظيم المسيرة كن جميعهن تقريباً من البيض»، وأنها أطلقت في البداية على المسيرة اسم «مسيرة المليون امرأة»، وهو نفس الاسم الذي اتخذته احتجاجات كبيرة نظمتها النساء السود في واشنطن العاصمة عام ١٩٩٧.

كتبت أوريل ماري لوسير في مجلة *إيسينس*، عن العنصرية الكامنة التي شهدتها بنفسها في المسيرة، من دفعها إلى سلة المهملات من قبل «امرأة وقحة» إلى تصنيفها عرقياً من قبل ناشطة نسوية بيضاء كبيرة في السن، وخلصت إلى أن النساء البيض «سرن من أجل أنفسهن فحسب». وأزعج التركيز في الأرحام والمهابل لوسير أيضاً، حيث افترضن أن جميع النساء لديهن أرحام ومهابل (وبالتالي استبعدت النساء المتحولات جنسياً).

كانت لوسير مجرد واحدة من النساء السود اللاتي أعلن موقفهن من هذه المسيرة جهاراً. ويُظهر بحث حول السياق المحيط قبل المسيرة وبعدها، كيف كممت أفواه المتحدثات السود اللواتي انتقدن الحدث. أعربت إحداهن، بريدجيت تود، عن مخاوفها قبل المسيرة من تعرض النساء المهمشات للاعتقال والتوقيف من قبل الشرطة لمجرد أن النساء البيضاوات اللاتي لم يصوتن لصالح ترامب أردن إثبات وجهة نظرهن. «أعتذر منكن أيتها النساء البيض، بعضكن ساعدت على زجنا في هذه الفوضى... ربما ليست أصواتكن هي التي تحتاج إلى تعزيز في أعقاب ذلك». تلقت تود كثيراً من النقد لجرأتها على قول هذا، شدد معظمه على مبدأ اللاعنصرية القائل بأن المسيرة كانت «لجميع» النساء. واتُّهمت تود بـ«خلق الانقسام والعنصرية العكسية وأنها حانقة تجاه النساء البيض». استمرت حرب الخطابات على صفحات *نيويورك تايمز*، حيث كتبت إيما كيت سيمونز: «أنت امرأة وبغض النظر عن لونك وعرقك وميلك الجنسي يجب أن نكون صوتاً واحداً».

كان ذلك محض نوع من التوبيخ الذي ضاقت ذرعاً به كثير من النساء الملونات؛ لا يختلف عيبه الجوهري عن اللاعنصرية الوعظية لمنتقدي حركة «حياة السود مهمة» الذين يصرون على استخدام شعار «كل الحيوات مهمة». إذ إنه يتجاهل الحقيقة البسيطة المتمثلة في أن أولئك الذين يستفيدون من لون بشرتهم لا يمكنهم التبشير باللاعنصرية، وبالتالي إخفاء امتيازهم العرقي.

أعلنت زعيمات المسيرة بكل فخر وصراحة التزامهن بأيديولوجية تقاطعية، لكنهن لم يأخذن بعين الاعتبار أن يوم السبت، وهو يوم راحة الطبقات الوسطى، كان مجرد يوم عمل آخر للعاملات في قطاع الخدمات والضيافة - لعاملات النظافة، وعاملات النقل ومقدمات الرعاية والعاملات في العديد من أنواع الأعمال الأخرى منخفضة الأجر وغير الآمنة في كثير من الأحيان، والتي يقوم بها عادة الملونون والمهاجرون. إذ كشفت جائحة كوفيد-١٩ في عام ٢٠٢٠، أن أكثر من نصف «العمال الأساسيين» في أمريكا -بما في ذلك عمال متاجر البقالة، وعمال النظافة، وعمال الوجبات السريعة، الذين يتقاضون الحد الأدنى للأجور بشكل عام- هم من النساء، ومن بين هؤلاء النساء هناك عدد كبير من السوداوات. ومع ذلك، لم يُعتبرن أساسيات لأغراض المسيرة النسائية. لذلك، وفي الوقت الذي كانت كثيرات من النساء البيض يشاركن في المسيرة في اليوم المناسب لهن، كانت الأخريات، وهن على الأرجح من الملونات والمهاجرات، ينظفن غرفهن في الفنادق، وينقلهن بالحافلات حول المدينة، ويطهين التاكو أو المعكرونة أو البيتزا التي سيكافئن أنفسهن بها بعد يوم شاق من الاحتجاج على الظلم.

