

مطبوعة غير دورية



اختيار
Ikhtyar

المحتوى

مانيفيستو

النضال ذكوري
نجلاء التوم

طوعنة النسوية
ميسون النجومي

الحداثة والنوع الاجتماعي
نادر أندراوس

المرأة السودانية والانتخابات:
جدلية الاستغلال والتمكين
الكاتبة فضلت عدم ذكر اسمها

تحويل الصمت إلي لغة وفعل
اودري لورد

تذكير... تأنيث... تهميش الهوية
سناء

مانيفيستو ضد المرأة
منى كريم

تصميم : عمر مصطفى

اللوحة المستخدمة في الغلاف للفنانة
Olga Suvorova الروسية

مانيفيستو

في دورية "اختيار" الثانية، نقدم مقالات عن تجارب صنعت خلال نضالات ضد أشكال القمع. هنا، يدخل الخوارج ساحات معاركهم الطويلة ضد صلف الأدوار الاجتماعية الفظة وممثليها الغطاء؛ هنا، نكتب، ونكتب، عن الانتخابات، الكوتة، عمال النارمادا، تهيميش الهويات، ذكورية النضال، أهوال الحرب، الحدود المتماثلة الصماء لثنائية النوع الاجتماعي، عاملات المنازل وأشباح المعذباتية في المعتقلات. هنا، نجزم بتحد أن النساء هناك هن النساء هنا، هن النساء في كل مكان، هن ذاتهن "ذوات الجوارب الزرقاء"، خلال القرن التاسع عشر، اللاتي أحدثن نقلة مطلقة في الحركة النسوية في فرنسا، وأنه رغم اختلاف مسارح النضال تظل قوة النساء "مندفعة مثل الدم الساخن من نفس المصدر كما ألمهن" أودري لورد بتصرف.

هنا، نعرف بكلياتنا أن "النسوية" ليست المطالبة بحقوقنا كنساء فقط، وأن اختلاف معارفنا وأفكارنا وخلفياتنا ومرجعياتنا يجب أن يتعدى نطاق أزماتنا كنساء ويتصدى بقوة لكل أشكال القهر؛ هنا، نأبى بشكل قاطع كنسويات/نسويين تقبل التمييز على أساس الطبقة، أو العرق، أو اللون، أو الميول الجنسية. ونعرف أن ما يكتب الآن ويُقرأ الآن سوف يخلق ذات يوم ذاكرتنا الجمعية ويوثق لنضالاتنا باختلافها، هنا، وهنا فقط، ولا أقصد الدورية التي بين أيديكم، بل النسوية كمكان سياسي، هنا فقط يمكن أن تتجدد الفرصة لإنسانية جديدة.

النضال ذكوري

نجلاء التوم



في عام 2006، بينما كنت أعمل في قسم الشؤون الإدارية والمالية في المقر الرئيسي لإحدى وكالات الأمم المتحدة بالخرطوم، كُلفت بمتابعة بعض الشؤون في مكتب المنظمة في كادُفلي¹ عاصمة جنوب كردفان. من بين المهام التي باشرتها المشاركة في تعيين بعض العمال والموظفين في "محطة استقبال" السودانيين العائدين لجنوب السودان ضمن برنامج العودة الطوعية.² كنا بحاجة إلى حوالي ست عاملات نظافة ومثلهم من الحراس ومراقبين وإداري. اتبعنا الإجراءات المنصوص عليها في الإعلان عن الوظائف، وانصرفت مع الآخرين إلى أشغالنا. لم يكن لدي توقعات حول ما سيجري بخصوص تعيين موظفين جدد، كانت مهمة ثانوية، وهناك الكثير مما توجب عمله في فترة الأسبوعين القصار. لكن، انهمرت علينا طلبات التوظيف مثل طوفان. وتحولت المهمة الثانوية إلى لحظة سال فيها تاريخ العنف والحرب وكل تعقيدات الظلم الاجتماعي الذي تعرضت له جبال النوبة³ عبر قرون من الاستغلال.

كانت المهمة الأشق هي قرار من سيحظى، من بين مئات المتقدمات، بهذه الفرص الست. فالشروط الأساسية المطلوبة للعمل كانت مختصرة و غير معقدة وبالتالي فإن معظم المتقدمات مؤهلات. المشكلة بالأحرى أن هذا الإعلان الصغير يعني أشياء

- 1 كادُفلي مدينة تقع في ولاية جنوب كردفان في السودان على سفوح جبل يحمل اسمها.
- 2 هي العودة إلى البلد الذي كنت مواطناً فيه، يجب اتخاذ قرار العودة من قبلك، دون أي إكراه أو ضغط وعلى أساس المعلومات الدقيقة والصادقة عن شروط العودة ووضع البلد الحالي الذي تنوي السفر إليه.
- 3 مرتفعات النوبة هي منطقة تقع في جنوب كردفان في دولة السودان.

أبعد مما قد يوحي به. كنا بحاجة لعاملات نظافة وتلقينا طلبات توظيف من معلمات وطالبات جامعات ونسوة يعملن في مهن صغيرة متعددة حسب الموسم. نساء مختلفات هن امرأة واحدة ضربت الحرب وجودها. ليست العشيرة ولا الطبقة ولا درجة التعليم ولا الفئة العمرية ما جمع بينهم، بل تاريخ الحرب. وبذا فقد كانت جد قصة واحدة محتشدة، وكانت لحظة الأمم المتحدة المنبئة هذه كافية سياقاً لقصة الحرب: أنا أرملة، عندي خمسة عيال. الراجل مشى الحرب وتاني ما جا. أعول أولادي وأمي ونسيبتي. يبدو انقطعت في العمليات. أخوي رجع عقلو ما كويس. خليت الجامعة. ولدي مات بي جاي مرتو عرست بي جاي ومسكت أولادو. كنت مدرسة روضة، ست شاي، السوق وقف، أنا حنانة⁴، سويت الأكل والطباقة والطواقي. السوق واقف. لا لا ما دايرين إنجليزي ما ضروري. انتي بتقدري يا حجة؟ الشغل ده حار. حار العدم. كانت الماهية كبيرة مقارنة بعائد الأعمال الصغيرة التي تحايلن بها على الحياة. كانت كل فرصة تعني تغيير حيوات أناس غير مرئيين لكن كان حضورهم أقوى من كل ما يحيط ويحدد عالم المكتب الصغير. يا للأشياء المخفية الخطرة طي القرار الثانوي.

في طوافي في المدينة وما حولها رأيت الحرب في وجوه النساء. ها هي مناطق العمليات، ها هي الجبهة الأكل، حرب شرسة عادية، وأتون الحياة يأكل بنهم. في إقليم مستنزف منذ قرون لم يكن هناك الكثير لتقضي عليه الحرب. و بينما عاد الرجال مخربي العقول ظلت النساء في مواجهة حرب الحياة على نحو يومي. توقفت عجلة الاقتصاد، ذهب مشاريع القطن والاستقرار الهش الذي صاحبها بعدما أفقرت البنية التقليدية، ذهب الحراك النقابي والمدني، ذهب الرجال إلى الحرب، وظل على النساء مكافحة الشظف دون نصير.

جاء اليوم الذي تعلم فيه أشباح المعذباتية في المعتقلات السياسية أن الرجال الصناديد يرتجفون لو هددتهم بمضرة ابن في قماط. في ملايين الحيشان⁵ ترتجف الأمهات تحت صراخ شافع مسغوب اخترقه الجوع. ها بدأ اليوم في الزنانة، ها بدأ اليوم في الجبهة، ها بدأ اليوم في النساء وبدأت الحرب، أين تقبع هذه اللقمة الملعونة؟ من سيموت من الإسهال هذه المرة؟ بدأ يوم آخر، وآخر، وآخر. يا للكابوس بلا نهاية!

في مشاهد النضال الوطني من أجل أشياء سامية مثل الحرية وأخرى معقدة مثل الديمقراطية نرى وجوه الرجال، المزيد منهم، وبعض النساء الاستثنائيات. نجد الرجال في المقاومة السلمية ضد الشموليات العسكرية، ونجد الرجال في الحرب ضد نفس الشموليات. إنهم أنبيأؤنا، من شُنع وعُذب ونُفي وطُرد للصالح العالم. من تجلد في

4 المرأة التي ترسم الحناء

5 جمع (حوش) والمقصود به ساحة المنزل.

الزنازين، وتسامي على مسامير الأشباح، وصمد في وجه التجويع والإذلال. في أدبيات الثورة السودانية صورة للقرشي⁶ لا أوضح منها صورة، فتى باسم ومفعم بالبراءة، الشهيد الأول القرشي. ترى من هي الأم التي أعطتنا هذا الشهيد الجميل المبتسم؟ ما هو اسم تلك السيدة التي منحناها مقعداً في الجنة جوار ابننا القرشي؟ يا له من شهيدنا الوحيد، فالشعب هو من تبناه. لكن لماذا يبدو الآن مثل ثمرة سقطت لنا من السماء؟ لماذا يشبه مسيحاً على صليب؟ بلا مريم هذا المرة!

أين التناقض؟ في مجتمع يقدس العائلة لا يظهر البطل أو الشهيد على شاشة النضال إلا بوصفه فرداً منبثاً.

النضال الوطني معركة وعي يخوضها الجسد. علمتنا المشانق هذه الحكمة. لن تجدها مكتوبة على شاهد قبر الأستاذ محمود محمد طه⁷، الذي لا قبر له. إنها معرفة تسطع على الشيوع من أعين الشهداء. من وسامتهم التي لا تصدق، كل شيء يثرثر بالألم، لكن ما كل هذا الصمود؟ في معركة العدالة الاجتماعية تزاومت وجوه الرجال، بعضها مكشوف وبعضها ملثم، وفي احتدام الصدام تقطرت خلاصات ظلت تتراكم جيلاً بعد آخر. ميزان النضال فيه تدرجات لكنه يبدأ من الوعي ويمر بالجسد الذي ينتهي بنا دائماً إلى درجة سديدة من الفحولة. وفي مفرزة دقيقة خطرة تم إسقاط الكدح لصالح المصادمة في بناء قيم النضال، حتى كاد طلب العدل فيها يتطابق مع الرجولة. بينما أسقطت المقاومة الصامته الرهيبة التي قادتها النساء، أسقط الكدح المتلهوج الفتان الذي سعت به أقدم النساء في كل مكان في السودان، من أجل حياة يجب أن تستمر بأي ثمن. مقاومة لا تمنح النساء خيار التنازل أو الخيانة أو التراجع. إنه قدر لا فكك منه. قد يقول قائل بالفرق بين المقاومة والمعاناة، ويشترط الوعي في الأولى ويسقطه في الثانية. لكن من يستطيع الركون إلى افتقار النساء إلى الوعي السياسي؟ في أكثر من مكان وفي غير مرة يتفق المحللون السياسيون أن المرأة هي الأكثر تأثراً، هي الضحية الأولى للنزاعات بأشكالها المختلفة. لكن لا أحد يذهب إلى النتيجة المنطقية التي تنطوي عليها هذه الملاحظة العامة: الأكثر تأثراً هو الأكثر إدراكاً لوضعه. فمكان الضحية مكان عمرته المعرفة المباشرة والاقتراب الأخطر من الخطر. ربما نحاول تصور الألم الذي تتعرض له الضحية، لكن، لأننا في مكان الامتياز، يعز علينا التفكير أن الضحية تفكر، تتعلم من آلامها، وأن تلك

6 أحمد القرشي طه هو أول شهيد في ثورة أكتوبر السودانية في عام 1964م، التي قامت ضد حكم الفريق إبراهيم عبود العسكري وأدت إلى سقوطه وقيام حكومة مدنية في مكانه.

7 محمود محمد طه مفكر و مؤلف و سياسي سوداني (1909-1985). أسس مع آخرين الحزب الجمهوري السوداني عام 1945 كحزب سياسي يدعو لاستقلال السودان والنظام الجمهوري و بعد اعتكاف طويل خرج منه في أكتوبر 1951 أعلن مجموعة من الأفكار الدينية و السياسية سمي مجموعها بالفكرة الجمهورية[1]. أخذ الكثير من العلماء مختلفي المذاهب الكثير على الفكرة الجمهورية و عارضوها ورماء بعضهم بالردة عن الإسلام و حوكم بها مرتين أعدم في أواخرها في يناير 1985 في أواخر عهد الرئيس جعفر نميري. عُرف بين أتباعه ومحبيه بلقب (الأستاذ). مازال الحزب الجمهوري ينشر فكره و ما زال معارضوه ينشرون الكتب و الفتاوى المضادة.

المعرفة ليست متاحة لنا إلا عبر الضحية نفسها. ما الذي تعلمته النساء المغتصابات في دارفور حول كونهن نساء ينتمين إلى جماعة همشها العقل الإسلاموي العروبي وتوالت عليها نكبات الطبيعة؟ ما هي الحوارات والتساؤلات والخلاصات التي تناهت عقولهن؟ كيف يفكرن الآن في الأنوثة وفي الذكورة؟ هل يتعاطفن مع بعضهن وهل يحمل ذلك التعاطف أي معنى سياسي؟ لقد تغيرت الضحية بفعل المجرم، وهذه هي نقطة تفوقها عليه، لأن المجرم حين يستطيع اغتصاب امرأة يمكنه اغتصاب العشرات دون أن يحدث ذلك تراكمًا معرفيًا أو تحولًا وجوديًا لديه، والإشراق الوحيد الذي قد يحظى به هو اعتناق جزئي شرير من احتقار النفس حين ينغمس كليًا في فعل إجرامي آخر. لكن، تغيرت الضحية، من امرأة إلى امرأة مغتصبة، يا الهي! ما الذي يعنيه ذلك حقًا؟ ماذا تفعل رائحة المغتصب الدائمة في وعي المرأة السياسي؟ هذه هي المعرفة التي تحتكرها الضحية، وما يتوجب على السياسيين فعله هو التنحي قليلًا والإصغاء لأن الضحية ستقول الأشياء التي لا نعرفها وستقولها بطريقة لا نعرفها. ينطبق ذلك على كل الظلمات الأخرى التي تتعرض لها النساء لأنهن نساء. وحين نفكر فعليًا في مقدار جهلنا بواقع الأمور يجب أن نفكر في ما يحتجب طي صمت نساء السودان.

الذكورة طريقة نظر إلى الحياة، وطريقة تعامل مع الموجودات. من وحي هذه النظرة أنشأنا النضال على صورة الحرب، و صيرنا مبادئه من مادتها الخام ساحة تقاس فيها الشجاعة بقنطار الدم. لكن، إذا كانت نفس النضال راسخة محروسة بالشجاعة، أين نضع النفس الأخرى اللوامة الجزوع الصابرة على الجزع، نفس الكوابيس ومواجهة فك الحياة الشديد المسنون؟

في كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا ويقع في الكتاب السادس من ربع المنجيات من رسالة إحياء علوم الدين يقول الغزالي⁸ "إن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات؛ فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها كالشوق، والأنس، والرضا، وأخواتها. ولا قبل المحبة مقام، إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالنوبة، والصبر، والزهد، وغيرها؛ وسائر المقامات إن عز وجودها فلم تخل القلوب عن الإيمان بإمكانها". اعتمادًا على فكرة الغزالي هذه، والتي أخذتها مجازًا لعمل الصيرورة، فإن فمحبة الصوفي لربه مقام تمام تسبقه مقامات إمكان. ليس الصبر، أو التوبة، أو الزهد، إلا مشاريع انصيرار المحبة. في مجرى مشابه، يقول هيجل⁹ في مقدمته حول المعرفة العلمية في كتاب فيمنولوجيا¹⁰ العقل أن تنوع الأنظمة الفلسفية واختلافها

8 أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري.

9 جورج فيلهلم فريدريش هيغل (بالألمانية: Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (ولد 27 أغسطس 1770 – 14 نوفمبر 1831) فيلسوف ألماني.

