مجـلة نسـوية غيـــر دوريـــة
تصدرها مؤسسة المرأة الجديدة

العدد الثاني والعشرون
ديسمبر 2024

النساء والتقاطعية

طيبة

مؤسسة المرأة الجديدة

مؤسسة المرأة الجديدة منظمة مصرية غير حكومية ذات توجه نسوى وقد بدأت نشاطها عام ١٩٨٤ بتشكيل مجموعة غير رسمية ثم قامت بالتسجيل في عام ١٩٩١ كشركة مدنية غير هادفة للربح باسم مركز دراسات المرأة الجديدة. ثم سجلت كمؤسسة خاصة طبقاً للقانون رقم ٢٠٠٢/٨٤ مع وزارة الشئون الاجتماعية باسم مؤسسة المرأة الجديدة. نؤمن بحق النساء غير المشروط في الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية كما نؤمن أن حقوق النساء الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وحقوقهن الإنجابية والحق في المواطنة جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان وفى هذا الإطار ترى المؤسسة أنه لا يمكن فصل النضال من أجل حقوق النساء عن نضال الأمم والشعوب من أجل العدالة التحرر من القمع.

أهداف المؤسسة

- المساهمة فى بناء وتطوير حوار وخطاب يركزان على حقوق النساء على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية من منظور تأثير الظروف الحالية على حالة النساء.
- الإسهام فى تغيير هيمنة الثقافة الأبوية والذكورية السائدة اجتماعياً تعزيز ودعم النساء المهمشات اللواتى يعانين أشد المعاناة من أثر السياسات المختلفة من أجل دعم قدراتهن على التعبير عن النفس والمطالبة بحقوقهن.
- المساهمة في تطوير حركة نسائية منظمة وضاغطة فى مصر قادرة على إنجاز تطوير في حقوق النساء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.
- تعزيز آليات الديمقراطية وبناء المجتمع المدنى من خلال المشاركة الكاملة للفئات المهمشة والمحرومة في المجتمع.
- الإسهام في تغيير السياسات التي تؤثر سلبياً على وضع النساء فى المجتمع سواء فى المجال العام أو الخاص.
- تفعيل آليات التضامن بين جميع الجهود العالمية القاصدة لدعم ممارسة النساء لحقوقهن وربطها بتطور العدالة فى مجتمعات ترفض جميع أشكال القهر والتسلط.

الآراء الواردة في المقالات تحمل وجهة نظر كاتباتها، ولا تعبر بالضرورة عن موقف المؤسسة

طيبة

العدد الثاني والعشرون ـ ديسمبر ٢٠٢٤

رئيسة تحرير العدد

فاتن مرسي

سكرتيرة تحرير العدد

يارا صالح

هيئة التحرير

آمال عبد الهادي الدروي

إيمان عبد الواحد أبو زيد

سلاف طه

منى إبراهيم متولي

نولة يوسف درويش

نيفين عبيد فهيم

هالة كمال

الهيئة الاستشارية

إلهام عيداروس

خالد فهمي

سلمى النقاش

سلمى شاش

عماد أبو غازي

هويدا عدلي

ياسمين الرفاعي

يسري مصطفى

(الأسماء مرتبة أبجديًا وفق الاسم الأول مع حفظ الألقاب)

مجلة نسوية نظرية غير دورية
الحادي والعشرون - ديسمبر ٢٠٢٤
رقـم الإيـــداع : ٢٠٠٣/١٢١٣٨
العنـــــــوان : ١٩ ش سالم سالم، العجوزة، خلف كافتيريا نعمة
تليـفـــــــون : ٢٠٢-٣٣٣٨٢٧٠٦
بريد إلكتـــروني : nwrc@nwrcegypt.org
الموقع الإلكتروني : www.nwrcegypt.org

تصـمـيـــم : أماني أبوزيد، أيمن حسين
طبـــــاعـة : بروموشن تيم، تليفون: ٣٣٣٦٧٤٤٩

newwomanfoundation
newwomanfoundation
NewWomanFoundation
newwomanfoundation
@nwf_woman
nwrcegypt.org

المحتـــــويـات

الافتتاحية فاتن مرسي ٥

- **دراسات**

- عبور السلم الاجتماعي على جسر الجسد: جنسانية العاملات المنزليات في الرواية العربية الحديثة — سماهر الضامن ١٠
- حيوات مهاجرة: تأثير العلاقات التقاطعية للنوع الاجتماعي والخلفية الإثنية والدينية على حياة علاملات المنازل في مصر.. دراسة اثنوجرافية — أميرة أحمد ٢١
- أثر التمكين الاقتصادي للمرأة على العنف الأسري — رني إسكندر ٤٠
- النسوية التقاطعية: انعكاس التجارب المركبة للنساء في كتاباتهن الذاتية.. مقاربة نقدية في سيرة الكاتبة «إشراقة مصطفى حامد» — نهلة راحيل ٥٤
- التقاطعية الديكولونيالية في مواجهة سردية صندوق النقد الدولي — روان عباس ٦٩
- النساء في العلوم: بين التحديات الجندرية والتقاطعية — مريم جمال ٨٥
- تحليل تقاطعي لعلاقة النساء بالرقص البلدي: «شخلعة» نموذجًا — مي عامر ٩٥

- **ترجمات**

- مفهوم التقاطعية في النظرية النسوية — دعاء حسين ١٢٦

- **عروض كتب**

- قراءة في كتاب «ضرورة أن نكون أنفسنا: رحلة العابرين والعابرات في مصر» لإيمان يحيى — هالة كمال ١٤٤
- تقاطعات: الجندر والأمة والمجتمع في روايات نساء عربيات — منى إبراهيم ١٥٢

- **تعريف المساهِمات** ١٥٦

افتتـــاحـيـة العدد

لماذا النساء والتقاطعية هنا والآن؟ يحدث أنه في أعقاب ثورات أو تغيرات اجتماعية عميقة على المستوى الاجتماعي أو الثقافي تصبح عدة قضايا كان يتم التركيز عليها في السابق بشكل منعزل، أكثر تعقيدًا وارتباطًا بقضايا أخرى. فموضوع المرأة لم يعد من الممكن اعتباره مطلبًا موحدًا ينشد التغيير بمعزل عن القضايا الأخرى الاجتماعية والسياسية التي تناضل من أجل التغيير. ينطبق هذا على ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ في مصر، وقد مر عليها ما يقارب الأربعة عشر عامًا، فنجد أنه لم يعد مجديًا أن نتعامل مع قضايا المرأة بمعزل عن قضايا أخرى تتقاطع معها، بحيث يتم تناول موضوع اضطهاد النساء، على سبيل المثال، بوصفه نضالاً ضد جميع أشكال القمع والاضطهاد، الذي يتأثر تأثرًا مباشرًا وغير مباشر بعلاقات القوى داخل المجتمع؛ هذه العلاقات تشمل الطبقة الاجتماعية، الجنس، والعرق بل وعناصر أخرى كالجغرافيا السياسية وما يتتبعها من علاقات بين المتن (القاهرة والمدن الكبرى) والهامش (باقي الأقاليم والمدن الحدودية) في حالة مصر.

ظهرت فكرة التقاطعية في أواخر الثمانينات من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية (عشرون عامًا تقريبًا بعد الثورة الثقافية التي اجتاحت أوروبا وأمريكا الشمالية عام (١٩٦٨). بيد أن المصطلح والمفاهيم المتعلقة به لم تتبلور إلا في العقدين الأخيرين من القرن الحالي؛ ولقد أثرت هذه الفكرة تأثيرًا بالغًا في تطور المقاربات الجديدة للنظرية النسوية وممارساتها، وهو ما شجع الحركات النسوية في شتى أنحاء العالم على تبني هذا النوع من المقاربة لنوع من النسوية يتجاوز الانقسامات الاجتماعية والثقافية، ويعترف بجميع الفئات المُهمّشة والمضطهدة. ومن أبرز سمات النسوية التقاطعية عدم إهمال تجارب البعض أو تجاهل معاناة جماعات معينة داخل المجتمعات، كما فعلت الموجات الأولى للنسوية في الغرب. لذا، أصبحت «التقاطعية» منهجًا تتبناه نسويات كثيرات يؤمنّ بأن النسوية يجب أن تناضل ضد جميع أشكال الأبوية والسلطوية والظلم بصوره المتعددة.

انتقلت مقاربة التقاطعية في الغرب، ولا سيما في الولايات المتحدة، من مرحلة التأسيس في النسوية السوداء والدراسات القانونية والعرقية إلى مرحلة أكثر وعيًا بمقاربة التخصصات الأخرى في العلوم الإنسانية والاجتماعية وحتى العلوم الطبيعية من منظور تقاطعي. وهذا هو ما يهمنا هنا؛ حيث نرى من موقعنا الحضاري وسياقنا التاريخي والثقافي أن التقاطعية، في ترحالها من بيئتها الأولى وتطبيقها على مشاريع فكرية واجتماعية ضمن بيئات بحثية تنتمي لبلدان وقارات غير غربية، قد ساهمت في توسيع مفهومها من التركيز الأساسي على الهوية أو الهويات العرقية داخل مجتمعات الشمال

إلى دراسة هياكل السلطة والقوى المهيمنة وتحليل أوجه عدم المساواة في المجتمعات بشكل عام، وخاصة في مجتمعات الجنوب. وفي هذا السياق، تظهر أهمية هذه المقاربة في الدراسات التطبيقية المتعلقة بأولوياتنا في واقعنا العربي، كتلك الموضوعات المتعلقة بالديموجرافيا وبدور المؤسسات ذات المرجعية الدينية وقوانين الأحوال الشخصية وموضوعات أخرى مثل الهجرة واللجوء والسجون والرعاية الاجتماعية وغيرها من آليات السيطرة على الأفراد والجماعات. ومن هنا، نجد أنه من الضروري تبني مفهوم التقاطعية النسوية كإطار تحليلي لفهم الظواهر الاجتماعية التي نبحثها. كما أن أحد أهداف العدد هو السعي إلى تأصيل مفهوم التقاطعية وتوضيحه في سياقنا الحضاري والثقافي، وذلك بغرض إزالة الالتباس بينه وبين مفاهيم أخرى اعتادت الحركة النسوية استخدامها.

ومن هذا المنطلق، فإن مقاربة العديد من القضايا النسوية – بل والاجتماعية والسياسية بشكل عام – من منظور تقاطعي، تجعل الدراسات وتطبيقاتها في الواقع العملي أعمق وأشمل وذات فاعلية مباشرة. فظاهرة العنف ضد النساء بجميع أشكاله كما أسلفنا - وسواء كان العنف مادي أو معنوي – لا يمكن دراستها دراسة معمقة وشاملة إلا من خلال المنظور التقاطعي، الذي يأخذ في الاعتبار تعددية الانتماءات والهويات المختلفة للضحايا. بالتالي، لا تركز المقاربة التقاطعية لظاهرة العنف على اعتبار أن الضحايا متشابهات في التمييز بوصفهن نساء فحسب، بل تركز على أوجه الاختلافات بين النساء بناءً على مجموعة متنوعة من العوامل، مثل الجندر والدين والعرق والطبقة الاجتماعية والميول الجنسية. تأخذ هذه المقاربة في الاعتبار كيفية تأثير هذه العوامل المختلفة على تجارب النساء ومعاناتهن بشكل فردي، مما يجعل البحث في موضوع العنف وتحليله أكثر فعالية.

ولجميع الاعتبارات سالفة الذكر، رأت هيئة تحرير مجلة طيبة أن تخصص عددًا كاملاً من أعدادها لموضوع النساء والتقاطعية، وكما أوضحنا فإن موضوع التقاطعية النسوية موضوع متشعب وثري ولا يمكن بأي حال أن يتم تناول جميع جوانبه في عدد واحد من مجلة دورية، فما سنقوم به هنا هو مجرد إطلالة على النظرية وتطبيقاتها في عدة مجالات تخص المرأة آملين أن يفتح هذا العدد الباب لمزيد من الدراسات حول موضوع التقاطعية.

أولى المقالات في هذا العدد من مجلة طيبة هو مقال الدكتورة سماهر الضامن وعنوانه «عبور السلم الاجتماعي على جسر الجسد» تناقش فيه تصوير جنسانية العاملات المنزليات في مختارات من الرواية العربية المعاصرة. تناقش الدراسة تصوير هذه الفئة وما تعانيه من اضطهاد تتقاطع فيه عوامل الجندر والجنس والطبقة الاجتماعية واللون والأثنية والمستوى التعليمي. وليس بعيدًا عن هذا الموضوع تناقش الدراسة الثانية للدكتورة أميرة أحمد «تأثير العلاقات التقاطعية للنوع الاجتماعي والخلفية الإثنية والدينية على حياة عاملات المنازل في مصر». وفي حين أن دراسة الدكتورة سماهر تنتمي لحقل الدراسات الثقافية في الأدب، تقدم لنا دكتورة أميرة دراسة إثنوغرافية لعاملات المنازل من المهاجرات في مصر والدور الذي

تلعبه المؤسسة الدينية، ولا سيما الكنيسة المصرية، في إيجاد نوع من الحماية القانونية لهؤلاء العاملات. أما الدراسة الثالثة فهي دراسة ميدانية للباحثة رني إسكندر تهتم كالدراستين السابقتين بالفضاء الأسري أو داخل المنزل ولكنها تتناول «أثر التمكين الاقتصادي للمرأة على ظاهرة العنف الأسري» وذلك بدراسة حالات ينتمين إلى طبقات اجتماعية متباينة.

الدراسة الرابعة للدكتورة نهلة راحيل وعنوانها «النسوية التقاطعية: انعكاس التجارب المركبة للنساء في كتاباتهم الذاتية» تقدم منظورًا مختلفًا عما سبق، إذ تأخذنا إلى عالم السيرة الذاتية. وذلك من خلال رصد تلك التقاطعات، كما تجسدت في السيرة الذاتية للكاتبة السودانية المقيمة في النمسا «إشراقة مصطفى حامد»، والتي جاءت في جزأين: الأول بعنوان: «أنثى الأنهار- من سيرة الجرح والملح والعزيمة» (٢٠١٥)، والثاني بعنوان: «الدانوب يعرفني- الوجه الآخر لسيرة الأنهار» (٢٠١٧)، تعرض بهما سيرتها الحياتية، في السودان والنمسا، بنجاحاتها وإخفاقاتها وتلك المتعالقة مع مسيرة شعبها المقاوم لجراحات التمييز والعنصرية سواء في الوطن أو في المهجر. تلي دراسة راحيل دراسة تأخذنا إلى منظور مختلف للتقاطعية وهو المنظور المناهض للكولونيالية، أو ما تسميه الباحثة روان عباس «التقاطعية الديكولونيالية» كحل لأزمة تأثير النيوليبرالية على إعادة إنتاج وتعزيز أنظمة قمعية أخرى كالأبوية وأشكال الاستعمار الجديدة. وتماشيًا مع ربط التخصصات المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وحتى في المجالات العلمية والطبيعية من منظور تقاطعي، جاءت دراسة الباحثة مريم جمال وعنوانها «المرأة في العلوم: بين التحديات الجندرية والتقاطعية» حيث تسعى من خلالها الباحثة قراءة وضع النساء في المجالات العلمية وذلك لمناقشة الأسباب التي تقف وراء قلة تمثيل النساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات (STEM)، إذ تلقي الباحثة الضوء على الفجوات الجندرية بين النساء والرجال في مجال العلوم وما يتطلب من استراتيجيات لإحداث نوع من التغيير أو الإصلاح لهذه الأوضاع غير العادلة والتي تؤثر سلبًا على تقدم المجتمعات.

أما آخر الدراسات التي يحتويها العدد فهي للدكتورة مي عامر وموضوعها فريد وعميق في الوقت نفسه، إذ تسعى الدكتورة مي عامر عبر «تحليل تقاطعي لعلاقة النساء بالرقص البلدي» إلى فهم التغيرات التي تطرأ على علاقة النساء في مصر بالرقص البلدي. وتنطلق الدراسة من نظرة للرقص بوصفه نشاطًا ثقافيًا واجتماعيًا مستمر في محاولة لفهمه وتحليله أنثروبولوجيًا، وذلك في ضوء نظريات الدور الاجتماعي. اعتمدت الدراسة في إطارها النظري على منظور التقاطعية لتحليل تجارب الراقصات على اختلاف انتماءاتهن، وعلى ذلك أسهمت نتائج هذه الدراسة في وضع قراءة نظرية للرقص كممارسة مجتمعية تقوم بها النساء غير المحترفات في دوائر نسائية مغلقة. وهو منظور يختلف عن تراث الإطار النظري الذي تعامل مع الرقص البلدي كفن مقتصر على الراقصات المحترفات. قامت الدراسة بتحليل النظرة النمطية التي تربط الرقص البلدي بالإغواء والإغراء بوصفه فن تقوم به امرأة أمام الرجال، مع فهم التوترات التي يخلقها

السياق الاجتماعي في مصر سواء من أجل تعزيز حق النساء أو التشكيك في حقها في ممارسة الرقص البلدي الذي يعتبر شكلاً من أشكال التعبيرات الثقافية للنساء في مجتمعنا.

ننتقل من جزء الأبحاث والدراسات إلى الجزء الخاص بعروض الكتب والترجمة، ولدينا ثلاث مساهمات في غاية الأهمية، متنوعة ولكن جميعها تكمل بعضها البعض. الأولى عرض معمق وواف للدكتورة هالة كمال لكتاب «أن نكون أنفسنا: رحلة العابرين والعابرات في مصر،» تأليف، الدكتورة إيمان يحيى والصادر في مطلع عام ٢٠٢٤. بدأ عرض الدكتورة هالة بتقديم للكتاب والكاتبة ثم تبعه عرضًا تحليليًا لفصول الكتاب السبعة، وهو أطروحة الدكتوراة التي كانت قد أنجزتها الدكتورة إيمان. تؤكد الدكتورة هالة كمال أن الكتاب: «يقدم دراسة اجتماعية جادة لظاهرة العبور الجنسي في مصر، من خلال عدد من المقابلات الشخصية المتعمقة مع نساء ورجال عابرين وعابرات، مع وضعها في سياقها الاجتماعي والقانوني والطبي». يوضح عرض الدكتورة هالة تنوع مصادر الكتاب من كونه دراسة علمية تجمع بين المقابلات الشخصية لعدد من العابرات والعابرين. ولا يغفل الكتاب الرأي الطبي متمثلاً في أراء عدد من الأطباء النفسيين والجراحين والمحامين ذوي الصلة بما يحيط العبور من مسارات وإجراءات، مع دراسة القوانين والأطر التشريعية والوثائق الرسمية المتعلقة بالعبور الجنسي في مصر. ولعل أهمية هذه الدراسة لا تقتصر على الجانب التطبيقي الخاص بمنهجية دراسة الحالات، وإنما أيضًا على المدخل النظري الشارح للمفاهيم المتصلة بالهوية الجندرية والعبور الجنسي. وهكذا يأتي الكتاب في سبعة فصول، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وملحق بمسرد المصطلحات وقائمة المراجع العربية والأجنبية. أما العرض الثاني فهو ترجمة رشيقة وعميقة في الوقت نفسه لعرض الناقد عيسى بولاطة للكتاب القيم وعنوانه «تقاطعات: الجندر والأمة والمجتمع في روايات نساء عربيات» المنشور في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٢. ويتناول الكتاب كتابات النسويات العربيات الرائدات قبل ستينيات القرن العشرين. وتقوم فصول الكتاب على التركيز على روايات النساء العربيات في فترة ما بعد ستينيات القرن العشرين. يبدأ الكتاب بلمحة تاريخية بقلم سلمى خضرة الجيوسي ثم يتم استعراض أجزائه الثلاث: الجزء الأول بعنوان «الجندر والمجتمع»؛ والجزء الثاني، «سرد الأمة»؛ والجزء الثالث، «أصوات مجسدة وتاريخ المجسد»، ويحتوي كل جزء منها على ثلاث مقالات. وعلى الرغم من إشادة بولاطة بالكتاب، فقد لاحظ أن بعض مقالات هذا الكتاب «موجهة أيديولوجيًا» لدرجة لا تمكن الكاتبات المنشغلات بالشأن النسوي من إدراك أن الرواية، قبل كل شيء، هي شكل من أشكال الفن ويجب دراستها جماليا أيضا.

وأخيرًا وليس آخرًا، جاءت الترجمة المتميزة للباحثة دعاء حسين لأحد أهم وأعقد المقالات التي كتبت عن مفهوم التقاطعية وتطوره، ولعل اختيار هذا المقال تحديدًا ليتم ترجمته، رغم صعوبته، يكمن في استعراضه أهم منظري/ات التقاطعية وأهم الموضوعات الجدلية والشائكة المرتبطة بالموضوع. بل لم يكتف المقال الأصلي وعنوانه «مفهوم التقاطعية

في النظرية النسوية» للباحثة المتميزة أَنّا كاراستاثيس باستعراض المفهوم وجميع القضايا التي انبثقت عنه، بل تطرق المقال أيضًا إلى بعض الانتقادات التي وُجّهت للتقاطعية في السنوات الأخيرة، حيث خضع المفهوم إلى مزيد من الدراسة والتدقيق. وشأن أي مقال نظري جاد وعميق تكمن أهمية ترجمة هذا المقال أو الدراسة في احتوائها على العديد من المفاهيم والمصطلحات التي حاولت المترجمة جاهدة أن تنقلها للغة العربية، وكذلك ثبت مراجع من شأنه أن يكون عونًا لأي دراسات لاحقة يتم إنجازها في الموضوع باللغة العربية.

وفي النهاية لا يسعني كمحررة لهذا العدد إلا أن أشكر هيئة تحرير مجلة طيبة والزميلات والصديقات في مؤسسة «المرأة الجديدة» على تشريفي بإسناد مهمة تحرير هذا العدد عن النساء والتقاطعية، وعلى دعمهن المستمر؛ وأشكر جميع من اشتركن بمساهمات بحثية وكتابية في هذا العدد، كما أعبر عن جزيل الشكر والامتنان للأستاذة يارا صالح سكرتيرة التحرير على المجهود الجبار الذي قامت به كسكرتيرة تحرير والدرجة العالية من المهنية وحسن الأداء إلى جانب إضفاء الروح الجميلة على العمل رغم ضغط الوقت، والأستاذ فيليب قندس على جهده المشكور في إخراج العدد. وأخيرًا لا يفوتني أن أشكر الأستاذات نيفين عبيد وشيرين صموئيل على صبرهما وحسن تعاونهما في كل مراحل إنجاز العدد.

ولكم جزيل الشكر والعرفان.

فاتن مرسي

عبور السلم الاجتماعي على جسر الجسد: جنسانية العاملات المنزليات في الرواية العربية الحديثة

سماهر الضامن

أستاذة مساعدة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الملك سعود بالرياض، من السعودية، متخصصة في الأدب المقارن والدراسات الثقافية، مهتمة بالنقد السينمائي والتقاطعية ونظرية النقد العرقي

تركز هذه الورقة على جنسانية العاملات المنزليات في السرد العربي، وتسعى لفحص عينة من هذا المنتج السردي في تناوله للعلاقات الأسرية والاجتماعية التي تشكل العاملات المنزليات طرفًا فيها. تختبر الورقة فرضية أن أجساد العاملات المنزليات تشكل في العديد من السرديات أداة لكسر القيود والحدود الطبقية ووسيلة للانتقال من الهامش الاجتماعي أو من طبقة اجتماعية أدنى إلى طبقة أعلى إما من خلال العلاقات العاطفية أو من خلال الزواج والإنجاب، وما يكتنف ذلك من ديناميكية في العلاقات وصراع بين الطبقات، كما تختبر طرق تمثيل العاملات المنزليات في الروايات العربية، وماذا إذا كانت الروايات مخلصة للصور النمطية الشائعة للعاملات المنزليات أم أنها سعت لكسر تلك الصور والخروج عن القوالب السائدة.

توظف الدراسة الحالية مفهوم التقاطعية Intersectionality الذي انبثق من تعالق النقد النسوي مع العديد من التيارات المعنية بسياسات الهوية. ويمكن أن توصف التقاطعية بأنها التحديث الأخير للنسوية؛ فهي مفهوم حديث نسبيًّا ظهر مع بدايات الموجة النسوية الثالثة التي تميزت ببروز الحركات النسوية غير البيضاء (السوداء واللاتينية والآسيوية والعربية). إن الفكرة التي كانت سائدة في الفكر النسوي الكلاسيكي كون البطريركية هي المصدر الوحيد لاضطهاد النساء لم تعد دقيقة مع صعود التيارات النسوية المتعددة كالنسوية العرقية، والماركسية، وما بعد الاستعمارية، والإسلامية، وغيرها من التيارات المرتبطة بخطابات سياسات الهوية، ولذا فإن التيارات النسوية الأحدث تركز على تعدد أوجه القهر للنساء والأقليات كالطبقة واللون والعمر والكفاءة الجسدية وحتى القومية (بلد الانتماء أو المولد) بالإضافة إلى النظام البطريركي (Knudsen, 62).

ولعل هذا التعريف يشرح بذاته مبرر اختيار فئة العاملات المنزليات للدراسة والتحليل في هذه الورقة، إذ تشكل هذه

الفئة مثالاً نموذجيًّا لمفهوم التقاطعية حيث إن الاضطهاد الذي تعانيه هذه الفئة مركب ومتقاطع العوامل وليس له سبب واحد كالطبقة أو الجندر، بل يشمل في كثير من الأحيان إلى جانب الجنسانية/ الجندر، عوامل أخرى كاللغة والطبقة الاجتماعية والمستوى التعليمي والجنسية واللون والعرق وحتى العمر. وبينما يمثل هذا التعريف إطارًا نظريًّا عامًا للدراسة فإن التحليل يركز على ثلاثة محاور:

١. المرأة النقية مقابل المرأة المدنسة.

٢. الجسد كجسر لعبور الطبقة الاجتماعية.

٣. الهوية والتقاطعية.

وتشمل الدراسة نماذج من عدة روايات عربية حديثة مثل **زرايب العبيد** لنجوى بن شتوان (٢٠١٦)، **ثمن الملح** لخالد البسام (٢٠١٦)، **والملهمات** لفاتحة مرشيد (٢٠١١)، **والبحريات** لأميمة الخميس (٢٠٠٥)، **بابا سارتر** لعلي بدر (٢٠٠١)، وغيرها من الروايات حسب حاجة التحليل.

١- المرأة النقية مقابل المرأة المدنسة.

طالما صورت جنسانية العاملات المنزليات في الأدب العربي المعاصر على أنها متلازمة من الإشكاليات والتناقضات؛ فالفضاءات الروائية العائلية والبيوت التي تدور فيها أحداث السرد هي نطاقات مشحونة بالرغبات الجسدية، كما أنها تشكل الأطر المكانية التي غالبًا ما يحدث فيها التواصل الإنساني الحميم. وفي حدود هذه الفضاءات، تبرز إشكالية العاملات المنزليات باعتبارهن جزءًا من هذه الحياة والنسيج العائلي، لكنهن دخلاء عليها في ذات الوقت. إذ أنهن لا ينتمين بصلة القرابة للعائلات التي يعملن لديها، بل ينتمين إليها بروابط العمل الذي يقمن به. وهذا الوضع الملتبس يؤهل العاملات المنزليات ليصبحن العنصر الذي ينتهك حدود التراتبية الطبقية للنظام الاجتماعي السائد والمستقر. في دراستها المعنونة بـ «الجنسانية والخادمات: بحث في الصورة العربية لجنسانية العاملات المنزليات» تزعم ري جورديني أن الخادمات يشكلن دومًا مصدرًا للغيرة والمشاكل للأزواج والعائلات بسبب جنسانيتهن المتاحة بشكل حتمي لا يمكن اجتنابه (١٠).

تعمل جنسانية العاملات المنزليات، كما تشير جورديني بشكل يشوش استقرار المجالين العام والخاص اللذين ينظر إليهما في نظام معيارية المغايرة الجنسية Heteronormative على أنهما مجالين منفصلين (بخلاف الشعار النسوي القديم المتجدد: الشخصي هو السياسي The person is political) لكن في الوقت ذاته فإن وجود العاملة المنزلية المقيمة

(الدخيلة على الفضاء الخاص للعائلة) يخلق فضاءً عامًا (وهو بيئة العمل للخادمة) في فضاء خاص (منزل العائلة) مؤديًا للفوضى وعدم الاتساق. فضلاً عن ذلك، فإن أغلب المهمات التي تقوم بها العاملات المنزليات كالطبخ وترتيب غرف النوم وتنظيف غرف المعيشة والعناية بالأطفال وكبار السن تقع ضمن فئة الأعمال المنزلية الحميمة؛ فبالإضافة للتنظيف وأعمال المنزل اليومية، فإن العاملة المنزلية يتوقع منها تقديم الرعاية الجسدية والعاطفية لمخدوميها مما يزيد من فرص التعالق الحميم مع أفراد العائلة (Jureidini 2). وإذا أخذنا بالاعتبار أن أغلب العاملات المنزليات هن عادة غريبات أو دخيلات، صغيرات السن، عازبات فإن هذا يضعهن في موضع الضحية الأولى لدور الهدف المتاح للتفريغ الجنسي لمخدوميهم الذكور والإناث.

على أن الجانب الذي أردت التركيز عليه في هذه الدراسة هو التعامل مع جنسانية العاملات المنزليات في الأدب على أنه رافعة اجتماعية ومصدر تمكين وقوة Agency، بحيث تصور علاقات النساء من الطبقة العاملة مع أصحاب العمل من ذوي الطبقة الاجتماعية الأعلى كحصان طروادة الذي يمكن العاملات من الانتقال والارتقاء الطبقي. ويبدو أن هذه العلاقات الحميمة تشكل في الأدب الطريقة الأسرع والأسهل لكسر سلسلة إعادة الإنتاج الطبقي. ورغم ذلك فإن المعالجة الروائية لمثل هذه العلاقات تنتهي غالبًا بفشل هذه الشخصيات في كسر السلسلة الاجتماعية حتى بعد اقترابها من تحقيق ذلك بسبب تصلب تركيبة النظام الاجتماعي الطبقي والرفض الشديد الذي تواجهه هذه العلاقات من بقية أفراد المجتمع كما في روايات مثل ثمن الملح لخالد البسام وزرايب العبيد لنجوى بن شتوان. في حين يمكن اعتبار رواية البحريات لأميمة الخميس مثالاً على المعالجة السردية التي تسمح بنجاح النساء الأقل امتيازًا في كسر السلسة الطبقية ولو بشكل جزئي خاصة بعد الزواج أو إنجاب الأطفال. وبمقارنة هذه المعالجة السردية بالمعالجة السينمائية في أفلام مثل الخادمة (١٩٨٤) من بطولة نادية الجندي وأفواه وأرانب (١٩٧٧) من بطولة فاتن حمامة نجد أن المعالجة السينمائية أقرب للرؤية اليوتوبية، إذ تتمكن العاملات فيها من تجاوز الحدود الطبقية من خلال الزواج أو العلاقة الجسدية، ولعل ذلك يعود للطبيعة الجماهيرية لهذه الأفلام، وهي طبيعة تراعي الحالة الشعبية الحالمة المتجاوزة للواقع، بينما تظل الرواية العربية غالبًا حبيسة الرؤية التشاؤمية والإخلاص للواقع بحدوده الطبقية الوهمية المتماسكة.

في دراستها حول جنسانية العاملات المنزليات في الأدب الإنجليزي للقرن الثامن عشر، لخصت كرستينا سترب إشكالية العاملات المنزليات كالتالي «لا ينبغي أن تمارس الخادمات الجنس؛ الخادمات دومًا يمارسن الجنس (٣٤)»، وأوضحت الكاتبة أن جنسانية العاملات المنزليات في الأدب الجماهيري والرواية العائلية كانت دومًا موضعًا للإرباك والحرج؛ إذ يفترض أن تكون العاملات عفيفات محتشمات حسب القواعد الأخلاقية لمخدوميهم، لكنهن في ذات الوقت يصورن على أنهن منحرفات أخلاقيًا أو بلا قدرة على حماية أنفسهن في أفضل الأحوال بسبب جنسانيتهن المتاحة بالضرورة. إن أغلب

الخادمات في الأدب صغيرات السن وعازبات وليس هناك قناة شرعية لاحتياجاتهن الجسدية في أثناء إقامتهن في المنازل التي يعملن بها، فالعمر المفضل للعاملة المنزلية للخدمة هو ذاته العمر المفضل للزواج والإنجاب، وغالبًا فإن انتظار العاملة إلى ما بعد انتهاء فترة خدمتها سيفوت عليها الوقت المثالي للزواج وتكوين العائلة. على أن العفة من جانب آخر لا تبدو خيارًا متاحًا لهذه الفئة بسبب خضوعها بالضرورة للمخدومين حتى من ناحية إشباع الرغبات الجنسية، إذ ينظر لهن دائما كضحايا سلبية لجنسانيتهن. ولعله يكفي هنا أن نقول إن الخادمة «إذا لم تصور على أنها ضحية بريئة، فهي بالتأكيد عاهرة شريرة ومذنبة (٣٨)».

وعلى الرغم من وجود قوالب مماثلة فيما يخص جنسانية الخادمات في الأدب العربي إلا أن السياق العربي مختلف عن السياق الغربي. وقد استمد تاريخ استعباد النساء في العصر الأموي والعباسي أصوله من أربعة مصادر على الأقل: التكاثر عن طريق العبيد في الأسر المسلمة، وأسيرات الحرب والغارات، والشراء من أسواق العبيد، والتبادل أو التهادي الشخصي في الحواضر السياسية (Gordon 4). وقد اختلفت هذه المصادر وفقًا للسياقات المكانية والزمانية. فعلى سبيل المثال، كانت المستعبدات اللاتي يجلبن من خلال الأسر في الحرب أكثر انتشارًا خلال الفترة الإسلامية المبكرة، في حين ازدهرت أسواق العبيد خلال الفترة العباسية الأولى (Gordon 4). كما كانت هناك عدة تسلسلات هرمية وتصنيفات بين هذه المجموعات من الإناث المستعبدات بما في ذلك الجواري والقيان والمحظيات. وينبغي عدم تجاهل تاريخ الجواري والقيان والعلاقات التي رفعت منزلة العديد من الجواري إلى منزلة أمهات الخلفاء والأئمة.

لقد اتسم تاريخ العبودية النسائية في العصور الإسلامية الوسطى بتراتبية واضحة غالبًا ما يتم تجاهلها مع توجيه أكثر الاهتمام إلى القيان - الجواري المغنيات، وذلك بسبب تأثيرهن على الثقافة الأدبية (Gordon 5). إن ما يميز القيان والمغنيات عن جواري الخدمة هو على وجه التحديد الجانب الأدائي لعملهن الحميم الذي لم يجذب لهن المزيد من الاهتمام فحسب، بل رفع أيضًا قيمتهن السوقية مقارنة بنظيراتهن (Reynolds 100). إن الجانب الأدائي لعمل القيان، مثل الغيشا في اليابان، كان مرتبطًا بالوضع الراهن، وكان علامة على النخبوية للمالكين الذين يحرصون على الظفر بالمهارات الفنية المختلفة للقيان. وصل تقليد امتلاك القيان إلى الأندلس عبر الفتح العربي/الإسلامي المبكر وجلب معه الممارسات المثيرة للجدل المتمثلة في تدريب الفتيات الصغيرات على المهارات اللازمة لخدمة وتسلية أصحابهن بطريقة منظمة وممأسسة تقريبًا (Reynolds 100). إن تصنيف الجواري الصغيرات في نظام اجتماعي، بالإضافة إلى عامل العرق واللون، كان يعتمد أيضًا على الصوت. وفي حين كان اختيار النساء ذوات البشرة الداكنة فقط للتدريب على الأداء الغنائي في وقت سابق، إلا أن ارتفاع الطلب على رقص القيان أدى أيضًا إلى تقييم أصواتهن قبل تصنيفهن كراقصات. وبمرور الوقت، أتقنت هؤلاء النساء مهارة الارتجال والشعر، وغالبًا ما كن يدمجن بينهما لجذب جماهيرهن الذكور بشكل مرح

ومثير. وعلى الرغم من انتقال تقاليد تدريب القيان من الشرق، إلا أن تلك الصناعة أصبحت متخصصة للغاية في الأندلس بين القرنين العاشر والثاني عشر، حيث ظهر التدريب العلمي والفني المتخصص، بل وشهدت مكانة القيان حراكًا اجتماعيًّا صاعدًا (Reynolds 103 - 104).

على صعيد آخر، ينبغي عدم تغافل أحكام الزواج وملك اليمين في الإسلام (لن يمكن في هذه العجالة بالتأكيد التوقف عند هذا التاريخ وتعقب قوانين وتشريعات الزواج وملك اليمين في الإسلام، وهي تشريعات معقدة ومتأثرة بعوامل كثيرة مكانية وزمانية وظرفية كما تناقش ليلى أحمد في كتابها النساء والجندر في الإسلام (Ahmed ٥٩). من المهم أيضًا الإشارة إلى أن التشريعات الإسلامية تتكون من العديد من المدارس والتوجهات الفكرية والمذهبية ومن الطبيعي أن تظهر العديد من الاختلافات فيما بينها. لكن لعله يكفي الإشارة إلى مسألة التشابه بين عقد الزواج وعقد شراء الأمة أو المرأة المستعبدة. فكلاهما قوامه الملك، وحق التملك للجسد من قبل الزوج أو المالك، وله ألا تمتنع عنه الزوجة أو ملك اليمين كما تشير كيشا علي في دراستها المعمقة حول أنظمة الزواج في الإسلام. وعلى الرغم من أن العبودية ألغيت في العالم الإسلامي والعربي (٨)، وبالرغم من القطيعة مع تقاليد العبودية القديمة، إلا أنه من الممكن اليوم أن نجد سائلاً يسأل مفتيًا أو رجل دين عن حكم ممارسة الجنس مع العاملة المنزلية لأنه يفترض أن العاملة المنزلية في نظام الحياة المعاصر تنتمي لنفس الفئة التي تنتمي لها الإماء وملك اليمين في الماضي.

أما المنظور الثالث المهم لدراسة العلاقات المنزلية الحميمة في الرواية العربية فهي فكرة الطهارة والدنس التي أشارت لها عدة باحثات مثل فيليس بالمر وماري دوغلاس. وهي الفكرة التي يمكن اختصارها بأن المنزل ينظر له على أنه يجسد فضاء للنساء العفيفات النظيفات النقيات: الأم، الزوجة، الأخت، الابنة. وفي ذات الوقت فإن الأعمال المنزلية التي يتطلب منهن القيام بها من تنظيف وترتيب وطهي مرتبطة على الأغلب بالقذارة والاتساخ والتلوث مما يهدد نقاء هؤلاء النسوة. وهنا تكون الوظيفة الأساسية للعاملات المنزليات هي القيام بالأعمال القذرة ورفعها عن كاهل النساء النظيفات والنقيات في المنزل. وبالعادة فإن هذه الإنابة تمتد إلى العلاقات الجنسية أيضًا، فلكي تحافظ نساء الطبقات العليا والوسطى على مكانتهن كنساء نقيات ومحترمات فإن عليهن المحافظة على صورتهن النقية من خلال نقل عبء الأعمال المنزلية المدنسة للعاملات المنزليات، بما في ذلك الممارسات الجنسية البذيئة. هكذا تظهر التراتبية في العلاقات حتى بين النساء أنفسهن، فنساء الطبقات العليا لا يواجهن ذات التحديات والأوضاع التي تواجهها النساء العاملات والمستعبدات.

تعالقت العديد من النصوص العربية السردية الكلاسيكية والمعاصرة مع هذه الأفكار. هناك دائمًا رغبات وطاقة جسدية عالية تحيط بالشخصيات الروائية للعاملات المنزليات كما لو أن هذه الشخصيات تستدعي الإغراء الجنسي لمجرد وجودها في النص سواء تمثل هذا الوجود بصورة العبودية، أو الصور الأحدث كالمعينة (الصانعة) أو المساعدة المنزلية المقيمة

المهاجرة أو المسافرة. وكما هو متوقع، فإن ثنائية الخادمة البريئة والخادمة الغاوية هما الصورتان المهيمنتان في النصوص الروائية العربية التي تناولتها الدراسة هنا. إذ يمكن ملاحظة القوالب المتكررة النمطية للعاملة المنزلية التي تكون ضحية بريئة للاعتداء الجنسي، في مقابل الصورة الأكثر انتشارًا وهي الخادمة الشهوانية Hypersexualized المغرية والغاوية (كنموذج روجينا في رواية بابا سارتر لعلي بدر). أما إذا كانت شخصية الخادمة أكبر سنًّا فإنها غالبًا تصور على أنها الشخصية الأمومية الطيبة (الدادة) وهي في هذه الحالة كائن لا جنسي ولا تتم الإشارة إلى جنسانيتها بأي حال. على أن النصوص المعاصرة والأكثر حداثة بدأت أيضًا تنتج صورًا أكثر حيوية وتعقيدًا بعيدًا عن هذه الثنائيات الاختزالية.

ولعل من اللافت أن الفضاء المنزلي الخاص ما زال يصور سرديًّا كبيئة خصبة للاضطهاد والاستغلال، لكنها أيضًا بدأت تقدم تصورات سردية حيث يسود الحب والشغف والاهتمام المتبادل (وليس فقط الاعتداء والانتهاك والاستغلال الجسدي) بين العاملات المنزليات ومخدوميهم. كما بدأت تظهر العديد من السرود حول العلاقات العابرة للعرق والطبقة كما في رواية زرايب العبيد لنجوى بن شتوان.

٢- القوالب والصور النمطية: البريئة، الشهوانية، الدادة:

مما تمتاز به الروايات المعاصرة في مجال معالجة الشخصيات السردية للعاملات المنزليات أن هذه الشخصيات بدت أكثر نضجًا واتخذت مساحة أكبر على لوحة السرد. فالهامش الاجتماعي لم يعد بالضرورة يعني الهامش السردي. وقد بدأ السرد يقدم نماذج من هذه الشخصيات تحتل دور البطولة كما في رواية أنا كوماري من سريلانكا لحازم صاغية (٢٠١٣) أو هرة سيكيريدا لرشيد الضعيف (٢٠١٤)، وإن لم تختف الصور النمطية تمامًا من هذا المنتج السردي. ولعل شخصية روجينا في رواية بابا سارتر لعلي بدر تشكل مثالاً صارخًا لشخصية الخادمة الشهوانية المفرطة في الإغواء؛ فحضورها في الرواية يمكن اختزاله بجنسانيتها الطاغية والمنفلتة من كل القيود، حيث أن صفاتها الجسدية ومزاجها وسلوكها وحتى حركتها تصب جميعًا في مجال الإغواء والجنس. ولا تكتفي روجينا بمعاشرة رجل واحد فهي تعاشر جميع الرجال في العائلة: الأب والابن والسائق، وقبل ذلك هربت مع عشيقها الذي عاشرها نكاية بوالدها، وتسببت في موت أبيها قهرًا حين علم بتلك العلاقة. كما لا تقف حدود روجينا عند إغواء كبار السن من الرجال، بل تسعى لإغواء عبدالرحمن ابن مخدوميها المراهق الذي لا يملك قدرة على مقاومة «كتلة الإغراء المتحركة أمامه» كما تصفها الرواية. ولا يكف السرد في هذه الرواية عن الحديث عن شهوانية روجينا وحيوانيتها وتفلتها من كل المعايير كلما ظهرت شخصية روجينا.

تشكل روجينا أيضًا نموذجًا لفكرة ثنائية الطهارة والدنس، فهي تقوم بأعمال التنظيف والمسح والكنس وإزالة القذارة من زوايا المنزل بكل احترافية وجدارة. كما أنها تمارس الجنس بكل بذاءة وتوحش، وذلك في مقابل شخصية والدة عبدالرحمن

الهادئة والتي تبدو كسولة ومرتاحة لا تتعالق مع العمل المنزلي ولا مع الممارسة الجنسية الخارجة عن حدود اللباقة. وهذا يستدعي فكرة بالمر حول تحويل أو نقل الأعباء والمهام المنزلية القذرة من نساء الطبقات الأعلى إلى فئة العاملات.

في مقابل هذه الصورة نجد شخصية زينة في رواية الملهمات لفاتحة مرشيد، وهي شخصية يقدمها السرد على أنها امرأة حسية وأقرب ما تكون لبراءة الطبيعة وبساطتها. ليس هناك تركيز على مفاتن طاغية أو شهوانية عالية، بل براءة الطبيعة ونقاء العفوية. فزينة شابة أمازيغية قروية بسيطة في لباسها وحديثها وحتى في مشاعرها؛ إغراؤها عفوي وغير مفتعل ومقصود كما هو الحال مع شخصية روجينا. يحرص الخطاب السردي في هذه الرواية على إبراز الصورة النمطية للخادمة المغربية بشكل عفوي وبسيط والتي من الممكن أن تكون الهدف الاعتيادي والطبيعي لأي رغبة جنسية وهذا ما ظهر في علاقتها بإدريس الكاتب الذي يعاشر النساء لأجل الإلهام. ورغم أن زينة لا تبدو ظاهريًّا امرأة ملهمة بسبب بساطة مظهرها ومشاعرها، إلا أن إدريس أنجز أهم أعماله الأدبية خلال فترة علاقته بها. فهو يشبهها بالغزالة الوحشية وهذا تصوير يقربها أكثر للطبيعة الحسية الخام. على أن المربك في هذه الشخصية أنها لم تصور كمجرد ضحية من ضحايا إدريس، ولكن كامرأة بإرادة كاملة وحرة حتى أنها هي من شجعت إدريس بشكل عفوي على بدء العلاقة الحميمة، وهناك العديد من الإشارات على ارتباك وتذبذب الخطاب الروائي فيما يتعلق بجنسانية هذه الشخصية، فاللافت أن إدريس قدم على أنه ذكر مغاير يثيره الذكاء في النساء Sapiosexual ولذا كان يستهدف فئة معينة من النساء المثقفات، إلا أن علاقته بزينة كانت مرتبطة بالخيالات الجنسية والمتع الحسية والسيطرة أكثر من أي شيء آخر. ورغم أن العلاقة صورت على أنها علاقة تراض إلا أن إدريس يبدو متنعمًا بالقدرة على الوصول السهل لزينة والسيطرة الجسدية عليها دون أي عناء يذكر بخلاف علاقاته الأخرى التي تتطلب تخطيطًا وتفكيرًا وبعض التعب والإقناع. علاقته مع زينة أتت طبيعية للتماشي مع براءتها الفطرية.

فطومة هي العاملة المنزلية الأخرى في الرواية. وهي امرأة كبيرة السن تعيش مع إدريس وتقوم بخدمته كأم له بعد وفاة زوجته. وهذا قالب نموذجي شائع جدًّا في السينما العربية الشعبية. ولعل شخصية أم حنفي في ثلاثية القاهرة أشهر شخصية روائية تمثل هذا النموذج؛ السيدة كبيرة السن، السعيدة الراضية المحبة لأطفال مخدوميها والمخلصة لهم والتي تقوم بدور الأم البديلة. وهي نموذج شائع أيضًا في الأدب الأمريكي The mammy المستعبدة السوداء التي تعتني بأطفال ملاكها البيض برضا وسعادة، وهي في الغالب شخصية ظريفة وتميل للدعابة. ويبدو أن الوظيفة الثقافية والأيديولوجية لهذه الشخصية هي الغسيل الثقافي Cultural Washing وتبرير الأوضاع غير العادلة ونزع الشعور بالذنب التاريخي لدى الإنسان الأبيض، فها هم المستعبدون سعداء راضون يعيشون معنا ويربون أطفالنا. فضلاً عن أن هذه الفئة من الخادمات غير نشطات جنسيًّا، وهو ما يبدو محاولة رمزية للتأكيد على نقاء الفضاء الخاص (البيت).

٣- التقاطعية والهوية.

بالإضافة لهذه القوالب النمطية، قدمت بعض النصوص الحديثة مشهدًا حيويًّا فيما يتعلق بشخصيات العاملات المنزليات. يمكن فهم هذه العلاقات كمصدر للتخريب والإزعاج للنظام الطبقي والجندري السائد. هذا النوع من العلاقات يصور غالبًا عوامل متعددة كالعرق والجنس والطبقة الاجتماعية بما يعقد العلاقات ويتجاوز الحادثة الفردية الخاصة إلى ملامسة عمق التركيبة الاجتماعية والثقافية. في النماذج التي تناولتها هذه الدراسة، والتي تعالج الهويات المتقاطعة في المجال الخاص، بدا لافتًا أن العلاقات العابرة للجندر والطبقة واللون بين الشخصيات تعمل كعلاقات تخريبية مشوشة للوضع السائد. النساء الأقل امتيازًا كالمستعبدات والعاملات المنزليات يخاتلن موازين القوى السائدة ويعدن تكييف وصياغة موازين الانتهاك والاستغلال الجنسي لتكون في صالحهن. على أن من المهم أيضًا التأكيد على أن هذه المحاولات لم تقدم سرديًّا كحلول يوتوبية أبدية يمكنها تخليص هذه الشخصيات من المعاناة والوضع القائم، لكنها في الغالب مساع وقتية ومحدودة الأثر. كما لو أن النص الروائي يقع أسير إخلاصه لتصوير الواقع المأزوم ونقله بدل أن يسعى لتقديم تصور ولو متخيل للخلاص. تشكل رواية ثمن الملح لخالد البسام وزرايب العبيد لنجوى بن شتوان نماذج مثالية لهذه الفرضية.

تقدم رواية ثمن الملح علاقتين مغايرتي العرق بين شخصيتين مستعبدتين من كلا الجنسين؛ علاقة موزة السيدة الأرملة الغنية بمملوكها سالم، وعلاقة عبدة (الفتاة المستعبدة بطلة الرواية، وهذا هو اسمها في الرواية) ببركات ابن شيخ القرية؛ أنثى وذكر، أبيض وأسود. تصور جنسانية هذه الشخصيات كنتاج للتركيبة الاجتماعية والاقتصادية التي تنتمي لها كل شخصية. فكلا الشخصيتين من ذوي البشرة السوداء (الأنثى والذكر) تقدم على أنها فائضة الجنسانية، منفلتة، حسية، بدائية وبربرية (توصف الأصوات التي تصدر منهما في حالة ممارسة الجنس كأصوات بربرية وغير مفهومة ويغلب عليها الصراخ). أما الرجل الأبيض بركات، فصورت جنسانيته على أنها رومانسية وعذبة ومتحضرة في مقابل شراسة سالم وبدائيته. لا يفوتنا ملاحظة تصوير العلاقة بين موزة وسالم على أنها إيروتيكية خالية من أي عاطفة ـ بل إنها تصبح مع الوقت مجالاً للتندر والضحك أيضًا من قبل بقية الخدم وسكان المنزل. تصور موزة كامرأة شبقة مصابة بداء معاشرة الرجل الأسود في إحالات واضحة لألف ليلة وليلة وحكايات (داء العبيد). عبدة، في المقابل، شهوانية وحيوانية في جنسانيتها، لكنها على أية حال تستغل علاقتها ببركة للتخلص من العبودية. تطلب منه مساعدتها للحصول على صك الحرية من السفارة البريطانية. ثم تتمرد على العبودية وتسعى للحصول على عمل وسكن مستقل. تطلب من بركة أن يتزوجها. ورغم اصطدامها بالواقع ورفض بركة للزواج منها إلا أن الرواية تنتهي نهاية مفتوحة في إشارة إلى عدم إغلاق فرجة الأمل.

من جانب آخر تصور هذه العلاقات على أنها نوع من التعويض والتمكين لهذه الشخصيات الأقل امتيازًا، خاصة حين يعاملهن العشاق الأسياد بنوع من الاحترام والمحبة. فنجد عبدة في ثمن الملح على سبيل المثال تتعزز ثقتها بنفسها وتبدأ

تدرك أنها جميلة وجذابة بعد ما رأت وسمعت من تعامل بركات وحديثه معها حتى لو كانت نهاية العلاقة خالية من الأمل والتفاؤل حين تصطدم بالحواجز الاجتماعية القارة والصلبة.

أما في رواية زرايب العبيد التي تدور حول زمن العبودية في ليبيا وتصور قصة عشق جارف بين السيد محمد بن الأشراف وتعويضة العبدة فنجد أيضًا كيف اختلفت شخصية تعويضة وتعززت ثقتها بذاتها حتى صارت ترى نفسها ندًّا لسيدها: «الحب جعلني مساوية له.. لم أعد أشعر أني مجرد جاريته التي تعطيه المتعة ـ فأنا أستمتع معه أيضًا.. وهذه المساواة في المشاعر تجعلني مقتنعة أني وهو شيء واحد.. في الحب هو رجلي وليس سيدي» (١٩٢). وعندما تخبر تعويضة محمدًا بأنها حامل بطفله وتسأله عما إذا كان يريد منها إجهاضه، يرد قائلاً: «إنه طفلي وسأحمله إلى المسجد حتى يعلم الجميع أنه طفلي وطفل سيدتي وأنني عبدها المطيع» (١٩٨). يركع السيد محمد ويقبل سرتها. وتعلق وهي تحكي لصديقتها عن هذه الذكرى: «لن يركع السادة لخدمهم إلا إذا كانوا في حبهم حقًّا» (١٩٩). وغني عن القول إن قصة الحب هذه أغضبت عائلة محمد وتسببت في حالة من التأهب في المنزل. العلاقة الجنسية في حد ذاتها ليست المشكلة الرئيسية لأن تعويضة امرأة مستعبدة ولا يمكن لأحد أن يمنع محمدًا من ممارسة الجنس مع جاريته. لكن الإنجاب والاختلاط هو الخطر الذي يشغل بال الأم والزوجة ويحفزهما على التآمر ضد تعويضة. تخدع الأم تعويضة لإجهاض حملها مرتين. وعندما تحاول ابنتها منعها من ذلك، تعلق الأم قائلة: «انسوا أنني أسمح لابن عبدة سوداء بحمل اسم العائلة. هذا مستحيل. يمكنه أن يمارس الحب معها، فهذه طريقة الله في خلقه. لكن أن يكون له ذرية منها، فهذا لن يحدث طالما أنا على قيد الحياة» (٢٠٢). إن الطفل المنتظر يشكل تهديدًا كبيرًا لتوازن القوى وبنية المؤسسة الاجتماعية والاقتصادية، فإنجاب طفل من امرأة مستعبدة يعني أنها ستتحرر من العبودية لأنها ستعتبر «أم الولد»؛ أم لأطفال أحرار. وهذا يعني أيضًا أن الطفل سيرث ممتلكات والده، مما سيسبب اضطرابًا في بنية الطبقات وتوزيع الثروة والموارد. وبالتالي فإن موت الجنينين والطفل المولود لمحمد وتعويضة هو علامة رمزية على عدم وجود أمل في مثل هذا السيناريو في هذا النص.

ختامًا يمكن القول إن الروايات العربية الحديثة قدمت مراجعة للقواعد والمواضعات الاجتماعية المقولبة والجامدة التي تعتبر الجنسانية منتجًا للطبقة والجندر والعرق الذي ينتمي له الأشخاص. صورت العديد من الروايات المعاناة التي تواجهها الشخصيات الأنثوية التي تقع في أسفل السلم الاجتماعي للعبور والانتقال إلى عالم الطبقة الأعلى عبر واسطة الجسد والعلاقات الحميمة والإنجاب. وتحيل هذه التمثيلات بحد ذاتها على التحول في الوعي والاهتمامات للكتاب والكاتبات العرب حيث أن العديد من هذه الروايات تسعى لمساءلة بنية الاضطهاد وتصوير المعاناة التي تعاني منها هذه الشخصيات. كما تسعى لمعالجة هذه القضايا ضمن المجال الأوسع لمفهوم التقاطعية، حيث يلحظ أن هناك وعيًا بأثر العوامل المتعددة للاضطهاد كالعرق واللون والطبقة وحتى القومية واللغة والعمر، إلى جانب الجندر، على وضع الشخصيات ومكانتهن الاجتماعية.

المراجع

- Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Ahmedes2005 Blogspot. (2015). "*Are Muslims Allowed to Have Sex with Domestic Workers?*" *(hal yajooz lil-muslim mu'asharat al-khadimah?).* http://ahmedes2005.blogspot.com/2015/11/blog-post.html.
- Benard, Akeia A. F. (2016). "Colonizing Black Female Bodies within Patriarchal Capitalism: Feminist and Human Rights Perspectives." *Sexualization, Media, & Society,* October-December, pp. 1-11, doi: 10.1177/2374623816680622.
- Douglas, Mary. (1992). *Purity and Danger*. Routledge.
- Gordon, Matthew S. (2017). "Introduction: Producing Songs and Sons." *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, edited by Matthew S. Gordon and Kathryn A. Hain. Oxford University Press, pp. 1-10.
- Guardi, Jolanda. (2014). "Female Homosexuality in the Contemporary Arabic Novel." *Deportate, esuli, profughe*, no. 25, pp. 17-30. www.researchgate.net/publication/272483834_Female_Homosexuality_in_Contemporary_Arabic_Literature.
- Jureidini, Ray. (2006). "Sexuality and the Servant: An Exploration of Arab Images of the Sexuality of Domestic Maids Living in the Household". *Sexuality in the Arab World*. Edited by Khalaf and J. Gagnon. Saqi Books, pp. 130-151.
- Kecia, Ali. (2010). *Marriage and Slavery in Early Islam*. Harvard University Press.
- Knudsen, Susanne V. (2007). "Intersectionality: A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks." *Caught in the Web or Lost in the Textbook*. ResearchGate, pp. 61-76.
- Reynolds, Dwight. (2017). "The Qiyan of al-Andalus." *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, edited by Matthew S. Gordon and Kathryn A. Hain. Oxford University Press, pp. 100-123.
- Robbins, Bruce. (1986). *The Servant's Hand: English Fiction from Below*. Columbia University Press.

