

”

لغتي صوت خريير الماء في نهر الزوابع
ومرايا الشمس والحنطة في ساحة حرب
ربما أخطأت في التعبير أحياناً
ولكن كنت- لا أخجل- رائع
عندما استبدلت بالقاموس قلبي!

“

فدوى طوقان، قصيدة "لن أبكي"
من ديوان فدوى طوقان

”

... في مدينة التناقضات هذه اكتشفت
رغباتي في روحانيّتها وخطاياها. لقد
كان الانتقال من الشّمال إلى مركز البلاد
بمثابة انتقال من الأُمْنِيّات إلى تحقّقها.
لقد كنتُ "برًا" في القدس، المدينة
المحافظة، وفي قريتي كنت "داخل"
الخرّانة. "برًا" حيث لا يعرفني أحد و"في
داخل الخزانة" حيث يزعم الجميع أنّهم
يعرفون كلّ شيء عني."

“

"الوطن والمنفى في تجربة المتحرّرات جنسيًا"،

بقلم داينا

إهداء:

إلى كل عضوات أصوات وكل إنسانة لم تُسمع
صوتها، ولم يُسمع صوتها حتى الآن!

نتوجّه بجزيل الشكر إلى كل من ساهم في
إصدار كتيّب "الوطن والمنفى في تجربة
المتحرّرات جنسياً"، وإلى كلّ من يدعم
المشروع بشكل خاص، ويدعم أصوات
بشكل عام، من جمعيات وأفراد، وإلى طاقم
مشروع المعلومات والمنشورات، وإلى طاقم
إدارة أصوات، وإلى الكاتبات المشاركات في
الكتيّب، وفي النهاية إلى كلّ عضوات أصوات
لأنه من دونكنّ لن يكون صوتنا مسموعاً!

الوطن والمنفى: نبرة المنحرفات بنسباً

مجموعة مقالات تبحث في موضوع المثلية الجنسية



أصوات نساء فلسطينيات مثليات

الوطن والمنفى: نساء فلسطينيات بنسباً

مجموعة مقالات تبحث في موضوع المثلية الجنسية

Home and Exile in Queer Experience

Collection of Articles about Lesbian and Homosexual Identity

إنتاج: أصوات نساء فلسطينيات مثليات
مجموعة أصوات- نساء فلسطينيات مثليات تعمل بمثابة
مشروع مستقل داخل "كيان- تنظيم نسوي"

إعداد الكتيّب: طاقم مشروع المعلومات والمنشورات
ترجمة ومراجعة لغويّة: رؤى ترجمة ونشر
ساهمت في المراجعة اللغويّة: دالية طوري
تصميم غرافي وإنتاج: وائل واكيم

© حقوق الطبع محفوظة
أصوات نساء فلسطينيات مثليات
تلفون: +972 4 8662357
فاكس: +972 4 8641072
e-mail: aswat@aswatgroup.org
website: www.aswatgroup.org

[10]

تم إصدار الكتيّب برعاية:

مؤسسة هاينريخ بل
Heinrich Boll

HEINRICH
BÖLL
FOUNDATION

ومؤسسة المجتمع المفتوح وشبكة مؤسسات وصندوق سوروس
Open Society Institute and Soros Foundation Network (FOSI)

مقدمة

"الوطن والمنفى في تجربة المتحرّرات جنسيًا"، هو أول إصدار ينشر باللغة العربية ويبحث في موضوع المثلية الجنسيّة من المنظور النسويّ والخاصّ بمجموعة أصوات- نساء فلسطينيّات مثليّات. يصدر هذا الكتيّب ضمن سلسلة منشورات هي نتاج مشروع المعلومات والمنشورات، وهو مشروع يهدف إلى جمع المعلومات ورفع الوعي والمعرفة بمواضيع مثل الهوية الجنسية والمثلية الجنسيّة، نقلها وتزويدها عبر الموقع الإلكترونيّ الخاص بأصوات، وكذلك إصدارها كي تكون أداة للتواصل بين أصوات ومجتمعنا للتعرف علينا، لزيادة المعرفة ولرفع الوعي حول قضايا، لربّما ما زالت مجهولة.

[11]

يضمّ الكتيّب مجموعة مقالات تبحث في موضوع المثليّة الجنسيّة. في المقالات الثلاثة الأولى حاولنا أن نقدّم طرحًا من داخل المجتمع العربي يتناول رؤيتنا لموضوع المثليّة الجنسية وآراء عربية عن الموضوع ذاته. أمّا المقالات الأخرى فتحاول أن تجمع طروحات أخرى غربيّة قد تكون شبيهة بتجاربنا، وقد تتماثل مع العديد منها.

المقال الأوّل هو بقلم روضة مرقس، المركزة العامة في أصوات، والكلمة الأولى هذه بمثابة محاولة لإعطاء القراء والقارئات لمحة عن أصوات مسيرتنا ورسالتنا

للتعرّف على مجالات عملنا ورؤيتنا السياسية والاجتماعية. أما المقال الثاني فهو بقلم داينا، وهي إحدى مؤسّسات مجموعة أصوات، وتطرح فيه ("الوطن والمنفى في تجربة المتحرّرات جنسياً") عدة أسئلة وتخبّطات تدور في بال كلّ منّا حول معنى الوطن، المهجر والمنفى، وكيف يمكننا أن نعيش هويّاتنا الجنسيّة داخل مجتمعا. أما المقال الثالث، "حقوق المرأة وحقوق المثليين: نحو نموذج شموليّ"، فهو لكاتبتة رشا مومنة، وهي تختتمه بالكلمات التالية: ".. وعلى من يعمل من أجل العدالة الاجتماعية أن يفكّر بطرق مواظبة أكثر من تلك القائمة حالياً". وهي تحاول أن تطرح وضع المثليين والمثليّات في لبنان والمجتمع العربي وعلاقة نضالنا كمثليّات بحقوق الإنسان والمرأة.

ويتناول المقال الرابع، وهو بقلم لييا ملادجينوفيك، وهي ناشطة مثليّة ونسوية من بلغراد، "ملاحظات امرأة مثليّة نسويّة خلال فترة الحرب". تقدّم ملادجينوفيك في مقالها قضايا قد نجدها شبيهة بقضايانا لكون جزء كبير منّا يعيش حالة الحرب والاحتلال في الأراضي المحتلة. أما المقال الخامس للكاتبة المعروفة المثليّة النسوية المكسيكية الراحلة غلوريا أنزلدوا، وعنوانه "حركات الاحتجاج والتمرد والثقافات الخائنة"، فتتناول الكاتبة فيه طرْحاً مثيراً حول كونها ".. أقلّيّة داخل أقلية داخل أقلية..". كما مرأة مثلية الجنس مكسيكية تعيش في الولايات المتحدة الأمريكيّة. وحلقات الاضطهاد هذه قد تكون مماثلة لما نعرفه نحن كنساء فلسطينيّات مثليّات. وأما المقال الأخير في هذا الكتيّب فهو للكاتبة الأمريكيّة المعروفة أدريان ريتش، وهو بعنوان "المغايرة الجنسيّة القسرية والكيان المثليّ"، وفيه تحاول ريتش أن تحلّل نظرة المجتمع للمثليّة الجنسية مع إعطاء لمحة مفصّلة عن الموضوع في الغرب.

إننا في هذا الكتيب نحاول أن نوّكّد ارتباط واقعنا كنساء مثليّات بواقع الجماهير العربية في البلاد والبلدان المجاورة، ومن خلال المقالات والموادّ التي نستعرضها نسمع أصوات النساء في مختلف المواقع، تحليلهنّ وطرحهنّ السياسي، النسوي والمثليّ، مؤكّدات التزامنا بمواصلة العمل على الأسس التي وضعناها منذ بداية طريقنا وركّزنا عليها في مشاريعنا: مشروع التثقيف ورفع الوعي، مشروع الدعم والتدعيم ومشروع المعلومات والمنشورات.

نأمل أن نكون قد نجحنا في إضافة صوت وطرح جديدين إلى الساحة الإعلامية والثقافيّة البديلة، ونعد بأن نواصل عملنا الجادّ لنشر موادّ وإصدارات أخرى قادمة.

أصوات

محتويات

11	مقدمة
16	تقديم صندوق "هاينرخ بل"
18	سيرتنا ورسالتنا روضة مرقس
23	الوطن والمنفى في تجربة المتحرّرات جنسيًا داينا
34	حقوق المرأة وحقوق المثليين: نحو نموذج شمولي رشا مومنة
45	ملاحظات امرأة مثلية نسوية خلال فترة الحرب - 2001 ليبا ملادجينوفيك
[15]	
62	حركات الاحتجاج والتمرّد والثقافات الخائنة غلوريا أنزلدوا
75	المغايرة الجنسية القسرية والكيان المثلي أدريان ريتش

تقديم

إنّ صندوق هاينرخ بل، الصندوق الألماني السياسي والمنتمي إلى حزب الخضر في ألمانيا، يدعم جمعية أصوات منذ بداية عملها.

تقوم أصوات بعمل شجاع جداً في ظروف صعبة للغاية. إذ عليها أن تواجه العديد من العقبات - العقبات السياسيّة وكذلك عقبات التقاليد. إنّ من شأن التكنولوجيا الحديثة - الإنترنت - أن تساعد أصوات في التعامل مع هذه العقبات، لكنها ما زالت قائمةً. ويبدو أنّه يجب أن يمرّ وقت طويل من أجل التغلّب عليها. لا أحد يعلم، كم من الوقت سيستغرق الأمر حتى إعادة الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني على المسار، حيث سيتمّ حله في الأساس بوسائل سياسيّة وليس بوسائل عنيفة، وعندها ستعود حرية التنقّل مرّة أخرى. ولا أحد يعلم كم من الوقت سيستغرق المجتمع الفلسطيني لتطوير انفتاح وتسامح في ما يتعلّق بتفضيلات مواطنيها الجنسيّة.

[16]

في ألمانيا، يبدو أن مثل هذا التسامح لا يشكّل مشكلة بعد الآن في هذه الأيام. فقبل عدة سنوات، وخلال الحملة الانتخابيات في برلين، اعترف مرشح الحزب الديمقراطي الاجتماعي بميوله المثلية في خطاب انتخابي، وقال: "إنني مثليّ والأمر جيّد بهذه الطريقة." وتم انتخابه في الانتخابات ليصبح عمدة برلين. وفي هذه الأثناء أعيد

انتخابه مرّة ثانية. أشكّ ما إذا كان من المحتمل أن يحدث مثل هذا الأمر في ألمانيا قبل 10 سنوات. وهكذا، فإنّ ذلك هو مثال مشجّع على التطوّرات التي يمكن أن تمرّ بها المجتمعات.

ومع ذلك، لا يوجد هنالك سبب للكبرياء غير المفهوم أو حتى للعجرفة في المجتمعات الغربيّة. يجب أن نكون واعين إلى أنّه كان هنالك، ولا يزال، نضال طويل من أجل التسامح والمساواة في مجتمعاتنا، أيضًا، وأنّ الوضع كان مختلفًا حتى فترة غير بعيدة. ويدرك معظم الناس أنّ المثليين تعرّضوا للاضطهاد في ألمانيا النازية، وزجّ بهم في السجون وفي معسكرات الاعتقال وتمّ قتلهم. ويدرك العديد من الناس أنّه كان هناك قانون ألمانيّ جنائيّ بعد الحرب يحظر العلاقات المثليّة بين الرجال. لكن، من يعرف أنّ حزب الخضر في ألمانيا الغربية فشل في مبادرة في البرلمان في ثمانينيّات القرن الماضي لإلغاء هذا القانون؟ وقد ألغي نهائيًا عام 1994، عندما تمّت ملاءمة قوانين ألمانيا الغربية والشرقية السابقتين.

[17]

إنّ كتيّب أصوات هذا هو الإصدار الأوّل باللّغة العربيّة حول قضايا المثليّات والمثليين. وهكذا فإنّ أصوات تواصل مسارها الطلائعيّ. نتمنّى لكنّ المزيد من الشّجاعة، القوّة والنجاح في عملكّن.

Jörn Böhme **يون بوهم**

مدير صندوق هاينرخ بل - تل أبيب

سيرتنا ورسالتنا

روضة مرقس

لغرض فهم الحاجة إلى أصوات، من المهم أن نفهم الواقع الذي أدّى إلى نشوء أصوات. ففي حين أنّ كثيرات منّا كنّ ينشطن في مشاريع نسويّة وأخرى ناشطات من أجل السلام ومقاومة الاحتلال، لم تكن لأيّ واحدة منا "مجموعة" يمكنها أن تدعم النضال المناهض للتمييز الذي تعيشه كلّ يوم "أقلية داخل أقلية داخل أقلية".

وكنساء فلسطينيّات مثليّات، نعيش في مجتمع مغاير جنسيّاً ومحافظة، فإنّنا نخطو الخطوات الأولى مشهرين مثليّتنا على العلن، من أجل أنفسنا أولاً ولقد أثبت لنا العالم من حولنا أنّ علينا أن نواصل كفاحنا ضدّ الخوف من المثليّة المتنامية ومن أجل الاعتراف بوجودنا.

[18]

في العام 2002، تمّ بلورة مجموعة الحوار عبر البريد الإلكترونيّ للنساء الفلسطينيات المثليّات، والتي أصبحت الحيّز الآمن الأوّل للنساء المثليّات في المجتمع الفلسطينيّ داخل دولة إسرائيل، وفي المناطق الفلسطينيّة المحتلة.

Rauda Morcos

من مؤسسات مجموعة أصوات، ناشطة مثليّة، سياسيّة ونسويّة وتعمل كمركزة عامة في أصوات.

لقد عقدنا اجتماعنا الأوّل، في كانون الثاني 2003، من دون أن نعرف أو نخطّط لما سيأتي به هذا الاجتماع بالنسبة لنا، وفي آب 2003، قرّرنا أن نبدأ بالتنظّم ك أصوات. لقد نشأت أصوات من كونها عبارة عن مجموعة الحوار عبر البريد الالكتروني لتصبح الصوت والممثلة للنساء الفلسطينيات.

وفي أيلول 2003، طلبت أصوات وحصلت على منصّة تنظيمية ودعم من كيان - تنظيم نسوي عربي. حالياً، تعمل أصوات كمشروع مستقلّ ضمن كيان، المسجّلة كمنظمة غير ربحية في إسرائيل.

منذ العام 2004 وحتى اليوم، بدأنا نصل إلى المجتمع الفلسطينيّ عبر مشاريعنا في مجال التثقيف ورفع الوعي، الدعم والتدعيم وتوفير المعلومات.

كثيرات من النساء في المجتمع الفلسطينيّ يعشن أو عشن هويّتنا الجنسيّة في السرّ. بالنسبة إليّ فإنّه من الواضح أنّ ذلك هو نتيجة لـ: أولاً، تركيبة مكانتنا كأقلية فلسطينية في إسرائيل لا تتمتع بحقوق متساوية وتواجه عنصريّة وحشيّة، ومجتمع يعيش تحت الاحتلال ينتهك الجيش الإسرائيليّ حقوقه الإنسانيّة ويواصل بناء جدار الفصل العنصريّ لفرض فصل الفلسطينيين عن بعضهم بعضاً، ثانياً، كنساء يؤدّين أدواراً غير معترف بها في المجتمع الأبويّ، ثالثاً، رفض المجتمع لحقنا في التعبير عن جنسويّتنا.

للأسف، إنّ هذه التقييدات تُضاف إلى مُعيق آخر يكمن في تعبير النّساء عن حقوقهنّ

وحريّاتهنّ القوميّة، المدنيّة والمتعلّقة بالنوع الاجتماعيّ. إنّ المجتمع الفلسطينيّ شأنه شأن أيّ مجتمع أبويّ آخر لا يقبل، وفي أحيان كثيرة، يرفض بعدائيّة، أيّ تعبير عن "الآخر". وعندما تجرّو النساء على تعريف أنفسهنّ خارج حدود الأدوار والهويات الجندرية التقليدية المتعارف عليها، فإنّهنّ يواجهنّ الإقصاء، أو ما هو أسوأ منه، العنف ضدّ خصوصياتهنّ وأجسادهنّ. وإحدى الإستراتيجيّات لتعزيز صمت وخضوع جنسوية المرأة هي عبر العنف الجنسي الممارس ضدّ النساء.

ويفسّر هذا الأمر لماذا تكاد لا تكون النساء الفلسطينيات، حتى اليوم، منظمات، يجرّون على الاحتجاج، أو على مقاومة هذا التعسّف الوحشيّ. إنّ هذه الحلقة المفرغة من التعسّف دفعت نساء مثليّات إلى الإصرار على خلق حيّز آمن للتعاطي مع مسائل جنسوية النساء، النوع الاجتماعي ومثليّة الجنس.

تهدف أصوات إلى إتاحة المجال أمام النساء الفلسطينيات المثليّات للتعبير عن الذات. فمن خلال البرامج التي تضعها أصوات، تتمكّن النساء من مناقشة مواضيع النوع الاجتماعي، الجنسويّة، تعريف أشكال متعدّدة من النسوية وإعادة تعريفها، وتتناول الصراعات القائمة بين الهويّات القوميّة والجندرية، كفلسطينيات يعشنّ داخل حدود إسرائيل وفي المناطق الفلسطينيّة المحتلّة.

[20]

توفر مجموعة أصوات حيّزاً آمناً للنساء الفلسطينيات اللواتي يعرفنّ أنفسهنّ كمثليّات، نساء ذات ميول جنسيّة مزدوجة، مُغيّرات للجنس، مُغيّرات للنوع الاجتماعيّ أو ازدواجيات الجنس ومتحرّرات الجنس. ومن خلال أصوات، تستطيع النساء أن

تكسر صمتهنَّ الفرديّ، الدخول في حوار متواصل ومناقشة مسائل تتعلّق بواقعهنَّ اليوميّ. إضافةً إلى ذلك، إننا نحاول أن نثقف أنفسنا وبعضنا البعض حول حقوق النساء، المثليّات، والمسائل المتعلّقة بهوية النوع الاجتماعي. إنّ زيادة وعينا في هذه المسائل ستمكّننا من طرح موضوع واقع المثليّات في مجتمعنا حول، لنساهم بالتالي في إرساء التفاهم والتسامح بشكل أكبر في المجتمع العربيّ الفلسطينيّ.

لذلك، تسعى أصوات للمبادرة إلى تغيير اجتماعيّ من أجل تلبية احتياجات إحدى المجموعات الأكثر صمتاً وإجحافاً في المجتمع الفلسطينيّ من خلال الوصول إلى المجتمعات الفلسطينيّة والمحلّية في إسرائيل وإلى المناطق الفلسطينيّة المحتلة. بالإضافة إلى ذلك، فنحن نقوم بالتشبيك مع مؤسّسات، مجموعات وأفراد ذوي أفكار مشابهة، لمقاومة التمييز المتعدّد الطبقات الذي تواجهه النساء الفلسطينيّات المثليّات ولتعزيز حقوق النساء وتحسين مكانة جميع النساء في المجتمع الفلسطينيّ.

[21] إنّ قوّتنا كنساء وكمثليّات وكفلسطينيّات لا تكمن في اختيار هويّة واحدة وتفضيلها على الأخرى وإنّما في الإصرار على أنّ هناك طريقة لتشكيل حيّز لها جميعاً. أنا هذه الهويّات مجتمعةً – نحن مثليّات الجنس ونحن نساء ونحن فلسطينيّات وهذه الهويّات الثلاث لا يمكن أن تكون منفصلة عن بعضها البعض.

ومن خلال تحديد الخطاب المتعدّد الطبقات ما بين النضالات القومية، الجنسيّة والمتعلّقة بالنوع الاجتماعيّ، سنواصل العمل التوعوي حول الرباط غير القابل للانفصال بين ثلاثتها، وحمل الرسالة إلى المجتمع الدولي للمثليّات، النساء ذات

الميول الجنسيّة المزدوجة، مُغيّرات الجنس، مُغيّرات النوع الاجتماعيّ وازدواجيات الجنس و متحرّرات الجنس، بأنّ نضالنا كمثليات ضدّ التعسّف لا يمكنه أن يكون منفصلاً عن نضالاتنا من أجل العدالة الاجتماعيّة وحقوق الإنسان للجميع. كما أنّنا نحمل الرسالة ذاتها إلى الحركات النسوية وحركات التضامن الدولية بأنّ نضالاتنا من أجل العدالة الاجتماعيّة وحقوق الإنسان لا يمكنها أن تكون منفصلة عن نضالنا ضدّ القمع والتّمييز بحقّ المثليّات، السحاقيّات و متحرّرات الجنس.

إنّ وجودنا هو الدليل على أنّ التغيير الاجتماعيّ يحتاج إلى الشّجاعة والدعم كي يتحقّق.

2006/10/20

الوطن والمنفى في تجربة المتحرّرات جنسيًا

داينا

كان ذلك حين انتقلتُ من قرية صغيرة في "الشمال" إلى مدينة القدس الكبيرة. لم يكن الأمر انتقالاً من مكان منعزل بعيدٍ يسمّى "القرية العربية" إلى مدينة الأضواء الحمراء، الجرائم والجنس، وإنما كان بمثابة انتقال من مكان يتّسم بالألفة إلى مدينة تعجّ بالتناقضات المستحيلة، من التدين المتطرف إلى العلمانية المتطرّفة، من السياسات الممأسسة إلى الفوضوية، من المساجد والكنائس والكنس إلى البارات والحياة السرية لدى متحرّري الجنس. مدينة ترسم فيها الحدود بين العرب واليهود عبر حواجز إسرائيلية، لكنها، أيضاً، مدينة يلتقي اليهود بالعرب فيها دائماً في صدامات حتمية، وفي بعض الأحيان عنيفة، أيضاً. في مدينة التناقضات هذه اكتشفت رغباتي في روحانيّتها وخطاياها. لقد كان الانتقال من الشمال إلى مركز البلاد بمثابة انتقال من الأمنيات إلى تحقّقها. لقد كنتُ "براً" في القدس، المدينة المحافضة، وفي قريتي كنتُ "داخل" الخزانة. "براً" حيث لا يعرفني أحد و"في داخل الخزانة" حيث يزعم الجميع أنّهم يعرفون كلّ شيء عني.

[23]

Dayna

من مؤسسات مجموعة أصوات، ناشطة مثليّة، سياسيّة ونسويّة في فلسطين.

في شرق القدس، الجهة الفلسطينية، احتار البعض بشأني، هل أنا فتى أم سائح
إسباني، وفي غرب القدس، في الجهة الإسرائيلية، اشتبهوا خطأً بأنني إرهابية
عربية، ولذلك فقد أوقفوني، بين الفينة والأخرى، لفحص بطاقة الهوية. لقد أربك
مظهري، خلال ذلك، وهو لم يكن مظهر امرأة عربية متديّنة نموذجية، كلا الطرفين
بطريقة مختلفة. وواصلت التحرك والتنقل من حيّز اجتماعي - سياسي إلى آخر.
وتصف روضة مرقس (2003) هذه التنقلات في قصيدتها:

سأرحل مدينة، بيتاً، سقفاً وسريراً
سأرحل أنا مكاناً أو حتى حياة
مهجرة أنا داخل أرضي وبلادي
سجينة أنا داخل بيتي، أرضي وبلادي
سأرحل مدينة ومكاناً
لأول مرة في حياتي رحيل
أحد عليك تل-أبيب
بلد شبابي
طفلة، فتاة، امرأة كنت في قرية
عنف وقسوة ما قد يذكره جسدي
فتاة، طالبة، امرأة كنت هنا
مثلية، فلسطينية وضحية هكذا أذكر
في تل-أبيب
انتحار
مثلية، فلسطينية، شاعرة وعاشقة

مدينة حاضري أنا رحيلتك
مهجرة أنا داخل أرضي وبيتي
غير قانونية أنا في كل مكان
بدون هوية مكان أو حتى قصيدة

في قصيدتها هذه تصف الناشطة المثلية الفلسطينية روضة مرقس هذا الانتقال من قريتها إلى مدينة تل أبيب اليهودية الإسرائيلية. وهي تصف التحوّل الذي طرأ على تعريف هويتها من امرأة ضحية للعنف والعداية في قريتها إلى مثلية، نسوية وفلسطينية ضحية لليأس. لقد مكّن انتقالها إلى حيّز غريب من ازدهار آرائها السياسية وتعريف هويتها المثلية، في حين لم يكن ذلك ممكناً في القرية المألوفة لديها لأنّ العنف أصبح فيها بمثابة تجربة سجن. في المدينة، كانت روضة متحررة لكنّها وحيدة في غربتها، حتى وصل الأمر بها إلى نقطة الانتحار. بعد ذلك تترك روضة المدينة وتتنقّل تائهة لتصبح غير شرعية أينما حلّت، مع هوية لا وجود لها عند أحد.

[25]

إن فكرة الانتقال - السفر من قرية العائلة إلى مدينة الرغبات - أصبحت ذات معانٍ هامة. فالمسافة بين المكانين كانت بعيدة بعد التفكير في ماهية الهوية والدور الذي يجب عليها اتخاذه عند الوصول. هل هو دور الطالبة المجتهدة التي تعود إلى البيت، أم هو دور النسوية القلقة التي لا تتكلم إلا عن الاضطهاد والقمع. بالتأكيد، لقد كنت مستترّة في كلا المكانين، على الأقلّ بنظري، ولم أكن أنا نفسي، إن صحّ القول بأنّ نفسي كان لها وجود أصلاً.

أصبحت التنقلات والهويّة، حتّمًا، تحتلّ جزءًا كبيرًا من حياتي، وإلى حدّ ما عاملاً مهمًّا لبقائي. إنني أتنقل لأحصل على العلم، كما أنّي أتنقل لأفرّ من المدينة المحاصرة. أتساءل: لماذا ينتقل الناس من مكان إلى آخر؟ هل يحمل التنقل، دائماً، معاني الحرّية والتحرّر؟ لماذا يبحث المتحرّرون جنسيًّا - على الأقلّ أولئك الذين يعيشون في مجتمعات ذات معايير مختلفة بشكل متطرّف - عن جنسويّتهم في مكان آخر غير "وطنهم" الأصليّ؟ ماذا يحصل عند المتحرّرين جنسيًّا الذين يتنقلون من مكان إلى آخر؟ هل يشعرون بقيود الحرّية كما أشعر أنا، أم أنّهم يعثرون على تحرّرهـم الحقيقي من خلال كونهم غرباء ووحيدين، أو من خلال كونهم "برا" في مكان ما بعيد؟

التنظير حول الوطن والمنفى

إنّ الفكرة البنيويّة تجعل الوطن يقتصر على التكيّف للأصالة، الألفة والمادية. ويعرّف القاموس البريطاني "أوكسفورد" الوطن - "مكان أو منطقة أو دولة ينتمي إليها الفرد عادة ويكنّ له العاطفة والوجدان، ويجد فيه ملجأ، راحة واكتفاء". إنّ هذا التعريف الذي يخلط بين مفهومي الوطن والمنزل بموجب المفهوم الغربي كان موضع اهتمام عديدين، ومنهم دافيد موريلي، الذي يرى أنّ الوطن محفور وقائم فقط في البنية الماديّة (19:2000). وهكذا فإنّ الوطن يقع ضمن مواقع معيّنة.

بينما يصف جون دورهام بيترز الوطن، وفق مفاهيم البدو، بالتغيّر والتنقل، وفي ذلك ازدواجية دقيقة، لأنّ الوطن يقع في كلّ مكان دون مركز ثابت، بل هو موجود في البداوة نفسها دون الأمل أو الحلم بموطن ما، خلافاً للفكرة السائدة بأنه يتعلق بمكان محدّد وعينيّ. لا يغيب مفهوم الإقليميّة عن الوطن في حياة البداوة، بل يتغيّر ويتجدّد. فإذا تساءلنا، فرضًا، عما إذا كان التجدّد الدائم للإقليم سيؤدّي إلى فقدانه،

فإنَّ الإجابة على ذلك فلسفياً أن لا فقدان لإقليم دون تجدده ومن وحي حياة البداوة. إنَّ وطن البدو ثابت ومنفسخ ثمَّ متجدد، بلا طموح أو رغبة في وطن ما، وعدم الحاجة في التملك هي إحدى الصفات الأساسية لديهم.