10 الظاهراتية أو الفيومينولوجيا هي مدرسة تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله

جدل صفته الغالبة أنه تطور حثيث للحقيقة الفلسفية، وهذا التنوع والاختلاف لا يتضمن تناقضاً بقدر ما يؤكد مبدأ الضرورة المتساوية¹¹ "يختفي البرعم عندما يطلع النوار"¹²، وقد يمكننا القول أن هذا الأخير دحض الأول؛ وبالمثل، عندما تظهر الثمار قد نفسّر النوار بوصفه شكلاً زائفاً من أشكال وجود النبات إذ أن الثمرة تظهر بوصفها طبيعته الحقيقية عوضاً عن النوار. هذه الأطوار لا تتمايز، بل يزيح واحدها الآخر لعدم قابلية تلائم طور مع طور آخر. لكن الفعالية الحثيثة لطبيعتها الكامنة تجعل منها في الوقت ذاته لحظات في مشهد وحدة عضوية، حيث لا تناقض الأطوار ببساطة بعضها البعض فحسب، بل حيث يكون كل منها ضرورياً بشكل متساوي، وهذه الضرورة المتساوية لكافة اللحظات هي وحدها ما يشكل حياة هذا الكل". بأخذنا لصورة الصيرورة والإمكان عند الغزالي وفكرة الضرورة المتساوية عند هيجل يمكننا إعادة قراءة ما تعنيه الأطوار وما تخفيه الدرجة. فطالما أن الصبر طور من أطوار المحبة فهو لا شيء غيرها، وإن لم يطابقها. كما أن الزهد والتوبة عين المحبة فلولاها في اليفاع ما صار مقام تمام المحبة ممكناً. وفي شجرة النضال لا تسحق الثمرة الوردية، بل تخرج عنها لتقول حقيقتهم الواحدة الكامنة. في جبل المقاومة لا تقفز القنة على السطح. إن المقاومة الصامتة التي تقودها النساء في السودان هي عين النضال وإن لم تطابق درجة المصادمة، فضلاً لا نقيصة. وليست مقاومة النساء السلمية الصامتة أقل شأنًا بل هي متساوية في ضرورتها مع الأطوار الأشد فصاحة. وربما كانت تنطوي على حكمة أكبر، حكمة لا نعرفها حتى يُسمح لنا بذلك. فالعقلية الذكورية هي التي أفرزت شروط التعاطي الاجتماعي والسياسي، وصاغت القيم، واصطفت التقاليد بما في ذلك قيم وتقاليد النضال. ولأن الديكتاتور أيضاً ذكر، ولا يستطيع التنفس خارج معاني الفحولة صار إلى منازعة المناضل في القيمة التي أفرزها المجتمع الذكوري الذي انجبهما؛ الفحولة التي تقاس بالتعذيب والمشاق. ولأننا تربينا على عقيدة الفروسية والبطان التحق طرفا الصراع يختبران بعضهما من خلال هذه المنظومة نفسها. فتقاسم الديكتاتور والمناضل قيمة الفحولة، ودارا حولها رقصاً ونزيفاً، وحرماً ومصالحة، واقتربا من بعضهما اقترباً خطراً يضع كل سرديّة النضال موضع الشك. يحدث كل ذلك بينما تدفع النساء أفضع الأثمان لذهنية الذكر التي من فقرها لم تجد أفضل من الحرب والصدام وسيلة للتدافع. ويحدث في مرات أن تقترب بعض النساء من أتون هذه المعركة. وبمجرد اقتراب المرأة من حيز الذكور يعود الديكتاتور إلى كنانة الذهن الذكوري الجماعي ليخرج نصلاً مناسباً هو نصل الشرف والعفة، لكن أنظر، ها هو المناضل يعود اقتراباً من الديكتاتور، فهو قسيمه في الذكورة، يكاد يتماهى فيه، فعندما يمس الموضوع الشرف لا تجد أقرب

هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية) ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا أو في العلم بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم. يمكن أن نرصد بداياتها مع هيجل كما يعتبر مؤسس هذه المدرسة إدموند هوسرل.

11 يقول هيجل: تختفي البراعم عندما تتفتح الأزهار، لأن الزهرة ترفض البرعم عندما تتفتح الأزهار، لأن الزهرة هي الحقيقة الشجرة. وهذه الصور، ليست فقط متميزة، ولكن كل واحدة منها ترفض الأخرى. وهي كلها تمثل لحظات في الوحدة العضوية للنبات، وكل واحدة منها تبدو وضرورية، وهذه الضرورة المتساوية، تشكل حياة الكل.

12 الزهر.

منهما إلى الآخر، وينهالا معًا على العورة المشتركة، فيدخلك الشك من كل صوب.

لكن السلطة بيد الديكتاتور، وهو يعرف الآن أن الشرف نقطة الضعف القاتلة، فيغتصب النساء في دارفور، ويستخدمهن سلاحًا لكسر مقاومتهن الصامته ومقاومة الأهالي، فيصبحن عبئًا على مجتمعاتهن وتآر لا يمكن أخذه، فالشرف مثل الزجاج إذا انكسر. ترى لو أردنا الإشارة إلى المجرم الحقيقي في جرائم الاغتصاب في دارفور هل سنذهب إلى اللحظة التي نواجه فيها أنفسنا؟ الذكورة الجائرة هي من اختزل المرأة إلى سلعة نبؤد يُطاح بها إلى كوشة الشرف. وهي ما جعلت من العفة سلاح يستخدمه الجنجويد¹³ في إذلال السودانيين. لو كان المجتمع يضع المرأة في موقعها الكامل، في ضرورتها المتساوية، في مجال إمكانها، لما ضاقت صورتها وانكلمشت حتى صار جسدها ساحة للوغى بين ذكور العدو وذكور الصليح.

ورد عن الأستاذ فيصل محمد صالح¹⁴ قوله في احتفال لتأبين المفكر الخاتم عدلان¹⁵ أن المعارضة السودانية ظلت تؤجل سؤال القواسم المشتركة الحقيقية بين أطراف المعارضة بقلوبها الشتى كسبًا للوقت وتفاديًا للتشزيم، وبنت على فكرة الحد الأدنى من المشتركات في منافحة الإنقاذ¹⁶. نوه فيصل إلى تهافت هذه الحجة، وقال ما معناه يجب على المعارضة العودة إلى نقطة البداية للعثور على إجابات الأسئلة الصعبة. الآن، بعد درس الاغتصاب في دارفور، وحوادث الاغتصاب والتحرش الجنسي هنا وهناك. وحوادث ابتزاز النساء المنخرطات في العمل العام وكسر شوكتهن، يتعين على الحركة النسوية السودانية زيارة الأسئلة الموجهة. إذا لم تخرج المرأة من مجاز الزجاج المكسور إلى رحابة وجودها الكامل ستظل رهينة لعقل الجنجويد، وعقل الجلاد وعقل المناضل على السواء. وسيظل سلاح الاغتصاب هو الأشد فعالية في هتك النسيج الاجتماعي، وسيظل العمل العام ثمرة محرمة على النساء.

النضل في السودان ذكوري. وقد اخترمت ذكوريته وجداننا وذاكرتنا وأفقنا السياسي. نرى ذلك في سطوة الفرد تتكرس في أدبيات السياسة السودانية وبعاد إنتاجها في أيقونة الفارس. يا فارس الحزن مرغ حوافر خيلك فوق مقابرنا الهمجية. قدل أب

13 "جنجاويد" أو جنجويد مصطلح سوداني مكون من مقطعين هما: "جن" بمعنى جنى، ويقصد بها أن هذا الجنى (الرجل) يحمل مدفعًا رشاشًا من نوع "جيم 3" المنتشر في دارفور بكثرة، و"جويد" ومعناها الجواد.. ومعنى الكلمة بالتالي هو: الرجل الذي يركب جوادًا ويحمل مدفعًا رشاشًا.

14 صحفي سوداني مُنح جائزة بيتر ماكلر التي تكافئ الشجاعة والنزاهة في مهنة الصحافة وعمل في مؤسسات عديدة وهو مدير البرامج في منظمة "طيبة برس" غير الحكومية التي تدرب صحفيين في السودان.

15 مفكر وسياسي سوداني.

16 ثورة الإنقاذ الوطني (بالسودان) بدأت بانقلاب عسكري قاده العميد (عمر حسن أحمد البشير) أحد كوادر الجبهة الإسلامية القومية المنشقة عن جماعة الإخوان المسلمين بالجيش السوداني، مطيحًا بالحكومة الديمقراطية المنتخبة والتي كان يترأس مجلس وزراءها السيد الصادق المهدي، ويترأس مجلس رأس الدولة السيد أحمد الميرغني.

رسوة للموت الكلج بتضرع..... فارس الحوبة جياب الحقوق للناس. يا حارسنا وفارسنا. أب عاج أخوي يا دراج المحن¹⁷. و تراجع صورة عازة الخليل تحت ضغط صورة الفارس مناضلاً ورئيساً حتى صار الوطن نفسه رجلاً في يا بلدي يا حبوب أب جلباية وتوب وسروال مركوب. ولا نكاد نجد في جديلة هذا التراث الوسط-سوداني إلا إشراقات متباعدة تستدعي صور غير ذكورية في استدعائها للبطولة أو المقاومة أو الصمود. ورد في قراءة نقدية كتبها ديلان فالي حول فيلم (على إيقاع الانتوف¹⁸) للمخرج السوداني الأمريكي حجوج كوكا أن ثمة أغنية شعبية نوبية حزينة تدين انخراط الفتية اليافعين في الحرب، وتصور النساء قسوة هتك الطفولة هذه تصويراً فاجعاً وهن يغنين للصبي المجند "لا تذهب للحرب فـ بوت الجياشي كبير عليك!"

نعم، النضال في السودان ذكوري. وذكورية النضال لا تكمن فقط في قيمه التي تستلهم الفروسية بل في بنياته الهيكلية. فالحزب التقليدي والديني قائم على السلطة الروحية للسيد أو الإمام أو المرشد. وحتى لو سمحت التقاليد الأحدث برئاسة سيدة لأحد هذه الأحزاب، ستظل مقصاة من مكان السلطة الروحية الأصلي، التي لا يمكن إلا أن تكون ذكورية. بينما بنت الأحزاب الأخرى هياكلها من مادة الخيال الذكوري التي تعزز من غربة المرأة ومن عزلتها. والواقع أن المقاومة تستجيب بطبيعة الحال لطبيعة الخصم الذي تنافح. فالخصم يتدخل في تشكيل خطابها وهي على نحو ما مدفوعة دفعاً للتقاطع معه. في السودان الحديث الاستعماري وما بعد الاستعماري استأثرت الجيوش بالسلطة وظلت صورة العسكري مهيمنة على الخيال السياسي. لقد اندفعت الأحزاب الرئيسية بعد الاستقلال لاستعمال الجيش فاستعملها، وفي غضون ذلك اندمج صوتها الحداثوي في صوته الأجنس وتسمم الفضاء العام كله بخطابه الذكوري الفج.

لكن، إن كان ثمة مستقبل للسودان فهو رهين بالالتفات إلى الأصوات المجهولة. لنصغي لما ستقوله النساء، لأنهن في الميدان فعلياً، ويعلمن من شؤون الفشل السياسي ما لا يعرفه السياسيون. ولنتذكر أن المرأة السودانية لم تكن طوال الوقت محشورة في التدبير المنزلي. كانت المرأة في السودان، حتى وقت ليس ببعيد ملء الفضاء العام تقتسمه مع الرجل بما ترى، ساعود إلى تفصيل هذه النقطة في مقال منفصل. لكن، حتى وهي صائمة عن العمل العام لا يجوز صرفها ببساطة عن فعل تحريك الحياة. وإذا غابت المرأة عن دليل الثورة فلأنها مشغولة بدفع فواتير نضال الذكور من لحمها الحي. فطالما غابت العدالة الاجتماعية اعلّموا أن هناك من يؤكل حياً ولا يموت، في كل لحظة. النساء في بلادي، وعلى الأخص النساء في درافور وفي جنوب النوبة مستعدات لكل شيء،

17 مقاطع من أغاني يطلق عليها اسم (أغاني الحماسة).

18 وثق الفيلم حياة شعب "النيل الأزرق"، و"جبال النوبة" في السودان، ورصد عيشهم في ظل الحرب الأهلية. كيف كانت الموسيقى التراثية جزءاً أساسياً من حياتهم اليومية، لكنها الآن، وفي ظل تحديات الحرب، أصبحت تلعب دوراً جديداً.

مستعدات حتى للحياة أملاً في حياة أفضل. والحياة، لمن لا يعرف، هي الكابوس الذي يصبرن عليه بالأمل. ذلك الأمل الميكانيكي، تلك العادة الفيزيائية التي تتفعل في الجسد ساحة كل الحروب، فلا وقت للروح، وكأن في ذلك الهجر يكمن التحقق الكامل لها.

ثم دُعيت ذات يوم لسماية¹⁹ في بيت بعض الأصدقاء في كادقلي. وجدت بين أغراضي توب، حشرته سناء أختي في حقيبتني في آخر لحظة لأنها تعرف الحياة أفضل مني. في السماية تجمعت الجارات والقريبات الطبيبات وسرعان ما بدأ تخمر القهوة يختلط مع البخور المتكلم في الهواء. عملن الختة،²⁰ ساهمت كل منهن بما استطاعت وتجمعت رزمة من القروش في يد زعيمة. دروس التعاضد البسيطة المستخلصة من خبرة المئات من السنين ليست بتلك البساطة. ثم بدأت موسيقى الكرن وتبادلن الدخول إلى الحلقة. في رقصة الكرن يتكلم النوبة مع الأرض، بلا وسيط. ويبدو أن الكلام فيه حب مشوب بلوم كثير. فلطالما كانت الأرض موضوعاً للرغبة في هذا الإقليم المضطرب. الكرن جسد الأرض وجسد الراقصة، في لوعة وعذاب، الأقدام الضاربة تتصل لكن بين لحظة وأخرى يحدث التعالي، تطير الراقصة في السماء، حرة حرة من اللوعة، فقط لوهلة، وتعود، لتذوق الأرض. تنظر إلى الوجوه فتراها باسممة، من أثر هذه المباشرة والصراحة والتفاهم والشدة في العناق.

19 كلمة "سماية" المقصود بها سبوع وهو الاحتفال بالمولود الجديد بعد مرور سبعة أيام على مولده.

20 المقصود بها جمع الأموال من الحاضرين لإعطاءها لأم المولود.

طوعنة النسوية

ميسون النجومي



الكاتبة الكندية ناومي كلاين في كتابها الأخير "هذا يغير كل شيء"¹ تحدثت عن ضرورة خلق : حركة الحركات. ما عنته بذلك أنه لا بد أن تنوجد حركة تضم كافة الحركات، ليس مجرد وعاء كبير. لكن أن تدرك كل حركة عدالة اجتماعية/سياسية/اقتصادية/بيئية حياتها في وجود الحركات الأخرى. على وجه الخصوص الحركة النسوية. في فصل من فصول الكتاب تؤرخ ناومي كلاين لحركة مناصرة البيئة التي صعدت في بداية الستينات والسبعينات معضدة باهتمام من قطاعات مختلفة من الناشطين: علماء مع محامين مع سياسيين، ثم اضمحلالها نحو منظمات طوعية ذات حملات متخصصة وتسرد كيف أدت تلك التخصصات إلى أخطاء فادحة وقعت فيها حركة مناصرة البيئة. ثم إعادة إحياء الحركة من جديد عبر جيل جديد من الشباب وعبر تفاقم الأزمة البيئية التي أدت إلى تعاضدات غير متوقعة بين ناشطي حركة البيئة ونقابات العمال ومناهضي العولمة وحركات التغيير الاجتماعي وقبائل السكان الأصليين حول العالم والمجموعات المهمشة. وفي الكتاب تحكي عن ناشط تحدث في محاضرتها قائلاً: في قبالة رأسمالية الكارثة نحن الآن بحاجة إلى تعاضدية الكارثية.

