

# فمینیسم و مارکسیسم

ترجمه ی نسیم روشنایی



# *Feminism & Marxism*

*Translated by:  
Nasim Roshanaei*

## فهرست

پیشگفتار .....	4
<b>فصل اول : دیدگاه های فمینیستی درباره ی طبقه و کار .....</b>	<b>8</b>
1- مارکسیسم ، کار و طبیعت انسان.....	10
2 - تحلیل های مارکسیست- فمینیستی.....	12
3- تحلیل های موج اول فمینیستی درباره ی زنان و کار.....	12
4 - تحلیل های موج دوم فمینیستی درباره ی خانه داری.....	15
5 - شکاف خصوصی / عمومی و دلالت هایش.....	17
6 - نظریه های روانکاوانه درباره ی زنان و کار.....	22
7 - نظریه های اخلاق گرایانه از کار زنان در مراقبت و نگه داری.....	24
8 - نظریات فمینیستی مدرن در مقابل نظریات فمینیستی پست مدرن.....	26

- 9 - نژاد، طبقه و تحلیل های فمینیستی میان حوزه ای..... 28
- کتاب شناسی..... 35
- فصل دوم : فمینیسم سوسیالیست چیست؟**..... 50
- فصل سوم : مارکسیسم فمینیست / ماتریالیسم فمینیست**..... 63
- کتاب شناسی..... 79
- فصل چهارم : عودتی برای آینده (مصاحبه ای با دراسیلا کورنل)**..... 81
- پانوشت ها ..... 112

---

## پیشگفتار

---

این کتاب خلاصه ای است از رویکرد نظری فمینیستی چپگرا که علاوه بر نقش پدر شاهی و تاثیر دوتایی های جنسی مسلط و دیگر عوامل، نقش کار و طبقه را نیز بر زندگی زنان بررسی می کند.

نظریات آن فرگوسن (Ann Ferguson) در فصل اول کتاب که به طبقه و کار می پردازد. در اینجا رویکرد مارکسیستی به تنهایی و سپس ارتباط آن با جنبش فمینیستی یعنی تحلیل های مارکسیست فمینیستی بررسی می شود. پس از آن به تحلیل های فمینیست های موج اول درباره ی زنان و کار پرداخته می شود و سپس نظریات فمینیست های موج دوم درباره ی خانه داری ارائه می شود. در این میان برخی دیدگاه های فمینیست های رادیکال و لیبرال نیز بررسی می شود. بعد از آن به نظریات روانکاونه درباره ی مسئله ی کار و زنان و همچنین به

کارهای مراقبتی و پرستاری زنانه نیز از لحاظ اخلاقی اشاره می شود. بخش بعدی به نظریات فمینیستی مدرن در مقابل نظریات پست مدرن و پساستعماری ها، شالوده شکنان و پساساختارگراها می پردازد. بخش آخر فصل اول به مسئله ی نژاد، طبقه و تحلیل فمینیستی میان حوزه ای روی می آورد. بسیاری از مباحث نظری فمینیستی معاصر به مطالعات میان حوزه ای و ترکیب تحلیل های موضوعات خاص تمایل دارند که می کوشند به جنسیت، طبقه، نژاد و سکسوالیته به صورت عام، تأکید یکسانی داشته باشند بدون این که خود را با دسته بندی هایی مانند لیبرال، رادیکال یا ماتریالیست، که در مباحث اولیه ی فمینیستی دسته بندی می شد، تعریف کنند.

فصل دوم کتاب، مقاله ای است از باربارا ارنریچ (Barbara Ehrenreich)، فمینیست سوسیالیستی که کوشیده است تعریفی جامع از این رویکرد ارائه کند. او در این مقاله ابتدا توضیح مختصری از مارکسیسم و فمینیسم ارائه می کند و سپس به لزوم پیوند این دو رویکرد برای مبارزه ی منسجم فمینیستی تأکید می ورزد. او به بی عدالتی بنیادینی که هم در جوامع طبقاتی و هم در ساختار تقسیم جنسی خویشاوندی پدر سالار وجود دارد اشاره می کند و سنتز مبارزه با این دو نوع بی عدالتی را نه به طور مطلق، اما در "سوسیالیسم فمینیسم" می جوید.

فصل سوم، مقاله ای است از مارتا خیمنز (Martha E. Gimenez)، مارکسیست فمینیستی که در این مقاله تفاوت مارکسیسم فمینیستی و ماتریالیست فمینیسم را نقد و بررسی می کند. او در این مقاله سعی دارد ابهاماتی که در مورد مارکسیسم فمینیستی وجود دارد را رفع کند و مانند برخی از ماتریالیست فمینیست ها و سوسیالیست فمینیست ها معتقد

نیست که نظریات مارکس و انگلس برای تحلیل مارکسیست فمینیستی ناکافی و عقیم اند، برعکس، وی به پویایی های نظریه ی آنها در حیطه های فرهنگی نیز تاکید دارد.

فصل آخر کتاب نیز مصاحبه ای با سوسیالیست فمینیست و حقوقدانی به نام دراسیلا کورنل (Drucilla Cornell) است. دراسیلا کورنل در این مصاحبه خود را فمینیستی ابراز می کند که همزمان چپگراست و با سرمایه داری نیز مبارزه می کند. او به اهمیت مفهوم حق و سوژه در جامعه و مبارزه تاکید دارد و فمینیسم خود را نیز "فمینیسم اخلاقی" می نامد.

هدف من از گردآوری این مجموعه، ارائه ی مختصر رویکردهایی در جنبش فمینیستی است که نقش جامعه ی طبقاتی، کار و شیوه ی تولید و در حال حاضر سرمایه داری را نیز در تحلیل و استراتژی مبارزه در نظر می گیرند و ایده ی مارکسیسم را به فمینیسم پیوند می زنند. آشکار است که در طول تاریخ بر زنان به عنوان اعضای درجه ی دو جامعه ی طبقاتی، علاوه بر ستم طبقاتی تحمیلی بر تمامی فرودستان اعم از هر دو جنس، ستم و تبعیضی مضاعف نیز تحمیل می شود و این تبعیض هنوز هم به شیوه های مختلف و در مقیاس های مختلف ادامه دارد. برخاستن نظام سرکوبگر پادشاهی از دل جامعه ی طبقاتی و رشد ادیان پدرسالار در به انقیاد کشاندن و استثمار زنان نقش بسیار مهمی داشته و دارد. اما باید دقت کنیم که پادشاهی زاده ی جامعه ی طبقاتی بود، بنابراین صرفا نمی توان مانند فمینیست های رادیکال تنها عامل سرکوب تاریخی زنان را پادشاهی قلمداد کرد. جامعه ی طبقاتی و نفوذ ادیان، هم در روان افراد و هم در سیاست های حکومت ها در به بند کشیدن و استثمار زنان نقش بسیار مهمی داشته و دارند و تمام این عوامل در زنجیره ای منسجم به هم مرتبط اند. همانقدر که آموزه های مذاهب، ستم بر زنان را تولید و بازتولید می کنند، جامعه ی طبقاتی نیز همدست با

پدرشاهی این ستم و تبعیض را تولید و بازتولید می کند. و همان طور که نقش تحلیل های فرهنگی و سیاست های هویتی، جنسی، نژادی، قومی و روانکاوانه در رویکردهای فمینیستی لازم است، نمی توان از نقش تعیین کننده ی اقتصاد در زیست اجتماعی گذشته و حال زنان چشم پوشید. هیچ انسانی از زیست اقتصادی خود جدا نیست و در نظر نگرفتن این مسئله یا از سر نادانی است یا منافع طبقاتی خاصی را دنبال می کند. مثلا در روند مبارزات فمینیستی، برخی فمینیست های بورژوا در مطالبات خود همواره به حق رأی و کسب حقوق مدنی یا برابری در قدرت و ثروت و جایگاه مقتدر اجتماعی با مردان بسنده کرده اند و در مبارزات شان بر مطالبات زنان پرولتاریا و فرودست و اقلیت، چشم فرو بسته اند.

از سوی دیگر، ما زنان صرف نظر از هر جنسی که به ما منسوب شده است، انسان هستیم و مطالبات ما از بین بردن دوتایی های جنسی، جامعه ی طبقاتی، از بین بردن خرافات و متافیزیک سرکوبگر و هر نوع تبعیض در حیطه های عمومی و خصوصی زندگی مان است. برای مثال، نمی توان جامعه ای تصور کرد که در آن زنان آزاد و برابر باشند و تمام عوامل سرکوب و استثمار بر زنان از بین رفته باشد، اما مردان آن جامعه تحت انقیاد باشند. بنابراین مبارزه ی ما مبارزه ای بنیادین و مستمر و همه جانبه است که در نهایت ضرورتا می بایست به نابودی جامعه ی طبقاتی، سرمایه داری و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، پدرشاهی، ادیان و خرافه های سرکوبگر و تخدیری، هرگونه تبعیض نژادی و قومی، هر گونه دوتایی جنسی، دگر جنس گرایی اجباری و رسیدن به آزادی های فردی و مدنی و آگاهی و برابری تمام انسان ها منجر شود، و گرنه مبارزه ای کوتاه نظر و کم مایه خواهد بود.



## دیدگاه های فمینیستی

### درباره ی طبقه و کار

آن فرگوسن (Ann Ferguson)

یک نقطه شروع خوب برای مباحثات نظری درباره ی زنان، طبقه و کار، جایی است که در تقاطع با مارکسیسم و فمینیسم قرار می گیرد. چنین مباحثاتی تنها به واسطه ی تحقیقات آکادمیکی شکل نگرفتند، بلکه، به عنوان پرسش هایی درباره ی رابطه ی بین ستم بر زنان و آزادی و سیاست های طبقاتی جناح چپ، اتحادیه های صنفی و جنبش های فمینیستی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، به خصوص در امریکا، بریتانیا و اروپا، شکل یافتند. همچنین ضروری خواهد بود که برای درک مفهوم کار، دیدگاه های فلسفی گوناگونی را بررسی کنیم، به روشی که کار زنان و فعالیت های خانگی شان را شامل می شود و یا حتی نه لزوما

تحت این مقوله، بلکه بررسی این امر که ویژگی های خاص کار خانگی از چه طریق قادر هستند یا قادر نیستند تا با " شیوه های متفاوت آگاهی" و دیدگاه های متفاوت درباره ی اخلاقیات ارتباط یابند. همچنین بررسی مباحثه ی بین دیدگاه های ذات گرایان و مفسران اجتماعی درباره ی تفاوت های بین جنس به مثابه ی شالوده ای برای تقسیم جنسی کار در شناخته شده ترین جوامع انسانی ضروری خواهد بود.

ارتباط بین زنان به مثابه ی یک گروه اجتماعی با تحلیل طبقاتی اقتصاد، مباحثات سیاسی ای را هم در محافل مارکسیست ها و هم فمینیست ها نسبت به چالش جنبش زنان با سلطه ی مردانه برانگیخته است، این که آیا می توان مجموعه ی مشترکی از منافع زنان را ورای نژاد، قوم و طبقه در نظر گرفت. اگر چنین منافع مشترکی وجود ندارند، پس چه چیز می تواند جنبش زنان ماندگاری ایجاد کند و این جنبش اصولاً چطور می تواند از ترفیع منافع طبقه ی متوسط سفید پوست و زنان ثروتمند طفره رود؟ در این فضا، کدام زنان خود را به عنوان یک گروه سیاسی سازماندهی می کنند که از صفوف سنتی طبقاتی میان بر بزنند و آنها تحت چه شرایطی در مقابل نیروی مترقی برای تغییر اجتماعی، تأثیری محافظه کارانه دارند؟ اگر مسائل زنان فقیر و طبقه ی کارگر با مسائل زنان طبقه ی متوسط و طبقات مرفه متفاوت است، چگونه می توان به جنبش زنان طبقه ی متوسط اعتماد کرد؟ علاوه بر این موضوعات، مجموعه موضوعاتی وجود دارد که با مطالعات تطبیقی بینفرهنگی زنان، کار و اقتدار خویشاوندی در جوامع مختلف وابسته هستند، همچنین تحلیل این مسئله که کار زنان چگونه به فرایندهای جهانی شدن مرتبط است.

## 1: مارکسیسم ، کار و طبیعت انسان

مارکسیسم به عنوان یک فلسفه ی طبیعت انسان، به مرکزیت کار در تکوین طبیعت انسان و خودشناسی او تأکید می کند. به مقالات مارکس مراجعه کنید. هم تغییر روابط تاریخی بین کار انسان و طبیعت، و هم رابطه ی انسان ها با یکدیگر در تولید و تقسیم کالاها برای رفع نیازهای مادی، طبیعت انسان را در دوره های مختلف تاریخی به شیوه های متفاوتی شکل می دهد: مردم چادرنشین با مردم کشاورز یا مردم صنعتی متفاوت اند. مارکسیسم به عنوان یک فلسفه ی تاریخ و تغییرات اجتماعی، در تحلیل خود از نابرابری های اجتماعی و استثمار، روابط اجتماعی کار در شیوه های مختلف اقتصادی تولید تأکید می کند که شامل روابط سلطه، مانند نژادپرستی و تبعیض جنسی است. (مارکس 1844، 1950، 1906-9؛ مارکس و انگلس 1848، 1850؛ انگلس 1942). در سرمایه داری، سیستمی که آنها بیش از همه تحلیل کردند، منطق سود، طبقه ی بورژوا را به توسعه ی نیروهای مولد زمین و کار سوق داد و سرمایه به واسطه ی گسترش بازارها، زمین را به کالا تبدیل کرد و طبقه ی کارگر ( فرودست) را نیز مجبور کرد تا از دوران فئودالی و محصولات مستقل کشاورزی گذر کرده و به کار مزدی تن دهند. مارکس و انگلس استدلال می کنند که تبدیل کل کار به کالا، نه تنها کارگران بیگانه شده را برای کسب نیروی تولید از آنها خرید و فروش می کند، بلکه، برای کارگران، کارخانه ها و خطوط انبوه تولید را اشتراکی می کند. این موارد، برای کارگران فرصتی ایجاد می کند تا بر علیه سرمایه داری با هم متحد شوند و خواستار اشتراکی شدن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، یعنی سوسیالیسم یا کمونیسم باشند.

بر طبق تحلیل مشهور انگلس از موقعیت زنان در شیوه های مختلف تاریخ اقتصادی تولید در کتاب " منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت " (1942)، زنان در آغاز ، در شیوه های تولید اشتراکی تحت سازماندهی های خانواده های مادر تبار، اگر از مردان قدرتمندتر نبودند با آنها برابر بودند. وقتی مالکیت خصوصی به مثابه ی یک شیوه ی تولید به وجود آمد، زنان قدرت خود را از دست دادند. کنترل مردان بر مالکیت خصوصی و در نتیجه توانایی در افزودن کالاهای مازاد، نوع خانواده ی مادرتبار را به خانواده ی پدرشاهی تبدیل کرد، که در این نوع خانواده، زنان و اغلب برده ها [ 1 ] به مالکیت پدر و شوهر در آمدند.

ظهور سرمایه داری باعث جداسازی کار خانگی از تولید کالاها شد و مردان ، به نان آوران خانه ی زنان خانه دار که از نظر اقتصادی وابسته ی مردان بودند، تبدیل شدند، این روند، کنترل مردان بر زنان را در خانواده ی هسته ای بیشتر کرد. در عین حال، سرمایه داری با ایجاد امکان هایی برای کار مزدی زنان و استقلال اقتصادی از شوهران و پدرانشان، امکان رهایی آنان از خانواده ی پدرشاهی را نیز به وجود می آورد. انگلس تأکید می کند که اگر چه به واسطه ی مسئله ی بی دستمزد بودن خانه داری، بخش عمده و شخصی وظیفه ی زنان به مبارزه با تقسیم جنسی کار در سرمایه داری اختصاص می یابد، اما آزادی کامل زنان تنها می تواند با رشد سوسیالیسم و اشتراکی شدن خانه داری و بچه داری توسط خدمات اجتماعی ای که دولت فراهم می کند، به دست آید. بدین سبب، استدلال بیشتر مارکسیست های معاصر این است که برای آزادی زنان لازم است فمینیست ها برای مبارزه با سرمایه داری به طبقه ی کارگر ملحق شوند. (Cliff کلیف 1984 ).

## 2: تحلیل های مارکسیست- فمینیستی

بیشتر متفکران مارکسیست فمینیست و برجسته ترین شان در میان جامعه شناسان و انسان شناسان، مطالعات بینافرهنگی و تاریخی بسیاری درباره ی اشکال نخستین خویشاوندی و اقتصاد و نقش آن در تقسیم جنسی یا جنسیتی کار در درک یا حمایت از قدرت اجتماعی زنان، انجام داده اند ( Reed 1973 .cf. Leacock 1972 ، Rosaldo and Lamphere ، 1974 ). آنها همچنین، در ارزیابی رشد اقتصادی جهان سرمایه داری به مثابه ی نیرویی مغایر با آزادی زنان (Saffioti 1978) کوشیده اند و استدلال کرده اند که آزادی همگانی و جهان شمول زنان به توجه به موقعیت های وخیم نیاز دارد: مانند فقر کارگران زن در کشورهای پسا استعماری (Sen & Grown 1987). دیگر فمینیست های انسان شناس استدلال می کنند که تغییرات دیگر، به جز نقش زنان در تولید، کلید فهم وضعیت و قدرت اجتماعی زنان هستند (Sanday 1981 ؛ Leghorn and Parker 1981). با این حال، دیگر مورخان اقتصادی فمینیست، مطالعاتی تاریخی در شیوه هایی کرده اند که نژاد، طبقه، قوم، زنان را در موقعیت متفاوتی نسبت به تولید قرار داد، برای مثال، در تاریخ امریکا (Davis 1983؛ Amott and Matthaiei 1991). در پایان برخی از مارکسیست فمینیست ها استدلال کرده اند که کار زنان در تولید بیولوژیکی و اجتماعی، عامل اصلی تمام شیوه های تولید است و این مسئله اغلب از سوی اقتصاددانان مارکسیست نادیده گرفته می شود. (Benston 1969 ؛ Vogel 1995).

## 3: تحلیل های موج اول فمینیستی درباره ی زنان و کار

تحلیل های فمینیستی ای که نقش کار زن را در تفسیر اجتماعی جنسیت و جوادان سازی سلطه ی مردانه برجسته کرده اند، توسط مقوله پردازانی مانند جگر (Jagger)، راتنبرگ

(Rothenberg) [Struhl] (1978)، تانگ (Tong) (2000)، برت (Barrett) (1980)، جگر (1983) و والبی (Walby) (1990)، لیبرال، رادیکال، مارکسیست، و سوسیالیست فمینیست نامیده شده اند. [ 2 ] هر چند که، طبقه بندی کردن مقوله های لیبرال، مارکسیست و مقوله های سوسیالیستی، هم در چشم اندازه های فمینیست های سابق موج اول جنبش فمینیستی زنان و هم در رویکرد های شالوده شکنان معاصر، پسا ساختارگراها و پسا استعماری ها بسیار به ندرت صدق می کند.

تعدادی از فمینیست های موج اول درباره ی کار و طبقه به مثابه ی مسائل اصلی آزادی زنان نوشته اند، مانند شارلوت پرکینز گیلمن (Charlotte Perkins Gilman) سوسیالیست فمینیستی که بسیار تحت تأثیر دارونیسیم و مدرنیسم اتوپییایی قرن نوزدهم بود ( Gilman 1898, 1910, 1979)، اما گلدمن (Emma Goldman) انارشئیست (1969)، و سیمون دو بوآر (Simone de Beauvoir) اگزستانسیالیست، رادیکال فمینیست و کمی مارکسیست (1952). این مباحثاتی که به این واسطه، پیرامون جایگاه جنبش زنان در سیاست طبقاتی در اوایل و اواسط قرن بیستم برخاست، با مباحثات سال 1960، وقتی نظریه پردازان فمینیست می کوشیدند خود را از جنبش های ضد جنگ ویتنام و حقوق مدنی آن دوره مجزا کنند، متفاوت بود.

بحث درباره ی نقش اقتصادی و اجتماعی خانه داری و ارتباط آن با ستم بر زنان مسئله ای قدیمی است که هم در جنبش فمینیستی موج اول و هم موج دوم در امریکا، بریتانیا و اروپا یک ویژگی مشترک محسوب می شد. در هر دوره، مسئله ی بنیادی این است که چگونه شکاف خصوصی/عمومی جوامع سرمایه داری را از بین ببریم که در آن نقش تناسلی زنان، هم کارشان

را به خانه محدود می کند و هم برای آنها باعث ایجاد "شیفتم دوم (عصر)" کار بی دستمزد در خانه و بچه داری بی دستمزد می شود. جنبش موج اول بیان می کند که ایدئولوژی مسلط برای زنان طبقات مرفه و متوسط در دوره ی ویکتوریایی، پاکدامنی، تقوا و انقیاد بود (همچنین آیین زنانگی راستین نامیده می شد)، و بحث آنها بر این مسئله متمرکز بود که آیا باید خانه داری را در فضایی خصوصی که آن را علمی و کارآمدتر می سازد، حفظ کنیم ( Beecher 1841; Richards 1915)، یا آن را با آوردن به فضای عمومی "اشتراکی و اجتماعی" کنیم، همان طور که، شارلوت پرکینز گیلمن سوسیالیست (1898) از آن حمایت می کرد.

در امریکا "خانه داری همگانی" که بخشی از جنبش مترقی سال های 1890 تا اوایل قرن بیستم بود، با رأی گیری، از بین بردن رشوه و فساد در سیاست، ایجاد خانه هایی برای آموزش و حمایت از مهاجران و تشکیل جنبش صلح زنان و غیره، از این ایده حمایت می کرد که زنان ارزش های مثبت خود را با "مادری در فضای عمومی" به اشتراک بگذارند. (cf. Jane Addams 1914)

اختلاف درباره ی ناچیز پنداشتن با ارزش قائل شدن برای نقش متمایز و مهارت های مادری به مثابه ی کاری که زنان در آن از لحاظ طبیعی برترند یا دیدن مادری به مثابه ی امری که شانس زنان را برای داشتن استقلال اقتصادی و برابری با مردان در فضای عمومی محدود می کند، در مباحثات بین الین کیز (Ellen Keys) (1909, 1914) و گیلمن نیز مشهود بود. کیز جنبه ی متفاوتی را نمایندگی می کرد، این که زنان برتر هستند چرا که مادر می شوند؛ در حالیکه گیلمن و گلدمن مباحثات همانندی اتخاذ کردند، این که زنان توسط خانه داری و مادری بی چیره و مواجب محدود می شوند و در وضعیت اجتماعی نابرابری، نسبت به مردان قرار می گیرند. [ 3 ]

#### 4: تحلیل های موج دوم فمینیستی درباره ی خانه داری

می توان نظریه پردازان در جنبش موج دوم را به واسطه ی نظریات شان درباره ی این که چگونه خانه داری باعث ستم بر زنان می شود، گروه بندی کرد. برای مثال، لیبرال فمینیست ها خانه داری را نقد می کنند زیرا دستمزد ندارد. این مسئله زنان را وابسته ی مردان و کم ارزش می کند، زیرا کار زنان خارج از فضای کار معنادار تولید اقتصادی عمومی است (Friedan 1963). نظریه پردازان مارکسیست فمینیست این امر را به عنوان بخشی از مسئله می بینند، اما برخی از آنها از این هم فراتر می روند تا جایی که می گویند خانه داری بخشی از شیوه ی خانگی تولید کالای دوران فئودالی است که تحت سرمایه داری نیز مصرانه باقی مانده و بیانگر قدرت مردان فئودال بر زنان است (Benston 1969, Fox 1980). دیگر مارکسیست فمینیست ها چنین استدلال می کنند که خانه داری زنان بخشی از پروسه ی بازتولید اجتماعی سرمایه داری است (Federici 1975, 2004؛ Vogel 1995؛ Malos 1975). ضرورت بی دستمزد بودن کار بازتولید طبقه ی کارگر باعث سود بیشتر سرمایه داران می شود. تقسیم جنسی کار در تولید و بازتولید کار است که زنان را نسبت به مردان در موقعیت نابرابری قرار می دهد و به سرمایه داران این فرصت را می دهد که از کار بی دستمزد زنان بهره کشی کنند. برخی حتی چنین تحلیل می کنند که باید برای خانه داری پایه حقوق تعیین کرد (Dalla Costa 1974؛ Federici 1975). به تازگی، فدरिकی (Federici) تحلیلی از گذر سرمایه داری از اروپا انجام داده است. او استدلال می کند که ظهور طبقه ی سرمایه دار بود که به کنترل تولیدمثل طبقه ی کارگر نیاز داشت، تا کنترل تولید مثل جسمی زنان طبقه ی کارگر را از بین ببرد و آنها را به بازتولید کار بی جیره و موجب در خانه با محدود کردن



سقط جنین مجاب کند، که همین مسئله در این دوران ، کمپینی علیه ساحره ها به راه انداخت (Federici 2004).

یکی از مسائل فلسفی که درباره ی بحث خانه داری مطرح شد در این باره بود که چگونه می توان بین کار، بازی و فعالیت در زمان فراغت خطی ترسیم کرد، وقتی که این فعالیت بی دستمزد باشد: وقتی یک مادر با فرزندش بازی می کند آیا در حال کار کردن است یا بازی کردن؟ اگر کار محسوب می شود پس ساعات او در چنین فعالیتی را می توان با ساعات کار شوهر یا شریک زندگی اش مقایسه کرد که آیا رابطه ی استثمارگرانه ای وجود دارد، برای مثال اگر ساعات کار تولیدی و بازتولیدی شوهر برای خانواده اش کمتر از همسرش باشد. (cf. Delphy 1984). اما در فضایی که بچه داری به عنوان فعالیتی در فراغت، مانند بازی محسوب می شود، فعالیتی شمرده می شود که فی نفسه با ارزش است (Ferguson 2004) و استثمار محسوب نمی شود. شاید بچه داری و دیگر فعالیت های پرستاری هم بازی و هم کار محسوب شوند اما فقط بخشی از آن برای رشد روانشناختی کودکان و کارگران ضروری است و کار محسوب می شود. در این صورت، چه کسی مرز بین کار و بازی را مشخص می کند؟ از آنجایی که فعالیت های غیرتجاری، ملاک واضحی برای تشخیص کار از غیر کار و کار اجتماعی ضروری از کار اجتماعی غیر ضروری را ندارند، به نظر می رسد عامل دلبخواهی موجب دشواری در تعیین استاندارد منصفانه برای ایجاد قرارداد بین زنان و مردان در تقسیم کار مزدی و غیر مزدی می شود (Barrett 1980).

