

به نام خداوند جان و خرد

# جنسیت و ملت

نیرا یووال-دیویس

۱۳۹۳ خورشیدی

استفاده و اقتباس از نوشته های این کتاب با ذکر منبع مجاز است.  
نظرات مطرح شده در این کتاب الزاما خواست و مشی آرمان شهر نیست.  
شماره های تماس: ۰۷۰۰۴۲۷۲۴۴/۰۷۸۷۱۹۵۲۱۲  
آدر س الکترونیک: [contact@openasia.org](mailto:contact@openasia.org)  
تارنما: <http://www.openasia.org>

توضیح: کتاب حاضر از سلسله کتاب‌هایی است که انتشارات آرمان‌شهر در سری مربوط به مطالعات زنان و جنسیت به منظور آموزش در دانشگاه و گروه‌های کتابخوانی منتشر می‌کند. این کتاب به زبان اصلی انگلیسی دارای ۶ فصل است، ولی در ترجمه، فصل ۵ (ارتش‌های جنسیت‌دار، جنگ‌های جنسیت‌دار) را، نظر به این که خارج از چارچوب موضوع‌های مدنظر ما قرار دارد، برنگردانده‌ایم. فصل ۵ این ترجمه، در کتاب اصلی فصل ۶ است.

---

## جنسیت و ملت

نویسنده: نیرا یوال-دیویس

مترجمان: خلیل رستم خانی، و

ستاره عراقی (فصل ۳)

طرح جلد: روح الامین امینی

برگ آرایشی: کبیر احمد نشاط

انتشارات آرمان شهر

چاپ اول: ۱۳۹۳

شماره گان: ۱۰۰۰

حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است

---

این کتاب با حمایت مالی اتحادیه اروپا و بنیاد هاینرش بل در افغانستان منتشر شده است. مسؤولیت انتشار کتاب به عهده آرمان شهر و مسؤولیت محتوای مطالب به عهده نویسنده یا نویسندگان است و به هیچ وجه نمی‌تواند بازتاب دیدگاه نهاد‌های نامبرده محسوب شود.

## آنچه می خوانید

- ۵ ..... نظریه پردازی درباره جنسیت و ملت
- ۴۹ ..... زنان و بازتولید زیست شناختی ملت
- ۷۱ ..... بازتولید فرهنگی و مناسبات جنسیتی
- ۱۲۱ ..... شهروندی و تفاوت
- ۱۶۵ ..... زنان، قومیت و توانمندسازی
- ۱۹۵ ..... کتابنامه
- ۲۳۵ ..... واژه نامه فارسی به انگلیسی



## نظریه پردازی درباره جنسیت و ملت

اگر زن نخواهد مادر باشد، ملت راه مرگ را خواهد پیمود.<sup>i</sup>

مادران ملت، جماعت زنان به طور کلی، تیتان‌های مبارزه ما هستند.<sup>ii</sup>

این کتاب درباره مناسبات جنسیتی<sup>۱</sup> و نحوه تأثیرگذاری آن‌ها بر طرح‌ها و فرایندهای ملی و تأثیرپذیری از آن‌هاست. کانون اصلی توجه این کتاب موقعیت‌ها و جایگاه‌های زنان است، اما مردان و مردانگی نیز به تناسب در محور توجه این کتاب قرار دارند. آن گونه که یکی از استادان جامعه‌شناسی من به نام اریک کهن در دانشگاه عبری می‌گفت: «سخن گفتن از زنان بدون سخن گفتن از مردان مثل کف زدن با یک دست است.» گرچه بخش اعظمی از چیزهایی را که سال‌ها پیش در آن دانشگاه به ما تدریس می‌کردند رد کرده‌ام، هنوز با روح این گفته موافقت دارم. «زنانگی» یک مقوله نسبتی است و بایستی در این چارچوب آن را درک کرد و مورد تحلیل قرار داد. به علاوه، یکی از استدلال‌های اصلی این کتاب این است که تفسیر از ملت معمولاً درک‌های مشخصی از «مردانگی» و «زنانگی» را در بر می‌گیرد.

چارچوب معرفت‌شناختی این کتاب بر این تشخیص استوار است که دانش مشخص<sup>۲</sup> است (هَرَوِی، ۱۹۹۰) و دانش ناشی از یک نقطه نظر نمی‌تواند «کامل» باشد (هیل-کالینز، ۱۹۹۰). گرچه پیش از نوشتن این کتاب و در حین آن کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری را که پژوهشگران و فعالان از نقطه نظرهای متفاوت نوشته بودند خوانده‌ام، آگاه هستم که چشم‌انداز این کتاب از موضع مشخص خود من تأثیر اجتناب‌ناپذیری گرفته است و بسیاری از مثال‌های مشخصی که من برای نشان دادن نظریه‌های خود استفاده کرده‌ام بر رویدادهایی استوار است که در جامعه‌های محل زندگی من یا در محل زندگی همکاران و دوستان نزدیک من رخ داده‌اند. با وجود این، بر این باور هستم که «ناتمام» با «نامعتبر» یکسان نیست و این باور به من شجاعت نوشتن این کتاب را داده است.

بسیاری از نظریه پردازی‌های سلطه طلبانه<sup>۳</sup> درباره ملت و ملی‌گرایی (برای مثال، گلنر، ۱۹۸۳؛ هابزبام، ۱۹۹۰؛ کدوری، ۱۹۹۳؛ اسمیت؛ ۱۹۸۶؛ ۱۹۹۵) که حتا گاهی زنان نوشته‌اند، مناسبات جنسیتی را بی ربط دانسته و نادیده گرفته‌اند (برای مثال، گرینفلد، ۱۹۹۲). این موضوع بسیار قابل توجه است، چون یکی از مکاتب اصلی پژوهشگران ملی‌گرایی، یعنی «ازلی»‌ها<sup>۴</sup> (گرتز، ۱۹۶۳؛ شیلز، ۱۹۵۷؛ وان دن برگ، ۱۹۷۹) پدیده‌ای طبیعی و جهانی در ملت دیده‌اند که گسترش «اتوماتیک» روابط نسبی است.

با وجود این، نوشته‌های راجع به ملی‌گرایی در بحث مربوط به «تولید» یا «بازتولید» ملی معمولاً به زنان ربط داده نمی‌شود بلکه به بوروکرات‌های دولتی یا روشن‌فکران ربط پیدا می‌کند. تحلیل‌های ماتریالیستی، مثل تحلیل‌های امین (۱۹۷۸) و زیپیده (۱۹۸۹)، در زمینه برقراری و بازتولید ایدئولوژی‌ها و مرزهای ملی (و نیز قومی)،

2 situated knowledge

3 hegemonic

4 primordialist

اهمیت اساسی را به بوروکراسی دولتی و دیگر دستگاه‌های دولتی داده‌اند. گرچه تقسیمات ملی و قومی در داخل جامعه مدنی هم عمل می‌کنند، دسترسی متفاوت جماعت<sup>۵</sup>ها به حکومت است که ماهیت ویژگی‌های سلطه‌طلبانه در جامعه را تعیین می‌کنند.

نظریه پردازان دیگر ملّی‌گرایی و جامعه شناسی دانش، مثل گِلنر (۱۹۸۳) و اسمیت (۱۹۸۶)، بر اهمیت ویژه روشنفکران در تولید و بازتولید ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه، به ویژه ایدئولوژی‌های جماعت‌های تحت ستم تاکید ورزیده‌اند. این روشنفکران، با بیرون ماندن از رده اندیشمندان مسلط و نداشتن دسترسی آزاد به دستگاه حکومتی، «حافظه جمعی» را «دوباره کشف» می‌کنند، سنت‌ها و زبان‌های شفاهی عامه را به نگارش در می‌آورند و «عصر طلایی ملی» را که بازسازی آن اساس آرمان‌های ملی‌گرایانه را تشکیل می‌دهد، در گذشته دور اسطوره‌ای یا تاریخی به تصویر می‌کشند.

با وجود این، همان طور که در این کتاب شرح داده شده، این زنان - و نه (تنها؟) بوروکراسی و اندیشمندان - هستند که ملت‌ها را به لحاظ زیست‌شناختی، فرهنگی و نمادین بازتولید می‌کنند. پس چرا زنان معمولاً در نظریه‌پردازی‌های مربوط به پدیده‌های ملی‌گرایی «پنهان» هستند؟

پیتمن (۱۹۸۸) و گرانت (۱۹۹۱) توضیح‌هایی ارائه می‌کنند که شاید به این مساله ربط داشته باشد. کارول پیتمن نظریه‌های کلاسیک «قرارداد اجتماعی» بسیار تاثیرگذاری را که اساس درک عمومی از نظم اجتماعی و سیاسی غربی را تشکیل داده‌اند، مورد بررسی قرار داده است. این نظریه‌ها حوزه جامعه مدنی را به حوزه‌های عمومی و خصوصی تقسیم کرده‌اند. زنان (و خانواده) در حوزه خصوصی قرار می‌گیرند که از لحاظ سیاسی مناسب به نظر نمی‌رسد. پیتمن و دیگر فمینیست‌ها اعتبار این مدل و تقسیم بندی عمومی/خصوصی

را حتا در چارچوب فرضیات خود آن مورد سوال قرار داده‌اند. پیتمن مدعی است:

حوزه عمومی را نمی‌توان در نبود حوزه خصوصی به طور کامل درک کرد و به همین ترتیب، معنای قرارداد اولیه بدون هر دو نیمه متقابلاً وابسته این موضوع اشتباه درک می‌شود. آزادی مدنی به حق مردسالاری وابسته است. (۱۹۸۸:۴)

از آن‌جا که ملی‌گرایی و ملت‌ها معمولاً به عنوان بخشی از حوزه سیاسی عمومی مورد بحث قرار گرفته‌اند، کنار گذاشتن زنان از این حوزه بر کنار گذاشتن آن‌ها از این گفتمان تاثیر گذاشته است.

در پی پیتمن، ربکا گرانت توضیح جالبی در باره علت بیرون ماندن زنان از حوزه سیاسی مربوطه داده است. او ادعا می‌کند که نظریه‌های بنیادی هابز و روسو گذار از وضعیت تخیلی طبیعت به جامعه منظم را صرفاً در چارچوب ویژگی‌های طبیعی مردانه مفروض خود به تصویر کشیده‌اند - طبیعت تهاجمی مرد (هابز) و ظرفیت استدلال مردان (روسو). زنان بخشی از این فرایند نیستند و بنابراین، از حیطه اجتماع حذف می‌شوند و نزدیک به «طبیعت» می‌مانند. نظریه‌های بعدی این فرضیه‌ها را مسلم دانسته‌اند.

بالیار (۱۹۹۰ الف)، چترجی (۱۹۹۰) و موس (۱۹۸۵) در این نظریه پردازی‌های چشم بسته بر جنسیت استثنای مهمی به شمار می‌روند. نگرش آن‌ها از گروه کوچک و رو به رشدی از پژوهشگران فمینیست فعال در این زمینه تاثیر پذیرفته است (برای مثال، انلو، ۱۹۸۹؛ جایاواردنا، ۱۹۸۶؛ کاندیوتی، ۱۹۹۱ الف؛ پارکر و دیگران، ۱۹۹۲؛ پیتمن، ۱۹۸۸؛ یووال-دیویس، ۱۹۸۰؛ ۱۹۹۳؛ یووال-دیویس و آنتیاس، ۱۹۸۹). با وجود این، به نظر من این موضوع گویا است که ویراستاران مجموعه ملی‌گرایی نشر دانشگاه آکسفورد (جان هاپینسون و آنتونی د اسمیت، ۱۹۹۴) تنها بخشی از کتاب را که به ملی‌گرایی و مناسبات جنسیتی ارتباط دارد - «فرای ملی‌گرایی» - در آخرین قسمت کتاب قرار داده‌اند. آن‌ها این گزیده را (که از



مقدمه کتاب زن - دولت - ملت: یووال-دیویس و آنتیاس، (۱۹۸۹) برگرفته‌اند به این ترتیب معرفی کرده‌اند:

ورود زنان به حیطه ملی، به عنوان بازتولید فرهنگی و زیست شناختی ملت و انتقال دهنده ارزش‌های آن، محتوا و مرزهای قومیت و ملیت را دوباره تعریف کرده است. (۱۹۹۴:۲۸۷)

البته، زنان «وارد» عرصه ملی نشدند: همیشه آن‌جا و محور ساختارها و بازتولید آن بودند! با وجود این، حقیقت این است که افزودن صریح زنان به گفتمان تحلیلی در باره ملت‌ها و ملی‌گرایی موضوع بسیار تازه و نیمه کاره‌ای است.

هدف این کتاب این است که با بررسی نظام‌مند سهم مهم مناسبات جنسیتی در چندین بُعد اساسی پروژه‌های ملی‌گرایی - بازتولید ملی، فرهنگ ملی و شهروندی ملی، درگیری‌ها و جنگ‌های ملی - این پروژه تحلیلی درک جنسیتی از ملت‌ها و ملی‌گرایی را ترویج کند.

پروژه‌های ملی‌گرایی در این کتاب به وضوح از «ملت-دولت» تفکیک شده‌اند و تاکید شده که هموندی در «ملت‌ها» می‌تواند در واحدهای فرعی یک کشور،<sup>۶</sup> فراکشوری<sup>۷</sup> یا چندکشوری<sup>۸</sup> باشد، زیرا مرزهای ملت‌ها تقریباً هیچ‌گاه با مرزهای به اصطلاح «ملت-دولت‌ها» تلاقی نمی‌کنند. با خواندن کتاب روشن می‌شود که تحلیل من ساختار شکنانه است. با وجود این، در عین حال، من طرح افراطی پسامدرنیستی از شهروندان معاصر را به عنوان «نشانگران سیال آزاد»<sup>۹</sup> (وکسلر، ۱۹۹۰) رد می‌کنم. برعکس، من بر اهمیت اساسی مناسبات قدرت اقتصادی و اجتماعی و تقسیمات اجتماعی متقاطع تاکید می‌گذارم که با آن‌ها هرگونه طبقه‌بندی مشخص تاریخی

6 sub-state

7 supra-state

8 cross-states

9 free floating signifier

و اجتماعی گره خورده است. این تقسیمات اجتماعی به شکل‌های تشکیلاتی، تجربی و بازنمودی هستند که می‌توانند تاثیرهایی بر نحوه ارتباط آن‌ها با روابط و اقدام‌های دیگر اجتماعی داشته باشند (آنتیاس، ۱۹۹۱؛ برا، ۱۹۹۲). آن‌ها قابل فروکاستن به یک دیگر نیستند و از پایگاه‌های متفاوت هستی‌شناختی برخوردارند (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۸۳؛ ۱۹۹۲).

به علاوه، من به راحتی نمی‌پذیرم که همگی ما در «دوران پسامدرن» قرار داریم. پسامدرنیسم شامل این فرضیه نسنجیده است که ما همه از دوران «مدرن» گذر کرده‌ایم و با وجود شتاب در فرایندهای جهانی سازی، این فرضیه‌ای به شدت غرب‌محور است (نگاه کنید به بحث بیشتر در این زمینه در فصل ۳).<sup>iii</sup> به علاوه، همچنان که راتانسی - در عین تبلیغ «چارچوب پسامدرن» (۱۷-۱۶: ۱۹۹۴) - می‌پذیرد، وجوه مختلفی که او و دیگران به عنوان شاخص‌های دوران پسامدرن ترویج کرده‌اند، وجوه شکل‌های دیگری از جامعه بوده‌اند. او بر نیاز به «تمرکززدایی و اصول‌زدایی از موضوع‌ها» و «امر اجتماعی»<sup>۱۰</sup>، تحلیل زمان‌مندی و فضاییت<sup>۱۱</sup> به عنوان «وجوه تشکیل‌دهنده امر اجتماعی، ذهنیت و فرایندهای تشخیص و کوشش برای پرداختن به مسایل مربوط به تمایل جنسی و تفاوت جنسی» اصرار می‌ورزد که این آخری سنگ بنای تحلیل فمینیستی از جامعه در هر زمانی است و، همچنان که نظر من و بسیاری دیگر است، همگی این‌ها همواره باید بخش‌هایی از تحلیل خوب جامعه‌شناختی باشند. به علاوه، در زمانی که جنبش‌های بنیادگرایانه در تمام دین‌ها، هم در شمال و هم در جنوب، رو به رشد هستند، توصیف جامعه معاصر به عنوان جامعه‌ای که روایت کلان در آن به پایان رسیده مضحک است. از سوی دیگر، حتا مسلط‌ترین روایت‌های کلان طبیعی شده در جوامع تاریخی هرگز کنترل همگون و واحدی بر هموندان آن جوامع در موقعیت‌های ناهمسان نداشته‌اند.

10 the social

11 temporality; spatiality

با توجه به این ملاحظات، پروژه این کتاب معرفی چارچوبی برای بحث و تحلیل راه‌های مختلفی است که گفتمان‌های مربوط به جنسیت و ملت یک دیگر را قطع می‌کنند و بر یک دیگر تاثیر می‌گذارند. با وجود این، پیش از آغاز این کار، نگاهی جداگانه به هر یک از این گفتمان‌ها ضروری است؛ این کار را در دو بخش بعدی این فصل انجام خواهم داد. کانون توجه بحث مربوط به «جنسیت» مباحثه‌های نظری در باره مقوله «زن» و نیز رابطه بین مفاهیم «جنس» و «جنسیت» است. درک این مباحثه‌ها برای هر کوششی در تحلیل چگونگی تاثیر روابط بین زنان و مردان بر پروژه‌ها و فرایندهای ملی گرایانه و تاثیری که از آنها می‌پذیرند و نیز چگونگی تفسیر مفاهیم زنانگی و مردانگی در درون گفتمان‌های ملی‌گرایی، بسیار مهم است.

مفهوم «ملت» را باید تحلیل کرد و از یک سو به ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های ملی‌گرا و از سوی دیگر به نهادهای دولت ربط داد. ملت‌ها در لحظه‌های مشخص تاریخی واقع شده‌اند و از طریق گفتمان‌های تغییر یابنده‌ای تفسیر می‌شوند که گروه بندی‌های مختلف رقیب در پی کسب سلطه ترویج می‌کنند. ویژگی جنسیتی آن‌ها را باید در چارچوب این نوع زمینه سازی<sup>۱۲</sup> درک کرد.

در پی این دو بخش، در بخش آخر این فصل به شرح ابعاد اصلی فصل مشترک‌های بین جنسیت و ملت که در فصل‌های بعدی کتاب مورد بررسی قرار خواهند گرفت، می‌پردازیم و از نقش‌های «طبیعی شده» زنان به عنوان بازتولیدگران زیستی ملت به سوی نقش‌های آن‌ها در ساختارهای فرهنگی ملت‌ها و سپس به طرف شیوه‌های جنسیتی شدن تفسیرهای فرهنگی ملیت، از طریق حقوق و وظایف شهروندی، می‌رویم. کتاب با بررسی رابطه پیچیده بین فمینیسم و ملی‌گرایی پایان می‌یابد و سیاست‌ورزی تقاطعی<sup>۱۳</sup> را به عنوان

12 contextualization

13 transversal politics

الگویی از سیاست‌ورزی فمینیستی نشان می‌دهد که تفاوت‌های ملی و دیگر تفاوت‌های میان زنان را، بدون افتادن در دام سیاست هویتی، در نظر می‌گیرد.

### تحلیل مناسبات زنان و جنسیت

با وجود فراوانی و گوناگونی ادبیات فمینیستی، آن‌ها را کم و بیش می‌توان متوجه به سه پرسش اساسی دانست. پرسش اول کوشش برای تحلیل علل یکی از دغدغه‌های مشترک فمینیست‌ها بود: چرا/ چگونه زنان مورد ستم واقع می‌شوند؟ اصول ساختاری تعیین‌کننده در تفاوت‌های قدرت بین مردان و زنان مورد تحقیق قرار گرفته است. نظریه‌های مربوط به «مردسالاری» (آیزنستاین، ۱۹۷۹؛ والبی، ۱۹۹۰) یا - عنوانی که دیگران ترجیح می‌دهند - نظام جنس/ جنسیت (روبین، ۱۹۷۵) یا «رژیم‌های جنسیتی» (کانل، ۱۹۸۷) از زمان پیدایش نظریه فمینیستی در مرکز آن قرار داشته‌اند. ساختارهای دوگانه حوزه‌های اجتماعی مثل حوزه‌های عمومی/ خصوصی یا طبیعت/ تمدن محور این تحلیل‌ها را تشکیل داده‌اند.

پرسش دوم به اساس هستی‌شناختی تفاوت‌های میان مردان و زنان باز می‌گردد: آیا تفاوت‌ها بر اساس زیستی تعیین می‌شود یا اجتماعی یا ترکیبی از هر دو؟ بحث در باره این موضوع به طور کلی با عنوان «بحث جنس و جنسیت» (آسیتز، ۱۹۹۶؛ باتلر، ۱۹۹۰؛ دلفی، ۱۹۹۳؛ هودویلیمز، ۱۹۹۶؛ اگلی، ۱۹۸۵) شناخته می‌شود. تحقیق در باره پایه و مرزهای بین مقوله‌های «زن» و «مرد» با برآمدن چارچوب‌های تحلیل پسا ساختارگرا و پسا مدرنیستی مشکل‌سازتر شد (برت و فیلیپس، ۱۹۹۲).

پرسش سوم تا حدود زیادی در واکنش به بعضی از چشم‌اندازهای ساده‌انگارانه‌تر - و نیز قوم‌محور و غرب‌محور - ادبیات اولیه فمینیستی مطرح شد. این پرسش به تفاوت‌های میان زنان و میان مردان و تاثیرهای آن‌ها بر پندارهای عمومیت یافته از مناسبات

جنسیتی می‌پردازد. این پرسش را ابتدا بیشتر زنان سیاه‌پوست و زنان اقلیت‌های قومی پی می‌گرفتند (هوکز، ۱۹۸۱) و سپس در تحلیل‌های فمینیستی ساختارشکنانه و پسامدرنیستی وارد شد (بَرت، ۱۹۸۷).

با توجه به محدودیت فضا و گستره این فصل، نمی‌توانم حتا برای بررسی نظام‌مند تمامی مباحثه‌های مربوط به این سه پرسش بکوشم. باوجوداین، هر بحثی در باره موضوع‌های مطرح شده در این کتاب به بعضی از مواضع مربوط به این پرسش‌ها اشاره دارد و از آن‌ها بهره گرفته است و به همین دلیل باید در این‌جا، هر چند مختصر، به آن‌ها اشاره کرد.

بخش اعظمی از توضیح مربوط به ستم بر زنان به این ربط یافته که آن‌ها در حوزه اجتماعی متفاوتی از مردان قرار گرفته‌اند. دو مورد دو گانه از این دست، حوزه‌های عمومی/خصوصی و طبیعت/تمدن بوده‌اند. بخش اعظم ادبیات فمینیستی، با آن که خاطر نشان می‌کنند که «زنان پنهان از تاریخ» (شیلا روباتم، ۱۹۷۳) بوده‌اند و به آن معترض هستند، موقعیت‌های طبیعی شده مردان را در حوزه عمومی و زنان را در حوزه خصوصی می‌پذیرند.

در فصل مربوط به شهروندی (فصل ۴)، بعضی از مشکلات دوگانگی حوزه خصوصی/عمومی و چگونگی ارتباط آن به موقعیت‌یابی زنان به عنوان شهروند مورد بحث قرار خواهد گرفت. استدلال من این است که این تقسیم‌بندی تا حدود زیادی ساختگی و نیز مختص جنسیت و قومیت است و اغلب برای حذف زنان از آزادی و حقوق مورد استفاده قرار گرفته است (فیلیس، ۱۹۹۳:۶۳). به علاوه، ادعا شده (چَترجی، ۱۹۹۰) که خط‌کشی بین عمومی و خصوصی برای تحلیل ساختارهای جوامع مدنی در ملت‌های پسااستعماری ابزاری کاملاً ناکافی است و تحلیل غیر غرب‌محور مناسبات جنسیتی نمی‌تواند مرز بین عمومی و خصوصی را مفروض

بداند.

با وجود این، دوگانگی خصوصی/عمومی تنها یکی از دوگانگی‌هایی است که در آن زنان در ادبیات علوم اجتماعی از جمله ادبیات فمینیستی در قطب مخالف مردان قرار گرفته‌اند. دوگانگی دیگر تقسیم طبیعت/تمدن است. همسان انگاری زنان با «طبیعت» نه تنها به عنوان علت حذف آن‌ها از حوزه عمومی «تمدن» (گرانث، ۱۹۹۱)، بلکه به عنوان توضیح این واقعیت تلقی شده که زنان را در تمام فرهنگ‌ها دارای ارزش اجتماعی کمتری از مردان می‌دانند. سیمون دو بووار می‌گوید:

انسان نه در زندگی بخشیدن بلکه در به خطر انداختن زندگی بالاتر از حیوان قرار می‌گیرد: به این دلیل است که در بشریت فرادستی از آن جنسی تلقی می‌شود که می‌کشد نه جنسی که می‌زاید. (نقل در هاردینگ، ۱۴۸:۱۹۸۶)

شری آرتر (۱۹۷۴) به صورت کلی‌تر استدلال کرده که زنان بیشتر با «طبیعت» و مردان با «فرهنگ» همسان انگاشته می‌شوند دلیل آن این است که زنان با زاییدن فرزندان «چیزهایی» نو را به طور طبیعی می‌آفرینند، حال آن که مردان آزاد هستند/یا وادار می‌شوند تا تولید فرهنگی کنند. در نتیجه، زنان هم‌چنان بیشتر به حوزه خانگی و پرورش کودکان یعنی موجودات «پیش-اجتماعی» محدود می‌شوند. از آن‌جا که انسان‌ها در همه جا تولید فرهنگی خود را بالاتر از قلمرو جهان مادی قرار می‌دهند، چون هدف همه فرهنگ‌ها کنترل طبیعت یا گذر به ورای آن است، زنان در جایگاه نمادین و فرودست قرار می‌گیرند. در پی گودال (۱۹۸۰)، هنریتا مور (۱۹۸۸) مفهوم آلودگی را به عنوان تقویت‌کننده کاهش ارزش زنان و ارتباط آن‌ها با «طبیعت» اضافه می‌کند، چون زنان اغلب در زمان خونریزی در زمان قاعدگی یا پس از زایمان «آلوده‌کننده» تلقی می‌شوند. با وجود این، او بعضی از مشکلات ناشی از این گونه عمومیت دادن را خاطر نشان می‌کند. این گونه تعمیم‌ها گوناگونی جامعه‌های متفاوت

را یک دست می سازند و کنار می گذارند. آن‌ها همچنین فرودست‌تر بودن ارزش‌های فرهنگی مشخص غربی در باره «طبیعت» نسبت به «فرهنگ» را عمومی و در تمام جوامع مشترک فرض می‌کنند. آخرین نکته، و همان قدر مهم، این است که آن‌ها فرض می‌کنند که هیچ تفاوتی بین افراد مختلف جامعه، از جمله بین زن و مرد، در باره ارزش گذاری به خودشان و به جنس<sup>۴</sup> دیگر نیست. با این روش، مفاهیم تعارض اجتماعی، سلطه، مقاومت، و مهم‌تر از همه تغییر اجتماعی، به نوع دیگری تعریف می‌شوند. به علاوه، جستجو برای دلیل عمومی و «نخستین» استیلا بر زنان می‌تواند توجه را از روش‌های مشخص تفسیر مناسبات جنسیتی و بازتولید آن‌ها در جوامع مختلف منحرف کند.

این نقد بر مفاهیم تعمیم یافته وضعیت زنان در باره مفهوم «مردسالاری» نیز صدق می‌کند که نظریه پردازان فمینیست به طور گسترده برای توصیف سیستم خودگردان سلطه بر زنان در جامعه به کار برده‌اند.

در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، سیاست‌های فمینیستی به طور روشن بین مکتب‌های لیبرال، سوسیالیست، رادیکال و گاهی فمینیسم دو سیستمی تقسیم شده بود (والبی، ۱۹۹۰). تفاوت بین این مکتب‌های فکری در اصل بر پایه تصور آن‌ها از دلیل اصلی ستم بر زنان قرار داشت: قوانین، سرمایه‌داری یا فقط مردان که به امتیازات خود چسبیده بودند. بحث‌های زیادی هم در باره «پیوند ناخوشایند» مارکسیسم و فمینیسم (هارتمن، ۱۹۸۱) و روش‌های نظریه پردازی در باره ستم مردسالارانه در ارتباط با استثمار طبقاتی انجام می‌گرفت.

مفهوم «مردسالاری» به خودی خود بسیار مشکل‌ساز است. گرچه اغلب پذیرفته شده که حاکمیت «پدر» به طور سنتی نه فقط

بر زنان بلکه بر مردان جوان نیز اعمال شده، این موضوع معمولاً نقش نظری مهمی در کاربرد تعمیم یافته فمینیستی این واژه بازی نکرده است. حتا زمانی که این کاربردها به شکل الگوهای نظری پرمغزتری تدوین شدند، مثل اثر سیلویا والبی (۱۹۹۰) (نیز نگاه کنید به شماره ویژه مجله سوسیولوژی،<sup>۱۵</sup> ۱۹۸۹)، که بین شکل‌های متفاوت مردسالاری حاکم در حوزه‌های مختلف اشتغال، تولید خانگی، فرهنگ، جنسیت، خشونت و دولت تفکیک قایل می‌شدند.

استثناهای این قاعده کاربرد تعمیم یافته را می‌توان در جایی دید که مردسالاری به دوره تاریخی یا منطقه جغرافیایی مشخص محدود می‌شود. برای مثال، کارول پیتمن (۱۹۸۸) در آثارش مردسالاری را مختص دوره تاریخی پیشامدرن دانسته است. به نظر او، در دولت مدرن لیبرال، این نظام از مردسالاری به برادری دگرگون شده است. در مردسالاری، پدر (یا شاه به عنوان پدرسان<sup>۱۶</sup>) بر مردان و زنان حکومت می‌کند، حال آن که در برادری مردان از حق حاکمیت بر زنان‌شان در حوزه خصوصی برخوردارند اما در حوزه عمومی سیاسی گرد یک قرارداد نظم اجتماعی برابری در میان خودشان توافق می‌کنند.

از سوی دیگر، ول مقدم (۱۹۹۴) از جان کالدول جمعیت‌شناس پیروی می‌کند و مردسالاری را محدود به منطقه جغرافیایی مشخصی می‌داند که آن را «کمربند مردسالاری» می‌نامد و از شمال آفریقا تا خاورمیانه و سپس دشت‌های شمالی شبه قاره هند و بخش‌هایی از مناطق روستایی چین را در بر می‌گیرد. در این «کمربند» «مردسالاری کلاسیک» (کاندیوتی، ۱۹۸۸) خانواده گسترده مردسالاری واحد اصلی اجتماعی است که در آن مرد ارشد بر همه حاکمیت دارد و آبروی خانواده در ارتباط نزدیکی با «عفت» کنترل شده زن قرار دارد.



با وجود این که محدود کردن مردسالاری به نهادهای اجتماعی، دوره‌های تاریخی یا مناطق جغرافیایی مشخص تا حدودی در جهت تشخیص تفاوت بین شکل‌های گوناگون مناسبات اجتماعی در جوامع مختلف است، وسیله تحلیلی بسیار ناپخته‌ای است. برای مثال، در نظر نمی‌گیرد که در بسیاری از جوامع بعضی زنان بر روی بعضی مردان و زنان دیگر قدرت اعمال می‌کنند. در عین حال، این روش این موضوع را در نظر نمی‌گیرد که ستم بر زنان در شرایط مشخصی با شکل‌های دیگری از ستم و شکاف‌های اجتماعی در هم تنیده و از طریق آن‌ها بیان می‌شود.

به این دلیل است که فلویا آنتیاس و من این نظر را که مردسالاری یک نظام اجتماعی متمایز و مستقل از انواع دیگر نظام‌های اجتماعی مثل سرمایه‌داری و نژادپرستی است، رد کرده‌ایم (آنتیاس و یووال-دیویس، ۹-۱۰۶: ۱۹۹۲). به جای آن، استدلال ما این است که ستم بر زنان در زمینه توزیع قدرت و منابع مادی در جامعه بخش جدایی ناپذیر مناسبات اجتماعی است. جنسیت، قومیت و طبقه، گرچه از پایگاه‌های هستی‌شناسی و گفتمان‌های جداگانه برخوردارند، در مناسبات مشخص اجتماعی در هم تنیده‌اند و با یک دیگر ارتباط دارند. آن‌ها را نمی‌توان جمع پذیر دانست و به هیچ یک از آن‌ها نمی‌توان به طور مطلق اولویت داد. همان طور که آوتار برا (۱۴۴: ۱۹۹۲) اشاره کرده، ضروری است که از بخش‌بندی کردن ستم بپرهیزیم. در نظریه پردازی‌های راجع به مردسالاری - حتا پرمایه‌ترین نظریه پردازان آن (رمضان اوغلو، ۱۹۸۹؛ والبی، ۱۹۹۰) - مناسبات جنسیتی در نهایت، حداقل به طور ضمنی، به علل زیست‌شناختی تفاوت جنسی کاهش می‌یابد و خلاصه می‌شود در حالی که قطعاً این طور نیست. برخلاف آنچه ایده مردسالاری پیش می‌نهد، زنان در تعیین مناسبات جنسیتی معمولاً گیرندگان منفعل و غایب نیستند. مهم‌تر از همه احتمالاً این است که در هر زمان معین و حتا در یک جامعه معین، تمام زنان به یک نوع یا به

یک میزان زیر ستم و/یا استیلا نیستند.

با وجود این، این حرف بدین معنا نیست که در جوامع مختلف و در نقاط مختلف در درون این جوامع گفتمان‌های اجتماعی و عملکردهای مسلطی وجود ندارد که به شکل‌گیری تفاوت جنسی و بازتولید زیست‌شناختی ربط دارند و اشکالی از بازنمود را به گرد آن‌ها ایجاد می‌کنند. گایل روپین (۱۹۷۵) این‌ها را «نظام‌های جنس/جنسیت» نامید. دوازده سال پس از او، ر- و کانل (۱۹۸۷) «جنس» زیستی طبیعی شده را از مفهوم مشابه «نظام‌های جنسیت» حذف کرده است. با توجه به وضعیت بحث جنس/جنسیت، بعضی‌ها بر این نظر هستند که شاید بایستی با هر دوی آن‌ها «خداحافظی» کرد (هودویلیامز، ۱۹۹۶) و فقط به مفهوم تفاوت پرداخت.

مساله پایداری تفاوت بین زن و مرد در بحث فمینیستی بر پایه هستی‌شناسی آن تفاوت، محوری است. سیاست فمینیستی از آغاز به تمایز بین جنس و جنسیت بستگی داشته است. ادعای این که تقسیم کار، قدرت و طبع جنسی زیستی نیستند («جنس») بلکه دارای ساختار اجتماعی هستند («جنسیت») به فمینیست‌های مکاتب مختلف امکان طرح این استدلال را داده که موضع اجتماعی زنان را می‌توان و بایستی در جهت برابری جنسی دگرگون کرد. این «مقوله توضیحی و سامان دهنده روایت آن‌ها از امر اجتماعی و خانواده و/یا تفسیر استدلالی ذهنیت است» (گاتنز، ۱۳۹: ۱۹۹۱) و در برابر «خطر تقلیل‌گرایی زیستی» از آن دفاع می‌شود.

کریستین دلفی (۱۹۹۳) تحول بحث در باره جنس و جنسیت را با شروع از آثار مارگرت مید، تا نظریه‌های پارسونی در باره نقش جنس‌ها و سرانجام جنس، جنسیت و جامعه اثر پیشگامانه آن اکلی (۱۹۸۵) شرح داده است. طبیعت‌زدایی رو به رشدی در تقسیم کار و تفاوت‌های روانی بین زنان و مردان و تأکید بر گوناگونی فرهنگی وجود دارد. با وجود این، به گفته دلفی، هیچ یک از این

کتاب‌ها یا نوشته‌های بعدی فمینیست‌ها این فرض را که جنسیت بر دوگانگی طبیعی و جنسی استوار است مورد پرسش قرار نداده‌اند. جودیت باتلر می‌افزاید که وقتی درک ما این باشد که «جنسیت» را «فرهنگ» می‌سازد به همان ترتیبی که «جنس» را «طبیعت» می‌سازد، در این صورت «سرنوشت از آن فرهنگ است، نه زیست‌شناسی» (۸: ۱۹۹۰).

این نکته آخر از اهمیت اساسی برخوردار است و در فصل مربوط به فرهنگ (فصل ۳) مورد بحث قرار خواهد گرفت. اما، آنچه در این جا بیشتر موضوعیت دارد این واقعیت است که با وجود تفاوت‌های بزرگ نظری، هم دلفی و هم باتلر خاطر نشان می‌کنند که «جنسیت بر جنس مقدم است» و تفسیر فرهنگی تقسیم اجتماعی کار (دلفی) و معنا (باتلر) همان روشی است که در تفسیر (و به کار گرفتن) تفاوت‌های جنسی به عنوان طبیعی و پیشااجتماعی در جریان است. آزمایش‌های به اصطلاح «عینی» «علمی» برای تعیین این که شخص معینی مرد است یا زن در پی این بوده‌اند که ببینند کروموزوم Y وجود دارد یا خیر. به تازگی نیز با توجه به ابهام تجربی در بعضی اشخاص، در جستجوی ژن مشخصی مثل SRY بوده‌اند که گودفلو و گروهش در سال ۱۹۹۱ آن را تفکیک کردند. با وجود این، هود ویلیامز خاطر نشان می‌کند که این پروژه علمی دارای حشو و زواید است و از منطق دورانی پیروی می‌کند: دانشمندان «باید از پیش بدانند مرد بودن [به لحاظ اجتماعی] یعنی چه تا بتوانند آن را به لحاظ ژنتیک تایید کنند» (۱۱: ۱۹۹۶). همان طور که فوکو (۱۹۸۰ الف) و لاکر (۱۹۹۰) خاطر نشان کردند، نیاز به تفسیر هر انسان به عنوان مرد یا زن از لحاظ تاریخی - و بنابراین فرهنگی - مشخص است.

همچنان که فلویا آنتیاس و من نشان داده‌ایم (آنتیاس و بیووال-دیویس، ۱۹۸۳: ۶۶)، تفاوت‌های جنسی یا بازتولید زیست‌شناختی دارای هیچ اثر اجتماعی «طبیعی» ضروری نیستند و بنابراین

برخلاف رابطه تولید با طبقه پایگاه مادی معادل آن برای جنسیت وجود ندارد. ما در تحلیل‌هایی که کوشیده‌اند ماتریالیسم فمینیستی را در مناسبات اجتماعی بازتولید کشف کنند، تحمیل پروژه ماتریالیستی را بر سوژه متفاوتی می‌بینیم که به نادرست چارچوب داوری آن را بازتولید می‌کنند.

جنسیت را نباید به عنوان تفاوت اجتماعی «واقعی» بین مرد و زن بلکه به عنوان روش گفتمان مربوط به گروه‌هایی از افرادی درک کرد که نقش‌های اجتماعی آن‌ها را تفاوت جنسی/زیست شناختی‌شان تعریف می‌کند نه موقعیت اقتصادی یا هموندی‌شان در جماعت‌های قومی و نژادی. تفاوت‌های جنسی را باید به عنوان روش گفتمانی درک کرد که در آن گروه‌هایی از افراد اجتماعی در تعریف دارای سرشت جنسی/زیست شناختی متفاوت هستند. به بیان دیگر، هم «جنسیت» و هم «جنس» را می‌توان به عنوان روش‌های گفتمان تحلیل کرد هر چند با برنامه‌ای متفاوت.

اصرار بر تفسیر استدلالی معنا و نیز پافشاری بر ماهیت غیر طبیعی و غیر ذات‌باورانه<sup>۱۷</sup> «جنس» و «جنسیت» مرزهای بین این دو مفهوم را درهم کرده‌اند. هرکسی که در سیاست فمینیستی در کشورهای غیرانگلیسی زبان فعالیت داشته می‌داند که یکی از اولین و فوری‌ترین وظایف فمینیست‌ها ابداع واژه‌ای در زبان محلی برای «جنس»<sup>۱۸</sup> است. اگر گفتمان «جنس» از گفتمان «جنسیت» جدا نباشد، آینده گفتمان اخلاقی و سیاسی آن جامعه به زیست‌شناسی ختم می‌شود.

باوجوداین، اعتراض به درهم شدن مرزها می‌تواند هم نظری و هم سیاسی باشد. گاتنز خاطرنشان می‌کند که رهیافت غیرذات‌باورانه به جنس و جنسیت ممکن است:

17 essentialist

18 جنسیت gender

این فرض نامعقول و بی استدلال را در بر بگیرد که هم جسم و هم روان پس از تولد لوحی سپید هستند. یعنی، برای نظریه پردازان جنسیت، ذهن هر دو جنس تمامیتی خنثا، منفعل و خالی است که در آن «درس‌های» مختلف اجتماعی درنوشته شده است. در روایت ایشان، جسم واسطه منفعل این درنوشت‌هاست. (۱۹۹۱:۱۴۰)

از این جا تا «موضع درست سیاسی» راه کوتاه و مستقیم است. اگر تنها بتوان «جعبه اسکینر» مناسبی برای عرضه شرایط درست زیست محیطی در اجتماعی کردن جوانان و «بازآموزی» پیران ساخت، تمام مردان و زنان برابر می‌شوند، زیرا در اصل و اساس می‌توانند یک‌سان بشوند.

نقد گاتنز به این خط فکری بر دوگانگی ساده گرایانه نظریه اجتماعی - زیست محیطی یا ذات‌باورانه - استوار است و خاطر نشان می‌کند که حداقل جسم هرگز منفعل نیست. جسم همیشه دارای جنس است و بنابراین رفتار یکسان، بسته به این که از مرد یا زن سر بزند، معنای شخصی و اجتماعی متفاوتی خواهد داشت. به بیان دیگر، خویشتن، همیشه در موقعیت معین قرار دارد.

اصرار گاتنز بر نکته آخر، در پیروی از «دانش مشخص» دنا هرّوی (۱۹۹۰) و دیگران در تحلیل مناسبات جنسیتی از اهمیت زیادی برخوردار است. باوجود این، اهمیت اساسی اصرار بر این که «خود، همیشه در موقعیت معین قرار دارد» نه تنها به تحلیل مناسبات جنسیتی بلکه تمام مناسبات اجتماعی مربوط است. وضعیت جسم تنها به گرد تفاوت‌های جنسی (زیستی یا استدلالی) ساخته نشده است؛ به همین منوال، وضعیت «خویشتن» تنها - یا حتا همواره در درجه اول - از جسم تاثیر نمی‌پذیرد. از نظر گاتنز و دیگر نظریه پردازان فمینیست مانند او، تفاوت جنسی مهم است چون آن‌ها جامعه را از نگاه نظریه روانکاوی طبقه متوسط غرب محور، به ویژه نظریه لاکان (۱۹۸۲) می‌بینند. اما، شکاف‌های کلان اجتماعی، طبقه، قومیت، «نژاد» و ملت و نیز تفاوت‌های ذهنی تر منسوب به

بدن، به‌ویژه از «نوع» جسمانی، سن و توانایی در این فرایند اساسی هستند. همچنان که پسر یا دختری که در آینه نگاه می‌کند نمی‌داند که مذکر است یا مونث، مگر این که به افرادی متفاوت از خود دسترسی داشته باشد، هویت‌های ذهنی هم همیشه بر اساس تمام این ابعاد - و نه فقط جنسی - در نسبت با دیگران قرار دارند. دیگربودگی،<sup>۱۹</sup> در دنیای مشخص اجتماعی کودکان، چه خرد و چه کلان، بسیار به ندرت دوگانه است یا تنها به جنس محدود است.

مقوله «زن» را تنها زمانی می‌توان به عنوان مقوله‌ای واحد تصور کرد که بر این تفاوت‌های دیگر سرپوش گذاشته شود، یعنی همان وضعیتی که در «گروه‌های آگاهی‌افزا» فمینیست‌های سفیدپوست طبقه متوسط در دهه ۱۹۷۰ وجود داشت و هدف‌شان این بود که مشارکت‌کنندگان به این «کشف» برسند که وضعیت تمام زنان در اساس یک‌سان است (یووال-دیویس، ۱۹۸۴).

پرسش تمام فمینیست‌های پسامدرن این بوده است که اگر زنان با هم تفاوت دارند، واژه «زن» تا چه میزانی اصلاً دارای معناست. دینز رایلی «زنان» را هویتی نوسانی می‌بیند و استدلال می‌کند که مقوله «زنان» به لحاظ تاریخی و استدلالی همیشه در نسبت با مقوله‌های دیگری مفهوم می‌یابد که خودشان تغییر می‌کنند» (۱۹۸۷:۳۵). اما، الیزابت وید می‌گوید:

نمودِ هویت مثبت قابل اتکا به معنای تکثیر بی‌پایان تفاوت‌ها نیست. بلکه بدین معناست که مقوله‌های تفاوت از طریق هم‌بندی این مقوله‌ها با ساختارهای سلطه که در طول تاریخ آن‌ها را تولید کرده‌اند جابجا و طبیعت‌زدایی می‌شوند. (xix: ۱۹۸۹)

بنابراین، ساختارهای تاریخی سلطه تعیین می‌کنند کدام تفاوت‌ها به لحاظ اجتماعی و سیاسی مطرح هستند و کدام یک نیستند. اما، همچنان که الیزابت اسپلمن مطرح کرده، شباهت‌هایی بین زنان در

چارچوب تفاوت‌های بین آن‌ها وجود دارد و «بحثی در باره تاثیر این تفاوت‌ها بر آن تشابه‌ها در جریان است... تمام مشارکت‌کنندگان در این بحث از وقت کافی برای صحبت یا از اختیار برابر برخوردار نیستند» (۱۹۸۸:۱۵۹).

بنابراین، تفاوت‌های فی‌نفسه میان زنان نباید موضوع توجه باشد، همچنان که اشتراک‌های زنان در موقعیت‌های متفاوت اجتماعی موضوع توجه نیست. توجه باید به این باشد که بسیج سیاسی فمینیستی چگونه انجام شود تا تمام نظریه‌های بالا را در بر بگیرد. در فصل آخر کتاب کوششی برای برخورد به این موضوع انجام خواهد شد.

یکی از مهمترین تفاوت‌های میان زنان هموندی آن‌ها در جماعت‌های قومی و ملی است که موضوع این کتاب است. هموندی زنان در جماعت‌های متفاوت را، همچون تفاوت‌های دیگر آن‌ها، باید در چارچوب ساختارهای سلطه و در شکل یابی از طریق مناسبات دیگر اجتماعی درک کرد. این مناسبات می‌تواند نه تنها بر جایگاه و قدرت بعضی زنان در مقایسه با دیگران، در داخل و بین جماعت‌های آن‌ها، بلکه بر میزانی که تعلق آن‌ها به جماعت، «هویت اجباری» (با استفاده از واژگان آمریتا چاچی در ۱۹۹۱) را تشکیل می‌دهد تاثیر بگذارد یا این که به چیزی کمی بیشتر از «نشانگر سیال آزاد» پسامدرنیستی هویت تبدیل شود (وکسلر، ۱۹۹۰). روابط بین ملت‌ها و دولت‌ها در شرایط مشخص تاریخی در این تفسیرها نقشی محوری بازی می‌کنند.

### نظریه پردازی در باره ملت‌ها و دولت‌ها

مفهوم «ملت-دولت» سازگاری کامل بین مرزهای ملت و مرزهای کسانی را که در یک کشور مشخص زندگی می‌کنند مفروض می‌داند. این فرض در همه جا غیرواقعی است. همیشه کسانی در جوامع و کشورهایی زندگی می‌کنند که جزء ملت مسلط محسوب نمی‌شوند

و اغلب خودشان را محسوب نمی‌کنند؛ افرادی از جماعت‌های ملی در کشورهای دیگر زندگی می‌کنند؛ و ملت‌هایی هستند که هیچ‌گاه کشور نداشته‌اند (مانند فلسطینی‌ها) یا ملت‌هایی که در چندین کشور تقسیم شده‌اند (مانند کردها). اما، این افسانه در بنیاد ایدئولوژی‌های ملی گرایانه قرار داشته است. گلنر در حقیقت ملی‌گرایی را این‌گونه توصیف کرده است:

نظریه مشروعیت سیاسی‌ای که الزام می‌کند مرزهای قومی نباید مرزهای سیاسی را قطع کنند و به ویژه مرزهای قومی در یک کشور خاص... نباید قدرتمندان را از بقیه جدا سازند... و بنابراین کشور و فرهنگ باید به هم مرتبط باشند (۱۹۸۳: ۱،۳۶).

اثر این افسانه طبیعی کردن سلطه یک جماعت و دسترسی آن به دستگاه ایدئولوژیک کشور و جامعه مدنی است. این طبیعی سازی در بنیاد ارتباط ذاتی بین ملی‌گرایی و نژادپرستی است؛ اقلیت‌ها را به عنوان انحرافی از «عادی» فرض می‌کند و آن‌ها را از منابع مهم قدرت حذف می‌کند. این افسانه همچنین می‌تواند به «پاکسازی قومی» منجر شود. شکستن این ساختار برای مقابله با نژادپرستی از یک سو و درک دولت از سوی دیگر حیاتی است.

بحث در این بخش از فصل مقدماتی در آغاز به مفهوم دولت‌های مدرن و بحث‌های مربوط به ویژگی‌های آن‌ها و ناهمگون بودن آن‌ها و نیز ضرورت نظریه پردازی در باره دولت‌ها به عنوان حوزه تحلیلی جدا از جامعه می‌پردازد. در این فصل اول، این بحث طرح می‌شود که باید بین دولت، جامعه مدنی و خانواده تمایز گذاشت و آن‌ها را به عنوان سه حوزه جدا هرچند مرتبط به لحاظ اجتماعی و سیاسی در نظر گرفت. پس از آن، ویژگی پروژه‌های ملی و چگونگی ارتباط آن‌ها با دولت مد نظر قرار می‌گیرد. این بخش از این فصل با بحث کوتاهی در باره ابعاد مختلف پروژه‌های ملی‌گرایی، پروژه‌های مرتبط با مفاهیم اسطوره‌ای منشأ مشترک (Volknsnation)، پروژه‌های مرتبط با اسطوره فرهنگ مشترک (Kulturnation) و پروژه‌های



مرتبط با ملت‌ها بر پایه اسطوره شهروندی برابر (Staatnation)<sup>۲۰</sup> پایان می‌یابد.

### دولت و جامعه

نظریه پردازی در باره دولت به عنوان حوزه جدا از «دولت» و «جامعه مدنی» در هر تحلیل قابل قبولی در باره رابطه بین مناسبات جنسیتی و پروژه‌های ملی که دولت اغلب در آن‌ها نقش اساسی بازی می‌کند، حیاتی است.

استوارت هال «دولت مدرن» را دولتی تعریف می‌کند که از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

قدرت تقسیم شده باشد؛ حق مشارکت در دولت در قانون یا قانون اساسی تعیین شده باشد؛ نمایندگی در سطح گسترده وجود داشته باشد، قدرت دولتی کاملاً سکولار و مرزهای حاکمیت ملی به روشنی تعریف شده باشد. (۱۹۸۴: ۹-۱۰)

البته این تعریف حتا در چارچوب اروپایی که مورد توصیف اوست بسیار آرمانی و نادقیق است. هال گونه‌های اخیر دولت‌های اروپایی دارای گرایش لیبرالی و اشتراکی (هم بلشویکی و هم فاشیستی) و نیز دولت رفاه را مورد بررسی قرار می‌دهد. باوجوداین، دولت امپراتوری را که بخشی از مدرنترین دولت‌های اروپایی شده - و جامعه‌های مدنی و ملت‌های مختلف را در مناسبات کاملاً متفاوتی نسبت به همان دولت قرار داده - در نظر نمی‌گیرد. برای مثال، بدون بررسی آن نمی‌توان روش‌های ارتباط متقابل انواع ملی‌گرایی معاصر و نژادپرستی را، در خود اروپا و کشورهای پسااستعماری جهان سوم، درک کرد.

دولت از چشم‌اندازهای متفاوت به روش‌های بسیار متفاوتی مورد تحلیل قرار گرفته است (برای مثال، برای یک مرور کلی نگاه

کنید به: هلد، ۱۹۸۴؛ پترسن، ۱۹۹۲؛ یووال-دیویس و آنتیاس، ۱۹۸۹). برای نمونه، جالب است که کشورها در روابط بین‌المللی معمولاً به عنوان هویت یگانه و فردی در نظر گرفته می‌شوند. از طرف دیگر در بررسی روابط بین دولت و جامعه، کشورها موجودات بسیار ناهمگون یا حتا فراگیری می‌شوند. کارول پیتمن نظریه‌های کلاسیک «قرارداد اجتماعی» را که بسیار پرنفوذ هستند و بنیاد درک معقولی از دولت و جامعه را نهاده‌اند بررسی کرده است (۱۹۸۸). این نظریه‌ها حوزه جامعه مدنی را به حوزه‌های عمومی و خصوصی تقسیم می‌کنند. زنان (و خانواده) در حوزه خصوصی قرار می‌گیرند که به لحاظ سیاسی مطرح نیست. از آن‌جا که ملی‌گرایی و ملت‌ها معمولاً به عنوان بخشی از حوزه عمومی سیاسی مورد بحث قرار گرفته‌اند، کنار گذاشتن زنان از این حوزه بر حذف آن‌ها از این گفتمان نیز تاثیر گذاشته است.

استثنای مطلوبی در این زمینه اثر جرج ال ماس است (۱۹۸۵)؛ در ضمن نگاه کنید به مقدمه بر پارکر و دیگران، ۱۹۹۲). او رشد اخلاق خانوادگی بورژوازی را به رشد ملی‌گرایی در اروپا در پایان قرن هجدهم ربط می‌دهد. از یک نظر، ماس از سنت مردم‌شناسی لوی-استراس (۱۹۶۹) پیروی می‌کند که از ارتباط محوری بین مناسبات جنسیتی و انسجام اجتماعی آگاه بوده است. لوی-استراس مبادله زنان را بین مردان واحدهای نسبی مختلف به عنوان راه کار اولیه ایجاد همبستگی اجتماعی برای ساختن جماعت‌های بزرگتر مشاهده کرده است. کنترل بر زنان (به بیان پیتمن، فرودستی آن‌ها) است - نه مبادله آن‌ها - که اغلب در اساس نظم اجتماعی قرار دارد (یووال-دیویس، ۱۹۸۰). باوجود این، نظریه سیاسی اگر بیشتر پذیرای ادبیات مردم‌شناسی بود نفع بیشتری می‌برد تا این که، هرچند سهوی، به «وضعیت طبیعی پیش قراردادی انسان» - که هرگز چیزی بیش از یک افسانه مصلحتی نبوده - امید ببندد. این کار به تعیین جایگاه پدیده ملی‌گرایی فراتر از مرزهای تنگ غرب محوری هم

کمک می‌کرد (یووال-دیویس، ۱۹۹۱ ب).

یکی از مسایل اساسی که در باره دولت مورد بحث قرار می‌گیرد این است که تا چه میزان باید آن را از جامعه مستقل دانست. مواضع مختلف از رهیافت‌های مارکسیستی ناپخته که دولت را فقط بازتاب منافع «طبقه حاکم» می‌بینند تا رهیافت‌هایی که به سبک پلیارشی<sup>۲۱</sup> دال (۱۹۷۱) آن را نهادی مستقل می‌بینند که بین گروه‌های ذی‌نفع تکثرگرا میانجی‌گری می‌کند، در نوسان هستند. اما شکاف بین این دو رهیافت آن قدر نیست که تصور می‌شود، چون حتا لنین (۱۹۷۷) هم رشد دولت مدرن را به عنوان «محصول و بروز آشتی ناپذیری دشمنی طبقاتی» که استقلالی نسبی کسب کرده است، می‌دید. او به نقل از انگلس نظریه مارکسیستی در باره ماهیت دولت را بیان می‌کند:

قدرتی که ظاهراً بالاتر از جامعه ایستاده که تقابل را کاهش می‌دهد و آن را در محدوده نظم نگه می‌دارد؛ و این قدرت که از جامعه برخاسته اما خود را بر فراز آن قرار داده و روز به روز خود را بیشتر از آن جدا می‌کند، دولت است. (۱۹۷۷:۱۰)

گرچه لنین علیه این نتیجه‌گیری هشدار می‌دهد که دولت می‌تواند ارگان آشتی طبقات مختلف باشد، این نوع توضیح اغلب در باره رشد دولت رفاه مورد استفاده قرار گرفته است (مارشال، ۱۹۵۰).

یک بحث دیگر این است که تا چه میزان باید دولت را فقط به عنوان یک ابزار قهر دید که نظم و قانون را به روش‌های مختلف (از طریق قدرت‌های حقوقی، قانون اساسی و مجریه) یا به عنوان درآمیخته نهادی گوناگون دیگر مثل آموزش و رسانه‌ها و نیز اقتصاد و رفاه (آلتوسر، ۱۹۷۱؛ بالیبار، ۱۹۹۰ الف) اعمال می‌کند. اما موضوع کاملاً مرتبط با این مساله، این پرسش است که تا چه میزان می‌توان دولت را به عنوان یک «موجود» همگون و سامان مند - در

مقایسه با موجودی که بخش‌های مختلف آن در جهت‌های مختلف و با جهت‌گیری‌های متفاوت ایدیولوژیک و بعضاً متضاد عمل می‌کنند - دید. همزیستی قوانین ضدنژادپرستی و قوانین ضد مهاجرت یک نمونه مربوط به این موضوع است.

با رشد برتری فوکویی و نگاره<sup>۲۲</sup> های پسامدرنیستی، نکته بالا باعث شده که بسیاری ایده دولت واحد را کاملاً رد کنند و به جای آن به سیاست‌های اجتماعی، قوانین، قرارها و گفتمان‌های نهادی به عنوان عناصر ناهمگون که قابل فروکاستن به دولت نیستند، بپردازند. چشم انداز فوکو (۱۹۸۰ ب) این است که شبکه‌های افقی قدرت در تمام سطوح جامعه وجود دارند و در صورت مقاومت وارد عمل می‌شوند.

اما، چشم اندازهای نظری که دولت را به عنوان یک مقوله معنادار تحلیلی کاملاً کنار گذاشته‌اند قادر نیستند محوری بودن مبارزه در جامعه مدنی برای دستیابی بیشتر به دولت و قدرت دولتی را توضیح دهند یا این موضوع را که دسترسی ناهمسان به دولت تا چه میزان موقعیت‌یابی متفاوت مردان و زنان، واحدهای خویشاوندی و جماعت‌های مختلف قومی (و نیز گروه بندی‌های دیگر در جامعه مدنی) را تعیین می‌کند. با وجود این، دولت در عملکردها، پروژه‌ها یا تأثیرات خود یکسان نیست. همچنان که فویا آنتیاس و من در نوشته دیگری شرح داده‌ایم، دولت را می‌توان به این عنوان تعریف کرد:

مجموعه ای از نهادها که به طور مرکزی به قصد کنترل و با دستگاه اجرایی معین (حقوقی و سرکوبگر) زیر فرمان خود سامان‌دهی شده است... شکل‌های مختلف دولت دارای روابط مختلفی بین دولتی و کنترل/قهر هستند که ویژگی موجود در دولت است. (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۸۹:۵)

نهادهای متفاوت اجتماعی، به ویژه آموزشی و رسانه‌ای را می‌توان برای تولید ایدیولوژیک در دولت مدرن لیبرال دموکراتیک به کار

گرفت. اما آن‌ها بخشی از دولت نیستند و اغلب حتا در مالکیت آن قرار ندارند.

همان‌طور که در فصل ۴ توضیح خواهیم داد، در آمیختگی بین دوگانگی دولت و جامعه مدنی و دوگانگی حوزه‌های عمومی و خصوصی وجود دارد. برای پرهیز از خوانش غرب‌محور از دولت و جوامع، تفکیک میان نهادهای دولتی به شرح بالا، نهادهای جامعه مدنی و حوزه روابط خانوادگی و خویشاوندی لازم است. جامعه مدنی شامل نهادها، جماعت‌ها، گروه بندی‌ها و موسسه‌های اجتماعی خارج از ساختار رسمی پارامترهای دولتی است، اما هر دو بر یک دیگر تاثیر می‌گذارند. این تاثیر ممکن است شامل تشکلهای و نهادهای داوطلبانه کنترل بر تولید نشانه‌ها و نمادها و بازار اقتصادی باشد (کهن، ۱۹۸۲؛ کین، ۱۹۸۸؛ ملوچی، ۱۹۸۹). حوزه خانواده شامل شبکه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و خانوارهایی است که گرد روابط خویشاوندی یا دوستی تشکیل می‌شوند.

هر سه حوزه (دولت، جامعه مدنی و حوزه خانوادگی) محتوای ایدیولوژیک خود را تولید می‌کنند و در کشورهای مختلف از دسترسی ناهمگون به منابع اقتصادی و سیاسی برخوردارند. بنابراین، ایدیولوژی در هیچ یک از این حوزه‌ها سکونت (به معنایی ممتاز) ندارد. هیچ یک از این حوزه‌ها همگون نیست و بخش‌های مختلف دولت می‌توانند در تضاد با بخش‌های دیگر عمل کنند و تاثیر آن‌ها بر گروه بندی‌های مختلف قومی، طبقاتی، جنسیتی و دیگر در جامعه می‌تواند متفاوت باشد. دولت‌های متفاوت (و یک دولت در شرایط متفاوت تاریخی) نیز با یک دیگر در این حد تفاوت دارند که قدرت کنترل آن‌ها در دولت مرکزی یا در دولت‌های محلی متمرکز شده است. به علاوه، میزان تحمل آن‌ها برای پروژه‌های مختلف سیاسی متناقض با پروژه‌های سلطه در دولت مرکزی متفاوت است. مساله هم‌خوانی بخش‌های مختلف سازنده دولت و سطوح آن در پروژه‌های سیاسی همچنین این پرسش‌ها را شامل می‌شود: راه کارهای باز تولید

و/یا تغییر این پروژه‌ها کدام است؟ چگونه می‌توان کنترل دولتی را از یک سطح به سطح دیگر واگذار کرد؟ و، شاید مهم‌تر از همه، بخش‌ها و گروه‌بندی‌هایی از حوزه‌های جامعه مدنی و خانواده چگونه به قدرت قهر و کنترل دولت دست می‌یابند؟ در این چارچوب است که روابط بین «ملت‌ها» و «دولت‌ها» و نیز بین شکل‌های دیگر گروه بندی‌های قومی و دولت را باید مورد تحلیل قرار داد. این پیش شرط درک روش‌های تاثیر زنان بر این فرایندها و تاثیرپذیری از آن‌ها است. بنابراین، به بررسی مفهوم «ملت» به عنوان یک ساختار ایدئولوژیک و سیاسی جدا از «ملت-دولت» می‌پردازیم.

### مفهوم ملت‌ها

بنا به شایعه‌ای (که من هرگز نتوانسته‌ام مرجع دقیق آن را پیدا کنم) انوک پاول، اولین نظریه پرداز «راست نوین» بریتانیا، زمانی ملت را به عنوان «بیش از دو مرد در دفاع از یک سرزمین با زنان و کودکان» تعریف کرده است. این تعریف بر تصویری طبیعی شده از ملت (یا در حقیقت تصویر یک جانورشناس بر اساس رفتار یک گله گرگ) بنا شده که دیگر نظریه پردازان «ازلی» ملت در آن شریک هستند (برای مثال، وان دن برگ، ۱۹۷۹). بر اساس این نظریه‌ها، ملت‌ها نه تنها ابدی و جهانی هستند بلکه امتداد طبیعی روابط خانوادگی و خویشاوندی را تشکیل می‌دهند. واحدهای خانوادگی و خویشاوندی در این ساختارها بر تقسیم کار طبیعی جنسی استوار هستند که در آن مردان از «زنانوکودکان»<sup>۲۳</sup> (با استفاده از واژه سینتیا انلو در ۱۹۹۰) دفاع می‌کنند.