يقال أن المنفى هو عملية بمثابة استئصال مادية تنتج عن العنف أو الحرب أو الفقر، ويقصي المنفي من الوصول إلى وطنه أو بلده.

يرى إدوارد سعيد أنَّ المنفى هو نتاج الاقتلاع الحسي والمكاني. وهو يحتاج بأن المنفى هو "التصدع المرغم الذي لا يُشفى، الحاصل بين الإنسان والمكان الفطري، بين النفس وموطنها الحقيقي" (المصدر السابق: 173). يقلع المنفيون من جذورهم الجغرافية وماضيهم، فيجدون في أنفسهم حاجة ملحة لإعادة تركيب ماضيهم الضائع وحاضرهم المفقود من خلال الرغبة في الانتماء إلى شعب متجدد.

[27]

في مقدّمة كتاب "الوطن، المنفى، المواطن" يحلل حميد نافسي (1999) بعض العوامل المادية المؤدية للاغتراب وغيرها من العوامل الاجتماعية غير الجغرافية أو المادية التي قد تؤدي إلى النفي داخل الوطن، فمن الممكن أن يرغم المرء على المنفى دون أن يتمنى الرجوع إلى وطنه، أو أن يعود لوطنه دون أن يجد وطناً: "أن يعود للوطن دون أن يصله، أن يكون من البدو ولكن في المنفى" (المصدر السابق: 3).

الوطن في المنفى والمنفى في الوطن

هل نستطيع التحدّث عن هاتين التجريبتين على أنّهما منفصلتان؟ هل نميّز بين الوطن

والمنفى كما يرد ذلك في الأدب المكتوب؟ لكي نحاول تحليل الفكرتين، علينا، أولاً، أن نحدّد التراتبية الهرمية بينهما. ينجم عن ذلك أنّ تجربة الوطن تعدّ إيجابية ومحبّذة، أما المنفى فهو سلبيّ ونقيض للوطن. ووفقاً لجاك دريدا فإنّ علينا إعادة ترتيب الفكرتين والبحث في ما إذا بقي تعريفهما ذات التعريف، كما في الترتيب الأصلي. نعرف الأفكار، كما التجارب، دائماً حسب علاقتها ببعضها البعض. فماذا يحصل عندما نقلب هذه العلاقات، وماذا يحصل عندما لا نستطيع تفرقة أو تمييز التجارب؟

تشير سمدر ليفي (1996) في مقالها إلى حالة التناقض في كون الوطن هو المنفى ومكان التهجير. تقول ليفي إنّ الوطن لا يقتصر على بلد ما أو مكان الأصالة/ الولادة أو موضع الألفة والقرب، بل إنّ الوطن هو حالة انتماء وتعريف لفكرة في المخيلة هي "الوطن".

في دراستها حول المواطن الفلسطيني والشرقي اليهودي في إسرائيل، تشير ليفي إلى العزلة التي يشعر بها كلا المجتمعين في ما يزعم أنه "الوطن". فالشرقي اليهودي الذي أعتبر دولة إسرائيل تجسيدا للأمة اليهودية التاريخية المثالية، إنما هو في الحقيقة يسكن تحت هيمنة دولة اليهود الأوروبيين - الأشكناز - ويشعر بالمنفى داخل دولته ولا وجود لوطنه الحسيّ. الأمر ذاته بالنسبة إلى الفلسطيني المواطن في دولة إسرائيل، فهو يعيش داخل دولة يهودية أوروبية كانت موطنه الأم- الأصلي، ما ينجم عن ذلك حالة عزلة ومنفى كبيرين. في هذه الحالات، نرى أن لا وطن في المواطن، بل يصبح الوطن فكرة وهميّة، هشة شبه مستحيلة تعيش في الحدود ما بين الوطن الأصلي والوطن المنشود.

التجربة المثليّة: وطن في المنفى ومنفى في الوطن

سأستخدم، في محاولة لفهم الوطن والمنفى، تجربة متحرّري الجنس. إنّ الحرية الجنسية ليست فقط موضوعاً لافتاً إجتماعياً وإعلامياً فحسب، بل هو في الأساس موضوع الهوية الاجتماعية - السياسية، وهي حالة أنتروبولوجية واجتماعية تتحرّك دائماً من المركز إلى الأطراف، ومنها المركز من جديد. يغادر متحرّرو الجنس أحياناً موطنهم هرباً وبحثاً عن مكانٍ للانتماء إليه والشعور بالراحة فيه.

سأتناول، من خلال الاستعانة بمقالتي أن ماري فورتيسير (2003، 2001)، مفهوم الحرية الجنسيّة كهويّة ووضعيّة اجتماعيّة لا يمكن لها أن تجري في الوطن أو المنفى كليّة. فمن جهة، تشعّر متحرّرات الجنس، دون استثناء، بأنهنّ منفيات داخل وطنهنّ، وخاضعات للمعايير الاجتماعية المغايرة، ومن جهة أخرى، فعند الهروب من المجتمعات المعادية للمثليين والمثليات، يجد متحرّرو الجنس أنفسهم في حالة إعادة بناء تجربة الوطن في المنفى، فيصبح الوطن موجوداً في المنفى. في هذه الحالة، يكون كل من الوطن والمنفى موجودين الواحد في الآخر، بل في المسافة التي تفصلهما، موجودين وغير موجودين في آن واحد.

[29]

المنفى في الوطن: هجرة متحرّري الجنس داخل الوطن الأصلي

يصرّح العديد من متحرّري الجنس بشأن عمليّة اختفاء عوامل الراحة والألفة والانتماء للوطن، بأنّ أولئك الذين يعيشون داخل مجتمعات تسير بموجب المعايير الجنسية المغايرة، كمفاهيم الروابط الزوجيّة والزواج وبناء أسرة والتعاطي الاجتماعي المبنيّ على أسس المغايرة، يصبح الوطن بالنسبة إليهم بمثابة مكان لنكران الذات والإخفاء

الشديد لحرّيتهم الجنسيّة، الأمر الذي يؤدّي إلى استبدال مشاعر الراحة والاطمئنان بالخوف عند إظهار الرغبات والاختيارات الفردية المنافية للتقاليد، وعندها تقلّ روابط الألفة والقرب، ويصبح الوطن منفىً.

لا كيان أو شرعية لهوية متحرّري الجنس في المجتمعات التي تسير وفق المعايير الاجتماعية المغايرة والتي ترفض هويّة مثلية الجنس.¹ ولذلك، يعزل متحررو الجنس عن وطنهم ظانّين أنّهم سيجدون الوطن المرغوب فيه "هناك" في بلد آخر (407: 2001، 2: 2003-Fortier 408)، بينما يصبح موطن طفولتهم بمثابة بلد الاغتراب. في حالات معيّنة، تمنع المجتمعات المغايرة متحرّري الجنس من الظهور، فننكر وجودهم وتدفعهم إلى الهجرة أو النفي، جسدياً وشعورياً.

الوطن في المنفى: وطن متحرّري الجنس - "براً"

عندما يصبح المنفى هو الوطن ينظر متحرّرو الجنس الى حالة الاغتراب بوصفها عودة إلى الوطن (2: 2003-Fortier). في المدن التي تسمح بظهور متحرّري الجنس (وفي المدن التي لم تقبلهم كليّة) يخيل لدى المغتربين من متحرّري الجنس أنّ هويّتهم الجنسية لن تجلب التمييز ضدّهم، بل ستكون من ضمن المعايير الاجتماعية المقبولة، وتحيطهم هذه التخيّلات بالألفة المقرونة بوطنهم الأمّ، وهو ما سيؤدّي، أحياناً، إلى بناء عائلة من أفراد مجتمعات متحرّري الجنس.

[30]

¹ تشبّه عملية رفض الهوية الجنسية الاستعمار، إذ إن المستعمر يفقد حقّه السياسي الوطني رغم بقائه في الوطن، وفي ذلك فقدان مجازي للوطن ويصبح المستعمر منفياً في وطنه.

يتخيّل متحرّرو الجنس أنّ في الاغتراب وطنًا يستطيعون أن يجدوا فيه مكانًا، جذورًا وهويّة، فقدوها في بلادهم، لذا يهاجر العديد من متحرّري الجنس بهدف الظهور بهويّتهم الجنسيّة الحقيقيّة دون خوف أو اضطراب، وطنًا منهم أنّهم سيجدون ما فقدوه من هويّة وانتماء. تركز تجربة متحرّري الجنس في بلاد الاغتراب على استعادة المكانة التي هي أساس الرحيل أو النفي من الوطن الأم إلى المكان الجديد، والذي غالبًا ما يكون الدول الغربية، وفي عملية الاستعادة هذه للمغترب من متحرري الجنس فإنه يكون، وبشكل متناقض، في الوطن.

على خط التماس: ليس في الوطن ولا في المنفى

في بحثنا عن وجود الوطن في المنفى والمنفى في الوطن علينا أن نعي استحالة الوصول كلياً إلى الوطن أو المنفى. رغم شعور متحرّري الجنس بأن الوطن هو المكان الذي لم يسمح لظهورهم الاجتماعي فيه، إلا أن تذكر الوطن، المخلف وراءهم، لا يتوقّف. فنرى لدى المغتربين من متحرري الجنس حنيناً للوطن الأم، ومحاولة لتحديّ ونسيان مشاعر العنف والعزلة وإبداء مشاعر المحبّة، دائماً، إزاء وطنهم وبيئتهم "الطبيعيّة" الأولى. ويتّصل بعضهم بهذه البيئّة "الطبيعيّة" من خلال ممارسة اللغة المشتركة والتراث المألوف كالمأكولات والموسيقى.

[31]

يتذكر متحرّرو الجنس دائماً وطنهم في الموطن الجديد ويعيدون ذكرياتهم السابقة في وعيهم وعاداتهم اليومية، فنجدهم يمارسون التقاليد الشعبية ويحيون الطقوس والمناسبات الاجتماعية ويربطون موطنهم الأمّ ببلاد الاغتراب، الموطن الجديد، ويصبح الأخير بلد اغتراب مرّة أخرى.

يكنم التناقض في ما يتمناه متحرّرو الجنس في وطنهم الجديد لكونه يبقى مرتبطاً بالتراث واللغة والقيم التي خلفوها وراءهم، ويستحيل بذلك وجود الوطن الحقيقي في الاغتراب أو الوطن الأم، بل يتشكّل وطن آخر يتموضع ما بين الوطن والمنفى، بين الجديد والقديم - المفقود، بين الذاكرة والنسيان، ويبقى الوطن الحقيقي جزئياً غير كامل، لا هنا أو هناك، رغم ما أشار إليه متحرّرو الجنس من أنّهم لن يرجعوا إلى الاختباء "هناك" بل إلى الظهور "هنا".

الخميس، 9 آذار 2006

شكر وتقدير

هذا المقال ينشر بإذن من الكاتبة

[32]

المصادر:

Fortier, Anne-Marie. "Coming Home': Queer Migrations and Multiple Evocations of Home". *European Journal of Cultural Studies*, 4 (4), Nov., 405-424, 2001.

Fortier, Anne-Marie. "Making home: Queer Migrations and Motions of Attachment". <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/fortier-making-home.pdf>. Department of Sociology, Lancaster University, UK: Nov. 2003.

Lavie, Smadar. "Blowups in the Borderzones: Third World Israeli Authors' Gropings for Home". In Lavie and Swedenburg (eds.) *Displacement, Diapora, and Geographies of Identity*. Durham, NC: Duke University Press, 1996, 55-96.

Morely, David. *Home Territories: Media, Mobility, and Identity*. New York: Routledge, 2000.

Naficy, Hamid. "Framing Exile: From Homeland to Homepage". In Naficy (ed.) *Home, Exile, Homeland: film, media, and the politics of place*. New York: Routledge, 1999, 1-13.

Morcos, Rauda. "Poem 3" Translated from Arabic in <http://www.aswatgroup.org>. 2003.

Peters, John Durham. "Exile, Nomadism, and Diaspora: The Stake of Mobility in the Western Canon". In Naficy (ed.) *Home, Exile, Homeland: film, media, and the politics of place*. New York: Routledge, 1999, 17-41.

Said, Edward. "Reflection on Exile". In *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard University Press, 1984, 173-186.

حقوق المرأة وحقوق المثليين: نحو نموذج شمولي

رشا مومنة

تنصّ الوثيقة العالميّة لحقوق الإنسان على أنّ هذه الحقوق غير قابلة للتحويل (أي أنّها جزء لا يتجزأ من الكيان الإنساني)، وغير قابلة للتجزئة (أي أنه لا توجد أولوية وحقّ على آخر)، وذات ارتباط متبادل (أي أنّ الحق السياسي، مثلاً، مرتبط بحريّة التعبير المرتبطة بحقّ ممارسة العقائد الدينية والتي بدورها ترتبط بحقّ الخصوصية، وغيرها).

وعلى الرّغم من حقيقة أنّ الوثيقة العالميّة هي جزء أساسي من الدستور اللبناني، إلا أنّ هناك عدداً قليلاً من المنظمات غير الحكومية التي تكافح من أجل حقوق الإنسان في لبنان دون أن تفترض وجود بعض أشكال الهرمية الخاصة بالحقوق، وأن بعض الحقوق تأتي بطبيعتها بعد حقوق أخرى. وإن لم يكن الأمر من حيث المبدأ، إلا أنه، على الأقلّ، بحسب إملاءات استراتيجية المنظمة. وبناء على هذا المنطق، يتم تجاهل بعض الحقوق، لأنه الآن، كما أخبرنا، ليس هو الوقت المناسب للكفاح من أجلها، وأن هناك قضايا أكثر أهميّة تستدعي المعالجة.

[34]

Rasha Mounneh

ناشطة نسويّة وسياسيّة في لبنان، حاصلة على لقب ماجستير في الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة.

إنَّ ما يثير السخرية في هذا الوضع هو: تقوم منظمات حقوق الإنسان بتهميش حقوق المرأة، وتقوم منظمات حقوق المرأة بتهميش حقوق المثليات، وتقوم منظمات حقوق المثليين بتهميش حقوق المثليات، في حين أنَّ النظام الاجتماعي والسياسيِّ بكامله يعمل على تجاهل هذه الحقوق، ونحن منشغلات بمناقشة أيِّ من هذه الحقوق هو الأهم.

أودُّ أن أواجه هذه الأفكار محاولةً أن أفرغ بعض الافتراضات مما تركز عليه، مركزةً على التواصل بين ما قررناه، كمجتمع، من تقسيمات إلى مجموعات حقوق واضحة، على أمل طرح أسئلة حول كيفية صياغة إطار عام للعمل الاجتماعي والسياسي، ينسجم مع نص الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان.

لقد كان من الطبيعيِّ أن نفكر بمفاهيم تقسيم الهويّات، وما إذا كانت هذه الهويّات هي: مثليّ/ مغاير، رجل/ امرأة، أسود/ أبيض، لبنانيّ/ سوري، مسيحيّ/ مسلم. وكان من الحتميِّ، بالطبع، أن نكون بحاجة دائمة لجهاز تصنيف، لنتمكّن من خلاله من تنظيم العالم من حولنا. لكنّ الطرق التي نختارها من أجل هذه التصنيفات تميل إلى أن تكون عشوائية بهذا القدر أو ذاك، وتتغير بحسب الوقت والمكان، وهي تخضع للبنى الاجتماعية ولبنى السلطة في هذا المكان، في أي مجتمع وفي أي وقت كان.

[35]

إنّ فئة الهوية مبنية على العلاقة بـ"الأخر"، الذي يحدّد تعريفه بإزائها: أنا امرأة، إذاً أنا لست رجلاً؛ أنا مثليّ، إذاً أنا لست مغايراً. وفي حين يبدو هذا بمثابة أمر عاديّ إلا إنه ينفي سمات الإقصاء. وماذا بشأن هؤلاء الذين يقعون ما بين هذه الفئات؟ أين

يقع، على سبيل المثال، ذوو وذوات الميول الجنسية المزدوجة في هذا التصنيف؟ أين يقع مغبرو/ات النوع الاجتماعي في نظام الثنائية الجنسية الذكورية-الأنثوية؟ قد يحاول البعض فرضهم على هذا الجانب أو ذلك، لكن ما يحدث في الواقع هو أنهم يعانون من التهميش والإقصاء والانزواء. ومن أجل تغيير هذا الوضع، فقد صرخوا بصوت عالٍ "كفاية"، واستطاعوا أن يطرحوا على الأقل بعض التساؤلات المعقدة حول عدم شرعية هذا التصنيف المزدوج.

هيا نأخذ بعين الاعتبار قضية المزدوجين للحظة، وهيا نكون صريحين بشأن حقهم من البداية: إن المثليين لا يحبون المزدوجين عادة، والسبب في ذلك هو أن مفهوم الأزواجية الجنسيّة، حسب اعتقادهم، يجعل فكرة أي حركة لحقوق المثليين في أزمة. كيف يمكنك بناء حركة تركز إلى فئة هوية واضحة جدًّا، يعرف فيها الشخص نفسه من خلال النوع الاجتماعي للشخص الذي ينجذب إليه، ويتم إقصاؤه في الواقع ويستجيب مع ما هو أساسًا ليس هويته، أي: شخص يعرف نفسه وفقًا لقدراته الكامنة؟ إن إزدواجية الميول الجنسية التي تجسد الإمكانات المختلفة في مفهوم الهوية الجنسية هي بمثابة تهديد للعديد من المثليين على صعيدي التنظيم السياسي والشخصي، أيضًا، فلأن المثليين بنوا عالمهم الذاتي وسياستهم على فكرة الميول الجنسية الثابتة وغير القابلة للتغيير والموروثة منذ الولادة، فمن الطبيعي أن يتذمروا من تلك الفئة التي تقول إن الميول الجنسية غير ثابتة وقابلة للتغيير، بل هي مرنة تمامًا.

[36]

إلى جانب هذا الإقصاء الحتمي، نجد مشكلة أخرى في فكرة تصنيف الهويات والتي من المفترض أنها عالميّة وشاملة، غير أنها على العكس من ذلك. إذ أننا لا نجد

المثليين والمثليات في كل أنحاء العالم. في حين إننا نجد، من جهة أخرى، أن التنوع الجنسي منتشر أكثر، فلدى الكثير من الثقافات لا يتفق التعبير الجنسي البديل مع النموذج الـ"مثلي" المعروف لدينا، لأن فكرة الهوية الجنسية الشاملة التي هي جزء لا يتجزأ من الذات، والتي تستلزم بالضرورة عملية إشهار المثلية، هي فكرة غربية وترتكز على الطبقة الاجتماعية. وهذا لا يعني أننا نريد أن نقول إن هذا سيء، بل إنها مجرد غريبة ولذلك فهي غير قابلة للتطبيق عالمياً. وسوف أعود لاحقاً إلى هذه النقطة.

إنّ المشكلة الثالثة في فكرة تصنيف الهويات تتعلق بالتنظيم السياسي. أعني بهذا الأمر أنه عندما نشير إلى منظمة ما تدافع عن حقوق المثليين، أو عن حقوق المرأة، نفترض أنّ هناك مجموعات متجانسة تدعى "المثليين" أو "النساء"، وأنّ لديها اهتمامات معيّنة منفصلة عن سائر المواضيع (مثل مواضيع الحقوق الاجتماعية أو العدالة الاقتصادية). نرى في تاريخ الحركات الاجتماعية أن تباين الطبقات والأعراق والميول الجنسية يتقاطع مع مفهوم التوحيد هذا. فمثلاً: احتياجات امرأة فقيرة في البقاع تختلف كلياً عن احتياجات امرأة من الطبقة المتوسطة في طرابلس، وعن احتياجات امرأة مثليّة في بيروت. تقف في وجه المنظّمات النسائيّة تحدّيات عديدة عند محاولة التطرّق إلى احتياجات كافة النساء على اختلافهنّ، وفي السعي إلى تحقيق عدالة حقيقيّة لموسسة تتخطّى عدالة القانون الرسمي. فنجد، على سبيل المثال، أنّ كل المنظّمات النسائيّة في لبنان تعمل جاهدةً على موضوع التمثيل النيابي والسياسيّ للمرأة على حساب قضايا أخرى. طبعاً، إنني أؤيّد قضية التمثيل السياسي ولا أنكر أهميّتها، لكنني أتساءل عن تأثير هذه القضية على نساء البقاع الفقيرات؟

يمكن تفسير هذا الحجم الواسع من التمثيل السياسي من جانب المنظمات النسائية في لبنان من خلال أمرين: الأول: أموال التبرعات. نجد في العالم العربي اليوم توجه هائل نحو تحويل الحركات النسائية إلى منظمات غير حكومية، تعتمد بشكل أساسي، على الدعم الخارجي. تقوم المنظمات المانحة، عادة، بوضع أجندة المنظمات غير الحكومية المحلية، والتي تتبع بدورها الاتجاهات العالمية، وهذه الاتجاهات هي ليست دائماً أفضل الاتجاهات لاتباعها. أمّا الأمر الثاني، فهي أنّ معظم المنظمات النسائية في لبنان تعدّ من الطبقة البرجوازية في دوائرها الانتخابية، وهي تمثل ببساطة احتياجات هذه الطبقة دون أن تتطرّق الى احتياجات الأغلبية.

أودّ أن أقدم مثالين آخرين يعكسان طريقة تأثير افتراضات التجانس، الإقصاء والعناية بتمثيل احتياجات الأقليات علينا وعلى تشكّل تجاربنا في جمعية "حلم"، وهي معركة طويلة الأمد. المثال الأول هو إقصاء النساء عن حركات حقوق المثليين، والثاني ولادة المثلية الفاشية.

من المسائل الأساسية التي تواجهها جمعية "حلم" هي قلة تمثيل النساء من ناحية العضوية والحضور الفعّال. مشكلة قلة تمثيل النساء مشتركة لدى العديد من المنظمات العاملة على حقوق المثليين، ففي أثناء قيام حركات حقوق المثليين في الولايات المتحدة في السبعينيات، انفصلت المثليات ليشكلن مجموعة مستقلة بعيداً عن هيمنة الرجال، لعدم أخذ احتياجاتهنّ بعين الاعتبار، ضمن فكر وعمل هذه الحركات. بينما تلتقي الميول الجنسية بين المثليين والمثليات، إلا أنّها تختلف من حيث نوع الاحتياجات، فالمثليات يواجهنّ تهميشاً مزدوجاً، أولاً لكونهنّ نساء

(على مستوى النوع الاجتماعي)، وثانيًا لكونهنّ مثليّات (على مستوى الهوية الجنسيّة). ومن خلال الاعتراف بالمثليّة الجنسيّة، فإنّ المثليّات ينجحن في تحطيم أمرين محرّمين، هما: المثليّة والنشاط الجنسيّ، فنضال المثليين يختلف عن نضال المثليّات، وتحتاج الحركات المثلية إلى معرفة وإدراك هذه الاختلافات لتتمكّن من التطرّق إليها. قليلاً ما نجد استعداداً للاعتراف بالأمر، لأنّه يعني التوغّل في القضايا النسوية، وتفضّل الأکثريّة أن تتركها للنساء، فلا مكان للمثليّات في الحركات المثليّة ولا في المنظّمات النسائية، التي تحاول إعادتهم إلى حركات المثليين، إذا لم يهاجموهم علناً. ولذلك، وبشكل مفروغ منه، يحدث انشقاق آخر، يجعل المثليات يتنظّمن بأنفسهنّ.

المثال الثاني الذي أود أن أعرضه هو ظاهرة الفاشية المثلية التي ذكرتها سابقاً. ففي شهر آذار الماضي، تظاهرت الجمعية الإنسانيّة للمثليين والمثليات ومجموعة حقوق المثليين "Out Rage" في لندن من أجل "الحقوق المدنية والحريات" وضد صعود الفاشية اليمينية، العنصرية، المثولوفوبيا، كره النساء ومجموعات قومية جنسية في المملكة المتحدة. وهاتان المجموعتان المذكورتان كنا نتوقّع أن نراهما معاً في كل مظاهرة، لكن في هذه الحالة، لم يكن مفاجئاً، إن الهدف من غضبهم هو المسلمون و"ثقافتهم المتخلفة". وما يثير السخرية هو أن معظم ما تعتبرانه بمثابة "تخلف" المسلمين هو نفس محور النشاط لدى بعض المجموعات المشاركة في دعم المظاهرة. بينما الحقيقة المرّة التي يدركونها تماماً هي أن الحزب القومي البريطاني لا يريد تحرير النساء ولا الزواج في شرق لندن، وهذا مثال جيد حول كيفية التقاء وتفشي العنصرية المختبئة خلف عباءة "حقوق الإنسان".

إن عودة بوش على تبرير الحرب على أفغانستان بأنها ستحرر النساء المسلمات المهمشات من العبودية، كان ما نادى به "Out Rage"، ودعت لإبقاء الجيوش الأمريكية والبريطانية في العراق من أجل "حماية" المثليين والمثليات من العنف المتزايد عليهم، والذي يواجهونه كنتيجة مباشرة لغزو البلاد. إن مجموعات حقوق المثليين مثل "Out Rage" لا تمثل مصالح المثليين في العراق ولا في سائر الدول العربية، بل إنها تسير على خطى ما أطلقت عليه ليلي أحمد "النسوية الاستعمارية" نحو تشكيل "استعمار للحقوق المثلية".

يتّضح، إذًا، الخطر الكامن في تجاهل هذه المحاور القمعية، وجمع المثليين والمثليات في خانة واحدة دون التطرق إلى مواضيع مثل: العرق والطبقة والجنس والميول الجنسية المنفصلة أحياناً والمتقاطعة في سياقات عدّة لإنتاج واقع خاص.

لقد ذكرت في مكان سابق من هذه المقالة أن المثلية الجنسية كهوية واضحة هي غير عالمية، وأن البنية الثقافية للاختلاف الجنسي في العالم العربي لا تتبع النموذج المثلي كما نعرفه. أذكر أنه كانت لدي محادثة مرة مع رجل كان يقف خارج أحد النوادي الليلية المعروفة بمثليتها في بيروت، وقد أصرّ على أنه ليس مثلياً مع أنه يمارس الجنس مع الرجال، مفسراً رأيه بأنه الشريك "الناشط"، أي، بكلمات أخرى، الذي يلعب دور "الرجل" في العلاقة الجنسية، أما المثليون بالنسبة إليه فهم هؤلاء الذين يلعبون دور "المرأة" فقط. خلال محادثتنا، قال لي أيضاً إن المزدوجين لا يمكنهم أن يلعبوا دور المرأة في العلاقات الجنسية، لأن في هذا تناقضاً كبيراً، فإن كان يحب النساء فهذا يعني أنه سيكون ناشطاً وليس العكس! هذا هو المفهوم السائد للميول

الجنسية في العالم العربي الذكوري كما هو في مجتمعات أبوية أخرى، وفي ثقافات يسيطر فيها الرجال، كما هي الحال في أمريكا اللاتينية. إن تعريف الميول الجنسية لا يتم حسب النوع الاجتماعي للشخص الذي تنام معه، وإنما عبر الدور الذي تلعبه خلال ممارسة الفعل الجنسي. وإن أردنا النظر بإمعان إلى هذه المجتمعات، فإننا نجد أنّ الثقافات الذكورية في هذه المنطقة هي ظواهر تعبر عن اشتها المماثل جنسياً، مثلاً: عندما يمسك الرجال أيدي بعضهم في الشارع أو يحضنون بعضهم أو يضربون "السحسوح"، أو يمسكون العضو الذكري الواحد للآخر، فإن الأمر لا يعتمد على "من" بقدر ما يعتمد على "كيف". وحتى بين المثليين العرب من ذوي الهوية ذات المفهوم الغربي، فإننا نجد لديهم رفضاً للاعتراف بأنهم الشخص الذي يمارس معه الجنس، أي الطرف الخامل في العلاقة.