النهج التقاطعي عمل شاق، لكنه ممكن. وفي حالة المسيرة النسائية، كان من المفيد إشراك قيادات منظمات مجتمع الميم. والأهم، لو تم التواصل مع الشركات الكبرى مثل أمازون، وماكدونالدز، وبرجر كنج، وغيرها، بالإضافة إلى سلاسل الفنادق الكبرى، لطلب

السماح للموظفات بالحصول على إجازة للمشاركة في المسيرة، لكان ذلك إستراتيجية جيدة. قد يكون الخوف من الظهور بمظهر معادٍ للنساء كافياً في عديد من الحالات لضمان حصول النساء الملونات على بعض الفرص للمشاركة. كما كان من الممكن أيضاً أن تخلق المسيرة روابط أفضل مع قيادة مجموعات مثل حركة حياة السود مهمة، بحيث يكون لهؤلاء المنتسبات إلى تلك المنظمة دور واضح في تحديد جدول الأعمال في المسيرة.

أرادت كثيرات من النساء البيض اللاتي شاركن في مسيرة عام ٢٠١٧ إظهار معارضتهن السياسية لانتخاب الرئيس دونالد ترامب. لكن حتى مع القيام بذلك، أخفقت هؤلاء اللاتي زعمن أنهن غير عنصريات في الاعتراف بأن انتخاب ترامب مثّل تهديداً حقيقيّاً للنساء السوداوات والسمراوات. والأسوأ من ذلك، لم يستخدمن فعالية تلك اللحظة للاعتراف بالدور الذي لعبه دعم النساء البيض للتفوق الأبيض في الانتخابات. في عام ٢٠٢٠، عندما خسر ترامب، تبين مجدداً أن النساء البيض رفعن دعمهن لترامب، حيث صوتت ٥٥٪ منهن لصالح إعادة انتخاب الرئيس. هذا الرقم دلالة واضحة جدّاً لأنه، عقب انتخابات عام ٢٠١٦، قلة من النساء البيض (مثل هؤلاء المذكورات أعلاه) اعتبرن أن العنصرية مشكلة فيما بينهن. ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن أكثر من ٨٠٪ من النساء السود، وهي أعلى نسبة من حيث الديموغرافيا، صوتن ضد الرئيس دونالد ترامب.

في السنوات اللاحقة، انقسمت مبادرة المسيرة النسائية إلى عدد من المنظمات المستقلة، نظمت كل منها مظاهرتها الخاصة في ذكرى المسيرة الأصلية. وفي عام ٢٠٢٠، بدأت تطفو تساؤلات حول أهمية استمرار المسيرة؛ فكر البعض في أن أهدافها، مثل تشجيع النساء على الترشح للمناصب، قد تحقق بالفعل.

في أواخر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، عندما بدأتُ العمل متطوعة في منظمة العفو الدولية في الولايات المتحدة الأمريكية، بدءوا في تطبيق ما يسمى «قاعدة منع العمل على قضايا الدولة الأم» للمتخصصين القُطريين. كان هذا يعني أنني ممنوعة من القيام بأي عمل يتعلق بباكستان لمجرد أنني من باكستان. كانت قاعدة تمييزية تنطبق على المهاجرين الذين قد يرغبون في العمل في بلدانهم، وليس على البيض. إذ عمل أغلب البيض في القضايا المتعلقة بالولايات المتحدة طوال الوقت. فعملت مثلاً المتخصصة في «الجندر» على القضايا التي تواجه النساء البيض، لكنها كانت توسع عملها ليشمل بلداناً أخرى كلما طاب لها ذلك.

كما كانت تلك القاعدة بمثابة تخلٍّ عن التشديد الأبيض عموماً على موضوع الخبرة بوصفه شرطاً نهائيّاً لكل شيء. فجاءت عواقب تطبيق هذه القاعدة أن أصبح البيض المهتمون بالعمل في بلد ما، لكنهم لا يعرفون لغته أو لم يسبق لهم أن زاروه، هم «الخبراء» الآن، بينما لا يتمكن مواطنو تلك البلدان الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة من تطبيق معارفهم أو المساهمة فيها. في وقت لاحق، عندما

صعب الدفاع عن هذه القاعدة أكثر، زعموا أنها وجدت لحماية المتطوعين من الأعمال الانتقامية في بلدهم الأصلي. (كان بوسع المتطوعين تقييم مثل تلك المخاطر بأنفسهم بسهولة، نظراً إلى أن جميع الأعمال التطوعية المتعلقة بقضايا حقوق الإنسان تنطوي على بعض المخاطر). وهكذا استبعد السمر والسود من المناقشات السياسية بهدف حمايتهم. وفي عام ٢٠٠٩، عندما انتخبتُ لعضوية مجلس إدارة منظمة العفو الدولية في الولايات المتحدة، تم تغيير القاعدة بعد كثير من الإلحاح.