یک راه حل این مشکل این است که تمام فعالیت های خانه داری را نیز مانند کار مزدی در نظر بگیریم ( پرستارهای بچه، خدمتکاران خانگی، باغبان ها، راننده ها و غیره) و با مجسم کردن مقایسه ی ارزش آن با کار مزدی ضروری، آن را با کارخانگی جایگزین کنیم (Folbre 1982, 1983). راه دیگر نپذیرفتن تلاش های همه جانبه برای مبنا قرار دادن ستم بر زنان

در روابط اجتماعی کار در عرصه هایی است که چنین نظریه هایی بیش از حد تعمیم می یابند و از این معنای مجزایی که وظایف خویشاوندی برای زنان در زمینه های مختلف دارد، چشم پوشی می کنند (Marchand, Nicholson 1991; Fraser and Nicholson 1991). یا می توان استدلال کرد که اگرچه مرز بین کار و فراغت به طور تاریخی تغییر می کند، ولی انجام کار باید تعریف قاطعی درباره ی این مسئله داشته باشد که آیا فعالیت آنها یعنی کار ضروری برای ترویج رفاه انسانی، کار محسوب می شود. وجود انتقادهای فمینیست های موج دوم از "شیفت دوم" فعالیت های کار خانگی بدون دستمزد، رشد روز افزون زنانی را نشان می دهد که خانه داری را کار می بینند نه بازی (cf. Hochschild 1989). درنهایت، می توان استدلال کرد که از آنجایی که نگهداری از انسان شامل مراقبت از بچه ها و بزرگ تر ها می شود و منفعتی عمومی ایجاد می کند، باید به عنوان کار مشخص شود، و کسانی که سرپرست این کار هستند یعنی عمدتاً زنان، باید از سوی جامعه و دولت، پاداش و مزد منصفانه ای دریافت کنند (Ferguson and Folbre 2000; Folbre 2000, Ferguson 2004)

## 5: شکاف خصوصی/عمومی و دلالت هایش

فمینیست های مارکسیست، لیبرال و رادیکال توصیف می کنند که تمام زنان در سرمایه داری به علت شکاف خصوصی/عمومی که کار آنها را به عنوان مادر و خانه دار در خانه تنزل می دهد، دوچندان از خودبیگانه می شوند و کل فردیت، حقوق شهروندی و حقوق انسانی شان از لحاظ روانی انکار می شود (Foreman 1974, Pateman 1988, Okin 1989, Goldman 1969). با توجه به این که معمولاً زنان کارگر به طور متوسط تنها 70 درصد مردان در امریکای معاصر دستمزد می گیرند، فمینیست ها ادعا کرده اند که مسئله به این

دلیل است که کار زنان به طور کلیشه ای با خانه داری گره خورده است و از این رو فکر می کنند کار بی تخصص کم ارزش است، خواه تمیز کردن یا خدمات تکراری باشد، خواه پرستاری که در کل چنین تصور می کنند که این کارها به انگیزه ی مادری و قابلیت مادری زنانه وابسته است. بنابراین، بسیاری از فمینیست ها کمپین هایی برای " ثروت برابر " سازماندهی کردند تا دستمزد زنانی که با مردان مهارت یکسانی دارند را بالا ببرند (Brenner 2000 ؛ cf. also articles in Hansen and Philipson eds. 1990).

بسیاری از فمینیست های رادیکال مدعی بودند که کار زنان بخشی از شیوه ی خاص تولید مثل پدرشاهی است که بر کل سیستم تولید صحنه گذاشته است که در آن مردان به واسطه ی کار مولد، زنان را استثمار می کنند (O'Brien 1981؛ Delphy 1984؛ Leghorn and Parker 1981؛ Rich 1980؛ Mies 1986). اسمیت (Smith) (1974)، ابرین (O'Brien) (1981)، هارتساک (Hartsock) (1983 a,b)، هاروی (Haraway) (1985) و هاردینگ (Harding) (1986)، پیشگامان ترکیب این فرض رادیکال فمینیستی با نظریه ی ژرفانگر مارکسیستی از آگاهی بودند که استدلال می کند رابطه ی فرد در کار تولید و بازتولید، روش متفاوتی از آگاهی از کلیت اجتماعی را برای هر جنس و هر طبقه ی اجتماعی ایجاد می کند. آنها استدلال می کنند کار زنان به نسبت کار مردان، آنها را به طبیعت و نیازهای انسانی به روش های مختلف متصل می کند که احتمال از خود بیگانگی کمتر و درک جامع تری از کار تمامیت اجتماع ایجاد می کند. کالینز نیز استدلال می کند که تفکیک بنیادی کار، نژادپرستی سازمانی و ساختارهای متفاوت خانوادگی، زنان آفریقایی امریکایی را نسبت به زن های سفید و دیگران، در رابطه ی معرفت شناختی متفاوتی با جامعه قرار می دهد (1990, 2000). دونا هاروی در نوشته های دوباره مفصل بندی شده ی پست مدرن نظریه ی فمینیستی استند پوینت (standpoint theory) چنین استدلال می کند که تفکیک تمایز

طبیعت/ فرهنگ به واسطه ی تکنولوژی علمی و تغییراتی که بر بدن انسان ایجاد می کند ما را به " سایبرگ" تبدیل می کند. بنابراین، چشم اندازه های ما بسیار تقاطعی هستند و قادر نیستند به سادگی توسط رابطه ی مشترک با کار یکپارچه شوند. سیاست های فمینیستی به مطالعه ی سیاست های هویتی مثل جنسیت، نژاد، یا طبقه نیاز ندارد، بلکه قرابت این سیاست ها بر اتحاد و ائتلافی استوار است که چشم اندازه های معرفت شناختی را به هم ملحق می کند. (Haraway 1985)

بسیاری از سوسیالیست فمینیست ها مانند رادیکال فمینیست ها کوشیدند نظریه ی " سیستم های دوگانه" را گسترش دهند (cf. Young 1981). این نظریه سیستم مجزایی از روابط کار را تئوریزه می کند که تمایل جنسی، پرورش، عاطفه، و تولید مثل زیستی انسان را سازماندهی و هدایت می کند. آنها این امر را به مثابه ی یک شالوده ی جهان شمول همیشگی مختص پدرشاهی نمی بینند، اگرچه استدلال می کنند که این سیستم به عنوان " سیستم جنس/ جنسیت" (Rubin 1975; Hartmann 1978, 1981a,b)، یا به عنوان " سیستم تولید عاطفه/ جنس" (Ferguson 1989, 1991; Ferguson and Folbre 1981) با توجه با استدلال مارکس درباره ی شیوه های متفاوت تولید، به شیوه های تاریخی متفاوتی عمل کرده است. روبین استدلال می کند که سیستم جنس/ جنسیت بر اساس نظم های متفاوت خویشاوندی ایجاد شده است، که بیش از همه از مبادله ی زن توسط مرد در ازدواج و بنابراین از سلطه ی مردانه و دگرجنس گرایی اجباری حمایت کرده است. او امیدوار است که از آنجایی که سرمایه داری سازماندهی اقتصادی را از خویشاوندی به تولید محصول تغییر داده، قدرت پدرها و شوهرها بر دختران و زنان شان و توانایی آنها در اجبار زنان به دگرجنس گرایی به تدریج کاهش می یابد و شایستگی روز افزون زنان در استقلال اقتصادی، به آزادی و برابری آنها با مردان می انجامد.

هارتمن با نگرش تاریخی متفاوتی استدلال می کند که یک معامله ی تاریخی، سرمایه دار را به مرد پدرسالار طبقه ی کارگر متصل کرده بود تا مزایای پدرشاهی که توسط ورود زنان در کارهای مزدی در قرن نوزدهم با ایجاد " دستمزد خانواده " تضعیف شده بود و مردان را مجبور می کرد از همسران و فرزندان بدون دستمزد در خانه حمایت کنند را تقویت کند (1981a). در حالی که فرگوسن و فولبر (1981) معتقدند که هیچ تطبیق بدیهی بین سرمایه داری و پدرشاهی وجود ندارد، آنها استدلال می کنند که بین این دو تضاد وجود دارد و امروزه دستمزد خانواده از بین رفته است. در واقع، هم فرگوسن و هم اسمارت (Smart) (1984) استدلال می کنند که دولت رفاه سرمایه داری با تقسیم جنسی مداوم کار مزدی که در آن کار زنان نسبت به کار مردان، با دستمزد کمتر و امنیت شغلی کمتری رمز گذاری می شود، روش های هستند که " پدرسالاری کلی " را با سیستم های مختلفی از خانواده ی پدرسالار که در جوامع اولیه و پیشاسرمایه داری وجود داشتند، جایگزین کرده است. والبی (1990) تحلیل مشابهی دارد اما به نسبت آنچه در تحلیل های فرگوسن و اسمارت دیده می شود، برای او ارتباط بین اشکال سرمایه داری و اشکال پدرسالاری، اساسی تر و کارکردی ترند و چندان اتفاقی نیستند. [ آنچه در پاراگراف زیر می آید به ما کمک می کند تا به طور مختصر از چگونگی دیدگاه والبی در این باره آشنا شویم. ]

والبی استدلال می کند که دو نوع مختلف و اصلی پدرسالاری وجود دارد که برای پاسخگویی به تنش بین اقتصاد سرمایه داری و اقتصاد خانواده ی پدرسالار پدیدار می شود: پدرسالاری خصوصی و عمومی. پدرسالاری خصوصی نوعی است که به واسطه ی محروم کردن زنان از اقتصاد و قدرت سیاسی مشخص می شود در حالی که پدرشاهی عمومی توسط مجزا کردن زنان عمل می کند. در اینجا یک تنظیم مجدد نیمه ارادی از سیستم های دوتایی وجود دارد وقتی که پدرسالاری خصوصی قدیمی تر پدر، بر خانواده ی پدرسالاری ای استوار می شود

که به سبب مصائب سرمایه داری صنعتی اولیه درهم شکسته است. دستمزد خانواده و شهروندی درجه دو زنان و تنظیم مجدد اولیه مشخص می کند که پدر سالاری قدیمی سپس به گونه ای کارکردی با شیوه ی پدرسالاری عمومی به نام دولت رفاه پدرسالار جایگزین شده است، جایی که زنان به نیروی کارهایی ثابت اما در شغل هایی مجزا و با دستمزدهایی کمتر وارد می شوند. اما فرگوسن (1989, 1991)، اسمارت (1984) و فولبر (1994) پیشنهاد می کنند که اگرچه کنترل پدرسالارانه ی پدران و شوهران بر همسران و فرزندانشان به مثابه ی دارایی های اقتصادی در سرمایه داری پیشرفته کاهش یافته است، ولی همیشه بین سرمایه داری و پدرسالاری یک تنش دیالکتیکی و متضاد وجود دارد که در آن هم پیشرفت ها و هم کناره گیری ها برای برابری زنان به عنوان شهروند و در روابط کار، دائما در شکلی از پدرسالاری عمومی رخ می دهد. بدین سان، این "وصلت" جدید سرمایه داری پدرسالار طوری عمل می کند که به زنان کارهای بی دستمزد یا با دستمزد پایین واگذار می کند، خواه در خانه داری و خواه در کار مزدی، و بدین سان در کل، زنان را به واسطه ی نابرابری با مردان در شرایطی فرودست نگه می دارد. این مسئله به طور خاص در فقیر شدن مادران مجردی که به تنهایی خانواده را اداره می کنند دیده می شود. هرچند که این مسئله زنان را وادار می کند که بیشتر به کار مزدی روی آورند، اما به آنها فرصت هایی می دهد که تاحدی از مردان استقلال یابند و این امکان را به دست می آورند تا با سلطه ی مردانه و تفکیک جنسی در تمام حیطه های زندگی اجتماعی درگیر شوند. نمونه های آن در ظهور جنبش های فمینیستی موج اول و دوم و نتایجی که در کسب حقوق مدنی برای زنان به دست آمده است، دیده می شود.

## 6 : نظریه های روانکاوانه درباره ی زنان و کار

این ایده ی سوسیالیست فمینیستی که دو سیستم درهم تنیده وجود دارند که جنسیت و اقتصاد را پی ریزی می کنند، و از این رو، مشترکا مسئول سلطه ی مردانه هستند توسط مکتب روانکاوی نظریه پردازان فمینیست در مسیر روانشناختی گسترش یافت. این امر به خصوص به مسئله ی زنان و کار وابسته است که در نظریه های میچل (Mitchell) (1972, (1974, (1974, (Kuhn) و ولپ (Wolpe) (1978)، چدرو (Chodorow) (1978, (1978, (1979, (1982) و رودیک (Ruddick) (1989) وجود دارد. مادری، یا نگه داری از فرزندان شیرخواره و کوچک، به مثابه ی نوعی کار به طور مقاومت ناپذیری توسط زنان انجام می شود و به این ترتیب، زنان و مردان در داشتن هویت، شخصیت و مهارت هایشان، به طور متفاوتی اجتماعی می شوند. میچل در نخستین اثرش در سال (1972) استدلال می کند که مناسبات متفاوت زنان در کار تولید، بازتولید، اجتماعی کردن کودکان و تمایل جنسی در پدرسالاری، به زنان قدرت اقتصادی و روانی کمتری نسبت به مردان می دهد. میچل بعدها به روش فروید (1974) بحث می کند که زنان می آموزند که سوژه ی نمادین کامل نیستند زیرا دگرجنس گرایی اجباری و تابوی زنانی با محارم، آنها را از داشتن میل به مادر و یا میل به هر زن دیگری منع می کند. چدرو نیز فروید را از این دیدگاه فمینیستی تفسیر می کند که برتری زنان در کار مادری، شالوده ای برای تمایز جنسی آموخته شده در بین مردان و زنان است. تمایز جنسی در روش نگهداری کودکان به پسران می آموزد که باید توسط جدایی از مادرشان و امور زنانه، هویت مردانه شان را فرابگیرند که این انگیزه ای برای تقبیح کردن و نیز سلطه بر زنان است. رودیک از چشم اندازی بسیار ارسطویی پیشنهاد می کند که مهارت ها و فضایی که از لحاظ اجتماعی برای زن به نسبت مرد در کنش مادری لازم است، نه تنها جنس زنانه ی

متفاوتی ایجاد می کند، در صورتی که جنبش صلح با رهبری زنان هدایت شود می تواند چشم انداز آلترناتیوی برای صلح و حل تضادهای انسانی ایجاد کند.

فرگوسن چنین استدلال می کند که کار زنانه ی "عاطفی/ جنسی" مادری و پروراندن، استثمار زنان است: زنان نسبت به چیزی که دریافت می کنند، پرورش و رضایت بیشتری به مردان و بچه ها ارائه می دهند (که ارضای جنسی را هم دربر می گیرد) و بیشترین کار فراهم کردن کالاهای پر اهمیت بشر را انجام می دهند (cf. also Bartky 1990). تقسیم جنسیتی کار هم پیامدهای اقتصادی و هم روانی دارد، چنان که کار پرستاری برای زنان، قابلیت کمتر و یا انگیزه ی انزوای بیشتری از دیگران در آنها ایجاد می کند و از این رو احتمال کمتری برای اعتراض به بهره کشی جنسی در زنان به وجود می آورد (Ferguson 1989, 1991). فولبر در مقابل، چنین استدلال می کند که این مسئله تنها به این دلیل است که امتیاز گرفتن زنان در قدرت از طریق مذاکره کمتر از مردان است زیرا روابط قدرت شامل تقسیم جنسی کار و مالکیت است که زنان را وادار به تن دادن به نابرابری می کند (Folbre 1982). فرگوسن استدلال می کند که استثمار جنسی در سیستم تلاقی نیازهای بشری بر این دلالت می کند که زنان می توانند به عنوان "طبقه ی جنسی" یا (طبقه ی جنسیتی) دیده شوند که صفوف طبقاتی اقتصادی شان را از هم می گسلد (1979, 1989, 1991). این شیوه ی تفکر توسط کریستین دلفی (Christine Delphy) (1984)، مونیک ویتینگ (Monique Wittig) (1980) و لوس ایریگاری (Luce Irigaray) (1975) نیز توسعه یافت.

از سوی دیگر این بحث برنر (Brenner) (2000) استدلال می کند که زنان در صفوف طبقاتی اقتصادی شان به طور یکنواخت از سوی مردان استثمار نمی شوند: در واقع، برای زنان طبقه ی کارگر، دستمزد پرداخت نشده ی آنها به عنوان خانه داری، در خدمت طبقه ی کارگر به مثابه ی یک کل قرار می گیرد زیرا کل طبقه سود می برد وقتی نیازهای تناسلی امروز و



فردای طبقه، به کار پرستاری و بچه داری زنان وابسته است. به علاوه، آنها استدلال می کنند که مزایای زنان طبقه ی متوسط و مرفه، ضرورتاً آنها را در هر ائتلافی که صریحاً ضد سرمایه داری نیست، به خیانت به زنان طبقه ی کارگر هدایت خواهد کرد. هوکاید (Hochchild) (2000) و هوکز (hooks) (2000) نشان می دهند که برای کار تمام وقت زنان طبقه ی کارگر باید دستمزد پرداخت شود تا شیفت دوم کاری خود را در خانه انجام دهند تا حدی که بتوانند از کار اضافه اجتناب کنند، در این صورت آنها با داشتن کارهایی مانند تمیز کردن خانه و پرستاری بچه، تا حدی می توانند مازاد دستمزدی برای خود حفظ کنند. کالیاس (Kollias) (1981) نیز استدلال می کند که زنان طبقه ی کارگر نسبت به زنان طبقه ی متوسط، در موقعیت سیاسی قدرتمندتری قرار دارند تا کار مؤثری برای آزادی زنان انجام دهند در حالی که مک کنی (McKenny) (1981) استدلال می کند زنان متخصص افسانه ی فتح تخصص گرایی را در سردارند و باعث می شود نسبت به زنان طبقه ی کارگر احساس برتری کنند که این مسئله آنها را در یادگیری از زنان طبقه ی کارگر و کار و مشارکت با آنها برای تغییر اجتماعی ناتوان می سازد.

## 7: نظریه های اخلاق گرایانه از کار زنان در مراقبت و نگه داری

چندین نویسنده در دلالت های اخلاقی تقسیم جنسی کار، یعنی این که اصولاً زنان باید کار مراقبت و پرستاری انجام دهند، پژوهش کرده اند. نانسی فراسر (Nancy Fraser) (1997) و سوزان مولر اوکین (Susan Moller Okin) (1989) حفظ مباحث اخلاقی را این طور قاعده مند کردند که یک مدل منصف جامعه، روابط کاری را، با طرح این مسئله دوباره ساختار بندی خواهد کرد که در حال حاضر، کار پرستاری و مراقبت بی دستمزد یا کم دستمزد، اصولاً

توسط زنان انجام می شود و آنها را به شیوه های مختلف از لحاظ دستمزد نسبت به دیگران در شرایط نابرابری قرار خواهد داد. فرگوسن (1989, 1991) با دیدگاه سوسیالیستی اش چنین استدلال می کند که یک جامعه ی ایده آل به زن و مرد نیاز خواهد داشت تا کار خصوصی تا کنون بی دستمزد مراقبت و پرستاری یا " کار عاطفی / جنسی " را با هم انجام دهند. برای مثال چنین کارهایی با مردان تقسیم خواهد شد هم در خانواده و هم توسط دولت در جامعه، در هر جایی که لازم باشد ( مثلا برای بزرگ کردن و نگهداری کودکان)، و به عنوان سهمیه ی خانواده ها منصفانه جبران می شود ( انجام بخش عمده ی خانه داری برای زن و مرد)، و توسط دستمزد بالاتر برای کار مزدی پرستاری ( مانند کارگران روزانه، پرستاران و معلمان خانگی).

کارول گیلیگان (Carol Gilligan) (1982) ادعا می کند که زنان و دختران، بر خلاف مردان و پسران که از اخلاقیات عدالت استفاده می کنند، به کاربرد متفاوتی از برهان اخلاق گرایش دارند، او این اصطلاح را " اخلاقیات مراقبت " می نامد. برخی استدلال کرده اند که این اخلاقیات متفاوت به سبب حساسیت زنان در پرستاری و مراقبت است که به واسطه ی تقسیم جنسی کار گسترش یافته است (Ruddick 1989). این بحث به طور قابل توجهی بین نظریه پردازان فمینیست درباره ی عدالت، مانند فراسر و اوکین (Fraser and Okin) و فمینیست های معتقد به اخلاقیات مراقبت یا پرستاری مانند، گیلیگان و رودیک، نسبت به مباحث فرااخلاقی در این مورد که آیا اخلاقیات باید به اصول وابسته باشند یا به قضاوت در یک موضوع بخصوص، کمتر درباره ی ماهیت اخلاق است. به نظر می رسد تمام این نظریه پردازها دیدگاهی آرمانی از جامعه دارند که به هم شبیه است: تمام مردم از لغو تقسیم جنسی کار حمایت خواهند کرد چرا که هم زنان و هم مردان می توانند با رسیدگی خاص به دیگران به واسطه ی کار پرستاری، به طور یکسان واکنش نشان دهند.

## 8 : نظریات فمینیستی مدرن در مقابل نظریات فمینیستی پست مدرن

بهترین نوشته های مفید مرحله ی اول موج دوم نوشته های سوسیالیست فمینیستی که شامل مباحثاتی درباره ی زنان، طبقه و کار می شود و با رویکردهای روانکاوانه و همچنین جامعه شناسانه و اقتصادی انجام شده اند، آثار ایسنستین (Eisenstein) (1979) ، هانسن و فیلیپسون (Hansen and Philipson) (1990) ، هنسی و اینگرام (Hennessy and Ingraham) (1997) و هولمستروم (Holmstrom) (2002) هستند. جاگر (Jaggar) (1983) نوشت که شاید اولین متون فلسفی که مقوله های لیبرال، رادیکال ، مارکسیستی و تفکر سوسیالیست فمینیستی را توصیف کرده اند و از این نظریه ی سوسیالیست فمینیستی حمایت کرده اند که مدعی است سلطه ی مردانه بر ایده ی کار بیگانه شده ی زنان مبتنی است، این متون باشند. افرادی مانند جاگر و روتنبرگ (1978) ، تونا و تونگ (Tuana and Tong) (1995) و هرمان و استوارت (Herrmann and Stewart) (1993)، در مجموعه کارهایشان تحلیل های سوسیالیست فمینیست های کلاسیک را گرد آوردند و از دیگران دعوت می کنند تا آثار این نویسنده ها را با گروه دیگر تحت مقوله های فمینیست های لیبرال، رادیکال، روانکاو، مارکسیست، پست مدرن، پسا استعماری و چند فرهنگی مقایسه کنند.

انتقادهای مختلف پست مدرن از اولین مکتب فکری فمینیستی، مانند پسا استعماری ها و همچنین شالوده شکنان و پسا ساختارگراها، کلی گویی ها و تقلیل دادن صرف به اقتصاد را در آثار بسیاری از نظریه پردازان فمینیست که مشمول مقوله های لیبرال، رادیکال، مارکسیست یا سوسیالیست فمینیست های اولیه هستند را به چالش می کشد. ( cf. Nicholson 1991; Fraser and Nicholson 1991; hooks 1984, 2000; Anzaldua and Moraga, eds. 1981). دیگران استدلال می کنند که بخشی از مشکل، ابر روایت های لیبرالیسم و

مارکسیسم هستند ، نخست این که تمام روابط سلطه را به علت سلسله مراتب سنتی و تحلیل رفتن توسط سرمایه داری می بینند و بنابراین از تأثیر مستقل نژادپرستی چشم می پوشند (Josephs 1981)؛ دوم این که کل روابط سلطه را با ساختار سرمایه داری معاصر مرتبط می دانند و بافت های غیر سرمایه داری حتی در جوامعی که سرمایه داری خوانده می شوند و در آن بسیاری از زنان کار می کنند، مانند خانه داری و کار جمعی داوطلبانه، را نادیده می گیرند (Gibson-Graham 1996).

با وجود نقدهای پست مدرن، برخی متفکران قدرتمند نیز با این گرایش وجود دارند که این نقطه شروع کلی تحلیلی که مبتنی بر زنان، طبقه و کار است را به طور کامل رد نکرده اند. برای مثال، اسپیواک (Spivak) (1988) ، موهانتی (Mohanty) (1997) ، کاربی (Carby) (1997) و هنسی (Hennessy) (1993, 2000) ، شیوه ای از مارکسیسم و سوسیال فمینیسم را ایجاد و مفصل بندی مجدد کردند که کمتر در معرض تقلیل گرایی و کلی گویی قرار می گیرد و بیشتر با تحلیل زمینه ای نزدیک از روابط قدرت، درباره ی جنسیت و طبقه سازگار است که به کار ارتباط دارد. می توان گرایش ذکر شده را با گرایشی که ماتریالیست فمینیسم نامیده می شود در یک گروه قرار داد که برخی از روش های شالوده شکنی و پست مدرنیسم را در هم آمیخته است (Hennessy 1993; Landry and MacLean 1993; and the online paper by Ferguson in the Other Internet Resources section).

## 9: نژاد، طبقه و تحلیل های فمینیستی میان حوزه ای

بسیاری از مباحث نظری فمینیستی معاصر به گسترش انضمامی " میان حوزه ای " و " ترکیبی " از تحلیل های موضوعات خاصی تمایل دارند که می کوشند به جنسیت، طبقه، نژاد و سکسوالیته در زمینه ی جهانی، تأکید یکسانی داشته باشند بدون این که خود را با دسته بندی هایی مانند لیبرال، رادیکال یا ماتریالیست، که در مباحث اولیه ی فمینیستی دسته بندی می شد، تعریف کنند. (Crenshaw ؛ cf. work by Davis 1983; Brewer 1995) (1997; Stanlie and James 1997; Anzaldua; hooks 1984, 2000). با وجود این، می توان تأکیدهای بسیاری بر موضوعات نژادی و قومی در آثارشان درباره ی زنان، طبقه و کار یافت. برای مثال، برور (Brewer) نشان می دهد که زنان طبقه ی کارگر سفید و امریکایی افریقایی، به عنوان نیروی کار، از لحاظ نژادی از هم مجزا می شوند و از نظر تاریخی همه ی تغییرات در ساختار شغلی به حفظ و ابقای این تقسیم نژادی کار گرایش دارد. هوکر استدلال می کند که زنان رنگین پوست و برخی رادیکال فمینیست ها، نسبت به سفیدپوست ها و فمینیست هایی که او آنها را " فمینیست اصلاح طلب " می نامد، بیشتر به مباحث طبقه و کار حساسیت نشان می دادند. (hooks 2000).