در مقابل این تصویر طبیعی شده، بن آندرسون (۱۹۸۳) تفسیر خود از «ملت» به عنوان یک «جامعه<sup>۲۴</sup> خیالی» را ارایه کرده که اکنون به تصویری کلاسیک تبدیل شده است. به گفته آندرسون و

۲۳ womenandchildren در متن اصلی به عمد به صورت یک کلمه نوشته شده است و به همین دلیل در فارسی هم به صورت یک کلمه نوشته ایم

«مدرنیست‌های» دیگر (برای مثال، گلنر، ۱۹۸۳؛ هابزبام، ۱۹۹۰)، ملت‌ها پدیده‌های ابدی و جهانی نیستند بلکه پدیده‌های مشخص مدرن و محصول مستقیم تحولات ویژه در تاریخ اروپا هستند. به گفته آندرسون، ملت‌ها تنها زمانی توانستند پا بگیرند که نوآوری فناوری «سرمایه‌داری چاپ» را ایجاد کرد، زمانی که خواندن از نخبگان به طبقات دیگر گسترش پیدا کرد و مردم شروع به خواندن نشریات انبوه به زبان خودشان به جای زبان‌های کلاسیک دینی کردند و در نتیجه «جامعه‌های خیالی» ملی زبانی را ایجاد کردند. اما آندرسون بر اهمیت این واقعیت تاکید می‌کند که مردم حس می‌کنند عضویت‌شان در ملت «طبیعی» است و نه انتخابی: «این پیوندها از هاله‌ای از غیرجانبداری برخوردارند، دقیقاً به این دلیل که انتخابی نیستند» (۱۹۹۱:۱۴۳). آندرسون ادعا می‌کند که به همین دلیل ملت، مثل خانواده، می‌تواند خواهان فداکاری - از جمله نهایت فداکاری کشتن و کشته‌شدن - بشود. کیچینگ (۱۹۸۵) خاطرنشان می‌کند که رهیافت آندرسون به ملی‌گرایی احساسات شدید (در تمایز از منافع صرف) موجود در وابستگی مردم به ملت‌های‌شان را توضیح می‌دهد.<sup>vi</sup>

گلنر (۱۹۸۳) احساسات شدید ملی‌گرایانه را به نوع متفاوتی توضیح می‌دهد. او رد توسعه ملی‌گرایی را به نیاز جوامع مدرن به همگونی فرهنگی به منظور کارکرد روان دنبال می‌کند. این نیاز، در صورت برآورده شدن، مورد پشتیبانی ملت-دولت<sup>۲۵</sup> مدرن است؛ اما زمانی که تحقق نیابد، رشد جنبش‌های ایدیولوژیک را در میان گروه بندی‌های حذف شده (گروه‌هایی که در فرهنگ سلطه جذب نشده‌اند) دامن می‌زند و آن‌ها خواهان ملت-دولت‌های دیگر می‌شوند.

رهیافت تاثیرگذار دیگری به تحقیق در باره ملت‌ها رهیافت آنتونی اسمیت (۱۹۸۶) است که «منشأ قومی ملت‌ها» را مورد بررسی قرار می‌دهد. ضمن توافق با «مدرنیست‌ها» که ملی‌گرایی -

چه به عنوان ایدئولوژی و چه جنبش - یک پدیده کاملاً مدرن است، اسمیت این گونه استدلال می‌کند:

«ملت مدرن» در عمل چندین ویژگی قوم پیش - مدرن را در هم می‌آمیزد و به شدت مدیون الگویی از قومیت است که تا پیدایش «دوران مدرن» در بسیاری از مناطق دوام آورده است. (۱۹۸۶:۱۸)

اسمیت ادعا می‌کند که مشخص بودن جماعت‌های قومی را می‌توان در «مجموعه نماد اسطوره‌ای» آن یافت که در طول زمان دوام می‌آورد (گرچه معنای مشخص اسطوره‌ها و نمادها می‌تواند تغییر کند) و نه در ویژگی‌های دیگر اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی جماعت. او در باره مفاهیم زیاده ساده‌گرایانه جامعه‌های خیالی و «سنت‌های اختراعی» هشدار می‌دهد (هابزبام و رینجر، ۱۹۸۳؛ اسمیت، ۱۹۹۵).

سامی زبیده (۱۹۸۹) که از این رهیافت انتقاد می‌کند، پایداری قومیت‌ها را به بعضی فرایندهای اجتماعی - اقتصادی و سیاسی مرتبط کرده است. او (با استفاده از مثال‌هایی در باره تاریخ‌های اروپا و خاورمیانه) ادعا می‌کند که همگونی قومی علت تاریخ طولانی دولت‌های متمرکز که «وحدت ملی» را در دوران پیشامدرن ایجاد کرده‌اند نیست، بلکه محصول آن است. «فرایندهای سیاسی که تمرکزگرایی را آسان کردند، آن را اعطا نکردند بلکه به آن دست یافتند» (۱۹۸۹:۱۳).

این که دولت قومیت را همگون می‌کند یا فرایندهای دیگر اجتماعی - اقتصادی (بالیار، ۱۹۹۰ الف)، تشخیص این مهم است - همانطور که اسمیت و زبیده تشخیص داده‌اند - که ارتباطی ذاتی بین پروژه‌های قومی و ملی وجود دارد. هرچند بررسی ویژگی تاریخی ساختار جماعت‌های مردم مهم است، تفاوتی ذاتی بین جماعت‌های قومی و ملی وجود ندارد (گرچه گاهی تفاوتی در مقیاس وجود دارد): هر دو «جامعه‌های خیالی» اندرسونی هستند.

آن چه ویژه پروژه و گفتمان ملی گرایانه است ادعای نمایندگی



سیاسی جداگانه برای جماعت مردم است. این مساله اغلب به شکل ادعای کشور جدا و/یا منطقه جدا مطرح می شود اما نه همیشه، گرچه بعضی از کشورها بر اصل دولتی یا چند ملیتی استوار هستند (مثل لبنان و بلژیک) و بعضی از پروژه های فراکشوری مثل اتحادیه ی اروپا می توانند در بعضی مقاطع مشخص تاریخی ویژگی های کشوری ایجاد کنند. خواست های ملی گرایانه می توانند با هدف ایجاد خودمختاری منطقه ای باشند و نه کشور جدا، مثل مورد اسکاتلند یا کاتالونیا؛ یا می توانند به جای ایجاد کشور خود خواهان پیوستن به کشور همسایه باشند، مثل جنبش جمهوری خواهی در ایرلند شمالی یا جنبش وحدت خواهی با پاکستان در کشمیر. گرچه کشور و منطقه پیوند نزدیکی با یک دیگر دارند، مواردی وجود داشته که جنبش های ملی گرا خواهان تشکیل کشور در منطقه ای متفاوت از منطقه فعالیت شان شده اند. جنبش صهیونیستی یهودی (که کشور اسرائیل را ایجاد کرد) و جنبش صهیونیستی سیاه پوستان (که لیبیا را ایجاد کرد) از اعضای شان خواستند دسته جمعی از کشورهای محل سکونت شان مهاجرت کنند. دیگران برای استقلال ملی مرزهای مشخص جغرافیایی خود را تعیین نکرده اند. خواست حاکمیت سیاسی است که «ملت سیاه» را از «فعالان اجتماعی سیاه پوست» یا کسانی را که خواهان «خلافت» (امت جهانی اسلام) هستند از مسلمانان معتقد دیگر جدا می کند. مارکسیست اتریشی اتو بائر (۱۹۴۰؛ نگاه کنید به نیمنی، ۱۹۹۱؛ یووال-دیویس، ۱۹۸۷ الف) خواهان جداسازی ملی گرایان از دولت به عنوان تنها راه حل عملی برای مخلوط نومیدکننده جماعت های مردم در منطقه امپراتوری اتریش - مجارستان شد. امروز وضعیت بسیار مشابهی پس از سقوط امپراتوری شوروی و در بسیاری نقاط دیگر در جهان پسااستعماری (مثل رواندا) پدیدار می شود.

جداسازی ملیت و دولت در بسیاری موارد دیگر نیز وجود دارد. در بخش های زیادی از جهان جامعه هایی از مهاجران وجود

دارند که به لحاظ فرهنگی و سیاسی متعهد به تداوم «تعلق» به «کشور مادر» - یا به طور مشخص تر به جماعت ملی که خودشان، والدینشان یا اجدادشان از آن آمده‌اند - هستند. چندین عامل رشد این «جامعه‌های متعهد خارج از کشوری»<sup>۲۶</sup> را تعیین می‌کند. اول، پیشرفت‌های فناوری در امکانات مسافرت بین‌المللی و رسانه‌ها و ارتباطات حفظ پیوند با «میهن» و نیز بازتولید فرهنگی و زبانی بین نسل‌ها را بسیار آسان‌تر کرده است. برای مثال، «ویدیوهای قومی» یکی از بزرگترین بازارهای ویدیویی را تشکیل می‌دهند و کسانی آن‌ها را مصرف می‌کنند که به رسانه‌های عمومی کشورهای محل سکونت‌شان اصلاً دسترسی ندارند یا دسترسی‌شان بسیار کم است. سیستم‌های کابلی یا ماهواره‌ای دسترسی مستقیم به رسانه‌های ملی و قومی و ایجاد جماعت‌های قومی پراکنده (مثل جامعه بین‌المللی آسیای جنوبی) را برای بسیاری از مردم فراهم کرده است. دویچ و شلزینگر (۱۹۸۷) خاطر نشان می‌کنند که:

هموندی در مردم شامل تکمیلی بودن ارتباطات اجتماعی است. این هموندی توانایی ارتباط موثرتر در باره موضوع‌های بسیار متنوع‌تری را با هموندان گروهی بزرگ به جای غیر خودی‌ها شامل می‌شود. (دویچ، ۱۹۹۶: ۹۷)

اکنون برای جامعه‌های خارج از کشوری حفظ ارتباطات با داخل مرزهای جماعت‌های خود و بازتولید آن‌ها آسان‌تر از همیشه است.

در عین حال، به خاطر موفقیت‌های مشخص جنبش‌های ضد نژادپرستی و حقوق مدنی، تغییر معینی در ایدئولوژی‌های ملی در بسیاری از کشورهای غربی رخ داده و چندفرهنگی تبدیل به ایدئولوژی مسلط شده که، با وجود تمام مشکلات آن (نگاه کنید به بحث در فصل ۳)، از فشار بر مهاجران برای همسان شدن<sup>۲۷</sup> کاسته است. این واقعیت که مبارزات ملی‌گرایانه زیادی در جهان

26 diaspora جماعه خارج از کشوری

27 assimilation

پسااستعماری در جریان هستند که در آنها جماعت‌های مردمی مختلف نه فقط برای دستیابی به قدرت دولتی و منابع بلکه در زمینه ماهیت تشکیل این کشورها رقابت می‌کنند، به این وضع کمک کرده است. برای نمونه، تداوم مبارزه ملی گرایانه ارتش جمهوری خواه ایرلند را بدون پشتیبانی مالی و سیاسی و دیگر جامعه‌های ایرلندی در خارج از کشور به ویژه در ایالات متحده آمریکا نمی‌توان تصور کرد. در مورد جامعه خارج از کشور یهودیان - که قدیمی‌ترین جامعه خارج از کشوری «تشکیل شده» است - چیرگی صهیونیسم باعث شده که بسیاری از ایشان اسرائیل را با عطف به گذشته به «میهن» خود تبدیل کرده‌اند حتا اگر هیچ‌گاه به آنجا نرفته باشند چه رسد به این که آنجا زندگی کرده باشند و پشتیبانی بین‌المللی یهودیان نقش حیاتی در تشکیل و توسعه اسرائیل بازی کرده است (یووال-دیویس، ۱۹۸۷ ب). همچنان که آندرسون (۱۹۹۵) هم می‌گوید، نقش جامعه‌های خارج از کشوری در مبارزات معاصر ملی گرایانه به درستی تشخیص داده نشده است.

با وجود این، باید بین «جامعه‌های خارج از کشوری» (برا، ۱۹۹۶؛ لاوی و سویدنبرگ، ۱۹۹۶؛ لمل و کلی، ۱۹۹۴) و تبعیدیان سیاسی تمایز قایل شد. تبعیدیان سیاسی معمولاً افراد یا خانواده‌هایی هستند که در مبارزه سیاسی در میهن شرکت داشته‌اند؛ هویت و هموندی آنها در جماعت هنوز به طور خاص یا در اساس معطوف به میهن و هدفشان این است که به محض تغییر وضعیت سیاسی «بازگردند.» از طرف دیگر، برای جامعه‌های خارج از کشوری مشارکت در مبارزات ملی در وطن - از جمله ارسال مهمات به ایرلند یا «آجرهای طلایی» برای ساختن معبد هندو به جای مسجد مسلمانان در ایودیا را - که در دسامبر ۱۹۹۲ در آتش سوخت - می‌توان در اصل در چارچوب گفتمان قومی و نه ملی‌گرایی و به عنوان اقدامی برای تصریح هموندی در جماعت انجام داد. سرنوشت این جامعه‌ها در اساس به کشور محل سکونت‌شان که فرزندان‌شان در آن بزرگ

می‌شوند متصل است و نه به کشور مبدا خود، گرچه آن‌ها به عنوان پیوندی‌ها<sup>۲۸</sup> هم‌زمان هم به جماعت‌های ملی تعلق دارند و هم خارج از آن‌ها واقع شده‌اند. اما هر قدر جماعت قومی آن‌ها در کشور محل مهاجرت‌شان نژادگراتر باشد، تناقض‌های ایشان هم شدیدتر است.

بابا (۱۹۹۰) در باره نقش مشخصی سخن گفته که مردمان در حاشیه ملی مثل پیوندی‌ها در بازسازی مداوم ملت‌ها از طریق تولید ضدروایت خود دارند. نورا رتزل (۱۹۹۴) دریافته است که مهاجران کمتر از «افراد بومی» گرایش به این دارند که زیستگاه<sup>۲۹</sup> را مکانی فیزیکی بدانند و بیشتر آن را جایی می‌دانند که در آن راحت هستند و نزدیک‌ترین و عزیزترین کسان‌شان در آن زندگی می‌کنند. از طرف دیگر، وابستگی تبعیدیان سیاسی به میهن‌شان اغلب بر آب و هوا، بو و دیگر ویژگی‌های کشور متمرکز است و آنها احساسات متناقض بسیار بیشتری نسبت به مردم و کشور دارند.

اگر «ملت‌ها» را نباید با «ملت‌دولت‌ها» یکی دانست، می‌توان پرسید که آیا شاخص‌های «عینی» برای تشخیص ملت‌ها وجود دارد؟ این پرسش با توجه به توافق گسترده در باره «حق تعیین سرنوشت ملت‌ها» که سازمان ملل تایید کرده فقط یک پرسش نظری نیست.

تعریف‌های پرشماری در باره «ملت» در دست است. بعضی از آن‌ها به فهرست خرید می‌مانند، برای مثال «تعریف فرمولی» که استالین به عنوان «کارشناس مساله ملی» در میان بلشویک‌ها پیش از انقلاب اکتبر از «ملت» ارائه کرد. به گفته او:

ملت یک جامعه پایدار با زبان، سرزمین، زندگی اقتصادی و ساختار روانی مشترک است که به لحاظ تاریخی تکامل یافته و در جامعه فرهنگی تبلور می‌یابد. (۱۹۷۲:۱۳)

28 hybrid

29 Heimat (home)

تعریف‌های دیگر این فهرست خرید را به طور کامل کنار می‌گذارند. برای مثال، گرینفیلد، در بحث قانع‌کننده‌ای می‌گوید:

سرزمین یا زبان مشترک، کشور بودن یا سنت‌های مشترک، تاریخ یا نژاد - هیچ یک از این‌ها ناگزیر نبوده‌اند... هویت ملی... هویتی است که از هموندی در یک «خلق» ناشی می‌شود، و شاخص اساسی آن این است که به عنوان «ملت» تعریف می‌شود. هر هموند «ملتی» که بدین ترتیب تعبیر می‌شود، در کیفیت برتر و برگزیده آن مشارکت می‌کند و در نتیجه آن است که جمعیت قشربندی شده ملی در اساس همگون تصور می‌شود. مسایلی مثل جایگاه و طبقه سطحی است. این اصل در اساس تمام ملی‌گرایی‌ها قرار دارد... به جز آن، ملی‌گرایی‌های مختلف کمتر چیزی در اشتراک دارند. (۱۹۹۲:۷)

گرینفیلد بین ملت و قوم<sup>۲۰</sup> - که در اصل هم در زبان لاتین و هم یونانی به معنای «گروهی خارجی» بود - همبستگی تاریخی مشاهده می‌کند. اما در پیروی از دگرگونی مفهوم ملت در تاریخ اروپا، او با قدرت استدلال می‌کند که «ملی‌گرایی الزاما شکلی از خاص‌نگری نیست» و «ملتی همسو با بشریت به هیچ وجه در مفهوم خود متضاد نیست» (۱۹۹۲:۷). این چشم انداز به شدت با چشم انداز آنتونی اسمیت متفاوت است که بر «منشأ قومی ملت‌ها» (۱۹۸۶) و خاص‌نگری ذاتی آن‌ها اصرار می‌ورزد:

موقیبت آن [ملی‌گرایی] به چارچوب مشخص فرهنگی و تاریخی بستگی دارد و این بدان معناست که ملت‌هایی که [ملی‌گرایی] به ایجادشان کمک می‌کند به نوبه خود از میراث‌ها و صورت‌بندی‌های قومی بسیار خاص از پیش موجود نشأت می‌گیرند. (۱۹۹۵:viii)

عنصری که از تمام این تعریف‌ها غایب است همان است که اتو بائر مورد تاکید قرار داده است (۱۹۴۰؛ یووال-دیویس، ۱۹۸۷ الف) یعنی «سرنوشت مشترک» که برای ساختن ملت‌ها دارای اهمیت حیاتی است. جهت این عنصر به سوی آینده است و نه گذشته و

بیش از همسان‌سازی فردی و جمعی در درون ملت‌ها توضیح‌ارایه می‌دهد. از یک سو، این عنصر می‌تواند حس ذهنی تعهد مردم به جماعت‌ها و ملت‌ها را توضیح بدهد مانند آن‌چه در جوامع کوچ‌گر یا کشورهای پسااستعماری وجود دارد که در آن‌ها اسطوره همگانی منشأ مشترک وجود ندارد (استاسیولیس و یووال-دیویس، ۱۹۹۵). در عین حال، این عنصر می‌تواند طبیعت پویای هر جماعت ملی و فرایندهای دائمی بازسازی مرزها را که در داخل این جماعت‌ها از طریق مهاجرت، تابعیت، تغییر دین و فرایندهای مشابه اجتماعی و سیاسی رخ می‌دهد، توضیح بدهد.

«ایالات متحده جهان» که گرینفلد به عنوان ملت محتمل می‌داند باید این حس سرنوشت مشترک را کسب کند و این سرنوشت پیش از این که به جماعت ملی تحول پیدا کند باید از سرنوشت‌های جمعی دیگر (درون‌کهنشانی؟) متفاوت باشد زیرا جماعت‌ها به‌گرد مرزهایی تشکیل می‌شوند که جهان را به «ما» و «آن‌ها» تقسیم می‌کنند.

### چندبعدی بودن پروژه‌های ملی‌گرایی

کوشش‌های زیادی برای طبقه‌بندی کردن جنبش‌های مختلف ملی‌گرایی و ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه که در ۲۰۰ سال اخیر در جهان پیدا شده‌اند انجام شده است (برای مثال، اسمیت، ۱۹۷۱: فصل ۸؛ اسنیدر، ۱۹۶۸: فصل ۴). بعضی‌ها در طبقه‌بندی کوشیده‌اند «بی‌طرفی» علمی را حفظ کنند و یا رده‌بندی تاریخی (که به‌طور انحصاری به اروپا توجه دارد) ایجاد کرده‌اند یا رده‌بندی جامعه‌شناختی (که به مکان‌های مختلف اجتماعی و اهداف مشخص جنبش‌های ملی به قصد جدایی، رهایی پان ملی و غیره، توجه دارد). آنتونی اسمیت (۱۹۷۱؛ ۱۹۸۶) طبقه‌بندی تأثیرگذاری را بر اساس ویژگی مشخص پروژه ملی، شامل جنبش «قومی‌نسب‌شناختی»<sup>۳۱</sup>

و جنبش «مدنی-سرزمینی» ایجاد کرده است. با این کار، او سنت آلمانی را پی گرفته که بین ملت-دولت‌ها و ملت-کشورها<sup>۳۲</sup> (و اگر بخواهیم واژه‌های آلمانی را به کار بگیریم بین Kulturnation و Staatnation) تمایز قایل می‌شود (نگاه کنید به نویبرگر، ۱۹۸۶؛ اشتولکه، ۱۹۸۷).

کتاب‌های اخیر مایکل ایگناتیف (۱۹۹۳) و جولیا کریستوا (۱۹۹۳) در باره ملی‌گرایی اساس این طبقه‌بندی دوگانه را حفظ کرده‌اند اما به مراتب بیش از اسمیت با صراحت به آن وجه اخلاقی‌تر ملی‌گرایی «خوب» و «بد» داده‌اند. ایگناتیف «ملی‌گرایی مدنی» را به‌عنوان نوعی از ملی‌گرایی تبلیغ می‌کند که به انسان‌ها امکان می‌دهد «حقوق خود برای شکل بخشیدن به زندگی‌شان را با نیاز به تعلق به یک جامعه تطبیق دهند» (۱۹۹۳:۴). او ترویج «ملی‌گرایی مدنی» را به‌عنوان راهی برای کاهش فشار در جهت رشد «ملی‌گرایی قومی» که انحصاری و استبدادی و ملهم از تنفر نژادی است، می‌بیند. این گونه فشارها معمولاً در زمان‌های بحران و گذار مانند زمان فروپاشی امپراتوری شوروی افزایش می‌یابند.

به همین ترتیب، کریستوا ملی‌گرایی قومی و کیش منشأ را واکنشی تنفرآمیز می‌بیند که به بحران‌های عمیق هویت ملی دامن می‌زند. از نگاه او، با توجه به واقعیت جهان مدرن که مردم فاقد ملیت معمولاً از شهروندی و حقوق خود محروم می‌شوند، ملی‌گرایی دمکراتیک خوب است، نه به خودی خود بلکه به عنوان بهترین گزینه موجود. رابرت فاین (۱۹۹۴) این رهیافت‌ها و رهیافت هابرماس (۱۹۹۲) را که او جزیی از نگاره «ملی‌گرایی نوین» می‌داند مورد نقد قرار داده است. (فاین می‌گوید مفهوم میهن‌پرستی «پساملی‌گرایی» هابرماس در نهایت چندان تفاوتی با «ملی‌گرایی نوین» ایگناتیف و کریستوا ندارد.) او (با استفاده از بعضی بینش‌های هانا آرنه، ۱۹۷۵، که تغییرهای سیاسی در اروپا در سال‌های جنگ را مورد بحث قرار

داد) خاطر نشان می‌کند که جدایی ساده گرایانه و متناقض با یک دیگر نمی‌تواند بین این دو نوع ملی‌گرایی وجود داشته باشد. به گفته هانا آرنه، تناقض‌های<sup>۳۳</sup> ملت-دولت دمکراتیک مدرن در قانون اساسی آن‌هاست، زیرا دولت‌های انتخابی، خود بر انزوا از زندگی سیاسی اکثریت شهروندان بنا شده‌اند. در فصل ۴ به این بحث خواهیم پرداخت که خودِ شهروندی انحصارگراست و نمی‌تواند قطبِ انکار انحصار قومی باشد. همان‌طور که فاین می‌گوید: «[ملی‌گرایی نوین] خود را به عنوان نقطه مقابل آگاهی قومی مطرح می‌کند، اما هیچ حوزه یا لحظه معصومیتی در زندگی سیاسی مدرن وجود ندارد» (۱۹۹۴:۴۴۱).

این درک که نظریه ملی‌گرایی باید ملی‌گرایی «خوب» و «بد» را در بر بگیرد و تفکیک آسانی بین جنبش‌های مشخص ملی‌گرا به بد و خوب وجود ندارد، توماس نیرن (۱۹۷۷) را به این نتیجه رساند که ملی‌گرایی را «جانوس مدرن» بنامد. جانوس،<sup>۳۴</sup> خدای رومی که در دروازه خانه‌های مردم می‌ایستاد، دو چهره داشت: هم‌زمان به عقب و جلو نگاه می‌کرد.

به علاوه، پروژه‌های ملی‌گرایی معمولاً چند وجهی هستند، هرچند اغلب یکی از وجه‌ها در زمان‌های تاریخی مختلف بر بقیه چیرگی دارد. هموندان مختلف یک جماعت ساختارهای رقیبی را تبلیغ می‌کنند که بیش و کم انحصارگرا هستند و بیش و کم به ایدئولوژی‌های دیگر مثل سوسیالیسم و/یا دین پیوند دارند. کوشش به طبقه‌بندی همه دولت‌ها و جامعه‌ها در این پروژه‌های متفاوت ملی‌گرایی - مثل تمام طبقه‌بندی‌های پدیده‌های اجتماعی - به ایجاد چارچوبی غیرتاریخی، ناممکن و گمراه‌کننده می‌انجامد. به جای آن، باید به این «انواع» به عنوان بعدها متفاوت پروژه‌های ملی‌گرایی و ایدئولوژی‌هایی برخورد کنیم که به شیوه‌های مختلف در موارد

33 antinomy

34 Janus



تاریخی مشخص ترکیب شده‌اند.

به جای استفاده از طبقه‌بندی دوگانه‌ای که نویسندگان نامبرده در بالا طرح می‌کنند، من مایلم بین سه بُعد اساسی پروژه‌های ملی‌گرایی تفکیک قایل شوم (یووال‌دیویس، ۱۹۹۳). به نظر من، بسیار مهم است که دغدغه‌های ناشی از تفسیر ملت‌ها بر اساس منشأ و فرهنگ را در هم نیامیزیم. هر دوی این‌ها را باید در تحلیل از تفسیر ملت‌ها بر اساس شهروندی کشورها تفکیک کرد. هم‌چنان که در سراسر این کتاب نشان خواهیم داد، وجوه مختلف مناسبات جنسیتی نقش مهمی در هر یک از این ابعاد پروژه‌های ملی‌گرایی بازی می‌کنند و در نظریه پردازی معتبر در باره آن‌ها مهم هستند. یک بُعد اساسی پروژه‌های ملی‌گرایی که در این کتاب به مناسبات جنسیتی ربط داده می‌شود، بُعد نسب‌شناختی است که گرد منشأ مشخص مردم (یا نژاد آن‌ها) (Volknation) بنا می‌شود. اسطوره منشأ مشترک یا خون/ژن‌های مشترک انحصارگرایانه‌ترین/همگون‌ترین تصور از «ملت» را بنا می‌سازد (نگاه کنید به فصل ۲). یک بُعد اساسی دیگر از پروژه‌های ملی‌گرایی بُعد فرهنگی است که در آن میراث نمادین زبان و/یا دین و/یا رسم‌ها و سنت‌های دیگر به عنوان «جوهر» «ملت» بنا می‌شود (Kulturnation). گرچه این ساختار همسان شدن را ممکن می‌سازد، واگرایی «غیرارگانیک» را تحمل نمی‌کند (نگاه کنید به فصل ۳). بُعد مدنی پروژه‌های ملی‌گرایی به شهروندی (Staatnation) به عنوان تعیین کننده مرزهای ملت توجه دارد و بدین خاطر آن را مستقیم به مفاهیم حاکمیت کشور و سرزمین مشخص ربط می‌دهد.

### جنسیت ملیت دار و ملت‌های جنسیت دار

در بخش‌های پیشین این فصل به مسایل مربوط به جنسیت و ملت در نظریه‌ها و بحث‌هایی که آن‌ها را به عنوان پدیده‌های جداگانه اجتماعی طرح کرده‌اند پرداختیم. اما هدف این کتاب، همان طور که

بیشتر گفته شد، نشان دادن این مساله است که درکی درست از هر یک از این دو نمی‌تواند تاثیر و شکل‌دهی این دو بر یک دیگر را نادیده بگیرد. در این بخش آخر از فصل مقدمه، مایلم به بعضی از این زیربخش‌ها اشاره کنم، چون آن‌ها ذهنیت‌ها و زندگی اجتماعی افراد، و پروژه‌های ملت‌ها و کشورها را می‌سازند. هر یک از این زیربخش‌ها در فصل‌های بعدی کتاب گسترش خواهد یافت.

### زنان و بازتولید زیستی ملت

مبارزه زنان برای حقوق باروری از آغاز جنبش در قلب مبارزه فمینیستی بوده است. بسیاری از فمینیست‌ها حق زن برای انتخاب داشتن فرزند، تعداد فرزندان و زمان آن را به عنوان «محک» سیاست فمینیستی می‌دانند.

با وجود این، بیشتر بحث‌ها در باره حق باروری زنان، حداقل تا دهه پیش، بر محور تاثیرهای وجود یا نبود این حق بر زنان به عنوان افراد متمرکز بوده است. برای مثال، بحث‌هایی در باره تاثیر این حق بر سلامت زنان، تاثیر بر کار آن‌ها و فرصت‌های ترقی شغلی و زندگی خانوادگی آن‌ها وجود داشت.

اما، فشار بر زنان در مورد بچه‌دار شدن یا نشدن اغلب به آن‌ها به عنوان افراد، کارگر و/یا همسر ربط پیدا نمی‌کند بلکه به عنوان عضوی از جماعت‌های مشخص ملی ربط پیدا می‌کند. در پروژه‌های ملی مختلف، و در شرایط مشخص تاریخی، از بعضی از زنان در سن باروری یا تمام آن‌ها درخواست می‌شود فرزندان بیشتر یا کمتری به دنیا بیاورند؛ گاهی نیز به آن‌ها رشوه می‌دهند یا حتا اجبارشان می‌کنند. سه گفتمان اصلی که در فصل ۲ مورد بحث قرار می‌گیرند و در چنین شرایطی به اجرا در می‌آیند از این قرار هستند: گفتمان «خلق به مثابه قدرت»<sup>۳۵</sup> که حفظ و گسترش شمار جماعت ملی

را برای منافع ملی حیاتی می‌داند؛ گفتمان مالتوسی<sup>۳۶</sup> که برخلاف گفتمان قبلی، کاهش تعداد فرزندان را راه پیشگیری از فاجعه ملی در آینده می‌داند؛ و گفتمان به‌نژاد شناسی<sup>۳۷</sup> که هدفش بهبود در «کیفیت موجودی ملی» از طریق تشویق اشخاص «مناسب» از نظر منشأ و طبقه به داشتن فرزندان بیشتر و تشویق دیگران به نداشتن بچه‌های بیشتر است.

آن گونه که بحث‌های پرحرارت پیش و پس از کنفرانس سازمان ملل در باره خط مشی‌های جمعیتی و توسعه ۱۹۹۴ در قاهره نشان داد، این سیاست‌ها در قلب اکثر سیاست‌های معاصر در شمال و جنوب قرار دارند. هر بحثی در باره حق باروری زنان که این بُعد ملی را در نظر نگیرد از نقص جدی برخوردار است. در عین حال، هر بحثی در باره سیاست‌های ملی (و بین‌المللی) مربوط به توسعه، اقتصاد، رفاه و غیره نیز که ویژگی جنسیتی سیاست‌های جمعیتی را در نظر نگیرد دچار کمبود است.

بعد محوری این سیاست‌ها معمولاً پیش و کم دغدغه در باره «منبع ژنتیک» ملت است. پروژه‌های ملی‌گرایی که به نسب شناسی و منشأ به عنوان اصول اصلی سازمان دهی جماعت ملی توجه دارند بیش از پروژه‌های ملی‌گرایی دیگر انحصارگرا هستند. فرد تنها می‌تواند از طریق تولد در یک جماعت معین هموند کامل آن باشد. بنابراین، کنترل ازدواج، تولید مثل و در نتیجه تمایل جنسی<sup>۳۸</sup> در دستور کار ملی‌گرایی از اولویت بالایی برخوردار است. با افزوده شدن ساختارهای «نژادی» به مفهوم منبع مشترک ژنتیک، هراس از زناشویی میان‌نژادی<sup>۳۹</sup> محور گفتمان ملی‌گرایی می‌شود. در حالت افراطی، این هراس «قاعده یک قطره» (دیویس، ۱۹۹۳) را نیز شامل می‌شود که بر اساس آن حتا وجود «یک قطره خون» هموندان «نژاد

36 Malthusian

37 eugenicist

38 sexuality

39 miscegenation

پست» خون «نژاد برتر» را «کثیف» و «آلوده» می‌سازد.

### بازتولید فرهنگی و مناسبات جنسیتی

مفهوم «منبع ژنتیک» تنها یکی از روش‌های تصور کردن ملت است. «فرهنگ و سنت» مردم که معمولاً بخشی از آن روایت مشخصی از یک دین مشخص و/یا زبان مشخص است، بُعد الزامی دیگری است که در پروژه‌های مختلف ملی‌گرایی اهمیت بیشتر یا کمتری از نَسَب شناسی و خون کسب می‌کند. وحدت رازآلود «جامعه‌های تخیلی» ملی که جهان را به «ما» و «آن‌ها» تقسیم می‌کند بر اساس سیستم کامل «نگهبانان مرزی» به بیان آرمسترانگ (۱۹۸۲) حفظ و بازتولید ایدیولوژیک می‌شود. این «نگهبانان مرزی» می‌توانند مردم را به عنوان هموند یا غیرهموند جماعتی مشخص شناسایی کنند. آن‌ها پیوند نزدیکی با آیین‌های مشخص فرهنگی در زمینه پوشاک و رفتار و نیز مجموعه‌های مشروح رسم‌ها، دین، شیوه‌های تولید ادبیات و هنر و البته زبان دارند.

نمادهای جنسیتی نقش به ویژه مهمی در این موضوع بازی می‌کنند و در نتیجه رابطه ساختار زنانگی و مردانگی و نیز تمایل جنسی و مناسبات جنسیتی قدرت با این فرایندها باید مورد بررسی قرار گیرد. در فصل ۳، نقش زنان به عنوان نگهبانان مرزی نمادین و تجسم جماعت و در عین حال بازتولیدکنندگان فرهنگی آن مورد بحث قرار می‌گیرد. این بُعد از زندگی زنان برای درک ذهنیت‌های آن‌ها و نیز رابطه آن‌ها با یک دیگر، با کودکان و مردان حیاتی است. در عین حال، گفتمان و مبارزه به گرد مسایل «رهایبی زنان» یا «زنان پیرو سنت» (که در کمپین‌های مختلف در دفاع از حجاب یا مخالفت با آن، رای دادن، آموزش و اشتغال زنان یا مخالفت با آن‌ها بروز پیدا کرده) در مرکز اکثر مبارزات مدرنیست و ضد مدرنیست ملی قرار داشته‌اند.

برای درک این محوریت مناسبات جنسیتی در پروژه‌های

ملّی‌گرایی بایستی فرهنگ را به عنوان منبع پویای مورد اختلافی مورد تحلیل قرار داد که اشخاصی که در جماعت موقعیت‌های متفاوتی دارند ممکن است در پروژه‌های مختلف به صورت متفاوتی مورد استفاده قرار دهند. در فصل ۳ مسایل مربوط به پروژه‌های چندفرهنگی از یک سو و بنیادگرایی فرهنگی و دینی از سوی دیگر در فرایندهای معاصر جهانی‌شدن مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این فصل همچنین تاثیرهای خاص این مسایل بر مناسبات جنسیتی و مفاهیم هویت‌های ملی و تفاوت اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد.

### شهروندی و تفاوت

همان‌طور که در بخش پیشین این فصل خاطرنشان شد، بُعد اصلی سوم پروژه‌های ملی‌گرایی، علاوه بر Volknation و Kulturnation همان Staatnation یا شهروندی مربوط به کشور است. در فصل ۴ کتاب مسایل مربوط به مناسبات جنسیتی، شهروندی و تفاوت مورد بررسی قرار می‌گیرد. از بعضی لحاظ، شهروندی کشور به‌عنوان معیار هموندی در جماعت ملی فراگیرترین روش پیوستن به یک جماعت است، چون در اصل هرکسی - از هر منشأ یا فرهنگی - می‌تواند بپیوندد. در عمل، این فراگیری معمولاً نه تنها به منابع اجتماعی-اقتصادی درخواست‌کنندگان بلکه قوانین و مقررات بی‌شمار مربوط به مهاجرت و تابعیت وابسته است که به‌طور کلی برای بعضی گروه‌ها از مردم در مقایسه با گروه‌های دیگر امکان آسان‌تری فراهم می‌کنند. در مورد زنان معمولاً بر این بوده که مقررات مربوط به ملیت، مهاجرت و پناهندگی آن‌ها را پیرو مردان در نظر می‌گیرد و آن‌ها اغلب به عنوان وابسته به مردان خانواده تلقی می‌شوند که بایستی در پی مردان بروند و در جایی که آن‌ها هستند زندگی کنند. گرچه قوانین فرصت‌های برابر در غرب این تفکیک را در ۱۵ سال اخیر به شدت کاهش داده است، به هیچ وجه آن را کامل از بین نبرده است (بابا و شاتر، ۱۹۹۴).

اما در این کتاب، شهروندی از مفهوم بسیار وسیع‌تری از حق رسمی داشتن گذرنامه یا حتا اقامت در کشور مشخص برخوردار و پیرو تعریف تی. اچ مارشال (۱۹۵۰؛ ۱۹۷۵؛ ۱۹۸۱) است که شهروندی را «هموندی کامل در جامعه» می‌داند یعنی شامل حقوق و مسئولیت‌های مدنی، سیاسی و اجتماعی. بنابراین، درک از شهروندی چند لایه و اغلب گونه‌گون و مرتبط با جامعه‌های محلی، قومی، کشوری و اغلب فراقشوری است. شهروندی زنان در این جامعه‌ها معمولاً ماهیتی دوگانه دارد: از یک سو جزء بدنه کلی شهروندان هستند؛ از سوی دیگر، همیشه مقررات، قواعد و سیاست‌هایی وجود دارد که ویژه آن‌هاست.

البته جنسیت تنها عاملی نیست که بر شهروندی مردم تاثیر می‌گذارد. قومیت، طبقه، تمایل جنسی، توانایی، محل اقامت و مسایل دیگر نیز بر آن تاثیر می‌گذارند. گستره شهروندی به عنوان نسبت فردی یا جمعی و تاثیر آن بر ساختار و توزیع حقوق شهروندی مسایلی هستند که در فصل ۴ مورد بررسی قرار می‌گیرند.

در این فصل همچنین موقعیت کلاسیک زنان در حوزه خصوصی و موقعیت کلاسیک مردان در حوزه عمومی و تاثیر آن‌ها بر ساختار شهروندی مورد بررسی قرار می‌گیرند. به همین ترتیب، مفاهیم شهروندی منفعل و فعال مورد بررسی قرار می‌گیرند که، همچون دوگانگی خصوصی/عمومی، پایه گونه‌شناسی<sup>۴۰</sup> تطبیقی شهروندی بوده است (ترنر، ۱۹۹۰).

### *زنان، قومیت و توانمندسازی: به سوی سیاست‌ورزی تقاطعی*

فصل پایانی به پرسش‌های مربوط به جنسیت، ملت و سیاست توانمندسازی زنان می‌پردازد. در این چارچوب، این فصل همکاری زنان با مبارزه‌های ملی و مقاومت در برابر آن‌ها از یک سو و سیاست‌های فمینیستی بین‌المللی را از سوی دیگر مورد بررسی قرار

می‌دهد. در این فصل، الگوی سیاست‌ورزی تقاطعی به‌عنوان روشی برای برخورد با بعضی از موضوع‌های دشوار مورد بحث تدوین می‌شود، شیوه‌ای از سیاست ائتلافی که در آن موقعیت‌یابی ناهمسان افراد و جماعت‌ها و نیز نظام‌های ارزشی پایه مبارزه آن‌ها مورد شناسایی قرار می‌گیرد. بر این اساس، الگوی سیاست‌ورزی تقاطعی پیرو هشدار الیزابت اسپلمن است:

مفهوم ژنریک «زن» در تفکر فمینیستی به‌طور عمده به همان شیوه‌ای عمل می‌کند که مفهوم ژنریک «مرد» [یا «شخص»] در فلسفه غربی عمل کرده است: این مفهوم پرده‌ای بر ناهمگونی زنان می‌کشد و به کار بررسی اهمیت این ناهمگونی برای نظریه فمینیستی و فعالیت سیاسی پایان می‌دهد. (ix: ۱۹۸۸).

#### توضیحات

- i. ام اس جی کارامان در نارد (زاگرب، کرواسی)، شماره ۱۰، ۹ سپتامبر ۱۹۹۵، ص ۱۴، نقل در مزناریک (۱۹۹۵: ۱۲)
- ii. بیانیه کمیته اجرایی ملی کنگره ملی افریقا (۱۹۷۸: ۸)، نقل در گیتسکل و اونترهالتر (۱۹۸۹: ۷۱)
- iii. در این کتاب واژه «غرب‌محور» را به کار می‌برم و نه واژه «اروپا‌محور» را چون می‌خواهم این واقعیت را مشخص کنم که «جبهه غربی» بسیار فراتر از اروپاست.
- iv. در مروری بر متن این فصل طی دیوانگی جمعی جام اروپا ۹۶، نمی‌توان این تعصب را به‌چیزی جز زمین بازی و هویت‌های «قبیله‌ای» ورزش رقابتی نسبت داد (نگاه کنید به منگن، ۱۹۹۶).





## زنان و بازتولید زیست‌شناختی ملت

زنان از چند راه مختلف تحت تاثیر فرایندهای قومی و ملی قرار می‌گیرند و بر آن‌ها تاثیر می‌گذارند. این فصل به آن بعد از این رابطه می‌پردازد که بیش از همه با نقش «طبیعی» زنان - زاییدن فرزند - مرتبط است و نیز به پیامدهای آن برای تعبیر از ملت و موقعیت زنان. همان‌گونه که پائولا تبت (۱۹۹۶) استدلال می‌کند، نمی‌توان بازتولید «طبیعی» و «کنترل شده» را از هم جدا کرد: هرگونه به اصطلاح بازتولید زیستی طبیعی در چارچوب‌های مشخص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای صورت می‌گیرد که آن را می‌سازند. همان‌گونه که در فصل‌های بعدی خواهد آمد، گفتمان‌های مختلف فرهنگی، حقوقی و سیاسی برای کشیدن مرزهای میان ملت‌ها به کار می‌رود. اما، این مرزها برای این ساخته می‌شوند که مردم را به «ما» و «آن‌ها» تقسیم کنند و نسل پس از نسل ادامه یابند. بنابراین، زنان به عنوان «تولیدکنندگان» زیستی کودکان/مردم «حاملان جماعت» در درون این مرزها هستند (یووال-دیویس، ۱۹۸۰).

این موضوع اغلب در ادبیات فمینیستی نادیده می‌ماند. برای مثال، سرمقاله شماره ویژه جمعیت و حقوق باروری در نشریه آکسفام

به نام توجه به جنسیت که پیش از کنفرانس سازمان ملل در قاهره درباره این موضوع منتشر شد، می‌نویسد: «زیست‌شناسی، روابط زنانشویی و تعهدات خویشاوندی می‌توانند بالاتر از آزادی زن در تصمیم‌گیری درباره بارآوری خودش قرار گیرد (۴:۱۹۹۴)». بحث این فصل از کتاب این است که موقعیت زنان در جماعت‌های قومی و ملی و تعهدات‌شان به این جماعت‌ها و همچنین موقعیت‌شان در کشور محل اقامت و/یا متبوع‌شان و تعهدات‌شان به آن نیز بر حقوق تولیدمثل‌شان تاثیر می‌گذارد و می‌تواند بالاتر از آن قرار گیرد.

اما پیش از شروع بحث درباره روش‌های مشخصی که در گفتمان‌های مختلف ملی‌گرایی برای تبدیل زن به «حاملان جماعت» به کار گرفته می‌شود، این فصل نقاط مشترک نقش بازتولیدی زنان و ساختار ملت‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد.

### خون و تعلق

اهمیت محوری نقش بازتولیدی زنان در گفتمان‌های قومی و ملی‌زمانی آشکار می‌شود که - با توجه به نقش محوری اسطوره (یا واقعیت) «منشأ مشترک» در ساختار اکثر جماعت‌های قومی و ملی - در نظر بگیریم که شخص معمولاً در پی تولد در یک جماعت به آن می‌پیوندد. در بعضی موارد، به ویژه در شرایطی که ایدیولوژی‌های ملی‌گرایانه و نژادپرستانه به شدت درهم تنیده‌اند، این راه ممکن است تنها راه پیوستن به جماعت باشد، چون کسانی که در آن متولد نشده‌اند کنار گذاشته می‌شوند. تنها راه متصور برای پیوستن «غیرخودی‌ها» به جماعت ملی در این گونه موارد، ممکن است از طریق ازدواج باشد. اما حتا در این حالت هم، با توجه به مثال قانون نازی‌ها، «خون خالص» ممکن است «آلوده شود» حتا اگر یک هشتم یا یک شانزدهم آن خون دیگران (یهودیان، سیاه‌پوستان) باشد. جیمز دیویس در کتابش چه کسی سیاه‌پوست است؟ تعریف

یک ملت (۱۹۹۳) «قاعده یک قطره» را تشریح می‌کند که تعریف «چه کسی سیاه است» در ایالات متحده امریکا را تعیین می‌کند.

بنابراین، تصادفی نیست که کسانی که دغدغه «خلوص» نژاد را دارند، همچنین دغدغه روابط جنسی بین افراد جماعت‌های مختلف را دارند. نمونه نوعی است که اولین (و تنها) لایحه‌ای که خاخام کاهانا، رهبر حزب فاشیستی کاخ در اسرائیل، در زمان نمایندگی در پارلمان اسرائیل، پیشنهاد کرد ازدواج بین یهودیان و عرب‌ها را ممنوع می‌کرد. صدور اجازه قانونی که افرادی از «نژاد»‌های مختلف بتوانند با یک دیگر رابطه جنسی داشته باشند و ازدواج کنند، اولین گام مهمی بود که دولت آفریقای جنوبی در راه الغای آپارتاید برداشت.

البته پیوستگی یک نوزاد به یک جماعت ملی بسیار فراتر از یک موضوع صرفاً زیست‌شناختی است. در حقوق دینی و عرفی مختلف، پیوستگی کودک ممکن است تنها به پیوستگی پدر (مثل اسلام) یا پیوستگی مادر (مثل یهودیت) وابسته باشد یا راه را برای پیوستگی دوگانه یا انتخاب داوطلبانه باز کند. مجموعه‌ای از قوانین و مقررات در مورد پیوستگی کودکان «والدین مختلط» به یک جماعت یا بیرون ماندن از آن حاکم هستند. ممکن است آن‌ها را یک مقوله اجتماعی جداگانه تلقی کنند، مثل وضعیتی که در آفریقای جنوبی حاکم بود؛ یا بخشی از جماعت «پست» در دوران برده داری؛ یا - گرچه این یکی نادر است - بخشی از جماعت «مسلط»، مثل وضعیت حاکم در ازدواج مهاجران اسپانیایی و سرخ‌پوستان اشرافی در مکزیک (گوتیرز، ۱۹۹۵). رسم‌های اجتماعی و حقوقی در این مساله از اهمیت اساسی برخوردار هستند. در دهه ۱۹۷۰، مردی از اهالی غنا سعی کرد منشأ بریتانیایی خود را کسب کند. او به ماده پدری<sup>۲</sup> در قانون مهاجرت بریتانیا استناد و استدلال کرد که مادر بزرگ آفریقایی‌اش با پدر بزرگ بریتانیایی‌اش ازدواج قانونی

2 patrality

کرده بود. قاضی ادعای او را با این استدلال رد کرد که در آن زمان هیچ مرد بریتانیایی به طور واقعی با زنی آفریقایی ازدواج نمی‌کرد (وینگ، ۱۹۸۵).

اهمیت «منشأ مشترک» به عنوان اصل سامانگر ملت‌ها در وضعیت‌های مختلف تفاوت دارد. در بعضی ملت‌ها، مثل سوئیس و بلژیک، چند گروه قومی مشخص «ملت» را تشکیل می‌دهند. در جوامع مهاجرنشین، مثل ایالات متحده آمریکا و استرالیا، به جای «منشأ مشترک» ممکن است «سرنوشت مشترک» عامل اساسی در تشکیل «ملت» باشد. با وجود این، سلسله مراتبی ضمنی، اگر نه صریح، از «منشأ» و فرهنگ مطلوب وجود دارد که اساس فرایند ملت‌سازی را تشکیل می‌دهد، از جمله سیاست‌های مهاجرت و ولادتی (استاسیولیس و یووال-دیویس، ۱۹۹۵). موقعیت زنان به عنوان مهاجر،<sup>۳</sup> مهاجر درون‌کوچ<sup>۴</sup> و پناهنده ممکن است به شدت زیر تاثیر ساختار ملی گرایانه مرزها باشد، ولی سیاست‌های ملی تفاوت گذار ولادتی می‌تواند بر زندگی تمام زنان در «ملت» تاثیر بگذارد.

حتا زمانی که «منشأ مشترک» مهمترین بُعد پروژه‌های ملی‌گرایی نباشد، آگاهی از منشأ «حقیقی» فرد می‌تواند تاثیر عمیقی بر هویت او و همسان‌پنداری او با جماعت‌های خاص قومی و ملی بگذارد. مریلین استراترن (۱۹۹۶ الف؛ ۱۹۹۶ ب) مدعی است که این یک پیکربندی مشخص اروپایی-آمریکایی است، همچنان که بسته شدن نطفه کودک نتیجه یک عمل جنسی یگانه است (و نه یک فرایند ادامه دار رابطه). جستجوی مرسوم فرزند خوانده‌ها و کودکان حاصل از طریق باروری مصنوعی در پی والدین «حقیقی» خود را - به جای این که والدینی را بپذیرند که پیوسته طی رشدشان از ایشان مراقبت کرده و آن‌ها را پرورش داده‌اند - باید در پرتو این روش غربی هویت‌سازی دید. یک نمونه افراطی از این مورد در سال

---

3 migrant

4 immigrant

۱۹۹۵ در مطبوعات بریتانیا گزارش شد. مردی که در کودکی به فرزند خواندگی یک خانواده یهودی پذیرفته شده بود، ادعا کرد که زمانی که به اسناد پذیرش خود دست پیدا کرده کشف کرده است که «یهودی» نیست و «عرب» است و در نتیجه رابطه‌ای بین یک زن انگلیسی و یک مرد کویتی در زمان دانشجویی آن‌ها به دنیا آمده است. این مرد، گرچه می‌فهمید که پدر طبیعی‌اش نمی‌خواسته هیچ ارتباطی با او داشته باشد، وارد یک دعوی حقوقی (به احتمال زیاد بی‌حاصل) شد تا شهروند کویت بشود. پیوستن به جماعتی قومی و ملی و نیز یک خانواده به‌خصوص، هدف این جستجو در پی منشأ بود. در اسراییل برای این که هیچ ابهامی در این زمینه پیش نیاید، بر اساس قانون مربوط به مادری میانجی<sup>۵</sup>، مادر میانجی و مادر «واقعی» باید دارای منشأ دینی یکسان باشند (معارفو، ۱۰ جولای ۱۹۹۶). کوشش بسیاری از اداره‌های محلی در بریتانیا در دهه ۱۹۸۰ برای جلوگیری از پذیرش فرزند و فرزندخواندگی بین نژادی بر این فرض استوار بود که بین هویت فردی، پیوستگی خانوادگی و مرزهای غیرقابل عبور جماعت‌ها یک رابطه خطی ذات‌باور وجود دارد.

تحولات تازه در مهندسی ژنتیک و شناسایی تعداد زیادی زن‌های جدید که گویا توانایی اخلاقی و اجتماعی ما و احتمال بیماری‌های ویژه‌ای را تعیین می‌کنند، دلایل پزشکی تازه‌ای را برای نیاز به آگاهی از منشأ زیستی را مطرح می‌کنند. اما علاقه نوظهور به نظریه‌های ژنتیکی هوش (هرنستاین و موری، ۱۹۹۴) باز روابط درونی بین علائق به اصطلاح علمی و تعبیرهای نژادمند<sup>۶</sup> جماعت‌ها را نشان می‌دهند.

جالب است که نیاز مردم به کشف منشأ «واقعی» زیستی‌شان و پیامدهای مستقیم آن بر ساختار هویت خود در همان زمانی رخ

5 surrogate motherhood

6 racialized

می‌دهد که تحولات پزشکی و مهندسی ژنتیک پیوند اندام انسان‌ها - و اخیراً حیوان‌ها (خوک) - را امکان پذیر می‌سازند. این تحول اخیر ظاهراً بر تصور مردم در این باره که چه کسی هستند - و دیگران کیستند - تأثیری نمی‌گذارد، حتا وقتی که موضوع به اندام‌های حیاتی با اهمیت نمادین مثل قلب مربوط می‌شود. به نظر می‌رسد که در این گفتمان درباره زیست‌شناسی/هویت، بعضی از اندام‌های بدن بیش از اندام‌های دیگر به هویت ربط دارند. بحث‌های اخلاقی و حقوقی درباره بارآوری در آزمایشگاه و «مادری میانجی» محوری بودن «زن به عنوان رحم» و کالایی شدن توانایی تولید مثل زنان را در این بحث ثابت می‌کند، به ویژه زنانی که در موقعیت‌های پایین‌تر اقتصادی و قومی قرار دارند (ریموند، ۱۹۹۳).

این کالایی شدن در عین حال در قاچاق زنان و کودکان برای فرزندخواندگی و تجارت وحشتناک جنین و اندام‌های کودکان برای پژوهش و پیوند اعضای بدن از بُعدی بین‌المللی برخوردار است (۱۸۷: ۱۹۹۳). بدین ترتیب، در این‌جا رابطه تنها بین افرادی نیست که نیازمند منابع اقتصادی یا کودکان هستند و «کالاهای» تولید مثل را خرید و فروش می‌کنند، بلکه این رابطه بین جماعت‌های ملی کم‌نیروتر و نیرومندتر، با میزان تولید مثل بیشتر و کمتر ملی است.

صرف‌نظر از مادر جایگزین و فرزندخواندگی، و این که زنان تشویق یا برحذر یا گاهی مجبور می‌شوند بچه داشته باشند یا نداشته باشند یا - به ویژه از زمانی که آزمایش‌های مناسب پیش از تولد گسترش یافته - فرزندان از جنس خاصی داشته باشند بستگی به گفتمان‌های مسلطی دارد که پروژه‌های ملی‌گرایی را در لحظات مشخص تاریخی برپا می‌کنند. یکی یا بیش از یکی از سه گفتمان عمده در سیاست‌های ملی‌گرایانه کنترل جمعیت در موقعیت مسلط قرار دارند. این‌ها از این قرار هستند: گفتمانی که من «خلق به مثابه قدرت» می‌نامم؛ گفتمان به‌نژاد‌شناسی و گفتمان مالتوسی. این گفتمان‌ها را در بخش‌های بعدی این فصل تشریح می‌کنم، گرچه

بررسی دقیق‌تر فرایندهای اجرای این سیاست‌ها و واکنش زنان به آن‌ها فراتر از محدوده این کتاب است.

### خلق به مثابه قدرت

در این گفت‌وگو، آینده «ملت» وابسته به رشد مداوم آن است. این رشد می‌تواند گاهی بر ورود مهاجران به کشور استوار باشد. در زمان‌های دیگر، تنها به توانایی تولید مثل زنان وابسته است و آن‌ها را فرامی‌خوانند تا فرزندان بیشتری به دنیا آورند. نیاز به جمعیت - اغلب به طور عمدۀ مردان - می‌تواند به دلایل گوناگون ملی گرایانه - نظامی یا غیرنظامی - باشد. ممکن است آن‌ها به عنوان کارگر، مهاجر یا سرباز مورد نیاز باشند. برای مثال، در حال حاضر دولت در ژاپن برای هر کودک پیش از سن مدرسه ۵۰۰۰ یین (۳۸ دلار) در ماه و دو برابر آن را برای فرزند سوم می‌پردازد. نگرانی آن‌ها این است که میزان زاد و ولد به پایین‌ترین میزان تاریخ ژاپن رسیده است. (صحبت‌هایی درباره «اعتصاب زایمان» در میان زنان ژاپنی به علت بدی شرایط بزرگ کردن کودکان وجود دارد.) آگهی‌های تلویزیونی مردم را تشویق می‌کنند که: «برادر (یا خواهری) [به همین شکل] برای فرزندتان بیاورید.» دلیل رسمی برای این کمپین رفاه «ملت» است: کاهش جمعیت ژاپن باعث «کمبود کارگر، رکود رشد کند اقتصادی و بار سنگین‌تر مالیاتی برای حمایت از خدمات اجتماعی مربوط به سالمندان» خواهد شد. اما این کمپین یادآور کمپین اجباری «بزایید و تکثیر کنید» دهه ۱۹۳۰ به خاطر منافع امپراتوری ژاپن است (WGNRR، ۱۹۹۱).

در جوامع مهاجرنشین مثل استرالیا، فراخوان به «افزایش جمعیت یا نابودی» است (دلپروانش، ۱۹۸۹). در آن‌جا، «میزان حداقل» جمعیت برای موفقیت فرایند «ملت‌سازی» حیاتی تلقی می‌شد. گرچه مهاجرت به عنوان راهی سریع برای دستیابی به این هدف تشویق می‌شد، در آغاز اقداماتی برای دور نگه داشتن «عناصر

نامطلوب» مثل به اصطلاح «خطر زرد» آسیایی انجام شد. در اسرائیل هم مهاجرت به شدت تشویق شد تا مردم در این کشور اقامت کنند. اما در این مورد، مهاجرت مطلوب انحصاری تر بود، یعنی یهودیان، هرچند منظور بیش و کم جوامع «مطلوب» یهودی - اشکنازی (غربی) و مزراحی (شرقی) - بود. اما برخلاف جمعیت بومی پراکنده در استرالیا، جمعیت بومی فلسطین به شدت در مقابل پروژه کوچ نشینی صهیونیستی یهودی مقاومت کرده است و جنبه نظامی ملت سازی غالب بوده است (عبدو و یووال-دیویس، ۱۹۹۵؛ اِریلیش، ۱۹۸۷). به منظور تشویق زنان یهودی به داشتن فرزندان بیشتر، سیاست های گوناگونی به اجرا در آمده است، از جمله حق اولاد، مرخصی زایمان و - چند سالی پس از تشکیل کشور (با پیروی از سیاست مشابه در اتحاد شوروی) - اعطای جایزه به «مادران قهرمان» که ده فرزند یا بیشتر داشتند.

«مسابقه جمعیتی» با فلسطینی ها در تاریخ اسرائیل شاخص است (پورتوگیز، ۱۹۹۶؛ یووال-دیویس، ۱۹۸۹). بنا به گزارش مطبوعات اسرائیل (اکتبر ۱۹۹۳)، شیمون پرز زمانی که وزیر خارجه بود در توضیح آمادگی اسرائیل برای خروج (بسیار محدود) از مناطق اشغالی (از زمان جنگ ۱۹۶۷) گفت: «سیاست مساله ای جمعیتی است نه جغرافیایی.» در جوامع دیگری که درگیری ملی بین دو گروه ملی رقیب در یک منطقه وجود دارد، «توازن جمعیت» از اهمیت مشابهی برخوردار است، مثل لبنان، قبرس و یوگسلاوی سابق. برای مثال در اسلوونی در سال ۱۹۹۱، در برنامه حزب اصلی به نام دیموس به صراحت مطرح شده بود که «زنان نباید حق داشته باشند مدافعان آینده ملت را سقط کنند.» در لهستان، یکی از استدلال های جرم تلقی کردن سقط جنین در سال ۱۹۸۹ به عنوان مدرک نیاز به جمعیت زیاد، به پیروزی لهستان بر ارتش سرخ در سال ۱۹۲۰ اشاره داشت (فوسزارا، ۱۹۹۳). همچنین ادعا می شود که علت افزایش فشار در حال حاضر برای یافتن راه حلی برای مساله ایرلند شمالی



تا حدود زیادی این واقعیت است که کاتولیک‌ها به زودی اکثریت جمعیت را در آن‌جا تشکیل خواهند داد.

«مسابقه جمعیتی» نه تنها ممکن است در جاهایی رخ دهد که بر سر یک منطقه درگیری ملی وجود دارد بلکه در جاهایی که اکثریت قومی در حفظ سلطه جماعت مسلط اساسی تلقی می‌شود نیز می‌تواند رخ دهد. آنجلا دیویس شرح می‌دهد که در سال ۱۹۰۶ روزولت رئیس جمهور امریکا «زنان سفیدپوست با اصل و نسب را که به عمد خود را عقیم می‌کنند - گناهی که مجازات آن مرگ ملی، مسابقه خودکشی است - سرزنش کرد» (۱۹۹۳:۳۵۱، نقل در پورتوگیز ۴-۳۳:۱۹۹۶). اخیرا در بلغارستان نیز دولت با دغدغه‌های مشابهی اقداماتی را به اجرا گذاشته تا زنان قوم بلغار را تشویق کند در «مسابقه جمعیتی» با اقلیت‌های ترک و رومانیایی که آهنگ زاد و ولد بالاتری دارند، فرزندان بیشتری به دنیا آورند (پتروا، ۱۹۹۳).

فشار بر زنان برای داشتن فرزندان بیشتر همچنین می‌تواند استراتژی ملی برای غلبه بر فاجعه ملی باشد. برای مثال، در روسیه، سیاست‌های حمایت از زاد و ولد در واکنش مستقیم به کاهش جمعیت در پی انقلاب و جنگ داخلی به اجرا درآمد (رایلی، ۱۹۸۱ب:۱۹۳، نقل در پورتوگیز ۴۸:۱۹۹۶). در اسرائیل نیز به همین روال، ایدئولوژی‌های حمایت از زاد و ولد نه تنها به پروژه شهرک نشینی صهیونیستی بلکه به پیامدهای هولوکاست نازی‌ها که در آن ۶ میلیون یهودی مردند، ربط داده شده‌اند. فرزند نداشتن - یا حتا ازدواج و فرزنددار شدن از «بیرون» جامعه یهودی - کمک به «هولوکاست جمعیتی» تلقی شده است. در اوایل دهه ۱۹۸۰، یکی از مسئولان ارشد وزارت کشور در اسرائیل کوشید (و خوشبختانه موفق نشد) زنان یهودی را که قصد داشتند جنین‌شان را قانونی سقط کنند، وادار به تماشای فیلم ویدئویی کند که در آن علاوه بر تصاویر همیشگی جنین‌هایی که جنبش ضد سقط جنین به عنوان نوزادان مقتول نشان می‌دهد، تصاویری از کودکان یهودی در اردوگاه‌های

نازی‌ها دیده می‌شد (یووال-دیویس، ۱۹۸۹: ۹۹).