حيث تتعاضد الحركات مع بعضها البعض في مواجهة رأسمال الكارثة؛ يعيدني ذلك إلى مقال للكاتبة الهندية أرونداتي روي² حذرت فيه من ما أسمته "طوعنة النسوية" ولها من قبل مقال حذرت فيه أيضاً من "طوعنة النضال". والمفهوم لا ينفصلان عن بعضهما البعض. ما تقصده أرونداتي "بطوعنة النضال" أو NGO-isation of resistance

1 هذا يغير كل شيء: الرأسمالية "مقابل" المناخ نعومي كلاين، 2014.

2 Arundhati Roy

هو تلك الحالة التي حدثت جراء اضمحلال الدور الفاعل للدولة في الصرف على الخدمات الأساسية والقضايا الأساسية لمواطنيها بسبب الانفتاح الرأسمالي الذي أدى بدوره إلى تمدد منظمات العمل الطوعي في تلك المساحات التي انكشفت عنها الدولة، مع الفارق أن قدرة المنظمات ضئيلة مقارنة بعزم وإمكانات الدولة كما أن هذه المنظمات مقيدة في غالب الأحيان بشروط الداعمين والممولين، وقوانين العمل الطوعي في البلد المعين. فما يفعله العمل الطوعي في الحقيقة هو أنه يعطي "إيحاء" بمعالجة القضايا الملحة، أشبه بمخدر للوعي وللخط الشعبي المحتمل والذي كان بوسعه معالجة هذه القضايا بشكل جذري ، ولعل أكثر



الأمثلة المثيرة للجدل التي ضربتها أرونداتي روي هو تبني منظمات ضخمة كروكفيلر لحركة الحقوق المدنية بعد نجاحها، وقد أدى ذلك إلى تراجع الحركة عن مطالبها الأكثر راديكالية. على ذات السياق نتحدث عن النسوية: "الحركة النسوية التحريرية في الهند وكذلك حركة "المنبوذين" قد أضحت مطووعة بشدة. الكثير من هذه المنظمات قد أنجزت عملاً مقدراً في الجندر، الجنس وعاملات الجنس، الهوية الجنسية والمثلية، في الصحة، الإيدز وكل هذه الأشياء. و طالما أن عملهم هذا لا يسائل الأسس الاقتصادية للإمبراطورية النيوليبرالية الجديدة، سيستمر الدعم المالي لهذه المنظمات.

لذا ترون؟ الناس الذين يصنفون بأنهم "نسويون" رسميون ، والمجموعات النسوية الرسمية ستظل بعيدة كل البعد عن قضايا نسوية راديكالية كالنزوح، حيث المرأة هي الأكثر تضرراً ومعاناة. لماذا لا نجد هذه المنظمات عند اعتصام النارمادا (اعتصام ضد بناء سد يغرق أراضي المزارعين) أو في تشاتيسورث (حيث تشن الحكومة حرباً على السكان الأصليين لإخلائهم عن أراضيهم لصالح شركات التعدين) ؟ لأن تمويل المنظمات الطوعية لا يسمح لمثل هذه الأشياء أن تكون ضمن أجندة عملها.

والآن في هذه المرحلة التي تمر فيها الرأسمالية بأزمة حقيقية ، هذا الوقت يتطلب من اليسار أن يصنع خيلاً جديداً ومرناً وأكثر شمولاً".

لكنني من جانب آخر أرى أن المنظمات والجمعيات النسوية السودانية قد نجحت إلى حد ما من عملية الطوعية التي تتحدث عنها أرونداتي. إذ أن الربط بين ما يعرف بأنه قضايا نسوية أو قضايا جندر بقضايا الشأن العام كالنزوح والحرب وديمقراطية الحكم وحرية الإعلام والوضع الاقتصادي ونتائج ذلك على المرأة السودانية هو أمر محسوس

وملموس، ربما منذ نشوء الحركة النسوية في كنف حركة الاستقلال والحركة الوطنية السودانية، إذ لم يعرف الحراك النسوي ضمن مؤسسات أهلية أو حكومية أو جمعيات وطنية. فليس من الغريب أن جامعة الأحفاد³ في فعاليتها حول الختان والعنف ضد المرأة و الأمية أنها تستصحب أيضًا قضايا النزوح والتحول الدستوري ونزع السلاح. ليس غريباً أن تلتفت إحدى القيادات النسوية في تجمع ملاك مشروع الجزيرة السيدة زينب بت الشيخ الأمين⁴ إلى الصوت المفقود في النقاش الدائر حول المشروع (عمال المشروع المأجورين الذين لا أراضي لهم والذين يعرفون باسم عمال الكمبو وغالبيتهم العظمى من النازحين من مناطق الجفاف والحرب غرب البلاد)- ليس غريباً أن تكون على رأس المتصددين لقضية سد المناصير هي الراحلة سعاد إبراهيم أحمد إحدى قيادات الحزب الشيوعي منذ ١٩٥٧ وهي من رجيل النسويات الأول في الحركة الوطنية ومن أبرز الداعمات للقضية النوبية في السودان. كما أن المصادمين الأساسيين لقانون الأمن الوطني وقوانين الصحافة هن من النساء، ليس غريباً أن القيادات النسوية في المنظمات النسوية يأتين من خلفيات سياسية واقتصادية وإثنية متنوعة وحيوية أكثر من الأحزاب السياسية.

إلا أنه مع تسارع وتيرة الدولة في الآونة الأخيرة في سياسة "التخلي" الاقتصادي تحديداً، والسياسي والاجتماعي والقانوني والأمني بشكل عام في الآونة الأخيرة. أصبحت هناك متطلبات حقيقية وعاجلة تصدت لها منظمات ومبادرات طوعية، كل واحدة منها تتخصص في معالجة حاجة ملحة بعينها وفي معزل عن المشهد العام، هناك تتبدى خطورة الطوعنة، كما تتبدى خطورة التشطي، حيث يصبح إسهام الحركات الأخرى في مثل هذه المبادرات معدوماً.

مثل هذا النقد يجد رفضاً شديداً من قبل القائمين على المبادرات حيث يرون أنهم هم المتواجدون فعلياً على أرض الواقع يخاطبون الاحتياجات الملحة واليومية، في حين ينكمش المنادون بالنضال في برج التنظير العاجي. وهو رفض مفهوم ولا يجافي جانب الصواب إطلاقاً.

لكن خذ عندك حملة الفحص المبكر للسرطان، ومع تفاقم حالات الإصابة بالسرطان، نشر الوعي هو من الأهمية بمكان، والجهود التي تقدمها هذه المبادرات هي ذات أهمية قصوى، وتخاطب حاجة ملحة لدى من تصل إليهن من المهتمين. لكن عند النظر إلى المشهد العام ننظر إلى الفقر الذي تعانيه المراكز الصحية والمستشفيات في

3 جامعة سودانية للنساء أهلية تقع في أم درمان، تهتم الجامعة بالتعليم النسوي، وبها مساحة للدراسات النسوية.

4 هي زينب الأمين محمد الأمين، ابنة الشيخ الأمين أحد الملاك البارزين في مشروع الجزيرة وعضو بارز في اتحاداتها، عملت بعد وفاة والدها في فلاحية الأرض وتفرغت لها، عملت في اتحاد الشباب والإتحاد النسائي ما الفترة ما قبل انقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩، من المناهضين لقانون مشروع الجزيرة ٢٠٠٥ والذي يحدد ملكية أراضي المشروع مما يتيح للدولة بيع جزء كبير من أراضي المشروع بالإضافة إلى منح تلك الحرية لملاك الأراضي مما يفتت من وحدة المشروع.

تقديم الخدمة العلاجية لمن يحتاجونها، نجد إهمال كبير من الدولة للبيئة الصحية العامة، تجد فساداً مدوياً في تجارة الأدوية المضروبة في السودان، ثم لن تجد صوتاً نسوياً كتلك السيدة الأمريكية التي وقفت احتجاجاً أمام قاعة المؤتمر الذي أعلن فيه المصادقة على مشروع الشراكة الاقتصادية الإستراتيجية العابرة للمحيط الهندي، والتي تضم بنداً يسمح للبلدان الأعضاء فيها باحتكار تصنيع الدواء لمدة تطول حتى سبع سنوات بدعوى تمويل البحث العلمي. حيث سيكون من الصعب على الفقراء حول العالم (والنساء بشكل خاص حيث يقع عليهم عبء تحمل نواتج الفقر الأكبر) من الحصول على العلاج اللازم.

هنا يتبدى تشظي الحركات في المشهد العام. وما يمكن أن تسهم به في معالجة القضايا الملحة بشكل جذري.

ومع تفاقم رأسمالية الكارثة في التوازي مع تفاقم كارثة المناخ (والتي تؤدي بدورها للمزيد من التشرد والنزوح والفقر والجفاف والأوبئة والعبء الأكبر في كل ذلك على عاتق النساء) لا تبدو فكرة سيئة على الإطلاق قيام تعاضدية الكارثة تتشارك فيها الحركات المختلفة على مواجهتها.

مصطلحات:

رأسمالية الكارثة Disaster Capitalism
تعاضدية الكارثة Disaster Collectivism
طوعية النضال NGOization of resistance
طوعية النسوية NGOization of Feminism

الحدثاء والنوع الاجتماعي في مصر

نادر أندراوس

ترجمة: عبد الرحمن حسن

مراجعة : سماح جعفر



لا بد لأي حركة نسائية لكي تصير فعالة، أن تفهم السياق الاجتماعي المحلي الذي تسعى لتغييره. فمن الضروري أن تستعيز أي حركة صاعدة بالأصل التاريخي لخطابات النوع الاجتماعي وأن تضع نفسها استراتيجيًا ما بين تلك الخطابات بما تتضمن من أساليب متبعة و نقاط اختلاف أو اتفاق. فحينها فقط يمكن أن تتبلور إلى حركة صلبة ومتناسقة قادرة على التغيير الراديكالي ومبنية على تفادي أخطاء ما سبقها من حركات.

ورغم أن تاريخ الحركات النسائية وخطاب النوع الاجتماعي في مصر بعد القرن التاسع عشر قد شغل العديد من الكتاب الأجانب، إلا أن العديد من كتاباتهم ظلت غير مترجمة وغير متاحة للناشطين المحليين. تحاول هذه المقالة أن تتبع السلالة التاريخية للحركات النسوية مستعينة بكتاب من تحرير ليلي أبو لغد: "Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East" ¹ وهو أحد أغنى الكتب تفصيلًا في مجاله. ومن هذا المنطلق تناقش المقالة ثلاثة أنماط محورية في بناء النوع الاجتماعي في مصر: الحداثة الوطنية، والحداثة الإسلامية والحداثة النيولبرالية. وقد نجد أن تلك الأنماط الثلاثة هي في الواقع مشاريع سياسية مترابطة، قد عرّفت كل منها "الحداثة" و "التقدم" في إطار معين يهدف إلى إشغال النوع الاجتماعي كوسيلة وكساحة صراع للوصول إلى أهداف سياسية ².

1 Abu-Lughod, Lila, Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Princeton, NJ: Princeton UP, 1998.

2 Gole, N. "The Gendered Nature of the Public Sphere." Public Culture 10.1 (1997): 61-81. Web.

فالنوع الاجتماعي عادة ما يستخدم كمؤشر - ولو على سبيل الرمزية- لقياس ماهية و مدى تقدم تلك المشروعات. فالمناظرات المطولة و الأزلية عن الحجاب كفيلة بأن تكشف لنا عن استخدام الأجساد المجنسة كأداة لتحديد الفواصل ما بين الحداثة العلمانية والحداثة الإسلامية، حتي لو اتفق كلاهما على إتباع المنهج المحافظ. ولعل الرابط المشترك بين الأنماط الثلاثة هو الاهتمام بمعضلة دور المرأة في المجتمع، سواء كانت داخل البيت أو كانت في صفوف القوى العاملة بما تتضمنه هذه الأدوار من واجبات.

في مطلع القرن العشرين، اتخذ العديد من المفكرين الإصلاحيين الحداثة كمنبر لمناقشة قضايا المرأة. فنجد أمثال قاسم أمين وهدى الشعراوي و ملك حفني في طليعة الخطاب "الوطني الحداثي" الذي عرف المرأة بناء على دورها المحلي كزوجة محافظة ومستتيرة وكأم فاعلة ترعى قيم الانضباط و تحض أطفالها على الإنتاج والوطنية.³ وقد تم ذلك من خلال بلورة مفهوم "التربية" كمحور للتقدم الأخلاقي، والعلمي، والثقافي. وقد نظر للمرأة في هذا السياق كوسيلة لإعادة إحياء مجتمع متخلف وانتشاله من ظلام الرجعية إلى طيات البناء. في حين أن حتى محو أمية المرأة قدم على أساس أن الأم المتعلمة ستساهم بشكل أكثر فعالية في نقل المعرفة عبر الأجيال. ومنها اتخذ هذا الخطاب السياق المعيشي للمرأة ودورها التربوي كأساس للنمو الاجتماعي، والثقافي، وبطبيعة الحال، فالاعتبارات الاستعمارية في هذا الخطاب تظل بارزة، فالأسرة البرجوازية قد روجت كالوحدة المثالية التي يمكن من خلالها تنفيذ المشروع الحداثي الوطني القادر على الإنتاج.

وقد تبنت الدولة الناصرية المشروع القومي ذاته وإعادة توجيهه -فيما أسمته ميرفت حاتم بـ"نسوية الدولة"- حيث دجنت الدولة واحتكرت قضية تحسين شئون المرأة بما يغلق الباب على الحركات النسوية المستقلة. ورغم أن القضية كانت جزء من النطاق الأوسع لإصلاح أحوال الطبقة العاملة، إلا أن معاملة المشروع الناصري لها كان مليء بالتناقضات. فمن جهة، نجد أن القوانين قد دشنت لمنع التمييز على أساس النوع الاجتماعي. ومن جهة أخرى بقت قوانين الأحوال الشخصية كما هي و ظل دور المرأة في البيت مقدس وغير ملموس نتيجة استبقاء الدولة على موروث النظرة المحافظة للمجتمع. فكما وضحت ميرفت حاتم "ورغم تكوين نظام رجولي في ظل النسوية النظامية، لم يغير النظام الناصري النظرة الشخصية والعائلية لاستقلال المرأة عن الرجل التي تم تأسيسها من خلال النظام السياسي وقوانين الأحوال الشخصية".⁴

3 Shakry, Omnia. "Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn-of-the-Century Egypt." Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East". Princeton, NJ: Princeton UP, 1998. 126-70.

4 Hatem, Mervat F. "Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism." International Journal of Middle East Studies Int. J. Middle East Stud. 24.02 (1992): p233.

وقد تعقبت ميرفت حاتم فترة السبعينات والثمانينات بما تتضمنه من تراجع نسوية الدولة حيث شهدت طبقات المرأة تبعات مختلفة في عصر التحرر آنذاك. ورغم تمتع المرأة في الطبقات الاقتصادية العليا والمتوسطة باستقدام الاستثمارات الخارجية وبموسم الهجرة إلى الخليج، ظلت المرأة في الطبقات الكادحة تعمل في الاقتصاد غير الرسمي أو تحت رحمة المساعدات الدولية. التحرر الاقتصادي حينها كان قد أنهى حالة الرعاية العامة التي رعاها المشروع النسوي النظامي. ليدشن مكانها خطاب أخلاقي استخدمه النظام كأداة استراتيجية لقمع أو تسفيه المشروع الإسلامي. وقد تسبب هذا في تكوين خطاب متضارب يتم تشكيله على حسب حالة الوفاق أو الاختلاف مع الخصم. فقد أفادت حاتم بأن "قضايا النوع الاجتماعي كانت تستخدمها الدولة والمعارضة لتمييز بعضها عن البعض، وإبراز المواقف وتعزيز المكاسب السياسية"⁵. فورقة حقوق المرأة هنا أثبتت فعاليتها في إرضاء الغرب وفي تقسيم التيار الإسلامي.