پیش فرضیات در مباحث کلی نظری درباره ی ارتباط بین جنسیت، اجتماع، طبقه ی اقتصادی و کار، معمولاً مشخص کننده ی هر یک از این دسته بندی های هستند که برخی از متفکرین استدلال کرده اند که مباحثی پیچیده اند. برای مثال، تکارزایک (Tokarczyk) و فی (Fay) در آکادمی (1993) مجموعه ای بسیار عالی درباره ی زنان طبقه ی کارگر دارند که در آن شرکت کننده های مختلف از موقعیت های گنگی صحبت می کنند که در آن خود را با برخاستن از پیش زمینه های خانواده های فقیر و عضو آکادمیک شدن کشف کردند. یک

مسئله این است که آیا آنها هنوز از اعضای طبقه ی کارگر هستند یا اگر این طور نیست، آیا آنها با ترفیع خود به طبقه ی متوسط، به خانواده های پرولتر خود خیانت کرده اند. دیگر این که، آیا آنها به عنوان کارگران، متفکران و زنان، نسبت به مردان یا زنانی که از آغاز جزء خانواده های طبقه متوسط به بالا بودند، همان جایگاه را در آکادمی دارند. ریتا می پروان ( Rita Mae Brown) در یکی از مقاله های قدیمی اش درباره این موضوع استدلال کرده است که تحصیل و مقام آکادمیک، خودبه خود، هویت زنان طبقه ی کارگر را تغییر نمی دهد، این امر تنها بر ارتباط فرد با محصولی که تولید می کند، مبتنی نیست، بلکه به رفتار فرد، پیش فرضیات اولیه ی شخص نسبت به زندگی و تجارب کودکی فرد مبتنی است (Brown 1974). تکازایک و فی، تعریفی از " طبقه " ارائه دادند که در امریکا نسبتا مبهم است و تعریف فلسفی استانداردی را بر مبنای شرایط لازم و کافی برای عضویت در طبقه ی کارگر ارائه کردند، آنها گروهی از ویژگی های نمونه های مشاغل را تهیه کردند، مانند مشاغلی از لحاظ جسمانی سخت و طاقت فرسا، تکراری و خطرناک هستند، و در کل، مشاغلی که خودمختاری کارگران را بسیار محدود می کند و عموما دستمزدهایشان بسیار ناچیز است و نامنظم پرداخت می شود و یا اصلا پرداخت نمی شود. نمونه های مشاغل طبقه ی کارگر که آنها ارائه کردند چنین بود: پیشخدمت های زن، کلفت های زن، چوب برها، سرایدارها و پاسبان ها. سپس آنها توضیح دادند که اصطلاح " زنان طبقه ی کارگر دانشگاهی " که مطرح کرده اند، شامل زنانی است که پدر و مادرهایشان چنین مشاغلی دارند و این زنان اولین نسل در خانواده هایشان هستند که به کالج رفته اند (Tokarczyk and Fay: 5). تکازایک و فی با کسانی که استدلال می کنند که ممکن است خاستگاه خانوادگی توسط موقعیت کنونی فرد در تقسیم اجتماعی کار مغلوب شود، مخالف اند: به راستی انجام کاری تخصصی و به دست آوردن درآمدی خوب، قادر نیست هویت

طبقاتی فرد را که در " طبقه ی خانوادگی " فرد شکل یافته، ریشه کن کند (cf. Ferguson 1979).

آرگوسن (1979, 1989, 1991) برای نظریه پردازی ارتباط مسئله زای بین زنان و طبقه ی اجتماعی استدلال می کند که دست کم سه متغیر مختلف وجود دارد یعنی: کار فردی، خانواده ی پدری، واحد اقتصادی خانوار کنونی، که طبقه ی اقتصادی- اجتماعی خاص یک فرد را بازگو می کنند. برای مثال یک زن ممکن است در دو سطح کار کند: به عنوان یک پرستار کودک ( کارگری از طبقه ی کارگر) و همچنین به عنوان عضوی از خانواده، وقتی که او کار خانه داری، مادری و بچه داری را انجام می دهد، البته در صورتی که شوهرش یک پیمانکار ثروتمند باشد ( خرده بورژوا، طبقه ی سرمایه داران کوچک). به ویژه اگر خانواده ی آن زن از اعضای طبقه ی متوسط متخصص هستند ( زیرا می گوید پدر و مادرش در دانشگاه تحصیل کرده اند)، این زن ممکن است عضو طبقه ی کارگر یا طبقه ی متوسط دیده شود و خودش هم خود را این گونه تصور کند، به این ترتیب آیا خود او و دیگران، مناسبات کنونی کار مزدی او را تأیید می کنند ( طبقه ی اقتصادی فردی اش را که در این شرایط طبقه ی کارگر است) و یا درآمد خانه داری اش ( طبقه ی متوسط) و یا خانواده ی پدری اش ( طبقه ی متوسط) را تأیید می کنند.

سیلویا والبی با ابهام موجود در طبقه ی اقتصادی زنان خانه دار بدون مزد سر و کار دارد و بر خلاف دلفی (1984) ادعا می کند که طبقات جنسی - اقتصادی مربوطه، زنان خانه داری هستند که شوهران شان از کار آنها سود می برند و این شامل تمام زنان و مردان نمی شود، چه خدمات خانگی دریافت کنند و چه نکنند (Walby 1990). هرچند، والبی از این موضع دلفی که تمام زنان را در " طبقه ی جنسی" قرار می دهد، حمایت می کند، چون تمام زنانی که به نقش های همسری و مادری پدرسالاری هدایت می شوند، زنانی هستند که به سبب خانه داری

بدون مزد می توان آنها را استثمار کرد. در این شرایط ، زن خود را به عنوان عضوی از چهارمین طبقه می بیند، یعنی " طبقه ی جنسی" ، و بنابراین خود را در نظام سرمایه داری پدرشاهی، به عنوان یک کارگر زن در کار مزدی و یک خانه دار بی مزد در شیفت دوم کاری در خانه اش، فردی استثمار شده می بیند [ 4 ] ، و بنابراین، این یک ماهیت مسلم و معین نیست، بلکه یک هویت اجتماعی است که به دست آمده است. چنین هویتی معمولاً از طریق سازماندهی سیاسی و ائتلاف با زنان دیگر در محل کار و در خانه ها و انجمن هایشان شکل می گیرد. از این دیدگاه، مفهوم طبقه ی جنسی، عیناً با مفهوم معرفت شناختی فمینیستی استند پوینت (standpoint) قابل مقایسه است: این مفهوم یک هویت یا دیدگاه معین و مسلم نیست بلکه تحت شرایط واقعی کسب می شود.

ماکسین مولینوکس (Maxine Molyneux) (1984) در بیشتر مقالات اش برای درک اهمیت تفکیک قائل شدن بین طبقه ی اقتصادی و جنسی استدلال می کند که به طور مطلق، هیچ " منافع زنانه ای" که قادر باشد زنان را در مبارزه ای سیاسی متحد کند، وجود ندارد. به جای آن، فرضیه ی او این است که زنان هم " منافع کاربردی جنسیتی " دارند و هم " منافع استراتژیکی جنسیتی ". منافع کاربردی جنسیتی منافی هستند که زنان به واسطه ی تقسیم جنسی کار آن را گسترش می دهند که آنها را در برابر کار پرورشی حمایت از رفاه جسمی و روانی فرزندان، همسران و اعضای خانواده با پرستاری کردن، مسئول و جوابگو می سازد. آنها به واسطه ی منافع کاربردی جنسیتی، درک زنانه ی خود را از منافع شان به عنوان یک زن در مقابل خانواده ، به حمایت از جنبش های عام زنان برای غذا، آب، کودکان و تأمین اجتماعی، گره می زنند و حتی بر علیه خشونت دولت که آنها را به منافع اقتصادی طبقاتی خانواده هایشان متصل می کند، می ایستند. برعکس، منافع استراتژیکی جنسیتی ممکن است زنان را با دیگر منافع اقتصادی طبقاتی تقسیم شده، متحد کند، این منافع مانند حقوق علیه خشونت فیزیکی



مردانه و حقوق تولید مثل هستند که زنان را وادار می کنند تا به عنوان یک طبقه ی جنسی، سلطه ی مردانه را از بین ببرند.

مولینوکس تمایز بین منافع جنسیتی کاربردی و منافع جنسیتی استراتژیکی را برای درک تفاوت بین جنبش مردمی زنان در نیکاراگوئه که بر مطالبات عدالت اقتصادی برای کارگران و کشاورزان در مقابل طبقات مالکین مانند آموزش و پرورش، بهداشت، درمان و مراقبت از مادران، آب آشامیدنی، غذا و مسکن مبتنی بود و جنبش فمینیستی که بر سقط جنین قانونی، الزام پدران برای پرداخت هزینه ی فرزندان و حمایت از مادران مجرد و حقوقی علیه تجاوز و خشونت خانگی مبتنی بود، به کار برد. او و دیگران از تمایز بین منافع جنسیتی کاربردی و استراتژیک برای مشخص کردن تنش بین جنبش مردمی زنان و جنبش فمینیستی در امریکای لاتین استفاده کرده اند (Molyneux 2001; Alvarez 1998; 1998). Foweraker

به علاوه، آنا جوناسدوتیر (Anna Jónasdóttir) (1988, 1994) تمایز مشابهی بین الگوهای مختلف منافع زنان به عنوان نقدی از پارادایم های منافع گروهی سیاست را توسعه داد. جوناسدوتیر استدلال می کند که زنان در رأی دادن برای زنان دیگر، یک منفعت قانونی مشترک دارند، احزاب و پارلمان های سیاسی زنان، مطالبات برابری جنسیتی و دیگر مکانیسم هایی که به زنان فرصت می دهد صدای سیاسی مشترک خود را گسترش دهند، ولو اینکه محتوای منافع شان، نیازها و اولویت های خاصی باشد ممکن است به واسطه ی نژاد و طبقه ی اقتصادی در بین دیگران تغییر یابد. تمایز او و تمایزی که مولینوکس مطرح کرد، با مقایسه و سنجش الگوهای مختلف توسعه ی اقتصادی که توسط نظریه پرداز فمینیست بانک جهانی، کارولین موسر (Carolyn Moser) (1993) ارائه شد، نیازهای جنسیتی کاربردی را در مقابل نیازهای جنسیتی استراتژیکی و نه منافع کاربردی و استراتژیکی، تاحدی تغییر داده

است. اخیراً تمایزات جونسادوتیر توسط موهانتی (Mohanty) (1997)، علی رغم تأکید پست مدرنیست ها بر تفاوت های میان حوزه ای به کار رفته است، تا از اشتراک زنان در کار جنسی شده که می تواند یک شالوده ی بیناطبقاتی بسازد تا صدای سیاسی مشترکی برای زنان مطالبه کند، دفاع و حمایت می کند: یک فمینیسم فراملی که مطالباتی برای بازنمایی سیاسی زنان می سازد و این پلت فرم حقوق انسانی زنان به عنوان زن و کارگر را توسعه می بخشد. با این حال، کشمکش بین طبقات اقتصادی زنان که بر منافع شان، نیازهایشان و یا منافع جنسیتی خیالی/ استراتژیکی شان استوار است هنوز وجود دارد، و بدین منظور همیشه باید توسط جنبش های مردمی برای عدالت اجتماعی ای که مشمول مسائل زنان نیز می گردد، عیناً وارد مذاکره شود.

دیدگاه دیگر راجع به ماهیت مشکل زای طبقه ی اجتماعی - اقتصادی به گونه ای که با زنان ارتباط می یابد، مطالعات تجربی هستند که نشان می دهند تضادهای طبقاتی چگونه هنوز در زندگی روزانه ی زنان نقش مهمی ایفا می کنند، مثلاً وقتی آنها خود را با زنان یا مردان و زنان دیگر می سنجند یا مقایسه می کنند، حتی اگر مفهوم "طبقه ی کارگر"، "طبقه ی متخصص" یا "طبقه ی سرمایه دار" را به کار نبرند. بسیاری نشان داده اند که خود مفهوم طبقه در پیشینه ی ایالات متحد مبهم و گیج کننده است، اما با این حال، تضادهای طبقاتی، هنوز، به سبب محدودیت های ساختارهای اقتصادی مختلف وجود دارند و اجرا می شوند و برای برخی نسبت به دیگران به شیوه ی متفاوتی عمل می کنند. باربارا ارنریچ (Barbara Ehrenreich) (1979) در مقاله ای کلاسیک چنین استدلال می کند که این ابهام طبقاتی، به علت ظهور طبقه ی متخصص - مدیر، ایجاد شده که هم مشترکاً برخی منافع طبقه ی سرمایه دار را دارد و هم برخی منافع طبقه ی کارگر را. مطالعات تجربی ای نیز انجام شده است که نشان می دهند که در میان زنان هنوز تضاد طبقاتی وجود دارد و هر چند به شیوه های غیر

مستقیم، اما عمل می کند. ارنریچ در سال ( 2001 ) با اتخاذ شرایط زندگی مادی زنان فقیر، مطالعه ای تجربی درباره زندگی زنان کارگر که دستمزدهای بسیار کمی دارند انجام داد و موضوعات اش را به شیوه ای کاملاً متفاوت از مسائلی که از سوی زنان طبقه ی متوسط و مرفه نادیده گرفته می شد، قالب بندی کرد. دایان ری (Diane Reay) (2004) مطالعه ای تجربی درباره ی زنانی انجام داد که در خانواده هایی به دنیا آمده و بزرگ شده بودند که کار یدی می کردند و ارتباط شان را با مدرسه رفتن بچه هایشان بررسی کرد و پی برد که آنها از استدلالی استفاده می کنند که رابطه ی اختلاف های طبقاتی و امکان دسترسی به تحصیل و امکان های شغلی را تصدیق می کند، حتی اگر این مسئله به خودی خود توسط طبقه مشخص نشده باشد. به همین نحو، جولی بتی (Julie Bettie) (2000) یک گفتمان تحلیلی مؤثر درباره ی شیوه ای انجام داد که زنان دانش آموز دبیرستان های امریکای لاتین، اختلاف طبقاتی خود را از طریق مفاهیمی مانند " دختر بچه"، " بلوک سیمانی" و " آشغال" به خود یا همسالان شان نسبت می دهند. مادامی که "طبقه" هرگز با نام خودش عنوان نشود، این دسته بندی ها، دختران طبقه ی متوسط را از دختران طبقه ی کارگر یا مطالبات فقرا توسط شاخص های نمایش دهنده ای از قبیل لباس، گفتار، محیط زندگی شخص و موفقیت تحصیلی جدا می کند. تجربیات بلوغ زنان طبقه ی کارگر در مجموعه ای که توسط تی (Tea) (2003) تنظیم شده، ارائه شده است.

مباحث نظری و تجربی درباره ی رابطه ی بین زنان، طبقه و کار و دلالت های این مناسبات برای نظریات سلطه ی مردانه و ستم بر زنان و همچنین برای سیستم های دیگر سلطه ی اجتماعی، توسط منابع مهم نظریات و پژوهش های جنسیتی، نقش و قدرت حیطة ی زنان و مطالعات جنسی و نیز در تاریخ، جامعه شناسی، انسان شناسی و علم اقتصاد دنبال می شود.

همچنین این مباحثات، دلالت های مهمی برای معرفت شناسی، متافیزیک و نظریه ی سیاسی در دانش فلسفی و در نتیجه دانش های دیگر در علوم انسانی و اجتماعی در بردارند.

### کتاب شناسی :

- Addams, Jane. 1914. "Women and Public Housekeeping", In *Women and Public Life*. Ed. James P. Lichtenberger, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 56.
- Alvarez, Sonia. 1998. "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium". In S. Alvarez, E. Dagnin and A. Escobar eds. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder Co: Westview: 93-115.

- Amott, Teresa and Julie Matthaei. 1991. *Race, Gender and Work: A Multicultural Economic History of Women in the United States*. Boston: South End Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Press.
- Anzaldúa, Gloria and Cherr'e Moraga, eds. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown MA: Persephone Press.
- Barrett, Michele. 1980. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso.
- Bartky, Sandra 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Beauvoir, Simone De. 1978. *The Second Sex*, tr. & ed. by. HM Parshley. New York: Knopf.
- Beecher, Catherine. [1841] 1970. *A Treatise on Domestic Economy*. New York: Source Book Press.
- Benston, Margaret. 1969. "The Political Economy of Women's Liberation", *Monthly Review*, v. 21, n.4 (September 1969).
- Bettie, Julie. 2000. "Women without Class: *Chicas, Cholas*, Trash and the Presence/Absence of Class Identity", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v.26, n.1: 1-35.
- Brenner, Johanna 2000. *Women and the Politics of Class*. New York: Monthly Review.
- Brewer, Rose. 1993. "Theorizing Race, Class and Gender". In Stanlie James and Abena Busia, eds. *Theorizing Black*

*Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women* New York: Routledge: 13-30.

- Brown, Rita Mae. 1974. "The Last Straw". In Charlotte Bunch and Nancy Myron, op. cit. 1974: 13-23.
- Bunch, Charlotte and Nancy Myron, eds. 1974. *Class and Feminism*. Baltimore: Diana Press.
- Carby, Hazel. 1997. "White Woman Listen!!" In Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham, eds. op. cit.: 110-128.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California.
- ----. 1979. "Mothering, Male Dominance, and Capitalism". In Zillah Eisenstein, ed. 1979, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press: 83-106.
- ----. 1989. "Toward a Relational Individualism". In *Feminism and Psychoanalytic Theory* (London: Polity Press): 154-162.
- Cliff, Tony 1984. *Class Struggle and Women's Liberation*. London: Blackwell.
- Collins, Patricia Hill. 1990, 2000. *Black Feminist Thought*, 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> editions. New York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1992. "Whose Story is it Anyway? Feminist and Anti-racist Appropriations of Anita Hill". In Toni Morrison ed., *Race-ing Justice, Engendering Power*. New York: Pantheon: 402-41.

- Dalla Costa, Maria. 1974. *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol, England: Falling Wall Press.
- Davis, Angela. 1983. *Women, Race, and Class*. New York: Vintage Press.
- Delphy, Christine. 1984. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst MA: University of Massachusetts.
- DiQuinzio, Patrice. 1999. *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism, and the Problem of Mothering*. New York: Routledge.
- Ehrenreich, Barbara and John Ehrenreich. 1979. "The Professional-Managerial Class". In Walker ed. 1979. op. cit.: 5-49.
- Ehrenreich, Barbara. 2001. *Nickled and Dimed: On (Not) Getting By in America*. New York: Metropolitan Books.
- Eisenstein, Zillah, ed. 1979. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review.
- Engels, Friedrich. 1972. *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the light of the researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers [1942]
- Federici, Sylvia. 1975. "Wages Against Housework". In Ellen Malos, ed. op. cit. 1975: 187-194.
- Ferguson, Ann. 1979. "Women as a New Revolutionary Class in the US". In Walker, ed., op. cit. : 279-309.

- ----. 1989. *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Domination*. New York: Pandora/Unwin and Hyman.
- ----. 1991. *Sexual Democracy: Women, Oppression and Revolution*. Boulder CO: Westview Press.
- ----. 1996. "Sex and Work". In Kai Nielson and Robert Ware, eds. *Exploitation*. New York: Humanities Press: 272-280.
- ----. 1998. "Feminism and Socialism". In Alison Jaggar and Iris Young, eds. *Blackwell's Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Ltd.: 520-529.
- ----. 2004. "A Feminist Analysis of the Care Crisis". In Fina Birulés and Maria Isabel Peña Aguado. eds. *La Passió per la Libertat/A Passion for Freedom*, The Proceedings of the International Women's Philosophy Association (IAPh) conference, October 1-5, 2002. Barcelona, Spain: Universitat de Barcelona.
- Ferguson, Ann and Nancy Folbre. 1981. "The Unhappy Marriage of Capitalism and Patriarchy". In Lydia Sargent, ed. op. cit. 1981: 313-338.
- ----. 2000. "Women, Care and the Public Good: A Dialogue". In Anatole Anton, Milton Fisk and Nancy Holmstrom, eds. *Not for Sale: In Defense of Public Goods*. (Boulder CO: Westview Press): 95-108.
- Folbre, Nancy. 1982. "Exploitation Comes Home: A Critique of the Marxian Theory of Family Labor", *Cambridge Journal of Economics*, v. 6 n.4: 317-29.



- ----. 1983. "Of Patriarchy Born: The Political Economy of Fertility Decisions", *Feminist Studies*, v. 9 \$2: 261-84.
- ----. 1987. "Patriarchy as a Mode of Production". In Randy Albelda and C. Gunn, eds. *New Directions in Political Economy*: New York: M.E. Sharpe.
- ----. 1993. "Socialism: Feminist or Scientific?" In M. Ferber and Julie Nelson, eds. *Beyond Economic Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- ----. 1994. *Who Pays for the Kids? Gender and the Structures of Constraint*. New York: Routledge.
- ----. 2000. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: The New Press.
- Foreman, Ann. 1977. *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. London: Pluto.
- Foweraker, Joe. 1998. "Ten Theses on Women in the Political Life of Latin America". In Victoria Rodriguez, ed. *Women's Participation in Mexican Political Life*. Boulder CO: Westview: 63-73.
- Fox, Bonnie. ed. 1980. *Hidden in the Household: Women's Domestic Labour under Capitalism*. Toronto: The Women's Press.
- Fraser, Nancy and Linda Nicholson. 1991. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism". In Linda Nicholson, ed. 1991, op. cit.: 19-38.

- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-Socialist" Condition*. New York: Routledge.
- Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: Norton.
- Gibson-Graham, J.K. 1996. *The End of Capitalism (as we knew it)*. Cambridge MA: Blackwell Publishers.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University.
- Gilman, Charlotte Perkins. 1898. *Women and Economics: A Study of the Economic Relation between Men and Women as a Factor in Social Evolution*. Boston: Small, Mayard and Co.
- ----. [1903] 1910. *The Home, Its Work and Influence*. New York: Charlton Company
- ----. 1979. *Herland*. New York: Pantheon.
- Goldman, Emma. 1969. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover.
- Hansen, Karen V. and Ilene J. Philipson. eds. 1990. *Women, Class and the Feminist Imagination: A Socialist-Feminist Reader*. Philadelphia: Temple University.
- Haraway, Donna. 1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980s", *Socialist Review*, v.15 n.2 (Mar. Apr. 1985): 65-107.
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University.

- Hartmann, Heidi. 1979. "Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex". In Zillah Eisenstein, ed. op. cit.: 206-247.
- ----. 1981a. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union". In Lydia Sargent, ed. op. cit., 1981:1-42.
- ----. 1981b. "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, v. 6 n.3: 366-394.
- Hartsock, Nancy. 1983a. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". In Sandra Harding and Merle Hintikka, eds. *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics and the Philosophy of Science*. Dordrecht, Holland: Reidel Publishers: 283-310.
- ----. 1983b. *Money, Sex and Power*. New York: Longman.
- Hayden, Dolores. 1981. *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities*. Cambridge MA: MIT Press.
- Hennessy, Rosemary. 1993. *Materialist Feminism and the Logic of Discourse*. New York: Routledge.
- ----. 2000. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge.
- Hennessy, Rosemary and Chrys Ingraham. eds. 1997. *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*. New York: Routledge.

- Herrmann, Anne C. and Abigail J. Stewart. eds. 1994. "Theorizing Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences." Boulder: Westview Press.
- Hochschild, Arlie. 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Penguin.
- ----. 2000. "Global Care Chains and Emotional Surplus Value". In Will Hutton and Anthony Giddens *Global Capitalism*. New York: The New Press: 130-146.
- Holmstrom, Nancy. ed. 2002. *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*. New York: Monthly Review.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston: South End.
- ----. 2000. *Where We Stand: Class Matters*. New York: Routledge.
- Irigaray, Luce. 1985. *This Sex Which is not One*, tr. Catherine Porter. Ithaca NY: Cornell University: 23-33.
- Jaggar, Alison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa NJ: Rowman and Allenheld.
- Jaggar, Alison and Paula Rothenberg [Struhl]. eds. 1978. *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations between Women and Men*. New York: McGraw Hill.
- James, Stanlie and Abena Busia. eds. 1993. *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*. New York: Routledge.

- Jónasdóttir, Anna. 1988. "On the Concept of Interest, Women's Interests and the Limitations of Interest Theory". In Kathleen Jones and Anna Jónasdóttir. eds. *The Political Interests of Gender*. London: Sage.
- ----. 1994. *Why Women Are Oppressed*. Philadelphia: Temple University.
- Joseph, Gloria. 1981. "The Incompatible Menage à Trois: Marxism, Feminism and Racism". In Lydia Sargent, ed., op. cit.: 91-108.
- Key, Ellen. 1909. *The Century of the Child*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- ----. 1914. *The Renaissance of Motherhood*. New York: G.P. Putnam's Sons
- Kollias, Karen. 1975. "Class Realities: Create a New Power Base", *Quest: a Feminist Quarterly*, v. 1 n.3 (Winter 1975), reprinted in Quest, eds. 1981. *Building Feminist Theory: Essays from Quest*. New York: Longmans: 125-138.
- Kuhn, Annette and AnnMarie Wolpe. eds. 1978. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Landry, Donna and Gerald MacLean. 1993. *Materialist Feminisms*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Leacock, Eleanor. 1972. 'Introduction', in Engels 1972.
- Leghorn, Lisa and Katherine Parker. 1981. *Woman's Worth: Sexual Economics and the World of Women*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Lerner, Gerda. 1986. *Women and History*. New York: Oxford University Press.
- McKenney, Mary. 1981. "Class Attitudes and Professionalism". In *Quest* 1981: 139-148.
- Malos, Ellen. ed. 1975. *The Politics of Housework*. New York: The New Clarion Press.
- Marchand, Marianne. 1995. "Latin American Women Speak on Development: Are We Listening Yet?" In Marianne Marchand and Jane Parpart, eds. *Feminism/Postmodernism/Development*. New York: Routledge: 56-72.
- Marx, Karl. [1844], *Economic and Philosophical Manuscripts*. In Lewis S. Feuer, ed. 1989. *Basic Writings on Politics and Philosophy/Karl Marx, Friedrich Engels*. New York: Anchor Books.
- ----. [1850], 1970. *Introduction to the Critique of Political Economy*. Trans. S.W. Ryazanskaya, ed. Maurice Dobb. New York: International Publishers.
- ----. 1906-09. *Capital: A Critique of Political Economy, vols. 1-3*. Chicago: C.H. Kerr and Company.
- Marx, Karl and Friedrich Engels. 1848. *Manifesto of the Communist Party; authorized English translation edited and annotated by Friedrich Engels*. New York: International.
- ----. [1850] 1970. *German Ideology, Part I*. New York: International.

- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed.
- Mitchell, Juliet. 1972. *Women's Estate*. New York: Random House.
- ----. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Pantheon.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1997. "Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of Domination, Common Interests and the Politics of Solidarity". In M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, eds. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge: 3-29.
- Molyneux, Maxine. 1985. "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution", *Feminist Studies*, v. 11 n.2 (Summer 1985): 227-254. Reprinted in Molyneux 2001: 38-59.
- ----. 2001. *Women's Movements in International Perspective*. (New York: Palgrave).
- Moser, Caroline O. N. 1993. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. New York: Routledge.
- Nicholson, Linda. ed. 1997 *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge.
- ----. ed. 1990. *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.

- ----. 1986. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press.
- Oakley, Ann. 1976. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Random/Vintage.
- O'Brien, Mary. 1981. *The Politics of Reproduction*. London: Routledge.
- Okin, Susan Moller. 1989. *Gender, Justice and the Family*. New York: Basic Books.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quest Staff, eds. 1981. *Building Feminist Theory: Essays from Quest*. New York: Longman.
- Reay, Diane. 2004. "Rethinking Social Class: Qualitative Perspectives on Class and Gender". In *Sharlene Nagy Hesse-Biber and Michelle L. Yaiser, eds. Feminist Perspectives on Social Research*. New York: Oxford University Press: 149-154.
- Reed, Evelyn. 1973. *Woman's Evolution from Matriarchal Clan to Patriarchal Family*. New York: Pathfinder Press.
- Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs*, vol. 5, n. 4 (Summer 1980): 631-660.
- Richards, Ellen. 1915. *The Art of Right Living*. Boston: Whitcomb and Barrow.



- Rosaldo, Michéle Zimbalist and Louise Lamphere. eds. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rowbotham, Sheila. 1972. *Women, Resistance and Revolution*. New York: Random/Vintage Books.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women". In Rayna Reiter, ed. *Toward a New Anthropology of Women*. New York: Monthly Review: 157-210
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon.
- Saffioti, Helen. I. B. 1978. *Women in Class Society*. New York: Monthly Review.
- Sanday, Peggy. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sargent, Lydia. ed. 1981. *Women and Revolution*. Boston: South End Press.
- Sen, Gita and Caren Grown. 1987. *Development, Crises and Alternative Visions*. New York: Monthly Review.
- Smart, Carol. 1984. *The Ties that Bind: Marriage and the Reproduction of Patriarchal Relations*. London: Routledge.
- Smith, Dorothy E. 1974. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry*, vol. 4, n. 1 (January 1974): 1-13.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds.

*Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana:  
University of Illinois Press: 271-313.

- Tea, Michelle. ed. 2003. *Without a Net: The Female Experience of Growing Up Working Class*. Emeryville CA: Seal Press.
- Tokarczyk, Michelle M. and Elizabeth A. Fay. eds. 1993. *Working-Class Women in the Academy: Laborers in the Knowledge Factory*. Amherst, MA: University of Massachusetts.
- Tuana, Nancy and Rosemarie Tong. eds. 1995. *Feminism and Philosophy*. Boulder: Westview.
- Vogel, Lise. 1995. *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism*. New York: Routledge.
- Wittig, Monique. 1992. "One is not Born a Woman". In *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Walby, Sylvia. 1990. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Walker, Pat. ed. 1979. *Between Labor and Capital*. Boston: South End.
- Young, Iris. 1981. "The Limits of Dual Systems Theory". In Sargent 1981: 43-70.

## فمینیسم سوسیالیست چیست؟

باربارا ارنریچ (Barbara Ehrenreich)

فمینیسم سوسیالیست مدت های مدیدی است که وجود دارد اما درباره ی آن حرف چندانی زده نشده است. شما یک زن در جامعه ی سرمایه داری هستید. مسائلی شما را برآشفته و عصبی می کند مانند : شغل، صورت حساب ها و قبض های پی در پی ، شوهرتان، مدرسه ی فرزندتان، خانه داری، زیبا شدن یا زیبا نشدن، خوب به نظر آمدن یا نیامدن ( و یا همه ی این موارد نه چیزهایی که می شنوید) و غیره. اگر به تمام این مسائل و به چگونگی در هم تنیده شدن آنها و آنچه باید این مسائل را تغییر دهد، فکر کنید و همچنین هنگامی که به دور و بر خود نگاهی می اندازید تا با چند کلمه به طور خلاصه تمام این مسائل را با هم جمع بندی کنید، تقریبا باید " فمینیسم سوسیالیست " را مطرح کنید.

بسیاری از ما به طریقی در سوسیالیست فمینیسم دخیل شدیم. ما به جست و جوی واژه/ اصطلاح/ عبارتی بودیم که تمام دغدغه ها و تمام اصول ما را بیان کند اما در روشی که نه " سوسیالیستی " و نه " فمینیستی " به نظر برسد. باید این را تصدیق کنم که بیشتر " فمینیست

سوسیالیست هایی " که می شناسم، دیگر از کاربرد اصطلاح " فمینیست سوسیالیست " چندان خوششان نمی آید. از یک طرف، این قصه سر دراز دارد ( من هیچ امیدی به یک جنبش توده ای یکپارچه ندارم)؛ از یک طرف، این مسئله نسبت به آنچه هست بسیار کم قدمت است، که پیش از هر چیز، به راستی انترناسیونال سوسیالیست، ضد نژادپرستی و ضد دگرجنس گرایی فمینیستی است.

مشکل اتخاذ یک اصطلاح جدید از هر نوع، ایجاد چیزی است که ردپایی از فرقه گرایی در آن باشد. " سوسیالیست فمینیسم " با توجه به ماهیت خود، به یک چالش و معما تبدیل می شود. ما سخنرانی ها، کنفرانس ها و مقالات بسیاری درباره ی " سوسیالیست فمینیسم " داریم و به هر حال خیلی خوب می دانیم که هم " سوسیالیسم " و هم " فمینیسم " برای ارائه در هر سخنرانی، کنفرانس و مقاله ی قابل درک بسیار عظیم و در برگیرنده است. مردم سوسیالیست فمینیست ها را می پذیرند و مشتاقانه از آنها می پرسند: " سوسیالیست فمینیسم چیست؟ " در اینجا از ما چشمداشت ارائه ی یک سنتز درخشان از تناسب های تاریخی جهان وجود دارد- یک جهش تکاملی فراتر از مارکس، فروید و ولستون کرافت. در غیر این صورت، همه چیز توسط تعداد اندکی فمینیست غرغرو و سوسیالیست های زن، صرفا به یک مُد و یک جنون زودگذر تبدیل می شود و نابود خواهد شد.

می کوشم از برخی معماهایی که حول و حوش سوسیالیست فمینیسم رشد کرده است، پرده بردارم. روش منطقی برای شروع این است که فمینیسم و سوسیالیسم را جداگانه بررسی کنیم. یک سوسیالیست و یک مارکسیست، چگونه به جهان نگاه می کنند؟ یک فمینیست چگونه؟ برای شروع باید گفت فمینیسم و مارکسیست هر دو یک ماهیت مشترک دارند: آنها روش های انتقادی بررسی کردن جهان هستند. هر دو با خرد در اسطوره شناسی رایج و "

عرف "شکاف ایجاد می کنند و ما را وادار می کنند به تجارب زندگی مان به روشی جدید نگاه کنیم. فمینیسم و سوسیالیسم، درک جهان را طلب می کنند اما نه بر حسب توازن هایی ایستا و متشابه و غیره، همان طور که در علوم رایج وجود دارد، بلکه بر حسب تخصص ها. آنها به نتایجی منتهی می شوند که در همان زمان که ناسازگار و نگران کننده به نظر می رسند، رهایی بخش هم هستند. امکان ندارد ما یک نظرگاه فمینیستی و مارکسیستی داشته باشیم و فقط ناظر باقی بمانیم. برای درک کُنه واقعیت توسط این تحلیل ها، باید وارد عمل شویم و واقعیت را تغییر دهیم.

مارکسیسم خود را به پویایی طبقاتی جامعه ی سرمایه داری معطوف می کند. هر دانشمند اجتماعی می داند که جوامع سرمایه داری کم و بیش با نابرابری های نظام مند و شدید مشخص می شوند. مارکسیسم این نابرابری را برای کسب برآیندهایی درک می کند که ماهیت سرمایه داری به عنوان یک سیستم اقتصادی هستند. اقلیت مردم (طبقه ی سرمایه دار)، مالکان کارخانه ها، منابع انرژی، ذخایر و غیره هستند. افراد دیگر نیز برای زندگی به این منابع و کارخانه ها وابسته اند. اکثریت مردم (طبقه ی کارگر) به خاطر نیاز محض، باید در شرایطی که سرمایه دارها تعیین می کنند برای دستمزدی که سرمایه دارها به آنها می دهند، به سختی کار کنند. از آنجایی که سرمایه دارها با پرداخت دستمزدی کمتر از ارزش واقعی تولید کارگران، سود می برند و به سرمایه ی خود می افزایند، بنابراین رابطه ی بین این دو طبقه لزوماً یک تخصص آشتی ناپذیر است. طبقه ی سرمایه دار موجودیت خود را مدیون استثمار مداوم طبقه ی کارگر است. در تحلیل نهایی، آنچه این سیستم حکومت طبقاتی را حفظ می کند، زور است. طبقه ی سرمایه دار (به طور مستقیم یا غیر مستقیم) با ابزار خشونت سازمان یافته به نمایندگی دولت - پلیس، زندان ها و غیره کشور را کنترل می کند. طبقه ی

کارگر تنها قادر است با نبردی انقلابی به جهت تصرف قدرت دولت و با نیروی قهری، خود را و در نهایت تمام مردم را آزاد کند.

فمینیسم توجه خود را به دیگر نابرابری ها معطوف می کند. تمام جوامع انسانی با درجات مختلفی از نابرابری بین جنس ها مشخص می شوند. اگر با یک نگاه، جوامع انسانی را با جست و جو از طریق تاریخ سراسر قاره ها بررسی کنیم، می بینیم که آنها به طور عادی با این موارد مشخص شده اند: انقیاد زنان به اقتدار مردان، به طور کلی هم در خانواده و هم در اجتماع؛ تعیین بخشیدن زنان به مثابه ی شکلی از مالکیت؛ تقسیم جنسی کار که در آن زنان به کارهایی مانند بچه داری، انجام خدمات شخصی برای مردان محدود می شوند و تعیین انواع کار تولیدی که معمولا منزلت اجتماعی پایینی دارند.

فمینیست ها به واسطه ی تصادم تقریبا جهان شمول این چیزها به جست و جوی تفاسیری در "داده های" بیولوژیکی اند که در پس تمام موجودیت اجتماعی انسان قرار گرفته است. به طور مثال طرح این ایده که مردان به طور متوسط از نظر جسمانی از زنان قوی تر هستند، به خصوص مقایسه ی زنان باردار یا زنانی که کودکان شان را شیر می دهند. به علاوه، مردان قدرت باردار کردن زنان را دارند. بدین سان، این وجوهی که نابرابری جنسی اتخاذ می کند، هرچند متنوع اند، امکان دارد در تحلیل نهایی، در تمام فرهنگ ها وجود داشته باشند، همان طور که واضح است، برتری قدرت جسمانی مردان بر زنان تا کنون ادامه یافته است، بدین معنی که آنها در نهایت، به خشونت یا تهدید به خشونت متوسل می شوند.

ریشه ی کهن و بیولوژیکی برتری مردان بر زنان ( واقعیت خشونت مردانه) عموما با قوانین و قراردادهایی که روابط بین جنس ها را در هر فرهنگ خاص، تنظیم می کنند، پنهان می شود. اما در این تحلیل فمینیستی این مسئله وجود دارد. امکان ضرب و شتم از سوی مردان به مثابه ی یک اخطار همیشگی به زنان "بد" ( سرکش، پرخاشگر) است و زنان "خوب" را به

همدستی با برتری مردانه سوق می دهد. پاداش برای "خوب" ( " زیبا" ، مطیع ) بودن، در امان بودن از خشونت گاه و بیگانه مردانه و در برخی موارد حمایت اقتصادی است.

مارکسیسم اسطوره هایی درباره ی " دموکراسی" و پلورالیسم اش را از هم می درد تا سیستم حکومت طبقاتی را که بر پایه ی استثمار اجباری استوار است افشا کند. فمینیسم از طریق اساطیر، مسائلی مانند " غریزه" و عشق رومانتیک را به قوانین مردانه ای تقلیل می دهد که در واقع قوانین زور هستند و آنها را افشا می کند. هم تحلیل مارکسیستی و هم تحلیل فمینیستی ما را وادار می کنند که بی عدالتی بنیادین را بررسی کنیم. بهترین راه برای خلاص شدن از این اسطوره ها همان طور که مارکس گفته است، کوشش برای برقراری نظم یک اجتماع است که برای ثبات و پایداری خود به اسطوره ها نیاز نداشته باشد.

می توان مارکسیسم و فمینیسم را با هم ترکیب کرد و آن را " سوسیالیست فمینیسم" نامید. در واقع، شاید این همان چیزی باشد که بیشتر سوسیالیست فمینیست های اغلب دوره ها، به عنوان نوعی پیوند، فمینیسم را به محافل سوسیالیستی می کشانند و سوسیالیسم را به محافل فمینیستی. به هر حال، این که مردم این تحریر را حفظ می کنند که " خب، او ( زن سوسیالیست فمینیست) واقعا چه کسی است؟" و مسائلی از این دست، فرد را به دردسر می اندازد. این نوع پرسش ها که طنینی بسیار ترغیب کننده و با نفوذ، دارند، اغلب مسیر ما را متوقف می سازند: " انتخاب کردن" ، " یک فرد یا دیگری بودن". اما ما می دانیم که یک سوسیالیست فمینیست، ثبات سیاسی دارد. ما در سیاست افرادی دوگانه یا خنثی نیستیم.

ما برای کسب ثبات سیاسی به عنوان فمینیست ، باید خود را از دیگر فمینیست ها و به عنوان یک مارکسیست، از دیگر مارکسیست ها متمایز کنیم. ما باید نوعی سوسیالیست فمینیست را از فمینیسم، و نوعی سوسیالیست فمینیست را از سوسیالیسم مشخص و مجزا کنیم( در اینجا از علم لغت شناسی معذرت می خواهیم). تنها در آن هنگام است که این امکان

وجود دارد که مسائل در کنار مسائل دیگر به جای یک مجاورت ناموزون، به درستی قرار بگیرند.

فکر می کنم بسیاری از فمینیست های رادیکال و سوسیالیست فمینیست تا جایی که برای فمینیسم سودمند باشد، با توصیفات من از فمینیسمی که مدنظر دارم، موافق خواهند بود. مشکل دیدگاه رادیکال فمینیسم در مقابل دیدگاه سوسیالیست فمینیسم این است که نقطه نگاه رادیکال فمینیسم به آینده نیست. رادیکال فمینیسم با کلی نگری نسبت به برتری امور مردانه که به راستی هرگز تغییر نکرده است، مات و مبهوت می ماند؛ مانند : تمام نظام های اجتماعی پدرشاهی هستند؛ امپریالیسم، میلیتاریسم و سرمایه داری، همگی فقط جلوه هایی از غریزه ی تجاوزگر مردانه هستند و مانند آن.

از دیدگاه سوسیالیست فمینیست ها مشکل این نیست که رادیکال فمینیست ها تنها از مردان صرف نظر می کنند ( و امکان آشتی با آنها برای بنیان نهادن یک انسان واقعی و برابری طلب را از بین می برند)، بلکه از دسته ی عظیمی از زنان نیز چشم می پوشند. برای مثال، من از رادیکال فمینیست ها شنیده ام کشوری سوسیالیستی مثل چین را به یک کشور " پدرسالار" تنزل می دهند که این رویکرد، مبارزات واقعی و دستاوردهای میلیون ها زن را نادیده می گیرد. هنگامی که سوسیالیست فمینیست ها موافقت می کنند که مسائل بسیار و جهان شمولی درباره ی ستم بر زنان وجود دارد، همزمان بر اتخاذ روش های مختلف در موقعیت های مختلف پافشاری می کنند و بر این امر که تفاوت ها بسیار ضروری هستند. در اینجا بین جامعه ای که در آن تبعیض جنسی به شکل زنده به گور کردن دختران بیان می شود و جامعه ای که در آن تبعیض جنسی شکل نماینده ی نامساوی ( از نظر جنس ) در شورای مرکزی را اتخاذ می کند، تفاوت وجود دارد. و این تفاوت به بهای مردن به نام آن تفاوت تمام می شود.



یکی از تغییرات تاریخی در موضوع تبعیض جنسی که تمام فمینیست ها باید مجموعه تغییرات خود را به آن مربوط بدانند، با گذر از جامعه ی کشاورزی به جامعه ی سرمایه داری صنعتی همراه است. این موضوعی آکادمیک نیست. سیستم اجتماعی ای که با سرمایه داری صنعتی جایگزین شد، در واقع پیش از همه پدرشاهی بود و من اکنون این اصطلاح را در معنای اصلی اش به کار می برم، یعنی سیستمی که در آن تولید در خانواده متمرکز است و توسط سالخورده ترین مرد خانواده اداره می شود. واقعیت دارد که سرمایه داری صنعتی پیشرو بود و رشته های پدرسالاری را پنبه کرد. تولید به کارخانه ها منتقل شد و افراد از خانواده هایشان جدا شدند تا به حقوق بگیریانی "آزاد" تبدیل شوند. سخن این نیست که سرمایه داری سازماندهی پدرشاهی تولید و زندگی خانوادگی را از هم پاشید، البته، می شود گفت سرمایه داری حاکمیت مردانه! را منسوخ کرد، اما باید گفت که ما اشکال پدرشاهی ستم جنسی را امروز نیز در درجات قابل توجه در پیشرفت های اخیر تجربه می کنیم. یک انفصال بزرگ تاریخی بین ما و پدرشاهی قرار می گیرد. اگر ما به عنوان یک زن، امروز در حال درک تجربیات مان هستیم، باید سرمایه داری را به مثابه ی یک سیستم ملاحظه کنیم.

بدیهی است که روش های دیگری وجود دارد که من می توانستم آنها را برای شرح دیدگاه ام اتخاذ کنم. می توانستم به عنوان یک فمینیست، فقط بگویم ما استعمارشده ترین، ستمدیده ترین، فقیرترین و زنان طبقه ی کارگر، زنان جهان سوم یا غیره هستیم، و به این دلیل، ضرورت دارد سرمایه داری را بفهمیم و با آن روبه رو شویم. می توانستم بگویم ما واقعا نیاز داریم خود را به نظام طبقاتی معطوف کنیم، چون زنان از اعضای طبقات هستند. اما سعی می کنم چیزهای دیگری را درباره ی دیدگاه فمینیست ها بیان کنم: برای فهم تبعیض جنسی به عنوان مسئله ای که بر زندگی های ما تأثیر می گذارد هیچ راهی وجود ندارد، مگر این که آن را در زمینه ی تاریخی سرمایه داری قرار دهیم.

فکر می کنم بیشتر سوسیالیست فمینیست ها نیز با این خلاصه ی نظریه ی مارکسیستی من تا جایی که پیشرو باشد، موافق خواهند بود. اما بازهم یک مشکل وجود دارد، بسیاری از مردمی که ( آنها را " مارکسیست مکانیکی " نامیده ام) هیچ گامی به جلو بر نمی دارند. برای این جماعت، تنها " واقعیت" و مهم ترین چیز این است که جامعه ی سرمایه داری که ادامه یافته است در فرایند تولید یا فضای سیاسی مرسوم جلوه می یابد. از چنین نقطه نظری، هر بخش از تجربیات و زیست اجتماعی، مسائلی که با آموزش، تمایل جنسی، سرگرمی، خانواده، هنر، موسیقی و خانه داری(نامی که شما انتخاب کرده اید)، به نسبت پویایی های مرکزی تغییر اجتماعی، مسائلی حاشیه ای هستند؛ این ها بخشی از " روبنای " فرهنگ هستند.

سوسیالیست فمینیست ها در یک سنگر کاملا متفاوت از کسانی که " مارکسیست های مکانیکی" می نامم، قرار دارند. ما ( همراه با بسیاری از مارکسیست هایی که فمینیست نیستند) سرمایه داری را به مثابه ی تمامیتی اجتماعی و فرهنگی می بینیم. ما این مسئله را در می یابیم که سرمایه داری برای پیدا کردن بازارهایش در حال نفوذ به تمام بخش های زیست اجتماعی ماست. به ویژه در مرحله ی انحصاری کردن سرمایه داری، تنها از دیدگاه اقتصادی، به عنوان یک اصل تولید، حوزه ی مصرف بسیار اهمیت دارد. بنابراین، ما نمی توانیم مبارزه ی طبقاتی را صرفا به مثابه ی چیزی که با موضوعات دستمزد، ساعات کار و یا فقط محیط کار محدود می شود، درک کنیم. مبارزه ی طبقاتی در هر پهنه ای که منافع طبقاتی در تضاد قرار می گیرند، واقع می شود، و شامل آموزش، بهداشت، هنر، موسیقی و غیره می گردد. ما قصد داریم نه تنها مالکیت بر ابزار تولید را دگرگون کنیم، بلکه تمامیت زیست اجتماعی را نیز تغییر دهیم.

ما به عنوان مارکسیست، در مقایسه با مارکسیست های مکانیکی، از جایگاه کاملا متفاوتی وارد فمینیسم شدیم. زیرا ما سرمایه داری انحصاری را به مثابه ی تمامیتی سیاسی/اقتصادی/فرهنگی می بینیم، ما در چارچوب مارکسیستی مان برای موضوعات فمینیستی فضایی داریم که به ظاهر هیچ ارتباطی با موضوعات سیاسی و تولیدی ندارند که به خانواده، تأمین اجتماعی و زندگی "خصوصی" مربوط اند.

از این گذشته، در نوع مارکسیسم ما، هیچ "مسئله ی صرفا زنانه ای" وجود ندارد، زیرا ما هرگز زنان را از "روبنا" یا مکانی در جایگاه نخستین جدا نمی کنیم. مارکسیست های مکانیکی دائما به سنجش موضوع دستمزد نداشتن زنان در خانه داری منحرف می شوند. آیا او واقعا عضوی از طبقه ی کارگر است؟ به بیان دیگر، آیا او (زن) واقعا ارزش اضافه تولید می کند؟ ما می گوییم، یقینا خانه دارها از اعضای طبقه ی کارگرد، زیرا ما دلیل دقیقی داریم که آنها ارزش اضافه تولید می کنند، اما این را هم درک می کنیم که چیزی به عنوان طبقه، ترکیبی از مردم و به عنوان داشتن زیست کامل اجتماعی علاوه بر سلطه ی سرمایه دار بر حوزه ی تولید است. وقتی به این شیوه به طبقه می اندیشیم، می بینیم که در واقع زنان که ثانوی ترین موضوع در این حیطه به نظر می رسند، در همان هسته ی طبقه شان قرار دارند، پرورش فرزندان، نگهداری از خانواده در کنار یکدیگر و چنین مواردی، فرهنگ و شبکه های اجتماعی جامعه را حفظ می کند.

ما در حال ورود به نوعی فمینیسم و نوعی مارکسیسم هستیم که یک فرایند کاملا بدیهی را در هم دخیل می کند. ما اکنون در موقعیتی قرار داریم که می توانیم این را ببینیم که چرا سوسیالیست فمینیست مبهم شده است: ایده ی سوسیالیست فمینیسم به یک معما یا یک پارادوکس بزرگ تبدیل شده است، آنقدر که شما درواقع سوسیالیسم را آنچه من مارکسیسم

مکانیکی نامیده ام و فمینیسم را نیز یک نوع غیر تاریخی فمینیسم رادیکال می دانید. این موارد با هم در یکجا جمع نمی شوند و هیچ شباهتی با هم ندارند.

اما اگر بخواهید نوعی دیگر از سوسیالیسم و نوعی دیگر از مارکسیسم را کنار هم قرار دهید، همان طور که من سعی کردم آن را مشخص کنم، می توانید برخی زمینه های مشترک در هر دو به دست آورید و این یکی از مهم ترین مسائل درباره ی سوسیالیست فمینیسم امروز است. این سوسیالیست فمینیسم فضایی آزاد از تگناهای نوع تقلیل یافته ی فمینیسم و تفسیر تقلیل یافته ی مارکسیسم است که در آن می توانیم نوعی از سیاست هایی را توسعه دهیم که تمامیت سیاسی / اقتصادی / فرهنگی جامعه ی سرمایه داری انحصاری را نشانه می گیرد. ما با انواع دردسترس فمینیسم و با نوع مرسوم مارکسیسم تنها می توانیم تا جایی پیش روییم، پس می بایست مسائلی را رواج دهیم که در نگاه به جهان چندان محدود کننده و ناتمام نیستند. ما باید نامی جدید اتخاذ کنیم یعنی " سوسیالیست فمینیسم"، به طوری که از اراده ی ما برای درک کل تجربیات مان حمایت کند و سیاست هایی که تمامیت ادراک را منعکس می کنند را درهم بکوبد.

به هر حال، من نمی خواهم نظریه ی سوسیالیست فمینیسم را به مثابه ی یک "فضا" یا زمینه ی مشترک قلمداد کنم. مسائل در این " زمینه " در آغاز رشد هستند. ما به نسبت سال های گذشته، در حال نزدیک تر شدن به سنتز در فهم مان از جنس ، طبقه ، سرمایه داری و سلطه ی مردانه هستیم. در اینجا، بسیار کلی به یکی از چنین خط فکریهایی اشاره خواهم کرد:

1- این درک مارکسیت / فمینیستی که سلطه ی طبقاتی و جنسی به زور اتکا دارد، درست است و این مخرب ترین نقد جامعه ی سرمایه داری / سکسیتی است. چیزهای بسیاری وجود دارد که " تعیین کننده" اند. بیشتر مردم در ادراک روزانه شان به سلطه ی طبقاتی و

جنسی تسلیم شده اند، بدون اینکه با تهدید خشونت و حتی اغلب بدون تهدید محرومیت مادی در یک مسیر نگه داشته شوند.

2- این مسئله بسیار اهمیت دارد که اگر درخواست مستقیم قدرت باعث پیشبرد وضع موجود نشود، راه حل این مسئله چیست. در رابطه با طبقه، پیش از این نوشته های بسیاری درباره ی این وجود دارد که چرا طبقه ی کارگر امریکا کمبود آگاهی طبقاتی مبارز دارد. مطمئناً تقسیم های نژادی به خصوص تقسیم سیاه/ سفید، کلید بخشی از این پرسش است. اما من می خواهم علاوه بر این تقسیمات، درباره ی این که طبقه ی کارگر از لحاظ اجتماعی متمایز شده است، بحث کنم. همسایگی های طبقه ی کارگر نابود شده و در حال زوال است؛ زندگی به طور افزایش یافته ای خصوصی و داخلی شده است؛ پیش از این، مهارت ها توسط طبقه ی کارگر که توسط سرمایه دارها سلب مالکیت شده بودند، تسخیر شده بود؛ اکنون، سرمایه داری با " فرهنگ توده ای " کنترل شده، تقریباً تمام فرهنگ و نهادهای بومی طبقه ی کارگر را به حاشیه رانده است. به جای مالکیت اشتراکی و اعتماد به نفس طبقاتی، یک جداسازی دوطرفه و وابستگی اشتراکی به طبقه ی سرمایه دار وجود دارد.

3- انقیاد زنان به شیوه هایی که مشخصه ی جامعه ی سرمایه داری متأخر است، کلید این فرایند متمایز کردن طبقاتی بوده است. به گونه ای دیگر، قدرت هایی که زندگی طبقه ی کارگر را متمایز کرده اند و وابستگی مادی/ فرهنگی به طبقه ی سرمایه دار را در این طبقه ایجاد کرده اند، همان قدرت هایی هستند که در خدمت همیشگی کردن انقیاد زنان هستند. زنانی وجود دارند که در زیست خصوصی شده ی روبه افزایش خانواده، بیشترین انزوا را دارند (حتی وقتی که بیرون از خانه نیز کار می کنند). در بسیاری از نمونه های اصلی، مهارت های زنانه ای (مهارت های تولیدی، شغابخشی، مامایی و غیره) وجود دارند که به واسطه ی تولید کالاها ی دیگر بی اعتبار یا توقیف شده اند. بیش از همه، زنانی وجود دارند که در مقابل نفوذ فراگیر

سرمایه داری در زندگی خصوصی به وابستگی/ انفعال/ و غیر انتقادی بودن کامل ( یعنی زنانه) ترغیب می شوند. از لحاظ تاریخی، نفوذ سرمایه داری متأخر بر زندگی طبقه ی کارگر، زنان را به عنوان آماج اصلی صلحجو سازی / "مؤنث سازی" انتخاب کرده است، زیرا زنان حاملان فرهنگ شان هستند.

4 - چنین به نظر می رسد که بین مبارزه ی زنان و آنچه سنتا به عنوان مبارزه ی طبقاتی درک می شود، پیوند درونی بنیادینی وجود دارد. البته نیروی محرکه ی تمام مبارزات زنان به طور ذاتی ضد سرمایه داری نبوده است( بخصوص مبارزاتی که مطالبه شان تنها پیشرفت قدرت و ثروت گروه خاصی از زنان بود)، اما مبارزاتی که در میان زنان اعتماد اشتراکی و اجتماعی ایجاد کردند، ضرورتا، برای پی ریزی آگاهی طبقاتی اهمیت دارند. و برعکس، درست است که تمام مبارزات طبقاتی انگیزه ای ضد سکسیستی ندارند ( به ویژه، مبارزاتی که به ارزش های صنعتی پدرشاهی وفادارند)، اما تمام مبارزاتی که در پی ساختن خودمختاری اجتماعی و فرهنگی طبقه ی کارگر هستند لزوما با مبارزه ی آزادی خواهانه ی زنان مرتبط هستند.