- Straub, Kristina. (2009). *Domestic Affairs. Intimacy, Eroticism, and Violence, between Servants and Masters in Eighteenth-Century Britain*. The Johns Hopkins University Press.

كلمات مفتاحية:

العاملات المنزليات - الصور النمطية - المرأة في الأدب - النقد النسوي - الهوية والجنسانية – التقاطعية - الاستغلال في العمل المنزلي.

حيوات مهاجرة: تأثير العلاقات التقاطعية للنوع الاجتماعي والخلفية الإثنية والدينية على حياة علاملات المنازل في مصر.. دراسة اثنوجرافية

أميرة أحمد

باحثة سودانية مقيمة بمصر وأستاذة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. تركز أبحاثها على الهجرة واللجوء والنوع الاجتماعي والإتجار بالبشر والتراث الثقافي

يمثل الدين عنصرًا مهما لكل من النساء المصريات وغير المصريات المنخرطات في العمل المنزلي، تبين هذه الورقة أن الكنيسة في مصر على وجه الخصوص تمثل نقطة محورية، يمكن الوصول إليها علنًا لكل من المهاجرين المسلمين والمسيحيين وطالبي اللجوء، حيث توفر حيزًا للعبادة الجماعية والفردية مثلما توفر مساحة للحماية والمساعدة العملية للمهاجرين والمهاجرات، حيث تشكل الشبكات المجتمعية غير الرسمية، بما في ذلك تلك التي ترعاها المنظمات الدينية، قنوات هامة للحصول على وظائف مناسبة في مجال العمل المنزلي، حيث يكون الانتماء الديني والإثني أحيانًا أحد معايير الاختيار والقبول في هذه الوظيفة، وفي غياب الوضع القانوني الرسمي الذي يوفر غطاء الحماية القانونية لعاملات المنازل، قد يساهم الدين أحيانًا في درء بعض آثار هذه الفجوة القانونية من خلال توفير إطار معنوي لتنظيم العلاقات بين أصحاب العمل وبين العاملين/العاملات بهذا المجال.

مقدمة

تعج ساحة كاتدرائية «جميع القديسين»، الواقعة في حي جزيرة الزمالك العريق بالقاهرة، بحشود من البشر المتنوعين في أصولهم الإثنية، تتسم سحناتهم بملامح متميزة، خاصة البشرة الداكنة التي تميزهم عن السكان المصريين الذين يمثلون غالبية المتواجدين خارج الكنيسة. بمجرد الدخول إلى ساحة الكنيسة الواسعة، نلاحظ صفًا طويلاً من النساء الحوامل يصطففن أمام العيادة الطبية في انتظار الحصول على الخدمات التي تقدمها عيادة متابعة الحمل. في زاوية أخرى، تجلس مجموعات من النساء والرجال حول طاولات بلاستيكية بيضاء مستطيلة يتناولون الغداء ويتجاذبون

أطراف الحديث. وعلى بعد خطوات قليلة من الكافيتريا، تجلس مجموعة أخرى من النساء في دائرة، يتحدثن بجدية واضحة. يمكن سماع صوت إحداهن قائلة: محتاجة أعمل «أوشين١»، لكن مع خواجات (أي أجانب) أو حتى مصريين... أي شيء!» امرأة أخرى، ترد بضيق بائن: لماذا لا تذهبي وتسألي السيدة المسئولة؟ السيدة المسئولة هي مديرة مكتب تشغيل وتدريب العمالة المنزلية، الواقع داخل الكنيسة، والذي يعمل كجزء من برنامج المساعدات الإنسانية المسمي «ملجأ مصر»، والذي تستضيفه الكنيسة منذ سنوات عديدة، ويقدم الدعم والخدمات لعدد كبير من المستفيدين.

يسعى المهاجرون واللاجئون من خلفيات عرقية وانتماءات طائفية متنوعة في مصر، إلى الحصول على الأمان والدعم من بعض الكنائس القبطية والكاثوليكية والإنجيلية البروتستانتية - ذات الصلة - العاملة في القاهرة، وغالبًا ما ينشئون علاقات وروابط مع هذه المؤسسات الدينية، بغض النظر عن انتمائهم الديني، سواء كانوا من الطوائف المسيحية المختلفة أو حتى الدين من المسلمين.[٢] حيث يشكل الانتماء إلى منظمة دينية عاملاً حاسمًا، خاصة بالنسبة للنساء المهاجرات واللاجئات في القاهرة، واللاتي تعمل العديد منهن في مجال العمل المنزلي لدى الأسر القاهرية[٣].

ويشكل اللاجئون والمهاجرون مجموعات عرقية منفصلة، يتميز الكثير منهم بلون البشرة الداكن، فضلاً عن التمايز الثقافي المرتبط بالدين، بالرغم من أنهم ينتمون في الأغلب إلى الدين الإسلامي والدين المسيحي وهي ذات الديانات السائدة في مصر. على سبيل المثال، يتجذر شعور بعض المجتمعات المهاجرة بأنهم أقلية عرقية ودينية، مثل مواطني جنوب السودان في مصر، الذين قاوموا الحكم المؤدلج عروبيًّا وإسلامويًّا في السودان قبل استقلالهم، وينتقل هذا الشعور إلى حياتهم الحالية في بلد مثل مصر ذات الأغلبية العربية والمسلمة، وهو ما يعد بالنسبة إليهم فعل أساسي مقاوم لتشكيل هويتهم ووعيهم الذاتي. لذلك تلعب كل من تجربتي التميز العرقي والديني دورًا هامًا في مدى تكيف هذه المجموعة في مرحلة ما بعد الهجرة.

على سبيل المثال، فإن العدد الكبير نسبيًّا من السودانيين الجنوبيين الذين يعملون في الخدمة المنزلية، هو بمثابة عامل آخر يؤكد على علاقتهم الوثيقة بالكنيسة، باعتبار أنها قد تلعب دورًا مهماً في تسهيل وتنظيم هذه المهنة والأعمال بالنسبة لهؤلاء المهاجرين، لذلك فإن الكنيسة بالنسبة لهم ليست مجرد مكان يمكنهم فيه أداء طقوسهم الدينية، بل تعتبر أيضًا ملاذا عاطفيًّا ومصدرًا للدعم، فهي تمكن المهاجرين من الوصول إلى الخدمات المتنوعة، وفي الوقت نفسه، تسهل عمليات التواصل الاجتماعي مع أفراد مجتمعهم.

وعلى وجه التحديد، تلعب الكنيسة (والدين بصورة عامة) دورًا محوريًّا مؤثرًا في تجارب المنخرطين والمنخرطات في العمل المنزلي المدفوع الأجر، من خلال العوامل الثلاثة التالية:

١. تأثير دور الكنيسة على أساليب وممارسات العمل في مجال الخدمة المنزلية.

٢. تأثير الأيديولوجيات والتصورات الدينية للكنيسة على علاقات صاحب العمل والموظف وظروف العمل.

٣. قيام عاملات المنازل بتبني مجموعة من الاستراتيجيات المرتكزة على الدين لتخفيف وطأة الشعور بالإذلال والظلم والاغتراب جراء انخراطهن في هذه المهنة الشاقة.

ورغم أن التركيز في هذا المقال ينصب في المقام الأول على النساء المهاجرات العاملات في مجال العمل المنزلي، فإنني أقدم مادة مقارنة عن النساء المصريات الريفيات اللاتي يهاجرن للعمل في الأسر الحضرية، وبدرجة أقل عن عاملات المنازل المهاجرات الآسيويات.

وبالنسبة للنساء المصريات الريفيات اللاتي قد هاجرن إلى القاهرة، فإن العقيدة والشعائر الإسلامية والمسيحية تؤثران أيضًا في ديناميكيات علاقات العمل، وتوفران مساحة من الدعم والعزاء جراء المعاناة التي تعيشها عاملات المنازل. حيث يوفر المعتقد الديني بعض العون للتخفيف من الضغوط الصعبة التي تواجههن في هذه المهنة. ومع ذلك، فإن التهميش الاجتماعي الشديد الذي يعانين منه، والطبيعة الخاصة للمسجد باعتباره مساحة يهيمن عليها الرجل، يعني أن المساحة المقدمة لهن من خلال المسجد هي بشكل عملي أقل من الكنيسة، وكما هو الحال في أماكن أخرى (مثل حالة المهاجرين العراقيين المسيحيين في تركيا؛ انظر دانيس ٢٠٠٧)، تمثل بعض الكنائس القائمة في القاهرة مرتكزًا هامًا للمهاجرين واللاجئين، ولا سيما النساء، فهي تخلق روابط اجتماعية وثقافية وتسهل التقاطع بين الدين والعمل والتضامن الاجتماعي خلال عملية الهجرة (انظر أيضًا جراتون ٢٠٠٧؛ سميث ٢٠١٠؛ فرانز ٢٠١٠).

مقاربة العمل المنزلي في سياق الأدبيات الأكاديمية النسوية

تقول رولينز (١٩٨٥) إن العمل المنزلي يجب أن يُنظر إليه في سياق إرث العبودية، حيث كان العبيد يؤخذون في الأصل لتكملة أو تولي الأعمال المنزلية التي تتجنبها النساء الحرائر في المنزل، وتضيف رولينز (١٩٨٥) أن الإسلام والمسيحية في مختلف أنحاء الشرق الأوسط كانا يتسامحان مع العبودية، وخاصة العبودية التي كانت موجهة إلى غير المؤمنين بهذه الديانات، وكان العبيد من الإناث يشكلن جزءًا أساسيًا، حيث كانت النساء يُستخدمن أساسًا كمساعدات منزليات، وأحيانًا ك»محظيات» لسادتهن، وكان لهن وضع خاص ومستقر في الأسرة إذا ولد لهن أبناء» (سيجال ٢٠٠١، ص ٥٧). وخلال الحقبتين الإقطاعية والاستعمارية، وخاصة أثناء الحكم العثماني، كان هناك تقليد راسخ يتمثل في امتلاك العبيد السود من السودانيين والأحباش والآسيويين البيض (هيوورث-دون ١٩٣٩).

أما في مصر الحديثة، نجد أنه بالإضافة إلى النساء الريفيات العاملات في المناطق الحضرية، والرجال النوبيين ذوي البشرة

الداكنة، الذين يقل تواجدهم حاليًّا في هذه المهن[٤]، انتشرت أيضًا ممارسة إحضار الفتيات صغيرات السن من الريف للقيام بالأعمال المنزلية لأفراد أسرهن من الميسورين في البندر (الحضر/المدينة)، وبشكل عام، لا يزال العمل المنزلي «سواء مدفوع الأجر أو غير مدفوع الأجر» حكرًا على النساء باعتباره أحد الواجبات الأساسية للمرأة.

ورغم ذلك، أصبح العمل الرعائي أكثر تنوعًا وطبقية مع وجود فروق في الأجور مبنية على أسس إثنية ودينية، وفي قمة هذا الهرم، وعلى الرغم من قلة عددهم نسبيًّا، توجد عاملات المنازل الآسيويات من الفلبين وإندونيسيا وسريلانكا، حيث تم جلب هؤلاء العاملات في المقام الأول من قبل العاملين المصريين المغتربين في دول الخليج العربي، الذين عادوا إلى مصر كطبقة متوسطة جديدة ذات دخول مرتفعة وممارسات استهلاكية جديدة، بما في ذلك تفضيل عاملات المنازل الآسيويات كخيار لأسلوب الحياة ودلالة تشير إلى طبقة اجتماعية مرتفعة لدى أرباب العمل. وعلى الرغم من أن العاملات الفلبينيات مسيحيات في معظم الأحوال، إلا أنه يُنظر إليهن على أنهن «محترفات» و«متحدثات باللغة الإنجليزية»، ولذلك يحصلن على ما يقارب ٤٥٠ دولارًا أمريكيًّا وأكثر في الشهر الواحد، وتحتل النساء السودانيات، ومعظمهن من الجنوب، المرتبة الوسطى «الدنيا» من التسلسل الهرمي للأجور، حيث يربحن في المتوسط ما يعادل ٢٠٠ دولار أمريكي شهريًّا.

وتعتبر الهجرة السودانية إلى مصر قديمة قدم الروابط التاريخية بين البلدين، وخاصة أثناء الاستعمار البريطاني والحكم الثنائي التركي-المصري على السودان، حيث استُخدم السودانيون الذين تم جلبهم إلى مصر كعبيد في الجيش وفي الخدمة المنزلية (هيل وهوج ١٩٩٥). وفي الآونة الأخيرة، وبسبب الصراعات الأهلية المطولة في ذلك البلد، فقد وصل اللاجئون السودانيون «من الجنوب إلى حد كبير، ولكن أيضًا من المناطق الشمالية والشمالية الشرقية، وكذلك دارفور» إلى مصر بأعداد كبيرة.[٥] وقد أدى وضعهم الأولي كـ«عابرين» مصحوبًا بعدم اليقين القانوني والاقتصادي الحرج، إلى إطالة إقامتهم، وأجبرهم على دخول السوق غير الرسمية في القاهرة بشكل أساسي كعاملات منزليات، جنبًا إلى جنب مع عاملات المنازل الإفريقيات الأخريات في مصر المعاصرة، حيث ترسخ ممارسات التوظيف هذه الصورة الذهنية والإرث التاريخي القديم المرتبط بالعبيد والنوبيين ذوي البشرة الداكنة الذين خدموا في منازل النخب المصرية. يعكس استمرار ارتباط ممارسات النخب التاريخية ميل بعض أصحاب العمل إلى توظيف العاملات المنزليات «الأفريقيات السوداوات»، اللواتي لا زال يُنظر إليهن كرمز بارز يعكس الطبقة الاجتماعية والمكانة المرموقة لصاحب العمل.

وفي المقابل، تحتل النساء والفتيات المصريات الريفيات أدنى مرتبة في التسلسل الهرمي، حيث يواصلن تقديم غالبية العمل المنزلي مدفوع الأجر. إن عاملات المنازل المصريات لا يتقاضين أجورًا زهيدة فحسب (٨٠-١٥٠ دولارًا أميركيًّا في الشهر)، بل إنهن أيضًا الأكثر تعرضًا للوصم الاجتماعي، حيث يُنظَر إليهن في أفضل الأحوال باعتبارهن أميات، وفي أسوأ الأحوال باعتبارهن عاهرات. وفي بعض الحالات، لا تزال ممارسات العمل القسري والإتجار بالبشر مستمرة بسبب هجرة

الفتيات القاصرات، اللاتي ينتقلن من الضواحي إلى المركز من أجل الخدمة في الأسر الحضرية خلال العطلات الصيفية المدرسية (هارزيج ٢٠٠٦، ص ٥٢). وبسبب وضعهن المتدني تحديدًا، وعلى عكس النساء الآسيويات وغيرهن من النساء الأفريقيات السود، تسعى عاملات المنازل المصريات إلى إخفاء طبيعة عملهن، وغالبًا ما يبقى حضورهن غير ملحوظ في الأماكن العامة في القاهرة. كما أنهن لا ينتمين إلى أي مجتمعات عرقية متميزة أو مؤسسات تدافع عن حقوقهن أو تخدم مصالحهن.

كما أوضحت سابقًا، يركز هذا المقال بشكل أساسي على تجارب عاملات المنازل السودانيات من المهاجرات واللاجئات في القاهرة، مع مقارنة أوضاعهن بأوضاع النساء المصريات العاملات في المنازل، سواء كن من الريف أو الحضر، بالإضافة إلى عاملات المنازل الآسيويات. تستند المادة التي أقدمها إلى دراسة نوعية أجريتها خلال الأعوام ٢٠٠٦-٢٠٠٩، بتوجه نسوي يركز على دراسة أوضاع عاملات المنازل السودانيات والمصريات. تعتمد الدراسة على الملاحظة والمشاركة والمقابلات المتعمقة أو شبه المنظمة، إلى جانب الاستفادة من بيانات ثانوية توضح كيفية تناول موضوع عاملات المنازل في مصر.[٦] تمكنت من الوصول إلى هؤلاء النساء باستخدام منهجية «كرة الثلج»، معتمدة على شبكاتي المهنية والاجتماعية في مصر، والتي تضم الأصدقاء، والأقارب، وزملاء العمل، وكذلك من خلال منظمات حقوق الإنسان المصرية والمنظمات الشعبية المختلفة.

وللوصول إلى اللاجئات السودانيات على وجه الخصوص، عملت كمتطوعة (مساعدة لمدير مكتب التشغيل) لبرنامج اللاجئين في مصر،[٧] الذي تستضيفه كاتدرائية «جميع القديسين»، في إطار برنامجها الإنساني لمساعدة اللاجئين. يقدم المشروع دورات تدريبية في العمل المنزلي، لمساعدة اللاجئين على تحقيق الاكتفاء الذاتي والحصول على عمل، ومن وهنا تبدأ النساء في استكشاف علاقات العمل المحتملة والتفاوض عليها وتأسيسها.

قنوات العمل: دور الدين في ممارسات التوظيف

إن حقيقة أن العمل المنزلي مدفوع الأجر يقع خارج منظومة قوانين العمل الرسمية المصرية، إلى جانب الطلب المتزايد على هذه الخدمة، يؤدي إلى تعدد قنوات التوظيف غير الرسمية. لذلك في أثناء سعيهن للحصول على فرصة عمل، نجد أن عاملات المنازل في القاهرة قد اعتمدن بدرجة كبيرة جِدًّا على شبكات التوظيف غير الرسمية، بما في ذلك الأقارب والأصدقاء والجيران والجمعيات الخيرية والمنظمات غير الحكومية والمنظمات القائمة على الدين والعقيدة.

وقد عملت المنظمات الدينية، وخاصة الكنائس التي تقدم المساعدة للاجئين، على إضفاء الطابع المؤسسي على العمل المنزلي كفرصة لتوظيف اللاجئين، حيث تلعب الكنيسة دورًا حاسمًا في توفير فرص العمل والتدريب، وبذلك فهي تساهم

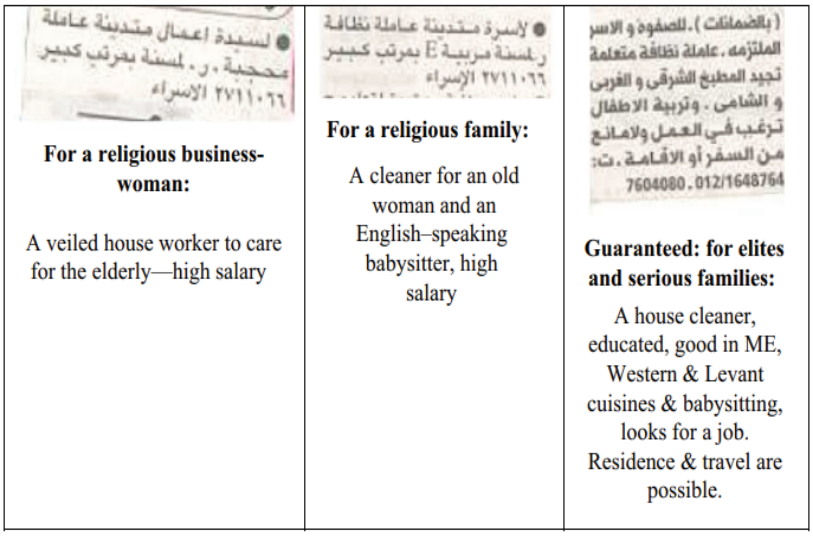
في تنظيم سوق العمل هذا وتحديد وتكوين العلاقات داخله. الرواية التالية لمديرة التوظيف في كاتدرائية «جميع القديسين»:

«في أحد الأيام، جاءت امرأة عراقية إلى الكنيسة بهدف توظيف عاملة لمنزلها، وقد عرضت هذه المرأة مبلغ ١٠٠ جنيه مصري في اليوم[٨]. هذا بالطبع يعتبر مبلغ كبير من المال، ولذلك، فقد أرادت كل من النساء اللاجئات الحصول على هذه الوظيفة لنفسها، ومن ثم بدأ الجدال حول من تستحق أن يحصل على الوظيفة؟ في نهاية المطاف، وبمساعدة وساطة الأسقف، تم تسوية النزاع بعد الصلاة، حيث أعطى الأسقف لكل واحدة منهن قطعة صغيرة من الورق وطلب منها أن تكتب عليها كلمة «لا»، وفي الوقت نفسه كتب هو كلمة «نعم» على قطعة واحدة من الورق، وأبلغهن من تلتقط قطعة الورق التي كتب عليها «نعم» هي من ستفوز بفرصة العمل لدى السيدة العراقية، عندما حصلت اللاجئة المحظوظة على ورقة «نعم» وفازت بالوظيفة، شعرت النساء الأخريات بالرضا لأن الله هو الذي اختارها، ولذلك يجب على الجميع أن يقبلوا إرادة الله».

من الجدير بالذكر أن اللاجئين واللاجئات الباحثين عن عمل، وكذلك أصحاب العمل الذين يتعاملون مع مكتب التوظيف في الكنيسة، ليسوا بالضرورة من المسيحيين، رغم أن الغالبية العظمى منهم كذلك. يعتقد العديد من أصحاب العمل أن العمال المحتملين الذين يتم توظيفهم من خلال الكنيسة يجب أن يكونوا مسيحيين، ومع ذلك، هناك من يدرك أن كاتدرائية «جميع القديسين» تُعتبر «مركزًا يجمع الأفارقة من المسيحيين والمسلمين» الراغبين في العمل في مجال الخدمة المنزلية. على سبيل المثال، إحدى الشخصيات المصرية البارزة، وهي مسلمة، كانت من الزبائن الدائمين لمكتب التوظيف على مدار السنوات الأربع الماضية. تفضل دائمًا توظيف خادمات منزليات من المسلمين والمسيحيين معًا، حيث يأخذ المسلمون إجازتهم الأسبوعية يوم الجمعة، بينما يفضل المسيحيون يوم الأحد. بهذه الطريقة، تضمن أنها لن تُترك أبدًا من دون خادمة في أي يوم، بينما تحصل العاملات على إجازتهن الأسبوعية بشكل متبادل.

يطالب أصحاب العمل بشكل متزايد بسمات ومهارات محددة لدى العاملات، بما في ذلك اشتراطات محددة تتعلق بالعقيدة والممارسات الدينية. وتعكس شركات التوظيف هذا التوجه الانتقائي المتزايد، حيث تتبنى أسماء تسعى بوضوح إلى مطابقة المكانة الاجتماعية والتطلعات الدينية لعملائها. على سبيل المثال، أطلق أحد المكاتب على نفسه اسم «الأسر الراقية»، في حين تستخدم مكاتب أخرى أسماء ذات دلالات إسلامية، مثل الإسراء[٩] والرحمن[١٠] وما إلى ذلك. وعلى الرغم من أن بعض أصحاب العمل لا يعربون عن قلق كبير بشأن موضوع الدين، وضع آخرين شرطًا مسبقًا بأن تكون عاملات المنازل لديهم من ديانة معينة (سواء مسيحية أو مسلمة)، أو متدينات أو محجبات. إن نشر عبارة مثل «أسرة مسلمة متدينة تبحث عن توظيف ...»، كما هو موضح في الإعلان في الشكل ١، يعني ضمنًا أن أسرة صاحب العمل هذا تتمتع

بصفات دينية وأخلاقية يتوقعون أن تشاركهم فيها المتقدمة للعمل لديهم.



لسيدة اعمال متدينة عاملة محجبة . ر . لمسنة بمرتب كبير ٢٧١١٠٦٦ الاسراء	لاسرة متدينة عاملة نظافة ر.لمسنة مربية E بمرتب كبير ٢٧١١٠٦٦ الإسراء	(بالضمانات) .للصفوة و الاسر الملتزمه .عاملة نظافة متعلمة تجيد المطبخ الشرقى و الغربى و الشامى . وتربية الاطفال ترغب فى العمل ولامانع من السفر أو الاقامة . ت: 7604080 . 012/1648764
For a religious business-woman: A veiled house worker to care for the elderly—high salary	**For a religious family:** A cleaner for an old woman and an English–speaking babysitter, high salary	**Guaranteed: for elites and serious families:** A house cleaner, educated, good in ME, Western & Levant cuisines & babysitting, looks for a job. Residence & travel are possible.

Figure 1 Samples of Arabic and English Job Advertisements in *al-Ahram* and *al-Wasit* Newspapers.

مثال آخر، تظهر الأسر المسلمة المحافظة، وكذلك السائحين من دول الخليج، رغبة واضحة في توظيف عاملات منزليات مسلمات، وفي بعض الحالات، عاملات منزليات يرتدين الحجاب. وتبحث بعض الأسر المسلمة الميسورة عن مربيات أطفال إندونيسيات على وجه التحديد، نظرًا لمشاركتهن نفس الانتماء الديني. ورغم أن بعض أصحاب العمل قادرون على تحمل تكاليف توظيف عاملات منزليات فلبينيات مسيحيات أكثر «احترافية» ودفع أجور أعلى لهن، فإن البعض منهم يتجنب ذلك خشية التأثير السلبي على الأطفال، مما قد يؤدي إلى تراجع التزامهم بمعتقداتهم أو ممارساتهم الدينية. في المقابل، يعبر آخرون عن رفضهم لبعض المظاهر الدينية، خاصة تجاه النساء اللاتي يرتدين النقاب، مثل عاملات المنازل الصوماليا. إن رغبتهم في الحفاظ على صورة اجتماعية معينة، مثل المظهر العصري، أو خوفهم من أن يُنظر إليهم كمرتبطين بمجموعات إسلامية «متطرفة»، تجعل أصحاب العمل يترددون في توظيف النساء اللاتي يرتدين النقاب. وبشكل عام، تُعتبر الخادمات الأجنبيات «عاليّات الأجر» من دول آسيا محترفات ومناسبات لخدمة الطبقات الثرية، وفقًا لرؤية أصحاب العمل ووكالات التوظيف. في المقابل، يُنظر إلى العاملات الأفريقيات والمصريات «الأقل تكلفة»، واللواتي يُصنّفن غالبًا على أنهن أميات وغير محترفات، على أنهن أكثر ملاءمة، نظرًا للتشابه الثقافي أو الديني الذي يجعلهن أقرب إلى حياة الأسر المحلية.

وتقدم كنيسة مثل كاتدرائية «جميع القديسين» تدريبًا يختتم بمنح شهادة استكمال تدريب، تُقدم للراغبين في الحصول على فرص عمل من مجتمع اللاجئين، سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين. تُستخدم هذه الشهادة كوثيقة تُعرض على أصحاب العمل أثناء عملية التوظيف. يستفيد المهاجرون من المهارات العملية والمعرفة بالثقافة المصرية التي يكتسبونها خلال التدريب، بالإضافة إلى ميزة ارتباطهم بمؤسسة دينية راسخة تُعزز فرص تزكيتهم لدى أصحاب العمل. بناءً على ذلك، ونظرًا للعلاقات الشخصية المحدودة بين المهاجرين وأصحاب العمل المصريين، بالإضافة إلى تردد العديد منهم في التعامل مع قنوات توظيف أخرى مثل وكالات التوظيف، يمكن اعتبار دور العبادة، مثل هذه الكنيسة، مصدرًا رئيسيًّا، وربما الوحيد، لتوظيف اللاجئين واللاجئات الباحثين عن عمل منزلي مدفوع الأجر في القاهرة.

داخل العمل: الدين والعلاقات بين صاحب العمل والعاملات

إن التقارب الشديد في الحيز المكاني - والذي يتخطى حدود الطبقة الاجتماعية والعرق والعمر والجنس بين طرفي العمل – لابد أن له تأثير على العلاقة «الشخصية» المتأصلة بين أصحاب العمل والموظفين داخل منزل أسرة صاحب العمل (انظر، على سبيل المثال، رولينز ١٩٨٥؛ لان ٢٠٠٦؛ روميرو ١٩٩٢)، مما يشكل أهمية بالغة في ديناميات العمل المنزلي، وفي هذا السياق، وكما تشير هذه الورقة، يمكن للانتماءات والمعتقدات الدينية أن تتداخل، فتؤثر وحتى تنظم علاقة العمل في غياب الحقوق والحماية القانونية الرسمية.

إن الإحسان إلى «الضعفاء» هو أحد الصفات الإنسانية العزيزة، التي تتجذر بعمق في القيم المجتمعية والدينية السائدة في السياق المصري، سواء في التقاليد الإسلامية أو المسيحية. ففي الإسلام، على سبيل المثال، تحظر التعليمات الدينية في القرآن والحديث الاستغلال، وتشجع على اتخاذ موقف إنساني وعادل عند التعامل مع جميع العمال والعاملين في خدمة المرء.[١١] على سبيل المثال، في حديث متكرر، يدعو نبي الاسلام محمد جميع المسلمين إلى أن «اعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه».

وبحسب أندرسون (٢٠٠١)، بالنسبة لبعض أصحاب العمل، فإن توظيف عاملة منزلية مهاجرة أجنبية تنتمي إلى مجموعة عرقية أو اجتماعية أو دينية أقل امتيازًا، يمنحهم شعورًا بأنهم يقدمون عملاً خيريًّا. ومثل أندرسون، يتبنى العديد من أصحاب العمل «خطاب العمل الخيري» هذا، ليس فقط لتحقيق قيم نبيلة من خلال الظهور بمظهر «الصالحين»، ولكن أيضًا لتبرير توظيف عاملات منزليات بأجور منخفضة، سواء كن لاجئات، مصريات، أو سودانيات فقيرات. وبعيدًا عن البرجماتية، فقد تحدثت إحدى صاحبات العمل في إطار فلسفي إلى حد ما عندما عبرت عن شعورها بالمسؤولية الاجتماعية بقولها: «إن ديننا يعلمنا أن من واجبنا أن نوفر وسائل زرق حلال لهؤلاء النساء اليائسات، وإلا فإنهن سينزلقن بطبيعة الحال إلى الحرام» (أي «المحرم» في إشارة إلى الوظائف» المخالفة للدين»، وخاصة العمل الجنسي).

والأمر الحاسم هنا هو أن «خطاب الإحسان» هذا قد استوعبته عاملات المنازل أنفسهن أيضًا؛ حيث اعتبرت العديد منهن أنفسهن «متلقيات للتبرعات الخيرية»، من أرباب العمل الكرماء الذين «يخشون الله»، وتصف عاملات المنازل أرباب عملهن بأنهم يتحلون بالأخلاق الحميدة، ويعاملون العاملات معاملة حسنة، إذا ما تبين أنهن يمتثلن للتقاليد الدينية الخيرية، أو يظهرون صفات خيرية أخرى في سلوكهم تجاههن. وتعتبر عاملات المنازل المصريات والسودانيات أرباب العمل «الطيبين» هم أولئك الذين يعتنون بهن؛ على سبيل المثال، من خلال اصطحابهن إلى الطبيب، كما عرض أرباب العمل الكرام هدايا نقدية ومادية إضافية، بالإضافة إلى الأجور المتفق عليها رسميًّا، ولعل السبب وراء تأكيد عاملات المنازل على هذه التبرعات الإضافية يرجع إلى واقع أجورهن المتدنية إلى حد كبير.

«هناك أناس طيبون - ربي يخليهم؛ كنت أعمل لدي هؤلاء العرب في منطقة الزمالك، وكنت قد وضعت طفلي للتو. أعطوني ٥٠٠ ريال سعودي [تبكي وتسأل الله أن يباركه]. لا ينبغي لأحد أن ينكر نعم الله».

وفي الامتنان الذي عبرت عنه أم أحمد وهي عاملة نظافة مصرية تبلغ من العمر ٤٠ عامًا، فإنها توضح أنها تدرك الدافع وراء منحها كل هذه الهدايا، وترى نفسها وأطفالها مستحقين للزكاة والصدقة، التي يقدمها صاحب العمل هذا.[١٢] وبالتالي، ورغم أن الدين لم يكن العامل الوحيد أو المحدد كشرط مباشر أثناء عملية التوظيف، إلا أنه مع ذلك كان يشكل اعتبارًا مهمًا بالنسبة لأصحاب العمل بقدر ما كان عاملاً أساسيًّا في عملية التوظيف.

أما بالنسبة لأصحاب العمل، فقد أعربت بعض النساء عن تفضيلهن لديانة على أخرى لدى أصحاب العمل، قالت نورا، وهي لاجئة جنوب سودانية مسيحية تبلغ من العمر ٣٥ عامًا، عملت كعاملة نظافة لدى أصحاب عمل مسلمين ومسيحيين:

«يبدو أن المسلمين أكثر مرونة فيما يتعلق بعنصر الوقت، لكن المسيحيين صارمون للغاية؛ لن يسمحوا لك بالذهاب حتى يحين وقت الاستراحة، ومع ذلك، فإن المسلمين أكثر سخاءً بشكل عام؛ عندما يحصلون على المال، فهم يؤمنون بأهمية التبرع ببعضه للفقراء في شكل زكاة، حتى يباركه الله».

كذلك، فقد أشارت لوسيا، وهي عاملة نظافة سودانية مسيحية تبلغ من العمر ٤٣ عامًا، إلى أنها شعرت بنفس الموقف السخي لدى صاحب عملها المسيحي الذي أعطاها ٢٥ جنيهًا كهدية في عيد الفصح. وبالمثل، في إطار علاقة العمل الشخصية للغاية ولكن غير المتكافئة هذه، يمكن لأصحاب العمل أيضًا تقديم التعليمات والمشورة للعاملات المنازل، مثل التوجيه الاجتماعي أو الديني (كنوع من الرعاية أو وصاية)، مما قد يؤثر على قيم أو معتقدات العاملة، ويتم تقديم مثل هذه النصائح للعاملة بدعوى الحفاظ على أخلاقها والسيطرة على سلوكها، أو كذلك لتحقيق صورة اجتماعية معينة

لأصحاب العمل، وفي بعض الحالات، أُجبرت بعض العاملات على اتباع قواعد لباس أو زي موحد أو نموذج سلوكي معين أو حتى، في بعض الحالات المتطرفة، تبني أيديولوجية صاحب العمل[١٣] أو معتقداته الدينية، حيث اعتقد بعض أصحاب العمل أنه من واجبهم الوعظ ودعوة الآخرين، بما في ذلك خادماتهم، إلى التحول إلى اعتناق دينهم. على سبيل المثال، أبلغتني اثنتان من المشاركات في البحث، أنهما ترتديان الحجاب داخل مكان العمل بناء على أمر من الأسرة التي تعمل لديها، رغم كونهن لا يدينان بالديانة الاسلامية.

تضمن التوجيه الاجتماعي والروحي على وجه الخصوص شكلاً من أشكال العلاقة «الأمومية» أو أحيانًا «الأبوية» (هوندا‌جنوسوتيلو ٢٠٠١). روت نورا كيف يعمل هذا التوجيه الروحي باستخدام السلطة الدينية:

«عملت لدى عائلة أسقف الكنيسة التي أذهب إليها عادةً، كنت أتقاضى ٨٠٠ جنيه مصري شهريًا، كان لديهم منزل كبير: طابقين وثلاث عشرة غرفة، تم إحضاري في الأصل لرعاية والدة [الأسقف] وحماته، اللتين تبلغان من العمر ٩٢ و٩٣ عامًا وكلتاهما معاقة الحركة، كنت أطعمهما وأحممهما وأعطيهما الدواء وأساعدهما في الانتقال من مكان إلى آخر حيث لم يكن بإمكانهما مغادرة الفراش دون مساعدة، علاوة على ذلك، كنت أقوم بكل الأعمال المنزلية: التنظيف والطبخ والتسوق وغسل الملابس يدويًا، كانت السيدتان دائمًا ما تتشاجران لنيل اهتمامي، فكنت إذا قدمت الطعام لوالدته قبل حماته، كانت الحماة تغار وتصرخ في وجهي والعكس صحيح، لذلك، قلت لهما: «انظرا، أنا أحبكما بنفس القدر، لكنني شخص واحد فقط وهذا لن ينجح». كانت الطريقة الوحيدة لإرضاء السيدتين المسنتين هي تقديم الطعام لهما في نفس الوقت، لذلك، قمت بإعداد صينيتين، وحملت واحدة في يدي اليسرى والأخرى في يدي اليمنى، حتى تتمكن كل منهما الآن من الحصول على طعامها في نفس الوقت مع الأخرى، لقد أصّرتا أيضًا على أن أنام في المنتصف بين سريريهما على الأرض، كان عليّ أن أتحملهما وأصبر عليهما، وهذا ما كنت عليه دائمًا، ماذا يمكنني أن أفعل؟ لقد كانت وظيفة شاقة ومتطلبة للغاية، ومن المستحيل حقًا على شخص واحد أن يقوم بها! لم أكن أستطيع النوم حتى تنام المرأتان، لم أكن حتى قادرة على فعل أي شيء لنفسي، أردت أن أترك الوظيفة، لكنني لم أستطع، لم أكن حتى قادرة على الشكوى، لم أكن قادرة على ترك الوظيفة حتى انتقلت الأسرة بأكملها إلى الولايات المتحدة، لم أكن أريد العمل هناك في المقام الأول، لكنني لم أجرؤ على قول كلمة «لا» للأسقف، كنت أخاف الله وخشيت أنه إذا قلت لا للأسقف، فسيحدث لي شيء خطير وقد أندم على ذلك بالتفكير في أن هذه هي الطريقة التي عاقبني بها الله».

قبلت نورا هذه الوظيفة الصعبة وأظهرت طاعة وخوفًا من الله أو الأسقف، على وجه التحديد، خوفًا من السلطة الدينية للأسقف، إما لتأكيد أنها كمسيحية صالحة أو خوفًا من العقاب الإلهي، وعندما طلب منها الأسقف القيام بهذه المهمة، قالت: «نعم، يا أبانا». فأجابها: «سوف تكافأين عند الله». وهناك مثال آخر من شهادة ماري، وهي جليسة أطفال سودانية تبلغ من العمر ٢٠ عامًا أجريت معها مقابلة، قالت إنها كلما فعلت أي شيء لا ينال إعجاب المدام صاحبة العمل، تقول لها: «سأصلي من أجلك يا ماري، لأن الشيطان حاميك»، قالت ماري إنها كانت تخجل من نفسها، لكنها أدركت بعد ذلك أن هذا ليس صحيحًا، لأول مرة، قبل أن تترك وظيفتها، قالت لصاحبة العمل هذه بلغة جريئة: «أود أن أخبرك أن الله لن يقبل صلواتك أبدًا لأنك لست مسيحية محبة».

الدين والمعايير والوصمة الجنسية

ذكرت العديد من عاملات المنازل الذين أجريت مقابلات معهن أن الدين كان له تأثير مهم في حياتهن، وقد تجلى استخدامهن للخطاب والفهم الديني كشكل من أشكال المقاومة، على سبيل المثال، في الطريقة التي استجبن بها لتصويرهم ككائنات جنسية، وبالتالي مواجهتهن للاستغلال الجنسي من قبل بعض أصحاب العمل. وقدمت كل من عاملات المنازل المصريات والسودانيات روايات مختلفة عن الترهيب الجنسي داخل مكان العمل، حيث تكشف قصصهن عن أشكال من التحرش تتراوح بين المغازلة أو التلميحات الجنسية الخفيفة إلى مواجهات أكثر فجاجة، ومع ذلك، فقد شرحن أيضًا «سبل المقاومة» (تامبوكو ٢٠٠٣، ص ٩٤) التي تعتمد في الغالب على الدين والتي تمكنهن من التغلب على مواقع الضعف والرد على أصحاب العمل المسيئين.

إن التحرش المتكرر ضد النساء عاملات المنازل ينبع من الانطباع السائد حولهن كمصدر «تهديد» جنسي لأفراد الأسرة، خاصة الذكور، حيث تسكن في الأذهان صورة نمطية لعاملات المنازل على أنهن نساء «مستعدات لفعل أي شيء» (كما جاء على لسان العديد من النساء اللاتي تمت مقابلتهن)، وهذا ما يعكس المأزق الذي تواجهه العاملات في جميع أنحاء العالم، فقد ذكرت كونستابل (١٩٩٧)، أن عاملات المنازل الفلبينيات في هونج كونج يُشتبه بشكل روتيني في ارتكابهن الفجور الجنسي وأن سلوكهن الجسدي يخضع للمراقبة المستمرة. وينطبق الشيء نفسه على عاملات المنازل المهاجرات السريلانكيات في الشرق الأوسط (Gamburd 2000, 209 passim; Smith 2010). وفي دراسة للعلاقة بين العمل المنزلي والمواد الإباحية في بريطانيا، قالت ديلاب (٢٠٠٨)، «إن التصور حول عاملات المنازل أنهن فئة من النساء منفصلة، ولا يحق لهن الحصول على الاعتبارات والمجاملات الصغيرة التي تقدم عادة للنساء الأخريات» (ديلاب ٢٠٠٨، ص ٧). ولاحظت ديلاب أنه تاريخيًا، «بالنسبة للعديد من الفتيان، كانت أول تجربة لهم للجنس تحدث على الأرجح مع خادمة

تعيش في منزل العائلة» (ديلاب ٢٠٠٨، ص ١٢). وقد أكدت جريديني (٢٠٠٦) هذه الملاحظة في عملها حول صور الحياة الجنسية لعاملات المنازل في العالم العربي.

يمكن تطبيق حجة مماثلة على سياق هذا البحث، حيث تم التأكيد على أن «التناقضات الثنائية الواضحة: الخير والشر، الفضيلة والإثم» (شفيق ٢٠٠١، ص ٤)، تشكل الثقافة الجماعية والتصورات الفردية فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي، وتحدد الأمثال الثقافية المصرية والسودانية أخلاق المرأة في عواطفها وجسدها، والتي يُرمز إليها كمواقع جنسية يبحث عنها الرجال. إن الخطابات والممارسات الدينية ترشد هذه الافتراضات وتحدد السلوك المعياري الصحيح بين الجنسين، على سبيل المثال، تأمر التعاليم الإسلامية المنقولة النساء المسلمات بـ «الحجاب»، وتجنب الرجال الغرباء والظهور بمظهر محتشم، حيث أن إظهار المفاتن وكشف الجسد يثير الشهوة لدى الرجال، فيأمرهم الدين بغض أبصارهم في هذه الحالات لتجنب الإغراء.

عندما يتم بناء «بيت الأسرة» اجتماعيًا ودينيًا، والذي يعتبر في الفكر التقليدي على أنه المكان المناسب للمرأة، فإن التخلي عن المنزل والخروج للعمل في منزل شخص آخر يكسر هذا المفهوم التقليدي للحجاب الجسدي ومفهوم السترة، وبناءً على هذا الرأي، فإن النساء اللاتي «يقبلن» العمل خارج المنزل ويضعن أنفسهن داخل مساحات حميمة مع رجال غرباء يُنظر إليهن على أنهن أقل تدينًا ويفقدن أو يتخلين عن خجلهن وتواضعهن، وبالتالي يمكن اعتبارهن كطبقة عامة من النساء منزوعات الخصوصية (ديلاب ٢٠٠٨، ص ٦). وفي هذا السياق تصبح عاملات المنازل مسؤولات عن أي سوء سلوك جنسي من جانب أصحاب العمل بحكم جنسهن ووضعهن التبعي في منازل الآخرين، وأدائهن لوظائف تتميز بطبيعتها بـ «العاطفة والتأثير» (Rodriguez 2007, ص ٦١).

كيف تقاوم عاملات المنازل موقفهن الموصوم بالفعل؟ تقاوم النساء هذه المواقف التي قد يتعرضن فيها للخطر بمجرد وجودهن الجسدي في أماكن تُعتبر مخصصة للذكور فقط، وقد يرفضن القيام بالعمل أو ترك الوظيفة، على سبيل المثال، تتجنب العديد من النساء العمل لدى رجال غير متزوجين أو الخدمة في شقق مفروشة، حيث يتم جلب العاملات في مجال الجنس في بعض الأحيان تحت ستار العمالة المنزلية.

الرواية التالية لوفاء، عاملة تنظيف منزلية مصرية تبلغ من العمر ٣٦ عامًا، توضح كيف تمتنع هي والعديد من عاملات المنازل الأخريات عن العمل في مواقف معينة تعتبر موضع شبهة للحرام الذي قد يطال سمعتهن:

لقد تركت هذا العمل لأنني اكتشفت أنه يجب علي أن أخدم رجل أعزب. إن القيام بهذه الوظيفة يعني أنني يجب أن أكون مع شخص غريب طوال اليوم ولكن كما قال النبي محمد، «إذا اجتمع غريبان *امرأة ورجل* فإن

الشيطان سيكون ثالثهما». أنا إمرأة مسلمة ولست على استعداد لوضع نفسي في هذا الموقف حتى لو كسبت الذهب.

وفي المقابل، فقد قبلت صوفيا، وهي عاملة سودانية مسيحية تبلغ من العمر ١٩ عامًا، العمل مع رجل أعزب، لكنها سرعان ما أدركت أن طلبات صاحب العمل تتعارض مع مهام الوظيفة وكذلك مع معتقداتها الدينية، ووصفت كيف كان صاحب عملها المسلم المتقدم في العمر يقتحم غرفتها ليلاً ويطلب منها الجلوس بجانبه لمشاهدة أفلام إباحية، وقبل أن تستقيل، رفضت ماري طلب صاحب العمل قائلة إن «ديني يحرم مثل هذه الأشياء»، أضافت صوفيا بأنها لو لم تكن مسيحية صالحة لكانت ذهبت للعب مع الرجال في الفنادق والحانات.

كذلك دافعت العاملات بشكل متكرر عن رصيفاتهن اللائي يعملن في المنازل كونهن نساء «صالحات» و»نظيفات»، وإلا فكان بإمكانهم أن يذهبن للعمل في الحانات والملاهي الليلية:

«أحافظ على نفسي وأولادي؛ أنا امرأة مجتهدة وصادقة وأريد أن يعرف كل من أعمل معهم أنني جيدة وليس لي علاقة بهذا النوع من الأشياء، وأنني أعمل بجد من أجل أطفالي، ويمكن للكثير من الناس أن يكسبوا الكثير من المال من خلال القيام بأشياء سيئة، لكن ذلك سيكون حرامًا، وأريد أن أربي أطفالي على المال الحلال حتى لا أضيع مجهودي».

إن الحاجة إلى التأكيد العلني على الالتزام بالقيم العائلية والدينية والأخلاقية لا تعني فقط حرص هؤلاء النساء على النأي بأنفسهن عن الوصمة الاجتماعية للعمل المنزلي، وانما مقاومة التحرش الجنسي والاستغلال في مكان العمل. وبدلاً من ذلك، فإن إظهار الثبات الأخلاقي مهم أيضًا في التماس المساعدة من المؤسسات الدينية، مثل الكنيسة التي تلعب دورًا مهمًا في حماية النساء اللاجئات (انظر أيضًا سميث ٢٠١٠). على سبيل المثال، فقد روت مديرة مكتب التوظيف بكاتدرائية «جميع القديسين»، كيف أن الكنيسة قد قدمت الدعم لإحدي العاملات اللاجئات المتحرش بها جنسياً:

«كانت هناك فتاة رتبنا لها أن تعمل كمقيمة في منزل أحد الممثلين المشهورين في مصر، كان يردد هذا الممثل دائمًا إنه معجب بعمل الفتاة ومهارتها، وكان دائمًا ما يكافئها بالمال والهدايا، وفي إحدي المرات، قام بالتحرش بها أثناء قيامها بتنظيف المرحاض ويبدو أن السيدة (زوجته) لاحظت ذلك، ولكن عندما اشتكت لنا الفتاة، اتهمتها صاحبة العمل بالسرقة وطلبت منها إعادة جميع الهدايا التي أخذها وإلا ستتصل بالشرطة، أبلغت الفتاة بذلك فجاءت إلى المكتب برفقة أختها الكبرى، وانهارت من البكاء وأقسمت بالكتاب المقدس أنها لم تسرق شيئًا، لقد صدقناها وصلينا من أجلها، وتم إغلاق الموضوع بأن أعادت الفتاة الهدايا التي تلقتها من هذه الأسرة، وقررنا هنا في المكتب أننا لن نرسل أيًا من العاملات لمنزل أسرة هذا الممثل المشهور».

كما توضح هذه الشهادة، فإن للكنيسة دورًا مهمًا في الوساطة بين أصحاب العمل والعاملات، ولكن حدود وتأثير هذا الدور محدود، من ناحية، فإن هذه العاملة المنزلية كان يتعين عليها إثبات أنها مستقيمة أخلاقيًا ولم تقم بالسرقة، ولأنهم في الكنيسة قد وثقوا في روايتها «صدقوها»، فقد تم منحها قدرًا من الحماية والصلوات، التي على الرغم من أنها تقدم العزاء بلا شك، فإنها تعزز من ارتباط الضحية بالكنيسة. من ناحية أخرى، بينما تهددها السيدة صاحبة العمل (زوجة الممثل المشهور) بتسليمها للشرطة كونها متهمة بالسرقة، إلا أن حماية الكنيسة قد اقتصرت على تقديم الحماية الأدبية وإيقاف التعامل مع هذه الأسرة، ولم يكن لديها السلطة أو الصلاحيات على إثارة قضايا الاعتداء الجنسي علنًا أو ملاحقتها قانونيًا.

خاتمة

تسلط هذه الدراسة الضوء على دور المؤسسات الدينية في حياة المهاجرين، والتي تلعب فيها المؤسسات الدينية دورًا مهمًا. وفي ظل غياب شبكات الحماية الرسمية، والظروف الاقتصادية الصعبة التي يعيشها اللاجئون والصور النمطية السلبية السائدة عنهم، تقوم المؤسسات الدينية بدور كبير في مساعدة اللاجئين على التأقلم وتوفير فرص من شأنها أن تحقق لهم العون والحماية والاستفادة المادية. وتقوم عاملات المنازل بتطوير استراتيجيات مختلفة من أجل تعزيز الشعور الذاتي والتغلب على البؤس الاجتماعي والمهني. ومن بين تلك الاستراتيجيات هي زيارة الأماكن المقدسة وأداء القداس الأسبوعي والتطلع إلى الشخصيات الدينية والقديسين، للحصول على الخلاص الروحي من آلام العمل والحياة، وقد ساعدت المشاعر والطقوس الدينية العديد من هؤلاء النساء على التكيف مع ظروفهن المعيشية القاسية وخففت من شعورهن بالغربة والتفكك (باريناس ٢٠٠١). ويمكن القول إن زيارة الأضرحة والطوائف والكنائس تفترض «فعالية علاجية للمآزق الروحية التي تعاني منها هؤلاء النساء» (van Binsbergen بدون تاريخ، ص ٤).

وعلى الرغم من أن عاملات منازل من جنوب السودان، وأغلبهن مسيحيات، يحتفظن بعلاقات قوية مع الكنيسة، فإن دور الديانة في حياة نظيراتهن المصريات لا يقل أهمية. وأحد المظاهر الرئيسية لحياتهن المرتبطة بالدين هو زيارة الكنائس والمساجد والقديسين وأولياء الله الصالحين بحثًا عن الحب والحماية. وقد روت بعضهن أنهن يقمن بزيارات للمزارات الشعبية وضرائح أولياء الله الصالحين بحثًا عن العزاء والملاذ والروحي. وتشكل زيارة هذه الأضرحة، ومعظمهم من آل بيت النبي محمد والصحابة، طقسًا مهمًا بين المسلمين في الثقافة الدينية المتصوفة. وتلجأ عاملات المنازل، على سبيل المثال، إلى التماس العون بزيارة ضريح الإمام الشافعي عندما يتعرضن للظلم، ربما لأن الإمام الشافعي كان قاضيًا، أما ضريح أم العواجز أي أم الفقراء أو السيدة زينب[١٤] ، فهي من يتم زيارتها أو استدعاؤها في أوقات الأزمات واليأس لأنها ترمز إلى الحماية والخلاص.

وبالرغم من أن النساء السودانيات والمصريات يجدن القوة والعزاء في العبادة والطقوس الدينية، فإن الدين يشكل تجاربهن كعاملات في المنازل بطرق مختلفة وجوهرية، وتعتبر هذه الاختلافات أقل لاهوتية منها اجتماعية، حيث تتعلق بالدور الاجتماعي لكل من الكنيسة والمسجد، فبرغم أن المسجد أصبح في الآونة الأخيرة أكثر من مجرد مساحة للعبادة، فإنه يظل إلى حد كبير مساحة حصرية للرجال، وموجهًا في الغالب نحو أعمال العبادة والتعليم الديني فقط. في المقابل، بالإضافة إلى دورها كمكان للعبادة، توفر بعض الكنائس مثل كاتدرائية «جميع القديسين» مساحة للتواصل الاجتماعي للنساء والرجال، بما في ذلك المهاجرين واللاجئين السودانيين، الذين تتمحور حياتهم بشكل كبير حول أنشطتها وبرامجها.

هوامش:

(1) أوشين هو مسلسل ياباني شعبي يحكي قصة خادمة ريفية فقيرة تنجح من خلال عملها الشاق في المدينة لتصبح رائدة أعمال معروفة.

(2) مصر دولة ذات مؤسسات علمانية، لكن الإسلام هو الدين الوطني (زبيدة 1989). يعتبر المسيحيون الأقباط أقلية بالنسبة للمسلمين، لكنهم يشكلون أكبر مجتمع مسيحي في سكان مصر منذ الغزو العربي الإسلامي لمصر في عام 641 م (عفيفي 1999؛ بينينجتون 1982). كذلك، يضم المجتمع المسيحي المصري بشكل عام مسيحيين كاثوليك وبروتستانت آخرين، بعضهم من أصل غير مصري، وتشارك هذه الكنائس بشكل كبير، مثل كاتدرائية «جميع القديسين»، في تقديم المساعدة للاجئين الذين يعيشون في مصر.

(3) مصطلح «لاجئ» كما أستخدمه هنا لا يقتصر فقط على أولئك الذين تعترف بهم المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين قانونًا؛ بل يُستخدم أيضًا لوصف المهاجرين الذين يعيشون في وضع أشبه باللجوء، بغض النظر عما إذا كانوا لاجئين قانونيًا أم لا.

(4) النوبيون هم مجموعة إثنية تمتد قراهم الأصلية على طول نهر النيل من الشلال الأول في أسوان، جنوبًا إلى السودان. أدى بناء سد أسوان إلى هجرة نوبية قسرية كبيرة إلى المدينة. وكان معظمهم من الذكور وقد التحقوا بأنواع مختلفة من العمل، بما في ذلك العمل المنزلي، وعلى الرغم من تاريخهم الطويل في العمل المنزلي المدفوع الأجر، فقد انخفض عدد العمال المنزليين النوبيين بشكل ملحوظ، حيث استفادوا من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وخاصة في التعليم، خلال عهد الرئيس جمال عبد الناصر، وبالتالي، شكل التعليم والتضامن الاجتماعي والتفاعل مع حياة الحضر والأسر التي تنتمي للطبقات العليا عوامل مهمة أدت إلى التغيير الاجتماعي عبر الأجيال وسط النوبيين (أحمد، 2009).

(5) يتألف المجتمع السوداني في مصر من مجموعتين متمايزتين، فقد هاجرت الجالية السودانية الأقدم إلى مصر في أربعينيات القرن العشرين بحثًا عن فرص عمل، وقد استقر هؤلاء في مصر إلى حد كبير وأقاموا علاقات قوية مع المجتمع المصري، ولكنهم ما زالوا يحافظون على علاقات وثيقة مع مجتمعاتهم الأصلية في السودان، أما المجموعة الثانية، التي يركز عليها البحث، فهي تتألف إلى حد كبير من مجتمع نازح يبحث عن ملاذ في مصر بعد تأسيس النظام الإسلامي السوداني في عام 1989 والحرب التي تلتها والقمع السياسي والصعوبات الاقتصادية المطولة في السودان. وفي حين يتألف المجتمع الأقدم إلى حد كبير من المسلمين السودانيين الشماليين، فإن المجتمع الأحدث

يعكس التنوع العرقي والثقافي والديني الأكبر في السودان ويشمل السودانيين المسيحيين الجنوبيين واللاجئين المسلمين من شمال السودان (أحمد، 2001).

(6) تم جمع البيانات الأولية خلال فترة عمل ميداني مكثفة استمرت تسعة أشهر من يناير إلى سبتمبر 2006 في القاهرة، وفي المجمل، أجريت 42 مقابلة مع كل من عاملات المنازل اللاجئات المصريات والسودانيات، كما أجريت مقابلات مع ستة من أرباب العمل أثناء العمل الميداني، بالإضافة إلى عدد من المقابلات والمحادثات غير الرسمية مع السماسرة ووكالات التوظيف ونشطاء حقوق الإنسان والباحثين.

(7) وكما ورد في تقريرها السنوي، يقدم برنامج «ملجأ مصر» العون للاجئين من السودان ودول إفريقية أخرى يعيشون في القاهرة ، بعد أن فروا من بلدانهم بسبب الحروب أو الكوارث، وكذلك الأشخاص الذين لديهم مخاوف مبررة من الاضطهاد إذا عادوا إلى بلدانهم. ويوفر البرنامج المساعدة الإنسانية والتوجيه الروحي والتشجيع للمساعدة في بناء احترام الذات والاكتفاء الذاتي استعدادًا للعودة إلى الوطن أو إعادة التوطين (ملجأ مصر 2004).