لكن، ثمة فرق مهم بين ما تسميه نانسي فريزر «التغيير الإيجابي» والتغيير التحويلي الفعلي. الأول شكلي، عبارة عن ملء استمارات، ويهدف إلى الصمت والاسترضاء. أما الثاني فيتطلب حل الهياكل الأساسية والتسلسلات الهرمية من أجل إعادة صياغة كاملة. سواء كانت المنظمة الوطنية للمرأة أو منظمة مثل منظمة العفو الدولية أو حتى مبادرة المسيرة النسائية، فكلها تتطلب تغييراً تحويلياً. وهذا يعني إعادة النظر في كل شيء، من طريقة تنظيم الاجتماعات والمؤتمرات، إلى طريقة تنظيم المظاهرات العامة. من المؤسف أن ما تلجأ إليه معظم المنظمات هو التغيير الإيجابي: تنصيب امرأة سوداء مديرة مثلاً أو تشكيل لجنة للنظر في موضوع «التنوع» (شكلت منظمة العفو الدولية في الولايات المتحدة عديداً من تلك اللجان)، لتعزيز الانطباع بأنه يجري القيام بشيء ما، في حين أن كل ما جرى هو إنشاء لجنة أخرى لن تتاح نتائجها قبل عدة أشهر، وأحياناً سنوات).

التغيير الذي نحتاجه، الذي تحتاجه الحركة النسوية، هو تغيير تحويلي. كما يجب أن تكون عملية تحليل مكان وكيفية إجراء هذا التغيير تقاطعية، تأخذ العرق والطبقة والجنس بعين الاعتبار، ويجب أن يكون الإصلاح قائماً على إعادة التوزيع والاعتراف. هذه هي متطلبات اللحظة الراهنة، لكن لا يمكن تلبية أي منها دون إحياء العمل الجماعي، والأهم هو العودة إلى السياسة.

خضت بعد ظهر أحد أيام خريف عام ٢٠٢٠، نقاشاً مع أكاديمية بيضاء أكبر سنّاً حول موضوع اعتبرته هي مثيراً للجدل إلى حد كبير، أما أنا فلم أعتبره كذلك على الإطلاق. كانت القضية المطروحة بسيطة: أثناء محادثتنا، اعترفت بأنني لم أعد أستخدم «الموجات الثلاث أو الأربع» للتحليل النسوي في كتاباتي ومناقشاتي عن النسوية. أخبرتها بأن هذه الهيكلية تمثل طريقة للنظر إلى التاريخ في المقام الأول من خلال عدسة النساء البيض والغربيات.

أصابها ذلك بالذعر. ففي رأيها، كان رفضي لهذا الإطار التاريخي تحديداً، والذي يعد الدعامة الأساسية في دورات الدراسات الجندرية في جميع أنحاء الولايات المتحدة، بمثابة مقدمة لإخراج جميع النساء البيض من الحركة النسوية، على الرغم من أنهن لسن مسؤولات شخصياً ولا مُلامات عن أخطاء النسويات البيض في الماضي، لكنهن، على حد تعبيرها، «صنعن الحركة».

علقت كلماتها، أو بالأحرى غضبها، في ذهني. أولاً، لا يمكن أن يحدث أي تغيير ما لم تتخلَّ النساء البيض، وخاصة القديمات

منهن، عن اعتقادهن الارتيابي بأن السعي إلى تحقيق المساواة العرقية داخل الحركة هو إستراتيجية خفية لإزاحتهن.

ثانياً، إذا أردنا تقويم الحركة النسوية، فلا بد من تحويل الأفكار البالية/ التي عفا عليها الزمن/ الاستعمارية حول التاريخ والتقاليد والمساهمة وإنشاء أطر جديدة لتحل محلها. إن النسويات البيض اللاتي يدّعين أنهن «صنعن الحركة» يعكسن الامتياز والسلطة الهيكلية التي حصلن عليها على حساب النساء الملونات. وكما تقول كيمبرلي كرينشو: «تضعف قيمة النظرية النسوية بالنسبة إلى النساء السود لأنها انبثقت من سياق عنصري أبيض نادراً ما يتم الاعتراف به». حتى نحقق الفائدة من هذه الأفكار، نحتاج إلى مواجهة البيئات التي نشأت فيها. إن خلق سردية جديدة واعية بذاتها وغير راغبة في تكرار مظالم الماضي الاستعماري باستمرار أمر ضروري لتنظيم النساء حول فكرة التضامن.