البته اوج فشار بر زنان برای زایمان فرزند به خاطر ملت در آلمان نازی بر اساس برنامه Lebensborn رخ داد که در آن مردان اس اس تشویق می‌شدند فرزندان‌ی هر چه بیشتری با زنان آریایی «از اصل و نسب خالص» داشته باشند. از این مردان انتظار نمی‌رفت با زنان ازدواج کنند و کشور پرورش کودکان را به عهده می‌گرفت (کونتز، ۴۰۲-۳۹۸: ۱۹۸۶). اما نازی‌ها نه تنها عده‌ای از زنان آلمانی را وادار کردند بچه‌دار شوند، بلکه از بچه‌دار شدن زنان دیگر جلوگیری کردند. این کار بخشی از گفتمان به‌نژادشناختی آن‌ها درباره بازتولید ملی بود: «مبارزه مردان برای زنان حق یا فرصت برای انتقال به سالم‌ترین افراد را فراهم می‌سازد» (هیتلر، نبرد من، نقل در کونتز، ۴۰۲: ۱۹۸۶).

### گفتمان به‌نژاد شناسی

دغدغه به‌نژاد شناسی که یک شبه علم است بزرگی ملت نبود بلکه «کیفیت» آن بود. البته محافل بسیار گسترده‌تری از به‌نژادخواهان خودخوانده در دغدغه «کیفیت ملت» شریک بوده‌اند. بوربیچ در گزارش مشهور خود نگرانی به خاطر «نژاد بریتانیایی» را به عنوان انگیزه ایجاد نظام دولت رفاه در بریتانیا می‌نامد (بوربیچ، ۱۹۴۲). بهداشت بهتر، آموزش و مسکن برای تهی دستان به عنوان وجوه ضروری در بهبود کیفیت رفاه ملت تبلیغ شده است. البته به نژاد شناسی توجهی به پرورش بهتر کودکان نداشت، بلکه می‌کوشید کیفیت ملت را از طریق «طبیعت» به روش زاد و ولد گزینشی از پیش تعیین کند.

دانشمندان نژادی می‌گفتند، قوانین ژنتیک آینده نسل انسان را تعیین می‌کنند: تنها گزینه سیاست گزاران این بود که از دانش ژنتیکی برای پیش برد بشریت استفاده کنند یا این که آن را رد کنند و بگذارند انحطاط نژادی خلق<sup>۷</sup> را نابود کند (کونتز، ۱۵۰: ۱۹۸۶).

در حالی که تکثیر «آریایی‌های خالص» با انگیزه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی پیش می‌رفت، برنامه‌ای را برای عقیم کردن اجباری در مورد تولد «ناقص عقل‌ها» و دیگر انواعی که «زندگی‌شان ارزش زندگی نداشت»<sup>۸</sup> به اجرا درآمد تا این که با موفقیت علیه آن مقاومت شد. اما این نوع برنامه اختراع نازی‌ها نبود. برای مثال، دیوان عالی کشور در ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۲۷ قانون مشابهی در مورد عقیم کردن در ایالت ویرجینیا را با قانون اساسی سازگار دانست و این گونه برنامه‌ها تا دهه ۱۹۷۰ به طور رسمی در بعضی ایالت‌های جنوبی آمریکا اجرا می‌شد. شهادت‌هایی که در مجمع سازمان‌های غیردولتی در کنفرانس سیاست‌های جمعیت و توسعه سازمان ملل در قاهره در سپتامبر ۱۹۹۴ ارایه شد عمل‌کردهای معاصر با ماهیتی مشابه را (هرچند که سیاست رسمی نیستند) علیه معلولان در بسیاری کشورهای شمال و جنوب توصیف کرده‌اند و محتمل است که مهندسی ژنتیک در آینده این روند را حتی بیشتر تشویق کند.

اما ساختارهای به‌نژادشناختی بازتولید ملی گستره‌ای فراتر از «سلامت» جسمانی نسل بعدی را در نظر دارند: آن‌ها مفاهیم «اصل و نسب ملی» و زیستی کردن رگه‌های فرهنگی را در نظر دارند. کمیسیون سلطنتی جمعیت در بریتانیا در گزارش سال ۱۹۴۹ خود اعلام کرد:

سنت‌ها، رفتارها و افکار بریتانیایی در جهان را باید در خاطر داشت. بنابراین، مهاجرت وسیله مناسبی برای حفظ جمعیت در سطح جایگزینی نیست، زیرا در عمل نسبت افراد پرورش یافته در میهن در کل جمعیت را کاهش می‌دهد (نقل در رایلی، ۱۹۸۱ الف).

در این جا می‌توان منشأ «نژادپرستی نوین» پاولی/تاجری (بارکر، ۱۹۸۱) را دید که در آن «فرهنگ» و «سنت» بر اساس ذات باوری و زیست‌شناسی تبدیل به مفاهیم نَسَب‌شناختی «تفاوت» می‌شوند.

این‌ها در قلب «هراس از غرق شدن در میان مهاجران» قرار داشت و مارگارت تاچر با این‌ها در مبارزه انتخاباتی اول خود در بریتانیا پیروز شد (نگاه کنید به بحث در فصل ۳).

کشوری که امروزه در آن سیاست‌های جمعیتی به قوی‌ترین وجهی بر اساس به‌نژاد شناسی اجرا می‌شود سنگاپور است که نخست وزیر آن لی کوان یو از زنان دارای تحصیلات عالی خواست به عنوان وظیفه میهنی خود فرزندان تولید کنند که به لحاظ ژنتیک برتر باشند. در عین حال به مادران تهی دست تحصیل نکرده در صورتی که با عقیم شدن به جای ادامه دادن به تولید فرزندان پست به لحاظ ژنتیکی توافق کنند ۱۰۰۰۰ دلار جایزه نقدی دادند (هنگ و دوان، ۱۹۹۲). سیاست‌های تفکیکی تشویق و برحذر داشتن از فرزندآوری در بخش‌های مختلف جمعیت (بر اساس طبقه، قومیت،<sup>۹</sup> «نژاد» و اغلب همه این‌ها با هم) در بسیاری از کشورها وجود دارد، گرچه در همه جا مشهود نیست و به یک میزان مشاهده نمی‌شود.

تَمَر لوین، برای مثال (WGNRR، ۱۹۹۱)، به برنامه‌ای در کانزاس اشاره می‌کند که به مادران مشمول امداد رفاهی (که بسیاری از آن‌ها سیاه‌پوست هستند) برای تعبیه نوار نورپلانت<sup>۱۰</sup> در بدنشان ۵۰۰ دلار به علاوه ۵۰ دلار در سال پرداخت می‌شود؛ این نوار حاوی مواد ضدبارداری شیمیایی است که به تدریج در بدن پخش می‌شود. این برنامه که یکی از نمایندگان دست راستی «حق زندگی» پیشنهاد کرده در سرمقاله روزنامه محلی «به خاطر فقر رو به رشد در میان مادران سیاه‌پوست مشمول کمک رفاهی» مورد حمایت قرار گرفت. ایالات متحده آمریکا تنها کشور در شمال است که در آزمایش نورپلانت در مقیاس کامل شرکت کرده، اما گروه‌هایی از زنان که آن را دریافت کردند به دقت انتخاب شده بودند. براساس اطلاعاتی که در سطح وسیع وجود دارد، در بسیاری از کشورهای غربی،

9 ethnicity

10 Norplant

از بریتانیا تا استرالیا، داروهای ضدبارداری نامطمئن مثل تزریق دیو-پراورا<sup>۱۱</sup> (داروی بدنم ضدبارداری بلندمدت با عوارض جانبی خطرناک جانی که در بسیاری از کشورها منع شده است) و عقیم سازی (شامل روش‌های عقیم سازی تایید نشده غیرجراحی مثل کوپناکراین: برر،<sup>۱۲</sup> ۱۹۹۵) تقریباً فقط در اختیار زنان تهی+دست و اقلیت قرار گرفته است (خبرنامه‌های کمیسیون حقوق تولید مثل).

### گفتمان مالتوسی

داستان به نوعی در بسیاری از کشورهای در حال توسعه (یا آن‌گونه که گاهی آن‌ها را می‌نامند، کشورهای LACAP: آمریکای لاتین، کارائیب، آفریقا، آسیا و اقیانوسیه) متفاوت است. در این کشورها رشد کنترل نشده مداوم («انفجار») جمعیت ممکن است فاجعه ملی (یا بین‌المللی) به بار آورد (هارتمن، ۱۹۸۷). در این کشورها، هدف سیاست‌های کنترل جمعیت کاهش کلی میزان رشد است. زنان اغلب هدف «در اسارت» این سیاست‌ها هستند. برای مثال، بنا به گزارش‌ها، در برزیل، ۴۵ درصد از زنانی که مورد عمل سزارین قرار می‌گیرند در پایان عقیم می‌شوند (برادیوتی و دیگران، ۱۹۹۴: ۱۴۴) و این داستان‌ها در جاهای دیگر هم مرسوم است. در هند، طی «دوره اضطراری» در دهه ۱۹۷۰، به طور عمده مردان هدف سیاست‌های عقیم سازی بودند. این مساله به عنوان یکی از دلایل اصلی شکست حزب کنگره در انتخابات بعدی در نقاط پرطرفدار قبلی‌اش تلقی می‌شود. در نتیجه، زنان به تنها هدف سیاست‌های کنترل جمعیت تبدیل شدند. در حالی که اهداف آماری مشخص سالانه‌ای در مورد عقیم سازی زنان، به ویژه در هنگام زایمان در بیمارستان، وجود دارد، عقیم سازی مردان تقریباً به طور کامل از میان رفته است (گزارش شفاهی در کنفرانس سازمان ملل در قاهره ۱۹۹۴).

توماس مالتوس، روحانی بریتانیایی که اقتصاددان شد، پیش از

11 Depo-Pravera

12 Quiancrine

سال ۱۸۰۰ پیش بینی کرد که کره زمین قادر نخواهد بود جمعیت انسان‌ها را که بسیار سریع‌تر از منابع غذایی جهان رشد می‌کند، تغذیه کند. توضیح او این بود که رشد جمعیت انسان‌ها به صورت تصاعد هندسی است در حالی که رشد منابع غذایی به صورت تصاعد حسابی است. تنها بدبختی انسان‌ها - در اثر فقر، قحطی و طاعون و نیز جنگ و کشتار - تعداد جمعیت انسان‌ها را زیر کنترل نگه خواهد داشت. به نظر هارتمن (۱۴-۱۳: ۱۹۸۷)، مالتوس به دو دلیل اشتباه می‌کرد. اول، رشد جمعیت را می‌توان با انتخاب داوطلبانه افراد و نه فقط با بلاهای «طبیعی» آهسته‌تر و کم‌کم تثبیت کرد. دوم، مالتوس ظرفیت کره زمین در تغذیه جمعیت انسانی رو به رشد و رابطه بسیار متفاوت بین تولید انسانی و میزان بازتولید را به شدت دست کم گرفته بود.

با وجود این، پیشگویی‌های مالتوسی را هنوز گاهی می‌توان شنید، هرچند بیشتر و بیشتر به کشورهای جهان سوم توجه دارند. کتاب بسیار تاثیرگذاری در این زمینه بمب جمعیتی است که زیست‌شناس دانشگاه استنفورد پل ارلینش نوشته و در سال ۱۹۶۸ منتشر شده است. او با تمرکز بر میزان رشد جمعیت در جهان سوم، هراس نژادپرستانه از «غرق شدن» در میان «دیگران» غیرغربی را با توضیح آسانی درباره وجدان معذب لیبرال‌های غربی درباره تداوم فقر و استاندارد پایین زندگی در کشورهای جهان سوم در دوره پساستعماری را ترکیب کرد. مهم‌تر از همه، گفتمان مالتوسی نه تنها یک گفتمان ایدئولوژیک بلکه سنگ‌بنای سیاست‌های جمعیتی در بسیاری از کشورهای جهان سوم به عنوان استراتژی اصلی کوشش در جهت حل مشکلات اقتصادی و سیاسی این کشورها شده است. ترس از این است که تهدید جدی علیه توازن عرضه و تقاضا برای نیروی کار در اثر رشد «غیرقابل کنترل» جمعیت منجر به بی‌ثباتی سیستم اقتصادی و سیاسی شود.

کشوری که بیش از همه در این زمینه به جلو رفته است چین

است. مائو در دهه ۱۹۵۰ مردم را به عنوان بخشی از قدرت و منابع ملی می‌دید، اما در دهه ۱۹۷۰ سیاست‌ها کاملاً معکوس شد. اقدامات سختی در پیش گرفته شد تا اکثر خانواده‌های چینی بیش از یک فرزند نداشته باشند (در صورت دختر بودن فرزند اول، بعضی از خانواده‌های اقلیت‌ها و روستایی اجازه می‌یافتند دو فرزند داشته باشند). در بدترین حالت، پدر و مادر به خاطر فرار از این مقررات با بی‌کاری و کودک با محرومیت از آموزش مجازات شده‌اند. اما تاثیر این سیاست‌ها نامتعادل بوده است، بعضاً به علت سیاست‌های ناهمسان و بعضاً به این علت که کنترل دولتی بیش از همه در شهرها و نواحی مرکزی کشور تاثیر داشته است. این وضع باعث تغییراتی در جمعیت شده که به سوی مناطق عقب مانده روستایی و گروه‌های اقلیت چرخیده است. نشانه‌هایی وجود دارد که چین بیشتر به شکل سیاست‌های به‌نژادشناختی کنترل جمعیت واکنش نشان می‌دهد که بر اساس آن «چین از سقط جنین، عقیم‌سازی و ممنوعیت ازدواج برای پرهیز از تولد کودکانی با کیفیت پست و بالابردن استانداردهای کل جمعیت» استفاده خواهد کرد (نقل از خبرگزاری رسمی چین، *واشنگتن پست*، ۲۲ دسامبر ۱۹۹۳). همچنین گزارش‌هایی درباره سخت‌گیری درباره کنترل جمعیت علیه جوامعی مثل تبتی‌ها در دست است (لتین، در دست انتشار).

تاثیر سیاست‌های مالتوسی اغلب به شدت جنسیتی است. در حالی که فشار شدیدی برای کاهش تعداد کودکان وجود دارد و پسران به دلایل اجتماعی و اقتصادی از ارزش زیادی برخوردارند، نوزادان دختر به طور عمده هدف سقط جنین و نوزادکشی قرار می‌گیرند. شایعاتی درباره روستاهایی در چین و هند وجود دارد که در آن‌ها، پس از اجرای سیاست‌های مالتوسی، ۱۰۰ درصد کودکان متولد شده پسر هستند. نوزادان دختر اغلب راحت‌تر برای فرزندخواندگی در سطح بین‌المللی عرضه می‌شوند.

اما «منافع ملی» در پس اقدامات شدید کنترل جمعیت در جنوب

اغلب نتیجه ابتکار داخلی دولت نیست، بلکه از بیرون به خاطر تلقی شمال (به ویژه ایالات متحده آمریکا) از «منافع ملی» خود القا می‌شود. بر پایه یکی از گزارش‌های سیا که چند سال پیش به بیرون درز کرد تاثیر میزان زیاد زاد و ولد منجر به «بی‌ثباتی سیاسی در جهان سوم می‌شود که سپس مشکلات امنیتی برای ایالات متحده آمریکا ایجاد می‌کند» (WGNRR، ۱۹۹۱). بدین خاطر، دولت ریگان به عنوان بخشی از کمک‌های توسعه‌ای خود ۳ میلیارد دلار نیز برای کنترل جمعیت داد که سه برابر کل مبلغی بود که در دولت‌های جانسون، نیکسون، فورد و کارتر به این منظور هزینه شده بود (گرچه زیر فشار دست راستی‌های مسیحی، آن‌ها هرگونه کمکی را که از سقط جنین حمایت می‌کرد منع کردند). آژانس توسعه بین‌المللی آمریکا (USAID) به منظور برنامه‌های تنظیم خانواده به ۹۵ کشور کمک مالی کرده است، از جمله به تمام ۴۵ کشور جنوب صحرای آفریقا، و همچنین به خصوص به مکزیک و فیلیپین، با وجود این که - همان‌طور که الیزابت سوبو (WGNRR، ۱۹۹۱) ملاحظه کرده - تراکم جمعیت در آفریقا یک دهم اروپاست.

بانک جهانی با نفوذ خود بر شکل‌های دیگری از کمک مالی برای توسعه، نقشی کلیدی در شکل دهی به سیاست جمعیتی در نظم نوین جهانی بازی می‌کند. بنابراین، اقدامات کنترل جمعیت می‌تواند بخشی از بسته «تعدیل ساختاری» شود. فشار زیادی بر زنان (و تقریباً همیشه فقط بر زنان که معمولاً پس از زایمان به ویژه با سزارین آسانتر در «اسارت» هستند) برای عقیم سازی یا استفاده از راه‌های دیگر ضدبارداری بلند مدت مثل آی یو دی و دی‌پوراورا، نورپلانت و کویناکراین وجود دارد. گاهی روش‌های مورد استفاده زیرکانه‌تر است. آژانس توسعه بین‌المللی آمریکا ۳۵۰۰۰۰ دلار به یکی از موسیقی‌دانان مهم نیجریه داده تا آوازی درباره تنظیم خانواده و بچه‌های کم بخواند (البته خود او ۱۲ بچه دارد). این مبلغ بخشی از ۴ / ۳۵ میلیون دلار در برنامه پنج ساله مرکز خدمات ارتباطی



جمعیت در دانشگاه جانز هاپکینز برای نشان دادن واکنش بهتر «به شیوه‌های مناسب فرهنگی برای تاثیرگذاری بر پذیرش و به کارگیری تنظیم خانواده» است (WGNRR، ۱۹۹۱). سیاست‌گذاران حتما درک کرده‌اند که اشتباه می‌کرده‌اند. زمانی که من در سال ۱۹۸۰ به قاهره رفتم این مساله به روشنی مشهود بود. قاهره پر از پوسترهای عظیم تنظیم خانواده بود که خانواده‌ای را با یک مرد، یک زن، یک پسر، یک دختر و یک رادیوی ترانزیستوری نشان می‌داد. راننده تاکسی من در واکنش به این پوستر گفت: «احمق‌های بدبخت، وقتی پیر شدند چه کسی از آن‌ها مراقبت خواهد کرد؟»

### زمینه اجتماعی

نظر راننده تاکسی مهم است چون توجه ما را به زمینه اجتماعی جلب می‌کند که این سیاست‌ها در آن به اجرا در می‌آید. توجه به این موضوع مهم است که اغلب تقابل جدی بین منافع جمعی ملی و منافع فردی در زمینه تعداد کودکان وجود دارد. در جایی که ساختارهای رفاهی برای حمایت از سالمندان و بیماران وجود ندارد، برای مردم مهم است که به تعداد کافی فرزندان سالم برای حمایت از خود داشته باشند. به علاوه، در جایی که خدمات توسعه یافته بهداشتی عمومی وجود ندارد و میزان مرگ و میر نوزادان زیاد است، منافع واقعی زنان در باردار شدن هرچه بیشتر است. همان طور که هارتمن (۱۹۸۷:۸) خاطرنشان کرده، هیچ موردی وجود ندارد که میزان رشد جمعیت پایین رفته باشد و میزان مرگ و میر نوزادان پایین نرفته نباشد. یادآوری این موضوع به ویژه در زمان‌های تعدیل ساختاری مهم است، چون همزمان با اعمال فشار برای کاهش میزان رشد جمعیت، از کمک به مراقبت بهداشتی عمومی و حمایت لازم از زنان برای به پار آوردن و پروراندن کودکان سالم می‌کاهند. همان طور که سونیا کریا (۱۹۹۴:۷) گزارش می‌دهد، کمپین بزرگ بین‌المللی جنبش سلامت و حقوق در تولیدمثل موفق شد در دستور کار سیاسی کنفرانس سیاست‌های جمعیت و توسعه سازمان ملل در

قاهره (سپتامبر ۱۹۹۴) تغییر ایجاد کند، به نحوی که قطعنامه‌های آن دیگر به جای تنظیم خانواده و خدمات ضدبارداری درباره سلامتی در تولید مثل سخن می‌گفت. این سلامتی همچنین مراقبت از مادران و کودکان و پیش‌گیری از سرطان و بیماری‌های ناقل از طریق رابطه جنسی را در بر می‌گیرد. و با وجود این که هنوز فاصله زیادی بین اعلامیه‌های رسمی سازمان ملل و اجرای آن‌ها وجود دارد، کل این تغییر در گفتمان سیاسی عمومی در جهت مثبت است.

اما مقاومت شدید اتحاد بنیادگرایان و اتیکان/ایران علیه حقوق تولیدمثل زنان در کنفرانس قاهره نشان می‌دهد که نبود زیرساخت‌های بهداشت و رفاه عمومی تنها عامل اجتماعی نیست که باید در نظر گرفت. برای آن‌ها و دیگر رهبران دینی، توانایی زنان در کنترل بدن خود تهدیدی مستقیم برای قدرت آن‌ها محسوب می‌شود و اگر قرار باشد اقدامی به عنوان خیانت به قوانین دینی و عرفی تفسیر شود، زنان بسیار زیادی در انجام آن تردید خواهند داشت. اما (همان طور که در فصل ۳ تشریح خواهد شد) تاکید بر این موضوع در این چارچوب مهم است که قدرت دینی بیش از آن که در واجبات دینی «ذاتی» و «اساسی» باشد، به منظور مشروعیت بخشیدن به مواضع متضاد درباره زنان و گزینه‌های تولیدمثل آن‌ها مورد استناد قرار می‌گیرد (مخلوف ابرمایر، ۱۹۹۴).

به علاوه، در سیستم‌های اجتماعی و فرهنگی که ارزش اجتماعی زنان (و معمولاً توانایی آن‌ها برای اعمال حدی از قدرت اجتماعی، به ویژه زمانی که پیر هستند) بستگی به داشتن پسر است، تعداد فرزندان که زنان به دنیا می‌آورند می‌تواند وابسته به فرایندهای بسیار جامع‌تر و فراگیرتر دگرگونی اجتماعی باشد، به ویژه در رابطه با آن چه سونیا کریا و رُس پچسکی (۱۹۹۴) حقوق اجتماعی زنان نامیده‌اند. فرایندهای جهانی سازی - اقتصادی، سیاسی و اجتماعی - هم فشارهای متضادی بر باروری زنان وارد می‌سازد. از یک سو، فشار بیشتری بر زنان برای کار کردن وجود دارد و اغلب از

طریق سازمان‌های امداد بین‌المللی امکانات ضدبارداری بیشتری عرضه می‌شود. از سوی دیگر، جنبش‌های رو به اوج هویت‌خواهی و سیاسی قومی و بنیادگرای دینی کنترل بر زنان را بیشتر می‌کنند و به نام «رسم و سنت» مخالفت با هر گونه حقوق تولیدمثل را افزایش می‌دهند.

علاوه بر چارچوب کلی، همان طور که رانی بَنگ و آبای بَنگ (۱۹۹۲) خاطر نشان کرده‌اند، بایستی به تاثیر استفاده از تجهیزات ضدبارداری پیشرفته بر زندگی زنان نیز توجه کنیم. در جوامعی که بسیاری از زنان به هر حال دچار بیماری‌های زنانه هستند که در هنگام عقیم کردن یا تعبیه کردن نوریلانت مورد مداوا قرار نمی‌گیرد، ناراحتی جسمانی آن‌ها رشد می‌کند. و در فرهنگ‌هایی که زنان در هنگام خونریزی (و نوریلانت اغلب باعث خونریزی می‌شود) از انجام کارهای مرسوم‌شان منع می‌شوند و شوهران‌شان نمی‌توانند با آن‌ها رابطه جنسی داشته باشند، این وضع منجر به پیامدهایی در زندگی‌شان می‌شود از جمله این که شوهران ترک‌شان می‌کنند یا طلاق‌شان می‌دهند. بسیاری از شهادت‌ها در مجمع سازمان‌های غیردولتی در کنفرانس سازمان ملل در قاهره از این مسایل پرده برداشت. در این میان، مواردی در مورد زنانی وجود داشت که شوهران‌شان به خاطر عوارض بعدی یائسگی زود هنگام پس از بیرون آوردن نوریلانت ترک‌شان کرده بودند؛ بنابراین، عوارض جانبی جسمانی ممکن است هم بلند مدت و هم کوتاه مدت باشد.

مهم است به یاد داشته باشیم که ممکن است گروه‌های رسمی و غیررسمی غیردولتی، چه مذهبی (مثل کلیسای کاتولیک) و چه ملی، بر زنان فشار آورند یا گاهی آن‌ها را وادار به داشتن یا نداشتن فرزند کنند. برای مثال، آن طور که یک زن فلسطینی به من گفت، فشار زیادی بر زنان فلسطینی وارد شده تا به خاطر مبارزه ملی بچه‌های بیشتری داشته باشند: «ما باید یک پسر داشته باشیم تا بجنگد و کشته شود، یک پسر برای این که به زندان برود، یک پسر

برای این که به کشورهای نفتی برود و پول درآورد و یک پسر که در پیری از ما نگه داری کند.» گفته می‌شود، یاسر عرفات گفته بود: «زن فلسطینی که هر ۱۰ ماه یک فلسطینی دیگر به دنیا می‌آورد... یک بمب ساعتی است که خطر انفجار آن از داخل اسرائیل را تهدید می‌کند» (پورتوگیز، ۳۱۱: ۱۹۹۶).

از سوی دیگر، تصور فرزندان که در خارج از رابطه ازدواج و، بدتر از آن، در بیرون از مرزهای «درست» دینی و ملی، به دنیا می‌آیند می‌تواند باعث آبروریزی خانواده شود و زنانی که مظنون به «صمیمیت» با «دشمن» هستند ممکن است به سختی مجازات شوند. یکی از این موارد در گزارش‌هایی درباره کودکان بوسنیایی است که در اثر تجاوز در جنگ به دنیا آمده‌اند و به خاطر بی‌آبرویی خانواده و گروه قومی در بیمارستان‌ها و پرورشگاه‌ها رها شده‌اند.

نتیجه‌گیری: حقوق تولیدمثل، بازتولید ملی و سیاست فمینیستی همان‌طور که در مقدمه گفته شد، هموندی زنان در جماعت‌های ملی و قومی ماهیتی دوگانه دارد. از یک سو، زنان همچون مردان هموند جماعت هستند. از سوی دیگر، همیشه مقررات و قوانین مشخصی وجود دارد که به زنان به عنوان زن مربوط است. به یاد داشتن این به ویژه وقتی مهم است که پیامدهای سیاسی روش‌های تعیین زنان به عنوان بازتولیدکنندگان زیستی «ملت» را در نظر بگیریم. باوجود این واقعیت که معمولاً - یا همیشه - مردان در سیستم‌های جنس/جنسیت جوامع‌شان در موقعیت مسلط قرار دارند، زنان تنها قربانیان منفعل یا حتی هدف ایدیولوژی‌ها و سیاست‌هایی نیستند که قصد کنترل تولید مثل آن‌ها را دارند. برعکس، اغلب نقش بازتولیدکنندگان فرهنگی «ملت» را به زنان و به ویژه زنان مسن‌تر می‌دهند و آن‌ها را قادر می‌سازند تا درباره رفتار و ظاهر «مناسب» و نامناسب نظر دهند و زنان دیگر را که ممکن است «منحرف» تلقی شوند کنترل کنند. اغلب این منبع اصلی قدرت اجتماعی مجاز برای

زنان است که آن‌ها به طور کامل در آن مشارکت می‌کنند.

گرایش بسیاری از گفتمان‌های فمینیستی مرتبط با «حقوق تولیدمثل» زنان به این است که به زنان بر اساس فردی برخورد کنند، همان طور که شعار «حقوق زنان حقوق بشر است» هم همین وضع را دارد. آن طور که کریا و پِچسکی (۱۰-۱۰۹: ۱۹۹۴) مطرح کرده‌اند، منقدان گفتمان «حقوق» خاطر نشان می‌کنند که ارزش و معنای حقوق همیشه مشروط به چارچوب سیاسی و اجتماعی، نامعین و وابسته به مقوله‌های اجتماعی و جماعت‌هایی است که افراد به آن‌ها تعلق دارند. به طور مشخص درباره حقوق تولیدمثل زنان، دغدغه رو به رشدی در میان «زنان رنگین‌پوست» وجود دارد که پذیرش این گونه شعارها به وسیله موسسه‌های بین‌المللی و جناح راست بخشی از «جنگ جمعیتی» است که حتا اگر به طور کامل هدفش نسل‌کشی نباشد، به قصد کند کردن رشد و قدرت مردم سیاه‌پوست و جهان سوم است (برای خلاصه‌ای از بحث‌ها نگاه کنید به پِچسکی و وینر، ۱۹۹۰). اما نه فقط آن‌ها. بحث رُزا تساگاروسیانو (۱۹۹۵) این است که منع سقط جنین (و نیز کنترل بر حق تولیدمثل زنان) نشانه از نگاه به زن به عنوان ملک دولتی دارد. از سوی دیگر، همان طور که در کنفرانس حقوق بشر سازمان ملل در وین در سال ۱۹۹۴ رخ داد، بنیادگرایان ملی و مذهبی می‌توانند این دغدغه‌های ضد فردی را بپذیرند، چون آن‌ها هر تضمین بین‌المللی قانونی برای حقوق تولیدمثل زنان را به عنوان مداخله‌ای در حقوق بشر جمعی ملت‌های خود می‌بینند که شامل حق پیروی از «فرهنگ و سنت» خویش است.

پیامدهای نگرانی‌های بالا در فصل‌های دیگر مشروح‌تر مورد کاوش قرار می‌گیرد. در این جا امکان تدوین چارچوبی برای سیاست فمینیستی درباره حقوق تولیدمثل که تله‌های بالا را در نظر بگیرد وجود ندارد. اما چنین چارچوبی باید این مساله را در نظر بگیرد که زنان تنها «فرد» نیستند بلکه هموندان جماعت‌های ملی، قومی و

نژادی و نیز دارای طبقه، تمایل جنسی مشخص و موقعیت‌هایی در چرخه زندگی هستند. زنان تنها فرد نیستند و فقط عامل جماعت‌شان هم نیستند. کمپین‌های مبارزه برای «حقوق تولیدمثل» بایستی چندگانگی و چند بُعدی بودن هویت‌های درون جامعه معاصر را در نظر بگیرد بدون این که بُعد قدرت ناهمسان جماعت‌ها و گروه‌های داخل آن را از نظر دور بدارد (نگاه کنید به فصل ۴).

این گونه کمپین‌ها بایستی تشخیص دهند که «فرهنگ» هرگز مجموعه‌ای ذات باور و منسجم از سنت‌ها و رسم‌ها نیست، بلکه منبعی غنی و معمولاً سرشار از تضادهای داخلی و منبعی است که همیشه در پروژه‌های مختلف قومی فرهنگی و دینی در درون مناسبات قدرت و گفتمان سیاسی به صورت گزینشی مورد استفاده قرار می‌گیرد. (نگاه کنید به فصل ۳).

در جمع‌بندی، «حقوق تولیدمثل» را بایستی به عنوان بخشی اساسی از مبارزه عمومی برای رهایی زنان دید. خود این مبارزه را بایستی به عنوان بخشی از مبارزه عمومی برای دمکراتیک کردن جامعه دید که بایستی موقعیت‌های متفاوت مردم را در جامعه در نظر بگیرد (نگاه کنید به فصل ۵).

## بازتولید فرهنگی و مناسبات جنسیتی

«فرهنگ» در تحلیل‌ها و ایدیولوژی‌های جماعت‌های ملی و دیگر جماعت‌ها نقشی مهم پیدا کرده است. کارل - اولریک شیروپ حتی مدعی شده که گونه‌ای «فرهنگ‌زدگی»<sup>۱</sup> عمومی در زبان سیاسی رخ داده است. در این‌جا، راهبردهای سلطه، و شورش، روز به روز بیش‌تر در قالب واژگان فرهنگی وابسته به ویژگی قومی عبارت‌پردازی می‌شوند. این پدیده به شیوه‌هایی رخ می‌دهد که اغلب جای بیان شکاف‌های عمومی‌تر موجود در سرشت جامعه مدرن را می‌گیرد. (۱۹۹۵:۲)

الکساندرا الوُند به شیوه خاص خود این مسأله را این‌گونه فشرده می‌کند: «امر فرهنگی امر اجتماعی را استعمار کرده است».

در واقع به قول ورنه استولکه (۱۹۹۵) در گفتمان اصلی راست‌گرایان «بنیادگرایی فرهنگی» جای نژادپرستی را گرفته است، و فمینیستی چپ‌گرا مانند رناته زُالدو (۱۹۹۱) راه‌حل مسایل سیاسی در سطح محلی و ملی را «شهروندی فرهنگی» می‌بیند. در دوران پس از جنگ سرد، سیاست هویتی، که رفته رفته هم‌چون ابزاری برای توانمندسازی سیاسی میان گروه‌های حاشیه‌ای چون سیاهان

---

1 culturization

و زنان سربرآورد، با سیاست‌های ملی و بین‌المللی چندفرهنگی درآمیخته است تا به گفتمان مسلط تازه‌ای تبدیل شود.

در این گفتمان فرهنگ‌زده، پیکرهای جنسیتی و تمایل جنسی در مقام قلمرو، شاخص‌ها و بازتولیدگران روایت ملت‌ها و جماعت‌های دیگر نقشی محوری بازی می‌کنند. چنان‌که در این فصل واریسی خواهد شد، مناسبات جنسیتی در دل تعبیرهای فرهنگی هویت‌های اجتماعی و جماعت‌ها جای دارند، و در بیش‌تر برخوردها و درگیری‌های فرهنگی نیز هسته اصلی‌اند. فمینیسم آگاهی ما را از این گونه فرایندهایی که رخ می‌دهند، و مقاومت در برابر آن‌ها را، بالا برده است.

این فصل به «موقعیت فرهنگ» (بابا، ۱۹۹۴ الف)، گوناگونی فرهنگی و تحولات فرهنگی می‌پردازد. در چارچوب این نگاه شیوه‌هایی را بررسی می‌کند که گفتمان جنسیتی و مناسبات جنسیتی را به هم وصل کرده‌اند. هرچند، چنان‌که در زیر می‌آید، «فرهنگ» مقوله‌ای پویا و واجد مفاهیم گونه‌گونی و تحول است، به قصد روشنگری، جنبه‌های مختلف فرهنگ را جداگانه بررسی می‌کنم. در نخستین بخش این فصل مفهوم «فرهنگ» و رابطه آن با مفهوم‌های «تمدن»، «قومیت» و «هویت» واریسی می‌شود. سپس به بحث پیرامون شیوه‌هایی که تفاوت فرهنگی را با مفاهیم «دیگربودگی» و مدیریت مرزبندی ارتباط داده‌اند می‌پردازم. نژادپرستی، همسان‌سازی،<sup>۲</sup> چندفرهنگی و پیوندگری<sup>۳</sup> برخی از مقوله‌هایی است که پای تفسیرهای تفاوت فرهنگی را به مبارزات و درگیری‌های مناسبات قدرت باز کرده‌اند. این فصل به ارزیابی شیوه‌هایی می‌پردازد که مفاهیم مردبودن و زن‌بودن، هم‌چنین تمایل جنسی و مناسبات جنسیتی قدرت، بخشی از این فرایندها را تشکیل می‌دهند. پیوند جنسیت با مفاهیمی چون تحول فرهنگی و مدرنیته و

2 assimilationism

3 hybridization



پسامدرنیته، و فرایندهای جهانی‌سازی و ذات‌باوری فرهنگ و دین نیز بررسی می‌شود.

### مفهوم فرهنگ

تعریف و معنای واژه‌ی «فرهنگ» حتی بیش از بسیاری از مفهومی‌های اصلی علوم اجتماعی مورد مناقشه بوده است. ریموند ویلیامز، «پدر» «مطالعات فرهنگی»، سه معنی برای این واژه پیشنهاد کرده است: یکی فرایند عمومی رشد فکری و معنوی و زیباشناختی (فرهنگ به معنای «تمدن»); یکی «آثار و روش‌های فعالیت فکری و هنری» («فرهنگ والا»); و یکی «شیوه‌ای خاص برای زندگی، برای شخص یا دوره یا گروه» (۱۹۸۳، ص ۹۰). چنان‌که آنتونی گیدنز یادآور می‌شود (۱۹۸۹:۳۱) جامعه‌شناسان بیش‌تر تعریف سوم را به کار بسته‌اند. به قول او این شیوه زندگی از «اعتقادات هموندان گروهی معین، هنجارهایی که رعایت می‌کنند و کالاهای مادی که می‌آفرینند» تشکیل می‌شود (۱۹۸۹:۳۱).

جاناتان فریدمن، با نگاهی به پیدایش مفهوم فرهنگ در مردم‌شناسی، «تاریخ دور و دراز و گیج‌کننده» آن را شرح می‌دهد به ویژه در سده نوزدهم که «فرهنگ فقط چیزی بود که دیگران را متمایز می‌کرد» (۱۹۹۴: ۶۷-۷۷). سردرگمی اغلب برخاسته از خلط معنای سه تعریف گوناگون یادشده برای فرهنگ است که در آن زمان از نظر فلسفی تفکیک شده اما از نظر مردم‌شناختی به هم آمیخته بود. و به همین دلیل نیز میان «نژاد» در قالب روح ملی،<sup>۴</sup> و «فرهنگ» در کاربرد «ویژگی‌های معرف مردم» نوعی نزدیکی معنایی پدید آمد. تنها با ورود به سده بیستم، و کار فرانتس بوآز، بود که فرهنگ از مبنای نژادی و جمعیت‌شناختی خود جدا شد تا هم‌چون مقوله‌ای مجرد و مستقل، پدیده‌ای قایم به ذات خود، به مطالعه آن پردازند. اما نباید این واقعیت را از نظر دور داشت که

دست‌کم تا همین سال‌های اخیر فرهنگ‌هایی که بررسی می‌شدند بیشتر متعلق به «دیگری» بودند. موجه شمردن مطالعه فرهنگ‌عامه در تقابل با «فرهنگ والا» در جامعه غربی کمابیش تازگی دارد. از این گذشته، تفسیرهای ذات‌باورانه «تفاوت فرهنگی» یکی از مهم‌ترین حالت‌های نژادپرستی عامه پسند امروزی را تشکیل می‌دهند (مُدود، ۱۹۹۴؛ استولکه، ۱۹۹۵).

سبب‌ساز رشد مفهوم فرهنگ چرخه طولانی گفت‌وگو‌هایی بوده که، به قول فریدمن، میان معتقدان به الگوهای عام فرهنگی و هواداران نسبی‌گرایی فرهنگی جریان داشته است. بنا بر دیدگاه نخست، فرهنگ بشر یک الگوی عام دارد که در آن مردمان و گروه‌بندی‌های گوناگون مطابق با «مرحله رشد» خود در رده‌ای خاص قرار می‌گیرند، که اغلب بر اساس معیارهای تکامل تعریف می‌شود. معتقدان به دیدگاه نسبی‌گرا این الگوی عام را رد می‌کنند و می‌گویند هر تمدنی فرهنگ خاص خود را دارد که باید بر اساس معیارهای خودش آن را درک کرد و مورد داوری قرار داد. گیرتز، برای مثال، یکسره منکر وجود فرهنگی عمومی شده است و می‌گوید تنها فرهنگ‌های خاص داریم (نقل در فریدمن، ۱۹۹۴، ص ۷۳).

به رغم تفاوت میان این دو دیدگاه و جدل مداوم میان آن‌ها، به قول چترجی (۱۹۸۶) هر دو نگاهی ذات‌باورانه به «فرهنگ» دارند چون آن را حامل «خمیره‌های فرهنگی» ثابت و مشخصی می‌دانند متشکل از نمادها و شیوه‌های رفتاری و دست‌کارهایی<sup>۵</sup> که بی هیچ مشکل و تناقضی فرهنگ ویژه جماعت‌های قومی و ملی را می‌سازند. در هیچ‌یک از این دو دیدگاه نمی‌توان برای تفکیک‌ها و تفاوت‌های موجود میان جایگاه‌ها در درون جماعت توجیهی یافت.

شیوه‌ای سودمندتر برای رسیدن به نظریه فرهنگ در چند سال اخیر، با بهره‌گیری از تحلیل‌های گفتمان ملهم از گِرمشی و فوکو، پدید

آمده است که فرهنگ را از پدیده‌ای شیء شده و یک دست و ایستا که میان تمامی هموندهای جماعت‌های قومی و ملی مشترک است به فرایندی اجتماعی و پویا بدل کرده که در عرصه‌های مورد مناقشه مؤثر می‌افتد، و در آن صدهای گوناگون با تفسیرهای پیشنهادی خود از جهان تسلطی کم‌تر یا بیش‌تر می‌یابند (بابا، ۱۹۹۴ الف؛ باتملی، ۱۹۹۲؛ فریدمن، ۱۹۹۴). گفتمان‌های فرهنگی اغلب به عرصه نبردی بر سر معنا بیشتر شباهت دارند تا به آغازگاهی مشترک. همگونی فرهنگی در این دیدگاه نتیجه تحمیل برتری و همواره محدود است و بیش‌تر در مرکز دیده می‌شود تا در حاشیه‌های اجتماعی، چون متأثر از جایگاه اجتماعی تحمیل‌کنندگان آن است. به ادعای جیل باتملی:

«فرهنگ» به معنای ایده‌ها و عقاید و آدابی که نمایی از شکل‌های ویژه زیستن در جهان ترسیم می‌کند، مقاومت‌های آگاهانه و ناآگاهانه نیز پدید می‌آورد - در برابر همگون‌سازی، در برابر خوارسازی، در برابر به حاشیه رانده شدن به دست کسانی که از تفاوت می‌هراسند. (۱۹۹۳:۱۲)

این پرسش‌هایی را پیرامون پیوستگی و دوام فرهنگ‌ها و نیز درباره مناسبات میان فرهنگ‌های گوناگون به میان می‌کشد. آنتونی اسمیت (۱۹۸۶) و آرمسترانگ (۱۹۸۲) هر دو معتقدند اسطوره‌ها و نمادهای فرهنگی از توانی ماندگار برخوردارند که نسل پس از نسل بازتولید می‌شود؛ فارغ از هر گونه تغییر در شرایط مادی و تاریخی. اما این ماندگاری ظاهری می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد. نگرش ما به آن برخاسته از دیدگاهی است که زمان‌مندی بسیار ویژه‌ای دارد: می‌توانیم تمامی خمیره‌های فرهنگی را ببینیم که این همه تحول‌های تاریخی را از سرگذرانده و باقی مانده‌اند. اما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چه مقدار از خمیره‌های فرهنگی در جریان تحول تاریخی - تحقیقات باستان‌شناختی و تاریخی به کنار - جان سالم به در نبرده‌اند. و تازه، همین بخش‌های به‌جامانده نیز ممکن است دستخوش تغییرات شدید معنایی شوند و در واقع هم می‌شوند و

اغلب شاخص‌های نمادین هویت می‌شوند (آرمسترانگ، ۱۹۸۲؛ گانس، ۱۹۷۹). به همین ترتیب، هرچند جهان در نگاه برخی از صاحب‌نظران بر پایه برخورد تمدن‌های جداگانه و متضاد بنا می‌شود (کاکس، ۱۹۹۵؛ هارتمن، ۱۹۹۵) دیگران نسبت به ماهیت ساختگی همه فرهنگ‌های امروزی، اقتباس‌های آن‌ها از دست کارها و ارزش‌های نمادین تمدن‌های دیگر و ناهمگونی درونی‌شان هشجاری بسیار بیش‌تری نشان می‌دهند (بابا، ۱۹۹۴ الف).

تشخیص دو عنصر متناقض که در کارکرد فرهنگ‌ها هم‌زیستی دارند ضروری است: گرایش به ثبات و پیوستگی از یک سو، و گرایش همیشگی به مقاومت و تحول از سوی دیگر. این هر دو گرایش برخاسته از رابطه نزدیک میان مناسبات قدرت و کردارهای فرهنگی است (بوردیو، ۱۹۷۷؛ باتملی، ۱۹۹۲). همان‌گونه که فریدمن (۱۹۹۴:۷۶) یادآور می‌شود، فرهنگ‌ها فقط مجموعه‌های دل‌بخوایی ارزش‌ها و دست‌کارها و شیوه‌های رفتار نیستند؛ بلکه، به میزانی کمتر یا بیشتر، «ویژگی‌های ثبات‌آور» را اخذ می‌کنند که در ذات کارکرد بازتولید اجتماعی آن‌ها وجود دارد. این کارکرد بازتولید اجتماعی تنها فرایندهای جفت‌گیری نیست، بلکه فرایندهای بده‌وبستان اجتماعی نیز هست که انگیزه و خواست در آن‌ها نقش خود را دارند. در نتیجه، تجربه ذهنی مایه تشدید الگوهای فرهنگی می‌شود؛ این الگوها به شکل شیوه درک افراد از خود، جماعت خود و جهان درمی‌آیند.

بنابراین قلمرو دینی رابطه‌ای نزدیک با قلمرو فرهنگ پیدا می‌کند، هرچند که این دو را نمی‌توان به یکدیگر فروکاست. مذهب به حوزه قدسی، به معنای غایی مربوط می‌شود (به‌یر، ۱۹۹۴؛ دورکھیم، ۱۹۶۵؛ گرتز، ۱۹۶۶؛ لاکمن، ۱۹۶۷؛ تیلیش، ۱۹۵۷). دین برای فرد، در بسترهای تاریخی و اجتماعی خاص، پاسخ‌هایی آشکار یا سرپسته فراهم می‌سازد به سه پرسش وجودی بنیادین که انسان باید با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کند: معنا یا هدف زندگی چیست؛

پس از مرگ چه بر سر او می‌آید؛ و خیر و شر چیست؟ رابطه میان جهان زندگی هرروزه و قلمرو قدسی دین معمولاً سراسر است نیست. بسیاری از آن چیزهایی که لاکمن «لایه‌های درجه بندی شده معنا» (۱۹۶۷:۵۸) نام می‌دهد در میانه معنای پیش‌پاافتاده‌ی «دنیوی» و معنای «غایی» سرگذشت یا سنتی اجتماعی جای می‌گیرند. و در جامعه‌ای متکثر لازم نیست منشأ همه این معناها منبع مذهبی واحدی باشد. نهادهای اختصاصی و ایمان به خدا(یان) در همه دین‌ها وجود دارند، اما با این تعریف ضرورتی ندارد که از سازه‌های ضروری دین باشند. هرچند، همین‌که این «ساختارهای متعالی بالادستی و کامل‌کننده معنا موجودیتی اجتماعی پیدا می‌کنند» (با بهره‌گیری از واژگان لاکمن، ۱۹۶۷:۲۵)، اغلب موقعیتی متناقض‌نما پدید می‌آید. این ساختارها به دلیل معنای غایی خود می‌توانند به برخی از سرکش‌ترین و ثابت‌قدم‌ترین مرزبانان نمادین سنت‌های فرهنگی و مرزهای جماعت خود تبدیل شوند - چندان‌که دورکیم (۱۹۶۵) بنیادی‌ترین نمایش همبستگی اجتماعی را، که در آن جامعه به گونه‌ای نمادین «وجدان جمعی» خود را می‌پرستد، در دین دیده است. در عین حال، چون دین‌ها اغلب پاسخ‌های خود را مرتبط با کل شرایط انسانی، نه تنها با هموندان جماعتی خاص، معرفی می‌کنند خالی از عنصر تبلیغ برای گسترش خود نیستند. این می‌تواند به معنای تعهد به جلب اختیاری یا اجباری هموندان جماعت‌های دیگر به کیش خود باشد، که شاید در بیش‌تر زمینه‌ها از نظر فرهنگی و سیاسی گرفتار محرومیت باشند. نتیجه معمول این می‌شود که آن دین (خواه مسیحیت و خواه اسلام یا دین بودا) به سنت‌های مسلط جماعت‌های گوناگون راه می‌یابد و نشانگرهای فرهنگی خود را می‌یابد که آن را به جماعت پیوند می‌دهند. از سوی دیگر، چنین وصفی از قلمرو دینی با تعبیرهای ایدئولوژیک خود به افراد هویتی خودگردان می‌دهد که به هیچ آیین و نهاد دینی رسمی شده گردن نمی‌نهد. به بیانی دیگر، در این رویکرد، تعبیرهای ایدئولوژیک که با ظهور مدرنیته و سکولاریسم پیوند داشته‌اند آشکارا مذهبی شمرده

می‌شوند.

هرچند گفتمان فرهنگ و دین از نظر تحلیلی با گفتمان مناسبات قدرت فرق دارد (اسد، ۱۹۹۳)، از جنبه واقعی و تاریخی همواره در دل این مناسبات جای می‌گیرد. این مسأله گذشته از سلسله مراتب قدرت در درون نهادهای مذهبی و فرهنگی و روابط آن‌ها با ساختارهای عمومی طبقه و قدرت در جامعه، در مورد خیال‌پروری‌های مذهبی و فرهنگی و مراتب مطلوبیت‌شان، هم‌چنین در مورد تعبیرهای فراگیری<sup>۶</sup> و حذف<sup>۷</sup> نیز صادق است. تمایل جنسی و جنسیت در این میان محوریت دارند (کینگ، ۱۹۹۵).

هم‌چنین، به دلیل اهمیت بنیادین بازتولید اجتماعی برای فرهنگ، مناسبات جنسیتی را اغلب «جوهر» فرهنگ و راهی برای تداوم زندگی از نسلی به نسل دیگر می‌دانند. معنای «خانه» - شامل مناسبات میان بزرگسالان و میان بزرگسالان و کودکان در خانواده، شیوه‌های پخت‌وپز و خوردوخوراک، کار خانگی، بازی و قصه‌های وقت‌خواب - در این‌جا اهمیتی خاص دارد که از دل آن جهان‌بینی کاملی، اخلاقی و زیباشناختی، می‌تواند جلوه‌ای طبیعی بیابد و بازتولید شود. با این همه، چنان‌که فلویا آنتیاس و من یادآور شده‌ایم (۷-۸: ۱۹۸۹)، تنها در صورتی می‌توان بر مفهوم مسأله ساز بازتولید اصرار ورزید که فرایندهای رشد، زوال و تغییرشکل در آن منظور شوند.

فرهنگ‌ها درون هر دو بستر اجتماعی و مکانی عمل می‌کنند که جدا از بُعد زمان قابل درک نیست (ماسی، ۱۹۹۴). تفاوت جایگاه‌ها، از هر دو جنبه اجتماعی و جغرافیایی، بر شیوه‌های پیوند و کاربرد فرهنگ‌ها در درون و بیرون جماعت، تأثیر می‌گذارد. گرد باومن (۱۹۹۴) یادآور شده است که اگرچه گفتمان حاکم سازگاری فرهنگ و جامعه را مفروض می‌داند، گفتمان عامیانه (مردم) آن را انکار

6 inclusion

7 exclusion

می‌کند. نمونه‌ای روشن از این‌گونه گفتمان «عامیانه» شعاری است که «خواهران سیاه‌پوست ساتهال»<sup>۸</sup> و «زنان بر ضد بنیادگرایی»<sup>۹</sup> در تظاهرات بر ضد خشونت خانگی در ساتهال و در مخالفت با تظاهرات اسلام‌گرایان بر ضد سلمان رُشدی فریاد زدند: «سنت ما - مقاومت نه تسلیم!»

پس «خمیره فرهنگی» را، به جای انبوه ثابت و همگونی از آداب و رسوم، باید منبعی غنی دانست و معمولاً سرشار از تضادهای درونی، که عاملان اجتماعی گوناگون برای پروژه‌های اجتماعی جوراجور در مناسبات قدرت و گفتمان سیاسی ویژه خود، درون و بیرون جماعت، از آن به شکلی گزینشی بهره‌برداری می‌کنند. جنسیت، طبقه، هموندی در جماعت، سن و سال، توانایی جسمی - همگی بر امکان دسترسی و دستیابی به این منابع، و بر این‌که از کدام جایگاه این بهره‌برداری انجام می‌شود اثر می‌گذارند.

بنابراین مهم است که میان گفتمان فرهنگی، روایت‌های هویتی و فرایندهای قومی فرق بگذاریم و از درآمیختن معنای آن‌ها بپرهیزیم (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۹۲؛ یووال-دیویس، ۱۹۹۴ ب). هویت‌ها - فردی و جمعی - شکل‌های ویژه روایت‌های فرهنگی‌اند که اشتراکات و تفاوت‌های میان خود و دیگران را می‌سازند، و جایگاه اجتماعی آن‌ها را به شیوه‌هایی کم‌وبیش پایدار فهم پذیر می‌کنند. این روایت‌های هویتی اغلب با افسانه‌های خاستگاه مشترک و افسانه‌های سرنوشت مشترک (که می‌توانند از نظر تاریخی درست باشند یا نباشند) پیوند دارند. مارتین (۱۹۹۵: ۱۰) ویژگی‌هایی را برای این روایت‌ها بر می‌شمارد: درهم‌آمیزی راهبردی؛ اختراع سنت به برکت فراموشی‌رهایی‌بخش؛ و کوشش برای مشروعیت دادن به تغییرات. او مناسبات نزدیک روایت‌های هویتی با فرایندهای سیاسی را یادآور می‌شود:

روایت هویتی عواطف سیاسی را جهت می‌دهد تا بتوانند به آتش تلاش‌ها برای تغییر موازنه قوا دامن بزنند؛ درک از گذشته و حال را دگرگون می‌سازد؛ سازمان گروه‌های انسانی را تغییر می‌دهد و گروه‌های تازه می‌آفریند؛ با تأکید بر برخی ویژگی‌ها و تحریف معنا و منطق آن‌ها فرهنگ‌ها را عوض می‌کند. روایت هویتی تعبیری تازه از جهان به میان می‌کشد تا آن را تغییر دهد. (۱۹۹۵:۱۳)

اما به قول استوارت هال (۱۹۹۲)، هویت‌های فرهنگی اغلب بی‌ثبات و التقاطی‌اند. این ناپایداری دسته‌بندی‌ها می‌تواند دریافت مهمی از سیاست تفاوت به ما بدهد.

روایت‌های هویتی ابزارهای اصلی پروژه‌های قومی را تشکیل می‌دهند. قومیت به سیاست مرزهای جماعت، و با بهره‌گیری از روایت‌های هویتی به تقسیم جهان به دو بخش «ما» و «دیگران» ربط پیدا می‌کند. پروژه‌های قومی پیوسته درگیر فرایندهای مبارزه و مذاکره‌اند که، از موضع خاص آن‌ها در جماعت، هدف ارتقای جماعت یا تداوم امتیازهای آن را از راه دستیابی به قدرت دولت و جامعه مدنی دنبال می‌کنند (یووال-دیویس، ۱۹۹۴ ب).

بنابراین قومیت، بنا به این تعریف، در اصل فرایندی سیاسی است که نه تنها در نتیجه جایگاه عمومی جماعت نسبت به دیگران در جامعه، بلکه در نتیجه مناسبات خود افراد درگیر در «سیاست قومی» با دیگر هموندان درون جامعه، جماعت و «منافع آن» را می‌سازد. تفاوت‌های جنسیتی، طبقاتی، سیاسی، مذهبی و غیره در پایه‌ریزی سیاست قومی نقش مهمی دارند، و پروژه‌های قومی گوناگون یک جماعت می‌توانند برای رسیدن به جایگاه‌های مسلط درگیر رقابت‌های شدید شوند. برخی از این پروژه‌ها ممکن است برداشت‌های متفاوتی از مرزهای واقعی جماعت داشته باشند. مثلا جدل بر سر مرزهای جامعه «سیاهان» در بریتانیا چنین بوده (براه، ۱۹۹۲؛ مدود، ۱۹۸۸؛ ۱۹۹۴). قومیت مختص گروه‌های ستم‌دیده و اقلیت نیست. برعکس، یکی از سنجه‌های موفقیت قومیت‌های مسلط



این است که تا کجا در «طبیعی نمایاندن»<sup>۱</sup> برداشت‌های فرهنگی و اجتماعی خود موفق می‌شوند.

پروژه‌های قومی تمامی منابع مناسب موجود را برای پیشبرد خود بسیج می‌کنند. برخی از این منابع سیاسی‌اند، برخی اقتصادی و برخی نیز فرهنگی - بسته به آداب و رسوم، زبان، دین و دیگر دستکارها و خاطرات فرهنگی. وجود تفاوت‌های طبقاتی و جنسیتی و سیاسی و شخصی به این معنا است که افرادی درون جماعت که جایگاهی متفاوت یافته‌اند می‌توانند، در کنار تعقیب پروژه‌های ویژه قومی، گاه از همان امکانات فرهنگی برای پیشبرد هدف‌های سیاسی ضد آن بهره‌گیرند (برای مثال، استفاده از سوره‌های قرآن برای توجیه سیاست‌های موافق و مخالف کنترل زادوولد که در مصر رخ داد، یا بهره‌گیری از موسیقی راک برای بسیج مردم در حمایت و مخالفت با راست افراطی در بریتانیا). در دوره‌های دیگری، امکانات گوناگون فرهنگی برای توجیه پروژه‌های قومی رقیب در جماعت به کار می‌روند - مانند زمانی که بوندیست‌ها در پروژه‌های قومی-ملی که مرزهای هویتی آن یهودیان اروپای شرقی بود بیدیش را به نام زبان «رسمی» قوم یهود به کار بردند، و صهیونیست‌ها دست به اختراع (دوباره) زبان عبری مدرن زدند (که تا آن زمان بیش‌تر برای مقاصد مذهبی به کار می‌رفت) تا همه یهودیان سراسر جهان را در پروژه خود جای دهند. به همین ترتیب، می‌توان فردی «پاکستانی»، «سیاه‌پوست آسیایی» و «بنیادگرای مسلمان» را تصور کرد که در پروژه‌های سیاسی قومی-نژادی مختلف در بریتانیا حضور دارد.

با توجه به موارد بالا روشن است که چرا قومیت را نمی‌توان به فرهنگ فروکاست، و چرا «فرهنگ» را نمی‌توان مقوله‌ای ثابت و ذاتی دانست. به قول الکساندرا الوند، «گرایش به خلط معنای قومیت و فرهنگ پایانی جز ناتوانی از بررسی پویای سیاسی تفاوت قومی ندارد» (۱۷: ۱۹۹۵). افزون بر این، مرزبندی و فرق‌گذاری

میان فرهنگ و هویت و قومیت مانع از جدل بر سر مفهوم «اصالت» می‌شود. اصالت معناهایی ثابت و بنیادین و یگانه را برای فرهنگ‌ها و هویت‌ها و گروه‌بندی‌ها فرض می‌گیرد. «صداهای اصیل» نمایندگان «حقیقی» آن‌ها تصور می‌شوند. در بحث پیرامون سیاست هویتی و چندفرهنگی خواهیم دید که «اصالت» شاید در پروژه‌های ویژه قومی به منبعی اقتصادی و سیاسی بدل شود، اما از سوی دیگر می‌تواند زمینه سربرآوردن چیزی شود که کونا مرسر (۱۹۹۰) «بار سنگین بازنمایی» نامیده و آمریتا چاچی (۱۹۹۱)، در چارچوب اندکی متفاوت، «هویت‌های اجباری» نام داده است.

این «بار سنگین بازنمایی» اغلب از هر دو جنبه شخصی و جمعی بر دوش زنان می‌افتد که حاملان نمادین هویت و شرف جماعت تصور می‌شوند. کلودیا کونتز (۱۹۶:۱۹۸۶) سرمشق‌های متفاوتی را نقل می‌کند که در جنبش جوانان هیتلری به دختران و پسران داده می‌شد. سرمشق دختران این بود: «وفادار باشید؛ پاک باشید؛ آلمانی باشید» و برای پسران: «وفاداران زندگی کنید؛ شجاعانه بجنگید؛ خندان بمیرید». وظیفه ملی پسران این بود که جان و زندگی خود را وقف مردم کنند. دختران نیازی به عمل نداشتند؛ باید مظهر ملت می‌شدند.

در بسیاری از فرهنگ‌ها شمایل یک زن، اغلب مادر، نماد روح جماعت است، خواه مادر روسیه باشد یا مادر ایرلند یا مادر هند. در انقلاب فرانسه نماد آن «زادبوم»<sup>۱۱</sup> بود، شمایل زنی که کودکی می‌زاید؛ در قبرس چهره گریان زنی پناهنده روی پوست‌های کنار جاده درد و خشم جماعت یونانیان قبرسی پس از تهاجم ترکیه را مجسم می‌کرد. در جوامع روستایی، وابستگی مردم به حاصل‌خیزی «مادر زمین» بی‌تردید در نزدیکی رابطه میان قلمرو جمعی و هویت جمعی و زنانگی نقش داشته است. اما زنان از راه‌های دیگری نیز مظهر جماعت می‌شوند. سینتیا انلو (۱۹۹۰) یادآور شده است که

از قرار معلوم به خاطر «زنانوکودکان»<sup>۱۲</sup> است که مردان به جنگ می‌روند. در پنداشت جمعی زنان به کودکان پیوند می‌خورند و بنابراین آینده جماعت و خانواده را تداعی می‌کنند. اما این تنها در زمان جنگ‌ها رخ نمی‌دهد. برای نمونه، به تازگی در شورش‌هایی که جوانان مسلمان در بردفورد بر پا کردند، یکی از افراد انگیزه کارهای آنان را برای خبرنگاری شرح داد:

به خاطر روسپی‌گری یا بی‌کاری نیست یا مزخرفاتی که رییس پلیس می‌گوید. به خاطر رفتاری است که دو افسر پلیس با یکی از زنان ما داشتند. (روزنامه گاردین، ۱۸ ژوئیه ۱۹۹۵)

«بار سنگین بازنمایی» هویت و سرنوشت آینده جماعت که بر دوش زنان است این پیامد را هم داشته که زنان را حامل شرف جماعت تصور کنند. منار حسن (۱۹۹۴) از شمار فراوان زنان فلسطینی می‌گوید که به دست مردان خانواده خود به قتل رسیده‌اند چون با رفتارشان مایه «شرم‌ساری» خانواده و جماعت خود شده بودند. موردی که در سال ۱۹۹۴ توجه زیادی برانگیخت و کارزارهای زیادی به راه‌انداخت ماجرای اخلاص بسام، زن دروزی سی‌وهشت‌ساله‌ای بود که به دست برادرش، سربازی از ارتش اسرائیل، کشته شد. «گناه» او این بود که با لباسی به سبک غربی، شامل دامن کوتاه (هرچند البته نه خیلی کوتاه)، موهای رنگ‌شده و رژ لب برای مصاحبه در تلویزیون اسرائیل ظاهر شد. مصاحبه به خاطر موفقیت او در گردآوری کمک مالی چشمگیر برای جماعت دروزی‌ها در دوران اقامت خود در نیویورک بود. گویا «سرشناسان» جماعت اندکی پیش از آن در همان روز با او دیدار و از کمک‌های مالی بسیار سپاس‌گزاری کرده بودند. اما همان «سرشناسان» از محکوم کردن قاتل سر باز زدند، و اگرچه یکی از خواهران او که شاهد قتل بود گرفتار حمله عصبی شد، گویا بقیه خانواده از این که برادر به «وظیفه» خود عمل کرده بود احساس غرور می‌کردند. «ما باید از مذهب خود، از فرهنگ

---

۱۲ در متن اصلی نیز به صورت یک کلمه نوشته شده است. - مترجم

خود پاسداری کنیم. او یا را از حد بیرون گذاشت.»

زنان با رفتار «شایسته» خود، پوشش «مناسب» خود، خطی را مجسم می‌کنند که مرزهای جماعت را نشان می‌دهد. زنان دیگری در بسیاری از جوامع دیگر به خاطر خیانت، فرار از خانه و دیگر حریم‌شکنی‌های فرهنگی که مایه شرمساری مردان خانواده و جماعت تصور می‌شود به دست خویشاوندان خود شکنجه یا کشته می‌شوند (برای نمونه، نگاه کنید به: چاچی، ۱۹۹۱؛ روزاریو، ۱۹۹۱). موردی خفیف‌تر برای انتقام‌گیری از زنانی که آبروی جماعت را به باد می‌دهند تراشیدن موی سر انبوه زنانی بود که به رفتار دوستانه با ارتش اشغالگر نازی در دوران جنگ متهم شدند، که در چندین کشور اروپایی پس از جنگ جهانی دوم رخ داد (وارینگ، ۱۹۹۶).