ثمّة أسئلة عدة تطرح نفسها في هذا السياق، فمثلاً إلى أيّ حدّ تستطيع الحركات المثلية أن تتطرق إلى هذه الأمور دون إقصاء الذين لا يعرفون ذاتهم كمثليين؟ هل الحل هو في إعادة إدراج هؤلاء ضمن النماذج المناسبة للمثلية؟ إن الكثير من الرجال الذين يمارسون الجنس مع رجال آخرين يتزوجون من نساء ثمّ يتابعون خيانتهم مع الرجال. هل الأمر هو تلقّي المساعدة من أجل تقبّل أنفسهم كمثليين وعدم الزواج من نساء أم هو تقبّل اجتماعي للخيانة الزوجية؟ إنّ محور هذه الأسئلة يدور حول مفهوم النوع الاجتماعي والأدوار الاجتماعية التي تصقل المفاهيم لدى كل من الرجل والمرأة.

أودّ، أيضاً، أن أشير إلى انعدام الجنسية المثلية النسائية/الأنثوية؟ في المفهوم

الجنسي المرتكز على الفعّال والخامل. فهذا ليس محضّ صدفة. إذ إنّ الجنسية النسائية/الانثوية، مثلية كانت أم مغايرة خفية، لا وجود لها كلياً في لوحات الإعلانات والأغاني المصورة وتظهر مكانها السيطرة الذكورية بتمثيل صارخ.

إذاً، من دون حركة نسوية قوية تعمل ضدّ البنيوية الذكورية المسيطرة على جسد الإناث وما يتجاوز الجسد الجنسي لديهن، لا نستطيع تحقيق أهداف الحركات التي تطالب بحقوق الأقليات الجنسيّة، وبالتالي الحركات النسوية التي تقاوم اضطهاد الأقليات الجنسيّة، لأنّ المشكلة تكمن في النظام القائم بأكمله. وتشكل القوانين المعادية للمثلية، التي تتيح جرائم القتل على خلفية ما يسمّى "شرف العائلة"، والتي تقوم بتبرئة مجرم الاغتصاب، هيكلية مترابطة تسمح للدولة بالسيطرة على جسد المرأة وحصر حرياتّها وتشريع المسموح لها والمحرّم عليها. في جميع الدول التي شهدت تقدماً ملموساً في سياق الحركات المثلية، نجد أنها استعانت بالحركات النسوية، لكن، ولسوء الحظّ، تعمل الحركة المثليّة في لبنان داخل فراغ نسوي. كيف تتبلور هذه الحركات المثلية دون العمل على القضايا النسوية، فالنشاط الجنسي لدى النساء محظور سواء أكان مثلياً أم مغايراً؟ وما هو المنطق في فصل وضع المثليّات عن أخواتهنّ المغايرات الآتي يعانين من المحظورات الذكوريّة والقمع السلطوي؟

[42]

نستطيع الآن الانتقال إلى مواضيع ملموسة بعد أن شرحنا كنه مفاهيم الميول الجنسية وارتباطه بقضايا عدة. إنّ جمعية "حلم" تتعرّض لهجمات كثيرة حتى من قبل هؤلاء الذين يتعاطفون مع القضية المثليّة ويطالبون بمنح الحقوق للمثليين، بينما لا يقرّون بحقوق المغايرين وينظرون بازدراء إلى العلاقات الجنسيّة التي

هي خارج نطاق الزواج، وإلى العلاقات الرومانسية التي تحدث في مناطق خارج بيروت. هنا تكمن مشكلة الفرد في العالم العربي، إذ لا كيان لمفهوم الفرد خارج مفهوم العائلة، الأمر الذي يؤدي إلى التهجم على الحريات الخاصة الفردية وحق اختيار شريك/ة حياة. ولا يقتصر الأمر على المستوى النظري، بل نجد له تفرعات في القانون وفي المعاملات في دوائر الأحوال الشخصية. فمثلاً، في لبنان نحن لا نسجل أنفسنا كأفراد، بل كأعضاء ضمن عائلات وكل منا في خانة والده. يقوم هذا النظام البيروقراطي على الطائفية الذكورية التي تتفشى في جميع مناحي التركيبة الاجتماعية، بينما يزعم النظام المحافظة على الروابط والقيم العائليّة. لو كان الفرد هو الركن الأساسي، لانعدم التفاوت بين الرجل والمرأة وبين النساء أنفسهن فيما يتعلّق بقوانين الأحوال الشخصية، وهو ما كان سيؤدّي إلى ضعف الهيمنة الذكورية والطائفية وإنشاء قاعدة أساسية من أجل الحريات الخاصة واسترجاع القوة المسلوبة للأفراد من قبل النظام.

[43]
إذاً، لا جدوى من السؤال حول أيّ من الحركات هي صاحبة الأولوية العظمى، النسوية أم المثليّة! فالمعركة واحدة. إن هذه هي معركة لنصرة الفرد ضد الأنظمة الذكورية التي تسيطر على الجسد، وهي، أيضاً، معركة العلمانيّة واحترام الحريات الخاصة الفردية.

نظراً إلى هذه المعطيات، كيف نعالج هذه المواضيع، بينما المثليات مهمّشات في الحركات النسائية والنسوية، والمثليون مهمشون في حركات حقوق الإنسان، والمثليات مهمّشات في الحركات المثلية، والنساء في الحركات اليسارية، والقضايا اليسارية ليست على أجندة الحركات النسائية؟

بدأت حديثي بنقد السياسات القائمة على الهويّات المنفصلة وأودّ إتمامه بطلب تبني سياسات نضاليّة تقوم على الاعتراف بجميع هذه المحاور المتقاطعة والمتلاقية، والتي لا نستطع التعامل معها بشكل منفصل. أتمنّى أن أرى حركة تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية وتقييم ائتلافات بين هذه القضايا والمسائل داخل التنظيم الجماعي وليس العمل مع هويات مجموعة محددة، لكي لا تضيع منا نقاط الالتقاء ومصادر التغيير الحقيقي، وعلى من يعمل من أجل العدالة الاجتماعية أن يفكّر بطرق مواظبة أكثر من تلك القائمة حالياً.

شكر وتقدير

هذا المقال ينشر بإذن من الكاتبة

ملاحظات امرأة مثلية نسوية خلال فترة الحرب - 2001

ليبا ملادينوفيك

مقدمة

استغرقت مَنِّي كتابة هذه المقالة وقتًا طويلاً. لم أشعر بهذا الانفتاح الدافئ من قبل من أجل التعرّف على مكونات هويّتي خلال فترة الحرب. لقد عايشت الحرب في يوغوسلافيا السابقة، حرب لم تصل إلى مدينتي ولكنها أطاحت بالمناطق المجاورة لنا، وأثناء ذلك كنت أعيش حياتي كامرأة مثلية الجنس. لقد أردت دائماً أن أربط بين الموضوعين- الحرب والمثلية، وأكتب عنهما، لكنّ ذلك استغرق سنوات عدّة لاستجمع شجاعتي لمجرّد البدء بالكتابة. وعندما بدأت أكتب فقد كان ذلك باللغة الانجليزية، ربّما لأنّها منحّتي مجالاً كافياً للتفكير بنفسي، أو ربّما لأنّه عندما قرّرت كتابة المقالة باللغة الانجليزية تخيلت المجتمع النسويّ مثليّ الجنس العالميّ بمثابة جمهور المتلقّين، وهو ما أشعّرنني بالأمان. تعني رغبتني في الكتابة رغبتني في فهم نفسي والعالم من حولي، كما تعني العمل من داخل رهبتي الخاصّة لكوني مثلية الجنس، وكذلك فهي تعني خلق طبقات شفافة من الخوف، الذنب، العدالة، الرغبة والإرادة لفهم ذلك.

[45]

Lepa Mladjenovic

ناشطة مثلية، سياسية ونسوية في بلغراد.

عندما أعدت قراءة هذه المقالة مرة أخرى وجدت أنه يمكنني أن أكتبها بصورة مختلفة الآن. لأنني في عام 2001 قد تغيرت. لقد جعلت الحرب معرفتي بمعنى وجودي المثلي، في ما يتصل بالوضع السياسي، مختلفة وعميقة. فبعد أن مررت هذه السيرة عرفت أن الموضوعين غير مرتبطين ببعضهما، فالكيان المثلي الجنس والحرب هما موضوعان مختلفان بقدر ما أن كيان مغايري الجنس والحرب هما، أيضا، موضوعان مختلفان. ما ارتبط في داخلي كان الخوف من كوني مثلية في عالم مغايري الجنس، الخوف من كوني ألبانية تعيش تحت نظام حكم صربي، الخوف من أن أصبح غير قادرة في عالم قادر ومتملك. وهذه مخاوف من التهجير والانعزال، من الوصمة واللامه.

تظهر هذه المقالة مدى صعوبة هذه السيرة في التعرف على رهبة مثلية الجنس وإذابة مكوناتها المدمرة داخل الجسد والقلب على الرغم من الكره والوحشية في العالم الخارجي.

اهتمت من ناحية أولى بتعريف بعدين؛ البعد الأول يدور حول مثليات الجنس داخل حركات السلام، والثاني حول مثليات الجنس والحرب. في أثناء الحرب نظم البعض منا مناقشات قيمة عن المثلية في الاجتماعات العالمية لحركة نساء بالسواد. كانت هنالك دائما مثليات داخل حركات السلام وساد هدوء من حولنا. لقد اتضح لنا أن على المثليات الناشطات داخل حركات السلام أن يجدن أولا حلاً لذلك بأنفسهن. ومن خلال سيرورة الكشف عن هويتنا الجنسية، حضر إلى بلغراد بعض من المثليات النسويات المتخصصات لدعمننا أثناء عملنا على المواضيع المتعلقة بالحرب، مثل:

انجريد فويكن، سيلفيا بورن وأنجا ميولينبيلت. وثلاثتهن من هولندا وقد عرفن أنفسهن بصورة علنية بكونهن مثليات ومزدوجات الجنس، وهو ما جعلنا نشكرهن على ذلك. لقد كان من المهم لنا أن نعرض بعض النماذج المثلية علناً لأننا واقعنا القومي قاسٍ معنا من هذه الناحية.

أعلم أن هناك العديد من المثليات المتواجدات في مناطق الحرب، وأن العديد رحلن من هذه المناطق لأن المسألة كانت تتعلق ببقائهن على قيد الحياة. أود أن أهدي مقالتي هذه إلى جميع النساء اللواتي يحببن النساء، واللواتي تُركن في مناطق الحرب واخترن أن يدعمن عائلاتهن وجيرانهن من خلال بقائهن هناك، واللواتي لا يملكن وسائل لقراءة مقالات كهذه أو أي شيء آخر من شأنه أن يعرّهن في حياتهن المثلية. أهدي مقالتي، أيضاً، إلى أختي مثلية الجنس والنسوية إجبالي روجوفا، مؤسسة مجموعة النساء الريفية - Motrat Qiriazhi والتي عملت مع الفتيات الصغيرات خلال أعوام الحرب في كوسوفو ولم تنكر أبداً كونها مثلية الجنس.

[47]

الحرب تضيق الفضاءات أمام كل مسألة حقوق الإنسان

منذ أن ابتدأت الحرب في كرواتيا في العام 1991، أصبح بعض الرجال الذين يطوفون الشوارع في بلغراد، حيث أسكن، قتلة ومغتصبين. فحينما تستقل الباص أو تدخل المقهى أو الدكان تجد بعض وجوه مجرمي الحرب، ولا تعلم حتى أيّ منهم. لقد ازدادت حدة العنف وأصبحت الأجواء ذكورية أكثر. لقد تغير التنزه في المدينة بالنسبة إلى البعض منا، فواجهات حوانيت الكتب تعرض فقط عناوين صربية، وكذلك المسارح، أيضاً. هواء النسيان في ما يتعلق بالجرائم عبر الحدود كان لا يمكن تنفسه. فما

حصل في المناطق المجاورة: سراييفو، زغرب، أوسبيك، بريزرين لم يعد له أهمية أو قيمة، والكثير من مواطني بلغراد وافقوا على المنطق القومي - أن نقبر الآخر. يجب ألا يهتموا بالظلم في هذه المدن بعد الآن. إن السير في المدينة لم يعد له ذات المتعة التي كانت سابقاً. الرجال إما أنهم بالملابس النظامية، أو رجال بسطاء لا قيمة لهم ولا تعلم ما إن عليك أن تشعر بالشفقة أو بالغضب عليهم. لم يعد حضور النساء والمثليات في الشوارع بارزاً كما كان في السابق. لا جديد في العالم، لكن في أثناء الحرب تظهر مشاعر غيابك في التمثيل العام بشكل مكثف.

اندلعت الحرب في يوغوسلافيا السابقة في صيف العام 1991، وأصبحت الفرصة الاجتماعية لدى المثليات في صربيا، والتي لم تكن قائمة بتاتا فيها، شبه مستحيلة. إن معظم النساء اللواتي يحببن النساء في المنطقة التي أسكنها، كن في مرحلة ما في حياتهن، لم يستطعن البوح فيها بعد بكلمة واحدة عن رغبتهن المثلية. لا يملكن الظروف الاجتماعية التي تتيح لهن تحديد هويتهم المثلية أو أن يرين الأبعاد السياسية لحب النساء. ببساطة، لم تسمح الكثيرات منهن لأنفسهن بالتمتع بحبهن. في الحقيقة لقد شعرن بأنهن مذنبات بسبب ما هن عليه. ودمت الكثيرات منهن أنفسهن عبر تعاطي المخدرات والكحول، وعبر الوقوع في الاكتئاب والعزلة والتقنع وكره الذات.

[48]

ومع ذلك، هناك مجموعة المثليات "لابريس" التي أقيمت في العام 1995، ومجموعة مثلي ومثليات الجنس "أركاديجا" التي تم تشكيلها قبل عام من اندلاع الحرب، دون مكان خاص بهن، لكن مع رؤيا وإحساس بالعدالة التي يعرفها قليلون فقط. الآن، أود أن أشير إلى بعض المواضيع التي واجهتها كمثلية نسوية تعيش في صربيا،

والتي كانت حكومتها هي المسؤولة عن اندلاع الحرب ضد الشعب في الوطن، وهي المسؤولة عن السياسات القومية التي واصلت الحرب.

هرميّة التمييز

تصنع الحرب هرميّةً من حاجات البقاء، بحيث يصبح الحق في أن تكون حيّاً والحق في البقاء على قيد الحياة، الأمر الملح الوحيد. إنها لحقيقة في البلدان التي تعاني الحرب وفي مناطق الصراع. لا مجال لتحديد الهويات. والمرء يحتاج إلى الغذاء والملجأ الآمن. إن الحرب تنتج عدم ثقة بالنفس. إن الحرب، بالنسبة إلى المثليات اللواتي يختبئن في منازلهن الخاصة، خلف وجوههن المقنعة وخلف أسمائهن المستعارة، مثل أي طقس كره مؤسس آخر، ومثل وحش خارج الخزانة ينتظر أن يزيد الأمر حدة، وهو يلتهم من مشاعر الذنب. لا تملك المثليات خيارات عديدة. بعض منهن انضمن إلى الآلية الوطنية والبعض الآخر رفض المشاركة، وإما أنهن أصبحن دون انتماءات سياسية، أو في حال كانت ظروفهن الاقتصادية جيدة فقد تركن المدينة. إنّ عدداً قليلاً فقط من المثليات النسويات، ممّن شعرن بدرجة دنيا من الأمن، بقين في محاولة لفهم تركيبة إشهار المثلية، النسوية ومناهضة الفاشية في زمن الحرب.

[49]

في حالتي هذه، أحمل اسماً صربياً ونظام الحكم الصربي هو من يسيطر على سير الحرب. ولذلك، فإنني أتمتع على الأقل ببعض الامتيازات التي يمكنني التعميل عليها. لكن، أي دعم لحقوق مثليات الجنس يمكن لامرأة مثلية الجنس أن تتوقعه من مؤسسات إنبثقت عن نظام حكم استبداديّ، أصبحت فيه القومية ممأسسة، والعنف آلية قانونيّة "للتواصل"، و"المختلف" ينظر إليه كعدوّ، ومثليو الجنس والماسونيون

جواسيس وتهديداً لنظام الحكم!

مع ذلك، فإنّ الحرب في كرواتيا، البوسنة وهرزجوفينا حفّزت بعض الاشخاص على تفعيل مجموعات لحقوق الإنسان للمرّة الاولى في هذه الولايات، بالإضافة الى صربيا. وأصبحت حركة السلام، الحركة النسائية ومنظمات حقوق الإنسان، فضلاً عن الرد على الاحتياجات الطارئة للناس الذين بقوا على قيد الحياة في الحرب، بمثابة نواة المستقبل المدنيّ، أيضاً. لقد توقعت النسويات أن تركز حركة حقوق الإنسان على سياسة العمل ضد كل أنواع التمييز، بما في ذلك التمييز الجنسي والمثولوفوبيا. كما توقعت احترام مبدأ عدم تجزئة حقوق الانسان، وبذل تكون جميع هذه الحقوق متساوية. إلا أن سنوات الحرب هذه لم تكن هي القضية. فمجموعات حقوق الإنسان التي تم تأسيسها في مدننا، عملت جاهدة من أجل تفكيك القومية ودعم حقوق اللاجئين، ولكن لم تعمل على حقوق المجموعات الاجتماعية الأخرى بعد. وبذلك، فقد رأينا كيف أنّ الحرب تبني هرمية في الاحتياجات، وكيف أن نظام حكم القتل ينشئ هرمية من العنف، وكيف أن منظمات حقوق الإنسان التي ترد على هذا الإرهاب الجديد تضع هي الأخرى، أيضاً، هرمية لحقوق الإنسان.

[50]

في هذا السياق الاجتماعيّ المستحيل، الذي تعرّف قومياً فيه عنوة، ولا تسأل عن هوياتك الأخرى، وجدت مجموعة "لابريس في بلغراد" نفسها تواجه ممارسات المثولوفوبيا. مثلاً، في العام 1994 طردت مجموعة "لابريس" من مكان اجتماعاتها بذريعة أن "مشاريعها تتضارب" مع مشاريع الأغلبية؛ وفي عام 1995 تعرضت بعض الناشطات المثليات للضرب في الشارع على يد شبان فاشيين صرخوا عليها: "أنتن

المثليات تلوثن شارعي فاغربن من هنا"؛ وفي عام 1996، تم استدعاء الشرطة لمحاضرة دراسية حول مثليات الجنس بعنوان "الوجهات القانونية لحركة مثليات الجنس في أوروبا" بذريعة أن المحاضرة قد هدفت إلى تشجيع أعمال العريضة والنشاطات المشينة". وعلى الرغم من كل ذلك فإن المجموعة انتظمت في لقاءاتها وأصدرت أربع نشرات إخبارية والعديد من المقالات، وأجرت العديد من المقابلات المكتوبة والمصورة ووزعت استطلاع رأي، ونظمت الكثير من ورشات العمل لمناقشة كيان مثليات الجنس.

رد فعل مثليات الجنس على الحرب

بقي بعض مثليات الجنس "داخل الخزانة" لأن "هذه ليست حربنا". وكما عاش شعب روما منذ زمن بعيداً عن موطنه الأصلي، فإن بعض مثليات الجنس لم يشعرن بأن لهن دولة. فإذا اضطررن أن يخبئن هويتهم المثلية الجنس، وبقي وجههن الاجتماعي زائفاً، وإن لم يسمح لهن أن يعرفن علناً مثليتهن الجنسية، فلماذا عليهن الاهتمام بمن سينتصر في الحرب، أو مع أيّ قومية يجب التماثل؟! إنهن لم يتضامنن مع صورة الحرب وبقين صامتات، الأمر الذي برعن فيه كمثليات.

[51]

انضم بعض منهن القومية من أجل الشعور بالانتماء الاجتماعي. إن ظاهرة دخول مثليات الجنس إلى عالم القومية هي ظاهرة خاصة، لأنه قبل أن تصبح مثليات الجنس قوميات، عشن في حياة من الصمت، مع ذنب وخوف وكره للذات، وبالتالي فإنّ الانتماء إلى مجموعة تمجد الشخص وتحول الكره الذاتي إلى الآخر يعزز الدعم اللازم لهويتهم. إن مؤسسة الكره القومي تمنح لهن فرصة الانضمام إلى عرق

"نحن" للبقاء. من أجل أن يشعروا بأنهن موجودات، وعدم التحدث أبداً عما هن عليه في الحقيقة، وإن كان الأمر تحت اسم مستعار، فيصبح العديد من النساء اللواتي يحببن النساء قوميات على طريقة مغايري الجنس. إن العديد من النساء والرجال غير القوميين قبل اندلاع الحرب يمرون سيرورة الانتماء إلى الطقوس الدينية والقومية من أجل تقبلهم اجتماعياً. في واقع زائف كهذا، يعيش الكثير من النساء المثليات في صربيا، كرواتيا، رواندا وكردستان، إلا أن قليات منهن انضمن إلى قوات الرجال المقاتلين، ونحن نعرف كيف أنهن بقين في عزلة هناك، أيضاً.

مسؤولية النسويات

إن السياسات النسوية ألهمت نساء كثيرات على الانبعاث من الألم واليأس اللذين رافقا الأخبار الأولى عن جرائم الحرب. في عام 1992 بدأت النسويات في بلغراد (صربيا) وزغرب (كرواتيا) بإقامة مجموعات من أجل دعم النساء ضحايا الحرب وتنظيم النساء ضد الحرب. وكانت القليات من النساء مثليات الجنس جزءاً من هذه المبادرات وقررن أن يعملن من أجل السلام والنساء ضحايا الحرب، بينما بقيت حقوق المثليات على الهامش. إن الفرق بين منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية والمنظمات النسوية غير الحكومية هو إصرار المنظمات النسوية على العمل بموجب مبدأ الاختلاف بغض النظر عن أهداف المنظمة. لذا، كان لدينا وضع بين عامي 1991-1996 يتضمن مركز زغرب للنساء ضحايا الحرب، مجموعة النساء لحقوق الإنسان، مركز الدراسات النسائية ومركز النساء للمعلومات، وقد أصرت على العمل على القضايا المتعلقة بالهوية المثلية، إذا سنحت الفرصة بذلك. في بلغراد، دعمت "نساء بالسواد ضد الحرب"، دائماً، مركز النساء المستقل ضد العنف الجنسي، خط الطوارئ، ومركز

الدراسات النسائية الذي دعم دائماً المثليات من بينهن، سرّاً وعلانية. ويعني ذلك، على سبيل المثال، أن كلا مركزي الدراسات النسائية والمعلومات يشتملان على دراسات عن مثليات الجنس، تعدّ جزءاً إجبارياً في منهاجهن الدّراسي. ولأهميّة هذا الامر، جرى خلال الحرب تقديم ورشة عمل حول مثليات الجنس في كل اجتماع عالمي لدى مجموعتي نساء بلغراد للسلام ونساء بالسواد ضدّ الحرب، وكان توفير الحيز لرغبات المثليات وسياستهنّ أمراً إلزامياً بالنسبة لبعض النّسويات النّاشطات في حركة السّلام، على الأقل.

واقعان منفصلان

لقد أوجزت بعض النّقاط عن مثليات الجنس والنّسويات، فبالنسبة إلى مثلية الجنس النّسوية والمسؤولة سياسياً، فإنّ الحرب هي حالة تقسّمها إلى أجزاء. إنه لموضوع صعب للغاية، إذ تتعامل كل مثلية مشهورة هويتها الجنسيّة مع الموضوع بصورة مختلفة. أستطيع أن أعبر فقط عن بعض الأفكار والصّور الشّخصية في ما يتعلق بالانقسام الذي مررت به شخصياً.

[53]

كان التحدّث عن الحرب صعب جداً في مجموعتي لمثليات الجنس، إذ شعرت بعض المثليات بأنّه ليس المكان المناسب للتحدّث عن مواضيع الحرب، وفضّلن التحدّث داخل مجموعة المثليات عن الرغبة في سياق نظام الحكم الصربي، الذي يمنع أن تكون المرأة مثلية ومحبة للسلام بموجب نظام حكم ميلوسوفيتش الذي اعتبر المثليين والمثليات أعداء الحكومة، وأن صربيا لم تكن في حالة حرب. فمثلاً، إذا طلبت من المحاسبة في المتجر أن تكتب لك وصلاً باسم "مركز ضد الحرب" ستنظر إليك

بخوف شديد، وإذا طلبت منها أن تكتب لك اسم "مجموعة المثليات لابريس" فالخوف سيكون أكبر بكثير. إن الموضوعين المطروحين للنقاش داخل حركة السلام كانا الحرب والقومية فقط، أما النسوية والمثلية الجنسية فقد تمّ تجنبهما. في بلغراد كان خط الطوارئ للنساء والأطفال ضحايا العنف أول مجموعة نسوية يزيد عددها عن العشرين، وفي بداية الحرب، في العام 1991، ابتعدنا عن كل شيء، عن القومية، الحرب والسلامية، وشعرت بأنني منقسمة: في كل سياق استطعت أن أظهر جانباً واحداً فقط من وجهي، وكل شيء آخر كان غير مرغوب فيه وخطيراً، في شقّتي فقط استطعت أن اصّدق نفسي وكم أنا محظوظة لوجود غرفة خاصة بي. وما زلت أذكر، أيضاً، فقدان عقلي في مواجهة معضلات في الغرفة ذاتها. في بعض المرات كنت أمارس الحبّ على مسمع المذيع الذي كان ينقل أخباراً عن جبهة القتال. كانت هذه الأخبار هي الوحيدة التي تتناولها إذاعات لندن، باريس وبراغ. كنت أجلس في السرير ولا أعرف إن كانت معرفة ما حدث للقتلى والمعذبين هي الطريقة الوحيدة لاحترام الموتى؟ هل ممارسة الحبّ بين مثليتي الجنس غير مناسب في هذه اللحظة، ولماذا؟ بعد ذلك أقوم بكتابة رسالة تأييد لامرأة مجهولة في سراييفو، أعلم أنها تعيش الآن تحت الحصار وتحت أزيز الرصاص بشكل يومي، وأفكر هل ستخجل يوماً عندما تقف أمام مثلية الجنس وتعرف أنها هي التي كتبت لها هذه الرسائل؟ لماذا كان من الصعب التصريح بأنّ جزءاً من المساعدات الإنسانية قدمت من قبل نساء مثليات الجنس؟ البعض منا يقول إنّ هذا ليس مهماً. ربّما، لكن هذا ليس مهماً بالنسبة لمن؟

[54]

لقد استمر الوضع على هذه الحال سنوات، وبقيت الهويات، الرغبات والحوافز مبتورة، وحاولت أن أفهم ما أستطيع أن أقوم به. تذكرت مقالة قديمة نشرت في

سنوات الثمانينات عن كاتبة أمريكية مثلية الجنس عملت مدة عام في نيكاراغوا، وبعد عودتها صرّحت قائلة: "لا لم أستطع أن أتحدث عن كوني مثلية الجنس في نيكاراغوا. الحرب مشتتة هناك ولديهم أولويات أخرى". فكّرت في هذه الجملة مرّات عدّة، هل أوافق معها أم لا، وماذا كنت سأردّ الآن؟ في كل مرّة فكّرت بها أجبنت نفسي: "هذا غير صحيح، مثليّة الجنس يجب أن تكون دائماً مثليّة الجنس". لكن، أحياناً كنت أراجع نفسي وأفكّر، فلربّما كانت على حقّ، فالشعب يجب أن يتمكّن من العيش أولاً، ولا يجب أن نتحدث عن الموضوع، إلا أن صوتاً آخر كان يرتفع في داخلي ويظهر لي من وراء جوابي هذا الرّهبة الداخلية من مثليي الجنس. في ذات الليلة من عام 1995 أقمنا فعالية لمجموعة "لابريس" في المنطقة القديمة من مدينة بلغراد في دوركول، على مقربة من شقّتي. وقام ثلاثة رجال بتوقيف أربع نساء منّا عندما كنا نكتب على الجدران شعارات عن مثليّات الجنس. لقد جاءوا وهاجمونا لكوننا مثليات الجنس تحديداً. وقف رجلان من الخلف حاملين معهما عصيّ الهوكي، ووقف رجل ضخم الجسد أمامي وأخذ يراقبني وراقبته أنا، أيضاً، وقلت في داخلي: هذا وجه يطالب بالحرب، هذا وجه يقتل، هذا وجه تم إنتاجه بهذا الشكل في السنوات الأخيرة. هناك سلاح الكره من خلفه، لم أره من قبل قط، ثم دفعني إلى الجدار محطماً نظّارتي، وصرخ قائلاً: "أيتها المثليّة القذرة، أستطيع أن ألقى بك عبر هذا الباب واقتلك، ولن يعلم أمرك أحد، فاغربي من هنا!". عندما سألته من يكون فهتف قائلاً: "لا تنطقي كلماتك القذرة، المسجد هو مكانك".