ثالثاً، يجب على النسويات البيض أن يدركن ويفهمن الفرق بين البياض، الذي خلّفت مظالمه مثل هذا العفن في أحشاء الحركة، وبين كونهن نسويات بيضاً. فالأول يخلق تسلسلات هرمية ترسخ عدم المساواة على أساس العرق في المجتمع وتكرس الثقافة البيضاء والطرق البيضاء -في المأكل والمشرب والنوم والكلام والتواصل والتنظيم- باعتبارها «الطرق الصحيحة». أما الثاني فهو مصطلح وصفي غير مرتبط بأجندة هيمنة.

الفرق مهم، فهو لا يسمح للنساء البيض بالانفصال عن الحركة

النسوية بذريعة «نبذهن» من قبل أجندة نسوية مناهضة للبيض. فعندما يوجه إليكن نقد متعلق بالنسوية البيضاء، فهذا ليس وصف لتراثكن العرقي، أو شيء قد تشعرن بالذنب حياله لكن لا حول ولا قوة لَكُنَّ لتغييره. إنه وصف لأقوالكن وأفعالكن. من الضروري جدّاً أن تدرك النساء البيض أن كون المرء أبيض وامرأة ليس هو المعيار الذي يجعل امرأة نسوية بيضاء، بل ما يجعلها كذلك هو رفضها الاعتراف بالامتياز الأبيض. يمكن للمرأة البيضاء بدلاً من ذلك أن تنبذ نزعة احتكار المساحة وأن تتخلص من الأنانية الفردية لتساعد في صياغة تضامن مبني بشكل أصيل.

أخيراً، يجب أن تقبل النسويات البيض أن التضامن الحقيقي، ذلك الذي تتفاعل فيه جميع أعراق النساء على قدم المساواة، يعني استيعاب عديد من أنواع المعرفة والخبرة المختلفة وتقييمها، وفي مقدمتها، ذلك النوع الذي ينجم عن التجربة الحية. سوف يتطلب تحقيق المساواة الارتقاء بالنساء اللاتي لا يتقنّ لغة الرطانة أو الخطابة واحترام مساهماتهن بقدر احترام هؤلاء اللاتي يعرفن كيف يقدمن أنفسهن بشكل جذاب.

لقد بدأت هذا الكتاب متأسفة على استئصال «السياسة» من الحركة النسوية. وكان «التمكين»، كما أشرت في الفصل الثاني، كلمة صاغتها ناشطات نسويات من الجنوب العالمي، ومحوره التعبئة السياسية الجماعية. ارتكزت فكرة التمكين قبل مسخها إلى مجرد عملية اقتصادية تتمثل في توزيع الدجاج أو آلات الخياطة

أو المواقد النظيفة، على ثلاثة مكونات أساسية: القوة، والوعي النقدي، والإرادة الحرة. أما في نسخة التمكين العقيمة الموجودة اليوم، فقد أعيد تعريف كل عنصر من عناصر التمكين وتوجيهه: فبدلاً من القوة، تمنح النساء «سبل العيش»، وبدلاً من الوعي النقدي بهياكل القمع، تدرب النساء على مهارات القيادة، وبدلاً من الإرادة الحرة البناءة، يطلب منهن التحلي بالإقدام وبذل مجهود أكبر.

يمكن أن تكون اللحظة الشعبوية لحظة نسوية أيضاً، لها القدرة على إعادة بناء الحركة النسوية نفسها. لكن الأمر يتطلب التضامن لتحفيز الطاقة الكامنة وتحويلها إلى عمل هادف.

للأسف، من السهل الكلام عن التضامن، لكن تطبيقه على أرض الواقع بالغ الصعوبة. قد تظنون أن «الأنوثة» هي «نحن» مشتركة قوية إلى حد ما في حد ذاتها، لكنها تحمل في ثناياها وصمة أنها تعني «النساء البيض» واهتماماتهن وأجنداتهن منذ الأيام التي سألت فيها سوجورنر تروث «أوَ لست امرأة؟» إلى الأحداث الأخيرة مثل مسيرة النساء. تفتقد الحركة النسوية المعاصرة حدوداً سياسية واضحة يمكن التوحد حولها، لا يمكن لها أن توجد ببساطة بوصفها قوة تبحث عن مساواة منقوصة أو القضاء على نظام أبوي غير محدد. علينا أن نتحد خلف مطالب سياسية محددة، ولعل أهم تلك المطالب هو أن هيمنة الرأسمالية سيئة بالنسبة إلى جميع النساء، حتى البيضاوات.