حتا زمانی که شرایطی چنین افراطی و استثنایی پیش نیاید، سنت‌های فرهنگی و اختراع (دوباره) سنت‌ها (هایزبام و رینجر، ۱۹۸۳) اغلب هم‌چون ابزاری برای موجه جلوه دادن مهار و سرکوب زنان به کار می‌رود. در موقعیت‌هایی که فرد فرد مردان یا کل جماعت احساس می‌کنند با تهدید «دیگران» روبه‌رو شده‌اند این پدیده ممکن است تشدید شود. وریتی سیف‌اله خان (۱۹۷۹) مطالعه‌ای تطبیقی پیرامون حجاب زنان در بردفورد بریتانیا و در روستاهای بنگلادش که زادگاه مهاجران بردفوردی بود انجام داد، و دریافت که رسم حجاب در بردفورد بسیار افراطی‌تر و سختگیرانه‌تر است. این تنها یکی از جلوه‌های سخت‌گیری و «انجماد» کلی‌تری است که در فرهنگ جماعت‌های خارج از کشوری رخ می‌دهد.

تفاوت فرهنگی و «دیگری»

هنگام رویارویی با «دیگری» در درون یا بیرون از ملت است که به مدیریت و مهار تفاوت فرهنگی نیاز می‌افتد.

زیگمونت باومن در کتاب خود پیرامون اخلاق پسامدرن، زندگی در چندپارگی (۱۹۹۵)، مدعی می‌شود به خلاف دیدگاه سنتی که

اخلاق را نتیجه درونی شدن اخلاقیات ویژه فرهنگی می‌داند، باید اخلاق را مقوله‌ای پیش‌اجتماعی دانست. اخلاق هنگامی شکل می‌گیرد که فرد از وجود «دیگری» آگاه می‌شود و گزینه‌ای سر بر می‌آورد مربوط به شیوه‌ای که بایستی با آن «دیگری» برخورد کرد. باومن بی‌درنگ روشن می‌سازد که این به معنای اخلاقی بودن همه آدم‌ها نیست، اما به این معنی است که نیاز بشر به اخلاق مقدم بر نظام‌های ویژه مذهبی و فرهنگی دیگر است نه پیامد آن‌ها.

تعریفی که باومن از اخلاق عرضه می‌کند مدیریت و مهار مرزبندی را در دل نظام‌های جوراجور اخلاق فرهنگی جای می‌دهد. تمامی جامعه‌ها مجموعه‌ای از سنت‌های فرهنگی، خاطرات جمعی و «فهم همگانی» دارند که در آن‌ها می‌توان تصویر «دیگران» و «قواعد» رفتار با آنان را یافت. البته همانند هر تولید فرهنگی دیگر، تعبیرهای فرهنگی از «دیگربودگی» پویا و سرشار از تناقض است و دسترسی به آن‌ها برای دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های اجتماعی گوناگون فرق می‌کند. معمولاً قرار بر این است که «جامعه‌های خیالی» ملی و قومی (اندرسن، ۱۹۸۳) از تفاوت‌های جنسیتی، طبقاتی، منطقه‌ای و غیره فراتر بروند، اما در بسیاری موارد این تفاوت‌ها می‌توانند، دست‌کم تا اندازه‌ای، دلالتی باشند بر «دیگربودگی» که به معنای تعلق به «تبار» متفاوت است.

زنان در جماعت معمولاً جایگاهی دوسویه دارند. از یک سو، چنان‌که اشاره شد اغلب نماد وحدت و شرف به شمار می‌آیند و علت وجودی پروژه‌های قومی و ملی، مانند به جنگ رفتن. اما از سوی دیگر، از «ما»ی اجتماع سیاسی<sup>۱۳</sup> کنار گذاشته می‌شوند، و در جایگاه مفعول قرار می‌گیرند نه فاعل (بررسی بیشتر این مسأله را در فصل ۴ ببینید). به این معنی مفهوم زن بودن دارای خاصیت «دیگربودگی» است. اصول سخت‌گیرانه فرهنگی درباره معنای «زن شایسته» اغلب به این منظور پدید می‌آیند که زنان را در همین

جایگاه فرودست نگه دارند. «آموزه‌ها»ی جمعی که برای توجیه این شرایط به کار می‌روند اغلب بسیار شبیه دیگر برداشت‌های «فهم همگانی» جلوه می‌کنند که در طرد و تحقیر و انقیاد «دیگران» کاربرد دارند - مانند «زنان ابله‌اند»، «زنان خطرناک‌اند» یا «زنان ناپاک‌اند» و می‌توانند ما را نجس کنند».

«دیگران» گونه‌های بسیار جوراجور دارند. در موقعیت‌ها و پروژه‌های قومی گوناگون، مرزهای جماعت ممکن است برخی «دیگران» را در بر بگیرند و برخی دیگر را کنار بگذارند. در اروپای امروز «دیگری» می‌تواند مثلاً از مهاجران باشد یا فردی سیاه‌پوست، عضوی از اقلیتی «پیشین» یا «تازه‌وارد»، فردی از مذهبی دیگر، کسی که با گویشی دیگر سخن می‌گوید، کسی که اهل ناحیه‌ای دیگر است: در برخی موقعیت‌ها و برای برخی مردم هر یک، همه یا هیچ‌یک از این‌ها می‌تواند «دیگری» شود. به عبارتی، هر نشانه‌ای که بتوان از نظر فرهنگی به تصور درآورد می‌تواند نشانگر مرزی شود که جهان را به «ما» و «آن‌ها» تقسیم کند (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۹۲).

چندگانه‌بودن مختص به حاملان «دیگربودگی» نیست. الگوهای مناسباتی که می‌تواند با آن‌ها برقرار شود نیز یک جور نیستند. الکساندرا الوند (۱۹۹۵) دو الگو برای «بیگانه» را از هم تمیز می‌دهد که در ادبیات تصویر شده‌اند و در آن‌ها «بیگانگان» با جماعتی که در آن زندگی می‌کنند رابطه‌ای کم و بیش متفاوت دارند. «بیگانه» را «سنتری از نزدیکی و دوری» تعریف کرده‌اند (سیمل، ۱۹۵۰: ۴۰۷) و با این تعریف چالشی است، اگر در عمل تهدیدی نباشد، برای حساسیت مراکز سنتی آشناسازی. «بیگانه»‌ای که آلفرد شوتر (۱۹۷۶) تصویر می‌کند به فرار، به پناهگاهی دور از زادگاه خویش نیاز دارد. این مرد (بیگانه در این ادبیات معمولاً «مرد» تصور می‌شود) معمولاً فروتن است و می‌کوشد با محیط تازه خود همسان شود تا دیگر بیگانه نباشد. اما، این پروژه‌ی همسان‌سازی

محکوم به شکست است چون «شکاف طبیعی‌نمای تفاوت فرهنگی و روان‌شناختی» (الوند، ۱۹۹۵: ۳۱۲) که میان او و بومی‌ها وجود دارد برطرف‌نشده است. نادیدنی بودن آن تفاوت در نهایت هیچ کمکی نمی‌کند چون از این می‌ترسد که، با پنهان کردن تفاوت ذاتی خود، بتواند به چیزی دست یابد که حق او نیست: او بیگانه است، و تا ابد بیگانه خواهد ماند. نظریه توطئه بر ضد یهودیان نمونه‌ای از این گونه معنای «دیگربودگی» است.

الگوی دوم برای «بیگانه» را جورج سیمل (۱۹۵۰) به دست داده است. بیگانه‌ای که او از آن سخن می‌گوید نسبت به بیگانه شوتر قدرت بیشتری دارد. او در پی ناپدید شدن درون جماعت بومی نیست بلکه می‌خواهد با آن گفت‌وگو کند. هرچند از نظر خاستگاه با گروه اشتراکی ندارد، می‌تواند ویژگی‌های تازه‌ای به آن بیاورد که شاید افتخار همبستگی با گروه را نصیب او کنند. البته، احتمال بالا گرفتن تنش‌ها میان بیگانه و جماعت نیز وجود دارد، زیرا «بیگانه می‌تواند 'خودش' شود که به جای فرد مظهر بیگانگی باشد» (۱۹۵۰: ۴۰۳).

نقش «بیگانه» در مقام مبتکری اجتماعی و فرهنگی هنگام بررسی مفهوم پیوندخوردگی بررسی خواهد شد. در این‌جا کافی است که تأکید شود برای «بیگانه» بودن با تعریف یادشده لازم نیست تازه‌وارد یا مهاجر یا مهاجر درون‌کوچ باشید. اقلیت‌های «پیشین» نیز مانند اقلیت‌های «تازه» همان «سنتز نزدیکی و دوری» شمرده می‌شوند، از جمله مردمان بومی که همواره آن‌جا بوده‌اند. افزون بر این، نزدیکی بیگانه می‌تواند عاطفی هم باشد، نه فقط جغرافیایی. شاید نتوان رابطه‌ای به نزدیکی رابطه میان ارباب و برده یافت که هم‌زمان قاطعانه مهر دیگربودگی خورده باشد.

از این گذشته، تا این‌جا «بیگانه» نه تنها در موقعیت اقلیت که دست‌کم در موقعیت ناتوانمندی نسبی تصویر شده است. اما، هر

پژوهش خالی از اروپامحوری در زمینه مناسبات میان «جماعت» و «بیگانه» باید رابطه با بیگانگان سلطه‌گر مانند فاتحان، استعمارگران، و مستعمره‌نشینان را نیز در نظر بگیرد که شاید اقلیت باشند اما به هیچ روی ناتوانمند نیستند. فرایندهای ساخت و مدیریت مرزها در این موقعیت‌ها نیز رخ می‌دهد، و بخشی از فرایندهای هم‌سازی و/یا مقاومت بومیان است (چترجی، ۱۹۸۶؛ استاسیولیس و یووال-دیویس، ۱۹۹۵). و زنان متعلق به «دیگران» استعماری در این فرایندها نقش خود را دارند (جایاواردنا، ۱۹۹۵). از چشم اقلیت‌های سلطه‌گر نیز اکثریت مردم می‌توانند ویژگی‌های «بیگانگی» و «دیگربودگی» پیدا کنند. اقلیت‌های ناتوانمند ناگزیرند راهبردهایی برای جان به در بردن و مدیریت مرزبندی ایجاد کنند. این راهبردها گاه ممکن است شکل ساخت‌های تقابلی حذف و اهریمن‌نمایی<sup>۱۴</sup> به خود بگیرند (برای مثال نگاه کنید به: شاهاک، ۱۹۹۴ درباره نگرش یهودیان به غیریهودیان؛ و گیلروی، ۱۹۹۶ درباره نگرش سیاهان به سفیدان و یهودیان). روایت‌های هویتی خاستگاه و سرنوشت برای این منظور ضرورت دارند، هم‌چنان‌که قواعد و مقررات درباره کسانی که به ما «تعلق دارند» و تعلق ندارند. اصول مذهبی و دیگر اصول فرهنگی مربوط به ازدواج و طلاق در ساختن این مرزها نقشی اساسی بازی می‌کنند.

نژادپرستی هنگامی رخ می‌دهد که تعبیر «دیگربودگی» برای حذف و/یا استعمار «دیگری»‌های تغییرناپذیر به کار می‌رود (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۸۳؛ ۱۹۹۲). میشل و یوورکا پافشاری دارد که آنچه او «فضای نژادپرستی» می‌نامد (۱۸۲: ۱۹۹۴) هر دو عنصر را در بر می‌گیرد، که او نخستین را با موضوع هویت‌ها و تفاوت ربط می‌دهد و دومی را با موضوع مدرنیته و نابرابری. او میان چهار گونه (آرمانی) نژادپرستی که در جهان امروز رواج دارند فرق می‌گذارد. نخستین گونه نژادپرستی عام‌گرایی است که دیگران را با



برچسب غیرمدرن یا پیشامدرن تحقیر می‌کند. گونه دیگر یا به قول او «واکنش سفیدپوستان فقیر» برخاسته از تشویش‌های بازنده بودن و محروم شدن از منافع مادی جهان صنعتی مدرن و مقصر دانستن دیگران به خاطر آن است. گونه سوم رنگ‌وبوهای ضدمدرنیستی دارد: به سنت‌های جماعت و دین و ملت پناه می‌برد و کسانی را که زیاده «مدرن» تصور می‌شوند اهریمن می‌نماید. گونه چهارم از دشمنی‌های درون‌گروهی بر می‌خیزد که سابقه‌های تاریخی خاص و رابطه‌هایی پیچیده و التقاطی با شرایط مدرنیته دارند. افراد یک‌سانی می‌توانند قربانی گونه‌های متفاوت و حتی متضاد نژادپرستی باشند. برای نمونه، یهودیان هم به زیاده مدرن بودن متهم شده‌اند («روح سرمایه‌داری»، با بهره‌گیری از برچسب مارکس) و هم پیشامدرن بودن (طایفه‌باز، مذهبی، ملی‌گرا). البته، تفاوت جایگاه‌های اجتماعی، هم‌چنین هویت «دیگری» و سنت‌ها و خاطرات جمعی ویژه‌ای که به «دیگران» معینی مربوط می‌شوند، در محتوا و شدت نژادپرستی‌های خاصی که رخ می‌نمایند بی‌تأثیر نیست.

اگرچه نژادپرستی را نمی‌توان به تعبیرهای «نژاد» فروکاست، هر تعبیر نژادپرستانه دست‌کم جلوه‌ای از تجسم اسطوره‌ای «دیگری» را در بر دارد؛ این می‌تواند به هر بخشی از جسم مربوط باشد. مثلاً در پوستری ضدسامی در آمریکا در دهه ۱۹۲۰ با عنوان «چه‌گونه می‌توانیم او را بشناسیم؟» در میان بخش‌هایی از بدن که اشاره شده‌اند، افزون بر تصویر بدنام «بینی یهودی» آرنج‌ها و زانوان «یهودی» نیز دیده می‌شود!

اما رنگ پوست، با تثبیت نژادهای اسطوره‌ای «سرخ» و «زرد» و «سفید» و «سیاه»، به مهم‌ترین شاخص نژاد بدل شده است. مثلاً، اگرچه در استرالیا «خطر زردپوستان» آسیای جنوب‌شرقی بود که بخش عمده قانون مهاجرت «استرالیای سفیدپوست» در مقابله با آن شکل گرفت (دلپروانش، ۱۹۸۹؛ پتمن، ۱۹۹۵)، تداعی «سفید» با «خیر» و «سیاه» با «شر» در سنت‌های فرهنگی مغرب‌زمین

به تصویری که سیاهی را شاخص و توجیه‌کننده ایدئولوژی‌ها و رفتارهای نژادپرستانه می‌داند رنگ‌وبویی ویژه داده است. به قول تافیفل:

«سیاه» و «سفید»، که چنین ناپخته تفاوت‌های رنگ پوست میان گروه‌هایی از انسان‌ها را نشان می‌دهند، به کار گرفته می‌شوند تا نماد فرق‌گذاری میان رذیلت و فضیلت، دوزخ و بهشت، اهریمن و فرشته، آلودگی و پاکی باشند. (۱۹۶۵:۱۳۰)

تداعی نژادپرستانه «سیاهی» با شرّ بیانی از سنت مشخص فرهنگی دیرینه و جمعی اهریمن‌باوری<sup>۱۵</sup> است که در لایه‌های ژرف‌تر، و گاه ناهشیار، تمدن غرب عمل می‌کند (دو لا کامپانیا، ۱۹۸۳)، و بر این اساس بخشی از میراث و سرچشمه‌های فرهنگ اروپایی را تشکیل می‌دهد. رابطه سست «سیاهی» با رنگ واقعی پوست بدن «سیاهان» را مثلاً می‌توان در «راهنمای تعیین هویت» متعلق به پلیس لندن بزرگ<sup>۱۶</sup> دید (که یکی از مسئولان روابط عمومی در سال ۱۹۸۷ به من داد)؛ در این راهنما دسته‌بندی ۳ این بود: «گونه‌های نژاد سیاه (می‌توانند پوست سفید یا روشن داشته باشند)» (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۶:۱۹۲). چنان‌که اف. جیمز دیویس در کتاب خود چه کسی سیاه‌پوست است؟ (۱۹۹۳) یادآور می‌شود، در آمریکا (و در بریتانیا) «قاعدۀ یک قطره» برقرار است به این معنی که حتا «یک قطره خون سیاه» (که قطعاً به چشم هم نمی‌آید) کافی است تا شخصی سیاه‌پوست تصور شود. به گفته جودی اسکیلز-ترنت (۱۹۹۵) به سیاهی که می‌پردازیم باید میان نژاد و رنگ فرق بگذاریم. از این گذشته، به قول ساندر گیلمن (۱۹۹۱)، سیاهی را از ویژگی‌های اقلیت‌های «غیرسیاه‌پوست» مانند یهودیان و عرب‌های مسلمان (و بیافزاییم، کولی‌ها) نیز شمرده‌اند تا معنای نژادمند سیاهی را بر آنان بار کنند. سیاهی مانند دیگر نشان‌گرهای فرهنگی نژادپرستی می‌تواند شاخص مردمانی باشد که باید خوار شمرد و بر ضدشان تبعیض

15 demonology

16 Metropolitan Police

قابل شد. با وجود این، مضمون‌های کلیشه‌بندی نژادپرستانه، جز نفی‌گرایی و خط‌کشی‌های قومی آن، می‌تواند ناهم‌خوان یا متناقض باشند. پیش می‌آید که تصویرهای نژادپرستانه‌ای که به اقلیت‌های قومی «سیاه‌پوست» گوناگون نسبت می‌دهند متفاوت باشند و حتا مضمون‌های متضاد داشته باشند (مانند مردان «خشن» کاراییبی آفریقایی تبار و مردان «بی‌عرضه» آسیایی).

سیاهی با مفهوم‌هایی چون شر، دیو، و جنس شرم‌آور مربوط شده است. در شعر قدیمی رودیارد کیپلینگ «نیمی اهریمن نیمی کودک» صفت «آدم‌های تیره‌پوست» است که در عصر ویکتوریا مایه «نگرانی مرد سفید» می‌شود. به قول وینتروپ دی. جوردن:

در تصور انگلیسی‌ها تمایل جنسی با سیاهی گره می‌خورد، با اهریمن، و حکم خدایی که در اصل انسان را نه تنها «فرشته‌گون» که «سفید» آفریده بود. (۱۹۷۴:۲۳)

این سنت‌های اهریمن‌باورانه به اروپای پیش از دوران ملکه الیزابت [اول] برمی‌گردد. گرچه تا اواخر سده‌های میانه معنای واژه «سیاه» باری منفی پیدا نکرد، اروپاییان پیش از آن‌که برخوردی رو در رو با سیاهان پیش آید به میانجی‌گری ایده‌های کلیسای قرون وسطی پیش‌داوری‌هایی درباره سیاهان پیدا کردند. ساندر گیلمن (۱۹۸۵) یکی از نمونه‌های افراطی آن را در لهستانی‌ها می‌یابد که بدون هیچ برخوردی با سیاهان تعبیرهای قاطعی از آنان داشتند. دنیل سیبونی (۱۹۷۴)، و در پی او، فیل کهن این اهریمن‌باوری را به تمایل جنسی ناهشیار نژادپرستی ربط داده‌اند. به گفته فیل کهن:

سیبونی... نشان می‌دهد که مفهوم «دیگری» در گفتمان‌های نژادپرستانه به راهی می‌رود که مختص کارکرد ناآگاهانه آن است. منطق تراشی‌های آگاهانه که ظاهر آن را می‌سازند ریشه در نظامی خیال‌پرور دارند که تمایل جنسی و زایش در آن با انحرافی غیرعادی سازمان می‌یابند. جایگاه‌های فرادستی نژادی را تصویری آرمانی از پیکری خالی از تمایل جنسی تداعی می‌کند - «درکی پارسایانه»

از خاستگاه‌ها، سرنوشتی که تا ابد باززایی می‌شود؛ از سوی دیگر، فرودستی نژادی با بیکری فاسد یا دیوماند تداعی می‌شود و قدرت تمایل جنسی، که در قطب دیگر سرکوب شده است، هم‌چون اصلی به تمامی منفی بازمی‌گردد. (۱۹۸۸:۸)

به ادعای سیبونی و کهن، این ایدئولوژی دوپاره ذهن/بدن = فرادستی/فرودستی و معیارهای کاذب نژادپرستانه و جنس‌پرستانه آن، از بخش‌های ناهشیار تاریخ خرد در تمدن غربی بوده و هم‌چون ابزاری برای سلطه طبقاتی و قومی بر «دیگران» عمل کرده است. این تعبیر بخشی از مقاومت ریشه‌دار در برابر راهبردهای «منطقی» ضد نژادپرستی را روشن می‌سازد.

#### نژادپرستی و تمایل جنسی

اهریمن‌باوری‌های جنسی‌شده مشابهی که ترس و حسادت نسبت به موجودات نژادمند را به هم می‌آمیزند، هم در مورد سیاهان و هم در بسیاری از دیگر تصویرهای نژادمند «دیگری» وجود داشته‌اند، چنان‌که سیبونی (۱۹۸۳) و گیلمن (۱۹۹۱) درباره یهودیان نشان داده‌اند و ادوارد سعید (۱۹۷۸) و دیگران (مثلاً لوئیس، ۱۹۹۶؛ لوتز، ۱۹۹۱) در مورد سنت فرهنگی شرق‌شناسانه که مردمان «غریب» خاورمیانه و خاور دور را نژادمند تعبیر کرده است. جلوه نمادگونه «دیگری»‌های نژادمند تمایل جنسی را در قلب تصویرپردازی نژادمندی جای می‌دهد که رویای لذت‌های ممنوع و ترس از ناتوانی جنسی را بر «دیگری» فرافکنی می‌کند.

این رویاها البته همیشه به شدت جنسیتی شده‌اند، گرچه همیشه دگرجنس‌خواهانه نیستند (کوسوفسکی سدویک، ۱۹۹۲). در بسترهای گوناگون اجتماعی و سیاسی، ترکیب تمایل جنسی با مناسبات تبعیض‌آمیز قدرت نموده‌های جوراجور دارد - جسمانی، سیاسی و/یا اقتصادی. تعامل مناسبات قدرت میان زن و مرد، هم‌چنین میان ارباب و برده، میان استعمارگر و استعمارشده، میان بومی و «بیگانه» به خلق سناریوهای مشترکی انجامیده که

اجرای آن‌ها به یک صحنه محدود نبوده است. برای نمونه، یکی از درونمایه‌های رایج (نگاه کنید به: رمان دوریس لسینگ چمن آوازخوان، ۱۹۵۰ درباره آفریقای جنوبی؛ مایکل من، ۱۹۵۸ به قلم ای‌موس اوز درباره اسرائیل؛ و کشتن مرغ مقلد، ۱۹۶۰ به قلم هارپر لی درباره آمریکا) زن منزوی و ناتوانمندی از جماعت حاکم است که رویای رابطه جنسی با تنها مرد موجود در آن‌جا را، که از جماعت نژادمند و خدمتکار یا کارگر است، در سر می‌پروراند و گاه بی‌پروا عملی می‌سازد. در این روایت، مردان جماعت حاکم هرچند «دیگری» را فرودست و نامتمدن می‌دانند در برابر او احساس ترس و حسادت نیز دارند، چون شهوت و تمایل جنسی تمام عیاری به او نسبت می‌دهند. یکی از توجیه‌های معمول برای زجرگشی مردان سیاه‌پوست اقدام به برقراری رابطه جنسی واقعی، اما بیشتر غیرواقعی، با زنان سفیدپوست بوده است که در چارچوب این گفتمان تنها می‌تواند تجاوز تعبیر شود. افسانه «دیگری»‌های تجاوزگر از حکایت‌های رایج در بسیاری از زمینه‌های نژادی است. به قول تریسا وُب (۱۹۹۵:۹۲) چالش جنسیتی‌شده‌ای که بیگانه پیش می‌نهد نمودی عاطفی‌جسمانی دارد که برای درک خشونت نژادی بسیار مهم است. این چالش پیرامون کلیشه‌ای رایج شکل گرفته است گویای آن‌که مرد بیگانه «زنان ما» را آزار می‌دهد، تهدید یا در عمل به آنان تجاوز می‌کند، و باید از شرف زنان دفاع کرد.

اما رواج افسانه «بیگانه»‌های تجاوزگر نباید ما را از درک این واقعیت بازدارد که تجاوز از روش‌های خشن مرسوم است که زنان (و گاه مردان) متعلق به دیگر جماعت‌های نژادمند را هدف قرار می‌دهد. چنان‌که تریسا وُب نیز یادآور می‌شود، مرز ساخته‌شده جماعت «میان» و «آن‌ها» محدودیت‌ها و اشتراکات و وظایف اجتماعی و هنجارهای اجتماعی را نیز نشان می‌دهد» (۱۹۹۵:۹۴). او این مسأله را یکی از ابعاد مهم شناخت خشونت نژادی و خشونت بر ضد زنان در زندگی هرروزه می‌داند، چون فقدان مسئولیت‌های

اجتماعی در برابر دیگران اغلب پیامدی جز آزادی خشونت و تهاجم ندارد. هدف این تهاجم می‌تواند نه تنها زنان «آنان»، که «خائنان» باشند مثلاً زنانی که با مردی از نژادی دیگر ازدواج می‌کنند.

اما مناسبات میان دیگری‌های نژادمند همیشه تنها در خشونت تجلی نمی‌یابند. سینتیا انلو (۱۹۸۹، فصل ۲) از صنایع رنگارنگ گردشگری سکس حکایت می‌کند که رویای مرد شرق‌شناس درباره انبوه لذت‌های جنسی و موجودات سکسی «شگفت‌انگیز» را به منبع اصلی حیات اقتصادی افراد و جماعت‌های فقیر پسااستعماری تبدیل می‌کنند - و از قضا در مکان‌هایی مانند تایلند و کره جنوبی و فیلیپین که بنا بوده محل «آسایش و تفریح» ارتش امریکا باشند (۱۹۸۹: ۳۶). گاه این مناسبات از سکس محض فراتر می‌روند. برداشتی که زنان شرقی - زیبا، رام، سخت‌کوش و وابسته - را «همسرانی عالی» برای مردان غربی تنها و محبوب نشان می‌دهد بساط شرکت‌های «سفارش عروسان پُستی» را رونق داده است. چنین ازدواج‌هایی را می‌توان تنها فرصتی دانست که این زنان (و اغلب خانواده‌شان) برای فرار از زندگی مشقت‌بار در زادگاه خویش پیش رو دارند. به تازگی بازار «عروسان پُستی» به دلیل آمیزه‌ای از ملاحظات اقتصادی و نژادی به اروپای شرقی نقل مکان کرده است.

پدیده «شرلی ولنتاین»<sup>۱۷</sup> در مورد زنان گردشگر کم‌وبیش مشابه مورد مردان است، گرچه در این‌جا روسپی‌گری رسمی، به شکل مردان فاسق، کم‌تر رواج دارد و ماجرا بیش‌تر تن دادن به سکس‌اتفاقی یا نه‌چندان اتفاقی است. در این‌جا تبادل سکس بر پایه لذت دوجانبه است نه پول در برابر لذت. زنان گردشگر غربی در پی ماجراجویی جنسی و تجربه‌گری‌های بیرون از خانه‌اند، و مردان بومی به سکس آزاد دست می‌یابند که به دلیل کنترل شدید اجتماعی

۱۷ شرلی ولنتاین نمایشنامه‌ای تک‌شخصیتی به قلم ویلی راسل است. تک‌شخصیت نمایشنامه، زن خانه‌دار میان‌سالی از طبقه کارگر و اهل لیورپول، از زندگی خود پیش و پس از سفر دو روزه‌ای به یونان سخن می‌گوید که زندگی و نگاه او به خودش را دگرگون ساخته است. -

امکان دریافت آن از زنان بومی وجود ندارد. این روابط جنسی گاه به عشق و ازدواج منتهی می‌شود که یکی از دو زوج مهاجرت می‌کند. اما در مواردی انگیزه‌های دیگر اهمیت بیشتری دارند. برخی از بررسی‌ها نشان می‌دهند که انگیزه مردان ممکن است شبیه سندروم «سفارش عروسان پُستی» باشد - فرصت دستیابی به روادید یا «کارت سبز» و مهاجرت (کهن، ۱۹۷۱). بررسی دیگری (باومن، ۱۹۸۹) که میان دکان‌داران شرق اورشلیم صورت گرفت به انگیزه‌های دیگر در مردان بومی اشاره داشته است - یافتن راهی برای تخلیه احساس سرخوردگی و ناتوانمندی خویش.

باومن (۱۹۸۹) رابطه جنسی میان دکان‌داران و گردشگران را رابطه‌ای دید میان مردانی که زن شده‌اند با زنانی که نقش‌های سنتی مردانه برعهده گرفته‌اند، چون در این رابطه زن است که تحرک و ثروت و قدرت دارد. اما این چارچوبی بسیار ساده‌اندیشانه برای تحلیل است. نخست آن‌که، اگرچه زنان گردشگر از قدرت و کمابیش ثروت و تحرک برخوردارند، رابطه جنسی را معمولاً مردان آغاز می‌کنند که «مردسب‌ترین»<sup>۱۸</sup> آنها - در زمینه‌ای خالی از تهدید، به دلیل محدودیت زمانی - یکی از مهم‌ترین جاذبه‌های‌شان برای زنان است (چنان‌که برنامه‌های تلویزیونی درباره این مسأله آشکار کرد: «استر»، کانال ۲ بی‌بی‌سی، ۲۱ اوت ۱۹۹۵). دوم آن‌که باومن زنانه‌شدن را با محروم شدن از مردانگی و ناتوانمندی یکی می‌گیرد. این الگویی است که «زنانه» را نسخه بدل منفی و منفعل «مردانه» می‌انگارد که البته («حتی» به تشخیص فروید) زنانگی هرگز چنین چیزی نیست، حتی در محدودکننده‌ترین نظام‌های اجتماعی.

نویسندگان دیگر (از جمله مینی، ۱۹۹۳؛ ناندی، ۱۹۸۳) تصویر زنانه‌شده عمومی‌تری را به جامعه‌های استعماری نسبت داده‌اند:

تاریخ استعمارگرایی همان تاریخ زنانه‌سازی است. قدرت‌های استعماری مردمان زیر سلطه خود را منفعل، نیازمند هدایت، ناتوان از

اداره خود، رمانتیک، شهوت‌ران، سرکش، بی‌فرهنگ می‌دانند - همه صفاتی که از دیرباز مایه تحسین و سرزتش ایرلندی‌ها و زنان بوده‌اند. (مینی، ۲۳۳:۱۹۹۳)

در این تصویرپردازی بازهم زنانه‌شدن و ناتوانمندی یکی گرفته می‌شوند. شگفت نیست که قانون (۱۹۸۶) (و از او بیشتر بسیاری از پیروانش) آزادی‌بخشی را معادل با خودبرتربینی مرد دانسته‌اند - و با همین پنداشت است که زنان «آزادشده» می‌توانند ناسازه<sup>۱۹</sup>‌وار به زنانی ناتوانمند تبدیل شوند.

### همسان‌سازی و جدایی خواهی

نژادمندسازی تفاوت، با وجود رواج بسیار، تنها راهی نیست که برای اداره کردن تفاوت‌های فرهنگی در جامعه به کار می‌رود؛ شدت - یا شکل - همه نژادپرستی‌ها نیز یکسان نیست. ویویورکا (۱۹۹۴) در نژادپرستی چهار سطح تشخیص می‌دهد، از شکل‌های خفیف و نامشخص مانند پیشداوری، تا نژادپرستی تمام عیار. این سطح‌ها را باید به صورت پیوستار دید نه سطوح جداگانه تمیزدانی، و البته در واقعیت‌های عینی اجتماعی شدت‌ها و شکل‌های گوناگون نژادمندسازی پیوسته همزیستی و نوسان دارند. اما این همزیستی معمولاً تنها شامل شکل‌ها و سطح‌های گوناگون نژادپرستی نیست، و دیگر شکل‌های مدیریت تفاوت را نیز در بر دارد که می‌توانند کم‌تر یا بیش‌تر نژادمند باشند، مانند همسان‌سازی، جدایی‌خواهی، چندفرهنگی و پیوندگری.

اگر نژادپرستی را تنها به معنای حذف و/یا استئمار «دیگری» بدانیم، همسان‌سازی شاید متضاد آن به نظر برسد. همسان‌سازی، به جای ادامه‌دادن به برپایی مرزهای جداسازی که نمی‌توان از آن‌ها برگذشت، مایل است این مرزها را نادیدنی و برگزشتنی سازد. در روایای امریکایی «آش‌درهم‌جوش»<sup>۲۰</sup> یا روایای فرانسوی «آزادی،

19 paradox

20 melting pot



برابری، برادری» اشاره‌ای نمی‌شود که پیش‌شرط هموندی در جامعه و بهره‌گیری از تمامی حقوق برخاسته از آن هموندی در جامعه‌ای اصلی است. برعکس. پروفیسور نایفل‌ماخر (۱۹۸۴)؛ یووال-دیویس، ۱۵-۱۶: ۱۹۹۱ج) از هواداران اصلی همسان‌سازی در استرالیا، آشکارا پیوندی ذاتی میان فرهنگ و خاستگاه را انکار می‌کند: «با وجود انگلیسی‌نمایی<sup>۲۱</sup> که به استواری کوه در استرالیا جا افتاده، ماهیت «بریتانیایی» این کشور مستقل از «نژاد» مهاجران است».

اما، چنان‌که خاطر نشان شده (بالیبار، ۱۹۹۰ب) این فراگیری عام مفروض می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد. نخست به این دلیل که اگرچه شاید معیاری رسمی برای طرد وجود ندارد، فرضیه‌های مربوط به ماهیت جماعت می‌توانند چنان باشند که همسان‌سازی به‌سادگی ناممکن شود. به قول پُل گیلروی (۱۹۸۷) اگر «در پرچم بریتانیا رنگ سیاه وجود ندارد»، و برای بریتانیایی بودن، یا دست‌کم انگلیسی بودن، باید سفیدپوست باشی، پس هیچ فرد سیاه‌پوستی را نمی‌توان به واقع با جماعت انگلیسی همسان ساخت. از این گذشته، به قول کتی لوید (۱۹۹۴) تصور برآمده از عصر روشنگری درباره عام‌گرایی با تفسیری که راست‌نویس از آن به دست می‌دهد ادعاهایی درباره ماهیت عام انسانی در بر دارد که از قرار معلوم حکم می‌کنند که مردم دوست دارند تنها با «گونه» (ملی - فرهنگی) خودشان بده‌بستان داشته باشند. حتی اگر همسان‌سازی از نظر اصولی ممکن یا مطلوب باشد، این عام‌گرایی گمراه‌کننده است، چون تازه‌واردان انبوهی از مشکلات ارتباطی خواهند داشت که در قالب شبکه‌های حمایتی رسمی و غیررسمی، دانش زبان، تحصیلات «مناسب» و غیره بر سر راه آنان تلنبار می‌شوند.

دوم، فراگیری عام همسان‌سازی به این دلیل گمراه‌کننده است که هرچند شاید فرد بر مبنای آن به جماعت حاکم راه یابد، هویت جمعی او نمی‌تواند. سارتر (۱۹۴۸) از «ضدسامی‌گری لیبرالی»

سخن گفته است که بر اساس آن یهودیان با این شرط انسان شمرده می‌شوند که دست از یهودی بودن بردارند. منطق مشابهی زیربنای عمل وحشیانه گردآوری انبوه کودکان بومی استرالیا در دهه ۱۹۵۰ و پرورش آنان هم‌چون استرالیایی‌های سفیدپوست بود. هم‌اکنون در اسرائیل تحقیقاتی عمومی در جریان است درباره اتهاماتی حاکی از این‌که صدها نوزاد یهودی یمنی با اعلام مرگ آنان به مادرشان ربوده و برای فرزندخواندگی به خانواده‌های طبقه متوسط اشکنازی سپرده شده بودند. فاصله‌اندازی میان جماعت‌ها و خانواده‌ها و جداکردن کودکان از والدین اغلب از روش‌های مهم همسان‌سازی اجباری است. چنین سیاست‌هایی اقلیت‌ها را ناتوانند می‌سازد و می‌تواند به تقویت جایگاه فرودست آن‌ها بیانجامد.

در بسیاری موارد، جدایی خواهی از راهبردهای مقاومت هم در برابر نژادپرستی و هم در برابر همسان‌سازی است. پروژه‌های جدایی‌خواه پروژه‌هایی قومی است، معمولاً متعلق به اقلیت‌های ناتوانند، که بهبود جایگاه نسبی جماعت را هدف می‌گیرد. بنابراین تقویت مرزهای جماعت، هویت جمعی و همبستگی اجتماعی آن و خودکفایی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آن را تبلیغ می‌کند. پروژه‌های جدایی‌خواه معمولاً با گروه‌بندی خاصی درون جماعت گسترش می‌یابد که از منش فرهنگی ویژه خود - مذهبی، ملی یا نژادی - برای هدف‌شان استفاده می‌کنند. نمونه‌ای از پروژه‌های جدایی‌خواه که چند منش فرهنگی از این دست را به هم می‌آمیزد «امت اسلام» سیاهان امریکایی - و اکنون بریتانیایی نیز - است که خودکفایی اقتصادی سیاهان در مقام تولیدگر و مصرف‌کننده و خودشناسی جسورانه آنان را، با گرویدن سیاهان به دین اسلام ترکیب می‌کند، هم‌چون جایگزینی جهان‌سومی برای سنت مسیحیان استعمارگر (به‌رغم واقعیت وجود برده‌داران مسلمان). «راه‌پیمایی میلیونی مردان» تا واشنگتن دی‌سی در سال ۱۹۹۵ به ابتکار و رهبری لوییس فرآخان رهبر «امت اسلام»، که بسیاری از رهبران

شناخته شده سیاه پوست مانند جسی جکسون با وجود مخالف پیشین خود با جدایی خواهی به آن پیوستند، نشان داده است که چنین جنبش‌هایی تا چه میزان می‌توانند وسوسه انگیز و قدرتمند باشند.

لازم است میان جنبش‌های جدایی‌خواه و خودگردان، که می‌توانند ایدیولوژی‌هایی یک‌سره متفاوت اما روش‌هایی نه‌چندان متفاوت داشته باشند فرق گذاشت. جنبش خودگردان فعالیت‌های مردم‌نهاد و استقلال و خودکفایی را گامی آغازین می‌داند برای رسیدن به احساس توانمندی و اعتمادبه‌نفس تا بتواند با دیگران همکاری کند، اما مرزهای جنبش جدایی‌خواه مستحکم است و دیگران را تنها در صورتی می‌پذیرد، اگر بپذیرد، که حاضر به تغییر مرام خود باشند (یعنی همسان شوند). یکی از سنگ‌بناهای سیاست جدایی‌خواهی اغلب ممنوعیت رابطه جنسی میان هموندان جامعه و دیگران است.

رشد جنبش‌های خودگردان و جدایی‌خواه در میان گروه‌های ناتوانمند پیوندی تنگاتنگ با سربرآوردن سیاست هویتی و منش چندفرهنگی داشته است.

### چندفرهنگی و سیاست هویتی

ترین مین‌ها (۹۰-۸۹: ۱۹۸۹) نظر داده است که تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی دو گونه دارند: آن‌هایی که تهدیدآمیزند و آن‌هایی که تهدیدآمیز نیستند. هدف چندفرهنگی پرورش و زنده نگه داشتن گونه‌هایی از تفاوت است که تهدید نیستند. نتیجه‌گیری اندرو جاکوبوویچ درباره سیاست‌های چندفرهنگی استرالیا این بود که:

چندفرهنگی وظیفه حفظ و پرورش فرهنگ‌های متفاوت را به مدد دولت به جماعت‌های قومی می‌سپارد، اما به مبارزه با سیاست‌های تبعیض‌آمیز که بر افراد یا طبقات مردم اثر می‌گذارند اهمیتی نمی‌دهد. (۱۹۸۴:۴۲)

کارل شیروپ (۱۹۹۵) مدعی شده است که چندفرهنگی مبنایی

ایدیولوژیک برای هم‌پیمانی آمریکا و اروپا است که پروژه دگرگون‌سازی دولت رفاه را پیش می‌برد. این هم‌پیمانی سودای رسیدن به جایگاه آیین مسلط در دوره کنونی پسامدرنیته را در سر دارد. اما او معتقد است ناسازه‌ها و تنگناهای چندفرهنگی‌های موجود دشواری‌هایی را پیش روی چارچوب ایدیولوژیک این هم‌پیمانی می‌گذارند از همان دست که «سوسیالیسم‌های واقعا موجود» پیش روی «سوسیالیسم» نهادند.

در بریتانیا چندفرهنگی به صورت مهم‌ترین شیوه کنار آمدن با اقامت مهاجران و پناهندگان کشورهای مستعمره پیشین درآمده است، و روی هم‌رفته همان شکل‌های قانون‌گذاری و پروژه‌های سیاسی را پی گرفته است که به همین منظور در آمریکا و دیگر جامعه‌های مهاجرنشین امپراتوری پیشین مانند کانادا و استرالیا پدید آمدند. در تمامی این دولت‌ها جدلی پیوسته پیرامون چندفرهنگی وجود دارد، میان کسانی که می‌خواهند ملت همواره جماعتی همگون و همسان‌ساز باشد، و کسانی که درخواست نهادینه‌سازی تکثر قومی و حفظ فرهنگ‌های اصیل اقوام به صورت شاخه‌های مجاز فرهنگ ملی را داشته‌اند. در این میان یکی از مسایل بحث‌انگیز آن است که آیا بقای هویت و فرهنگ جمعی به‌خودی‌خود هدفی مهم است یا فقط در نتیجه خواست جمعی مهم می‌شود. مسأله دیگر آن است که آیا پروژه‌هایی که هدف بقای فرهنگ‌ها را دارند می‌توانند از شیء‌گردانی<sup>۲۲</sup> و ذاتی‌سازی آن فرهنگ‌ها خودداری کنند. به قول فلویا آنتیاس:

جدلهایی که بر سر گوناگونی فرهنگ‌ها در می‌گیرند فرهنگ و قومیت را با هم اشتباه می‌گیرند . . . آیا مرزهاست که باید حفظ شود یا دست‌کارها که نقش سیم خاردار آن‌ها را بازی می‌کنند؟ اما، مسأله تنها بر سر همگونی نیست، به سلطه فرهنگی غرب نیز ربط دارد. (۱۹۹۳:۹)

برای مثال در استرالیا خواسته کسانی که به چندفرهنگی اعتراض دارند «جامعه‌ای انگلیسی‌نما» بوده است هرچند که هموندان جماعت ملی استرالیا ریشه انگلیسی-سلتیکی نداشته باشند، چنان که نقل قول پیشین از ناپل ماخر نشان می‌دهد (۱۹۸۴)؛ یووال-دیویس، ۱۴: ۱۹۹۱ ج را نیز ببینید). هدف ایدیولوژیک در آمریکا «آش درهم‌جوش» آمریکایی بوده است. اما پافشاری کسانی که به چندفرهنگی در آمریکا اعتراض داشته‌اند بر برتری میراث فرهنگ اروپایی آن بوده است: «آیا کسی می‌تواند به‌واقع معتقد باشد آموزگاران باید ریشه‌های اروپایی تمدن آمریکا را پنهان سازند؟» (شلزینگر، ۱۲۲: ۱۹۹۲). به نظر می‌رسد عاملی که در این تعبیرها اهمیت اساسی دارد هویت فرهنگ جمعی است نه خاستگاه قومی و رنگ پوست هموندان جماعت.

با این‌همه، اشتباه است که فرض شود پشتیبانان چندفرهنگی به جامعه‌ای سیاسی و مدنی نظر دارند که در آن همه هویت‌های فرهنگی می‌توانند به یک اندازه مشروعیت داشته باشند. برای مثال در استرالیا، سند دولتی درباره چندفرهنگی بر «محدودیت‌های چندفرهنگی» تأکید دارد (دفتر امور چندفرهنگی، ۱۹۸۹)، و در تمامی کشورهایی که چندفرهنگی را در سیاست رسمی خود گنجانده‌اند رسومی فرهنگی هست (مانند چندهمسری، مصرف مواد مخدر) که هم غیرقانونی و هم ناپسند است، و اولویت را به سنت‌های فرهنگی اکثریت مسلط می‌دهد. از این گذشته، در سیاست‌های چندفرهنگی، طبیعی‌نمایی فرهنگ مسلط غربی هم‌چنان ادامه دارد حال آن‌که فرهنگ‌های اقلیت شیء‌گردانی شده و متفاوت با رفتار متعارف انسانی قلمداد می‌شوند.

جان رکس چندفرهنگی را شکل گسترش‌یافته دولت رفاه می‌داند که در آن «پذیرش گوناگونی فرهنگ‌ها در عمل دموکراسی را پربارتر و مستحکم‌تر می‌سازد» (۱۹۹۵: ۳۱). این به ادعای او نتیجه سه عامل است: این‌که ارزش‌های فرهنگ‌های خاص شاید

در نفس خود ارزش‌های مهمی باشند که بتوانند دموکراسی را پر بار کنند؛ این‌که سازمان اجتماعی جامعه‌های اقلیت به هموندان خود پشتیبانی عاطفی می‌دهد؛ و این‌که سازمان اجتماعی ابزار مؤثرتری برای دستیابی این هموندان به امکانات بیش‌تر و دفاع از حقوق جمعی خود فراهم می‌سازد. اما پرسش‌هایی درباره ماهیت این حقوق جمعی به میان می‌آیند و تمهیدات خاصی که دولت باید بیاندیشد تا دستیابی به این حقوق را برای افراد و جماعت‌های موجود در جمعیت ناهمگون خود عملی سازد. جایاسوریا یادآوری کرده که در این‌جا دو موضوع جداگانه در میان است: «یکی محوریت نیازها در تأمین رفاه جمعی و دیگری مسأله دشوار مرزهای نیاز در مطالبه حقوق خود» (۲۳: ۱۹۹۰).

چنان‌که در فصل ۴ مفصل‌تر شرح داده می‌شود، دشوارترین جنبه‌های این دو مسأله هنگامی بر پرده می‌افتند که این تأمین به جای برخورد با رفتار تبعیض‌آمیز در زمینه دستیابی به شغل یا رفاه به چیزی ربط پیدا کند که تفاوت نیازهای فرهنگی قومیت‌های گوناگون نام گرفته است. جایاسوریا (۱۹۹۰) میان نیازها که بنیادین است و از این رو برآوردن آن‌ها به دولت نیاز دارد، و خواست‌ها که از قدرت بخش عمومی فراتر می‌روند و باید درون قلمرو خصوصی به شیوه دل‌خواه برآورده شوند، فرق می‌گذارد.

فرق‌گذاری میان قلمروهای عمومی و خصوصی نقش مهمی در ترسیم مرزهای شهروندی در ادبیات دارد (که در فصل ۴ بررسی می‌شود) هرچند به این واقعیت چندان توجه نمی‌شود که قلمرو عمومی هم دولت و هم جامعه مدنی را در بر می‌گیرد. برای نمونه، تکیه‌گاهی که ترنر (۱۹۹۰) برای بررسی خود پیرامون شکل شهروندی برگزیده این است که دولت تا کجا به حریم خصوصی وارد می‌شود یا از آن دوری می‌کند. اما، چنان‌که مثال‌های بالا نشان می‌دهند، در ساختار دوباره خصوصی/عمومی حوزه‌های خصوصی و عمومی هم ویژگی فرهنگی دارند و هم ویژگی جنسیتی (یووال-دیویس، ۱۹۹۴ ب). کل

جدل پیرامون چندفرهنگی دست بر قضا به این واقعیت برخورده است که مرزهای تفاوت، و مرزهای حقوق اجتماعی، را گفتمان‌های ویژه مسلط تعیین می‌کنند. شاید با بهره‌گیری از واژگان عام‌گرا، اما قطعاً نه عام. و چنان‌که اشاره شد، گفتمان‌های عام‌گرا که به تفاوت جایگاه‌های کسانی که مدّ نظر دارند توجهی نمی‌کنند اغلب بر تعبیرهای ضدنژادی (و می‌توان افزود، ضدجنسی، ضد طبقه، ضد سالمندی، ضد معلولیت و غیره) سرپوش می‌گذارند.

از نمونه‌های مهم دیدگاهی چندفرهنگی که فرهنگی خاص را شیء‌گردانی و همگون می‌سازد کتابی است که یونسکو در سال ۱۹۹۳ با نام سیاره چندفرهنگی (لسلو، ۱۹۹۳) منتشر کرد. در این کتاب جهان به مناطقی از نظر فرهنگی همگون تقسیم شده است، از جمله «فرهنگ اروپایی» (و البته «فرهنگ روسی و اروپای شرقی»)، «فرهنگ آمریکای شمالی»، «آمریکای لاتین»، «عرب»، «آفریقایی» و مانند آن، که باید میان آن‌ها گفت‌وگو و گشاده‌نظری پدید آید.

چندفرهنگی اگرچه نزد هوادارانش راهبردی مهم بر ضد نژادپرستی قلمداد می‌شود با انتقاد چپ‌گرایان روبرو شده است چون مسایل مربوط به مناسبات قدرت را نادیده می‌گیرد، چون کسانی را در مقام نماینده اقلیت‌ها می‌پذیرد که از نظر جایگاه طبقاتی و قدرت با اکثریت هموندان آن جماعت بسیار تفاوت دارند، و چون رویکردی تفرقه‌افکن دارد که تفاوت‌های فرهنگی هموندان اقلیت‌های قومی را برجسته می‌سازد نه آن‌چه را که مایه وحدت این اقلیت‌ها با دیگر سیاهان (در معنای تقسیم فراگیر دوگانه سیاه/سفید) می‌شود که همانند آن‌ها در محصه‌های نژادپرستی، فرودستی و بهره‌کشی اقتصادی گرفتار آمده‌اند (بورن و سیواناندن، ۱۹۸۰؛ مالارد، ۱۹۸۱). دیگر نقدهای چپ‌گرایان هر دو موضع «چندفرهنگی» و «ضدنژادپرستی» را هدف گرفته است (راتانسی، ۱۹۹۲؛ ساهاگل و بیوال-دیویس، ۱۹۹۲). این نقدها یادآور شده‌اند که در نهاد هر دو رویکرد این

فرضیه نهفته است که تمامی هموندان یک جماعت ویژه فرهنگی پای‌بندی یکسانی به آن فرهنگ دارند. هر دو رویکرد هموندان جماعت‌های اقلیت را در اصل همگون تصور می‌کنند که با صدای فرهنگی یا نژادی یگانه‌ای سخن می‌گویند. این صداها را تا آن‌جا که (درون مرزهای چندفرهنگی) ممکن باشد از صدای فرهنگ اکثریت متمایز می‌سازند تا بتوانند «تفاوت» باشند؛ پس، با چنین تعبیری صدای «نمایندگان جماعت» هرچه سنتی‌تر و از فرهنگ اکثریت دورتر باشد، در چارچوب چندفرهنگی، «اصیل‌تر» تصور می‌شود. در چارچوب «ضدژادپرستی» نیز همین دیدگاه حاکم بود. صدای «سیاهان» اغلب صدای قهرمانی آزادی‌بخش و خودبرترین تعبیر شده است که هرچه را که نشانی از فرهنگ اروپامحور سفیدپوستان داشته باشد مردود می‌شمارد.

این‌گونه تعبیرها جایی برای تضادها و تفاوت‌های قدرت و منافع، منلا تضادهای طبقاتی و جنسیتی و فرهنگی، در درون جماعت اقلیت باقی نمی‌گذارند. افزون بر آن، مرزهایی ثابت، ایستا، غیرتاریخی و ذات‌باورانه برای جماعت فرض می‌گیرند که جایی برای رشد و تغییر ندارد. هنگامی که سیاست‌های اجتماعی ترجمان چنین دیدگاهی باشند، «اصالت» می‌تواند به شکل امکان سیاسی مهمی درآید که به مدد آن افرادی که نماینده «جماعت» قلمداد می‌شوند دست به مطالبه منابع اقتصادی و امکانات دیگر از دولت بزنند (کین و یووال-دیویس، ۱۹۹۰). به نظر بیتمن:

تردیدی باقی نمی‌ماند که درک آسان‌گیرانه از گروه ایجاب می‌کند که گروه هویتی قدرت‌نما اختیار کند: باید رهبریتی در گروه وجود داشته باشد که با سخن‌گویی از موضع یگانه صدای مقتدر نماینده یک‌دستی هدف آن باشد. برای تحقق این امر، صداها و بازنمودهای نهفته در ناهمگونی دیدگاه‌ها و منافع باید خاموش و سرکوب شوند.

(۱۹۹۲:۴)

بنابراین درک آسان‌گیرانه از صدای گروه می‌تواند با رهبران بنیادگرا



که ادعای نمایندگی «جوهر» حقیقی فرهنگ و دین جماعت خود را دارند، و مهار زنان و رفتارشان را در صدر دستورکار خود قرار داده‌اند، همدستی کند (سهاگل و یووال-دیویس، ۱۹۹۲).

چندفرهنگی اغلب می‌تواند اثراتی بسیار زیان‌بار به ویژه بر زنان داشته باشد، چون سنت‌های فرهنگی «متفاوت» را اغلب برحسب مناسبات جنسیتی ویژه آن فرهنگ می‌شناسند، و اغلب از مهار رفتار زنان (که خود زنان، به ویژه زنان بزرگسال، نیز در آن مشارکت و همدستی دارند) برای بازتولید مرزهای قومی استفاده می‌شود. نمونه‌ای از این‌گونه همدستی، برای مثال، موردی در بریتانیا است که قاضی از پذیرش درخواست پناهندگی زنی ایرانی که به خاطر رعایت نکردن حجاب مجبور به فرار شده بود خودداری کرد به این دلیل که «این فرهنگ‌شان است» (به روایت مشاور حقوقی، جکی بابا). نمونه‌ای دیگر مربوط به دختر جوان مسلمانی است که به دلیل سختگیری‌های پدرومادر از خانه گریخت و سازمان خدمات اجتماعی او را، به خلاف میل دختر و پشتیبانی «خانه امن زنان آسیایی»،<sup>۲۳</sup> به خانواده مسلمان دیگری سپرد که حتا از خانواده خودش دین‌دارتر بودند (به روایت کارکنان سازمان «خواهران سیاه‌پوست ساتهال»).

جینی مارتین (۱۹۹۱) روش چندفرهنگه متناقضی را توصیف می‌کند که در آن عملکردهای «خانواده‌های قومی» را «به نمایندگی از سوی زنان قوم»، با تمرکز بر «عملکرد اجدادی» مانند ختنه دختران و ازدواج کودکان و غیره، به نام «محدودیت‌های چندفرهنگی»، نسبت به «الگوی جامعه‌ای شایسته» می‌سنجند که با عرف خانواده انگلیسی نامشخصی یکی از کار در می‌آید. مارتین این رویکرد را شیوه معمول «قوم‌گرایان»<sup>۲۴</sup> موجود در میان نظریه‌پردازان چندفرهنگی استرالیا می‌نامد و یادآور می‌شود که انگیزه آنان نگرانی

23 Asian Women's Refuge

24 ethnicists

واقعی برای زنان نیست - زیرا قوم‌گرایان فرودستی زنان را بخشی از نظم طبیعی امور می‌دانند که خانواده در خط مقدم آن است. این بیشتر شگردی است برای رده‌بندی مردان بر حسب میزان انحراف از الگوی انگلیسی - که در این گفتمان الگوی بی‌چون و چرای آرمانی است.

الگوی پویای دیگری برای تکرار فرهنگی را هومی بابا (۱۹۹۰)؛ ۱۹۹۴ الف؛ ۱۹۹۴ ب) به دست داده است. بابا با منسوخ شمردن تقسیم فضا/زمان و ساختار/فرایند، و تأکید بر ماهیت پیوسته در تغییر و قطعی نشده مرزهای متصور برای «جامعه خیالی» ملی و روایت‌هایی که گفتمان فرهنگ جمعی آن را می‌سازند، متوجه ضدروایت‌هایی می‌شود که از حاشیه‌های ملت سر برمی‌آورند، از میان آن دسته از «پیوندی»<sup>۲۵</sup>‌های فرهنگی و ملی که به دلیل مهاجرت یا تبعید در بیش از یک فرهنگ زیسته‌اند. چنین «پیوندی»‌هایی «مرزهای کلیت‌ساز» ملت اختیاری خود را هم می‌سازند و هم محو می‌کنند. البته لازم نیست منشأ این‌گونه ضدروایت‌ها همیشه اقلیت‌های مهاجر باشند. برای مثال، صدای بالنده مردمان بومی نمونه‌ای است از ضدروایتی که از درون به گوش می‌رسد. افزون بر این، ضدروایت‌ها درباره مرزهای «ملت» به از هم پاشی ملت‌های یوگسلاوی و شوروی پیشین انجامیده‌اند؛ و هرچند نه به این شدت، در دیگر جماعت‌های ملی نیز معنای ملت و مرزهای آن همه‌جا موضوع جدل‌های مداوم است. در این زمینه توجه به آنچه هومی بابا از قلم می‌اندازد اهمیت دارد: «ضدروایت»‌ها حتی اگر شکلی رادیکال داشته باشند ممکن است حامل پیامی پیشرو نباشند. به قول آنا لوون‌هاویت تسینگ (۱۹۹۳:۴)، هم‌زمان با شناسایی سهم‌ها و ویژگی‌های محلی چنین ضدروایت‌هایی، باید به موقعیت آن‌ها در دادوستدهای گسترده معنا و قدرت توجه داشت.

خطر دیگر در رویکرد بابا آن است که می‌تواند در نهان بحث

ذات‌باوری را به میان بیاورد: یعنی این که معناهای ذات‌باورانه و همسان‌ساز «چندفرهنگه» جماعت‌های پیشین به جماعت‌های همگونی نسبت داده شوند که بستر پدیدارشدن «پیوندی»ها بوده‌اند، و بدین‌سان تصویر اسطوره‌ای جامعه از «آش درهم‌جوش» به «سالاد مخلوط» تغییر کند. ویژگی چنین موضعی مثلاً توصیفی است که ترین‌مین‌ها در «همایش نژادپرستی‌ها و فمینیسم‌ها» در وین (اکتبر ۱۹۹۴) از خود ارائه کرد: ایستاده «در حاشیه، مقاوم در برابر فرهنگ اکثریت و فرهنگ گروه خود»، گویی که هر یک از این دو فرهنگ موجودیتی ثابت و همگون بیرون از تعبیرهای خود او دارند.

بابا، البته، آگاه است که در واقع نمی‌توان هویت خود را، حتی تا اندازه‌ای، بر پایه تجربه «اصیل» پیش‌استعماری ساخت. او به خطر حاصل از این رویکرد، به‌ویژه برای پیوندی‌هایی که قصد این کار را دارند، اشاره می‌کند که غلتیدنی آسان به ورطه حسرت ذاتی شده است. با این شیوه، پیوندخوردگی<sup>۲۶</sup> اغلب به شکل تقلیدی مضحک از اروپامحوری همگون‌شده در می‌آید. اسمادار لای (۱۹۹۲:۹۲) الگوی پیوندی را در برابر الگویی می‌گذارد که گلوریا آنزالدوآ (۱۹۸۷) به دست داده است. او مدعی است که این دو الگو در مورد تصورکردن تجربه زیسته فرد پیوندی که در حوزه‌های درون‌مرزی میان ملت و امپراتوری رخ می‌دهد رویگری متضاد دارند. هر دو الگو ادعا می‌کنند دودلی پیوندی‌ها در برابر ملت و امپراتوری زمینه ترسیم دوباره مرزهای کم‌رنگ شده میان آن‌ها را فراهم می‌سازد. اما الگوی بابا برای پیوندخوردگی، الگویی واکنش‌محور است. فرد پیوندی را توانمند نمی‌سازد پس عاملیت ندارد. آنزالدوآ معتقد است هنگامی که پیوندی‌ها به کندوکاو گذشته خود می‌پردازند، این کار می‌تواند حسرت ذاتی‌شده یا نجات گذشته «آلوده نشده» پیش‌استعماری نباشد. برعکس، کندوکاو گذشته، پیوندخوردگی آن را برملا می‌سازد و تشخیص و تصدیق این گذشته پیوندی با واژگان

امروز، جماعت را توانمند می‌سازد و به آن عاملیت می‌دهد. تأکید او بر جماعت تضادی روشن دارد هم با فرضیه بابا که فرد پیوندی را «دیگری چندپاره» می‌داند، و هم با تصویری که مین‌ها از خود به دست می‌دهد. خودداری پیوندی‌ها از تفرد، به آنان قدرت عاملیت جماعت را می‌دهد (البته با همه دردسرهایی که به همراه دارد: یووال-دیویس، ۱۹۹۱؛ فصل ۴ را هم ببینید) تا نه تنها با نشان دادن واکنش که با گشودن فضایی تازه و سازنده در حوزه‌ی مرزی، در برابر سلطه اروپامحوری مقاومت کنند.

این گونه پیوندخوردگی اشتراکی است که جن ندرین پیترز (۱۹۹۴) شالوده‌ی فرایندهای جاری جهانی سازی می‌داند که امروز در جهان رخ می‌دهد، نه الگوی رایج‌تری که به نظر می‌رسد جهانی سازی را همگون سازی فزاینده تصویر می‌کند.

#### تحول فرهنگی و مدرنیته

به نظر چترجی (۱۹۸۶) استعمارزدایی فرهنگی راه را برای استعمار زدایی سیاسی - گسست مهم شاخص سده بیستم - پیش‌بینی و هموار کرده است. این فرایند چندان رنگ‌وبوی بازگشت به عصری طلایی و اسطوره‌ای در گذشته ملت را نداشت و بیش‌تر به معنای رشد احساس توانمندی و شکل گرفتن مسیری ملی برای رسیدن به آزادی و استقلال بود. یکی از درونمایه‌های اصلی این فرایند استعمارزدایی فرهنگی بازتعریف و بازسازی مناسبات جنسیتی و تمایل جنسی بوده است. فرانتس فانون (۱۹۸۶) بخشی از آن را در فراخوان پرآوازه خود خطاب به مردان سیاه‌پوست برای «بازپس‌گیری مردانگی خود» فشرده کرد. به گفته آشیس ناندی (۱۹۸۳) گفتمان استعماری از مرد مستعمره‌نشین تصویری زنانه به دست داده و انکار این تصویر راهی برای رهایی و توانمندسازی تصور شده است. در بسیاری از فرهنگ‌ها توانایی جنسی و مردانگی هم معنا به نظر می‌رسند. چنین دیدگاهی نه تنها به «مردبرترینی» افراطی بسیاری

از جنبش‌های ضداستعماری و قدرت‌سیاه مشروعیت بخشیده، که جایگاه فرعی زنان در این جماعت‌های ملی را نیز موجه جلوه داده است.