[55]

إنّ مثليات الجنس يلوّثن شارع المغيّر الرجولي كما يفعل المسلمون، فهم يلوّثون شارع المغيّر الرجولي، أيضاً. لقد تعرّض مثليو الجنس للمضايقات في الحدائق،

وتعرّض شعب روما إلى البصق عليهم، والنساء كنّ وما زالن ضحايا أزواجهنّ.

لقد استغرق الأمر عدّة أيامٍ لتعافى. وكان واضحًا لي أنّ الحرب تظهر كرهاها ضدّ كلّ من هو مختلف، ضدّ المسلمين في بلغراد، ضدّ روما، الألبان وضدّ مثليات الجنس. وفي يوم ما، وفي أماكن أخرى، احتل مكان "الأخر" اليهود والشيوعيون. كان واضحًا لي، أيضًا، أنّ مناهضة الحرب تعني إشهار المثلية ودعم جميع الاختلافات الاجتماعية معًا. إنّ أحد أهداف الحرب والأيدولوجيات المناصرة للفاشية ليس فقط الفصل بين الناس على خلفية الجنسيات المختلفة، وإنما الفصل بينهم الهويات التي تصقل شخصيات الناس، أيضًا. هذه هي الطريقة الأفضل التي يستطيعون من خلالها السيطرة علينا. إذ يجب أن تكون لديهم مجموعتان فقط للسيطرة: "نحن" و "هم"، لتحجيم كامل وجودنا الاجتماعي إلى واحد.

هذا ما مررت به. لقد كنت منقسمة عميقًا طوال زمن الحرب، وفي النهاية وبعد حادثة دوركول على مقربة من المسجد الذي ذكره القاتل، خطوت الخطوات الأخيرة نحو اكتشاف نفسي. وبدأت أتساءل بعمق، هل عليّ أن أشعر بالذنب لإصراري على أن أكون مثلية في زمن الحرب؟ هل عليّ أشعر بالذنب كمواطنة من بلغراد معقل إنتاج الشرّ؟ ما هي دور هذه المشاعر؟

[56]

بعد تلك الليلة العنيفة الناتجة عن الرهبة من مثليي الجنس، كتب البعض منا تقريرًا عن الحادثة لقائمة مؤتمر معارضي الحرب في كرواتيا، البوسنة و صربيا تحت اسم "زامير"، وحصلنا على الكثير من الدعم كمثليات. وكان الرد الأول الذي حصلنا عليه

من قبل رجل لم ألتق به في حياتي، كان مختبئاً من القناصين أثناء محاولته إيصال حاسوبه حوالي مئة مرة في شقته في سراييفو، وكتب لي: "نحن من سراييفو نرسل لك الدعم، حافظي على نفسك، إننا نعرف أن رجالاً مثلهم خطرون للغاية".

في أواخر عام 1995 كانت الحرب في البوسنة في نهايتها، وكانت الممارسات المختلفة الناجمة عن الكره أو التضامن تصلني من كل حذب وصوب. ففي أثناء عملي مع النساء اللاجئات اللواتي عايشن فترة الحرب طوال هذه السنوات، ونجون منها، وحضرن إلى المركز حيث كنت أعمل، كنت أستمع إلى قصصهن حتى امتلأت بقصص الكراهية تلك. إنها قصص عن نساء طردن من منازلهن على يد شخص طالبهن بذلك، وذلك فقط لأن أسماءهن كانت صربية أو إسلامية، كرواية أو ألبانية. لقد امتلأت بقصص نساء تعذبن عشرة أو عشرين عاما بسبب عنف أزواجهن. وكانت صور المعتقلات حية تنبض في داخلي. ظننت أنني أستطيع أن أرسم الخط الفاصل بين البداية والنهاية وألا أرى العلاقة بين العنف الذكوري المرتبط بالقومية والرهبة من مثليي الجنس، العنف العائلي، غشيان المحارم والنزاع المسلح. إن صور العنف هذه والتي أخذت تتزايد في جسدي وعقلي مدة طويلة جعلتني أفطر بالمنطق الكامن من وراء نشوب الحرب في البوسنة، وهل هو نفس المنطق الذي يقف من وراء الرهبة من مثليي ومثليات الجنس.

[57]

الجواب هو لا. إنهما أمران مختلفان ولكل كره شكله الخاص به، لكن خلفهما يقف رمز قومي واحد يكره "الأخر". الكره بسبب كونها امرأة أو كونها رومية فقط والعنف دون سبب حقيقي. كنت أصل خيطاً بين العمليّات الإرهابية الفاشية المختلفة والعمليّات

التي مررت بها. لم تقل لي نظرتة الفاشية كل شيء، بل علم جسدي بوضوح أن وجه الرجل الذي هاجمني كان من الممكن أن يكون وجه قاتل في الحرب، معترف لزوجته وعائلته، مغتصب في مجتمعه، كاره للمثليات، وكيف أن هذا الوجه ليس بالضرورة أن يكون وجهًا ذكوريًا فقط بل من الممكن أن يكون وجه امرأة، أيضًا.

تضامن مثليات الجنس

نعم، طوال فترة الحرب في يوغوسلافيا السابقة كانت المثليات حاضرات في تضامنهن. أولاً، طوال فترة الحرب استمر دعم مثليات الجنس لنا من خلال إرسالهن الرسائل إلى عنواننا، الرزم البريدية، الهدايا، القهوة، الشوكولاتة مرفقة معها كلمات رقيقة. في بعض الأحيان لم نعلم من هنّ المرسلات وربما لن نراهنّ أبداً، وفي أحيان أخرى علمن تفاصيلهنّ. لقد تم إرسال الكتب إلينا، الجرائد والمجلات، التي وصلت من مثليات في فرنسا، إسبانيا، إيطاليا والولايات المتحدة إلى مثليات في بلغراد، زغرب وليوبليانا، إضافة إلى وصول رسائل دعم يكفي أنها تذكر البعض منا بوجودنا المثليّ.

[58]

قام العديد من مثليات الجنس في البلدان المختلفة بدعم المجموعات النسائية رغم أنّهنّ لم يخبروهنّ بهويتهنّ المثلية. لقد حضرن إلى مراكزنا النسائية للتطوع وللوقوف عن كذب على مأساتنا وتوسيع عملنا ومعرفتنا. لم نفحص سبب كون نسبة مثليات الجنس اللواتي أصبحن متطوعات عالميات هي عالية جداً، مقارنة مع النساء غير المثليات، لكن هذا هو ما كانت عليه الحال في منطقتنا.

لقد كانت تانيا ريني من أوائل المحاضرات اللواتي حضرن. لقد كان ذلك في العام 1992، عام وصول الأخبار عن عمليات الإبادة الجماعية، ولم نكن نعلم ماذا

يعني ذلك. في تلك السنة كان الخوف يزحف نحو بلغراد، وأخذ الناس يقولون إنهم سيغلقون الحدود ولن يستطيعوا الخروج عبرها، وكثرت الأخبار عن عمليات القتل.

أذكر، وقد حدث ذلك في فصل الشتاء، وكنا مستلقيات جميعاً على سرير واحد وملتصقات بعضنا ببعض، أن صديقتين مثليتين تحدّثتا عمّا يجب القيام به في حال تمّ إغلاق الحدود. وفي هذه الأيام عملت نهاراً مع نساء من ضحايا العنف الذكوري والحرب. كنت أستمع إلى الأخبار الواردة عن الجرائم في المساء وأقرأ لجون نيستلي، أدريان ريتش، أودري لورد. جون نيستلي كتبت بعض الاشعار المثلية التي عبّرت عن حقيقة متعة مثليات الجنس، وهو أمر بدا بعيداً، لكنه ممكن وحقيقي. في ذاك السرير وفي تلك الليلة فكرت أنا وتانيا كيف يمكننا أن نهرب من هنا ونذهب إلى الجهة الأخرى بصورة غير قانونية، ماذا يجب أن أفعل؟ ما الذي يجب القيام به؟

لقد تذكرنا جميع القصص التي سمعناها عن اجتياز الحدود ولا شيء جديد في الحرب. تذكرت امرأة رومية قالت لي كيف وصلت إلى إيطاليا وهي تحمل "جواز سفر اخضر اللون". عندما سألتها ماذا يعني ذلك، قالت: "أه.. العبور من خلال الغابات، أختاه!". كنا نتذكر أية قصة تروى حول هروب ذكي، وننسج قصصاً خيالية عن الرهبة من مثليات الجنس كي نتخطى هذا الخوف. حملت تانيا جواز سفر أمريكياً واستطاعت بذلك العيش في مكان آخر، إلا إنّها حضرت إلى هنا لدعمننا، وقررت أن تكتب كتاباً عن تضامن النساء في أوروبا الشرقية. كانت في بلغراد، زغرب، كرواتيا وفي ليوبليانا (سلوفينيا) طوال السنوات الثلاث الأولى للحرب. لقد جعلت مثليات الجنس مثلها الحياة أثناء الحرب أقلّ رعباً وأكثر مثليّةً.

ثمّة قصّة أخرى جرت أحداثها في نفس الغرفة. صديقتي ريا كونفنتس هي محامية مثليّة ونسويّة، حضرت من بلجيكا بسيّارتها الممتلئة بالحاجيات للنساء. في أحد أيام عام 1995 أعدنا الصناديق لنرسلها إلى نساء في سراييفو، وقد أمضينا، أنا وريا، ساعات في تنظيم الموادّ. هذا صندوق لامرأة عالمة أحياء تسكن في الطابق السابع دون كهرباء وتدفئة ووالدها مريض، وهذا صندوق لممثلة لها ابن وابنة وزوج، وهذا صندوق لامرأة مسنة تعيش وحدها مع العديد من الجيران الأصدقاء.

تساءلنا في ما بيننا عما يجب وضعه في كلّ صندوق، ولمن نرسل الصندوق ومن هم الجيران، وأين يكمن القناصون في بلدتهم، ومدى شدّة البرد داخل القبو، وكيف نفاجىء المرأة التي ستتسلّم الصندوق. لقد وضعنا داخل الصناديق، بحذر وذكاء، البقول، الخضراوات المجفّفة، أفضل أنواع الجوز، الشوكولاتة الغالية الثمن، أشهر أنواع السجائر والقهوة، وتزوّدنا في كلّ مرّة بالصبر والاهتمام بالآخر وكلّ ما تعلّمناه خلال سنوات حبنا كنساء مثليّات يحبن بعضهنّ بعضاً.

[60]

لقد تبرّع بعض المثليّات بأموالهنّ وساعدن في حمل الأمتعة الثقيلة، واتصل البعض ليسأل عن أخبارنا فبعثوا رسائل وبطاقات تحمل طرفاً وفكاهات عن المثليّات، وكتب البعض عن نشاطاتنا وأحضرت إلينا بعض الموادّ المختلفة لتزوّدنا بالمهارات، مثل كيفية التعامل مع الصدمات، طرق العلاج، كيفية استعمال الحاسوب، وبعث البعض رسائل إلكترونيّة حول طرق كتابة العروض، وقامت بعضهنّ بقيادة الشاحنات الكبيرة والمحمّلة بالملابس والطعام من بريطانيا إلى النساء اللاجئات والنّاشطات.

في السنوات الستّ هذه ظهرت كلّ من تانيا ريني، جوديتكا هاتفلودي، ريا كونفنتس، أنجريد فوكن، لورنس هوفد، ريتشل ويرهام، جوليا بينيلوبي، ليزا كوفن، شيان جونز، ايبي، تريز بلوشنغر، فايان هيدرو، بياتريس بريشميد وجوديت فالوسي، شارلوت بنش، كريس كورين، روزا لوجار، ماشا جسن، انتونيا بروز، كاثرين تورنيبيسيد، مرف-مارثا اهن، جون، ستيفاني، مونيك، نيكول، جيسيك هف، ريكا جونسون، ريكا كاسانوفا، رينا نيسيم، جوليا مرتس، حايا شلوم، مييت أرازابال، مارتا برانكاس، جابي، نيلي، شيلي أندرسون، فران بيغي، توفاجرين، سارة هارتلي، كاثرين كرمير، جوليا، داجمار شولتس، أنا برامستراهرل، أنتونيا شفاريلا...

إذا سألتموني فأستطيع أن اكتب قصة عن الحرب وعن مثليات الجنس من وراء كل اسم من هذه الأسماء، فمثلاً: لورنس هوفد التي جاءت من نيويورك عام 1994 لاجتماع السلام ولم تعد إلى بيتها منذ ذلك الاجتماع. مثليات الجنس مثلها، ومثل كل النساء التي ذكرتهن واللواتي ربما نسيت أن أذكرهن هن مهمات للغاية لاستمرار عملنا وصمودنا كمثليات. لنتذكر بما قالته أودري لورد، منذ سنوات: نحن نحتاج أن نشهر مثليتنا، كما "نحتاج تربة الصيف للمطر".

بلغراد، سنوات الـ 2001، 1997، 1996،

شكر وتقدير

هذا المقال ينشر بإذن من الكاتبة

نشرت هذه المقالة في:

The European Journal of Women's Studies, volume 8, issue 3, August 2001, Sage Publications, UK. P.381.-392.

حركات الاحتجاج والتمرد والثقافات الخائنة

غلوريا أنزالدوا

إن حركات الثورة في دمنّا المكسيكي تجري في عروقي مثل جريان النهر، فيتنازل عرقي بين الحين والآخر عن أمر العبودية من حيث السكوت والطاعة. بالنسبة إليّ، فإنني أمتلك الثورة فوق أعضاء جسدي، وخلف نظرة الإذلال أمتلك وجهًا متمرّدًا مستعدًا للانفجار. لقد دفعتُ ثمن تمرّدي غالبًا جدًّا، لأنني مُصابة بالأرق والشكوك، بالعقم، بالغباء والضعف.

أشعر بالغضب الشديد حينما يقوم شخص ما، حتى لو كانت تلك أمي أو الكنيسة أو العادات، بإملاء أيّ شيء عليّ، كي أقوم بشيء ما دون أخذ اعتبار رغباتي. "قل شيئًا!" كنت أجاب. لم أكن مبالية للكثير من قيم ثقافتي، ولم أكن هيّنة بالنسبة إلى الرجال لأنني لم أكن جيّدة أو مطيعة لهم. إلا أنني كبرت فلم أعد أضيع وقت حياتي. الآن، ألقى بعيدًا عادات وقيم ثقافة تخونني. لقد تبنيّت عادات وثبّتها. الزمن مثل

[62]

Gloria Anzaldua

1942-2004 كاتبة، شاعرة وناشطة مكسيكية، مثليّة ونسويّة. عملت كمدرسة وباحثة في مجال الدراسات النسويّة والكتابة الإبداعية. أنزالدوا تعتبر الرمز والصوت الدائم للمرأة متعددة الأقليات في المجتمعات المضطهدة.

عادات تحترم النساء. لكن بالرغم من ازدياد قدرتي على التحمل، فبالنسبة للمرأة المكسيكية الأمريكية هذه فإن حرب الاستقلال متواصلة.

قوة تمردي

أتذكر جيداً صورة قديمة. لقد كان عمري ستة أعوام وكنت واقفة بين أبي وأمي، وكان رأسي يميل نحو اليمين وأصابع قدمي المسطحتين قابضة على الأرض وأنا أمسك يد أمي.

حتى اليوم، أنا غير متأكدة أين وجدتُ القوة لأن أتخلى عن المصدر - الأم، أن أتحرر من عائلتي، من أرضي، من أهلي، وكل ما تعبّر عنه هذه الصورة. كان يجب أن أترك منزلي كي أجد نفسي وأجد طبيعتي الجوهرية الكامنة تحت الشخصية التي فرضت عليّ.

[63]

كنت الأولى من بين ستة أجيال تترك الوادي، وكنت الوحيدة من عائلتي التي رحلت عن البيت. إلا أنني لم أترك كل أجزاءي: فقد أبقيت في البيت أساس وجودي. وعليه رحلت، مصطحبةً معي الأرض، الوادي وتكساس. لقد ربحت بطريقتي هذه ورحلت، لكنني رحلت طوعاً. ويسألونني، "كيف تجدين حياتك السيئة؟".

منذ صغري كان لدي إحساس قوي بشأن من سأكون، وما هي ماهية وجودي وما هو العدل. كانت لدي إرادة قوية. حاولت إرادتي دائماً أن تحرك نفسي بموجب نظام حكم ذاتي، من أجل أن أعيش حياتي حسب شروطتي الخاصة، وإن كانت لا تلائم

الأخرين. عندما كنت طفلة كنت عنيدة ولم أكن مطيعة. كنت كسولة أيضاً، فبدلاً من أن أقوم بكَيِّ قمصان إخوتي الصغار أو تنظيف الخزائن كنت أمضي ساعات في الدراسة والقراءة والرسم والكتابة. كل جزء من الإيمان بنفسِي والذي استجمعتَه بحرص وألم كان يتعرَّض للضرب يومياً. لا شيء في ثقافتي مستحسن لدي، لأنَّ أمراً ما كان "غير سويِّ" عندي. كان هناك "عيب" لدي، كنت غير تقليديَّة.

في داخلي يوجد ثائر يدعى وحش العتمة. هو جزء منِّي ويرفض أن يتلقَّى الأوامر من سلطات خارجيَّة أو من إرادتي الواعيَّة، وهو بذلك يهدِّد السلطة العليا لاستقلاليتي الذاتيَّة. يكره هذا الجزء أيَّ نوع من الكبح، حتى ذلك الذي أفرضه أنا بذاتي. عندما يلمح أنَّه مقيَّد بالوقت أو بالمكان من قبل آخرين، فإنَّه يقاوم بشدة وبقوَّة الصواعق.

الاستبداد الثقافي

إنَّ الثقافة تشكِّل معتقداتنا. إنَّنا نفهم صيغة الواقع التي ترسلها الثقافة إلينا من خلال نماذج مسيطرة، مفاهيم معرفَّة وموجودة ولا يمكن التشكيك فيها أو تحديها. تبنى الحضارة بواسطة أولئك الذين يملكون القوَّة وهم الرجال. الذكور يضعون التعليمات والقوانين والنساء ينقلنها ويقلِّدنها، فمثلاً: في العديد من المرات سمعت أمهات أو حموات يقلن لأبنائهنَّ أن يضربوا زوجاتهنَّ بسبب عدم إطاعتهنَّ لهم أو لأنهنَّ يجاوبن أو لأنهنَّ يزرن جاراتهنَّ لتبادل الحديث أو لأنهنَّ يطلبن من أزواجهنَّ المساعدة في العناية بالأطفال وشؤون البيت أو لأنهنَّ يردن أن يكنَّ شيئاً آخر غير كونهنَّ ربَّات بيوت!

تتوقَّع الثقافة من النساء أن يظهرن القبول والالتزام الكبيرين بنظام القيم أكثر من الرجال. إنَّ الثقافة والكنيسة تصرَّان على أنَّ النساء هنَّ تابعات للذكور. فمثلاً: إذا تمرَّدت المرأة فهي تعدُّ امرأة سيئة. وإذا لم تتخلَّ عن ذاتها لصالح الذكر فهي تعدُّ أنانية. وإذا بقيت المرأة عذراء حتى تتزوَّج فهي تعدُّ امرأة صالحة. لقد كانت للمرأة في ثقافتي ثلاثة اتجاهات فقط تستطيع أن تختار بينها وهي: راهبة في الكنيسة، مومس في الشَّارع أو أمٌّ في البيت. أما اليوم فالبعض منا لديها خيار رابع، وهو الدخول إلى عالم العلم والمهنة لتصبح مستقلة بذاتها. ما زال عدد النساء قليلاً في ثقافتنا كوننا ننتمي إلى الطبقة العاملة وتركزت نشاطاتنا عامَّة على تحضير الطعام وأكله، توفير سقف فوق رؤوسنا وتوفير الملابس لتغطِّي أجسادنا. أما تعليم أولادنا فكان صعب المنال والتحقيق للكثيرات منَّا. وسواء أكانت المرأة متعلِّمة أم لا فإن عبء الزوجية أو الأمومة ما زال واقِعاً عليها، سوى الراهبات اللواتي استطعن التملَّص من الأمومة. كانت النساء يشعرن أنَّهنَّ فاشلات إذا لم يتزوَّجن أو ينجبن أطفالاً، وحينما كنت أسأل "ومتى سوف تتزوَّجين جلوريا، سوف يفوتك القطار؟"، فكنت أجيبهم "حينما سأتزوَّج لن يكون زواجي برجل!" ثمَّ يسود الصمت، واسترسل "نعم، أنا ابنة زانية لطالما كنت ابنتها فتوقفوا عن النحيب!".

[65]

يخاف البشر ممَّن هو خارق، أكان إلهيا أم غير إلهي. (غير الإلهي المتجسّد في النزوات الحيوانية مثل الجنس، اللاوعي، غير المعروف والغريب، بينما الإلهي هو المتجسّد في الإنسان الخارق أو الإله الذي في داخلنا)، بحيث أن الثقافة والدين يحاولان محو هاتين القوتين. الأنثى وبفضل كونها تنسجم مع الدورة الطبيعية فإنهم يخافونها. لأنه حسب الديانة المسيحية ومعظم الديانات السماوية الأخرى، تعدُّ المرأة جسداً،

حيواناً، وأقرب إلى غير الإلهي، والتي يجب حمايتها من الآخرين ومن نفسها. إن المرأة هي الغريب وهي الآخر. إنها أجزاء من كابوس الرجل كوحش العتمة، وحين يراها الرجل تجعله مليئاً بالغضب والخوف.

إن إجراءات ثقافتنا لحماية النساء عديدة. إن الثقافة (اقرأ: الذكور) تدعي حماية النساء. وهي في الحقيقة تبقي النساء في أدوار محدّدة بصرامة. كما تبقي الطفلة الأنثى بعيدة عن الرجل (الأب، الأخ، مثلاً) - لا تنتهك ما احتفظ به؟ وأنا وحدي أستطيع لمس جسد طفلي. كما علمتنا امهاتنا جيداً، إن الرجال يريدون شيئاً واحداً فقط من النساء، لذا لا يجب الوثوق بهم، لكونهم أنانيين وطفوليين. والأمهات منعن بناتهن من الدخول إلى غرفة يتواجد فيها إخوتهن أو أبأوهن أو أعمامهن، وهن في ثياب النوم أو وهن يرتدين بنطالاً قصيراً، بل لم يتواجدن وحدهن مع الرجال قط، حتى وإن كان هؤلاء الرجال من أفراد العائلة.

لقد نقلت لنا الثقافة عبر أمهاتنا رسائل مختلطة: فحيناً أسمع قولهن "أنا لن أسمح لأي رجل أن يسيء معاملة أطفالي" وفي ذات الوقت أسمعهن يقلن "يجب على المرأة أن تطيع قول الرجل". إزدواجية مبلبلة في الآراء، هل أكون قوية أم مطيعة، متمردة أم مهمشة؟

[66]

إن الحقوق القبلية أقوى من الحقوق الفردية، فهي ضمنت استمرارية وجود القبيلة وحينها كان دورها هاماً، كما هو الأمر لدى جميع الشعوب الأصلية في العالم التي تحارب القتل العرقي المتعمد (الإبادة الجماعية)، فالقبيلة تعد ضرورة جدّاً. إن الكثير ممّا تدينه الثقافة يركز على علاقات القربى، فالخير وسعادة العائلة،

المجتمع والقبيلة هي أكثر أهميّةً من سعادة الفرد، لأنّه موجود أولاً كصلة قرابة، كأخت، كأب... إلخ، ثمّ كذات مستقلة.

إنّ الأنانية في ثقافتي مستنكرة وخاصة لدى النساء، بينما الذلّ وعدم الأنانية يعتبران خصلاً حميدة. في الماضي كان يتم التعامل مع أفراد المجتمع بتواضع لكي لا يحسدك أحد ولا يستخدم الشعوذة أو السحر ضدك. وفي حال لم يكن التعامل بتواضع فسوف تكون المرأة موضع حسد، وإن لم تتصرّف كالبقيات بتواضع فإنّ الناس سيقولون إنّها مغرورة وتعتقد أنّها أفضل من غيرها. لذلك، إنّ الطموح مستنكر في الثقافة المكسيكية وهو يحظى بالتقدير في الثقافة الإنجليزية، وهو ما يولد الحسد. ويتضمّن الاحترام عدداً من القوانين التي تحافظ على النظام الهرمي للطبقات الاجتماعية. فالاحترام محفوظ للجدّة، للأب، للعرّاف، وهم الذين يملكون القوة في المجتمع. أمّا النساء فهنّ يقبعن في أسفل السلم، في درجة واحدة قبل درجة مثليي الجنس. لا يظهر لدى الشيكاني (مكسيكي أمريكي) والمكسيكي ولدى بعض الثقافات الهندية أيّ تسامح تجاه المثلية وهو كل ما يستنكره المجتمع، لذلك فمعظم المجتمعات تحاول أن تتخلص من مثلييها. على سبيل المثال، حرق وضرب مثليي الجنس وآخرين ممّن اختاروا غير الجنس التقليدي. وفي هذا المضمار، يعد متحرر الجنس (Queers) مرآة تعكس خوف القبيلة من أن تكون مختلفة، وبالتالي أقلّ وأدنى من الإنسان، وهو ما يثير خوفها من أن تصبح من غير الإنسان.*

نصف ونصف

لقد كانت صبية تعيش بالقرب من منزلي. كان الناس في قريتي يقولون إنّها من

الآخرين. وخلال الأشهر الستة الأولى قيل إنها امرأة ولديها مهبل ينزف مرة في الشهر، وفي الأشهر الستة الأخرى كانت تعدّ رجلاً تملك قضيباً وتبول وقوفاً كالرجل. لقد قالوا عنها إنها "نصف نصف" وهي ازدواج غريب وبعيد عن الطبيعة. تشبه الطبيعة خلقاً لكنها تحمل اختلافاً أو كما يسمّى بـ"التشويه". كان الاعتقاد الديني التقليدي السائد لدى الثقافات البدائية أنّ الأشخاص المشوّهين، والمجنونة والمختلفة جنسياً تمتلك قوّة خارقة وأن المثلية تعتبر الثمن الذي يدفعه مثلي/ة الجنس من أجل هذه الهبة الفطرية الاستثنائية.

ثمة شيء قهريّ حول كون المرء أنثى وذكرًا معًا. فهو يمتلك مدخلاً إلى العالمين، الذكوري والأنثوي. وبخلاف بعض معتقدات طبّ النفس فإنّ "النصف النصف" لا يعانون من ارتباك بشأن هويّتهم الجنسيّة (مغاير أم مثليّ)، أو ارتباك في نوعهم الاجتماعي (ذكر أم أنثى). إنّ ما يعاني منه من هو "نصف نصف" هو ازدواج كامل ومطلق، ممّا يحتمّ عليه أن يختار واحداً من بين الاثنين، لأننا ندعي أنّ الطبيعة البشرية محدودة وبالتالي لا تستطيع أن تتطوّر إلى شيء أفضل. بينما أنا أعرف ذاتي كما متحرّو الجنس الآخرون: اثنان في جسد واحد، أنثى وذكر معًا، وأجسد اجتماع الصّفات المتضاربة في داخلي.

[68]

الخوف من العودة إلى البيت: المثلوفوبيا

بالنسبة لمثليّات الجنس ذوات البشرة السوداء، فإنّ قمة التمرد ضدّ ثقافتها الأصليّة هي من خلال سلوكها الجنسيّ. إنّها تواجه أمرين محرّمين أخلاقياً: الجنسيّة والمثليّة الجنسيّة. أن أكون مثلية الجنس وكاثوليكية المنشأ، ومعرفة كمغايرة

الجنس. لقد اتخذت قرار أن أكون من متحرّرات الجنس (وبالنسبة إلى البعض هي أمر ملازم وراثياً). إنّها لطريق مثيرة يتمّ الانزاق إليها بشكل مستمرّ، داخل وخارج الأبيض، الكاثوليكي، المكسيكي، الأصلاني - الغريزي. يدخل ويخرج من رأسي.. إنّها طريق المعرفة - معرفة (وتعلم) تاريخ اضطهاد عرقنا. إنّها طريقة للتوازن ولتخفيف الازدواجية.