تاريخيّاً، قُمعت المواضيع المناهضة للرأسمالية داخل الحركة النسوية أو عُكست لحماية مصالح النساء البيض اللاتي ينتمين إلى أغنى عرق في العالم. لكن النسوية التي نتجت من ذلك -النسوية غير المسيسة، أو المخصخصة، أو المشرذمة، أو المرتبطة بالنزعة الاستهلاكية الجوفاء أو الهيمنة العنيفة- لا تخدم حتى مصالح هؤلاء النساء البيض على المدى الطويل.

عندما تتحلى كل امرأة «بالإقدام» على حدة، لا يتبقى أحد لبناء التعاضد والدعم. وبالتالي ينصب تركيز كل شخص على إخضاع النظام، مثلما أخضعه الرجال البيض، بدلاً من ملاحظة الطرق التي يُمنع فيها هذا الإخضاع بنيويّاً على الأخريات من حولهن. عندما توضع في مواجهة «آخر» مُتخيل للفوز بفتات من السلطة، فأنت لا تراكم معرفة مع ذلك الآخر، ولا تتواصل بشأن تجاربك المختلفة، ولا تبني أبداً صورة تراكمية عن العيوب العميقة في النظام نفسه. لن تصل أبداً إلى درجة التشكيك في وجود هذا النظام بحد ذاته. يُفقر هذا التآكل الجماعي حياة جميع النساء، ويقزِّم شبكات الدعم، ويبطئ تقدم حملات الحقوق وإعادة التوزيع، ويهدر كميات هائلة من الطاقة داخل صفوف النسوية في نضالها المتواصل من أجل أن يُسمع صوت بعض منا حتى فيما بيننا. الفردانية، بالمعنى الجوهري، هي مدماك الرأسمالية. إحدى المهام التي أنجزتها هيلين غيرلي براون من خلال تأسيس مجلة *كوزمو غيرل* تحويل النساء إلى مُنتجات اقتصاديات فردانيات مأخوذات بالتقدم بالمهنة يمكن تثبيتهن في

الآلة الرأسمالية المتخمة بالأشياء التي يمكنهن شراؤها بالمال الذي يكسبنه. لهذه الأسباب، سعت القوى الرأسمالية إلى نزع السياسة عن أكبر عدد ممكن من مجالات الحياة العامة. ومن أجل التأسيس لسياسة تضامن نسوية، يتعين على النساء أن يعرفن القوى التي تفرقهن وتدفعهن إلى منافسة لا معنى لها من خلال إبعادهن عن التفاهم والمشاركة الجماعيين. إن الفردانية ضمن الإطار الرأسمالي هي ترياق للسياسة والتضامن.

لقد شهدت السنوات الأربعون الماضية استمرار الهيمنة النيوليبرالية على كافة جوانب الحياة العامة. قيل للناس في مختلف أنحاء العالم، إن لا خيار أمامهم سوى القبول بالإجماع النيوليبرالي، الذي أدى بدوره إلى بقر فكرة أن السياسة يمكن، بل ويجب، أن تشتمل على عنصر تحويلي. قبل صعود المستبدين مثل ترامب في أمريكا، وبولسونارو في البرازيل، ومودي في الهند، بدا أن السياسة قد وصلت إلى نقطة لم يعد فيها هناك فرق حقيقي بين اليمين واليسار. وبالنظر إلى مجمل الأمور، لم تحدث الإدارات المتعاقبة في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة سوى اختلافات طفيفة جدّاً في السياسة. وقد تلخص ذلك بدقة في زعم توني بلير الشهير بأن «الاختيار ليس بين السياسة الاقتصادية اليمينية والسياسة الاقتصادية اليسارية، بل بين السياسة الاقتصادية الجيدة والسياسة الاقتصادية السيئة».

واتضح أن تلك السياسة الاقتصادية «الجيدة» ما هي إلا

الليبرالية الجديدة. لكن عندما تختزل المسائل السياسية إلى مجرد قضايا تقنية يحدد الخبراء نتائجها، لن يعود هناك أي مجال للمواطنين لاتخاذ خياراتهم بشأن الأيديولوجية.