در خطوطی بسیار کلی، این سمت و سوی است که تحلیل سوسیالیست فمینیستی اتخاذ می کند. هیچ کس انتظار پدیدار شدن سنتزی را ندارد که در آن، مبارزه ی سوسیالیستی و فمینیستی به چیزی یکسان تقلیل خواهد یافت. در خلاصه ی مطالبی که پیش از این ارائه کردم، حقیقت " نهایی" هر دو حفظ می شود: جنبه های تعیین کننده ای از سلطه ی سرمایه داری وجود دارد ( مانند ستم نژادی) که یک چشم انداز کاملا فمینیستی نمی تواند بدون تحریف های عجیب و غریب آن را تشریح کند یا به آن رسیدگی کند. جنبه هایی از ستم جنسی وجود دارد ( مانند خشونت مردانه در خانواده) که تفکر سوسیالیستی باز هم بدون تحریف ها و مطول گویی های بسیار، بینش کمی نسبت به آنها دارد. از این رو، وجود سوسیالیست فمینیست ها ضرورت دارد. البته، سنتز مناسب و کافی ای هم در تفکر و هم در

عملِ ما وجود دارد تا به عنوان سوسیالیست فمینیست ها هویتی مطمئن و متکی به خود داشته باشیم.

## مارکسیسم فمینیست / ماتریالیسم

### فمینیست

مارتا . ای. خیمنز (Martha E. Gimenez)

در این روزهای پر تب و تاب جنبش آزادی خواهی زنان می توان چهار جریان را در تفکر فمینیستی مشخص کرد: لیبرال ( که به کسب برابری اقتصادی و سیاسی در جامعه ی سرمایه داری گرایش دارند)، رادیکال ( بر مردان و پدرشاهی به عنوان دلایل اصلی ستم بر زنان متمرکز است)، سوسیالیسم ( منتقد سرمایه داری و مارکسیسم، آنقدر که از نتایج تقلیل گرانه ای که به مارکسیسم منتسب شده و در نظریه ی سیستم های دوگانه ، اشکال متنوعی از تعامل را بین سرمایه داری و پدرشاهی فرض می گیرد، اجتناب می کند )، مارکسیسم فمینیستی ( یک جایگاه نظری که توسط فمینیست های نسبتا کمی در امریکا که خود من هم شامل آنها می شوم، اتخاذ شد که در پی توسعه ی پتانسیل نظریه ی مارکسیستی برای درک ریشه های سرمایه داری ستم بر زنان است).



البته این ها توصیفات بسیار ساده شده ای از کالبد غنی و پیچیده ی ادبیاتی است که به این حال، بازتاب تئوریک و سیاسی و اجتماعی مهمی در گسست بین زنان داشت که تا امروز نیز ادامه یافته است. این تقسیمات در اندیشه ی فمینیستی، در نتیجه ی تأثیرات نظریات پسا ساختارگراها و پست مدرن ها تکثیر شد که با چالش های بنیادی با این درک از فمینیسم که به مثابه ی بیان نیازها و علایق طبقه ی متوسط و مرفه سفید پوست و زنان "جهان اول" در آمیخته بود. طی این فرآیند، دشوار می توان مبحث فمینیسم را تعریف کرد، همان طور که نقد پست مدرن از "زن" به عنوان یک مقوله ی ذات گرا همراه با نقدهایی بر مبنای ترجیحات اخلاقی، جنسی و نژادی و تفاوت خاستگاه های ملی موجب شد که ظاهرا هرگز تکثیر "وضعیت های سوژه"، " هویت ها" و " صداها" پایان نپذیرد. اوایل، تمرکز فمینیست ها بر سرمایه داری (مقدمتا میان مارکسیست فمینیست ها) و اختلاف طبقاتی بین زنان با سیاست های فرهنگی و هویتی جایگزین شد؛ امروزه طبقه به یک " ایسم" دیگر تقلیل یافته است؛ یعنی به اشکال دیگر ستم که همراه با جنسیت و نژاد به عنوان یک مانترا یکپارچه می شوند، چیزی که همه می بایست از آن طریق نظریه پردازی و پژوهش کنند، به نظر من نظریه پردازی درباره ی این مسئله در سطحی از استعاره ها باقی می ماند (مانند درهم پیچیدن، تعامل، ارتباط درونی و غیره).

از این رو، چند سال پیش، برای من بسیار جالب بود که خلاصه ی یک کتاب تصحیح شده راجع به ماتریالیست فمینیسم را بخوانم. شرح ماتریالیست فمینیسم که توسط ویراستاران، کریس اینگراهام (Chrys Ingraham) و رزماری هنسی (Rosemary Hennessy) منتشر شد، برای من از مارکسیسم فمینیستی قابل تمیز نبود. این کتاب همچون یک گسترش نوید بخش در نظریه ی فمینیستی به نظر می رسید و مرا واداشت تا از ویراستاران این کتاب دعوت

کنم تا در ایجاد یک بحث اینترنتی درباره ی ماتریالیست فمینیسم (MatFem) با من همکاری کنند. در آغاز فکر می کردم ماتریالیست فمینیسم صرفاً شیوه ی دیگری از ارجاع به مارکسیسم فمینیستی بود اما اشتباه می کردم؛ این دو نظریه تا حدی اشکال مجزایی از نظریه ی فمینیستی هستند. اگرچه شباهت هایی بین تفکر مارکسیست فمینیستی و ماتریالیست فمینیستی در آثار برخی از فمینیست ها وجود دارد که باعث می شود تا اندازه ای این دو نظریه را با هم اشتباه بگیریم و این قابل پیش بینی است.

هدف من این است که در این مقاله تمایزها و شباهت های میان این دو جریان مهم را در نظریه ی فمینیستی جست و جو کنم. این کار مسئولیت ساده ای نیست؛ نظریه پردازانی که هویت فردی شان به عنوان ماتریالیست فمینیسم یا مارکسیسم فمینیستی در ادراکشان تمایز ایجاد می کند، یعنی در این طبقه بندی های توصیفی و در نتیجه نوع آگاهی هایی که تولید می کنند. و فمینیست ها مطابق با تبعیت های نظری و ادراک شخصی شان در این حیطه ممکن است در طبقه بندی آثار دیگر فمینیست ها تفاوت داشته باشند به طوری که ایجاد خط مرزهای نظری بین و درون این دو اصطلاح بسیار دشوار هستند. برای مثال آثار لیزا وگل (Lise Vogel) را در نظر بگیرید. من همیشه فکر می کردم او یک مارکسیست فمینیست است زیرا بر خلاف سوسیالیست فمینیست ها ( که از تقلیل گری های منتسب به مارکس اجتناب می کنند و در نهایت به این می انجامد که نظریات غیر تاریخی پدرشاهی را بدیهی فرض کنند) به طور جدی مارکسیسم را اتخاذ می کند و تحلیل اش را از بازتولید به مثابه ی بنیادی برای ستم بر زنان درون سنت مارکسیستی، بسیار مصمم، گسترش می دهد. اما عنوان کتاب جدیدش ( مجموعه ای از مقالاتی که قبلاً منتشر کرده بود) " مقالاتی برای ماتریالیست فمینیسم " است؛ او با هویت یک سوسیالیست فمینیست چنین توضیح می دهد که سوسیالیست فمینیست ها " در جست و جوی جایگزین کردن نظریات سنت سوسیالیستی

درباره ی مسئله ی زن، با ادراکی ماتریالیستی از ستم بر زنان هستند " (Vogel, 1995, p. xi). این مسئله برای من بازگو کننده ی یک خبر است؛ طرد مارکس و " تقلیل گرایی " مارکسیسم از طرف سوسیالیست فمینیست ها به تلاشی تعمدی برای استقرار " پدرشاهی " در مکانی بیرون از شیوه ی تولید و در نتیجه خارج از دیدگاه نظریه ی مارکسیسم و خارج از ماتریالیسم تاریخی منجر می شود، و گل به ما می گوید، سابقا عادت داشتیم که نقش اصلی تولید را که شامل تولید خانگی هم می شود، برای درک شرایطی که منجر به ستم بر زنان می شود، برجسته کنیم . ( اما تحلیل های ماتریالیستی انگلس چه بودند؟ و آیا مارکسیست فمینیست ها) مانند مارگارت بنسون (Margaret Benston) و پگی مورتون (Peggy Morton) [در شیوه های مختلف تولید عمومی و خانگی، در استثمار و ستم بر زنان پژوهش نمی کنند؟] ( همچنین، پیش از این، ماتریالیسم به عنوان " پرچی " برای سوسیالیست فمینیست ها، درون تفکر فمینیستی و میان چپ ها به کار می رفت؛ در نتیجه ماتریالیست فمینیسم نمی تواند مانند برخی از نقدهای ادبی، به گرایشی در مطالعات فرهنگی تقلیل یابد (Vogel, 1995, xii).

این توضیحات مختصر درباره ی درک و گل از مارکسیسم فمینیستی، برخی از جنبه های مشکل زا را به مثابه ی اصلاحی برجسته می سازد که گرایش دارد به عنوان جریانی خاص در نظریه ی فمینیستی مشخص شود. این تفاوت های کیفی ای که وجود داشت و هنوز هم بین سوسیالیست فمینیست ها وجود دارد، ولی در این مورد می تواند از بین برود، جریان غالبی از تفکر فمینیستی در امریکا طی اواخر دهه ی شصت و اوایل دهه ی پنجاه است که مارکسیسم فمینیستی را به حاشیه کشاند. من چنین انگیزه هایی را به لیزا و گل نسبت نمی دهم؛ بلکه تأثیرات این گونه تفاسیرات سوسیالیست فمینیسم امریکایی را مشخص می کنم که با وجود اصطلاحات مارکسیستی و ارجاع به سرمایه داری، از لحاظ نظری، به عنوان نوعی نفی انتزاعی

فمینیستی گسترش یافت. دیگر فمینیست ها نیز به دلایل مختلف با تفسیر و گل هم‌رأی نبودند؛ مثلا برای توریل موی (Toril Moi) و جانیس ردوی (Janice Radway)، رابطه ی بین سوسیالیست فمینیسم و ماتریالیست فمینیسم " واضح نیست " (Moi and Radway, 1994: 749). تصدیق ماهیت غامض این اصطلاح، در موضوع ویژه ی فصلنامه ی آتلانتیک جنوبی به این عنوان اختصاص داده شد که آنها نه یک نظریه ی ماتریالیسم فمینیستی ارائه کردند و نه یک تعریف واضح از این اصطلاح. احتمالا چنین مقالاتی که شامل این موضوع هستند به خواننده عناصر لازم برای تعریف این اصطلاح را برای خود آن ارائه خواهند کرد، زیرا تمام این نویسندگان ها " در تعهدی برای انضمامی کردن تحلیل تاریخی و فرهنگی و درکی فمینیستی به عنوان « یک روایت رهایی بخش » سهیم هستند " (Moi and Radway, 1994:750). یکی از این نویسندگان ها به نام جنیفر ویک (Jennifer Wicke) این موضوع را این گونه تعریف می کند: "فمینیسمی که بر شرایط مادی که تحت نظم اجتماعی هستند تأکید دارد، آن سلسله مراتب جنسیتی را هم در بر می گیرد و گسترش می دهد... ماتریالیست فمینیسم از دیدن این ( سلسله مراتب جنسیتی) به مثابه ی تأثیر منفرد و ... پدرشاهی اجتناب می کند و به جای آن، استدلال می کند که پیوند روابط اجتماعی و روانی، لحظه ی مادی و تاریخی را می سازد" (Wicke, 1994: 751) ؛ " ماتریالیسم فمینیسم استدلال می کند که شرایط مادی تمام طبقات در تولید اجتماعی جنسیت نقشی حیاتی ایفا می کند و روش های مختلفی را در تشریح مساعی زنان و سهیم شدن آنها در این تولیدات می سنجد" ... " در این واقعیت که زنان می توانند بچه بزايند عرصه هایی از منافع مادی وجود دارد " ... " ماتریالیست فمینیسم ... " کمتر احتمال می دهد که ساختار اجتماعی به واسطه ی پیامدهای گاه و بیگاه مادی تفاوت های جنسی برآشفته می شود". (Wicke, 1994: 758-759).

اصرار بر اهمیت شرایط مادی و لحظات مادی تاریخی به عنوان ترکیبی از روابط اجتماعی که سلسله مراتب جنسیتی، مادیت بدن و تمایلات جنسی اش را شامل می شود و در آن تأثیر دارد. کارکردهای تناسلی و بیولوژیکی را حفظ می کند، اگر چه عقاید رسمی انتزاعی به طور اجتناب ناپذیری به تمرکز تجربی نگری بر داده های بلاواسطه منتهی می شوند. هیچ نظریه ای از تاریخ یا روابط اجتماعی یا تولید سلسله مراتب جنسیتی وجود ندارد که قادر باشد درباره ی مفهوم آنچه در یک "لحظه ی مادی تاریخی" مسلم، دیده می شود، رهنمودی ارائه کند.

لندری (Landry) و مک لین (MacLean)، نویسندگان کتاب "ماتریالیست فمینیسم" (1993)، به ما می گویند که کتاب آنها، کتابی "درباره ی فمینیسم و مارکسیسم" است که مباحثات بین فمینیسم و مارکسیسم در آمریکا و بریتانیا را بررسی کرده و در دلالت های آن مباحث در ادبیات و نظریه ی فرهنگی پژوهش کرده اند. حیطه ی اولین مباحث که در ائتلافی میسر و سنتزی بین مارکسیسم و فمینیسم هدایت می شد، به سبب ظهور سیاست های هویتی تغییر یافت که به رویکردهای پسا استعماری، سکسوالیته، نژادی، ناسیونالیسم و غیره و نفوذ پست مدرنیسم و پسا ساختارگرایی مرتبط بود. این حیطه ی جدید "ساختار تحلیل های مادی از فرهنگ و آگاهی از آن و توجه به مسائل زنان و همچنین مردم رنگین پوست و دیگر اقشار به حاشیه رانده شده را در بر می گرفت" (Landry and MacLean, 1993: ix-x). برای لندلی و مک لین، ماتریالیست فمینیسم "خوانش انتقادی تجارب... پژوهش انتقادی یا خوانش مفهومی قوی ای از مصنوعات فرهنگی و تاریخ اجتماعی است که ادبیات و متون هنری، اسناد بایگانی شده و کارهای تئوریک را دربرمی گیرد... یک موضع بالقوه از مباحثه ی سیاسی از طریق نقد و نه تکراری همیشگی از منزلگاه حقایق است" (ibid, pp. x-xi). "ماتریالیست فمینیسم آنها یک رویکرد ماتریالیسم فمینیستی پسا ساختارگراست (ibid, p. xiii). اما صراحتاً ماتریالیسم در این زمینه چه معنایی دارد؟ نظریه ی تاریخی

و سیاست هایی که این نقدها را اعلان می کنند، کدام اند؟ اگرچه آنها ماتریالیسم را در یک مفهوم فلسفی و اخلاقی مشخص می کنند و تفاوت بین ماتریالیسم مکانیکی یا "عامیانه" را با ماتریالیسم تاریخی بیشتر می کنند، اما هیچ تعریف مشخصی از ماتریالیسم وقتی که به فمینیسم می پیوندند، وجود ندارد. ماتریالیسم فرهنگی که در آثار ریموند ویلیام (Raymond William) گسترش یافت، علاج یا تکمیلی از ماتریالیسم تاریخی مارکس ارائه می دهد. طبق نظر ویلیامز "ارتباطی ماندگار بین تولید مادی، نهادهای سیاسی و فرهنگی، فعالیت و آگاهی وجود دارد... " زبان، آگاهی عملی است، روشی از فکر کردن و عمل کردن در دنیایی که دستاوردهای مادی دارد (ibid, p. 5). ویلیامز می گوید، آنها "تلاش هایی را نشان می دهند که می کوشند سوژه های انسانی را به مثابه ی عاملین فرهنگ به مباحثات ماتریالیستی بازگردانند" (ibid, p. 5).

مفهوم این عبارات این است که "انسان ها به عنوان عاملین فرهنگ" در ماتریالیسم تاریخی وجود ندارند و چشم اندازه های مارکس نسبت به شرایط مادی، زبان و آگاهی، ناکافی هستند. اما هر کسی که با آثار مارکس آشناست می داند که موضوع این نیست. در واقع، مارکس نوشت "زبان، آگاهی عملی است" و زبان را به عنوان مسئله ای فرض کرد که از همان آغاز بر "روان" تحمیل می شود، چرا که آگاهی همیشگی است به این دلیل که اولین تولید اجتماعی است (Marx, [1845-46] 1994, p.117).

لندری و مک لین گزارشی از گسترش اندیشه ی فمینیستی از اواخر دهه ی 1960 تا امروز ارائه می کنند که به سه وهله تقسیم شده است: رویارویی ها و مباحثات بین مارکسیسم و فمینیسم در بریتانیا و امریکا؛ نهادی کردن و کالاسازی فمینیسم؛ "ماتریالیست فمینیسم شالوده شکن". این ها "سه وهله از ماتریالیسم فمینیسم" هستند (ibid, p.15). توضیح بسیار جالبی است که اشاره می کند ماتریالیست فمینیسم همیشه آنجا بوده است، مفهوم نسبتاً فرآر و

پیچیده ای است که در نگرش من بازتاب می یابد، یعنی حساسیت های پست مدرن نسبت به فرهنگ و سوزۀ ی فمینیسم که از همان آغاز فقط منتظر کشف شدن بوده است. آیا واقعا موضوع این است؟ اگر این طور است، این ماتریالیسم چیست که در زیر تنوعی از نظریات فمینیستی در کمین می ماند و همچنین در موضوع فصلنامه ی آتلانتیک در اواخر دهه ی 1960 ابراز می شود؟ آیا در کل، ارجاع به " شرایط مادی " یا " شرایط مادی ستم بر زنان " که از لحاظ کمیت با مارکسیسم فمینیسم متفاوت است، به عنوان بنیادی برای ساخت یک چارچوب نظری جدید کافی است؟ اگر چنین است، چگونه نویسندگان استدلال می کنند که نظریات فمینیستی ای که صرفا بر جنسیت و نظریات سیستم های دوتایی متمرکز می شوند موجب رودروری تحلیل جنسیتی و طبقاتی با مشکلات سیاسی و روش شناختی می شوند که " شیوه های خوانش شالوده شکن قادر است به حل آنها کمک کند؛" آنها " مفصل بندی جنبش های منقطع ماتریالیسم و فمینیسم را پیشنهاد می کنند، مفصل بندی ای که مطالبات سیاسی شالوده شکن را به گونه ای جدی اتخاذ می کند... یعنی شالوده شکنی به مثابه ی ابزاری برای نقد سیاسی (ibid, p. 12-13). " اما هیچ ارتباطی بین شالوده شکنی و مارکسیسم وجود ندارد، بعد انتقادی شالوده شکنی چه چیز برای ارائه دارد؟ نتیجه ای که نویسنده ها قصد داشتند آن را شرح دهند این است که ماتریالیسم نام مستعار برای مارکسیسم نیست، بلکه تفاوت بین مارکسیسم فمینیستی و ماتریالیسم فمینیستی را همان طور که در سطر بعد شرح خواهیم داد، طرح ریزی کردند:

" مارکسیسم فمینیستی تضادهای طبقاتی و تحلیل اصلی طبقاتی را حفظ می کند و می کوشد شیوه های متنوعی از طرز کار تحلیل های ستم جنسیتی را گرداگرد این تضادهای مرکزی قرار دهد. علاوه بر تضادهای طبقاتی و تضادهای درون نظریه ی جنسیت ... ما استدلال می کنیم که ماتریالیسم فمینیسم باید به عنوان تضادهای مادی دیگر نیز به رسمیت شناخته

شود. همچنین این تضادها سوابقی داشته اند و در ایدئولوژی ها عمل می کنند و در شالوده های مادی و اثراتش قرار گرفته اند... آنها باید وزنه ی مادی در اجتماع و در تحلیل های ادبی را بدیهی بدانند وقتی خود را ماتریالیست می نامند... این مقولات ایدئولوژی های نژادی، سکسوالیته، امپریالیستی، استعماری و انسان محوری را به همراه نقدهای رادیکال شان شامل می شوند" (ibid, p. 229).

درحالی که این امر برای درک فمینیست هایی که خود را ماتریالیست هم می دانند مفید است، وقتی که به چارچوب فکری شان ارجاع می کنند اما برای مفهوم اساس مادی، تأثیرات مادی و وزنه ی مادی اهمیتی قائل نمی شوند. به این ترتیب، مفهوم اصلی ماتریالیسم، تعریف نشده باقی می ماند و به ایدئولوژی ها، استثمار، امپریالیسم، ستم، استعمارگرایی و غیره ارجاع می شود و صریحا آنچه نویسندگان قصد دارند دفع کنند، مسجل می شود: ماتریالیسم نام مستعار برای مارکسیسم به نظر می رسد.

رزماری هنسی (1993) سرچشمه های ماتریالیست فمینیسم را در آثار فمینیست های انگلیسی و فرانسوی ردیابی می کند که اصطلاح ماتریالیسم فمینیستی را به مارکسیسم فمینیستی ترجیح می دادند، زیرا به نظر آنها، مارکسیسم به این تغییر تنزل یافته که تنها می تواند تقسیم جنسی کار را شرح دهد (Beechey, 1977: 61, cited in Kuhn and Wolpe, 1978: 8). هنسی در سال 1970 اظهار می کند که مارکسیسم به علت جهت گیری طبقاتی و تمرکزش بر تولید برای این وظیفه کافی نبود، در حالی که فمینیسم نیز به سبب تصور ذات گرایانه و ایده آلیستی اش از زن، پیچیده و گنگ بود؛ به این دلیل است که ماتریالیست فمینیسم به مثابه ی آلترناتیوی مثبت و عملی، هم برای مارکسیسم و هم فمینیسم ظاهر شد. (Hennessy, 1993: xii). تحت تاثیر نتایجی که هم نقد پست مدرن ها از خودیت تجربی داشتند و هم نقدهایی که زنانی انجام داده اند که خود را در سوژه ی نوعی



زنانِ نظریات فمینیست های آکادمیک ندیدند. در دهه ی 1990 منجر به تحلیل های فمینیستی ماتریالیستی شد که زن را به عنوان موجودی تجربی و همجنس و آشکار به چالش می کشید تا نشان دهد "زن" یک مقوله ی گفتمانی است که به صورت تاریخی ساخته شده و از یک محور تفاضلی بین زن و مرد، فراتر می رود (Hennessy, 1993: xii). از این گذشته، هنسی استدلال می کند که با وجود این که نظریات پست مدرن، تمامیت ها و تحلیل های نظری نظام های اجتماعی را رد می کند، ضرورت دارد ماتریالیست فمینیست ها نقد تمامیت هایی که بر زندگی زنان تأثیر می گذارند را حفظ کنند: یعنی پدرشاهی و سرمایه داری. زندگی زنان در همه جا تحت نفوذ پدرشاهی و سرمایه داری است و این از لحاظ سیاسی با چیزی بر علیه منظور خود جایگزین می شود که با استراتژی های سیاسی چند پاره، محلی و درک واقعیت اجتماعی، به طوری که با یک منطق احتمالی توصیف شده به نقد کشیده می شود.

دیدگاه هنسی درباره ی ویژگی های ماتریالیست فمینیسم به واسطه ی تحلیل های انتقادی اش از آثار لاکلاو (Laclau)، موفی (Mouffe)، فوکو (Foucault)، کریستوا (Kristeva) و دیگر نظریه پردازان پست مدرن پدیدار می شود. ماتریالیست فمینیسم " شیوه ای از خوانش است " که پارادایم های پلورالیستی سلطه و منطق های احتمالی را پس می زند و در طلب برقرار کردن روابطی بین سوژکتیویته هایی متمایز است که به لحاظ گفتمانی ساخته شده اند و در نظریات فمینیستی با نوع " زن " جایگزین شده اند و نیز به جست و جوی سلسله مراتب نابرابری است که زنان را استثمار و به آنها ستم می کنند. به بیان دیگر، سوژکتیویته ها قادر نیستند سوای تمامیت هایی که به طور سیسماتیک سازمان دهی می شوند، درک شوند. ماتریالیست فمینیسم به مثابه ی خوانشی عملی، همچنین، شیوه ای است برای شرح یا دوباره نویسی و معنایابی جهان و به همین ترتیب، از طریق آگاهی هایی که درباره ی سوژه و زمینه ی اجتماعی اش تولید می شود بر واقعیت تأثیر می گذارد. گفتمان و دانش در

تأثیر خود، مادیت دارند؛ یکی از تأثیرات مادی گفتمان، ساختار بندی سوژه است اما این سوژه به واسطه ی عرصه هایی متفاوت در سلسله مراتب، از نابرابری فراتر رفته است و امری محلی یا تصادفی نیست بلکه مانند پدرشاهی و سرمایه داری امری تاریخی و سیستماتیک است. در نتیجه، تفاوت، صرفاً کثرت نیست، بلکه نابرابری است. مسئله ی ارتباط مادی بین زبان، گفتمان و این اجتماع یا بین ( نظریه ی فمینیستی) گفتمانی و غیر گفتمانی ( زندگی های زنان توسط روابط اجتماعی ستم پیشه و استثمار تقسیم شده است)، می تواند از طریق مفهوم پردازی از گفتمان به مثابه ی ایدئولوژی، رفع شود. نظریه ی ایدئولوژی متضمن یک نظریه ی اجتماعی و این نظریه است که خوانش انتقادی هنسی از نظریات پست مدرن سوژه، گفتمان، موقعیت، زبان و غیره را اعلان می کند، چیزی که او " تحلیل جهانی " می نامد به سبب ارجاعات او به سرمایه داری چند ملیتی، تقسیم کار بین المللی، کنش های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی چند عاملی و غیره، دست کم نوعی مارکسیسم پست مدرن است. اما ارجاعات به ماتریالیسم تاریخی و نظریه ی ایدئولوژی آلتوسر و اندیشه ی خوانش این چینی، در ایجاد مباحث او بسیار اهمیت دارند، تا این حد که فرد نسبت به تردید او در به کار بردن نام مارکس و ماتریالیسم تاریخی به عنوان نظریه ی اجتماعی که نقد او از منطق پست مدرن احتمال را هم در برمی گیرد، در شگفت می ماند؛ یعنی نظریه ی سرمایه داری، این تمامیتی که او اغلب آن را با پدرشاهی به مثابه ی سرچشمه ی استثمار و ستم بر زن و به عنوان بنیانی برای " محور تفاضلی " که مقوله ی گفتمان " زن " را از آن فراتر می برد، ذکر می کند. خلاصه اینکه، تفسیر هنسی از ماتریالیست فمینیسم، آمیزه ای از نظریات پسا مارکسیستی و پست مدرن از سوژه و منشأ " خوانش ها " و " دوباره نویسی ها " است که مقولات پست مدرن را از تحلیل ( سوژه، گفتمان، تفاوت) از برزخ محافظه کار احتمال، محلی گرایی و پلورالیسم رها می کند تا آنها را تاریخی نشان دهد یا با مرتبط کردن شان با بنیان های مادی سیستماتیک در

سرمایه داری و پدرشاهی، آنها را زمینه محور سازد. این امر توسط فهم گفتمان به مثابه ی ایدئولوژی چنین امکانی ایجاد می کند و ایدئولوژی را با بنیان مادی اش در " تحلیل جهانی " پیوند می زند.