و با این همه، در پروژه‌های انقلابی و ضداستعماری جوراجور، خواه در ترکیه یا هند و خواه در یمن یا چین، «رهایی زنان» (کاندیوتی، ۱۹۹۱ب) نشانگری شده است که از نگرش سیاسی و اجتماعی بس گسترده‌تری نسبت به تحول اجتماعی و مدرنیته خبر می‌دهد. چنان‌که چترجی (۱۹۹۰) یادآور می‌شود، در نگاه‌خیره استعماری جایگاه زنان در تعیین چارچوب فرهنگ‌های بومی چندان اهمیت داشته که سبب شده اعلامیه‌های نمادین تحول فرهنگی در همین حوزه سر برآورند. جایگاه زنان از سازوکارهای مهمی بوده که پروژه‌های قومی و ملی به مدد آن حرکت خود به سوی مدرن‌شدن را - در درون و در بیرون - نشان می‌دادند. اما این تغییرات خالی از دودلی نبود، چون باید هم‌زمان بر مدرن‌شدن و بر استقلال ملی دلالت می‌کرد. فرایند تقلید در بهترین حالت محدود بود.

یکی از بحث‌های اصلی در جدل‌های مرتبط این بوده است که مدرن‌شدن را تا کجا باید همان غربی‌شدن دانست. نزد بسیاری از رهبران کشورهای مستعمره، ملی‌گرایی و سوسیالیسم مقیاس‌های مدرنیته‌ای بود که باید اقتباس می‌کردند تا بتوانند دشمن استعمارگر اروپایی را شکست دهند. به همین دلیل است که، مثلاً، چترجی (۱۹۸۶) ملی‌گرایی را در جهان پسااستعماری گفتمانی اقتباسی دانسته است. اما از این بر نمی‌آید که باید این دو را یکی گرفت. الگوی آنزالدوآ (۱۹۸۷) برای پیوندخوردگی توانمند برای توصیف این فرایند کارسازتر است. بسیاری از سنت‌های فرهنگی و مذهبی بومی، دست‌کم به شکلی نمادین، هم‌چون منبعی برای پایه‌ریزی نمادهای ملی و «مرزبانان نمادین هویت» به تصاحب درآمده‌اند.

تسلط ملت-دولت مدرن در جهان پسااستعماری اغلب بسیار

محدود و بیش‌تر منحصر به مراکز شهری و طبقات ممتاز بوده است، از این رو بهره‌گیری از سنت‌های مذهبی و فرهنگی هم‌چون مرزبانان نمادین، به میزان زیادی، ادامه هم‌زیستی مرکز «مدرن» با بخش‌های پیشامدرن جامعه را ممکن ساخته است. و همین در دوره‌های بعد، در بسیاری موارد، امکان سربرآوردن نسلی تازه از رهبران را فراهم کرد که توانستند با بهره‌گیری از همان سنت‌ها و آداب و رسوم پروژه‌های ملی و قومی دیگرگونه‌ای پدید آورند. در این پروژه‌ها، آنچه در پروژه‌های پیشین مظهر پیشرفت و مدرنیته بود امپریالیسم فرهنگی اروپا شمرده می‌شد. به جای آن، رفته رفته تصویری بنیادگرایانه از جوهر «حقیقی» فرهنگ جماعت وضع شده است. اما این تصویرها نیز بیش‌تر از نمونه‌های پیشین درباره «آزادسازی ملت» با شیوه‌هایی که مردم از دیرباز در این جامعه‌ها می‌زیسته‌اند هم‌خوانی ندارند، و تازه مدرنیته و ابزار آن - خواه رسانه‌های مدرن یا تسلیحات دارای فناوری مدرن - را نیز کنار نگذاشته‌اند.

باز هم زنان در این پروژه‌ها نقشی مهم بازی می‌کنند. اکنون زنان، به جای نمادهای تحول، نقش «حاملان سنت» را پیدا کرده‌اند. عمل نمادین کشف حجاب که مرحله‌ای اساسی در پروژه‌های رهایی‌بخش بود اکنون جای خود را به کارزارهای حجاب اجباری داده است، چنان‌که مثلا در ایران پس از انقلاب رخ داد. حتی رسم‌هایی مانند ساتی<sup>۲۷</sup> در هند می‌توانند کانون جنبش‌های بنیادگرایی شوند که پیروی زنان از این سنت‌ها را ضامن حفظ جوهر فرهنگ ملی می‌دانند، جوهری که عملکرد آن نسخه بدل نگاه‌خیره استعمار است که برای ساختن تصور «دیگربودگی» بر این رسوم تأکید می‌ورزید (چاچی، ۱۹۹۱؛ مانی، ۱۹۸۹).

### بنیادگرایی و مدرنیته

بنیادگرایی شاید مهم‌ترین جنبش اجتماعی دوران ما باشد (جدل،<sup>۲۸</sup>

۱۹۹۵). جنبش‌های بنیادگرا در سراسر جهان، با همه ناهمگونی‌های خود، در اصل جنبش‌هایی سیاسی‌اند که ضرورتی مذهبی یا قومی دارند و به شیوه‌های جوراجور در موقعیت‌هایی بسیار متفاوت می‌کوشند مهار قدرت‌های دولت مدرن و رسانه‌ها را برای خدمت به مرام خود در دست گیرند. این مرام که می‌تواند بر پایه متونی مقدس یا بشارت‌های آسمانی در پیوند با رهبری فرهمند استوار باشد، هم‌چون یگانه روایت معتبر از دین، فرهنگ قومی یا حقیقت عرضه می‌شود (سهاگل و یووال-دیویس، ۱۹۹۲). بنابراین باید میان جنبش‌های مذهبی بنیادگرا و الهیات رهایی بخش که، با وجود ریشه‌های مذهبی و سیاسی، به جای استیلا یافتن بر مبارزات سیاسی غیرمذهبی با آن‌ها همکاری می‌کنند، فرق گذاشت.

بنیادگرایی می‌تواند در کشورهای متفاوت با گرایش‌های سیاسی متفاوتی هم‌پیمان شود و به شکل‌های بسیاری رخ نماید. این پدیده می‌تواند در قالب راست‌کیشی، در قالب حفظ «ارزش‌های سنتی» یا در قالب احیاگری انقلابی ظاهر شود که با «بازگشت به سرچشمه‌ها» شکل‌های فاسد و ناسره مذهب را به دست فراموشی می‌سپارد. برای مثال، بنیادگرایی یهودی در اسرائیل به دو شکل اصلی پدیدار شده است که معنایی بسیار متفاوت برای دولت قایل می‌شوند: یکی صهیونیسم راست‌گرا که در مرام آن بنیادگذاری دولت اسرائیل عملی بی‌چون و چرا مذهبی است؛ و دیگری جنبشی غیرصهیونیستی - اگر نه ضدصهیونیستی - که دولت اسرائیل را منبعی مناسب برای دستیابی به قدرت سیاسی و اقتصادی برای پیشبرد روایت خود از دین یهود می‌داند. در اسلام، بنیادگرایی به صورت بازگشت به متن قرآن (بنیادگرایی مکتب‌ها)، و بازگشت به قانون مذهبی یعنی شریعت (بنیادگرایی علما) ظاهر شده است. در آمریکا، جنبش‌های بنیادگرای پروتستان بنیادگرایان معتقد به سرچشمه را در بر می‌گیرند - کسانی که می‌خواهند به متون انجیلی بازگردند - و «مسیحیان باززاده» که تکیه بیش‌تری بر تجربیات عاطفی دینی دارند (نگاه کنید به: سارا

میتلند، ۱۹۹۲).

فرق‌گذاری میان دو دسته جنبش بنیادگرا ضروری است: یکی جنبش‌های اکثریت حاکم در درون دولت‌ها که می‌خواهند بر همه جامعه حاکم شوند (مانند راست نوین انجیلی در امریکا، ایران خمینی یا یوگسلاوی صرب‌ها)، و دیگری جنبش‌های بنیادگرای اقلیت‌ها که می‌خواهند با بهره‌گیری از قدرت و امکانات دولت و رسانه‌ها مرام خود را بیش‌تر در حوزه‌های ویژه خود تبلیغ و تحمیل کنند، و معمولاً بر حسب قومیت تعریف می‌شوند (مانند بنیادگرایان یهودی پیرو حسیدی‌های لوباویچ، و بنیادگرایان هندو و سیک در بریتانیا). اما پی بردن به وجود شکل‌های ناهمگون جوراجور میان جنبش‌های بنیادگرا کاربرد واژه «بنیادگرایی» را برای تعیین هویت پدیده‌های اجتماعی خاص از اعتبار نمی‌اندازد. همه جنبش‌های مهم اجتماعی - از جمله جنبش‌های ملی، سوسیالیستی، فمینیستی - نیز به همین اندازه ناهمگون بوده‌اند.

سربرآوردن بنیادگرایی در این سال‌ها به بحران مدرنیته - نظام‌های اجتماعی استوار بر پایه اعتقاد به اصول روشنگری و عقل‌باوری و پیشرفت - مربوط می‌شود. سرمایه‌داری و کمونیسم هر دو نشان داده‌اند که توانایی برآوردن نیازهای مادی و عاطفی و معنوی مردم را ندارند. احساس نومیدی و سردرگمی سبب شده که مردم برای رسیدن به آرامش پذیرای دین‌های تعالی‌بخش باشند. این دین‌ها راهنما و تکیه‌گاهی فراهم می‌سازند که به مردم احساس پایداری و امنیت، و هویتی یکپارچه می‌دهد. آن‌ها مرکز شکل‌گیری معنا را از فرد به رهبران و نهادهای دینی منتقل می‌کنند.

مهار زنان و خانواده مردسالار دو مقوله‌ای هستند که معمولاً در تصورهای بنیادگرایانه از نظام اجتماعی نقشی محوری دارند. این دو را اغلب نوشداروی همه دردهای اجتماعی می‌انگارند:

یکی از باورهای راسخ انجیلی که رواج گسترده دارد آن است که



ثبات در خانه، کلید حل دیگر مشکلات اجتماعی است. همین‌که خانه‌به‌دوش‌ها به «خانه» بیایند و تنگدستان به احساس مسئولیتی که در پیوند نیرومند خویشاوندی مسیحی یافت می‌شود دست یابند، فقر از میان خواهد رفت. (مارسدن، ۱۹۸۰: ۳۷)

و فرار زنان از نقش اجتماعی شایسته خود می‌تواند فاجعه‌ای اجتماعی باشد:

زن پیکری چنان ناتوان و مسئولیت‌های خانوادگی چنان عظیمی دارد، که امکان ترک حجاب او را در جامعه‌ای به‌سامان از میان می‌برند. (پوندا ماندرودی، نقل درهایمن، ۱۹۸۵: ۲۴)

یکی از ناسازه‌های مرتبط با بنیادگرایی این واقعیت است که زنان با جنبش‌های بنیادگرا همدستی می‌کنند، در فضاهایی که به آنان اختصاص می‌یابد آرامش می‌جویند و حتا گاه به احساس توانمندی دست می‌یابند (نگاه کنید به: یاسمین علی، ۱۹۹۲؛ الن فاستر، ۱۹۹۲؛ سارا میتلند، ۱۹۹۲؛ و نیرا یووال-دیویس، ۱۹۹۲ ب). همه این واقعیت را می‌دانند که به رغم جایگاه فرودستی که زنان روی‌هم‌رفته در نهادهای مذهبی دارند، اکثریت هموندان فعال این نهادها را زنان تشکیل می‌دهند. این مسأله را نمی‌توان تنها به این ربط داد که مذهب به چشم ستم‌دیدگان منبع آرامش است، بلکه با تقسیم عاطفی کار میان جنسیت‌ها نیز پیوند دارد که سبب می‌شود زنان فعالیت در قلمروهای مذهبی را بخشی از نقش خود در مقام نگهبانان سلامت عاطفی و اخلاقی هموندان خانواده بدانند (پث - هالاخمی، ۱۹۹۶). از سوی دیگر، فعالیت در جنبشی مذهبی به زنان جایگاهی موجه در حوزه عمومی می‌دهد که می‌توانست به روی آنان بسته بماند، و شاید در برخی موقعیت‌ها، مثلا رابطه دختران جوان با پدر و مادرشان، بتوانند آن را به سود خود بر هم بزنند. و تازه، این حوزه عمومی هرچند هنوز خالی از چالش نیست می‌تواند کم‌تر رعب‌انگیز باشد و فضایی برای موفقیت‌های شخصی باز کند که شاید برای زنان بی‌تجربه طبقه کارگر و زنان سرخورده طبقه متوسط

بی‌جاذبه نباشد. در مورد زنان متعلق به اقلیت‌های نژادی و قومی این حوزه می‌تواند امکانی برای دفاع از خود و سرپیچی از فرهنگ نژادپرست مسلط فراهم سازد. با این‌همه، تأثیر جنبش‌های بنیادگرا بر زنان روی‌هم‌رفته بسیار زیان‌بار بوده، نقش‌ها و فعالیت‌های آنان را محدود و معین ساخته و هرگاه پا از محدوده‌های تعیین‌شده بیرون گذاشته‌اند به شدت آنان را سرکوب کرده است.

شیء‌گردانی و ذاتی‌سازی هویت‌ها که به سیاست بنیادگرایان گره خورده‌اند واکنشی دفاعی در برابر فرایندهای جهانی‌سازی نیز قلمداد شده‌اند. استوارت هال (۱۹۹۶) و ورنه استولکه (۱۹۹۵) هر دو از بنیادگرایی فرهنگی سخن می‌گویند (اگرچه، با توجه به تأکید شدید آن بر تغییرناپذیری مرزهای جماعت، بهتر است آن را بنیادگرایی قومی نامید). با سربرآوردن سرمایه‌داری جهانی و احساس ناتوانمندی فزاینده در نظام سیاسی جهانی که به نظر می‌رسد استقلال و خودمختاری سیاسی روزبه‌روز در آن بی‌ارزش‌تر می‌شود، هر روز جمع بیشتری از مردم نیاز به چیزی را احساس می‌کنند که استوارت هال گریزی نمادین به گذشته برای رویارویی با آینده می‌نامد. افسانه خاستگاه مشترک و مفهومی ثابت، همگون، غیرتاریخی و تغییرناپذیر برای فرهنگ جماعت در این‌جا نیز به شیوه‌ای مشابه با بنیادگرایی دینی به کار می‌رود. راست این است که در این برداشت‌های فرهنگی بنیادگرا، دین اغلب نقش مهم نشانگر فرهنگی را بازی می‌کند.

چنان‌که ورنه استولکه یادآور می‌شود، در منش لیبرال مدرن میان توسل به انسانیتی مشترک که متضمن ایده عمومیت است چنان‌که هیچ انسانی بیرون از شمول آن به نظر نرسد، و شکلی از خاص‌گرایی فرهنگی که به زبان ملی ترجمه می‌شود، تناقضی ظاهری وجود دارد که به مدد ایدئولوژی بر آن غلبه می‌کنند. «دیگری» فرهنگی - مهاجر یا هموند جماعت‌های دیگری که همان افسانه خاستگاه را ندارند - بیگانه و بنابراین «دشمن» بالقوه‌ای تصور می‌شود که یک پارچگی و بی‌همتایی ملی و فرهنگی «ما» را تهدید می‌کند. تازه با چرخش

ایدیولوژیک دیگری، هویت و وابستگی ملی که ویژگی‌های فرهنگی تعبیر شده‌اند سدی غلبه‌ناپذیر می‌شوند در برابر آنچه برای انسان‌ها در اصل به طور طبیعی پیش می‌آید، یعنی ارتباط. جدایی کامل، با ترجیح جدایی فضاها، برای رفاه انسان حیاتی شمرده می‌شود. به گفته الکساندرا اُلوند (۱۹۹۵)، انسان «موجود مرزسازی است که مرزی ندارد». نیاز انسان به مرزبندی موجودیت یکتای خود از نظر فرهنگی، با توانایی او در این‌که مرزهای میان انسان‌ها را از نظر اجتماعی زیر پا بگذارد، رابطه دیالکتیکی ظریفی دارد.

### جهانی‌سازی و فرهنگ

اما این زیریا گذاشتن مرزها هرگز به شکلی متقارن و جامع صورت نمی‌پذیرد. والرستاین (۱۹۹۴؛ ۱۹۸۰؛ ۱۹۸۹) که بدعت‌گذار الگوی «نظام جهانی» بود در اصل آن را بر اساس معیارهای رشد اقتصادی جهانی تعریف کرد که میان مرکز و پیرامون آن مناسبات نابرابر وجود دارند. دیگر الگوهای جهانی‌سازی (مثلاً، پیتر بهیر، ۱۹۹۴؛ جان دبلیو. مهیر، ۱۹۸۰؛ رولاند رابرتسن، ۱۹۹۲؛ و برآیان ترنر، ۱۹۹۴) سیمای سیاستی جهانی، فرهنگی جهانی و جامعه‌ای جهانی را به این الگو افزوده‌اند. یکی از نموده‌های ویژه رشد فرایند جهانی‌سازی به وجود آمدن فناوری‌های اطلاعات و فشرده‌گی زمانی/فضایی حاصل از آن بوده است (کهن، ۱۹۹۵). از سوی دیگر باید متوجه این واقعیت باشیم که، به خلاف تصور گفتمان مدرن‌سازی که تفاوت‌های جهانی را در اصل موقعیت‌ها یا مرحله‌های گوناگون در راهی می‌داند که به الگوی غربی ختم می‌شود، سرانجام فرایند جهانی‌سازی می‌تواند همسان‌سازی نباشد. همان‌گونه که جَن ندروین پیترز (۱۹۹۴) خاطر نشان کرده است، این فرایند سرانجامی جز پیوندگری ندارد. با وجود چندین فرایند جهانی‌سازی (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی) که دست در کارند، جهانی‌سازی را باید نوعی پیوندگری ساختاری دانست، پدیدار شدن آمیزه‌هایی تازه از همکاری و

پیوندگری فرهنگی، پیدایش فرهنگ‌های مخلوط<sup>۲۹</sup> فرامحلی. طلال اسد (۱۹۹۳) به کندوکاو در مفهوم مردم‌شناختی «تاریخ» و امکان به تصور درآوردن مفهوم «تاریخ خودگردان» در چارچوب جهانی‌سازی و گسترش‌گری اروپایی پرداخته است. همانند پیتز، اسد نیز منتهی شدن جهانی‌سازی و وام‌گیری فرهنگی به همگونی تمام‌عیار را خیالی باطل می‌داند. او به جای آن ایده ترجمه را پیشنهاد می‌کند. ترجمه هرگز به معنای ساده بازتولید هویت نیست، و شیوه و شرایطی که زمینه‌ساز ترجمه می‌شوند (از تحمیل اجباری تا وام‌گیری اختیاری) بر گونه‌های قدرتی که پدید می‌آیند و فرصت‌های تازه‌ای که رخ می‌نمایند بی‌تأثیر نیست.

با این همه، گرچه دستاورد این فرصت‌ها را هرگز نمی‌توان به‌درستی پیش‌بینی کرد، همسانی‌زبانی که این فرصت‌ها در آن پرورده و بیان می‌شوند، و بنابراین همسانی شکل‌های ویژه قدرت و سلطه نیز، میان جامعه‌های غربی و غیرغربی روزبه‌روز بیشتر می‌شود. (۱۹۹۳: ۱۳)

البته این فرایند جهانی‌سازی را نباید حتماً در «چارچوب پسامدرن» تحلیل کرد (راتانسی، ۱۹۹۴). چنین کاری شاید ما را به این اشتباه بیاندازد که جهانی‌سازی پیش از دوران پسامدرن وجود نداشت، و افزون بر آن، فرض کنیم که همه جامعه‌های درگیر در این فرایند «پسامدرن» اند - یعنی دوران «مدرنیته» را از سر گذرانده‌اند.

مفهوم «جهانی» را معمولاً نقطه مقابل مفهوم «محلی» تصور می‌کنند. جامعه‌های محلی می‌توانند مناسبات گوناگونی با فرایند جهانی‌سازی داشته باشند. این جامعه‌ها ممکن است، دست‌کم تا اندازه‌ای، بیرون از فرایندهای جهانی‌سازی به حیات خود ادامه دهند؛ ممکن است بتوانند با محیط یا نفوذ جهانی هم‌زیستی داشته باشند، یا شاید هم‌چون واکنشی به فرایندهای جهانی‌سازی شکل بگیرند و محلی برای مقاومت در برابر آن شوند. اما نباید فرض را بر این گذاشت که معنا و پیامدهای این فرایندها برای مردمی که

در این جامعه‌ها جایگاه‌های گوناگون طبقاتی و قومی و جنسیتی دارند یکسان است. برای نمونه، طلال اسد (۱۰-۹: ۱۹۹۳) تجلیل جیمز کلیفورد (۱۹۹۸) را از «دامنه رو به گسترش عاملیت انسان که تحرک جغرافیایی و روان‌شناختی هم‌اکنون فراهم می‌سازد» با بدبینی شدید هانا آرنه (۱۹۷۵)، پناهنده‌ای فراری از حکومت نازی‌ها، مقایسه می‌کند که از «احساس آوارگی و زیادی بودن که بلای جان توده‌های مدرن بوده است» سخن گفت.

با وجود این، پیشرفت‌های فناوری در حوزه حمل‌ونقل و ارتباطات در سالیان اخیر این دستاورد را داشته‌اند که «جامعه‌ها» را می‌توانند مردمانی تشکیل دهند که بسیار دور از هم زندگی می‌کنند، به‌ویژه کسانی که به دلیل جایگاه طبقاتی و شغلی خود امکان دستیابی به این وسایل ارتباطی را پیدا کرده‌اند. وجود جامعه‌های خارج از کشوری در مناسبات جهانی و محلی اهمیتی ویژه دارد. با توجه به فناوری‌های تازه ارتباطی، جامعه‌های مهاجر آسان‌تر از همیشه می‌توانند با زادگاه و با جماعت‌های مهاجر هم‌وطن در مکان‌های دیگر در تماس باشند. ویدئو، رادیو، تلویزیون و اینترنت و امکان سفرهای کم‌و‌بیش سریع و ارزان میان کشورها، بازتولید زبان و فرهنگ عامه و «هم‌گام شدن» را با آنچه در «سرزمین مادری» و در جامعه‌های خارج از کشوری در کشورهای دیگر می‌گذرد از همیشه ساده‌تر کرده است. این امکان البته می‌تواند ناسازه‌های دردناک خود را بیافریند. فیل کهن (در سخنرانی سالانه واحد قومیت‌های تازه در دانشگاه لندن شرقی، ۱۹۹۶) از مردی بنگلادشی که در شبه جزیره *آیل آو داگز*<sup>۲۰</sup> با او مصاحبه شده بود حکایت کرد که می‌گفت از راه پُست الکترونیکی با اهالی دهکده خود در بنگلادش بسیار احساس نزدیکی می‌کند، اما از ترس حمله نژادپرستان جرئت بازکردن در خانه‌اش را ندارد.

جلوه دیگری از «جامعه‌های بی‌سرزمین» پدیده‌ای است در

جامعه‌هایی که ازدواج‌های قراردادی وجود دارد، مانند آسیای جنوبی و جامعه‌های سنتی یهودی، به نام «تبادل عروس» بین جامعه‌های خارج از کشوری گوناگون و بین آن‌ها و «وطن». این پدیده شگردی قدرتمند برای تداوم پیوندهای عمیق و ساختار فراگیر مرزهای «جامعه‌ها» است. به این ترتیب مرزهای جغرافیایی سرزمین‌های گوناگون و مرزهای سیاسی کشورهای گوناگونی را که هموندان این جامعه‌های خارج از کشوری در آن‌ها شهروند به حساب می‌آیند در هم می‌ریزند.

فناوری‌های تازه ارتباطی بر تأثیر تغییرات سیاسی جهانی (مانند استعمارزدایی از آفریقا و پیروزی صهیونیسم در اسرائیل/فلسطین) افزوده‌اند. نتیجه آن نقشی تازه برای «وطن» بود، و مهم‌تر و عینی‌تر، برای جماعت‌های خارج از کشوری مانند یهودیان و سیاهان، که رابطه چندین نسل از آن‌ها با کشور زادگاه خود جز معنایی نمادین نداشت. بنابراین فرایندهای جهانی‌سازی و مهاجرت‌های بین‌المللی ناگزیر پیوند قدرتمند میان مرزهای «جامعه خیالی» اندرسن (۱۹۸۳) و سرزمین خاص را تضعیف نکرده‌اند. برعکس، هرچند جامعه‌های خارج از کشوری در جامعه‌های «چندفرهنگه» و متکثر از مشروعیت اجتماعی و سیاسی برخوردار می‌شوند، شمار اندکی از پروژه‌های سیاسی که در جامعه‌های خارج از کشوری گوناگون سربرآورده‌اند دغدغه حمایت از مبارزات سیاسی و نظامی در وطن - خواه ایرلند، اسرائیل، هند یا رواندا - را داشته‌اند که هدف «آزادسازی» وطن از قید «دیگران» آن را دنبال می‌کنند. چنین پروژه‌هایی با ظهور «بنیادگرایی فرهنگی»، که از آن به نام شکل رایج نژادپرستی کنونی در غرب سخن رفت، هم‌خوانی دارند. شایان اهمیت است که این جنبش‌های بنیادگرای فرهنگی، که واکنش‌های دفاعی در برابر فرایندهای جهانی‌سازی قلمداد شده‌اند، پیوندی ذاتی میان فرهنگ و سرزمین را مفروض می‌دانند. این پیوند اغلب پیرامون مفهوم «موطن» یا - به بیان دقیق‌تر در زبان آلمانی - Heimat (رتزل، ۱۹۹۴) شکل می‌گیرد. چنان‌که فیل کهن (۱۹۹۵) خاطر نشان

کرده «موطن» ساختاری به شدت جنسیتی است - جلوه‌ای دیگر از پیوند مستحکم مناسبات جنسیتی با ساختار جماعت‌ها. ماهیت به شدت جنسیتی «پاکسازی قومی» که، در بدترین حالت، می‌تواند از چنین ساختارهایی سرچشمه بگیرد، در واقع کوششی است برای «حل» تناقض‌های موجود میان سیاست ذات‌باورانه هویتی، و واقعیتی اقتصادی و سیاسی که کشتی به سمت وسوهای دیگر دارد.

### نتیجه‌گیری

جیمز دانلد گفته است «ملت در فرهنگ خود نمود نمی‌یابد: فرهنگ است که «ملت» را به وجود می‌آورد» (۱۹۹۳: ۱۶۷).

موضع پرورده‌شده در این فصل (و سراسر کتاب) در برابر «فرهنگ‌زدگی» - یعنی «استعمار امر اجتماعی به دست امر فرهنگی» - مقاومت می‌ورزد و اهمیت اساسی فرایندهای چندگانه مناسبات قدرت، و فعالیت‌ها و ساختارهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خرد و کلان را تشخیص می‌دهد. اما، در این بستر، بهره‌برداری از امکانات فرهنگی گوناگون به ویژه مرزبانان نمادین (آرمسترانگ، ۱۹۸۲)، در (باز)سازی پیوسته جماعت‌ها و هویت‌های جمعی و مدیریت و مهار مرزهای آن‌ها نقشی سرنوشت‌ساز بازی می‌کند. فرهنگ در این جا، به جای «چیز» ثابت و شیء‌شده، فرایندی پویا تصور می‌شود که پیوسته در تغییر و سرشار از تناقض‌های درونی است که عاملان اجتماعی و سیاسی گوناگون، با موضع‌های ناهمسان، به شیوه‌های گوناگون از آن بهره می‌گیرند. اما توانایی «خمیره فرهنگی» برای تحمل معناها و کاربردهای ناهمسان، طبیعی‌نمایاندن را برای پروژه‌های فرهنگی مسلط آسان‌تر می‌سازد. نیاز بنیادین اجتماعی و سیاسی و اخلاقی به درک دیگران اجتماعی اغلب زمینه‌ساز تشدید این نیاز می‌شود که فرهنگ‌های گوناگون یک‌سره متفاوت و جدا از هم تصور شوند. اما هیچ‌یک از فرهنگ‌های امروزی یک‌سره جدا از فرهنگ‌های دیگر پدید نیامده‌اند (لوون‌هایت تسینگ، ۱۹۹۳) و سمت‌وسوی نفوذ فرهنگی از شرق به غرب و از جنوب به شمال و

برعکس بوده است. از سوی دیگر، ضدروایت‌ها و انبوه پروژه‌هایی که از مواضع گوناگون تبلیغ می‌شوند تنها به «دوران پسامدرنیته» اختصاص ندارند.

این فصل به واری‌های معنای فرهنگ و روایت‌های هویتی پرداخت و به کاربردی که این معناها و روایت‌ها در مدیریت مرزبندی در هر دو شیوه انحصارگرا و فراگیر داشته‌اند. هم‌چنین نگاهی داشت به راه‌هایی که فرایندهای تحول فرهنگی و استعمارزدایی و جهانی‌سازی را به گونه‌های جورا جور سیاست‌های پیوندی و بنیادگرا مرتبط ساخته‌اند.

محوریت مناسبات جنسیتی و تمایل جنسی در ساختار فرهنگی هویت و تفاوت، در پیوند با همه مسایل بررسی شده در این فصل خود را نشان داده است. فرهنگ‌های مسلط دیدگاهی ویژه درباره معنای جهان و ماهیت نظم اجتماعی دارند. مناسبات میان زنان و مردان برای چنین دیدگاهی حیاتی است، و بنابراین در بیشتر جوامع کنترل زنان نیز به همین اندازه اهمیت دارد. زنان اغلب نماد فرهنگ جماعت، نماد مرزهای آن، حامل «شرف» جماعت و بازتولیدگر فرهنگ از نسلی به نسل دیگر تصور می‌شوند. معمول است که با وضع اصول و مقرراتی خاص، معنا و مصداق «مرد شایسته» و «زن شایسته» که هسته اصلی هویت هموندان جماعت است، تعیین شود. مردان استعمارشده اغلب احساس ناتوانمندی حاصل از فرایندهای استعمار و انقیاد را به اخته‌شدن و/یا زنانه شدن تعبیر کرده‌اند. (باز) سازی نقش مردان - و حتا مهم‌تر از آن نقش زنان - در فرایندهای مقاومت و آزادسازی از محورهای اغلب این مبارزات بوده است. اما چون فرهنگ‌ها همگون نیستند، و تفسیرهای مسلط و ویژه فرهنگ‌ها رابطه‌ای نزدیک با منافع رهبریت حاکم در جماعت دارند، این‌گونه تفسیرهای مسلط اغلب بر ضد منافع زنان از کار درمی‌آیند، و بنابراین مایه دودلی آنان در برابر این پروژه‌های مسلط می‌شوند.

همین دودلی است که در فصل بعد در ارتباط با شهروندی زنان و تفاوت اجتماعی بررسی می‌شود.



## شهروندی و تفاوت

«شهروندی» در چند سال اخیر موضوع بسیار پر طرفداری شده که هم چپ و هم راست، در سطح ملی و بین‌المللی، آن را مصادره کرده‌اند و هم فمینیست‌ها. «شهروندی» در این جا نه به معنای رسمی و محدود حق داشتن گذرنامه مشخص، بلکه به مفهوم کلی به کار می‌رود که رابطه بین فرد و کشور را جمع‌بندی می‌کند. به بیان ملانی فیلیپس (۱۹۹۰)، «ظواهر اشتیاق زیادی نسبت به آن وجود دارد، هر چند هیچ کس به درستی نمی‌داند چه چیزی است.»

و در حقیقت، شهروندی (همچون بسیاری مفاهیم دیگر) مفهومی فرّار است. این مفهوم به شیوه‌های مختلف در جوامع مختلف طرح شده و در درون یک کشور و جامعه دچار تغییرات تاریخی شده است. موضوع ایدیولوژی‌های رقیب چپ و راست شده و به عنوان اصل سامان‌دهنده همه جانبه و انحصاری، به عنوان ابزار بسیج و وسیله سیاست‌زدایی از مردم به کار گرفته شده است. همچنین، با وجود این که دارای واژگانی جهان شمول است، آن را به شیوه‌های مختلفی برای بخش‌های متفاوت مردم هر کشور به کار گرفته‌اند.

در این فصل، شهروندی را به عنوان ساختاری چند لایه مورد بحث قرار می‌دهم که در موردی هموندی مردم در جماعت‌های گوناگونی - محلی، قومی، ملی و فراملی - به کار می‌رود. مدعای

اساسی این فصل این است که مطالعه تطبیقی شهروندی نه تنها بایستی موضوع شهروندی زنان را در مقایسه با شهروندی مردان بلکه در نسبت با وابستگی زنان به گروه‌های مسلط یا زیر تسلط، قومیت، منشأ و محل سکونت شهری یا روستایی آن‌ها در نظر بگیرد؛ بایستی موقعیت جهانی و فراملی این شهروندی را در نظر بگیرد.

بدین ترتیب، این فصل به چهار موضوع اساسی می‌پردازد. اول، رابطه بین شهروندی به عنوان فرد و به عنوان پدیده‌ای جمعی و رابطه این‌ها را با مفاهیم ملی‌گرایی و «جامعه» می‌کاود. در پی آن، این فصل مفاهیم حقوق اجتماعی و تفاوت اجتماعی و شیوه‌های رابطه این‌ها با بحث‌های مربوط به چند فرهنگی و مناسبات جنسیتی را بررسی می‌کند.

برایان ترنر (۱۹۹۰) گونه‌شناسی تطبیقی شهروندی تاثیرگذاری را بر اساس دو بُعد - محورهای عمومی/خصوصی و فعال/منفعل - تدوین کرده است. جالب است که با وجود این که گونه‌شناسی ترنر کورجنس<sup>۱</sup> (یووال-دیویس، ۱۹۹۱؛ البی، ۱۹۹۴) است، این دو بُعد اغلب برای توصیف تفاوت‌های جنسیتی به طور کلی و تفاوت‌ها در رابطه با شهروندی زنان به طور خاص به کار رفته‌اند (گرانث و نیولند، ۱۹۹۱؛ پیتمن، ۱۹۸۸). بنابراین، این فصل به کاوش در این دو بُعد و شیوه نظریه پردازی در تلاش برای تدوین چارچوب تحلیلی تطبیقی غیرغرب - محور در باره شهروندی جنسیتی ادامه می‌دهد. موضوع اساسی سوم که در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد به رابطه دوگانگی خصوصی/عمومی با تفاوت‌های بین خانواده، جامعه مدنی و دولت مربوط می‌شود.

در بخش نهایی این فصل، مفاهیم شهروندی فعال و چگونگی تفسیر آن‌ها به وسیله چپ و راست در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و رابطه آن‌ها با حقوق و وظایف شهروندی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اما پیش از آغاز به کاوش در باره موضوع‌های مختلف مد نظر در این فصل، کلامی هشدار گونه لازم است. در برخورد به مفهوم شهروندی، به یاد داشتن این موضوع مهم است که - همچنان که من و فلویا آنتیاس (یووال-دیویس و آنتیاس، ۱۹۸۹: ۶) خاطر نشان کرده‌ایم - مفهوم شهروندی به خودی خود نمی‌تواند به میزان کافی تمام ابعاد کنترل و بحث‌هایی را که در بخش‌های مختلف زندگی اجتماعی رخ می‌دهد در بر بگیرد؛ به علاوه، نمی‌تواند به حد کفایت به روش‌های مورد استفاده دولت برای شکل دهی به پروژه سیاسی‌اش پردازد. اما مطالعه در باره شهروندی می‌تواند بعضی از مسایل اساسی دخیل در مناسبات پیچیده بین افراد، جماعت‌ها و دولت، و شیوه‌های تاثیرگذاری مناسبات جنسی (و دیگر تفاوت‌های اجتماعی) بر آن‌ها و تاثیرپذیری از آن‌ها را روشن سازد.

### شهروندی، ملی‌گرایی و جامعه

در سنت لیبرالی، شهروندی بر اساس فردیت کامل مطرح شده است. تعریف شهروندی به این صورت ارایه شده:

مجموعه‌ای از انتظارات هنجاری که رابطه بین ملت-دولت و افراد هموند آن را تعیین و روش کارکرد وظایف و تعهدات هموندان را مشخص می‌کند و مجموعه‌ای از عملکردها که از طریق آن‌ها این انتظارات متحقق می‌شود (واترز، نقل در پلد، ۱۹۹۲: ۴۳۳).

این تعریف تفاوت مهمی با تعریف تی. اچ. مارشال (۱۹۵۰؛ ۱۹۷۵؛ ۱۹۸۱)، تاثیرگذارترین نظریه پرداز شهروندی در بریتانیا، دارد. به بیان مارشال:

شهروندی موقعیتی حقوقی است که به هموندان کامل یک جامعه اعطا می‌شود. تمام کسانی که دارای این موقعیت هستند در حقوق و وظایفی که این موقعیت دارد برابر هستند (۱۹۵۰: ۱۴).

این حقوق و مسئولیت‌ها به حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی ربط

دارند. مارشال یک الگوی تکاملی شهروندی تدوین کرده که در آن دایره کسانی که حقوق را دریافت می‌کنند و نیز نوع حقوق آن‌ها در طول تاریخ گسترش یافته است. مارشال دوره‌های شکل‌گیری حقوق مدنی را در قرن هجدهم، حقوق سیاسی را در قرن نوزدهم و حقوق اجتماعی را در قرن بیستم با پیدایش دولت رفاه مشخص کرده است.

مهمترین تفاوت بین این دو تعریف این است که تعریف لیبرالی شهروند را به عنوان هموند فردی کشور و تعریف مارشال شهروند را به عنوان هموند جامعه مطرح می‌کند. این مساله مهم است چون تعریف مارشال امکان شهروندی چند لایه را هم در جماعت‌های فرعی یک کشور<sup>۲</sup> و نیز در جماعت‌های فَرَاکشوری<sup>۳</sup> و نیز مساله رابطه این جماعت‌ها را با کشور مطرح می‌کند.

هال و هلد (۱۹۸۹) مفید بودن تعریف مارشال را خاطر نشان کرده‌اند به این خاطر که شهروندی را به جای کشور به «جامعه» ارتباط می‌دهد و از یکی پنداری ساده شهروندی در تعریف گسترده اجتماعی آن با ملت-دولت پرهیز می‌کند. شهروندی در اصل به عنوان یک ایدئولوژی در شهرکشور یونان پدیدار شد و در آن‌جا به شهرها محدود می‌شد. این روزها نیز لازم است شهروندی به سیاست محلی ارتباط پیدا کند، به ویژه در حول و حوش جریان‌هایی مثل «شورای شهر لندن بزرگ» و اداره‌های رادیکال محلی دیگر در بریتانیا طی دهه ۱۹۸۰ که راه‌کارهای نوین پاسخگویی بین ادارات دولتی محلی و بخش‌های مختلف جمعیت محلی به وجود آوردند. به همین منوال، در بسیاری کشورها، دولت موفق شده تنها تا حدودی در جامعه مدنی رخنه کند. در این کشورها، جامعه‌های قومی سنتی از خودمختاری ناکامل برخوردار هستند و مقررات و قواعدشان اکثر وجوه زندگی روزمره را در بر می‌گیرد (سواد جوزف، ۱۹۹۳). در عین حال،

2 sub-state

3 supra-state

با توسعه اتحادیه اروپا و فرایندهای جهانی سازی اقتصادی و ارتباطی که پیوسته خودمختاری ملت‌دولت‌ها را محدود می‌سازند، و مهاجرت‌های دسته جمعی داوطلبانه و اجباری، شهروندی را باید بر اساس بین‌المللی یا حتی جهانی مورد تحلیل قرار داد. شهروندی جهانی همچنین در ارتباط با افزایش وابستگی متقابل بین‌المللی در مسایل زیست محیطی و نظم نوین جهانی و نقش رو به رشد سیاسی، نظامی و حقوقی سازمان ملل مطرح شده است.

مفهوم «جامعه» که در تعریف مارشال استفاده شده به قدری مبهم است که از یک دهکده تا «دهکده جهانی» را در برمی‌گیرد و در نتیجه می‌تواند این چند بُعدی بودن شهروندی را بازتاب دهد. اما در عین حال، مفهوم «جامعه» در تعریف شهروندی به «حس تعلق» و هویت ملی قدرتمندی دامن می‌زند که شهروندی می‌تواند تامین کند. مفهوم اندرسونی (۱۹۸۳) ملت به عنوان «جامعه خیالی» و جامعه شهروندی از نظر مارشال به شیوه‌ای بدون دردسر وحدت می‌یابند. این مساله پرسشی را در باره رابطه بین «جامعه» و کشور و چگونگی تاثیر آن بر شهروندی مردم را مطرح می‌سازد. بحث‌های بین «لیبرال‌ها» و «جامعه‌گرایان»<sup>۴</sup> (برای مثال، نگاه کنید به آوینری و شالیت، ۱۹۹۲؛ دالی، ۱۹۹۳؛ نیمنی، ۱۹۹۶؛ فیلیپس، ۱۹۹۳) و «جمهوری خواهان» (الدفیلد، ۱۹۹۰؛ پلد، ۱۹۹۲؛ رُش، ۱۹۸۷؛ ساندل، ۱۹۸۲) به این موضوع‌ها ارتباط دارند.

همان‌گونه که رُش (۱۹۸۷) توضیح می‌دهد، در سنت لیبرالی، فرض بر برابری موقعیت حقوقی، حقوق و وظایف و غیره فرد فرد شهروندان است طوری که اصول نابرابری ناشی از جنسیت، قومیت، طبقه یا زمینه‌های دیگر قرار نیست ربطی به جایگاه شهروندی داشته باشد. بنابراین، شهروندان نه به عنوان «هموندان جامعه» بلکه به عنوان غریبه با یک دیگر مطرح می‌شوند، گرچه در مجموعه‌ای پیچیده از مفروضات و انتظارات از یک دیگر شریک هستند که در

صورت تحقق نیافتن از سوی دولت قابل اجراست.

اما «جامعه گرایان» انتزاع لیبرالی خویش را مورد انتقاد قرار داده‌اند و مدعی هستند که مفاهیم حقوق و وظایف و نیز برابری و حریم خصوصی معنایی در خارج از جامعه‌های خاص ندارند (اکلزبرگ، در دست انتشار). این استدلال نسبیستی را بعداً در این فصل بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد (بحث فصل ۳ در باره چند فرهنگی به این جا هم ربط دارد). اما، هواداران جمهوری خواهی مثل ساندل (۱۹۸۲) هم به دلایل متفاوتی تفسیر فردی شهروندی را به شدت نارضایت بخش می‌یابند. آن‌ها می‌گویند که این نوع تفسیر مانع از این می‌شود که شهروندی شامل هموندی در یک «جامعه اخلاقی» شود که در آن «منافع عمومی» بر انتخاب فردی شهروندی ترجیح داشته باشد. به گفته ساندل، تفسیر لیبرالی شهروندی ترجیح «حق بر منافع» را مفروض می‌داند. از سوی دیگر، جمهوری خواهی شهروندی را نه تنها به عنوان موقعیت حقوقی بلکه به عنوان وسیله شرکت و مشارکت فعال «در تعیین منافع عمومی، عمل به آن و ترویج آن» مطرح می‌سازد. اراده و توانایی مشارکت، فضیلت مدنی انسان را تشکیل می‌دهند و نه تنها بیان شهروندی بلکه شرط آن هستند.

اما، بنا به نظر پلِد، «این موضوع این پرسش را پیش می‌آورد که جامعه [اخلاقی] جمهوری خواهی چگونه تشکیل می‌شود و چه کیفیاتی برای مشارکت فعال در آن لازم است» (۱۹۹۲: ۴۳۳). به نظر او، دو مفهوم متمایز از جامعه را می‌توان در احیای کنونی جمهوری خواهی تشخیص داد: جامعه ضعیف که هموندی در آن در اساس داوطلبانه است، و جامعه قوی و تاریخی که هموندان آن را تشکیل نمی‌دهند بلکه کشف می‌کنند. در جامعه قوی، «موجودیت پایدار آن در خود و به خودی خود ارزش مهمی است» و اگر نه مهمترین، دست کم یکی از مهمترین واجبات «جامعه اخلاقی» می‌شود.

بنابراین، هموندی در «جامعه قوی» کاملاً داوطلبانه یا مساله انتخاب نیست بلکه از طریق «پیوستگی پایدار»<sup>۵</sup> به یک دیگر پیوند می‌یابد و اغلب، ولی نه ناگزیر، نتیجه افسانه سرنوشت مشترک است. به بیان دیگر، این «جامعه قوی»، همان «جامعه خیالی» ملی است. به عنوان جامعه قوی، هیچ تفاوتی بین تفسیر «جامعه اخلاقی» و تفسیر گماینشافت گونه «جامعه ملی» وجود ندارد. جامعه‌گرایان تا جایی پیش می‌روند که می‌گویند «معنی ندارد بگوییم افراد جامعه را تشکیل می‌دهند؛ بلکه، جامعه‌ها افراد را تشکیل می‌دهند» (اکلزبرگ، در دست انتشار).

پس این پرسش مطرح می‌شود که چه بر سر آن دسته از هموندان جامعه مدنی که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند هموند کامل «جامعه» شوند خواهد آمد. مهاجران و پناهندگان، اقلیت‌های «قدیمی» و «جدید» تقریباً در تمام کشورهای معاصر وجود دارند و در جوامع مهاجرنشین (که پروژه‌های استعماری جماعت‌های جدید مستقل ملی تشکیل داده‌اند: استاسیولیس و یووال‌دیویس، ۱۹۹۵)، مردمان بومی وجود دارند که بخشی از جامعه ملی مسلط نیستند. به علاوه، بسیاری هموندان دیگر جامعه مدنی به طور کامل یا بخشی در «ماتریس حاشیه‌ای جامعه» (به بیان اوانز، ۱۹۹۳) قرار دارند و گرچه ممکن است در افسانه منشأ مشترک «جامعه» شریک باشند، در سیستم‌های ارزشی برتر مهمی در زمینه‌های جنسی، دینی و امور دیگر با اکثریت جمعیت مشترک نیستند و، بنابراین، دست کم بعضاً بخشی از «جامعه اخلاقی» نیستند.

به نظر پلِد (۱۹۹۲)، این حقیقت برای رد کردن موضع جمهوری خواهی کافی نیست؛ این موضع در موجودیت تاریخی متداوم «جامعه‌های قوی ملی»، حکم اخلاقی مستقلی می‌بیند حتا

---

5 enduring attachment

۶ Gemeinschaft به آلمانی: در جامعه شناسی، جامعه و مناسبات اجتماعی میان افراد بر اساس پیوندهای نزدیک شخصی و خانوادگی - مترجم

اگر به معنای حذف متداوم تمام «غیرخودی‌ها» باشد. راه حل او (در پیروی از آلدفیلد، ۱۹۹۰) ساختار دولایه شهروندی است: هموندی کامل در «جامعه قوی» برای کسانی که می‌توانند جزو آن جامعه باشند؛ و کسانی که نمی‌توانند جزو آن باشند، «موقعیت حقوقی فرعی و ناقص، مشابه مفهوم لیبرالی از شهروندی به عنوان کپه‌ای از حقوق، دارند. دارندگان این نوع شهروندی در توجه به منافع عمومی سهمی ندارند اما برخوردار از آن‌ها از آن چه حقوق اساسی بشر و مدنی تلقی می‌کنیم تأمین است.»

به بیان دیگر، پلد می‌گوید نهادی کردن یک سیستم شهروندی دو لایه حذفی، راه برداشتن اختلاف بین مرزهای جامعه مدنی و مرزهای جماعت ملی مسلط است. البته این راه حل به لحاظ سیاسی به هیچ وجه رضایت‌بخش نیست، چون به صراحت بر تبعیض و تقسیم نژادی شهروندان به دلایل ملی صحه می‌گذارد (پلد به اسراییل و رفتار آن با فلسطینیان که از سال ۱۹۴۸ شهروند آن بوده‌اند به عنوان نمونه آرمانی کشوری اشاره می‌کند که با موفقیت چنین سیستمی را اداره کرده است.) به لحاظ نظری نیز رضایت‌بخش نیست، چون جمعیت را به دو جماعت همگون تقسیم می‌کند - آن‌ها که در درون جماعت ملی هستند و آن‌هایی که در بیرون آن قرار دارند - بدون این که به بُعدهای دیگر تفاوت‌های اجتماعی و موقعیت‌های اجتماعی مثل جنسیت، قومیت بین ملی، طبقه، تمایل جنسی، توانایی، مرحله در چرخه زندگی و غیره توجه کند. به نظر من، این‌ها در ساختارهای شهروندی و فردیت اهمیت اساسی دارند.

با وجود تمام این ملاحظه‌ها، موضع بالا دست‌کم ماهیت بالقوه متضاد ذاتی شهروندی به عنوان فردی و اجتماعی، فراگیر و حذفی، را تشخیص می‌دهد. در آثار مارشال (۱۹۵۰؛ ۱۹۷۵؛ ۱۹۸۱)، مشکلات این موضوع‌ها به هیچ وجه مشخص نشده و خود به خود فرض بر این بوده که بین مرزهای جامعه مدنی و مرزهای جماعت ملی هم‌پوشانی وجود دارد. تصادفی نیست که تئودور شنین (۱۹۸۶)



یک بار گفت که در زبان انگلیسی، برخلاف زبان‌های دیگر (همچون روسی و عبری)، واژه‌ای گمشده وجود دارد که مفهوم تابعیت قومی را برساند و آن را از تابعیت که معادل شهروندی رسمی در کشور است متمایز کند. در کشورها و جوامع مختلف، رابطه بین این دو تفاوت‌های بزرگی دارد و ممکن است دارای ساختار رسمی یا غیررسمی باشد به شیوه‌ای که به یک یا چند جماعت قومی/ملی مسلط اولویت دهد؛ به شیوه‌ای که چنین هموندی‌ای برای هویت شخص اهمیت اساسی داشته باشد یا نداشته باشد؛ به شیوه‌ای که دسترسی هموندان را به مجموعه‌ای از امکانات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آسان‌تر یا دشوارتر سازد؛ به شیوه‌ای که در قانون بگنجانند یا نگنجانند که هموندان جماعت‌های مختلف از مجموعه‌ای متفاوت از حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی شهروندی برخوردار هستند. یک موقعیت حقوقی رایج در اروپا «باشنده»<sup>۷</sup> است که از بیشتر حقوق اجتماعی و مدنی برخوردار اما از حقوق سیاسی رای دهی در سطح ملی محروم است. گرچه نظریه شهروندی مارشال هیچ ارتباطی به هیچ یک از این مسایل ندارد، تعریف او از شهروندی به عنوان هموند جامعه به جای کشور به طور ناسازواره‌ای می‌تواند چارچوبی در اختیار ما قرار دهد تا در باره موارد مشخص شهروندی چندلایه و متفاوت مردم در جامعه قومی، جامعه محلی، کشور و، موردی که این روزها رایج‌تر و رایج‌تر می‌شود، در سازمان‌های فراملی، مطالعه کنیم.

اما کلامی برای احتیاط واجب است. همان‌گونه که در جای دیگری تشریح کرده‌ام (کین و یووال-دیویس، ۱۹۹۰؛ یووال-دیویس، ۱۹۹۱ب)، مهم است که «جامعه» را به عنوان واحد طبیعی معینی که می‌شود به آن تعلق داشت یا نداشت، تلقی نکنیم. همچنان که شانتال موف به درستی بیان کرده، «موضوع سیاست ایجاد جامعه سیاسی است نه آن چه در درون آن رخ می‌دهد» (۱۹۹۳: ۸۱). جماعت‌ها و

«جامعه‌ها» بناهای ایدئولوژیک و مادی هستند که مرزها، ساختارها و هنجارهای‌شان نتیجه فرایندهای مداوم مبارزه و مذاکره یا تحولات کلی‌تر اجتماعی است (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۹۲). همچنان که استوارت هال و دیوید هلد (۱۹۸۹) خاطرنشان می‌کنند، اگر در نظر بگیریم که حوزه اصلی در سیاست - اگر نه تنها حوزه - که مسایل شهروندی در آن تا همین دوران اخیر زنده مانده، حداقل در غرب، در رابطه با نژاد و مهاجرت است - به بیان دیگر، موضوع‌هایی که هویت و مرزهای «جامعه» را در ارتباط با ملت‌ها و کشورها به چالش خواسته است - این موضوع به ویژه مهم است.

اما مشکلات تنها به مرزهای بیرونی ربط پیدا نمی‌کنند. بنابراین، به عنوان یک واحد «طبیعی» اجتماعی، هر مفهوم تفاوت داخلی در درون «جامعه» را می‌توان در این ساختار ارگانیک گنجانید. چنین تفاوتی را می‌توان به نیاز عملکردی نسبت داد که در نتیجه تفاوت به کارکرد بی دردسر و کارآمد «جامعه» کمک کند. در غیر این صورت، تفاوت‌ها ویژگی ناپهنجاری را به خود می‌گیرند، که انحرافی آسیب‌شناختی و تهدیدآمیز برای جامعه است. بنابراین، گرچه مفهوم «جامعه» می‌تواند تفاوت‌های جنسیتی و تا حدی تقسیم کار طبقاتی را در بر بگیرد، گوناگونی فرهنگی، سیاسی و جنسی را نمی‌پذیرد.

بدین ترتیب، واجب اخلاقی جمهوری خواهی که «منافع جامعه» را به عنوان حمایت از موجودیت متداوم آن به عنوان جماعتی جداگانه تفسیر می‌کند و استدلال جمعی جامعه‌گرایان که ساختار اجتماعی افراد را به عنوان حمایت از «ارزش‌های جامعه» سنتی تفسیر می‌کند، می‌توانند ایدئولوژی‌های به شدت محافظه کارانه‌ای بشوند که هر تغییر درونی یا بیرونی در جامعه را تهدیدی تلقی کنند. در این جاست که پیوند بین ملی‌گرایی و نژادپرستی بسیار فشرده می‌شود. اما بسیج سیاسی در مقابل آن بایستی در نظر داشته باشد که هویت مردم در ارتباط با جماعت‌ها ساخته می‌شود. همچنین بایستی این واقعیت را در نظر بگیرد که جماعت‌های مختلفی که مردم در

آن‌ها هموند هستند معمولاً در موقعیت‌های متفاوتی نسبت به کشور قرار دارند.

بنابراین، در این جا به بررسی بعضی از مسائلی می‌پردازیم که با به کارگیری مفهوم شهروندی مارشال در باره مفاهیم تفاوت مطرح می‌شود.

### حقوق اجتماعی و تفاوت اجتماعی

تعریف لیبرالی از شهروندی تمام شهروندان را در اساس همانند و تفاوت‌های طبقاتی، قومی، جنسیتی و غیره را در موقعیت حقوقی آن‌ها به عنوان شهروند بی‌ربط تلقی می‌کند. از اتفاق، مارکس (۱۹۷۵) هم در مقاله‌ای در باره «مساله یهود» همین نظر را تدوین کرده است. از سوی دیگر، کل مفهوم حقوق اجتماعی که در دولت رفاه تدوین شده و مارشال و دیگران تشریح کرده‌اند، مفهوم تفاوت را که در نیازهای اجتماعی مشخص می‌شود مفروض می‌گیرد. به بیان ادواردز: «کسانی که نیازهای همانند دارند باید به منابع همانند دست یابند و کسانی که نیازهای متفاوت دارند باید به منابع متفاوت دست یابند یا - به بیان فشرده‌تر - رفتار به عنوان افراد برابر به جای رفتار برابر» (۱۹۸۸:۱۳۵).

بوربج (۱۹۴۲) و دیگران در اصل در نظر داشتند که حقوق رفاه اجتماعی با تفاوت طبقاتی پیوند مستقیم داشته باشد. هدف حقوق رفاهی بهبود در کیفیت زندگی طبقات کارگر و نیز کارکرد بی‌دردس‌تر سرمایه‌داری بود. مارشال (۱۹۸۱) آن را «جامعه پیوند یافته»<sup>۸</sup> می‌نامد که در آن تنش‌های اجتناب‌ناپذیری بین اقتصاد سرمایه‌داری، دولت رفاه و الزام‌های دولت مدرن وجود دارد. هریس (۱۹۸۷) توضیح می‌دهد که رفاه به عنوان تشخیص نهادینه همبستگی اجتماعی در درون جامعه سیاسی شهروندان تصور می‌شد.

اوانز خاطر نشان می‌کند که همبستگی اجتماعی از سوی گروه‌های

مختلفی همچون گروه‌های قومی، نژادی، دینی و جنسی که در ماتریس حاشیه‌ای جامعه وجود دارند در خطر است:

جماعت‌های فرعی‌ای وجود دارند که با تبعیض غیررسمی و رسمی همساز با ارزش کمتر اجتماعی خود روبرو هستند؛ به ویژه در مورد اقلیت‌های جنسی، این تبعیض به بی‌اخلاقی نسبی آن‌ها در جامعه اخلاقی بریتانیا مربوط می‌شود. (۱۹۹۳:۶).

بحث‌های مربوط به شهروندی اقلیت‌های قومی و نژادی (پل گوردون، ۱۹۸۹؛ هال و هلد، ۱۹۸۹) به تمام سطوح شهروندی - مدنی، سیاسی و اجتماعی - پرداخته‌اند. اما، همان‌گونه که پیشتر خاطر نشان شد، دغدغه اساسی تمام مبارزه‌ها و بحث‌های مربوط به این مساله گرد یک حق اساسی‌تر دور می‌زده و آن حق ورود به یک کشور و حق ماندن در آن پس از ورود است. برپاکردن مرزها براساس معیارهای فراگیری و حذفی که به بخش بندی‌های قومی و نژادی و نیز تقسیمات طبقاتی و جنسیتی مربوط می‌شود یکی از محدوده‌های اصلی مبارزه مربوط به شهروندی است که به طور کامل بیرون از حیطه نظریه‌های شهروندی مارشالی مانده است. «آزادی حرکت در داخل جامعه اروپا»، قانون بازگشت اسراییل و ماده نسب پدری در قانون مهاجرت بریتانیا همگی مواردی از مرزسازی‌های زیستی و اغلب نژادپرستانه‌ای هستند که مهاجرت نامحدود را به بعضی‌ها اجازه می‌دهند و بر بعضی‌ها به طور کامل منع می‌کنند.

حتا زمانی که مسایل ورود و ماندن حل شده باشد، نگرانی‌های اقلیت‌های قومی می‌تواند با نگرانی‌های دیگر هموندان جامعه متفاوت باشد. برای مثال، حق شهروندی رسمی آن‌ها ممکن است به مقررات و قوانین کشور مبدأ و نیز کشور محل زندگی‌شان و همچنین رابطه بین آن دو بستگی داشته باشد. بدین ترتیب، افرادی از جزایر کارائیب که از سال‌ها پیش در بریتانیا اقامت کرده‌اند اطلاع یافته‌اند که نمی‌توانند گذرنامه بریتانیایی دریافت کنند چون کشور مبدأ آن‌ها

تابعیت دوگانه را به رسمیت نمی‌شناسد و آن‌ها به موقع و پس از کسب استقلال کشورشان قصد خود برای ترک تابعیت خود را اعلام نکرده‌اند. نگرانی نسبت به هموندان خانواده و ترس از عدم اجازه دیدار از کشور مبدأ مانع از آن می‌شود که دیگران (مثل ایرانیان و ترک‌ها) تابعیت اولیه خود را ترک کنند. بنابراین، با وجود این که آن‌ها ممکن است باقی عمرشان را در کشور دیگری بگذرانند در بهترین حالت از حقوق محدود سیاسی در آن برخوردار خواهند بود (که در تناقض با الگوی تکاملی مارشال است که بر اساس آن حقوق اجتماعی همیشه در پی حقوق مدنی و سیاسی به دست می‌آید). موضوعی که در کانون توجه مشخص کمپین‌های زنان مهاجر قرار داشته این قاعده است که زنان کارگری که در کشورهای دیگر فرزند به دنیا می‌آورند اغلب برخلاف مادران دیگر مشمول دریافت حق اولاد نمی‌شوند. همچنین، با توجه به ترکیب مشخص قوانین تابعیت، کودکان در کشورهایی مثل اسرائیل و بریتانیا ممکن است بدون تابعیت به دنیا بیایند. بعضی کشورها تابعیت را به کسانی اعطا می‌کنند که پدر و مادرشان شهروند هستند و نه به کسانی که در آن کشور به دنیا می‌آیند.

مهاجران ممکن است از حقوق اجتماعی که دیگر هموندان جامعه دارند محروم شوند. اغلب حق ورود به یک کشور مشروط است به تعهد مهاجر که او یا دیگر هموندان خانواده‌اش درخواست مزایای رفاهی از دولت نخواهند کرد. این موضوع ممکن است به ویژه بر موقعیت زنان مهاجر که سرپرستان خانواده‌شان می‌شوند تاثیر بگذارد. در اکثر موارد، از موقعیت بالای طبقاتی، مثل مدرک ثروت قابل توجه در بانک، می‌توان برای غلبه بر نصاب ملی/نژادی حق اقامت در یک کشور استفاده کرد. همان‌گونه که باکان و استاسیولیس در باره زنان کارگر خانگی خارجی در کانادا نوشته‌اند، ساختار شهروندی را باید مورد ارزیابی دوباره قرار داد به شیوه‌ای که:

همزمان بازتاب مناسبات جهانی و ملی قدرت... باشد. پذیرش

اختیارات قانون‌گذاری کشورهای مسلط در تعیین دست‌یابی به حقوق تابعیت نه تنها در تعریف نژادمند و جنسیتی افراد مناسب برای دریافت این حقوق و محروم از آن بازتاب یافته است. این موضوع همچنین در جایگاه غیرمسلط کشورهای جهان سوم آشکار است... توزیع نابرابر حقوق تابعیت در دمکراسی‌های پیشرفته/لیبرال که در اصل بر اساس نابرابری در طبقه، نژاد و جنسیت قرار دارد، زمانی که در تقابل با نسبت‌های بسیار بزرگتر شهروندانی که از فقر و نیازمندی مزمن رنج می‌برند در نظر گرفته شود، محو و کم اهمیت تر می‌شود. (۱۹۹۴: ۲۶-۸)

شهروندی را نه فقط بر اساس کشور بلکه اغلب بایستی بر اساس شهروندی رسمی و غیررسمی در بیش از یک کشور مورد بررسی قرار داد. مهمتر این که این شهروندی را بایستی از چشم‌اندازی دید که موقعیت‌های مختلف کشورهای مختلف و نیز موقعیت‌های مختلف افراد و گروه‌ها را در داخل کشورها در بر بگیرد. (در باره اهمیت ابعاد بین‌المللی ایجاد انواع شهروندی تفاوتی در گذشته امپراتوری‌ها، نگاه کنید به کاترین هال، ۱۹۹۴).

مجموعه کامل و متفاوتی از مسایل مربوط به شهروندی به اقلیت‌های بومی در جوامع مهاجرنشین ارتباط دارد (دیکانسون، ۱۹۹۲؛ استاسیولیس و یووال-دیویس، ۱۹۹۵). مساله فقط این نیست که در بسیاری از جوامع، جمعیت بومی دیر وارد بدنه شهروندی رسمی کشور شده است؛ یعنی اگر اصلا وارد شده باشد. مساله این است که اگر ادعای آن‌ها بر کشور - برای مثال، به شکل حقوق مالکیت بر زمین - به طور کامل جدی تلقی شود، در تضاد کامل با ادعای حقانیت جماعت ملی مهاجر قرار می‌گیرد. کوشش برای دگرگون کردن جمعیت بومی به یک «اقلیت قومی» دیگر با مقاومت زیاد و قابل درک روبرو شده است (دلپروانش، ۱۹۸۰). عهدنامه‌های رسمی که روابط بین «جامعه تحمیل‌گر» - به بیان بومیان استرالیا - و مردمان بومی را نهادینه و مبتنی بر قانون کند، اغلب وضعیت

پیچیده‌ای را ایجاد می‌کند که در آن دو جماعت مستقل در یک سرزمین وجود دارند، یکی مالک کشور است و دیگری می‌کوشد جامعه مستقل و بی‌ملیت را در درون آن برپا کند. به نوعی مشابه همین، مبارزات بسیاری از جنبش‌های ملی جدایی طلب منطقه‌ای است که مدعی حق تعیین سرنوشت نسبت به کشورشان هستند که به عنوان ملت بنا شده است. هرچند این مبارزات کمتر نژادمند هستند.