في اللجنة القومية للمرأة⁶ على سبيل المثال -التي تشكلت في ١٩٧٥- كمحاولة لتجميل صورة النظام أمام الحلفاء من دول الغرب، والذي أثبت أنه مجرد واجهة ليبرالية تسعى في المطلق لإرضاء الولايات المتحدة و الأمم المتحدة كحلفاء رئيسيين. أما تعامل الدولة مع الإسلاميين فقد شهد تحولاً من النعمة التوفيقية (سنة ١٩٧١-١٩٧٧) - التي نراها من خلال النص الدستوري لسنة 1971 الذي وضع مساواة المرأة مشروطة باتفاقها مع الشريعة - إلى نعمة عدوانية (فيما بعد ١٩٧٧) حين كانت تسنن قوانين الأحوال الشخصية بما يضر الإسلاميين. وقد سار نظام مبارك على نفس المنهج، حيث أدى التمثيل الجزئي والمقلص للإسلاميين إلى تفريقهم وتسهيل عملية السيطرة عليهم مما عمق من جدلية قضية المرأة.

و من هنا نرى كيف أن موروث النسوية النظامية قد جعل الدولة الراعية الأساسية لقضية المرأة، وتحديدًا المرأة في الطبقة المتوسطة. و لم ينزع الدولة على هذه الرعاية إلا المعارضة الإسلامية التي استغلت خلل الدولة في تكوين خلايا نسائية في المساجد والحرم الجامعية تحت مظلتها الخاصة. ورغم ذلك، تبين أبو لغد أن نقاط التوافق بين الدولة والإسلاميين في قضية المرأة قد فاقت نقاط الاختلاف⁷. فعند مقارنة الخطاب العلماني الحداثي -المجسد في الدراما التلفزيونية على سبيل المثال - بالخطاب المستخدم عند المشايخ. وجدت أبو لغد اتفاق كلاهما على محورية دور المرأة في البيت، وعلى الأسرة البرجوازية شديدة الترابط، وعلى أهمية الحب كحجر بناء للزواج. كما أن التيار الرئيسي الإسلامي قد عزف عن مواجهة قضية عمل المرأة، معتبراً محوريته

⁵ Ibid, p. 240

⁶ P.241

⁷ Abu-Lughod, Lila. "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics." Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Princeton, NJ: Princeton UP, 1998. 243-69. Print.

في ظل الاندفاع الاقتصادي الحتمي للخروج من حالة التضخم الاقتصادي. في المقابل، حثت المشايخ على الحد من الاختلاط بين الرجل والمرأة في محل العمل وجعلت من الحجاب قضية الساعة. ويمكننا تصنيف المشروع الإسلامي على أنه مشروع حدائي بالأساس وخصوصاً في ظل اهتمامه الدائم بمعضلة مراجعة الذات والالتزام بالأسس العقائدية، لدرجة أن بعض النصوص المقدسة قد يعاد تفسيرها لمواءمة الأهداف العصرية. وفي ذات الوقت، فالمشروع العلماني-الحدائي بات يحث المرأة على مراعاة التوازن ما بين واجبات البيت والعمل، بشكل يكشف الأسس الأخلاقية المضطربة لتلك النداءات. وهكذا بقي التيار الأخلاقي المحافظ سائداً وظلت قضية النوع الاجتماعي عالقة ما بين مطرقة الحياة العائلية المثالية وسندان الحتمية الاقتصادية كما ظل التمثيل السياسي للمرأة ضعيفاً في ظل دولة فرضت حضانها على القضية.

فحتى عندما نجد المنظمات الدولية وغير الحكومية وهي تملأ الفراغ الذي خلفه النظام في الساحة العامة، واضعين "المرأة" على رأس أجندتهم التنموية سنجد أن المرأة ما زالت تُستخدم كمؤشر للحداثة، ولو كانت مؤشراً ذو طبيعة مختلفة. فالمنطلق الحالي لتمكين المرأة تحت مظلة التنموية هو منطلق متعدد المشاكل. أولاً، فهو يقلص القضية إلى اللا سياسية، متغاضياً عن ديناميكيات القوة الدولية والمحلية التي تشكل النموذج "التربوي" في الأساس. ثانياً، فهو يهمل القوى الراديكالية ويقلص قدرتها على مواكبة النغمة التنموية المروضة والحيادية. ثالثاً، فهو منطلق يشخص قضية المرأة بحيث يبرئ النظام من تعديات العقليّة النيوليبرالية على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. فلا يخفى أنه أصبح من البديهي -أو من تداعيات السيطرة- للكل -أو بالأحرى للدولة- أن يعتبر المشاريع الصغيرة والدخل الذاتي كحلول أكثر فعالية من التحرك نحو عدالة اجتماعية طويلة المدى. وقد يغض البصر عن أن تلك الاعتبارات قد غرست في عدم الاستقلالية المنبثقة من مخططات الديون -أو الدعم.

ما يمكن كشفه من هذا التناول التاريخي لخطابات النوع الاجتماعي، أن تلك الخطابات ما هي إلا قطعة في لغز سياسي وفلسفي يفوقها حجماً وتعقيداً. فأزمة النسوية ليست في افتقارها البساطة أو الموضوعية، بل أنها استُخدمت مراراً كأداة في نطاق أوسع لتحقيق مكاسب غير متعلقة بها. ما تحتاجه الحركة النسائية في هذا السياق هو تغيير قواعد اللعبة ووضع نفسها على رأس أولويات الأجندة السياسية والاجتماعية كمطلب أساسي وملح يجعل المناخ السياسي أكثر تفاعلاً معه. حينها فقط يمكن انتشار القضية النسائية من موقعها كصراع ثانوي يتم توظيفه عند الحاجة أو كورقة يتم استخدامها للإغواء أو التهديد بين الخصوم، وأشغل موقع قيادي في أي حراك أو مشروع تتحالف معه. و مع أن التحالف أو الاتحاد الأيديولوجي هو أمر ضروري، إلا أن شروط التحالف هي ما تصنع الفارق. فمن الصعب أن نتوقع أن تتجرد النسوية شكلاً أو موضوعاً من

الاعتبارات السياسية التي تحيط بها وحتى إن ظننا في بداية الأمر أن تلك الاعتبارات غير متعلقة بالنوع الاجتماعي. فلكل حركة أصدقاء. ولكل حركة أعداء. فمربط الفرص هنا هو الاختيار الحذر لتلك الصداقات، بشكل يحفظ استقلالية ومحورية القضية النسوية ويمنع استخدامها كورقة استراتيجية في يد مشروع آخر.

إن خطاب الحداثة ما هو إلا خطاب استطرادي ذو صيغة بلاغية هلامية يمكن استخدامها للعديد من الأشياء. وتعجزنا هلامية الخطاب عن تعريفه في الأساس. فتعرف الحداثة فقط بالقوة التي تستمدّها "الذات" منها والتي تمكنها من المضي في طريقها نحو الحرية. ولكن علينا ألا نفتتن ببريق هذا الطريق، لأن في طياته مساوئ وقضايا يجب أن نلفت النظر إليها. فكلما قررنا أن نخرج عن المألوف، وعن ما تملّيه علينا تلك الخطابات الحداثيّة، ترجعنا قواها، وتذكرنا أننا ما زلنا نمضي في ظل نزاعات عفى عليها الزمن. فما زال النوع الاجتماعي محاصر ما بين إشكالية الخاص والعام، فهو مقيد بالاعتبارات الحياتية المنزلية من جهة والعبارة التمثيل العام من جهة أخرى وبين هذا وذاك تكمن اعتبارات القوة العاملة. وقد غُلفت تلك المعضلة في غلاف أخلاقي عنيد، ومعالجة المشكلة من جذورها المغروسة في ديناميكيات القوى. وفي نفس الوقت، فعمال الحركات النسائية يعملون اليوم تحت حالة طوارئ تدفعهم بالحاح إلى الالتفاف نحو المضايقات التي تتعرض لها النساء في الشوارع. فكيف للحركات النسائية في هذا السياق أن تخرج عن المألوف وتتناول القضايا المذكورة سلفاً دون إعادة إنتاج نفس الأفكار المبتذلة؟ رؤيتي أن هنالك حلين: الأول هو أن الأزمة الأولى الأكثر إلحاحاً وهي العنف ضد المرأة يجب أن تنسب إلي هيمنة منطق جندي محدد، والذي نشأت منه وظلت حبيسته. فالعنف لا ينبع من اللا شيء والأجسام يتم نحتها عبر الزمان. الحل الثاني يدعو لكشف أماكن الهيمنة التي ينبت فيها الصراع (كالمساحات السياسية والبيوت و أماكن العمل) وإعادة النظر في تكوينها، باعتبار كل تلك الأماكن ذات تأثير متساو في تمكين المرأة؛ وبالاعتراف أن التمييز قد شكلها جمعياً، على مستويات عدة تتأثر بالطبقة، والعرق، والميول الجنسية. وفي هذه الحالة فقط، يمكن لحركة نسوية حقيقية ذات تغيير راديكالي، أن تنبث مواجهة في نموها التمييز الجنسي ومتفادية الحلول السهلة وغير المكتملة.

المرأة السودانية والانتخابات: جدلية الاستغلال والتمكين

الكاتبة فضلت عدم ذكر اسمها



المشاركة السياسية للمرأة السودانية الماضي والراهن:

على مدى أكثر من 50 عامًا من تجربة نساء السودان في المشاركة في العملية الانتخابية على مستوى التصويت أو الترشح، طرأت العديد من التطورات التي تصب في صالح تمكين النساء سياسيًا، ولكن في المقابل فإن بعض تلك التطورات أثارت جدلاً حول فعاليتها وأحياناً حول تناقضها مع حقوق المرأة. فقد حصلت النساء في السودان على حق التصويت مبكراً في عام 1953، رغم أنه كان حقاً جزئياً محصوراً في النساء المتعلّقات والخريجات، ولكن بعد ثورة 1964 ضد الحكم العسكري، والذي ساهمت النساء في إسقاطه عبر النقابات والاتحادات الطلابية بقيادة الاتحاد النسائي السوداني، حصلت النساء على كامل حقوقهن السياسية، المتعلقة بحق الانتخاب والترشح في جميع المناصب الدستورية والسيادية. و كانت الرائدة فاطمة أحمد إبراهيم، أول عضو في البرلمان في سنة 1965، ومن مقعدها أثبتت أن الوجود النوعي للنساء في مواقع صناعة القرار هو أكثر أهمية من الوجود الكمي، فقد تمكنت بشخصيتها القوية وقدرتها على حشد الدعم واستغلال لحظة التحول التقدمي في فترة ما بعد إسقاط الحكم العسكري، وضغطت من أجل ضمان قوانين تحمي حقوق النساء المدنية والسياسية. فبالإضافة لحق الانتخاب والترشح، تمكنت البرلمانية الأولى من ضمان حق الأجر المتساوي وإجازة الأمومة والرضاعة والمساواة في فرص العمل والتعليم، عبر قوانين أنهت التمييز ضد النساء في تلك المجالات في السودان، وأرست دعائم حرية المرأة ومكنت نساء السودان من السير في طريق التمكين السياسي والاقتصادي والاجتماعي¹.

1 - See Tonnson, Liv, The Politics of Women Representation in Sudan, 2012. <http://goo.gl/lfByVP>, last seen Sep, 2015.

وفي آخر انتخابات شهدها السودان في أبريل 2015، وصلت نسبة مشاركة النساء في البرلمان إلى 30%، وهى النسبة التي توافق التوصيات العالمية التي تضمنتها مخرجات مؤتمر بكين. وبهذا تكون المرأة السودانية قد أصبحت ضمن الدول الإحدى عشر في العالم التي حققت هذا الهدف العالمي². وفي الجانب الآخر نجد أن نسبة مشاركة النساء في عملية التصويت، ظلت أعلى من نسبة الرجال على مدى العشر سنوات الماضية، حيث تشير بعض التقديرات إلى أن نسبة تصويت النساء في انتخابات 2010 تعدت الـ 60%. ورغم ندرة الإحصائيات والأرقام في السودان إلى أن تقديرات مماثلة تؤكد أن نسبة النساء اللاتي صوتن في انتخابات 2015 تقدر بـ 65.3%³ وتصدرت سيطرة النساء على مراكز التصويت في الانتخابات عناوين التغطية الانتخابية في السنوات الماضية. وهى ظاهرة أثارت الكثير من الجدل حول هذا الحق ومدى فعالية تلك المشاركة الكبيرة للنساء، والأهم هو دوافع النساء المصوتات ووعيهن بأهمية ممارستن لهذا الحق.

المرأة السودانية والكفاح من أجل الحقوق:

انصبت الكثير من الدراسات الحديثة حول الحركة النسوية في السودان نحو البحث في صراع النساء من أجل المساواة الاجتماعية، في ظل التحديات التي فرضتها أسلمة الدولة التي يمارسها النظام الحاكم في السودان في الربع قرن الماضي. فعلى النقيض من التقدم النسبي في حقوق النساء السياسية والاقتصادية، إلا أن الحقوق الاجتماعية والحرية الشخصية للنساء والمشاركة في المجال العام، لا زالت ميادين نضال المرأة السودانية، والتي لم تتمكن من الفوز بمعظم معاركها إلى الآن. فقانون الأسرة أو المعروف أيضاً بقانون الحقوق الشخصية للمسلمين يحد كثيراً من حرية المرأة في اختيار الزوج وفي الطلاق، بل ما زال يجيز الزواج المبكر، كما أن القانون السوداني فشل إلى الآن في تجريم ختان الإناث والذي لا زال يمارس بنسب تصل إلى 86% في معظم الفئات العمرية⁴. والقانون الأكثر معرفة على النطاق الحقوقي والذي خلق كثيراً من الصدام بين المجموعات الحقوقية النسوية والنظام السوداني، هو قانون النظام العام أو المسمى بقانون أمن المجتمع والذي يقيد حرية الملبس والحركة والعلاقات الشخصية. ورغم بعض التعديلات الحديثة على القانون الجنائي السوداني مطلع 2015 وتغيير بعض المواد لتضمن حماية النساء من التحرش الجنسي ولو بشكل محدود، ومحاولة فصل الزنا عن الاغتصاب في صياغة القانون، إلا أن النساء السودانيات لا زلن يعانين في الواقع اليومي من الاعتقال والجلد والإهانة المستمرة عند المشي في الشارع أو العمل أو في أماكن الدراسة أو حتى أماكن العبادة. وتقدر بعض الإحصاءات أنه في عام 2008 وحده تعرضت

2 - انظر وكالة السودان للأنباء: المرأة الحصان الرابع في الانتخابات، 25 فبراير، <http://goo.gl/dwxbnY> آخر زيارة،

سبتمبر 2015

3 - انظر الاتحاد العام للمرأة السودانية، جمع نساء كبير يؤكد أن الانتخابات سبق تحسمه النساء، مارس 2015، <http://goo.gl/ljvWyn> آخر زيارة، سبتمبر 2015.

4 - انظر الإحصاء العنقودي الشامل 2014، الهيئة القومية للإحصاء، السودان.