(8) في عام 2006، كان 10 جنيهات مصرية تساوي تقريبًا 1 جنيه إسترليني.

(9) يشير الإسراء والمعراج إلى رحلة الليل المعجزة التي قام بها النبي محمد من مكة إلى القدس.

(10) الرحمن هو أحد أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين المعروفة في العقيدة الإسلامية.

(11) على السيد (مالك العبيد) عدم إظهار الاحتقار لعبده، ومشاركته في طعامه وتوفير ملابس مماثلة لملابسه، وعدم تكليفه بأكثر من عمل معتدل، وعدم معاقبته بشكل مفرط إذا أخطأ، بل مسامحته «سبعين مرة في اليوم»، وإذا لم يتمكنا من التفاهم معًا، فعليه بيعه لسيد آخر (بيرمان، وبيانكيس، وبوسورث، وفان دونزيل، وهاينريش 1960، ص 25).

(12) الزكاة هي أحد أركان الإسلام الخمسة. إنها التبرع الإلزامي بنسبة محددة من ثروة المرء للجمعيات الخيرية والفقراء والمساكين وغيرهم، الصدقة هي أيضًا شكل من أشكال التبرع الخيري من قبل المسلمين ولكن على عكس الزكاة الإلزامية، يتم ذلك طواعية.

(13) شهد أحد أصدقاء كاتبة المقال، الذي صادف وجوده في لبنان أثناء الحرب الإسرائيلية اللبنانية في عام 2006، مشهدًا مذهلاً في إحدى المظاهرات المناهضة للحرب: كانت خادمة آسيوية تقف بجوار «سيدتها» التي تعمل لديها في المظاهرة، تحمل لافتة كتب فيها «سيدتي تقول أوقفوا الحرب... أوقفوا الاحتلال»!

(14) في دراستها «الطاهرة والقوية»، التي تركز على مقام السيدة زينب في القاهرة كموقع أنثروبولوجي، تستكشف نادية أبو زهرة (1997) بالتفصيل رمزية هذه الزيارات، والزائرات من النساء على وجه الخصوص، والطقوس المرتبطة بهن.

- Abu-Lughod, L. (1995). 'The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of modernity', in *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, ed. D. Miller, Routledge, UK.
- Abu-Zahra, N. (1998). The Pure and Powerful: Studies in Contemporary Muslim Society, *Garnet Publishing*, London.
- Afifi, M. (1999). 'The state and the church in nineteenth-century Egypt', *Die Welt des Islams*: International Journal for the Study of Modern Islam, vol. 39, no. 3, pp. 27388.
- Ahmed, A. (2001). 'Between home and displacement: Domestic violence among southern Sudanese women in Cairo', unpublished manuscript.
- Ahmed, A. (2009). *Locals & Aliens: Maids in Contemporary Egypt*. PhD Thesis, School of Social Sciences, Media and Cultural Studies, University of East London.
- Anderson, B. (2001). 'Just another job? Paying for domestic work'. *Gender and Development*, vol. 9, no. 1, pp. 2533.
- Bearman, P. J., Bianquis, Th., Bosworth, C. E., van Donzel, E. & Heinrichs, W. P. (1960). "The Encyclopedia of Islam," new edn, vol. 1, AB, E. J. Brill, Leiden, p. 25.
- Constable, N. (1997). *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers*. Cornell University Press, US.
- Danis, D. (2007). 'A faith that binds: Iraqi Christian women on the domestic service ladder of Istanbul', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, no. 4, pp. 60115.
- Delap, L. (2008). 'The good, the bad and the spicy: Servants in pornography and erotica', Waged Domestic Work and the Making of the Modern World Conference, 911 May 2008, The University of Warwick.
- Fa´bos, A. (2008). *Brothers or Others? Propriety and Gender for Muslim Arab Sudanese in Egypt*. Vol. 22. Berghahn Books, Oxford.
- Frantz, E. (2010) 'Buddhism by other means: Sacred sites and ritual practice among Sri Lankan domestic workers in Jordan', *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 11, nos. 34, pp. 26892.
- Gamburd, M. (2000). *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*, Cornell University Press, Ithaca.
- Gratton, B. (2007) 'Ecuadorians in the United States and Spain: History, gender and niche formation', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, no. 4, pp. 58199.
- Harzig, C. (2006) 'Domestics of the world (unite?): Labour migrations systems and

personal trajectories of household workers in historical and global perspective', *Journal of American Ethnic History*, vol. 25, no. 2, pp. 4873.

- Heyworth-Dunne, J. (1939). *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Luzac, London.
- Hill, R. & Hogg, P. (1995). *A Black Corps d'Elite: An Egyptian Sudanese Conscript Battalion with the French Army in Mexico, 1863-1867, and its Survivors in Subsequent African History*, Michigan State University Press, East Lansing.
- Hondagneu-Sotelo, P. (2001). *Domestica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadow of Affluence*, University of California Press, Berkeley.
- Jureidini, R. (2006) 'Sexuality and the servant: An exploration of Arab images of the sexualty of domestic maids living in the household', in *Sexuality in the Arab World*, eds S. Khalaf & J. Gagnon, Saqi Books, London, pp. 13051.
- Lan, P.-C. (2006). *Global Cinderellas: Migrant Domestics and Newly Rich Employers in Taiwan*, Duke University Press, Durham.
- Parren˜as, R. (2001) Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work, Stanford University Press, Palo Alto.
- Pennington, J. D. (1982) 'The Copts in modern Egypt', *Middle Eastern Studies*, vol. 18, no. 2, pp. 15879.
- Refuge Egypt (2004). Annual Report, Cairo.
- Rodriguez, E. G. (2007). 'The hidden side of the new economy: On transnational migration, domestic work, and unprecedented intimacy', *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 28, no. 3, pp. 6083.
- Rollins, J. (1985) *Between Women: Domestic Workers and their Employers,* Temple University Press, Philadelphia.
- Romero, M. (1992) *Maid in the USA,* Routledge, London.
- Segal, R. (2001). *Islam's Black Slaves: A History of Africa's Other Black Diaspora*, Farrar, Straus & Giroux, New York.
- Shafik, V. (2001). *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class and Nation*, The American University in Cairo Press, Cairo.
- Smith, M. (2010).'Erasure of sexuality and Desire: State morality and Sri Lankan migrants inBeirut, Lebanon', *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 11, nos. 34, pp. 37893.
- Tamboukou, M. (2003). *Women, Education, and the Self: A Foucauldian Perspective*, Palgrave Macmillan, New York.

- van Binsbergen, W. (n.d.) Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea Bissau: Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism. Available at: http://www.shikanda.net/african_religion/socio.htm, accessed 17 July 2010. Zubaida, S. (1989) Islam, the People and the State, Routledge, London.

كلمات مفتاحية:

الهجرة والنوع الاجتماعي - التوظيف غير الرسمي - عاملات المنازل - التقاطعية - التمييز الإثني والديني - العبودية الحديثة - اللاجئون

أثر التمكين الاقتصادي للمرأة على العنف الأسري

رني إسكندر

طالبة دكتوراه مصرية في في جامعة نابولي «ال اوريانتالي». حاصلة على الماجيستير في دراسات المرأة والنوع الاجتماعي مع التركيز على الأرشيفات النسوية والتاريخ البديل

يهدف هذا البحث إلى دراسة أثر التمكين الاقتصادي للمرأة على حدوث العنف الأسري في مصر خلال الفترة من ٢٠١١ إلى ٢٠١٩. يعتمد البحث على النظرية النسوية التقاطعية التي تركز على أهمية تحليل العوامل المتداخلة والمؤثرة في وقوع العنف الأسري. في هذا البحث، يُعتبر البُعد الطبقي العامل الأساسي لدراسة تأثير التمكين الاقتصادي على ظاهرة العنف الأسري في مصر. تم جمع البيانات الأولية من خلال استبيانات ميدانية وأخرى عبر الإنترنت، بالإضافة إلى مقابلات مباشرة مع عينة مكونة من ٥٠ ضحية/ناجية من العنف الأسري من الطبقات المتوسطة/العليا، و٥٠ ضحية/ناجية من الطبقات الكادحة في مصر.

تشير النتائج الأولية لهذا البحث إلى عدم وجود علاقة مباشرة بين التمكين الاقتصادي للمرأة والعنف الأسري عبر الطبقات الاجتماعية المختلفة في مصر. إذ تظهر العلاقة بين التمكين الاقتصادي والعنف الأسري وتختلف في طبيعتها حسب السياق. وأظهرت النتائج أن التمكين الاقتصادي للنساء والفتيات قد يكون ذا أهمية أكبر بالنسبة للضحايا/الناجيات من الطبقات العليا، حيث تشير البيانات إلى أن غالبية الضحايا من الطبقات الكادحة تمكّن اقتصاديًا بعد تركهن للأسر المسيئة، دون أن يكون التمكين الاقتصادي هو العامل المباشر في إنهاء معاناتهن من العنف. بالإضافة إلى ذلك، أبرزت كلتا العيّنتين أن تأثير التمكين الاقتصادي على العنف الأسري مرهون بعوامل أخرى، أبرزها العوامل الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن نقص الوعي حول قضية العنف الأسري.

منذ ما يقرب من ثلاثين عامًا، ركزت الحركات النسوية ونشطاء حقوق الإنسان على قضية العنف المنزلي. وبينما وفرت بعض المنظمات غير الحكومية ملاذات آمنة للضحايا، ركزت منظمات أخرى على تقديم المساعدة القانونية. ومع ذلك، لا تزال هناك فجوة بحثية واضحة في مناطق معينة من العالم، مثل آسيا الوسطى والشرق الأوسط (هايس وفولو، ٢٠١٤). تزداد هذه الفجوة وضوحًا عند النظر إلى تأثير التمكين الاقتصادي للمرأة - من خلال التوظيف على سبيل المثال - على العنف المنزلي (روثمان وآخرون، ٢٠٠٧). ومن هنا، تبرز أهمية دراسة تأثير التمكين الاقتصادي على ظاهرة العنف المنزلي، مع الأخذ في الاعتبار العوامل المؤثرة مثل الطبقة الاجتماعية و/أو الخلفية التعليمية.

مراجعة الدراسات المتاحة:

في البداية، أجرى روكا وآخرون (٢٠٠٨) دراسة على ٧٤٤ امرأة من المناطق العشوائية في الهند، بهدف تحليل العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر على العنف المنزلي هناك. ووفقًا لروكا وآخرين (٢٠٠٧)، تنقسم الأدبيات المتعلقة بتأثير التمكين الاقتصادي على العنف المنزلي إلى معسكرين رئيسيين. المعسكر الأول يرى أن التمكين الاقتصادي يقلل من العنف المنزلي ويعزز من قدرة الضحايا على ترك العلاقات المسيئة (فياس، ٢٠١٣؛ فياس وواتس، ٢٠٠٩؛ هانيف وآخرون، ٢٠١٤). أما المعسكر الثاني، فيزعم أن التمكين الاقتصادي قد يؤدي إلى زيادة العنف، لأنه يهدد الدور التقليدي للذكور كمعيلين للأسرة، وهذا صحيح بشكل في الثقافات المحافظة التي لا تتقبل المساواة بين الجنسين (أندربيرج ورينر، ٢٠١١؛ آيسا، ٢٠١٤؛ ماكلوسكي، ١٩٩٦). يساهم هذا الانقسام في الآراء الأكاديمية في تسليط الضوء على فكرة مفادها أن عوامل متعددة، مثل العوامل الاجتماعية والسياسية وحتى النفسية، تؤثر بشكل مباشر على العلاقة بين التمكين الاقتصادي والعنف المنزلي. تبرز الأدبيات ثلاثة نماذج نظرية تشير إلى أن تمكين المرأة اقتصاديًا قد يسهم في تقليل العنف المنزلي: نموذج الموارد: يشير إلى أن زيادة دخل المرأة يتيح لها فرصة أكبر لترك العلاقات المسيئة (لينزي وكلاسن، ٢٠١٧)، ونموذج القوة التفاوضية: الذي يقترح أن الدخل المرتفع يمنح النساء نفوذًا أكبر داخل الأسرة (لينزي وكلاسن، ٢٠١٧)، ونموذج التبادل الاجتماعي: ويفترض أن انخفاض الضغوط الاقتصادية الناتج عن التمكين الاقتصادي يؤدي إلى عنف أقل (لينزي وكلاسن، ٢٠١٧). ومع ذلك، يطرح نموذج رد الفعل العنيف للذكور وجهة نظر معاكسة، حيث يتوقع أن تمكين المرأة اقتصاديًا قد يثير ردود فعل عدائية من الرجال، إذ يشعرون بتهديد مكانتهم كمصدر دخل أساسي للأسرة، مما قد يؤدي إلى زيادة العنف (ماكميلان وجارتنر، ١٩٩٩).

تقدم دراسة حالة أجراها كيشور وجونسون (٢٠٠٤) تحليلاً هامًا يسلط الضوء على الاتجاهات المتعلقة بالعنف المنزلي في تسع دول مختلفة، من بينها مصر. وعلى الرغم من أن العلاقة بين وضع المرأة في العمل والعنف المنزلي لم تكن المحور الرئيسي للبحث، فقد تمكنا مع ذلك من إجراء تحليل مقارن موجز لتأثير وضع المرأة في العمل على معدلات العنف المنزلي في جميع دراسات الحالة. خلص كيشور وجونسون (٢٠٠٤، ص ٣٢) إلى أنه في ست دول من أصل تسع، كانت النساء العاملات اللاتي يتقاضين أجرًا أكثر عرضة للعنف المنزلي مقارنة بالنساء غير العاملات. إلا أن الوضع في مصر كان مختلفًا، حيث تعرضت ٣٦٪ من النساء غير العاملات للعنف المنزلي، مقابل ٢١٪ فقط من النساء المصريات العاملات. ومن النتائج اللافتة التي توصلت إليها الدراسة أن معدلات العنف المنزلي كانت أعلى في المناطق التي ترى فيها النساء أن ضرب الزوج لزوجته مبرر ومقبول في ظروف معينة. كما أشارت الدراسة إلى أن النساء غير المتعلمات في مصر كنّ عرضة للعنف بمعدل يعادل ضعف النساء المتعلمات (كيشور وجونسون، ٢٠٠٤، ص ٣٨).

من خلال مراجعة الدراسات المتاحة حول تأثير التمكين الاقتصادي للمرأة على العنف الأسري، يتضح وجود فجوات بحثية عديدة يسعى هذا البحث إلى معالجتها. أولاً، هناك ندرة شبه كاملة في الدراسات التي تتناول الطبقة كعامل متقاطع يؤثر على العلاقة بين التمكين الاقتصادي والعنف الأسري. ثانيًا، تُركّز الأبحاث المتوفرة غالبًا على أحد الجوانب، سواء القانوني أو الديني أو الاجتماعي، دون تقديم تحليل تكاملي/تقاطعي يشمل هذه العوامل مجتمعة مع العامل الاقتصادي. ثالثًا وأخيرًا، الأبحاث القليلة التي تناولت هذا الموضوع في مصر تعود إلى سنوات ماضية، ولم يتم تحديثها لتعكس التطورات الحالية.

السؤال البحثي الأساسي لهذه الدراسة هو: إلى أي مدى يؤثر التمكين الاقتصادي للمرأة على معدلات العنف المنزلي في الطبقات الاجتماعية المختلفة في مصر خلال الفترة من ٢٠١١ إلى ٢٠١٩؟

أما الفرضية التي يسعى هذا البحث إلى اختبارها، فهي أن الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها الضحية/الناجية تشكل العامل التقاطعي الرئيسي الذي يؤثر على العلاقة بين التمكين الاقتصادي ووقوع العنف الأسري. وعليه، يختلف تأثير التمكين الاقتصادي بناءً على الطبقة الاجتماعية التي ينتمين إليها. بالإضافة إلى ذلك، يأخذ البحث في الاعتبار عوامل الخطر الأخرى التي قد تُعيق التأثير الإيجابي المحتمل للتمكين الاقتصادي على وقوع العنف الأسري، مثل العوامل القانونية، الدينية، الاجتماعية، الثقافية، والنفسية.

أدوات البحث:

نظرًا لندرة المصادر الأكاديمية التي تتناول مشكلة البحث ودراسة الحالة المحددة هذه، يعتمد هذا البحث بشكل أساسي على جمع البيانات الأولية. وقد تم اعتماد طريقتين رئيسيتين لجمع البيانات: الأولى، المقابلات المنظمة جزئيًا والاستطلاعات عبر الإنترنت مجهولة الهوية، والتي استهدفت نساء من الطبقات المتوسطة/ العليا في القاهرة لقياس تأثير التمكين الاقتصادي على العنف المنزلي في حالاتهن. والثانية، المقابلات المنظمة جزئيًا والمسوحات الميدانية، التي استهدفت عينة من النساء في الطبقات الكادحة في القاهرة، بهدف تقديم فهم شامل لتأثير التمكين الاقتصادي للمرأة على العنف المنزلي في تجاربهن. وتم جمع البيانات من الطبقات الكادحة بالتعاون مع مؤسسة قضايا المرأة المصرية.

المفاهيم الأساسية والإطار النظري للبحث:

أولاً، يُعرّف التمكين الاقتصادي للمرأة، وفقًا لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (٢٠١١)، بأنه قدرة المرأة على الوصول إلى الموارد والفرص الاقتصادية، بما في ذلك الوظائف، والخدمات المالية، والممتلكات، والأصول الإنتاجية الأخرى، إلى جانب

تنمية المهارات والمعارف عن السوق. أما العنف المنزلي، فيُعرف وفقًا للمادة ١٥ (٢٢) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو، ١٩٩٢) بأنه العنف الذي تتعرض له النساء من جميع الأعمار داخل العلاقات الأسرية، ويتضمن الضرب، والاغتصاب، وأشكالاً أخرى من الاعتداء الجنسي، والعنف النفسي، وأنواعًا أخرى من العنف التي تُعززها السلوكيات التقليدية.

النظرية المستخدمة في هذا البحث هي نظرية التقاطعية التي صاغتها كيمبرلي كرينشو عام ١٩٨٩. جاءت صياغة هذه النظرية استجابةً للمشكلة المتمثلة في أن تركيز النسوية التقليدية على تجارب مجموعة معينة متميزة - النساء ذوات البشرة البيضاء - أدى إلى تهميش تجارب النساء الأخريات اللاتي يتعرضن غالبًا للقمع المضاعف. فيما يتعلق بالعنف المنزلي، تشير كرينشو (١٩٩١) إلى أن مجموعة من المتغيرات المختلفة تؤثر على حياة ضحايا العنف المنزلي. ومع ذلك، لا تعمل هذه المتغيرات بشكل مستقل، بل تتقاطع وتؤثر في بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، عند دراسة النساء الملونات اللاتي يعشن في فقر، يتضح أن أبعاد الطبقة، والعرق، والجنس تتقاطع معًا لتشكل واقعهن فيما يتعلق بالعنف المنزلي. بالتالي، توفر نظرية التقاطعية إطارًا قويًا يمكن لهذا البحث الاستناد إليه عند تناول مشكلة العنف المنزلي في مصر، مع تحليل المتغيرات المتقاطعة، مثل الطبقة الاجتماعية، والثقافة، والوضع الاقتصادي، والضغوط الاجتماعية.

تأثير التمكين الاقتصادي للمرأة على العنف الأسري في الطبقات الاجتماعية المختلفة في مصر:

نتائج البحث لعينة الطبقة المتوسطة/ العليا:

أُجري البحث باستخدام استبيان مُجهل عبر مواقع التواصل الاجتماعي، شاركت فيه ٥٠ امرأة من الطبقتين المتوسطة/ العليا ممن تعرضن للعنف الأسري، إلى جانب إجراء ١٠ مقابلات وجهًا لوجه مع ناجيات من نفس الفئة. أظهرت نتائج الاستطلاع أن ٧٠٪ من المشاركات أكدن أن المال لم يكن سببًا للشجار مع المسيء، مما يؤدي إلى العنف. وفيما يتعلق بالوضع المالي للمشاركات، تبين أن ٢٦٪ فقط كان دخلهن أعلى من دخل المسيء، و٣٢٪ كنّ يشغلن مراتب عمل أعلى من المسيء، بينما ٤٢٪ كنّ مستقلات ماليًا. ومع ذلك، ذكرت ٢٣٪ فقط أن استقلالهن المالي هو ما أثار العنف الأسري ضدهن

عند سؤالهن عن تأثير وضعهن المالي على وقوع العنف الأسري الذي تعرضن له، قالت إحدى المشاركات: «ليس من السهل ترك المسيء عندما لا تتمتعين بالاستقلال المالي.» بينما أوضحت أخرى أنها تعرضت للعنف في كل مرة تطلب فيها المال من والدها. من ناحية أخرى، تعرضت بعض النساء المستقلات ماليًا للعنف الاقتصادي إلى جانب العنف الجسدي و/أو اللفظي. على سبيل المثال، ذكرت إحدى الضحايا: «كان يأخذ مني المال دائمًا لمجرد أنني أكسب أكثر منه.» وأخرى قالت: «لقد أخذ كل أموالي ليعطيها لوالدته وأخيه." تعكس هذه النتائج تعقيد العلاقة بين الوضع المالي والعنف الأسري،

حيث لا يرتبط العنف دائمًا بالفقر أو الاعتماد المالي، وإنما قد يكون نتيجة لعوامل اجتماعية واقتصادية تعزز ديناميكيات السيطرة والتحكم وتعيد تشكيلها داخل الأسرة.

وعندما طُلب من المشاركات تقييم تأثير العوامل المختلفة التي تسهم في مشكلة العنف الأسري، من خلال إعطاء كل عامل تقييماً يتراوح بين ١ و٥، حيث يمثل ١ أدنى تأثير و٥ أعلى تأثير، أعطت ١٠٪ فقط من المشاركات استقلالهن المالي تقييماً يبلغ ٥، وأعطت نسبة ١٠٪ اعتمادهن المالي على المعتدي تقييماً يبلغ ٥. تُبرز هذه الإحصاءات حقيقة مفادها أن ٢٠٪ فقط من العينة يعتقدن أن التمكين الاقتصادي، أو غيابه، هو أحد العوامل الرئيسية التي ساهمت في وقوع العنف الأسري. كذلك، أفادت أقل من ربع العينة بأن استقلالهن المالي كان سببًا مباشرًا لردود الفعل العنيفة من قبل المعتدين الذكور. وعلى الرغم من أن إحدى النساء اللاتي شاركن في الاستطلاع قالت «إن الإساءة كانت بسبب نجاحي»، هذا لا يعني بالضرورة أن التمكين الاقتصادي للمرأة هو السبب الرئيسي للعنف في الطبقات العليا، بل يعني فقط أن تأثيره المحتمل يظل محدودًا بالعوامل الأخرى التي تتم مناقشتها في الصفحات القادمة من البحث.

من ناحية أخرى، أفادت ٣٠٪ من العينة بأن الاعتماد المالي كان السبب الأساسي وراء تحملهن للعنف المنزلي وعدم قدرتهن على مغادرة الأسرة المسيئة. هذه النسبة، رغم كونها لا تمثل سوى ثلث العينة، تشير إلى الدور المهم للتمكين الاقتصادي في مساعدة ضحايا العنف المنزلي على ترك البيئات المسيئة، خاصة في الحالات التي يكون فيها الاعتماد المالي هو العائق الأساسي. أما خلال المقابلات الفردية، فقد تنوعت الطرق التي أثر بها الوضع المالي بشكل مباشر على تجربة العنف المنزلي. على سبيل المثال، قالت إحدى المشاركات: «كان استقلالي المالي سببًا ورادعًا للعنف المنزلي؛ حيث كنت أعمل، وزوجي لا يعمل، كان لا يزال يحاول التحكم في كيفية إنفاق المالي." وأردفت قائلة: «في بعض الأحيان كان يتوقف عن استغلالي إذا سمحت له بالحصول على المال وإنفاقه كما يشاء، وفي أحيان أخرى كان يتهمني بالعمل كثيرًا وعدم إعطائه الاهتمام الكافي أو عدم القيام بالأعمال المنزلية.» (م.س، القاهرة، ٢٠١٩). وبالمثل، روت سيدة أخرى، كانت تعمل بينما يبقى زوجها في المنزل، تجربتها قائلة: «كنت أعطيه كل الأموال التي جنيتها، وكان يتركني وابنتنا جائعتين. فعندما كنت أعطيه المال، كان يتوقف عن ضربي لفترة، إلى أن يطلب المزيد من المال.» (هـ.م، القاهرة، ٢٠١٩). وعندما سُئلت عما إذا كان زوجها يمارس العنف بسبب شعوره بأن دوره كرب الأسرة مهدد، أجابت: «لم يكن يهتم بعملي ولم يقارن أبدًا بين منصبي ومنصبه. كل ما كان يهمه هو المال الذي أعطيته له."

من ناحية أخرى، شاركت ضحية ثالثة تعرضت للعنف من قبل والديها وخطيبها تجربتها قائلة: «لو كان لدي ما يكفي من المال، لكنت تركت منزل والدي، بغض النظر عن أي ارتباط عاطفي أو وصمة اجتماعية تواجه الفتيات اللاتي يعشن بمفردهن.» (ر.ب، القاهرة، ٢٠١٩). ومع ذلك، كان الوضع مختلفًا مع خطيبها، الذي لم يسمح لها بدفع أي شيء أثناء

وجودها معه، وأكد أن عائلته هي التي يجب أن تتحمل تكاليف الزواج بالكامل وفقًا لتقاليدهم. وأوضحت: «كان يجعلني أشعر دائمًا بأنني مدينة له لأنه يدفع ثمن كل شيء، وكان يقول إنني يجب أن أضحي بأصدقائي ومهنتي من أجله، لأن ذلك سيكون تضحية هامشية مقارنة بمبلغ المال الذي يدفعه." وأضافت: «لم يقل ذلك مباشرةً، ولكنني شعرت دائمًا أنه كان مهددًا بنجاحي المحتمل. حيث رفض في البداية فكرة حصولي على وظيفة بعد زواجنا، وأرادني أن أكون ربة منزل. وبعد نقاشات طويلة، وافق أخيرًا على أن أعمل، بشرط استمراري في وظيفتي الحالية، حيث لم تكن هناك أي فرصة للترقية أو لتجاوز رتبته المهنية.» (ر.ب، القاهرة، ٢٠١٩).

تعكس هذه النتائج إمكانية تطبيق كل من نموذجي رد الفعل العنيف للذكور ونموذج القوة التفاوضية على حدوث العنف المنزلي في الطبقات المتوسطة/ العليا في مصر. وتشير البيانات الكمية من المسح والبيانات النوعية من المقابلات الفردية إلى أن تمكين المرأة اقتصاديًا قد يلعب دورًا إيجابيًا في الحد من العنف المنزلي. ومع ذلك، لفهم تأثير التمكين الاقتصادي بشكل دقيق، ينبغي فحص عوامل الخطر الأخرى. وقد تضمن الاستطلاع الموجه لعينة الطبقة المتوسطة/العليا عدة أسئلة لاستكشاف تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية والدينية والنفسية والقانونية على حدوث العنف الأسري. الأول هو ترتيب تأثير العوامل المختلفة باستخدام تقييم من ١ إلى ٥، حيث يمثل ١ أدنى تأثير و٥ أعلى تأثير. وأظهرت النتائج أن ٥٨٪ من النساء قيمن الحالة النفسية للمعتدي بأعلى درجة ٥، و٣٢٪ منحوا العوامل الاجتماعية والثقافية نفس التقييم، كذلك ٢٨٪ أعطوا جهلهم بحقوقهم القانونية التقييم ذاته (٥). بمقارنة هذه الأرقام مع العوامل المالية التي ذكرت سابقًا، يتضح أن غالبية النساء أرجعن حدوث العنف الأسري إلى العوامل الأخرى بشكل أكبر. ومن المثير للاهتمام أن ٣٦٪ من العينة أشرن إلى «الحب» كسبب رئيسي لبقائهن في علاقة مسيئة، تلتها الضغوط المجتمعية بنسبة ٣٤٪، بينما جاء الاعتماد المالي في المرتبة الثالثة بنسبة ٣٠٪. بناء على هذه النتائج إلى، فإن التعلق العاطفي بالمعتدي شائع جدًا في الطبقات العليا، ويعتبر السبب الرئيسي لتحمل النساء للعنف. يمكن تفسير ذلك من خلال مفهوم الترابط بعد الصدمة (Trauma Bonding)، حيث تقع الضحايا في تعلق نفسي مرضي بالمسيء (دودجسون، ٢٠١٧). بالإضافة إلى ذلك، كان الضغط المجتمعي ثاني أهم العوامل تأثيرًا. فلا يزال العنف المنزلي في المجتمع المصري يُعد من التابوهات التي لا ينبغي الحديث عنها، مما يمنع العديد من الضحايا من الإبلاغ عن تجاربهن أو اتخاذ خطوات جذرية مثل مغادرة منزل الأسرة أو الطلاق.

وقد علقت إحدى المشاركات في الاستطلاع على سبب اختيارها «الحب» كسبب لعدم تمكنها من اتخاذ أي موقف، قائلة: «ربما جعل بعض سنوات حياتي الأسوأ على الإطلاق، لكنه أخي، ولا يمكنني أن أكرهه.» وبالمثل، قالت امرأة أخرى: «لقد بقيت لأنني اعتقدت أنه إذا أعطيته بعض الحب، فسوف يتوقف عن إساءة معاملتي." أثيرت نقطة أخرى في نهاية

مقابلة مع إحدى الضحايا، عندما قالت: *»لا يزال والديّ سندي وظهري، على الرغم من أنهما كانا مسيئين؛ لقد كانا دائمًا بجانبي عندما لم يكن هناك أي شخص آخر، وأنا مدينة لهما بالكثير.» تسلط مثل هذه التصريحات الضوء على الدور الذي يلعبه التعلق العاطفي والنفسي في جعل الضحايا يشعرون بالذنب ودفعهم إلى البقاء في بيئة مسيئة، على الرغم من الألم والمعاناة التي يعيشونها.

وعندما يتعلق الأمر بتأثير المجتمع، أشارت إحدى المشاركات في الاستطلاع إلى أن: «الضغوط المجتمعية تشكل عاملاً كبيرًا بسبب حقيقة أن النساء يتعرضن لضغوط مستمرة للاستقرار تحت أي ظرف، خوفًا من العنوسة.» ومن زاوية أخرى، جمعت مشاركة أخرى بين العوامل الاجتماعية والثقافية والمالية بقولها: «العوامل الثقافية والمالية مهمة بالتأكيد. لم أكن أتمتع بالاستقلال المالي الكافي لأكون وحدي في ذلك العمر، وكان المجتمع سيفترض أنني فتاة غير شريفة إذا تركت منزل عائلتي." وخلال مناقشتنا، صرحت إحدى الناجيات بأنها «ترعرعت في منزل كانت فيه الطاعة لتجنب العنف هي القاعدة الأساسية.» وأوضحت أنه عندما أساء زوجها معاملتها، لم تكن ترغب في الطلاق لعدم وجود من يدعمها. وأضافت: «لم يساعدني والدي، لأن والدتي كانت تكرهني منذ ولادتي لأنني فتاة، ولم يكن والدي يستطيع تحدي قراراتها.» (ش.م، القاهرة، ٢٠١٩). تعكس هذه الشهادات أبعادًا اجتماعية متعددة، أبرزها الضغوط التي تواجهها النساء للزواج و/أو البقاء في علاقة زوجية حتى في ظل الإساءات، نتيجة الاعتقاد الثقافي السائد بأن الزواج هو الغاية الأهم في حياة المرأة. كما توضح حقيقة أن العوامل الاجتماعية والثقافية والخوف من الوصمة، إلى جانب الافتقار إلى الموارد المالية، قد تُجبر الضحايا على تحمل الإساءة بدلاً من مواجهتها أو الهروب منها.

نتائج البحث في عينة الطبقة الكادحة:

لأغراض هذا البحث، تم توزيع استبيان على عينة مكونة من ٥٠ امرأة من الطبقة الكادحة في مصر، بالإضافة إلى إجراء ٢٠ مقابلة فردية منظمة جزئيًا مع نساء من نفس الطبقة.

أظهرت نتائج الاستطلاع أن ٦٨٪ من العينة ذكرت أن المال كان سببًا للشجار مع المعتدي، مما أدى إلى أنواع مختلفة من العنف. ومن المثير للاهتمام أن ١٥٪ فقط من المشاركات كان دخلهن أعلى من دخل المعتدي، و١١,٦٪ كنّ في مرتبة أعلى منه في العمل، بينما ٤٢٪ كنّ مستقلات ماليًا. ومع ذلك، أفادت ١٥,٢٪ فقط أن استقلالهن المالي كان السبب وراء تعرضهن للعنف الأسري. وعند سؤالهن عن كيفية مساهمة وضعهن المالي في حدوث العنف الأسري، قالت إحدى المشاركات: «كان زوجي يضربني عندما أرفض أن أعطيه مالي.» كما كررت العديد من النساء نفس الفكرة، مشيرات إلى أن أزواجهن لا يساهمون بأي شيء في مصاريف المنزل، وأنهم يعتدون على زوجاتهم عندما يطلبن المال، حتى في الحالات

التي يكون فيها الزوج لديه وظيفة ويكسب المال. علاوة على ذلك، عندما طُلب من المشاركات تقييم تأثير العوامل المختلفة التي تساهم في مشكلة العنف الأسري باستخدام مقياس من ١ إلى ٥، منحت ١٠٪ فقط منهن استقلالهن المالي عن المعتدي التقييم الأعلى (٥)، ومنحت نسبة ٢٥٪ اعتمادهن المالي على المعتدي التقييم ذاته. قد يبدو هذا التناقض غير منطقي للوهلة الأولى، بالنظر إلى أن ٦٨٪ من العينة أفادت بأن المشاكل المالية كانت سببًا للإساءة. ومع ذلك، تكشف هذه النتائج عن قضية بالغة الأهمية، أصبحت واضحة بشكل خاص أثناء المقابلات الفردية، ففي الطبقة الكادحة، غالبًا ما تُعزى الإساءة إلى شخصية المعتدي أو مزاجه السيئ. وعلى الرغم من اعترافهن بأن المشكلات المالية كانت دافعًا واضحًا للشجارات، فإنهن لا يعتقدن أن وضعهن المالي يلعب الدور الرئيسي في العنف الذي يتعرضن له.

خلال المقابلات الفردية، ذكرت إحدى الضحايا: «أعمامي بدأوا يحرضون والدي على أخذ المال مني ومن إخوتي بمجرد أن بدأنا العمل.» في هذه الحالة، يتشابك العامل الاقتصادي مع المعايير الاجتماعية؛ فقد كان والدها يسيء معاملتها لأسباب مالية، ولكنه أيضًا جزء من مجتمع يتسامح مع هذا السلوك ويعززه. من اللافت للنظر أن ١٣٪ من العينة أشارت إلى أن الاعتماد المالي كان السبب لتحملهن العنف المنزلي وعدم ترك الأسرة المسيئة. ويعود ذلك غالبًا إلى حقيقة أن معظم النساء المشاركات كن يعملن ويجلبن المال إلى الأسرة، وبالتالي، كان بإمكانهن تدبير أمورهن بدون المعتدي. أثناء المقابلات، أشارت العديد من النساء إلى أنهن لم يكن لديهن عمل عندما تعرضهن للعنف، لكن معظمهن تمكنَّ في النهاية من الحصول على وظيفة. وعبرت إحدى المشاركات عن رأيها قائلة: «لو كنت أعمل عندما كنت متزوجة، أعتقد أن ذلك كان سيحدث فرقًا. ربما لو كان لدي المال، لكنا تشاجرنا أقل... كنت سأطلب الطلاق في وقت سابق بالتأكيد لو كان لدي المال." ومع ذلك، واصلت شرح الصعوبات التي واجهتها قائلة: «كان قرار الطلاق صعبًا للغاية. كنت خائفة من المجتمع. وظللت أسأل نفسي: ماذا سيقولون عني إذا طلقت؟» (ل.م، القاهرة، ٢٠١٩).

لذلك، لا تُظهر عينة الطبقة الكادحة أي دليل يذكر على ردود الفعل العنيفة من جانب المعنفات تجاه الذكور. والإجابة الأكثر شيوعًا التي تكررت في جميع المقابلات كانت أن الرجال في هذه الفئة لا يهتمون إذا كانت الضحية تعمل أو لا تعمل، طالما أنها تقدم لهم المال. على سبيل المثال، ذكرت واحدة فقط من النساء العشرين اللائي تمت مقابلتهن بشكل فردي أن زوجها كان يغار من عملها لأنه لا يعمل. وروت أنها ذات مرة طلبت منه المذاكرة للأطفال أثناء عودتها من العمل، وكان رده ساخرًا: «نعم بالطبع، لأنني الآن من الواضح أنني المرأة وأنت الرجل في هذا الزواج." تشير هذه النتائج إلى أن النساء قد يواجهن مزيدًا من العنف إذا كنّ يمتلكن المال ورفضن تقديمه للمعتدي. وعلى النحو ذاته، لا تظهر هذه النتائج تأثيرًا قويًا على نموذج القوة التفاوضية؛ إذ إن معظم الضحايا كنّ إما ينفقن المال على أطفالهن أو لم يكن لديهن مصدر دخل عندما تعرضن للعنف. من اللافت للنظر أيضًا أن أكثر من نصف النساء في عينة الطبقة الكادحة أفدن

بأنهن لم يبدأن العمل إلا بعد ترك المسيء. ومع ذلك، يمكن رؤية تأثير التمكين الاقتصادي بشكل واضح في قدرتهن على اتخاذ قرار ترك الزوج المسيء بعد تحمل إساءته لأطول فترة ممكنة. وكما وصفت إحدى المشاركات تجربتها أثناء المقابلة

"لقد تخليت عن جميع حقوقي وحتى دفعت ثمن الطلاق. كان عليّ إنهاء هذا الزواج. بعد أن تحملت الضرب والإساءة اللفظية لأكثر من عشر سنوات، تزوج فتاة صغيرة في عمر ابنتنا وتخلى عني وعن أطفالنا لمدة عامين كاملين. بدأت العمل لإعالة أسرتي وقررت الطلاق.» (ع.ا، القاهرة، ٢٠١٩).

تساعد هذه الشهادة في وضع دور تمكين المرأة اقتصاديًا في سياقه. فوفقًا لنتائج البحث والمقابلات، ليس هو العامل الوحيد أو الأكثر أهمية. فقد تضمن الاستطلاع الموجه لعينة الطبقة الكادحة مجموعة من الأسئلة التي تستكشف تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية والدينية والنفسية والقانونية على وقوع العنف الأسري. كان أحد الأسئلة يتمثل في ترتيب تأثير العوامل المختلفة باستخدام تقييم من ١ إلى ٥، حيث يمثل ١ أدنى تأثير و٥ أعلى تأثير. وأظهرت النتائج أن ٥٥٪ من المشاركات منحن الحالة النفسية للمعتدي التقييم الأعلى (٥)، و ٦٠٪ أعطوا نفس التقييم للعوامل الاجتماعية والثقافية، و٤١٪ منحوا تعاطي المخدرات من جانب المعتدي التقييم ذاته. بمقارنة هذه الأرقام مع تأثير العوامل المالية، يتضح أن غالبية النساء المشاركات في الاستطلاع أرجعن العنف الأسري إلى هذه العوامل الأخرى بشكل أكبر. ومن الجدير بالذكر أيضًا إشارة ٥٧٪ من المشاركات بأنهن بقين في منزل مسيء بسبب أطفالهن، بينما أكدت ٤٣,٥٪ أنهن بقين بسبب ضغوط أسرهن، و٣٧٪ وضحن إن بقائهن كان بسبب المجتمع.. توضح هذه النتائج أن خوف الضحية من فقدان أطفالها أو حرمانهم من العيش في منزل يضم كلا الوالدين يُعد السبب الرئيسي لتحمل المشاركات من عينة الطبقة الكادحة العنف. بالإضافة إلى ذلك، تحتل ضغوط الأسرة والمجتمع المرتبتين الثانية والثالثة في الأهمية. فالطبقات الكادحة غالبًا ما تعيش في مجتمعات متلاحمة، مما يجعل الحياة الشخصية عرضة للتدخلات الاجتماعية والعائلية. جانب آخر مهم هو أن معظم النساء اللاتي شاركن في الدراسة من هذه العينة تعرضن للعنف في منزل والديهن قبل أن يتعرضن للعنف من أزواجهن، مما يعزز من تسامحهن مع العنف المنزلي ويجعله جزءًا مقبولاً من الحياة اليومية (جيليس، ١٩٧٦). هذا النمط يُشير إلى تأثيرات عميقة للتربية والثقافة الاجتماعية التي تُسهم في استمرار دورة العنف.

خلال مناقشتنا، ذكرت إحدى الضحايا: «لم أرغب في الحصول على الطلاق بسبب أطفالي، فهو فظيع معي، لكن الأطفال يحبون والدهم!» (و.أ، القاهرة، ٢٠١٩). وعلى النقيض، أفادت امرأتان بأنهما تركتا أزواجهما خوفًا من أن يؤذوا أطفالهما. كما صرحت ضحية أخرى: «لم يرغب والدي في تحمل مسؤوليتي ومسؤولية ابني، لذلك كان عليّ البقاء لأنني لم أستطع التخلي عن ابني.» (س.ع، القاهرة، ٢٠١٩). في جميع هذه السيناريوهات، كانت غريزة الأمومة هي المحرك الأساسي لسلوكهن، متجاوزة أي عوامل أخرى. وعندما يتعلق الأمر بدور المجتمع، أشارت العديد من النساء خلال المقابلات إلى أن المجتمع ينظر بازدراء إلى النساء المطلقات ويسارع إلى الحكم عليهن. عبرت إحدى المشاركات (ر.ا) عن هذا الضغط

قائلة: «إذا كنت امرأة مطلقة، فإن الجميع في شارعنا سوف يراقبون كل ما أفعله، وسوف يتحدثون إذا خرجت أو زرت أي شخص أو زارني أحد.» (ر.ا، القاهرة، ٢٠١٩). ومن المؤكد أن هذا النوع من الضغط الاجتماعي يساهم في منع النساء من ترك علاقة مسيئة، أو يجعلهن يترددن لفترات أطول قبل اتخاذ القرار. علاوة على ذلك، في جميع المقابلات التي أجريت مع عينة الطبقة الكادحة، أكدت كل الضحايا أن أسرهن نصحتهن بالبقاء مع أزواجهن المسيئين وتحمل سلوكهم. ومع ذلك، يجب الإشارة إلى أن الآباء غالبًا ما بدأوا في دعم قرار بناتهم بالطلاق عندما تفاقمت الإساءة بشكل كبير. على سبيل المثال، قالت إحدى المشاركات: «ظل والدي يخبرني بتحمل سلوك زوجي العنيف، حتى كاد يقتلني في إحدى المرات، ثم قبلوا قراري بالطلاق." (ا.و، القاهرة، ٢٠١٩) وفي حالة أخرى، قالت إحدى المشاركات:

"كانت والدتي تعطينا المال وترسل لنا الطعام باستمرار، ولكن عندما أدركت أن زوجي لا يزال يضربني، قالت لي: انفصلي وتعالي للعيش معي. لم يكن ينفق أي أموال عليّ أو على الأطفال، وبالتالي كان العبء المالي على والدتي هو نفسه، سواء عشنا معها أو بقينا معه.» (س.م، القاهرة، ٢٠١٩).

تُظهر هذه الشهادة من عينة الطبقة الكادحة إمكانية تطبيق نموذج القدرة التفاوضية (فارمر وتيفنثالر، ١٩٩٧)، مع تسليط الضوء على حقيقة مهمة مفادها أن الضحايا، تحت تأثير عوامل مختلفة، سواء اقتصادية أو اجتماعية، قد يتحملن العنف إلى حد معين. ومع ذلك، عندما يتفاقم ويتجاوز حدودًا معينة، تتوقف النساء عن تحمله، بغض النظر عن الأسباب أو النتائج المترتبة على ذلك.

مقارنة تحليلية:

خلال هذا البحث، تم تسليط الضوء على النتائج المستخلصة من البيانات الأولية التي تم جمعها من عينة من الطبقة العليا وأخرى من الطبقة الكادحة، وقد تم توجيه الأسئلة إلى الضحايا/الناجيات من العنف المنزلي عبر منظور النسوية التقاطعية. وقد أخذت هذه الأسئلة في الاعتبار جميع العوامل التي قد تؤثر على حدوث العنف المنزلي في السياق المصري

يركز هذا البحث بشكل أساسي على الطبقة الاجتماعية كعامل تقاطعي عند دراسة تأثير التمكين الاقتصادي للمرأة على العنف المنزلي. وكما أظهرت النتائج، توجد قواسم مشتركة، إلى جانب اختلافات واضحة، في تأثير التمكين الاقتصادي على النساء من الطبقات الاجتماعية المختلفة. بداية، أفادت ٣٠٪ من العينة الأولى بأن اعتمادهن الاقتصادي على المعتدي كان السبب في عدم تمكنهن من مغادرة الأسرة المسيئة، مقارنة بـ١٣٪ فقط من العينة الثانية. من ناحية أخرى، عندما طُلب منهن تقييم تأثير العوامل المختلفة على وقوع العنف المنزلي باستخدام مقياس من ١ إلى ٥، حصل عامل الاستقلال المالي على تصنيف ٥ من قبل ١٠٪ فقط من كلتا العينتين. تشير هذه النتائج إلى اتفاق بين النساء من الطبقتين على أن الاستقلال المالي لم يكن العامل الأكثر تأثيرًا في تجاربهن مع العنف المنزلي. ذلك يمكن تفسيره بطريقتين: الأولى، أنه قد

ينفي صحة نموذج «رد الفعل العنيف الذكوري». الثانية، أن الاستقلال المالي كان له تأثير محايد في هذه التجارب، بمعنى أنه لم يُظهر أي دور واضح في الحد من العنف أو زيادته.

ومن ناحية أخرى، ظهر اختلاف واضح بين نسبة النساء من الطبقة العليا ونسبة النساء من الطبقة الكادحة في تقييمهن لتأثير الاعتماد المالي على العنف المنزلي. حيث منحت ١٠٪ فقط من العينة الأولى الاعتماد المالي تصنيفًا ٥، مقارنة بـ٢٥٪ من العينة الثانية. يشير هذا إلى أن غياب التمكين الاقتصادي يمكن أن يتسبب في زيادة العنف المنزلي ضد النساء من الطبقة الكادحة. فقد أوضحت المقابلات أن معظم الضحايا من الطبقة الكادحة تعرضن للعنف عندما طلبن المال من المعتدي. في المقابل، كان رد الفعل العنيف من جانب الذكور أكثر وضوحًا في العينة الأولى (الطبقة العليا) مقارنة بالعينة الثانية (الطبقة الكادحة). فقد ذكرت ٢٣٪ من النساء من الطبقة المتوسطة/العليا أن استقلالهن المالي أثار العنف ضدهن، مقارنة بـ١٥٪ فقط من النساء من الطبقة الكادحة.

تجدر الإشارة إلى أن العنف النفسي كان النوع الأكثر شيوعًا الذي تعرضت له النساء في عينة الطبقة العليا، حيث بلغت نسبته ٥٨٪، بينما كان العنف الجسدي هو النوع الأكثر شيوعًا بين النساء في عينة الطبقة الكادحة بنسبة ٦٨٪. تعكس هذه الأرقام سبب ميل نساء الطبقة الكادحة إلى الاعتقاد بأن وضعهن المالي ليس العامل الحاسم في مواجهة العنف، إذ غالبًا ما يتخذن قرار مغادرة منزل الزوجية عندما تكون حياتهن أو حياة أطفالهن في خطر. وفي تلك اللحظة، يصبح قرار المغادرة ضرورة ملحة بغض النظر عن استقلالهن المالي. وأخيرًا، تُظهر نتائج العينتين أن العوامل المؤثرة على وقوع العنف الأسري تختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية. ففي عينة الطبقة العليا، كان الارتباط العاطفي بالمُعَنِّف هو السبب الأكثر شيوعًا لتحمل الإساءة، بينما كان وجود الأطفال هو السبب الأبرز لتحمل الإساءة في عينة الطبقة الكادحة. ومع ذلك، كان للمجتمع دور متساوٍ تقريبًا في تأثيره على كلتا الطبقتين، مما يبرز أن ثقافة السيطرة الذكورية التي تحرم المرأة من حقوقها الأساسية تسود في جميع الطبقات الاجتماعية.

الجدير بالاهتمام هو أنه من بين أكثر من ١٠٠ امرأة شاركن في هذه الدراسة، أفادت امرأة واحدة فقط بأنها أبلغت الشرطة عن الإساءة، وبالتالي، هذا الإعراض عن إبلاغ الشرطة يعكس حقيقة وقوع النساء المعنفات كفريسة للضغوط المالية والاجتماعية والأسرية، في غياب المساعدة القانونية لضحايا العنف الأسري. وعلى الرغم من أن تأثير التمكين الاقتصادي للمرأة يختلف بين الطبقات الاجتماعية، بات واضحًا إنه يظل مقيدًا بعوامل أخرى مثل التعلق العاطفي أو الوصمة الاجتماعية أو الضغوط الأسرية. وهذا يوضح أنه من دون رفع مستوى الوعي وتغيير الخطاب المجتمعي الذي يُرسخ العنف الأسري في المجتمع المصري، سيبقى تأثير أي حلول مقترحة محدودًا وغير كافٍ لمعالجة المشكلة جذريًا.

خاتمة

يوضح هذا البحث نتيجتين رئيسيتين: الأولى، أن التمكين الاقتصادي للمرأة يمكن أن يسهم في تقليل العنف المنزلي ضدها في مصر، بشرط التغلب على عوامل الخطر الأخرى مثل العوامل الثقافية والاجتماعية والقانونية والنفسية. الثانية، أن تأثير التمكين الاقتصادي يختلف بين ضحايا العنف المنزلي من الطبقات الاجتماعية المختلفة. من الناحية الإحصائية، أظهرت البيانات فروقات طفيفة في نسب الضحايا الذين أكدوا على أهمية العامل المالي في تجاربهم من العيّنتين (عينات الطبقات العليا والطبقات الكادحة). علاوة على ذلك، كشفت المقابلات الفردية مع الضحايا من الطبقتين المتوسطة/العليا والكادحة أن تعريف التمكين الاقتصادي يختلف حسب الطبقة الاجتماعية: فالتمكين الاقتصادي بالنسبة للضحايا من الطبقات المتوسطة/العليا يرتبط بالقدرة على الحفاظ على نفس مستوى المعيشة، بينما يعني غالبًا للضحايا من الطبقات الكادحة القدرة على تلبية الاحتياجات الأساسية وضمان إعالة الأسرة. كما أظهرت النتائج أن نوع وشدة العنف المنزلي الذي تتعرض له، فالنساء من الطبقات الكادحة غالبًا ما يواجهن عنفًا جسديًا شديدًا قد يهدد حياتهن، مما يدفعهن إلى مغادرة الأسرة المسيئة ويحظين بدعم أسرهن لاحقًا. في هذه الحالة، يصبح العامل المالي أقل أهمية، حيث تكون الأولوية للتخلص من العنف الذي لا يمكن احتماله.

يقدم هذا البحث توصيتين رئيسيتين للبرامج التي تقودها الدولة وكذلك برامج المجتمع المدني الهادفة إلى الحد من العنف المنزلي من خلال تمكين المرأة اقتصاديًا: أولاً، ينبغي لهذه البرامج ألا تقتصر على توفير الوصول إلى الموارد الاقتصادية للضحايا؛ بل يمكن تعزيز فعاليتها من خلال تضمين تدريبات تهدف إلى رفع مستوى الوعي بين الضحايا وأسرهم. وثانيًا، يجب أن تراعي هذه البرامج أن التمكين الاقتصادي لا يقتصر على الضحايا من الطبقات الفقيرة فقط. فالانتماء إلى عائلة ثرية لا يعني بالضرورة استقلال المرأة اقتصاديًا؛ إذ إن عدم وجود مصدر دخل شخصي قد يجعلها تعتمد ماليًا على والديها أو زوجها، حتى وإن كانوا من المسيئين

ختامًا، أثبتت النظرية النسوية التقاطعية فائدتها الكبيرة لهذه الدراسة. فعند تناول أي ظاهرة اجتماعية/ نسوية مثل ظاهرة العنف المنزلي، يصبح من الضروري دمج عوامل الخطر المختلفة وتحليل كيفية تأثيرها المتبادل. يتيح هذا النهج دراسة التأثيرات الإيجابية أو السلبية المحتملة آخذة في الاعتبار الاختلافات الفردية إلى جانب الاختلافات في خلفيات العينات المادية والطبقية والثقافية، مما يضفي على البحث عمقًا وشمولية أكبر ويبعده عن أي تعميمات سطحية ولا تعكس حقيقة واقع تلك النساء..

المراجع:

- Abdellatif, R. (2015). "Exposing the Secret of Domestic Abuse in Egypt." *Egyptian Streets.*
- Aisa, M, G. (2014). "Conditional Cash Transfers and Intimate Partner Violence among Mexican Couples: The Impact of Oportunidades on Psychological Abuse Prevalence." *Lund University.*
- Amnesty International, (2015). *Circles of Hell: Domestic, Public and State Violence against Women in Egypt.*
- Anderberg, D and Rainer, H. (2011). "Domestic Abuse: Instrumental Violence and Economic Incentives." *Centre for Economic Studies (CES).*
- Bolis, M. & Hughes, C. (2015). "Women's Economic Empowerment and Domestic Violence, Links and Lessons for Practitioners Working with Intersectional Approaches." *OXFAM.*
- Crenshaw, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." In *Feminist legal theories.*
- Crenshaw, K. (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review*, *43*(6), 1241-1299.
- Dodgson, L. (2017). "People often Stay in Abusive Relationships because of Something Called 'Trauma Bonding' — here are the Signs it's Happening to You." *Business insider.*
- Egyptian Feminist Union (2015). *Arab Region Shadow Report: Beijing+20 Platform of Action.*
- El-Rashidi, S. (2014). »Domestic Violence: A Cultural Ailment.« *Atlantic Council.*
- Gelles, R. (1976). "Abused wives: Why do they stay?". *Journal of Marriage and the Family*, 38, 659–668.
- Farmer, A., & Tiefenthaler, J. (1997). »An Economic Analysis of Domestic Violence.« *Review of social Economy*, *55*(3), 337-358.
- Fraser, E. (2012). »Helpdesk Research Report: Economic Empowerment and Violence against Women and Girls (VAWG).«*Governance and Social Development Research Centre.*

- Hughes, C., Bolis, M., Fries, R., & Finigan, S. (2015). »Women's Economic Inequality and Domestic Violence: Exploring the Links and Empowering Women.« *Gender & Development*, *23*(2), 279-297.

- Kishor, S. & Johnson, K. (2004). »Profiling Domestic Violence: A Multi-Country Case Study.« *Measure DHS*+.

- Lenze, J., & Klasen, S. (2017). "Does Women's Labor Force Participation Reduce Domestic Violence? Evidence from Jordan." *Feminist Economics*, *23*(1), 1–29.

- Macmillan, R., & Gartner, R. (1999). "When She Brings Home the Bacon: Labor-Force Participation and the Risk of Spousal Violence against Women." *Journal of Marriage and the Family*, 947-958.

- McCloskey, L. (1996). "Socioeconomic and Coercive Power within the Family." *Gender and Society,* Vol. 10 No. 4, p. 449-463.

- Rocca, C. H., Rathod, S., Falle, T., Pande, R. P., & Krishnan, S. (2008). "Challenging Assumptions about Women's Empowerment: Social and Economic Resources and Domestic Violence among Young Married Women in Urban South India." *International journal of epidemiology,* 38(2), 577-585.

- Terry, G. (2004). "Poverty reduction and violence against women: exploring links, assessing impact." *Development in Practice*, *14*(4), 469-480.

- UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW). (1992). *CEDAW General Recommendation No. 19: Violence against women.*

- Vyas, S. (2013). "Estimating the Association between Women's Earnings and Partner Violence." In *The World Bank, Women's Voice, Agency, & Participation Research Series No.2.*

- Vyas, S., & Watts, C. (2009). "How does Economic Empowerment Affect Women's Risk of Intimate Partner Violence in Low- and Middle-Income Countries? A Systematic Review of Published Evidence." *Journal of International Development,* 21(5), 577–602.

كلمات مفتاحية

العنف الأسري - التقاطعية - التمكين الاقتصادي للمرأة - مواجهة العنف الأسري - الثقافة المجتمعية والعنف

النسوية التقاطعية: انعكاس التجارب المركبة للنساء في كتاباتهن الذاتية.. مقاربة نقدية في سيرة الكاتبة «إشراقة مصطفى حامد»

نهلة راحيل

أكاديمية وناقدة ومترجمة مصرية، تشغل منصب مدرسة الأدب الحديث والمقارن بكلية الألسن، جامعة عين شمس

تشكل كتابات المرأة التي تبوح خلالها عن تجاربها الذاتية مواجهة سردية تصنعها الأنثى كوسيلة لإنطاق المسكوت عنه من رغباتها المقموعة أو مشاعرها المقهورة من ناحية، ولتحدي المؤسسة الذكورية التي تُقصيها إلى الهامش أثناء سعيها لاحتلال المركز من ناحية أخرى، لتعبر «الأنا» النسوية في نصوصها من حدود الذاتية وتنطلق إلى أفق الجماعية التي تتلاقى فيها مختلف أنماط النساء في مقاومة القهر الأبوي ومحاولة تمكين المرأة.