در تحلیل هنسی، ماتریالیسم تاریخی مانند زمان حال دائمی به نظر می رسد که سایه را از بین برده و در زیر اصطلاحاتی مانند تمامیت، سیستماتیک و تحلیل جهانی پنهان شده است. اگر چه در مقدمه ای برای " ماتریالیست فمینیسم ": " خواننده در طبقه " و " تفاوت و زندگی های زنان " (1997) که با همکارش کریس اینگرام نوشته است صراحتی وجود دارد، اما بازگشت شفاف و نامبهمی به ماتریالیسم تاریخی، تصدیق اهمیت عینی آن برای نظریه ی فمینیستی و سیاست است. این مقدمه که به " احیای فمینیسم ضد سرمایه داری " ملقب شده، نقدی است بر دلمشغولی فمینیسم غالب به فرهنگ، هویت و تفاوت که جدا از هر فهم سیستماتیک از نیروهای اجتماعی که بر زندگی های زنان تأثیر می گذارد، ملاحظه شده و نقدی به فمینیسم آکادمیک است که دانش ها و آگاهی هایی که توسط التزام فمینیسم با مارکسیسم ایجاد شده را به حاشیه کشانده و بی اعتبار ساخته و باعث عدم همکاری آکادمیسین ها با پژوهش های فمینیستی و عدم تحرک و بسیج سیاسی زنان گشته است. مهم ترین بخش این مقدمه، تجلیل وی از مارکسیسم فمینیستی است، این که مقدمات و مشاهدات مارکسیسم فمینیستی، مدام " مورد سوء تعبیر قرار گرفته، تحریف شده یا زیر وزن زینت های فرهنگی سیاست پست مدرن مدفون شده است " (ibid, p.5). آنها اشاره می کنند که اگر چه نام این دستاوردهای تلاش های فمینیست ها با ماتریالیسم تاریخی ( مارکسیسم فمینیستی، سوسیالیست فمینیسم یا ماتریالیست فمینیسم) در چالش است، اما این نام ها، نشانه هایی از تفاوت ها و تأکیدهای نظری هستند، که تمام این اشارات با یکدیگر، تصدیق ماتریالیسم تاریخی به مثابه ی سرچشمه ی آگاهی رهایی بخش را نشان می دهد، که برای موفقیت پروژه ی

فمینیستی لازم است. در این مقدمه، ماتریالیست فمینیسم به اصطلاحی تبدیل شده که به جای مارکسیسم فمینیستی به صورت جایگزین به کار رفته است و مارکسیست را به گونه ای برجسته تر ابراز می کند. این نویسندگان یک مرز مشخص ترسیم می کنند بین ماتریالیسم فرهنگی که در آثار فمینیست های پسا مارکسیست توصیف شده و بین کسانی که ماتریالیسم تاریخی را تکذیب کرده اند و کنش های فرهنگی، ایدئولوژیکی و سیاسی را جدا از پایه ی مادی شان در سرمایه داری تحلیل کردند، و بین ماتریالیست فمینیسم ( یعنی مارکسیست یا سوسیالیست فمینیسم) که به طور محکم در ماتریالیسم تاریخی استوار شده و پیروزی مبارزه ی فمینیستی را به پیروزی مبارزات ضد سرمایه داری پیوند می زند ؛ " فمینیست های ماتریالیست، سوسیالیست و مارکسیست، برخلاف فمینیست های فرهنگی، فرهنگ را به مثابه ی کل زندگی اجتماعی نمی بینند، بلکه آن را تنها یک عرصه از محصول اجتماعی می بینند، بنابراین، فرهنگ را تنها عرصه ای از مبارزه ی یک فمینیست می دانند" (ibid, p. 7). این نویسندگان ماتریالیست فمینیسم را توسط تعیین این که مسئله این نتیجه ی پایانی گفتمان های متعدد ( ماتریالیسم تاریخی، مارکسیست و رادیکال فمینیسم و نظریات روانکاوانه و پست مدرن از مفهوم سوژکتیویته) است، از مارکسیسم فمینیستی متمایز می کنند در حالی که در دیدگاهشان، داده های پست مدرن، منشا ویژگی های توصیفات شان است. با وجود این، در پاراگراف آخر این مقدمه بازگشتی به مبحث مارکسیسم فمینیسم وجود دارد، وقتی ویژگی های ایدئالیستی پست مدرن و تفاوت های بین پست مدرن، ماتریالیسم تاریخی یا تحلیل های مارکسیستی از بازنمایی هویت را به نقد می کشند. اما آنها به این اشاره می کنند که تضادهای نظری نمی تواند جدا از تضادهای طبقاتی و تأثیر تضادهای طبقاتی بر دسته بندی های فمینیست های رسمی و هواداران طبقاتی شان رخ دهد. فمینیست ها با توجه به گرایش شان نسبت به سرمایه داری و درک شرایط مادی ستم از هم متمایز می شوند؛ برای فمینیست بودن

لازم نیست که فرد ضرورتاً ضد سرمایه داری باشد و برای ماتریالیست فمینیست بودن کافی نیست که فرد سوسیالیست یا منتقد وضع موجود باشد. در واقع، " کاری که مدعی تأثیر " ماتریالیست فمینیسم " است کاملاً در فمینیسم فرهنگی منتشر می شود، زیرا به شرح یا تغییر واقعیت های مادی ای نمی پردازد که ستم زنان را به طبقات پیوند می زند " (ibid, p.9). از طرف دیگر، مارکسیسم فمینیسم ارتباط بین ستم بر زنان و سرمایه داری را افشا می کند و آنچه بر طبق گفته ی نویسندگان، هدف کتاب آنهاست، " ارائه ی مجدد ماتریالیست فمینیسم و دانش های مارکسیست فمینیستی است که انحراف به سیاست های فرهنگی در فمینیسم پست مدرن را خنثی کرده است، به خصوص در بخش هایی بسیار گسترش یافته، جایی که این مجموعه نوشتار بیشتر خواننده می شود ". امید ما این است که این پروژه ی در حال اجرا، فوریت همکاری با فمینیست های موج سوم را دریابد و آن را به عنوان نیرویی انتقادی برای تغییرات اجتماعی دگرگون کننده تقویت کند (ibid, p. 9).

با توجه به آنچه گفته شد، و ابهامی ذاتی در اصطلاح ماتریالیست فمینیسم، آیا نباید این اصطلاح نسبت به مارکسیسم فمینیسم، قابلیت تئوریک و ثمربخشی سیاسی بیشتری داشته باشد؟ آیا تلاش برای تعریف دوباره ی ماتریالیست فمینیسم توسط ارائه ی مجدد دانش های مارکسیسم فمینیستی، تلاشی ارزشمند است؟ گسترش ایده ی ماتریالیست فمینیسم که مضامین مارکسیسم فمینیستی را شامل می شود، از چه طریق اهمیت دارد؟ شاید مارکسیسم داخل فضای سیاسی و خارج از آکادمی، آنقدر بی اعتبار شده است که احتمالاً مارکسیست فمینیست ها با ادعای ماتریالیست فمینیسم به مثابه ی گرایش نظری خود، در پی مقبولیت و حقانیت بیشتر هستند. به هر حال، من این انگیزه ی اینگرم و هنسی که مقدمه ی کتاب شان آشکارا مارکسیستی است را متهم نمی کنم. در واقع، بعد از اینکه کتاب شان را خواندم و فهرست محتویات را بررسی کردم، فکر کردم هیچ عنوان دیگری برای کتاب شان جز

مارکسیسم فمینیستی مناسب نخواهد بود. و هر کس که با ماتریالیسم تاریخی آشنا باشد قادر است شالوده ی مارکسیستی ماهرانه ی هنسی را که در این کتاب استدلال کرده است درک کند. به نظر من، بی رحمی تجارت جهانی، استثمار مردم کارگر را افزایش می دهد، به خصوص زنان که آسیب پذیرتر و تحت ستم ترند، اکنون زمان این نیست که فقط میراث مارکسیستی را در تفکر فمینیستی اصلاح کنیم، بلکه باید نظریه ی مارکسیست فمینیستی را در روش هایی شرح و گسترش دهیم که هم نظریات پست مدرن را به هم پیوند زند و هم از آنها فراتر رود.

این توجیه که اصطلاح ماتریالیست فمینیسم را به جای مارکسیسم فمینیستی به کار می برند، به سبب ناتوانی منتسب به نظریه ی مارکسیسم برای شرح کافی ستم بر زنان است. در پنهان شدن پشت این توضیحات مکرر درباره ی نقاط ضعف مارکسیسم، یک درک اقتصاد محور و غیر دیالکتیکی از مارکس و نظریه ی مارکس وجود دارد. اینکه ممکن است مارکس موضوعاتی را که فمینیست های قرن بیستم به آنها اهمیت داده اند، مطرح نکرده باشد شرط کافی برای مردود کردن روش شناختی مارکس و همچنین پتانسیل نظریه اش درباره ی سرمایه داری که به ما کمک می کند شرایطی که موجب ستم بر زنان می شود را درک کنیم، نیست. اما گذشته از این اظهار عقیده ها، این نگاه معطوف به گذشته در خواندن نظریه ای که توسط خود ماتریالیست فمینیست ها ایجاد شده و تصدیق می کند که آنها واقعا در حال استفاده و گسترش نظریه ی مارکسیستی در روش هایی هستند که به این توضیحات درباره ی نقطه ضعف های ذاتی مارکسیسم افترا می زنند، جالب است. و این نیز اهمیت دارد که بدانیم کو (Kuhn) و ولپ (Wolpe)، نویسندگان کتاب " فمینیسم و ماتریالیسم " ( 1978 ) چگونه عبارت ماتریالیسم را تعریف می کنند؛ آنها تعریف انگلس را از این عبارت می پذیرند: " طبق ادراک ماتریالیستی، تعیین عامل در تاریخ در آخرین نمونه، تولید و بازتولید زندگی ضروری است. این دوباره از یک ویژگی دوگانه حاصل می شود: از سوی دیگر، تولید ابزار زندگی

است، غذا، لباس، سرپناه و این ابزارها برای تولید ضروری اند؛ از سوی دیگر، این که انسان ها خودشان را هم تولید می کنند باعث انتشار گونه ی آنها می شود. (Engels, [1883] 1972, p.71). کو، ولپ و کسانی که در کتاب شان همکاری کردند، به شیوه های گوناگون، چشم انداز ماتریالیسم تاریخی را برای ارائه ی شناخت هایی تازه درباره ی ستم زنان در سرمایه داری، مفصلاً شرح دادند. اما ماتریالیست فمینیسم، اصطلاحی که ممکن است در گذشته مفید بوده باشد، امروز دیگر توان اثرگذاری خود را از دست داده است. چطور ممکن است در حال حاضر مفید باشد که این ایده گسترش یابد، ایده ای که مفهوم ماتریالیست فمینیسم، مارکسیسم فمینیستی را هم در برگیرد، وقتی ماتریالیست های فرهنگی، در آن واحد، داعیه دار این اصطلاح هستند، کسانی که دیدگاهشان عمیقاً ضد مارکسیستی است؟ نسل های جدید چگونه راجع به اهمیت نظری و سیاسی ماتریالیسم تاریخی برای زنان خواهند آموخت وقتی تحلیل ماتریالیسم تاریخی تحت عنوان ماتریالیست فمینیسم رده بندی شده است؟ آیا این وضعیت در به حاشیه کشاندن پژوهشگرانی که هویت فردی شان را به عنوان مارکسیست فمینیست می دانند، شرکت نمی کند؟ من مارکسیسم فمینیستی را به مثابه ی کالبد نظریه ای درک می کنم که توسط فمینیست هایی ارائه می شود که منطق تحلیل ماتریالیسم تاریخی را می پذیرند، و این دیدگاه نظری را تا وقتی که بینش های مفید را به طور انتقادی باهم پیوند زنند و آنها را از نظریات غیر مارکسیستی تمیز دهند، بسط می دهند، همان طور که مارکس، یافته های اقتصاددانان کلاسیک و نقاط ضعف شان را به چالش کشید. چرا باید این تجارت خانه های نظری، خود را تحت نام های متفاوتی ارائه دهند، بخصوص نام هایی که تا حدی در نسل جوان فمینیست ها به غلط استنباط می شوند؟ علاوه بر این، ضرورتاً، هزینه ی کار سیاسی نظریه پردازان مارکسیست ممکن است زیر پرچم ماتریالیست فمینیست ها فوق العاده بالاتر رود. چرا؟ زیرا این تأکید افراطی بر وجه "

ماتریالیستی" در ماتریالیسم تاریخی، ممکن است کلیشه ای مسلط درباره ی مارکسیسم قضاوت شود: ماتریالیسم آن ممکن است مصداق ضد عاملیت، ضد انسان، جبرگرایانه و محدودیتی تقلیل گرایانه تلقی شود.

پاسخ چنین پرسش هایی سیاسی هستند و از کنش و گفتار فمینیست ها و تأثیرات افزایش نقش سرمایه داری بر مردم کشورهای جهان اول و جهان سوم برمی خیزند. در ضمن، مهم است بدانیم آثار مارکسیستی و برخی از آثار ماتریالیست فمینیست ها در فرضیات بنیادی نظری و اهداف سیاسی سهمیم اند.

کتاب شناسی

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. 1994.

Hennessy, Rosemary. *Materialist Feminism and the Politics of Difference*. 1993.



Hennessy, Rosemary and Chrys Ingraham, eds. *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*. 1997.

Kuhn, Annette and AnnMarie Wolpe, eds., FEMINISM AND MATERIALISM. Women and Modes of Production. Routledge and Kegan Paul, 1978.

Landry, Donna and Gerald Maclean, MATERIALIST FEMINISMS. Blackwell, 1993.

Moi, Toril and Janice Radway, "Editors' Note." *The South Atlantic Quarterly* (Fall, 1994): 749.

Sharpe, Jenny. *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*. 1993.

Vogel, Lise. WOMAN QUESTIONS. Essays for a Materialist Feminism. Routledge, 1995.

Wicke, Jennifer. "Celebrety Material: Materialist Feminism and the Culture of Celebrety." *The South Atlantic Quarterly* (Fall, 1994): 751-78. Gimenez, Martha and Jane Collins, ed. *Work Without Wages*. SUNY Press, 1990.

## عودتی برای آینده

# مصاحبه ای با دراسیلا کورنل ( *Drucilla* *Cornell* ) فمینیست و حقوق دان.

دراسیلا کورنل

الیزابت برونفن (elizabeth bronfen)

میسا کاوکا (misha kavka)

---

م. ک : تجربیات شما درباره ی فمینیسم چه بوده است؟ چه موضوعات و مباحثی تفکر شما را به عنوان یک فمینیست شکل می دهد؟

د.ک : من در مقایسه با فمینیست های آکادمیک از بستر بسیار متفاوتی برخاسته ام و فکر می کنم تجربه ی من از فمینیسم به واسطه ی همین تفاوت شکل گرفته است. من در جنبش

---

ضد جنگ و جنبش حقوق مدنی فعال بوده ام که مرا با بسیاری از زنان هم نسل ام شریک کرد. شاید به این دلیل تجربیات بیشتری به دست آوردم که 6 سال سازمان دهنده ی اتحادیه بودم و در کارخانه ها کار می کردم . تجربه ی من از فمینیسم به واسطه ی فهم بنیادین و طبقاتی بود که با فعالیت در اتحادیه شکل گرفت. در طی این دوره، یکی از اعضای سازمان های متعدد مارکسیست لنینیسم بودم که یکی از این آنها به دفاع شخصی و مسلح حزب پلنگ سیاه Black Panther Party می پرداخت. بخشی از تصور من درباره ی آنچه اکنون " فمینیسم امپریال " می خوانم را درک من از امپریالیسم شکل داده است؛ امپریالیسم به مثابه ی چیزی که نه تنها " سیاست خارجی " است، بلکه عمیقا بر تصویری که ما از سیاه پوستان آمریکایی، همچنین سیاهان آمریکایی کرائیب ، مکزیکی های آمریکا، پورتو ریکویی ها و کوبایی ها داریم، تأثیر گذاشت. من تفاوت های ملی و نژادی را دیده ام و مبارزه ی طبقاتی همواره در دل فمینیسم جای داشته و هیچگاه فکر نکردم که فمینیسم یا جنسیت از این موضوعات جدا هستند. واضح است که وقتی شما تصمیم می گیرید خود را درگیر سازمانی کنید که به دفاع شخصی و فعالیت های مسلحانه برای حزب پلنگ سیاه می پردازد، دیگر بخش مجزا یا امن یا اصلاح طلب فمینیسم را انتخاب نکرده اید.

وقتی سازمان دهنده ی اتحادیه بودم و بر آگاهی " فمینیستی " خود می افزودم، به گروه " آگاهی بخش " (consciousness-raising) ( یک گروه عمل گرای سیاسی که فمینیست های رادیکال آمریکا در سال 1960 آن را ایجاد کردند. م ) پیوستم و من تنها زن سفید پوست آن گروه بودم. یکی از زنان آن سازمان، یک روسپی بود که انجمن روسپیان را متشکل می کرد و همچنین عضو حزب لردهای جوان ( Young Lords Party ) بود. آن زمان دورانی بود که دگرگونی عمیق اجتماعی و کار واقعی و جمعی، ممکن به نظر می رسید؛ ما هرگز به کمک های دولت اعتماد نمی کردیم. می توانم یک نمونه از اقداماتی که این گروه

برعهده گرفت را بازگو کنم. یکی از زنان، سیاه پوستی آمریکایی بود که با همسرش در مورد پرداخت هزینه ی نگهداری فرزندشان مشکلاتی داشت. به جای اینکه اقدامی قانونی برعلیه شوهرش انجام دهیم به بیمارستانی در محله ی هارلم، جایی که او کار می کرد، رفتیم و جزوه هایی را در رابطه با اظهار نارضایتی از او پخش کردیم. در نهایت ، او با غذایش به کافه تریا رفت و در قفسه اش بمب های بدبو پیدا کرد؛ این کار هفته ها ادامه داشت و بسیار افتخار می کنم که بگویم که آن مرد تقریباً تا 25 سال بعد نیز پرداخت هزینه ی نگه داری فرزندش را رها نکرده است. هنوز با آن زن به این موضوع می خندیم. کار جمعی ما بر روی این مرد تأثیر بزرگی گذاشت.

اب: این قضیه در چه سالی اتفاق افتاد؟

د.ک: در سال 1974 که عضو این گروه بودم. ما فکر می کردیم که واقعا می توانیم همه چیز را تغییر دهیم. و تغییر یعنی به قصد تغییر ریشه ای آنها: مبارزه برای سوسیالیسم، خاتمه دادن به هر نوع نژادپرستی موجود و اتخاذ سیاست های ضد سرمایه داری که ما آن را "کمکی در راستای مرگ امپراتوری" نامیده بودیم.

م. ک: آیا شما می خواهید از تبدیل شدن فمینیسم به پروژه ی سیاسی صحبت کنید؟ فمینیسم در دهه های 60 و 70 با مسائل انضمامی و مادی بسیاری درگیر بود و شما اعتقاد داشتید که می توانستید جهان را تغییر دهید. اما واضح است که این رویکرد تغییر کرده است. اما می توان استدلال کرد که امروز فمینیسم بیشتر غیر سیاسی است. درباره ی طرح سیاسی سابق فمینیسم چه می گویید؟ یا شاید سیاست های فمینیستی ، لحن شان تغییر کرده است؟

د.ک : برای من هنوز هم فمینیسم طرحی بسیار سیاسی است. و امروز نیز مانند آن زمان، بسیاری از همان موضوعات، همچنان آتش شور و هیجان را در من برمی انگیزاند. فمینیسم مستلزم دگرگونی بنیادین در اشکال سازمان اجتماعی ماست. چه بخواهید آن را سوسیالیسم بنامید یا واژه ای دیگر برای آن طرح کنید، من فکر نمی کنم که بدون در نظر گرفتن مسئله ی دگرگونی اجتماعی ، برای انواع اهدافی که با گروه " آگاهی بخش " من نیز پیوند داشت، مبارزه ی موثری بکنیم. ما یک امپراتوری رو به موت هستیم. در سال 1974 نیز همان قدر که اکنون مصمم هستیم ، مصمم بودم تا با برنامه ریزی های سیاسی هدفمند به کار CIA خاتمه دهیم. پلیس مخفی چه شغلی است که آدمکشان، چپاولگران و جنایتکاران را در مکان های آرام جهان اداره می کند؟ تحلیل ما از سرمایه داری ، مطالبات گروه " آگاهی بخش " ما را بیان می کرد. برای مثال، روشی که ما مسئله ی سیاسی روسپی گری را براساس پایگاه های نظامی نشان می دادیم بر این مطالبه استوار بود که پایگاه های نظامی از فیلیپین خارج شوند.

بله، درست است که پایگاه های نظامی ، مکان هایی جمعی برای تشکیلات روسپی گری هستند اما همیشه آن را با چشم انداز ضد سرمایه داری یا آنچه امروز " پسا استعماری " می نامیم ، می دیدیم. امروز نیز وقتی از داشتن یک افق پسا استعماری سخن می گوئید، هنوز به این معناست که موضعی ضد سرمایه داری اتخاذ کرده اید. امروز نیز مبارزه علیه سرمایه داری بخشی بزرگی از سیاست های فمینیستی من است. وقتی شما با فمینیست های پورتو ریکو متحد شده اید، نمی توانید فمینیسمی را در نظر بگیرید که مبارزه برای دگرگونی برخی از اشکال اجتماعی نباشد. در وضعیت پورتو ریکو به عنوان یک جمهوری، مسائلی جالب توجه درباره ی ارتباط میان قوم، ملیت، فرهنگ و تغییرات اجتماعی مطرح می شود. این وضعیت

دوگانه مباحثات نویی را در میان چپ ها درباره ی ارتباط بین شرایط و تغییرات اجتماعی برانگیخته است. به نظر من اشتباه بزرگی است که بگوییم این مسائل قدیمی اند: من هنوز حامی جنبش استقلال طلب پورتو ریکو هستم و آنها هنوز استقلال نیافته اند. در واقع، فقط به خاطر یک رأی، دولت آمریکا قانونی را تصویب کرد که پورتو ریکو را از تبدیل شدن به یک دولت منع می کرد مگر این که دست از زبان اسپانیایی بردارند. این جا ما دوباره با بی رحمی آمریکا نسبت به کشوری مواجه می شویم که مستعمره ای قدیمی نیست بلکه در عمق وجودش استعمار زده است.

این را به این دلیل می گویم که به نظرم اگر فمینیسمی غیرسیاسی باشد، شاید ناشی از بازتاب یک جهت گیری عمیق طبقاتی درون فمینیسم باشد، و همچنین شاید بازتاب این بدبینی باشد که آیا ما واقعا می توانیم جهان را تغییر دهیم. اما ما نمی توانیم بدانیم که آیا می توانیم جهان را تغییر دهیم یا خیر. هیچ کس نمی تواند بدون زحمت به آن دست یابد، ولو آن که ما بگوییم "اوه، ببینید، سوسیالیسم شکست خورده است؛ ما قصد داریم چه چیزهایی را به جای آنها مطرح کنیم؟" ما هنوز با مسئولیت اخلاقی برای تغییر اجتماعی، چپ هستیم.

ا. ب: اگر از شما در مورد سقوط دیوار برلین و پایان به اصطلاح کمونیسم یا سوسیالیسم در کشورهای اروپای شرقی پرسیده شود که آیا ثابت نشده که کل طرح سوسیالیستی به پایان رسیده، شما خواهید گفت "خیر"؟

د. ک: منظور من این است که سوسیالیسمی که به لحاظ فلسفی خود را با فایده باور توجیه کرده باشد، شکست خود را نشان داده است. آن نوع سوسیالیسم، هرگز موفق به دموکراتیک کردن باور کلی اش درباره ی بازتوزیع سوسیالیستی کالاها نشد. اما آیا به نظر من

مشکلات بنیادینی در شیوه ی درک مارکسیسم از سوسیالیسم یا روش درک احزاب کمونیستی از سوسیالیسم، وجود دارد؟

کاملا. اما آیا این بدین معنی است که فکر می کنم سرمایه داری پاسخ آن است؟ خیر. ما هنوز مسئولیتی سیاسی و اخلاقی برای تعیین آن چیزی داریم که نوعی از عدالت توزیعی است و ما باید بتوانیم آن را با سیاست های دموکراتیک تلفیق کنیم. و به هر حال، من فکر نمی کنم که به دلیل شکست جنجال آمیز حکومت های کمونیستی، راه بی زحمتی در پیش داریم. البته، ما در موقعیت بسیار پیچیده ای قرار داریم، ولی می توانیم به "میز نقشه کشی مان بازگردیم" و برنامه ریزی کنیم.

ا. ب: آیا می توانید از این جایی که با "برنامه ریزی و نقشه کشی" آغاز می شود، یک نمونه ی عینی به ما بدهید؟ از نقطه نظر بحث درباره ی پایان "ابر روایت"، آیا شما جست و جوی یک "ابر روایت جدید" را پیشنهاد می کنید؟

د. ک: اگر منظور شما نوعی جدید از مارکسیسم یا هگلیانیسم، یعنی دو ابر روایت بزرگ دوران ما باشد، من دنبال ابر روایت جدیدی نیستم. آنچه در جست و جوی آن هستم چیزی است که آن را "فمینیسم اخلاقی" نامیده ام که می کوشد مؤلفه های نظریه ی فمینیستی و رابطه اش با کنش فمینیستی را بر حسب ارتباط بین مؤلفه های زیبایی شناختی، اخلاقی، سیاسی، معنوی و حقوقی بررسی کند. آیا منظور من این است که (به شیوه ی هگلی-م) یک روح فراگیر وجود دارد که به ما اجازه خواهد داد تا این مقوله ها را در بسته بندی هایی شسته رفته قرار دهیم؟ یا آیا فکر می کنم که عقلانیت ارتباطی مورد تصور هابرماس به ما اجازه خواهد داد تا این کار را بکنیم؟ خیر. اما من فکر می کنم فمینیسم به مفصل بندی در حوزه ی

زیبایی شناختی و معنای ما از آن و چگونگی تأثیرات زیبایی شناختی نیاز دارد، یعنی آن چیزی که عقیده ی مشخص ما به منزله ی درک ما از دنیای مادی است. ما به فهمی از اخلاقیات و شیوه های اخلاقی نیاز داریم که باید با سیاست ارتباط یابد و سیاست نیز در پی آن، به برخی انگاره های حقوقی و قانونی مرتبط شود. تمام این پرسش های من، سرانجام سطوح مختلف معنای واژه ی "بازنمایی" را روشن می کند: شرایط بازنمایی کدام اند؟ چه کسی نماینده ی افراد نزد افراد است؟ و چه وقت؟ و مناسبات بازنمایی چقدر امکان پذیرند؟ برای من سه سطح بازنمایی وجود دارد که بیشتر بخشی از روشی هستند که براساس آن زیبایی شناسی، اخلاقیات، معنویات، سیاست و قانون را به عنوان مقوله ها سنجیده می شوند.