في إحدى كليات بريطانيا حيث تعلمت، دفع وجود بعض المثليات الطلاب من مغايري الجنس الأكثر محافظة الى حالة من الهلع. حينها، اجتمعت طالبتان مثليتا الجنس معنا، نحن المعلمتين المثليتين، من أجل مناقشة مخاوفهن. قالت إحدى الطالبتين: "ظننت أن المثلوفوبيا تعني الخوف من العودة إلى البيت بعد الإقامة بعيداً عنه".

وفكرت في مدى كون ذلك صحيحاً، فنحن نخاف من العودة إلى البيت ومن عدم ضمنا واستيعابنا. إنّنا نخشى من تخلي الأمّ عنا، الثقافة، العرق، وأن نكون غير مقبولات وذوات عيوب ونواقص. إنّ معظمنا يعتقد بشكل غير واع أنّه إذا أظهرنا الجانب غير المقبول لدينا فإنّ الأمّ أو الثقافة أو العرق سوف ترفضنا تماماً. من أجل تفادي هذا الرفض، فإنّ البعض منا يلائمن أنفسهنّ للقيم الثقافية، ويبقين أعضاءهنّ غير المقبولة في الظلال. يبقى تخوف واحد وهو إكتشاف وحش العتمة الذي سيندفع خارجاً محطماً القفص. البعض منا يأخذ طريقاً أخرى، بحيث ينبّه ذاته لوجود وحش الظلمة، فيحذق بالشهوة الجنسية ويتلهف للقوة والدمار الذي يراه فوق وجهه، يميّز بين ملامحه هذه الظلال المخبأة وسلطة مغايري الجنس- الذكور التي تبرز هذا الوحش في داخلنا. البعض منا يأخذ الوحش خطوة واحدة إلى الأمام

فيحاول أن يوقظ وحش الظلمة داخله، والكثيرات منّا لا يسرعن نحو فرصة مواجهته عبر المرأة، دون أن يرعين من عيونه الشيطانية المتيقظة، ومن يده الباردة الرطبة التي تجره تحت قاع الأرض وأنيابه البارزة والمصدررة فحيحًا؟. كيف يمكن للمرء أن يرتاح لهذه العيون الشيطانية بالذات؟ إلا أنّ البعض منا يعدّ محظوظًا في مواجهة وحش الظلمة إذ لم نرَ شهوةً بل لينًا؛ وفي وجهه قد كشفنا الكذبة.

إرهاب حميم: الحياة في التخوم

العالم ليس مكانًا آمنًا للعيش فيه. إننا نرتعش خوفًا في حجيرات منفصلة داخل مدن مطوقة، الأكتاف منحنية، بالكاد يختبئ الهلع تحت سطح الجلد. نشرب الصدمة يوميًا مع قهوة الصباح، نخاف من أن تحرق بناياتنا والقتال منتشر في الشوارع والإغلاق تامّ. لا تشعر المرأة بالأمان عندما تنتقد ثقافتها وثقافة البيض، حينما يصطادها ذكور كل الأعراق كفريسة.

المرأة غريبة عن ثقافتها الأم، إنّها "غريبة" عن الثقافة المهيمنة. إنّ المرأة ذات البشرة السوداء لا تشعر بالأمان في حياتها الداخلية، وهي متسمرة غير قادرة أن تجيب. وجهها مقيّد في حيّز العوالم المختلفة التي تعيشها.

[70]

إنّ ما تعنيه المسؤولية هو القدرة على الإجابة، إلا أنّ ثقافتنا تسلب منّا قدرتنا على الفعل وتقيدنا باسم الحماية. نحن متجمّدت عن الحركة ومشلولات، لا نستطيع أن نتحرّك إلى الأمام أو إلى الخلف. حركتنا مثل حركة الأفعى الملتفة بلا حراك، جامدة بلا حياة.

إننا لا نتعمق في شيء تماماً ولا نستعمل جميع قدراتنا الكاملة، بل نتنازل. يقف أمامنا خياران متقاطعان: إما أن نشعر بأننا ضحايا أمام من يملك السيطرة وبالتالي فهو المسؤول والملام (كوني ضحية يعني أنني أنقل اللوم إلى الثقافة، الأم، الأب، الحبيب السابق والصديق، وهو ما يعفيني من تحمّل المسؤولية) أو أن نشعر بالقوّة، ونحن صاحبات الجزء الأكبر من السيطرة.

إنّ هويّتي الشيكانية مغروسة في تاريخ المقاومة للمرأة الهندية. إن طقوس الحداد لدى نساء الأزتيك هي طقوس التحدي والاحتجاج ضد التغييرات المجتمعية التي أخلت بجودة المساواة وموازنتها بين الذكر والأنثى، ورفضهن الحطّ من منزلة المرأة إلى الأسفل. مثل لالورونا فإنّ الاحتجاج الوحيد الذي كان لدى المرأة الهندية هو البكاء والعيول.

إذا يا أمي، رازا، كم رائع هو الأمر بأن لا يتوجّب علي أن أخبر أحداً أيّ شيء. إنني أشعر بالحرية التامة كي أتمرد وأنتقد ثقافتني، فأنا لا أخاف أن أخونها، وبعكس الشيكانيات والنساء ذوات البشرة السوداء الأخريات، اللواتي نشأن بحسب نشأة البيض أو رجعن مجدداً إلى جذورهنّ الثقافية، فقد نهلت من جذور ثقافتني. لم ألتق مع البيض حتى التحقت بالمدرسة الثانوية، ولم أقرب من أحد منهم مسافة ذراع حتى ابتدأت العمل على كتابة شهادة الماجستير. لقد كنت محاطة تماماً بالمكسيكية وبالحياة القروية والفلاحة وبالانعزاليّة. كي أنفصل عن ثقافتني (وكذلك عن عائلتي). كان يجب أن أشعر بأنني مؤهلة تماماً من الخارج ومطمئنة كثيراً من الداخل، من أجل أن أعيش حياة مستقلة. رحيلي عن الوطن لم يفقدني الصلة مع أصولي لأن المكسيكية في

داخلي، وأنا كسلفاة أحمل "بיתי" فوق ظهري لكل مكان أتجه إليه.

لستُ أنا من بعثُ قومي بل هم من باعوني، أجل، بالرغم من أن مفاهيم الوطن قد انحدرت لكل عصب وغضروف في جسدي، إلا أنني خائفة من العودة إلى البيت أيضًا. على الرغم من أنني سأدافع فوراً عن عرقي وثقافتي، إذا هوجمت على يد أشخاص غير مكسيكيين، إلا أنني أمقت بعض أساليب ثقافتي. أمقت كيف تسرق قوة نساءها وكيف يستعمل أغبياءها قوانا ضدنا ونحن نتحمل الذل بكبرياء. أمقت ما يدعيه الذكور من أن الاستجابة في إعطاء الخدمة هي أكبر مروءة. أمقت كيف تجعل ثقافتي من شخصيات رجالها ذكورية متسلطة. أنا لا أؤمن بجميع أساطير القبيلة التي ولدت في داخلها. أستطيع أن أفهم أنه كلما زاد الاختلاط بالدم الإنجليزي زاد عناد إخواتي ذوات البشرة الملونة وغير الملونة في تمجيد قيم ثقافتهم الملونة، ليعوضن بذلك عن نظرة ثقافة البيض إليهن، والتي قللت من قيمة ثقافتهم وهذا رد فعل مشروع، إلا أنني لن أمجد تلك الجوانب من ثقافتي التي جرحتنني باسم حمايتي.

لذا لا تعطوني عقائدكم وقوانينكم ولا تعطوني آلهتكم الفاترة. ما أريده هو حساب مع الثقافات الثلاث: البيضاء، المكسيكية والهندية. أريد الحرية كي أنقش وأنحت وجهي وأن أوقف النزيف بالرّماد وأشكّل آلهتي الخاصة من أحشائي. إن كانت عودتي إلى الوطن ستجعلك تنكرني، فسأقف وأطالب بحيّزي وسأخلق ثقافة جديدة من الخشب والطوب الخاص بي والهندسة المعمارية النسوية الخاصة بي.

[72]

جرح المرأة عرقية الأصل الهندية

نتعامل نحن المكسيكيات مع الأجساد الهندية بلا قيمة، كما نتعامل مع أمهاتنا ونجدهن

بلا قيمة، "مالينالي". إننا ندين أنفسنا. ونرى أنّ العرق المستسلم هو جسد العدو.

لستُ أنا من بعثُ قومي بل هم من باعوني، أو بموجب التعبيرات بلغة المكان "مليнали تينيبات" أو "مالناتزين"، والتعبير "شينغادا" الذي يعني المومس أصبح الكلمة البذيئة التي يتم تناقلها بكثرة على ألسنة الشيكانيين. كلمات مثل مومس، عاهرة، المرأة التي باعت قومها للإسبان- بذيئة والشيكانيون يبصقون عليهنّ احتقاراً. إن أسوأ أنواع الخيانة هو أن يجعلونا نؤمن أن المرأة الهندية التي في داخلنا هي الخائنة. لذلك نقيّد الهندية التي في داخلنا، نقسو عليها وندينها، وبذلك فإن ثقافة الذكور قد نجحت في مهمتها.

لستُ أنا من بعثُ قومي بل هم من باعوني، فبسبب لون بشرتي قد خانوني. لقد تمّ إسكات المرأة ذات البشرة الداكنة وسجنها وإغلاق فمها، مجبرة على الخدمة في إطار الزواج، مضروبة بالهراوة خلال ثلاثمئة عام، عقيمة في القرن العشرين. لمدّة ثلاثمئة عام كانت المرأة ذات البشرة الداكنة مستعبدة، يداً عاملة رخيصة، مستعمرة من قبل الإسبان والإنجليز ومن قبل شعبها. لمدّة ثلاثمئة عام كانت المرأة غير مرئية وغير مسموعة، وقد أرادت مرّات كثيرة أن تتكلم وتفعل وتعرض وتتحدى، غير أن الفرص كانت تقف ضدها، فأخفت مشاعرها وحقيقتها وكتمت نارها وبقيت تغدّي شعلتها الداخلية وبقيت المرأة دون وجه أو صوت. رغم سكوتها فإنّ نورها قد أشرق عبر خمار السكون، ورغم عجزها إلا أنها استطاعت مدّ فروعها، ورغم أنّ الشمس قد غربت ولا وجود للقمر، إلا إنها استمرت في العناية بهذه الشعلة، لأن روح النار تحثّها أن تحارب من أجل نفسها، ومن أجل قطعة من الأرض التي تقف

عليها وتستطيع رؤية العالم معبرة عن وجهة نظرها. تحارب من أجل أرض- قلبها الواسع كي تستطيع أن تزرع داخله جذور الأسلاف العريقة . تنتظر المرأة ذات البشرة الداكنة لغاية أن تتوقف المياه عن الهيجان والجبال عن كونها زلقة وترابية، تنتظر وهي مضروبة والكدمات تملأ جسدها، تلقي بالكدمات عن جسدها إلى الخلف وإيقاع نبضات قلبها النسوي "كواتالوبيه"- ينتظر معها.
هنا في الوحدة تنتظر المرأة تمرداها.
في الوحدة تنتظر.

شكر وتقدير

هذا المقال ينشر بإذن من Aunt Lute Books ، وقد صدر في كتاب:
Borderlands/La Fortera. Copyright © 1987, 1999 by Gloria Anzaldua.
First published by Aunt Lute Books, San Francisco, US. Reprinted by
.permission of Aunt Lutr Books

[74]

Francisco Guerra, The Pre-Columbian Mind: _ A study into the aberrant *
nature of sexual drives, drugs affecting behaviour, and the attitude towards
life and death, with a survey of psychotherapy in pre-Columbian America
..(New Cork, NY: 1971

المغايرة الجنسية القسرية والكيان المثلي

أدريان ريتش

1

[أيولوجيًا، الرّجال هم أصحاب نزعة واحدة فقط - نزعة جنسية تجذبهم إلى النساء، في حين أنه توجد للنساء نزعتان مولودتان، جنسية نحو الرجال وإنجابية نحو ذريّتهن.¹ - أليس روسي]

[...]كنت امرأة هشة جدًا، نقدية، أستعمل الأنوثة كما لو أنّها بمثابة مقياس أو معيار قمت بواسطته بفحص الرجال وألغيتهم. نعم - شيء من هذا القبيل. كنت أنا التي جلبت على نفسها هزائم من قبل الرجال دون أن تكون واعية لذلك. (لكني كنت واعية لذلك. وكوني واعية لذلك معناه إبقاء كل هذا خلفي، والتحوّل - ولكن إلى ماذا؟) كنت عالقة عميقًا في شعور سائد اليوم بين النساء، وقد يجعلهن يشعرن بمرارة، أو سحاقيات أو وحيدات. نعم، أنا نفسها، كانت في ذلك الوقت... سطرًا آخر فارغًا على عرض الصفحة². - دوريس ليسنغ، الدفتر الذهبي]

Adrienne Rich

نسويّة أمريكيّة، مدرّسة شاعرة وكاتبة. كان وما زال لكتاباتنا وإصداراتها تأثير ملموس وواسع على عمل وإنجازات الحركات النسويّة الأمريكيّة والعالميّة.

كان بالإمكان التمثيل على تحريف المغايرة الجنسية القسرية، التي يتمّ من خلالها إدراك التجربة المثلية كشيء يتراوح ما بين المنحرف والساقط أو بوصفها مخفّية عن الأنظار، بواسطة نصوص كثيرة أخرى غير النصين أعلاه. إن طرح روسي بأنّه توجد لدى النساء "نزعة جنسية مولودة" نحو الرجال، وفرضية ليسنغ بأن الخيار المثلي هو ببساطة تعبير عن المرارة من الرجال، لا يميزهما فقط؛ بل إنهما شائعان جدًّا في الأدب وفي العلوم الاجتماعية.

سأتناول هنا أيضًا موضوعين إضافيين. أولاً، كيف ولماذا حدث أن اختيار النساء لنساء - كصديقات في الشهوة، صديقات في الحياة، زميلات في العمل، محبوبات، "قبيلة" - قد انسحق، سلبت قيمته، وفُرض عليه الاختباء والتقنع. ثانيًا، التجاهل الفعلي أو حتى التجاهل المطلق للكيان المثلي في طيف واسع من الأدبيات بما فيه البحث النسوي. لا يوجد شك في أن هناك علاقة بين الأمور. أعتقد أنّ قسمًا كبيرًا من النظرية والنقد النسويين عالقان في هذا الطريق المسدود.

الدافع الموجّه لديّ هو الإيمان بأن التنظير النسويّ لا يمكنه الإكتفاء بوجود نصوص مثلية متميزة. إن كل نظرية أو إنتاج ثقافي/سياسي يصف الكيان المثلي كظاهرة هامشية أو أقل "طبيعية"، "كتفضيل جنسي" صرف أو كانعكاس لعلاقات جنسية مغايرة أو مثلية ذكورية، يضعفه بشكل جوهريّ. مهما كانت أفضليّاته الأخرى. ليس بمقدور النظرية الاكتفاء بعد بالتعبير عن تسامح تجاه "المثلية" بوصفها "نمط حياة بديل"، أو بذكر المثليات بشكل رمزي. لا شكّ أنه أن الأوان لنقد نسويّ للنزعة الجنسيّة المغايرة المفروضة على النساء. سأحاول في هذا المقال تفسير السبب في ذلك.

سأفتتح بعدد من الأمثال، وسأتناول باقتضاب أربعة كتب صدرت في السنوات الأخيرة، وهي كتب تعكس وجهات نظر ومرجعيات سياسية مختلفة، لكنها جميعاً تعرض نفسها كنسوية بل حازت نقداً مؤيداً بوصفها كذلك³. جميعها تنطلق من الفرضية الأساسية بأن العلاقات الاجتماعية بين الأجناس مريضة وإشكالية جداً، ولا نقول مقيّدة بالنسبة للنساء؛ جميعها تبحث عن طرق للتغيير. وقد تعلمت من بعضها أكثر من غيرها، لكن هناك أمراً واضحاً لي: كان بمقدور كلٍّ منها أن يكون أدق، أقوى، وأن يشكل قوة حقيقية للتغيير، لو أنّ المؤلفات كُنَّ ملتزمات بالتعاطي مع الكيان المثلي كواقع، كمصدر للمعرفة والقوة الموجودة تحت تصرف النساء؛ أو مع مؤسسة المغيرة الجنسية نفسها كرأس الجسر للفوقية الذكورية⁴. لا يطرح أيٌّ من تلك الكتب السؤال، هل أنه في سياق مختلف، أي على فرض أنه كان لديهن الخيار، كانت النساء سيخترن علاقة الزواج مغيرة الجنس؟؛ فالاقترح الضمني أو الصريح، هو أن المغيرة الجنسية هي "تفضيل جنسي" لدى "غالبية النساء". إن أيّاً من تلك الكتب، التي تتناول الأمومة، وظائف الجنس، العلاقات والإماء الاجتماعية لدى النساء، لا يقوم بفحص المغيرة الجنسية القسرية كمؤسسة شديدة القوة تؤثر على كل تلك، ولا يضع، ولو بالتلميح، فكرة "التفضيل" أو "النزعة المولودة" أمام علامة السؤال.

[77]

إن الكتاب For Her Good: 150 Years of Experts Advice to Women لمؤلفته باربرا ارينرايخ ودييدرا انجليش يطوّر النشرات الممتازة للمؤلفتين Wiches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers and Complaints and Disorders: " و " إلى بحث مركب واستفزازي. أطروحتهنّ في هذا الكتاب هي أن النصائح التي أعطاهها مهنيون رجال لنساء أمريكيات في حقل

الصحة، خاصة في مجالات الجنس في حياة الزواج، الأمومة ورعاية الأطفال، عكست إملاءات السوق والوظائف التي خصّصتها الرأسمالية للنساء في الإنتاج و/أو التكاثر. لقد تحولت النساء في مراحل مختلفة إلى مستهلكات - ضحايا للأدوية، العلاجات والأحكام المعيارية المختلفة (بما في ذلك الإملاء على نساء الطبقة الوسطى بتجسيد قدسية البيت والحفاظ عليها - الرمنسة "العلمية" للبيت نفسه). لم تكن أية من مشورات الخبراء علمية بشكل خاص أو ملائمة بشكل خاص لاحتياجات النساء؛ بل عكست احتياجات ذكورية، استيهامات ذكورية عن النساء ومصلحة الرجال في السيطرة على النساء - خاصة في حقل الجنسانية والأمومة - بما يندمج مع مطالب الرأسمالية الصناعية. إنَّ قسماً كبيراً من الكتاب هو معلوماتي بشكل مفرغ ومكتوب بفصاحة وبوضوح نسويين، حدّ أني واصلت انتظار فحص المقولة الأساسية إزاء المثلية، لكن ذلك لم يحصل.

من الصعب الافتراض أن السبب في ذلك هو غياب المعلومات. ويستدل من كتاب جوناثان كاتس⁵ Gay, (Katz), American History، أنه منذ العام 1656 انتهجت ولاية نيو هايفن عقوبة الإعدام للمثليات. وتقدّم كاتس العديد من الوثائق المنيرة بشأن "العلاج" (أو التعذيب) الذي وفرته مهنة الطب للمثليات في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتوثق دراسة نشرت مؤخراً للباحثة نانسي سهلي الوسائل القاسية التي أنتهجت ضد صداقات جريئة بين نساء في الكليات مطلع القرن⁶. كان بوسع العنوان الساخر "لأجل مصلحتها هي" أن يتطرق أولاً إلى الإملاء الاقتصادي للمغايرة الجنسية وللزواج والعقوبات الممارسة ضد نساء عزاوات وأرامل، واللواتي نُظر ويُنظر إليهن كمنحرفات. مع ذلك، ففي هذا الاستعراض الماركسي - النسوي المنير

لوصفات ذكورية لصحة ورُشد النساء، لا يحظى الجانب الاقتصادي للمغايرة الجنسية القسريّة بالفحص.⁷

من بين الكتب الثلاثة الباقية، القائمة على قاعدة التحليل النفسي، فإنّ أحدها - كتاب جين بيكر ميلر *Towards a New Psychology of Women* مكتوب كأن المثليات لسن موجودات البتّة، ولا حتى كمخلوقات هامشية. أخذاً بالاعتبار لعنوان الكتاب فإنني أجد هذا العمل مذهلاً. لكن النقد المشجّع الذي حظي به الكتاب في مجلات نسوية، بما فيها *Spokeswomen* و *Signs* يشهد على أنّ فرضيات ميلر المركزية المغايرة شائعة جداً. في كتابها *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise* تعرض دوروتي دينر شطاين ادعاء متحمساً لأجل شراكة في الوالدية بين الرجال والنساء ووضع حد لما تراه بوصفه التكافل الذكوري/النسائي لـ "التسويات الجندرية"، الذي يقود برأيها الجنس البشري أكثر فأكثر نحو العنف والتدمير الذاتي. وفيما عدا بقية المشاكل التي واجهتها في هذا الكتاب (التي تشمل الصمت بشأن الإرهاب المؤسسي والعشوائى الذي مارسه رجال ضد نساء -وأطفال- على امتداد التاريخ)⁸، وهجوسها بعلم النفس، الذي جاء على حساب الواقع الاقتصادي أو وقائع ماديّة أخرى تساهم في خلق الواقع النفسي)، فإن نظرة دينر شطاين إلى العلاقات بين الرجال والنساء كـ "تعاون للحفاظ على جنون التاريخ"، هي لاتاريخية تماماً، برأىي. إن مسعاها هو تأييد علاقات اجتماعية عدائية، استغلالية ومدمّرة بالنسبة للحياة نفسها. فهي ترى النساء والرجال كشركاء متساوين في خلق "تسويات جنسية"، ويبدو أنها لا تعي النضالات المتكررة للنساء ضد القمع (قمعنا نحن وقمع الآخرين) ومن أجل تغيير وضعنا. وهي تتجاهل، خصوصاً، تاريخ أولئك النساء

- كالساحرات، النساء الوحيدات، رافضات الزواج، العزباوات، الأرامل المستقلات و/أو المثليات - اللاتي نجحن في ألا يتعاونن في هذا المستوى أو ذلك. يوجد للنسويات الكثير مما يمكن تعلمه من هذا التاريخ بالذات، والذي يوجد بخصوصه حاجز من الصمت. إن دينر شطاين تعترف في نهاية كتابها بأن هناك ما يمكننا تعلمه من "الانفصالية النسائية"، ولو أنها "بمقاييس واسعة وعلى المدى البعيد ليست قابلة للتطبيق". فكتبت: كان بمقدور النساء، على حدة، مبدئياً، البدء بالتعلم من الأول - بدون فرص للتملص من المهمة التي فرضها الحضور الذكوري حتى الآن - ما هي الإنسانية الكاملة والإنتاج الذاتي".⁹ إن تعابير مثل "الإنسانية الكاملة والإنتاج الذاتي" تشوِّش السؤال حول ما الذي واجهته فعلا الأشكال المتعددة للانفصالية النسائية. تدل الحقائق على أن النساء، في كل ثقافة وأخرى وعلى مر التاريخ، أخذن على عاتقهن مهمة العيش المستقل غير المغاير جنسياً والمرتبط بنساء، بمدى ما سمحت به الظروف، وفي أحيان كثيرة من خلال الإيمان بأنهن "الوحيديات" اللاتي قمن بذلك في أية مرة. لقد أخذن ذلك على عاتقهن على الرغم من قلة النساء اللاتي سمحت لهنّ مكانتهنّ الاقتصادية برفض الزواج تماماً؛ وعلى الرغم من أن التهجم على النساء غير المتزوجات تراوح ما بين الاستهزاء والتشكك وبين القتل العمد للنساء، بما في ذلك إحراقهن وتغذيب ملايين الأرامل خلال صيد الساحرات في القرنين الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر في أوروبا.

[80]

تقترب نانسي تشودورو من حدود الاعتراف بالكيان المثلي. أسوة بدينر شطاين، تؤمن تشودورو، أيضاً، بأن حقيقة كون النساء، والنساء فقط، مسؤولات عن رعاية الأطفال في إطار تقسيمة العمل بين الجنسين قد أدت إلى منظومة اجتماعية شاملة

من انعدام المساواة الجندرية، وأنه من أجل تغيير انعدام المساواة هذا، يتوجب على الرجال أن يتحولوا، كالنساء، إلى الرعاية الأولية للأطفال. وهي تفحص من وجهة نظر التحليل النفسي كيف تؤثر الأمومة النسائية على الطفلات والأطفال، ومن خلال ذلك تقدّم توثيقاً لكون الرجال "ثانويين من ناحية شعورية" في حياة النساء، ولوجود "عالم داخلي أكثر تواصلاً وثراء لدى النساء، بوسعهنّ الاتكاء عليه... أهمية الرجال الشعورية بالنسبة للنساء تقل عن أهمية النساء بالنسبة للرجال"¹⁰. هكذا يتم نقل خلاصات سميث-روزنبرغ بشأن التمحور العاطفي للنساء في القرنين السابع عشر والثامن عشر في النساء، إلى مطلع القرن العشرين. يمكن لمصطلح "الأهمية الشعورية" أن يتطرق بالطبع ليس إلى الحبّ فحسب، بل أيضاً إلى الغضب أو لذلك الخليط الكثيف من الاثنين، وهو أمر شائع كثيراً في علاقات النساء بالنساء: وهو وجه واحد فقط مما أسمّيه "حياة النساء المزدوجة" (يُنظر لاحقاً). خلاصة تشودورو هي: بما أنه توجد للنساء أمهات نساء "فإن الأم تظل بمثابة موضوع داخلي أولي بالنسبة للفتاة بحيث تكون العلاقات المغايرة جنسياً بمثابة علاقات ثانوية وغير حصرية، في حين أنها بالنسبة للفتى تسترجع علاقات أولية وحصرية". وفقاً لتشودورو، فإن النساء "تعلمن إنكار محدوديات العشاق الرجال لأسباب نفسانيّة وعملية على السواء"¹¹.

[81]

لكنّ الأسباب العملية (مثل إحراق الساحرات، السيطرة الذكورية في القانون، الأديان والعلم، أو غياب القدرة على العيش الاقتصادي في إطار تقسيمة العمل بين الجنسين) لا تحظى بالتعريف. إنّ شرح تشودورو يلقي بالكاد نظرة على القيود والعقوبات التي فرضت أو صُمّنت على مرّ التاريخ تزواج النساء مع الرجال ومنعت أو عاقبت تزواجنا مع أنفسنا أو صحبتنا لنساء أخريات في مجموعات مستقلة. وهي

تلغي الكيان المثلي بملاحظة مفادها أن "العلاقات المثلية تنزع حقاً إلى استعادة المشاعر والروابط بين الأمّ والابنة، لكنّ غالبية النساء هنّ مغايرات جنسياً". (أي: أكثر نضوجاً، لأنهنّ تطوّرُن فيما يتجاوز العلاقة بين الأمّ والابنة). وتضيف: "هذا التفضيل المغاير جنسياً، والطابو المفروض على المثلية الجنسية، إضافة إلى التبعية الاقتصادية الموضوعية للرجال، تجعل إمكانية العلاقات الجنسية الأولية مع نساء أخريات غير معقولة - رغم أنّها أكثر انتشاراً في السنوات الأخيرة"¹² تبدو أهميّة هذا التحفّظ واضحة للعيان، لكن تشودورو تمتنع عن التوسع في حديثها عن الموضوع. هل تقصد القول إنّ الكيان المثلي بات مرثياً أكثر في السنوات الأخيرة (في مجموعات معيّنة؟)؛ وأنّه طرأ تغيير على الضغوط الاقتصادية والأخرى (تحت الرأسمالية، الاشتراكية، أو كليهما معاً؟) ونتيجة لذلك هناك المزيد من النساء اللاتي يرفضن الخيار المغاير جنسياً؟ إنّها تدّعي أنّ النساء يرغبن في أطفال لأنّ علاقاتهن المغايرة جنسياً ليست غنية وقويّة بما فيه الكفاية، وأنه عبر إحضار طفل للعالم، ترغب المرأة في استعادة علاقاتها القوية مع أمّها. يبدو لي أنّه استناداً إلى خلاصاتها، تقودنا تشودورو إلى الاستنتاج الضمنيّ بأنّ المغايرة الجنسية ليست "تفضيلاً" بالنسبة للنساء؛ وهي تفصل بين الأيروسى والشّعوريّ بشكل يجعل النساء يرونه مختزلاً ومؤلماً. مع ذلك فإنّ كتابها يساهم في الأمر بالمغايرة الجنسيّة. تشودورو، أسوة بدينر شطالين، عالقة مع محاولة إصلاح مؤسسه ذكورية - مغايرة جنسية قسرية - من خلال تجاهل الجتمعة الخفية والقوى الظاهرة التي سيّرت النساء نحو الزواج والحب المغايرين جنسياً، والضغوط التي تتراوح ما بين بيع البنات للاقتصاد ما بعد الصناعي وحتى صمت الأدب والصور على شاشة التلفاز؛ وكأنّه على الرّغم من التسليم المتبادل والدوافع الشعورية العميقة التي تجذب النساء للنساء، هناك نزعة

مغايرة جنسياً غيبية/بيولوجية، "تفضيل" أو "اختيار" يشدّ النساء إلى الرجال.