وتندرج بعض السير الذاتية النسوية في إطار السرديات البديلة، التحررية التنويرية، التي تهدف إلى تفكيك مقولات السرديات الكبرى، وزعزعة مركزيتها والتشكيك في نزاهة إيديولوجيتها، عبر خطاب ذاتي تخييلي يفكك النسق الأبوي الذي ينمّط دور المرأة في المجتمع ويفرض عليها التهميش والإقصاء، ومن ثمّ يضع العقبات في طريق بحثها عن هوية أنثوية فاعلة تنافس بها المحددات الذكورية ثقافيًّا وفكريًّا واجتماعيًّا.

وقد اتضح هذا الوعي النسوي في تجربة الكاتبة السودانية «إشراقة مصطفى حامد» التي جسدتها في مشروع سير ذاتي استلهمت فيه تاريخها الشخصي بتفاصيله الخاصة جنبًا إلى جنب مع مكاشفة تاريخ السودان وإفقاره على يد مستعمريه وحكامه وهجرة بعض أبنائه خارجه، لتمثّل سيرتها سردية بديلة تنتقد كافة أشكال المركزية بدءًا من الهيمنة الذكورية وانتهاءً بالفوقية الأوروبية؛ حيث تنبع خصوصية تجربتها من تعالق الخطاب النسوي الذاتي الذي يعيد تشكيل علاقات القوى الجندرية ويجسد اهتمام المرأة بتنمية وعيها بنفسها، مع الخطاب ما بعد الكولونيالي الذي ينشغل بعلاقات القوى بين المستعمِر والمستعمَر ويطرح قضايا الهوية والعلاقات الثقافية القائمة على ثنائية المركزية الغربية وهامشية الآخرين

من هذا المنطلق، ولّدت سيرة الكاتبة الذاتية خطابًا نسويًّا ما بعد كولونيالي تميز بطرح قضايا نساء إفريقيا على خلفية ثنائية المستعمِر/ المستعمَر، في محاولة لكشف لغة الاستعمار المروجة لتأخر المرأة الإفريقية وربط عدم تحررها بعادات

بلدان العالم النامي وتقاليده، ولاستكشاف سياسات العنصرية ضد شعوب تلك البلدان وما ينتج عنها من تهميش للمرأة بسبب هويتها التقاطعية كأنثى وكسوداء، مما يزيد من صعوبة تشكيل روابط نسوية موحدة يمكن تعميمها، رغم مواجهة النساء جميعا لمخاطر النظام الأبوي الذكوري وممارساته القمعية.

لذلك يهتم التحليل النسوي للنص السيرذاتي، في تلك الدراسة، بما أسمته المنظرة النسوية الأفرو-أمريكية «كيمبرلي كرينشو» بالمقاربة «التقاطعية» التي تلتفت لمعايير التصنيف اللوني والطبقي والجنسي والعقائدي وغيرها من معايير القوى النسبية التي تجعل تراتبات الجنوسة معقدة وتؤثر في إنتاج النص، ومن ثم في الممارسة النقدية والرؤية التحليلية له، فيتسع تحليل النص سرديًّا ليشمل فحص مفاهيم إيديولوجية كالعرق والقومية والطبقة والانتماء واللون والمنفى فضلاً عن الجنوسة.

وذلك من خلال رصد تلك التقاطعات كما تجسدت في السيرة الذاتية للكاتبة السودانية المقيمة في النمسا إشراقة مصطفى حامد، والتي جاءت في جزأين: الأول بعنوان: **أنثى الأنهار- من سيرة الجرح والملح والعزيمة** (٢٠١٥)، والثاني بعنوان: **الدانوب يعرفني- الوجه الآخر لسيرة الأنهار** (٢٠١٧)، تعرض بهما سيرتها الحياتية، في السودان والنمسا، بنجاحاتها وإخفاقاتها، المتعالقة مع مسيرة شعبها المقاوم لجراحات التمييز والعنصرية سواء في الوطن أو في المهجر، وتسرد على صفحاتهما حلمها الشخصي، وحلم نساء إفريقيا معًا، بعالم يُعلي من قيم الإنسانية والحرية والعدل ويزيل كافة الحواجز بين البشر المبنية على النوع أو اللون أو الدين أو العرق أو الميل الجنسي وغيرها من تصنيفات.

حيث تمتعت الكاتبة في نصها بسلطة السرد وتمثيل الذات، فخلقت- عبر تجربتها الخاصة- مساحات من حيوات نساء أخريات وتجاربهن في مواجهة التهميش والتشويه، فكان منظورها في السرد يهدف إلى إعلاء الصوت النسوي والكشف عن مواطن القمع والتمييز، وتبني موقف داعم للعدالة والمساواة وساعٍ إلى تحسين أوضاع النساء- بكافة انتمائتهن- على أرض الواقع، مما جعل السيرة الذاتية أشبه بسيرة جماعية تتعدى فيها إشراقة تجربتها الخاصة بتفاصيلها الحياتية، وتصور من خلالها تجربة مجتمع بأكمله.

فقد شكّلت التجربة الشخصية التي مرت بها الكاتبة، بوصفها ممن عايشوا مرارة تجربة التمييز العنصري في فيينا، محفزًا سرديًّا لنقد التجربة الأوروبية الاستعمارية وخطابها الكولونيالي؛ فجاءت سيرتها الذاتية بمثابة سردية مضادة للسرديات الكبرى تكشف سوء تمثيل إفريقيا ودول العالم الثالث داخل الذهنية الأوروبية وما أنتجته من صور نمطية مشوهه لنساء تلك الدول، ورجالها على حد سواء، تتواءم مع الأهداف الاستعمارية ودورها في ترسيخ التنميط وتشكيل الهويات وفق استراتيجات القوى.

وإشراقة مصطفى حامد، مواليد ١٩٦١، هي كاتبة ومترجمة وصحافية ومحاضرة جامعية سودانية تقيم في فيينا منذ عام ١٩٩٣، من مواليد مدينة كوستي بالسودان. وهي من أهم الناشطات في مجال حقوق النساء وخاصة ما يتعلق منها بالمرأة السوداء في بلاد المهجر، وعضو مؤسس في العديد من المنظمات النمساوية التي تهتم بالمهاجرات الإفريقيات في أوروبا. وكذلك ممثلة للأدب العربي في «القلم النمساوي» بدءًا من عام ٢٠٠٥ ومنسقة لبعض مشاريعه الإبداعية، وقد اختارتها مؤسسة ناجي نعمان الأدبية للثقافة بالمجان سفيرة للنوايا الحسنة في عام ٢٠١٤ ومنحتها جائزتها للإبداع في العام نفسه.

لها العديد من المؤلفات النثرية والشعرية التي تدور في معظمها حول تعديل التنميطات التي رسختها الذهنية الأوروبية عن المرأة الإفريقية أو الرجل الإفريقي، وتنظر إلى قضايا الهوية والهجرة والعنصرية في دول المهجر، كما تنشغل بما خلّفه الاستعمار الأوروبي من آثار على المستعمر تجاوزت الأبعاد المكانية إلى علاقات نفسية وثقافية، فتُحمّل- في متن نصوصها المكتوبة بالعربية وبالألمانية- الاستعمار مسئولية إفقار إفريقيا والإفريقيين، وتدين دعم الأنظمة السياسية بدول إفريقيا لأنظمة الغرب، مما أسهم بدوره في مزيد من الانقسامات واستنزاف الثروات بالسودان وغيرها من دول إفريقيا، وتؤكد أن شعوب الأرض- جميعها- هي من تقع ضحية لمشاعر الكراهية ورفض الآخر التي تغرسها الحكومات المتطرفة على اختلاف أشكالها وانتماءاتها، وهي وحدها من يتحمل نتائج ما تخلّفه تلك الأنظمة من حالات العنف وفوضى الحروب وظروف الإفقار.

موجهات الفعل القرائي بالسيرة:

التزمت الكاتبة إشراقة مصطفى حامد بالاتفاق المشترك بينها وبين القارئ وأعلنت على أساسه التزامها بما تروي، ليتأكد التطابق بينها وبين السارد والكائن السيري في نصها عبر استخدام ضمير المتكلم «أنا» الذي بدأت به رواية أحداث الجزء الأول من سيرتها الذاتية **أنثى الأنهار- من سيرة الجرح والملح والعزيمة** (٢٠١٥)، التي تحكي فيها قصة حياتها في مدينتها كوستي بالسودان منذ تراتيل البدايات؛ حيث شكّل محكي الطفولة نقطة الانطلاق الأولى في السرد وعليه انبنى البناء السيرذاتي بأكمله كما تنامى في ذاكرة الساردة: «صرخة ميلاد ماطرة عبأت سماء ذلك الحي الذي استوطنته جنبًا سماحة الناس. أعقبتها طفولة هادئة حدثتني أمي عنهما، فمن أين أتاني الضجيج في سنوات عمري اللاحقة، وكيف تحولت من طفلة وديعة إلى فرسة جموحة تصهل ضد الواقع القاسي؟ أخبرتني أمي أيضًا عن الابتسامة التي رأتها على وجهي الصغير حين خروجي من حديقتها الندية إلى حقول الدنيا الملغومة. صعدت إلى بئر العمر، سنوات الطفولة، لم أكن طفلى شقية، حدثني أبي، وبأني كنت ممتلئة بفضول المعرفة». (أنثى الأنهار- ص ١٦)

تواصل الكاتبة بعدها استعادة تفاصيل حياتها الخاصة ناسجة معها مراحل مهمة من تاريخ السودان، وكأنها أرادت أن تكون قصتها هي ذاتها قصة الإنسان السوداني عامة التي تمتليء حياته بأحلام وانكسارات وإحباطات وتحديات، فكان دخول الكاتبة لعالم السرد الذاتي هو نوع من المواجهة مع التاريخ، الخاص والجمعي، ومحاولة لعرض انتصار المرأة العربية بشكل عام والسودانية بشكل خاص على كل ما يكبل طموحاتها من قيود ذكورية وهيمنة مجتمعية: «سيرة هي قصة بائعات الشاي والأطعمة، النساء اللاتي سطرن في التاريخ غير المكتوب والمنسي قصصًا للحياة مثل أولئك الذين صلتهم الشمس يركضون لأجل ما يسكت الجوع بكرامة... سيرتي بعض من سيرة الناس المنسيين، نساء ورجال أينما كانوا وأينما سطعت ابتسامة الرضا التي تكسو وجوههم رغم الإفقار والحروب والصراعات... محطات من سيرتي والتي لا أفصلها عن من عانين وعانوا الحرب والنزوح ونزيف الهجرات، ومن بلعتهم الصحراء أو البحر وهم يبحثون عن ملاذ». (أنثى الأنهار- ص ٧، ٨)

من هذا المنطلق، لم تلتزم الكاتبة في سيرتها الذاتية بالترتيب الكرونولوجي للزمن الذي تنطلق فيه الأحداث من البداية صعودًا تجاه النهاية؛ إذ جاءت الأحداث مرتبة وفق ضرورات العملية السردية، فلم تحاول الكاتبة تتبع مجريات الأحداث وفق التسلسل الزمني الطبيعي/ الخطي، إنما لجأت للانحرافات الزمنية- نحو الماضي والمستقبل- لجعل النص أكثر فنية وغير خاضع للطابع الخبري، حتى اختتمت الجزء الأول من سيرتها بالمشهد الذي تبدأ به الجزء الثاني **الدانوب يعرفني** (٢٠١٧)، حيث وصول الطائرة إلى فيينا لتجتاز بها إشراقة مزيدًا من تجارب الجوع والفقر والكدح التي تجعلها تزداد إصرارًا على مواجهة النزعات العنصرية التي تتعرض لها لتخطو بخطوات ثابتة نحو تحقيق حلمها بمواصلة المعرفة.

في الجزء الثاني من سيرتها تكمل الكاتبة رواية تفاصيل حياتها في فيينا ومشاعر حنينها للسودان، وتعرض واقع الهجرة وتأثيره- السلبي والإيجابي- على تكوينها بعد أن اختبرت عن قرب مشاعر التمييز ومشاعر المودة على حد سواء من قبل النمساويين الذين عاشت بينهم، وهو ما جعلها تحاول عبر صفحات الجزء الثاني كشف الصورة النمطية للغرب في ذهنية العربي بوصفه عالمًا مثاليًّا، في مقابل عرض معايير المركزية الأوروبية التي تبني من خلالها تصورها عن إفريقيا، برجالها ونسائها، ولذلك طغت التجربة العامة على الخصوصية الذاتية وأصبحت السيرة بمثابة تدوينًا نقديًّا تسعى خلاله الذات الراوية إلى تقييم المواقف الجمعية أثناء اجترارها لمسيرتها الخاصة: «قصتي مع الدانوب قصة تنتمي إلى ملايين قصص المهاجرات والمهاجرين.. قطرةٌ في بحر الكفاح والصبر والمثابرة وإعادة اكتشاف الذات، قصص اليأس والهزيمة والانتصارات المجيدة، قصص تحكيها سلطة اللغة والدين واللون والنوع.. قصة الأطفال المولدين من عساكر الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية، كبروا ومات من مات منسيًّا... قصةٌ لا يمكن فصلها عن حكايات النزوح والنازحين، الهاربين والهاربات من جحيم الحروب والإفقار والحكام القساة». (الدانوب يعرفني- ٣١، ٣٢)

وفي هذا السياق، نشير إلى أن موجهات الفعل القرائي في سيرة الكاتبة الذاتية تتحدد في المرتكزات التي وضعها المنظر فيليب لوجون لدراسة السيرة الذاتية، وهي: الميثاق السيرذاتي وتمظهرات الضمير السردي والنصوص الموازية للنص الرئيسي، أي في مجموعة المعايير النوعية التي تؤكد للقارئ أنه بصدد التعامل مع نص سيرذاتي يحتاج صيغة قراءة مختلفة عن الصيغ القرائية التي قد يتبناها عند قراءة أي إبداع أدبي آخر، وتلك الموجهات القرائية قد تكون داخل النص أو قد تأتي خارجه.

فيظهر الميثاق السيرذاتي بوضوح في التطابق الاسمي بين المؤلفة والساردة والشخصية الرئيسة في النص؛ إذ أُعلِن عن اسم المؤلفة بوضوح على غلاف الكتاب، كما صُرِح باسم البطلة فيها أكثر من مرة. حيث تعلن الرَاوية عن اسم بطلتها تدريجيًّا كلما توغلنا في قراءة فصول السيرة الذاتية، فيما يعرف بـ (الهوية السردية) للشخصية التي تتضح نصيًّا ولا تكتمل إلا بتأكيد (الهوية الاسمية) للكاتبة في عالمها الواقعي، فتتطابق بذلك هوية المؤلفة السردية (إشراقة) مع هويتها الاسمية (إشراقة).

كما يتحدد التطابق الذي تفرضه السيرة الذاتية من خلال ضمير المتكلم الذي يميز السرد الذاتي ويفرقه عن الأعمال التخييلية الأخرى، حيث تسرد إشراقة الأحداث بضمير المتكلم؛ لتتحدث بشفافية ومباشرة عما وقع لها في سنوات سابقة مما يجعل حضورها في السيرة مركزيًّا، فتبرز من خلاله تشكل وعيها الأول وهي في عمر الثامنة وبدايات تفتح ذهنها لاستيعاب أسباب الأزمة السياسية في السودان، فيساعدها ضمير (الأنا) على البوح بتفاصيل التجربة كما اختبرتها وهي طفلة صغيرة وكذلك على عرض وجهة نظرها التي كونتها بشأن تلك الأزمة لحظة الكتابة: «كانت المرة التي أسمع فيها صوت المدافع وسد الدخان المنافذ، تم إطفاء الأنوار في القطار وبين ظلمة الليل واليم تفجر لغم السؤال الذي رافقني حتى الآن: لماذا الحرب؟ كنت أسمع أبي يحادث جارنا عن الحرب في جنوب السودان، أرعبتني الفكرة، مجرد الفكرة أرعبتني ولم أتصور أن الحرب بهذا القبح الذي لا مثيل له، وكيف يكون الإنسان قادرًا على أن يقتل؟... القمر وحده لم تستطع الحرب ودخان حرائقها وخرائب المكان أن تمحو نوره وتعكر صفوه، ظل يؤكد لي أن السلام سوف ينتصر». (أنثى الأنهار- ص ٥١، ٥٢)

إلا أن التطابق المفترض حصوله بصورة مباشرة في السرد بضمير المتكلم لا يخلو من التعقيد؛ إذ ليس هناك تطابق تام بين السارد والشخصية الرئيسة في النص السيرذاتي عمومًا بسبب المسافة الفاصلة بين السارد والبطل؛ فضمير المتكلم يحيل في النهاية على شخصين يتطابقان في تصنيف الوقائع ويختلفان في رؤيتهما، فالنص يوضح معرفة الساردة بكل تفاصيل سردها أكثر من بطلتها، بوصفها تحكي حياتها التي عاشتها في الماضي، وتدركها الآن من خلال رؤيتها الحالية فنجدها تقيّم- على سبيل المثال- حادثة الختان بوصفها عادة سلوكية تدينها وتوضح آثارها على الصحة الجنسية للمرأة، بعد أن

تم انتهاك جسدها وهي طفلة صغيرة. وبذلك تتجاوز الساردة في سردها للأحداث ما تعرفه البطلة، مما يمكن تسميته «التفوق المعرفي» الذي يملكه السارد على البطل في السرد السيرذاتي والذي يحدث نتيجة المسافة الزمنية الفاصلة بيهما: «لمست بيدي الصغيرة جرحي، تلك الخيوط النابلة من ترويض عصافيرنا لبتي كفت ليلتها عن الزقزقة. رائحة الحناء التي طربت لها طفولتي اختلطت برائحة دمي، ألمي وصراخي يرتد صداه في أغنيات (السيرة) وبحر أبيض، وذلك المزار لرجل من رجال الله الصالحين الذي يرقد على ضفاف النيل الأبيض يشهد على دمعاتي وآهات طفلتين. بعد أن أطلقوا سراحنا كان هناك وميض قد انطفأ، ولكن هناك مائة فانوس قد اشتعل في عقلي». (أنثى الأنهار- ص ٢٧)

كما تبرز أهمية الميثاق المرجعي في السيرة الذاتية- وهو ذلك الميثاق الذي يتداخل مع الميثاق السير الذاتي ويصعب الفصل بينهما، حيث تعتبر السيرة الذاتية نصًا مرجعيًا يخبر عن واقع خارج النص، وبالتالي يخضع لتجربة التحقيق، وهو ما يميزها عن كافة أشكال التخييل- عندما تحيل إشراقة مصطفى في سردها للأحداث إلى واقع خارج النص يتمثل في إشارة الكاتبة إلى حوادث تاريخية بعينها تُخبر عن واقع تاريخي أو حقيقة تاريخية يمكن التحقق من صحتها بالرجوع إلى المصادر الأخرى، مما يدل على حرص الكاتبة على إعطاء سيرتها صفة المصداقية، والتزامها بالعقد المبرم بينها وبين القارئ، ورصد الهم الجمعي بجوار الذاتي.

ومن ذلك، توقفها عند أحداث تاريخية فاصلة في مسيرة المجتمع السوداني تخبر عن حقائق واقعية يمكن التأكد من مرجعيتها، أبرزها انتفاضة مارس-إبريل ١٩٨٥م التي اندلعت بعد موجة من ارتفاع أسعار السلع الغذائية وأسعار الوقود، مع تفاقم الحرب الأهلية في السودان. ومع ذلك، يظل الفارق بين تدوين الحدث تاريخيًا وتدوينه سيريًا كامنًا في تفسير الكاتبة للتاريخ وتقديم موقفها منه بدلاً من مجرد عرضه أو توثيقه، وهو ما يميز بين المؤرخ والمبدع كاتب السيرة في تناولهما للحدث نفسه: «قبل نهاية الامتحانات اشتعلت الانتفاضة، وكنت على يقين بأن نجاح الانتفاضة سيكون نجاحي أنا ابنة الثورات والتمرد والتحديات الجسورة التي صنعها معي بشر جميلون وبنوها معي طوبة طوبة... زادت رقعة الضوء بخروج طلاب جامعة أم درمان الإسلامية كأول مظاهرة تخرج من الجامعات السودانية. كانت تحدث مشادات بيننا وبين بعض المنتميات إلى الاتجاه الإسلامي واللاتي اصطففن للخروج فيما سموه (موكب الوداع) في الثاني من إبريل فردعتهم قوى الجماهير، الشوارع التي لا تخون، الهتافات العالية حرية.. حرية.. حرية. م يُخفنا اعتقال ١٣ من اتحاد طلاب جامعة الخرطوم. الطوفان يقترب وأطباء مستشفيات الخرطوم يعلنون الإضراب ويومًا وراء يوم تكبر الدائرة. دائرة الوطن التي حلمت به الجموع الغفيرة، وبإعلان الإضراب السياسي تيقن لي أن الانتفاضة تلوح في الأفق». (أنثى الأنهار- ص ٨٩، ٩٠)

كما تتحدد موجهات الفعل القرائي الخارجة عن النص فيما يعرف بالنص الموازي، وهو النص الذي يشمل عددًا من العناصر التي تصاحب النص الأصلي وتحيط به فتمكّن المتلقي من تأويله وتسهم في تجنسيه. تلك العناصر، أو العتبات، ترتبط مع النص بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ومنها: صورة الغلاف والعنوان والعنوان الفرعي والعناوين الداخلية، والإهداء والتصدير والاستهلال والحواشي والتذييلات.

وأولى العتبات التي تواجه المتلقي هي الغلاف وما يحويه من وحدات، وقد ساد نمطان إخراجيان لتشكيل غلاف السيرة، هما: النمط الواقعي، وهو نمط صورة المؤلف؛ حيث يوضع وجه المؤلف على الصفحة الخارجية للغلاف الأمامي، وقد ساد هذا النمط الإخراجي في الجزء الثاني **الدانوب يعرفني** الذي تظهر به مفارقة التقاء وجه الكاتبة بملامحه السودانية مع عنوان «الدانوب يعرفني» الذي يحيل إلى فضاء مكاني غربي هو نهر الدانوب، حيث نجحت إشراقة في مواجهة ظروف الفقر والعنصرية والغربة واستطاعت الانتصار لهويتها- الأنثوية العربية الإفريقية- داخل المجتمع الأوروبي الجديد، ومن ثم تقديم معنى جديد للاندماج قائم على المشاركة والحرية مع الحفاظ على الهوية الأصلية. والنمط التشكيلي، وقد جاء على غلاف الجزء الأول **أنثى الأنهار** التي تظهر عليه صورة امرأة سودانية بالزي الفولكلوري السوداني في شكله الكامل غير المطرز، تخفي وجهها بيديها النحيلتين وتحتمي من الآخرين في جانب الإطار؛ حيث لم تقو بعد على مواجهة الجميع، في تعبير جلي على المرحلة الأولى من حياة الكاتبة التي لازالت متورطة خلالها في الجمع النسوي السوداني الذي تحمل إرثه وتخطو خطواتها الأولى نحو تعديل مفاهيمه عن طريق الحوار والمواجهة كما فعلت في الجزء الثاني.

كما يشكل العنوان عتبة أساسية في النص، فهو المفتاح الإجرائي الذي يمكن من خلاله الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره، وقد اختارت إشراقة للجزء الأول من سيرتها عنوانًا موحيًا يحيل إلى مضمون العمل عبر العنوان الرئيس وإلى شكله أو نوعه عبر العنوان الفرعي، وهو: **أنثى الأنهار- من سيرة الجرح والملح والعزيمة**، أما عنوان الجزء الثاني **الدانوب يعرفني- الوجه الآخر لسيرة الأنهار**، فقام أيضًا بتعيين مضمون النص وعمل على جذب انتباه المتلقي الذي بدأ في التساؤل عن سبب ارتباط الكاتبة بنهر الدانوب، وهي المفارقة التي تخدم بالطبع مقصدية الكاتبة، التي عمدت لفت نظر قارئها- قبل ولوجه للنص- إلى المغزى البعيد لتجربتها التي تكللت بنجاحها كامرأة إفريقية داخل مجتمع أوروبي (النمسا).

تعد المقدمة من العتبات النصية المهمة بالنص، والتي تسهم في فهم النص وتحليله وكيفية تلقيه من قبل القراء، وقد ضمت **الدانوب يعرفني** مقدمة غيرية قام بتحريرها مجموعة من النقاد، نهضت بوظيفة إخبارية تتصل بماهية العمل ومراحل حياة صاحبته، ووجهت القارئ إلى تلقيه بوصفه سيرة إشراقة الذاتية التي تتلاقى مع سيرة شعبها، وهو ما عبر عنه خميس بن راشد العدوي- الرئيس السابق للجمعية العمانية للكتاب والأدباء- في تقديمه المعنون بـ «ابنة الأنهار»: ««الدانوب يعرفني» قلم يرصد حياة كاتبته، هذا ليس توصيفًا دقيقًا، وإنما بالأحرى هي الكاتبة سكبت ذاتها بقلم قد

يقصر عن رصد كل تفاصيل حياة إشراقة مصطفى، ومع ذلك تمكنت من اصطياد القارئ وأسره في هذا الشِّعب من سيرتها، شِعب يعكس شعبًا، بل الشعوب العربية... هذه السيرة انعكاس لحياة حقيقية، ليست المعاناة ولا الأمل فحسب، بل هي الإنسان يعيش الحياة على سجيتها».(الدانوب يعرفني- ص ٩، ١٠)

بينما أكدت ساريتا جينماني- الشاعرة والمترجمة الهندية المقيمة في النمسا- في تقديمها «يعرفها الدانواب!» على الطابع النسوي للسيرة الذاتية التي تدافع صاحبتها عن النسوة المغتربات أو اللاجئات وما يتعرضن له من قهر وفقر أو تمييز عنصري بسبب اللون أو العرق أو الدين: «أما هنا في بلدها الجديد الذي تقيم فيه (النمسا) حيث يواجه المهاجرون أنواعًا مختلفة من التمييز العنصري، فإنها لم تستسلم أبدًا ولم تتوقف عن الاحتجاج بصوت عالٍ. إن إشراقة المبدعة تشعر بوجودها في أي مكان تذهب إليه لأنها ببساطة تتحصَّن بالكتابة!». (الدانوب يعرفني- ص ٢١)

أما **أنثى الأنهار** فقد تضمنت مقدمة ذاتية تقدم فيها الكاتبة دافعها لكتابة سيرتها الذاتية، فكانت علامة دالة، لا تقل أهميتها عن باقي العتبات النصية الأخرى في العمل، عملت على توجيه القارئ وحددت مسارات تلقيه للعمل: «سيرتي لا تنفصل عن الناس، أحلامهم وهواجسهم وأشواقهم وكوابيسهم وأمنياتهم الصغيرة التي كبرت في قلبي وأبقتني أبدًا على بساط ربيع السنوات، لا تنفصل عن أحزان وأحلام نساء سكن قاع المدينة». (أنثى الأنهار- ص ١٠)

وهكذا، عرّف النصان نفسهما بوصفهما سيرة ذاتية لصاحبتهما إشراقة مصطفى حامد، وامتلك كل نص نظامًا من العلامات دلّ على نوعه الأدبي، وحدد مسارات تلقيه وصيغ قرائته، وعمل- بالتالي- على توجيه القارئ بأنه أمام نص سيرذاتي يهدف إلى تقديم قصة حقيقية تجسد فترة من حياة الكاتبة وهي فترة الصبا في السودان بـ**أنثى الأنهار** والنضوج في فيينا بـ**الدانوب يعرفني**.

تقاطعية النوع والعرق بالسيرة:

انشغل معظم المهتمين بالطرح النسوي في في خطاباتهم بمدى مشروعية تبني مقاييس النسوية الغربية ومواءمتها للسياقات الثقافية والاجتماعية لقضايا المرأة المنتمية إلى ثقافات العالم المختلفة خارج الغرب، حيث تختلف تجارب النساء الغربيات عن تجارب النساء غير الغربيات وإن اجتمعت جميعها حول مشاعر مشتركة من القهر ورغبة مصيرية في المساواة. بناءً على ذلك، قدمت الناشطة النسوية كيمبرلي كرينشو- الأمريكية الإفريقية- مصطلح «التقاطعية» في أواخر ثمانينيات القرن العشرين على خلفية مقاومة العنصرية والنضال ضد التقسيم الجندري والعرقي الذي شهدته أمريكا وبعض دول أوروبا، فقامت النساء الملونات بالتبعية- وبالأخص السود منهن- بالنضال لأجل حرياتهن وتحديد مواقعهن في مؤسسات القهر المتقاطعة، ورفضن الافتراض بأن تجربة المرأة البيضاء بالإمكان تعميمها لتشمل النساء السود.

فالعنف الذي تختبره نساء كثيرات يشكله أبعاد أخرى لهوياتهن، مثل العرق أو اللون أو الطبقة- كما ترى كرينشو في مقالها «استكشاف الهامش» ت: تامر موافي- ومن ثم، فقد أخفقت الممارسات النسوية الغربية في أن تضع في اعتبارها تقاطعات العنصرية والأبوية لدى بعض النساء اللائي يتعرضن للعنف بسبب هويتهن التقاطعية كنساء وملونات. ومن هنا، جاءت نظرية التقاطعية لدعم سياسات الاختلاف؛ فبعض الأفراد أو الفئات يختلفون عن الأفراد أو الفئات الأخرى بناءً على تجاربهم وتجاربهن، وبالإمكان فصل ذلك استنادًا لاصطفافات هوياتية مختلفة، وهذه التجارب المشتركة تنتج بدورها أنماطا متكررة من التجارب لكل فرد منتم لهذه الفئة.

ولذلك تعلن النسويات الأفارقة عن هويتهن في ميثاق المباديء النسوية الذي أقره المنتدى النسوي الإفريقي بالقول: «إن نضالنا الحالي كنسويات أفارقة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بماضينا كقارة وبسياقات متنوعة لعصر ما قبل الاستعمار ومرحلة العبودية والاستعمار ونضالات التحرر والاستعمار الجديد والعولمة. وقد تم بناء الدول الإفريقية الحديثة على أكتاف النسويات الأفارقة اللائي حاربن بجانب الرجال من أجل تحرر القارة. وإذ نبني دولاً أفريقية جديدة في هذه الألفية الجديدة، فإننا نخلق أيضًا هويات جديدة للنساء الأفارقة؛ هويات لمواطنة كاملة، بمنأى عن القمع الأبوي»، وهو ما يبرهن على ارتباط النسوية السوداء بالخطاب ما بعد الكولونيالي ودعمها لتحسين وضعية النساء الإفريقيات عبر التطوير الحقيقي لأوطانهن بعيدًا عن الحداثة الغربية وخطابها الاستعماري.

هذا الطرح النسوي يتلاقى مع خطاب إشراقة مصطفى حامد الذاتي المتعلق بقضايا النساء في إفريقيا، حيث أكدت في متن سيرتها ضرورة أن يتبنى الدرس النسوى الغربي مشاكل «الاختلاف» وأن يتعامل مع «الآخرين» الذين ينتمون إلى ثقافات مغايرة دون نظرة عنصرية استعلائية. ورغم كونها ناشطة بارزة في مجال حقوق المرأة في عدة منظمات نسائية بفيينا، فإنها تقرّ صراحة بأن وحدة النوع لا تكفي لتحقيق تضامن نهائي بين النساء بسبب التاريخ الطويل من الاستعمار والتعالي بين الأوروبيات والإفريقيات، والحاضر المؤلم من التمييز- عن وعي أو دون وعي- على أساس اللون والدين والعرق.

وهنا لم تستلم إشراقة لصورة الرجل المسيطرة على بعض الكتابات النسوية: متسلط ومضطهد وعنيف وأناني وغيرها من صفات سلبية. وأعلنت تضامنها مع الرجل السوداني-رغم اختلاف النوع ونقدها للأبوية الذكورية- بوصفه شريكًا للمرأة السودانية في تاريخ من القهر والعذاب والفقر الذي خلّفه الاستعمار وواصله الحكام المستبدون المستغلون لثروات الشعب السوداني، فإلى جانب الثنائية التقليدية القائمة على صراع الأنوثة والذكورة في مجتمع أبوي هيراركي، تعلن الكاتبة عن انصهار هذه الثنائية المتعارضة وتوحد وجودها أمام صراع أعم تسعى فيه للانتصار على ما يكبلها من قيود التنميطات الاستعمارية والتمييزات العنصرية: «عرفتُ من خلال معايشتي اليومية أن ما يربطي بالرجل الإفريقي أعمق مما يربطني بامراة أوروبية رغم نوعنا الواحد، إذ يربطني به التاريخ المشترك، والاستعمار، والمقاومات، والإفقار، والانقلابات، والأحلام الكبيرة؛ أحلام «مارتن لوثر كينج» و «روزا باركس»». (الدانوب يعرفني، ص ٢١٤)

فرغم مساهمات الكاتبة في مجال حقوق المرأة وانشغال خطابها الذاتي بنقد مقاييس النسوية الغربية ومواءمتها للسياقات الثقافية والاجتماعية الخاصة بقضايا المرأة الإفريقية، فإنها تجسد في متن السيرة دعمها للرجل الإفريقي- رغم تأكيد قمعه للمرأة السودانية في ظل نظام أبوي ذكوري- الذي تم قولبته في صورة نمطية تظهره بمظهر الجاهل العنيف الهمجي، فعملت على الكشف عن إجراءات الكولونيالية في تمثيل الرجل الإفريقي في صورة نمطية استيهامية تتواءم مع أهدافه الاستعمارية، وهي الصورة التي تراها لا تختلف عن الصورة النمطية للمرأة الإفريقية كما استقرت في الذهنية الأوروبية: «صورة الرجل الإفريقي لا تختلف عن صورة إفريقيا في الذهنية الأوروبية، وأثناء تناولي لموضوع التنميطات كان لا بد من الوقوف عند التنميطات عن الرجل المهاجر عمومًا، والرجل الإفريقي على وجه الخصوص، فقد لعب الحزب اليميني النمساوي دورًا كبيرًا في هذا المجال، بخاصة إبان الانتخابات، واندلعت بعض الصحف النمساوية لتشويه صورة الرجل الإفريقي وتقديمه على أنه مروج وبائع للمخدرات. أما المرأة الإفريقية فتتمتع بحسب ماصورتها تلك الذهنية، بعجيزة كبيرة وصدر يسعُ الكون. غير أنها تلبس المزركش من الفساتين، وهي مختونة، وتثير الشفقة». (الدانوب يعرفني، ص ١٩٣)

لذلك نلمس إدراك الكاتبة بأن وعيها بماهية صورة الرجل الإفريقي كما يرسمها الغرب هو في حقيقة الأمر امتداد لوعيها بذاتها، فسعيها لخلخلة الهيمنة الذكورية على المرأة لم يصرفها عن نقد السلطوية الأوروبية التي تؤطر الرجل الإفريقي في قوالب نمطية جاهزة سعيًا للسيطرة عليه، فجميع الأفارقة- رجالاً ونساءً- يجمعهم تاريخ مشترك من الاستعمار والإفقار ويجب أن يدفعهم هذا التاريخ للتوحد رغم تنوع ما يعانيه كل منهم على حدى.

وهنا تبرز إشراقة رؤيتها المتمحورة حول ضرورة استبدال الصراع الجمعي بالصراع الفردي نظرًا لتوحد المهمشين- نساءً ورجالاً- لمواجهة قوى أكبر تؤثر في مصيرهم، وهي الممارسات العنصرية القائمة على الإقصاء والتمييز بين البشر على أساس اللون أو العقيدة أو الانتماء القومي أو الاختلاف العرقي، فوحدة المصير هنا تضعف حدة الصراع: «إحساسي بالمسؤولية يتعاظم، لا بد من فعل شيء ليس على المستوى الفردي، بل الجمعي. بدأت النضال على جميع الأصعدة وكأنما كُتب علىّ هذا منذ أعلنت صرختي في الدنيا لأثبت وجودي، وجود أستمده من تواريخنا المشتركة، من أحلامنا بالحياة الكريمة التي تحترم حقوقنا كبشر لا يتم تمييزنا بسبب اللون، أو الدين، أو الأصل، أو النوع، أو التوجه السياسي، أو الميول الجنسية... إلخ». (الدانوب يعرفني- ص ١٨٧)

كما يؤكد خطابها النسوي على نضال المرأة السوداء في جبهتين متوازيتين: ضد النظام الأبوي الذكوري من ناحية وضد الأنظمة القعية العنصرية من ناحية أخرى، ومن هنا فطاقاتها في النضال تستمد قوتها من تجارب المهمشين- حتى وإن

كانوا من الرجال- لأسباب تاريخية جمعية من القمع والاستغلال: «نعم، أنا امرأة مثلك وصوتي عال بأمنيات نساء ملّحن حياتي، نساء لم يتح لك أن تعرفي حقيقتهن غير المرئية في هذا العالم... امراة مثلك نعم.. أنتمي إليك وقاسمنا المشترك هو إيمانك بحقنا، نحن آل العالم النامي في الحياة الكريمة. أؤمن بالصراع الاجتماعي بين الجنسين، ولكن وفقًا لمرجعيتي ما صلح هنا لا يصلح هناك. هنا أعلن انتمائي- رغم نوعي- إلى «بوكاسا»، «ألبرت»، «أمادوا»، «ستيفن»، «أحمد» و«ألكسي».. رجال عالمنا الآخر. فبيني وبينهم تاريخ مشترك.. تاريخ الإفقار والاستعمار بكل أشكاله القديمة والجديدة». (الدانوب يعرفني- ص ٣٣١، ٣٣٢)

فقضايا النساء قد تتوحد في ظاهرها- كما تقر كاتبة السيرة- وتختلف في مضمونها، فمن القواسم المشتركة بين النساء، الأوروبيات والإفريقيات، على سبيل الثال، قولبتهن في صور نمطية وتحدديهن في أدوار اجتماعية يتم على أساسها صياغة مواقعهن الذاتية، مع تأكيد قدرة النساء-في أوروبا أو إفريقيا أو غيرهما- على مقاومة ما يتعرضن له من قهر بالسبل التي تتلائم مع مجتماعتهن المحلية وتتماشى مع موقعهن داخله دون الاضطرار إلى الخضوع إلى نظام أيديولوجي مركزي أو حاكم: «ما يدعو للتأمل ما قاله لي أحد الذين أجريت مقابلات معهم، بأن ما يميز المرأة الإفريقية أنها «جيدة في السرير»، أما المرأة الأوروبية فـ «جيدة في المكتب». إنه التمييز الذي طال النساء الإفريقيات والأوروبيات على السواء بسبب النوع، ولكن المرأة الأوروبية حتمًا لم تجرب ألم العنصرية بسبب اللون، وهذا الإحساس هو ما يجمعنا كنساء إفريقيات بالرجل الإفريقي في حراكنا نحو حقوقنا المشروعة التي لا ينتقص منها أننا خُلقنا بألوان داكنة». (الدانوب يعرفني- ص ١٩٣، ١٩٤)

وهو ما جعلها تكشف عن ضرورة الحديث عن حركات نسوية عديدة وليس عن حركة نسوية مفردة، فمن واقع تجربتها الخاصة يجب مراعاة الاختلافات الموجودة بين النساء على مستوى الطبقة والعرق والموقع وغيرها من اختلافات تميز النساء بعضهن عن بعض رغم التوحد في همّ نسوي أعلى، ولذلك جاء التمثيل النصي لهذه الأفكار في السيرة مكملاً لنشاطها النسوي في الواقع: «مازلت أتذكر المرأة التي قالت لي ابتسامتها إن التضامن بين النساء ممكن، ولكن ليس فقط بسبب النوع .. فلكم تعرضت للتمييز والاستفزاز والتجريح من نساء، بعضهن تنتمي إلى حركات نسوية مختلفة وبصرف النظر عن جنسياتهن». (الدانوب يعرفني، ص ١٧٣)

وتتحدث عن إمكانية توحد تجارب النساء المهمشات على اختلاف أصولهن- الهند أو إفريقيا أو أمريكا اللاتينية أو غيرها- في تاريخ واحد من التشويه والإقصاء، مما يخلق مساحة للتواجد النسوي المتحد لمواجهة منظومة التمييز الطبقي والعرقي وبالطبع الجندري، فتؤدي التجارب السياسية للنساء المناضلات ضد العنصرية والتنميط دورًا مهما في تعزيز هويتهن النسوية، فتصبح المرأة قادرة على التعبير عن ذاتها فلا تتعرض للتهميش الذكوري أو التشويه الاستعماري:

«الناشطات من أمريكا اللاتينية- وكنا ممنوحات من المنظمة نفسها- تعلمت منهن الكثير... وعرفت منذ أول حوار بيننا أن هناك تاريخًا من الدماء والاستعمار والتعالي بيننا وبين الأوروبيات، عرفت أن النوع لا يكفي لأعلن تضامني النهائي، فهناك أيضًا الموقف، فما يجعلني أكثر قربًا إلى امرأة نمساوية من امرأة إفريقية أو عربية على سبيل المثال هو وحدة الموقف السياسي. ليس النوع هنا عاملاً حاسمًا، وليس «الأصل» كذلك، بل هو الوعي السياسي». (الدانوب يعرفني- ص ٢١٥، ٢١٦)

وهكذا، تشكك إشراقة مصطفى حامد في إمكانية تعميم الخطاب النسوي الغربي وفي ملائمة أفكاره لوضعية نساء إفريقيا، وتقترح تقديم خطاب بديل يراعي احتياجات نساء العالم الثالث ويمكنهن من تمثيل أنفسهن دون الخضوع لوصاية النسويات الغربيات. وهي في هذا الصدد، تبرز بشجاعة إخفاقات مجتمعاتهن وأنظمته السياسية والثقافية في تقديم مقترحات فاعلة للقضايا المركزية الخاصة بتحرير المرأة، وتؤكد- من منطلق واقعها الشخصي- أن تحليل الخطاب الكولونيالي من شأنه أن يسهم بطبيعة الحال في نقاش قضايا النساء، وأن يفتح الأفق لاكتشاف روايات الهيمنة الثقافية الاستعمارية والخطاب المضاد لها، ويسمح بإعادة النظر في وسائل تمثيلات إفريقيا عموما والتصوير النمطي لنسائها خصوصًا.

فتؤكد أن تجربة المرأة السوداء عمومًا لا يمكن فهمها من زاوية كونها سوداء أو كونها امرأة، بل يجب فهمها عبر تقاطع أشكال التمييز أو ما يُعرف بـ»التقاطعية» كما صاغتها كيمبرلي كرينشو، والتي تحتم على المرأة النضال ضد وضعية دونية مزدوجة تتلقى خلالها نوعين من التمييز: الأول بسبب النوع الاجتماعي (امرأة) والآخر بسبب لون البشرة (سوداء)، فرغم أن المرأة السوداء تعاني مثلها مثل الرجل الأسود في المجتمع الغربي- كما أوضحت إشراقة على صفحات سيرتها- فإن وضعها أكثر خصوصية؛ كونها تعاني من تجربتين تمييزيتين.

وفي محاولة التخفف من ثقل التجربة بنقلها من النفس إلى الخارج والاعتراف بها لتقليل وطأة جراحاتها الغائرة - وهي من اشتراطات الكتابة الذاتية - نجد إشراقة تكشف للقارئ إمكانية أن تصبح النساء السود أيضًا شريكات في المعاملة العنصرية فيما بينهن، نتيجة لبعض الفروق في بلد المنشأ أو في الوعي السياسي، وهو ما تعّده الكاتبة من مخلفات الاستعمار الآثم الذي انتهج سياسات التقسيم لضمان الهيمنة واستمرار التبعية، ومارسته أيضًا الحكومات الوطنية في معظم الدول الإفريقية بعد الاستقلال: «في إحدى المرات رفضتْ سودانية من الجنوب مصافحتي في مؤتمر نسائي عن استراتيجيات التضامن والتشبيك بين النساء، وهناك صديق من جنوب السودان طلب ألا أكون حاضرة في قضيته في المحكمة العليا للجوء، التي كنت أعمل جزئيًا معها كخبيرة في الشأن السوداني... ويحدث الصراع الإثنى نفسه بين النساء الصوماليات اللاتي شاركن في ورش العمل التي أقوم بها، حيث تسيطر القبيلة على الذهنية بشكل يشكل عائقًا في التعاون

والعمل المشترك، خاصة أنهن يقتسمن المصير المشترك نفسه كلاجئات. إذن جئنا بكل حمولاتنا التاريخية وجراحاتنا وآثار مستعمرينا التي لم يجد عنها ساستنا بعد الاستقلال في أغلب دول القارة، ومازالت تلك التقسيمات الاستعمارية عن إفريقيا السوداء موجودة، كأنما هنالك إفريقيا بيضاء!». (الدانوب يعرفني- ص ١٩١)

فتعرض الكاتبة ذاتها كامرأة إفريقية عربية تواجه صورتها في ذهنية الإقصاء الأوروبية والإفريقية معًا، لتجسد في سيرتها الذاتية ما سكت عنه التاريخ وحاول إخفاء تبعاته، في محاولة لكسر حاجز الخوف من «الآخر» وصدع شروخ الهوية كي تنبت إنسانًا مناهضًا للتمييز العنصري الذي يتم على أيدي الجماعات المتطرفة من الجانبين. وهنا تتقاطع قصتها مع قصص ملايين من النساء السود اللائي تتطابق صورهن النمطية أمام سلطة التمثيل ودورها في تشكيل الهويات وفق أيديولوجيات سياسية: «قصة امرأة من بلاد بعيدة موغلة في «أدغالها» و«فقرها» و«تخلفها». هكذا واجهت صورتي في مرآة «الغرب». صديقتي الرواندية لا تقر بإفريقيتي.. «شكلاً تشبيهننا، ولكنك عربية الدواخل» قالت لي ذات مواجهة باردة. كان علي أن أتحمل أعباء قارة بكاملها، أحمل جبال همومها على ظهري، وقلبي يخفق بنبض مانديلا». (الدانوب يعرفني- ص ٢٢٨)

وبذلك حاولت الكاتبة عبر صفحات السيرة-وبالأخص في جزأها الثاني- استنطاق أشكال الآخرية وتنميط كل طرف للطرف المغاير عنه في قوالب جاهزة قائمة على سوء تمثيل كل جماعة للأخرى. وعلى الرغم من قسوة تجربة التمييز التي عانت منها في المهجر، فإن الكاتبة لم تقع في فخ الكراهية بل عرضت على القارئ ما تسميه «إيجابيات المهجر» كما اختبرته بنفسها، حتى تتيح له التركيز على ما تنتجه الاختلافات الثقافية من سيروروات دينامية ومن استراتيجيات تضع تشكُّل جديد للهوية.

وبالتالي، لا تترد إشراقة في الإفصاح عن أهمية الواقع الثقافي الجديد الذي عايشته في المهجر وكان سببًا رئيسًا لإطلاعها على روافد ثقافية مختلفة ولمعرفتها بأنماط إنسانية متعددة، وهو ما أهلّها لاكتساب وعي منفتح بمفاهيم الهوية والوطن والانتماء بعد وضعها جميعًا على ساحة النقاش والمساءلة والكشف: «في الهجرة إيجابيات لا حد لها، خاصة إذا انفتحنا على المجتمعات الجديدة، وهذا يعني تحديًا كبيرًا، ولكنه يمنحنا الفرصة لمواجهة الذات وسؤالها عن كينونتها. التمييز لا يحدث فقط في أوروبا، فعلينا مواجهة الذات في المنطقة العربية أيضًا. مواجهة صورتنا في الإعلام وفي الأفلام وفي الذهنية العربية... مكونات هويتي هي لغتي، ديانتي، التاريخ الذي كونني، أسئلتي المتمردة، تجربة الحب والهيام والمعرفة التي تلقيتها ضمن جيلي وأجيال أخرى. لم تشغلني قضية من أكون، لم أعرف نفسي إطلاقًا بالانتساب لقبيلة، وحين كنت أُسأل: «من أي قبيلة أنتِ؟»، أقول: «من السودان». يواجهني السؤال حتى الآن، وربما يكمن السبب في عدم إجابتي عليه في رفضي النفسي لهذه التصنيفات». (الدانوب يعرفني- ص ٢٣٣)

وهكذا، يمكن القول بإن تجربة الهجرة من السودان والمكوث في فيينا قد مثلت للكاتبة نوعًا من التجاذب الوجداني Ambivalence الذي جعلها تتأرجح بين بين الانجذاب والنفور في علاقاتها المركبة مع الآخر، وحتّم عليها الاعتراف بالاختلاف الثقافي والوعي بعدم وجود تعريفات ثقافية معيارية أو مطلقة، فالتجاذبات الوجدانية لا تفضي دومًا إلى القطيعة بين المختلفين بل قد تتيح مساحة من التفاوض بين هويتين متنافرتين وتعطي إمكانيات للتفكير في حلول تصالحية وتحترم التنوع في مستوياته المختلفة دون حدوث صراع.

خاتمة:

تنفرد السيرة الذاتية النسوية بعدة خصائص ترتبط بالمرأة كأنثى في تعبيرها عن الهموم النسائية عمومًا في سياق تاريخي واجتماعي محدد. وقد انطبقت تلك الاشتراطات على سيرة السودانية إشراقة مصطفى حامد الذاتية؛ فأصبحت نصًّا نسويًّا يسعى إلى الكشف عن منظومات القهر والقمع؛ حيث تقاطع الصراع التقليدي بين الجنسين مع علاقات قوى أخرى في مقدمتها الانتماء العرقي والاتجاه السياسي. كما لم يكتف نصها السيرذاتي بعرض الصدام بل قدم ضمنيًّا سبل بديلة للمقاومة.

وبعد إخضاع النص للمعايير الأساسية التي تواضع عليها أغلب منظري السيرة الذاتية كجنس أدبي، نجده قد استجاب لها بشكل صريح معلن بعد أن حسمت الكاتبة تجنيس عملها وأكدت انتماءه لهذا الجنس الأدبي اعتمادًا على بعض الموجهات القرائية التي تموضعت داخل النص وعلى ضفافه وعززت صلاحية الميثاق السيرذاتي الذي عقدته الكاتبة مع القارئ. وقد امتلك النص نظامًا من العلامات دلّ على جنسه الأدبي وحدد مسار تلقيه وصيغ قراءته، وعمل- بالتالي- على توجيه القارئ بأنه أمام نص سردي يهدف إلى تقديم قصة حقيقية عن حياة الكاتبة إشراقة مصطفى حامد، فتأكد الميثاق السيرذاتي بالتطابق الاسمي والسرد بضمير التكلم وعائدية الأفعال على الكاتبة وواقعية ما تسرده من أحداث.

وفي ثنايا سيرتها قامت الكاتبة بإعادة تعريف الذات النسوية بأنها ليست ذاتًا موحدة بل هي ذات متعددة التشكيل يتقاطع في تكوينها- بجانب النوع- عناصر أخرى متنوعة مثل: الطبقة والعرق والانتماء القومي. ولذلك تقاطعت داخل النص قضايا العدالة الجندرية مع قضايا النضال ضد العنصرية بهدف خلخلة التعميمات القائمة على معايير النسوية الغربية في تمثيل النساء غير الغربيات والتحدث بالنيابة عنهن على افتراض أنها تعرف ما هو الأفضل؛ فرأت أنه لا يمكن الحديث عن خطاب نسوي عام موجه لكل نساء العالم بل يجب الحديث عن خطابات متنوعة تراعي أوضاع النساء المختلفة، حيث وجهت الكاتبة نقدها للنشاطات النسوية التي تتمركز حول الغرب ولا علاقة لها بحياة المرأة وتجاربها في الدول غير الغربية؛ حيث تميل النسوية الغربية إلى وضع النوع الاجتماعي في المقدمة وتغفل العلاقات الاجتماعية الأخرى التي تتقاطع معها؛ فاللون والعرق والأصل والدين وغيرها من مقومات اجتماعية تعد جزءًا رئيسًا من القهر الذي تواجهه المرأة الإفريقية ومثيلاتها من دول العالم الثالث.

هوامش الكاتبة

(١) أبو لغد، ليلى (تحرير). (١٩٩٩). **الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط**، ت: نخبة من المترجمين، المشروع - القومي للترجمة (١٢٠)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

(٢) أشكروفت، بيل (وآخرون). (٢٠١٠). **دراسات ما بعد الكولونيالية**، ت: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(٣) حامد، إشراقة مصطفى. (٢٠١٧). **الدانوب يعرفني، الوجه الآخر لسيرة الأنهار**. الآن ناشرون وموزعون، عمان.

(٤) حامد، إشراقة مصطفى. (٢٠١٥). **أنثى الأنهار، من سيرة الجرح والملح والعزيمة**. دار النسيم للنشر والتوزيع، القاهرة.

(٥) سعيد، إدوارد. (٢٠٠٦). **المثقف والسلطة**، ت: محمد عناني، دار رؤية، القاهرة.

(٦) كرينشو، كيمبرلي ويليامز. **استكشاف الهامش، التقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النساء الملونات**، ت: تامر موافي، اختيار لدراسات النوع الاجتماعي وقضاياه.

(٧) كمال، هالة (تحرير وترجمة). (٢٠١٥). **النقد الأدبي النسوي**، سلسلة ترجمات نسوية، العدد ٥، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة.

(٨) لوجون، فيليب. (١٩٩٤). **السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي**، ت: عمر حلى، المركز الثقافي العربي، بيروت.

المراجع:

- Carastathis, Anna. (2014). "The Concept of Intersectionality in Feminist Theory." *Philosophy Compass* 9/5, California State University, Los Angeles.
- Genette, Gerard. (2001). *Paratexts, Thresholds of Interpretation*, Jane e. lewin (trans.), Cambridge University press.
- Goodwin, James. (1993). *Autobiography, the Self-made text*. twayne publishers, New York.

كلمات مفتاحية:

النسوية التقاطعية - الأدب ما بعد الكولونيالي - الكتابة الذاتية - السرديات البديلة - المهاجرون والتمييز – تقاطعية النوع والعرق

التقاطعية الديكولونيالية في مواجهة سردية صندوق النقد الدولي

روان عباس

باحثة نسوية مصرية تركز على الدراسات الجندرية والحضرية وديكولونيالية المعرفة. حاصلة على بكالوريوس العلوم السياسية من جامعة القاهرة، ودرست الأنثربولوجيا والعلوم السياسية بجامعة شيكاغو

تُعتبر التنمية النيوليبرالية في دول الشمال العالمي، بدءًا من الاشتراطات المالية وإجراءات التقشف المفروضة على دول الجنوب العالمي، نموذجًا تنمويًا يحظى بإشادة واسعة من قِبل العديد من الأكاديميين النيوليبراليين، مثل والت روستو وجوانج يانج، ومن قبل مؤسسات مالية دولية كصندوق النقد الدولي. ورغم تسليط الضوء على إيجابيات هذا النموذج، غالبًا ما يتم التغاضي عن آثاره السلبية. في المقابل، تصاعد خطاب نسوي تقاطعي مناهض للخطاب التنموي النيوليبرالي، تأثر برؤى المُنظرة النسوية الأمريكية السوداء بيل هوكس ومن بعدها الأستاذة الجامعية النسوية كيمبرلي كرينشو، التي طورت مفهوم «التقاطعية» لإضفاء بُعد أكثر شمولية وتعقيدًا على سياسات وقضايا الهوية. وفقًا لهذا المفهوم، لا يمكن الفصل الصارم بين هوية «الأنا» و«الآخر»، حيث تتقاطع الهويتان بشكل يعكس أنظمة قمع متعددة، مثل الأبوية والسلطوية والرأسمالية والكولونيالية والنيوليبرالية. هذه الأنظمة بالتبعية تُشكل حياة الفئات الخاضعة لتلك القوى.