45 ألف امرأة إلى الجلد تحت طائلة قانون النظام العام.⁵

الوضع السياسي في السودان وأطر مشاركة المرأة:

وفي خلفية الوضع السياسي السوداني، تشكل النزاعات المسلحة أرضية خصبة لانتهاكات جسيمة لحقوق النساء، شملت جرائم اغتصاب جماعي وإبادة جماعية، جعلت الرئيس السوداني مطلوباً من المحكمة الجنائية لارتكابه جرائم ضد الإنسانية منذ العام 2009. ولكن للأسف لا زال البشير رئيساً للسودان، بل وقد انتخب بنسبة 98%، بأصوات غالبيتها من النساء. وهو التناقض الفادح الذي يلقي بظلاله على أهمية إعادة النظر في مشاركة النساء السودانيات في العملية الانتخابية، على مستوى التصويت والترشح. ولكن علينا أولاً أن نلقي الضوء على سياق الحراك السياسي والاجتماعي السوداني الذي يغذي هذه التناقضات. فعلى الجانب السياسي، حكمت السودان سلطات عسكرية ديكتاتورية لمعظم عمره ما بعد الاستعمار، وكان ربع القرن الأخير هو الأسوأ، خاصة أن الديكتاتورية العسكرية الحالية مصحوبة بمشروع إسلاموي متعصب، ومتعطش للدماء، أثار حروباً في كل اتجاهات البلاد من شرقها إلى غربها إلى جنوبها. وفي الجانب الآخر انتفضت المجموعات المهمشة تاريخياً التي تعاني من الاستبعاد السياسي، لأنها تختلف إثنياً ودينياً وثقافياً عن الإثنية الإسلامية عروبية الحاكمة في السودان منذ الاستقلال. وتلك الانتفاضات التي شملت دارفور في الغرب، وجبال النوبة في الوسط الغربي، والبجا في الشرق، والقبائل الجنوبية في جنوب السودان والنيل الأزرق، كانت رد فعل على القمع المستمر وأيضاً النزعة الجهادية الإقصائية التي انتهجها النظام الحاكم تحت راية الإسلام منذ 1989.

ومحاولة النظام لأسلمة وبل تعريب الشعب السوداني بالقوة، أدت إلى اختيار الجنوبيين الانفصال عن بقية السودان في عام 2011، وبالنتيجة فإن الأجزاء المنتفضة الأخرى والتي تحمل السلاح الآن ضد النظام في الخرطوم تفكر أيضاً في خيارات الانفصال في ظل تعنت النظام السوداني. هذا الواقع المفتت هو نتيجة لعملية تاريخية طويلة من صراع القوى في السودان والذي ارتبط بدخول الإسلام والعرب للبلاد وبالتالي استبعاد الإثنيات الأفريقية من مراكز السلطة وتهميشهم ثقافياً واجتماعياً، بسبب الدين واللون واللغة ضمن معلات أخرى يسوقها النخبة التي حكمت السودان وحاولت تعريبه وأسلمته بالقوة. وفي ظل هذه التعقيدات المركبة وصعبة الفهم حتى على السودانيين أنفسهم، نجد أن العملية السياسية تتم تحت سيطرة سلطة ذكورية إسلاموعروبية وعسكرية، خاصة في ظل النظام القائم. وأن القوى التقدمية والعلمانية المتمثلة في بعض منظمات المجتمع المدني وبعض أحزاب اليسار في السودان، تترزح تحت ضغوط انعدام الحريات

⁵ See ACPJS submission to the Sudan UPR 2016, <http://goo.gl/Ar5tjG> , last seen, Sep. 2015 -

وضيق المجال العام الذي يكاد ينعدم. وبالتالي فإن ما تمكنت من تحقيقه الرائدة فاطمة أحمد إبراهيم من انتصارات مبكرة في حقوق النساء تحت قبة البرلمان ولوحدها قبل 50 عامًا، لم تتمكن 112 امرأة من تحقيق جزء صغير منها على مدى السنوات العشر الماضية.

النساء كمرشحات ونائبات

الكوثة والزيادة العددية:

في العام 2005 تمكن المجتمع الدولي من الوصول إلى اتفاق بين الحكومة السودانية والحركة الشعبية لتحرير السودان، والتي كانت تقاتل في مناطق دولة جنوب السودان حاليًا وجبال النوبة والنيل الأزرق، منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي. وأنهت اتفاقية السلام شامل ربع قرن من الحرب الأهلية في السودان. في عام 2005 أصدر الدستور الانتقالي للسودان الذي ضمن في المادة 32 المساواة بين النساء والرجال في السودان بعبارات صريحة وبل ضمن التمييز الإيجابي للنساء. وعلى هذا الأساس تمكنت الحركة النسوية ومن خلال التفاوض والضغط للوصول إلى كوتة المرأة للمشاركة في السلطة التشريعية مضمنة في قانون الانتخابات تصل إلى 25% ارتفعت إلى 30%، في عام 2014، بعد انفصال الجنوب وخلو مقاعده في البرلمان الذي يحوي 450 مقعدًا 120 منها مخصصة للنساء ارتفعت إلى 128 مقعدًا في انتخابات 2015.⁶ كانت فترة تنفيذ اتفاقية السلام شامل فترة ازدهار للحراك السياسي ولمجموعات حقوق المرأة، وتمكنت النساء من حشد وتدريب الآف النساء على التصويت والمشاركة السياسية، وتدريب المرشحات اللاتي وصل عددهن في انتخابات 2010 إلى 2778.⁷ وذلك لملاءم مقاعد المرأة في البرلمان القومي والولائي. وثار جدل حول قائمة المرأة، فقد فضل البعض القائمة المفتوحة والآخرين منهم الحزب الحاكم المؤتمر الوطني فضل قائمة مغلقة للنساء. واحتجت النساء المعارضات على القائمة المغلقة باعتبارها تحد من فرص المرأة في المساواة في التنافس. ولكن الأهم من الأرقام والنسب، كانت الأهداف المرجوة من مشاركة النساء في البرلمان، وهي كانت السعي المكثف لرفع صوت النساء في داخل مصانع القرار، من أجل تغيير القوانين المتعلقة بالنساء وحقوقهن. ولكن يبدو أن تلك الأهداف لم تكن مشتركة بين جميع نساء السودان.

6 - انظر البرلمان بيتدر مناقشة تغيير قانون الانتخابات، صحيفة سودان تريبيون، 30 يونيو، 2014، <http://goo.gl/pYEzWb> آخر زيارة، سبتمبر 2015

7 - انظر، بلقيس بدري وسامية النقروقة الكوثة وأثرها على المشاركة السياسية للمرأة السودانية، جامعة الأحفاد للبنات، 2013.

فعالية دور المرأة البرلمانية:

مما يعيدنا إلى خلفية الوضع السياسي السوداني الملتبس، فإن الحكومات الديكتاتورية كانت تبحث لنفسها دوماً عن شرعية، خاصة وأنها جميعاً أتت عبر انقلابات عسكرية، بدءاً من حكم الجنرال عبود عام 1964-1959، ثم الجنرال نميري 1985-1969، ثم الجنرال البشير الحاكم الحالي منذ 1989. وهذه الشرعية تمثلت في صناعة أحزاب قومية جماهيرية تحكم بقبضة الحزب الواحد المسيطر وهو ما سمي بالحزب الاشتراكي في عهد نميري، والآن حزب المؤتمر الوطني المنبثق عن الإخوان المسلمين الذين ينتمي إليهم البشير. وهذه الأحزاب كونت مسرحية ديمقراطية لتكتسب شرعية دولية، فأجرت انتخابات مفبركة وصنعت برلمانات صورية، بحيث كانت النساء هن بطلات في تلك المسرحيات السياسية. فمن الملاحظ الارتفاع الكبير في مشاركة النساء في التمثيل البرلماني عبر كوتة متزايدة وفي وظائف الدولة في العهود الديكتاتورية في السودان. ففي عهد نميري، سجت الرائدة فاطمة احمد إبراهيم ومنع نشاط الاتحاد النسائي السوداني، ولكن في المقابل، في عهد نميري كانت هناك أول وزيرة امرأة في السودان، بل وارتفع عدد البرلمانيات ليصل إلى 15 نائبة.⁸ وعلى الرغم من تمكن النساء في تلك الفترة من تأكيد بعض الحقوق المتعلقة بالعمل وإجازات الأمومة وتضمينها كقوانين، إلا أنهن ظللن بعيدات عن المشاركة في صناعة القرار تحت نظام أبوي قمعي، لم يستطعن عبره من تحقيق إنجازات في مجالات الحقوق الاجتماعية والتي ترتبط بقيود التشريعات الإسلامية وخاصة في قوانين الأسرة والحقوق الشخصية.

وفي ظل نظام الدولة الإسلامية الحالية، كان الأمر أكثر سوءاً، إذ تجاوزت النساء المنتميات للحزب الحاكم تحت قبة البرلمان الصمت عن حقوق النساء المهضومة، إلى دعم قوانين تحافظ على ظلم النساء، مثل القوانين المتعلقة بسن الزواج ورفض الضغط من أجل المصادقة على اتفاقية سيداو، كما أن بعض البرلمانيات وقفن ضد مشروع قانون حماية الطفل لعام 2010 الذي يمنع ختان الإناث، على الرغم من مشاركات برلمانيات أخريات في صناعة القانون من المنتميات إلى الحزب الحاكم نفسه.⁹ وفي هذه الصورة الملتبسة، نجد أن الانقسامات السياسية وصراعات السلطة والنزاعات المسلحة أثرت بقوة على توجهات النساء الممثلات للمرأة السودانية في الأجهزة التشريعية، والتنفيذية في الدولة. ويبدو أن السلطة الذكورية المهيمنة في ظل النظم الديكتاتورية والمربطة بالتوجهات الإسلامية للنخب الحاكمة، ما زالت تكبح قدرة النساء داخل السلطة وخارجها وتحجم من قدرتهن على صناعة تغييرات إيجابية في وضع المرأة السودانية.

8 - انظر ورقة تيسير التوراني، النظم الانتخابية والمرأة السودانية، 2007، <http://goo.gl/DY00Vh> آخر زيارة، سبتمبر، 2015.

9 - شهادات من مدافعات عن حقوق الإنسان وناشطات حقوقيات في السودان، يفضلن حجب أسماءهن جمعتها الكاتبة بين 2014-2015.

فمع نسب الفقر المرتفعة بين النساء والتي تعززها النزاعات المسلحة التي أدت إلى نزوح 4 مليون نسمة أغلبهم من النساء والأطفال، تتعاظم التحديات أمام المرأة السودانية، وخاصة النساء القياديات على مستويات السلطة والمعارضة والمجتمع المدني. إلا أن الانقسام العميق بين فئات المجتمع السوداني، ما بين سلطة إسلاموية عسكرية مدعومة بقوى أصولية متشددة، ومعارضة منقسمة بين علمانية تقدمية يسارية وأخرى إسلاموعروبية معتمدة على الطوائف الدينية والقبلية، وحركات مقاومة مسلحة مرتبطة بالتهميش الإثني والثقافي، أدى ذلك إلى انتقال هذا الانقسام إلى الحركة النسوية. هذا التشطي في الرؤى حول قضايا المرأة والوضع السياسي المرتبك والفقر المدقع، جعل السودان في ذيل قائمة الدول الأفريقية والعربية في ما يتعلق بالمساواة بين الجنسين في معظم المجالات، خاصة التمكين الاقتصادي والحقوق الشخصية والمشاركة في المجال العام وصناعة القرار. وعلى الرغم من التاريخ الطويل للحركة النسوية في السودان، إلا أن الشك يحوم حول ما تم من إنجازات في حقل الحقوق السياسية التي قد تكون أدت إلى إهمال الحقوق الاجتماعية والشخصية مما أضعف مجهودات النساء في العمل لتغيير الثقافة الذكورية للمجتمع، بحجة أنه تغيير سيحدث تلقائيًا بعد وصول المرأة إلى مراكز صنع القرار. فقد كان الهدف من التمثيل الكبير للنساء في البرلمان هو أحداث تغيير عميق في القوانين أو السياسات تجاه المرأة، وهو ما يبدو أنه لم يحدث إلا على مستويات المشاركة الشكلية في السلطة ومستويات أخرى متعلقة ربما بالتعليم والعمل، أما الجوانب المتعلقة بالفقر والحقوق الشخصية والمساواة بين الجنسين في الفرص الاقتصادية وتمكين النساء الأكثر فقرًا ومنع أشكال العنف الجنسي المختلفة، وإنهاء التمييز ضد النساء في المجال العام، فإنها مواضيع لا زالت محرمة، خاصة على النساء القياديات في الحزب الحاكم في السودان واللاتي يمثلن 90% من البرلمانيات حسب انتخابات 2015 وقبلها انتخابات 2010.¹⁰

تصويت المرأة : مجرد صوت أم إرادة واعية؟

المرأة في المدن: تصويت تحت التهديد

رغم المقاطعة الكبيرة لانتخابات أبريل 2015 في السودان، والتي رفضت المعارضة المشاركة فيها، بل ودشنت حملة "ارحل" بهدف حث المواطنين للامتناع عن التصويت، إلا أن النساء كن في قلب المشهد الانتخابي وشكلن أكبر نسب للمصوتين



حسب المراقبين الإقليميين من الاتحاد الأفريقي والإعلام والمجتمع المدني المحلي.¹¹ وكانت نساء المعارضة بالمقابل ينظمون فعاليات غالبًا ما حاصرتها الأجهزة الأمنية، لحث النساء على الامتناع عن التصويت. ولكن في الجانب الآخر كانت نساء الحزب الحاكم يحشدن لدعم الانتخابات تحت شعار " الانتخابات سباق تحسمه النساء ". ونشرت بعض الصحف أن الحملة الانتخابية للبشير وزعت آلاف الثياب النسائية (الزي القومي السوداني) على النساء في الولايات المختلفة¹²، وأن تلك الثياب باللون الأخضر وتحمل شعار الشجرة وهو الرمز الانتخابي للحزب الحاكم. وقد قام النظام الحاكم بحملة قمع شديدة ضد المعارضين وخاصة النساء اللاتي كن كما يبدو الرهان الأكبر للنظام لإنجاح انتخاباته التي قرر معظم السودانييين مقاطعتها لأنهم لم يروا جدوى لها، لأنها لم تكن ستأتي بأي جديد. فقد اختطفت الناشطة ساندرا فاروق كدودة التي كانت إحدى قادة الحملة الشبابية والنسوية لمقاطعة الانتخابات وتعرضت أسرتها للترهيب وهي تعرضت للتعذيب والإهانة، وحين رفعت قضية ضد الأجهزة الأمنية تم تهديدها. كما أن تقارير أفادت عن اعتقال العشرات من النساء والرجال قبيل الانتخابات، ولكن بعض الناشطات خاصة في الولايات والمناطق الطرفية للخرطوم تعرضن لاعتداءات وتعذيب أثناء الاعتقال وصلت حد العنف الجنسي وتهديد الأسر بسبب مشاركتهن في الحملة لمقاطعة الانتخابات الأخيرة¹³.

وفي مقابلة مع ناشطة من ولاية وسط السودان تفضل حجب اسمها لأسباب

11 - انظر بيان المراقبين من ممثلي الاتحاد الأفريقي لمراقبة انتخابات أبريل 2014، <http://goo.gl/2m4PGE> آخر زيارة سبتمبر، 2015.

12 - انظر حزب البشير يوزع 6 آلاف ثوب نسائي، صحيفة الراكوبة الإلكترونية، 15 مارس، 2015، <http://goo.gl/zJsCIc> آخر زيارة سبتمبر 2015

13 - Sudan: surge in detention, beating around elections, Human Rights Watch, April, 2015. Sudan: surge in detention, beating around elections, Human Rights Watch, April, 2015, <https://goo.gl/tnpAch> last seen, Sep, 2015.