علاوة على ذلك، من المتعارف عليه أنّ هذا الـ "تفضيل" لا يستدعي تفسيراً، إلا بواسطة النظريّة الملتويّة لعقدة أوديب النسائية أو الحاجة في استمرار الجنس البشريّ. إنّ الجنسانية المثليّة ("المضمّنة" في العادة، بغير وجه حق، ضمن المثلية الجنسية الذكورية) هي ما يُنظر إليها كما لو أنّها تستدعي تفسيراً. هذه الفرضية حول المغايرة الجنسية النسائية تبدو لي بحد ذاتها تستحق الإشارة: فمن الصعب فهم كيف كان بمقدور فرضية ضخمة كهذه أن تتسلل هكذا إلى ما بين أعمدة تفكيرنا.

إحدى صيغ هذا الادعاء، هي الفكرة الشائعة بأنه في عالم من المساواة التامة، لا يعود فيه الرجال قمعيين ويصبحون يتقنون الرعاية وإظهار الأحاسيس، سيكون الجميع ثنائيي الجنس. هذه الفكرة العاطفيّة تشوّش الوقائع التي عاشت النساء تجربة الجنسانية فيها؛ وهي نفس القفزة الليبراليّة المكرورة فيما يتجاوز مهمات ونضالات الراهن والملموس، والسيرورة المستمرّة للتعريف الجنسيّ الذي تخلق من داخله إمكانيّات وخيارات جديدة. هذه الفكرة تفترض، أيضاً، أنّ النساء اللاتي اخترن نساء، قمن بذلك فقط لأنّ الرجال هم قمعيون وغير قادرين على توفير الاكتفاء شعورياً – وهو ما ليس بوسعه، بعد، تفسير سلوك نساء يواصلن الالتصاق بعلاقات مع رجال قمعيين و/أو لا يوفرون اكتفاء شعورياً. ادعائي هو أنّ المغايرة الجنسية، كالأمومة، يجب أن يكون معترفاً بها حتى بل خصوصاً، كمؤسسة سياسية، بواسطة اللواتي يرين أنفسهن، عبر تجربتهن الشخصية، كطلائعيّات وضع العلاقة الاجتماعيّة الجديدة بين الجنسين.

2

لو كانت النساء هنَّ المصدر المبكّر جدًّا للقلق الشعوري والرعاية الملموسة بالنسبة للبنات والأولاد على السواء، فسيكون من المنطقي، من وجهة نظر نسوية على الأقل، طرح الأسئلة التالية: لماذا سترغب النساء إذن في حَرْف اتجاه هذا البحث؛ لماذا يجب على بقاء الجنس البشري، وسيلة الحمل والعلاقات الشعورية/الايروسية أن تتطابق بهذه الصرامة؛ وما الحاجة في تقييدات عنيفة إلى هذا الحد بغية فرض اخلاص شعوري وايروسي تام على النساء وإخضاعهن للرجال. من المشكوك فيه بنظري، أن تكون الباحثات والمنظرات النسويات قد بذلن جهدًا للاعتراف بالقوى الاجتماعية التي تبدد وتبعد طاقات النساء الشعورية والايروسية عن أنفسهن، عن نساء أخريات وعن قيم التضامن النسائي. وتتراوح هذه القوى، كما سأحاول أن أبين، بين الاستعباد الجسدي الحقيقي وحتى إخفاء وتشويه الخيارات الممكنة.

شخصيًا، أنا لا أنطلق من فرضية أن "الأمومة النسائية" هي سبب كاف للكيان المثلي. لكن مسألة الأمومة النسوية حظيت باهتمام كبير مؤخرًا، وعادة ما ترافق ذلك بالاعتقاد أن والدية أكثر فاعلية من قبل الرجال ستساهم في تقليص العداء بين الجنسين وموازنة فائض قوّة الرجال قياسًا بالنساء. وتدور هذه المناقشات بدون أي تطرق للمغايرة الجنسية القسرية كظاهرة، بل كإيديولوجيا. لا أنوي هنا الانشغال في علم النفس بل بتشخيص مصادر قوة الرجال. أعتقد أنه حتى لو أخذ عدد أكبر من الرجال على عاتقه رعاية الأطفال، بشكل أوسع، فلن يؤدي ذلك إلى تغيير راديكالي في مجتمع يقوم على التضامن الذكوري.

تعدد كاتلين غاو في مقالها "أصول العائلة" ثمانية مميزات للقوة الذكورية في المجتمعات القديمة والراهنة، والتي أرغب في تبنيها كإطار: "القدرة الذكورية على سلب جنسانية النساء أو فرضها عليهن؛ ممارسة الرقابة على عملهن أو استغلاله لغرض السيطرة على إنتاجهن؛ السيطرة على أولادهن أو سلبهن إياهم؛ تقييدهن جسدياً وسلبهن حرية الحركة؛ استعمالهن كأغراض في الصفقات الذكورية؛ طمس قدراتهن الخلاقة؛ أو منعهن من التوجه إلى مجالات واسعة من المعرفة الاجتماعية أو الإنجازات الثقافية"¹³ (لا ترى غاو أنّ مميزات القوّة هذه تفرض مغايرة جنسيّة بل تؤدّي إلى انعدام مساواة جنسيّة فقط). فيما يلي أورد أقوال غاو بحروف مشدّدة، بينما أضع استطراداتي بشأنها بين أقواس مربعة.

تشمل مميزات قوة الرجال ما يلي:

1. قدرة الرجال على سلب النساء [ال] جنسانية [خاصتنا] [بواسطة قطع البظر وربط شفري الفرج؛ أحزمة العفة؛ فرض عقوبات، تشمل عقوبة الموت، على الزنا النسائي؛ فرض عقوبات، تشمل عقوبة الموت، على الجنسانية المثلية؛ الإنكار النفساني للبظر؛ حظر العادة السرية؛ إنكار الجنسانية لدى الأمهات وبعد سن انقطاع الحيض؛ استئصال غير مبرّر للرحم؛ صور سحاقية مشوهة في الإعلام والأدب؛ إغلاق أراشيف وإبادة وثائق حول الكيان المثلي].

2. أو فرضها [الجنسانية الذكورية] عليهن [بواسطة الاغتصاب (بما فيه الاغتصاب في اطار الزواج) وضرب النساء؛ سفاح القربى بين أبناء وبنات أو أخوة وأخوات؛ تربية النساء مجتمعياً على الإيمان بأنّ "الرغبة" الجنسية الذكورية بمثابة فضل؛¹⁴ مثلثة الحب مغير الجنس في الفن، الأدب، الإعلام، الإعلان وهلمجراً؛

زواج الطفلات؛ زواج الوساطة؛ الدعارة؛ بيانات التحليل النفسي بخصوص البرود الجنسي النسائي والنشوة الفرجية؛ أوصاف فورنوغرافية للنساء كمن يستجن بمتعة للعنف والإذلال الجنسيين (في حين أنّ الرسالة الخفية هي أنّ السادية مغايرة الجنس "طبيعية" أكثر من الحسية بين النساء).

3. ممارسة الرقابة على عملهنّ أو استغلاله لغرض السيطرة على إنتاجهنّ [بواسطة مؤسّسة الزّواج والأمومة كإنتاج بدون أجر؛ "العزل الأفقيّ" للنساء في العمل (أي تقيدهنّ في وظائف تقع في مستويات منخفضة من سلّم الأجور)؛ الإغراء المتمثّل بالمرأة الناجحة الرمزيّة، التي تبرهن "أنّ كلّ امرأة قادرة"؛ السيطرة الذكورية على الإجهاض، وسائل المنع وعلى الولادة؛ التسبّب بالعقم القسريّ؛ الاتجار بالدعارة؛ قتل المولودات الإناث الذي يسلب من النساء بناتهنّ ويساهم في الدونيّة العامة لمكانة النساء].

4. السيطرة على أولادهن أو سلبهن إياهن [بواسطة حقّ الوالد و"الاختطاف القانوني"¹⁵؛ التسبّب بالعقم القسري؛ القتل المنهجي للأطفال؛ إبعاد أطفال عن امهات مثليّات بواسطة المحاكم؛ التقاعس الطبي في مهنة التوليد الذكوريّة؛ استخدام الأمّ "كمنكّلة رمزية"¹⁶ في تشويه الأعضاء الجنسيّة لدى الطفلات أو تقييد ساقى الابنة (أو وعيها) لتأهيلها للزواج].

[86]

5. تقييدهنّ جسدياً وسلبهنّ حرية الحركة [بواسطة الاغتصاب كشكل من الإرهاب الذي يبعد النساء عن الشوارع؛ البورد¹⁷؛ تقييد الرجلين؛ إفساد القدرات

الرياضية لدى للنساء؛ صرعات وشيفرات اللباس "الأثوي"؛ الحجاب؛ التحرّش الجنسي في الشارع؛ العزل الأفقي للنساء في العمل؛ وصفات لأومومة "بوظيفة كاملة"؛ التبعية الاقتصادية القسرية لدى النساء المتزوجات].

6. إستخدامهنّ كأغراض في صفقات ذكورية [استعمال النساء كهدايا؛ المهر؛ القوادة؛ الزواج بالوساطة؛ استخدام النساء كمضيفات للمساعدة في إبرام صفقات بين الرجال، مثلاً؛ الزّوجات كمضيفات، نادلات حفلات كوكتيل يُطلب منهنّ ارتداء الملابس بشكل يثير الرجال جنسياً، فتيات الهواتف، بنات هوى، عاهرات، غيشات، سكرتيرات].

7. طمس قدراتهنّ الخالقة [صيد الساحرات كمعركة ضدّ قابلات وطبيبات وكمجزرة ضدّ نساء مستقلات و"انفصاليّات"¹⁸؛ تعريف مجالات العمل الذكوريّة بوصفها تفوق تلك النسائية منها قيمة في كافة الثقافات، ممّا يجعل القيم الثقافية تجسّداً للذاتية الذكورية؛ حصر التحقيق الذاتي النسائي في مجالي الزواج والأمومة؛ استغلال النساء جنسياً من قبل فنانيين ومعلمين رجالاً؛ التدمير الاجتماعي والاقتصادي لمطامح النساء الإبداعية؛¹⁹ محو التقاليد النسائية²⁰].

[87]

8. منعهنّ من التوجّه إلى مجالات واسعة من المعرفة الاجتماعية أو الانجازات الثقافية [بواسطة حرمان النساء من التعليم (60% من الأميين في العالم نساء)؛ "الصمت المدوي" بشأن النساء وخصوصاً بالنسبة للكيان المثلي في التاريخ والثقافة؛²¹ الوظائف الجنسية النمطية التي تحرف النساء عن العلم،

التكنولوجيا ومهن "ذكورية" أخرى؛ الروابط الذكورية الاجتماعية /المهنية التي تؤدي إلى إقصاء النساء؛ التمييز ضد النساء في المهن الحرة].

تلك هي بعض الأساليب التي تنعكس وتتفاعل بواسطتها القوة الذكورية. حين نتأمل في هذه المعادلة، أكثر ما يشدّ النظر هو حقيقة أننا لسنا أمام تكريس للامساواة والسيطرة على ممتلكات بحت، بل مع تراكم لقوى كامنة في كل شيء، قوى تتراوح بين العنف الجسدي والسيطرة على الوعي، وهو ما يرمز إلى وجود قوة عكسية ضخمة يجب لجمها.

بين الأشكال التي تتخذها القوة الذكورية، هناك ما يسهل تشخيصه بوصفه يفرض المغايرة الجنسية على النساء. لكن كلاً من المميزات التي أحصيتها يضيف إلى تراكم القوى التي اقتنعت النساء في إطارها بأن الزواج والميل الجنسي نحو الرجال هما مركبان ضروريان في حياتهن - حتى لو كانا قمعيين ولا يوفران الاكتفاء. فحزام العفة؛ تزويج الطفلات؛ محو الكيان المثلي (ما عداه كشيء خلاب أو منحرف) في الفن، الأدب والسينما؛ مثلثة الحب والزواج المغاير - هي بعض من أكثر الأشكال السافرة للقمع، أولهما يمثل العنف الجسدي والأخيران يمثلان الهيمنة على الوعي. وفي حين هوجم قطع البظر من قبل النسويات كشكل من تعذيب النساء²² فقد أشارت كاتلين باري لأول مرة إلى أنّ هذا لا يعني فقط تحويل الفتاة إلى امرأة "ناضجة للزواج" عبر عملية جراحية عنيفة، بل إنّ هدفه هو ضمان ألا تتطور النساء اللاتي يعشن معاً في قرابة حميمة ضمن زواج متعدّد، علاقات جنسية بينهنّ؛ من وجهة نظر الغيبية العضوية الذكورية، فإنّ علاقات النساء الحميمة - حتى في محيط احادي الجنس - يجب أن تقتلع من الجذور، بكل بساطة.²³

إن دور الفورنوغرافيا في بلورة الوعي هو موضوع مركزي في الأجندة العامة في عهدنا، حيث يوجد للصناعات بمليارات الدولارات قوة نشر صور مرئية سادية ومهينة للنساء بمدى متزايد. ولكن حتى الفورنوغرافيا المسمّاة خفيفة والإعلان، يعرضان النساء كأغراض للشهوة الجنسية الخالية من أي سياق شعوري، دون معنى خاص ولا شخصية - بل سلع جنسية للاستهلاك الذكوري (ما يسمّى فورنوغرافية مثلية سحاكية يتم إنتاجه للعين المتلصّصة الذكورية وهي تفتقد، أيضاً، السياق الشعوري والشخصية الفردية). إن أكثر الرسائل التي تنقلها الفورنوغرافيا تشويها هي أن النساء هنّ الفرائس الجنسية الطبيعية للرجال وأنّ النساء يحببن ذلك؛ إنّ الجنسانية والعنف يسيران بشكل مترافق؛ الجنس بالنسبة للنساء هو مازوشيّ بجوهره، الإذلال ممتع والتنكيل الجسديّ أيروسيّ. ولكن هناك رسالة أخرى ترافق تلك الرسالة، وهي غير ظاهرة للعيان دوماً، مفادها أنّ الإخضاع القسري والقسوة كجزء من التزاوج مغاير الجنس هما "طبيعيّان" جنسياً، في حين أنّ الحسيّة بين النساء التي تشمل تبادلية أيروسية واحتراماً متبادلاً هي "منحرفة"، "مرضية"، وفورنوغرافية بحد ذاتها أو غير ممتعة بشكل خاصّ مقارنة بجنسانية السلاسل والسياط.²⁴ لا تخلق الفورنوغرافيا مناخاً اجتماعياً يصبح فيه الجنس والعنف متماثلان فقط؛ بل توسع مجال السلوك الذكوري الذي يعتبر مقبولاً في الجماع المغاير جنسياً - وهو سلوك يسلب النساء، بتكراره، من أوتونوميتهن، كرامتهن، ومكموهن الجنسي، بما في ذلك القدرة على مبادلة نساء أخريات الحب بشكل متكافئ وبقناعة ذاتية.

في دراستها اللامعة، Catherine A. MacKinnon, Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979) تصف كاترين مكينون (ص 81) تجلي المغايرة الجنسية

القسرية في الحياة الاقتصادية. يوجد في النظام الرأسمالي فصل أفقي بحسب الجندر، حيث توجد النساء في مكانة أدنى بنيوياً في مكان العمل. لا جديد في ذلك؛ لكن مكيون تطرح السؤال: لماذا، "حتى لو افترضنا أن الرأسمالية "بحاجة إلى عدد ما من الأفراد لإشغال وظائف متدنية المكانة والأجر.. يجب أن يكون هؤلاء من الناحية البيولوجية نساء"؟ وتضيف مشيرة إلى "أن حقيقة كون المشغلين الرجال يدأبون على الامتناع في غالب الأحيان عن تشغيل نساء ذوات كفاءات ملائمة، حتى إن كان بمقدورهم الدفع لهنّ أقلّ ممّا يدفع للرجال، تشير إلى أنّ الدافع الاقتصادي ليس هو الوحيد الذي يؤخذ بالاعتبار". [التشديد من قبل المؤلفة]²⁵ وهي تقتبس كمّاً كبيراً من المواد التي توثق حقيقة كون النساء غير محصورات فقط بالوظائف المتدنية (سكرتيرات، عاملات في البيوت، ممرضات، حاضنات اطفال، نادلات) بل إنّ "جنسنة المرأة" هي جزء من الوظيفة. فمطلب "أن تسوّق النساء جاذبية جنسية للرجال، وهم المسيطرون على القوة الاقتصادية والمكانة التي تسمح لهم بفرض رغباتهم" هو مركزي وجوهري في واقع النساء الاقتصادي. توثق مكيون بشكل مستفيض حقيقة ان "التحرش الجنسي يكرّس دمج القوى التي يتم عبرها القبض على النساء في وضع من العبودية الجنسية للرجال في أسفل سوق العمل. هناك قوتان متمازتان في المجتمع الأمريكي: السيطرة الذكورية على جنسانية النساء، وعلى سوق تشغيل العمّال.²⁶ وهكذا، فإن النساء خاضعات لجماليات الجنس كقوة في دائرة مفرغة.

[90]

تطرح مكيون أسئلة بعيدة المدى بخصوص الفروق النوعية بين التحرش الجنسي، الاغتصاب والجماع العادي مغاير الجنس ("كما صاغ ذلك مغتصب قدم للمحاكمة، فهو لم يستعمل قوة أكثر من بقية الرجال في المرحلة المبكرة"). وهي تنتقد سوزان

براونمیلر²⁷ على الفصل بين الاغتصاب وبين النزعة السائدة في الحياة اليومية وعلى فرضيتها التي لم تُفحص بأنّ "الاغتصاب هو عنف بينما الجماع هو جنسانية"، وهي فرضية تقصي الاغتصاب تمامًا من مجال الجنسانية. والأهم هو أنّ مكيون تدعي "أنّ إقصاء الاغتصاب من مجال "الجنسي" وموضعه في مجال "العنيف" يجعل النساء ترفضن الاغتصاب ولكن من غير القيام بالمرّة بفحص المدى الذي عرّفت به مؤسسة المغايرة الجنسية العنف كجزء طبيعي من المرحلة المبكرة".²⁸ "لا يُسأل السؤال بالمرّة، هل يوجد ضمن ظروف الهيمنة الذكورية اي معنى لمفهوم الموافقة".²⁹

الحقيقة هي أنّ مكان العمل، إلى جانب مؤسسات اجتماعية أخرى، هو موقع تعلمت النساء فيه التسليم بأن الانتهاك الذكوري للحدود النفسية والجسدية، هو ثمن للبقاء. انه المكان الذي جرى فيه تربية النساء -بنفس مدى ما قام به الادب الرومانسي والفورنوغرافي، على الأقل - على التعاطي مع انفسهن كفريسة جنسية. ان المرأة الراغبة في الفرار من انتهاكات الحدود الطارئة هذه، ومن الاضطهاد الاقتصادي ايضاً، قد تتجه إلى الزواج بوصفه حماية منشودة، دون ان تأتي بقوة اجتماعية او قوة اقتصادية، وهكذا تدخل مؤسسة الزواج مكانة متدنية. وأخيراً تسأل مكيونون: "ماذا بشأن الحالات التي يكون فيها انعدام المساواة مستبطن في الافكار الاجتماعية عن الجنسانية الذكورية والنسائية، الذكورة والأنوثة، الجنسية والجاذبية مغايرتي الجنس؟ تشير حالات التحرش الجنسي إلى امكانية ان الرغبة الذكورية نفسها تثار من خلال الهشاشة النسائية.. فالرجال يشعرون انهم قادرون على استغلال قوتهم، مما يجعلهم يرغبون بالقيام بذلك، ويؤدي إلى قيامهم بذلك. ان فحص مسألة التحرش الجنسي، خاصة لأن الاحداث ليست استثنائية، تضطرننا على الاعتراف

بحقيقة أن الاتصال الجنسي عادة ما يكون بين شركاء غير متساوين من ناحية اقتصادية (وجسدية)... ان المطلب القانوني المترتب على ذلك، بجعل الاعتداءات الجنسية على النساء تبدو استثنائية حتى يتم فرض عقوبات عليها، هو مطلب يدفع النساء إلى الامتناع عن تعريف شروط الموافقة العادية لديهن أنفسهن.³⁰

في ضوء طبيعة وحجم الضغوط من اجل المغايرة الجنسية، وفرض الايروسية اليومية على "الخضوع النسائي" كما تصيغ مكينون ذلك³¹، فإنني اشكك في توجه التحليل النفسي تقريباً (الذي يطرحه مؤلفون مثل كارين هورني، ه. ر. هاينز، ولفينغ ليدرر، ومؤخراً دوروثي دينشطاين أيضاً)، الذي يدعي بأن الحاجة الذكورية إلى السيطرة الجنسية نابع من "خوف ما من النساء"، وهو خوف ذكوري بدائي من الشهوة الجنسية اللامحدودة التي لدى النساء. يبدو لي معقولاً أكثر أن ما يخيف الرجال حقاً هو ليس ان تفرض النساء عليهم شهواتهن الجنسية او ان ترغب النساء في خنقهم وابتلاعهم، بل ان النساء قد لا يكثرن بهم بالمرّة، اي ان يحظى الرجال بتوجه جنسي وشعوري - وبالتالي اقتصادي - نحو النساء بشروطهن هنّ فقط، ويبقون عموماً في هامش المنظومة.

[92]

لقد حظيت وسائل ضمان التوجه الجنسي الذكوري للرجال مؤخراً بتحقيق حاد من قبل كاتلين باري.³² وهي تأتي بشهادات واسعة وصادمة حول وجود شبكة دولية واسعة المدى لاستعباد النساء - المؤسسة التي كانت معروفة يومها باسم "العبودية البيضاء"، ولكن التي كانت تشمل ايضاً نساء من كافة الأعراق والطبقات. في تحليلها النظري المشتق من بحثها، تربط باري بين كافة انواع الإكراه التي تعاني منها

النساء، في اطار استعبادهن من قبل الرجال: الدعارة، الاغتصاب في اطار الزواج، سفاح القربى بين اب وبنت و بين شقيق وشقيقة، ضرب النساء، الفورنوغرافيا، المهر، بيع البنات، بوردا وتشويه الاعضاء الجنسية. وهي ترى في قضية الاغتصاب كما لو انها تقود إلى عقلنة وقبول بقية اشكال الاستعباد، التي توصف بها المرأة كما لو انها "اخترت" مصيرها، سلمت به بشكل خامل، او جلبته على نفسها بفعل سلوك متسرّع او منفلت. بالمقابل، تدعي باري، ان "العبودية الجنسية النسائية قائمة في جميع تلك الاوضاع التي لا تستطيع النساء او الفتيات فيها تغيير ظروف عيشهن؛ حيث انه بدون الاخذ بالاخذ بالاعتبار للشكل الذي دخلن به ذلك الوضع - ضغط اجتماعي، ضائقة اقتصادية، منح الثقة للشخص غير الصحيح او التوق إلى الحنان - فلا يمكنهن الخروج منه وهن يتعرضن إلى عنف جنسي واستغلال".³³ وهي تعرض طيفا واسعا من الامثلة، ليس فقط على وجود تجارة عالمية واسعة بالنساء بل على شكل عملها - سواء اكان "قناة منيسوتا"، التي تُصنّغ فتيات هاربات شقراوات وزرق العيون من الغرب المتوسط إلى تايمز سكوير، او شراء فتيات شبابات من مناطق ريفية فقيرة في امريكا اللاتينية او من جنوب-شرق آسيا، او اقامة "مسالخ" للعمال الاجانب في الحي الثامن عشر في باريس. وبدلا من "اتهام الضحية" او فحص مرضيتها المتخيّلة تسلط، باري الاضواء على مرضية الاستعمار الجنسي نفسه، وعلى ايديولوجية "السادية الثقافية" المتمثلة بصناعة الفورنوغرافيا الهائلة ورؤية النساء عموماً كـ "مخلوقات جنسية وظيفتها توفير خدمات جنسية للرجال".³⁴

تحدد باري ما تطلق عليه اسم "منظور السيطرة الجنسية"، الذي يتحوّل خلف عدسته - التي تزعم الموضوعية - التنكيل والارهاب الجنسيان الذكوريان نحو النساء إلى غير مرئيين تقريبا، لأنه يجري التعاطي معهما كطبيعيين ولا يمكن الحوّل دونهما.