اختلف خطاب الترويج للتنمية النيوليبرالية في الجنوب العالمي بعد ثورات الربيع العربي التي بدأت في ٢٠١١، حيث تعهّد صندوق النقد الدولي بإعادة تقييم رؤيته عن السياسات الشرطية للتمويل التي يُلزم على دول الجنوب العالمي المقترضة الالتزام بها، كما اعترف بعدم وجود نموذج واحد مثالي ومناسب «للتقدم» أو «للتنمية.» لكن في واقع الأمر ما حدث كان معاكس لجوهر ذلك الخطاب تمامًا. فقد جاء هذا التعهد كخطاب فارغ من محتواه ولم يتحول إلى نتائج فعلية حتى يومنا هذا. ما فعله الصندوق كان تعزيز أهمية وجود إدعاء إمكانية تحقيق الحماية الاجتماعية والعدالة المناخية والعدالة الجندرية جنبًا إلى جنب مع اقتصاديات السوق النيوليبرالية، والتي ساهمت من الأساس في إشعال ثورات الربيع العربي. وهكذا، تحاول هذه الورقة دحض ذلك الادعاء من منظور ديكولونيالي تقاطعي نسوي (Decolonial Feminist Intersectionality). كما تطرح الورقة الأسئلة التالية: ما هي سردية صندوق النقد الدولي عن «التقدم» وكيف يرى طرق تحقيقه في مقابل سردياتنا وتعريفاتنا نحن؟ وكيف يقيس الصندوق تنفيذ هذا التقدم ونجاحه على أرض الواقع؟

وكيف نعيش نحن، النساء وغيرنا من المهمشات والمهمشين في العالم العربي، تأثيرات هذا التنفيذ ونختبرها؟ وأخيرًا، كيف يمكننا استعادة الخطاب المسلوب منا وفرض سردياتنا داخل بلادنا، وبالتبعية إعادة تعريف مفاهيم مثل التنمية والتقدم؟

تعتمد هذه الورقة على الديكولونيالية التقاطعية (Decolonial Intersectionality) في تحليل كيفية تأثير النيوليبرالية على إعادة إنتاج وتعزيز أنظمة قمعية أخرى كالأبوية والنيوكولونيالية (Neocolonialism) وعن طريق اختطاف خطاب شمولية وتنوع الهويات للناشطات والناشطين والباحثات والباحثين. تُعتبر الديكولونيالية التقاطعية نظرية تمرد وزعزعة واضطراب تسعى إلى تفكيك وإعادة كل من التعلم والتصور والربط والبناء. فهي تهدم الأنظمة والهياكل القائمة بهدف بناء خيالات وأنظمة تحررية جماعية جديدة. الأهم من ذلك أن النظرية الديكولونيالية هي عملية مستمرة من التجريب والتعلم، فهي لا تتبنى موقفًا بطوليًا أو نموذجًا مثاليًا كما تفترض عادةً الإبستمولوجيا (Epistemology) الغربية الاستعماريةk بل تحتضن الإخفاقات والتحديات، وبطريقة ما تعيد تعريف العواطف المرتبطة بالهزيمة على أنها خطوة مهمة في العملية الديكولونيالية (أيتاك ديبافار، ٢٠١٢).

تقوم منهجية هذا البحث على تحليل المفاهيم (Concept Analysis)، من خلال عزل المصطلحات المستخدمة عن السردية الحالية في الخطابات السائدة، بهدف تعريف ما نعرّفه نحن، من وجهة نظر نسوية ديكولونيالية تقاطعية، وما إذا كان هذا التعريف يتماشى أو يتناقض أو يتحدى التعريف التقليدي والمعنى السائد. كما يعتمد على التحليل الموضوعي (Thematic Analysis) لتحديد الأنماط الرئيسية التي تحكم الخطاب الحالي.

النموذج البديل للتنمية

بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، أصبح النموذج الاقتصادي النيوليبرالي هو النموذج السائد الذي تتبعه دول الجنوب العالمي. ومنذ ذلك الحين، حققت الدول النامية تقدمًا محدودًا، وبدأ الباحثون بتحليل أسباب هذا التقدم المحدود. أرجع بعض الباحثين الرائدين لهذا النهج، مثل سعيد النجار (١٩٨٨) وعلي بوراك جوفن (٢٠١٢) وآدم هنيّه (٢٠١٣)، سبب ذلك إلى النموذج النيوليبرالي نفسه وكيفية قيام الحكومات المحلية بتوطينه. بناءً على هذا الرأي، رأى الباحثون أن السياسات النيوليبرالية التي يفرضها الشمال العالمي، وتحديدًا الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي ومؤسسات بريتون وودز (Bretton Woods)، مسؤولة عن مشكلات التقدم في دول الجنوب العالمي. ويعتقد مؤيدو هذا الرأي أيضًا أن الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي لديهما تاريخ طويل في إعادة هيكلة السلطة والفضاء الجغرافي في الجنوب العالمي بما يتوافق مع احتياجاتهم (آدم هنيّه ٢٠١٣). أشار أيضًا هؤلاء الباحثون إلى جانبين رئيسيين في موقفهم. أولاً، أبرزوا كيف أدى إعادة هيكلة الجنوب العالمي إلى خلق هرمية داخلية في المنطقة، حيث أصبحت بعض الدول ممثلة للنيوليبرالية في

منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (سعيد النجار ١٩٨٨). بعبارة أخرى، عندما قام الشمال العالمي بتوطين النيوليبرالية في المنطقة، تركزت الثروة في أيدي النخبة داخل كل دولة وفي بعض الدول مقارنة بنظيراتها في المنطقة. وبالتالي، اتسعت الفجوة بين الأغنياء والفقراء داخل الدولة الواحدة وبين بعض الدول دون الأخرى.

ثانيًا، انتقد الباحثون منهج أو تعريف صندوق النقد الدولي للتنمية بسبب تركيزه على قياس بسيط للتنمية يعتمد على النمو المالي والاقتصادي مع تجاهل الجوانب الاجتماعية (علي براق جوفن ٢٠١٢، ص ٨٦٩-٨٩٨). فيكمن الخطأ، وفقًا للتعريف البديل، في إغفال توزيع هذا النمو الاقتصادي: من يستفيد منه ومن يُستبعد. وقد أدى ذلك إلى تفاوت اجتماعي من خلال تركيز هذا النمو الاقتصادي في أيدي الطبقة الغنية بالأساس. كما أن صندوق النقد الدولي يتجاهل من المستفيد من هذا النمو طالما أن النمو الاقتصادي قد تحقق، وقد أدى هذا التجاهل في نهاية المطاف إلى إشعال ثورات الربيع العربي (محمد مسالم ٢٠١٥).

وعلى الرغم من وعود الصندوق بأن يكون أكثر شمولية، فإنه لا يزال يواصل تقديم سياسات نمو غير شمولية تركز على زيادة ضرائب الدخل والاستهلاك (على سبيل المثال ضريبة القيمة المضافة في مصر)، بدلاً من فرض ضرائب تصاعدية على الثروة، والحد من انتشار الدعم وإلغاء قانون الحد الأدنى للأجور (آدم هنيّه ٢٠١٤، ص ١١٩-١٣٤). ولتعزيز حججهم، يستشهد الباحثون بحركات سياسية في الجنوب العالمي اعترضت على مثل هذه السياسات: مثل حركة زاباتيستا في المكسيك واحتجاجات ولاية كارناتاكا في جنوب الهند واحتجاجات سريلانكا واحتجاجات العمال في الأردن واحتجاجات أكتوبر في لبنان وثورات الربيع العربي وغيرها (أندرو هايوود ٢٠١١). ونظرًا للتداعيات السلبية لاعتماد التعريف النيوليبرالي للتنمية، قام هؤلاء الباحثون مثل سوزان جورج (١٩٩٢، ٢٠١٥) ومحمد مسالم (٢٠١٥)، بتأسيس تعريف جديد للتنمية يتضمن البُعد الاجتماعي. فبدلاً من أن يشمل مفهوم التنمية معايير اقتصادية فقط تُركز على الخصخصة والتقشف والتراجع الضريبي وتقليص الإنفاق على القطاع العام، فقد قاموا بتغيير التعريف ليشمل خفض نسبة الفقر وزيادة فرص العمل وتحسين نظم الصحة والتعليم وإنشاء نُظم حماية اجتماعية قوية. بالتالي، فإن تعريفهم للتنمية تحول من التركيز على السوق إلى التركيز على المواطنين (أندرو هايوود ٢٠١١). علاوة على ذلك، يرى مؤيدون آخرون لهذا الرأي أن التعريف الاجتماعي للتنمية يجب أن يتجاوز تأمين سبل العيش الأساسية للأفراد بل ينبغي أن يصل إلى احتواء «الوسطاء المفقودين.» ويشير هذا المصطلح إلى غياب الشركات الصغيرة ومتناهية الصغر تمامًا عن منافسة السوق مع المؤسسات المملوكة للدولة والشركات الخاصة. إن إعادة ترتيب المنافسة لضمان إدراج هذه الشركات الصغيرة سيؤدي بالتالي إلى مشاركة نسبة أكبر من المواطنين في النمو الاقتصادي، ويقلل من التلاعب السياسي والاقتصادي بالمنافسة لصالح طرف على حساب الآخر (عمرو عدلي ٢٠٢٠).

تشكل الأدبيات السابقة جزءًا من التعريف البديل للتنمية الذي نشأ معارضًا للتعريف النيوليبرالي. ومع ذلك، لا يزال يُعتبر تعريف تقليدي بسبب محدودية تعريفهم للشمولية. ومع ذلك وبمرور الوقت، اعتبر الباحثون النموذج البديل غير كافٍ لشرح التداعيات السلبية الواسعة والمتنوعة للنيوليبرالية. ونتيجة لذلك، نشأ نموذج جديد قم بتحليل آثار النيوليبرالية من منظور أوسع وأُطلق عليه «ما بعد النموذج البديل للتنمية.»

ما بعد النموذج البديل للتنمية

دعا بعض الباحثين والخبراء في مجال التنمية والنشطاء إلى هذا النموذج الذي يتجاوز النموذج البديل من خلال اعترافه بالحاجة إلى تحرير التنمية من الاستعمار «ديكولونيالية التنمية» (Decolonizing Development). وتمركز هذا النهج حول مناهضة النيوكولونيالية (Neocolonialism) التي تتمثل في عدة ممارسات، منها الاعتماد فقط على صُناع القرار الغربيين في المناصب الإدارية للمنظمات المالية الدولية (IFIs) والمنظمات الدولية غير الحكومية (INGOs) وتوظيف مرشحين غربيين أقل كفاءة من مرشحين محليين أكثر كفاءة واستخدام لغة مهينة وفوقية لوصف مجتمعات الجنوب العالمي المحلية، بالإضافة إلى اعتماد برامج التنمية الأجنبية والقروض على ما يعتبره الشمال العالمي النموذج الصحيح للتنمية (Save the Children 2020). في إطار هذا النهج، أبرز الباحثون كيف تساعد الشروط المصاحبة للاقتراض والمساعدات في إبقاء نظام التبعية النيوكولونيالي (Neocolonial) على حاله. كما ذكروا أن الديكولونيالية يمكن أن تحدث من خلال الشراكات بين المجتمعات المحلية والمنظمات الدولية غير الحكومية (INGOs) لتقديم تجاربهم المتنوعة عرقيًا والتدريبات وخدماتهم المختلفة لمحاولة إصلاح قطاع المساعدات الأجنبية بشكل ديكولونيالي (Plan International 2022). بالإضافة إلى ذلك، ذكروا أمثلة أخرى منها: توزيع مكاتب المنظمات الدولية في الجنوب العالمي بدلاً من تمركزها فقط في دول الشمال وزيادة حجم التمويل وتوظيف أشخاص من خلفيات عرقية وجندرية متنوعة بالإضافة إلى توظيف مسؤول عن التنوع (Diversity Officer) لتلبية احتياجات المهمشين وأخيرًا، الاعتماد على حاضنات اجتماعية محلية تتشارك مع الحكومات في هدف تنمية المجتمع المحلي وتعتمد في نفس الوقت على أشكال مختلفة من التمويل وليس فقط المساعدات والقروض الأجنبية التقليدية (ORF 2024). ونتيجة لذلك، انتقد هؤلاء الخبراء والباحثون والنشطاء كيف أن الخطاب التنموي الحالي يتجاهل عمدًا السبب وراء أزمة الديون في الجنوب العالمي -وهو الاستعمار. كما يميل إلى تجاهل كيفية «تطور» الشمال العالمي على حساب الموارد المسروقة واستغلال العمال المستعمَرين. وحتى بعد «نهاية» الاستعمار، استمرت الممارسات الاستعمارية من خلال صياغة وتصميم نظام القروض المالي والسياسات التجارية والنمو الاقتصادي على أساس النموذج النيوليبرالي للتنمية دون مراعاة الخصوصيات التاريخية للجنوب العالمي.

وأوضح أيضًا هؤلاء الخبراء أمثلة بارزة عند الحديث عن جهود الحركات القاعدية الديكولونيالية لمواجهة نظام القروض الاستعمارية وبالتالي للضغط على الشمال العالمي لتعويض المستعمَرات السابقة عن سنوات الاستغلال بدلاً من العكس. من ضمن هذه الأمثلة، تأتي الاحتجاجات الجماهيرية الناجحة عام ١٩٩٥ في المقدمة. وقعت هذه الاحتجاجات عندما شُرط على بوليفيا من قِبل صندوق النقد الدولي خصخصة نظام المياه، مما أدى إلى زيادة أسعار المياه بنسبة ٣٠٠٪. والمثال الثاني هي الحملات التي نجحت في إلغاء ديون بلغت ١٣٠ مليون دولار أمريكي في الفترة من عام ٢٠٠٠ إلى ٢٠١٥ (Debt Justice).

الاضطراب: تفكيك السردية الاستعمارية

على الرغم من الجهود المبذولة من قِبل التنمويين الجدد، تحول خطابهم مع الوقت إلى النيوليبرالية، وظهر ذلك في عدة مواطن. أولاً، تبنى التنمويون الجدد في سردهم للتاريخ المناهض للاستعمار قصص الأمريكان السود والبريطانيين السود وقاطني جزر الكاريبي الذين لديهم اتصال مباشر مع أمريكا الشمالية وإنجلترا في مقابل تجاهل تجارب وقصص المستعمَرين من الجنوب العالمي وخاصةً اللاتينيين والعرب منهم. ثانيًا، صور التنمويون الحراك الديكولونيالي على أنه حراك بدأ داخل مجتمعات الشمال، بدءًا من حركة «حياة السود مهمة» (Black Lives Matter) في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٢٠. وبذلك فقد تجاهلوا الجهود التاريخية الديكولونيالية المبذولة منذ زمن في الجنوب العالمي. من ضمن هذه جهود، هي اجتهادات أحمد فارس الشدياق الذي حاول التحرر من نظرة الغرب الاستشراقية في روايته «**الساق على الساق**» التي نظرت للآخر (وهنا المستعمَرين) نظرة دونية من خلال استحضار الذات الجماعية التي تنفي فوقية الحداثة الغربية وترفض الامتثال لها. وذلك قبل أن يقوم إدوارد سعيد ببلورة هذا الجهد إلى نظرية ما بعد الكولونيالية (Postcolonialism) في كتابه «**الاستشراق**» (رضوى عاشور ٢٠٠٩، ١٣٠ - ١٣١). ثالثًا، امتثل الكثير من التنمويين الجدد في نقدهم على هيئات نيوليبرالية واستعمارية في جوهرها. فعلى سبيل المثال، اعتمد بعضهم في نقده على إسهامات الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (USAID) على الرغم من تورطها في حروب مختلفة في الدول العربية، واتباعها لنهج السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، كونها هيئة حكومية، في دعم احتلال العراق وفلسطين وأفغانستان. بالإضافة إلى اعتمادها بشكل أساسي على الشكل النيوليبرالي النيوكولينالي (Neocolonialism) للتنمية. اعتمد أيضًا التنمويون النقديون على المؤتمرات العالمية مثل مؤتمر الأمم المتحدة للتغيرُ المناخي (COP) رغم نشأته من «شبكة القوى الاستعمارية» (Colonial Matrix of Power)، وهي الشبكة المتداخلة التي تشمل الأنظمة القمعية القائمة منها السلطوية والديكتاتورية (فرانسوا فيرجيس، ٢٠٢١)، وعلى الاقتصاد والجندر والمعرفة، بوصفه شكل من أشكال التبييض (Whitewashing). ورابعًا، عندما تطرق الباحثون التنمويون الجدد للحديث عن التنمية في فلسطين، لم

يشيروا إلى الاحتلال الصهيوني بأي شكل من الأشكال، ولم يسموا فلسطين باسمها وإنما أشاروا إليها بالقدس الشرقية وهو التقسيم الذي يقره الاحتلال ويرفضه الفلسطينيون في محاولة منهم لإزالة الطابع السياسي عن الحراك الديكولونيالي. وهكذا، فيجدر الإشارة إلى أن محاولة إزالة الطابع السياسي عن النهج الديكولونيالي هي محاولة استعمارية بالأساس.

ما غفله هؤلاء الباحثون هو أن الديكولونيالية ليست نهجًا للإصلاح أو التعويض، بل هي بالأحرى حراك سياسي يهدف لإحداث اضطراب متعمد كما أنه نهج تفكيكي وبنيوي. إغفالهم لذلك أدى إلى نيوليبرالية الديكولونيالية (Neoliberalizing Decolonialism)، عن طريق إقناعنا أن الشمولية والتقاطعية يمكن أن تتحقق من خلال توظيف هويات مهمشة، وهكذا فقد حُلّت مشكلاتنا مع الأنظمة القمعية. وبينما يكتسب الوضع الراهن اعترافًا بالشمولية والتقدمية، نبقى نحن، المستعمَرين نتحدى أنظمة لا تعترف بتأثيراتها الضارة حتى الآن، حيث تتحول المشكلة من كونها في هياكل السلطة نفسها إلى عدم وجود «أشخاص مثلنا» في مواقع تلك السلطة (كليمنس بيرونيت وآخرون، ٢٠٢١).

النظرية الديكولونيالية

تطورت النظرية الديكولونيالية لمواجهة الأفكار النيوكولونيالية (من التبييض والحداثة والتحضر والشمولية). حيث تنتقد النظرية النظام الاقتصادي العالمي الحالي (الرأسمالية النيوليبرالية) وعلاقته بالاستعمار، والتي تشمل أنظمة مهيمنة أخرى كالأبوية والسلطوية والعنصرية وغيرها التي تساهم في استمرار الحضارة الغربية (أيتاك ديبافار، ٢٠٢٢). ومن خلال ذلك تعمل الديكولونيالية على تفكيك «شبكة القوى الاستعمارية» والقضاء عليها. تُركز النظرية الديكولونيالية على الحركات الاجتماعية المقاومة في الجنوب العالمي، ليس فقط في صورتها التحررية السياسية، ولكن أيضًا في صورة الحركات الاجتماعية، سواء كانت معرفية أو فكرية أو وجودية أو منظمة كالأحزاب أو غير منظمة واعتيادية (Social Nonmovements) (ماريا لوغونيس، ٢٠١٠)، مثل ظهور «السايس» في مصر مما يؤكد على ملكية الناس للشارع ويعيد توزيع كل من السلطة والثروة من الأغنياء إلى الفقراء ومن الحكومة إلى الشعب (آصف بيات ٢٠٠٩، ١٦). كما تظهر هذه الحركات غير المنظمة أيضًا في سكان أرخبيل شيلوي وفرارهم كل يوم من دوام العمل تحت وطأة الاستعماري الإسباني عبر تجمعهم لتبادل الطعام والمشروبات والألعاب والأحاديث، مما أثمر لاحقًا على انتفاضة «هويليتشيس» في عام ١٧١٢ (غابرييلا كابانيا وخوليو لينارس، ٢٠٢٢).

النسوية الديكولونيالية

من رحب الديكولونيالية ظهرت النسوية الديكولونيالية (Decolonial Feminism)، ولكنها لم تظهر بالصدفة بل بُنيت على المقاومة التاريخية والتراكمية لجميع النساء في الجنوب العالمي (فرانسوا فيرجيس، ٢٠٢١). كما أنها لا تكتفي بوصف

أو تحليل تداعيات الاستعمار؛ بل تقدم تصورًا بديلاً يُركز على المقاومة التشاركية للمستعمَرين من خلال عملية تغييرية وتحررية للتفكير والمعرفة، وذلك عبر تبني نفس التناقضات التي استُخدمت لتجريدهم من إنسانيتهم. يُشار إلى التفكير والمعرفة والتغيير من خلال التناقضات المعادية نظريًا بـ «الموقع الممزق»(Fractured Locus). إن تبني هذا الموقع، بوصفنا نسويات مناهضات للاستعمار، يمكننا من الارتباط بمقاومات آخريات (Resisters) قد لا نكون قد عاشرنا مثلهم نفس الظروف التي عانوا منها ولكننا نرتبط بهن من خلال رفض السردية النيوكولونيالية التي تدعي أن الجميع متساوون وتحتفي بالتنوع والشمولية. وبالتالي تتلاعب بالاحتياجات الحقيقية للمقاومات المستعمَرات وتخلق احتياجات زائفة (هند مصطفى علي ٢٠١٣). وهكذا، تسعى النسوية الديكولونيالية للاعتراف بالموقع الممزق، وليس تجاهله بل والعمل من داخله (والتر م. مينيولو وكاثرين إي. والش، ٢٠١٨).

الديكولونيالية التقاطعية

تؤكد النسوية الديكولونيالية على ضرورة تبني التقاطعية كنهج عند الممارسة، لكن ليس بالطريقة التي تجعلنا نعيد إنتاج الممارسات الفئوية للهويات التي أنشأها واعتمد عليها الخطاب النيوليبرالي، كما ذُكر أعلاه، خلال مشروعه الاستعماري الحداثي لأن «الحداثة تُنظم العالم [وتقسمه إلى] فئات متجانسة وقابلة للفصل» (لوغونيس، ٢٠٠٧، ١٩٢-١٩٣). قبل أن تتبنى النيوليبرالية السردية الحالية للتنوع والشمولية، كانت تدعي أنها محايدة تجاه الهويات المختلفة ومع ذلك أدت إلى إنشاء ممارسات فئوية. علاوة على ذلك، انتُقدت الأبحاث الحالية المتعلقة بالتقاطعية لأنها ركزت على بعض الهويات بينما تجاهلت هويات أخرى ويتبين ذلك من خلال الحركة الديكولونيالية التي ظهرت في الشمال العالمي وركزت فقط على الهويات المهمشة المختلفة هناك، من دون التطرق إلى الفرق بين نظام العبودية في الشمال مقارنةً بالنظم الاستعمارية في الجنوب العالمي. بالتالي، فإن الاعتماد على التقاطعية الديكولونيالية لتحليل السردية النيوليبرالية النيوكولونيالية الحالية، في هذه الورقة، هو أمر ضروري. فهذا النهج لا يحلل كل نظام قمعي أو كل هوية على حدة وإنما يأخذ في الاعتبار تداخل هذه الهويات المتعددة مما يخلق أشكالاً متداخلة ومترابطة من القمع (سومي تشو، كيمبرلي ويليامز كرينشو، وليزلي مكال ٢٠١٣).

السردية الحالية: الشمولية للجميع

عزز صندوق النقد الدولي والأمم المتحدة والمجتمع الدولي بأسره أهمية أهداف التنمية المستدامة (SDGs) كبوابة نحو المساواة والتنمية والرفاه. اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة ١٧ هدفًا في عام ٢٠١٥ لاستهداف جميع السياسات، سواء كانت وطنية أو دولية حتى عام ٢٠٣٠. تشمل أهداف التنمية المستدامة: القضاء على الفقر، القضاء على الجوع،

الصحة الجيدة والرفاه، التعليم الجيد، المساواة بين الجنسين، المياه النظيفة والصرف الصحي، الكهرباء الميسورة والنظيفة، العمل اللائق والنمو الاقتصادي، الحد من عدم المساواة، المدن والمجتمعات المستدامة، الاستهلاك والإنتاج المسؤولين، العمل المناخي، الحياة تحت الماء، الحياة على اليابسة، السلام والعدالة والمؤسسات القوية، وأخيرًا الشراكة لتحقيق الأهداف (الأمم المتحدة ٢٠١٥).

تُركز هذه الورقة على التداخل بين هدفين: المساواة بين الجنسين والقضاء على الفقر كأساس رئيسي لفرضية البحث أولاً ثم لتحليله لاحقًا. كما أن هنالك ممثلين آخرين، لا يتطرق إليهم بحثي، مثل الحكومة والنخبة التي تساهم في توطين السردية النيوليبرالية النيوكولونيالية وتستفيد منها ولكن هذا موضوع بحث آخر.

يصف صندوق النقد الدولي دوره كمعزز لقدرة» المؤسسات [والدول] على الوصول إلى سياسات فعالة واستقرار اقتصادي وشمولية. [من خلال] تحديث (Modernize) السياسات الاقتصادية لتلك الدول» وذلك بهدف «التغلب على المشاكل التي أدت بها إلى السعي للحصول على المساعدات المالية» (صندوق النقد الدولي ٢٠٢٣). يدعي الصندوق أنه يعمل على تحقيق المساواة بين الجنسين من خلال توصية الدول المقترضة زيادة مشاركة النساء في القوى العاملة كعامل لتعزيز النمو الاقتصادي وإزالة الحواجز القانونية التي تعيق دخولهن إلى سوق العمل والاعتماد على الميزانية الجندرية (Gender Budgeting)، من خلال تشجيع الحكومات المقترضة على تخصيص جزء كبير من ميزانية التنمية لتحسين الرعاية الصحية والتعليم للنساء وتقليل الحواجز المالية لتتمكن النساء من فتح حسابات مصرفية مما يؤدي بدوره إلى شمولهن المالي (صندوق النقد الدولي ٢٠١٧).

بالإضافة إلى ذلك، في ورقة عمل نشرها الصندوق عام ٢٠١٨ تحت عنوان «كيفية تطبيق القضايا الجندرية في العمل القُطري»، ذُكر أن المساواة بين الجنسين - سواء من خلال إدماج النساء في مكان العمل أو من خلال توظيف النساء في المناصب الإدارية - مرتبطة بزيادة النمو الاقتصادي وتقليل فجوة الدخل وتحقيق التنوع (صندوق النقد الدولي ٢٠١٨). تشمل جوانب أخرى من عمل صندوق النقد الدولي للمساواة بين الجنسين والقضاء على الفقر: عقد مؤتمرات وندوات للترويج لأهداف التنمية المستدامة وتطوير قدرات الدول لجمع البيانات وإجراء التحليل الإحصائي المالي والاقتصادي الكلي وإنشاء أداة لتخطيط السياسات التمويلية. في مصر، على سبيل المثال، يمكن رؤية هذه الأنواع من السياسات من خلال توصيات صندوق النقد الدولي لتخصيص المزيد من الميزانية نحو التحويلات النقدية للنساء ورعاية الأطفال وجهود هيئة الأمم المتحدة للمرأة لدعم الشمول المالي الرقمي وتدريب ١٢٠,٠٠٠ امرأة ريفية على ريادة الأعمال بموجب برنامج جمعيات ادخار وقروض القرى الرقمية الوطنية «لتحسين تكاملهم في سلاسل القيمة والأسواق المربحة وزيادة مهارات

النساء في الأعمال والقيادة فضلاً عن الوعي المالي والرقمي» (هيئة الأمم المتحدة للمرأة ٢٠١٩). بالتوافق مع هذا التفكير المنطوي على ريادية الأعمال، قامت هيئة الأمم المتحدة للمرأة في مصر، من خلال الشراكة مع شركة بروكتر وجامبل (P&G)، بتقديم تدريبات للنساء الريفيات حول تطوير الأعمال وتقنيات التسويق والمبيعات. كما طورت برنامج لتمكين النساء اقتصاديًا لتحقيق نمو شامل «ومستدام» يستهدف ٦٣٠٠ امرأة مصرية من خلال بناء قدراتهن الريادية وزيادة فرص عملهن وعدد المشاريع التجارية اللاتي يمتلكن (هيئة الأمم المتحدة للمرأة ٢٠١٩).

مواجهة السردية: أهداف من؟ تنمية من؟

قد يعتقد البعض أن هذه الإجراءات تتعارض مع السردية السائدة، ولكن في الواقع، هي تتماشى معها تمامًا. تعتمد هذه البرامج والإجراءات والسياسات على طرق البحث الاقتصادية التقليدية لقياس نجاح هذا النموذج التنموي. فتقوم هذه البرامج بقياس نجاحها من خلال حصر أعداد البرامج المنجزة أو الأبحاث المنعقدة أو السياسات المعتمدة أو السياسات الموعودة أو المبادرات المتخذة أو المشاركات والمشاركين في هذه المشاريع. كما تقوم بعدها بتحليل هذه الأرقام إحصائيًا. ويعد الحصر والتحليل بذلك مقياس نجاحهم الوحيد. تتجاهل طرق البحث الاقتصادي التقليدية، جوهر الحياة البشرية الممتلئ بالتعقيدات. ولتسهيل الحساب والحصر وللعثور على ارتباطات إحصائية، تُبسط كل ما تجده معقدًا وتصنف هويات وخصوصيات الجنوب العالمي في فئات بسيطة ومحددة شُكلت مسبقًا من تحليل تقدم دول الشمال العالمي (جون لو ٢٠٠٤، ١٣٧-١٣٩). لذا، بدلاً من تغيير الأداة التي أثبتت عدم كفاءتها في التقاط التقاطعيات والخصوصيات لمجتمعات «الآخر»، فإنها تستبعد كل هوية لم تستطع هذه الأداة التقاطها. يتضح هذا أيضًا من مدح صندوق النقد الدولي لنفسه باستمراره كمستشار للدول «ذات الدخل المنخفض» التي «تحتاج» إلى مساعدته لبناء قدرات إحصائية مناسبة. فعلى سبيل المثال، يروج الصندوق إلى استخدام مسوح المساعدات المالية كأداة لرصد عدد البنوك التجارية المتاحة لكل بالغ ويصفها كشكل من أشكال الشمول المالي (صندوق النقد الدولي ٢٠٢٤). علاوةً على ذلك، يستخدم الصندوق بيانات محايدة للهوية من كلا من دول الشمال (المستعمِرين) ومن الجنوب (المستعمَرين) في الوقت نفسه كدليل على نجاح نهجه النيوليبرالي، فهو يراهم كلهم نموذج واحد وأصحاب هوية واحدة وتاريخ واحد وخصوصيات واحدة. الجدير بالذكر أن نفس طرق البحث الاقتصادي النيوليبرالي استخدمها لأول مرة الاحتلال البريطاني في مصر. أثناء الاحتلال، أراد المستعمرون البريطانيون قياس القطاع الزراعي وتحليله إحصائيًا من خلال اتخاذ «المزرعة» كوحدة للقياس. لكن لم ينجحوا في البداية لأن المصريين لم يقسموا أملاكهم لمزارع وذلك يرجع إلى أن تعريفهم للملكية الخاصة لا يتماشى مع تعريف المستعمرين، حيث كان المصريون يتشاركون الآلات والحيوانات ولم يحددوا الحدود بين أراضيهم. نتيجة لذلك، حول البريطانيون هذه الأراضي إلى وحدات يمكن قياسها بالأداة الاقتصادية الوحيدة المستساغة لهم

وتجاهلوا بذلك عن عمد خصوصيات المجتمع المراد تحليله. وهكذا يمكننا أن نستنتج أن «المعرفة الإحصائية لا يمكن أن تُعد معرفة أكثر دقة أو أكثر أهمية من المعارف الأخرى... [فهي] تمثل معرفة معاد صياغتها ومعلومات تُرجمت ونُقلت وصُغرت وبُسطت وأعيد رسمها» (تيموثي ميتشل ٢٠٠٢، ١١٣-١١٦).

تميل النيوليبرالية إذًا لرؤية العالم بوصفه ثنائيات فئوية وليس بوصفه نتاج تعددية هويات متقاطعة. وبالتالي عند تحليلها، تستخدم طريقة صارمة تفترض أن الاقتصاد علم طبيعي وليس علم اجتماعي وبالتالي فهو محصن ضد التغيير. يؤدي ذلك إلى تحويل التجربة الإنسانية إلى محض أسئلة تحتمل الإجابة بنعم أو لا بينما تتجاهل الحاجة إلى روايات أنثروبولوجية إثنوغرافية تخبرنا عن حياة الناس وكيف يرون تحقيق الرفاه. أثبتت الطرق البحثية الاقتصادية النيوليبرالية قصورها في مواضع مختلفة وأخرها عندما فشل صندوق النقد الدولي الأخذ بعين الاعتبار تقاطع الأنظمة المختلفة وتأثيرها في بعضها البعض، مثل الإبادة الصهيونية لفلسطين ولبنان والحرب الأهلية في السودان. ففي مؤتمر صحفي استضافه صندوق النقد الدولي في أكتوبر ٢٠٢٤، ألقى المتحدث باسم الصندوق اللوم على «القضايا الجيوسياسية» في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لإنتاجها «مخاطر غير مؤكدة» تفاجأ بها الصندوق وبالتالي لم يشملها في تحليله (صندوق النقد الدولي ٢٠٢٤). وفي طاولة مستديرة عُقدت في فبراير من نفس العام، برر المدير العام لصندوق النقد الدولي توصياتهم وشروطهم التي شملت تقليل الإنفاق على القطاع العام بسبب وجود نفس الصدمات المفاجئة الناجمة عن القضايا الجيوسياسية في المنطقة (صندوق النقد الدولي ٢٠٢٤). يمكننا إرجاع هذه «المفاجآت الصادمة» التي لم يعرها الصندوق انتباهه وتفاجئ بها إلى اعتماده على طرق البحث الاقتصادي التقليدي النيوليبرالي الذي قوض تقاطعية الهويات وتداخلها من خلال عزل طرق البحث والنموذج التنموي عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها، وكأن الاقتصاد ينشأ في فراغ منعزل.

مثال آخر على المحو المتعمد لتقاطعية الهويات هو التصنيف الثنائي الفئوي للنساء. فيصنف الصندوق النساء إلى: نساء نيوليبراليات حديثات / نساء غير نيوليبراليات غير حديثات وريفيات لم يُحدثهن الصندوق بعد، ويرى أنه يمكن تحديثهن وتنميتهن من خلال استخدامهن لبطاقات الائتمان وتعلم كيف يصبحن رائدات أعمال. ترى هذه الثنائيات أن هناك نموذجًا واحدًا «للتحديث» و«التنمية» وبالتالي لتقدم النساء، وهو نموذج ريادة الأعمال والرقمنة المالية. كما تتجاهل هذه الثنائيات تقاطعية الهوية الاجتماعية والاقتصادية والجندرية لمعظم النساء في الجنوب العالمي، حيث ينحصر دور أغلبهن الرئيسي على العمل المنزلي الرعائي غير مدفوع الأجر. وغالبًا ما يتم تجاهل هذا العمل غير المدفوع في التحليل الاقتصادي الذي يقوم به صندوق النقد الدولي، جنبًا إلى جنب مع العمل غير الرسمي، مثل دور السايس كما شُرح سابقًا. وبالتالي، تتجاهل جميع التوصيات والشروط هذين القطاعين من العمل بالرغم من انتشارهما في دول الجنوب العالمي

وتركز فقط على نوع العمل الذي يمكن لأداتها الاقتصادية النيوليبرالية قياسه. ومن ثَم، تتجاهل آثار سياساتها على تلك القطاعات. فعلى سبيل المثال، إن تقليل الإنفاق العام على التعليم والصحة يزيد من العبء المفروض على النساء للقيام بتلك الأدوار الرعائية. كما يتجاهل حقيقة أن النساء في الجنوب العالمي يعملن بشكل رئيسي في القطاع العام، لأنه يستوعب «دورهن الرئيسي» كأمهات وراعيات من خلال المرونة في ساعات العمل والإجازات، وأن تقليل الميزانية الحكومية المخصصة لذلك القطاع سيؤدي إلى تقليل أجورهن أو فصلهن نهائيًا عن العمل (AWC 2023).

في سردية متناقضة، أشاد صندوق النقد الدولي بالتدخلات الحكومية خلال جائحة كوفيد-١٩ التي قدمت إجازات مدفوعة الأجر للنساء (أنطوانيت م. سايه وآخرون ٢٠٢١). ففي مصر، شملت هذه التدخلات منح إجازات وضع للنساء اللاتي مضى على حملهن سبعة أشهر حتى إتمامهن للولادة (UNDP 2022). وفي تقرير آخر نُشر في يناير ٢٠٢٤، دعا صندوق النقد الدولي إلى دمج الجندر في سياساته الاقتصادية الكلية من خلال برامج التحويلات النقدية (Cash Transfers) وإجازة الأمومة وإعادة تصميم الأجور لتتناسب مع فجوة التوظيف بين الجنسين. كما تطرق إلى العمل المنزلي غير مدفوع الأجر من خلال ترتيبات العمل المرنة وزيادة الوظائف ذات الدوام الجزئي وزيادة الإنفاق العام على رعاية الأطفال وكبار السن وكذلك على الصحة والتعليم وتطبيق الضرائب التصاعدية وتقليلها على المستهلكين وتوفير إعانات للأسر (صندوق النقد الدولي ٢٠٢٤، ١٣-١٤). تبدو هذه السردية شمولية وبالتالي متناقضة مع الخطاب العام إلا عند التعمق فيما نُفذ فعليًا، يمكننا أن نستنتج أن التقرير متسق مع السرد النيوليبرالي المحايد للهويات. يظهر ذلك بطريقتين: على المستوى الخطابي والمستوى العملي. فعلى مستوى الخطاب، عبر الصندوق في تقرير نشره حديثًا في أكثر من موضع أن السياسات، السابقة التي ينصح بها في أوراقه البحثية وليس في توصياته وشروطه للدول المقترضة، هي سياسات استثنائية لفترة معينة وبالتالي لا يمكن ضمان وجودها ويمكن تنفيذها فقط طالما أنها لا تعيق النظام النيوليبرالي الاقتصادي الكلي. وفي نفس التقرير، ذكر صندوق النقد الدولي أن دمج الجندر يعتمد على أولويات ومصالح الحكومات المحلية وعلى إطار إمكانيات الصندوق المحدودة وبالتبعية لا يمكن أيضًا ضمان تنفيذها أو حتى اتباعها (صندوق النقد الدولي ٢٠٢٤، ١٣-١٤). وفي نفس المقابلة التي أعرب فيها الصندوق عن صدمته المفاجئة من تأثير الأحداث السياسية على النمو الاقتصادي، المذكورة أعلاه، أوصى بتقليل الإنفاق العام، وهو ما يتعارض مع خطابه الذي روج له فقط بعد كوفيد-١٩. أما على المستوى العملي، فيميل الصندوق إلى خلق تناقضات بشكل مستمر. فبينما يوهم بحثه المنشور بالتقاطعية والشمولية، تفرض شروطه الفعلية على الدول المقترضة تقليل إنفاقها العام أربع مرات لكل مليار دولار أمريكي تنفقه على القطاع العام. علاوة على ذلك، أثبتت الأبحاث عدم كفاءة برامج التحويلات النقدية وتقليل الإنفاق العام على حدوث نمو فعلي، كما أثبتت فشل الصندوق في تحقيق أهدافه المزعومة، وهي حماية النساء والفئات المهمشة الأخرى. (ARI 2024).

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا بوضوح رؤية نمط شائع في خطاب صندوق النقد الدولي حول أهداف التنمية المستدامة. فعلى سبيل المثال، يطلق من حين إلى آخر على هذه الأهداف «أهداف التنمية المستدامة للاقتصاد الكلي،» مما يضع الخطاب النيوليبرالي في شكل أكثر وضوحًا. هنا، يؤكد الصندوق ميوله النيوليبرالية، حيث يرى فقط ويساعد في تحقيق أهداف التنمية المستدامة طالما أنها تتماشى مع النظام الاقتصادي الكلي الحالي - وهو اقتصاد السوق الحرة، المعروف أيضًا باسم الرأسمالية (أحد أعمدة شبكة القوى الاستعمارية). يظهر هذا الخطاب والسرد أيضًا في حديث خبراء صندوق النقد الدولي عن تصورهم لدعم الصندوق لأهداف التنمية المستدامة. ففي مقابلة نُشرت عام ٢٠١٩ من قِبل إدارة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية في الأمم المتحدة وعلى موقع أهداف التنمية المستدامة التابع للأمم المتحدة، أشار أحد خبراء صندوق النقد الدولي إلى جهوده في تحقيق الأهداف المستدامة ووصفها بأنها «مساعدة» (Assistance) للبلدان ذات الدخل المنخفض في التعامل مع السياسات الضريبية الدولية (صندوق النقد الدولي ٢٠١٩). هنا، يلقي الصندوق اللوم على دول الجنوب كونها عاجزة عن فهم السياسات الضريبية الدولية وعن التعامل معها. بينما لا يتطرق إلى تصميم نظام الضرائب الدولي حول احتياجات الشمال العالمي للتربح من افتقار الجنوب للتصنيع المحلي وبالتالي لجوئه إلى الاستيراد والتصدير. خُلق هذا الافتقار من خلال الاستعمار كواحد من العديد من الأسباب وراء المشروع الإمبريالي الذي هدف إلى الوصول إلى المواد الخام الغنية لدعم تطويرهم وتنميتهم الصناعية. كان حل صندوق النقد الدولي للضرائب الدولية المفروضة، الذي يتماشى بالنسبة له مع أهداف التنمية المستدامة، ليس تفكيك النظام الحالي، بل تحمل تكلفة تلك الضرائب (عند الحاجة) عن الدول ذات الدخل المنخفض. تحمل التكلفة كحل (أو المال مقابل الحل) يصنف العالم إلى نوعين: دول غنية ومتطورة ودول فقيرة ومنخفضة الدخل تحتاج للمال كي تصبح غنية ومتطورةk بينما يمحو في نفس الوقت جميع الهويات الأخرى التي تشكل تاريخنا وذاكرتنا كمستعمَرين. تشير هذه الهويات المتجاهَلة بوضوح إلى من عليه أن يتحمل المسؤولية.

يجب تسليط الضوء أيضًا على استخدام مصطلح «منخفض الدخل،» فهو يصنف بعض دول الجنوب العالمي بناءً على عدة مؤشرات، بما في ذلك مستوى دخلها وبنيتها الاقتصادية التي تتماشى مع «التطوير» (صندوق النقد الدولي ٢٠١٨). من خلال هذا التعريف، يؤطر صندوق النقد الدولي القضية الأساسية لتطوير الجنوب العالمي ضمن البنية الاقتصادية للدول «ذات الدخل المنخفض» وليس ضمن رؤيته النيوليبرالية والنيوكولونيالية للتنمية. يتضح ذلك من خلال مؤشر آخر يدعم هذا التصنيف، وهو فشل هذه الدول في الوصول إلى مستوى معين من الدخل. في نفس المقابلة التي ذُكرت سابقًا، مجد هذا الخبير المبادرات التي قام بها صندوق النقد الدولي لتحقيق أهداف التنمية المستدامة التي «تهدف إلى تعميق نصائح السياسة الاقتصادية الكلية لصندوق النقد الدولي وأعمال بناء القدرات لمساعدة الدول على مواجهة الفجوات

الكبيرة في البنية التحتية دون تعريض استدامة الديون العامة للخطر.. ولتوجيه قرارات الاقتراض في الدول بشكل أفضل والحفاظ على الديون العامة في مسار مستدام» (الأمم المتحدة ٢٠١٩). مرة أخرى، يرى صندوق النقد الدولي أن المشكلة ليست في النظام الاقتصادي الحالي الذي يعتمد على النيوكولونيالية والنيوليبرالية، بل في عدم قدرة «الدول ذات الدخل المنخفض» على اتباع النموذج الاقتصادي النيوليبرالي بسبب بنيتها الاقتصادية الفقيرة. كما يضمن أن صندوق النقد الدولي سيساعدهم فقط في تحقيق هذا النموذج بطريقة تمكنهم من سداد قروضهم من دون الحاجة إلى إلغاء هذه الديون أو إصلاح اقتصادهم بشكل «غير واقعي.» ويقصد بالحلول غير الواقعية اتباعهم لأي نموذج آخر غير النموذج النيوليبرالي أو مطالبتهم بإلغاء الديون كحل يصفه بالراديكالي (داليا حاكورة ٢٠٢٠).

ذُكرت كلمة «استدامة» ومشتقاتها بشكل متكرر، لذا علينا أن نتطرق إليها كمصطلح بشكل مختصر. يعود تاريخ كلمة «استدامة» إلى منظور بيئي، وسُجلت لأول مرة في دليل حراج ألماني.[1] وعُرفت على أنها: الحاجة إلى الحد من عملية التشجير بالقدر الذي يسمح للغابات بتجديد نفسها بنفسها حرصًا على مصلحة الأجيال القادمة (ستيفن ب. آشكين ٢٠١٨). مما يتضح، نجد أن كلمة «استدامة» نُزعت من سياقها الأصلي الإيجابي المتمحور حول الرعاية والتشارك إلى سياق سلبي تُستخدم فيه بشكل تبادلي للإشارة إلى الاستدانة المستمرة واستمرارية الاعتمادية الغربية، وفي الوقت نفسه للإشارة إلى الشمولية المنهوبة والمُعاد تخيلها وهي الشمولية النيوليبرالية. فقد تم تشويه وتبييض التعريف على حساب اختطاف الخطاب النسوي السياسي الديكولونيالي وتجريده من تقاطعيته مع العدالة البيئية والمناخية. بمعنى آخر، لا تؤدي هذه الشمولية إلى شمول فعلي، بل تبني رؤية مبسطة ومشوهة لواقع معقد. فبالنسبة لصندوق النقد الدولي، إن الوضع ليس معقدًا بل بسيطًا: الاختلاف الوحيد بين الشمال المتقدم والجنوب النامي يكمن في الفقر الشديد. لذلك، بالنسبة إليهم، فإن الحل أيضًا بسيط: تخفيف الفقر من خلال برامج التحويل النقدي وإعطاء الفقراء المال وحينها سيتوقفون عن كونهم فقراء. هنا، جُرد مفهوم الشمولية من معناه وقام بالانغماس في معنى جديد. يشير المعنى الجديد إلى شمولية نيوليبرالية نيوكولونيالية حيث يؤسس صندوق النقد الدولي نظامين متعارضين جنبًا إلى جنب: نظام استعماري ونظام شمولي تقدمي ويدعي إمكانية تعايشهما مع بعضهما البعض. وبالتالي، تتحول الشمولية من كونها مفهومًا يمثل التنمية الاجتماعية إلى مفهوم بلا معنى يستخدم من حين إلى آخر لإرضاء الضمير وتلميع وتبييض الممارسات الاستغلالية وجعلها أكثر جاذبية. فأصبحت الشمولية «شمولية» فقط طالما أنها تدعم الوضع الراهن، وأصبحت «المساواة الجندرية» مساواة فقط طالما أنها تقوم بالحفاظ على ذلك الوضع.

استعادة ملكيتنا للسردية:

في الختام، أود أن أعيد التركيز على السؤالين المطروحين في العنوان الفرعي السابق: «أهداف من؟ وتنمية من؟». طرح مثل هذه الأسئلة يغير نظرتنا إلى السياسات الحالية والسرديات والخطابات والوعود والمؤتمرات الدولية. وفي الوقت ذاته، يسمح لنا باستعادة امتلاكنا للسردية. فالنيوليبرالية ومؤسساتها عندما تفكر في تخفيف المعاناة الاجتماعية والاقتصادية وتحقيق الشمولية فإنها لا تفكر في المقموعين وإنما في تراكم المزيد من الأرباح والسلطة. وعندما تذكر التنمية أو المساواة، فإنها تشير إلى النموذج الذي تراه صحيحًا. إن حلمها، إذن، يتناقض مع حلمنا، ولأن الأخير يعيق الأول - فإن «حلمنا» يجب أن يُصاغ ليتناسب مع «حلمها.» وبالتالي، فإن أهدافها للتنمية المستدامة ليست ما نحتاجه، بل هي ما تعتقد أننا نحتاجه، وما تريد أن نحتاجه.

ومع ذلك، ليست هذه دعوة لفقدان الأمل، بل على العكس، هي دعوة لإعادة تقييم إدراكنا لهذه السياسات بوصفها معايير مزدوجة في الوقت الذي أثبتت فيه لمرات عديدة أنها ليست كذلك. إن هذه السياسات وهذا الخطاب هو شكل متعمد من أشكال الاستعمار وتشكل التنمية المشوهة. الأمل، إذن، يكمن في إعادة تخيل هذه التنمية المشوهة، لكن بدلاً من محاولة جعلها أكثر شمولية في ثوبها الحالي، علينا إعادة تخيلها بهدف إحداث الاضطراب والزعزعة في هياكلها وتفكيكها من أجل بناء تنمية نسوية تقاطعية ديكولونيالية. ولأن العملية الديكولونيالية هي ليست عملية سياسية فقط وإنما أيضًا معرفية وبنيوية، علينا أن نكون في حالة فكرية يقظة دائمة للملاحظة، في التفاعلات اليومية مع محيطنا ومع ذواتنا، تأثير النيوكولونيالية الليبرالية على حياتنا وعلى ذاكرتنا وعلى تذكرنا وعلى إحساسنا بذواتنا وبالمجتمع وبالتبعية كيفية التحرر منها.

الهوامش:

- إعادة زراعة الغابات اصطناعيًا أو طبيعيًا لضمان استدامتها https://www.unescwa.org/ar/sd-glossary/%D8%A5%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%AC

المراجع العربية:

- ديبافار، آيتاك. (٢٠١٣) «من الوطن إلى الصرح التعليمي: عن القصص وتعليم النظريات النسوية الديكولونيالية». كحل.
- عاشور، رضوى. (٢٠٠٩). **الحداثة الممكنة الشدياق والساق على الساق**. القاهرة: دار الشروق.

- مصطفى علي، هند. (٢٠١٣). **نحو صياغة خطاب نسوي جديد: قراءة نقدية.» النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح**، تحرير أميمة أبو بكر، من ١٥١ إلى ١٦٣. المرأة والذاكرة.

المراجع الإنجليزية:

- Bayat, Asef. (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press.
- Bhattacharya, Tithi, and Miriam Ticktin. (2022). "Reclaiming Gender: A Case for Feminist Decolonial Social Reproduction Theory." *Global Constitutionalism*.
- Cho, Sumi, Kimberlé Williams Crenshaw, and Leslie McCall. (2013). "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis." *Signs* 38, no. 4: 785–810.
- Colonialism and Debt: A Debt Justice Briefing. *Debt Justice*. August 2022.
- COVID-19 Global Gender Response Tracker. *UNDP Insights*. Accessed October 31, 2024.
- Decolonising Aid: A Synthesis Report. *Centre for Humanitarian Leadership*. December 2021.
- Egypt's Successive Economic Crises and the IMF's Impact. *Arab Reform Initiative*. April 17, 2024.
- Enhancing Women's Empowerment for Sustainable Growth. *UN Women Egypt*. Accessed October 31, 2024.
- Engendering the Recovery: Budgeting with Women in Mind. *International Monetary Fund Blogs*. March 5, 2021.
- History and Meaning of Sustainability. *R&R Magazine*. Accessed October 31, 2024.
- How-to Note on Gender. *International Monetary Fund*. June 13, 2018.
- IMF Capacity Development. *International Monetary Fund*. Accessed October 31, 2024.
- IMF Conditionality. *International Monetary Fund*. Accessed October 31, 2024.
- IMF Data Portal. *International Monetary Fund*. Accessed October 31, 2024.
- IMF SDG Implementation. *United Nations Sustainable Development Goals*. Accessed October 31, 2024.
- Interim Guidance Note on Mainstreaming Gender at The IMF. *International Monetary Fund*. January 12, 2024.

- Lazy Economics of the IMF. *Arab Watch Coalition*. December 18, 2023.
- LUGONES, MARÍA. (2010). "Toward a Decolonial Feminism." *Hypatia* 25, no. 4: 742–59.
- Macroeconomic Developments and Prospects in Low-Income Developing Countries. *International Monetary Fund*. March 22, 2018.
- Mitchell, Timothy. (2002). *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Quijano, Aníbal. (2007). "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies* 21, no. 2–3: 168–78.
- SDGs: United Nations Goals for Sustainable Development. *United Nations Sustainable Development Goals*. Accessed October 31, 2024.
- Smith, Linda Tuhiwai. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd ed. London: Zed Books.
- Thoughts on Decolonising the Aid Sector – Part 1. *Plan International Blog*. March 22, 2022.
- Time to Decolonize Aid? *Save the Children Resource Centre*. Accessed October 31, 2024.
- Transcript of MCD REO. *International Monetary Fund News*. October 24, 2024.
- Vergès, Françoise. (2021). *A Decolonial Feminism*. Translated by Ashley J. Bohrer. London: Pluto Press.
- What is Debt Sustainability. *Finance & Development*, September 2020.
- Zografos, Christos, and Aisling Tuite. (2022). "Decolonising Sustainability: A Reflexive Review of Contemporary Discourse." *Sustainability Science* 17, no. 5: 1315–1328.

كلمات مفتاحية:

التقاطعية الديكولونيالية - صندوق النقد الدولي - النيوليبرالية - الاستعمار الجديد

النساء في العلوم: بين التحديات الجندرية والتقاطعية

مريم جمال

متخصصة في المجال الصيدلي، من مصر. حاصلة على درجة الماجستير في الجندر والتنمية من جامعة القاهرة، وتركز اهتماماتها البحثية على قضايا الجندر والتنمية والسلام

في سياق التفاعل العميق بين البنية الاجتماعية والنوع الاجتماعي، تُبرز دراسات التمييز الجندري في العلوم صورة واضحة لتجذّر التحيزات المؤسسية والممارسات الهيكلية التي تعيق مشاركة النساء، وتحول دون حصولهن على التقدير المستحق لمساهماتهن العلمية. ورغم التقدم البشري الكبير في تطوير العلم والمعرفة، لا تزال إسهامات النساء تواجه تهميشًا يُلقي بظلاله على تاريخ العلم، ويحول جهودهن إلى ذكرى مغيبة خلف رموز ذكورية نالت الشرف والعرفان على اكتشافات شاركت فيها النساء بشكل محوري. هناك الكثير من الأسباب التي تقف وراء قلة تمثيل النساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات STEM. هذه الفجوة لا تعود إلى جنس النساء بذاته، بل إلى تداخل عوامل اجتماعية وثقافية تؤثر سلبًا على فرصهن. من أبرز هذه العوامل القوالب النمطية التي تحدد أدوارًا محددة للجنسين، مما يقلل من اهتمام الفتيات بالعلوم كالهندسة والتكنولوجيا. بالإضافة إلى ذلك، تلعب التقاطعية دورًا محوريًا في هذه القضية، إذ تتداخل عوامل مثل العرق والطبقة الاجتماعية مع التمييز الجندري، مما يزيد من صعوبة وصول النساء إلى هذه المجالات. كما أن غياب النماذج النسائية المؤثرة في العلوم يسهم في تقليل انخراط الفتيات في هذه التخصصات، حيث يفتقدن القدوات التي تلهمهن لتحقيق طموحاتهن.

تحديات وإسهامات غير معترف بها

في سياق التمييز الجندري في العلوم، ومنها الهندسة والتكنولوجيا والرياضيات والحساب، تبرز العديد من الأمثلة التي تُظهر كيف تأثرت مساهمات النساء العالمات بالعوامل الاجتماعية والهيكلية المتقاطعة مع وضعهن كنساء. إحدى أبرز هذه الأمثلة هي العالمة روزاليند فرانكلين، التي لعبت دورًا حيويًا في اكتشاف بنية الحمض النووي (DNA) أثناء عملها في مختبر كينجز كوليدج بلندن خلال خمسينيات القرن العشرين.[1] قدمت فرانكلين صورًا عالية الدقة بالأشعة السينية لألياف الحمض النووي، ومن أبرزها الصورة الشهيرة Photo 51، التي وفرت رؤى حاسمة حول بنية الجزيء. ومع ذلك، استُخدمت هذه البيانات دون موافقتها من قبل جيمس واتسون وفرانسيس كريك، اللذين حصلا على جائزة نوبل في

الطب أو علم وظائف الأعضاء عام ١٩٦٢ تقديرًا لاكتشافهما بنية الحمض النووي المزدوجة الحلزون DNA. ورغم أن روزاليند فرانكلين أسهمت بشكل محوري في هذا الاكتشاف من خلال صورها للأشعة السينية، لم تُذكر في الجائزة بسبب وفاتها في عام ١٩٥٨، إذ تمنع لوائح جائزة نوبل منح الجائزة بعد الوفاة.