ا. ب: یکی از مفاهیم تعیین کننده ای که فمینیسم به آن پرداخته، مفهوم سوپژکتیویته است. آیا امروزه سوپژکتیویته به عنوان یک مفهوم حائز اهمیت دنبال می شود و مفهوم سوپژکتیویته برای نظریه ی فمینیستی در پایان هزاره چه سودی خواهد داشت وقتی نظریه ی سیستم ها سعی دارد از شر کل سوژه خلاص شود یا نظریه ی سایبرگ ادعا می کند که ما دیگر سوژه نیستیم؟ من در کار شخصی خودم، خواستار بازگشت به مفهوم سوپژکتیویته هستم.

د. ک: برای من هیچ روشی وجود ندارد که بتوانیم فلسفه ای سیاسی داشته باشیم و فقط اجازه دهیم کنش سیاسی هدفمندی انجام شود، بدون این که به سوژه التزام داشته باشیم، پس من درباره ی این موضوع با شما موافقم. صحبت درباره ی این موضوع کمی آشفته ام کرد، زیرا مادرم در آگوست 1998 مرد و در روزهای آخر زندگی اش گفت: "من اکنون باور دارم و می فهمم که منظور تو از این حرف "حق داشتن شخصیت خودم" چه بود. و تنها آرزو می کنم که ای کاش زمان بیشتری داشتم و حالا که سرانجام درک کردم گفته ی تو چه معنایی داشت،



خیلی چیزها درباره اش فهمیدم." او غروب یکی از روزهای آگوست مرد. این جمله تنها یکی از عباراتی بود که به کار می برم و این عبارت بر مادرم درباره ی حق اخلاقی برای مردن تأثیر ژرفی گذاشت. من "شخص" را به عنوان بخشی از نظریه ی حق احیا کردم و این مفهوم را در کتاب ام به نام "قلب آزادی" گسترش دادم. [ 1 ] من اساسا در این رابطه بحث کردم که "شخص" به خصوص در نظریه ی حقوقی حق، نشانه ی آزادی ای است که توسط دولت به رسمیت شناخته می شود. درواقع بدین گونه، "حقیقت" شخص مسئله نیست؛ در عوض ما باید از رابطه ی حق و دولت سؤال کنیم، آن چیزی که شما آن را سوپژکتیویته می نامید. من این عبارت "حق به شخص شما اعطا می شود" را انتخاب کرده ام تا آشکار کنم شخص صرفا چیزی از پیش تعیین شده و مسلم نیست. اگر چنین بود، سیر زندگی مادرم هیچ درکی برایش ایجاد نمی کرد، چرا که در آن صورت او نمی توانست در روزهای آخر زندگی اش دریابد که کارهایی باید انجام می داده که هرگز انجام نداده است. ایده آل من از "شخص" فردگرایانه نیست. درواقع، ما نیاز داریم که از این ایده آل محافظت کنیم، زیرا ما در هسته ی زندگی مان به یکدیگر متصل هستیم، نه تنها به انسان های دیگر، بلکه به نظم نمادینی متصل ایم که هم برای ما فضایی ایجاد می کند که این ادعا را متحقق کنیم و هم فضایی ایجاد می کند که این حق خود را تخریب کنیم.

من در حوزه ی جنسیت، خواستار چیزی شده ام که آن را "قلمروی خیالی" می نامم که بسیاری از هویت اشخاص را به رسمیت می شناسد: زبان، نژاد، قومیت، تفاوت های جنسی. آنچه ما "موجودیت جنسی" می نامیم تقریبا شبیه گرایش متعالی موجودات انسانی است؛ این امر تصدیق می کند که شما باید با تمایل جنسی تان کاری کنید. بدین معنی نیست که تمایل جنسی لزوما در غرب، از فردگرایی به وجود آمد؛ و نیز به این معنا نیست که حتی باید "سکس داشتن" را انتخاب کنید و فقط به خودتان اجازه دهید که به یک ابژه یا ابژه ی دیگری

متمايل شويد. قلمروى خيالى به اين دليل متناقض نماست كه هم قلمرو است و هم خيالى، به اين معنا كه اين افق هميشه مى تواند دوباره تخیل شود، بنابراین، اگر چه عواملی در زندگی شما وجود دارند كه من آنها هویت های اولیه مى نامم، آنها نیز مى توانند دوباره تخیل شوند. من ادعا مى كنم كه قلمروى خيالى شما بايد محافظت شود و اين محافظت از قلمروى خيالى نیز در برابر دولت، به ما اجازه مى دهد تا ادراك خود را از هویت مان بسازيم. من در حوزه ی تفاوت تمايل جنسى اساسا از محافظت از قلمروى خيالى دفاع کرده ام، اما همچنين از اين موضوع برای دفاع از حقوق اسپانیایی زبان ها در برابر آمریکا استفاده کرده ام. مقصود از عبارت " موجودیت جنسى " ارائه ی هر فرم دیگری در جنسیت یا جنس نیست ، بلکه نگه داشتن آن در اين سطح انتزاعی است. حق خواهی شخص شما به اين معنى است كه شما وجود تمايل جنسى خود را بازنمایی مى كنيد و نه دولت را. البته ، اين امر تا اندازه ای به اين معنى است كه من هم مانند هگل، داشتن یا نداشتن حق برای هویت فردی را به عنوان جزء لاینفك نظم نمادين درك مى كنم كه فضایی را شكل مى دهد كه شما مى توانيد چیزهایی را كه عامل یا سوپژكتیویته مى ناميد، داشته باشید.

تمام اين ها تلاشی در حوزه ی قانون برای اندیشیدن به واسطه ی بازمانده های جایگاه شخصی است. من همچنين به ایده ی "بازنمایی خویشتن" بر حسب آنچه حداقل شرایط فردیت سازی نامیده ام، علاقه مند بوده ام، كه بخشی از طرح گسترده ی فهم دوباره ی ادراك قانونی از حقوق شخصی است. ایده ی خود-بازنمایی تصدیق مى كند كه خود، هميشه از قبل، توسط هویت های ابتدایی ، موضع سياسی، موضع اخلاقی و موضع معنوی اش ایجاد مى شود، اما هنوز اصرار دارد كه شما به طور دائم در فرآیند بازنمایی خود درگیر هستيد و بنابراین، اين امر در واقع اجتناب ناپذير است. ما نمى توانيم از بازنمایی خودمان فرار كنيم و از نظر من بازنمایی ما، در ابتدایی ترین شیوه اش به سر مى برد. مثلا، اگر از من پرسیده شود كه آیا

احساس می کنم باید مسئولیت این امر را بر عهده بگیرم که من سفید پوست و انگلیسی هستم و این هویت ها در امریکای این دوره، در خیلی از مسائل تعیین کننده است، پاسخ من " بله " است؛ من حس می کنم که باید به عنوان یک سفید پوست و یک انگلیسی شناخته شوم. این فرآیند خود- بازنمایی جزء لاینفک روش دیگری است که من از مسئولیت درک کرده ام، که بیشتر به واسطه ی تفسیر من از برخی آثار هایدگر درباره ی کانت شکل یافته است. هانا آرنت این ایده ی هایدگر را در حوزه ی سیاسی وارد کرد، در حالی که من کوشیده ام آن را با این گفته در قلمروی اخلاق وارد کنم که تصدیق این که ما همیشه از قبل شکل یافته ایم، به هیچ وجه فرار از احتمال دوباره ی بازنمایی مان نیست و باعث فرار ما از این واقعیت نمی شود که در مقابل چگونگی بازنمایی خودمان مسئولیت داریم. به بیان دیگر، در جامعه ای که سفید پوست مجبور است خود را نامرئی به جامعه ارائه دهد، اگر به شما بگویم " خوب ، من واقعا هیچ هویتی ندارم؛ سفید پوست نیستم؛ انگلیسی نیستم." بنابراین، من با بازنمایی درگیر خواهم بود. این امر بر مبنای مسئولیتی است که دست در دست با "بازنمایی خویشتن" پیش می رود و من از اندیشیدن دوباره به نقدهای سفسطه آمیز فلسفی سوژه ی خودمختار و خودساخته، خسته شده ام.

ا. ب : آیا این روشی است که ایده ی کریستوا از سوژه به مثابه ی بخشی از فرآیند دلالت را ایجاد می کند و یا ایده ی جودیت باتلر از سوژه به مثابه ی چیزی که خود را به طور دائم در قانون باز بینی می کند؟ وقتی پیشنهاد می کنید که ما نمی توانیم غیر از بازنمایی چیزی را بفهمیم و همچنین این هنوز مسئولیت ماست، آیا موضع شما با آنان متفاوت است ؟

د. ک : فکر می کنم موضع من هم به ایده ی باتلر نزدیک باشد و هم به کریستوا، اما شاید تفاوتی وجود داشته باشد. شاید اختلاف اصلی من با جودیت باتلر در ادراکی باشد که ما از نقش ایدئالیته و ایده آل داریم و در عین حال، مسئولیت پذیرفتن این امر که بازنمایی های معین به طور اخلاقی به هم مربوط اند، یعنی اینکه که در هیچ آینده ی قابل پیش بینی خود را رها نمی بینیم که بگویم سفید پوست و انگلیسی هستیم. من دوست دارم که فکر کنم روزی در دنیایی زندگی خواهیم کرد که به گونه ای معنا دار قابل بازنگری و تغییر است، اما من وقوع این رویداد را به این زودی ها نمی بینم. من فکر می کنم در اینجا " لغزش هایی " به معنای استوارت هالی کلمه (Stuart Hall) وجود دارد، اما برای من ایجاب نمی کند که هویت وجود خواهد داشت، همچنان که گفتم این کار کوشش برای ارائه ی این هویت نامرئی، دقیقا مطابق با معنای نمادین پذیرفته شده ی سفید بودن است. من فکر نمی کنم ما به سوی دورانی در حرکت هستیم که در آن دوران دیگر لازم نیست به شما بگویم سفید پوست یا انگلیسی هستیم.

ا. ب : یعنی شما می گوئید هیچ ارزشی ندارد که ما به جایی برسیم که هیچ قطعیتی وجود

نداشته باشد؟ آیا این امر واقعا خوشایند است؟

د. ک : من می توانم دنیایی را تصور کنم که در آن مفهوم " نژاد " ، اهمیتی ندارد. در واقع، یکی از چیزهایی که بر علیه آن ایستاده ام روشی است که ما " نژاد " را به عنوان ماده ی قانونی به کار می بریم، زیرا نژاد به مشخصه ای " تغییر ناپذیر " در فرد تنزل یافته است. من می توانم برای خودم دنیایی بدون نژاد تصور کنم ، اما از یک سو، فکر نمی کنم نژاد، بدون امپریالیسم و تحقیق افرادی وجود دارد که تحت تبعیض نژادی قرار می گیرند. اما آیا من می توانم دنیایی بدون تفاوت ملی و نژادی تصور کنم؟ پاسخ " خیر " است. آیا می توانم جهانی تصور کنم که

بدون تفاوت زبانی باشد؟ برعکس، هر وقت صدای دخترم را می شنوم که به چه زیبایی اسپانیایی حرف می زند، افسوس می خورم که چرا به یک زبان صحبت می کنم. من این را نوعی ناتوانی می بینم. من می بینم که دخترم از دنیاها می گذر می کند که من هرگز قادر نخواهم بود از آنها گذر کنم. از این منظر، سخن من، وقتی از نژاد صحبت می کنم با وقتی که از سرچشمه ی نژادی یا ملی صحبت می کنم، بسیار متفاوت است. بله، ما همیشه قصد داریم مقوله ها را بازبینی کنیم و این امر سبب می شود من دوباره به این پرسش بازگردم که چه کسی، چه وقت، چه کسانی را بازنمایی می کند. من به عنوان یک زن سفیدپوست و انگلیسی قصد ندارم مفهوم یک " زن امریکای لاتین" را بازنگری کنم و آن را به بحث بکشانم؛ دختر من می تواند، اما من خیر. این " حیطه ی عمل " من نیست.

م. ک : اگر هر مسئله ی مشخصی در مباحثات فمینیستی دهه ی نود برجسته می شود، پس این امر می بایست هویت های جنسی، نژادی و هویت های سیاسی را ساختار بندی یا ساختار شکنی کند. به بیان انتقادی، آیا می توان گفت این گرایش به برجسته کردن " تفاوت ها" ( میان زنان - م ) ، تا آنجا پیش رفته است که فمینیسم را ورای سودمندی و بازشناسی اش تکه تکه کرده است. آیا شما با این نقد موافق اید؟ یا خواهید گفت که این تفاسیل دقیق به پروژه ی فمینیستی خدمت کرده است ، از این رو ما دیگر درباره ی فمینیسم صحبت نمی کنیم، بلکه درباره ی فمینیسم ها صحبت می کنیم؟

د. ک : بخشی از آنچه امیدوار بودم با این پروژه، دست کم به عنوان یک ابزار اصلاح قانونی، بر روی قلمروی خیال انجام دهم، تلاش برای یافتن روشی برای صحبت درباره ی پروژه ی گسترده ی اصلاح قانونی بود که فراجنسیتی ها، فراجنسی ها، گی ها و لزبین ها را شامل می

شود و همچنین در پهنه ای بسیار متفاوت به ما اجازه می دهد حقوق زبانی را مطالبه کنیم. این بخشی از مبارزه ی علیه چیزی است که من هم مانند دیوید ریچارد ( David Richards ) بندگی اخلاقی می نامم. مسئله ی تعیین کننده، این نیست که شما چگونه تحت ستم هستید و ستم تان را چطور تجربه می کنید، بلکه به این معنی است که آیا من حق تعیین هویت های ابتدایی خودم و موجودیت جنسی ام را دارم یا خیر. استدلال من این است که دولت حق ندارد به من بگوید موجودیت جنسی ام را چگونه ایجاد کنم، خواه به عنوان زن ، فراجنسیتی ، فراجنسی ، گی، لزبین و یا هیچ کدام از این ها شناخته شوم. این امر برای من چنین ظاهر می شود که همه ی ما چون حق داریم بر فردیت خودمان تأکید کنیم، می توانیم با یکدیگر در مبارزه بر علیه بندگی اخلاقی شرکت کنیم و در دل خط مشی پر اهمیت اصلاح قانونی مبارزه کنیم. از طرف دیگر، فرقه گرایی به گونه ای طعنه آمیز، ما را به سوی تصویری محافظه کار و منسوخ از حقیقت باز می گرداند. مردم برای آنچه واقعا " حقیقت " است می جنگند، برای مثال، این مورد که هویت های دیگر هم حقیقت دارند، اما هیچ کس نمی خواهد بگوید که با توجه به درکی که از هویت های کوییر دارید، آنها نیز در این کشور از حقوق قانونی برخوردارند. مادران لزبین در بیشتر کشورها قانونا نمی توانند کودکی را به فرزندی بپذیرند، این خیلی مضحک است. اگر به من بگویید که من اینجا ادعا می کنم که می خواهم به شما بپیوندم چون مانند شما هستم و منفعتی در مبارزه ی مشترک علیه بندگی اخلاقی وجود دارد، در آن هنگام ما می توانیم خط مشی برای اصلاح قانونی پیدا کنیم که به منفعت یک گروه و سیاست های هویتی تقلیل نمی یابد. این امر نه ما را به حقیقت تجربه ی مشترک می رساند و نه به حقیقت هویت های "واقعی"، بلکه این ما را به سوپژکتیویته می رساند. این به مردم فرصت می دهد، بگویند اینجا کار خطایی انجام می شود ، نه به این معنا که من خود را به

عنوان یک قربانی مطرح می کنم، بلکه خود را کسی می دانم که می خواهد شخصیت خویش را داشته باشد.

ا. ب : به دلایل مختلف، به جای صحبت کردن از روشی که امر نمادین شکسته شود ، چنان که اسلاوی ژیزک (Slavoj Zizek) و رنتا سالکل (Renata Salecl) می گویند، ما دریافته ایم که شاید در مرکز همه ی اینها، هیچ نوع اقتدار پدرانہ ای وجود ندارد. از یک سو ، این ایده ما را به تئوری های توطئه کشانده است- هیچ نظمی وجود ندارد به طوری که فرد با فیگور خشمگین اقتدار شروع به هویت یابی کند- یا آنچه فکر می کنم که در مورد کلینتون تحقق یافت، طوفانی کامل ( به بیان لاکانی) از امر نمادین به واسطه ی امر خیالی. بدین معنی که مردم فراموش کرده اند رابطه شان با رییس جمهور، ایدئولوژیکی است و نه شخصی. بخشی از مشکلی که من با سیاست های هویتی دارم این است که مسائل خصوصی به مسائل عمومی تبدیل می شوند و این امر فراموش می شود که نقطه ی شروع کنش جمعی نمی تواند یک موضوع خصوصی و محرمانه باشد. آیا این مسئله برای شما نیز چنین نگرانی ایجاد می کند که ما در حال تبدیل مباحث عمومی به " رمانس های خانوادگی " هستیم؟

د. ک : اجازه دهید این مسئله ی پیچیده را به چندین بخش تقسیم کنم. تام ناگل ( Tom Nagel) اصطلاحی مطرح کرده است که "تربیت جدید" نام دارد، تربیت جدید به ما اجازه می دهد مباحث عمومی را از مباحث خصوصی جدا کنیم. در یک سطح، شما می توانید قوانین علیه آزارجنسی را به مثابه ی بخشی از " تربیت جدید " یا " سکوت جدید " درک کنید، زیرا در حقیقت فمینیست ها می خواهند اشکال خاص مباحث بیرون از کنش متقابل عمومی را حفظ کنند و به عنوان مثال آن را در محل کار، مشاغل دولتی و نهادهای آموزشی نشان دهند.

پس اگر با وکیل تان وارد صحبت می شوید او نباید از شما تقاضای رشوه ی جنسی کند. یا اگر وقتی دانشجوی هستید و به دفتر استادتان می روید او نباید چنین درخواستی از شما داشته باشد. بسیاری از ما که سابقا دانشجو بودیم چنین تجربه ای داشته ایم که به این دفاتر برویم و این مسئله به عنوان آلترناتیو مذاکره به ما پیشنهاد شود. اگر شما فمینیسم را با تأکیدی خوانش کنید که بیان می کند یک نوع خاصی از موقعیت "خصوصی" عمومی نمی شود، بنابراین می توانید این عبارت که "امر شخصی سیاسی است" را به شیوه ای بفهمید که نیاز ندارد همه ی مسائل "شخصی" سیاسی شوند. من مسئله ی آزار جنسی را به این معنا درک می کنم که شما بر قلمروی خیال خودتان حق دارید، و حق دارید به وجود خود احترام بگذارید، که این با آنچه برخی مانند تام ناگل آن را "تربیت جدید" نامیده اند، ارتباط دارد.

از سوی دیگر، خطر برجسته کردن این تقسیم بندی این امکان را ایجاد می کند که ما دوباره تصورات ساده انگارانه از امر شخصی و سیاسی داشته باشیم، و به خاطر آن این بینش تعیین کننده ی هگل را از دست بدهیم که براساس آن روشی که دولت خویشاوندی را تعیین می کند (الف) همیشه یک کنش عمومی است، (ب) تقریبا همیشه یک کنش قانونی است، (پ) و از تعریف متعاقب حوزه های دیگر زندگی جدایی ناپذیر است (یعنی زندگی اخلاقی، حوزه ی حق، جامعه ی مدنی).

همان طور که می دانید هگل چنین استنتاج می کند که خویشاوندی الزاما در دگرجنس خواهی مفصل بندی می شود، بنابراین، زنان را در جایگاه وظایف ثابت و معینی قرار می دهد، به گونه ای که برآمد "سرشت" آنهاست. هگل در این مورد برحق است که می گوید این تایید قانونی روابط خویشاوندی بر شیوه ی وجود دولت تعیین کننده است. بنابراین به نظر من فمینیسم رادیکال باید قوانین خویشاوندی را به چالش بکشاند. من فکر نمی کنم ما پدری خشمگین داریم، آنچنان که در مفهوم لاکانی ژینوک بیان می شود، یا این که اکنون جایگاه پدر



با مرد خشن و دیوانه جایگزین شده است، که به موجب آن، امر خیالی، امر نمادین را در خود غرق می کند و ما را در چنین آشفتگی های سیاسی و اجتماعی می افکند. به نظر من آنچه باعث آزار ما شده، پدرتباری و رسمی کردن دگر جنس خواهی است. بنابراین، من پایان حمایت دولتی برای نهادهای پدرشاهی را به عنوان مبنایی برای یک زندگی "شخصی" و معمولی خواستارم و می گویم به صورت دقیق شرح دهم که منافع مشروع دولت در حمایت از خانواده ها چه باید باشد. هنوز این اصلاحات به معنای تایید عمومی خویشاوندی است، که بدین روش هنوز "کار" قوانین روانی را می کنند، اما کاری بسیار متفاوت از طغیان فضای عمومی توسط امر خیالی لاکانی. من اساساً چنین استدلال کرده ام که هیچ دلیل و ابدا هیچ توجیهی وجود ندارد که شما تصور کانتی از فرد را به طور جدی برای نهادینه کردن قانون پدر اتخاذ کنید. پس آیا هنوز ممکن است دولت مشروع و علاقه مندی به حمایت از کودکان وجود داشته باشد؟ بله. اما امکان ندارد هیچ دولت مشروعی وجود داشته باشد که به بازتولید پیوسته ی پدرتباری و به طور کلی، به ایده ی "تباری" علاقه مند باشد. حق، موجودیت جنسی شما را نمایندگی می کند، بدین سان چنین معنی می دهد که ما دیگر از لحاظ قانونی تحت اجبار خانواده ی هسته ای نیستیم. ما هنوز نهادهایی داریم که از "خانواده ها" حمایت می کنند اما خانواده هایی که مثلاً از سه دوست زن تشکیل شدند و هر کدام صاحب فرزند هستند و خودشان را یک خانواده می نامند و بنابراین یک دولت، مانند دولت سوئد، قادر است آنها را از قالب تنگ خانواده رها سازد. آنچه می خواهم در این بحث روشن کنم شامل ایده ی ناگل از "تربیت جدید" است که ممکن است از برخی ایده هایم درباره ی خویشاوندی، رادیکال تر به نظر برسد، این ایده ها این بینش هگل را جدی می گیرند که دولت نسبتاً در جایی آغاز شده که خویشاوندی به پایان رسیده است. بدین نحو، ایجاد دولت، در اشکال خانواده هایمان آزادی

بسیار عظیم تری ایجاد کرده است، می خواهم بگویم تغییر شکل بنیادین " قوانین روانکاوانه " برای پروژه ی فمینیستی پایان قرن بیستم تعیین کننده است.

ا. ب : پس شما به قانون "بله" می گوئید اما به قانون پدر " نه " ، و به موجب آن از نظر قانونی تجزیه ی خانواده به خانواده ی سه نفره را می پسندید. من کاملا با شما موافقم و فکر می کنم افسوس خوردن برای عملکرد بد خانواده، غفلت از این واقعیت است که خانواده ی هسته ای که در اوایل قرن نوزدهم آغاز شده ، همان طور که میشل فوکو گفته است و اپرا و ادبیات نیز نشان داده اند، برای زن، مرد و کودکان به لحظه ی فاجعه تبدیل گشته است. آیا شما واقعا این امکان را می بینید که ساختارهای خانواده به اشکال مختلف تغییر کنند؟

د. ک : شما می دانید که من به این امکان قائل هستم. جودیت باتلر، در سخنرانی دیروزش درباره ی آنتیگونه ( که بررسی و تحلیل موضوعات خویشاوندی است) به طنز گفت بعد از انقلاب جنسی دهه ی شصت بسیاری از ما از خواب بیدار شدیم. در طول دهه ی شصت، من هنوز به جست و جوی بازشناسی متقابل در روش هایی بودم که هرگز از انقلاب جنسی عبور نکرده بود. من در شانزده سالگی مانند یک هگلی بودم و فکر می کردم دگر جنس گرا هستم، اما وقتی پسرها آن طور رفتار نکردند که من فکر می کردم باید با روابط متقابل متناسب، مطابق باشد، کتاب های هگل را به پسرها دادم تا بخوانند، کتاب هایی که به خوبی توسط مادر بزرگم که چاپخانه داشت، صحافی شده بودند. نمی خواهم بگویم این تلاش من موفقیتی ویرانگر بود، اما بیان این مسائل مطمئنا تاریخ شکل گیری عقیده ام را به شما نشان می دهد، این که ما از پذیرفتن شیوه های مسلم مجذوب کننده ی روابط جنسی سر باز زده ایم. من پیوسته درگیر این پروژه بودم، ولی من یک دختر دارم. دوست دارم فکر کنم که برایش ساختاری متفاوت و

آلترناتیو از خانواده ساخته ام و این چیزی است که من همواره با آن درگیرم و مدام در آن تجدید نظر می‌کنم. دخترم همزمان فرزند خوانده ی عموهایش هم هست که به من در نگه داری او کمک می‌کنند. او یک معلم اسپانیایی دارد. همچنین، دخترم با شخص دیگری به نام ایرنا زندگی می‌کند که او را خواهر خطاب می‌کند، ایرنا کسی است که من تقریباً مثل دخترم به او عشق می‌ورزم. و هیچ کدام از این مسائل ربطی به وابستگی بیولوژیکی ندارد، بلکه این مسائل در ترقی دخترم تعیین کننده هستند و برای من فرصت انجام کارهایی را فراهم می‌کنند، مانند مصاحبه کردن و نوشتن کتاب‌ها. من وجود این خانواده‌ها و حفاظت از آنها را یک مبارزه ی سیاسی مداوم می‌بینم. این موضوع وقتی مسئله ی پول مطرح است درست است اما حتی وقتی موضوع هم در کار نیست، بلکه درباره ی تلاش برای این است که با یکی از عموهای گیِ دخترم به تفاهم برسیم در این موضوع که می‌خواهد زمان نگه داری دخترم را تقلیل دهد. برای رسیدگی به تضادهای این موضوع باید در خود مفهوم تعهد بازنگری شود، زیرا او در جایگاه " پدر " سنتی قرار ندارد و یا حتی در مفهوم سنتی، عموی بیولوژیکی اش هم نیست. و چون من نیز " مادر بیولوژیکی " دخترم نیستم، به ما کمک کرده است که این امر را بازناسیم که او " غیر عادی " نیست و نوع خانواده ی ما با ارزش است زیرا ما می‌کوشیم عشق بخشی از خانواده مان گردد.