أمنية، أكدت أنها تعرضت للفصل من العمل بسبب نشاطها في حملة ارحل، وفي المقابل قالت " أن زميلاتي في العمل في وزارة التربية المحلية (في إحدى ولايات وسط السودان، تم تهديدهن بالفصل من العمل إذا لم يذهبن للتصويت)، و في مقابلة أخرى مع أحد المراقبين من منظمات المجتمع المدني المحلية في الانتخابات قال أن " المعلمات في المدارس في مناطق أم درمان الطرفية تم تهديدهن بالفصل من العمل وقطع المرتب إذا لم يذهبن للتصويت). وهذه الظاهرة بالتحديد متعلقة بأن نسبة النساء تضاهي نسبة الرجال الذين يعملون في سلك الخدمة المدنية الحكومية حيث بلغت نسبتهن 56% من العاملين بالدولة. ونسبة لأن الرجال في ظل الأوضاع الاقتصادية المتردية والمرتبات الضعيفة يلجؤون إلى تكوين مصادر دخل من العمل الحر أو القطاع الخاص، إنهم لا يعتمدون مائة بالمائة على مرتبات الدولة، رغم أن تهديدات وضغوط مماثلة أيضاً تعرضوا لها لممارسة التصويت، إلا أن استجابة النساء العاملات يبدو أنها كانت أقوى، مما يندرج أيضاً تحت طائلة ممارسة العنف الاقتصادي والتمييز ضد النساء بشكل جماعي. وهنا نرى إحدى الأمثلة على تحول حق النساء في التصويت إلى وسيلة لاستغلالهن وممارسة العنف الاقتصادي ضدهن عبر التهديد بقطع مصادر رزقهن. وهذا مثال على مستوى المدن الكبرى، ويعكس أيضاً تغير وسائل النظام الحاكم في جذب المصوتين وخاصة النساء، ففي الانتخابات السابقة ارتبط التصويت بدفع الأموال أحياناً للنساء أو بعود بالتوظيف أو الترقيات، خاصة في المدن. ففي بعض الأحيان كان الصوت يساوي 100-50 جنيه سوداني وهو ما يساوي 10-5 دولار حالياً، وهو ما حدث في مناطق وسط الخرطوم في 2010، حسب شهود عيان. لكن الوضع الاقتصادي السيئ الذي يمر به النظام نفسه، جعله يلجأ كما يبدو للترهيب بدلاً عن الترغيب في هذه الانتخابات.

المرأة في الريف: التصويت الجماعي

أما على المستوى الريفي وفي القرى الأكثر بعداً عن الحضر، فإن نسب الأمية المرتفعة والفجوة الكبيرة في التعليم بين الجنسين ونسبة الأمية للنساء التي بلغت 50% في الحضر و 58 % في الريف، والسيطرة الذكورية نزعته عن المرأة قدراً كبيراً من استقلاليتها. ورغم أن مساهمة النساء في الإنتاج في القطاع الزراعي تبلغ 87% بالمقارنة ب 70% للرجال¹⁴، إلا أنها مساهمة غير مقدرة اقتصادياً أو اجتماعياً، ولم تسهم في تمكين المرأة الريفية في السودان. ويبدو ذلك جلياً في الفارق في الدخل بين النساء والرجال، حيث أن الأمم المتحدة تقدر دخل المرأة السنوي ب 1000 دولار مقابل 3000 للرجل حتى عام 2007.¹⁵ وهذا يضاف إلى التركيبة الاجتماعية القبلية والتي تتبنى سيطرة ذكورية، سواءً في الإثنيات المسلمة أو غير المسلمة العربية أو غير العربية. وهو

14 - تقرير السودان و بكن 15+، 2010، وزارة التضامن الاجتماعي، السودان.

15 - last ، <http://goo.gl/5F8rHO> ، April, 2010 UNDP Sudan. See UNDP managed election basket fund.

seen, Sep, 2015

الأمر الذي زاد من الضغوط على النساء في الريف والذي لا يزال يقطنه 67% من سكان السودان. وهذه الفوارق بين الريف والحضر ظهرت جلياً في نسب التصويت في الولايات المختلفة في انتخابات 2015. حيث نجد أن التصويت في الولايات ذات الطابع الحضري كانت أقل كثافة منها في الولايات الريفية، فالتصويت في الخرطوم العاصمة القومية التي يقطنها قرابة 8 مليون نسمة، كان حوالي 34% مقارنة ب 66% في ولاية كسلا في شرق السودان، والتي يعتمد سكانها على الرعي والزراعة وتنتشر فيها نسب عالية من الفقر وسوء التغذية ونسب عالية للأمية بين النساء.¹⁶

ونجد أن السودان منذ بداية ممارسة العملية الانتخابية في خمسينيات القرن الماضي قد تبني سياسة تركّز على التوزيع الجغرافي للدوائر بشكل نسبي يركّز على الحضر بدرجة أكبر من الريف بمفهوم التركيز على مناطق الوعي والتنمية، ولكن في الانتخابات في السنوات العشر الماضية بالتحديد اعتمد نظام الدوائر الجغرافية الفردية ليمثل 60% من المقاعد البرلمانية، في اتجاه سياسي معاكس يعود إلى الريف لكسب المزيد من الأصوات على أسس قبلية ودينية. وهو الأمر الذي أثر في نسب مشاركة المرأة في التصويت بشكل كبير، فكما لاحظت ناشطة سياسية "أن الأحزاب السياسية دعمت نظام الكوّة للنساء من منطلق جذب أصوات النساء ككتلة تصويتية"، وهذه النظرة عامة على جميع الأحزاب السياسية السودانية، ولم يكن دعم وتحريك النساء للمشاركة الانتخابية بدا فع تمكين النساء سياسياً بل من أجل استغلال قوتهم التصويتية في الانتخابات. فسيارات الحزب الحاكم كانت تجول القرى أثناء الانتخابات ويدعمها ممثلون لطرق صوفية أحياناً وقيادات قبلية. وتُحمل العربات بالنساء من داخل المنازل إلى مراكز التصويت، كما وصف الأمر شهود عيان. وهو مشهد متكرر عبر مدن وقرى السودان ذات الطابع الريفي والطائفي القبلي.

وتقول البروفيسور بلقيس بدري والأستاذة سامية النقر في ورقتهما حول الكوّة وأثرها على المشاركة السياسية للمرأة في السودان أن: الخطاب السياسي في دعم الكوّة اعتمد على أهمية دور المرأة في الأحزاب كمنتخب ودورها في دعم الحملات الانتخابية ودعم النساء للأحزاب.¹⁷ وفي ذات الورقة لاحظت الباحثتين أن النساء في خارج المدن لم يحصلن على التثقيف الانتخابي اللازم قبيل انتخابات 2010 والتي شهدت حملات مكثفة من المجتمع المدني للتثقيف رغم ضيق الوقت. أما الانتخابات الأخيرة فلم يسبقها أي إعداد أو تثقيف للنساء، ولذا كانت معرفتهن بكيفية ممارسة حقهن الانتخابي ضعيفة للغاية. الأمر الذي يؤثر سلباً على حقيقة المشاركة الكبيرة على مستوى التصويت، والذي يؤكد أيضاً مدى الانقطاع بين النخبة النسوية السياسية في المدن وعلى مستوى السلطة

16 - انظر نتائج انتخابات السودان، المفوضية القومية للانتخابات، <http://nec.org.sd> / آخر زيارة، سبتمبر 2015.

17 - انظر، بلقيس بدري وسامية النقر، ورقة الكوّة وأثرها على المشاركة السياسية للمرأة السودانية، جامعة الأحفاد للبنات،

وخاصة النساء البرلمانيات عن قاعدتهن النسوية، حيث ذكرت الباحثتان بدري والنقر، أن النساء حتى في أحياء الخرطوم وبعض الأحياء الراقية أيضًا لم يكن يعرفن شيئًا عن أن للمرأة كوتة وربما عرف بعضهن أن للمرأة قائمة.

خاتمة:

أن هذه الحقائق والملاحظات تشير إلى الفجوة الكبيرة في البحوث الإحصائية والميدانية التي تتحرى عن نسب تصويت النساء وأنماط ذلك التصويت وأهدافه. وأن استغلال جهل النساء وأميتهن من قبل كافة القوى السياسية المعارضة والحاكمة لا يزال سببًا رئيسيًا كما يبدو في مشاركة النساء العالية في الانتخابات سواء كمصوبات أو حتى كمرشحات، وليس وعيهم السياسي أو مصالحهن التي يفرضها وضع التمييز والإقصاء الذي تعيشه نساء السودان. فكما لاحظ بحث النقر وبدري فإن بعض الأحزاب ضمنت النساء في قوائم الترشيح رغبة في ملء الكوتة وفي التواءم مع التوجهات الدولية والالتزامات المفروضة من المجتمع الدولي. الأمر الذي يجعل حق النساء في الممارسة السياسية في إطار حق التصويت والترشح يتعرض لجدل كبير حول جدوى الزيادة الكمية التي قد تؤدي إلى استغلال النساء بدلا عن تمكينهن. وفي المقابل فإن وجهة النظر التي تدفع بأهمية الكم ولو على المدى الطويل في تغيير النظرة للمرأة بوجود نساء لديهن مساحات حركة أكبر قد يكن قدوة لنساء أخريات، هو أمر مهم، ولكن قد يقلل منه أن ما يشهده السودان على سبيل المثال من التمثيل النسوي الكبير عددًا منذ السبعينيات من القرن الماضي، لم يؤثر بالقدر الكافي في تغيير أنماط السيطرة الذكورية داخل الأحزاب السياسية والنظم الحاكمة وبالتالي داخل المجتمع، مما يجعل أي تطبيق لأي قوانين مهما كانت قوية أمرًا صعبًا في أرض الواقع، على افتراض تمكن النساء من الوصول إلى صك تلك القوانين من الأساس.

إلا أنه في حالة السودان نجد أن الانقسام السياسي والفقر والقمع والاضطهاد العنصري على أساس الدين والإثنية إضافة إلى النزاعات المسلحة، قد زاد من تشتت مجهودات مجموعات الحقوق النسوية وقدرتهن على التركيز على نيل الحقوق. في مقابل ذلك، التوجهات الإسلامية للنظام الحاكم والتي تتلاقى في نقاط كثيرة مع توجهات المجتمع القبلي الطائفي التقليدي في وسط وشمال السودان والذي يعبر عن الإثنيات المسيطرة على السلطة في البلاد، قامت بصناعة مفاهيم حول النسوية وحقوق المرأة، متعصبة تجاه حقوق المرأة الشخصية ومنفتحة نسبيًا تجاه أدوار النساء الاقتصادية والسياسية، متمثلة في السماح للنساء بالعمل والتعليم والمشاركة في السياسة ولكن ضمن أطر محدودة تحافظ على النساء في الوظائف النمطية للأسرة، ولكنها تعزل النساء عن المشاركة الفعلية في اتخاذ القرار والمشاركة في القضايا العامة والمصيرية، مثل حل

النزاعات وصناعة السياسيات.

وننتج عن ذلك ضعف في قدرة النساء على تحقيق التغييرات الفعلية التي ترتقي بوضعهن، وتنهى أشكال التمييز النوعي وتهدم الثقافة الذكورية التي تحد من فرصهن في المساواة والتمكين. وبالنتيجة فإن المشاركة السياسية للمرأة في السودان، على الرغم من التقدم على مستوى الحقوق المنتزعة، إلا أن الممارسة الواقعية والمخرجات العملية والأهداف المحققة من تلك المشاركة لا تزال بعيدة عن الوصول بالنساء إلى تغيير حقيقي في آليات صنع القرار السياسي في البلاد. وهذا انعكاس طبيعي للعلاقة الجدلية بين القدرة على صناعة القوانين وبين تحويل تلك القوانين إلى واقع يحقق الهدف من ورائها. مما يؤكد على أهمية مواصلة النقاش البناء حول جدوى الكم وعض النظر عن الفعالية في عملية المشاركة السياسية للنساء. مع الأخذ في الاعتبار أهمية الفجوات الكبيرة بين النخب النسائية التي تقوم بتغيير القوانين وبين القواعد التي يفترض بها أن تكون المستفيد الأول من تلك التغييرات. فيبدو أن بناء حلقات الوصل بين فئات النساء المختلفة سياسياً أيديولوجياً وطبقياً مثل نساء الريف والمدن مثلاً، هو إحدى أهم الأسس لخلق الوعي اللازم لتحقيق تغييرات على الواقع، إضافة إلى تفعيل وإثراء الحوار البناء من أجل الاتفاق على أجندة نسوية موحدة. ومن دون هذه الأرضية المشتركة بين القوى النسوية، فإن إنهاء استغلال النساء، بل وتحويل إنجازاتهن في نيل الحقوق مثل حق الانتخاب إلى وسيلة لاضطهادهن سيكون أمراً مستحيلاً، وستظل النساء أداة لتحقيق مصالح المجتمع الأبوي الذكوري والذي يرسخ لسلطته، في ظل غياب وعي النساء وازدياد انقساماتهن.

تحويل الصمت إلى لغة وفعل^١

أودري لورد

ترجمة : تامر موافي

مراجعة : سماح جعفر



١ ورقة تم تقديمها في قسم "المثليات والأدب"، "رابطة اللغة الحديثة"، شيكاغو، إلينوي، 28 ديسمبر 1977. نشرت لأول مرة في Sinister Wisdom العدد السادس (1977) وفي The Cancer Journal "يوميات السرطان" (سان فرانسيسكو، كاليفورنيا، 1980).

لقد توصلت مرة بعد مرة إلى الإيمان بأن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لي ينبغي أن أتحدث به، وأن أمنحه صوتًا وأشاركه مع غيري، حتى وإن كان في ذلك مخاطرة بأن يتم تشويبه أو إساءة فهمه. وأن فائدة الإفصاح أكبر من أي أثر آخر سلبي له. إنني أقف هنا كشاعرة مثلية سوداء، ومعنى ذلك كله يتوقف على حقيقة أنني لا زلت على قيد الحياة وعلى أنني ربما لم أكن لأبقى حية. فم منذ أقل من شهرين أبلغني طبيبان، امرأة ورجل، بأنني سأحتاج إلى جراحة بالثدي، وأن ثمة فرصة بنسبة 60 إلى 80 بالمائة لأن يكون الورم خبيثًا.

ما بين إبلاغي بالأمر وبين الجراحة ذاتها، مرت ثلاثة أسابيع من معاناة إعادة ترتيب اضطرارية لحياتي بكاملها. أجريت الجراحة وتبين أن الورم حميد. ولكنني خلال هذه الأسابيع الثلاثة، اضطررت لأن أنظر إلى نفسي ومعيشتي بوضوح قاس وملح، تركني وأنا لا زلت مضطربة ولكنني أكثر قوة. هذا موقف تواجهه كثير من النساء، وواجهته بعض من الحاضرات هنا اليوم. وبعض مما خبرته أثناء هذه الفترة ساعد في أن يتضح لي كثير مما أشعر به تجاه تحويل الصمت إلى لغة وفعل.

أن أصبح بشكل اضطراري وأساسي على وعي بكوني فانية، وعلى وعي بما أمل فيه وما أريده لحياتي، مهما كانت قصيرة، يعني أن تصبح الأولويات وما ينبغي عليّ حذفه محفوران بقوة تحت ضوء ساطع بلا رحمة، وأن يصبح أكثر ما أندم عليه هو صمتي. فما الذي كنت أخشاه على أية حال؟

أن أتساءل أو أن أتكلم على الوجه الذي أوّمن به ربما كان سيؤدي إلى الألم أو الموت. ولكننا جميعًا نتألم بطرق عديدة ومختلفة طوال الوقت، والألم إما سيتغير أو

ينتهي، في حين أن الموت هو الصمت النهائي. وهو قد يكون آتياً بسرعة، الآن، بغض النظر عما إذا كنت قد تحدثت على الإطلاق بما احتجت إلى قوله، أو أنني قد استدرجت نفسي إلى صمت قصير بينما خططت لأن أتحدث يوماً، أو انتظرت كلمات شخص آخر. وقد بدأت ألاحظ مصدرًا للقوة داخلي، قوة تصدر عن معرفة أنه في حين أنه من المفضل جداً ألا أخاف، فإن تعلم أن أضع الخوف في حجمه الصحيح قد منحني قوة كبيرة.