این وضعیت را می‌توان نشانه وضع جاری دید که در آن تعیین حقوق فردی و جمعی دیگر در انحصار دولت نیست و هویت‌ها هنوز مشخص و محدود به سرزمین تصور می‌شوند. همان‌گونه که یاسمین سویسال (۱۹۹۴) عنوان می‌کند، این وضعیت در دوران پس از جنگ جهانی دوم در نتیجه چند عامل پیش آمده است، مثل بین‌المللی شدن بازارهای کار و استعمارزدایی گسترده. این موضوع دوم به شکل‌های تازه‌ای از جریان‌های مهاجرت منجر شده است. اما حتا مهمتر از آن، آن‌ها کشورهای تازه‌ای تشکیل داده‌اند که حقوق خود را بر اساس عوامل جهانی ابراز و در مجامع بین‌المللی مثل سازمان ملل و یونسکو و در تدوین گفتمان بین‌المللی حقوق بشر و قانونگذاری شرکت کرده‌اند. گفتمان بین‌المللی حقوق بشر به طور عمده در اثر گسترش جنبش‌های تازه اجتماعی تقویت شده که هم در شمال و هم در جنوب علیه تبعیض نسبت به بخش‌ها و جماعت‌های حاشیه‌ای مختلف در جامعه مثل زنان، سیاه‌پوستان، مردم جهان چهارم، معلولان و دیگران و ضعف آن‌ها اعتراض کرده‌اند. در عین حال، هنوز کشورها مجریان این عهدنامه‌های بین‌المللی حقوق و هموندان نهادهای بین‌المللی هستند و هیچ موسسه بین‌المللی حق ندارد «در امور داخلی کشورهای دیگر دخالت» کند.

مشکل سازترین جنبه‌های حقوق شهروندی برای اقلیت‌های نژادی و قومی به حقوق اجتماعی آن‌ها و مفهوم چند فرهنگی ارتباط دارد (نگاه کنید برای مثال به بیکو پارخ، ۱۹۹۰؛ لاکسیری جایاسوریا، ۱۹۹۰؛ یووال-دیویس، ۱۹۹۲ ب). برای بعضی‌ها (مثل

هریس، ۱۹۸۷؛ لیستر، ۱۹۹۰) مشکل در قلمرو افراد شهروند، هرچند شهروندان متفاوت، می‌ماند. هریس ادعا می‌کند:

هدف این است که برای همه امکان بهره‌مندی و مشارکت در مزایای تکثرگرایی را فراهم کنیم... عناصر مشترکی در اساس گونه‌های فرهنگی وجود دارد که می‌توانند در عمل حداقل استانداردها را تعیین کنند. (۱۹۸۷:۴۹)

جامعه همگون مارشال با تفسیر دوباره تاکید او بر کیفیت وضع حقوقی به صورت احترام متقابل به یک جامعه تکثرگرا دگرگون می‌شود (لیستر، ۴۸:۱۹۹۰). اما این الگو تقابلهای بالقوه منافع در میان گروه‌های مختلف شهروندان و همچنین شاخص جمعی، و نه فردی، امکانات ویژه عرضه شده به هموندان اقلیت‌های قومی را در نظر نمی‌گیرد (جایاسوریا، ۲۳:۱۹۹۰).

مساله تامین جمعی نیازها به سیاست‌های اقدام مثبتی ارتباط دارد که به حقوق گروهی معطوف است نه حقوق فردی. سیاست‌های چند فرهنگی جمعیت - یا در عمل - طبقات تهی دست و کارگر در درون جمعیت را به شکل جماعت‌های قومی و نژادی می‌سازند. نیازهای جمعی مبتنی بر فرهنگ‌های مختلف آن‌ها و نیز ضعف‌های ساختاری‌شان منسوب به این جماعت‌ها هستند. این ادعا که تدوین سیاست‌های اشتغال و رفاه بر اساس حقوق گروهی می‌تواند با حقوق فردی در تقابل و در نتیجه تبعیض‌آمیز باشد به ابراز مقاومت در برابر این سیاست‌ها انجامیده است. اما دست‌کم در کشورهایی که سیاست‌های چند فرهنگی را رسماً پذیرفته‌اند، مثل کانادا، بریتانیا و ایالات متحده امریکا، حداقل تا چندی پیش در سطح گسترده‌ای پذیرفته شده بود که برای غلبه بر تاثیرهای عملی نژادپرستی و نه فقط ایدیولوژی آن، امکانات جمعی و اقدام مثبت مبتنی بر هموندی گروهی تنها اقدامات عملی است که می‌توان انجام داد (نگاه کنید به برنی، ۱۹۸۸؛ کین و یووال-دیویس، ۱۹۹۰؛ یانگ، ۱۹۸۹).



سیاست‌های مشابهی در کشورهای تکثرگرای دیگر مثل هند و آفریقای جنوبی تدوین شده است.

مساله زمانی مشکل سازتر می‌شود که عرضه امکانات فقط به روش برخورد متفاوت نسبت به دسترسی به اشتغال یا رفاه مربوط نباشد بلکه چیزی را در بر بگیرد که به عنوان نیازهای فرهنگی قومیت‌های مختلف توصیف شده است. این می‌تواند از تامین مترجم تا تامین بودجه برای سازمان‌های مذهبی را شامل شود. در غیرعادی‌ترین حالت‌ها، مثل بحث‌های مربوط به بومیان استرالیا از یک سو و اقلیت‌های مسلمان و مساله رُشدی از سوی دیگر، فراخوان‌هایی برای توانمندسازی اقلیت‌ها به منظور عملکرد بر اساس سیستم‌های عرفی و دینی خودشان مطرح شده است. بحث‌های متقابل مواردی مثل این واقعیت که این کار در عمل پذیرش سیستم آپارتاید است تا خواست وحدت اجتماعی و سلطه سیاسی را شامل شده است، اما کسانی که از این ادعاها پشتیبانی می‌کنند آن‌ها را به عنوان برون‌یابی<sup>۹</sup> طبیعی حقوق اجتماعی و سیاسی اقلیت‌ها می‌دانند. این موضوع این پرسش را پیش می‌آورد که مرزهای حقوق شهروندی چگونه تعریف می‌شود.

ویل کیملیکا (۱۹۹۵) می‌خواهد بین «دو نوع حقوق گروهی» تمایز بگذارد: یک نوع که ادعای یک گروه را علیه هموندان خودش در بر می‌گیرد و نوع دیگر که ادعای گروه را علیه جامعه بزرگتر (یا کشور) در بر می‌گیرد. کیملیکا با استفاده از قدرت دولتی در حمایت از ادعای نوع اول مخالف است، چون نگران است که اغلب افراد داخل گروه به نام فرهنگ و سنت مورد ستم واقع شوند. از سوی دیگر، در حالت دوم، مساله اغلب حمایت دیگران از یک گروه ضعیف را در بر می‌گیرد: در چنین حالتی، پایستی از مداخله دولتی استقبال کرد. در حالی که می‌توان از خط کلی بحث کیملیکا حمایت کرد، او مرزهای گروه را واقعی و طبیعی می‌کند و بین اشخاص

دارای موقعیت مشخص قدرت در درون گروه (که همگون نیستند و ممکن است منافع متفاوت و متضاد داشته باشند) و «گروه» تمایز نمی‌گذارد.

جایاسوریا (۱۹۹۰)، با استفاده از واژگانی به نوعی متفاوت در برخورد به همان پرسش، بین آن چه نیاز می‌نامد - که اساسی است و بنابراین باید دولت برآورده کند - و خواست - که خارج از بخش عمومی قرار می‌گیرد و باید در حوزه خصوصی به شیوه داوطلبانه برآورده شود - تمایز می‌گذارد.

البته تمایز بین «خواست‌ها» و «نیازها» به عنوان تفاوت‌های عینی بین مطالبات اساسی و غیراساسی فرهنگی جماعت‌های فرعی مشخص در درون جامعه مدنی به شدت مورد تردید است. فرهنگ‌ها و نیازهای فرهنگی ویژگی‌های غیرتاریخی ذاتی و ثابت جماعت‌ها نیستند. همان‌گونه که بررسی مشروح در فصل ۳ نشان داد، فرهنگ‌ها منابع ناهمگونی هستند که در پروژه‌های مختلف قومی که هموندان جماعت‌های مشخص به پیش می‌برند، گزینشی و اغلب به شیوه‌های متضاد به کار می‌روند. این پروژه‌ها از موقعیت مشخص کسانی که در درون جماعت پروژه‌های قومی را ترویج می‌کنند و نیز از موقعیت مشخص جماعت نسبت به کشور تاثیر می‌پذیرند. پذیرش تعریف آن چه «نیازهای فرهنگی جامعه» را تشکیل می‌دهد به وسیله دولت اغلب به زنان در امور آموزش، ازدواج و طلاق و امکانات دیگر مثل سرپناه‌های زنان لطمه می‌زند (ساهگل و یووال-دیویس، ۱۹۹۲). در آفریقای جنوبی، زنان هموند کنگره ملی آفریقا برای پذیرفته شدن اصل «آفریقای جنوبی جنس‌ناپرست»<sup>۱۰</sup> با اعتبار قانونی بالاتری از اصل «احترام به رسم و سنت» (تنها ۲۴ ساعت پیش از نهایی شدن قانون اساسی) مبارزه‌ای طولانی و سخت را پیش بردند. کنفرانس ویژه‌ای تشکیل شد که در آن زنانی از کشورهای پسااستعماری مختلف شهادت دادند که چگونه حقوق شهروندی پس از استقلال به

نام فرهنگ بومی از آن‌ها سلب شده است (ایمی بیل، ۱۹۹۴).

جایاسوریا مرز تامین دولتی بین حوزه‌های عمومی و خصوصی را تعیین می‌کند طوری که گویی این مرز طبیعی و ساکن است. اما این مرز به شدت مشکل‌ساز و با فرهنگ و جنسیت مشخص است (کاندیوتی، ۱۹۹۱ الف؛ یووال-دیویس، ۱۹۹۱ ب). بخش بعدی این فصل به کاوش در باره مفاهیم دوگانگی عمومی/خصوصی و شیوه‌های استفاده از آن‌ها برای تدوین مناسبات جنسیتی و تقسیم کار و نیز تدوین انواع مختلف شهروندی می‌پردازد.

#### امر خصوصی و امر عمومی

شیوه بحث نویسندگان مختلف در باره مرز عمومی/خصوصی و رابطه آن با مفاهیم دیگر همچون جامعه مدنی و سیاسی، خانواده، اقتصاد، بخش داوطلبانه و غیره به شدت ناهماهنگ است.

به شیوه‌ای که فمینیست‌هایی مثل کارول پیتمن (۱۹۸۸؛ ۱۹۸۹)، ربکا گرانت (۱۹۹۱) و اورسلا فوگل (۱۹۸۹) در باره حوزه‌های عمومی و خصوصی می‌نویسند آشکار است که در نوشته‌های آن‌ها حوزه عمومی با حوزه سیاسی یکسان است، اما حوزه خصوصی در اساس به حیظه خانواده ربط دارد که زنان به طور عمده در آن قرار دارند.

کارول پیتمن نوشته‌های نظریه پردازان قرارداد اجتماعی را به عنوان «مشهورترین داستان تاثیرگذار سیاسی دوره مدرن» که به عنوان «توضیح اختیار الزامی دولت و حقوق مدنی و مشروعیت دولت مدنی» نوشته شده‌اند مورد بررسی قرار داده است (۱: ۱۹۸۸). مدعای او این است که این نظریه پردازان تنها نیمی از داستان را بیان کرده‌اند چون فقط در باره قرارداد اجتماعی سخن گفته‌اند، در حالی که او این قرارداد را مبتنی بر قرارداد جنسی - یعنی قدرتی که مردان بر زنان اعمال می‌کنند - و مشروعیت یافته از آن می‌داند.

«برادری» (یکی از عناصر انقلاب فرانسه در کنار آزادی و برابری) برای پیتمن تنها همبستگی اجتماعی یا حتا پیوند مردان در میان شهروندان نیست. بلکه دگرگونی مناسبات سلطه قدرت در جامعه را شامل می‌شود، از پدرسالاری - که در آن پدر (یا پادشاه به عنوان پدرسان) بر زنان و مردان حکومت می‌کند - به برادری، که در آن مردان حق حاکمیت بر زنان‌شان در حوزه خصوصی خانگی را کسب می‌کنند، اما گردِ قرارداد نظم اجتماعی برابری در میان خودشان در حوزه عمومی سیاسی توافق می‌کنند. بنابراین، زنان به طور تصادفی از حوزه عمومی حذف نشده‌اند بلکه به عنوان بخشی از معامله بین رژیم تازه و شهروندان هموند آن حذف شده‌اند. بنابراین، کل فلسفه اجتماعی که در بنیاد پیدایش تابعیت دولتی قرار داشت همگانی نبود بلکه بر اساس «حقوق مرد» بنا شد (در حقیقت «حقوق مرد سفیدپوست»، به گفته پیتمن، ۱۹۸۹، چون بردگی سیاه‌پوستان نیز بخشی از داستان است که به ندرت روایت می‌شود).

اورسلا فوگل (۱۹۸۹) نشان داده است که زنان، آن گونه که در الگوی تکاملی مارشال مطرح شده، دیرهنگام در چارچوب حقوق شهروندی وارد نشده‌اند. حذف آن‌ها بخشی جدایی ناپذیر از حق مشارکت دمکراتیک مردان است که «جایگاه شهروندی را نه به افراد بلکه به مردان به عنوان هموندان و نمایندگان خانواده (یعنی گروهی از غیر شهروندان)» داد (۱۹۸۹:۲). و در حقیقت، در بریتانیا در زمان ویکتوریا، زنان در صورت ازدواج تابعیت خود را از دست می‌دادند؛ تا سال ۱۹۴۸ هم اگر با خارجی‌ان ازدواج می‌کردند تابعیت خود را از دست می‌دادند. تا این که در سال ۱۹۸۱ حق مستقل واگذاری تابعیت خود به فرزندان را دریافت کردند (بابا و شاتر، ۱۹۹۴؛ وینگ، ۱۹۸۵)، همزمان با این که کودکانی که از مادران غیر شهروند یا مادران مقیم شده در بریتانیا متولد می‌شدند به طور کامل حق تابعیت بریتانیایی را از دست دادند.

برخلاف این طرح که حوزه خصوصی را حوزه خانواده می‌داند،

در نوشته‌های جایاسوریا (۱۹۹۰) که بیشتر اشاره شد، حوزه خصوصی حوزه‌ای است که دولت تامین مالی یا کنترل نمی‌کند و، برای مثال، شامل نهادهای دینی می‌شود. برایان ترنر (۱۹۹۰) از دوگانگی عمومی/خصوصی به عنوان یکی از محورهای گونه‌شناسی شهروندی خود استفاده می‌کند و خود-توانمندسازی و تفریحات دیگر و فعالیت‌های معنوی را در حوزه خصوصی قرار می‌دهد. سیلویا والبی (۱۹۹۴:۳۸۳) از او به خاطر پذیرش «نقطه نظر مردانه» در این مساله با آمیختن دو معنای «خصوصی» - یکی که به خودمختاری فرد ربط دارد و دیگری که به آزادی از مداخله دولت ربط دارد - انتقاد می‌کند. او می‌گوید خانواده می‌تواند از مداخله دولت آزاد باشد یا نباشد، اما فضای مستقل و آزادی برای زنان نیست و مجموعه واحدی از منافع ندارد چون زن و شوهر (و من اضافه می‌کنم، کودکان و خویشاوندان دیگر در خانواده بزرگتر) موقعیت‌های اجتماعی، قدرت و منافع متفاوتی در درون خانواده دارند.

اگر معنای «امر خصوصی» را به عنوان استقلال فرد بپذیریم، آن را می‌توان بیش و کم در تمام حوزه‌های اجتماعی اعمال کرد که در آن‌ها مردم - و نه تنها زنان - می‌توانند به عنوان بخشی از ساختارها و جماعت‌های اجتماعی با قیده‌های ناشی از آن و به عنوان عاملان مستقل فردی، چه در خانواده چه حوزه مدنی چه حوزه سیاسی، عمل کنند. به همین روال، بسته به ترجیح و سرگرمی مردم، فعالیت‌های تفریحی و خود-تواناسازی را می‌توان با خانواده یا دیگر دوستان شخصی، با اتحادیه کارگری، کلیسا یا انجمن‌های ورزشی قومی یا هموند شورای شهر گذراند. در عین حال، به ویژه در دولت رفاه مدرن، هیچ حوزه اجتماعی وجود ندارد که از مداخله دولت محفوظ باشد. حتا در مواردی که مداخله مستقیم در کار نیست، معمولاً این دولت است که، فعالانه یا غیرفعالانه، مرزهای مداخله یا عدم مداخله خود را تعیین کرده است. به بیان دیگر، بناکردن مرز بین

عمومی و خصوصی به خودی خود اقدامی سیاسی است. مناسبات قدرت سیاسی با پویایی خود در هر حوزه اجتماعی وجود دارند. مهم‌ترین سهم فمینیسم در نظریه اجتماعی تشخیص این موضوع بوده که مناسبات قدرت در درون مناسبات اجتماعی اولیه و نیز در درون مناسبات اجتماعی ثانویه حوزه‌های مدنی و سیاسی عمل می‌کنند.

تشخیص این که خطوط قدرت به صورت افقی و نیز عمودی عمل می‌کنند به این چشم‌انداز فوکویی منجر شده که نیازی به نظریه‌پردازی در باره دولت به عنوان حوزه واحد نیست. اما، همان‌گونه که در فصل ۱ گفته شد، با وجود این که دولت در عملکردها، قصد یا تاثیرهایش واحد نیست، حفظ آن به عنوان یک حوزه جداگانه، «مجموعه‌ای از نهادها که به طور مرکزی به گردِ عمدی بودن کنترل سامان دهی شده‌اند و دارای دستگاه اجرای زیر فرمان یا در بنیاد خود است»، ضروری است. شکل‌های مختلف دولت مناسبات متفاوتی را بین «دوقلوی کنترل/اجبار که ویژگی درونی دولت است» در بر می‌گیرند (انتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۸۹:۶). در عین این که قدرت دولت می‌تواند کم و بیش در سطح ملی و بین‌المللی مستقل باشد و تولید ایدئولوژیک، همچون آموزش و رسانه‌ها، در داخل و خارج دولت قرار داشته باشد، اعمال حقوق فردی و جمعی کماکان به دولت پیوند دارد (سویسال، ۱۹۹۴) و کنترل بر دولت هنوز هدف اولیه سیاسی است.

برایان ترنر (۱۹۹۰)، همان‌گونه که بیشتر اشاره شد، دوگانگی عمومی/خصوصی را به عنوان یکی از محورهای اصلی الگوی تطبیقی شهروندی قرار داده است. اما ترنر به طور مشخص، این دوگانگی را به عنوان «تعریف‌های عمومی و خصوصی فعالیت اخلاقی بر اساس ایجاد فضای عمومی فعالیت سیاسی» تعریف کرده است (۱۹۹۰:۲۰۹). این تعریف، در واقع، نسبت نزدیکی با بحثی دارد که پیشتر در باره ساخت فردی/جمعی شهروندی و مکان نسبی «جامعه اخلاقی» و «منافع عمومی» در ارتباط با حقوق فرد کردیم.

با توجه به تمام این ناهماهنگی‌ها و اغتشاش‌ها در تعیین حوزه خصوصی، مایلم پیشنهاد کنم که به جای حفظ تمایز عمومی / خصوصی بایستی بین سه حوزه متمایز تفکیک کنیم: دولت، جامعه مدنی، و حوزه خانواده و مناسبات خویشاوندی. از آن‌جا که ترنر، همان‌گونه که والبی خاطر نشان کرده، فرد و خانواده را درهم آمیخته، بعد تطبیقی مهم انواع مختلف شهروندی را که معطوف به اهمیت نسبی هر یک از این حوزه‌ها در ساخت شهروندی است، ندیده است.

تقدّم‌های فمینیستی بر تحلیل تطبیقی تأثیرگذار دولت‌های رفاه به وسیله اسپینگ اندرسن (۱۹۹۰)، همچون تقدّم‌های آن ارلوف (۱۹۹۳) و جولیا آکانر (۱۹۹۳)، خاطر نشان کرده‌اند که در بررسی شیوه‌هایی که کشورها تأمین رفاه را سامان دهی می‌کنند باید حوزه خانواده را به دولت و بازار افزود. این تصحیح مهمی است. اما حوزه خانواده باید در بحث مکان‌های متفاوت سازمان سیاسی و قدرت نیز افزوده شود. این موضوع به ویژه در صورتی مهم است که گستره تطبیقی شهروندی را فراتر از مثال محدود غربی مورد استفاده ترنر گسترش دهیم.

یافتن شکل کاملاً متفاوتی از سازمان اجتماعی دوره «پیشامدرن» در پدیداری «ملت-دولت مدرن» گمراه‌کننده است. برای مثال، در بسیاری از کشورها، به ویژه کشورهای پسااستعماری، مناسبات خانواده بزرگتر و خویشاوندی باز هم به عنوان کانون‌های وفاداری و سامان‌دهی به کار رفته است حتا زمانی که به عنوان احزاب سیاسی ایدیولوژیک بنا شده‌اند. حقوق سیاسی، اجتماعی و احتمالاً حتا مدنی ممکن است به موقعیت خانوادگی شهروندان خاص بستگی داشته باشند (عربستان سعودی و اردن احتمالاً نمونه‌های خوبی از این گونه کشورها هستند، اما در شکل‌های ضعیف‌تر، این پدیده گسترش بیشتری داشته است، به ویژه در میان نخبگان احزاب حاکم). در این کشورها، مناسبات سنتی اجتماعی و به ویژه خانوادگی هنوز عمل

می‌کنند و زنان یا اصلاً هیچ حقوق رسمی شهروندی ندارند یا به میزان حداقل دارند. اما، به شکلی ناسازواره، در جاهایی که روابط خانوادگی در سیاست یک کشور مهم است، بیوه‌ها یا دختران رهبران سیاسی از بالاترین شانس برای رهبری سیاسی برخوردار هستند، برای نمونه در شبه قاره هند.

در نهایت دیگر طیف پیوستار<sup>۱۱</sup> سلطه‌موسسه‌های خانوادگی / جامعه مدنی / دولت، کشورهای بلوک شوروی سابق قرار دارند که در آن‌ها کوششی برای ادغام تمام وجوه همه حوزه‌های مدنی - و حتا تا حدی خانوادگی - در دولت انجام شد. هدف کنترل دولت بر تمام فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بود؛ تمام اشکال سازمانی یا بیانی که از خط دولت (و حزب کمونیست) پیروی نمی‌کردند سرکوب و کنترل می‌شدند؛ و هموندی در حزب حقوق بالاتر مدنی، سیاسی و اجتماعی را به همراه می‌آورد. در قلمرو خانواده هم تغییرات فراگیری انجام شد که موارد زیر را در بر می‌گرفت: قوانین خانواده، جذب کامل زنان در نیروی کار (هرچند در سمت‌هایی پایین‌تر از مردان: وُرنینا، ۱۹۹۴:۷۳۳)، برابری رسمی حقوقی و سیاسی (هرچند زنان در سراسر تاریخ دفتر سیاسی مرکزی در آن حضور نداشتند) و اشتراکی کردن بعضی جنبه‌های کار خانگی، همچون امکانات نگهداری بچه‌ها و غذاخوری‌های عمومی (با وجود این که زنان علاوه بر کار خود به انجام بخش عمده کار خانگی ادامه دادند). ناتالیا کسمارسکایا (۱۹۹۵)، در اظهار نظر در این باره، مدعی است که در روسیه زنان در حوزه عمومی به چشم می‌آیند، چون آن‌ها هستند که خرید و غیره را انجام می‌دهند در حالی که مردان به «فضای خصوصی» محل کارشان محدود هستند.

در دولت‌های رفاه غربی، به عنوان نمونه در کشورهای اسکاندیناوی، دولت امکانات عمومی را برای کمک به مسئولیت‌های خانگی زنان و نگهداری کودکان تامین می‌کند تا زنان بتوانند وارد



بازار کار شوند. زنان بیش از مردان در بخش عمومی کار می‌کنند و، برخلاف بلوک شوروی سابق، از میزان بالایی از نمایندگی سیاسی برخوردار هستند. با وجود این، هلگا هرنس (۱۹۸۷) و آن شوستاک ساسون (۱۹۸۷) می‌گویند در کشورهای مثل نروژ، شرکت‌ها در جامعه مدنی بیشترین قدرت مهم اقتصادی و اجتماعی را در اختیار دارند و این شرکت‌ها معمولاً در کنترل مردان هستند.

دولت‌های رفاه دولتی‌هایی محسوب می‌شوند که در آن‌ها جامعه مدنی بیشترین نفوذ را بر قدرت سیاسی و اقتصادی دارد. مارشال (۱۹۸۱) جامعه سرمایه‌داری را جامعه پیوند یافته توصیف کرد که در آن تنش بین اقتصادی سرمایه‌داری و دولت رفاه اجتناب ناپذیر است. اسپینگ اندرسون (۱۹۹۰) تفاوت‌های بین رژیم‌های مختلف دولت رفاه را وابسته به میزان قدرت نیروهای بازار یا دولت در مبارزه برای کسب سلطه توصیف کرد.

اما این یادآوری مهم است که حوزه مدنی تنها بازار نیست. این حوزه نه تنها مناسبات اقتصادی بلکه سیاسی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد که در آن عمل می‌کنند و بر دولت تاثیر می‌گذارند و از آن تاثیر می‌پذیرند. احزاب سیاسی، جنبش‌های اجتماعی و اتحادیه‌های کارگری بخشی از دولت نیستند حتا با وجود این که اغلب با توجه به دولت خود را سامان دهی می‌کنند و فعالیت‌هایشان متوجه دولت است. آموزش و رسانه‌ها ممکن است در مالکیت دولت باشند یا نباشند و دارای پروژه‌هایی باشند که به میزان زیادی یا کمی از دولت مستقل باشند.

آنچه برای موضوع توجه ما اهمیت ویژه‌ای دارد سازمان‌ها، انجمن‌ها و نهادهای رسمی و غیررسمی جامعه مدنی است که هموندان جماعت‌های مشخص قومی/نژادی/ملی تشکیل می‌دهند یا برای آن‌ها تشکیل می‌شوند. هر الگوی تطبیقی در باره دولت‌ها باید تفاوت دولت‌هایی را که در آن‌ها چنین جماعت‌هایی نقش بزرگ

یا کوچکی در تکوین سیاست‌های دولتی و در مناسبات اجتماعی و سیاسی کشور بازی می‌کنند تشخیص بدهد. قومی کردن رسمی مناطق مختلف یوگسلاوی در قانون اساسی بازنگری شده که تیتو در سال‌های آخر زندگی‌اش تأیید کرد، تحولی اساسی در تاریخ این کشور بود که بعضاً توضیحی در باره تحولات بعدی و تجزیه آن محسوب می‌شود. میزان آرایه خدمات اجتماعی و آموزشی به عموم مردم از طریق سازمان‌های قومی در «جوامع چندفرهنگی» موضوع بحثی در بسیاری از این جامعه‌ها است.

به طور کلی، نمونه‌های بالا اهمیت نسبی حوزه‌های مختلف را - خانوادگی، مدنی و موسسه‌های دولتی که در کشورها و جوامع مختلف تفاوت دارند - در تعیین حقوق اجتماعی، سیاسی و مدنی شهروندان‌شان نشان می‌دهند، گرچه این مساله کاملاً انحصاری نیست (برای مثال، در چین پس از انقلاب، موسسه‌های دولتی و ساختارهای خانوادگی در سراسر تاریخ آن برای کسب تسلط رقابت کرده‌اند). بدیهی است که هر یک از این حوزه‌ها هرگز همگون نیستند: بخش‌های مختلف دولت ممکن است در تضاد با یک دیگر عمل کنند و تاثیر آن‌ها بر گروه‌های قومی، طبقاتی، جنسیتی، و دیگر گروه‌های جامعه می‌تواند متفاوت باشد. برای نمونه، مسئولان مهاجرت در کشوری مثل بریتانیا یا ایالات متحده امریکا ممکن است از مهاجران بخواهند نامه‌ای در انصراف از حقوق اجتماعی خود را امضا کنند تا در صورت ناموفق بودن در حوزه اقتصادی مدنی هموندان خانواده‌شان به جای دولت مسئول حمایت از آن‌ها باشند. یک نمونه دیگر معمولاً این است که ازدواج‌هایی که نزد روحانیون بعضی دین‌ها انجام می‌شوند به طور مستقیم تأیید دولت را کسب می‌کنند، حال آن‌که ازدواج‌هایی که نزد روحانیون دیگر انجام می‌شوند معتبر نیستند و باید علاوه بر آن نزد مسئولان مجاز نیز انجام شوند. در اتحاد شوروی بعضی حوزه‌ها وجود داشت (برای نمونه، سهم در موسسه‌های آموزش عالی) که افرادی از منشأهای متفاوت ملی در

«موطن»شان از اولویت برخوردار می‌شدند. از سوی دیگر، مهاجران روسی اغلب در مناطق مختلف بر قدرت سیاسی کنترل داشتند. پس از سقوط بلوک شوروی و پیدایش جمهوری‌های مستقل، وضعیتی پدیدار می‌شود که سال‌ها در کشورهای نفتی وجود داشته است، یعنی تابعیت رسمی کشور امتیازی است که فقط می‌توان به اقلیتی از مردم اعطا کرد، به کسانی که دارای «منشأ درست» هستند.

بنابراین، هر نظریه تطبیقی شهروندی باید بررسی استقلال فردی شهروندان (متفاوت در جنسیت، قوم، منطقه، طبقه، مرحله در چرخه زندگی و غیره) را به نسبت خانواده‌شان، سازمان‌های جامعه مدنی و موسسه‌های دولتی در بر بگیرد.

### شهروندی فعال / منفعل

محور دیگر گونه شناسی تطبیقی شهروندی برایان ترنر محور فعال / منفعل است که او بر این اساس تعریف می‌کند: «معنای شهروند تنها به عنوان تبعه قدرت مطلق مطرح است یا یک عامل فعال سیاسی» (۲۰۹: ۱۹۹۰). بنابراین، تفکیک متعارف بین «شهروند» و «تبعه» از تعریف ترنر حذف شده و به جای آن زنجیره انفعال و فعالیت وجود دارد.

تاریخ شهروندی در کشورهای مختلف متفاوت است. در بعضی کشورها مثل فرانسه و ایالات متحده آمریکا، شهروندی نتیجه مبارزه‌های انقلابی بوده، حال آن که در بعضی کشورهای دیگر مثل بریتانیا و آلمان یک فرایند از «بالا به پایین» بوده است. به همین ترتیب، در بعضی از کشورهای پسااستعماری، مثل هند یا کنیا، استقلال ملی پس از دوره‌ای طولانی مبارزه مردمی به دست آمده، حال آن‌که در کشورهای دیگر، مثل بعضی از جزایر کاراییب، گذار خیلی مسالمت آمیزتر بوده و حاکمیت سیاسی کم و بیش آرامتر از نخبگان استعماری به نخبگان محلی منتقل شده است.

امروزه، تقریباً تمامی جمعیت جهان در کشورهایی زندگی می‌کند

که نوعی از شهروندی وجود دارد، حداقل به مفهوم مارشالی هموندی در یک جامعه. اما در مورد تعریف ارسطویی (آلن و میسی، ۱۹۹۰) که در آن شهروندی به معنای مشارکت در شکلی از حاکمیت و نیز زیر حاکمیت بودن است، مساله بسیار متفاوت است و تنها می‌توان گفت که اقلیتی از مردم، در شاید اقلیتی از کشورهای جهان، از این جایگاه فعال شهروندی برخوردار هستند. البته مساله فعالیت و انفعال تنها مساله قانون اساسی رسمی کشورهای مشخص نیست. حتا در دمکراتیک‌ترین جوامع فعال، قشرهایی از مردم وجود دارند که منفعل‌تر هستند و حتا اگر دارای بعضی حقوق اجتماعی باشند یا هیچ حق مشارکت سیاسی ندارند یا اگر حق رسمی آن را داشته باشند، بیش از آن بی‌اختیار و/یا بیگانه از اوضاع شده‌اند که در رای‌گیری رسمی شرکت کنند. این عده تنها شامل کودکان، مهاجران، اقلیت‌های قومی و مردمان بومی در جوامع مهاجرنشین نیست بلکه شامل کسانی است که به «طبقه محروم»<sup>۱۱</sup> مشهور شده و در ایالات متحده امریکا بیشتر سیاهان را در بر می‌گیرد، اما در بریتانیا و کشورهای دیگر ممکن است بیشتر شامل سفیدپوستان هم بشود و در میان آن‌ها مادران مجرد زیاد دیده می‌شوند (لیستر، ۱۹۹۰؛ لیدیا موریس، ۱۹۹۴). جنسیت، تمایل جنسی، سن و توانایی و نیز قومیت و طبقه عوامل مهمی در تعیین نسبت مردم با جامعه و دولت‌های‌شان به شمار می‌روند.

مفهوم «شهروند فعال» چه در میان «چپ» و چه «راست»، به ویژه در بریتانیا، کانون بحث‌ها و سیاست‌های سال‌های اخیر بوده است. رشد اخیر علاقه به شهروندی در میان چپ با بحران رو به رشد دولت رفاه همراه شده، درست در زمانی که نشانه‌هایی وجود دارد از این که بسیاری از حقوق اجتماعی که در دولت رفاه مسلم فرض می‌شدند در خطر هستند: در زمینه‌های درمان، آموزش، بازنشستگی، مزایای فرزندان و غیره. این بحران درست در زمانی

رخ داده است که عناصر مهمی از طبقه کارگر در کشورهای غربی به محافظه‌کاران رای می‌دهند و در عین حال بلوک شوروی سقوط کرده و الگوی سوسیالیسم دولتی آن از میان رفته است.

چپ (و میانه) به جای این که به حقوق اجتماعی توجه کند از شهروندی برای فراخوان به بسیج سیاسی و مشارکت استفاده کرده است. در بریتانیا، شهروندی بخشی از کمپینی (منشور ۸۸) شده که خواهان قانون اساسی نوشته شده حاوی حقوق شهروندی است تا دولت رادیکال دست راستی مثل دولت تاجر، نتواند مناسبات بین مردم و دولت را بدون پاسخگویی تغییر دهد.

زبان شهروندی نیز گفتمانی اساسی در میان راست شده است. در بریتانیا، «شهروند فعال» به عنوان جایگزینی برای دولت رفاه مطرح شده که در آن «شهروند» - که مردی موفق به لحاظ اقتصادی، از طبقه متوسط و سرپرست خانواده توصیف می‌شود - وظایف شهروندی خود را با عرضه پول و وقت اضافی خود «به جامعه» انجام می‌دهد (اوانز، ۱۹۹۳؛ لیستر، ۱۹۹۰).

بنابراین، در این گفتمان، شهروندی دیگر یک گفتمان سیاسی نیست و مشارکتی داوطلبانه در جامعه مدنی می‌شود که در آن حقوق اجتماعی تهی‌دستان که شهروندان منفعل تلقی می‌شوند، بعضاً از حقوق استحقاقی به خیریه تبدیل می‌شود. لیستر (۱۹۹۰) از داگلاس هرد، وزیر محافظه‌کار، نقل کرده که شهروندی فعال را به عنوان مکمل لازم فرهنگ پشتکار اقتصادی تعریف می‌کند. «خدمت عمومی شاید زمانی وظیفه نخبگان بوده است، اما امروزه مسئولیت تمام کسانی است که پول یا وقت اضافی دارند که می‌توانند عرضه کنند.» و او مدعی است که زیر عنوان انسجام اجتماعی، تعهدات از حوزه عمومی مزایا و خدمات از بودجه مالیاتی به حوزه خصوصی خیریه و خدمات داوطلبانه منتقل می‌شوند. خیریه معمولاً وابستگی و انفعال گیرندگان خیریه را مفروض می‌داند. حقوق، هدایی می‌شود

و شهروندی فعال مفهوم شهروندی از بالا به پایین را به خود می‌گیرد. نوعاً سازمان‌های عمومی غیردولتی شبه مستقل،<sup>۱۳</sup> که به جای انتخابی بودن منصوب می‌شوند، ابزار مدیریت خدمات عمومی مختلف مثل بهداشت و رفاه شده‌اند.

سیاست زدایی از مفهوم شهروندی با انتشار منشور شهروندی دولت در سال ۱۹۹۲ تقویت شده است. این منشور شهروندان را به عنوان مصرف‌کنندگانی مطرح می‌کند که حقوق اساسی‌شان داشتن آزادی انتخاب آگاهانه کالاها و خدمات با کیفیت در بخش‌های عمومی و خصوصی و برخورداری از توجه لازم به «حریم خصوصی، عزت، اعتقادهای دینی و فرهنگی»شان است (اوانز، ۱۹۹۳:۱۰). همان‌گونه که باومن (۱۹۸۸:۸۰۷) ادعا می‌کند، «در دوره ما، (جامعه اخلاقاً و سیستم اجتماعی عملاً) افراد را پیش از هرچیز به عنوان مصرف‌کننده در نظر می‌گیرد نه به عنوان تولیدکننده.» توازن حقوق شهروندی از حقوق اجتماعی رفاه به سوی حقوق مدنی از نوع اقتصادی (مرتبط با دسترسی به بازار) مثل حق خرید خانه‌های دولتی، سهام و غیره تغییر کرده است. اما بحثی وجود دارد (الیور، ۱۹۹۵) که آیا هنوز می‌توان این نوع تفسیر از شهروندی را در تعریف‌های شهروندی قرار داد یا خیر، چون هدف آن ترویج شخصیت و استقلال فرد است نه رابطه بین فرد و جامعه (گرچه به طور کامل در روال لیبرالی شهروندی که بیشتر توصیف شد قرار می‌گیرد). آنچه روشن است این است که این تفسیر از شهروندی به شدت طبقه‌محور است و تفسیر شهروندی در دولت رفاه را، به بیان ادواردز (۱۹۸۸) «رفتار به عنوان افراد برابر به جای رفتار برابر»، منتفی می‌کند. بر اساس برخورد جدید راست به شهروندی، آن طور که پیتر گلدینگ توضیح می‌دهد (پیشگفتار در کتاب لیستر، xii: ۱۹۹۰)، «فقیر بودن با تحمل شهروندی مشروط برابر است.»

مفهوم تاجریستی شهروندی به عنوان مصرف گرایی البته، با وجود شعار همگانی آن، بر الگوهای کامل بازار آزاد مبتنی نیست. به نظر روت لیستر:

اکنون به ما به جای شهروند به عنوان مصرف کننده نگاه می‌کنند. با وجود این، این نگاه ما را در حد مصرف کننده مستقل توانمند نمی‌سازد چون ارزش و حقوق ما را به قدرت خریدمان محدود می‌کند. (۱۹۹۰:۱)

قیدهای حقوقی و اخلاقی وجود دارند که از پیروی گروه‌های گوناگون حاشیه‌ای و اقلیت از اعتقادهای دینی یا نیازهای اقتصادی به میزان برابر جلوگیری می‌کنند (اوانز، ۱۹۹۳:۶). مدیریت دولتی بر این «بیگانگان اخلاقی» که در ماتریس حاشیه‌ای شهروندی یافت می‌شوند، در حیطه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اعمال و به تبعیض رسمی و غیررسمی منجر می‌شود. این بخش ناروشن بین تفسیرهای لیبرالی و جمهوری خواهی است که اقلیت‌های دینی، قومی و جنسی در آن قرار دارند، یعنی در بیرون از «جامعه اخلاقی» ولی در درون ملت شهروند.

برای کسانی که توانایی‌اش را دارند، این سیستم به طور کامل بسته نیست. اوانز (۱۹۹۳) شرح می‌دهد که چگونه گروه‌های اقلیت جنسی، در پیامد این وضع، ساختارهای اجتماعی-اقتصادی‌ای با درجه‌های مختلفی از پیچیدگی به گرد هویت‌شان در «جامعه» ایجاد کرده‌اند. این گروه‌ها برای مسکن بیشتر، بیمه، حقوق پزشکی، حق داشتن فرزند و ازدواج و غیره تشکیل شدند و بخش مهمی از درآمدشان را، برای مثال، برای اجناس ویژه همجنس‌گرایان و سبک زندگی خاص همجنس‌گرایان در مناطق اجتماعی و جنسی جداگانه یا مشخص برای همجنس‌گرایان صرف کردند. به گفته او:

شکل‌های مشخص شهروندی جنسی بیشتر به اخلاق و اقتصاد محدود هستند و به طور عمده فضاهای تفریحی پاره وقت و سبک

زندگی هستند که مرزهای بی‌اخلاقی و غیرقانونی بودن را به دور جامعه اخلاقی می‌کشند. (۸:۱۹۹۳)

چند فرهنگ‌گرایی را که معطوف به اقلیت‌های قومی است می‌توان به شکلی مشابه توصیف کرد. همان‌گونه که در جای دیگر مورد بحث قرار گرفته (ساهگل و یووال-دیویس، ۱۹۹۳)، هدف سیاست‌های چند فرهنگی هم زمان در بر گرفتن و حذف اقلیت‌هاست و آن‌ها را در فضاهای حاشیه‌ای و بازارهای ثانوی قرار می‌دهد و در عین حال مرزهای‌شان را شیء‌واره می‌کند. اما این فضاهای حاشیه‌ای، چه قومی و چه جنسی (و نیز گروه‌های حاشیه‌ای شده مثل معلولان)، محل رقابت ایدیولوژی‌های چپ و راست بر سر سیاست هویتی به عنوان پایه حقوق شهروندی شده است: جدایی و جدایی خواهی از یک سو و حقوق جمعی و فردی اقلیت‌ها از سوی دیگر (آیزنستاین، ۱۹۹۳؛ فیلیپس، ۱۹۹۳).

وجود این فضاها در جامعه مدنی برای تفسیر شهروندی بسیار مهم است. دگرگونی چیزی که در یک گفتمان نیازهای مشخص اجتماعی و اقتصادی مردم توصیف می‌شود به گفتمانی دیگر که در آن نیازها نشان‌گرهای مرزهای جمعی می‌شوند، همان چیزی است که می‌تواند «شهروندی فعال» را از حیطة اجتماعی به حیطة سیاسی دگرگون کند.

به نظر آیریس یانگ (۱۹۸۹) دمکراسی نمایندگی بایستی با مردم به عنوان هموندان گروه‌هایی رفتار کند که بعضی از آن‌ها ستم‌دیده‌تر از دیگران هستند و نه به عنوان افراد. بحث او این است که گفتمان شهروندی همگان‌ای که این تفاوت‌ها را نادیده بگیرد، تنها سلطه گروه‌های از پیش مسلط را تقویت و گروه‌های حاشیه‌ای و ستم‌دیده را خاموش می‌کند. او پیشنهاد می‌کند که بنابراین، راه‌کارهای ویژه‌ای باید برقرار شود تا این گروه‌ها را به عنوان گروه نمایندگی کند. گرچه پافشاری آیریس یانگ بر تشخیص تفاوت و مناسبات ناهمسان قدرت در عملکرد شهروندی بسیار مهم است، رهیافت



او از چند جنبه مشکل‌ساز است. همان‌گونه که در جای دیگری (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۹۲؛ کین و یووال-دیویس، ۱۹۹۰؛ فیلیپس، ۱۹۹۳) تشریح شده، این رهیافت می‌تواند به آسانی در دام سیاست‌های هویتی بیافتد که گروه‌ها را همگون و دارای مرزهای ثابت تفسیر می‌کنند. منافع کسانی که در موقعیت‌های مشخصی در درون گروه‌ها قرار گرفته‌اند الزاماً به عنوان منافع کل گروه تفسیر می‌شود و پیشبرد قدرت گروه مشخص به نسبت دیگران هدف اصلی فعالیت‌های سیاسی می‌شود که به مجموعه شهروندی ارتباط دارند. لذا، آن فیلیپس این گونه استدلال می‌کند:

وقتی بسیاری از مشکلات رودرروی ما دارای ماهیتی کلی هستند و دیدگاهی را الزامی می‌کنند که فراتر از وضع محلی را ببیند، آینده دموکراسی بهتر در انحلال تفاوت‌های بین امر عمومی و امر خصوصی نیست بلکه در احیای فعال‌تر حوزه عمومی است. (۱۹۹۳: ۱۳)

آن فیلیپس مدعی است که از استدلال‌های هانا آرنت پیروی می‌کند. اما او برخلاف آرنت (۱۹۷۵) تشخیص می‌دهد که نمی‌توان تفاوت‌ها را نادیده گرفت. او می‌گوید بنابراین (به پیروی از ماری دیتز، ۱۹۸۷) مشارکت در حیطه عمومی سیاست بایستی بر آن چیزی مبتنی باشد که او «دگرگونی» می‌نامد که فراتر از حوزه بلافاصله شخص می‌رود، نه بر برتری. او به درستی تشخیص می‌دهد که حالت دوم بر محدودیت‌های هویت‌های محلی شده و مشخص تاکید می‌کند، حال آن که حالت اول این جنبه را تا جایی دنبال می‌کند که تمام تفاوت‌ها و ملاحظات گروهی را به دور می‌ریزد. جان لیچ (۱۹۹۴)، در بحث در باره رهیافت آرنت به حیطه سیاسی، استدلال می‌کند که از نظریه کریستوا در باره مناسبات بین نشانه‌شناسی و نماد‌شناسی می‌توان برای قرار دادن حوزه خصوصی - که حیطه تفاوت است - و حوزه عمومی، استفاده کرد و به جای قرار دادن آن‌ها به عنوان زوج مخالف، اولی را به عنوان مادیت دومی قرار داد که به آن معنای

خاصی می‌دهد. به بیان دیگر، هر بحثی در باره تفاوت‌های فردی از پیش حوزه عمومی را در بر می‌گیرد. تفسیر یانگ از «گروه‌های ستم‌دیده» «طبیعی» تر از هیچ گفتمان سیاسی دیگری نیست و فرایند دگرگونی/برتری در ذات این نام‌گذاری دیده می‌شود.

نظر دیگر فمینیست‌ها و فعالان که سعی کرده‌اند به مساله حقوق شهروندی و تفاوت اجتماعی بپردازند به طور ناهمسان به امر اجتماعی و امر سیاسی معطوف است. برای نمونه، کریا و پچسکی (۱۹۹۴) تاکید می‌کنند که حقوق سیاسی را بایستی با حقوق اجتماعی تقویت کرد. استدلال آن‌ها این است که ما به جای کنار گذاشتن گفتمان حقوق بایستی آن را طوری بازسازی کنیم که هم تفاوت‌ها را مشخص کند، مثل تفاوت‌های جنسیتی، طبقاتی، فرهنگی و غیره، و هم نیازهای اجتماعی را تشخیص دهد. حقوق جنسی و بازتولید یا هر حقوق دیگری، به مفهوم «آزادی‌ها» یا «گزینه‌ها»، بی‌معنا هستند، به ویژه برای فقیرترین و بی‌حقوق‌ترین مردم، مگر این که شرایطی برای تحقق آن‌ها فراهم شود. گرچه این رهیافت، همچون رهیافت یانگ، اهمیت اساسی کاستی‌ها و تبعیض‌های جمعی را تشخیص می‌دهد، این موارد در تفسیر موضوع‌های سیاسی شکل مادی به خود نمی‌گیرند و از آن‌ها متمایز می‌مانند. در دوره پس از «شورای شهر لندن بزرگ»، و واکنش منفی شدید علیه سیاست هویتی که در آن‌جا برای تخصیص منابع به اجرا در می‌آمد، بعضی از فعالان سیاه‌پوست و رادیکال دیگر به این نتیجه رسیدند که بدیل سیاست‌های گروهی بایستی سیاست کاستی‌ها باشد که معنای آن مقابله با این شرایط فلج‌کننده است. استدلالی که مطرح می‌شد این بود که اگر، برای نمونه، سیاهان به میزان بی‌تناسبی گرفتار بیکاری هستند، گفتمان سیاسی‌ای که به بیکاری توجه نشان دهد به طور بی‌تناسبی به نفع آن‌ها خواهد بود بدون این که رسماً به طور مشخص آن‌ها را هدف داشته باشد. اما این رهیافت تفسیر «دیگر بودگی» را برای سایر بی‌کاران را کنار نمی‌گذارد یا آن را ایجاد نمی‌کند

(ویلسون، ۱۹۸۷). رهیافت زیلا آیزنستاین به موضوع تفاوت این است:

موضوع توجه در این جا فی نفسه تفاوت‌ها نیست بلکه این است که چگونه می‌توانیم از تفاوت‌ها برای تفسیر درک ویژه‌گرایانه‌ای از حقوق بشر آغاز کنیم که هم همگانی باشد و هم مشخص. (۱۹۹۳:۶)

راه حل او در کتاب سال ۱۹۹۳ این بود که زنی رنگین‌پوست را به عنوان بدیل استاندارد فراگیر در مقابل مرد سفید قرار بدهد. شاید دشوارتر باشد، اما من موضع پیشین او (آیزنستاین، ۱۹۸۹) را ترجیح می‌دهم که در آن می‌گوید گرچه نمی‌توانیم پندار در باره مشترکات انسان‌ها را کنار بگذاریم، می‌توانیم از استاندارد واحدی برای قضاوت در باره انسان‌ها صرف‌نظر کنیم و باید این کار را بکنیم. موضع بعدی او می‌تواند این فرض را در بر بگیرد که نیازهای زنی رنگین‌پوست به جای تفاوت با نیازهای مردی سفیدپوست بسیار بیش از نیازهای اوست. در عین حال، این موضعی است که نمی‌توان در سطح بین‌المللی به کار گرفت.

به جای یک استاندارد واحد، باید فرایندی برای تفسیر آن به منظور هر پروژه مشخص سیاسی داشت. فمینیست‌های سیاه‌پوست مثل پاتریشیا هیل-کالینز (۱۹۹۰) و فمینیست‌های ایتالیایی مثل رافائلا لامبرتینی و الیزابتا دومینینی (نگاه کنید به یووال-دیویس، ۱۹۹۴ب) به سیاست‌ورزی تقاطعی ائتلاف‌سازی توجه کرده‌اند که موقعیت‌یابی بازیگران مشخص سیاسی در آن شناسایی و در نظر گرفته می‌شود. همان‌گونه که در فصل آخر خواهد آمد، این رهیافت بر این تشخیص معرفت‌شناختی استوار است که هر موقعیتی دانش مشخص را به بار می‌آورد که تنها می‌تواند دانش ناتمام باشد و بنابراین گفتگو میان کسانی که در موقعیت‌های ناهمسان قرار دارند بایستی بر اصول ریشه‌یابی<sup>۱۴</sup> و تغییر<sup>۱۵</sup> استوار باشد، یعنی بر محور

---

14 rooting

15 shifting

تجربیات خود شخص و در عین حال تفاهم با موقعیت‌های متفاوت طرف‌های گفتگو قرار گیرد و لذا مشارکت کنندگان را قادر سازد به چشم‌اندازی متفاوت از بینش سلطه‌طلبی برسند. مرزهای گفتگو را پیام تعیین می‌کند نه پیام‌آور. نتیجه گفتگو باز هم ممکن است پروژه‌های ناهمسانی برای افراد و گروه‌های دارای موقعیت متفاوت باشد، اما همبستگی آن‌ها بر آگاهی مشترک بهره‌مند از پشتیبانی یک سیستم ارزشی هماهنگ پایه خواهد داشت. بنابراین، گفتگو هرگز بدون مرز نیست.

البته در «سیاست عملی»،<sup>۱۶</sup> برخلاف جنبش‌های مردمی، وقت برای گفتگوی طولانی مداوم وجود ندارد. وقتی در اوایل دهه ۱۹۸۰ واحد زنان در «شورای شهر لندن بزرگ» سعی کرد به این روش پیش برود، در نهایت ساختارهای سلسله‌مراتبی تصمیم‌گیری که با سرعت خیلی بیشتری کار می‌کردند آن واحد را کاملاً نادیده گرفتند. تا زمانی که نمایندگان صاحب اختیار سیاسی مبلغ گروه‌ها و دسته‌های مشخص اجتماعی باشند و نه نماینده آن‌ها و تا زمانی که پیام آن‌ها نتیجه گفتگوهای متقاطع باشد، به سیاست‌های تقاطعی نایستی ناگزیر در مخالفت با اصل واگذاری اختیار نگاه کرد.

#### حقوق و مسئولیت‌های شهروندی

تعریف‌های مختلف شهروندی تاکید می‌کنند که شهروندی فرایندی دو سویه است و تعهدها و حقوق را در بر می‌گیرد. البته این تعریف این موضوع پردردسر را پیش می‌آورد که آیا حقوق مشخص بایستی مشروط به انجام وظایف مشخص باشد و نیز موضوع کلی‌تر مرزهای شهروندی را. معیارهای گزینش افرادی که می‌خواهند به یک کشور مشخص مهاجرت کنند و شهروند آن بشوند بایستی چه باشد و اصلاً آیا بایستی معیاری داشت؟ هلن میکوشا و لئان داوزه (۱۹۹۶) اخیراً رساله‌ای چالش برانگیز ارائه و در آن استدلال کردند که،

رنال پُلِتیک یا realpolitik یا 16 real politics

بر اساس این الگوی شهروندی، معلولانی که نمی‌توانند هیچ وظیفه آشکار شهروندی را انجام دهند به طور خودکار از استحقاق حقوق شهروندی محروم می‌شوند.

پرسشی مرتبط با آن این است که وظایف شهروندی چیست یا چه بایستی باشد. این زمینه بحث مورد مناقشه و در حال تغییر بوده است و حقوق شهروندی گاهی ممکن است در هم و برهم شوند. برای نمونه، رای دادن یکی از حقوق اولیه شهروندی تلقی می‌شود. اما، کشورهای متعددی وجود دارند - کشورهایی که در میان دموکراتیک‌ترین‌ها نیستند ولی نیازمند مشروعیت برای قدرت خود هستند - که در آن‌ها رای دادن وظیفه شهروندان شده است (و در بعضی از آن‌ها مثل مصر، رای دادن وظیفه مردان است: زنان ناگزیر بوده‌اند به طور مشخص و کتبی خواهان این حق بشوند تا ثابت شود که بی‌سواد نیستند) و اگر به این وظیفه عمل نکنند با جریمه سنگینی روبرو خواهند شد.

رعایت قانون را نمی‌توان به صراحت وظیفه شهروندی دانست، چون حتی غیرشهروندان یا ساکنان یک کشور در هر جا که باشند موظف به رعایت قانون هستند، گرچه قوانین ممکن است در مورد گروه‌های مختلف مردم متفاوت باشد و توانایی کشور و جامعه برای اجرای قانون نیز ممکن است متفاوت باشد. از سوی دیگر، در بسیاری موارد به ویژه در مورد قوانین نانوشته و عرفی، رعایت آن‌ها تنها وظیفه هموندان نیست بلکه تعیین‌کننده مرزها هم هست و کسانی که آن‌ها را رعایت نکنند ممکن است از جامعه بیرون رانده شوند و به خاطر رعایت نکردن قوانین تنبیه بشوند.

دفاع از جامعه و کشور خود وظیفه نهایی شهروندان تلقی شده است - مردن (و کشتن) به خاطر وطن یا ملت (یووال-دیویس، ۱۹۹۱: ۱۹۸۵ب). این وظیفه به طرح مدعای کاتلین جونز (۱۹۹۰) انجامید که بدن بُعد مهمی در تعریف شهروندی به شمار می‌رود. بنا

به استدلال او، شهروندی به طور سنتی با توانایی شرکت در مبارزه مسلحانه برای دفاع ملی مرتبط شده است؛ این توانایی با مرد بودن برابر شمرده شده، حال آن که زن بودن با ضعیف و نیازمند حمایت مرد بودن برابر شمرده شده است.

بعضی سازمان‌های فمینیستی (مثل سازمان ملی زنان در ایالات متحده آمریکا، ANMLAE<sup>۱۷</sup> در نیکاراگوئه، و سازمان‌های دیگر) برای خواست پذیرش زنان بر اساس برابر با مردان در ارتش مبارزه کرده‌اند با این استدلال که اگر زنان در وظیفه نهایی شهروندی - مردن به خاطر کشور - شریک باشند می‌توانند حقوق شهروندی برابر با مردان را به دست آورند. در جنگ اخیر خلیج، زنان به همراه مردان در ارتش آمریکا می‌جنگیدند، به شیوه‌ها و با اونیفورم‌هایی که تقریباً قابل تمایز از مردان نبود: این اونیفورم‌ها برای جنگ‌های اتمی، میکربی و شیمیایی طراحی شده‌اند و ظاهراً تفاوتی برای «نوع بدن» فرد داخل آن‌ها ندارند. این تجربه به چند فکر هشیار کننده نسبت به این نوع استدلال می‌انجامد.

اول، تجربه بعضی از زنانی که کودکان خردسال‌شان را در خانه می‌گذارند (اغلب به عهده مادر خودشان چون همسران این زنان هم در ارتش خدمت می‌کنند) نشان می‌دهد که شعارهای فمینیستی فرصت برابر را می‌توان به جای ترویج حقوق زنان برای ایجاد فشار بیشتر بر زنان به کار گرفت. دوم، تجربه آن‌ها نشان می‌دهد که مناسبات ناهمسان قدرت بین مردان و زنان، از جمله آزارهای جنسی، در حیطه ارتش نیز ادامه می‌یابد و بنابراین نمی‌توان آن را توانمندسازی زنان تلقی کرد. سوم، و احتمالاً مهمتر از همه، این استدلال چارچوب کلی اجتماعی و سیاسی ارتش و کاربری آن را نادیده می‌گیرد. توانمندسازی زنان برای این که در برابری با مردان نقش پلیس جهان را بازی کنند چیزی نیست که فمینیست‌ها (حداقل

۱۷ جامعه زنان نیکاراگوئه‌ای لویزا آماندا اسپینوزا Luisa Amanda Espinoza  
Association of Nicaraguan Women

فمینیست‌های سوسیالیست و ضد نژادپرست) در آن شرکت کنند.

احتمالا حتا مهمتر از همه برای دغدغه ما در این جا این واقعیت است که هیچ یک از سربازانی که در جنگ خلیج در طرف متحدان غربی جنگیدند این کار را به عنوان بخشی از خدمت ملی انجام ندادند. هم زنان و هم مردان سربازان حرفه‌ای بودند که به ارتش به عنوان شغل حرفه‌ای شان نگاه می‌کنند. در جای دیگری در این باره بیشتر توضیح داده‌ام (یووال-دیویس، ۱۹۹۱ب)، اما معنای آشکار این بحث این است که جنگیدن در جنگ مدرن دیگر وظیفه شهروندان نیست.

در آغاز، شهروندی مشروط به مالکیت بر ملک و بنابراین وظیفه همگانی پرداخت مالیات بود. با گسترش شهروندی به طبقات مختلف، این وظیفه مشروط به میزان درآمد هر شخص است و بنابراین نمی‌تواند یک وظیفه همگانی تلقی شود.

برای اشخاص بدون ملک، درآمد مبتنی بر اشتغال است. کارول پیتمن (۱۹۸۹) این واقعیت را خاطر نشان می‌کند که مارشال درست زمانی به «حق اشتغال» به عنوان یکی از حقوق شهروندی اشاره کرده که معماران دولت رفاه مردان را به عنوان کارگران نان آور و زنان را به عنوان همسر وابسته به آنها مطرح می‌کردند. یکی از مبارزه‌های اساسی جنبش فمینیستی به خاطر مزد برابر و فرصت‌های برابر در اشتغال بوده است. با وجود بعضی دستاوردها در این زمینه، شکاف جنسیتی و بازار کار جدا هنوز به میزان زیادی باقی است و زنان هنوز در اساس به عنوان همسر و مادر مطرح هستند. نتایج مشابه، و اغلب ناموفق‌تری، در مبارزه علیه تبعیض در بازار کار برای گروه‌های نژادی و قومی به دست آمده است.

به علاوه، آشکار شده که سیاست فرصت برابر تنها می‌تواند در ارتباط با کسانی که در حقیقت وارد بازار کار شده‌اند نتیجه بخش باشد. همان‌گونه که بیشتر در بحث «شهروندی فعال» خاطر نشان

شد، وظایف شهروندی می‌تواند نشان‌گر افراد امتیازدار باشد. البته این مساله به لحاظ تاریخی با پیدایش شهروندی در شهرکشور یونان تطبیق دارد که حقوق و وظایف شهروندی امتیاز معدودی از مردم و به هزینه زنان، بردگان و باشندگان محروم از شهروندی بود.

بحث‌های اخیر در باره «رفاه‌کار»<sup>۱۸</sup> به جای «رفاه» از گفتمان وظایف شهروندی به عنوان شرط حقوق شهروندی استفاده کرده‌اند و «خدمت اجتماعی» نیز به عنوان روش انجام وظایف «ندارها» تفسیر می‌شود. احتمالاً انگیزه بسیاری از کسانی که خواهان این تغییر هستند مثبت است (گرچه البته انگیزه بسیاری از آنها هم مثبت نیست) و بر خواست صادقانه قطع چرخه دایمی وابستگی، محرومیت و ازخودبیگانگی استوار است. اما «رفاه‌کار» - علاوه بر ماهیت اجباری و گزینشی ذاتی آن و عارضه‌های جنبی که اجرای آن بر بخش‌های دیگر بازار کار به جا می‌گذارد - چارچوب اصلی بحث در باره شهروندی را از حیطة سیاسی به حیطة اجتماعی، از توانمندسازی شخصی و جمعی به درون نیروی کار غیرماهر می‌برد.

### نتیجه‌گیری

در این فصل بعضی موضوع‌ها مورد بحث قرار گرفته‌اند که به تدوین نظریه‌ای در باره شهروندی مرتبط می‌شود که نه تنها جنس پرستانه، نژادپرستانه و غرب‌محور نباشد بلکه در حدی انعطاف پذیر باشد که به تغییرات گسترده در نظم (بی‌نظمی) جهانی بپردازد.

یکی از این موضوع‌ها تفسیر چند لایه شهروندی است. اگر شهروندی را «هموندی کامل در جامعه» تعریف کنیم، معمولاً افراد در بیش از یک جامعه، واحدی از کشور، فراکشور و چند کشور هموند هستند. حقوق و تعهدات مردم نسبت به یک کشور اغلب به واسطه هموندی در یک جماعت قومی، نژادی، دینی یا منطقه‌ای

۱۸ workfare سیستم مزایای رفاهی که گیرندگان مزایا را ملزم می‌کند مقداری کار انجام دهند یا در کارآموزی شرکت کنند؛ این واژه از ترکیب work با شکل کوتاه شده welfare («رفاه» در فارسی) ساخته شده است. - مترجم



تعیین می‌شود و به میزان زیادی وابسته به آن است، گرچه در موارد نادری نیز این جماعت‌ها این حقوق را به طور کامل محدود می‌کنند. در عین حال، تکوین ایدیولوژی‌ها و نهادهای «حقوق بشر» حداقل به لحاظ ایدیولوژیک به این معناست که دولت همیشه از اختیار تفسیر حقوق شهروندی برخوردار نیست؛ همچنین معمولاً به عهده دولت است که این حقوق را به اجرا بگذارد. یادآوری این نکته مهم است که مردم در درون جماعت‌ها و کشورهای‌شان، جماعت‌ها در درون کشورها و در چارچوب بین‌المللی، و کشورها به نسبت کشورهای دیگر در موقعیت برابر قرار نگرفته‌اند. برای نمونه، برای تحقیق در باره شهروندی یک زن فلسطینی که شهروند اسرائیل است، تحقیق در باره هموندی او در جامعه فلسطینی اسرائیل، وضعیت جامعه فلسطینی اسرائیل به نسبت اسرائیل - و نیز به نسبت دیگر جامعه‌های فلسطینی و عرب - و موقعیت کشور اسرائیل و «عرب‌ها» در سطح بین‌المللی مهم است.