أما ليز مايتنر، فقد لعبت دورًا حاسمًا في تفسير ظاهرة الانشطار النووي التي اكتشفتها التجارب في برلين، ألمانيا، في ديسمبر ١٩٣٨، خلال عملها مع أوتو هان وفريتز شتراسمان في معهد كايزر فيلهلم للكيمياء. بعد أن أُجبرت على مغادرة ألمانيا في يوليو ١٩٣٨ بسبب سياسات الحكم النازي وكونها يهودية، واصلت مايتنر التعاون مع فريق برلين من السويد، حيث قدّمت مع ابن أختها الفيزيائي أوتو فريش تفسيرًا فيزيائيًا للعملية التي أطلق عليها لاحقًا «الانشطار النووي». على الرغم من دورها الأساسي، حصل أوتو هان وحده على جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٤٤ عن اكتشاف الانشطار النووي، بينما تم تجاهل مساهمات مايتنر النظرية الحيوية. تُبرز هذه الواقعة كيف أن النساء في العلوم واجهن ليس فقط التمييز الجندري، بل أيضًا أشكالاً متداخلة من التمييز، بما في ذلك التحيز القائم على الدين أو العرق. عانت ليز مايتنر من تمييز تقاطعي، كونها امرأة ويهودية في فترة شهدت اضطهادًا نازيًا واسع النطاق. كانت عرضة لتمييز مزدوج: أولاً، لأنها امرأة تعمل في مجال علمي كان يُهيمن عليه الرجال، وثانيًا، بسبب انتمائها إلى الأقلية اليهودية التي كانت هدفًا للاضطهاد المنهجي في ظل النظام النازي. في دراسة أخرى، تبرز تجربة عالمة الفيزياء الفلكية جوسلين بيل بيرنيل، التي اكتشفت النجوم النابضة Pulsars عام ١٩٦٧ خلال دراستها العليا.[٢] ورغم أهمية اكتشافها، مُنحت جائزة نوبل عام ١٩٧٤ لمشرفها أنتوني هيويش وزميله مارتن ريل،[٣] بينما تم تجاهل إسهام بيل بيرنيل تمامًا. هذه الحادثة تُسلط الضوء على التداخل بين التحيز الجندري ووضعها كطالبة، مما عكس التمييز السائد في المجتمع العلمي آنذاك. وأخيرًا، نجد مثال العالمة باربرا مكلنتوك، التي قدمت إسهامات رائدة في علم الوراثة، خاصة فيما يتعلق بالعناصر القابلة للتنقل في الجينات، والمعروفة بـ»الجينات القافزة». ورغم أهمية اكتشافاتها، قوبلت أعمالها لفترة طويلة بالشك والتجاهل من قبل المجتمع العلمي. لم تنل مكلنتوك التقدير المستحق إلا بعد سنوات، عندما حصلت على جائزة نوبل في الطب عام ١٩٨٣ تكريمًا لمساهماتها الفريدة. تسلط قصتها أيضًا الضوء على التحديات التي تواجهها النساء في العلوم، وتؤكد أهمية الاعتراف بإنجازاتهن وإبراز دورهن الرائد.[٤]

التحديات العالمية أمام النساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات السياق العالمي

أشارت الإحصائيات والدراسات المتعلقة بتفاوتات الجندر في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات إلى أن النساء يواجهن تحديات نتيجة التحيزات الجندرية. في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، على سبيل المثال، تُظهر تقارير اليونسكو[٥] والبنك الدولي[٦] أن نسبة النساء الخريجات في العلوم تصل إلى ٥٠٪، ولكن مشاركتهن في الأدوار القيادية والأبحاث العلمية لا تزال منخفضة، ويعود ذلك لعوامل متعددة منها التمييز الوظيفي والضغوط المجتمعية. أما في اليابان، تُظهر التقارير الحكومية أن نسبة النساء الباحثات في مجالات العلوم لا تتعدى ١٥٪، مما يجعلها واحدة من

الدول المتأخرة في هذا المجال، بينما تحاول دول أوروبية مثل ألمانيا تشجيع التمثيل النسائي في هذه المجالات عبر سياسات تحفيزية، وتدعم مبادرات متعددة لزيادة عدد الباحثات في هذه المجالات. في الولايات المتحدة، تبلغ نسبة النساء العاملات في مجالات STEM حوالي ٢٩٪، وتظهر التقارير أنهن يواجهن عقبات منها التحيز اللاواعي وثقافة العمل التي قد تؤثر على فرصهن في التقدم الوظيفي.[٧] كما تشير التقارير في الصين إلى أن التحاق النساء ببرامج STEM يشهد تزايدًا، لكن تمثيلهن في المناصب القيادية لا يزال محدودًا بسبب عوامل مثل الضغوط الأسرية والاجتماعية.[٨]

تعكس هذه الإحصائيات واقعًا معقدًا تواجهه النساء في مجال STEM، مما يستدعي تبني سياسات داعمة تهدف إلى معالجة التفاوتات وضمان تعزيز التمثيل النسائي في الأبحاث والمناصب القيادية. تُظهر الأرقام أن التفاعل بين الجندر والعوامل الثقافية والسياساتية والاجتماعية يُسهم في خلق تفاوتات واضحة في تمثيل النساء في هذه المجالات. لذلك، فإن التدخلات التي تركز على الجندر وحده، دون معالجة هذه الأبعاد المتداخلة والمتعددة، ستظل غير كافية لتحقيق المساواة المنشودة.

تأثير القوالب النمطية الاجتماعية على الأداء المعرفي للنساء في مجالات العلوم

تشير الدراسات الرائدة إلى تأثير القوالب النمطية الاجتماعية على الأداء المعرفي للنساء، مسلطة الضوء على التقاطعية بين القضايا الاجتماعية والنفسية والعصبية. على سبيل المثال، أظهرت دراسة سبنسر، ستيل، وكوين (١٩٩٩)، والتي شملت ١١٥ طالبًا أمريكيًا، أن النساء اللواتي تعرضن لتهديد القوالب النمطية المتعلقة بالفروق الجندرية في الرياضيات قدمْن أداءً أقل مقارنة بالنساء في ظروف خالية من هذه التهديدات، بينما لم يتأثر الرجال بالطريقة ذاتها. هذه النتائج تسلط الضوء على تأثير التوقعات الاجتماعية على أداء النساء في مجالات تقليديًا تُعتبر ذكورية. على نفس المنوال، تناولت دراسة بيلوك وآخرون (٢٠١٠) تأثير قلق معلمات الرياضيات على أداء الطالبات. وجدت الدراسة أن هذا القلق يُنقل اجتماعيًا من المعلمة إلى الطالبة، مما يؤدي إلى تراجع أدائهن، في حين لم يظهر الطلاب الذكور تأثرًا مماثلاً. هنا، يتضح أن التقاطعية بين النوع الاجتماعي والمهنة والتعليم تبرز كيف يؤثر القلق الاجتماعي على الأداء الأكاديمي للفتيات.

من ناحية أخرى، أظهرت الدراسات العصبية، مثل تلك التي أجراها ماكدوجال جونيور وآخرون (٢٠٢١)، أن تهديد القوالب النمطية قد يغير نشاط الدماغ، مما يزيد من التوتر ويؤثر على الأداء المعرفي. باستخدام التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI)، وجد الباحثون أن مناطق الدماغ المرتبطة بالتحكم المعرفي والقلق، مثل القشرة الأمامية الجبهية والقشرة الحزامية الأمامية، تُظهر نشاطًا زائدًا عند التعرض لتهديد القوالب النمطية. هذه الدراسات تجمع بين التحليل العصبي والاجتماعي لفهم كيفية تأثير التوقعات المجتمعية على الدماغ والأداء المعرفي. وفي سياق مشابه، فحصت دراسة

كوادفليج وآخرون (٢٠٠٩) كيفية معالجة الدماغ للأحكام النمطية. كشفت الدراسة عن التقاطع بين الإدراك الاجتماعي والعواطف، حيث تؤثر المعتقدات الفردية حول النوع الاجتماعي على أنماط التفكير العصبي. تُبرز هذه النتائج العلاقة بين العمليات العقلية والنفسية من جهة، والضغوط الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى، وتأثيرها على تشكيل القوالب النمطية. حيث تظهر هذه الدراسات كيف تتفاعل التوقعات الثقافية مع الضغوط الاجتماعية، مما يؤثر على الأداء العقلي والقدرات الفكرية للنساء، خاصة في المجالات التي تواجه فيها النساء تحديات جندرية.

التحديات والفرص في السياق المصري

في الأدبيات المتعلقة بالنساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات، وخاصة في السياق المصري، يظهر تحدٍ معقد ومتعدد الأبعاد. يتجاوز هذا التحدي مشكلة قلة التمثيل النسائي في هذه المجالات ليشمل تجارب النساء الباحثات، التي تتأثر بعوامل متشابكة، مثل التحيزات الجندرية والتحرش الجنسي في بيئات العمل والأكاديميا، التي غالبًا ما يهيمن عليها الرجال. ولا يُعتبر هذا النوع من التحرش مجرد مسألة فردية، بل هو جزء من بنية اجتماعية أوسع تتقاطع فيها قضايا متعددة، مثل الضغوط الاجتماعية والثقافية، مما يؤدي إلى تفاوت كبير في تجارب النساء وفقًا لوضعهن الاجتماعي والاقتصادي. في السياق المصري، تكشف دراسات مثل تلك التي أجراها المرصد المصري للعلوم والتكنولوجيا والابتكار أن ٤٠٪ من الباحثات في مجالات STEM قد شغلن مناصب قيادية. ومع ذلك، لا تزال هؤلاء النساء يواجهن تحديات إضافية تتعلق بمسؤولياتهن العائلية والمعايير الثقافية التي تعيق تحركهن إلى ريادة الأعمال وتعزيز فرصهن في المناصب القيادية.

من هنا، يعكس مفهوم التقاطعية، الذي يشير إلى تداخل وتفاعل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والجندرية المختلفة، أن النساء في هذه المجالات لا يواجهن فقط تحديات متعلقة بجنسهن، بل أيضًا من تأثيرات عوامل أخرى، مثل الطبقة الاجتماعية والدين والسياسة. هذه التعقيدات تجعل تجاربهن أكثر تعقيدًا، وتجعل الحلول المطروحة بحاجة إلى معالجة شاملة تأخذ في الاعتبار هذه التداخلات وتعمل على معالجة الأسباب الهيكلية لهذه التحديات. إلى جانب التحديات المتعلقة بالمسؤوليات العائلية والمعايير الثقافية التي تقيد حريتهن في الانتقال إلى ريادة الأعمال، تبرز المقاربة التقاطعية كأداة أساسية لفهم تعقيدات التمييز الذي تواجهه النساء في هذا السياق. حيث لا تواجه النساء تمييزًا جندريًا فقط، بل يتعين عليهن أيضًا التغلب على عوائق اقتصادية واجتماعية تعمق من تهميشهن. تتقاطع عوامل اجتماعية أخرى، مثل مواقف العائلة وتوقعات المجتمع، مع الجندر لتشكل تجربة النساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات STEM. على سبيل المثال، تلعب مواقف الأمهات والمجتمع تجاه أدوار المرأة دورًا حاسمًا في تشكيل اهتمام الفتيات بمتابعة هذه التخصصات.

تواجه النساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات تحديات تتجاوز التمييز الجندري، حيث تتداخل عوامل اجتماعية وثقافية متعددة تسهم في تهميشهن. من أبرز هذه العوامل المسؤوليات العائلية والمواقف الثقافية التي تفرض أدوارًا تقليدية على المرأة في المجتمع. على سبيل المثال، في العديد من المجتمعات، يُتوقع من النساء تولي مسؤولية رعاية الأسرة، مما يعوق مشاركتها الفعالة في التخصصات العلمية أو السعي نحو ريادة الأعمال. في هذا السياق، تواجه العديد من الفتيات في البلدان النامية ضغوطًا اجتماعية من الأسرة أو المجتمع للاتجاه نحو تخصصات تُعتبر «أنسب» للمرأة، مثل التعليم أو الرعاية الصحية، بدلاً من التخصصات التي تتطلب مهارات تقنية أو علمية متقدمة. غالبًا ما تعكس هذه التوقعات الثقافية مواقف عائلية تقيد خيارات الفتيات منذ مراحل مبكرة، مما يؤثر سلبًا على تحصيلهن الأكاديمي وطموحاتهن المستقبلية، ويحد من فرصهن في تحقيق تطلعاتهن المهنية في مجالات STEM.

إن الفتيات الراغبات في متابعة التخصصات العلمية قد يواجهن معارضة من أسرهن بسبب القيم الثقافية التي تعزز أدوارًا تقليدية للنساء. في بعض الثقافات، قد ترفض العائلات فكرة أن تعمل الفتاة في مجالات تُعتبر معقدة مثل الهندسة أو البرمجة أو تصبح مهندسة أو عالمة، بدعوى أن هذه المجالات «غير مناسبة» للنساء. هذه المواقف تخلق حواجز نفسية واجتماعية تُثني الفتيات عن السعي لتحقيق طموحاتهن في هذه التخصصات. علاوة على ذلك، تؤثر التوقعات المجتمعية بشكل كبير على الخيارات المهنية والتوجهات الأكاديمية للشابات، حيث يشعرن غالبًا بأن عليهن تحقيق توازن بين النجاح المهني والالتزامات العائلية. هذا التوقع يحد من فرصهن في الوصول إلى المناصب القيادية في المستقبل داخل مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات. تُظهر هذه التجارب مدى تعقيد التحديات التي تواجه النساء في هذه المجالات، حيث تتداخل العوامل الجندرية مع العوامل الثقافية والاجتماعية لتشكيل عقبات إضافية. هذه التحديات لا تقتصر على التمييز الجندري، بل تمتد لتشمل المواقف العائلية والثقافية التي تحد من حرية النساء في اتخاذ قراراتهن الأكاديمية والمهنية.

وفي الوقت نفسه، تواجه النساء في أماكن العمل تمييزًا مزدوجًا، حيث تتقاطع الجندر مع الطبقة الاجتماعية أو الخلفية الثقافية لتقييد فرصهن في الحصول على وظائف أو التقدم في مسيرتهن المهنية. التقاطعية هنا تتجاوز الجندر لتشمل التأثيرات المتشابكة للمعايير الاجتماعية ومستوى التعليم والديناميكيات الأسرية. هذه العوامل مجتمعة تُبرز تعقيد القضايا التي تواجه النساء في مجالات STEM، وتؤكد الحاجة إلى حلول شاملة تأخذ في الاعتبار هذا التنوع في التجارب والتحديات.

تحديات التمويل في السياق العالمي: الفجوة بين الجنسين في طلبات المنح

تمثل أيضًا قضية تقليص التمويل تحديًا كبيرًا، حيث تظهر تفاوتات واضحة في طلبات المنح المقدمة إلى المعاهد الوطنية للصحة (NIH) ومؤسسة العلوم الوطنية (NSF). تشير البيانات إلى أن النساء يقدمن طلبات منح أقل بكثير مقارنة بالرجال، حيث تشكل النساء فقط ٣٠,٧٪ من المتقدمين لمنح NIH و٢٤,٢٪ لمنح NSF. ورغم تحقيق النساء معدلات نجاح مماثلة لنظرائهن الرجال في الحصول على التمويل، فإنهن غالبًا ما يحتفظن بعدد أقل من المنح المتزامنة، مما يؤدي إلى حصولهن على تمويل سنوي أقل بنسبة ٣٠٪. إضافة إلى ذلك، تعاني النساء من معدلات تقديم وتجديد منح أقل مقارنة بالرجال، مع تعرض المتقدمين من ذوي الأصول الإفريقية لانخفاض إضافي بنسبة ١٠٪ في فرص الفوز بمنح NIH. وفي مجال النشر الأكاديمي، تستمر التفاوتات الجندرية بشكل ملحوظ، خاصة في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات، حيث لم تحقق إلا نسبة ضئيلة من التخصصات تكافؤًا جندريًا في التأليف، مما يعكس استمرار الحواجز الجندرية التي تواجه النساء في هذه الأوساط.

تستند البيانات الإدارية الحيوية المستخدمة في هذه الدراسة إلى مجموعة بيانات UMETRICS، المتاحة من خلال معهد البحث في الابتكار والعلوم. توفر هذه المجموعة تفاصيل شاملة حول جهود البحث الممولة، وتشمل بيانات من ٥٢ كلية وجامعة خلال الفترة من٢٠١٣ إلى ٢٠١٦. تكشف الدراسة أن النساء في مجال العلوم يواجهن احتمالاً أقل بنسبة ١٣٪ للحصول على تمويل مقارنة بالرجال، رغم مساهماتهن المماثلة. علاوة على ذلك، تقل احتمالية إدراج أسمائهن على براءات الاختراع المرتبطة بالمشاريع التي شاركن فيها بنسبة ٥٩٪ مقارنة بنظرائهن الذكور. وفي تحليل آخر أجرته مجموعة من جامعة نورث وسترن على حوالي ٥٤,٠٠٠ منحة مقدمة من المعاهد الوطنية للصحة (NIH) خلال الفترة من ٢٠٠٦ إلى ٢٠١٧، لوحظ أن المتقدمات الإناث حصلن على متوسط تمويل قدره ١٢٦,٦١٥ دولارًا، مقارنة بالرجال الذين حصلوا على متوسط قدره ١٦٥,٧٢١ دولارًا. في السياق ذاته، أظهر تحليل جوائز منح مؤسسة العلوم الوطنية (NSF) خلال الفترة من ٢٠١٠ إلى ٢٠١٥ أن النساء حصلن، في المتوسط، على مبالغ منح أقل بنسبة ١٩٪ مقارنة بالرجال. كما كشفت بيانات المجلس الأوروبي للبحوث (ERC) أن النساء حصلن على منح أقل بنسبة ٢٢٪ من نظرائهن الرجال، مع اختلافات ملحوظة بشكل خاص في الفئات العليا، مثل المنح المتقدمة. عند النظر في هذه التفاوتات، يتضح أن معالجة الفجوات التمويلية تتطلب نهجًا متعدد الأوجه يشمل تغييرات على مستوى السياسات وبرامج الدعم المستهدفة لتعزيز تمثيل النساء، إضافة إلى تحولات ثقافية داخل المجتمع العلمي. هذه الجهود مجتمعة يمكن أن تسهم في بناء بيئة علمية أكثر إنصافًا وشمولاً.

قد تكون البيانات الإحصائية المتعلقة بالفجوات التمويلية بين الرجال والنساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة

والرياضيات STEM في مصر غير متاحة بسهولة، كما هو الحال في بعض البلدان الأخرى. ومع ذلك، يمكن الاعتماد على الاتجاهات العالمية والبيانات الإقليمية، بما في ذلك تلك المستمدة من الدول العربية، لتقديم رؤى قد تكون قابلة للتطبيق على السياق المصري. رغم المبادرات والجهود المبذولة لتعزيز التنوع والشمول في تنظيم الفعاليات الأكاديمية، لا تزال الفجوات الجندرية قائمة، وتتجاوز التفاوت في التوظيف لتشمل التمويل والاعتراف المهني وفرص المشاركة العامة. تعكس هذه التحديات الحاجة الملحة إلى استراتيجيات شاملة وموجهة لتغيير هذه الاتجاهات. إلى جانب ذلك، يعقد تأثير التقاطعية هذه القضية، حيث تتداخل التحيزات الجندرية مع عوامل أخرى مثل العرق والطبقة الاجتماعية والهوية الثقافية. على سبيل المثال، تواجه النساء ذوات الأصول الإفريقية تمييزًا مزدوجًا على أساس الجندر والعرق، مما يزيد من صعوبة حصولهن على التمويل أو الدعم الأكاديمي. ومن ثم، لمواجهة هذه التحديات، يجب تبني فهم شامل يأخذ في الاعتبار التعقيدات المتقاطعة التي تؤثر على النساء في المجالات الأكاديمية. يتطلب ذلك سياسات وبرامج تدعم تحقيق بيئة أكاديمية أكثر شمولاً وعدالة، مع التركيز على معالجة التحيزات الهيكلية التي تعيق تقدم النساء في هذه المجالات.

الهوامش:

(1) Rosalind Franklin: The Woman Behind the Double Helix. Science History Institute. https://www.sciencehistory.org/education/scientific-biographies/james-watson-francis-crick-maurice-wilkins-and-rosalind-franklin/

(2) Decades After Being Passed Over for Nobel, Jocelyn Bell Burnell Gets Her Due, Smithsonian Magazine. https://www.smithsonianmag.com/smart-news/decades-after-being-passed-over-nobel-jocelyn-bell-burnell-gets-her-due-180970248/

(3) The Nobel Prize in Physics 1974. Available at nobelprize.org https://www.nobelprize.org/prizes/physics/1974/summary/

(4) Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society.

(5) UNISCO. Global Education Monitoring Report 2020.

(6) World Bank. World Development Report 2012.

(٧) انظر/ي: منظور ثقافي حول التفاوت بين الجنسين في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات: السياق الياباني. يونيو ٢٠١٨.

(٨) انظر/ي: غياب النساء في العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات في الصين: دراسة تجريبية من منظور التحفيز على الإنجاز والتنشئة الاجتماعية للجنسين. ديسمبر ٢٠٢١.

المراجع:

- الزعابي، إ. (٢٠٢١). «تفنيد أسطورة العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات: حالة الإمارات ودول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.» مؤتمر: المؤتمر الدولي الثالث عشر للتعليم والتقنيات التعليمية الجديدة. https://www.researchgate.net/publication/353458169_DEBUNKING_THE_STEM_MYTH_A_CASE_OF_THE_UAE_AND_MENA_COUNTRIES

- السعدني، ن. (٢٠٢١). «المرأة المصرية وسوق العمل: التحديات والفرص.» **مركز ويلسون**.

- العلي، ن. (٢٠٠٠). **العلمانية، النوع الاجتماعي والدولة في الشرق الأوسط: حركة المرأة المصرية.** كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.

- المنتدى الاقتصادي العالمي. (٢٠٢٢). «النساء في العلم أقل احتمالاً لنيل التقدير عن أعمالهن، دراسة تُظهر ذلك.» https://www.weforum.org/agenda/2022/06/women-science-papers-patents-gender-gap

- النجدي، م.، وروهريغ، ج. هـ (٢٠١٩). «المساواة بين الجنسين في تعليم العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات: حالة مدرسة للفتيات في مصر.»

- أوليفيرا، د. ف.، ما، ي.، وودروف، ت. ك.، وأوزي، ب. (٢٠١٩). «مقارنة بين مبالغ منح المعاهد الوطنية للصحة لأول مرة لمحققين رئيسيين ذكور وإناث.» **جاما** 321(9): 900-898.

- بست، ك.، سانوالد، أ.، إهسن، س.، وإيتل، أ. (٢٠١٣). «النوع الاجتماعي والعلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات في ألمانيا: السياسات التي تعزز مشاركة النساء في الأكاديمية.» جمعية فراونهوفر لتطوير الأبحاث التطبيقية وجامعة ميونيخ التقنية. https://www.researchgate.net/publication/259215223_Gender_and_STEM_in_Germany_Policies_Enhancing_Women's_Participation_in_Academia.

- جروجان، ك. إي. (٢٠١٩). «كيف يمكن للمجتمع العلمي بأكمله مواجهة التحيز الجنسي في مكان العمل.» نيتشر إيكولوجي آند إيفولوشن 3: 3–6. https://doi.org/10.1038/s41559-018-0747-4.

- جمال، مريم. (2024). **تحليل أسباب وآثار التمثيل الناقص للنساء في العلوم الطبيعية**: دراسة حالة مصر. (رسالة ماجستير). كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

- خليل، ر.، مصطفى، أ.، مفتاح، م.، وكريم، أ. (٢٠١٧). «كيف يمكن للمعرفة حول النساء المصريات القديمات أن تؤثر على دور المرأة في العصر الحالي: هل للتاريخ أهمية في علم نفس النوع الاجتماعي؟" **جورنال فرونتيرز في علم النفس**. https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2017.01329/full.

- ديفيد بيدي، وتيفاني جوليان، وديفيد لانغدون، وجورج مكيتريك، وبيثيكا خان، ومارك إي. دومز. (٢٠١١). «النساء في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات: فجوة النوع الاجتماعي في الابتكار.»

شبكة أبحاث العلوم الاجتماعية. https://www.researchgate.net/publication/228196398_Women_in_STEM_A_gender_gap_to_innovation.

- رزق، م. ر. أ.، الشافعي، ب.، بيكينتي، ل.، سالم، ن.، البنا، س.، رضوان، أ.، وسكر، م. م. (٢٠٢٢). «المرأة في العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات (STEM): دراسة حالة مصرية."

- راسل، أ. وميتالك، هـ. (٢٠١٩). «تحويل ثقافة القيادة في العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات." **جمعية النساء في العلوم**. https://www.awis.org/leadership-report.

- سبنسر، س. ج.، ستيل، ك. م.، وكوين، د. م. (١٩٩٩). «تهديد القوالب النمطية وأداء النساء في الرياضيات." **مجلة علم النفس الاجتماعي التجريبي** 35(1): 28-4. https://doi.org/10.1006/jesp.1998.1373.

- شويان، ي.، وغاو، ت. (٢٠٢١). «غياب النساء في العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات في الصين: دراسة تجريبية من منظور التحفيز على الإنجاز والتنشئة الاجتماعية للجنسين." جامعة شيان جياوتونغ. https://doi.org/10.1007/s11165-019-9833-0

- صالح، ي. ع. (٢٠٢٢). «قضية المرأة في العلوم: استكشاف فجوة النوع الاجتماعي في إنتاج البحث العلمي في مصر."

- عبد العال، م. (٢٠١٨). «المرأة المصرية في سوق العمل: بين الماضي والحاضر." **شوارع مصرية**. https://egyptianstreets.com/2018/10/16/an-evolution-of-the-working-egyptian-woman/.

- غارسيا-هولغادو، أ.، كاماتشو دياز، أ.، وغارسيا-بينالفو، ف. خ. (٢٠١٩). «جذب النساء إلى مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات في أمريكا اللاتينية: مشروع W-STEM." المؤتمر الدولي السابع. جامعة سلامنكا. https://doi.org/10.1145/3362789.3362902.

- يوشيكاوا، ك.، كوكوبو، أ.، وو، ت. هـ. (٢٠١٨). «منظور ثقافي حول التفاوت بين الجنسين في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات: السياق الياباني." **علم النفس الصناعي والتنظيمي** 11(2): 309–301. https://doi.org/10.1017/iop.2018.19.

تقارير ودراسات مرجعية

- الجمعية الأمريكية للنساء الجامعيات (AAUW). (٢٠١٥). معالجة قضايا التوازن بين العمل والحياة في مهن العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات.

- الأكاديميات الوطنية للعلوم والهندسة والطب: دراسة برامج الإرشاد في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات والطب (STEM). (٢٠٢٠).

- المعاهد الوطنية للصحة (NIH). (٢٠٢١). تأثير جنس المراجع على نجاح التمويل.

- المؤسسة الوطنية للعلوم (NSF). (٢٠٢٨). تحليل منح التمويل حسب الجنس في المؤسسة الوطنية

للعلوم.

- برنامج لوريال-اليونسكو. (٢٠١٦). «من أجل النساء في العلم.»
- تقرير اليونسكو للعلوم. (٢٠٢١). مجموعة إحصاءات عالمية حول النوع الاجتماعي في تخصصات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات.
- ذا لانسيت. (٢٠٢٨). التفاوت بين الجنسين في نجاح التمويل لدى معاهد الصحة الكندية (CIHR).
- صندوق دعم المبتكرين (ISF). (٢٠٢٠).
- مجلة ساينس. (٢٠١٧). تخصيص الموارد المؤسسية فيما يتعلق بالجنس.
- ورقة معلومات المجلس القومي للمرأة. (٢٠١٨).
- وقائع الأكاديمية الوطنية للعلوم (PNAS). (٢٠٢٦). الفجوات بين الجنسين في المجالات العلمية.
- ERC . (٢٠١٩). الفروق بين الجنسين في منح المجلس الأوروبي للبحوث.
- Horizon 2020. (٢٠١٧). النوع الاجتماعي كقضية عرضية في برنامج الاتحاد الأوروبي للبحث والابتكار.
- JAMA. (٢٠١٩). الفجوات في تمويل المعاهد الوطنية للصحة (NIH) بين المتلقين لأول مرة بناءً على الجنس.
- Nature. (٢٠٢٨). الفروقات في معدلات النشر عبر الجنسين.
- NSF Advance. (٢٠١٩). برامج تهدف إلى تعزيز المساواة بين الجنسين في مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات.

كلمات مفتاحية:

النساء في العلوم - STEM – التمييز الجندري في العلوم - الفجوة الجندرية - النساء في البحث العلمي.

تحليل تقاطعي لعلاقة النساء بالرقص البلدي..
مشروع «شخلعة» نموذجًا

مي عامر

باحثة مصرية متخصصة في الأنثروبولوجيا الثقافية. حاصلة على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الثقافية والماجستير في الدراسات الثقافية، ومؤسسة مجموعة «شخلعة» للرقص البلدي

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية إلى دراسة التغيرات التي تطرأ على علاقة النساء في مصر بالرقص البلدي، باعتباره نشاطًا ثقافيًا واجتماعيًا مستمرًا، في محاولة لفهم وتحليل هذا النشاط من منظور أنثروبولوجي في ضوء نظريات الدور الاجتماعي. كما تحاول فهم وتفكيك التناقض القائم بين الرقص كفعل أنثوي مرغوب وبين كونه موصومًا ومنافيًا للأخلاق في الوقت ذاته. يركز البحث على موقع النساء المصريات من هذا التناقض، متبنيًا مقاربة تقاطعية تأخذ بعين الاعتبار الاختلافات المرتبطة بالطبقة والعمر والانتماء الديني والعرقي وغيرها. كما تحاول الورقة الإجابة عن أسئلة: ماذا يعنى الرقص البلدي للنساء العاديات غير المحترفات؟ ما هي دوافعهن لتعلمه وممارسته؟ ما هي الأسباب التي تجعله محببًا أو مكروهًا لديهن؟ ما هي القيود المجتمعية التي تفرضها مجتمعاتهن على رغبتهن في تعلمه أو ممارسته أو حتى كرهه والانزعاج منه؟ وأخيرًا، ما هي سبل مقاومتهن لتلك القيود؟[1]

تفترض هذه الدراسة أن هناك عدة مؤثرات عميقة تتعلق بعلاقة النساء بالرقص البلدي من ضمنها السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي في مصر، بالإضافة إلى التطورات في مجال التواصل الاجتماعي، لذا قامت الباحثة بدراسة تلك التأثيرات على عمليات التعلم التي أصبحت متعددة المصادر الحية والافتراضية، بالإضافة إلى الممارسة التي تضع النساء تحت تهديدات الضغط الاجتماعي، فتنكمش الممارسة من المجال العام لتجد سبلها في مجالات مقصورة على النساء أو تقتصر على المجال الخاص. اعتمدت الدراسة في أدوات بحثها على الإثنوغرفيا، فالباحثة مؤسسة وعضوة في فرقة «شخلعة» للرقص البلدي،[2] وهي فرقة تقدم تدريباتها وعروضها للنساء، وهدفها مشاركة العديد من النساء على اختلاف أجسامهن وقدراتهن الجسدية، في رحلة تعلم وممارسة الرقص البلدي، كما تقدم الدراسة نتائج ثلاث تجارب تدريبية في مراكز متخصصة في تعليم الرقص البلدي في مصر. تألف مجتمع الدراسة من خمس عشرة امرأة مصرية من

عضوات ومتدربات ومدربات في «فرقة شخلعة»، بهدف التعرف على رؤيتهن للرقص البلدي. تم اختيار العينة بحيث تشمل تنوعًا في الخلفيات العمرية الطبقية والدينية والعرقية، مع مراعاة اختلاف بنية الأجسام ووجهات النظر تجاه الخطاب المجتمعي السائد حول الموضوع.

ارتكزت الدراسة في إطارها النظري على منظور التقاطعية الذي قدمته الباحثة القانونية النسوية كيمبرلي كرينشو لتحليل تجارب النساء الملوَّنات. بناءً على ذلك، تسعى نتائج الدراسة إلى تقديم قراءة نظرية للرقص البلدي باعتباره ممارسة مجتمعية تقوم بها النساء غير المحترفات في دوائر نسائية مغلقة، وهو منظور يختلف عن تراث الإطار النظري الذي تناول الرقص البلدي كفن يقتصر على الراقصات المحترفات، والنظرة النمطية التي تربط الرقص البلدي بالإغواء والإغراء بوصفه فنًا تؤديه النساء أمام الرجال، مع تحليل التوترات التي يخلقها السياق الاجتماعي في مصر، سواء في تعزيز أو زعزعة حق النساء في ممارسة هذا النوع من الرقص.

مقدمة

يعد الرقص بشكل عام من أقدم الممارسات التي عبر بها الإنسان عن مشاعره واحتياجاته، حتى اعتبره علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ظاهرة اجتماعية وثقافية ومدخل مهم لفهم الثقافات المتنوعة،[٣] فمنذ السبعينات بدأت الحركة البحثية تتجه نحو دراسة الرقص من منظور مختلف عن جمالياته وتاريخه، بالتركيز على دور الرقص في إنتاج الهويات الاجتماعية والجنسانية والإثنية والعرقية والطبقة والمحلية،[٤] حتى انتهت جين ديزموند بتعريفها للرقص باعتباره «ممارسة اجتماعية مجسدة تسعى لإنتاج شكل جمالي بصري يمزج بين اعتبارات المادية والواقعية معًا».[٥]

تبدأ الإشكالية البحثية للرقص البلدي من مصطلحه اللغوي، حيث يُستخدم بدلاً منه أحيانًا مصطلح «الرقص الشرقي» أو «رقص البطن» Belly Dance، وهنا لدي تحفظ على استخدام مصطلح «شرقي» لما يحمله من إسقاطات استشراقية، إضافة إلى كونه مصطلحًا فضفاضًا وعامًا يفترض أن الرقص في جميع بلدان الشرق متشابه، وهو أمر غير صحيح. أما مصطلح «رقص البطن» فهو نتاج وصف غربي للرقص الذي كان يُمارس في الكازينوهات، أشهرها كازينو بديعة مصابني، التي طورت رقص الغوازي ومزجته برقصات أخرى علمتها للراقصات لمزجها ما مع يمتلكن من حركات، ما جعله أكثر تنوعًا. كانت راقصات تلك الفترة الأكثر حظًا بفضل توثيق رقصاتهن في السينما وأصبحن رائدات هذا الفن، ومن بينهن تحية كاريوكا وسامية جمال. تؤكد شذى يحيى في كتابها **الإمبريالية والهشك بشك.. تاريخ الرقص الشرقي** أن تلك البدلة التي أصبحت الزي الرسمي للراقصة الشرقية هي أوروبية الأصل، بينما كانت الغوازي والعوالم والنساء العاديات يؤدين الرقص البلدي بملابس عادية أقرب للجلابيب والفساتين.[٦] وأجد أن الرقص البلدي، بزيه التقليدي، يُمارس باستخدام

كافة أعضاء الجسم مع التركيز على الوسط وليس فقط البطن كما هو الحال في الرقص الذي يُمارس ببدلة الرقص الشرقي الشائعة. وتجدر الإشارة أنه أثناء مقابلة أجريتها مع فيروز كراوية، الباحثة الفنية صاحبة كتاب **كل ده كان ليه؟ سردية نقدية عن الاغنية والصدارة**،[٧] اتفقنا حول ضرورة استخدام مصطلح «الرقص البلدي»، حيث أنه الأنسب لوصف ذلك الرقص الذي تشتهر به مصر ويمزج بين رقصات محلية مختلفة منها (الغوازي والحجالة والبدوي والفلاحي والصعيدي)، ورقصات عالمية منها(الرقص اللاتينى والهندي والفلامنكو)، ولكنه يظل فريدًا عنهم جميعًا.

تواجه الباحثة نهى رشدي في دراستها عن «الأنوثة والرقص في مصر»[٨] نفس الأزمة الاصطلاحية، وتميل أيضًا إلى استخدام مصطلح «الرقص البلدي»، مع الإشارة إلى ترادفه مع مصطلحي الرقص الشرقي ورقص البطن كونهما الأكثر استخدامًا حتى في تراث الأدبيات الأكاديمية. وتعرف نهى الرقص البلدي على أنه «الشكل الأكثر شيوعًا من الرقص الذي يُؤدى على الألحان الراقصة العربية اليوم. يؤديه الرجال والنساء في العديد من المناسبات الاحتفالية، يتكون من نمط مرتجل من الحركات الجسدية التي تعتمد بشكل كبير على الحركة المنضبطة لأجزاء الجسم المنفصلة، خصوصًا من خلال هز منطقة البطن والجزء السفلي من الجذع خاصة الجوانب «الوسط "، كما يشمل دوامات بطيئة وسريعة».

من منظور أنثروبولوجي، يمكن تناول موضوع الرقص البلدي بعمق أكبر مما يبدو للوهلة الأولى، خاصة في المجال العام. فعلى الرغم من انتشاره كعنصر ثابت في التجمعات غير الرسمية المصرية،[٩] مثل القوارب على النيل، الرحلات المدرسية، الحافلات، الديسكوهات، وفي كل موقع تقريبًا يشهد احتفالاً غير رسمي بأي حدث، يظل المجتمع يرفض ممارسته من قبل النساء في الأماكن العامة. في هذا السياق، يشير إدوارد سعيد إلى أن الرقص البلدي، على الرغم من أدائه في سياق عربي وإسلامي، غالبًا ما يتناقض مع الأعراف الثقافية التي تؤكد على الحشمة الجنسية والسلوك العام الملائم للنساء.[١٠] تطلق نهى رشدى على هذا التناقض «مفارقة الرقص البلدي»، وترى فيه تسليطًا للضوء على التفاعل المعقد بين التعبير الثقافي والمعايير المجتمعية في مصر. فعلى الرغم من الاحتفاء بالرقص البلدي وممارسته على نطاق واسع، فإنه يخضع في الوقت ذاته للتدقيق الأخلاقي والتحكم التنظيمي. يعكس هذا الازدواج دور الرقص البلدي كموقع للتوتر الثقافي والتفاوض، مما يجسد قضايا أعمق تتعلق بالهوية، الأخلاق، والتغيير الاجتماعي في المجتمع المصري.[١١]

على الجانب الآخر، تأخذ ممارسة الرقص البلدي في المجال الخاص أبعادًا مختلفة، حيث يُنظر إلى المرأة التي تجيد الرقص البلدي على أنها تمتلك القدرة على إغواء وإثارة زوجها، وهي قدرات مقبولة مجتمعيًا إلى حد ما في العديد من الطبقات. ربما يفسر ذلك وجود بدل الرقص كعنصر أساسي في محلات الملابس الداخلية (اللانجيري)، حيث تُعتبر قطعة لا غنى عنها ضمن جهاز العروس. وقد يكون هذا أيضًا السبب وراء اعتماد مراكز تدريب الرقص البلدي على خطاب يركز على اكتشاف واستعادة الأنوثة، باعتباره وسيلة لتحقيق حياة جنسية سعيدة. وعلى الرغم من درجة التسامح النسبي مع

ممارسة الرقص البلدي في المجال الخاص، فإنه غالبًا ما يتحول إلى دور جندري إلزامي للنساء، مما يضع بعض النساء اللواتي لا يهتمن/يحببن/يتقنّ الرقص البلدي في موقف حرج، حيث يُنظر إليهن وكأنهن يفتقرن إلى الأنوثة.[١٢] وحتى النساء اللواتي يهوين الرقص البلدي ربما تنقطع علاقتهن التعبيرية بالرقص، ليصبح وسيلة لتحسين الأداء الجنسي بدلاً من كونه أداة للتعبير الحر عن الذات.

انطلقت هذه الدراسة من العلاقة المعقدة بين النساء والرقص البلدي، باعتباره ممارسة تعبيرية/ دورًا اجتماعيًا، لتطرح تساؤلها الرئيسي حول علاقة النساء المصريات بالرقص البلدي وموقعهن من الخطابات المتناقضة والحادة التي تحيط به. كما تستكشف الدراسة سبل مقاومتهن لهذه الخطابات، وتأثير مواقعهن الطبقية والاجتماعية على تلك العلاقة، إضافة إلى أنماط المقاومة أو المواءمة التي تعتمدها النساء في مواجهة هذه التناقضات.

سياق الدراسة

كباحثة مصرية أجد أن الرقص البلدي هو التعبير الجسدي الأقدم والممتد للنساء، على الأقل في المحيط المألوف لي، فلا يمكنني تذكر أي مناسبة اجتماعية تخلو من الرقص البلدي، سواء كان حفل زفاف، خطبة، مناسبة حنة، سبوع المولود، حفل نجاح، عيد ميلاد، احتفال بخروج من السجن أو عودة من السفر، وحتى الاحتفال بالتصويت الانتخابي. في الغالب تلتف النساء في دائرة بملابسهن العادية (وأحيانًا يُلف حزام حول الوسط) وتقدم بعضهن فقرات راقصة على إيقاعات الأغاني السريعة والشعبية، بينما تصفق الأخريات في انتظار لحظة دخول كل واحدة إلى منتصف الدائرة لتأدية رقصتها، أو تكتفي بالتصفيق والرقص في المكان. شاركت في عدد كبير من تلك الدوائر، هكذا تعلمت التعبير عن الفرح وتعلمت الرقص البلدي، ولذلك أسست منذ عام مع صديقاتي مجموعة «شخلعة».

وفقًا لنجوى عدرة، يُعد الرقص البلدي بمثابة لعبة تعبّر بها النساء عن فرحتهن وأنوثتهن وقدراتهن الجسدية. وتتميز النساء بقدرتهن على التعبير الحركي في كل موقف، حيث تختلف تعبيراتهن عندما ترقص الابنة مع والدها، عن تلك التي تقدمها الزوجة لزوجها، أو في مجموعة نسائية، أو حتى الراقصة المحترفة التي تؤدي أمام جمهور واسع. إنها لعبة تدركها النساء اللواتي شكّل الرقص الشرقي جزءًا من ثقافتهن،[١٣] ولأن هذه الدراسة مشغولة بدوائر الرقص النسائية، أجد أن تلك المشاهد كانت حاضرة في جميع احتفالاتنا، سواء أقيمت في مجال مغلق على النساء أو في جزء مخصص لهن داخل القاعات أو السرادقات. ورغم اختلاف تواتر هذه المشاهد وتتابعها، فقد كانت الوسيلة المقصودة أو غير المقصودة لتعليم النساء المشاركات الرقص البلدي. أركز في دراستي على الرقص البلدي كممارسة أكثر منه فنًّا، وأولى اهتمامًا بتوصيف وتحليل علاقة النساء من غير المحترفات بالرقص البلدي وتأثيرات المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية على عمليات تعلم وممارسة الرقص البلدي.

أهمية الدراسة

تنطلق تلك الدراسة ليكون الرقص البلدي الممارس من النساء المصريات العاديات وليس المحترفات ولا الهواة موضوعها الأساسي، في محاولة لتتبع وفهم تطور علاقة النساء على اختلافهن في الطبقة والعمر بالرقص البلدي، من خلال التعرف على أنماط ممارستهن للرقص والمجالات المسموح لهن ممارسة الرقص فيها، مع فهم الضغوط الاجتماعية التي تحكم تلك الممارسة في اللحظة الحالية ومع تطور التوثيق والنشر الإلكترونى، والتعرف على سبل المقاومة التي تتخذها النساء للحفاظ على تلك الممارسة سواء بدافع من الاستمتاع أو الانصياع للدور الاجتماعي.

ويمكننا توصيف أهمية الدراسة من الناحيتين الأكاديمية والتطبيقية في النقاط التالية:

- إن الدراسات الاكاديمية المنتجة في هذا الحقل في المكتبة العربية، والتي وصلت إليها الباحثة إلى الآن، لازالت مهتمة بجماليات الرقص وتحليل رموزه وتاريخه، وتوثيق رحلات الراقصات المحترفات الفنية، بينما تتجه تلك الدراسة لدراسة الرقص كممارسة اجتماعية ذات دلالات ثقافية.

- هناك عدة دراسات أنتجت بلغات أجنبية لباحثين/ات مصريين/ات وأجانب عن تحليل الرقص ثقافيًّا، ولكن معظمها اهتم بالرقص البلدي كفن احترافي ودلالاته الثقافية في المشهد الفني، بينما هذه الدراسة، ومع تأكيدها على تأثير الرقص الاحترافي على الرقص الممارساتى، تولى اهتماما خاصًا بالأخير وتتمحور حول النساء العاديات الممارسات للرقص بدون دوافع احترافية أو مهنية.

- إن هذه الدراسة الأنثربولوجية مهتمة بتحليل علاقة الرقص البلدي من منظور جندري تقاطعي.

- تعتمد هذه الدراسة على الإثنوغرافيا، حيث أن الباحثة ستشترك في التدريبات مع المشاركات في الدراسة مما سيزيد من عمق النتائج وصلابة التحليل.

أهداف الدراسة وتساؤلاتها

بشكل عام، تستهدف الدراسة الإجابة على تساؤلها الرئيسي عن «**موقع النساء المصريات على اختلاف التقاطعات الواقعة من الخطاب المتناقص حول الرقص البلدي**»، وذلك عبر الإجابة على عدة تساؤلات فرعية تستهدف ما يلي:

- التعرف على الجذور الثقافية للرقص البلدي في الثقافة المصرية.

- الرقص البلدي كممارسة ثقافية في مصر بشكل عام وللنساء بشكل خاص على اختلاف تقاطعات العنف الواقعة عليهن.

- التعرف على طبيعة الخطاب الذي يمنع النساء من ممارسة الرقص البلدي وتحليله من منظور تقاطعي، مع فهم ورصد أشكال مقاومة النساء لعنف الخطاب حول الرقص البلدي.
- تحليل تجربة «شخلعة» كمساحة آمنة للرقص البلدي.

الدراسات السابقة

لقد قمت بالاطلاع على العديد من الدراسات حول موضوع دراستي لفهم التحليل الاكاديمي وتراث الأدبيات لمتغيرات الدراسة (النساء/ الرقص البلدي) ولكنني سأذكر أهم الدراسات التي ساعدتني في تطوير مقترحى البحثي وبلورة تساؤلاته:

دراسة (شذى يحيى ٢٠٢١) بعنوان: **الإمبريالية والهشك بشك.. تاريخ الرقص الشرقي**، والتي هدفت إلى فهم تأثير الاستعمار والإمبريالية على شكل ومضمون الرقص الشرقي، وتوصلت الباحثة إلى أن الصورة الزائفة للراقصة الشرقية اللعوب التي تجيد مهارات الإغراء والإغواء، والنظرة الاستشراقية التي ثبتت ونشرت عن الرقص الشرقي باعتباره فن منحط يحض على الرذيلة، هي من أسباب استخدامها من قبل الاستعمار كنوع من التبرير للهيمنة على أرض الشرق ووسيلة لدعوة جنوده ليعيشوا على أرض مليئة بالخيرات والملذات والفجور كما هي مليئة بالتخلف والدونية مما يدعم شرعية الاستعمار.[١٤]

١. دراسة (Heather D. ward 2018) بعنوان: *Egyptian Belly Dance in Transition: The Raqs Sharqi Revolution, 1890-1930*، والتي كان من أهدافها تتبع التطور المبكر للرقص البلدي في سياق الاتجاهات المعاصرة في الفنون والترفيه المصرية، ووصل الباحث إلى عدة نتائج مؤكدة على أن الرقص الشرقي كنوع من التعبير الثقافي الهجين، ظهر مع تشكيل الهوية الوطنية المصرية في نهاية القرن التاسع عشر، عندما كانت مصر تحت الاحتلال البريطاني، وتأثر في شكله ومضمونه بالمشروع السياسي الحداثي والمشروع الإمبريالي الاستعماري.[١٥]

٢. دراسة (Virginia Keft-Kenned 2005) بعنوان *Representing the Belly-Dancing Body Feminism, Orientalism, and the Grotesque*، وقد استهدفت الدراسة قراءة جسم الراقصة الشرقية موضوعًا للتحليل الذي يكشف كيف يتم إنتاج المعاني الاجتماعية من خلال الأداء، وكيف يتم نقش الأجسام الراقصة وقراءتها عبر علامات العرق والجنس والجندر. وفي فحص سياسات الجنس والعرق في تمثيل رقصة البطن، توصلت الباحثة إلى تحليل معمق لثلاث تشكيلات نظرية رئيسية تتعلق بموضوع الرقص: النسوية، الاستشراق، والتشويه. واهتمت بالطرق المعقدة التي تم بها تأطير وتمثيل وبناء رقصة البطن في مجموعة متنوعة من النصوص مثل كتابات الرحالة إبان فترة الاستعمار، والروايات، والصور من الثقافة الشعبية، وعليه توصلت الأطروحة لتحديد

تقاطعات الاستعمار (والاستعمار الجديد)، والتسليع، وثقافة المستهلك، والجنس، ومفاهيم التجسيد الأنثوي في تمثيلات رقصة البطن.[١٦]

٣. دراسة (Noha Roushdy 2013) بعنوان *Femininity and Dance in Egypt*، استهدفت نهى في دراستها القيام بتحليل إثنوغرافي وتاريخي لثقافة الرقص البلدي في مصر للتعرف على سبل تعامل الراقصات المحترفات وغير المحترفات مع تهميش ووصم الرقص البلدي، وكانت من أهم نتائج الدراسة وصف وتحليل التعقيدات والتناقضات في تهميش الرقص ودورها في تشكيل الأنوثة المصرية الحديثة.[١٧]

٤. دراسة (Tiggemann, M., Coutts, E. & ClarK 2014) بعنوان *Belly Dance as an Embodying Activity?: A Test of the Embodiment Model of Positive Body Image*، والتي استهدفت اختبار نظرية التجسيد لصورة الجسم الإيجابية المقدمة من مينزل وليفين (٢٠١١) في سياق رقص البطن. شارك في الدراسة ٢١٣ امرأة من أديلايد، جنوب أستراليا. وضمت العينة ١١٢ راقصة بطن تم تجنيدهن من مدرستين لرقص البطن، وعينة من ١٠١ طالبة جامعية لم تشارك في رقص البطن أبدًا. أكمل المشاركون استبيانات تقييم صورة الجسم الإيجابية، وعدم الرضا عن الجسم، والتجسيد الذاتي، والاستمتاع بالتجسيد الجنسي. تبين من الدراسة أن راقصات البطن حققن درجات أعلى في صورة الجسم الإيجابية ودرجات أقل في عدم الرضا عن الجسم والتجسيد الذاتي مقارنة بالطالبات الجامعيات. ولكن لم يكن هناك فرق بين المجموعتين في استمتاعهن بالتجسيد الجنسي. وبشكل مهم، دعمًا لنظرية التجسيد، كان تأثير انتماء راقصات البطن على صورة الجسم الإيجابية يتوسطه انخفاض التجسيد الذاتي. واختتمت الدراسة أن رقص البطن يمثل نشاطًا تجسيديًا يتمتع بعدد من الفوائد لممارسيه، بما في ذلك تعزيز صورة الجسم الإيجابية.

٥. دراسة (هند البلعوطي، ٢٠٢٣) بعنوان «**تشكيل وتشفير عن رقص المهرجانات**»، والتي حاولت من خلالها الباحثة توثيق فن رقص التشفير والتشكيل وعلاقته بالسياق التي تنتج وتستهلك فيه أغاني المهرجانات، وانتهت الدراسة إلى عدة نتائج كان أهمها بالنسبة لي أن وجود المرأة واستحواذها على مساحة كافية لتطور مفردات الرقص ليس مستحيلًا، لكنه يحتاج إلى كثير من الشجاعة والإصرار وتحدى نمط الثقافة السائد والمقبول.[١٩]

٦. دراسة (مي أبو الدهب، ٢٠١٩) بعنوان «**المقاومة الجسدية والجندرية في الأماكن المخصصة للنساء فقط**»، ورصدت من خلالها الأماكن المخصصة للنساء لممارسة الأنشطة الرياضية في القاهرة. وقد انتهت الدراسة إلى أن النساء المترددات على هذه الأماكن، والتي يساهمن في تغذية النظام الأبوي بالموافقة ودعم الفصل، يشكلن

في الوقت نفسه أنماطًا لمقاومة النظام الأبوي، فباختيارهن الانسحاب من مواجهة الرجال وتصوراتهم عن المرأة المثالية، استطعن الاهتمام بصحة أجسادهن وتعلم الرياضات المختلفة والشعور بالاستقلالية والتمكين والقدرة على الفعل واتخاذ القرارات بحرية.[٢٠]

منهجية الدراسة

تعد هذه الدراسة من الدراسات التحليلية الكيفية، وتنتمي إلى حقل الدراسات الأنثربولوجية الثقافية المعتمدة على المنظور التقاطعي، حيث أنها تهتم بعلاقة النساء المصريات بالرقص البلدي.

أدوات الدراسة

بالإضافة إلى البحث النظري الذي سيجيب عن أسئلة الدراسة النظرية،

- اعتمدت الباحثة على الإثنوغرافيا بالمعايشة من خلال المشاركة كمتدربة في بيئة تعلم الرقص البلدي في ثلاث مراكز تدريبية في مصر وحضور ثلاث احتفالات نسائية مع مراعاة الاختلاف الطبقي للمراكز وللاحتفالات.
- استخدمت أيضًا المقابلات الفردية كأداة في جمع البيانات مع ١٥ امرأة مع مراعاة الاختلافات في الوضع الطبقي.
- تحليل مضمون لخمس لقاءات تليفزيونية أو إذاعية أو افتراضية أقيمت مع راقصات محترفات وعرضت آرائهن حول الرقص سواء كان ممارسة أو فن.

هذه الأدوات جميعها لتصل الدراسة لسؤالها الرئيسي وأسئلتها الفرعية لوصف وتحليل علاقة النساء المصريات بالرقص البلدي في اللحظة المعاصرة.

موقع الباحثة النقدي من الموضوع

كامرأة مصرية تبلغ من العمر ٣٧ عامًا، أحببت الرقص البلدي منذ صغري. تعرّفت على حركاته وأنماطه وممارسته، كما طوّرت قاموسي الحركي من خلال متابعة الراقصات المحترفات اللاتي أبدعن في تقديم فقراتهن في الأفلام والمسلسلات والمسرحيات، بالإضافة إلى أولئك اللاتي يرقصن في الأفراح والحفلات والأماكن العامة.

لا أستطيع تحديد اللحظة التي تحولت فيها من كوني مصدر فخر لأسرتي باعتباري واحدة من أمهر طفلات العائلة في الرقص البلدي، أدعى بشكل دائم لإحياء حفلات العائلة الأسرية، إلى مصدر قلق وتوتر لنفس الأسرة التي حذرتني من ممارسة نفس الرقص أمام الرجال لأنه «عيب».

خلال العشر سنوات الأخيرة تلقيت تدريبات نسائية على الرقص البلدي في مراكز مختلفة، انتهت التدريبات بتأسيسي لفرقة «شخلعة» كمجموعة آمنة متخصصة في الرقص البلدي تقدم عروضًا وتدريبات للنساء فقط، وفقًا لرغبة النساء المشاركات في الحفاظ على خصوصيتهن وحمايتهن من الضغوط الاجتماعية.

مجتمع الدراسة

يتكون مجتمع الدراسة من ١٥ امرأة مصرية تتراوح أعمارهن بين ١٨ و٦٠ عامًا، من خلفيات اجتماعية متنوعة. جميعهن عضوات أو متدربات في فرقة «شخلعة»، حيث تختلف علاقتهن بالرقص البلدي بحسب تجربتهن الشخصية.

النتائج

الرقص البلدي ممتدًا في تاريخ الثقافة المصرية

يعد الرقص البلدي واحدًا من أبرز الفنون والممارسات التي تحمل بصمة تاريخية وثقافية في مصر، ويمثل انعكاسًا لتنوعها الاجتماعي والثقافي والجغرافي. على الرغم من جذوره العميقة في الثقافة المصرية، ظل هذا الفن محل جدل ما بين الاحتفاء به كتراث ثقافي وانتقاده كفن مثير للجدل. يُعتقد أنه نشأ من الطقوس الدينية القديمة التي اعتمدت الحركات الإيقاعية كوسيلة للتعبير الروحي. في مصر الفرعونية، كانت الرقصات تؤدى في المناسبات الدينية والاحتفالات كجزء من الطقوس المرتبطة بالآلهة، مثل حتحور، إلهة الحب والجمال والموسيقى.[٢١]

على مر العصور، خضع الرقص البلدي إلى تحولات كبيرة، حيث انتقل من كونه طقسًا دينيًا إلى ممارسة في السياقات الشعبية والاحتفالية. ظهر مفهوم «الغوازي» كمؤديات لهذا الفن، وقدمن عروضًا في الأماكن العامة والأعراس، مما جعلهن رائدات للرقص البلدي كفن. ومع ذلك، تعرضن للنقد بسبب ارتباط الرقص بالدعارة في أذهان بعض المجتمعات.[٢٢] على سبيل المثال، خلال الحكم العثماني، اكتسب الرقص البلدي طابعًا جديدًا بفضل دمج التأثيرات التركية والفارسية. تطورت حركاته لتصبح أكثر تعقيدًا، وزُينت عروضه باستخدام الأزياء المزخرفة المتأثرة بالزخارف الهندية والمغربية.

على المستوى الفني، شهد القرن العشرون العصر الذهبي للرقص البلدي، حيث أصبح يُعتبر جزءًا أساسيًا من الثقافة الفنية المصرية بفضل بروزه في السينما والمسرح. رائدات مثل سامية جمال وتحية كاريوكا ونعيمة عاكف ساهمن بشكل كبير في تعزيز القبول الاجتماعي لهذا الفن، من خلال تقديمه بأسلوب راقٍ ومبتكر.[٢٣] وعلى مستوى الممارسة، يشكّل الرقص البلدي منذ القدم وحتى اليوم جزءًا من الهوية الثقافية المصرية، لكنه يواجه تحديات عديدة، منها العولمة وتأثير الأنماط الغربية على الثقافة المحلية، بالإضافة إلى التغيرات الاجتماعية والدينية التي قلّلت من مساحته في المجال العام.[٢٤]

يُعتبر الرقص البلدي وسيلة للتعبير عن الذات والجسد بالنسبة للنساء في مصر. وعلى الرغم من النظرة الذكورية التي تحكمت فيه كفن وكممارسة، وبالرغم من ارتباطه العميق بالثقافة المصرية، فقد أصبح مرآة تعكس تعقيدات المجتمع المصري وتباين مواقفه من النساء ومن فنونهن وأجسادهن. كما يوضح التناقض المستمر بين كونه جزءًا من التراث الفني والثقافي وبين الجدل الدائر حول مكانته الاجتماعية. تؤكد نتائج الدراسة الميدانية على هذا التناقض، حيث أشار جميع المشاركات (١٠٠٪) إلى أن الصورة النمطية في أسرهن عن الراقصة ترتبط بالإباحية والإغراء، بل إن البعض وصفهن بألفاظ مثل «فاجرة وشرموطة»، وفقًا لما قالته إحدى المشاركات (ر.ه). وفي المقابل، أكدت ٧١٪ من المشاركات أن أفراد أسرهن يفضلون مشاهدة الراقصات في السينما والتلفزيون، وخصوصًا الراقصات من الأجيال القديمة. ومع ذلك، أفادت جميع المشاركات (١٠٠٪) بأن أسرهن ستعترض بشدة على أي تصريح بالرغبة في العمل في مجال الرقص البلدي.