إنني سأموت، عاجلاً أم آجلاً، بغض النظر عما إذا كنت قد تحدثت بما في نفسي أم لم أفعل. صمتي لم يحميني. صمتكن، لن يحميكن. ولكن في كل كلمة حقيقية تحدثت بها، في كل محاولة قمت بها للتحدث بهذه الحقائق التي لا زلت أسعى إليها، تواصلت مع نساء أخريات بينما اخترنا الكلمات التي تناسب عالماً آمناً به جميعاً، عابرين بذلك اختلافاتنا. ولقد كان الاعتناء والاهتمام بكل هؤلاء النسوة هو ما أمدني بالقوة ومكنني من أن أتفحص بشكل ناقد كل أساسيات معيشتي.

النسوة اللاتي دعمنني خلال هذه الفترة كن سوداوات وبيضات، مسنات وشابات، مثليات وثنويات وغيريات، وقد تشاركنا جميعاً حرباً ضد طغيان الصمت. كلهن أمددنني بالقوة والاهتمام الذين دونهما ما كان لي أن استمر على قيد الحياة معافاة. خلال هذه الأسابيع من الخوف الحاد توصلت إلى معرفة أنه في الحرب التي نخوضها جميعاً ضد قوى الموت، الخفية أو غير الخفية، بوعي أو دون وعي، لست فقط ضحية، وإنما محاربة أيضاً.

أي كلمات ليست لك بعد؟ ما الذي تحتاج إلى قوله؟ أي فظائع تبتلعها يوماً بعد يوم وتحاول أن تجعلها لك، حتى تمرض وتموت جراءها وأنت في صمتك لم تزل؟ ربما للبعض منكن هنا اليوم أنا وجه واحد من مخاوفكن. لأنني امرأة، لأنني سوداء، لأنني مثلية، لأنني من أنا - امرأة سوداء محاربة شاعرة أقوم بعملتي - متسائلة، هل تقمن بعملكن؟

وبالطبع أنا خائفة، لأن التحول من الصمت إلى اللغة والفعل هو كشف للذات، وهذا يبدو دائماً محفوفاً بالخطر. ولكن ابنتي عندما أنبأتها بموضوعنا وهو التحدث عن كتابي "من أخت لا منتمية"¹ و"انبثاق للضوء"²، والصعوبة التي أجدها فيه قالت "خبريهن كيف أنك لست شخصاً كاملاً بحق إذا ما ظللت صامتة، لأن ثمة دائماً جزءاً صغيراً داخلك يتوق لأن ينطق به، وإذا ما ظللت تتجاهلينه، فسيصبح أكثر جنوناً وأكثر غضباً، وإذا لم تتحدثي به فإنه يوماً ما سينتفض فيلكمك في فمك من الداخل".

1 Sister outsider Essays and speeches: Published June 1st 1984 by crossing press.

2 A Burst of light Essays: Published May 1st 1988 by Firebrand Books.



ترسم كل منا خوفاً خاصاً بها كسبب للصمت - خوف من الازدراء، من الحظر، أو من حكم ما، أو من الملاحظة، من تحد، من إفناء. ولكن أكثر من أي شيء آخر، أعتقد أننا نخشى الانكشاف الذي بدونه لا يمكننا أن نعيش حقاً. في هذا البلد، حيث يخلق اختلاف العنصر انحرافاً للرؤية هو إن لم يكن معلناً فهو ثابت ومستمر، كانت النساء السوداوات من جانب دائماً مرثيات بشدة، ومن ثم على الجانب الآخر، يجعل منهن غير مرثيات من خلال المحو العنصري للشخصية.

حتي في إطار الحركة النسوية، خضنا حرباً وما زلنا نخوضها، في سبيل هذا الظهور، سواد بشرتنا، والذي يجعلنا أيضاً أكثر عرضة للخطر. لأنه للبقاء على قيد الحياة بين فكي هذا التنين الذي نسميه أمريكا، قد تعلمنا هذا الدرس الأول والأكثر أهمية، وهو أنه لم يكن مقصوداً أبداً أن نبقي أحياء. ليس كبشر. ولم يكن لأكثر من أن يكن هنا اليوم، سوداوات أو غير ذلك. وأن هذا الظهور الذي يجعل منا أكثر عرضة للخطر هو أيضاً مصدر القوة الأعظم لنا. لأن الماكينة ستحاول سحقك إلى غبار على أية حال، سواء تحدثت أم لا. يمكننا أن نجلس إلى الأبد منزويات في صمت بينما يتم استهلاكنا نحن وأخواتنا، وبينما يضلل أبنائنا ويدمرون، وبينما تتسمم أرضنا؛ يمكننا أن نبقي في جحورنا الآمنة في صمت كزجاجات فارغة، ولن نكون مع ذلك أقل خوفاً.

نحتفل في منزلي هذا العام بعيد كوانزا، مهرجان الحصاد الأمريكي-الإفريقي الذي يبدأ في اليوم التالي للكريسماس ويستمر لسبعة أيام. وثمة سبعة مبادئ للكوانزا، مبدأ لكل يوم. المبدأ الأول أموجا، والذي يعني الوحدة، قرار السعي للحفاظ على وحدة

الذات والجماعة. مبدأ أمس، وهو اليوم الثاني، كان كوجيتشاجوليا (تقرير المصير) أو قرار تعريف أنفسنا، أن نسمي أنفسنا، وأن نتحدث بنفسنا نيابة عنا، بدلاً من أن يعرفنا ويتحدث عنا الآخرون. اليوم، هو اليوم الثالث لكوانزا، والمبدأ لليوم هو أوجيما (العمل والمسؤولية الجماعيين)، وهو قرار أن نبني أنفسنا وجماعاتنا ونحافظ عليها معاً وأن نعترف بمشاكلنا ونحلها معاً.

كل منا هي اليوم هنا لأننا بطريقة أو بأخرى نتشارك مسؤولية تجاه اللغة وقوتها، وتجاه استعادة هذه اللغة التي استخدمت ضدنا. في تحويل الصمت إلى لغة وفعل، من الضروري لكل منا أن ننشئ أو نتفحص وظيفتها في عملية التحويل هذه، وأن تلاحظ أهمية دورها فيها.

لهؤلاء الكتابات منا، من الضروري أن نتفحص بدقة ليس فقط صدق ما نتحدث به وإنما صدق اللغة التي نتحدث بها أيضاً. بالنسبة للأخريات فإن دورهن هو مشاركة ونشر هذه الكلمات ذات المعنى بالنسبة لنا. ولكن بشكل رئيسي بالنسبة لنا جميعاً، من الضروري أن نُعلم من خلال حياتنا وكلامنا هذه الحقائق التي نؤمن بها ونعرفها أكثر من مجرد فهمها. لأنه بهذه الطريقة وحدها يمكن لنا أن نبقي على قيد الحياة، بأن نشارك في عملية الحياة المبدعة والمستمرة، التي هي النمو.

ولن يكون ذلك أبداً دون الخوف من الظهور، من الضوء القاسي للنقد وربما الحكم علينا، من الألم، من الموت. ولكننا قد مررنا خلال هذا كله بالفعل، في صمت، فيما عدا الموت. وإنني أذكر نفسي طوال الوقت الآن أنني إن كنت قد ولدت خرساء، أو نذرت الصمت طوال حياتي طلباً للسلامة، فإنني كنت سأعاني رغم ذلك، وكنت سأموت في النهاية أيضاً. إن هذا جيد لرؤية الأمور في منظورها الصحيح.

وعندما تصرخ كلمات النساء طلباً لأن يتم سماعها، فعلى كل منا أن تلاحظ مسؤوليتنا في البحث عن هذه الكلمات، عن قراءتها ومشاركتها وعن فحصها من حيث مدى اتصالها بحياتنا. وعلينا ألا نخفي خلف إساءات الفواصل التي فرضت علينا والتي نتقبلها أغلب الوقت وكأنها لنا. مثل القول "لا يمكن لي أن أعلم النساء السوداوات الكتابة فخبرتهن مختلفة تماماً عن خبرتي". فكم من الأعوام أمضيتن في تدريس أفلاطون وشيكسبير وبروست؟ أو كمثال آخر، "إنها امرأة بيضاء، أي شيء يمكن لها أن تقوله لي؟"، أو مرة أخرى، "هذه المرأة تكتب عن أبنائها، وأنا لا أبناء لي". وكل هذه السبل التي لا نهاية لها والتي نجرد بواسطتها أنفسنا من ذاتنا ومن بعضنا البعض.

يمكننا أن نتعلم من "من أخت لا منتمية"، و"انبثاق للضوء" أن نعمل ونتكلم عندما نكون خائفات بالطريقة ذاتها التي تعلمنا بها أن نعمل ونتكلم عندما نكون متعبات.

فقد تم تربيّتنا اجتماعيًا على احترام الخوف أكثر من حاجتنا للغة وللتعريف، وبينما ننتظر في صمت هذه الرفاهية النهائية من عدم الخوف، فإن ثقل الصمت سيخنقنا.

حقيقة أننا هنا وأنني أتحدث بهذه الكلمات هي محاولة لكسر هذا الصمت ولعبور بعض هذه الاختلافات بيننا، لأنها ليست الاختلافات ما يمنعنا من الحركة وإنما هو الصمت. وثمة أكثر من صمت واحد لنكسره.

تذكير .. تأنيث .. تهمة الهوية

سنا



غالبًا ما نتحدث عن النوع الاجتماعي بطريقة مبسطة جدًا، فالطريقة التي نقل لنا بها المجتمع المفاهيم المتعلقة بالنوع الاجتماعي محصورة في ثنائية تشير إلى أن كل علاقات الأفراد تكون بين الرجال والنساء بشكل يتبع تراتبية صارمة. نظرًا للطريقة التي تعلمنا منها كيفية فهم النوع الاجتماعي، فإنه من المنطقي ألا نتصور وجود أي شيء خارج ثنائية الذكر والأنثى. فوق ذلك فنوعين اجتماعيين لا يسجلان بدقة مجموعة الهويات الأخرى الموجودة ضمن الجنس البشري. فالاختلافات دومًا تعتبر كنوع من التشوش في أحسن الأحوال وكنوع من الفسق والخروج عن القانون في أسوأ الأحوال. تأتي محاولاتنا للكتابة عن النوع الاجتماعي من منظور أنه "مجموعة من الهويات بلا حدود لا نسمع عنها وتقع على الهوامش كعاقبة لفرض ثنائية النوع الاجتماعي المدعومة بواسطة المجتمع الأبوي". فكما ذكرت فالنوع الاجتماعي بلا حدود ويحتاج إلى تعزيز بواسطة القابعين على الهوامش، المستعدين لكتابة وتوثيق قصصهم الحياتية. كشخص ناشز عن المعايير ومعتضة على ثنائية النوع الاجتماعي أتفهم مدى الحاجة إلى سرد يمثلني كنوع من التوثيق لوجودي على هذه الأرض، إن تكيم أفواه المهمشين الخارجين عن الثنائية المفروضة اجتماعيًا هو عبارة عن تأكيد من المجتمع على أن ثنائية النوع الاجتماعي هي الطريقة الوحيدة للوجود وذلك يتعارض مع من يعرفون أنفسهم بالـ Gender Queers أو الخوارج¹ جندريًا.

1 مصطلح "الخوارج" من باب تكفير المسلمين المعارضين، فالجماعة السياسية المعارضة للحاكم يتم قتالها وإبادتها بتهمة انتماءها للخوارج؛ وفضلنا استخدام المصطلح هنا لتوصيل فكرة رفض المجتمع وقتاله ومحاولته لإبادة الجماعات التي يعتبرها متمردة على ثنائية الذكر والأنثى.

أنا خارجة الجندر ولكن قبل أن أمضي في حديثي أحب أن أشدد على أن هناك فارق كبير بين الخروج الجندري والخروج الجنسي . وخروجي الجندري ببساطة هو أنني لا أصنف نفسي كرجل ولا امرأة. أتفهم لو أن الأمر مُحير، فمنذ أن بدأت أصنف نفسي كخارج جندرياً كان الأمر مثيراً للحيرة بالنسبة لي أيضاً حتى أصبحت مستوعبة وجود مدى واسع من الهويات خارج ثنائية النوع الاجتماعي. فكم من السنوات جعلتني أشعر كالغريب بين زملائي ومعارفي وتمنيت التراجع عن هويتي، فتبني شيء مختلف من منظور المجتمع صعب وبالتحديد عندما نستخدم المصطلح "طبيعي" للإشارة لمعايير جندرية مُصنعة اجتماعياً. علماً بأنك لا تتناسب مع ما يتوقعه المجتمع منك وفي الوقت نفسه تحاول الالتزام بتلك الفروض المجتمعية فهذا مدمر لكيانك الوجودي . وهذا ما يفعله المجتمع الأبوي الثنائي مدعي الصلاح والحامي للأخلاق .

خروجي الجندري يأتي كجزء معقد وبالغ الأهمية من شخصيتي فما أنا عليه الآن نتاج سنين من نشأتي وأنا أشعر كغريبة ووحيد ومختلفة، فحاولوا أن تتخيلوا نشأتكم مثلي في مجتمع محافظ في مدينة صغيرة شمال شرق القاهرة. لو أن تخيل ذلك مخيف فذلك لأنه مخيف جداً فعلاً.

مرحلة نشأتي كانت مرعبة فلم يكن هناك أي مساحة للتساؤل، وذلك تعارض بشكل سيء مع طبيعتي الدائمة التساؤل عن كل شيء. أردت تفسيراً لكل شيء وما زلت باحثة عن الأجوبة خصوصاً فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي وتوقعاتنا للأفراد طبقاً لنوعهم الاجتماعي سواء كان مفروضاً عليهم أو ما تأقلموا عليه. وهذا واضح في طفولتي وكرهي للألعاب المجنردة أو المصنفة طبقاً للنوع الاجتماعي. فقد كنت منزعجاً من فكرة أن هناك ألعاب للأولاد وأخرى للبنات، فمن أين جئنا بتلك القيود والحدود للأطفال ؟ أنه لا يمكن لولد اللعب بدمية و أنه لا يمكن ل بنت اللعب بسيارة لعبة - إنه لشيء سخيف خصوصاً أن هؤلاء الأولاد سوف ينجبون أطفالاً يحتاجون إلى الرعاية ويوماً ما سوف تقود تلك البنات السيارات. إن لم يعكس ذلك كم أن الأدوار المجنردة مختلقة وخاطئة فيجب علينا النظر إلى عبثية الألوان المجنردة. اللون الوردي والبنفسجي مخصصين للبنات ولكن الأسود والبنّي مخصصين للأولاد، لا أعرف كيف توصلنا لهذه الفرضية و لكن شيء واحد مؤكد وهو أن هذه الفرضية منافية للمنطق وسخيفة. فهي دورة لا نهائية من الاستغلال الجندري فحتى ملابس الأطفال محددة بشكل كبير بالمعايير الجندرية، فالفساتين للبنات والسراويل القصيرة والقمصان للأولاد بلا استثناء.

خلال نشأتي أردت بشدة أن أتححر من تلك الأدوار المجنردة المُقيدة الخانقة، فلم أستطيع قبولها وكانت بالنسبة لي هراء تام وصريح. أحسست بأنني محاصرة بكل



هذا المفروض المتعلق بكيونوتي بدون أي مساحة للتفاوض. لم أفهم لماذا لا أستطيع أن أفعل ما أشاء وما يجعلني سعيدة .