اما شهروندی تنها مساله هموندی یا عدم هموندی در جامعه(ها) نیست. خصیصه‌های مختلف اجتماعی موقعیت مشخص مردم را در داخل و در سراسر جامعه در گروه‌های معین تشکیل می‌دهند. این واقعیت که می‌خواهیم وضعیت شهروندی یک زن فلسطینی اسرائیلی را مورد تحقیق قرار بدهیم مهم است زیرا بر شهروندی او در همه لایه‌ها تاثیر بزرگی می‌گذارد. اما عوامل دیگری مثل جنسیت او، موقعیت طبقاتی، دین، منشأ شهری یا روستایی، توانایی، مرحله در چرخه زندگی و غیره، همگی نیز شهروندی او را تعیین می‌کنند. بسیاری از این خصیصه‌ها به صورت متوازن یا حتا تصادفی در جماعت‌های مختلف پخش نشده، اما هموندی در یک جامعه مشخص را به ندرت می‌توان به هر یک از این خصیصه‌ها تقلیل داد، اگر این کار اصلاً امکان‌پذیر باشد.

بنابراین، شهروندی را نمی‌توان به عنوان پدیده‌ای کاملاً فردی یا جمعی تحلیل کرد. گرچه مرزهای جماعت‌ها، جوامع و کشورها

معمولاً پیوسته در حال بازسازی است، هموندی در آن‌ها و هویت‌ها اغلب ممکن است داوطلبانه نباشد و اجباری باشد (چاچی، ۱۹۹۱). مسأله مهمی که به کشورها، جماعت‌ها و افراد مربوط می‌شود میزان استقلال آن‌هاست - گستره‌ای که نقش و فعالیت‌های آن‌ها را عوامل دیگر اجتماعی تعیین نمی‌کنند.

اگر حریم خصوصی را با خودمختاری برابر بشماریم، حوزه خانواده را هم به‌طور معمول نمی‌توان خصوصی تعریف کرد. اکثر هموندان اغلب خانواده‌ها، به‌طور معمول کودکان، بیماران، سالمندان و زنان، بخش بسیار کمی از زندگی‌شان را می‌توانند حتا در حوزه خانواده تعیین کنند تا چه رسد به بیرون از آن. افراد قدرتمندتر در درون خانواده و ایدیولوژی‌ها و عملکردهای بیرون از آن که بعضاً یا کاملاً در حوزه جامعه مدنی و/یا دولت قرار دارند زندگی آن‌ها را تعیین می‌کنند.

اما حوزه خانواده تنها صحنه‌ای نیست که در آن عمل می‌شود. در جوامع و کشورهای مختلف، وابستگی‌های خانوادگی و ساختارها، به ویژه در درون نخبگان، می‌توانند کم و بیش ساختار و مناسبات قدرت را در دولت و جامعه مدنی تعیین کنند. زمانی که این اتفاق می‌افتد حتا کسانی که در درون خانواده به نسبت بی‌قدرت هستند، مثل زنان، می‌توانند در موقعیت قدرت نسبت به دولت به‌طور کلی قرار بگیرند و ملکه یا نخست وزیر بشوند.

در حکومت بر یک جامعه، بسیاری از مسایل مربوطه فراتر از ملاحظات جماعت‌ها و گروه‌های اجتماعی منشأ عوامل سیاسی می‌روند یا شاید حتا ربطی به این ملاحظات نداشته باشند. اما این بدان معنا نیست که مردم زمانی که در حوزه سیاسی مشارکت می‌کنند خصیصه‌های مختلف و موقعیت‌های اجتماعی خود را پشت سر جا گذاشته‌اند یا این که این خصیصه‌ها و موقعیت‌ها بر ایدیولوژی‌ها و عملکردهای‌شان تاثیر نمی‌گذارد. در سیاست هم، همچون علم،

«برج عاج» وجود ندارد.

سیاست‌ورزی تقاطعی که بر دانش کسب شده از گفتگو بین افراد واقع در موقعیت‌های ناهمسان با استفاده از روش‌های ریشه‌یابی و تغییر مبتنی است بایستی راهنمای سیاسی هرگونه کنش‌گرایی، چه در سطح مردمی و چه در مراکز قدرت کشوری و فراقشوری باشد. حقوق شهروندی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی مستقر است. بدون شرایط اجتماعی «توانمندساز»، حقوق سیاسی بی‌معنا و پوچ است. در عین حال، حقوق شهروندی بدون تعهد مردم را منفعل و وابسته نشان می‌دهد. بنابراین، مهمترین وظیفه شهروندان اعمال حقوق سیاسی خود و مشارکت در تعیین مسیر جماعت‌ها، کشورها و جوامع‌شان است.



## زنان، قومیت و توانمندسازی: پیش به سوی سیاست‌ورزی تقاطعی<sup>۱</sup>

در فصل‌های پیشین این کتاب بعضی از شیوه‌های تاثیر گذاری مناسبات جنسیتی بر فرایندهای ملی و قومی و تاثیرپذیری از آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت. یکی از این جنبه‌ها (که در فصل ۲ بررسی شد) بازتولید زیستی ملت بوده است. گرچه نسب پدری مشروع اغلب دروازه هموندی در جماعت ملی یا دینی است، زنان حاملان جماعت هستند. بدین ترتیب، گفتمان‌های مختلف ملی در باره بازتولید ممکن است آن‌ها را تشویق به داشتن فرزندان کمتر یا بیشتر کنند، آن‌ها را برحذر دارند یا حتا اجبار کنند. در گفتمان «خلق به مثابه قدرت»، از زنان می‌خواهند فرزندان بیشتری بیاورند تا ملت رشد کند و دشمنانش را شکست دهد. اما در چارچوب گفتمان مالتوسی، فرزندان آن‌ها تهدید محسوب می‌شوند و بیش از آن چه ملت دارد از منابع استفاده می‌کنند. با وجود این، درخواست از زنان برای آوردن فرزندان کمتر یا بیشتر به ندرت نسبت به تمام زنان از تمام گروه‌های طبقاتی، توانی و قومی یکسان است. این

---

1 transversal

ناهمسانی در گفتمان به نژاد شناسی به ویژه افراطی مطرح شده است. این گفتمان از سویی از زنان طبقه بالا و آموزش دیده و دارای منشأ «درست» قومی می‌خواهد «به خاطر کیفیت ملت» فرزندان بیشتری بیاورند و از سوی دیگر در حد امکان از فرزند داشتن زنان فقیر، معلول و اقلیت قومی جلوگیری می‌کند.

اما زنان تنها بازتولیدکنندگان زیستی ملت نیستند بلکه بازتولیدکنندگان فرهنگی آن نیز هستند و اغلب وظیفه سرپرستی «فرهنگ» و مسئولیت انتقال آن به کودکان و بنا کردن «خانه» به سبک مشخص فرهنگی به آن‌ها محول می‌شود. در فصل ۳ شیوه‌های به کارگیری «فرهنگ» به عنوان منبعی در پروژه‌های مختلف قومی و ملی و روش توصیف زنان به عنوان نماد «جوهر» ملی، وحدت و رهایی و نیز مرزبانان تفاوت قومی، ملی و نژادی در این پروژه‌ها بررسی شده است. این تفسیرها از زنانگی اغلب به عنوان منابعی برای مناسبات ملی سلطه و مقاومت به کار می‌رود.

تفسیر از تمام زنان در هیچ جامعه‌ای یکسان نیست. موقعیت‌های ناهمسان در بخش‌بندی‌های قومی، نژادی، طبقاتی، سنی، توانایی، جنسی و تقسیمات دیگر اجتماعی با بخش‌بندی‌های جنسیتی هم‌پوشانی دارند به ترتیبی که گرچه جریان‌های مختلف زنان را معمولاً متفاوت از مردان تفسیر می‌کنند، «زنان» و «مردان» نیز گروه‌های همگونی به عنوان کارگزاران اجتماعی یا موضوع‌های اجتماعی محسوب نمی‌شوند. این موضوع در فصل ۴ درباره شهروندی و تفاوت مورد بررسی قرار گرفته است. شهروندی که به عنوان «هموندی کامل در جامعه» تعریف شده به عنوان ساختاری چند لایه تحلیل شده که در آن هموندی فرد در جامعه‌های محلی، قومی، ملی و فراملی، شهروندی جنسیت دار دولتی به وجود می‌آورد گرچه قابل فروکاستن به آن نیست. در این فصل همچنین بعضی از بخش‌بندی‌های پذیرفته شده انواع شهروندی به خصوصی/عمومی و منفعل/فعال مورد بررسی قرار گرفته است.

شهروندی هم حقوق را در بر می‌گیرد و هم وظایف را. آمادگی مردن برای کشور خود به عنوان بالاترین وظیفه شهروند تلقی شده که تا همین اواخر رسماً قلمرو مشخص شهروندان مرد به شمار می‌رفت و در تفسیر مردانگی، محوری محسوب می‌شد.

در این فصل پایانی، می‌خواهم بعضی از نتایج سیاسی را که می‌توان از تحلیل‌های فصل‌های پیشین به دست آورد بکاوم. به طور مشخص‌تر می‌خواهم، با توجه به بخش بندی‌های اجتماعی و به ویژه ملی زنان، میزان ممکن همبستگی فمینیستی را بررسی کنم. برای این کار، اول روابط بین جنبش‌های ملی و فمینیستی را بررسی می‌کنم. سپس به پرسش کلی همبستگی در تفاوت‌ها می‌پردازم و نظریه سیاست‌ورزی تقاطعی را پیش می‌گذارم.

### فمینیسم و ملی‌گرایی

کوماری جایاواردنا در سال ۱۹۸۶ کتابش با عنوان فمینیسم و ملی‌گرایی در جهان سوم را منتشر کرد. این کتاب مهمی بود، نه تنها به خاطر سهم قابل ملاحظه‌اش در دانش و درک ما از جنبش‌های ویژه‌ای که مورد بحث قرار داد بلکه همچنین به خاطر این که این دو جنبش را به شیوه‌ای با یک دیگر مرتبط مطرح کرد که کمتر پژوهشگر فمینیستی پیشتر این کار را کرده بود و شاید هیچ کس نکرده بود.

از زمان اوج‌گیری موج دوم فمینیسم در غرب در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، نبود گفتگو بین جهان‌های «اول» و «سوم» در کنفرانس‌های بین‌المللی تکرار شده است. یک طرف خواهان رهایی زنان به عنوان هدف اصلی یا تنها هدف جنبش فمینیستی است. طرف دیگر پاسخ می‌دهد که تا زمانی که مردمان آزاد نیستند، صحبت درباره رهایی زنان برای‌شان معنایی ندارد: چگونه می‌توانند برای برابری با مردان‌شان مبارزه کنند، در حالی که مردان‌شان زیر ستم هستند؟ این گفتگویی بین‌گرا بود. برای فمینیست‌های غربی، به عنوان

هموندان جماعتی مسلط، هموندی‌شان در جماعت و پیامدهای آن برای موقعیت‌شان اغلب ناآشکار می‌شد، حال آن‌که زنان جهان سوم بخشی از جماعت زیر استیلا بودن را به شدت تجربه می‌کردند و اغلب فضای مستقلی برای خودشان نمی‌دیدند که به عنوان فمینیست متشکل شوند. نسبت فمینیست‌های غربی به جماعت‌های ملی‌شان معمولاً از زاویه مخالفت بود. آن‌ها نه تنها با ادعای ویرجینیا وولف موافق بودند که «به عنوان زن من کشوری ندارم»، بلکه اغلب در جنبش‌های ضد دولتی سیاسی مثل جنبش‌های ضد جنگ ویتنام، حقوق مدنی و دیگر جنبش‌های ضداستعماری و چپ و بعداً در جنبش‌های صلح زنان - مثل جنبش محله گرینام کامن<sup>۲</sup> - شرکت داشتند. این وضعیت در هر دو طرف به پیدایش پنداشت‌های بسیار متفاوتی درباره رابطه بین زنان و جماعت‌های‌شان و نیز دولت‌های‌شان در آن زمان انجامید.

به علاوه، در نبود گفتگو، اغلب زنان جهان سوم احساس می‌کردند که زنان غربی آن‌ها را صرفاً در چارچوبی نگاه می‌کنند که به نظرشان رسوم وحشیانه و اقیاد می‌آمد، بدون این‌که چارچوب اجتماعی و اقتصادی آن‌ها را در نظر بگیرند. بنابراین، زنان جهان سوم بر اساس «مشکلات»‌شان یا «دستاوردها»ی‌شان درنسبت با دمکراسی لیبرالی آزاد سفیدپوستان تعریف می‌شدند. نتیجه این کار این بود که آن‌ها (و «دمکراسی لیبرال») را از تاریخ بیرون بکشند، در زمان و مکان منجمدشان کنند و تا ابد آن‌ها را به عنوان زنانی ناپخته به لحاظ سیاسی تفسیر کنند که باید در باره خصیصه‌های فمینیسم غربی آموزش ببینند و دانش کسب کنند (آموس و پارمار، ۱۹۸۴: ۷).

برای نمونه، موهاتی (۸-۵۷: ۱۹۹۱) شرح می‌دهد که چگونه زنان جهان سوم در نوشته‌های فمینیست‌ها در بحث‌هایی راجع به ناقص کردن آلت تناسلی و شکل‌های مختلف خشونت مردان به عنوان قربانیان همیشگی «منجمد» شده‌اند. لاتا مانی (۱۹۸۹)

۲ Greenham Common در لندن



درباره پدیده مشابهی مربوط به ساتی<sup>۳</sup> نوشته است. تمرکز توجه به بعضی عملکردهای اجتماعی و فرهنگی در انتزاع باعث نادیده گرفتن بده‌بستان‌های احتمالی ناشی از تداوم بعضی از عملکردها بر زندگی زنان در این جوامع می‌شود. برای نمونه، در جامعه‌ای که زنان مجاز نیستند تنها زندگی کنند و طلاق و طرد برای مردان آسان است، تداوم چند همسری ممکن است امکان بسیار بهتری برای زنان سالمندتر باشد که در چنین سیستمی جایگاه اجتماعی و معیشت‌شان را از دست نمی‌دهند، در حالی که در مقایسه در حالت تک همسری طرد می‌شوند و به امان خانواده برادرهای‌شان می‌مانند.

کتاب کوماری چایاواردنا امکان گسست در این بن‌بست بین «فمینیست‌ها» و «ملی‌گراها» را نوید داد. او به فمینیست‌های غربی خاطر نشان کرد که وفاداری به جنبش‌های بخشی ملی به این معنای ناگزیر نیست که زنان در درون آن به خاطر بهبود و دگرگونی موقعیت زنان در جامعه مبارزه نمی‌کنند. در عین حال، این واقعیت را خاطر نشان کرد که فمینیسم یک پدیده خاص غربی نبوده است.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، صحنه فمینیسم بین‌المللی هم در غرب و هم در جهان سوم و هم در روابط میان آن‌ها تغییرات زیادی کرده است. تا حدود زیادی به خاطر رشد جنبش فمینیستی سیاه‌پوستان در غرب که قوم‌محوری و اغلب نژادگرایی فمینیست‌های غربی را از درون به چالش طلبید (برای نمونه، نگاه کنید به [مجله] فمینیست ریویو، ۱۹۸۴؛ هوکز، ۱۹۸۱؛ موهانتی و دیگران، ۱۹۹۱)، حساسیت رو به رشدی نسبت به موضوع‌های تفاوت و چند موقعیتی زنان در میان فمینیست‌های سفیدپوست غربی پیدا شده است. تکوین نظریه‌های انتقادی پسا ساختارگرا و پسامدرنیست ساختارشکن که در محیط‌های دانشگاهی فرهنگی، ادبی و اجتماعی به موقعیت مسلط دست یافتند، به این تحول کمک کرد (نیکولسن، ۱۹۹۰؛ وید، ۱۹۸۹). اما، این حساسیت نسبت به تفاوت اغلب به شکل روایت

۳ سوزاندن زنان به همراه همسران‌شان در هند - مترجم

فمینیستی از چندفرهنگی با تمام مشکلات آن درآمد.

### سیاست هویتی و چندفرهنگی

برداشت فمینیستی از «چندفرهنگی» به صورت شکلی از «سیاست هویتی» تکوین یافته که جایگزین تفسیرهای قبلی فمینیستی از زنانگی شده است؛ تفسیرهایی که از تجربیات برتری خواهی زنان سفیدپوست طبقه متوسط غربی تاثیر پذیرفته بود. به رغم پیدایش تمایز بین جنس (به عنوان مقوله ثابت زیست شناختی) و جنسیت (به عنوان مقوله متغیر فرهنگی) که به لحاظ سیاسی مهم است (اما به لحاظ نظری تا حدودی مشکل ساز است: نگاه کنید به بحث فصل ۱)، روش فمینیستی «آگاهی‌افزایی» به عنوان پایه اقدام سیاسی واقعیت ثابت عملی ستم بر زنان را که بایستی کشف شود و تغییر کند مفروض دانسته است؛ به جای این که آن را واقعیتی در نظر بگیرد که زمانی به وجود می‌آید و بازتولید می‌شود که به آن عمل شود و مورد بحث قرار گیرد (یووال-دیویس، ۱۹۸۴). به علاوه، فرض این است که واقعیت ستم بر زنان در تمام زنان مشترک است که گروهی اجتماعی و در اساس همگون با منافع یک‌سان پنداشته می‌شوند. هویت فردی زنان با هویت جمعی زنان برابر دانسته شده است، حال آن که، کسانی که در درون جنیش دارای قدرت مسلط هستند به جای تشخیص تفاوت‌ها آن‌ها را به طور عمده بازتاب مراحل مختلف آگاهی‌افزایش یافته تفسیر می‌کنند. گرچه در سال‌های اخیر بسیاری از جنیش‌های زنان سفسطه‌آمیز بودن این موضع را پذیرفته‌اند، راه حلی که اغلب در پیش گرفته شده تدوین مفاهیم ذات‌باورانه درباره تفاوت بوده است، همچون تفاوت‌های بین زنان سیاه‌پوست و سفیدپوست، زنان طبقه متوسط و طبقه کارگر و زنان شمالی و جنوبی. در درون هر یک از این گروه‌هایی که بی‌کم و کاست تصویر می‌شوند، فرضیات مربوط به واقعیت همگون «کشف شده» تداوم پیدا می‌کنند. «سیاست هویتی» نه تنها به همگون سازی و طبیعی کردن مقوله‌ها و گروه‌های اجتماعی ادامه می‌دهد بلکه تغییر

مرزهای هویتی و تفاوت‌های داخلی قدرت و تضاد منافع را انکار می‌کند. تاکید بر این مساله مهم است که - همچنان که پُل گیلروی هم (در مقدمه بر کتابش *آتلانتیک سیاه* در سال ۱۹۹۴) تاکید کرده - چنین تفسیر ذات‌باورانه‌ای می‌تواند نتیجه «ذات‌باوری استراتژیک» از نوع گایاتری اسپیواک (۱۹۹۳) باشد. در این نوع ذات‌باوری پذیرفته می‌شود که این گونه مقوله‌ها «پایان دل‌بخواهی»<sup>۴</sup> (با استفاده از واژه‌ای که شنیدم استوارت هال به کار می‌برد) برای بسیج سیاسی را در بر می‌گیرند، اما از طریق عملکرد جنبش‌های اجتماعی و سیاست‌های دولتی مادیت می‌یابند. با وجود این، پذیرفتن این گونه تفسیرهای مادیت یافته اهمیت اساسی ملاحظات مربوط به موقعیت‌های افراد و جماعت‌ها، مناسبات قدرت بین جماعت‌ها و درون آن‌ها و منابع سیاسی و اقتصادی پیوسته به آن‌ها را در تشکیل اتحادهای سیاسی نفی نمی‌کند.

یکی از تفاوت‌هایی که به کمک این «پایان دل‌بخواهی» محو شده تفاوت طبقاتی است. این تفاوت‌ها تنها به این واقعیت (اغلب مورد اشاره) ربط ندارد که نمایندگان فمینیست‌های غربی معمولاً زنان طبقه متوسط با آموزش عالی و حتا در میان زنان جامعه خودشان نماینده نقطه نظر ویژه‌ای از «منافع زنان» هستند. نمایندگان زنان جهان سوم اغلب زنانی از محافل اختصاصی‌تر در جوامع خودشان هستند: در جوامع پسااستعماری، آن‌ها اغلب از خانواده‌های نخبگان حاکم هستند. بنابراین، یکی از تفاوت‌های بین زنان فمینیست جهان اول و جهان سوم که بسیار به ندرت مورد اشاره قرار می‌گیرد، برای مثال این است که زنان جهان سوم در خانه‌هایی زندگی می‌کنند که داشتن خدمتکار خانگی در آن‌ها خیلی بیشتر از خانه‌های فمینیست‌های غربی مرسوم است. البته در عین حال، رویه مورد استفاده زنان شاغل طبقه متوسط غربی در استخدام دختران جوان برای مراقبت

از کودکان‌شان،<sup>۵</sup> دایه و خانه‌دار، که اغلب از جماعت‌های زیر سلطه قومی و مهاجر هستند، رو به رشد است. مشکلی فراگیر در سیاست هویتی ملی و نیز بین‌المللی مساله نمایندگی است. همچنان که در جای دیگری گفته‌ام (کین و یووال-دیویس، ۱۹۹۰؛ نیز نگاه کنید به بحث فصل ۴)، تنها راه فمینیست‌ها و دیگر فعالان محلی برای پرهیز از این دام این است که خودشان را مدافع هواداران‌شان بدانند نه نماینده آن‌ها. اما حتا به عنوان مدافع مهم است که آن‌ها به چندگانگی موقعیت مشخص خودشان، هم در ارتباط با زنان در جوامع‌شان و هم در ارتباط با دیگر مشارکت‌کنندگان در روابط مشخص، آگاه باشند.

### کنش‌گرایی بین‌المللی زنان

در جهان سوم، همچون غرب، آگاهی فمینیستی و سازماندهی مستقل زنان در انواع جنبش‌های انقلابی و رهایی بخش اجتماعی گسترش یافته است (برای مثال، نگاه کنید به رُوباتم، ۱۹۹۲؛ ویرینگا، ۱۹۹۵). این وضع مفهوم تازه‌ای از مشروعیت را در پی‌گیری ترویج و دگرگونی موقعیت زنان در بسیاری از جوامع جهان سوم وارد کرده است. «دهه زنان سازمان‌ملل»، و رشد انواع سازمان‌های غیردولتی زنان که هدف‌شان به ویژه توانمندسازی زنان محلی در کشورهای مختلف بود (افشار و دنیس، ۱۹۹۲؛ اشورت، ۱۹۹۵؛ وارگاس، ۱۹۹۵)، در این زمینه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند. منشأ این سازمان‌های غیردولتی اغلب در سازمان‌های مردمی زنان به‌گِردِ دغدغه‌های «سنتی» زنان مثل بهداشت، حق باروری و مراقبت از کودکان بود، اما ابتکارهایی نیز با هدف مستقیم توانمندسازی زنان برای استقلال اقتصادی آن‌ها اجرا می‌شد، مثل تعاونی‌های زنان و حتا بانک‌های زنان. بعضی از سازمان‌های غیردولتی زنان سازماندهی به‌گِردِ دغدغه‌های سنتی را آغاز کردند و سپس به سازمان‌های مردمی قدرتمند سیاسی تبدیل شدند، همچون آشپزخانه‌های محلی

زنان در شهرهای پرو. سازمان‌های دیگری فشار خود را متوجه تشکیل نهادهای دولتی «زنان-یار» قرار دادند، همچون کلانتری‌های زنان در ایالت آندرا پرادش هند و برزیل، یا برای تغییر در قوانین فعالیت کردند به نحوی که هنوز در چارچوب «سنت»‌های کشور قابل پذیرش باشد اما حقوق زنان را نیز تضمین کند (برای نمونه، این اتفاق در سری لانکا افتاد: نگاه کنید به هلی - لوکاس، ۱۹۹۳؛ در باره نقش سازمان‌های زنان سری لانکا در جنگ، نگاه کنید به آبیسیکرا، ۱۹۹۴). یکی از چیزهایی که بقای دراز مدت این سازمان‌های غیردولتی و استقلال نسبی آن‌ها را از فشارهای محلی ممکن کرده کمک‌های مالی سازمان‌های امدادگر از خارج و پشتیبانی خصوصی و مستحکم سازمان‌ها و شبکه‌های فمینیستی در کشورهای دیگر است (برای مثال، نگاه کنید به شبکه‌های «زنان و قوانین در کشورهای مسلمان»،<sup>۶</sup> و «زنان سیاهپوش»<sup>۷</sup>). این وضع اغلب اتهام‌هایی را برانگیخته، به ویژه از گروه‌های مردسالار مخالف با فعالیت‌های این سازمان‌ها که آن‌ها را به خیانت و وابستگی به امپریالیسم غربی متهم می‌کنند. در حقیقت، بعضی از این سازمان‌ها، همچنان که در فصل ۲ در ارتباط با حق تولیدمثل زنان مورد بحث قرار گرفت، چیزی بیش از ابزار کنترل جمعیت نبوده‌اند و زیان زیادی را برای بسیاری از زنان به بار آورده‌اند. اما، چنان که در کنفرانس سازمان ملل در قاهره در سال ۱۹۹۴ آشکار شد، بسیاری از سازمان‌های غیردولتی دیگر دقیقاً به قصد مقاومت در برابر این گونه سیاست‌ها تشکیل شده‌اند. در باره سازمان‌های غیردولتی، مثل سازمان‌های سیاسی دیگر، بایستی براساس پروژه‌ها و عمل‌کردهای مشخص قضاوت کرد نه به عنوان پدیده‌های سراسر مثبت یا منفی.

با وجود این، نگاه به زنان مرتبط با سازمان‌های غیردولتی در جنوب به عنوان آلت دست فمینیست‌های غربی نگاه کلیشه‌ای

6 Women Living Under Muslim Law

7 Women in Black

غرب محور خواهد بود. در کنفرانس‌های اخیر سازمان ملل، مثل کنفرانس محیط زیست در ریو در سال ۱۹۹۳، کنفرانس وین در باره حقوق بشر در سال ۱۹۹۴، کنفرانس ۱۹۹۴ قاهره در باره جمعیت و توسعه، و کنفرانس ۱۹۹۵ پکن در باره زنان، اغلب گروه‌های زنان از کشورهای پسااستعماری، به ویژه آسیای جنوبی و آمریکای لاتین، سازمان یافته‌تر از همه و دارای روشن‌ترین برنامه بوده‌اند. در عین حال، سطح همکاری بین آن‌ها و گروه‌های زنان غربی دارای برنامه‌های سازگار رشد کرده است. نمونه‌های خوبی از این همکاری دادگاه‌هایی است که در وین، قاهره و پکن به گرد شعار «حقوق زنان حقوق بشر است» تشکیل شد. «مرکز حمایت از رهبری جهانی زنان» در دانشگاه راتگرز ایالات متحده آمریکا در همکاری نزدیک با سازمان‌های مختلف زنان در شمال و جنوب آن‌ها را تشکیل داد، از جمله با کمپین جبران خسارت‌های جنگ جهانی دوم در ژاپن به نام «آسایش برای زنان»، «سازمان فلورا تریستان» در پرو؛ «انجمن ترویج برابری بین زنان و مردان الجزایر»؛ «مرکز شرکت گاه» در لاهور پاکستان؛ و بسیاری دیگر. در نتیجه مبارزه این گروه‌ها، «مسایل زنان» به طور رسمی بخشی از برنامه حقوق بشر سازمان ملل شده و برای نمونه، تجاوز در جنگ دیگر فقط به عنوان «جنایت ناموسی» تلقی نمی‌شود بلکه به عنوان شکلی از شکنجه پذیرفته شده است.

با وجود این، تصویر بالا ممکن است این تصور را به دست دهد که وضعیت امروز زنان و جنبش‌های فمینیستی در جهان درخشان است. به هیچ وجه.

### واکنش منفی

واژه «واکنش منفی»<sup>۸</sup> را سوزان فالودی (۱۹۹۲) برای توصیف عقب‌نشینی مهمی در موقعیت زنان در ایالات متحده آمریکا و تهدید

علیه این موقعیت به کار برد. (آن اُکلی و جولیت میچل (۱۹۹۷) مجموعه‌ای را در باره همین موضوع در بریتانیا ویرایش کرده‌اند.) اما این پدیده‌ای است که بسیار فراتر از ایالات متحده آمریکا و بریتانیا یا حتا در غرب به طور کلی رخ می‌دهد. بخش بزرگی از این سناریو به ترس مردان از فمینیسم، از دست دادن کنترل بر زنان‌شان و به طور کلی داشتن قدرت کمتر در جامعه مربوط است که در آن زنان به موقعیت‌ها و نقش‌هایی دست می‌یابند که پیشتر حیطه اختصاصی مردان بود. اما، همچنان که در فصل ۳ بحث شد، این مساله به میزان زیادی به بحران مدرنیته، ابداع دوباره هویت‌ها و فرهنگ‌های خاص نگر و ذات‌باور مرتبط با رشد جنبش‌های بنیادگرای دینی و قومی، و نقش مرکزی کنترل بر زنان در درون این ساختارها به عنوان محور نظم نمادین اجتماعی‌شان مربوط است. یکی از مهمترین تحولات سیاسی در کنفرانس ۱۹۹۴ قاهره اتحاد (نا) مقدس بین پاپ کاتولیک و ایران اسلامی در مبارزه مشترک‌شان علیه حق تولیدمثل برای زنان بود.

در این حال که چیزی که «سقف شیشه‌ای» نامیده می‌شود راه پیشرفت زنان به سوی مواضع قدرت را در کشورهای که قوانین «فرصت‌های برابر» در اجرا بوده سد کرده است، بحران و بازسازی دولت‌های رفاه به این معناست که حقوق اجتماعی زنان - چه امکانات مراقبت از کودکان چه مزایای تامین اجتماعی یا خدمات بهداشتی - که در مبارزه‌های پیشین به دست آمده از دست می‌رود. حقوق تولیدمثل زنان و به ویژه حق سقط جنین از اهمیت خاصی - در این زمینه هم سیاسی و هم نمادین - برخوردار بوده است. اما موضوع بسیار گسترده‌تر از این است. یکی از تناقض‌های «نئولیبرالیسم» این است که در طلب «بازار آزاد» و «دولت حداقلی» (در کشورهای اتحاد شوروی سابق و نیز کشورهای پسااستعماری) رسماً «آزادی» و «دمکراسی» را تشویق می‌کند، اما ایدئولوژی‌های سنتی خانوادگی را نیز ترویج می‌کند که تضعیف شدید دولت رفاه را ممکن می‌سازد.

در عمل، البته این به معنای حذف زنان از مشارکت کامل در این «دمکراسی‌ها» است (مالینیو، ۱۹۹۴). برای مثال، شایعه‌ای (که من از زنان الجزایری در لندن، هموندان<sup>۹</sup> SWASWA شنیده‌ام) وجود دارد، که وقتی دیپلمات‌های آمریکایی چند سال پیش به الجزایر رفتند که بین پیکارهای تروریستی مسلمانان بنیادگرا و دولت نظامی دویاره شده بود، به صراحت مطرح کردند که تا وقتی که اطمینان پیدا کنند که می‌توانند «بخش عمومی را نابود کنند» برای‌شان اهمیتی ندارد که از کدام ایدیولوژی/دین مشخص الجزایری‌ها پشتیبانی کنند.

یکی از تفاوت‌هایی که بیش از همه بین کنفرانس ۱۹۹۵ سازمان ملل در پکن در باره زنان و کنفرانس ۱۹۸۵ در نایروبی مشاهده شد نفوذ و سازماندهی گروه‌های بنیادگرا، مذهبی و «سنتی» دیگر در کنفرانس بود. برای نمونه، به من گفته شد که در روز دست کم ۷ کارگاه اسلامی در آن کنفرانس برگزار می‌شد و حتا سازمان‌هایی مثل سلویشن آرمی<sup>۱۰</sup> نیروی زیادی را برای حضور و تبلیغ در کنفرانس پکن صرف می‌کردند. به نظر می‌رسد که مقوله «زن» که در گذشته، ابتدا به‌وسیله جنبش‌های رهایی بخش ملی و مدرن‌گرا و سپس به طور مشخص به‌وسیله فمینیست‌ها، نشانه رهایی و پیشرفت شده بود، اکنون به وسیله بنیادگراها و دیگر عوامل ضدمدرنیستی پس گرفته می‌شود؛ روایت اینان از «برابری در مقابل تفاوت» حتا از ذات‌باورترین روایت‌های مواضع فمینیستی بسیار دور است.

تردیدی نیست که بخشی از این تحولات به رقابت این سازمان‌ها به خاطر منابع مشخص موجود برای «مسایل زنان» در این روزها مربوط است. فعالان «خواهران سیاه‌پوست ساتهال» شرح داده‌اند که زمانی که فعالیت در باره خشونت خانگی را در لندن در میان زنان آسیایی شروع کردند، «رهبران جامعه» به فعالیت آن‌ها اعتراض

۹ همبستگی با مبارزه زنان در الجزایر Solidarity with the Women's Struggle in Algeria

10 Salvation Army



کردند بر این اساس که چنین چیزی اصلا وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد باید آن را پنهان کرد تا بهانه‌ای در اختیار نژادگرایان قرار نگیرد. اما ظرف چند سال، زمانی که روشن شد که فعالیت «خواهران سیاه‌پوست ساتهال» در منطقه نه تنها مهم و موفق است در حدی که تهدیدی برای شبکه‌های سنتی کنترل در «جامعه» به شمار می‌رفت بلکه منبعی برای دریافت کمک مالی از ادارات محلی نیز بود، رفتار آن رهبران کاملا عوض شد. آن‌ها شروع به رقابت برای این منابع مالی و ساماندهی خدمات مشاوره‌ای جایگزین که بیشتر پذیرای زنان بود کردند و مدعی شدند که «خواهران سیاه‌پوست ساتهال» نماینده «اصیل» «جامعه» نیستند (ساهگل و یووال-دیویس، ۱۹۹۲؛ خواهران سیاه‌پوست ساتهال، ۱۹۹۰). به همین روال در مناطق دیگر، «رهبران جامعه» و «بنیادگراها» از استقلال نسبی سیاسی و اقتصادی بعضی از سازمان‌های غیردولتی زنان که پیشتر توصیف شد احساس تهدید می‌کنند.

دلیلی که معترضان اغلب ذکر می‌کنند و می‌کوشند سازمان‌های مستقل زنان را سرکوب کنند این است که این سازمان‌ها نمایانگر خیانت به «رسوم و سنت‌های» جامعه هستند. بحثی مداوم بین فمینیست‌ها، به ویژه فمینیست‌های جنوب، و نیز بین فمینیست‌ها و دیگران در باره میزانی که این رسوم و سنت‌ها بایستی بر گفتمان آن‌ها تاثیر داشته باشد در جریان است.

### فمینیسم پسامدرنیست؟

در یک سوی بحث کسانی هستند که احساس می‌کنند فمینیست‌ها هرگز امکان پیشرفت فراتر از گروه بندی‌های محدود طبقه متوسط تحصیل کرده شهری را نخواهند یافت مگر این که با استفاده از سنت‌های عامه پسند مذهبی سخن بگویند و به مبارزه‌شان مشروعیت ببخشند. یکی از رهبران این دسته رفعت حسن (۱۹۹۳)، فمینیست مسلمان متخصص الهیات رهایی بخش است. او مدعی است تا زمانی

که افسانه بنیادی که زنان پست‌تر از مردان و از دنده چپ آفریده شده‌اند مورد چالش واقع نشود، هیچ‌گونه برابری برای زنان مسلمان مقدور نیست. به گفته او، این افسانه که حوا از دنده آدم آفریده شده در قرآن نیامده است، و آدم در قرآن به عنوان مفهومی عمومی برای بشریت به کار رفته که هم مرد و هم زن را شامل می‌شود، چون در آغاز تمایزی وجود نداشت. پیش داوری علیه زنان در اسلام از حدیث ناشی می‌شود که همیشه اصیل شمرده نمی‌شود و در صورت درک درست قرآن می‌توان با آن مبارزه کرد.

یک مثال دیگر وکیلی سیاه‌پوست از آفریقای جنوبی است که راهی را برای خلاصی از شر چندمسری بدون مخالفت صریح با آن ارایه می‌داد. او در کنفرانس زنان که بعضی از فعالان کنگره ملی آفریقا در سال ۱۹۹۳ برگزار کرده بودند سخنرانی می‌کرد و این کمی پیش از تصویب نهایی قانون اساسی آفریقای جنوبی بود که تازه این فعالان پی بردند که اصول «آفریقای جنوبی جنس‌ناپرست» و «احترام به رسم و سنت» وزن برابر خواهند داشت و نگران بودند که اصل اول فدای اصل دوم شود. این وکیل نظر داد که رسم سنتی چندمسری (که بسیاری از زنان شرکت‌کننده در کنفرانس، به ویژه زنانی که از «بنتوستان‌ها»<sup>۱۱</sup> بودند، به خاطر تأثیرات استثمار و تحقیرآمیز چندمسری بر زنان، به شدت معترض آن بودند) نبایستی به زور یا بر اساس قانون ملغا شود بلکه بایستی قانونی را به تصویب رساند که زن در ازدواج حق مالکیت ۵۰ درصد از دارایی زوج را داشته باشد. در صورتی که مرد دوباره ازدواج کند می‌تواند فقط ۵۰ درصد متعلق به خودش را با زن دوم شریک شود، و الی آخر.

افسانه نجم‌آبادی (۱۹۹۵) راهبردهای مشابه مبارزاتی در ایران را که فمینیست‌های مسلمان، برای نمونه، خواهان مشارکت برابر زنان در پُست‌های عمومی مثل قضاوت شده‌اند، «فمینیسم پسامدرنیست» نامیده است. (استدلال مشابهی را هاله افشار، ۱۹۹۴ مطرح کرده

است). نظر نجم آبادی که تا حدودی با نظر رفعت حسن تفاوت دارد این است که بین آن چه او «فمینیسم مدرن» می‌نامد و «اسلام‌گرایی» هیچ نکات مشترکی حتا برای همکاری تاکتیکی وجود ندارد. از سوی دیگر، رهیافت «تدریجی» «فمینیسم مدرن» همکاری بر سر مسایل مشخص را بدون طرح ادعاهای تعمیم یافته برای برابری زنان یا حقوق زنان را ممکن می‌سازد:

می‌خواهم پیشنهاد کنم که در مقابل تهاجم اسلام‌گرایانه نمی‌توان با دست یازی دفاعی به یک رشته حقایق بنیادی رقیب مقاومت کرد، بلکه این مقاومت را می‌توان با تمایل به تعلیق این گونه پایه‌گذاری‌ها و پذیرش خطر ناخالصی عمل‌گرایی به خاطر امکان گفتگویی اغلب فرّار انجام داد؛ گفتگویی که برای نمونه به جای بحث در باره ادعای حقیقت برتر بودنِ روشنگری به بحث در باره تاثیرهای آن بپردازد. (۱۹۹۵:۷)

انگیزه‌ای مهم برای این رهیافت «پسامدرنیستی» گرایش به برچسب زنی به فمینیسم به عنوان شاخه‌ای از امپریالیسم فرهنگی غربی است که پیشتر ذکر شد. با وجود این، بسیاری از فمینیست‌های جنوب، همچون فمینیست‌های متعلق به شبکه بین‌المللی «زنان و قوانین در کشورهای مسلمان» با این رهیافت موافقت ندارند. آن‌ها با وجود این که ضدامپریالیست و ضدنژادگرا هستند و علیه قوم محوری و نژادگرایی فمینیست‌های غربی مبارزه می‌کنند، احساس می‌کنند که کنار گذاشتن فمینیسم به عنوان گفتمانی سکولار به پذیرش این نظر می‌انجامد که موضع «اسلامی» بنیادی همگونی در باره زنان وجود دارد که در آن تفاوت زنان در نقش‌های اصلی اجتماعی‌شان به عنوان همسر و مادر تفسیر می‌شود (هلی - لوکاس، ۱۹۹۳). آن‌ها نگران هستند که این پذیرش می‌تواند حقانیت بخش زیادی از دستاوردهای مهم فمینیست‌ها در جوامع آن‌ها در قرن اخیر را نفی کند. به علاوه، بسیاری از آن‌ها همچنین احساس می‌کنند که بنا کردن مبارزات زنان در درون مرزهای دین و فرهنگ جامعه‌های‌شان، زنان

را گرفتار محرومیت‌های نژادمند می‌کند. بعضی از فمینیست‌های مصری برای مثال (از سازمان «زن نوین»)<sup>۱۲</sup> حاضر نیستند رسماً با «زنان و قوانین در کشورهای مسلمان» ارتباطی داشته باشند، گرچه از سیاست‌های آن پشتیبانی می‌کنند، چون حس می‌کنند تأثیر ارتباط با هر سازمانی که در عنوان آن کلمه «مسلمان» وجود داشته باشد کنار گذاشتن زنان قبطی و زنان مصری دیگر با منشأ غیرمسلمان از هموندی کامل سازمان است. گیتا ساهگل (۱۹۹۲) نیاز به «فضاهای سکولار» را (که هومی بابا، ۱۹۹۴ ب، «سکولاریسم تبعی»<sup>۱۳</sup> نامیده) مورد بحث قرار داده که در آن زنان از جامعه‌های مختلف می‌توانند همزیستی داشته باشند و به همراه یک دیگر مبارزه کنند و در عین حال از فضا و استقلال برخوردار باشند تا عناصری از سنت‌هایشان (و تفسیری از این سنت‌ها) را که می‌خواهند حفظ کنند یا کنار بگذارند انتخاب نمایند.

احتمالاً هیچ پاسخ تاکتیکی «درستی» برای این بحث وجود ندارد، به این معنا که در جوامع، کشورها و جامعه‌های مختلف امکان زنان برای ورود به این گونه «فضاهای سکولار» بسیار متغیر است. برای مثال، در مصر در حال حاضر مبارزه‌ای حیاتی بر سر اصل تداوم وجود فضاهای سکولار، هر قدر که کوچک و مورد تهدید باشند، در جریان است. در ایران، این مبارزه، دست کم در حال حاضر، شکست خورده است. شرایط مشخص تاریخی بایستی شکل و محتوای مبارزات خاص فمینیستی را تعیین کند. همکاری و همبستگی میان فمینیست‌هایی که در جوامع مختلف و در جوامع یکسان موقعیت‌های ناهمسانی دارند بایستی از این تفاوت‌ها تأثیر بگیرد. سیاست متقاطع در کل به این موضوع ربط دارد.

### سیاست‌ورزی تقاطعی

اولین بار زمانی واژه «سیاست‌ورزی تقاطعی» را شنیدم که

12 The New Woman

13 subaltern secularism

فمینیست‌های ایتالیایی در بولونیا در سال ۱۹۹۳ مرا به جلسه‌ای دعوت کردند که بین زنان فلسطینی و اسرائیلی (هم یهودی و هم فلسطینی) ترتیب داده بودند (یووال-دیویس، ۱۹۹۴ ب). پیش از آن در جستجوی چنین واژه‌ای بودم. در کنفرانسی که ولنتاین مقدم در سال ۱۹۹۱ در دانشگاه سازمان ملل در هلسینکی برگزار کرد مقاله‌ای در نقد سیاست هویتی ارایه و در آن از واژگان «جهان‌شمولی در گوناگونی»<sup>۱۴</sup> استفاده کرده بودم (یووال-دیویس، ۴۲۲: ۱۹۹۴ الف؛ نیز نگاه کنید به جایاواردنا، ۱۰: ۱۹۹۵). ظاهراً جریانی در چپ مستقل در بولونیا («تقاطع‌گرایان»)<sup>۱۵</sup>، سال‌هاست تقاطع‌گرایی را ترویج و همان نظریه را با ناشی‌گری کمتری بیان می‌کند.

همچنان که در فصل ۴ اشاره شد، هدف سیاست‌ورزی تقاطعی طرح جایگزینی برای دوگانگی جهان‌شمولی/نسبی‌گرایی بوده است که در قلب بحث فمینیستی مدرنیست/پسامدرنیست قرار دارد. هدف آن ارایه پاسخ‌هایی است به پرسش‌های اساسی نظری/سیاسی چگونه و با چه کسی بایستی فعالیت کنیم؛ اگر/در صورتی که بر اساس نظریه‌های ساختار شکنی می‌پذیریم که همه‌مان متفاوت هستیم.

اتین بالیبار (۱۹۹۰ ب) نژادگرایی ذاتی و قوم‌محوری «جهان‌شمولی» تخیلی را خاطرنشان کرده که موقعیت ناهمسان کسانی را نادیده می‌گیرد که قرار است مقررات جهان‌شمولی آنها را در بر بگیرد. بل هوکز این حقیقت را در ارتباط با ایده تخیلی جهان‌شمول فمینیستی از خواهری خاطرنشان کرده است:

نظریه خواهری که طرفداران رهایی زنان به آن استناد می‌کنند بر ایده ستم مشترک - بنیادی کاذب و فاسد که ماهیت حقیقی واقعیت اجتماعی متنوع و پیچیده زنان را می‌پوشاند - استوار است.

(۱۹۹۱:۲۹)

14 universality in diversity

15 The Transversalists

همچنان که در سراسر این کتاب دیده‌ایم، نمونه‌های فراوانی از این واقعیت اجتماعی متنوع و پیچیده زنان وجود دارد. در نتیجه، هر فرضیه ساده‌انگارانه‌ای در باره چپستی «برنامه فمینیستی» باید به عنوان مشکل مطرح شود. بحث‌های مربوط به این موضوع‌ها را می‌توان در تمام حیطه‌های سیاست فمینیستی یافت، چه در بحث‌های مربوط به حقوق تولیدمثل و اولویت‌بخشی به سقط جنین در مقابل عقیم‌سازی اجباری؛ چه رویکرد فمینیست‌ها به «خانواده» به عنوان نهاد اجتماعی سرکوبگر یا محافظ؛ یا میزان مخالفت ضروری زنان با همه شکل‌های خشونت یا مبارزه برای مشارکت در ارتش (آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۸۳؛ هیل-کالینز، ۱۹۹۰؛ کیمبل و اونترهالتر، ۱۹۸۲؛ اسپلمن، ۱۹۸۸).

اگر ابعاد دیگر هویت و تفاوت در میان زنان همچون طبقه، جنسیت و مرحله در مسیر زندگی را به هموندی آن‌ها در جماعت‌های خاص قومی، ملی و نژادی بیافزاییم، دست‌یابی به نظر پسامدرنیستی ساختارشکنانه و درک این که «همه متفاوت هستند» بسیار آسان خواهد شد. در این صورت تردیدهایی بروز می‌کند که، در صورت تایید اعتبار نقطه نظر تحلیلی ساختارشکنانه، اقدام سیاسی جمعی به طور کلی و اقدام جمعی فمینیستی به طور خاص، ممکن است یا خیر (نگاه کنید به نقد میشل برت و مری مکینتاش، ۱۹۸۵ به آنتیاس و یووال-دیویس، ۱۹۸۳؛ همچنین نگاه کنید به بل هوکز، ۱۹۹۱). آیا سیاست ورزی موثر و تحلیل رضایت‌بخش نظری در ذات با یک دیگر متضاد هستند؟ پاسخ اساسی من به این پرسش همان پاسخ گایاتری چاکراوورتی اسپیواک است:

ساختارشکنی چیزی علیه مفید بودن وحدت‌های بسیج کننده نمی‌گوید. کل چیزی که می‌گوید این است که چون مفید است نبایستی آن را به شکل واقعی مسایل جاودانی کرد. (۱۹۹۱:۶۵)

یا به بیان موجز استوارت هال: «تمام هویت‌ها بر تفاوت بنا شده

است» (۱۹۸۷:۴۴).

پذیرش چشم‌انداز سیاسی مرزسازی بین «واحدها» یا «وحدت‌ها» می‌تواند ما را از تغییرات مداوم تاریخی آگاه و برداشت‌های ما از مرزهای بین جماعت‌ها را به کفایت انعطاف‌پذیر و باز نگه دارد تا از سیاست‌های حذفی جلوگیری شود. در عین حال، ما را قادر می‌سازد که به لحاظ سیاسی فلج نشویم. به طور مشخص، این بدان معناست که تمام سیاست‌های فمینیستی (و دیگر شکل‌های سیاست دمکراتیک) را بایستی به عنوان شکلی از سیاست‌های ائتلافی تلقی کرد که در آن‌ها تفاوت‌های میان زنان شناسایی می‌شوند و در داخل و خارج این «واحد‌های» سیاسی حق بروز دارند، و مرزهای این ائتلاف بایستی نه بر اساس ما «کیستیم» بلکه بر اساس ما چه می‌خواهیم به دست آوریم، تعیین شود. همچنان که کارین مک تیگ موزیل می‌گوید:

چالش دهه نود این است که همزمان به این دو حقیقت متضاد پایبند باشیم: به عنوان زن ما یک‌سان و نیز متفاوت هستیم. پل‌های ارتباطی، ائتلاف‌های قدرت و تغییر اجتماعی را کیفیت تعریف ما از خودمان، بر اساس چارچوبی که ویژگی‌های جنسیتی ما را در بر می‌گیرد و بدون این که وحدت‌مان را از نظر دور بداریم، تعیین خواهد کرد. (vi:۱۹۹۰)

البته پرسش این است که چگونه بایستی به طور مشخص این کار را انجام داد. برای کمک به توضیح موضوع‌های مربوطه، چند رهیافتی را که کوشیده‌اند به این کار بپردازند بررسی خواهیم کرد. دو تا از این رهیافت‌ها، گرچه از بسیاری جهات خلاق و فکرشده هستند، به باور من دارای ایرادهایی هستند که به بعضی از مسایل مورد بحث قبلی در این کتاب ربط دارند؛ دو رهیافت دیگر، گرچه بسیار از یک دیگر متفاوت هستند، ممکن است راه پرداختن موثری به مشکل را نشان دهند.

اولین رهیافت در مقاله گیل فترسون (۱۹۹۰) در مجموعه پل‌های قدرت ارایه شده است. این مقاله آزمایشی در هلند را شرح می‌دهد که در آن سه گروه مختلط زنان (کم و بیش به نسبت‌های پنجاه پنجاه) تشکیل شد: یکی از ترکیب زنان سیاه‌پوست و سفیدپوست، دیگری از یهودیان و غیریهودیان، و یکی هم از زنان همجنس‌گرا و ناهمجنس‌خواه. این گروه‌ها در محدوده معمول آگاهی‌افزایی فمینیستی فعالیت می‌کردند. فترسون به این نتیجه دست یافت که:

در هر گروه، تجربه‌های گذشته از ستم و سلطه برداشت مشارکت کنندگان از زمان حاضر را نابهنجار می‌کرد و مانع از هم‌خوانی با اشخاصی در وضعیت مشترک سیاسی می‌شد که گذشته متفاوتی داشتند. (۱۹۹۰:۳)

او در باره نیاز ما به شناسایی و وقفه در درونی کردن ستم و سلطه سخن می‌گوید تا بتوانیم اتحادهای موفق‌تری تشکیل بدهیم. در موضع او قومیت دارای بُعد قدرت - از ستم و سلطه و نه فقط «خمیره فرهنگی» - است. او همچنین نشان می‌دهد که زنان می‌توانند در اثر تجربه‌های متفاوت، ستم و سلطه درونی‌شده را هم‌زمان تجربه کنند: اشخاص و هویت‌ها فقط تک بُعدی نیستند. از سوی دیگر، رهیافت او بدین معناست که چیزی به عنوان «حقیقت عینی» وجود دارد که قابل کشف است نه قابل ساختن. به نظر من به جای استفاده از گفتمان «ناهنجاری»، بایستی از گفتار موقعیت‌یابی ایدیولوژیک استفاده کرد. به این نکته باز خواهم گشت.

گفتار «ناهنجاری» نابهنجاری‌های خاص خود را ایجاد می‌کند. برای نمونه، فترسون در باره اکراه بعضی از زنان (سیاه‌پوستانی که در مستعمره‌ها متولد شده‌اند نه در هلند؛ زنان یهودی که تنها یکی از والدین‌شان یهودی است) به همانندپنداری با گروه‌شان سخن می‌گوید و آن را نابهنجاری می‌بیند که «مانع از هم‌خوانی» می‌شد. چنین چشم‌اندازی همگونی ذات‌باورانه را در درون هر گروه (همچون



«سیاهان» و «یهودیان») مفروض می‌داند و حاضر نیست بپذیرد که این زنان واقعا در موقعیت‌های متفاوتی از دیگر هموندان گروه‌شان قرار گرفته‌اند. به علاوه، فرض می‌کند که محوریت و اهمیت این مقوله‌ها برای زنان هموند یک‌سان است و تفاوت در طبقه، سن و دیگر بُعدهای اجتماعی در میان مشارکت‌کنندگان را ذاتا به گروه نامربوط می‌داند.

چنین رهیافتی ویژه «سیاست هویتی» تفاوت است که پیشتر مورد بحث قرار گرفت و در فمینیسم غربی اخیر به شدت محوری بوده است. در این گونه «سیاست هویتی» هویت فرد با هویت جمعی برابر دانسته شده است، در حالی که کسانی که قدرت مسلط را در درون جنس در اختیار دارند به جای پذیرش تفاوت‌ها آن‌ها را به عنوان بازتاب اصلی مراحل مختلف آگاهی افزایش یافته تفسیر کرده‌اند، اما تفاوت بین گروه‌ها واقعی و مهم تلقی شده است. همچنان که لیندا گوردون خاطر نشان می‌کند، این گونه پندارهای ذات باورانه از تفاوت لزوما حذفی هستند:

ما با خطر از دست دادن توانایی ارایه تفسیری روبه‌رو هستیم که فراتر از گروه‌های خاص برود... این تفسیر تجربه همه زنان را در بر نمی‌گیرد. (۱۹۹۱:۱۰۳)

حتما مهمتر از آن، بانی تورنتون دلیل خاطر نشان می‌کند:

تفاوت به عنوان یک اصل سازماندهی رابطه را محو می‌کند... تفاوت اغلب به معنای جدایی است، اما این رابطه‌ها اغلب نزدیکی و مشارکت را در بر دارند. (۱۹۸۸:۱۰۶)

کوششی برای نوع هوشمندتری از سیاست هویتی در نظریه پردازی رُزالیند برانت در مجموعه تاثیرگذار نیو تایمز ارایه شد. به گفته برانت:

اگر پرسش هویت در قلب هر پروژه دگرگون‌ساز نباشد، نه تنها

«بازاندیشی» در باره برنامه سیاسی ناکافی خواهد بود، بلکه دقیق‌تر بگوییم، سیاست‌های ما فراتر از محافل چپ نخواهند رفت.  
(۱۹۸۹:۱۵۰)

تأمل در باره هویت خویش، بازگشت به «عینی»، به معنای کناره‌گیری برانت از سیاست نیست بلکه برعکس: یافتن مکان‌های شبکه‌های قدرت و مقاومت به روش فوکویی، که افقی است نه عمودی، و در عین حال حفظ ناهمگونی و شناوری چارچوب‌های عمل. او منطق «اتحادهای دموکراتیک گسترده» و «ائتلاف‌های رنگین‌کمان» را رد می‌کند چون، به استدلال او، اقدام سیاسی بایستی بر «وحدت در گوناگونی» استوار باشد که نه بر اساس فصل مشترک بلکه بایستی بر اساس:

طیف گوناگونی از هویت‌ها و شرایط ناهمگون، احتمالا متضاد، شاید به شدت ناهمسان تشکیل شود... سیاست هویتی تشخیص می‌دهد که مبارزات زیادی و شاید چند جشن هم در پیش خواهد بود و در تمام آن‌ها از تضاد و پیچیدگی استقبال می‌کند. (۱۹۸۹:۱۵۸)

برانت به عنوان نمونه مثبتی از این نوع مبارزه سیاسی، به فعالیت‌های پشتیبانی از اعتصاب معدن‌کاران بریتانیا در ۵-۱۹۸۴ اشاره می‌کند. اما، این مثال ناخجسته‌ای است، چون این اعتصاب با وجود تمام جنبه‌های مثبت آن با شکستی نابودکننده، نه تنها برای معدن‌کاران و جنبش اتحادیه‌های کارگری بلکه برای تمامی جنبش ضد تاجر، به پایان رسید.

صرف‌نظر از شکست‌ها و سیاست در سطح واقعی، الگوی برانت از سیاست را می‌توان فریبنده تلقی کرد: این الگو بینش‌های نظری بسیار هوشمندی از تحلیل اجتماعی را در بر می‌گیرد، انعطاف‌پذیر، بویا و کاملاً فراگیر است. اما، خطر در نکته آخر نهفته است. چیزی که در نهایت در پس رهیافت برانت است این فرض ساده‌لوحانه پوپولیستی است که با وجود تضادها و تقابل‌ها، تمام مبارزات

مردمی در نهایت ذاتا پیشرو هستند. او با دیگر چندفرهنگی‌ها در باور آشتی‌ناپذیری ذاتی و مرزهای محدود منافع و تفاوت سیاسی در میان آن‌هایی که محروم و مورد تبعیض هستند، شریک است. چنین باوری، چنان که بیشتر مورد بحث قرار گرفت، فضایی برای خیزش رهبری بنیادگرا فراهم کرده و در نهایت باعث شده که جسی جکسون، مروج اصلی «ائتلاف رنگین کمان» در دهه ۱۹۸۰ (و نیز بسیاری از فعالان پیش‌روی سیاه‌پوست از جمله تونی ماریسون) به «راه پیمایی میلیونی مردان» به سوی واشنگتن دی سی بیوندند که «امت اسلام» بنیادگرا، نژادگرا و جنس‌پرست<sup>۱۶</sup> در دهه ۱۹۹۰ سازماندهی کرده بود.

نمونه بعدی که قصد دارم مورد بحث قرار بدهم سیاست فمینیستی است که فراتر از چنین فرضیاتی پیش رفته است. این نمونه مربوط به «زنان علیه بنیادگرایی» است که در پی ماجرای رُشدی دقیقاً برای مبارزه با رهبری بنیادگرای تمام‌دین‌ها و نیز با تجلی‌های نژادگرایی که نقاب ضدبنیادگرایی دارند تشکیل شد.

«زنان علیه بنیادگرایی» زنانی از دین‌ها و منشأهای قومی متفاوت (مسیحیان، یهودیان، مسلمانان، سیک‌ها، هندوها و غیره) را در بر می‌گیرد. بسیاری از هموندان آن در عین حال به سازمان‌های پیکارگر دیگر و اغلب با وابستگی قومی بیشتر تعلق دارند - همچون «خواهران سیاه ساتهال»، «گروه یهودیان سوسیالیست»، و «گروه پشتیبانی از سقط جنین ایرلند». اما، به جز خواهران سیاه ساتهال که نقش تشکیلاتی و ایدیولوژیک آغازین در تشکیل «زنان علیه بنیادگرایی» داشته، زنان بیشتر به عنوان فرد وارد آن شده‌اند تا به عنوان نماینده گروه یا دسته قومی. از سوی دیگر، هیچ کوششی برای «جذب» زنانی با پیشینه متفاوت نشده است. تفاوت در قومیت و نقطه نظرها - و در نتیجه برنامه‌های متفاوت - شناسایی می‌شوند و مورد احترام قرار دارند. اما، چیزی که ترویج می‌شود موضع سیاسی

مشترک هموندان «زنان علیه بنیادگرایی» به عنوان مبلغ «راه سوم» علیه بنیادگرایی و نژادگرایی است.

این «راه سوم» با بعضی از نظریاتی سازگار است که پاتریشیا هیل-کالینز در کتابش *اندیشه سیاه‌پوست فمینیست* (۱۹۹۰) بیان کرده است. او در این کتاب اهمیت شناسایی موقعیت‌های متفاوتی را که گروه‌های مختلف از آن به واقعیت می‌نگرند مورد بحث قرار می‌دهد. تحلیل او (که به میزان زیادی از چشم‌انداز معرفت‌شناختی «نظریه دیدگاه»<sup>۱۷</sup> به شرح دُنا هُروی، ۱۹۸۸، پیروی می‌کند) دقیقاً پژوهش‌های برنامه راهنمای هموندان «زنان علیه بنیادگرایی» بوده است:

هر گروهی از دیدگاه خود سخن می‌گوید و دانش ناکامل و ناشی از وضعیت مشخص خود را به اشتراک می‌گذارد. اما چون هر گروهی حقیقت خود را ناکامل می‌داند، دانش آن *ناتمام* [در تمایز با نامعتبر] است... ناکاملی شرط شنیده شدن است نه فراگیری؛ افراد و گروه‌هایی که ادعای دانش را پیش می‌کشند بدون این که مالک موضع خود باشند کمتر از کسانی معتبر تلقی می‌شوند که مالک موضع خود هستند... گفتگو برای موفقیت این رهیافت معرفت‌شناختی حیاتی است. (۱۹۹۰:۲۳۶)

با این نظر، هیل-کالینز از دامی احتراز می‌کند که مارکسیست‌ها و بسیاری از جامعه‌شناسان دانش به آن گرفتار آمده‌اند - نسبی‌گرایی از یک سو و قرار دادن گروه‌های مشخص اجتماعی به عنوان «حاملان حقیقت» معرفت‌شناسی از سوی دیگر. به جای مکان ثابت، گفتگو پایه دانش توانمند می‌شود. کمپین‌های «زنان علیه بنیادگرایی» به خاطر آموزش دولتی یا حقوق تولیدمثل زنان برای نمونه، از تجربه‌های ناهمسان زنان در موقعیت‌های مختلف و با پیشینه‌های متفاوت در گروه تاثیر پذیرفته است. روش‌های مشابه سازماندهی در دور و بر خلیج سانفرانسیسکو را ایندِرِپال گِرِوال و

کارن کاپلان در مقدمه بر کتاب سال ۱۹۹۴ خود مورد بحث قرار داده‌اند (ایندرپال گروال و کارن کاپلان، ۱۹۹۴).

آخرین نمونه‌ای که می‌خواهم مورد بحث قرار بدهم باز هم بر گفتگو استوار است - گفتگویی که به وسیله فمینیست‌های ایتالیایی (از جنبش «زنان سیاه‌پوش» - به ویژه «مراکز زنان بولونیا و تورینو») تکوین یافته که همراه با فمینیست‌های هموند گروه‌های ملی مخالف فعالیت می‌کنند، همچون صرب‌ها و کروات‌ها، اما به ویژه زنان فلسطینی و یهودی اسرائیلی. در ظاهر، چنین گفتگویی با نوع گفتگوی بسیار مرسوم‌تر «سیاست هویتی» مثل آن که گیل فترسون توصیف کرد، زیاد متفاوت به نظر نمی‌آید. اما چندین تفاوت مهم وجود دارند.

مرزهای گروه‌بندی‌ها را پنداری ذات‌باورانه از تفاوت تعیین نکرده بلکه واقعیت مشخص و مادی تعیین کرده است. همچنین، زنانی که در گروه‌های مختلف شرکت داشتند به روشی ساده گرایانه نماینده گروه‌های‌شان تلقی نمی‌شدند. در عین حال که موقعیت‌ها و پیشینه‌های متفاوت - از جمله مناسبات ناهمسان قدرت ذاتی در وابستگی هر یک از آن‌ها به جماعت‌های اشغال‌گر و اشغال‌شده - به رسمیت شناخته می‌شد و مورد احترام قرار می‌گرفت، تمام زنانی که به گفتگو دعوت شدند متعهد شدند «از مشارکت ناآگاهانه در بازتولید مناسبات موجود قدرت پرهیز کنند» و «تعهد کردند راه حل عادلانه‌ای برای منازعه بیابند» (دعوت‌نامه اولیه به ایتالیایی، دسامبر ۱۹۹۰).