كيف ولماذا نرقص وسط كل هذا العنف؟

كلما فكرت فى هذا السؤال تذكرت فيلم «في الليل يرقصن» At Night They Dance للمخرجة إيزابيل لافال وإميل لويس لافال، ويتناول حياة عائلة من النساء في القاهرة يعتمدن على الرقص البلدي كمصدر للرزق، ويركز على قصة رضا، وهي أم تعيش مع بناتها في بيئة قاسية اجتماعيًا واقتصاديًا. تُربي بناتها ليصبحن راقصات في عالم يهيمن عليه الرجال، ويصور الفيلم كيف يتقاطع الفن مع معاناة النساء في مجتمع يفرض قيودًا ثقافية واجتماعية عليهن.[٢٥] يطرح الفيلم تساؤلاته عن الرقص البلدي كفن احترافي، وتتأتى أهميته في تعقب الراقصات الفقيرات، ليفكك لنا الاجابة البديهية الرائجة حول بقاء الرقص البلدي كفن رغم الوصم المجتمعي طوال العصور بسبب ما يدره من أموال ضخمة للراقصات، تظهر أسرة رضا في وضع معيشي متردى يواجهن عنف الذكور يوميًّا بصوره المختلفة، ولكن رضا تدفع ببناتها لنفس العمل، ربما بدون رضائية كاملة ولكنها تؤمن أن «شغل زي أي شغل وكل الشغل مقرف».

إذا عدنا للرقص البلدي في شكل ممارسته الاجتماعية نجد أن الممارسة مستحبة داخل المجال الخاص وفي التجمعات النسائية، ولكنها موصومة إلى حد تهديد النساء الممارسات له في المجال العام، خلال دراسة الماجستير الدكتوراه الخاصة بي وأثناء حضوري حفلات للزفاف في مناطق شعبية، لاحظت أن حضور النساء الراقص ازداد في السنوات الأخيرة، حيث بدأت الشابات في تعلم وممارسة رقص التشكيل والتشفير (وهو رقص قائم على الحركات المستقيمة ويمزج بين البلدي والهيب هوب والبريك دانس)، تؤكد هند البلعوطي أن بعض الشابات المشاركات يفضلن رقص التشكيل والتشفير على البلدي، حيث يصفن الأول بالجدية، بينما يعتبرن الرقص البلدي «مايص»، وبشكل عام ترى البلعوطي أن وجود المرأة واستحواذها على مساحة كافية لتطوير مفردات الرقص ليس أمرًا مستحيلاً، لكنه يتطلب الكثير من الشجاعة والإصرار، بالإضافة إلى تحدى الأنماط الثقافية السائدة والمقبولة.[٢٦]

وعلى الرغم من ذلك فأنا أتصور أن التطور الهائل لتكنولوجيا الاتصال وإتاحة إمكانات التصوير والتوثيق والنشر خلال الخمس سنوات الأخيرة كان سببًا لتعرض بعض النساء اللاتي مارسن الرقص البلدي إلى ضغوط اجتماعية وخيمة عقابًا على رقصهن، من هؤلاء منى البرنس التي فصلت من عملها في جامعة السويس، بسبب ظهورها ترقص على سطح بيتها عام ٢٠١٧،[٢٧] والمعلمة آية يوسف التي تنازلت عن عملها كمعلمة بمدرسة بالمنصورة بعد نشر فيديو لها وهى ترقص في رحلة نيلية عام ٢٠٢٢،[٢٨] فضلاً عن ياسمين المعروفة بـ"سيدة الفستان الأزرق"، والتي ظهرت ترقص في فرح صديقتها بالدقهلية وانتشرت مقاطع مصورة لها مما عرضها للعنف الأسري وتهديد زوجها لها بالطلاق عام ٢٠٢٣.[٢٩] خلال نفس الأعوام ظهرت النساء يرقصن أمام اللجان الانتخابية في فترات الانتخابات والاستفتاءات المختلفة ولم يقعن تحت نفس درجة الضغط الاجتماعي.

أظهرت نتائج الدراسة الميدانية مع المشاركات من «شخلعة» أن للرقص تأثيرات متعددة على حياتهن، فقد اجتمع ١٠٠٪ من العينة على التأثير النفسي من (راحة نفسية – تعديل المزاج- تخفيف التوتر-الشعور بالاتزان- الانبساط) ، وقد أفضت المقابلات عن تأثيرات أخرى شعرت بها ٨٠٪ من العينة تخص الهوية الذاتية مثل (تحسين العلاقة مع الجسد- الاحتفاء بالأنوثة- اكتشاف قدرات الجسد- الثقة بالنفس- التخلص من الخجل- التخفيف من حدة التروما المرتبطة بالعنف الجسدي)، كما عبرت ٥٣,٣٪ من الراقصات عن تأثير الرقص البلدي على هويتهن الاجتماعية (التواجد في مجموعة داعمة – الرقص دون الاهتمام بالأحكام على شكل الجسد أو احترافية الرقص- الوصول إلى مساحة امنة- الإفصاح والتعبير عن المشاعر)، وفي أقل تكرار ظهر تأثير الرقص على الهوية الثقافية بنسبة ٢٦,٧٪ (ممارسة فن مصري- المصالحة مع الثقافة)، على سبيل المثال، قالت أ.ع خريجة معهد الباليه: «بنرقص على فننا»، بينما علقت أ.م النسوية الشابة: «أنا مبعرفش أرقص على أغاني أجنبية». يعكس هذا ارتباط الراقصات بفنهن المصري الذي ساهم في تشكيل قاموسهن الحركي والتعبيري، وربما أثر أيضًا في تفضيلاتهن الموسيقية.

كانت التأثيرات السابقة سببًا رئيسيًا في دفع النساء الممارسات للرقص إلى تحمل الخطاب المجتمعي الوصمي الموجه ضدهن. ومع إغلاق المساحات العامة أمام ممارسة الرقص، اختارت المجموعة تقديم عروضها وتدريباتها لجمهور نسائي فقط، مع فرض قيود صارمة على التصوير والتوثيق. ومع ذلك، أظهرت النتائج أن ١٠٠٪ من الراقصات يشعرن بالخوف والقلق من احتمالية اختراق خصوصيتهن وتصويرهن خلال العروض من قبل الحاضرات، لأن هذا الأمر قد يشكل تهديدًا مباشرًا لحياتهن الاجتماعية.

أظهرت النتائج أيضًا أن ٤٦,٧٪ من الراقصات لجأن إلى تعلم الرقص البلدي في مراكز متخصصة، بينما اعتمدت ٢٠٪ منهن على التعلم من خلال المشاهدة، سواء لراقصات محترفات أو غير محترفات. أما ٣٤٪ من الراقصات، فقد جمعن بين الوسيلتين

وبنظرة أوسع على السياق المصري، يمكننا استشعار التاريخ الطويل لعلاقة النساء المصريات بالرقص. ومع ذلك، هناك تغييرات عميقة في مصادر وطرق تعلم هذا الفن. فبينما كان يُنقل سابقًا بشكل مباشر بين النساء خلال الاحتفالات، ويزيد عبر ملاحظة الراقصات في الأفلام والمسلسلات والمسرح، أصبح الآن يُدرّس في مراكز متخصصة لتعليم الرقص البلدي، بالإضافة إلى الصالات الرياضية (الجيم)، وبمبالغ متفاوتة تتباين حسب المكان والخدمات المقدم. (حسب ما وصلت اليه الباحثة أن قيمة التدريب الشهري تتراوح بين ٨٠٠ ج إلى ٢٢٥٠ جنيهًا). هذا بالإضافة إلى مئات الراقصات الأجنبيات والعربيات اللاتي يقدمن مقاطع مصورة لحركات منفصلة من قاموس الرقص البلدي بهدف تعليمها للمتابعين، بعض من هذه البرامج التدريبية تنشرها الراقصات مجانًا ومنها أيضا من هو مدفوع .[٣٠]

يُلاحظ أن هذه الطرق تميل إلى أن تكون مخصصة للنساء، حيث تخصص معظم مراكز الرقص وحتى الصالات الرياضية قاعات مغلقة تقتصر على النساء. وفي الغالب، تكون المدربة امرأة، سواء كانت راقصة محترفة، مدربة معتمدة، أو حتى من الهواة. وتشير مي أبو الدهب في دراستها عن «**المقاومة الجسدية والجندرية في الأماكن المخصصة للنساء فقط**»، إلى أن النساء المترددات على هذه الأماكن والتي يساهمن في تغذية النظام الأبوي بالموافقة ودعم الفصل، يشكلن في الوقت نفسه أنماطًا لمقاومة النظام الأبوي، فباختيارهن الانسحاب من مواجهة الرجال وتصوراتهم عن المرأة المثالية، استطعن الاهتمام بصحة أجسادهن وتعلم الرياضات المختلفة والشعور بالاستقلالية والتمكين والقدرة على الفعل واتخاذ القرارات بحرية.[٣١]

تشجع تلك المراكز المختلفة النساء على الاشتراك في تدريبات الرقص لعدة أسباب، أهمها وفقا لترتيبها في الإعلانات التي حللت مضمونها أثناء البحث الاستطلاعي:

١. الرقص وسيلة للتخسيس
٢. الرقص وسيلة لاكتشاف واستعادة الأنوثة.
٣. الرقص وسيلة لتحسين المزاج.
٤. الرقص وسيلة للعلاج النفسي وتفكيك الأزمات «التروما» التي تخلقها تجارب العنف البدني والرمزي الممارسة على النساء.

إن تأمل السياق الحالي المحاصر لممارسة النساء للرقص البلدي، بكل تناقضاته في المجال العام والخاص والأماكن المخصصة للنساء، يؤكد ما أثبتته سالى نيس في دراستها «أن يكون جسدًا بطريقة ثقافية، فهم الثقافة في تجسيد الرقص»، وهو أن للثقافة يد في تشكيل حركة الراقص حتى لو كان محترفٍا ويقدم فنا له قواعده مثل الباليه،[٣٢] وإذا كنا نتحدث هنا

عن الرقص كممارسة من قبل نساء عاديات وهواة، فإن ذلك يدعو إلى طرح المزيد من التساؤلات حول تأثير السياقات السياسية والاقتصادية والثقافية والعمرانية في مصر على علاقتهن بالرقص.

تحليل تقاطعي للخطاب المجتمعي حول الرقص البلدي وسبل مقاومة النساء له

لما كان الهدف الرئيسي لمجموعة «شخلعة» هو إيجاد مساحة آمنة لمشاركة النساء على اختلافاتهن في رحلة التعبير الجسدي من خلال الرقص البلدي، مع كسر النموذج المثالي للجمال واللياقة الذي حدده المشهد الفني للراقصة، فرض المنظور التقاطعي نفسه كأداة تحليلية مستخدمة للإجابة على أي تساؤلات حول التجربة بأكملها، اختلافات النساء وتقاطعات التمييز، مستوى العنف في الخطاب حول الرقص البلدي، دوافع النساء المشاركات في الفرقة والتأثيرات التي وقعت عليهن في التجربة.

أحيانًا تُعرَّف التقاطعية على أنها «نظرية نسوية طرحتها الباحثة القانونية النسويّة كيمبرلي كرينشو لتحليل تجارب النساء الملونات، وتقاطع التفرقة العرقية والجندرية التي تواجهها النساء الملونات على مستوى النظام القانوني والقضائي والحق في الخدمات العامة والقدرة على النفاذ إليها. تطوّرت النظرية بعد ذلك لتشمل جميع تقاطعات أشكال وأنظمة القهر والهيمنة والتمييز، وتقاطعها مع الجندر والإثنية واللون والطبقة الاقتصادية والاجتماعية والميل الجنسي والتوجه الجندري والقدرات العقلية والجسدية، لتفكيك وفهم تجارب النساء المركبة».[٣٣] هذا كان تعريف مجموعة الباحثات في مجموعة «ويكي جندر»، ولكنني، كباحثة، أختلف مع تعريف التقاطعية كنظرية، وأميل إلى الاتفاق مع طرحها كمنظور أو أداة تحليلية، كما قدمتها المجموعة البحثية المؤلفة لكتيب «التقاطعية»، حيث عرّفوها بأنها «أداة تحليل تساعدنا في فهم تجارب النساء المختلفة اللواتي يعانين من قهر متعدد الأوجه".[٣٤]

تعرض المنظور التقاطعي لعدة انتقادات، أهمها بالنسبة للباحثة ما تم إنتاجه في السياق العربي، فبحسب «مركز دعم لبنان» في إصداره "قاموس الجندر"، كان أحد أبرز الانتقادات التي وُجهت لنظرية التقاطعية اعتمادها الشديد على فئات تحليلية واضحة وراسخة ظاهريًا، كالعرق والجنس والطبقة، الأمر الذي قد يؤدي إلى عدم التنبّه إلى غيرها أو تجاهل أشكال أخرى غير واضحة أو محددة من أنماط القمع المتقاطعة لتأثرها وتغيرها بحسب الزمان والمكان. وقد قدم العديد من الماركسيين والماركسيات، وكذلك النسويات الماركسيات، نقدًا واضحًا للتقاطعية، وبرز هذا النقد بوضوح في كتيب "أنا امرأة.. وإنسان: نقد ماركسي نسوي لنظرية التقاطعية» بقلم إيف ميتشيل. يشكل المقال الرئيسي لهذا الكتيب، "النقد الماركسي للتقاطعية»، أبرز الإسهامات في هذا النقاش.

ويقوم نقد إيف ميتشيل الأساسي لنظرية التقاطعية على أنها تعتمد بالأساس على سياسات الهوية مما يكرس لفردية

النضال، لأنها تتجاهل الأسس المادية والنمط الإنتاجي الرأسمالي التي يقوم عليها الجندر والعلاقات الجندرية في شكلها المعاصر. وتجادل إيف بأن منظرات ومنظري التقاطعية لم يكونوا مخطئين بالضرورة، لكن تحليلهم كان منقوصًا، وبأنه لفهم التقاطعية والهوية، يجب علينا فهم علاقات رأس المال أو بكلمات أخرى مجموع العلاقات الاجتماعية للإنتاج في إطار النمط الحالي للإنتاج. ففي إطار تحوُّل نظام الإنتاج من الإقطاعية للرأسمالية، بدأ التقسيم الجندري للعمل (النساء ينجبن ويدرن المنازل، والرجال يخرجون للعمل)، وبالتالي تطورت علاقات جندرية جديدة في الطبقة العاملة، واتخذت تلك العلاقات أشكالاً جديدة لتتناسب مع هذا النمط الجديد للإنتاج.

في رأيي، فإن النقد قد ساهم في تطوير منظور التقاطعية وأضاف العديد من الأبعاد التي لم تكن واضحة أمام كريشنو أثناء عملها القانوني على قضيتها. وأجد أن فهم التقاطعية كمظور يبنى ديناميكًا في ظل سياق دراساته هو ما يمكن الباحثين فيه من تطويره. بناءً على ذلك، بدأت رحلتي البحثية الميدانية بتعريف المشاركات بمفهوم التقاطعية، وطلبت منهن تعريف أنفسهن استنادًا إلى هوياتهن المختلفة. من خلال ذلك، تمكنت من استنتاج أهم التقاطعات الواضحة التي يمكن العمل عليها في سياق علاقتهن بالرقص، والتي جاءت على النحو التالي:

١. الجنس.
٢. الجندر.
٣. السن.
٤. الدين.
٥. البنية الجسدية.
٦. الطبقة الاجتماعية.
٧. الانتماء الجغرافي.

وبشكل عام، كشفت النتائج عن تراتبية لهذه التقاطعات التي ساهمت في تعقيد مستويات العنف وتركيبه في الخطاب المتعلق بعلاقة المشاركات بالرقص. وجاء الترتيب على النحو التالي: الجنس والجندر بنسبة ١٠٠٪، البنية الجسدية بنسبة ١٠٠٪، الطبقة الاجتماعية بنسبة ٧٤٪، الانتماء الجغرافي بنسبة ٥٣٪، السن بنسبة ٤٨٪، وأخيرًا الدين بنسبة ٦٪.

الجنس/ الجندر كتقاطع

يشير الجنس إلى الخصائص البيولوجية والفسيولوجية التي تُميز الذكور عن الإناث، أما الجندر فيعني الأدوار الاجتماعية،

والسلوكيات، والتوقعات الثقافية المرتبطة بالهوية الجندرية، وهي ما يعتبره المجتمع «ذكوريًا» أو «أنثويًا".

عرفت كافة المشاركات أنفسهن كنساء مغايرات للجنس، مما يعنى التوافق بين جنسهن وجندريتهن، ولكن رغم ذلك أكدت ١٠٠٪ من المشاركات على عدم وجود عدالة جندرية بين الرجال والنساء في المجتمع، وأن العنف يوجه للنساء بشكل مضاعف عن الرجال، أما فيما يتعلق بعلاقة اللاعدالة الجندرية بالرقص، فقد أجمعت المشاركات (١٠٠٪) على أن الخطاب الموجه لهن، ومحاولات منعهن من ممارسة الرقص، يرتكز بشكل أساسي على كونهن نساء. وأشارت المشاركات إلى أن هذا الخطاب لا يكون بنفس الحدة مع نظرائهن من الرجال، بل وربما يختفي تمامًا في بعض الحالات. كذلك، أكدت ٨٦,٧٪ من المشاركات أنهن مُنعن من ممارسة الرقص في المجال العام بسبب نوعهن الاجتماعي، وذلك على يد أفراد الأسرة من الدرجة الأولى (الأب، الأم، الزوج، الأخ، الأخت). وتعلقت الأسباب بشكل مباشر بكونهن نساء، حيث استُخدمت عبارات مثل: «أنتِ كبرتي»، «بقيتي آنسة»، «مفيش بنت محترمة ترقص»، «عيب»، «حرام»، «الناس هتقول علينا إيه»، و»بتفضحينا".

تتفق النتائج السابقة مع رأي الكاتبة النسوية سيمون دي بوفوار، بأن اللاعدالة الجندرية ليست ناتجة فقط عن القوانين أو السياسات، بل هي نظام متكامل تتشابك فيه الثقافة، التربية، والاقتصاد لدعم هيمنة الرجل على المرأة. وأن تجاوز هذه اللاعدالة يتطلب تفكيك الأسس الثقافية للنظام الأبوي وتحقيق مساواة جذرية بين الجنسين.[٣٥]

البنية الجسدية ذاتها كعنصر تقاطعي

إن التوقعات الاجتماعية لجسد الراقصة بشكل عام ارتبطت منذ سنوات بمعايير الجسد المثالي، والتي هي متغيرة ومتأثرة بعوامل استعمارية وعولمية جعلتها تستقر في الأذهان لسنوات حول (الرشاقة - اللياقة - الطول - البياض) وغيرها من سمات الجمال الهوليوودي للسينما الأمريكية والاوروبية، والتي فرضت نموذجها الثقافي كما فرضت نماذجها الحداثية الأخرى في الاقتصاد والسياسة والمعمار والفن.

يتجاوز الجسد في الرقص البلدي مفهومه كبناء بيولوجي ويمتد لجوهره الأنثوي، فبينما تقيم راقصة الباليه على قدراتها على الأداء الحركي للحركة مع الحفاظ على التوازن بشكل يفوق قدرات الجسد العادي،[٣٦] تقيم الراقصة في الرقص البلدي على مدى أنثويتها وقدراتها على التعبير عن مشاعرها، وقدراتها على اللعب بالإغواء في المصارحة/ المراوغة عن رغباتها. إن التوقعات المتعلقة بالجسد المثالي في الرقص البلدي جزءًا من السلطة الاجتماعية التي تتعلق بتحديد الأنماط الجمالية التي يجب أن تتبعها النساء، ويمكن من خلالها تتبع علاقات السلطة بين الجندر والجسد، حيث يتم فرض معايير تُحجم حرية النساء وتُربط الجمال بالأداء الجسدي، ومن هنا نجد أنه لما كان الجسد الأنثوي هو وسيط الرقص البلدي الأول

والمتعارف عليه، وقع في صدام مع محددات الجسد الأنثوي، فغالبًا ما تنطلق الأسئلة والأفكار المطروحة حوله وتدور في فلك أزمة جسد المرأة، فهو جسد مأزوم بتعريفه، من يمتلكه ومن يمتلك حق الوصول إليه و»استخدامه»؟، ولا تخرج هذه الأسئلة عن وضعية هذا الجسد والذي يتم حصره كموضع نزاع للسلطة الأبوية بأشكالها الفردية وأشكالها المجردة، ، وفي فوضى الهلع حول جسد المرأة وكيف يمكن الاستيلاء عليه يضيع تمامًا أي ملمح من الرقص كظاهرة أدائية أولاً وأخيرًا. وبالطبع لا يمكن تجاهل تلك الأزمة وهي تلقي بظلالها على أي محاولة لفهم الرقص البلدي كظاهرة اجتماعية ولكن كظاهرة فنية تستحق التأمل والتدبر فيما أنتجته من ميراث شديد الثراء.

يؤكد إسماعيل فايد في مقاله بعنوان «بعض الملاحظات حول الرقص الشرقي»: يكاد يكون الشاغل الأوحد لكل من تناول ظاهرة الرقص الشرقي بممارسيه هو رفض الجانب الإيروسي المحتمل في أي فعل جسدي (فليس الرقص فقط الذي من الممكن أن يكون له جانب إيروسي – يكاد أي فعل يخص الجسد أن يقع على شفا الإيروسية)». يصف فايد الخطاب حول الرقص البلدي هو خطاب المراهق الشبق الذي يلهث وراء جسد المرأة ليسقط عليه مختلف أنواع الهواجس والرغبات بعيدًا تمامًا عما يقدمه الرقص نفسه كممارسة أدائية في حد ذاتها على درجة عالية من التعقيد والثراء.[٣٧]

نظرًا لأن مفهوم الجسد واسع ومتعدد الأبعاد، اخترت بناء تساؤلات الدراسة حول السمات الشكلية، مثل نسبة الطول إلى الوزن، لون البشرة، طول الشعر وطبيعته، ودرجة اللياقة البدنية. أظهرت النتائج تباينًا واضحًا في الملامح الجسدية للمشاركات. فعلى سبيل المثال، إذا افترضنا أن الوزن المثالي وفقًا للدراسات الطبية هو أن يكون أقل من الطول بـ١٠٠، نجد أن ٢٠٪ فقط من المشاركات يمكن وصفهن بامتلاك جسم مثالي، بينما تميل ٤٦,٧٪ للسمنة بدرجات متفاوتة، و٣٣,٣٪ يملن للنحافة.

أما فيما يتعلق بدرجات لون البشرة، فقد كان لافتًا أن ٢٠٪ من العينة (٣ راقصات) كن من ذوات البشرة السمراء، نتيجة لأصولهن النوبية أو السودانية. يميل معظم الراقصات إلى الشعر متوسط الطول، بينما تفضل واحدة الشعر شديد القصر، وتقوم أخرى بتركيب شعر مستعار بطريقة الراستا السودانية ليكون شديد الطول. أما فيما يخص اللياقة البدنية، أظهرت النتائج أن ٢٠٪ فقط من الراقصات يلتزمن بممارسة الرياضة والتمارين البدنية بشكل منتظم.

لقد ظهرت البنية الجسدية كتقاطع مستقل ومتراكم للتمييز وعنف الخطاب حول علاقة النساء بالرقص، فنجد أن النتائج أثبتت وجود علاقة طردية بين ميل الجسد للسمنة ومنع المرأة من ممارسة الرقص في المجال العام في وقت مبكر، تقول أ.أ: «كنت ١١ سنة وماما منعتني من الرقص في الأفراح عشان تخنت وبدأت ملامح الأنوثة تظهر علي». ربما نظن أن النحيفات كن أكثر حظًا من السيمنات، لكن المدهش أن ٢ من المشاركات قررن عدم الرقص في المجال العام لما نالوه من تنمر على أجسادهن الخالية من ملامح الأنوثة.

برز تقاطع مختلف بكل تعقيداته المفاهيمية، وهو اللون، حيث يعكس سُمرة البشرة مجموعة من المحددات، من بينها علاقتها بالنموذج الجمالي السائد والاختلاف الإثني. ولا شك أن هذا التقاطع يؤثر بشكل مباشر على علاقة النساء بالرقص البلدي، حتى وإن كنّ يعشن في مصر. أكدت هـ.خ أن اللون لم يكن له أي دلالة في علاقتها بالرقص البلدي ، أما أ.أ، والتى تخرجت من معهد الباليه، فقد أدركت أن اللون يلعب دورًا كبيرًا في تشكيل الصورة النمطية عن الراقصات عمومًا. لاحظت ذلك بوضوح عندما شاهدت لأول مرة فرقة باليه مكونة بالكامل من راقصات ذوات بشرة سمراء، ووجدت نفسها مندهشة، رغم كونها طالبة في معهد الباليه، أما م.أ فقد تلقت خطابًا واضح من أمها «بلدي إيه اللى بترقصيه وأنتي سودا كودا كده؟»، فيما كانت أم ر.ى ترى أن الرقص البلدي رقص الفلاحين، ونصحت ابنتها بأداء الرقص النوبي في الأفراح لأنه جميل ومحترم.

على الجانب الاخر لم تظهر النتائج وجود أي علاقة بين طول الشعر ولا اللياقة البدنية بعلاقة النساء بالرقص البلدي.

تتفق النتائج سابقة الذكر مع نتائج ورقة بحثية أعددتها منذ شهور بعنوان «تحليل أسباب ودوفع الراقصات المحترفات لإعتزالهن»، وقد استهدفت الدراسة فهم الخطاب الذي تبنته الراقصات المعتزلات في علاقتهن بالرقص البلدي ودوافعهن للاعتزال، من خلال تحليل مضمون ٦ لقاءات تليفزيونية تم سؤالهن فيها عن علاقتهن بالرقص البلدي وأسباب اعتزالهن، وكانت من أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة اتفاق جميع الراقصات على أن السمنة أو فقدان اللياقة البدنية، سواء نتيجة التقدم في العمر أو المرض، تُعد أسبابًا كافية لاعتزالهن الساحة، حتى لو كنّ في ذروة شهرتهن.

الطبقة الاجتماعية كعنصر تقاطعي

وبتطويره لمفهوم رأس المال الاجتماعي، طور بيير بورديو مفهوم الطبقة الاقتصادية الذي استند إليه ماركس والماركسيون. يُتيح هذا التطوير رؤية أكثر شمولاً وتعقيدًا لتقسيم المجتمع، ويكتسب أهمية خاصة في الدراسات التي تشمل عيناتها نساء، حيث أن المستوى الاقتصادي وحده لا يكفي لتحديد الطبقة الاقتصادية أو الاجتماعية للنساء. على سبيل المثال، قد نجد بعض الأسر التي تنتمي إلى تشكيل طبقي مرتفع لا تهتم بتعليم بناتها، في حين يمكن لأسرة متوسطة الدخل أن تدخر كل مواردها لضمان تعليمهن.

تُعرَّف الطبقة الاجتماعية على أنها مجموعة من الأفراد الذين يشتركون في مكانة اجتماعية متشابهة ضمن هيكل المجتمع، وتتميز بعوامل مثل الوضع الاقتصادي، المستوى التعليمي، نوع العمل، والعلاقات الاجتماعية. الطبقة تحدد إلى حد كبير نمط الحياة، والفرص المتاحة، والموقع في النظام الاجتماعي. ووفقًا لعالم الاجتماع ماكس فيبر، الطبقة الاجتماعية ليست محددة فقط بعوامل اقتصادية كالدخل والثروة، بل أيضًا تشمل عوامل أخرى كـ«الهيبة» Status و«السلطة» Power، مما يجعلها مفهومًا متعدد الأبعاد.[٣٨]

وصفت كل المشاركات ١٠٠٪ وضعهن الطبقي بالمتوسط، رغم أن ٦٠٪ فقط منهن يعملن في عمل ثابت و٢٠٪ يعملن بشكل غير منتظم و٢٠٪ يبحثن عن عمل، إلا أن ٢٠٪ أنهوا الدراسات العليا وحاصلات على الدكتوراه، و٨٠٪ حاصلات على مؤهلات عالية. وعن علاقة الطبقة الاجتماعية بالرقص وجدت علاقة عكسية بين ارتفاع الطبقة الاجتماعية للأسرة وبين حدة منع النساء من الرقص في المجالي العام والخاص، حيث صرحت المشاركات أن الرقص هو ملمح ثقافي لا يتجزأ من الأفراح التي تقام في الشوارع، وأنه لا ينال نفس الانتقاد الموجه له في الأفراح التي تقام في القاعات أو الفنادق الكبرى. تشير هذه النتيجة إلى اختلاف وتنوع النسق الأخلاقي لطبقات المجتمع المختلفة، مما يعنى اختلافًا في أشكال العنف الواقع على النساء، وربما تؤكد النتيجة أن الطبقة الوسطى في شرائحها المتوسطة والعليا أكثر محافظة من الطبقات الأخرى.

الانتماء الجغرافي بوصفه عنصرًا تقاطعيًا

تعكس المركزية الثقافية في القاهرة نمطًا تاريخيًا يعزز تركز النشاط الثقافي والفني في العاصمة على حساب المحافظات الأخرى. تعتبر القاهرة المقر الرئيسي للمؤسسات الثقافية الكبرى مثل وزارة الثقافة، دور النشر الكبرى، المسارح الوطنية، ودور الأوبرا، مما يجعلها الوجهة الأساسية للإبداع والإنتاج الثقافي. في المقابل، تعاني المحافظات من تهميش في تخصيص الموارد والفعاليات الثقافية، وهو ما يؤدي إلى نقص الفرص أمام الفنانين والمبدعين المحليين للتعبير عن أنفسهم والوصول إلى جمهور أوسع، هذا التوزيع غير المتكافئ يعزز الفجوة الثقافية بين العاصمة وباقي المحافظات، ويؤدي إلى إضعاف التنوع الثقافي الحقيقي. يرى البعض أن هذا التوجه المركزي يعكس إهمالاً لتاريخ وثقافات المناطق المختلفة، وهو ما يتطلب استراتيجيات لا مركزية تتيح توزيعًا عادلاً للموارد الثقافية.[٣٩]

هذه المركزية الثقافية حرمت سكان المحافظات من العديد من الفرص للتفاعل مع الفنون، مما يجعل هذه في أضيق الحدود بالنسبة للنساء. وتؤكد نتائج الدراسة الميدانية هذا الواقع، حيث أظهرت أن مشاركة واحدة فقط، بنسبة ٦,٦٪ من العينة، كانت من أصول قاهرية، في حين أن ٩٣,٤٪ من الراقصات كنّ من أصول ريفية أو حضرية من خارج القاهرة. بعضهن استقللن عن أسرهن وانتقلن للعيش في القاهرة، بينما البعض الآخر ينتمين إلى أسر استقرت في القاهرة.

أثبتت النتائج أيضًا وجود علاقة طردية بين انتماء المشاركات لبيئات حضرية وبين التسامح مع ممارسة الرقص في المجال العام. فقد أشارت المشاركات إلى أن درجة حضرية مجتمعاتهن أسهمت في تخفيف حدة الخطاب السلبي حول الرقص في المجال العام. وعلى النقيض، أظهرت النتائج أن انتماء المشاركات لبيئات أكثر ريفية أتاح لهن فرصًا أكبر لممارسة الرقص، ولكن في المجال الخاص فقط، مثل الاحتفالات الأسرية والعائلية، وفي مساحات منفصلة عن الرجال.

السن كتقاطع

تناولت إيستر بوسيروب موضوع علاقة سن المرأة بمكانتها الاجتماعية، خصوصًا في سياق دورها الإنتاجي في المجتمعات المختلفة، وذلك في كتابها (1970) Women's Role in Economic Development، وناقشت فيه كيف يؤثر العمر على الفرص الاقتصادية والاجتماعية المتاحة للمرأة، وأشارت إلى أن سن المرأة غالبًا ما يرتبط بمكانتها بناءً على قدرتها على الإنجاب والمساهمة في العمل داخل المنزل أو خارجه.[٤٠] أما في الدراسات التقليدية، فإن فيكتور تورنر تناول علاقة السن بالمكانة الاجتماعية في إطار «طقوس العبور»، حيث ركز على تأثير مراحل العمر، بما في ذلك المراحل الانتقالية كالزواج والأمومة، على تحديد أدوار المرأة ومكانتها في المجتمع.[٤١] كذلك، اهتمت باربرا ميلر بتحليل دور العمر والجندر في تشكيل الهياكل الاجتماعية، خاصة في المجتمعات التقليدية مثل الهند، حيث يُنظر إلى المرأة الأكبر سنًا (بعد انقطاع الإنجاب) على أنها تحمل مكانة اجتماعية أكبر نتيجة لدورها الرمزي والاستشاري.[٤٢]

وفي ورقتي البحثية السابقة بعنوان "تحليل أسباب ودوافع الراقصات المحترفات لاعتزالهن"، برز السن كثاني أهم سبب يدفع الراقصات المحترفات إلى الاعتزال. هذا يُظهر أن المشهد الفني لا يكتفي بفرض الامتثال لنموذج «المجال المثالي»، بل يضيف قيدًا آخر يتمثل في عدم السماح للراقصات بالتقدم في السن أو بظهور علامات الشيخوخة، حتى لو حافظن على لياقتهن البدنية. وتلاحظ الباحثة أن السن يعد عنصرًا مؤثرًا في الرقص البلدي على مستوى المشهد الاحترافي أما الرقص كممارسة اجتماعية، وتحديدًا في مجموعات الرقص النسائية المغلقة تدعى النساء بكافة أعمارهن المختلفة لممارسة الرقص، بداية من سن الطفولة وحتى الرشد.

من جهة أخرى، لم تُظهر نتائج الدراسة التحليلية أي علاقة ذات دلالة بين تفاوت الأعمار بين المشاركات وبين علاقتهن الحالية بالرقص أو مدى حضورهن في الفرقة والعروض.

العقيدة الدينية كعنصر تقاطعي

يعتبر الجسد الأنثوى مجالاً رئيسيًا للسيطرة والتنظيم، ترى فاطمة المرنيسي أن النصوص الدينية في الإسلام، مثل الآيات المتعلقة باللباس والحياء، ليست هي المشكلة في حد ذاتها، بل التفسيرات التي يقدمها الفقهاء الذكور، ففي كتابها The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam تسلط الضوء على كيف يتم تفسير النصوص المتعلقة بالحجاب والسلوك الجنسي لتبرير الفصل بين الجنسين وتقييد حرية المرأة، كما تؤكد إلى أن المجتمعات الإسلامية التقليدية تعتبر جسد المرأة مصدرًا للفتنة والإغواء، مما يؤدي إلى وضع قيود صارمة على تحركاتها وسلوكها.[٤٣]

تُعد علاقة الخطاب الإسلامي بالرقص البلدي علاقة مضادة، حيث ساهم تطور الخطاب الإسلامي المحافظ بدرجاته في تعميق الوصم المرتبط بهذا الفن. في دراسة لي بعنوان "تأثير العولمة على الجسد الأنثوي: الرقص البلدي نموذجًا"، أظهرت النتائج أن المشروع السياسي في الأربعينيات وحتى الستينيات دعم مكانة الرقص البلدي كفن. فقد كان يُقدم في بيوت النخبة وأفراح العامة، وازدهر وصولاً إلى السينما ثم التلفزيون، لكن بدءًا من عصر الانفتاح وسفر المصريين إلى الخليج، ومع بروز الخطاب الإسلامي المتشدد في التسعينيات، بدأت الوصمة تتزايد حول كل الفنون بشكل عام. حُرمت الموسيقى، وظهر ما يُعرف بتيار «السينما النظيفة» في الألفينيات. وعلى وجه الخصوص، طالت القيود الراقصات بشكل مباشر، حيث فُرضت قوانين تحدد ملبسهن. نتيجة لذلك، انحسر الرقص البلدي ليعود إلى الكباريهات، ثم اختفت الراقصات المصريات تدريجيًا من الساحة، وكان آخرهن فيفي عبده وسهير ذكي وغيرهن. ومع غياب الراقصات المصريات، احتلت الراقصات الأجنبيات المشهد، مما أثر على شكل ومضمون الرقص البلدي.

تساعدنا كتابات إميلي دوركايم حول الدور الوظيفي للدين في المجتمعات[٤٤] على فهم تقاطع النظرة الذكورية لجسد المرأة في أديان المجتمع الواحد. ففي المجتمع المصري، حيث تنتمي الأغلبية العظمى إلى الديانتين الإسلام والمسيحية، نلاحظ شبه توافق على السيطرة على أجساد النساء. في هذا السياق، عملت كارين أرمسترونغ على تفسير وتحليل تطور الأديان التوحيدية (اليهودية، المسيحية، والإسلام) وتأثيرها على البنية الاجتماعية والثقافية في كتابها "معركة من أجل الإله». أكدت أرمسترونغ أن الأصولية في هذه الأديان تعمل على تعزيز الأدوار الجندرية التقليدية وتقوية الهياكل الأبوية التي تُقصي المرأة من القيادة والمشاركة، مما يضعها في مرتبة أدنى داخل المجتمعات. [٤٥]

تتفق نتائج الدراسة الميدانية مع ما سبق، حيث أظهرت أن جميع المشاركات (١٠٠٪)، رغم الاختلاف الديني بينهن (مشاركتان تنتميان إلى الديانة المسيحية و١٣ مشاركة إلى الديانة الإسلامية)، فإن تبنى خطاب الرقص البلدي في المجال العام باعتباره «حرامًا» كان مشتركا في إجاباتهن. على صعيد آخر، تقدمت فرقة «شخلعة» بطلب لاستئجار مسرح تابع لإحدى المؤسسات الثقافية ذات المرجعية المسيحية لإقامة عرض نسائي، لكن الطلب قوبل بالرفض. جاء هذا رغم اهتمام المؤسسة ودعمها لأشكال مختلفة من الرقص الشعبي والمعاصر والحديث. تتفق هذه النتائج مع ما ورد في دراسة يوسف رامز بعنوان "النوع الاجتماعي في خطاب وممارسات الكنائس المصرية التقليدية»، والتي خلصت إلى أن الخطاب الكنسي في الكنائس المصرية ينطلق من منطلقات تهدف إلى السيطرة على أجساد النساء، رغم ما يظهر من تحرر نسبي في ما يتعلق بشكل الملبس وعلاقتها بالفنون إذا ما قورنت بالخطاب الإسلامي الأصولي.[٤٦]

حتمية المقاومة وسبلها

تتبنى الباحثة التنظيرات الحديثة التي تفكك مفهوم المقاومة أحادية الاتجاه، مستفيدة من كتابات جيمس سكوت في كتابه Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance، حيث ناقش سكوت كيف يستخدم الفلاحون الفقراء في المجتمعات الزراعية أشكالاً من المقاومة اليومية، مثل التظاهر بالطاعة، الإبطاء في العمل، والسرقة البسيطة، وغيرها، كوسيلة لمقاومة السلطة دون اللجوء إلى مواجهة مباشرة.[٤٧]

إضافةً إلى ذلك، تستفيد الباحثة من تحليلات ميشيل دي سيرتو التي تناول فيها الطرق التي يعتمدها الأفراد العاديون لتشكيل وإعادة تفسير الهياكل المفروضة عليهم من خلال ممارسات الحياة اليومية، مثل استخدام المساحات العامة واللغة والثقافة. وخلص دي سيرتو إلى أن مقاومة الهيمنة ليست دائمًا مواجهة مباشرة، بل قد تكون رمزية وتظهر في تفاصيل الحياة اليومية، حيث يجد الأفراد طرقًا لخلق استقلاليتهم داخل الأنظمة المسيطرة.[٤٨]

أما فيما يتعلق بتحليل المقاومة من منظور جندري، فقد كانت كتابات إليزابيث هنريتشي في كتابها Everyday Re-sistance ذات أهمية خاصة، والذي ركز على استكشاف الممارسات الصغيرة للمقاومة اليومية التي تمارسها النساء في بيئات السلطة الأبوية. وخلصت هنريتشي إلى أن النساء غالبًا ما يستخدمن استراتيجيات غير تقليدية لمواجهة القمع، وأن المقاومة اليومية تشمل الممارسات الثقافية والتعبير الشخصي.[٤٩]

بالنظر إلى ما سبق من تحليل ورصد للتقاطعات التي تسهم في إنتاج خطاب عنيف حول علاقة النساء بالرقص البلدي، يمكننا فهم تعقيد الخطاب حول الجسد الأنثوي وحريته في التعبير الحركي في ظل التوقعات والأدوار المتوقعة منه ثقافيًا. يتجاوز الرقص البلدي كونه مجرد موهبة أو ممارسة للاحتفاء أو التعبير عن المشاعر، ليصبح فعل مقاومة يهدف إلى استعادة النساء لجزء من ملكيتهن لأجسادهن.

وفي هذا السياق، يمكن اعتبار انضمام المشاركات إلى فرقة الرقص البلدي «شخلعة»، في ظل جميع تقاطعات العنف المجتمعي الذي يتعرضن له، عملية مقاومة تتحرك من الإطار الفردي إلى الإطار الجماعي. هذه المقاومة تتطلب جهدًا مشتركًا لاستمرار هذه المساحة النسائية. نجد أن ثلاث مشاركات فقط (٢٠٪ من العينة) صارحن مجتمعاتهن بانضمامهن إلى «شخلعة»، بينما فضلت ست مشاركات (٤٠٪ من العينة) إخبار بعض المقربين منهن فقط، مثل الأخوات، بنات الخالات والعمات، أو الصديقات. في المقابل، اختارت ست مشاركات أخريات (٤٠٪ من العينة) عدم الإفصاح عن علاقتهن بـ»شخلعة» لمجتمعاتهن.

تجربة «شخلعة» كمساحة آمنة للرقص البلدي

منذ عدة أعوام كنت التقي مع مجموعة من الصديقات نمارس الرقص الحر على أغاني مختلفة وبشكل غير منظم في أوقات غير دورية، لما لمسنا تأثير الرقص البلدي على حياتنا النفسية والاجتماعية ودوره في تحسين تفاعلنا مع أحداث حياتنا المختلفة قررنا في يناير ٢٠٢٤ أن نجتمع بشكل دوري ومنظم وندرس ونستخرج الحركات المكونة للقاموس الحركي والتعبيري لكل منا، ساعدنا الانترنت في الوصول إلى مقاطع مصورة من راقصات ومدربات محترفات يقدمن الحركة بشكلها الصحيح والآمن. لقد نجحت محاولة تنظيمنا لشغفنا نحو الرقص في تطوير مهاراتنا الحركية مما دفعنا لتجهيز أول عروضنا في إبريل ٢٠٢٤ بعنوان «إيه اليوم الحلو ده؟».

تستهدف «شخلعة» كمجموعة مشاركة النساء في رحلتهن مع الرقص البلدي، مؤسسات الفرقة مختلفات في الخلفيات الاجتماعية والأيدلوجيات الدينية والمجالات العلمية والمهنية وحتى في البنية الجسدية وتكنيكات الرقص والخبرات الفنية، ومع ذلك، يجمعهن شغف مشترك بالرقص البلدي وإدراك عميق لدوره في رحلاتهن الذاتية. تؤمن المؤسسات، وأنا منهن، بدور الرقص البلدي في التعبير عن المشاعر وفي تطوير الصورة الذاتية وتحسين الحالة النفسية وتعزيز العلاقة مع الجسد، كما ندرك أهمية كسر الصورة النمطية التى تربط الرقص البلدي بالأجسام «المثالية» ذات القدرات البدنية الخارقة، والتي انتشرت في مشهد الرقص الاحترافي مما يفصل النساء العاديات عن رقصهن المتأصل في ثقافتهن كممارسة وعادة وربما طقس أيضًا.

لذا، بذلت المؤسسات جهدًا كبيرًا في تنظيم تدريبات مكثفة ودورية، مما مكّنهن من ضم العديد من النساء إلى برنامج تدريبي شامل يتضمن منهجًا متكاملاً يضم ١٦٤ حركة، بهدف تعزيز القاموس الحركي للمتدربات. وخلال عام واحد، نجحت المجموعة في إنتاج ٦ عروض وإقامة ١٤ ليلة عرض، إحداها في الإسكندرية. قُدمت جميع العروض لجمهور نسائي، وكانت نتاجًا مباشرًا لورش العمل والتدريبات التي شاركت فيها العضوات الأساسيات والمتدربات. وخلال عام أصبح عدد «المتشخلعات» (مدربات ومتدربات وراقصات) ٧٨ راقصة، تدربوا جميعًا في ورش مدتها ٣ شهور على منهج واحد، وقدمن عروضًا أمام جمهور نسائي بملابس الرقص البلدي التقليدية، كما اشتركن في أغاني جماعية من تصميم المدربات، وصممن بأنفسهن أغانيهن الفردية استنادًا لما امتلكوه من مهارات. مزجت عروض «شخلعة» بين فنون الرقص والتمثيل والحكي، وتناولت قضايا نسوية متنوعة. على سبيل المثال، استعرض عرض «على قد ما حبينا» تجارب النساء في علاقات الحب، بينما ناقش عرض «كنا زمان» التمرد على نموذج المرأة الملتزمة بالامتثال للأبوية. أما عرض «بُص على الحلاوة»، فقد دمج بين الرقص البلدي والرقصات الشعبية المحلية، مثل رقص الفلاحين والطنبورة والرقص النوبي.

دخلت «شخلعة» في شراكات مع مؤسسات نسوية مكنتها من الوصول إلى جمهور نسائي متعدد، ومناقشة دور الرقص في التخفيف من حدة العنف الجسدي، فقد تعاونت الفرقة مع مجموعة «سوبر وومن» من خلال تقديم ورشة مجانية عن علاقتنا بالجسد، وعرض قدم ضمن أنشطة معسكر كاملة للنساء الناجيات من العنف على يد الشريك، كما دعمت مؤسسة «بنت النيل» ومؤسسة «المدينة للفنون» الفرقة لتقديم عرض مجاني لنساء الإسكندرية ضمن فعاليات الـ ١٦ يوم لمناهضة العنف ضد المرأة. تواصل الفرقة بناء استراتيجيتها للوصول إلى جمهور نسائي أوسع، وتعتمد في تطوير خطتها على استمارات تقييم وزعت على المشاركات في الأنشطة على مدار العام. أثبتت هذه الاستمارات أهمية المبادرة بالنسبة للنساء، مع تسليط الضوء على بعض التحديات، مثل الحاجة إلى تعزيز الأمان وتوفير مكان لرعاية الأطفال أثناء المشاركة في الأنشطة. تسعى المؤسسات جديًا لإيجاد حلول لهذه الأزمات، لضمان استمرارية المبادرة وتوسيع نطاقها.

تتمسك الراقصات بالفرقة ويحملن لها العديد من الأحلام، التي يمكن ترتيبها كالتالي: التسجيل القانوني للفرقة، واتخاذ مقر آمن مخصص للنساء باتفاق جميع المشاركات، والتوسع للوصول إلى النساء في المحافظات المختلفة. كما يطمحن إلى توقيع شراكات مع مؤسسات تنموية متنوعة لإثراء التجربة، والتعاون مع فرق فنية مختلفة لتنظيم عروض مشتركة. بالإضافة إلى ذلك، تسعى الفرقة للوصول إلى دعم مادي يخفف من الأعباء المالية على الراقصات ويمكن الفرقة من تنفيذ أنشطة متعددة، بينها استضافة مدربات محترفات لتطوير مهارات الراقصات، والحصول على الدعم الفني والإداري لاكتساب مهارات الإدارة والتخطيط.

تعتبر تجربة «شخلعة» نموذجًا يُعيد تعريف الرقص البلدي كأداة للتمكين. فمن خلال ممارسته، تستطيع النساء أن يشعرن بالقوة والسيطرة على أجسادهن، بعيدًا عن التوقعات المجتمعية. وفي هذا السياق، يمكن أن يتحول الرقص البلدي من مجرد عرض لجمال الجسد المثالي إلى ممارسة تعبيرية تدعو النساء للاحتفاء بأجسادهن بكل أشكالها.

ملخص النتائج

١. الرقص البلدي متجذر كفن وممارسة في الثقافة المصرية، ومع ذلك، يواجه الرقص البلدي تحديات عدة، من بينها العولمة والنظرة الاجتماعية المحافظة التي تحصره في حدود ضيقة، رغم كونه وسيلة للتعبير عن الذات والجسد، لا سيما للنساء، ما يعكس التوتر بين التراث الفني والنظرة الاجتماعية المعاصرة.

٢. يسهم الرقص في تعزيز الهوية الذاتية والجسدية للنساء، فضلًا عن تأثيره النفسي والاجتماعي على النساء.، ولكن مع تقدم التكنولوجيا، يزداد الضغط الاجتماعي على النساء اللواتي يمارسن الرقص البلدي، مما مثل تحديًا لفرقة «شخلعة» التي قررت تقديم عروضها في أماكن مخصصة للنساء فقط مع منع التصوير أو التوثيق.

٣. تُظهر النتائج أيضًا تحولات في طريقة تعلم الرقص البلدي الذي كان يعتمد سابقًا على نقل الخبرة بين النساء من مختلف الأجيال في الاحتفالات ومن تقليد الراقصات المحترفات، حيث أصبح يتم تعلمه في مراكز متخصصة ومن خلال مواقع التواصل الاجتماعي، وهو ما يعكس تغييرات عميقة في مصادر التدريب وتحفيز النساء لممارسة هذا الفن كممارسة لتحسين الصحة النفسية والجسدية.

٤. اعتمدت الباحثة على المنظور التقاطعي لفهم ديناميكيات علاقات النساء بالرقص البلدي، وقامت بتحديد التقاطعات الرئيسية التي تؤثر في هذه العلاقات مثل الجنس والجندر والبنية الجسدية والطبقة الاجتماعية والانتماء الجغرافي، مع تصنيف تأثير هذه التقاطعات على العنف في الخطاب حول الرقص.

٥. تظهر البنية الجسدية كأحد أهم العوامل التي تؤثر على مستوى العنف في الخطاب الموجه للنساء فيما يتعلق بعلاقتهن بالرقص البلدي، حيث تتداخل التوقعات الاجتماعية المرتبطة بجسد الراقصة مع معايير الجمال المثالي التي تأثرت بعوامل استعمارية وعولمية، فارتبط الجسد المثالي في الرقص البلدي بمعايير الرشاقة واللياقة والطول والبياض، التي فرضها المشهد الثقافي الغربي.

٦. تبين من نتائج تلك الدراسة أن البنية الجسدية، مثل الوزن ولون البشرة وطول الشعر، تمثل تقاطعات معقدة تؤثر على علاقة النساء بالرقص البلدي، حيث تواجه النساء غير المحترفات، سواء ذوات الأجسام الممتلئة أو النحيفة، التهميش نفسه والمنع من ممارسة الرقص في المجال العام.

٧. يمكن اعتبار انضمام المشاركات إلى أنشطة فرقة «شخلعة» فعلًا مقاومًا لكافة التقاطعات المختلفة التي تحكم علاقتهن بالرقص البلدي، في ظل تعقيد الخطاب المحيط بالجسد الأنثوي وحريته في التعبير الحركي، والذي يخضع لتوقعات ثقافية مفروضة. يمثل هذا اختلافًا في المنظور حول الرقص البلدي، الذي يتجاوز كونه وسيلة تعبيرية عن المشاعر ليصبح شكلًا من أشكال المقاومة لاستعادة النساء لملكيتهن الجسدية، وبالتالي، يصبح انضمام المشاركات لفرقة الرقص البلدي عملية مقاومة جماعية تتطلب جهودًا مشتركة للحفاظ على المساحة الآمنة.

٨. ترتكز تجربة «شخلعة» على مشاركة النساء في رحلة ممارسة الرقص البلدي، حيث تسعى الفرقة إلى كسر الصورة النمطية للرقص البلدي المرتبطة بالأجسام المثالية، وتعزز من تمكين النساء من خلال توفير بيئة آمنة ومجتمع نسائي داعم.

٩. حققت الفرقة جزءًا من أهدافها من خلال تعاونها مع مؤسسات نسوية لتقديم ورش وعروض تهدف إلى التخفيف من العنف الجسدي ضد النساء. وتطمح «شخلعة» إلى التوسع ليشمل نشاطها نساءً من محافظات مختلفة، مع تعزيز الدعم المالي والفني لتطوير مهارات المشاركات وتحقيق الاستدامة.

المخرجات

تخطط الفرقة لتحويل نتائج هذه الورقة البحثية إلى عرض مسرحي يجمع بين الحكي والتمثيل والرقص البلدي. سيتم تقديم العرض لجمهور نسائي، وسيركز على حكايات النساء حول الخطاب الذي سمعنه من ذويهن عن الرقص، ودوافعهن للالتحاق بفرقة «شخلعة»، بالإضافة إلى تطور مشاعرهن وأفكارهن حول الرقص البلدي من خلال تجربتهن مع الفرقة.

الهوامش:

(١) بيات، آصف. (٢٠١٤). **الحياة اليومية كسياسة: كيف يغير الناس العاديون الشرق الأوسط؟**، ترجمة أحمد زايد. مصر: المركز القومي للترجمة.

(٢) عامر، مي. (٢٠٢٤). صفحة فرقة «شخلعة» للرقص البلدي. **فيسبوك**، تمت زيارة الصفحة في ٢٩ إبريل ٢٠٢٤.

https://www.facebook.com/profile.php?id=61557606431644

(3) Blacking, John (1983). "Movement and meaning: Dance in social anthropological perspective." *Dance Research*: The Journal of the Society for Dance Research 1(1): 89-99. [A short text summarizing the 1980s state-of-the-art socio-anthropological approach to dance.

(4) Reed, Susan A. (1998). "Politics and Poetics of Dance," *Annual Review of Anthropology*, 27: 503–32.

(5) Desmond, Jane. (1997). "Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance." Durham, NC: *Duke University Press*.

(٦) يحيى، شذى. (٢٠٢١). **الإمبريالية والهشك بشك: تاريخ الرقص الشرقي**. مصر: ابن رشد للنشر والتوزيع

(٧) كراوية، فيروز. (إبريل ٢٠٢٤). حول فصل عوالم أم مطربات: من طقاطيق الحرملك المكشوفة إلى ثورية أغنيات الطرب.

(8) Roushdy, Noha. (2013). *Femininity and Dance in Egypt: Embodiment and Meaning in al-Raqs al-Baladi*. Cairo papers in social science: Vol. 32. Cairo: American University in Cairo Press.

(٩) أمين، أحمد. (١٩٥٣). **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، مصر: دار الشروق (أمين ١٩٥٣).

(10) Said Edward. (2001). "Farewell to Tahia." In Sherifa Zuhur, ed. *Colors of Enchantment: "theatre, Dance, Music, and the Visual Arts of the Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press. *Orientalism*. New York: Vintage.

(11) Roushdy, Noha. (2013). *Femininity and Dance in Egypt: Embodiment and Meaning in al-Raqs al-Baladi.* Cairo papers in social science: Vol. 32. Cairo: American University in Cairo Press.

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

(13) Adra, Najwa. (2005). "Belly Dance: An Urban Folk Genre." In Anthony Shay and Barbara Sellers-Young, eds. *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism, and Harem Fantasy*. Costa Mesa: Mazda Publishers.

(١٤) يحيى، شذى. (٢٠٢١). **الإمبريالية والهشك بشك: تاريخ الرقص الشرقي**. مصر: ابن رشد للنشر والتوزيع.

(15) Ward .Heather .(2018). *Egyptian Belly Dance in Transition: The Raqs Sharqi Revolution, 1890-1930*. USA McFarland & *Company*.

(16) Keft-Kennedy, Virginia. (2005). *Representing the belly-dancing body: feminism, orientalism, and the grotesque*, PhD thesis, School of English Literatures, Philosophy, and Languages, University of Wollongong, 2005. http://ro.uow.edu.au/theses/843

(17) Roushdy, Noha. (2013). *Femininity and Dance in Egypt: Embodiment and Meaning in al-Raqs al-Baladi.* Cairo papers in social science: Vol. 32. Cairo: American University in Cairo Press.

(18) Tiggemann, M., Coutts, E. & Clark, L. (2014). "Belly Dance as an Embodying Activity?: A Test of the Embodiment Model of Positive Body Image." *Sex Roles* 71, 197–207 (2014). https://doi.org/10.1007/s11199-014-0408-2.

(١٩) البلعوطي، هند. (٢٠٢٣). **تشكيل وتشفير: عن رقص المهرجانات في مصر**، ألمانيا: أكاديمية علوم الإعلام.

(٢٠) أبو الدهب، مي. (٢٠١٩). **المقاومة الجندرية**، ٦٥:٩٧ ، لبنان: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.