ان النساء من وجهة النظر هذه يفقدن القيمة امام انفسهن، طالما ان الاحتياجات الجنسية والشعورية لدى الرجال تُلبى. ان الهدف السياسي من كتابها هو استبدال منظور السيطرة الجنسية المذكور بمعيار كوني للحرية الأساسية للنساء – الحرية من العنف الجندي، من القيود على حركتهن ومن حق التوجه الجنسي والشعوري الذكوري. أسوة بماري ديلي في كتابها Gyn/Ecology ترفض باري عقلنات التعذيب الجنسي والعنف ضد النساء، التي تقترحها البنيوية وتوجهات اخرى للنسبية الثقافية. وهي تطلب، في الفصل الافتتاحي، من قارئتها رفض كافة امكانيات الفرار السهلة إلى حضان الجهل والانكار. "السبيل الوحيد بالنسبة الينا هو الخروج من المخبأ، اقتحام الدفاعات التي تشلنا، ومعرفة كل شيء – كل مدى من العنف الجنسي والسيطرة على النساء.. فعبر المعرفة، عبر المواجهة المباشرة، يمكننا تعلم كيفية شق طريق للخروج من القمع، وخلق رؤيا لعالم، ثم تحقيق عالم لا تعود فيه العبودية الجنسية النسائية ممكنة".³⁵

"طالما لم نطلق على هذه الممارسة اسماً، ولم نعطاها تعريفاً مفهوماً وشكلاً، ولم نصف وجودها في الزمان والمكان، فلن تتمكن حتى أبرز ضحاياها من تسميتها باسمها او تعريف تجربتها".³⁶

[94]

لكن النساء جميعاً، بمختلف الطرق والمستويات، هنّ ضحايا لها؛ إن جزءاً من الصعوبة في إطلاق اسم على العبودية الجنسية النسائية ومنحها مفهوماً، يكمن في المغايرة الجنسية القسرية، كما ترى باري بوضوح. إنّ المغايرة الجنسية القسرية تخفف العمل على من يمارس الإغراء أو القوادة في شبكات الدّعارة العالمية أو في "مراكز

أيروس"، بينما تخفّف على البنت في حرمة البيت "قبول" سفاح القربى/الاغتصاب من جهة والدها، وتخفف على الأم كي تنكر ما يجري، وتخفف على المرأة المضروبة لتظل مع زوج منكل. إن "الصداقة أو الحب" هما تكتيك مركزي لدى ممارس الإغراء، الذي يتولّى وظيفة نقل الفتاة الهاربة أو المشوّشة إلى القواد لتدجينها. وإن ايديولوجية الحب مغاير الجنس التي تم توجيه الفتاة إليها منذ طفولتها عبر قصص الاساطير، برامج التلفزيون، الافلام، الاعلانات، الاغاني الشعبية ومسرح طقوس الزواج، هي وسيلة في متناول ممارس الاغراء وهو لا يتورع عن استعمالها، كما توثق باري الأمر باستفاضة. لربما ان غرس الحب في ذهن النساء كـ "شعور" هو فكرة غربية بالأساس، لكن هناك ايديولوجية أكثر كونية ترتبط بأسبقية غريزة الجنس الذكورية غير القابلة للسيطرة، كما يزعم. فيما يلي واحدة من الاستخلاصات الكثيرة التي تقدمها دراسة باري:

"بما انه يجري تعلم القوة الجنسية الذكورية من قبل الفتيان عبر التجربة الاجتماعية لدافعهم الجنسي، هكذا تتعلم الفتيات ايضاً ان موقع القوة الجنسية هو الذكر. وأخذاً بالاعتبار للاهمية المنسوبة للدافع الجنسي في جتمع الفتيان والفتيات، فيجب الافتراض ان جيل المراهقة المبكر هو المرحلة المهمة الأولى للتماثل الذكوري في حياة الفتاة.. حين تصبح الفتاة واعية لمشاعرها الجنسية المتزايدة.. فهي تدير ظهرها لصديقاتها اللاتي كن في الدرجة الأولى.. وحين تصبح هؤلاء الصديقات ثانويات في حياتها، فإن هويتها هي الأخرى تأخذ وظيفة أخرى وتتحول إلى التماثل-الذكوري.³⁷ لا يزال يتوجب علينا ان نسأل لماذا لا تقوم نساء معينات "بادارة الظهر لعلاقات من الدرجة الأولى" مع نساء أخريات، حتى ولا بشكل مؤقت. ولماذا يمكن العثور على

تماثل ذكوري - أي اخلاص اجتماعي، سياسي وثقافي للرجال - لدى من هن مثليات تماماً من الناحية الجنسية. ان فرضية بيرى تضعنا امام اسئلة جديدة، لكنها توضح تعدد الأشكال التي تتخذها المغايرة الجنسية القسرية. إن في التحويل الغيبي للدافع الجنسي الذكوري ليصبح مهيمناً على كل شيء، بحيث لا يمكن الوقوف في مواجهته، لأنه القضيبي-مع الحياة-بذاته، تكمن جذور الحق الجنسي الذكوري على النساء - وهو ما يمنح المبرر لوجود الدعارة كقانون كوني من جهة، ويؤشر من جهة اخرى على العبودية الجنسية النسائية داخل اطار العائلة بذريعة "حرمة العائلة والتميز الثقافي"³⁸. إن الدافع الجنسي لدى الرجل المراهق، كما يستدل من الفتيان والفتيات معا، لا يمكنه اخذ مسؤولية على افعاله ولا التسليم برد سلبي، ويتحول، وفقاً لباري، إلى معيار ومفهوم للسلوك الجنسي الذكوري لدى الرجال المراهقين - إلى وضع من التطور الجنسي المؤجل. فالنساء يتعلمن انه لا مفر من قبول هذا الدافع بوصفه طبيعياً لأنه جرى تمرير ذلك الينا كفكرة دوغمائية. من هنا الاغتصاب في اطار الزواج؛ من هنا قيام المرأة اليابانية بحزم حقيبة زوجها، بكامل التسليم، فيما هو يستعد للخروج إلى نهاية اسبوع في بيوت الدعارة في تايوان؛ من هنا ميزان القوى النفسي، وليس الاقتصادي فقط، غير المتساوي بين الزوج والزوجة، بين الكشغل والعاملة، بين الأب والبنت، بين المحاضر والطالبة.

[96]

إن معنى الهوية الذكورية هو:

تذويت قيم المستعمر والمشاركة الفاعلة في تطبيق استعمارك انتِ نفسكِ وبنات جنسك.. التماثل الذكوري معناه قيام النساء بوضع الرجال فوق النساء، بما في ذلك فوقهن أنفسهن، من ناحية المصادقية، المكانة والأهمية في غالبية الحالات، من

دون الأخذ بالاعتبار لنوعية النسبية التي قد تأتي بها النساء إلى الوضع المعطى..
أما العلاقات التبادلية مع نساء اضافيات فيُنظر إليها كشكل أدنى من العلاقات في
كل المجالات".³⁹

ما يتطلب تحقيقا اضافيا هو "التفكير المزدوج" الذي يميز نساء كثيرات ولا توجد اية
امرأة متحررة منه تماما: مهما كانت النساء قادرات ومهما استندن إلى علاقات بين
نساء، شبكات دعم نسائية ومنظومات قيمية نسائية ونسوية، فلا يزال من شأن ما
تم غرسه في اذهاننا بخصوص المصداقية الذكورية والمكانة الذكورية ان يخلق
حالات خلل تفكيري وانكار للمشاعر، رؤية وليدة العواطف وتشوُّش جنسي وفكري
عميق.⁴⁰ هنا أقتبس من رسالة تلقيتها حين كتبت هذه الفقرة: "كانت لدي علاقات
سيئة جدا مع الرجال - واعيشت اليوم في ذروة انفصال مؤلم جداً، وأحاول تجميع بقايا
قواي بمساعدة نساء - من غير صديقاتي لم أكن لأصمد". كم مرة في اليوم تقول
النساء كلمات كهذه، أو يفكرن بها أو يكتبنها، وبأية وتيرة يعود الخلل ويظهر؟

[97]

تلخص باري ما توصلت اليه بالقول:

...أخذاً بالاعتبار للتطوُّر الجنسيِّ العالق، الذي يعتبر طبيعياً لدى المجموعة الذكورية،
وأخذاً بالاعتبار لعدد الرجال من القوادين، ممارسي الإغراء، أعضاء عصابات الإبتجار
بالعبيد، الموظفين الفاسدين الذين يقدمون العون لهذه التجارة، اصحاب ومديري
بيوت الدعارة، او محلات الضيافة والترفيه او من يعملون فيها، مزودي الفورنوغرافيا
المرتبطين بالمومسات، الأزواج العنيفين، المتحرشين بالقاصرات، ممارسي سفاح
القربى، زبائن المومسات والمغتصبين - فلا يمكن منع الذهول للحظة ازاء المجموعة

الذكورية الضخمة التي تعمل في العبودية الجنسية النسائية. ان العدد الكبير من العاملين في تلك الممارسات هو سبب كاف للاعلان عن حالة طوارئ دولية، وأزمة من العنف الجنسي. ولكن ما كان يجب ان يثير الهلع يجري قبوله كعلاقات جنسية طبيعية.⁴¹

في أطروحة دكتوراة مثيرة للتأمل، رغم أنها تخمينية جداً، تقترح سوزان كافين فكرة تقول إن البطيريركية تصبح متاحة حين يقتحم الرجال المجموعة النسائية الأصلية – التي تضم أطفالاً ولكن التي تُخرج من بينها رجالاً مراهقين – ويهزمون النساء عددياً، وأن فعل السيطرة الأول هو ليس الزواج البطيريري بل اغتصاب المرأة من قبل ابنها. ان الإسفين الذي يسمح بحدوث ذلك هو ليس التغيير البسيط في العلاقة الكمية بين الجنسين، بل أيضاً العلاقة بين الأم والابن، الذي يستغله الرجال المراهقون لغرض البقاء بعد جيل الطرد. ان الحنان الأمومي يُستخدم كوسيلة لوضع الأسس لحق التوجه الجنسي الذكوري، وهو حق سيتوجب منذ الآن تطبيقه بالقوة (أو بواسطة السيطرة على الوعي) لأن العلاقة الأعمق والأكثر نضوجاً هي تلك التي بين المرأة والمرأة.⁴² انا ارى ان هذه الفرضية مهمة جداً، لأن احدى صور الوعي الزائف التي تخدم المغايرة الجنسية القسرية هي وجود علاقات ام-ابن بين النساء والرجال، التي تشمل المطلب بأن توفر النساء حناناً امومياً، رعاية خالية من الأحكام ورأفة بالمتحرشين بهن، مغتصبيهن والمعتدين عليهن (مثلما هو لرجال يمتصون دماءهن هكذا عبثاً). ولكن من يأخذ بالحسبان النساء القويات والحازمات غير المستعدات لتقبل استعراضات ذكورية من أي شخص، فيما عدا من ابنائهن؟ مهما كانت مصادرها، فلو القينا نظرة ثاقبة على حجم وتركيب الوسائل المخصصة

للحفاظ على النساء في متناول ايدي الرجال من ناحية جنسية، لن يكون مفر من السؤال عمّا اذا كانت المشكلة التي يتوجب علينا معالجتها كنسويات، ليست "اللامساواة الجندرية" أو السيطرة الذكورية على الثقافة فقط، ولا "التابو على المثلية" فقط، بل فرض المغايرة الجنسية على النساء كوسيلة لضمان حق التوجه الذكوري-الجسدي، الاقتصادي والشعوري.⁴³ احدى وسائل الإكراه الكثيرة هي، بالطبع، اخفاء الخيار المثلي – كقارّة غريبة تطل وتظهر جزئياً احياناً، فقط من أجل الغروب مجدداً. إن البحث والنظرية المثليين اللذين يساهمان في عدم رؤية او تهميش المثلية، يعملان عملياً ضد تحرير وتعزيز المرأة كمجموعة.⁴⁴

فرضية أن "غالبية النساء هن مغايرات جنسياً بطبيعتهن" تشكل حجر عثرة نظرياً وسياسياً بالنسبة لنساء كثيرات. وهي تبقى مجرد فرضية يمكن التمسك بها، لأن الكيان المثلي امّحى من كتب التاريخ أو صنّف كمرض؛ وأيضاً لأنه عُرض كاستثنائي بدلا منه جوهرياً؛ وأيضاً لأن من رأت نفسها مغايرة جنسياً، "بطبيعتها" أو بإرادتها الحرّة، طولبت بالقيام بخطوة كبيرة من اجل الاعتراف انه بالنسبة للنساء، قد لا تكون المغايرة الجنسية "خياراً" بالمرّة بل شيء يجب فرضه، ادارته، تنظيمه، ترويجه وممارسته بالقوة. ولكن الامتناع عن فحص المغايرة الجنسية كمؤسسة هو أشبه بالامتناع عن الاعتراف بأن الجهاز الاقتصادي المسمى رأسمالية ونظام الطبقات العنصري يقومان على تشكيلة من القوى، التي تشمل عنفاً جسدياً وكذلك وعياً زائفاً. ان التشكيك في كون المغايرة الجنسية "تفضيلاً" أو "خياراً" بالنسبة للنساء والقيام بالعمل الفكري والشعوري المترتب على ذلك، بمثابة خطوات تتطلب جرأة خاصة من قبل النسويات اللاتي يعتبرن انفسهن مغايرات جنسياً، لكني أعتقد

أن المرادود سيكون كبيراً: تحرير التفكير، فحص طرق جديدة، تفجير صمّتٍ كبيرٍ آخر، ووضوح جديد في العلاقات الشخصية.

3

لقد اخترت استعمال مصطلحي كيان مثلي وتواصل مثلي لكون كلمة سحاق تحوي نعمة سريرية ومقيّدة. "كيان مثلي" يرتبط أيضاً بحقيقة الحضور التاريخي للمثليات وللسيرورة المتواصلة التي نخلق فيها معنى هذا الكيان. أمّا في مصطلح "تواصل مثلي" فإنني أضمت مدى - يعبر في حياة كل امرأة وأخرى وعلى طول التاريخ - من التجربة المعاشة التي تتميز بالتماثل النسائي؛ ليس فقط حقيقة أن المرأة عاشت تجربة الاتصال الجنسي المباشر مع امرأة أخرى أو رغبت بشكل واع بهذا الاتصال. لو وسّعنا معنى المصطلح بما يشمل أشكالاً كثيرة إضافية من القوة الأولية بين النساء، بما ذلك المشاركة في حياتهن الداخلية الغنية، الاجتماع ضد الطغيان الذكوري، منح الدعم العملي والسياسي وتلقيه؛ ولو تمكنا من الاستماع فيه أيضاً إلى هواجس رفض الزواج والسلوك "المتوحش" الذي تشير إليه ميري ديلي (مفاهيم قديمة للمصطلح والتي لم تعد مستعملة: "متمردة"، "عنيدة"، "منفلتة"، "غير محتشمة"... "امرأة تتمنع عن الاستجابة للمرادة")⁴⁵ - فيمكننا البدء باستيعاب فضاءات التفكير والنفس النسائية التي كانت خارج متناول أيدينا بفعل التعريفات المقيّدة، السريرية بمعظمها، لـ "السحاق".

[100]

ان الكيان المثلي يشمل أيضاً انتهاك الطابو وكذلك رفض نمط الحياة القسري. وهو يشكل أيضاً هجوماً مباشراً أو غير مباشر على حق التوجه الذكوري. لكن فيه ما

يفوق ذلك، حتى لو لم يظهر لنا قبل كل شيء كشكل من قول لا للبطيركية، كفعل عريان. لقد ضم الكيان المثلي، بالطبع، لعبة أدوار، كراهية ذاتية، انهياراً، ادماناً على الكحول، انتحاراً وعنفاً بين النساء. يجب الحذر من رمسة معنى الحب والعيش خلافا للمتعارف عليه وبثمن باهظ: (خلافاً مثلاً للكيان اليهودي او الكاثوليكي) دون توجه إلى معرفة بشأن التقاليد، التواصل او البنية الأساسية الاجتماعية. ان إتلاف الوثائق، المذكرات والرسائل، التي توثق واقع الكيان المثلي، يشكل وسيلة لتكريس فرض المغايرة الجنسية على النساء، لأن المعرفة المحجوبة عنا هي المتعلقة بالفرح، الحسية، الجرأة والتعاون، وكذلك الاتهام، الخيانة الذاتية والألم.⁴⁶

على امتداد التاريخ، تم حجب الكيان السياسي عن المثليات عبر "احتوائهن" ضمن المثلية الذكورية كصيغ نسائية لها. ان المطابقة بين الكيان المثلي للنساء وبين المثلية الذكورية بسبب الفكرة المسبقة عن كليهما معناها العودة إلى محو الواقع النسائي. ان فصل النساء اللاتي يجري وضعهن في خانة "المثليات" عن الامتداد المركب للرفض النسائي للاستعباد وربطهن بنمط ذكوري، معناه تشويه تاريخنا. واضح اننا سنجد قسماً من الكيان المثلي في الاماكن التي شاركت فيها المثليات، نظرا لغياب مجموعة نسائية متكاملة، رجالاً مثليين حياة اجتماعية ذات نوع وهدف ما. ولكن توجد ازاء هذه الشراكة فروق: الحقوق الاقتصادية الاضافية للرجال مقابل النساء، الفروق النوعية بين منظومات العلاقات النسائية والذكورية، مثل انماط الجنس السري بين الرجال المثليين والتميز على خلفية الجيل الذي يسيطر على معايير مثلية للجاذبية الجنسية، والخ. انا استوعب التجربة المثلية كتجربة نسائية بجوهرها، كالأوممة، وهي تجربة لن نفهم القمع، المعاني والاحتمالات الكامنة فيها، طالما واصلنا وضعها

في خانة واحدة مع انماط وجود سبق حصرها هي الاخرى في خانات معينة. مثلما ان مصطلح "والدية" يستخدم لاختفاء الواقع الخاص ومعنى ان تكون والد وهو عمليا أم، فهكذا ايضاً يقوم المصطلح "مثلي" بتشويش الخطوط العريضة التي ينبغي بنا كشفها، والتي تحمل بالنسبة للنسوية وحرية النساء قيمة حاسمة.⁴⁷

مثلما تم الصاق هواجس سريرية مقيدة لمصطلح "مثلية" بتعريفه البطريركي، هكذا تم فصل الصداقة والأخوة النسائية عن الايروسى، والنتيجة هي تقليص مفهوم الايروسى نفسه. ولكن كلما وسعنا وعمّقنا مجال ما نسميه اليوم مثلي، ووضعنا امتدادا مثليا، فسنبداً باكتشاف الايروسى بمصطلحات نسائية: الايروسى كشيء لا ينحصر بهذا الجزء او ذلك من الجسد؛ كطاقة غير موزعة فحسب، بل كما وصفتها اودري لورد، حاضرة في كل شيء - في "المشاركة بالفرح، سواء كان جسديا، شعوريا او نفسيا" والمشاركة في العمل؛ مثل ذلك الفرغ الذي "يؤدي بنا إلى ان نكون اقل استعدادا للتسليم بقلة القدرة وحالات اخرى من الكينونة، غير الطبيعية بالنسبة لنا، كالقبول بالمفروض، الالغاء الذاتي، الاكتئاب والتقييد الذاتي"⁴⁸. في سياق آخر، حين كتبت عن النساء والعمل اقتبست قطعة بيوغرافية للشاعرة H. D.

تصف فيها كيف ان صديقتها برايهير دعمتها وساعدتها على عدم التنازل عن التجربة الرؤيوية التي كان من شأنها ان تبلور مستقبلا عملها الناضج: ...عرفت انه من المستحيل مشاركة أحد في هذه التجربة، في هذا الشعار الواضح على الجدار، ما عدا تلك الفتاة التي وقفت معي بجراًة كبيرة جداً. هذه الفتاة قالت دون تردد: "واصلي". في الحقيقة، كانت هي من لديها بُعد واستقامة عرّافة دلّفي. وكنت انا

المتألّمة والمنعزلة... لقد رأّت المشاهد وقرأت الشعار، هذه التي مُنحت رؤية داخلية. وربما بمعنى ما "رأينا" ذلك معا، لأنه بدونها لم اكن سأقدر على الاستمرار...⁴⁹

لو فحصنا امكانية النساء - بداية بالطفلة التي ترضع من ثدي امها وحتى المرأة الناضجة التي تعيش تجربة النشوة وهي ترضع طفلتها، وربما تتذكر رائحة حليب والدتها من خلال حليبها هي؛ وحتى امرأتين، مثل كالوا واوليفيا في قصة فرجينيا وولف، الشريكتين في مختبر⁵⁰ وحتى المرأة التي تحتضر في جيل تسعين، بينما تقوم نساء بلمسها ومعالجها - هؤلاء جميعا موجودات على امتداد مثلي، بوسعنا رؤية انفسنا نتحرك إلى داخله وخارجه، سواء كنا نعتبر انفسنا مثليات ام لا.

يسمح لنا هذا بربط اوجه التماثل النسائي المختلفة مثل الصداقة المتينة بين الفتيات في سن الثامنة او التاسعة، وتنظمات تلك النساء في القرنين الثاني عشر والخامس عشر اللاتي عرفن باسم "بيجوينز" و "سكنّ معا، وأجرن الواحدة الأخرى غرماً وأورثوا البيوت لشريكتهن.. في بيوت رخيصة مقسمة، في تلك الاحياء التي عاش فيها اصحاب الحرف"، واللاتي "طبقن الصدقة المسيحية بقواهن الذاتية، عشن ولبسن باحتشام ولم يرافقن الرجال". لقد عملن لكسب عيشهن في النسيج، الخبز او الفن، او اداروا مدارس للفتيات ونجحن - حتى اجبرتتهن الكنيسة على التفرد - بالعيش دون تبعية للزواج او القيود المتعارف عليها.⁵¹ ان هذا يسمح لنا بربط هؤلاء النساء ب "المثليات" الاكثر شهرة، من التيارات اللاتي نشأت حول سافو في القرن السابع قبل الميلاد؛ التنظيمات السرية والروابط الاقتصادية بين النساء الافريقيات؛ تنظيمات رافضات الزواج في الصين - ممن رفضن الزواج او حتى حين تزوجن رفضن تطبيقه وغادرن ازواجهن بسرعة - وهن النساء الوحيدات كما تروي ايغنز سميدي

اللاتي لم يتم تقييد ارجلهن، واللاتي فرحن لولادة البنات ونظمن اضرابات ناجحة للنساء في مصانع الحرير⁵². وهو ما يسمح لنا بربط حالات فردية من رفض الزواج مثلا، الاوتونومية التي طالبت بها اميلي ديكنسون، العبقرية البيضاء من القرن التاسع عشر، والاستراتيجيات لدى نيل هرستون عبقرية سوداء من القرن العشرين. ديكنسون لم تتزوج بالمرّة، اقامت علاقات خفيفة من الصداقة الفكرية مع رجال، اختارت حياة الراهبات في بيت والدها الارستقراطي في امهرست، تبادلت مراسلات طويلة تفيض بالمشاعر مع كنتها سو غلبرت وارسلت عددا اقل من الرسائل إلى صديقتها كيت انتون. هرستون تزوجت مرتين، لكنها تركت كل من زوجها بسرعة، وشقت طريقها من فلوريدا إلى هارلم فجامعة كولومبيا وهايتي وعادت اخيرا إلى فلوريدا، وانتقلت ما بين الوصاية البيضاء والفقير، بين النجاح والفشل المهنيين؛ كانت كافة علاقات عيشها مع نساء، بداية بأمرها. لقد كانت ديكنسون وهرستون رافضتين للزواج، مخلصات لعملهن واستقلاليتهن، واعتبرتا لاحقا "لاسياسيتين". لقد انجذبت كلاهما إلى الرجال ذوي القدرات الفكرية، لكن في حياتهما ظلت النساء مصدر سحر متواصل ومصدرا للحياة.

[104]

لو نظرنا إلى المغيرة الجنسية على انها النزعة الشعورية والحسية "الطبيعية" فان كل تلك القصص ستبدو لنا منحرفة، مرضية او منقوصة شعوريا وحسيا. أو، بموجب المفاهيم المحدثه والاكثر تسامحا، التي تصادر منها اهميتها، فهي "نمط حياة". ان عمل النساء سواء أكان اليومي او الرفض الشخصي والجماعي او عمل الأدبية الفاعلة او المصلحة الاجتماعية الفنانة او عالمة الانسانيات، سيفقد قيمته اذا لم يقدر بموجب قيمته او عوامل كثره مرة لـ "الغيرة القضيبيّة"، او استبدال للايروسية

المجموعة او كالمقولات البراقة عديمة المفهوم "كارهة رجال". أما إذا نظرنا ملياً وفحصنا ما تفرضه المغايرة الجنسية من "خيارات" على النساء، فإننا لن نبدأ بفهم معنى مشاريع الحياة الفردية بشكل مختلف فحسب، بل بالاعتراف بحقيقة مركزية في حياة النساء وهي انهن منذ الازل يقاتلن ضد الطغيان الذكوري. ان نسوية الفعل - غالباً، بدون نظرية - ظهرت على الدوام في كلب ثقافة وكل مرحلة. هكذا يمكننا البدء بفحص نضال النساء ضد انعدام حيلتهن، التمرد الراديكالي، ليس فقط وفقاً للاوضاع التي تلائم التعريف الذكوري "اوضاع ثورية محددة"⁵³ بل كل تلك الاوضاع التي لا تعترف الايديولوجيات الغربية بثوريتها. مثلاً رفض نساء معينات انجاب اطفال، وهو رفض تساعدن نساء فيه بكثير من المخاطرة؛⁵⁴ رفض نساء توفير مستوى حياة عال وترفيه عال للرجال (ليغهورن وباركر يبينان كيف ان هذا جزء من مساهمة النساء الاقتصادية التي لا يتم الاعتراف بها الدفع مقابلها او حمايتها نقابياً). لا يمكننا مواصلة اظهار التسامح ازاء وجهة نظر دينرشطالين بأن النساء "تعاونن" مع الرجال في "التسويات الجنسية" التاريخية؛ ونبدأ اليوم بالتشخيص في السلوك والتاريخ والحياة الخاصة التي كانت خافية على الاعين حتى اليوم، سلوكاً يشكل تمرداً راديكالياً. بوسعنا ربط هذه التمردات والضرورة التي انتجتها وبين التوق الجسدي لدى المرأة نحو المرأة، وهي المركزية في الكيان المثلي: الحسية الايروسية التي تشكل نفسها تجربة نسائية تم محوها بأكثر الأشكال عنفاً.

[105]

لقد تم فرض المغايرة الجنسية على النساء بقبضة اليد وكذلك عبر اللاوعي. لكن النساء تمردن على ذلك دوماً، حتى بثمان التعذيب الجسدي، السجن، العمليات الجراحية الدماغية العزل الاجتماعي والفقر المدقع. ان المغايرة الجنسية القسرية

عُرِّفت كإحدى "الجرائم ضد النساء" من قبل محكمة الجرائم ضد النساء في بروكسل عام 1976. هناك شهادتان من ثقافتين مختلفتين جدا تشيران إلى ان مدى ملاحقة المثليات هو نهج عالمي، هنا والآن. يروي تقرير من النرويج:

إحدى المثليات في النرويج عاشت زواجاً غير ناجح. بدأت بابتلاع حبوب مهدئة ثم وصلت حتى القسطرة والتأهيل الطبي.. في اللحظة التي قالت فيها ضمن مجموعة علاجية عائلية انها تعتقد انها مثلية، نفى الطبيب ذلك. وقال انها "راى ذلك في عينيها". كان لديها عينا امراة ترغب بالجنس مع زوجها.. وهكذا اجبرت على مرور ما يسمى "علاج الاريكة". تم ادخالها عارية إلى غرفة جرت تدفئتها على سرير، وكان يفترض بزوجها ان يقوم لمدة ساعة بمحاولة إيقافها جنسيا، على أن ينتهي ذلك دائماً بالجماع.. كان شعورها بالارتداع يتزايد.. تقيأت وهربت من الغرفة أحيانا فراراً من "العلاج". كلما كانت تصرح بحزم اكثر انها مثلية كان عنف الجماع مغاير الجنس القسري يشتد. لقد تواصل هذا العلاج ستة اشهر، فهربت من المستشفى لكنها اعيدت اليه. وهربت ثانية. منذ ذلك الحين لم تعد هناك. في النهاية فهمت انها كانت طوال ستة اشهر تتعرض لاغتصاب قسري

[106]

ومن موزمبيق:

انا محكومة بحياة الغربة لأنني لست مستعدة لانكار اني مثلية وان اخلاصي الاولي كان وسيظل لنساء اخريات. في موزمبيق الجديدة تعتبر المثلية من بقايا الاستعمار والحضارة الغربية المنحطة. يتم ارسال المثليات إلى معسكرات تأهيلحتى يتعلمن عبر النقد الذاتي شكل التفكير الصحيح بالنسبة لذاتهن.. اذا ما اجبرت على انكار

حبي للنساء واذا انكرت نفسي، بالتالي، يمكنني العودة إلى موزمبيق والمساهمة في النضال الصعب والمثير للانفعال من أجل تأهيل الأمة، بما في ذلك النضال لأجل تحرير نساء موزمبيق. كما يبدو يجب عليّ المخاطرة بالسجن في معسكرات التأهيل أو البقاء في الغربة.⁵⁵

لا أساس للافتراض بأن النساء مثل اللاتي تحدثت عنهن كارول سميث-روزنبرغ في بحثها، ممن تزوجن وبقين متزوجات ولكنهن عشن في عالم من المشاعر والرغبات النسائية بشكل عميق، قد اختن أو فضلن المغايرة الجنسية. تزوجن لأن ذلك ضروري من أجل البقاء اقتصادياً وانجاب أطفال لا يعانون من عوز اجتماعي أو اقتصادي، حتى يكن فاضلات والقيام بما يتوقع من النساء القيام به، لأنهن انفسهن جنن من طفولة "غير طبيعية" و اردن ان يشعرن "طبيعيات"، ولأن الحب مغاير الجنس عرض عليهن كأكبر المغامرات لدى النساء، كواجب وكتحقيق نسائي للذات. لا يوجد توقيث احصائي لعدد المثليات اللاتي بقين في اطار الزواجالمغاير خلال معظم حياتهن. في رسالة إلى المجلة المثلية "السلم" قالت الكاتبة المسرحية لوريين هنسبري ما يلي: اعتقد ان مشكلة المرأة المتزوجة التي كانت تفضل علاقات شعورية-جسدية مع نساء أخريات هي اكبر بكثير من الاحصائيات الموازية بخصوص الرجال (وهو احصاء لن يجري ابدا بالتأكيد). لأنه يكون وضع النساء على ما هو عليه، كيف يمكن البدء بتقييم عدد النساء غير المستعدات للمخاطرة بحياة غريبة عن كل ما تم تعليمهن اياه بانه المصير "الطبيعي" وايضا الامكانية الوحيدة للأمان الاقتصادي. يبدو ان هذا هو السبب في حجم القضية الهائل، خلافا للوضع لدى المثليين الرجال.. المرأة التي تملك قوة واستقامة يمكنها، لو ارادت، تفكيك زواجها والتزوج من زوج جديد،

وسيصبح المجتمع قلقاً من ارتفاع نسبة الطلاق - ولكن لا يوجد مكان، في الولايات المتحدة على الأقل، تكون فيه ما يشبه "المُقصة". وبالطبع فليس هذا هو الوضع بالنسبة لمن تنهي زواجها لأجل العيش مع امرأة أخرى.⁵⁶

ان هذه الحياة المزدوجة والتسليم، افتراضان مع مؤسسة تقوم على مصالح وحقوق ذكورية، ميّزت التجربة النسائية: في الامومة وسلوكيات اخرى ضمن المغايرة الجنسية، بما في ذلك طقوس الغزل والمرادة؛ بالتظاهر باللاجسانية من قبل الزوجة في القرن التاسع عشر؛ اختلاق النشوة الجنسية من قبل المومس والعشيقة والزوجة "المتحررة جنسياً" في القرن العشرين.