چشم‌انداز اولیه گفتگو خیلی شبیه به نظر پاتریشیا هیل-کالینز بود. واژگان تا حدودی متفاوت بود. زنان ایتالیایی از واژگان کلیدی «ریشه‌یابی» و «تغییر» استفاده کردند. ایده این بود که هر مشارکت‌کننده در گفتگو ریشه‌های هموندی و هویت خود را عرضه کند، اما در عین حال بکوشد تغییری ایجاد کند تا خود را در شرایط تبادل با

زنان دارای هموندی و هویت متفاوت قرار دهد. آن‌ها این شکل از گفتگو را «تقاطع گرایی» نامیدند - در تمایز با «جهان‌شمولی» که با فرض نقطه عزیمت همگون به جای فراگیری حذفی عمل می‌کند، و «نسبی گرایی» که فرض می‌کند به خاطر نقطه عزیمت ناهمسان هیچ درک مشترک و گفتگوی واقعی ممکن نیست.

دو چیز در تکوین چشم‌انداز تقاطعی مهم است. اول، فرایند تغییر نیاستی شامل خود-مرکززدایی، یعنی از دست دادن ریشه و مجموعه ارزشی خود باشد. هم‌چنان که از بارکلی براون مدعی است، نیازی به این نیست:

همه می‌توانند تمرکز بر تجربه دیگری را بیاموزند، آن را ثابت و با استانداردهای خود درباره آن قضاوت کنند بدون این که نیازی به مقایسه یا پذیرش آن چارچوب برای خود داشته باشند... شخص نیاز ندارد از کسی «مرکززدایی» کند تا کس دیگری را در مرکز قرار دهد؛ شخص فقط باید پیوسته مرکز را در محور قرار دهد. (۱۹۸۹:۹۲۲)

داشتن چشم‌انداز خود و در عین حال تاکید بر چشم‌اندازهای دیگر و احترام به آن‌ها در هر سیاست ائتلافی یا همبستگی مهم است. در نوع چندفرهنگی سیاست همبستگی، خطر همبستگی غیرانتقادی وجود دارد. این وضع، برای نمونه، در سیاست بخشی از چپ در زمان انقلاب ایران یا مساله رُشدی بسیار رایج بود. آن‌ها مداخله در «امور داخلی جامعه» را «امپریالیستی» و «نژادگرایانه» تلقی می‌کردند. زنان اغلب قربانیان چنین چشم‌اندازی هستند که به اصطلاح نمایندگان و رهبران «جامعه» را مجاز به سیاست گذاری برای زنان می‌کند.

دوم، که پیرو نکته اول می‌آید، فرایند تغییر نیاستی «دیگری» را همگون سازد. هم‌چنان که مواضع و نقطه نظرهای گوناگون میان اشخاص دارای ریشه مشابه وجود دارد، در میان هموندان گروه دیگر هم همین طور است. گرد هم آمدن تقاطعی نیاستی با همگی هموندان گروه دیگر بلکه بایستی با کسانی باشد که با ریشه‌های

متفاوت دارای ارزش‌ها و هدف‌های سازگاری با خودِ شخص هستند. احتیاط در این‌جا ضروری است. در پیش گرفتن سیاست‌ورزی تقاطعی همیشه ممکن نیست، چون منافع کسانی که در موقعیت‌های مشخص قرار دارند همیشه آشتی‌پذیر نیست. اما وقتی همبستگی ممکن باشد، مهم است که بر اساس اصول تقاطع‌گرایی استوار شود تا از افتادن به دام «سیاست هویتی» از انواع فمینیستی، ملی‌گرایانه یا ضد نژادگرایی پرهیز شود.

توانمندسازی ستم‌دیدگان نمی‌تواند به‌خودی‌خود هدف سیاست فمینیستی یا دیگر سیاست‌های ضد ستم باشد، چه شخص به‌خاطر فرد یا گروه - خود برای آن مبارزه کند چه به‌خاطر دیگران. در چند سال گذشته، برای مثال، خاطرات هموندان پیشین «پلنگ‌های سیاه آمریکا»، به ویژه الین براون، پرده از عملکردهای «انضباطی» بی‌رحمانه و خشونت‌بار که بخشی از واقعیت روزانه آن‌ها شده بود، برداشته‌اند (واکر، ۱۹۹۳)؛ و قتل نوجوانی که گویا وینی‌مندا در آن شرکت داشته تایید وحشتناکی بر این اظهار واضح است که «قدرت فاسد می‌کند». و این موضوع هم در باره قدرت مردمان بیشتر ناتوان شده درست است و هم درباره قدرتی که تنها نسبی و محدود به اتفاق است.

ایدیولوژی «توانمندسازی» کوشیده با محدود کردن قدرت «مثبت» به «قدرت از» به جای «قدرت بر» از این تنگنا فرار کند (بیستینسکی، ۳: ۱۹۹۲). با وجود این، با این کار توانمندسازی به عنوان فرآیندی تفسیر شده که مرزهای بین فرد و اشتراک را در هم می‌شکند. چنان که بوکمن و مورگان خاطرنشان می‌کنند، مفهوم توانمندسازی این معنا را می‌رساند:

طیفی از فعالیت سیاسی از اقدام مقاومت فردی تا بسیج سیاسی توده‌ای را که مناسبات قدرت اساسی در جامعه ما را به چالش

این ساختارها «سیاست هویتی» مشخصی را فرض دارند که، همچنان که پیشتر در بحث گفتیم، مقوله‌ها و گروه بندی‌های اجتماعی را همگون و طبیعی و تغییر مرزها و تفاوت‌های قدرت داخلی و تقابل منافع را انکار می‌کند. به علاوه، در چنین رهیافتی، فرهنگ‌ها و سنت‌ها از ذخایر منابع ناهمگون و گاهی متضاد به جوهری واحد، غیرتاریخی و نامتغیر دگرگون می‌شوند.

به عنوان جایگزینی برای این نوع «سیاست هویتی»، پیشنهاد این کتاب این است که «سیاست‌ورزی تقاطعی» راهی به پیش ارایه می‌کند. در «سیاست‌ورزی تقاطعی»، جای وحدت خیالی و همگونی را گفتگوهایی می‌گیرند که موقعیت مشخص مشارکت کنندگان در آن‌ها و «دانش ناتمامی» را که هر یک از این گونه موقعیت‌های مشخص عرضه می‌کنند به رسمیت می‌شناسند. با وجود این، سیاست‌ورزی تقاطعی فرض نمی‌کند که گفتگو بدون مرز است و هر تقابل منافی آشتی‌پذیر است - گرچه، همچنان که جیندی پتمن خاطر نشان می‌سازد، «تقریباً همیشه امکاناتی برای مشارکت مطلوب یا دست کم تحمل‌پذیر خصوصی، اجتماعی و سیاسی وجود دارد» (۱۹۹۲: ۱۵۷). مرزهای گفتگوی تقاطعی را پیام تعیین می‌کند نه پیام آور. به بیان دیگر، سیاست‌ورزی تقاطعی بین هویت‌های اجتماعی و ارزش‌های اجتماعی تمایز می‌گذارد و فرض می‌کند که چیزی که آلیسون اسپتر «جامعه‌های معرفت‌شناختی» می‌نامد (۱۹۹۶: فصل ۵)، که در سیستم‌های مشترک ارزشی شریک هستند، می‌توانند در طول موقعیت‌ها و هویت‌های ناهمسان وجود داشته باشند. مبارزه علیه ستم و تبعیض ممکن است بر مقوله مشخصی تمرکز داشته باشد (و اغلب دارد) اما هرگز فقط محدود به آن مقوله نمی‌ماند.

پرسش سختی است که مرزهای «جامعه معرفت‌شناختی» و سیاست ائتلافی فمینیستی بایستی چه باشد، نه تنها به خاطر این که شرایط تاریخی مشخصی که هر کمپین مشخص فمینیستی در آن رخ می‌دهد ممکن است خیلی متفاوت باشد بلکه همچنین به خاطر این



که جریان‌های پرشماری در میان فمینیست‌های خودشناخته وجود دارند که ممکن است تفاوت نظرهای خیلی جدی داشته باشند. به علاوه، همچنان که آنجلا دیویس خاطر نشان کرده (دیویس و مارتینز، ۱۹۹۴:۴۷)، اگر مبارزه علیه حبس او در دهه ۱۹۷۰ فقط به کسانی محدود شده بود که با نظر سیاسی او موافق بودند، آن کمپین هرگز موفق نمی‌شد. همچنین، تمام کمپین‌های سیاسی یک‌سان نیستند. سطوح متفاوتی از هم‌پوشانی سیستم‌های ارزشی و سطوح مختلفی از فعالیت سیاسی مشترک وجود دارد، از سازمان رسمی بسته تا شبکه غیررسمی باز، از اتحاد ایدیولوژیک تا ائتلاف‌های تک‌موضوعی. اما این چندگانگی شکل‌ها و شور و هیجان سیاست ائتلافی نبایستی همه ما را تبدیل به «نشانگر سیال آزاد» پسامدرنی (وکسلر، ۱۹۹۰) کند که برای‌شان «همه چیز آزاد است». سیاست‌ورزی تقاطعی در جایی متوقف می‌شود که هدف پیشنهادی مبارزه حفظ یا پیشبرد مناسبات نابرابر قدرت باشد و در جایی که پندارهای ذات‌باورانه هویت و تفاوت شکل‌هایی از حذف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را طبیعی کنند. فرایندهای «تغییر» و «ریشه‌یابی» می‌توانند به تمایز بین تفاوت‌های زمینه و واژگان و تفاوت‌های ارزش و اهداف کمک کنند. ارتباط این مساله با برچسب‌ها و کلیشه‌های «دگربودگی» بسیار ناچیز است.

اگر بنا باشد توانمندسازی زنان فراتر از تله‌های مورد بحث در این کتاب برود، شاید عاقلانه باشد که به هشدار جیل باتملی توجه کنیم:

رهیافت دوگانه‌ی مای واحد در مقایسه با آن‌های واحد هنوز تداخل و با هم جور شدن تعبیرهای نیرومندی مثل نژاد، طبقه و جنسیت را رازآلود و کوشش به بازتاب‌پذیری را تضعیف می‌کند... هم ابعاد ذهنی و عینی تجربه بایستی مورد توجه قرار گیرد و هم این موضوع پردردسر که ناظران تا چه میزانی بایستی در درون گفتمانی بمانند که قصد نقد آن را دارند. (۱۹۹۱:۳۰۹)

باریک راه تقاطع ممکن است پُر از خار باشد، اما دست کم جهت آن درست است.

### یک پی نوشت

«پایان تاریخ» وجود ندارد، به همین ترتیب، مبارزات سیاسی «هدف نهایی» ندارند. اما سیاست‌ورزی تقاطعی ممکن است راهی برای پشتیبانی متقابل و احتمالاً تاثیر بیشتری در مبارزه پیوسته در جهت جامعه‌ای با تبعیض جنسی کمتر و دمکراتیک‌تر، نیرویی در چارچوب‌های پیوسته متغیر سیاسی، اقتصادی و زیست محیطی مکان زندگی و اقدام ما در اختیارمان بگذارد.

از آن‌جا که هرگز نمی‌توانیم چیزی را که قصدش را کرده‌ایم به دست آوریم، یکی از کارهای مهمی که باید به آن فکر کنیم این است که چگونه در حین مبارزه زندگی‌مان را ادامه دهیم و گاهی از آن تجلیل کنیم، از جمله این که چگونه تفریح کنیم! همچنان که اما گلدمن گفته، «انقلابی که نتوانم به‌همراهش برقصم، انقلاب من نیست.» می‌پذیرم که در شرایط نژادگرایی حاد، هویت‌های تحمیل شده، پاکسازی‌های قومی و درگیری‌ها و جنگ‌های ملی، این احساسات گاهی ممکن است بسیار سطحی و سست به نظر برسد. و با وجود این، شاید کاملاً هم این‌طور نباشد. ضرب‌المثلی در زیمبابوه، که روی کارتی نقل شده که یکی از دوستان «تقاطع‌ی» من برایم فرستاده، می‌گوید: «اگر می‌توانی حرف بزنی، می‌توانی آواز بخوانی؛ اگر می‌توانی راه بروی، می‌توانی برقصی!»

(این پی‌نوشت را به دوستان‌ان «بوگی پابره‌نه»<sup>۱۸</sup> تقدیم می‌کنم.)

## REFERENCES

Abdo, Nahla and Yuval-Davis, Nira (1995) 'Palestine, Israel and the Zionist settler project', in D. Stasiulis and N. Yuval-Davis (eds), *Unsettling Settler Societies*. London: Sage. pp. 322-291.

Abeyesekera, Sunila (1994) 'Organizing for peace in the midst of war: experiences of women in Sri-Lanka'. Paper presented for a course Gender and Nation, Institute of Social Studies, The Hague.

Accad, Evelyne (1990) *Sexuality and War: Literary Mask of the Middle East*. New York: New York University Press.

Ackelsberg, Martha (forthcoming) 'Liberalism' and 'Community Politics'. Draft entries for the *Encyclopedia of Women's Studies*. New York: Simon and Schuster.

Addis, Elizabetta (1994) 'Women and the economic consequences of being a soldier', in Elizabetta Addis, Valeria E. Russo and Lorenza Sebesta (eds), *Women Soldiers: Images and Realities*. London: Macmillan/St Martin's Press.

Afshar, Haleh (1994) 'Women and the politics

of fundamentalism in Iran', WAF (Women Against Fundamentalism) Journal, no. 21-15 :5.

Afshar, Haleh and Dennis, Carolynne (eds) (1992) Women and Adjustment in the Third World. London: Macmillan.

Ali, Yasmin (1992) 'Muslim women and the politics of ethnicity and culture in northern England', in G. Sahgal and N. Yuval-Davis (eds), Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain. London: Verso, pp. 23-101.

Allen, Sheila and Macey, Marie (1990) 'At the cutting edge of citizenship: race and ethnicity in Europe 1992'. Paper presented at the conference New Issues in Black Politics, University of Warwick, May.

Althusser, L. (1971) 'Ideology and state ideological apparatuses', in Lenin and Philosophy and Other Essays. London: New Left Books.

Ålund, Aleksandra (1995) 'Alterity in modernity', Acta Sociologica, 22-311 :38.

Amin, Samir (1978) The Arab Nation. London: Zed Books.

Amnesty International (1995) Human Rights Are Women's Rights. London: Amnesty International.

Amos, Valerie and Parmar, Pratiba (1984) 'Challenging imperial feminism', Feminist Review, 17 (Autumn): 20-3.

ANC (1987) ANC Calls for Advance to People's Power. Lusaka/London: ANC.

Anderson, Ben (1983) Imagined Communities. London: Verso.

Anderson, Ben (1991) Imagined Communities (revised

edn). London: Verso.

Anderson, Ben (1995) 'Ice empire and ice hockey: two fin de siècle dreams', *New Left Review*, 50-146 :214.

Anthias, Floya (1991) 'Parameters of difference and identity and the problem of connections – gender, ethnicity and class', *Revue Internationale de Sociologie*, no. 52-29 :2.

Anthias, Floya (1993) 'Rethinking categories and struggles: racism, anti-racisms and multi-culturalism'. Paper presented at the European workshop Racism and Anti-Racist Movements, University of Greenwich, September.

Anthias, Floya and Yuval-Davis, Nira (1983) 'Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions', *Feminist Review*, no. 75-62 :14.

Anthias, Floya and Yuval-Davis, Nira (1989) 'Introduction', in Nira Yuval-Davis and Floya Anthias (eds), *Women – Nation – State*. London: Macmillan.

Anthias, Floya and Yuval-Davis, Nira (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge.

Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlines/La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books.

Arendt, Hannah (1975) *The Origins of Totalitarianism* (1951). New York: Harcourt Brace Jovanovitch.

Armstrong, John (1982) *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Ashworth, Georgina (ed.) (1995) *The Diplomacy of the Oppressed: New Directions in International Feminism*.

London: Zed Books.

Assad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Assiter, Alison (1996) *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*. London: Routledge.

Avineri, S. and Shalit, A. (eds) (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Bakan, Abigail B. and Stasiulis, Daiva (1994) 'Foreign domestic worker policy in Canada and the social boundaries of modern citizenship', *Science and Society*, 33-7 :(1) 58.

Balibar, Etienne (1990a) 'The nation form – history and ideology', *New Left Review*, XIII (3. summer): 61-329.

Balibar, Etienne (1990b) 'Paradoxes of universality', in D.T. Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Bang, Rani and Bang, Abhay (1992) 'Contraceptive technologies – experience of rural Indian women', *Manushi*, no. 31-26 :70.

Barker, Martin (1981) *The New Racism*. Brighton: Junction.

Barkley Brown, Elsa (1989) 'African-American women's quilting: a framework for conceptualizing and teaching African-American women's history', *Signs*, 9-921 :(4)14.

Barrett, Michelle (1987) 'The concept of difference', *Feminist Review*, no. 26.

Barrett, Michelle and McIntosh, Mary (1985) 'Ethnocentrism in socialist feminist theory'. *Feminist Review*, no. 20.

Barrett, Michelle and Phillips, Anne (eds) (1992) *Destabilizing*

Theory: Contemporary Feminist Debates. Cambridge: Polity Press.

Bauer, Otto (1940) The National Question (in Hebrew). Hakibutz Haartzai

Bauman, Gerd (1994) 'Dominant and demotic discourses of culture'. Paper presented at the conference Culture, Communication and Discourse: Negotiating Difference in Multi-Ethnic Alliances, University of Manchester, December.

Bauman, Zygmunt (1988) 'Sociology and post-modernity', Sociological Review, 813-790 :36.

Bauman, Zygmunt (1995) Life in Fragments. Cambridge: Polity Press.

Bennett, Olivia, Bexley, Jo and Warnock, Kitty (eds) (1995) Arms to Fight, Arms to Protect: Women Speak Out about Conflict. London: Panos.

Berer, Marge (1995) 'The Quinacrine controversy continues', Reproductive Health Matters, no. 6 (November): 61-142.

Beth-Halakhmi, Benjamin (1996) 'Interview with Nira Yuval-Davis', WAF (Women Against Fundamentalism) Journal, no. 4-32 :8.

Beveridge, William (1942) Report on Social Insurance and Allied Services. London: HMSO.

Beyer, Peter (1994) Religion and Globalization. London: Sage.

Bhabha, Homi (ed.) (1990) Nation and Narration. London: Routledge.

Bhabha, Homi (1994a) The Location of Culture. London:

Routledge

Bhabha, Homi (1994b) 'Subaltern secularism', WAF (Women Against Fundamentalism) Journal, no. 8-5 :6.

Bhabha, Jacqueline and Shutter, Sue (1994) Women's Movement: Women under Immigration, Nationality and Refugee Law. Stoke-on-Trent: Trentham Books.

Biehl, Amy (1994) 'Custom and religion in a non-racial, non sexist South Africa' WAF (Women Against Fundamentalism) Journal, no. 4-51 :5.

Bonnet, Catherine (1995) 'Rape as a weapon of war in Rwanda', European Forum of Left Feminists Newsletter, July.

Bookman, Ann and Morgan, Sancha (eds) (1988) Women and the Politics of Empowerment. Philadelphia: Temple University Press.

Boose, Lynda E. (1993) 'Techno-muscularity and the "Boy Eternal": from the quagmire to the Gulf', in Miriam Cooke and Angela Woollacott (eds), Gendering War Talk. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bottomley, Gill (1991) 'Culture, ethnicity and the politics/poetics of representation', *Diaspora*, 20-303 :(3)1.

Bottomley, Gill (1992) *From Another Place, Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bottomley, Gill (1993) 'Post-multiculturalism? The theory and practice of heterogeneity'. Paper presented at the conference Post-colonial Formations: Nations, Culture, Policy, Griffith University, Queensland (June).



Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourne, J. and Sivanandan, A. (1980) 'Cheerleaders and ombudsmen: the sociology of race relations in Britain', *Race and Class*, 4(21).

Bowman, Glenn (1989) 'Fucking tourists: sexual relations and tourism in Jerusalem's Old City', *Critique of Anthropology*, ix, 93-77 :2.

Bradiotti, Rosi, Chazkiewlez, Ewa, Hausler, Sabine and Wieringa, Saskia (1994) *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. London: Zed.

Brah, Avtar (1992) 'Difference, diversity and differentiation', in J. Donald and A. Rattansi (eds), *Race, Culture and Difference*. London: Sage.

Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contested Identities*. London: Routledge.

Brunt, Rosalind (1989) 'The politics of identity', in S. Hall and M. Jacques (eds), *New Times*. London: Lawrence and Wishart.

Burney, Elizabeth (1988) *Steps to Social Equality: Positive Action in a Negative Climate*. London: Runnymede Trust.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Bystydzienski, Jill M. (ed.) (1992) *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Cain, Harriet and Yuval-Davis, Nira (1990) "'The equal opportunities community'" and the anti-racist struggle', *Critical Social Policy*, no. 29 (Autumn): 26-5.

Chapkis, Wendy (1981) *Loaded Questions: Women in the Military*. Amsterdam: Transnational Institute.

Chatterjee, Partha (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed.

Chatterjee, Partha (1990) 'The nationalist resolution of the women's question', in K. Sangari and S. Vaid (eds), *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Chhachhi, Amrita (1991) 'Forced identities: the state, communalism, fundamentalism and women in India', in D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*. London: Macmillan. pp. 75-144.

Clifford, James (1988) *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cock, Jacklyn (1992) *Women in War in South Africa*. London: Open Letters.

Cohen, Eric (1971) 'Arab boys and tourist girls in a mixed Jewish-Arab city', *International Journal of Comparative Sociology*, 33-217 :(4)12.

Cohen, J. (1982) *Class and Civil Society: the Limits of Marxian Critical Theory*. Amhurst, MA: University of Massachusetts Press.

Cohen, Phil (1988) 'The perversions of inheritance', in P. Cohen and H.S. Bains (eds), *Multi-Racist Britain*. London:

Macmillan.

Cohen, Phil (1995) 'Out of the melting pot into the fire next time: local/global cities, bodies, texts'. Paper presented at the BSA conference Contested Cities, Essex University, 13-11 April.

Cohn, Caroline (1993) 'Wars, wimps and women: talking gender and thinking war', in Miriam Cooke and Angela Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Connell, R.W. (1987) *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.

Contention (1995) Special issue *Comparative Fundamentalisms*, no. 2 (Winter)

Cooke, Miriam (1993) 'WO-man, retelling the war myth', in Miriam Cooke and Angela Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Correa, Sonia (1994) *Population and Reproductive Rights: Feminist Perspectives from the South*. London: Zed in association with DAWN.

Correa, Sonia and Petchesky, Rosalind (1994) 'Reproductive and social rights: a feminist perspective', in G. Sen, A. Germain and L.C. Cohen (eds), *Population Policies Considered*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 26-107.

Cox, Robert W. (1995) 'Civilizations: encounters and transformations', *Studies in Political Economy*, no. 32-7 :7.

Dahl, R. (1971) *Polyarchy*, New Haven, CT: Yale University Press.

Daly, Markate (1993) *Communitarianism: Belonging and Commitment in a Pluralist Democracy*. Wadsworth.

Davis, Angela (1993) 'Racism, birth control and reproductive rights', in L. Richardson and V. Taylor (eds), *Feminist Frontiers II*. New York: McGraw-Hill.

Davis, Angela and Martinez, Elizabeth (1994) 'Coalition building among people of color', in M. Ochoa and T. Teaiwa (eds), *Enunciating Our Terms: Women of Color in Collaboration and Conflict*, *Inscriptions 7*. Santa Cruz, CA: Center for Cultural Studies, University of California.

Davis, F. James (1993) *Who is Black? One Nation's Definition*. Pennsylvania State University Press.

de la Campagne, C. (1983) *L'invention du racisme – antique et moyen age*. Paris: University of Paris Press.

deLepervanche, Marie (1980) 'From race to ethnicity', *Australian and New Zeland Journal of Sociology*, 1(16).

deLepervanche, Marie (1989) 'Women, nation and the state in Australia', in N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds), *Woman – Nation – State*. London: Macmillan. pp. 57-36.

Delphy, C. (1993) 'Rethinking sex and gender', *Women Studies International Forum*, 9-1 :(1)16.

Deutch, K.W. (1966) *Nationalism and Social Communications: an Enquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dickanson, Olive P. (1992) *Canada's First Nations*. Toronto: McClelland and Stanley.

Dietz, Mary G. (1987) 'Context is all: feminism and theories

of citizenship', *Daedalus*, 116:4.

Donald, James (1993) 'How English is it? Popular literature and national culture', in Erica Carter, Donald James and Judith Squires (eds), *Space and Place: Theories of Identity and Location*. London: Lawrence and Wishart in association with New Formations.

Dransart, Penny (1987) 'Women and ritual conflict in Inka society', in Sharon Macdonald, Pat Holden and Shirley Ardener (eds), *Images of Women in Peace and War*. London: Macmillan.

Durkheim, Emile (1965) *Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.

Edwards, J. (1988) 'Justice and the bounds of welfare', *Journal of Social Policy*, no. 18.

Ehrlich, Avishai (1987) 'Israel: conflict, war and social change', in Colin Creighton and Martin Shaw (eds), *The Sociology of War and Peace*. London: Macmillan.

Ehrlich, Paul (1968) *The Population Bomb*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Eisenstein, Zillah (ed.) (1979) *Capitalist Patriarchy*. New York: Monthly Review Press.

Eisenstein, Zillah (1989) *The Female Body and the Law*. Berkeley, CA: University of California Press.

Eisenstein, Zillah (1993) *The Color of Gender – Reimagining Democracy*. Berkeley, CA: University of California Press.

Enloe, Cynthia (1980) *Ethnic Soldiers: State Security in Divided Societies*. Harmondsworth: Penguin.

Enloe, Cynthia (1983) *Does Khaki Become You?* London: Pluto Press.

Enloe, Cynthia (1989) *Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics.* London: Pandora.

Enloe, Cynthia (1990) 'Womenandchildren: making feminist sense of the Persian Gulf Crisis', *The Village Voice*, 25 September

Enloe, Cynthia (1993) *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War.* Berkeley, CA: University of California Press.

Esping-Andersen, Gosta (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism.* Cambridge: Polity Press.

Evans, David T. (1993) *Sexual Citizenship: the Material Construction of Sexualities.* London: Routledge.

Faludi, Susan (1992) *Blacklash: the Uncleared War against Women.* London: Chatto and Windus.

Fanon, Franz (1986) *Black Skin, White Masks* (1952). London: Pluto.

Feminism and Nonviolence Study Group (1983) *Piecing It Together: Feminism and Nonviolence.* London: Calvert.

Feminist Review (1984) Special issue *Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives*, no. 1 (Autumn).

Fine, Robert (1994) 'The "new nationalism" and democracy: a critique of pro patria' *Democratization*, 43-423 :(3)1.

Fisher, Jo (1989) *Mothers of the Disappeared.* London: Zed.

Focus on Gender (1994) Special issue *Population and Reproductive Rights*, 2) 2, June), Oxfam.

Forbes Martin, Susan (ed.) (1992) *Refugee Women*. London: Zed.

Foster, Elaine (1992) 'Women and the inverted pyramid of the Black Churches in Britain', in G. Sahgal and N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Verso. pp. 68-45.

Foucault, M. (1980a) *Herculine Barbin*. New York: Colophon.

Foucault, M. (1980b) *Power/Knowledge: Selected Interviews 1977-1972* (ed. C. Gordon). Brighton: Harvester.

Friedman, Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.

Fuszara, Malgorzata (1993) 'Abortion and the formation of the public sphere in Poland', in N. Funk and M. Mueller (eds), *Gender, Politics and Post-Communism*. London: Routledge.

Gaitskell, Deborah and Unterhalter, Elaine (1989) 'Mothers of the nation: a comparative analysis of nation, race and motherhood in Afrikaner nationalism and the African National Congress', in N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds), *Woman – Nation – State*. London: Macmillan.

Gans, H.J. (1979) 'Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America', *Ethnic and Racial Studies*, 2(2).

Gatens, M. (1991) 'A critique of the sex/gender distinction', in S. Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*. London: Routledge. pp. 57-139.

Geertz, Clifford (ed.) (1963) *Old Societies and New States*. New York: Free Press.

Geertz, Clifford (1966) 'Religion as a cultural system', in M. Bainton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Giddens, Anthony (1989) *Sociology*. Cambridge: Polity.

Gilbert, Sandra (1983) 'Soldiers' heart: literary men, literary women and the Great War', in *Signs Special Issue on Women and Violence*, 50-422 :(3)8.

Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilman, Sander L. (1985) *Difference and Pathology: Stereotypes and Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gilman, Sander L. (1991) *The Jew's Body*. New York: Routledge.

Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson.

Gilroy, Paul (1994) *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

Gilroy, Paul (1996) 'Revolutionary conservatism and the tyrannies of unanimism', *New Formations*, no. 84-65 :28.

Goodale, J. (1980) 'Gender, sexuality and marriage', in C. MacCormac and M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Linda (1991) 'On difference', *Genders*, no. 10



(Spring): 111-91.

Gordon, Paul (1989) *Citizenship for Some? Race and Government Policy 1989-1979*. London: Runnymede Trust.

Grant, Rebecca (1991) 'The sources of gender bias in international relations theory', in R. Grant. and K. Newland (eds), *Gender and International Relations*. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp. 26-8.

Grant, Rebecca and Newland, Kathleen (eds) (1991) *Gender and International Relations*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Greenfeld, Liah (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Grewal, Inderpal and Kaplan, Caren (eds) (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Gutierrez, Natividad (1995) 'Mixing races for nation building: Indian and immigrant women in Mexico', in D. Stasiulis and N. Yuval-Davis (eds), *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Ethnicity, Race and Class*. London: Sage.

Habermas, J. (1992) 'Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe', *Praxis International*, 1)12).

Hall, Catherine (1994) 'Rethinking imperial histories: the Reform Act of 1867', *New Left Review*, no. 29-3 :208.

Hall, Stuart (1984) 'The state in question', in D. Mc Lennan, D. Held and S. Hall (eds), *The Idea of the Modern State*. Milton

Keynes: Open University Press.

Hall, Stuart (1987) 'Minimal selves', in *Identity, the Real Me*, ICA Document 6. London: ICA. pp. 6-44.

Hall, Stuart (1992) 'New ethnicities', in J. Donald and A. Rattansi (eds), *'Race', Culture and Difference*. London: Sage.

Hall, Stuart (1996) 'Who needs "identity?"', introduction to S. Hall and P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.

Hall, Stuart and Held David (1989) 'Citizens and citizenship', in Stuart Hall and Martin Jacques (eds), *New Times*. London: Lawrence and Wishart.

Haraway, Donna (1988) 'Situated knowledge: the science question in feminism and the privilege of partial perspective', *Feminist Studies*, 99-575 :(3)14.

Haraway, Donna (1990) *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Women*. London: Free Association Books.

Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harris, D (1987) *Justifying State Welfare: the New Right v. the Old Left*. Oxford: Basil Blackwell.

Hartman, Betsy (1987) *Reproductive Rights and Wrongs: the Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*. New York: Harper and Row.

Hartman, Heidi I. (1981) 'The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union', in L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*. London: Pluto.

Hartman, Heinz (1995) 'Clash of cultures, when and where:

critical comments on a new theory of conflict – and its translation into German’. *International Sociology*, -115 :(2)10 25.

Hasan, Manar (1994) ‘The murder of Palestinian women for family “honour” in Israel’. MA dissertation, Gender and Ethnic Studies, University of Greenwich.

Hassan, Riffat (1993) ‘The issue of women’s and men’s equality in the Islamic tradition’, in L. Grob, R. Hassan and H. Gordon (eds), *Women’s and Men’s Liberation Testimonies of Spirit*. Greenwood.

Held, D. (1984) ‘Central perspectives on the modern state’, in D. McLennan, D. Held and S.Hall (eds), *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press.

Helie-Lucas, Marieme (1987) ‘The role of women during the Algerian liberation struggle and after’. Paper presented at the conference *Women and the Military System*, Siunto Baths, Finland, January.

Helie-Lucas, Marieme (1993) ‘Women living under Muslim laws’, in J. Kerr (ed.), *Ours by Rights: Women’s Rights as Women’s Rights*. London: Zed.

Heng, Geraldine and Devan, Janadas (1992) ‘State fatherhood: the politics of nationalism, sexuality and race in Singapore’, in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Somner and Patricia Yaeger (eds), *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge. pp. 64-343.

Hernes, Helga Maria (1987) ‘Women and the welfare state: the transition from private to public dependence’, in A. Showstack Sassoon (ed.), *Women and the State*. London:

Hutchinson. pp. 92-72.

Herrnstein, Richard and Murray, Charles A. (1994) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.

Hill-Collins, Patricia (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. London: HarperCollins.

Hobsbawm, Eric (1990) *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric and Ranger, Terance (eds) (1983) *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hood-Williams, John (1996) 'Goodbye to sex and gender', *Sociological Review*, 16-1 :(1)44.

hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: South End Press.

hooks, bell (1991) *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. London: Turnaround.

Hutchinson, John and Smith, Anthony D. (eds) (1994) *Nationalism – the Reader*. Oxford: Oxford University Press.

Hyman, A. (1985) *Muslim Fundamentalism*. Institute for the Study of Culture, no. 174.

Ignatieff, M. (1993) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalisms*. London: BBC Books/Chatto and Windus.

Jakubowicz, Andrew (1984) 'State and ethnicity: multiculturalism as an ideology', *Australia and New Zealand Journal of Sociology*, 3)17).

Janowitz, Morris (1991) *The Professional Soldiers: a Social and Political Portrait*. New York.

Jayasuriya, L. (1990) 'Multiculturalism, citizenship and welfare: new directions for the 1990s'. Paper presented at the 50th Anniversary Lecture Series, Department of Social Work and Social Policy, University of Sydney.

Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed.

Jayawardena, Kumari (1995) *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Rule*. London: Routledge.

Jones, Adam (1994) 'Gender and ethnic conflict in ex-Yugoslavia', *Ethnic and Racial Studies*, 29-115 :(1)17.

Jones, Kathleen B. (1990) 'Citizenship in a woman-friendly polity', *Signs*, 4 :15.

Jordan, W.D. (1974) *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. Oxford: Oxford University Press.

Joseph, Suad (1993) 'Gender and civil society', *Middle East Report*, no. 6-22 :183.

Kandiyoti, Deniz (1988) 'Bargaining with Patriarchy', *Gender and Society*, 90-274 :(3)2.

Kandiyoti, Deniz (1991a) 'Identity and its discontents: women and the nation', *Millennium*, 44-429 :(3)20.

Kandiyoti, Deniz (ed.) (1991b) *Women, Islam and the State*. London: Macmillan.

Kazi, Seema (1993) 'Women and militarization: a gender

perspective'. MA dissertation, ISS, The Hague.

Keane, John (ed.) (1988) *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London: Verso.

Kedourie, Elie (1993) *Nationalism (1960)*. Cambridge: Blackwell.

Kimble, Judith and Unterhalter, Elaine (1982) "'We opened the road for you, you must go forward": ANC Women's Struggles, 1982-1912', *Feminist Review*, no. 36-11 :12.

King, Ursula (ed.) (1995) *Religion and Gender*. Oxford: Blackwell.

Kitching, Gavin (1985) 'Nationalism: the instrumental passion', *Capital and Class*, 116-98 :25.

Knight, Chris (1991) *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.

Knopfmacher, Professor (1984) 'Anglomorphism in Australia', *The Age*, Melbourne, 31 March.

Koontz, Claudia (1986) *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. London: Cape.

Kosmarskaya, Natalya (1995) 'Women and ethnicity in former day Russia – thoughts on a given theme', in H. Lutz, A. Phoenix and N. Yuval-Davis (eds), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. London: Pluto.

Kosofsky Sedgwick, Eve (1992) 'Nationalisms and sexualities in the age of Wilde', in A. Parker, M. Russo, D. Sommer and P. Yaegger (eds), *Nationalities and Sexualities*. London: Routledge.

Kristeva, Julia (1993) *Nations Without Nationalism*. New

York: Columbia University Press.

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Lacan, J. (1982) 'The meaning of the phallus' (1958), in J. Mitchell and J. Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. London: Macmillan.

Laqueur, T. (1990) *Making Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Laszlo, Ervin (ed.) (1993) *The Multi-Cultural Planet*. Oxford: One World.

Lavie, Smadar (1992) 'Blow-ups in the borderzones: 3rd world Israeli authors' groping for home', *New Formations*, special issue on Hybridity, no. 18, Winter.

Lavie, Smadar and Swedenburg, Ted (eds) (1996) *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Durham, NC: Duke University Press.

Lechte, John (1994) 'Freedom, community and cultural frontiers'. Paper presented to the conference *Citizenship and Cultural Frontiers*, Staffordshire University, Stoke-on-Trent, 16 September.

Lernelle, S and Kelly, R. (eds) (1994) *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*. London: Verso.

Lenin, V. (1977) *The State and Revolution (1917)*. Moscow: Progress.

Lentin, Ronit (1995) 'Women – the peace activist who isn't there: Israeli and Palestinian women working for peace'.

Paper written for the Irish Peace Institute Research Centre, University of Limerick.

Lentin, Ronit (forthcoming) 'Genocide'. Draft entry for the Women's Studies Encyclopedia. New York: Simon and Schuster.

Leonardo, Micaela di (1985) 'Morals, mothers, militarism: antimilitarism and feminist theory'. *Feminist Studies*, 3(11, Autumn): 618-599.

Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Elementary Structures of Kinship*, Boston.

Lewis, Reina (1996) *Gendering Orientalism*. London: Routledge.

Lister, Ruth (1990) *The Exclusive Society: Citizenship and the Poor*. London: Child Poverty Action Group.

Lloyd, Cathy (1994) 'Universalism and difference: the crisis of anti-racism in the UK and France', in A. Rattansi and S. Westwood (eds), *Racism, Modernity and Difference*. Cambridge: Polity.

Lowenhaupt Tsing, Anna (1993) *In the Realms of the Diamond Queen*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Luckman, Thomas (1967) *The Invisible Religion*. London: Macmillan.

Lutz, Helma (1991) 'The myth of the "Other": western representation and images of migrant women of so-called "Islamic background"', *International Review of Sociology*, New Series, no. 2 (April): 38-121.

Macdonald, Sharon, Holden, Pat and Ardener, Shirley



(eds) (1987) *Images of Women in Peace and War*. London: Macmillan.

McTighe Musil, Caryn (1990), Preface, in Lisa Albrecht and Rose M. Brewer (eds), *Bridges of Power: Women's Multi-Cultural Alliances*. New York: New Society.

Maitland, Sara (1992) 'Biblicism: a radical rhetoric?' in G. Sahgal and N. Yuval-Davis (eds). *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Verso. pp. 44-26.

Makhlouf Obermeyer, Carla (1994) 'Reproductive choice in Islam: gender and the state in Iran and Tunisia', in *Women Living Under Muslim Laws* (eds), *Women's Reproductive Rights in Muslim Communities and Countries: Issues and Resources*. Dossier prepared for NGO Forum, UN Conference Population and Development Policies, Cairo.

Mangan, J.A. (ed.) (1996) *Tribal identities: Nationalism, Europe, Sport*. London: Frank Cass.

Mani, Lata (1989) 'Contentious traditions: the debate on Sati in colonial India', in K. Sangari and S. Vaid (eds), *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali for Women.

Marsden, G. (1980) *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, T.H. (1975) *Social Policy in the Twentieth Century* (1965). London: Hutchinson.

Marshall, T.H. (1981) *The Right to Welfare and Other Essays*. London: Heinemann.

Martin, Denis-Constant (1995) 'The choices of identity', *Social Identities*, 16-5 :(1)1.

Martin, Jeannie (1991) 'Multiculturalism and feminism', in G. Bottomley, M. deLepervanche and J. Martin (eds), *Intersexions*. Sydney: Allen and Unwin.

Marx, Karl (1975) 'On the Jewish question', in *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin. pp. 42-211.

Massey, Doreen (1994) *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity.

Meaney, Geraldine (1993) 'Sex and nation: women in Irish culture and politics', in E. Smyth (ed.) *Irish Women's Studies*. Dublin: Attic Press. pp. 44-230.

Meekosha, Helen and Dowse, Leanne (1996) 'Enabling citizenship: gender, disability and citizenship'. Paper presented at the conference *Women, Citizenship and Difference*. University of Greenwich, July.

Melucci, A. (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Verso.

Mercer, Kubena (1990) 'Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics', in J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.

Meyer, John W. (1980) 'The world polity and the authority of the nation-state', in A. Bergesen (ed.), *Studies of the*

Modern World System. New York: Academic.

Meznaric, Silva (1995) 'The discourse of endangered nation: ethnicity, gender and reproductive policies in Croatia'. Paper presented at the ESRC seminar series, Gender, Class and Ethnicity in Post Communist States, organized by Maxine Molineux, University of London.

Minh-ha, Trinh T. (1989) *Woman, Native, Other*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Modood, Tariq (1988) "'Black": racial equality and Asian identity', *New Community*, 3(14).

Modood, Tariq (1994) 'Political blackness and British Asians', *Sociology*, 28 (November): 76-859.

Moghadam, Valentine (1994) *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London: Zed.

Moghadam, Valentine (forthcoming) 'Revolution'. Draft entry for the *Women's Studies Encyclopedia*. New York: Simon and Schuster.

Mohanty, Chandra Talpade (1991) 'Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses', in C.T. Mohanty, A. Russo and L. Torres (eds), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann and Torres, Lourdes (eds) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Molineux, Maxine (1994) 'Women's rights and the international context: some reflections on the post-

communist states', Millennium, 314-287 :(2)23.

Moore, H. (1988) *Feminism and Anthropology*. Oxford: Polity.

Morgan, Robyn (1989) *The Demon Lover: on the Sexuality of Terrorism*. London: Metheun.

Morris, Lydia (1994) *Dangerous Classes: the Underclass and Social Citizenship*. London: Routledge.

Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Mouffe, Chantal (1993) 'Liberal socialism and pluralism: which citizenship?', in J. Squires (ed.), *Principled Positions*. London: Lawrence and Wishart.

Mullard, Chris (1980) *Racism in Society and Schools*. London: Institute of Education. London University.

Nairn, T. (1977) *The Break-Up of Britain*. London: Verso.

Najmabadi, Afsane (1995) 'Feminisms in an Islamic Republic: "years of hardship, years of growth"'. Paper presented at the School of Oriental and African Studies, University of London.

Nandy, Ashis (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.

National Peace Council (1995) 'Peace action in Russia and Chechnya' (leaflet). London: NPC.

Nederveen Pieterse, Jan (1994) 'Globalization as hybridization'. Working paper no. 152. Institute of Social Studies, The Hague.

Neuberger, Benjamin (1986) *National Self-Determination in*

Post-Colonial Africa. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Nicholson, Linda J. (ed.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge.

Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. London: Pluto.

Nimni, Ephraim (1996) 'The limits to liberal democracy'. Unpublished paper given at the departmental seminar of the Sociology Subject Groups at the University of Greenwich, London.

Oakley, Ann (1985) *Sex, Gender and Society* (1972). London: Temple Smith.

Oakley, Ann and Mitchell, Juliet (eds) (1997) *Who's Afraid of Feminism*. Harmondsworth: Penguin.

O'Connor, Julia S. (1993) 'Gender, class and citizenship in the comparative analysis of welfare state regimes: theoretical and methodological issues', *British Journal of Sociology*, 18-501 :(3)44.

Office of Multi-Cultural Affairs (1989) *National Agenda for a Multi-cultural Australia*. Canberra: Australian Government Printing Service.

Oldfield, Adrian (1990) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. London: Routledge.

Oliver, Michael (1995) *Understanding Disability: from Theory to Practice*. Basingstoke: Macmillan.

Orloff, An Shola (1993) 'Gender and the social rights of citizenship: the comparative analysis of gender relations and welfare states', *American Sociological Review*, 58 (June): -303

28.

Ortner, S. (1974) 'Is female to male as nature is to culture?', in M. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Parekh, Bhiku (1990) 'The Rushdie affair and the British press: some salutary lessons', in *Free Speech*. Report of a seminar by the CRE, London.

Parker, Andrew, Russo, Mary, Sommer, Doris and Yaeger, Patricia (eds) (1992) *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.

Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity.

Pateman, Carole (1989) *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity.

Peled, Alon (1994) 'Force, ideology and contract: the history of ethnic conscription', *Ethnic and Racial Studies*, -61 :(1)17 78.

Peled, Yoav (1992) 'Ethnic democracy and the legal construction of citizenship: Arab citizens of the Jewish state', *American Political Science Review*, 42-432 :(2)86.

Petchesky, Rosalind and Weiner, Jennifer (1990) *Global Feminist Perspectives on Reproductive Rights and Reproductive Health*. Conference report. Hunter College, New York.

Peterson, V.S. (ed.) (1992) *Gendered States: Feminist (Re) Visions of International Relations Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Petrova, Dimitrina (1993) 'The winding road to emancipation in Bulgaria', in N. Funk and M. Mueller (eds), *Gender, Politics and Post-Communist*. London: Routledge.

Pettman, Jan Jindi (1992) *Living in the Margins: Racism, Sexism and Feminism in Australia*. Sydney: Allen and Unwin.

Pettman, Jan Jindi (1995) 'Race, ethnicity and gender in Australia', in D. Stasiulis and N. Yuval-Davis (eds), *Unsettling Settler Societies*. London: Sage.

Pettman, Jan Jindi (1996) *Worlding Women: a Feminist International Politics*. London: Routledge.

Pheterson, Gail (1990) 'Alliances between women – overcoming internalized oppression and internalized domination', in L. Albrecht and R. Brewer (eds), *Bridges of Power: Women's Multi-Cultural Alliances*. New Society.

Phillips, Anne (1993) *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity.

Phillips, Derek (1993) *Communitarian Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Phillips, Melanie (1990) 'Citizenship sham in our secret society', *The Guardian*, 14 September.

Portuguese, Jackie (1996) 'The gendered politics of fertility policies in Israel'. Unpublished PhD dissertation draft, University of Exeter.

Ramazanoglu, Caroline (1989) *Feminism and the Contradictions of Oppression*. London: Routledge.

Rattansi, Ali (1992) 'Changing the subject? Racism, culture and education', in J. Donald and A. Rattanzi (eds), *Race*,

Culture, Difference. London: Sage.

Rattansi, Ali (1994) "'Western" racisms, ethnicities and identities in a "postmodern" frame' in Ali Rattansi and Sally Westwood (eds), Racism, Modernity and Identity: on the Western Front. Cambridge: Polity. pp. 86-15.

Rätzel, Nora (1994) 'Harmonious "Heimat" and disturbing "Auslander"', Feminism and Psychology, special issue Shifting Identities, Shifting Racisms (ed. K. Bhavnani and A. Phoenix), 98-81 :(1)4.

Raymond, Janice G. (1993) Women as Wombs. San Francisco: Harper.

Rex, John (1995) 'Ethnic identity and the nation state: the political sociology of multi-cultural societies', Social Identities, 21 :(1)1.

Riley, Denise (1987) 'Does sex have a history? Women and feminism', New Formations, no. 1 (Spring).

Riley, Denise (1981a) 'The free mothers', History Workshop Journal: 119-59.

Riley, Denise (1981b) 'Feminist thought and reproductive control: the state and the "right to choose"', in Cambridge Women Studies Group (eds), Women in Society: Interdisciplinary Essays. London: Virago.

Robertson, Roland (1992) Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.

Roche, Maurice (1987) 'Citizenship, social theory and social change', Theory and Society. no. 99-363 :16.

Rosaldo, Renate (1991) 'Reimagining national communities'.



Paper presented at the symposium Colonial Discourses: Postcolonial Theory, University of Essex, 10-7 July.

Roseneil, Sasha (1995) *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham*. Buckingham: Open University Press.

Rowbotham, Sheila (1973) *Hidden from History*. London: Pluto.

Rowbotham, Sheila (1992) *Women in Movement: Feminism and Social Action*. London: Routledge.

Rozario, Santi (1991) 'Ethno-religious communities and gender divisions in Bangladesh: women as boundary markers', in G. Bottomley, M. deLepervanche and J. Martin (eds) (1991) *Intersexions: Gender/Class/Culture/Ethnicity*. Sydney: Allen and Unwin.

Rubin, Gayle (1975) 'The traffic in women: notes on the "political economy" of sex', in Rayner Rapp-Reiter, *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

Ruddick, Sara (1983) 'Pacifying the forces: drafting women in the interests of peace', *Signs*, 531-490 :(3)8.

Ruddick, Sara (1989) *Maternal Thinking: towards a Politics of Peace*. London: The Women's Press.

Sahgal, Gita (1992) 'Secular spaces: the experience of Asian women organizing', in G. Sahgal and N. Yuval-Davis (eds). *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Virago.

Sahgal, Gita and Yuval-Davis, Nira (eds) (1992) *Refusing*

Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain. London: Virago

Said, Edward (1978) Orientalism. London: Routledge.

Sandel, Michael J. (1982) Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, Jean-Paul (1948) Anti-Semite and Jew, New York: Schocken.

Scales-Trent, Judy (1995) Notes of a White Black Woman: Race, Colour, Community. Pennsylvania University Press.

Schierup, Carl-Ulrik (1995) 'Multiculturalism and universalism in the USA and EU Europe'. Paper for the workshop Nationalism and Ethnicity, Berne, March.

Schlesinger, Arthur M., Jr. (1992) The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society. New York: Norton.

Schlesinger, Philip (1987) 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', Social Science Information, 2)26).

Schutz, Alfred (1976) 'The stranger: an essay in social psychology' (1944), in A. Brodersen (ed.), Alfred Schutz: Studies in Social Theory: Collected Papers II. The Hague: Martinus Nijhoff. pp. 106-91.

Seifert, Ruth (1995) 'Destructive constructions: the military, the nation and gender dualism', in Erika Haas (ed.) Feminismus und Dekonstruktion. Munich: Profil Verlag.

Shahak, Israel (1994) Jewish Religion: the Burden of 3000 Years. London: Pluto.

Shanin, Theodor (1986) 'Soviet concepts of ethnicity: the

case of a missing term', *New Left Review*, no. 22-113 :158.

Shils, Edward (1957) 'Primordial, personal, sacred and civil ties', *British Journal of Sociology*, 45-113 :7.

Showstack Sassoon, Anne (ed.) (1987) *Women and the State: the Shifting Boundaries of Public and Private*. London: Hutchinson.

Siboni, Daniel (1974) *Le nom et le corps*. Paris: University of Paris Press.

Siboni, Daniel (1983) *La juive – une transmission inconscient*. Paris: University of Paris Press.

*Signs* (1983) Special issue *Women and Violence*, 3)8).

Simmel, George (1950) 'The Stranger', in H.K. Wolff (ed.), *The Sociology of George Simmel*. New York: Free Press of Glencoe. pp. 9-402.

Smith, Anthony (1971) *Theories of Nationalism*. London: Duckworth.

Smith, Anthony (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Anthony (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.

Snyder, L.L. (1968) *The New Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

*Sociology* (1989) Special issue *Patriarchy*, 2)23).

Southall Black Sisters (1990) *Against the Grain: a Celebration of Survival and Struggle*. London: SBS.

Soysal, Yasemin (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of

Chicago Press.

Spelman, Elizabeth (1988) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. London: The Women's Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1991) 'Reflections on cultural studies in the post-colonial conjuncture'. *Critical Studies*, special issue *Cultural Studies Crossing Borders*, 78-63 :(1)3.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993) *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.

Staffulah Khan, Verity (ed.) (1979) *Minority Families in Britain: Support and Stress*. London: Macmillan.

Stalin, J.C. (1972) *The National Question and Leninism (1929)*. Calcutta: Mass Publications.

Stasiulis, Daiva and Yuval-Davis, Nira (eds) (1995) *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. London: Sage.

Stiehm, Judith Hicks (1989) *Arms and the Enlisted Woman*. Philadelphia: Temple University Press.

Stolcke, Verena (1987) 'The nature of nationality'. Paper presented at the conference *Women and the State*, Wissenschaftsinstitut, Berlin.

Stolcke, Verena (1995) 'Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe', *Current Anthropology*, 23-1 :(1)16.

Strathern, Marilyn (1996a) 'Enabling identity? Biology, choice and the new reproductive technologies', in S. Hall and P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage. pp. 52-37.

Strathern, Marilyn (1996b) 'Kinship knowledge'. Paper presented at the international symposium Governing Medically Assisted Human Reproduction, University of Toronto, February.

Tabet, Paola (1996) 'Natural fertility, forced reproduction', in D. Leonard and L. Atkins (eds), *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor and Francis.

Tajfel, H. (1965) 'Some psychological aspects of the colour problem', in R. Hooper (ed.), *Colour in Britain*. London: BBC.

Thornton Dill, Bonnie (1988) 'The dialectics of black womanhood', in Sandra Harding (ed.), *Feminism Methodology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Tillich, Paul (1957) *The Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.

Tsagarousianou, Roza (1995) "'God, patria and home": "reproductive politics" and nationalist (re)definitions of women in East/Central Europe', *Social Identities*, -283 :(2)1 313.

Turner, Bryan (1990) 'Outline of a theory on citizenship', *Sociology*, 218-189 :(2)24.

Turner, Bryan (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.

Urdang, Stephanie (1989) *And Still They Dance: Women, War and the Struggle for Change in Mozambique*. New York: Monthly Review Press.

Van den Berghe, P. (1979) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.

Vargas, Virginia (1995) 'Women's movement in Peru: rebellion into action', in S. Wieringa (ed.), *Subversive Women*. London: Zed.

Vogel, Ursula (1989) 'Is citizenship gender specific?'. Paper presented at PSA Annual Conference, April.

Voronina, Olga A. (1994) 'Soviet women and politics: on the brink of change', in B.J. Nelson and N. Chowdhury (eds), *Women and politics Worldwide*. New Haven. CT: Yale University Press.

pp. 36-722.

Walby, Sylvia (1990) *Theorizing patriarchy*. Oxford: Blackwell.

Walby, Sylvia (1994) 'Is citizenship gendered?', *Sociology*, 95-379 : (2)28.

Walker, Martin (1993) 'Sisters take the wraps off the brothers', *The Guardian*, 6 May.

Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th Century*. New York: Academic.

Wallerstein, Immanuel (1980) *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the World Economy 1750-1650*. New York: Academic.

Wallerstein, Immanuel (1989) *The Modern World System III: the Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy 1840-1730*. New York: Cambridge University Press.

Warring, Annette (1996) 'National bodies: collaboration and resistance in a gender perspective ', Paper presented at

the session Women and War at the conference European Social Science History, the Netherlands, May.

Weed, Elizabeth (1989) *Coming to Terms: Feminism. Theory, Politics*. London: Routledge.

Werbner, Pnina and Yuval-Davis, Nira (eds)(1988) *Women, Citizenship and Difference*. London: Zed Books.

Wexler, Philip (1990) 'Citizenship in a semiotic society', in Bryan Tuner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.

WGNRR (1991) *Women's Global Network for Reproductive Rights, Newsletter*. no. 35 April-June.

Wheelwright, Julie (1991) 'Women at war', *The Guardian*, 24 January.

Wieringa, Saskia (ed.) (1995) *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*. London: Zed.

Wieviorka, Michel (1994) 'Racism in Europe: unity and diversity', in A. Rattansi and Sallie Westwood (eds), *Racism, Modernity and Identity*. Cambridge: Polity.

Williams, Raymond (1983) *Keywords*. London: Fontana.

Wilson, William J. (1987) *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press.

WING (1985) *Worlds Apart: Women under Immigration and Nationality Laws*, Women, Immigration and Nationality Group. London: Pluto.

Wobbe, Theresa (1995) 'The boundaries of community: gender relation and racial violence', in H. Lutz, A. Phoenix

and N. Yuval-Davis (eds), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. London: Pluto.

Woollacott, Angela (1993) 'Sisters and brothers in arms: family, class and gendering in World War I Britain' in M. Cooke and A. Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University press.

WREI (1992) *Women in the Military: International Perspectives*, Women Research and Education Institute. Proceedings of the conference, Washington, DC. 30 April.

Yeatman, Anna (1992) 'Minorities and the politics of difference', *Political Theory Newsletter*, 11-1 :(1)4.

Young, Iris Marion (1989) 'Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship', *Ethics*, 99.

Yuval-Davis, Nira (1980) 'The bearers of the collective: women and religious legislation in Israel', *Feminist Review*, no. 27-15 :4.

Yuval-Davis, Nira (1984) 'Anti-semitism, anti-Zionism and the struggle against racism', *Spare Rib*, April.

Yuval-Davis, Nira (1985) 'Front and rear: the sexual division of labour in the Israeli army', *Feminist Studies*, 76-649:(3)11.

Yuval-Davis, Nira (1987a) 'Marxism and Jewish nationalism', *History Workshop Journal*, no. 24 (Autumn).

Yuval-Davis, Nira (1987b) 'The Jewish collectivity and national reproduction in Israel', in Khamsin (ed.), *Women in the Middle East*. London: Zed.

Yuval-Davis, Nira (1989) 'National reproduction and the "demographic race" in Israel', in N. Yuval-Davis and F. Anthias



(eds), *Woman-Nation-State*. London: Macmillan. pp. 109-92.

Yuval-Davis, Nira (1991a) 'The gendered Gulf War: women's citizenship and modern warfare', in Haim Bresheerh and Nira Yuval-Davis (eds), *The Gulf War and New World Order*. London: Zed.

Yuval-Davis, Nira (1991b) 'The citizen ship debate: women, the state and ethnic processes', *Feminist Review*, no. -58 :39 68.

Yuval-Davis, Nira (1991c) 'Anglomorphism and the construction of ethnic and racial divisions in Australia and Britain', in R. Nile (ed.), *Immigration and the Politics of Ethnicity and Race in Australia and Britain*. Canberra: Bureau of Immigration.

Yuval-Davis, Nira (1992a) 'Jewish fundamentalism and women's empowerment', in G. Sahgal and N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Verso. pp. 226-198.

Yuval-Davis, Nira (1992b) 'Multi-culturalism, fundamentalism and women', in J. Donald and A. Rattansi (eds), *Race, Culture and Difference*. London: Sage.

Yuval-Davis, Nira (1993) 'Gender and nation', *Ethnic and Racial Studies*, 32-621 :(4)16.

Yuval-Davis, Nira (1994a) 'Identity politics and women's ethnicity', in V.M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women*. Boulder, CO: Westview Press.

Yuval-Davis, Nira (1994b) 'Women, ethnicity and empowerment', in K. Bhavnani and A. Phoenix (eds), *Shifting Identities, Shifting Racisms*, special issue of *Feminism and*

Psychology. 98-179 :(1)4.

Yuval-Davis, Nira and Anthias, Floya (eds) (1989) *Woman-Nation-State*. London: Macmillan.

Zajovic, Stasa (ed.) (1994) *Women for peace*. Belgrade: Women In Black.

Zerai, Worku (1994) 'Women in the Eritrean military' Unpublished project for a course Gender and Nation. Institute of Social Studies, The Hague.

Zubaida, S. (1989) 'Nations: old and new. Comments on Anthony D. Smith's "The myth of the 'modern nation' and the myths of nations"'. Paper presented at the Anthropology Seminar Series. University College, London.

## واژه نامه فارسی به انگلیسی

body politic	اجتماع سیاسی
primordialist	ازلی
Anglomorphy	انگلیسی‌نمایی
demonology	اهریمن‌باوری
demonization	اهریمن‌نمایی
denizen	باشنده
extrapolation	برون‌یابی
eugenicist	پهنژادشناسی
arbitrary closure	پایان دل‌بخواهی
father figure	پدرسان
patriality	پدري
continuum	پیوستار
enduring attachment	پیوستگی پایدار
hybridity	پیوندخوردگی
hybridization	پیوندگری

hybrid	پیوندی
shifting	تغییر
transversalists	تقاطع‌گرایان
transversal	تقاطع‌ی
sexuality	تمایل جنسی
antinomy	تناقض
empowered	توانمند
community	جامعه
diaspora	جامعه خارج از کشوری
hyphenated society	جامعه پیوندیافته
communitarian	جامعه‌گرا
positioning	جایگاه/موقعیت / موقعیت‌یابی
collectivity	جماعت
sex	جنس
sexist	جنس‌پرست
non-sexist	جنس‌ناپرست
gender	جنسیت
universality	جهان‌شمولی
multi-culturalism	چندفرهنگی
exclusion	حذف
common origin	خاستگاه مشترک

particularism	خاص گرایی
cultural stuff	خمیره ی فرهنگی
autonomous	خودگردان
situated knowledge	دانش مشخص
artifact	دست کار
standpoint	دیدگاه
otherness	دیگربودگی
essentialism	ذات باوری
orthodoxy	راست کیشی
workfare	رفاه کار
rooting	ریشه یابی
temporality	زمان مندی
contextualization	زمینه سازی
<i>heimat</i> (home)	زیستگاه
subaltern secularism	سکولاریسم تبعی
hegemonic	سلطه طلبانه
polis	شهرکشور
reification	شیء گردانی
underclass	طبقه محروم
naturalization	طبیعی نمایی
universalism	عام گرایی

inclusion	فراگیری
culturization	فرهنگ زدگی
spatiality	فضاییت
ethnicist	قوم‌گرا
ethnicity	قومیت
totalizing	کلیت‌ساز
gender blind	کور جنس
expansionism	گسترش‌گری
diversity	گوناگونی
typology	گونه شناسی
surrogate motherhood	مادری میانجی
machoism	مرد‌پرتریبینی
mélange	مخلوط
hegemonic	مسلط
political correctness	مصلحت سیاسی
nation-state	ملت-دولت
state-nation	ملت-کشور
gender relations	مناسبات جنسیتی
ethos	منش
position	موضع
positioning	موقعیت / موقعیت‌یابی / جایگاه

migrant	مهاجر
immigrant	مهاجرِ درون‌کوچ
miscegenation	میان‌نژادی
anomaly	ناپهنجاری
disempowered	ناتوانمند
Paradox	ناسازه
racialized	نژادمند
racialization	نژادمندسازی
genealogy	نسب‌شناسی
free floating signifier	نشانگر سیال آزاد
paradigm	نگاره
backlash	واکنش منفی
assimilation	همسان‌شدن
assimilationization/ assimilationism	همسان‌سازی
homogeneous	همگون
homogeneity	همگونی
identity	هویت

## **Contents**

1. Theorizing Gender and Nation
2. Women and the Biological Reproduction of the Nation
3. Cultural Reproduction and Gender Relations
4. Citizenship and Difference
5. Women, Ethnicity and Empowerment



Note: Armanshahr Publications is publishing the Persian translation of Gender and Nation in its series on Women's and Gender Studies, as a contribution to academic resources. The English original book has six chapters. However, we have not translated the original Chapter 5 (Gendered Militaries, Gendered Wars) into Persian in this edition, as its topic of discussion lies beyond our present scope.

## **Gender & Nation**

Nira Yuval-Davis

Translators (Persian): Khalil Rostamkhani, and

Setareh Araghi (Chapter 3)

Cover design: Rooholamin Amini

Layout: Kabir Ahmad Neshat

Publisher: Armanshahr

First edition: 2014

Print-run: 1,000 copies

All rights reserved for the publisher

# **Gender & Nation**

Nira Yuval-Davis

Publisher: Armanshahr

2014