لقد عززت عدة عقود من النيوليبرالية التي لا رادع لها، الخوف من كل ما هو جدلي وسياسي. كما أنها خلقت مطلباً مستمرّاً وأعلت من شأن «الحلول» التقنية الفذة التي توحي بأنه يمكن حل قضايا السياسة المعقدة عبر بضع خطوات سهلة واتخاذ ترتيبات تكنوقراطية جديدة. إن تحويل مختلف القضايا السياسية إلى منظمات غير حكومية، مثل توفير الخدمات للنساء اللاتي يتعرضن للإيذاء أو اللاتي يحتجن إلى المساعدة القانونية، قد أخرج هذه القضايا من ساحة الجدل السياسي. إن موجات وقف التمويل الحكومي التي أثرت بشكل مباشر في النساء لا يعترف بها حتى بوصفها قضايا نسائية/ قضايا نسوية. عندما يتعذر حتى الاطلاع على قرارات قطع الأموال المخصصة لمنحة تقدم الخدمات القانونية إلى النساء في ملاجئ العنف المنزلي، كونها قرارات مغلفة بطبقات هيئات التمويل والأطراف الثالثة، فما بالكم إذاً بالتنظيم لمقاومة تلك الاقتطاعات. يحاول العمل الخيري، كما هو الحال مع عديد من الخدمات العامة الأخرى سابقاً، سد الفراغ على نحو غير متكافئ - لكن مصالح المانحين الأثرياء البيض هي التي تشكل أولوياته أكثر مما تشكلها الحكومة. يجب على الحركة النسوية المعاد بناؤها أن تتخذ إجراءات تتجاوز تنصيب النساء الملونات في مناصب قيادية في مثل هذه المؤسسات الخيرية. يجب أن تغير شروط

القيادة نفسها للابتعاد عن الحلول التكنوقراطية «المحايدة» سياسيّاً والتوجه إلى ساحة الخلاف السياسي الفوضوية والحيوية. المنظمات غير الحكومية لها دور تلعبه في المجتمع، لكن إضفاء الطابع المنظماتي التكنوقراطي على الفضاء السياسي حرم كثيرات، وخاصة النسويات الملونات، من حقوقهن بسبب عدم قدرتهن على التأثير في أجندات هذه المنظمات. ينبغي إيلاء مزيد من الاهتمام للمنظمات الناشطة التي يمكنها الدفع من أجل التغيير السياسي حتى لو كان ذلك يعني التخلي عن التخفيضات الضريبية التي تجمع في سياق العمل الخيري والمنظمات غير الحكومية.

عندما يكون كل شيء نسويّاً، فلا شيء يكون نسويّاً. لم يثبت مفهوم «يمكننا جميعاً أن نتفق على ماركة واحدة» من نسوية الاختيار عجزه فحسب، بل واستعصى على المساءلة. ففي نهاية المطاف، إذا كان الجميع مسؤولين عن ضمان التعليم لجميع الفتيات، إذاً، لا أحد مسؤول. غياب المساءلة هذا هو السبب وراء تقزيم الحركة النسوية إلى أسلوب عمل شعاراتي بدلاً من أن تكون قوة للتغيير الحقيقي.

لكن لا ينبغي الخلط بين إعطاء معنى سياسيّاً للنسوية وبين الإقصاء. إن تعريف الحد النسوي بوصفه خطّاً للعمل والتنظيم السياسي يعني أنه سيكون هناك نساء يقعن خارج هذا الحد. وهؤلاء سيكنّ نساء يختلفن مع أهداف هذه النسوية، وهذا حقهن، أي إنهن لن يكنّ نساء يرغبن في المشاركة لكن يجدن أنفسهن

محرومات من ذلك لأنهن مصنفات ضمن فئة مضطهدة ومستخفٍّ بها. النساء اللاتي يقعن خارج المجموعة لا «يستقصين» بمعنى التقليل من قيمتهن أو تجاهلهن، بل هنّ اللاتي يتخذن، لأسبابهن الخاصة، خياراً سياسيّاً بعدم الانضمام إلى السياسة النسوية. إن الوقوف إلى جانب شيء ما يعني بطبيعته أن البعض سيختار عدم الوقوف معك. وهذا أمر ضروري لتشكيل حركة، وليس مؤشراً على قصورها.