ا. ب : این که می‌گویید جنسیت به عنوان بحثی درباره ی تفاوت و تغییر هویت‌ها دنبال شود را به چه دلیل مهم می‌دانید؟ وقتی من در بسیاری از کنفرانس‌های مطالعات جنسیتی در اروپا شرکت می‌کنم، از مردمی که در این مطالعات جنسیتی حضور دارند می‌شنوم که می‌گویند دیگر هیچ کس به بحث جنسیت علاقه مند نیست، این در واقع تنها یک موضوع بیش تر نیست و ما دیگر نیازی به مفهوم پردازی درباره ی جنسیت نداریم. البته همان طور که مردم

می گویند، مطالعات جنسیتی در کرسی های آکادمیک همچنان دنبال می شود و کتاب هایی که درباره ی مطالعات جنسیتی نوشته می شود برخی از پرفروش ترین عناوین را تشکیل می دهد. واضح است که اینجا نسبت به سودمندی این موضوع، تذبذب وجود دارد، حتی در افرادی که با مطالعات جنسیتی درگیرند. آیا برای شما هنوز جنسیت همراه با طبقه و نژادگرایی مفاهیمی تعیین کننده هستند؟

د. ک: من هرگز چندان از واژه ی "جنسیت" استفاده نکرده ام و در این بحث نیز عبارت "موجودیت جنسی" را به کار بردم که درباره ی برنامه ی اصلاح قانونی گفتگو می کند. در کتابم "فراسوی سازش" [2] که به طور کامل قلب زیبایی شناختی فمینیسم را در رابطه با بازنمایی همیشگی و مجدد تفاوت جنسی زنانه شرح دادم، بر خلاف این ایده استدلال کردم و گفتم که دلایلی مبنی بر این که جنسیت وجود داشته یا قطعی باشد در دست نیست. در همین زمان، به این سبب که لکانیسم هنوز بخشی از کار من باقی بود، زنانه و مردانه را موقعیتی می دیدم که فرد را وادار می کرد براساس آن عمل کند، یا دست کم در این زمان در نظم نمادین مان هستیم. بنابراین وقتی گفتم "زنانه در تفاوت جنسی" به معنی ذات یا یک چیز" نیست بلکه رمزی نمادین است که هم محدودیت هایی را بر "کسی که شما هستید" به عنوان یک فرد تحمیل می کند و هم در عین حال، همیشه بر آنچه من تخیل دوباره یا بازنمایی نامیده ام، گشوده است. به این معنی، اگر فرد نخواهد این مسئله را انکار کند، "زنانگی در تفاوت جنسی" یک ضرورت سیاسی و تعهدی اخلاقی است. این "زنانه" به مثابه ی زنانگی فهمیده نمی شود، بلکه این مسئله را در نظم نمادین ما برجسته می کند که آن تنها یک فقدان (به معنای لکانی-م) نیست، بلکه، کلا جایی است که محدودیت ها بر آن تحمیل می شوند. به قول باتلر، اگر مسئله این است که ما به دلیل اجرا (Performance) تنها

خودمان را به عنوان کسی تجربه می کنیم که یک هسته ی ذاتی جنسی دارد، من هم استدلال می کنم که اجرا مرحله ای است در نظم نمادین و بنابراین بازنمایی این مرحله ضروری است. برای این که این کار را بدون تثبیت یک موضع گیری فلسفی سنتی درباره ی انکار امر زنانه انجام دهید، باید این کار را از طریق داشتن "دانایی آن" انجام دهید نه از طریق چیزی که واقعا وجود دارد. با وجود مطالب مذکور، من هنوز فکر می کنم جنسیت مقوله ی مهمی است، و فکر می کنم موجزترین و فصیح ترین کار درباره ی این موضوع توسط جان اسکات (Joan Scott) انجام شده است، که شاید به این دلیل است که او مورخ است. او، هم، مشکلات کاربرد جنسیت را نشان می دهد بدون در نظر گرفتن زمینه ی خاصی که در آن مقصود تاریخی خاصی به کار رفته و هم در عین حال نشان می دهد که چرا در دوره های تاریخی خاص این مسئله می تواند مقوله ای بسیار پر اهمیت باشد. فکر می کنم عدم تعهد من به اصطلاح "جنسیت" به این دلیل است که من چندان به آنچه در ایالات متحده مقوله ی اجتماعی خوانده می شود متعهد نیستم، این امر، صراحتا به دلیل روشی است که من زیبایی شناسی را به مثابه ی آفریده ای در قلب فمینیسم تصور می کنم. من هنوز نگفتم که بحث درباره ی جنسیت به عنوان یک مقوله ی مفید کارآیی ندارد و به پایان رسیده است، آنچه تا به حال گفتم درباره ی رمز نمادینی است که به طور کلی در مجموعه ی از محدودیت ها یا ممنوعیت هایی عمیق به ما ارائه می شود و همچنین برای کسانی که می کوشند نقش های متفاوتی ایفا کنند، ارزش ها را درونی می کند. ما نمی توانیم مقوله ی جنسیت را دور بیندازیم. پس به این دلیل است که من فکر می کنم کار اسکات درباره ی چگونگی استفاده از جنسیت سرمشق بسیار خوبی است. ما باید جنسیت را نظریه پردازی کنیم، نه این که فقط از آن به مثابه ی یک مقوله ی توصیفی استفاده کنیم. اگر جنسیت نظریه پردازی نشود و فقط توصیف شود، ممکن است به یک پروژه ی محافظه کار تبدیل شود مانند مسئله ی زنان و درآمدشان در دهه ی پنجاه قرن بیستم. به

نظر من فقط یک محرک سیاسی است که می تواند باعث شود برخی از مردم این موضوع را به چالش بکشند.

ا. ب : آیا شما پیشنهاد می کنید که تمایز قائل شدن بین جنسیت و چیزهای دیگر مفید است، همان طور که تمایز بین نژاد و نژادگرایی را مطرح کردید؟

د. ک : من همیشه ترجیح داده ام که درباره " تفاوت جنسی " صحبت کنم، این که مردانه و زنانه به مثابه ی تثبیت موقعیت هایی نمادین است، زیرا فکر می کنم درباره ی این بازنمایی ها آنچه شایان بازبینی است امر زنانه در تفاوت جنسی باشد. و همان طور که گفتم آن را به عنوان " چیزی " درک نمی کنم که می تواند به قدر کافی بازنمایی شود، بلکه آن را به مثابه ی فرآیند بی پایان دلالت های مجدد می دانم. همچنین من از واژه ی " دوباره تخیل کردن " استفاده می کنم. از این رو، با این که من دیدگاه هگل را درباره ی دولت و رابطه ی آن با خویشاوندی می پذیرم اما مقدار معینی از طغیان نظم نمادین توسط امر خیالی خوش آیند است. من به کمی از آن طغیان نیاز دارم.

ا. ب : چرا؟

د. ک : زیرا من فکر می کنم اینجا چیزی " شرح ناپذیر " وجود دارد که ما به واسطه ی اهداف سیاسی و اخلاقی مان می توانیم آن را تخیل زنانه بنامیم، تخیلی که یکی از منابع ما برای بازنمایی امر زنانه در تفاوت جنسی است. و مطالبه بازبینی قانونی در خط سیر متفاوت از خویشاوندی به دولت تا حدی برخی از این طغیان ها را مجاز می شمارد.

ا. ب : من از فالوس که زنانگی و مادری را به عنوان فقدان در نظم نمادین و فراتر از آن قرار می دهد، بیشتر خسته شده ام. تعجب می کنم که آیا در اینجا نمی تواند بیشتر از یک موقعیت پذیرش قانون در امر نمادین وجود داشته باشد، که قانون پدر نباشد بلکه فقط قانون باشد. این ممکن است شکافی باور نکردنی میان موقعیت های زنانه و مردانه ایجاد کند. من استدلال کرده ام که رادیکال به معنای اخلاقی اش، موقعیتی است که می گوید سوژه ی زنانه همیشه در حاشیه ی قانون قرار دارد اما باید در رابطه اش با قانون بازنگری کرد. در طول هشت سال گذشته درباره ی اخلاقیات بسیار صحبت کرده بودم و در آغاز مردم کنایه های بسیاری به من می گفتند. اما اکنون وقتی واژه ی " اخلاقیات " را بر زبان می رانم مردم حداقل به آنچه می گویم گوش می دهند. شما چگونه در کارتان به عنوان یک زن، در حیطه ی قضایی و فرهنگی، مسئله ی اخلاقیات را مطرح می کنید؟ چرا این مفهوم برای شما اهمیت دارد؟

د. ک : حداقل از هفت یا هشت سال پیش تا کنون، وقتی از من پرسیده می شد نسخه ی فمینیسم من چه نامی دارد، آن را فمینیسم اخلاقی نامیده ام. دو مسئله وجود دارد که می خواهم بر آن تأکید کنم. نخست این که فقط بگذارید بر فمینیسمی تأکید کنیم که به مثابه ی موقعیتی در قانون است. بسیاری از ایده های ذهنی من درباره ی این مسئله، تقریباً بر اساس شیوه ی کار هر روزه ی من، چگونگی بازنمایی مادری و رابطه ام با دخترم و شاید جسورانه تر، یک انتقال شهوانی بین ماست. شعری به نام "هنوز جسور" هست که دوهزار سال پیش توسط سافو نوشته شده است : " اوه دخترم، که پوست زرین درخشان عظمت خورشید را تحت الشعاع قرار داده است/ در برابر زیبایی ات به زانو می افتم./ بر جای پای تو ایستاده ام./ هنگامی که به سوی خورشید چرخیدی/ آنجا برای یک لحظه، فکر کردم تو باید مال من باشی./ اکنون

مرا رها کرده ای و من این فاصله را جشن می گیرم. " [ 3 ] این لحظه ای است که او " فراموش می کند " دخترش در آستانه ی ورود به چیزی است . شما هیچ کجا چنین ادبیات روانکاوانه ای نمی بینید، اما چیزی که خودم آن را تجربه کرده ام انتقال شهوانی عمیق بین مادر و دختر است. معنای این مسئله می تواند این باشد که اگر ما خود را جانشین می دانستیم که درباره ی این موضوع مفصل صحبت کنیم، مادر و دختر تاحدی جایگاهی را بازنمایی خواهند کرد که دختر قادر می شود به جای نفی مادر از طریق انتقال با مادر عمل کند. اگر در اصطلاحات باتلر ، جنسیت ، به طور معمول چنین معنایی داشته باشد که یک زن وقتی زن می شود که عشق اش را به زنی دیگر انکار کند و بدین سان انکار خودش به عنوان کسی که عاشق زن دیگری است، پس ما باید بپرسیم چه معنایی خواهد داشت اگر ما بگوییم " نه، بگذارید مفصلاً این مسئله را شرح دهیم و آن را بازنمایی کنیم، همان طور که سافو این کار را کرد، یعنی انتقال عمیق شهوانی بین مادر و دختر. " آیا ممکن است حتی ما شهادت این را داشته باشیم که واژه هایی را ادا کنیم که به دل بستگی زنی با محارم نزدیک باشد و نه ابراز دل بستگی به زنی با محارم ؟ در این شعر، سافو این دل بستگی را در فاصله جشن می گیرد؛ مادر هیچ عملی انجام نمی دهد. این یک لحظه از قانون است. همه چیز در این شعر برای من انقلابی است و اهمیتی ملموس دارد؛ دختر من نیز پوست زرین درخشانی دارد که عظمت خورشید را احاطه می کند، پس این شعر برای من از این حیث نیز بسیار محبوب است. همه چیز در این شعر درباره ی چالشی در این ایده است که اروتیسم قادر نیست به تمامی آن را شرح دهد. اما این قانون آنجا وجود دارد زیرا مادر به طور نمادین، فاصله ی خود را با دخترش حفظ می کند. مادر در همان لحظه ای که ماهیت والای شهوانی شده ی انتقال به دخترش را شرح می دهد، همان فاصله را نیز جشن می گیرد. پس به نظر من، یکی از وظایف مان در شرح مجدد



خویشاوندی این است که به این نوع از بازنمایی های خویشاوندی که فکر می کنیم بسیار ابتدایی هستند، مجال بروز دهیم.

ا. ب : تاحدی مجبورم بگویم که اگر یک بار انتقال مادر / دختر را بازنگری کنیم، ممکن است بیش از آنچه فکر می کنیم، این دل بستگی را بیابیم. آنچه اکنون می گوئید روشی را پیشنهاد می دهد که فاصله از بدنی است که اگر نه خیلی نزدیک ، اما همه چیز را دربرمی گیرد، در همان حین که باید پیوند با آن را نیز حفظ کنیم...

د. ک : ... و با این حال ما به میل بین مادر و دختر اجازه می دهیم که جریان یابد. شما می بینید که این رابطه ای است که هرگز به عنوان شخصی که در آن میل جریان یافته به تصور در نمی آید. این چیزی است که شعر سافو را انقلابی می کند. و قطعاً، هیچ کس بیشتر از من نمی داند و فقط من می دانم که چه قدر میل، بین من و دخترم جریان می یابد. وقتی تصویب یک رابطه ی قابل نماد پردازی وجود دارد که در آن صحبت از میل میان مادر و دختر ممکن است، بنابراین، مادر از این پس فقط یک بدن نیست، بلکه، یک شخص است که وقتی دخترش را در فاصله می بیند به میل اش تأکید می کند و سپس پا پس می کشد. اما او از ابراز میل اش پا پس نمی کشد. اما به شیوه ی لاکانیسم تأکیدِ میل آنقدر پوشیده رخ می دهد که ، در غیر این صورت، سافو هرگز نمی توانست چنین شعری بسراید.

ا. ب : پس بدین نحو، شما پیشنهاد می کنید که با بازاندیشی در امر مادری، شخص ممکن است قادر شود میل و اخلاقیات را به نسبت آنچه تمایل داریم آنها را ببینیم ، به هم نزدیک تر کند؟

د. ک : کاملا. و در واقع، این بخشی از آن چیزی است که من فکر می کنم مرکز فمینیسم اخلاقی است: یک چالش در شیوه ی تصویب قوانین خویشاوندی که دولت وضع می کند و با آن دوباره فضایی ایجاد می کند که ما باید عملا به این ایده که فمینیسم " ماورا" و یا فقدان است ، اعتراض کنیم. آنچه قلمروی خیالی نامیده ام ، یعنی ساختن خودمان در یک نوع متمایز از حیطه ی قانون، به ما روشی از ابراز این ایده می دهد ، ایده ای که سافو را واداشت تا مادر و دختر را به مثابه ی خویشاوندی میل بیان کند. بر حسب مسئله ی گسترده ی اخلاقیات، من همیشه بخشی از پروژه ام را واژگون کردن امر مثبت و مطلق و اخلاقی دیده ام، همان طور که مسائل تعیین هویت، مسائلی اخلاقی اند. اندکی پیش مقاله ای را با سارا مورفی ( Sara Murphy) به نام " ضد نژادگرایی، تکثر فرهنگی گرایی و اخلاقیات تعیین هویت" به پایان رسانده ام، که آنجا به طور اساسی استدلال کرده ام که این کاملا درست است زیرا هویت های ما توسط هیچ مجموعه ای از تعیین هویت ها تصرف نشده اند، به این معنا که وقتی هویت هایمان را می سازیم توسط اخلاقیات محاصره نشده ایم. این مسئله شبیه این نیست که فقط می توانم بگویم، " من این هستم"، هنگامی که صحبت درباره تعیین هویت ها را آغاز می کنیم به اخلاقیات متوسل می شویم. من سعی کرده ام معانی اخلاقی بسیاری از مباحثات درباره ی هویت و تعیین هویت را با اصرار بر این که شخص ممکن است " یک حقیقت مسلم" را بیان کند، واژگون کنم، این تنها به این معناست که اخلاقیاتی که همیشه در برابرش پاسخگوییم، صراحتا، چگونگی تعیین هویت های ما را بازنمایی می کند زیرا مجموعه ویژگی های هویتی وجود دارند که ما فقط در آنجا قرار گرفته ایم. آنجا همیشه باید زمانی وجود داشته باشد تا ما هویت هایمان را درونی کنیم و آنها را بازنمایی کنیم؛ اگرچه ما توسط آنها شکل یافته ایم، این امر ما را از دام آنها رها نمی کند. اخلاقیات برای من آخرین معیاری است که ما با آن قضاوت

می کنیم، خواه تعیین هویتی باشد که شخص باید دوباره آن را اتخاذ کند، یا به اختصاص دادن مجدد، مذاکره ی مجدد یا بازنمایی مجدد نیاز باشد.

ا. ب : بگذارید این را اضافه کنم. من مطالعه ی آلتوسر را شروع کرده ام ، او ادعا می کند ما وقتی سوژه می شویم که این موقعیت را که باید توسط کسی فراخوانده شویم ، بپذیریم. می خواهم اضافه کنم که ما همیشه از قبل در حال بازخواست هستیم، اما این به ما امکان می دهد که انتخاب کنیم، زیرا در یک مفهوم پیچیده تر ما همواره در حال بازخواست هستیم. تنها یک فراخوان و صدا وجود ندارد، بلکه صداها و فراخوان های بسیار متفاوتی وجود دارند که در واقع اغلب متناقض اند. عاملیت شاید شامل این واقعیت باشد که ما هم بازخواست را انتخاب می کنیم و هم بازخواست را انتخاب نمی کنیم.

د. ک : من این مسئله را بر حسب آنچه " تعیین هویت های اولیه " نامیده ام، توضیح داده ام: حتی اگر ما خودمان را به عنوان سوژه ای که توسط بازخواست ها شکل گرفته است ببینیم، ما در آن واحد آنها را به عنوان تعیین هویت هایی که آنها را ابراز یا اظهار می کنیم، اعلان می کنیم. نظر شما به یک معنا این است که " عاملیت " لحظه ای است که وقتی شما فراخوانده می شوید، باید یک کار یا کار دیگری را انجام دهید. من این مسئله را وقتی در سازمان دفاع شخصی مسلح پلنگ سیاه مشارکت داشتیم، بیش از حد حس کردم. من فرض می کردم پلیس آن طور که به افریقایی امریکایی ها ( دورگه ها) شلیک می کند، به سفیدها شلیک نمی کند و هرچند که این حقیقت داشت که پلیس ها به سفیدها شلیک نمی کردند، من آنقدر در دفاتر حزب پلنگ سیاه بودم که آنها مرا بشناسند و آنها به سفیدهایی که دیگر در موقعیت " شخص سفید پوست " قرار نداشتند شلیک می کردند، این مسئله چنین معنی می دهد که در وهله ی

اول، فرد سفید پوست حق شرکت در حزب پلنگ سیاه را ندارد. وقتی وارد فعالیت های سیاسی می شوید امتیاز سفید پوست بودن خود را از دست می دهید؛ که من این مسئله را بسیار آشکار دریافتم. بنابراین جایی که شما از "انتخاب" حرف می زنید من "فرآیند مسئولیت پذیری" را به کار می برم، این امر صریحا اجتناب ناپذیر است زیرا تعیین هویت های ابتدایی هرگز نمی تواند به تمامی توصیف کننده باشند. می توانید بگویید که این شکست جامع در توصیف، درست جایی است که اخلاقیات آغاز می شود، که برای من چنین است که این اخلاقیات همیشه یک موقعیت قطعی را واژگون می کند. شکست به این معنا نیست که شما متعهد نیستید؛ بلکه شکست به این معناست که شما تعهد "اخلاقی" دارید. این چیزی است که آلتوسر هرگز سعی نکرد به آن فکر کند.

م. ک: آیا شما بین فمینیسم آکادمیک و فمینیسم مرسوم شکافی می بینید و همین طور بین نظریه و عمل و شاید شکاف بین کسانی که می فهمند فمینیسم درباره ی چیست و آنهایی که نمی فهمند، زیرا آنها امتیاز فکر کردن یا عمل کردن را دارند؟

د. ک: من این مسئله را به دو روش می بینم. پیش از همه، فقط یک زن در گروه "آگاهی بخش" من بود که در دانشگاه تحصیل کرده بود، دانشگاه من نیز در آن زمان که عضو آن گروه بودم هنوز تمام نشده بود. و ما همزمان آثار هگل و مارکس را می خواندیم. یکی از توهمات آکادمیک این است که این متون فقط برای آکادمی ها جذاب اند. ببینید، وقتی من در شانزده سالگی کتاب های هگل را به پسرها دادم، پژوهشگر هگل نبودم، اما یک هگلی بودم؛ فکر می کردم ایده ها قلب های این مردان جوان را که فقط با این ایده ها مأنوس نبودند تسخیر خواهد کرد. درگیر شدن در یک نظم می تواند چیزی باشد که فمینیست هایی که در آکادمی

ها هستند را از فمینیست هایی که مجذوب چنین متونی هستند اما آن متون را از صمیم قلب با روشی بسیار متفاوت درک می کنند، تمیز دهد. تفسیر دیگری که می خواهم ارائه دهم راجع به وسواس به قانون است ( به معنی نظام قانونی و نه روان شناختی ، با وجود این که آنها همیشه به هم ارتباط دارند). فمینیسم موج دوم برخی از ما " دختران " را به مدارس قانونی خود جذب کرد. اما قانونی کردن فمینیسم و وسواس اش به قانون در پس آکادمی های قانونی محو شد و من فکر می کنم تا اندازه ای به این دلیل، فمینیسم موج دوم به جای این که عمل مستقیم انجام دهد به قانون متوسل شد و من این مسئله را در بخشی از سوگیری های دوره های درسی می دیدم. برای مثال در بحث پرونوگرافی، یک جنبش صنفی در صنعت سکس وجود داشت که تا اوایل دهه ی 90 هم ادامه داشت، اما فمینیست ها با این جنبش صنفی متحد نشدند؛ به جای آن، ما در همه حال، درباره ی احکام آندریا دورکین ( Andrea Dworkin ، نویسنده و فمینیست رادیکال امریکایی. م ) و کاترین مکینون Catharine Mackinnon ، وکیل، پژوهشگر، معلم و فعال فمینیست امریکایی. م ) که تماما مباحثی قانونی بودند بحث می کردیم. اکنون می دانم که وقتی نوشتن درباره ی پرونوگرافی را شروع کردم فهمیدم که باید یکی از تشکیل دهندگان این اتحادیه را پیدا کنم و این کار را کردم. اما به او نه توجهی شد و نه تحت فشار قرار گرفت. من فکر می کنم عنصر محافظه کار فمینیسم به طور جدی این واقعیت را نادیده گرفت که ما در حال تجربه ی یک دموکراسی بنیادین هستیم. این مسئله مرا به سه سطح بازنمایی ام بازمی گرداند. این شکاف بین فمینیست هایی که اصولا به قانون استناد می کنند و فمینیست هایی که عمدتا به کنش جمعی استناد می کنند به ندرت بیان شده است زیرا ، دست کم ، از یک جهت، در ایالات متحده فمینیسم بیشتر به پیروزی های حقوق مدنی مرتبط است. در هر صورت فمینیسم برای من بسیار فراتر از حقوق مدنی بوده است.

ا. ب : موضع شما درباره ی مسئله ی حقانیت سیاسی و تمایل به ارائه ی زبان قانونی برای

توصیف روابط چیست؟

د. ک : این مسئله مرا به تام ناگل و " تربیت جدید " یا " سکوت جدید " او بازمی گرداند.

زمانی که شما از اصطلاحات لاکانی استفاده می کردید، من فمینیسم را به مثابه ی تصدیق نوعی سکوت در موقعیت های معین عمومی دیدم و آن را به مثابه ی تصدیق حقانیت سیاسی ندیدم. این واقعیت که دانشجویان زن در دانشکده هایشان پرسه می زنند و دیگر برای شنیدن گفته های اساتیدشان " رویکرد انتقادی خوبی " ندارند از نظر سیاسی درست نیست، اما این مسئله درباره ی حمایت از " عمومیت " برای فضای عمومی است. بنابراین وقتی فمینیست ها برای مشکلاتی که کلینتون به بار آورده است، متهم می شوند، من چنین استدلال خواهم کرد که این امر، یک سوء تعبیر کامل از مسئله ی آزار جنسی است.

ا. ب : من این نظر را که " حقانیت سیاسی " زبان نادرستی است، بسیار به ندرت شنیده

ام. آنچه ما درباره ی آن صحبت می کنیم مردمی هستند که با یکدیگر به روشی مسئولانه و شرافتمندانه رفتار می کنند. این مسئله واضح است زیرا هیچ کس تا کنون با زنان و مردمی که سفید پوست نیستند به این شیوه رفتار نکرده است که بتوان به آن استناد و تکیه کرد. من این را به عنوان فردی یهودی که در اروپا زندگی می کند، می گویم.

م. ک : در پایان می خواهم از شما بپرسم به نظر شما موضوعات فمینیستی دهه ی بعد

چه هستند؟

د. ک : اولاً، همان طور که الیزابت هم بیان کرد، مبارزه، امر زنانه را در قانون به مثابه ی فضای بازنمایی تعیین می بخشد که برای من یک بیان جدید بنیادین از رابطه ی دولت برای مرزبندی با خویشاوندی است یا آنچه سابقاً " خون تباری " خویشاوندی نامیده می شد. این از نظر سیاسی به مبحثی کاربردی از مبارزه برای فرمول بندی مجدد حقوق مدنی مان، جدا از ایده ی جنسیت منجر خواهد شد، در جایی که اصطلاح " جنسیت " بسیار قدیمی شده است؛ این مبارزه شامل احقاق حقوق گی ها و لزبین ها، حقوق فرا جنسیتی ها و حقوق فراجنسی هاست. همچنین، مبارزه ی سیاسی باید اتحاد بین نسلی برای نمادپردازی مجدد مادری و خواستن چیزهایی که می تواند بین مادران و دختران و بین زنان در سیاست فمینیستی بیان شوند را در برگیرد. اگر شما، به طور جدی، ایده ی ساختن زنانگی درون تفاوت جنسی را در حیطة ی قانون اتخاذ می کردید، آن گاه باید بسیاری از مبارزات سیاسی که تا به حال صورت گرفته را به گونه ای بنیادین دوباره تشریح می کردید، زیرا شما در حال چالش با پذیرش نوع اصلی ساختار خویشاوندی بودید. این فضای کاملی برای کنش جمعی و انواع متفاوت اتحادها ایجاد می کند که می تواند آنچه را ما مبارزه با پدرشاهی می نامیدیم، دوباره قاعده مند کند و ما را به آن پیوند زند. بنابراین می خواهیم بگوییم که روش هایی وجود دارند که می توانیم دوباره به برخی از بینش های قدیمی موج دوم فمینیسم در مبارزه با پدرشاهی با روشی جدیدتر و با تسلط بیشتری که به روانکاوای داریم و آن را در این مصاحبه نیز به کار بردیم، بپیوندیم، چنین روش هایی فضاهای واقعی برای مبارزه به ما می دهد.

دوم این که من فکر می کنم مبارزه با سرمایه داری به اندازه ی مسائل دیگر اهمیت دارد. هر سیاستی که ما اتخاذ کنیم، شامل نقد نظری یا عملی سیاست هويت، همیشه باید در زمینه ای از تعهد اخلاقی برای مبارزه علیه وضعیت سرمایه داری در ایالات متحده انجام گردد. در غیر

این صورت، همان طور که تونی موریسون (Toni Morrison) (نویسنده ی امریکایی. م) به درستی توضیح می دهد، امتیاز خوشایندی برای مردم سفید پوست است تا پایان پذیرش هویت های دیگر مردمان را درخواست کنند. من فکر می کنم ما باید از آنچه انواع سیاست ها را ممکن می سازد به درستی آگاه باشیم، اما مبارزه علیه سرمایه داری برای من بسیار بیشتر از مبارزه ی محلی اهمیت دارد. ما با مسئولیت مان برای تغییر جهان، مطابق با درخواست کلیت ، چپ هستیم، و این رویکرد ما با جلوگیری از سلسله مراتب های موقعیت استعماری آغاز می شود.



پانوشت ها

---

1. Drucilla Cornell, *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1988).
2. Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law* (New York: Routledge, 1991; rpt. Boulder, Colo.: Rowman and Littlefield, 1999).
3. Sappho, unpublished translation, on file with the author.

# feminism & marxism