ان "الفتاة"، الرواية التوثيقية للمؤلفة مريدل لاسير حول فترة الانحطاط الاقتصادي في الولايات المتحدة، مثيرة كبحث حول الحياة المزدوجة للنساء. فالنادلة العاملة في حانة غير قانونية لعمال في سانت بول، تنجذب بقوة إلى رجل شاب اسمه بوتش، لكن علاقات العيش لديها هي مع كلارا نادلة اكبر منها ومومس، مع بيلن التي تود الحانة لزوجها، ومع اميليا الناشطة النقابية. بالنسبة لكلارا وبيلن والبطلة غير معروفة الاسم، الجنس مع الرجال هو هرب من البؤس في الحياة اليومية؛ وميض من القوة وسط نسيج العيش الباهت عديم الرحمة والعنيف غالباً.

[108]

... كان كالمغناطيس الذي يجذبني. كان ذلك مثيراً للنفعل وقوي ومخيف. كان عصبياً عليّ ايضاً، وحين كان يجذني كنت اهرب، او اتجمد امامه، اقف ببساطة كالخاضعة. قال لي ألا انجرف مع كلارا إلى "مريغولد" حيث رقصنا مع غرباء. قال انه

سيهشم صورتي. وهو ما تسبب لي بالارتجاف، ولكن هذا افضل من ان اكون قشرة مليئة بالمعاناة دون أن أعرف لماذا.⁵⁷

خلال الكتاب كله تعود مسألة الحياة المزوجة تطل وتغيب؛ بيل تستعيد ذكريات من زواجها مع هونيك، مهزّب المشروبات:

حين كانت لديّ تلك الدائرة حول عيني وقلت انها بسبب ضربة من الخزانة، كان هو من قام بذلك، الوغد. بل قال ايضاً لا تخبري أحداً بذلك.. انه مجنون، هذا هو، مجنون، وانا لا افهم لماذا اعيش معه لماذا اتحملة لدقيقة واحدة. ولكن اصغي اليّ ايتها الطفلة، سأقول لك شيئاً. نظرت اليّ وكان وجهها رائع. قالت، واللّه، لينه يموت، لكنني احبه، لهذا السبب انا عالقة هكذا طيلة العمر، لينه يموت، أحبه.⁵⁸

بعد ان نام البطلة لأول مرة مع بوتش، تقوم رفيقاتها بمعالجة نزيها يسقينها الويسكي ويتبادلن الانطباعات.

[109]

انا مع الحظ الذي يرافقين في المرة الاولى علقت في المشاكل. اعطاني بعض المال وجئت إلى سانت بول، المكان الذي يضربونك مقابل عشرة دولارات حقنة بيطري ضخمة وعندها يبدأ ذلك، بعد ذلك عليك التدبّر بقواك الذاتية.. لم يكن لديّ ابداً أي طفل ما عدا هوينك، وهو بحياتي طفل غير صغير.⁵⁹ بعدها اجبروني على العودة إلى غرفة كلارا كي استلقي.. تمددت كلارا بجانبني واحتضنتني وارادت ان احدها كيف كان، لكنها ارادت بالاحرى التحدث عن نفسها.

قالت انها بدأت ذلك في جيل 12 مع مجموعة اولاد في كوخ قديم. قالت انه لم ينتبه اليها احد من قبل وصارت شهيرة.. لقد احبوا ذلك كثيرا، فلماذا لا اعطيهم ذلك وانال هدايا واهتماما؟ لم يثير هذا انفعالي ابدا، ولا امي. لكن هذا هو الشيء الوحيد الذي يساوي شيئا لديك.⁶⁰

يتم النظر إلى الجنس بالتطابق مع الاهتمام من قبل الرجل، قوي الشخصية لكن العنيف، الصبياني او غير المؤتمن. لكن النساء هن من يجعلن الحياة محتملة، يمنحن الحنان دون التسبب بألم، يتقاسمن ويتبادلن المشورة (أحاول تجميع بقايا قواي بمساعدة نساء - من غير صديقاتي لم أكن لأصمد). كتاب "الفتاة" يوازي "سولا"، كتاب توني موريسون الممتاز. فيه تجل آخر للحياة المزدوجة النسائية:

كانت نيل الانسان الوحيد الذي لم يرغب بشيء منها، الذي قبلها كما هي، بوجوهها الكثيرة المختلفة.. كانت نيل احد اسباب انجرافها مجددا إلى مدليون.. الرجال.. دُمجوا معا في شخصية كبيرة واحدة: لغة الحب نفسها، لهو الحب نفسه، برود الحب نفسه. حين كانت تحاول عرض افكارها الخفية ضمن احتكاكهم واختفائهم كانوا يغطون اعينهم. لم يعلموها شيئا سوى خدع الحب، لم ياركوها سوى قلقهم ولم يعطوها سوى النقود. طيلة الوقت بحثت عن صديق، بعد فترة اتضح لها ان العشيق ليس صديقا ولن يصبح ابدا - امرأة.

طيلة هذا الوقت فكرت اني مشتاقة إلى جود". وأثقل فقدان صدرها ووصل حتى حنجرتها. "كنا طفلات معا"، قالت كأنها تفسر شيئا. "يا الهي، سولا"، صرختن "طفلة، طفلة، طفلة، طفلة!" كانت هذه صرخة جيدة - طويلة وقوية - لكنها كانت بلا قعر ولا لغة، بل دوائر فوق دوائر من الحزن والالم.⁶¹

ان "الفتاة" و "سولا" هما روايتان تكشفان التواصل المثلي خلافا لـ "المشاهد المثلية الضحلة التي يمكن العثور عليها في الادب التجاري في السنوات الاخيرة.⁶² وهما تبينان لنا التماثل النسائي غير المموه بالرومانسية؛ كلاهما يصف كيف تنافس المغيرة الجنسية القسرية مع يقظة النساء، وكيف تتبدد ولا تتحقق علاقات بين نساء، كان بوسعها ان تدمج، في جيل اكثر وعيا، الحب والقوة مجدداً.

4

ان التماثل النسائي هو مصدر للطاقة، وتعبير كامن عن القوة النسائية، تقوم مؤسسة الزواج باضطهاده واضعافه بعنف. ان اهمال واقع ومنع رغبة النساء في النساء بالظهور، ومنع خيار كمتحالفات، صديقات في الحياة والمجتمع؛ واضطرار مثل هذه العلاقات على اخفاء حقيقتها وانهارها تحت الضغط الكبير الممارس عليها - يعني فقدان لا يقدّر لقوة النساء جميعا، القوة لتغيير العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، وتحرير انفسنا وتحرير الواحدة للأخرى. ان كذب المغيرة الجنسية القسرية لا يمس اليوم بالبحث النسوي فحسب بل بكل مهنة، بكل كتاب، بكل برنامج تعليم، بكل محاولة للتنظيم، بكل منظومات العلاقات وبكل محادثة يلوح فوقها. وهو يخلق بالاساس زيفا عميقا، نفاقا وهستيريا في الحوار مغاير الجنس، لأن كل علاقة مغيرة جنسيا تقع في الضوء المقزز لذلك الكذب. كيفما اخترنا اعتبار انفسنا، فإنه يومض حولنا ويشوه حياتنا.⁶³

ان الكذب يُدخل ما لا يحصى من النساء في فخ نفسي حين يحاولن ملائمة الوعي والروح والجنسانية ضمن سيناريو معدّ سلفاً، لأنه ليس بمقدورهن رؤية ما بعد المقاييس

المتعارف عليها. انه يمتص طاقة هؤلاء النساء كما يمتص طاقة المثليات "في الخزانة" - الطاقة التي تبدها الحياة المزدوجة. ان المثلية السجينة في "الخزانة" والمرأ السجينة في مثل مفروضة لما يدعى "طبيعي"، تتقاسمان الألم نفسه من الخيارات التي أغلقت، العلاقات التي تدمرت وفقدان الوجهة للتعريف الذاتي بحرية وقوة.

توجد مستويات عدة للكذب. في التقاليد الغربية احدها هو البعد الرومانسي الذي يحدد ان النساء ينجذبن إلى الرجال بشكل لا يمكن منعه، حتى لو كان متسرعا ومأساويًا؛ لأنه اذا كان معنى الانجذاب هو الانتحار (كما في تريستن وايزولدا او اليقظة لكيت تشوبن) فهي لا تزال بمثابة الأمر العضوي. ضمن تقاليد العلوم الاجتماعية يحدد الكذب ان الحب بين الجنسين "طبيعي"، وان النساء بحاجة للرجال بسبب الحماية الاجتماعية والاقتصادية والطمأنينة النفسية؛ ان العائلة مغايرة الجنس هي الوحدة الاجتماعية الاساسية؛ وان النساء اللاتي لا تربطن قوتهن الاولية بالرجال، فإن مصيرهن، بمصطلحات ادائية، هو نهاية اكثر فظاعة من النساء عموما. فما العجب ان المثليات يعرفن كمجموعة متسترة اكثر حتى من المثليين الرجال. حين تكتب الناقدة المثلية النسوية السوداء لورين بيتل عن زورا نيل هرستون، انه بالنسبة لمرأة سوداء - وهي بمثابة آخر مزدوج - تبني هوية "مكروهة" اخرى ليس بالأمر العابر. مع ذلك فإن التواصل المثلي كان حبل النجاة للنساء السود في افريقيا وايضا في الولايات المتحدة.⁶⁴

مستوى آخر من الكذب هو الرأي الشائع بأن النساء يتوجهن إلى النساء بسبب كراهية الرجال. ان الشك العميق، الحذر وعقدة الخوف المبررة بالنسبة للرجال، قد تكون كلها فعلا جزءا من رد كل امرأة سليمة على الكراهية الكامنة في قلب الثقافة التي

يسيطر عليها الرجال. ان كراهية النساء مرسّخة عميقا جدا في ثقافتنا، إلى درجة ان نساء كثيرات، بل نسويات ومثليات، لا يلحظنها إلى ان ترتدي في حياتهن صورة شديدة التدمير لا مجال للخطأ في رؤيتها. ان الكيان المثلي يُعرض أيضا كمفرحت من التنكيل الذكوري، بدلا من طاقة مشحونة وباعثة على القوة بين النساء. من المثير إن أحد أشهر الاقتباسات حول العلاقات المثلية هو الذي تصف فيه رينيه، في كتاب كوليت "الرحالة"، "المشهد الكئيب والذي يلامس شغاف القلب لمخلوقين ضعيفين، ربما وجدا ملجأ الواحد في ذراعي الآخر، حيث يمكن البكاء والنوم، في مأمن من الرجل الذي غالبا ما يكون قاسيا، وحيث يمكن تذوق، اكثر من أي متعة، تلك السعادة المرّة بكونهما شخصيتين هشتين ومنسيتين" (التشديد من المؤلفة).⁶⁵ يجري تعريف كوليت كثيرا ككاتبة مثلية، لكن شهرتها الشعبية ترتبط برأيي انها تكتب عن الكيان المثلي كما لو انه لجمهور ذكوري؛ رواياتها "المثلية" الاولى، سلسلة "كلودين"، كتب تحت ضغط من اجل زوجها ونُشر تحت اسميهما. على اية حال، فيما عدا كتابتها عن امها فان كوليت هي مصدر اقل مصداقية، بما يخص الكيان المثلي، من شارلوت بروننته التي فهمت انه في حين قد تكون النساء - بالاحرى يجبرن - على ان يكن متحدات مدرّسات في نضال الوجود النسائي، فبوسعهن اكتساب اللذة، الواحدة من رفقة الأخرى، والانجذاب إلى عقلها وشخصيتها - وهي جاذبية تعود إلى الوعي بقوتها المتبادلة.

[113]

في العمل الذي أمامنا - والذي أسمّيه عمل كشف ووصف ما اسميه هنا الكيان المثلي - تكمن قوّة تحريرية بالنسبة للنساء جميعًا. وهي حقيقة يجب أن تتجاوز حدود الدراسات النسويّة لدى النساء الغربيات، بنات الطبقات الوسطى، البيض، وفحص

حياة عمل وتنظمات نساء داخل كل مجموعة عرقية أو إثنية وفي كل بنية سياسية. علاوة على ذلك، هناك فرق بين الكيان المثلي والتواصل المثلي - وهي فروق يمكننا ملاحظتها حتى في حياتنا الخاصة. يجب تخطيط التواصل المثلي برأيي في ضوء "الحياة المزدوجة" للنساء - ليس فقط النساء اللاتي يعتبرن انفسهن مغايرات جنسيا، بل ايضا النساء اللاتي يعتبرن مثليات. نحن بحاجة إلى اوصاف مستفيضة اكثر للأشكال المختلفة التي ارتدتها الحياة المزدوجة. يتوجب على المؤرخات ان يسألن انفسهن في كل خطوة كيف ان المغايرة الجنسية كمؤسسة، نُظمت بواسطة سلم الأجر النسائي، "الفراغ" المفروض بالاكراه على نساء الطبقة الوسطى، تخمير ما يسمى التحرير الجنسي، منع الثقافة عن النساء، عالم صور "الفن الرفيع" والثقافة الشعبية واضفاء الغيبية على "الشخصي" وغير ذلك. نحن بحاجة إلى اقتصاد يأخذ بالاعتبار مؤسسة المغايرة الجنسية كعلاقة اقتصادية خاضعة لأكبراشكال المثلثة. لا شك أنه لن يكون مفرّ من السؤال: هل يتوجّب علينا الحكم بإدانة كل علاقة مغايرة جنسيا، حتى تلك الأقل قمعية؟ اعتقد ان هذا السؤال، رغم انه يعبر عن شعور صادق، ليس السؤال الصحيح. حتى اليوم كنا عالقات في دوامة من التقسيمات المطلقة الزائفة التي منعتنا من استيعاب المؤسسة برمتها: زواج "جيد" مقابل زواج "سيء"؛ زواج حب مقابل زواج وساطة؛ جنس "محرّر" مقابل دعارة؛ جماع مغاير جنسياً مقابل اغتصاب؛ قلب كسير مقابل الاهانة والتبعية. توجد داخل المؤسسة، بالطبع، فروقات نوعية من حيث التجربة لكن غياب الخيار هو الواقع الاساسي الذي لا يتم الاعتراف به؛ وفي غياب الخيار تظل النساء قيد التبعية لمحاسن الصدفة أو علاقات خاصة، دون قوة جماعية لتحديد معنى وموضع الجنسانية في حياتهن. علاوة على ذلك، حين نتأمل في المؤسسة نفسها، يبدأ بالتكشف امام انظارنا تاريخ

المقاومة النسائية، التي لم تفهم نفسها تماما ابدا، لانها كانت بالغة التقطيع، سميت باسماء اخرى، وممحية. ستكون هناك حاجة في الفهم الجريء لسياسة واقتصاد المغايرة الجنسية، وكذلك دعايتها الثقافية، بغية تجاوز الحالات الخاصة أو الوضعيات المجموعائية المختلفة، والوصول إلى رؤية شاملة، حيوية من اجل الغاء القوة التي يمارسها الرجال على النساء في كل مكان، وهي قوة باتت نموذجا لبقية اشكال الاستغلال والسيطرة غير الشرعيين.

شكر وتقدير

المقال ينشر بإذن من الكاتبة وهو مأخوذ من كتاب:

New York: W.W. Norton "1985-Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979"

.1986. Copyright 1986 by Adrienne Rich

هوامش:

1. Alice Rossi, "Children and Work in the Lives of Women," paper delivered at the University of Arizona, Tucson, February 1976.
2. Doris Lessing, The Golden Notebook (1962; New York: Bantam Books, 1977), P.480.
3. Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering (Berkeley: University of California Press, 1978); Dorothy Dinnerstein, The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise (New York: Harper and Row, 1976); Barbara Ehrenreich and Deirdre English, For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women (Garden City, N.Y.: Doubleday/& Anchor, 1978); Jean Baker Miller, Toward a New Psychology of Women (Boston Beacon Press, 1976).
4. I could have chosen many other serious and influential recent books, including anthologies, that would illustrate the same point: e.g., Our Bodies, Ourselves, the Boston Women's Health Collective's bestseller (New York: Simon and Schuster. 1976), which devotes a separate (and inadequate) chapter to lesbians, but whose message is that heterosexuality is most women's life preference; Berenice Carroll, ed., Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays (Urbana: University of Illinois Press, 1976), which does not include even a token essay on the lesbian presence in history, though an essay by Linda Gordon, Persis Hunt, et al. notes the use by male historians of "sexual deviance" as a category to discredit

- and dismiss Anna Howard Shaw, Jane Addams, and other feminists ("Historical Phallacies: Sexism in American Historical Writing"); and Renate Bridenthal and Claudia Koontz, eds., *Becoming Visible: Women In European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977), which contains three mentions of male homosexuality but no materials that I have been able to locate on lesbians. Gerda Lerner, ed., *The Female Experience: An American Documentary* (Indianapolis Bobbs-Merrill, 1977), contains an abridgment of two lesbian/feminist position papers from the contemporary movement but no other documentation or lesbian existence. Lerner does note in her preface, however, how the charge of deviance has been used to fragment women and discourage women's resistance. Linda Gordon, in *Woman's Rights: A Social History of Birth Control In America* (New York: Viking Press, 1976), notes accurately that "it is not that feminism has produced more lesbians. There have always been many lesbians, despite high levels of repression; and most lesbians experience their sexual preference as innate" (p. 410).
5. Jonathan Katz, *Gay American History* (New York: Thomas Y. Crowell, 1976).
 6. Nancy Sahli, "Smashing: Women's Relationships Before the Fall," *Chrysalis: A Magazine of Women's Culture* 8(1979): 17-27. A version of the article was presented at the Third Berkshire Conference on the History of Women, June 11, 1976.
 7. This is a book I have publicly endorsed. I would still do so, though the above caveat. It is only since beginning to write this article that I fully appreciated how enormous is the unmasked question in Ehrenreich and English's book.
 8. Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979); Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975); Mary Daly, *Gyn/ Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978); Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (New York: Harper and Row, 1978); Diana Russell and Nicole van de Vens, eds., *Proceedings of the International Tribunal on Crimes Against Women* (Millbrae, Calif.: Les Femmes, 1976).
 9. Dinnerstein, *Mermaid*, p. 272.
 10. Daly, *Gyn/ Ecology*. pp. 184--85; 114 33.
 11. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, pp. 197-98.
 12. *Ibid.*, pp. 198-99.
 13. *Ibid.*, p. 200.
 14. Kathleen Gough, "The Origin of the Family," in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975). pp. 69-70.
 15. Barry, *Female Sexual Slavery*, pp. 216-19.
 16. Anna Demeter, *Legal Kidnapping* (Boston: Beacon Press, 1977), pp. xx, 126-28.
 17. Daly, *Gyn/ Ecology*, pp. 132, 139-41, 163-65.
 18. Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers* (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1973); Andrea Dworkin, *Woman Hating*, (New York: E.P. Dutton, 1974), pp. 118-54; Daly, *Gyn/ Ecology*, pp. 178-222.
 19. See Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (London: Hogarth Press, 1929). and idem, *Three Guineas* (1938;

- New York: Harcourt Brace, 1966); Tillie Olsen, *Silences* (Boston: Delacorte Press, 1978); Michelle Cliff, "The Resonance of Interruption," *Chrysalis: A Magazine of Women's Culture* 8 (1979): 29-37.
20. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 347-51; Olsen, *Silences*, pp. 22-46.
 21. Daly, *Beyond God The Father*, p. 93.
 22. Fran P. Hosken, "The Violence of Power: Genital Mutilation of Females," *Heresies* 6 (1979): 28-35; Russell and van de Ven, *Proceedings*, pp. 194-95.
 23. Barry, *Female Sexual Slavery*, pp. 163-64.
 24. The issue of "lesbian sadomasochism" needs to be examined in terms of the dominant cultures' teachings about the relation of sex and violence, and also of the acceptance by some lesbians or male homosexual mores. I believe this to be another example of the double-life of women.
 25. Catherine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), pp. 15-16.
 26. *Ibid.*, p. 174.
 27. Brownmiller, *Against Our Will*.
 28. MacKinnon, *Sexual Harassment*, p. 219. Susan Schecter writes: "The push for heterosexual union at whatever cost is so intense that . . . it has become a cultural force of its own that creates battering. The ideology of romantic love and its jealous possession of the partner as property provide the masquerade for what can become severe abuse" (*Aegis: Magazine on Ending Violence Against Women* [July-August 1979]: 50-51).
 29. MacKinnon, *Sexual Harassment*, p. 298.
 30. *Ibid.*, p. 220.
 31. *Ibid.*, p. 221.
 32. Barry, *Female Sexual Slavery*.
 33. *Ibid.*, p. 33.
 34. *Ibid.*, p. 103.
 35. *Ibid.*, p. 5.
 36. *Ibid.*, p. 100.
 37. *Ibid.*, p. 218.
 38. *Ibid.*, p. 140.
 39. *Ibid.*, p. 172.
 40. Elsewhere I have suggested that male-identification has been a powerful source of male codes and systems who have actively battled against it (Adrienne Rich, "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Genophobia," in *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978* [New York: W.W. Norton, 1979]).
 41. Barry, *Female Sexual Slavery*, p. 220.
 42. Susan Cavin, "Lesbian Origins," Ph.D. diss., Department of Sociology, Rutgers, The State University of New Jersey, 1978, chap. 6.

43. For my perception of heterosexuality as an economic institution, I am indebted to Lisa Leghorn and Katherine Parker, who allowed me to read the unpublished manuscript of their book, *Woman's Worth: Sexual Economics and the World of Women* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981).
44. I would suggest that lesbian existence has been most recognized and tolerated where it has resembled a "deviant" version of heterosexuality; e.g., where lesbians have, like Stein and Toklas, played heterosexual roles (or seemed to in public) and have been chiefly identified with male cultures. See also Claude E. Schaeffer, "The Kuterai Female Berdache: Courier, Guide, Phophetess and Warriar," *Ethnohistory* 2, no. 3 (Summer 1965): 193-236. (Berdache: "an individual of a definite physiological sex [m. or f.] who assumes the role and status of the opposite sex and who is viewed by the community as being of one sex physiologically but as having assumed the role and status of the opposite sex" [Schaeffer, p. 231.] Lesbian existence has also been relegated to an upper-class phenomenon, an elite decadence (as in the fascination with Paris salon lesbians such as Renee Vivien and Natalie Clifford Barney), to the obscuring of such "common women" as Judy Grahn depicts in her *The Work of a Common Woman* (New York: St., Martin's Press, 1980) and *True to Life Adventure Stories* (Oakland, Calif.: Diana Press).
45. Daly, *Gyn/Ecology*, p. 15.
46. "In a hostile world in which women are not supposed to survive except in relation with and in service to men, entire communities of women were simply erased. History tends to bury what it seeks to reject" (Blanche W. Cook, "Women Alone Stir My Imagination: Lesbianism and the Cultural Tradition," *Signs* 4, no. 4 [Summer 1979]; 719-20). The Lesbian Herstory Archives in New York City is one attempt to preserve contemporary documents on lesbian existence—a project of enormous value and meaning, still pitted against the continuing censorship and obliteration of relationships, networks, communities, in other archives and elsewhere in the culture.
47. Audre Lorde, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, Out & Out Books Pamphlet No. 3 (New York: Out & Out Books [476 2d Street, Brooklyn, New York 11215], 1979)
48. Adrienne Rich, "The conditions for Work: The common World of Women," in *On Lies, Secrets, and Silence*, p. 209; H.D., *Tribute to Freud* (Oxford: Carcanet Press, 1971), pp. 50-54.
49. Woolf, *A Room of One's Own*, p. 126.
50. Gracia Clark, "The Beguines: A Mediaeval Women's Community," *Quest: A Feminist Quarterly* 1, no. 4 (1975): 73-80.
51. See Denise Paulme, ed., *Women of Tropical Africa* (Berkeley: University of California Press, 1963), pp. 7, 266-67. Some of these sororities are described as "a kind of defensive syndicate against the male element"—their aims being "to offer concerted resistance to an oppressive patriarchy," independence in relation to one's husband and with regard to motherhood, mutual aid, satisfaction of personal revenge." See also Audre Lorde, "Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving," *Black Scholar* 9, no. 7 (1978): 31-35; Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," in *Women in Chinese Society*, ed. M. Wolf and R. Witke (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978), pp. 67-89; Agnes Smedley, *Portraits of Chinese Women in Revolution*, ed. J. MacKinnon and S. MacKinnon (Old Westbury, NY: Feminist Press, 1976), pp. 103-10.

52. See Rosalind Petchesky, "Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5," in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Zillah Eisenstein (New York: Monthly Review Press, 1979) p. 387.
53. Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (New York: G. P. Putnam Sons, 1981).
54. Russell and van de Ven, *Proceedings*, pp. 42-43, 56-57.
55. I am indebted to Jonathan Katz's *Gay American History* for bringing to my attention Hansberry's letters to Ladder and to Barbara Grier for supplying me with copies of relevant pages from Ladder, quoted here by permission of Barbara Grier. See also the reprinted series of Ladder, ed. Jonathan Katz et al. (New York: Arno Press); and Diedre Carmody, "Letters by Eleanor Roosevelt Detail Friendship with Lorena Hickok," *New York Times*, 21 October 1979.
56. Meridel LeSueur, *The Girl* (Cambridge, Mass.: West End Press, 1978), pp. 10-11. LeSueur describes, in an afterword, how this book was drawn from the writings and oral narrations of women in the Workers Alliance who met as a writer's group during the Depression.
57. *Ibid.*, p. 20.
58. *Ibid.*, pp. 53-54.
59. *Ibid.*, p. 55.
60. Toni Morrison, *Sula* (New York: Bantam Books, 1973), pp. 103-4, 149. I am indebted to Lorraine Bethel's essay, "This Infinity of Conscious Pain: Zora Neale Hurston and the Black Female Literary Tradition," in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: The Feminist Press, 1982.)
61. See Maureen Brady and Judith McDaniel, "Lesbians in the Mainstream: The Image of Lesbians in Recent Commercial Fiction," *Conditions* 6 (1979).
62. See Russell and van de Ven, *Proceedings* p. 40: ". . . few heterosexual women realize their lack of free choice about their sexuality, and few realize how and why compulsory heterosexuality is also a crime against them."
63. Bethel, "This Infinity of Conscious Pain."
64. Dinnerstein, the most recent writer to quote this passage, adds ominously: "But what has to be added to her account is that these 'women enclaved' are sheltering each other not just from what men want to do to them, but also from what they want to do to each other" (*The Mermaid*, p. 103). The fact is, however, that women-to-woman violence is a minute grain in the universe of male-against-female violence perpetrated and rationalized in every social institution.
65. Conversation with Blanche W. Cook, New York City, March 1979.