الخاتمة

عن الخوف والمستقبل

عندما أوشكت على إنهاء كتابة هذا الكتاب، غالبني شعور بالقلق الشديد. إذ إن فصل النساء إلى بيض وغير بيض يعني أن كثيرات ممن أُحبهن وأحترمهن قد يقرأن كلماتي بوصفها إدانة لهن بوصفهن «نساء بيضاً» ولسن صديقات وزميلات وأفراد عائلة. أعرف أن هذا يعود إلى مجتمعنا الممزق والحساسية الموجعة التي تثيرها فينا جميعاً المناقشات حول العرق. وإدراك هذا بوصفه الحقيقة يعتبر الخطوة الأولى للنظر في كيفية تخطي انتقاد بعضنا بعضاً وتراشق الاتهامات والتوجه نحو حوار ملح وضروري. إذا كانت حقبة ترامب قد استخدمت الانقسامات العرقية سلاحاً لإنهاء المحادثات، فأنا أعقد أملي على تطبيع المناقشات حتى نتمكن من تجاوز كوننا منفعلات لنتحول إلى محدِثات للتغيير.

لتحقيق هذه الغاية، حاولت إيجاد حجة هنا تتيح رؤية العالم من خلال عيون النساء الأخريات. وهذا يشكل تحدياً فرديّاً وجماعيّاً، وعلينا أن نبدأ من إدراك أن هذا التحدي تنبري له النساء الملونات

منذ قرون، ليس بدافع الرحمة الفائقة أو الرعاية النوعية المتأصلة عرقيّاً، بل بدافع الحاجة إلى البقاء في عالم يديره البيض. آن الأوان لكي تنضم إليهن النساء البيض في هذا العمل ويتقاسمن العبء.

كما علينا أن نعي أن تأطير بعضنا بعضاً بلغة الاختلاف العرقي يحمل في طياته إمكانية الإعراض عن الأخريات اللاتي عرفناهن واحترمناهن وأحببناهن والتخلي عنهن لأنهن ينتمين إلى الفئة الغريمة للمرأة البيضاء أو غير البيضاء. قد تشعر النساء البيضاوات اللاتي أمضين حياتهن في الجدال والعمل من أجل إعلاء صوت النساء الملونات، كما لو أنه زُجَّ بهن ظلماً مع الأخريات صاحبات الآراء العنصرية. وعلى نحو مماثل، قد تقع النساء الملونات فريسة المغالاة في التحليل أو نسب دوافع عنصرية حتى إلى المبادرات التي تولد بصدق من الرغبة في التفاهم المتبادل. أعترف بهذه المزالق لأنني تعرضت لها واختبرتها، وأيضاً لأنني آمل بشدة أن نتمكن، كنساء ونسويات، من تجاوزها. أعتقد أنه من المهم جدّاً ألا تُفهم المناقشات حول النسوية البيضاء على أنها إدانة لجميع النساء البيض أو أنها شرط لنبذ العمل عبر الاختلاف لأن الاختلاف العرقي يجعل التفاهم المتبادل مستحيلاً.

لقد كانت كتابة هذا الكتاب مفيدة لي جدّاً على المستوى الشخصي فيما يتعلق بالميكانيكية العاطفية للعرق: محاولة التمييز بين ما هو أصيل فعلاً في العنصرية الممنهجة وبين ما هو رد فعل ناتج عن صدمة الإقصاء. فإن كان على النساء البيضاوات رؤية ما هو أبعد

من أفعالهن كأفراد، وفهم سلطة الفئة التي ينتمين إليها وامتيازها، فعلى النسويات الملونات أيضاً عدم الانجرار خلف إغراء استمراء تصوير كل تفاعل خاطئ بوصفه مرَضِيّاً. إذ من السهل الغرق في جنون الارتياب في عدم وجود تضامن صادق والانكفاء على فئاتنا العرقية، والأصعب هو التخلي عن الشعور بالظلم والعمل على الالتقاء معاً. آمل أن نتمكن من القيام بذلك.

النقد هو الخطوة الأولى في عملية المناقشة الطويلة والمفتوحة. إن الدعوة إلى إحياء إمكانية التنافس السياسي تستلزم تحدي الأفكار الواردة في هذا الكتاب ومناقشتها، قبولها أو رفضها دون خوف أيٍّ من المتحاورات من وصمهن بالعنصرية لمجرد أنهن لا يجدنها مقنعة أو لأن لديهن احتمالات بديلة أعمق من تلك المقترحة هنا. آمل من خلال الدعوة إلى هذا النوع من النقد وجعل عملي مفتوحاً عليه التمكن من تسليط الضوء على ضرورته. لا ينبغي أن يشكل تاريخ التمييز العرقي الممنهج داخل الحركة النسوية، والذي حاولت إبراز بعضاً منه هنا، طريقاً مسدوداً أمام النقاش والخلاف داخل الحركة النسوية. لا ينبغي أن تشعر النساء البيض بأن انتقاد البياض داخل الحركة النسوية هو أسلوب ترهيب فج يهدف إلى إسكاتهن تماماً. وينبغي أن تتجنب النساء الملونات استخدام النقد وسيلة للدفاع عن النفس ضد تحدي أفكارهن وحججهن من قبل النسويات من أي لون كان، ولا ينبغي عليهن استخدامها كعلاج سحري ضد التحليل الذاتي. إذا كان للنسوية والمشروع النسوي أن يؤخذا على

محمل الجد في هذه اللحظة من التحول الثقافي، فهذا أمر ضروري جدّاً.