بالرغم من كل ذلك لم يستطع أحد أن يردع محاولتي للتحدي والاعتراض على مفاهيم النوع الاجتماعي المفروضة. فأنا لست نتاج هذا المجتمع الأبوي، وأنا مزدهرة رغمًا عن أنفه. فلقد نشأت مغرمًا باللون الوردي واللعب بالدمي وأدوات المطبخ اللعبة. وتجاوزت خطوط مجندرة متمزمة بكل سعادة ولكن كنت أنا فقط سعيدًا، فسادتي هذه أخلها استبداد أبي وطغيانه الذي لم يستطع قبول أن طفله مغرم بكل شيء "أنثوي"، على الرغم من إصراره على أنه أب راع لبناته وزوج صالح لزوجته ولكن عنده كراهية واضحة لكل ما هو أنثوي. فكم من المرات قال لي "مش هتبطل تبقى خول" أو "مش هتسترجل"، مرات أكثر مما أتذكر ، كراهيته لما أنا عليه كانت قوية لدرجة أنه لجأ لضربي. أتذكر بشكل واضح عندما كنت ألهو بأحمر شفاه أمني ورآني، ضربني بقسوة حتى اليوم أستطيع أن أتذكر أثر لكلماته على جسدي ولسعات صفعاته على وجهي. كل هذا لأنني لم أكن "ذكرًا" بالقدر الكافي له .

أبشع شيء في خروجي الجندري هو أن الأمور لا تتحسن أبدًا. فسينين مراهقتي كانت أشبه بكابوس، ولكنها تزامنت مع صحوة هويتي. فمررت خلال نقلة هائلة لمنظوري في الحياة، وبالرغم من محاولات الضغط لقولبتي وتشكيلي في قالب لم يناسبني أبدًا فقد قاومت ولا زلت أقاوم لهذه اللحظة. كوني ذكر، كان بمثابة عبء ثقيل ولم أستطع تحمل الضغط المجتمعي لأكون قويًا كما يجب على أي رجل، ببساطة أنا لم أرغب في أن أكون

قويًا ولكن لم يوجد أي خيار سوى التصنع. حملت عبء تصنع كوني مغايرًا وبكوني قويًا، فالرجولية حتمت عليّ أن أشعر بالتميز ولكن كل هذا لم يشكل الحياة التي رغبت فيها. يبدو التظاهر حلًا سهلًا للتعامل مع مجتمع رافض لوجودك، ولكن حاول أن تتخيل وجودك بشكل يومي وأنت تحاول أن تخفي ما تريده، وما تحسه، وكيف تعيش، ومن تحب، فكل هذا مؤسف بشدة ويقتلك بشكل بطيء.

بدأ شعوري بعدم الرضا والاستياء من كوني ذكرًا يتضاعف بمرور الوقت فدخلت في حالة من الحيرة التامة. شعرت بالوحدة كأني الشخص الوحيد في العالم الذي ينتابه هذا الشعور. من الطبيعي أن لا يكره أحد كونه رجلًا بكل الامتيازات المكفولة لكونك فقط "رجل" ولكنني مقتّ هذا الامتياز، ولا زلت أمقتة. فالذكورة ظالمة وقمعية بالنسبة لي، لأنني لا أريد معاملة خاصة، ولا أريد أن أكون مفضلًا عن شقيقتي لامتلاكي عضوًا ذكرًا. الذكورة ما هي إلا مظهر زائف لأنه على الرغم من أنها تمنح امتيازات لهؤلاء الذين يصنفون أنفسهم كذكور، فإنها لا تحميهم. بالتأكيد أستطيع أن أسير في الشارع دون أن يتحرش بي أحدًا ونادرًا ما أفكر ما إذا كانت ملابسي ملائمة ولن تتسبب في حكم الناس عليّ و هو شيء تفكر فيه كل امرأة بشكل يومي. ولكن الذكورة لم تحميني من التعرض للاغتصاب.

لقد تم اغتصابي وكان هذا من أحلك اللحظات في حياتي، وجعلني هذا كارهاً لشذوذي، وفكرت في أنني ربما أستحق الاغتصاب لكوني مختلفًا. تعرضي للاغتصاب غدى كراهيتي لذكورتي، فلم أعد أود أن أكون ذكرًا، لأن الذكورة كانت استعراض للقوة بالنسبة لي ومكنت رجلًا من استغلال تلك القوة ونتج عن ذلك اغتصابي. فالرجال تم تعليمهم أنهم محصنون، وأنهم يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون دون أي عواقب، وهذا في حد ذاته خطر جدًا. فالرجل الذي اغتصبني كان يعلم أنني لن أكون قادرًا على الإفصاح عما فعل، وأنه سوف يفلت من أي عواقب. فالرجولية كما هي مقررة من خلال الثنائية الجندرية الصارمة علمته أنه صاحب امتياز وأعظم نفوذًا.

عندما أتحدث عن الحاجة لتكسير الثنائية الجندرية، فأنا لا أفعل ذلك لأنني أريد أن أعبر عن نفسي كما أشاء، على الرغم من أن هذا جزء كبير من كوني خارج جندريًا، ولكن لأن الثنائية الجندرية هي أصل عدم المساواة الذي نتعرض له ويجب أن نتوقف

المسألة ليست ألعاب أو ملابس أو مستحضرات تجميل، ولكنها الحياة نفسها !

كوني بالغة وأحاول البقاء حيًا بالرغم من كل ذلك أمر منهك، ويؤثر على صحتي النفسية. خلال عملية تناسي كل القبح الذي بثه المجتمع لي، وخلال رحلتي لاكتشاف

وتقبل ذاتي كما هي تنازلت عن ذكورتني، فأنا لم أعد أصنف نفسي رجلاً، وبالرغم من أنني سوف أكون دوماً مقروناً بالامتياز الذكوري فسأظل دوماً رافضاً له طالما أنني واعية بدوره وكيفية عمله في الأماكن العامة، لأنني لن أكون متواطئة مع نظام له دور كبير في قهري .

سيظل المجتمع يحاول جاهداً حصري داخل الثنائية الجندرية، ولكنني سأظل دوماً متحدية لها بكل بساطة بوجودي كخارج جندرياً.

خروجي الجندري هو بمثابة ثورتي على مجتمع فرض مفاهيمه الأبوية عليّ، هو أدواتي لتكسير الثنائية الجندرية للوجود خارجها ومقاومة أي محاولة لمحوي. خروجي الجندري هو هويتي التي شكّلت نتيجة العديد من الصراعات الداخلية والخارجية، ولكنني لست وحيداً.

للمناضلين، والذين لا زلوا يخوضون معاركاً مع شياطينهم الداخلية والخارجية - أنتم لستم وحيدين! فأنتم موجودون طالما تقاومون.

مانفستو ضد المرأة

منى كريم**



**شاعرة "بدون" مقيمة في نيويورك.

قبل أسابيع من الحرب الأمريكية على العراق، نشرت المفكرة الهندية چاندرا موهانتي¹ كتابها المعنون "نسوية بلا حدود"² والذي ناقشت فيه هيمنة النسوية الغربية وأثرها المميت العابر للحدود. لم تكشف موهانتي عن حقيقة غائبة عن رفيقاتها النسويات، إلا أنها نظرت حول ما اسمته "فرق العالم الثالث" - ذاك الجدار المتوحش المطلق الذي تفترضه نسويات الغرب في إطلالتهن على العالم. تستخدم موهانتي هذا المصطلح لتلج إلى ممارسات وعلاقات نسوية شائبة تنصب عبرها النسوية الغربية مجموعات مهيمنة من نساء العالم الثالث كمتحدثات عن الجميع. تصف موهانتي هذا "الفرق" بأنه "ذاك الشيء اللاتاريخي المستقر." فعبّر هذا الفرق - أو هذه الهوة - تصبح ثقافة الطبقة الوسطى وتاريخها بمثابة "كود" يبتلع تجارب الجميع ويحركها كما يجب.

كثيرًا ما تتساءل المهتمات عن أهمية منظور الاختلاف بالنسبة للفكر النسوي. وقد تمتد هذه الأسئلة إلى فتاوى عن أهمية وحدة النساء والاعتقاد بموقع ضعيف لهن جميعاً. يركز هكذا اعتقاد على فكرة جاهزة عن أن الرجل أقوى في المجتمع. إلا أنني لا أريد حتى أن أقف عند الهويات الجنسية والتجارب اليومية التي يتم افتراضها عن "المرأة" و"الرجل".

ما أريد التوقف عنده هي فكرة الوحدة المقيتة هذه. تسجل موهانتي نقطة مهمة بقولها أن "البطرياركية دائماً ما يتم تعريفها باعتبارها سلطة الذكور. وبأن المنظومات الدينية والقانونية والاقتصادية هي من صنع الرجال" وكأن هذه المنظومات سقطت على

1 Chandra Talpade Mohanty

2 Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity

النساء من السماء.

في مثل هذا السياق، تبدو النساء سلبيات ومستسلمات حتى في محاولات كتابة تاريخ معاكس عن تجاربهن ومقاومتهن. كما يتم تهميش أسئلة الاختلاف وتقليصها إلى "تعريفات ذاتية تلقائية وأفكار فردية عن ما هو ميسس ونسوي" (موهانتى). أي أن تجارب نساء الطبقات والجماعات المهمشة (subaltern groups) - حسب المصطلح الغرامشي³، تصبح مجرد أداة لقياس حدود الاضطهاد الجندري.

إذن، كيف بإمكاننا استخدام الاختلاف لتفكيك هذه الهيمنة على جسد النسوية؟

أكتب هذا المانفستو ضد المرأة. ضد كل امرأة مدت قضيبتها تجاهي ومارست دورًا بوليسيًا ضدي. لا أكتب ضد النساء، فلا نساء يمكن الحديث معهن أو عنهن. أكتب ضد المرأة، هذه الكتلة الواحدة المؤذية. مثل نساء الأعراس التي كانت والدتي تجبرني على حضورها. كثيرًا ما شعرت بالقلق والارتياح في المساحات التي تحضرها النساء فقط، مثل المناسبات الاجتماعية أو غرف الاستراحة الحكومية. في هذه المساحات "الآمنة" حيث نفترض أن بإمكاننا التعري، لا يمكن المرور أمام تلك النظرة الثاقبة والتمهله للبطريكية دون ملاحظتها. في مساحات النساء، لا أجد المباح بل المستباح.



أكتب ضد المرأة التي تظن بوقاحة أننا واحد. تلك التي انتفخت مؤخرتها فوق كرسي مريح من مميزات المواطنة والطبقة والعرق. ضد "الكفيلة" الخليجية التي تذهب للعمل وتصبح مواطنة صالحة وامرأة متحررة على حساب الآسيويات في بيتها، أو تذهب في إجازة وتستثنى من العمل ليلاً على حساب مهاجر هندي أو مصري. وضد المرأة

المتباكية من تعدد الزوجات لا من تعدد الخدمات. هذه المرأة تشابه دولتها وطبقها لا نساء أخريات.

أكتب ضد المرأة المواطنة، المندفعة في "عرس الديمقراطية"، الباحثة عن "مساواة" تشملها هي فقط. في الكويت، تخشى المواطنات من اقتراحات منح الجنسية لأبناء الكويتية المتزوجة من غير الكويتي. أذكر تعليق إحداهن في ندوة انتخابية تنديداً بهكذا اقتراح لأنه "سيسمح لهؤلاء بالتساوي مع أبنائها". المرأة المواطنة تمقت المساواة المطلقة.

كتبت الباحثة ثريا التركي ذات مرة عن المرأة والمواطنة في السعودية لتقول بأن المواطنة لا يمكن لها أن تكون أداة ومنفذاً لتغيير وضع المرأة في المجتمع السعودي لأنها مفهوم غربي قائم على الفردية. لذا تقترح التركي أن على المرأة استخدام منظومة الأسرة للتفاوض. أي أن التركي - وهي من ارستقراطيات المجتمع السعودي - لا تسعى إلى هدم البطرياركية بل تفترض أزليتها وتؤكد على أهميتها كوسيط للتغيير للمرأة السعودية. في مقالها هذا الذي نشر في أنثولوجيا "المواطنة والنوع في الشرق الأوسط" لا نجد نساءً في السعودية سوى السعوديات أنفسهن. حتى حين يقرأ الواحد روايات السعوديات - التي يضج العالم بها ويترجمها - لا تحضر (المرأة الأخرى) سوى كظل عابر، عاملة صامتة، سارقة لزوجها، أو جسد هائج وغير مهذب.

إن المواطنة هي عضوية في مجتمع اقصادي توزعها الدولة لاختلاق هوية جمعية رجعية. إنها "عربة القومية" كما أسمتها سعاد جوزيف "التي لا يمكن للدولة القومية من دونها أن تترجم ذاتها." أي أن قوة المواطنة قائمة على قوة الاقصاء. ومثل غيرها من أعضاء الدولة، تغذي المواطنة هذه القوة حينما تمارس "المساواة" الشرطية وتفصلها على مقاسها. تذكرنا جوزيف بأن النساء كثيراً ما يتحالفن مع مجموعاتهن الاجتماعية (الطبقة - العرق - الدين) على أخريات من النساء.

لا نفترض أبداً أن على المرأة أن تقف مع المرأة. فكما ذكرت لا يمكن افتراض مثل هذه العلاقات إلا عبر المرور بإشكالية تعريف المرأة.

بل على العكس، أريد أن أقول أنني ضد المرأة. ضد المرأة لأنها تحمل البطرياركية على أكتافها ولأنها متنفعة مثل غيرها من خيرات الدولة والطبقة ومنظومات الأسرة والأمومة والأنوثة. لا تتزوج هذه المرأة بسبب أسرتها، لا تحمل بفعل زوجها، لا تفضل إنجاب ذكر من أجله، بل لأن هذه الأفعال كثيراً ما تكون طريقاً لها للحصول على سلطة - على حصة في هذه البطرياركية المفتوحة.



بروح مثل هذه، كتبت العام الماضي قصيدة أسميتها "كوماري" أحب أن أختتم
بها دعوتي التحريضية ضد المرأة:

"عزيزتي كوماري،
لا أعرف طبعًا إن كان اسمك كوماري أو غيره،
جرت العادة في الخليج أن يغيروا اسم الخادمة فور وصولها،
تقول لك الماما: "اسمك مريم/فاطمة/كوماري/جاندر"
حتى قبل أن تعطيك دراعتك القطنية،
ذاتها التي استخدمتها كوماري التي سبقتك
قبل أن تهرب
وتصبح حرة
محشورة في غرفة واحدة مع ١٠ أخريات
استبدلن الجدران بصور بهتت تحت المكيفات.

يا كوماري،
قد يحدثونك بالإنجليزية ويعطونك غرفة لك وحدك
لكنهم سيلبسونك "يونيفورم" زهري،
فليس على الجارية أن تكون مغرية بعد الآن.

أو قد يحدثونك بالعربية وبلغة الأصابع
تلك التي تعتمد على الإشارات في أحيانٍ
وعلى خدك في أحيانٍ أخرى.

لربما ستضطرين لمساعدة الابن
في اكتشاف رغباته الجنسية
أو حتى التضحية
من أجل خيبات الأب الجسدية.
في الحاليتين، لا تركضين إلى مركز الشرطة،
من هناك يأتي كل الآباء والأبناء.

كوماري،
عليك قص شعرك بشكل مستمر،
”ماما“ قد تغضب ذات يوم وتأخذ ظفيرتك حبلاً في يدها.

اكتبي كل الأغاني التي تحبينها في دفتر،
فلا يمكن إيجاد أي موسيقى منسية هنا.

اغضبي يا كوماري
اشنقي نفسك بحبل الغسيل،
استخدمي سكينك خارج حدود المطبخ،
لقني ”الماما“ و”البابا“ و”البچه“ درسا،
دعيهم يختلقون كل تلك الأساطير
عن آلهتهم التي تطلب منكم في المنام
دماءً خليجية تروي كرش التاريخ.

اهربي يا كوماري
واسرقي كل ما تجدين،
على الأشباح أن تتصرف كأشباح.“