هذا الكتاب هو بمثابة حجة للنسوية لتواجه حدّاً محدداً جدّاً، حد البياض، حيث لا يُفسَّر البياض بوصفه فئة بيولوجية، بل مجموعة من الممارسات والأفكار التي انبثقت من ركيزة التفوق الأبيض، الذي هو في حد ذاته إرث الإمبراطورية والعبودية. في الوقت الحالي، يقسم ذلك الحد النسوية من المنتصف، ما يجعل من المستحيل وجود «نحن» موحدة حقيقية للأنوثة، يرجع ذلك جزئيّاً إلى أننا غير راغبات في مناقشة ومواجهة ما فعله البياض بالنسوية، وما سلبه منها. لكن من الممكن إزالته – من خلال إثارة الاضطرابات الصريحة والواضحة في هياكل السلطة. علينا أن نتخلى عن أسلوب إضافة الإكسسوارات، الذي يفترض أن إضافة امرأة ملونة واحدة إلى هيئتكن أو منهجكن الدراسي أو لجنتكن كافٍ بحد ذاته. يجب علينا التنديد باللواتي يواصلن التشبث بالتاريخ والقصص والأشكال الإقصائية حتى لو كان ذلك باسم التقاليد. ويجب على النسويات اللاتي استخدمن امتياز البياض فترة طويلة لتطوير نسوية تعمل بأسلوب التوجيه الصادر عن المستويات العليا إلى المستويات الدنيا، تُحدد معاييرها من الأعلى، إفساح المجال للنسويات الملتزمات بنقد المؤسسة وتفكيكها.

تواجه النسويات اليوم التحدي الكبير المتمثل في التحول: قبول الغريم مع العلم أن الغريم ليس عدوّاً، احتضان المجتمع

الذي لا يتطلب تنازلات لا نهاية لها من قبل أولئك الذين يتمتعون بأقل قدر من السلطة، وواقعية تقبل المرأة كما هي وأين هي اليوم. أبصرت أودري لورد، كما دائماً، هذه الأزمة التي ستواجهنا، نساء المستقبل، عندما كتبت: «بدون مجتمع لا يوجد تحرير، توجد الهدنة الهشة والمؤقتة بين المرأة الفرد واضطهادها. لكن لا ينبغي أن يعني المجتمع نبذ اختلافاتنا، ولا التظاهر المثير للشفقة بأن هذه الاختلافات غير موجودة».

عندما أنظر حولي اليوم، أرى كثيراً من النساء الملونات يُعرِضن عن الحركة النسوية. وفي بعض الحالات، يقلن وداعاً للنسوية البيضاء السائدة من أجل بناء حركات أكثر تخصصاً: النسوية الإسلامية، النسوية السوداء، النسوية الكويرية. تلعب هذه المجموعات الأصغر دوراً قويّاً، لكننا نحتاج أيضاً إلى خلق مساحة حيث يمكن للمجموعات المختلفة أن تعمل معاً بشأن القضايا التي تؤثر فينا جميعاً - والأهم من ذلك، أن تتمكن من دعم بعضها بعضاً بقوة في القضايا التي لا تؤثر فينا جميعاً. يجب أن تظل المجتمعات حرة في أن يكون لها مجموعاتها المتخصصة، لكن لا ينبغي لهذا أن يقلل من قدرتها أو إمكانيتها للالتقاء معاً لخلق سياسة نسوية سائدة قوية وتحويلية.

لا يتوقع أن تتمكن أي حركة عاجزة عن إقامة العدل بين أتباعها من تحقيق أهداف أوسع نحو العدالة. حاول هذا الكتاب

أن يرى بوضوح الأبعاد المختلفة للحركة النسوية كما هي موجودة اليوم، وكيف وصل الأمر إلى هذا الحد، وإلى أين يمكن أن يتجه من هنا، بحيث يمكن لكل امرأة تسمي نفسها نسوية، من أي عرق أو طبقة أو جنسية أو دين، أن ترى طريقاً للمضي قدماً وسبباً للبقاء في الحركة.