(21) Zuhur, Sherifa. "Women and Performance/Entertaining: Music, Dance, and Cinema." In *Routledge Handbook on Women in the Middle East*, 1st ed., 15 pages. Routledge, 2022

(22) Van Nieuwkerk, Karin. (1995).”A Trade like Any Other” Female Singers and Dancers in Egypt. *University of Texas Press.*

(23) Loiacono, Valeria, and Julia M. Fallon. (2018). “Intangible cultural heritage beyond borders: Egyptian Bellydance (Raqs Sharqi) as a form of transcultural heritage.” *Journal of Intercultural Studies* 39, no. 3: 286-304.

(24) Popp, Ashley M., and Chia-Ju Yen. (2012). “The global transformation of belly dancing: A cross-cultural investigation of counter-hegemonic responses.” *Physical Culture and Sport. Studies and Research* 55, no. 1: 17-29.

(25) Laval, Isabelle, and Emile Louis Laval, directors. (2011). *At Night They Dance (Fi al-Layl Yarqosna)*. Documentary. Canada: Catbird Productions.

(٢٦) البلعوطي، هند. (٢٠٢٣). **تشكيل وتشفير: عن رقص المهرجانات في مصر**، ألمانيا: أكاديمية علوم الإعلام.

(٢٧) غمري، هبة. (٢٠٢٢). «القصة الكاملة لإصدار حكم نهائي بعزل الأستاذة الجامعية منى برنس بتهمة الرقص.» **المصري اليوم**، تمت زيارة الصفحة في ٢ إبريل ٢٠٢٤.

https//:www.almasryalyoum.com/news/details2689594/

(٢٨) بولاند، نيل. (٢٠٢٢). «معلمة المنصورة: جدل حول حقوق وخصوصية النساء بعد طرد معلمة بسبب الرقص في مركب نيلي». **بي بي سي**. تمت زيارة الصفحة في ٢ إبريل ٢٠٢٤.

(٢٩) بولاند، نيل. (٢٠٢٢). «**فيديو «صاحبة الفستان الأزرق» حديث المصريين.. فما القصة؟» بي بي سي**، تمت زيارة الصفحة في ٢ إبريل ٢٠٢٤.

(30) Howcast. (2011). Belly Dancing 101.*Youtube*.visited on 10-4-2024. https://www.youtube.com/watch?v=aLrZ2Q1mzuU&list=PLFD096612161E3381&index=2

(٣١) أبو الدهب، مي (٢٠١٩). **المقاومة الجندرية**، ٦٥:٩٧ ، لبنان: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.

(٣٢) نيس، سالى. (٢٠١٠). **الأجساد الثقافية: الاثنوغرافيا والتطبيق**، تحرير هيلين توماس، ترجمة أسامة الغزولى، ١٨٥:٢٢٤، مصر: المركز القومي للترجمة.

(٣٣) انظر/ي: https://genderiyya.xyz/wiki/%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B7%D8%B9%D9%8A%D8%A9

(٣٤) رضواني عابدي، شمس، الشيخاوي، حازم، الشناوي، هندة، والخويلي، رامي. (٢٠٢٣). **التقاطعية**. تونس: فريق البحث.

https//:tn.boell.org/sites/default/files/2024-05/ktyb-altqatyt.2_-pdf

(35) De Beauvoir, Simone. (1989). *The Second Sex*. Translated by H. M. Parshley. New York: Vintage Books.

(36) Robinson, Sekani L. (2024). "Ballet is [White] Woman: Anti-Black Standards of Beauty within Ballet." In *Embodiment and Representations of Beauty*, vol. 35, pp. 159-176. Emerald Publishing Limited.

(٣٧) فايد، إسماعيل. (٢٠١٤). «بعض الملاحظات حول الرقص الشرقي.» **مدى مصر**.

https://www.madamasr.com/2014/10/20/opinion/ثقافة/بعض-الملاحظات-حول-الرقص-الشرقي/

(38) Weber, Max. (2009). *The theory of social and economic organization*. Simon and Schuster.

(٣٩) علي، هبة. (٢٠١٨). **الثقافة المصرية بين المركزية والتهميش**. القاهرة: دار الشروق.

(40) Boserup, Esther. (1970).*Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press.

(41) Mead, Margaret. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow & Company.

(42) Miller, Barbara D. (2007). *Cultural Anthropology*. Boston: Pearson.

(43) Mernissi, Fatima. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. New York: Basic Books.

(44) Durkheim, Émile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.

(45) Armstrong, Karen. (2000).*The Battle for God*. New York: Ballantine Books.

(٤٦) رامز، يوسف، خطاب. (٢٠١٤). **النوع الاجتماعي**، تحرير يسري مصطفى، **منظمة التعاون الألماني الإنمائي**.

(47) Scott, James C. (1985). "Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance." New Haven: *Yale University Press*.

(48) De Certeau, Michel. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

(49) Henrichi, Elisabeth. (2005). *Everyday Resistance*. London: Routledge.

المراجع العربية:

- أبو الدهب، مي (٢٠١٩). **المقاومة الجندرية**، ٦٥:٩٧ ، لبنان: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.
- البلعوطي، هند. (٢٠٢٣). **تشكيل وتشفير: عن رقص المهرجانات في مصر**، ألمانيا: أكاديمية علوم الإعلام.
- أمين، أحمد. (١٩٥٣). **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، مصر: دار الشروق (أمين ١٩٥٣).
- بيات، أصف. (٢٠١٤). **الحياة اليومية كسياسة: كيف يغير الناس العاديون الشرق الأوسط؟**، ترجمة أحمد زايد. مصر: المركز القومي للترجمة.
- سعيد، إدوارد. (٢٠٠٦). **الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد العناني، سوريا: رؤية للنشر والتوزيع
- نيس، سالى. (٢٠١٠). **الأجساد الثقافية: الاثنوغرافيا والتطبيق**، تحرير هيلين توماس، ترجمة أسامة الغزولى، ١٨٥:٢٢٤، مصر: المركز القومي للترجمة.
- يحيى، شذى. (٢٠٢١). **الإمبريالية والهشك بشك: تاريخ الرقص الشرقي**. مصر: ابن رشد للنشر والتوزيع.

المراجع الأجنبية:

- Adra, Najwa. (2005). "Belly Dance: An Urban Folk Genre." In Anthony Shay and Barbara Sellers-Young, eds. *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism, and Harem Fantasy*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Butler, Judith. (1990). "Feminism and the Subversion of Identity."*Gender Trouble:* New York: Routledge.
- Blacking, John (1983(. "Movement and meaning: Dance in social anthropological perspective." *Dance Research*: The Journal of the Society for Dance Research 1(1): 89-99. [A short text summarizing the 1980s state-of-the-art socio-anthropological approach to dance.
- Desmond, Jane. (1997). "Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance." Durham, NC: *Duke University Press*.
- Howcast. (2011). Belly Dancing 101.*Youtube*.visited on 10-4-2024. https://www.youtube.com/watch?v=aLrZ2Q1mzuU&list=PLFD096612161E3381&index=2
- Keft-Kennedy, Virginia. (2005). *Representing the belly-dancing body: feminism, orientalism, and the grotesque*, PhD thesis, School of English Literatures, Philosophy, and Languages, University of Wollongong, 2005. http://ro.uow.edu.au/theses/843
- Roushdy, Noha. (2013). *Femininity and Dance in Egypt: Embodiment and Meaning in al-Raqs al-*

Baladi. Cairo papers in social science: Vol. 32. Cairo: American University in Cairo Press.

- Reed, Susan A. (1998). "Politics and Poetics of Dance," *Annual Review of Anthropology*, 27: 503–32.

- Said Edward. (2001). "Farewell to Tahia." In Sherifa Zuhur, ed. *Colors of Enchantment: "theatre, Dance, Music, and the Visual Arts of the Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press. *Orientalism*. New York: Vintage.

- Tiggemann, M., Coutts, E. & Clark, L. (2014). "Belly Dance as an Embodying Activity?: A Test of the Embodiment Model of Positive Body Image." *Sex Roles* 71, 197–207 (2014). https://doi.org/10.1007/s11199-014-0408-2.

- *Ward .Heather .(2018). Egyptian Belly Dance in Transition: The Raqs Sharqi Revolution, 1890-1930. USA McFarland &* Company.

روابط ووصلات على الانترنت:

- بولاند، نيل. (٢٠٢٢). «معلمة المنصورة: جدل حول حقوق وخصوصية النساء بعد طرد معلمة بسبب الرقص في مركب نيلي». **بي بي سي**. تمت زيارة الصفحة في ٢ إبريل ٢٠٢٤.

https://www.bbc.com/arabic/middleeast-59961581#:~:text=%D9%88%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D8%B6%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A9%20%D8%A2%D9%8A%D8%A9%20%D9%8A%D9%88-%D8%B3%D9%81%20%D9%84%D9%84%D8%B7%D8%B1%D8%AF%20%D9%85%D9%86%20%D8%B9%D9%85%D9%84%D9%87%D8%A7%20%D9%81%D9%8A,%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%85%20%D8%A3%D8%AD%D-8%AF%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B3%D9%8A%D9%86%20%D8%A8%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%8A%D8%B1%D9%87%D8%A7%20%D9%88%D9%86%D8%B4%D8%B1%20%D8%A7%D9%84%D-9%85%D9%82%D8%B7%D8%B9%20%D8%AF%D9%88%D9%86%20%D8%A5%D8%B0%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%B7

- بولاند، نيل. (٢٠٢٢). «**فيديو «صاحبة الفستان الأزرق» حديث المصريين.. فما القصة؟**» **بي بي سي**، تمت زيارة الصفحة في ٢ إبريل ٢٠٢٤.

https://www.bbc.com/arabic/tv-and-radio-65921941#:~:text=%D9%81%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D9%88%20%D8%B1%D9%82%D8%B5%D8%A9%20%

%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D8%A8%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D8%B1%D9%82%20%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A%20%D8%A3%D8%B5%D8%A8%D8%AD%20%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB,%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%B4%D8%A7%D8%B1%20%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D9%88%D8%8C%20%D9%88%D9%81%D9%82%20%D9%85%D8%A7%20%D8%B0%D9%83%D8%B1%D8%AA%D9%87%20%D9%88%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%84%20%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%20%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9

- عامر، مي. (٢٠٢٤). صفحة فرقة «شخلعة» للرقص البلدي على موقع فيس بوك، تمت زيارة الصفحة في ٢٩ إبريل ٢٠٢٤.

https//:www.facebook.com/profile.php?id61557606431644=

- غمري، هبة. (٢٠٢٢). «القصة الكاملة لإصدار حكم نهائي بعزل الأستاذة الجامعية منى برنس بتهمة الرقص.» **المصري اليوم**، تمت زيارة الصفحة في ٢ إبريل ٢٠٢٤.

https//:www.almasryalyoum.com/news/details2689594/

مقابلات:

- حجازي، شيرين. (مارس ٢٠٢٤). حول تأسيسها لفرقة عوالم خفية واحترافها مجال تدريب الرقص الشرقي.
- حليم، أسماء. (مارس ٢٠٢٤). حول تخصصها الطبي في العلاج بالرقص البلدي.
- كراوية، فيروز. (إبريل ٢٠٢٤). حول فصل عوالم أم مطربات: من طقاطيق الحرملك المكشوفة إلى ثورية أغنيات الطرب.

كلمات مفتاحية:

الرقص البلدي - التعبير الجسدي - الفنون الشعبية - الفن والمقاومة - الوصم الاجتماعي - الرقص كمقاومة

مفهوم التقاطعية في النظرية النسوية

إعداد: أَنّا كاراستاثيس

ترجمة: دعاء حسين محمد

باحثة ومترجمة وطالبة ماجيستير مصرية في العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة. مهتمة بالعلاقات الدولية وقضايا الشرق الأوسط

* هذه ترجمة لمقالة The Concept of Intersectionality in Feminist Theory للباحثة Anna Carastathis، المنشورة في مجلة Philosophy Compass عام ٢٠١٤.

أصبحت التقاطعية في النظرية النسوية هي الطريقة الأبرز لفهم العلاقة بين أنظمة القمع التي تُشكّل هوياتنا المتعددة وتحدد مواقعنا الاجتماعية ضمن هياكل السلطة والامتيازات. تهدف هذه المقالة إلى توضيح أصول مفهوم التقاطعية بوصفه مجازا والتنظير له كما طرحته كيمبرلي كرينشو، وتتبع عملية تبنيه كإطار بحثي من قبل المنظرات النسويات، في فترة شهدت انتشارًا واسعًا لاستخدام المفهوم والتسليم به، وإن كان هذا الاستخدام في بعض الأحيان يتسم بالسطحية وغياب العمق. أطرح في هذه المقالة أربع فوائد تحليلية للتقاطعية كإطار بحثي، وهي: التزامن والتعقيد وعدم القابلية للاختزال والشمولية. كما أتطرق إلى بعض الانتقادات التي وُجّهت للتقاطعية في السنوات الأخيرة، حيث خضع المفهوم إلى مزيد من الدراسة والتدقيق.

هناك ادعاء شائع في النظرية النسوية مفاده أن حياة النساء تتأثر بأنظمة متعددة ومتقاطعة من أشكال القمع. هذه الرؤية - التي ترتكز على أن القمع لا يُفهم كعملية منفردة أو علاقة سياسية ثنائية، بل هو شبكة معقدة من أنظمة متعددة ومتقاربة تعمل معًا وتتشابك - نشأت في الانتقادات النسوية المناهضة للعنصرية، التي اعتبرت أن تحليل الجنس وحده غير كافٍ لفهم القمع الذي تعانيه النساء. تُطرح التقاطعية كحل نظري وسياسي لمواجهة أحد أبرز التحديات التي تواجه النسوية الحديثة، وهو الإرث المؤلم والطويل لسياسات الإقصاء (K. Davis, 70)، وتُعرف النظرية التقاطعية بوصفها أحد أهم الإسهامات التي قدمتها دراسات المرأة حتى الآن (McCall, 1771). في الواقع، تجاوز تأثير التقاطعية حدود الأوساط الأكاديمية ليشمل سياسات وخطابات حقوق الإنسان على المستوى الدولي. وقد انعكس هذا التأثير

في وثائق بارزة مثل منهاج العمل المنبثق من مؤتمر بكين للأمم المتحدة (٢٠٠٠) وتوصيات لجنة القضاء على التمييز العنصري (٢٠٠٠) وقرارات لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، والتي أكدت في قرارها بشأن حقوق النساء على أهمية دراسة تقاطع أشكال التمييز المتعددة (٢٠٠٢).

ومع ذلك، فإن استحواذ «دراسات المرأة» و«النظرية النسوية» (التي لا تزال تهيمن عليها وجهات نظر بيضاء) على مفهوم التقاطعية قد يؤدي إلى طمس أصوله التي تعود إلى الفكر النسوي الأسود. تؤكد جين آيت بلخير على الدور الإبداعي للنسوية السوداء في تطوير النهج والمقاربات التكاملية لفهم أنظمة القمع المتعددة، حيث تقول: «حتى ظهور النسوية السوداء في الولايات المتحدة، لم يأخذ أي منظّر اجتماعي مفهوم تقاطع [العرق والجنس والطبقة] في حياة الناس على محمل الجد، وهذا المفهوم هو أحد أعظم إسهامات دراسات المرأة السوداء في النظرية الاجتماعية بشكل عام». وكان للإجماع الظاهري الذي اتسم به صعود التقاطعية وانتشارها في التيارات النسوية السائدة أثر في فقد زخمه النقدي، بمعنى أن التقاطعية كمجاز تنشأ كنقد لفكرة الانغلاق الأبيض في الخطابات النسوية. بالإضافة إلى ذلك، فإن تشكيل إجماع نسوي حول «التقاطعية» قد يخفي الصراعات المستمرة بين رؤيتين مختلفتين للمفهوم: الفهم «السائد» والفهم «النقدي»، أو بين نسخة أكثر عمقًا ترتبط بقضايا واحتياجات الفئات المهمشة، ونسخة « نظيفة وغير مسيسة».

قامت الباحثة القانونية النسوية السوداء كيمبرلي ويليامز كرينشو، وهي واحدة من مؤسسي نظرية العرق النقدية (Critical Race Theory) بتقديم مجاز «التصنيفات المتقاطعة للتمييز»، وتطويرها بعد ذلك. ومع ذلك، فإن مفهوم التقاطعية له جذور عميقة في الفكر النسوي الأسود، وتشمل مقدماتها مفاهيم "الخطر المزدوج" (Double Jeopardy) لـ بيال (Beal)، و"الخطر المتعدد" (Multiple Jeopardy) لـكينج (King)، و"القمع المتشابك" (Interlocking Oppressions) لـ (Combahee River Collective). ومنذ وقت مبكر من القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة الأمريكية، واجهت النسويات السود قضايا «مشكلة المرأة» و«مشكلة العرق» بشكل متزامن، كما قالت آنا جوليا كوبر في كتابها "نداء من الجنوب" (A Voice from the South) الصادر عام ١٨٩٢، والذي يُعتبر أول كتاب نسوي أسود شامل. وبحلول الوقت الذي قدمت فيه كرينشو تصور التقاطعية لنقد المفاهيم السائدة للتمييز في القانون والحركات الاجتماعية، كانت لغة «التقاطعات» متداولة بالفعل في الفكر النسوي المناهض للعنصرية. وفي أعقاب عمل كرينشو، أصبح مفهوم التقاطعية شائعًا لدرجة أن الاستخدام الشائع يجعل من المقبول، في دوائر معينة، أن يشير المرء إلى «التقاطعية» كمرادف للقمع، دون تحديد ما هو التقاطع على وجه الخصوص، أو كيف. يتكهن أحد المعلقين بأن «غموضها وانفتاحها قد يكونان سر نجاحها» (ك. ديفيس ٦٩). مع ذلك، فإن استخدام المفهوم بشكل سطحي أو غامض قد يطمس جوهره كأداة نقدية عميقة تهدف إلى تحدي الأنماط الفكرية الراسخة المتعلقة بالقمع والامتياز. تعترف

كرينشو بأن المفهوم حقق انتشارًا واسعًا لكنه يفتقر إلى العمق الكافي. كما أشارت إلى أن «التقاطعية تُستخدم أحيانًا بشكل مفرط أو ناقص، وأحيانًا لا أستطيع التعرف عليها في الأدبيات (مقتبس من مقابلة Guidroz and Berger).

في عام ١٩٨٩، عرضت كرينشو التقاطعية بوصفه مجاز في مقال لها بعنوان «إزالة التهميش» Demarginalizing، وفي عام ١٩٩١، قدمته باعتباره «مفهومًا مؤقتًا» لتوضيح عدم كفاية المقاربات التي تفصل بين أنظمة القمع، وتعزل وتركز على نظام واحد، بينما تحجب الأنظمة الأخرى (Mapping 1244- n95). وفي مقابلة حديثة، قالت كرينشو:» إن استخدامي لمصطلح «التقاطعية» كان مجرد استخدام مجازي. أنا كنت ببساطة أنظر إلى الطريقة التي تتشابك بها كل أنظمة القمع. ولكن الأهم من ذلك، كنت أهتم بالكيفية التي تتداخل فيها الهياكل في إطار سياسة خطابية وسياسة هوية تعتمد على فكرة أن أنظمة الخضوع لا تتداخل – وما نشأ نتيجة لذلك من إهمال القضايا والأسباب والأشخاص الذين تأثروا بالفعل بتداخل أنظمة الخضوع المختلفة» (مقتبس من Guidroz and Berger 65).

فكرة الفصل بين أشكال القمع تعتمد على التركيز على التجارب الجوهرية التي يعيشها أفراد يتمتعون بامتيازات نسبية داخل المجموعات المضطهدة (Harris). ومع ذلك فإن التمييز التحليلي، على سبيل المثال، بين «الاضطهاد العرقي» و«الاضطهاد الجندري» ، يشوه كيفية تشابك هذين الشكلين من القمع وتفاعلهما بشكل متزامن في حياة الأشخاص الذين يواجهون كليهما (Combahee River Collective 213). وإذا تم تعريف الاضطهاد الجندري والاضطهاد العرقي بشكل منفصل عن بعضهما البعض، فإن المرأة، في هذه الحالة، تُفهم على أنها «مضطهدة كإمرأة» إلى الحد الذي ينتفي فيه كونها مضطهدة بسبب اللون. وبمعنى أخر، فإن الامتياز العرقي يؤثر على الفهم الأحادي للاضطهاد الجندري. وكما كتبت تشاندرا موهانتي «الافتراض هو أن تصنيفات العرق والطبقة يجب أن تكون غير مرئية لكي يصبح تصنيف الجندر مرئيًا» (Feminism 107).

البدايات:

يمكن القول إن أحد أسباب جاذبية مصطلح «التقاطعية» هو أسبقية المفهوم في تقديم فكرة «أنظمة القمع المتشابكة»، التي عرّفتها مجموعة نهر كومباهي (Combahee River Collective) في «بيان نسوي أسود» باعتبارها الأساس الهيكلي لتجربة القمع المتزامن (أي أشكال القمع المختلفة التي تحدث في نفس الوقت)، وأيضًا كهدف للنضال السياسي المشترك. تميزت بداية الثمانينيات بنشر العديد من النصوص المهمة في النظرية النسوية المناهضة للعنصرية، والتي تم فيها شرح لغة «التقاطعات» أو الظواهر التي يُطلق عليها المفهوم.[١] ومن الضروري أن نتعرف على جذور التقاطعية في الحركات السياسية التي قادتها النساء السود والنساء من أصول مكسيكية أو لاتينية وغيرهن من النساء الملونات، واللاتي كن

غالبًا من المثليات. قدمت كيمبرلي كرينشو تصورها عن التقاطعية[٢] في سياق أكاديمي قانوني، معتمدة على تاريخ هذه الحركات. وعلاوة على ذلك، كان دافعها الرئيسي لهذا العمل هو انخراطها النشط في التنظيم المناهض للعنف.[٣]

في مقالها «إزالة التهميش عن تقاطع العرق والجنس» Demarginalizing the intersection of Race and Sex، توضح كرينشو أن «حدود مبدأ التمييز على أساس الجنس والعرق تتحدد على التوالي من خلال تجارب النساء البيض والرجال السود» (١٤٣). يوضح تحليل كرينشو ثلاث دعاوى تمييزية رفعتها نساء سود ضد أصحاب العمل في الشركات أن قوانين مكافحة التمييز تحمي النساء السود فقط في الحالات التي «تتزامن» فيها تجاربهن في التمييز مع تجارب الرجال السود أو تجارب النساء البيض (١٤٣). إن التركيز على النساء السود في تحليل قانون الولايات المتحدة لمكافحة التمييز - أي وضعهن عند تقاطع التصنيفات القضائية للتمييز العرقي والجنسي - يكشف عن قصور التعريفات النظرية (الدستورية أو القانونية) للتمييز في التعبير عن التجارب الواقعية للنساء السود ومعالجتها. بعبارة أخرى، القوانين التقليدية المتعلقة بمكافحة التمييز غالبًا ما تكون غير كافية لفهم التعقيد الفعلي للتمييز الذي يواجه النساء السود أو إيجاد حلول فعالة له. تطلب منا كرينشو أن: «نقوم بتشبيه الوضع بحركة المرور في تقاطع طرق، ذهابًا وإيابًا في جميع الاتجاهات الأربعة. التمييز، مثل حركة المرور في التقاطع، قد يأتي من اتجاه معين، أو قد يأتي من اتجاه آخر. وإذا وقع حادث في تقاطع الطرق، فقد يكون السبب سيارة قادمة من أي اتجاه، وأحيانًا من جميع الاتجاهات. وبالمثل، إذا تعرضت امرأة سوداء للأذى بسبب وجودها في تقاطع، فإن الضرر قد يكون ناتجًا عن تمييز على أساس الجنس أو تمييز على أساس العرق [...]، ولكن في بعض الأحيان، يكون من الصعب إعادة بناء تفاصيل الحادث، ففي بعض الأحيان تكون الأدلة المتوفرة مثل آثار الإطارات على الطريق أو الإصابات مجرد مؤشرات على حدوثها في الوقت نفسه، لكنها تظل غير كافية لتوضيح من هو الطرف المسؤول عن الحادث.» (Crenshaw, Kimberlé, 149)

توضح كرينشو أن التعريفات الأحادية للتمييز، التي تعامل الجنس والعرق كفئتين منفصلتين تمامًا ولا تتداخلان، تجعل التجربة المتزامنة للعنصرية القائمة على النوع الاجتماعي غير مرئية، كما تجعل المطالبات القانونية المتعلقة بالتمييز «المركب» غير مقبولة. تؤكد كرينشو على ضرورة تعديل المفاهيم القانونية للتمييز إذا كان الهدف منها معالجة القمع التاريخي والهيكلي بشكل فعال. وتشدد على أن التمييز يجب أن يُعاد تعريفه بناءً على التجارب الفعلية للنساء السود

وفي مقالها الشهير(Mapping the Margins) الذي نُشر عام ١٩٩١، تقدم كرينشو تعريفًا متعدد الجوانب للتقاطعية، يتألف من ثلاثة محاور رئيسية. تمثل الجانب الأول من التعريف في التقاطعية الهيكلية Structural Intersectionality، وهو الأكثر شيوعًا في الأدبيات. يشير هذا المصطلح إلى «الطرق التي تجعل التجربة الفعلية للعنف المنزلي والاغتصاب والإصلاح العلاجي، كما تمر بها النساء الملونات عند تقاطع العرق والجنس، والتي تظهر اختلافا نوعيًا عن تجربة النساء

البيض» (Crenshaw, 1245). الجانب الثاني من التعريف هو التقاطعية السياسية Political Intersectionality ، ويهتم بوصف حقيقة السياسة النسوية ومناهضة للعنصرية في الولايات المتحدة والتي عملت تاريخيًا على تهميش القضايا التي تواجه النساء السود (Crenshaw, 1245). وكما تقول كرينشو: «تقع النساء الملونات ضمن مجموعتين خاضعتين على الأقل، وغالبًا ما يناضلن ضد أجندات سياسية متضاربة» (Crenshaw, 1252). لا تستند أي من الأجندتين إلى تجارب أو احتياجات أو رؤية سياسية للنساء الملونات، إلى الحد الذي تعيد فيه مناهضة العنصرية إنتاج النظام الأبوي وتعيد النسوية إنتاج العنصرية. يُطلب من النساء الملونات الاختيار بين تحليلين غير ملائمين، كل منهما «يشكل إنكارًا لبُعد أساسي من تبعيتنا» (Crenshaw, 1252).[٤] في حين تتعامل التقاطعية التمثيلية Representational Intersectionality مع عمليات إنتاج صور نمطية للنساء الملونات منحازة جنسيا وعنصرية، إلى جانب توضيح حقيقة أن حتى الانتقادات التي طالت تمثيل النساء الملونات عملت بدورها على تهميشهن أو أعادة إنتاج الصور التي تحط من شأنهن (Crenshaw 1283).

٢- التقاطعية كنموذج:

بالإضافة إلى الثلاثة معاني التي عرفتها كرينشو لـ «التقاطعية»، يُستخدم المصطلح الآن في الأدبيات للإشارة إلى النظرية أو المنهجية المُستخدمة لتحديد ودراسة هذه الظواهر «الواقعية» للتقاطعية الهيكلية والسياسية والتمثيلية. وفي هذا القسم، أدرس التقاطعية كنموذج للنظرية والبحث النسوي المعاصر) انظر Hancock). وكمنهجية أو طريقة للإرشاد، تشير باتريشيا هيل كولينز إلى أنه يمكن استخدام التقاطعية لدراسة الظواهر الاجتماعية على المستويات الصغرى والمتوسطة والكبرى (Some Group Matters).[٥] وعلى وجه التحديد، مثلما كتبت بوني ثورنتون ديل وروث إينيد زامبرانا، تكشف التقاطعية عن «آليات عمل السلطة، والتي يُفهم أنها منتشرة وقمعية على جميع مستويات العلاقات الاجتماعية». واستنادًا إلى تفسير القوة المؤثر لكولينز في الفكر النسوي الأسود، يرى ديل وزامبرانا أن «التحليلات التقاطعية، باعتبارها معرفة تنبع من وحول الجماعات المُضطَهِدة، وتكشف عن (الأبعاد الهيكلية والتأديبية والمهيمنة والشخصية) للسلطة كما تكشف كيف يتم بناء القمع والحفاظ عليه من خلال جوانب متعددة من الهوية» (see ;7 Collins Black Feminist Thought).

وتُنسب أربع مميزات تحليلية رئيسية للتقاطعية، وذلك باعتبارها منهجية بحثية أو إطارًا نظريًا وهي: التزامن Simultaneity، والتعقيد Complexity، وعدم القابلية للاختزال Irreducibility، والشمول Inclusivity. فعلى النقيض من المقاربات الأحادية أو التجميعية في التنظير للقمع، والتي تعطي ميزة لفئة أساسية وتتجاهل أو تضيف فقط إليها فئات أخرى، فإن التقاطعية تصر على أن الفئات التحليلية المتعددة والمشتركة في التكوين تعمل بشكل فعّال وبنفس

القدر من الأهمية في بناء الممارسات المؤسسية والتجارب التي يتم ممارستها. وبما أن «الشخص في الحياة الواقعية ليس، على سبيل المثال، امرأة يوم الاثنين، وعضوًا في الطبقة العاملة يوم الثلاثاء، وامرأة من أصل أفريقي يوم الأربعاء»، فالتقاطعية تستجيب لـ «الاحتياج النظري في النظر لهذه الفئات في وقت واحد"Simultaneously" «(Russell 47). ويوجد ادعاءان مختلفان بخصوص تلبية التقاطعية لهذا الاحتياج النظري. حيث يتمثل الإدعاء الأول في الادعاء الظواهري Phenomenological، والذي يرى أن التقاطعية تلاحظ كيف يتم ممارسة أنواع القمع في نفس الوقت. بينما يتمثل الادعاء الثاني في الادعاء الوجودي، ويرى أن التقاطعية يمكن أن تقدم تنظير حول الالتقاء أو التكوين المشترك أو التداخل أو التشابك بين أنظمة القمع. ويهدف مفهوم كرينشو عن التقاطعية الهيكلية إلى إبراز التجارب الظواهرية المرئية للأشخاص الذين يواجهون أشكالاً متعددة من القمع دون تجزئة هذه التجارب من خلال الإقصاء الحاسم؛ كما يضع مفهوم لأساسهم الوجودي في هياكل اجتماعية متشابكة، والتي تحظى بأهمية تفسيرية متساوية. وعلى النقيض من ذلك، كما كتبت أنجيلا هاريس، أن البُنى الجوهرية للتصنيفات الأحادية «تجزئ» تجارب النساء السود، «حيث يأخذ أولئك الذين يهتمون فقط بالعرق وأولئك الذين يهتمون فقط بالجنس شرائح منفصلة من حياتنا»(Harris 589).

وتتمثل الفائدة النظرية الثانية المُفترضة للتقاطعية في أنها، بخلاف المقاربات الأحادية، تفسر أو تستوعب التعقيد البنيوي والتجريبي. وتميز ليزلي ماكول بين ثلاثة أنواع من التعقيد Complexity تحاول التقاطعية كأداة استدلالية استيعابها، والتي تتوافق مع ثلاث مقاربات «لإدارة التعقيد» (١٧٧٣). حيث تركز المقاربة بين الفئوية The Intercategorical Approach (المقاربة الأولى) على «تعقد العلاقات بين مجموعات اجتماعية متعددة داخل الفئات التحليلية وعبرها» (McCall 1786). بينما تدرس المقاربة التي تعتمد على تداخل الفئات The Intracategorical Approach (المقاربة الثانية) التعقيد داخل مجموعة اجتماعية. وتتم دراسة مثل هذه المجموعات، الواقعة «عند نقاط تقاطع مهملة» لمحاور القمع، من خلال عدسة الفئوية التداخلية «من أجل الكشف عن تعقيد التجارب الحياتية» لأعضائها(McCall 1774). وأخيرا، تتمثل المقاربة التقاطعية الثالثة في ما تحدده ماكول، وهي المقاربة «ضد الفئوية» Anticategorical، الذي يعتمد على منهجية تفكك الفئات التحليلية، حيث تعتبر «الحياة الاجتماعية معقدة للغاية ولا يمكن اختزالها ولا تقوم الفئات المحددة بأي شيء سوى تبسيط الخيالات الاجتماعية» (McCall 1773). وتتفق المقاربات التقاطعية الثلاثة على أن المقاربات الأحادية الاتجاه (أي غير المتقاطعة) تفشل في استيعاب تعقيد البنى الاجتماعية والتجارب الذاتية. والادعاء هنا هو أن المقاربات الأحادية للقمع اختزالية: فهي تختزل التجارب «المعقدة» للقمع «المتزامن»، إلى فئات أحادية مبسطة.

وتُعتبر الفوائد الناتجة عن التزامن والتعقيد فوائد غير قابلة للاختزال. فبدلاً من اختزال ظاهرة القمع إلى فئة تفسيرية

أساسية واحدة (على سبيل المثال، الطبقة)، ومنح هذه الفئة امتيازًا وجوديًا، يزعم منظرو التقاطعية أن القمع ينتج من خلال تفاعل محاور متعددة، لا مركزية، ومشتركة في التكوين. وهذا يدحض المناهج الماركسية التقليدية، على سبيل المثال، التي تزعم أن الطبقة لها أولوية سببية وتفسيرية على الجنس والعرق، حيث تنظر المقاربات الماركسية إلى هذه الفئات باعتبارها ظواهر ثانوية أو متغيرات تابعة تنتج عن ظواهر أخرى Epiphenomenal. ولهذا السبب، ربما ليس من المستغرب أن تكون النسويات الماركسيات من بين أوائل من انتقدوا التقاطعية (انظر Gimenez). إن عدم القابلية للاختزال كقيمة معرفية يدحض الأولوية السببية أو التفسيرية التي أعطاها بعض الماركسيين (من بين آخرين) لـ «الطبقة» أو «القاعدة الاقتصادية». إن «السمة المميزة» للتقاطعية - كما تزعم ديبورا كينج عن الفكر النسوي الأسود بشكل عام - هي «ضرورة معالجة جميع أشكال الاضطهاد».

ومع ذلك، في حين تُنسب هذه الفوائد التحليلية الثلاث إلى التقاطعية من الناحية النظرية، فإنه وفقًا للباحثين التجريبيين، فمن غير الواضح كيف ينبغي للمرء أن يقوم «بالبحث» في أشكال الاضطهاد المتزامنة دون اختزالها في فئات وحدوية أو مجرد الرجوع إلى نموذج إضافي Additive (Bowleg; Belkhir and Barnett). ووجدت ليزا باولج، من خلال دراساتها النوعية والكمية للإجهاد والمرونة لدى المثليات السود في الولايات المتحدة، أنه « من المستحيل تقريبًا، وخاصة في البحث الكمي، طرح أسئلة حول التقاطعية ليست مضافة بطبيعتها». وعلاوة على ذلك، استنتجت باولج أن «الإضافة أو الإضافة غالبًا ما تكون خطوة حاسمة في التحليل الأولي»: حيث أن «عزل» كل فئة وتأثيرها على تجربة الموضوع هو «خطوة تحليلية أساسية، ويجب على الباحث تحليل كل عدم مساواة هيكلية على حدة، وكذلك في وقت واحد».

تؤكد جان آيت بلخير وبرنيس ماكنير بارنيت أنه «على الرغم من التحذير الموجه للعلماء بعدم عزل العرق أو الطبقة أو الجنس، فإن هذه خطوة ضرورية لفهم التقاطعية في النهاية» (١٦٣-١٦٤). يمكننا تفسير هذه الوصفات المنهجية في ضوء ادعاء عدم القابلية للاختزال بطريقتين. أولاً، من الممكن أن تستوعب التقاطعية عدم قابلية اختزال التجربة في أي فئة واحدة من خلال الاحتفاظ بفئات متعددة من القمع في نفس الوقت. وبالتالي يتجنب الباحث اختزال التجارب إلى فئة واحدة من القمع أو إلى محورين أو أكثر من محاور القمع يتم إضافتهما معًا. ثانيًا، قد تعمل التقاطعية بشكل أقل كطريقة بحث وأكثر كأداة مساعدة لتفسير نتائج البحث الكمي أو النوعي. وفقًا لهذا التفسير، فإن عدم القابلية للاختزال هي التزام نظري من جانب الباحثة، والذي يزودها بتحليله للبيانات التي ربما تم إنشاؤها باستخدام فئات منفردة. مع ذلك، يشير هذان التفسيران إلى أن عدم القابلية للاختزال، باعتباره التزامًا منهجيًا في البحث الكمي والنوعي، قد يحل محل التزامن. وفي أفضل الأحوال، فإن التزامن هو وظيفة الميتا تحليل Meta Analysis التكاملي الذي يجمع بين البيانات المضافة بشكل أساسي.

وتتمثل الفائدة الأخيرة المنسوبة إلى التقاطعية في الشمولية Inclusivity. ويوجد ادعاء يتمثل في أن التقاطعية، باعتبارها نموذجًا نظريًا، يمكن أن تعمل كأداة تصحيحية ضد الأنانية البيضاء، والميل النمطي للجنس الأخر، والنخبوية، والتمييز ضد ذوي الاحتياجات الخاصة في نظرية القوة المهيمنة والنسوية المهيمنة من خلال جعل المواقع والتجارب الاجتماعية التي يتم إخفاؤها في البناءات الجوهرية والإقصائية لفئة «النساء» مرئية (انظر Spelman). وترى أنجي ماري هانكوك أن المقاربات التقاطعية «شاملة وحاسمة» وتعزز «التضامن السياسي العميق» (Hancock 183). وتتوافق هذه الفائدة التحليلية مع تحليل كرينشو للتقاطعية السياسية، والذي يكشف كيف أعادت الحركات الاجتماعية التحويلية إنتاج الإقصاءات المعرفية والتمثيلية الراسخة بعمق في مسار الممارسة السياسية.

٣- بعض محاولات الاشتباك نقديًّا مع التقاطعية:

إذا كانت فترة التسعينيات والعقدين الأولين في الألفية الجديدة قد اتسمت بتبني المفهوم الواسع لـ«التقاطعية» بدرجة من الحماس، بالإضافة إلى الادعاء بعدم الاهتمام الواسع النطاق بأصول وسياق وتداعيات المفهوم، فقد تعرضت التقاطعية في السنوات الأخيرة لانتقادات في النظرية النسوية. والآن أتوجه إلى عدد قليل من تلك الانتقادات، وذلك بالتركيز بشكل خاص على تلك التي تتعارض مع الفوائد التحليلية الأربع التي ناقشتها في القسم السابق.

فعلى الرغم من الوعد الذي تقدمه التقاطعية بخصوص التحليل الذي يتمثل في احتواء التعقيد البنيوي من دون تقليل أو تجزئة تجارب القمع المتزامنة، ترى أليس لودفيج أن حقيقة كون العالم الاجتماعي «معقدًا بشكل لا يمكن تجاوزه» تثير مشاكل كبيرة للتقاطعية (٢٤٧). وترى لودفيج أن «عدم وجود نهاية للاختلافات يبدو أنه نقطة ضعف في نظرية التقاطعية» (٢٤٧). فعلى أي أساس يمكن أن نحكم على الفئات بأنها مهمة؟ وعلى سبيل المثال، تشير لودفيج إلى أنه في الحياة اليومية، غالبًا ما يكون من غير الممكن تمييز الشكل المحدد للفئة التي يتم التحيز ضدها عند العمل على تجربة التمييز: «فمن الناحية الشخصية، غالبًا ما يكون من غير الممكن للمرأة أن تحدد ما هو نوع التمييز الذي تم ضدها، هل كان بسبب جنسها أو لسبب آخر مثل اللهجة الأجنبية» (٢٤٦). مثل لودفيج، يزعم شودابراتا سينجوبتا أن ظاهراتية Phenomenology القمع تتحدى بشكل أساسي اختزالها في «محاور» أو «هياكل» أو حتى «أنظمة»؛ فـ«حسابات عالمنا» معقدة للغاية ومتناقضة ولا يمكن اختزالها، وتعارض المقاربات التي تهدف إلى استيعاب فكرة عدم القابلية للاختزال (٦٣٥). وعلى أقل تقدير، تزعم لودفيج أن مُنظري التقاطعية يواجهون مشكلة تعريفية تتمثل في: «من يحدد متى وأين وأي اختلافات معينة يتم الاعتراف بها بينما لا يتم الاعتراف باختلافات أخرى؟» (Ludvig 247). وبالمثل، تزعم كاثرين راسل أننا نفتقر إلى «الحجج حول متى وأين يمكننا التركيز على عامل واحد على حساب عامل آخر» بالإضافة إلى افتقارنا إلى «التحليلات حول كيفية ارتباط الجنس والعرق والطبقة» (٣٥). تقترح راسل أن «المنح الدراسية الحالية

تبدو عالقة في مأزق بين دمج الفئات أو الخصائص الاجتماعية معًا وما بين فصلها عن بعضها» (٣٥). ومع ذلك، فإن هذه المعضلة على وجه التحديد، سواء كان من الواجب تبسيط أو تفتيت التجارب الاجتماعية للقمع المتشابك، هي ما توقعته مناقشة كرينشو في نقاشها التأسيسي حول التقاطعية، سواء كان من الواجب تسطيح أو تجزئة التجارب الاجتماعية المتعددة للقمع (Demarginalizing 148-149).

هذه الانتقادات تكشف أن التحدي المنهجي والمفاهيمي الذي تطرحه التقاطعية على التصنيفات الجوهرانية الثابتة (Categorial Essentialism) قد تم تجاوزه أو الالتفاف عليه من قبل العديد من الدراسات التي تدّعي «التقاطعية». فهذه الأبحاث، رغم تناولها التداخلات والتحولات بين الفئات، تظل تعتمد على استقرار وقوة التفسير للتصنيفات الأحادية (Monistic Categories)، مما يعيد إنتاج ذات الإشكاليات التي تسعى التقاطعية لتفكيكها (انظر Carastathis, Reinvigorating Intersectionality). وقد تم تعريف هذه الفئات بتجارب المجموعات الفرعية المتميزة نسبيًا باعتبارها «قاعدتها التاريخية» (Crenshaw, Demarginalizing 148). و»المعضلة» التي تحددها راسل والمشكلة التعريفية التي تناقشها لودفيج بخصوص التقاطعية تفترض كفاية التمييزات التحليلية بين أنظمة القمع وبين جوانب الهوية بدلاً من التشكيك في هذه التمييزات ذاتها. إن الخلط بين «التعقيد» و»الخصوصية» مع الفئات التي تعاني من أشكال متعددة من الاضطهاد (مثل النساء ذوات اللكنات الأجنبية)، والربط المقابل بين «البساطة» و»العمومية» مع الفئات الأكثر امتيازًا نسبيًا (مثل النساء اللواتي لا يُميزهن لهجة أجنبية)، يكشف أن هناك افتراضًا ضمنيًّا لإطار تحليلي أحادي قائم على محور واحد فقط (single-axis framework).

مجموعة أخرى من الانتقادات تتعلق بالنطاق الذي يمكن للتقاطعية أن تعمل فيه. هناك جدل حول ما إذا كانت التقاطعية تعمل كأداة تحليلية على الجزئي أو المتوسط أو الكلي. وتميّز كولينز بين مصطلحي **"التشابك» (interlocking) و»**التقاطعية (Intersectional)، حيث ترى أن الأول يشير إلى ظواهر على مستوى التحليل الكلي (macro-level)، بينما يشير الثاني إلى ظواهر على مستور التحليل الجزئي (micro-level).

تشير فكرة أشكال القمع المتشابكة Interlocking oppressions إلى الروابط الموجودة على مستوى البنية الكلية أو الكبرى (macro level)، والتي تربط بين أنظمة القمع مثل العرق والطبقة والجنس. هذا هو النموذج الذي يصف البُنى الاجتماعية التي تُنتج المواقع الاجتماعية للأفراد والمجموعات. من ناحية أخرى، تصف فكرة "التقاطعية» العمليات على مستوى البنية الجزئية أو الصغرى (micro level)، أي كيف يشغل كل فرد أو مجموعة موقعًا اجتماعيًا داخل البُنى المتشابكة للقمع التي يصفها مفهوم التقاطعية، حيث يشكل المفهومين معًا القمع (Symposium 492).[٧]

تجادل مارثا جيمينيز بأن النموذج يفترض وجود علاقة بين الظواهر على المستوى الجزئي (micro-level) والظواهر على المستوى الكلي (macro-level)، لكنه لا يقدم نظرية واضحة لتفسير هذه العلاقة. فباعتبارها منظورًا للهوية، ترى جيمينيز أن التقاطعية البنيوية لا تقدم أدوات تربط التقاطعية بشروطها البنيوية على المستوى الكلي، أي تلك الهياكل «المتشابكة» للقمع (ص. ٢٩). على النقيض تمامًا، ترى دورثي ستونيس أن التقاطعية هي نظرية على المستوى الكلي (macro-level)، وتزعم بأنها لا تقدم تفسيرًا كافيًا لكيفية تأثير الفئات الاجتماعية مثل الجنس والعرق على التجارب اليومية للأفراد. وتؤكد أن النموذج يحتاج إلى أن يُستكمل بنظرية «التذويت» Subjectification (ص ١٠١).*

تؤكد شيرين رازاك أيضًا أنه يجب الحفاظ على التمييز بين النهجين «المتقاطع» و«المتشابك»، ولكن ليس بناءً على مستويات التفسير أو التحليل. وتزعم أن «الأدوات التحليلية التي تتألف من النظر في كيفية تشابك أنظمة القمع تختلف في التركيز عن تلك التي تؤكد على التقاطعية. تحتاج الأنظمة المتشابكة إلى بعضها البعض، وفي تتبع الطرق المعقدة التي تساعد بها على تأمين بعضها البعض، نتعلم كيف يتم إنتاج النساء في مواقف موجودة بشكل تكافلي ولكن هرميًا» (رازاك، Looking 13). وعلى عكس كولينز، التي ترى أن التمييز بين التشابك والتقاطع يتعلق بمستوى التحليل الذي يناسب كل منهما، فإن رازاك ترى أن «الاختلاف الرئيسي يكمن في قدرة كل طريقة استدلالية على التعامل مع التزامن الظاهراتي Phenomenological Simultaneity، وهو حدوث الظواهر في نفس الوقت، والتكوين المتبادل الوجودي للقمع Ontological Mutual Constitution. وفي مقال أحدث، تؤكد رازاك أنها تُفضل: «لفظ «متشابك» بدلاً من «متقاطع» لوصف كيفية ارتباط أنظمة القمع ببعضها البعض. تظل كلمة «متقاطع» كلمة تصف أنظمة منفصلة تتقاطع مساراتها في نقاط معينة. وأقترح أن الأنظمة هي جزء من بعضها البعض وتتكامل فيما بينها في الشكل والمضمون [...] وتتطلب المقاربة القائمة على التشابك على تعدد المهام، ونسعى جاهدين للتغلب على العملية المتتالية التي تفرضها علينا اللغة والتركيز على كيفية تعبير الأجساد عن التسلسلات الهرمية الاجتماعية للسلطة» (Razack, White 343 Supremacy).

لكن كما رأينا، فإن التزامن وعدم القابلية للاختزال – أو كما يُقال مجازًا «الحفاظ على عدة كرات في الهواء في الوقت نفسه» بمعنى تعدد المهام - يُعتبران من المزايا التحليلية التي تُنسب عادةً إلى مفهوم التقاطعية. بالإضافة إلى ذلك، كما تكشف سيرما بيلج، يرى بعض منظري التقاطعية أن التكوين المتبادل (أي الاعتماد المتبادل بين أنظمة القمع) مبدأً أساسياً لتلك المقاربة أيضًا، رغم وجود اختلافات كبيرة بشأن الآثار الوجودية لهذا الادعاء (Bilge 65 -63)،

على سبيل المثال، تشير آن جاري إلى أن «حقيقة أن أنظمة القمع متشابكة في حياة الناس لا يعني بالضرورة أنه يجب دمجها كمفهوم مسبقاً» (٨٤٠). ومع ذلك، يبدو أن التمييز بين النهجين المتشابك والتقاطعي مسألة افتراضية تفتقر إلى

أي أساس نظري في الأدبيات القائمة؛ وفي الوقت الحاضر، يفتقر التمييز إلى الحجج الداعمة اللازمة.

تتناول مجموعة أخرى من الانتقادات الموجهة إلى التقاطعية التمييز الذي سبق ذكره بين المقاربة بين الفئوية والمقاربة داخل الفئة (McCall). فبصورة عامة، تركز المقاربة الأولى على الاختلافات بين الجماعات الاجتماعية، بينما تهتم المقاربة الثانية بالاختلافات الموجودة داخل الجماعات الاجتماعية نفسها. تنتقد يوفال ديفيس المقاربة بين الفئوية، بحجة أنها «ما لم يتم استكمالها بالمقاربة داخل الفئوية، فإنها قد تُفهم على أنها مقاربة تجميعية وليس مقاربة تأخذ في عين الاعتبار التكوين المتبادل للعلاقات بين الفئات الاجتماعية». فعلى سبيل المثال، الأبحاث التي تفترض استقرار وثبات الجماعات الاجتماعية وتجانسها قد تعود إلى الوضعية positivism، مما يؤدي إلى دمج الفئات الأحادية للهوية معًا. وتقدم إليزابيث كول نقدًا قويًا للمقاربة الوضعية البين فئوية للتقاطعية، حيث ترى أنها تفترض تعريفًا ثابتًا للفئات الاجتماعية والهيكلية، وتحول هذه التعريفات إلى معايير قابلة للقياس باعتبارها متغيرات مستقلة. ومع ذلك، تفشل هذه المقاربة في «معالجة العمليات التي تُنتج وتحافظ على الفئات» (٤٤٥).

وأخيرًا، هناك مجموعة رابعة من الانتقادات تتعلق بالهدف المعياري المتمثل في «الشمول» المنسوب إلى التقاطعية. فهل يمكن للتقاطعية أن تحقق الوعد بتحويل النظرية والسياسة النسوية من خلال التركيز على تجارب المجموعات المضطهدة بشكل مضاعف؟ أم أنها تشارك بشكل «رجعي» في سياسات الهوية؟ واستنادا إلى دعوة كرينشو التي تم تجاهلها إلى حد كبير في نهاية مقال «رسم حدود الهوامش» «Mapping the Margins» للنظر إلى المجموعات القائمة على الهوية ليس باعتبارها أنظمة متجانسة، بل كتحالفات، تتكون من الاختلافات الداخلية بقدر ما تتكون من القواسم المشتركة. تقترح كول أنه «على الرغم من أن التقاطعية قد يُساء تفسيرها على أنها تشير إلى سياسة هوية لدوائر صغيرة للغاية، يحمل المفهوم في الواقع وعدًا بفتح سبل جديدة للتعاون (٤٤٧؛ انظر Crenshaw، 1299 Mapping). على النقيض من ذلك، تشكك نعومي زاك في قدرة التقاطعية على الوفاء بوعدها الشمولي. وتزعم زاك أنه في حين قد تتغلب التقاطعية بالفعل على البنى الجوهرية للهوية، فإنها «سياسيًا، تؤدي بسهولة إلى تفتيت النساء مما يمنع تحقيق الأهداف المشتركة وكذلك التعاطف الأساسي. إن الفصل العنصري الفعلي لكل من النقد والتحرير على طول خطوط القمع التاريخي يخرب النقد الحالي والتحرير المستقبلي لأن النساء الملونات يتحدثن إلى أنفسهن فقط» [٧]. تؤكد زاك أن النساء الملونات لا يُسمع صوتهن في الخطابات النسوية البيضاء إلا «إذا كن على استعداد لتقديم أنفسهن كممثلات لهذه المجموعة العرقية أو تلك الإثنية المظلومة - فقد فقدن القدرة على التحدث إلى النساء البيض والاستماع إليهن كنساء» (٧٨). وعلى غرار مجموعة صغيرة من منظري «ما بعد التقاطعية» الموجودين في الأكاديمية القانونية (Ehrenreich, أنظر أيضًا Kwan, Chang and Culp; Nas)، تدعو زاك النظرية النسوية إلى الذهاب إلى ما بعد التقاطعية لتحقيق «نسوية شاملة»

حقًا. ورغم أن نقد زاك الحاد للسياسات العنصرية الراسخة في الخطاب النسوي الأمريكي مقبول، فإن تصنيف الأفراد في مجموعات معينة أو ما يعرف بمبدأ الترميز tokenism الذي تحدته كرينشو، لا يبدو أنه مرتبط بشكل خاص أو متأصل في «التقاطعية». وعلاوة على ذلك، قد نشكك في مفهوم «الشمول» - الذي يبدو أنه يفترض نفس عدم التماثل في القوة الذي تعارضه التقاطعية - ونجسد بدلاً من ذلك «الائتلاف» باعتباره المعنى الضمني المعياري للتحليل التقاطعي (Carastathis, Identity Categories).

٤- خاتمة:

على الرغم من أنني قمت بتقييم سريع للمزايا النسبية للانتقادات المذكورة أعلاه، إلا أن الأهم من ذلك هو الإشارة إلى أن العديد من النقاشات النقدية حول «التقاطعية» تركز على الطرق التي انتقل بها المفهوم إلى مختلف التخصصات والمواقع التجريبية والتوجهات الإيديولوجية، بدلاً من التركيز على العمل الأساسي الذي قدمته كيمبرلي كرينشو، أو على الإسهامات الأوسع من الدراسات التكاملية التي أنتجتها النسويات السود. وفي الواقع، العديد من الانتقادات الموجهة للتقاطعية تُظهر قلة الاهتمام بالمقالات الأساسية لكرينشو المنشورة عام ١٩٨٩ و١٩٩١، رغم الإشارة الشكلية إلى عملها والذي يكون غالبًا في شكل استشهاد وحيد إلزامي لعملها. علاوة على ذلك، هناك عدد قليل جدًا من المؤلفين/ات (خاصة النسويات البيض) يضعن التقاطعية في سياق الفلسفة النسوية السوداء، ويُعاد تصويرها بدلاً من ذلك كإسهام حديث في سردية نسوية بيضاء مفترضة حول القمع. لقد أصبحت التقاطعية "مشروعًا فكريًا مؤسسيًا" داخل النظرية النسوية (Nash, ١٣). لكن المفارقة أن بعض استخدامات «التقاطعية» قد تؤدي إلى طمس الظواهر وإعادة إنتاجها، حيث كان من المفترض أن تسلط التقاطعية الضوء عليها وتتغلب عليها. ويبدو أن تحذير كولينز في هذا السياق في محله: «على الرغم من الاعتقاد السائد بأن التقاطعية قد وصلت [...] فإنه من المهم أن نتوقف ونعترف بأن هذه الطريقة في النظر إلى العالم والعيش فيه تشكل مجالاً جديدًا من البحث لا يزال في مهده» (Emergent vii). إذا كان للتقاطعية أن يكون لها مستقبل واعد في النظرية النسوية، فيجب التعامل مع تاريخها الفكري بدقة ونزاهة، بالإضافة إلى الاهتمام بالأهداف النظرية والسياسية التي شكلت أساسها منذ البداية.

عن كاتبة المقال:

أَنّا كاراستاثيس Anna Carastathis هي أستاذة مساعدة في الفلسفة النسوية بقسم الفلسفة في جامعة ولاية كاليفورنيا في لوس أنجلوس. كما تُدرّس في برنامج دراسات المرأة والجنس والجنسانية بالجامعة. تركز أبحاثها على دراسة نقدية لمفهوم التقاطعية، وقد نُشرت أعمالها في مجلات مرموقة، من بينها: Signs: Journal of Women in Culture and

Society، ضمن عدد خاص بعنوان "التقاطعية: نظرية القوة، وتمكين النظرية"، الذي حرره كل من كيمبرلي كرينشو، ليزلي مكول، وسومي تشو، و Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy، حيث فاز مقالها "الطوابق السفلى والتقاطعات» Basements and Intersections بجائزة التنوع السنوية الأولى للمجلة. كما قامت بالنشر في أنثولوجي – كتاب جماعي - "لماذا لا يزال العرق والجنس مهمين: اقتراب تقاطعي» Why Race and Gender Still Matter: An Intersectional Approach، التي حررتها ناميتا جوسوامي، مايف أودونوفان، وليزا يونت، ونُشرت عن دار بيكيرينج آند شاتو. شغلت كاراستاثيس مناصب بحثية وتدريسية في عدة مراكز أكاديمية بارزة، وهي حاصلة على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ماكجيل والبكالوريوس (مع مرتبة الشرف) في الفلسفة من جامعة ألبرتا.

هوامش كاتبة المقال:

(١) إن هذه القائمة من المنشورات البارزة تتركز حول الولايات المتحدة (وهي غير مكتملة). ومع ذلك، وكما تشير نيرا يوفال ديفي ، فإن مفهوم تعدد أنظمة القمع والذي يتقاطع مع تجارب النساء المهمشات اللاتي يعانين من العنصرية تم اكتشافه أيضًا في الثمانينيات في السياق البريطاني، ولا سيما في منظمة النساء من أصل أفريقي وآسيوي The Organization of Women of African and Asian Descent، وفي أعمال فلويا أنثياس ويوفال ديفيس (التي انتقدت «الاقتراب التجميعي « لمنظمة ال OWAAD). وفي هذا المقال، أركز بشكل أساسي على شرح التقاطعية في النظرية النسوية الأنجلو أمريكية.

(٢) في هذه المقالة، أركز بشكل دقيق على مفهوم التقاطعية، ولا أناقش مفاهيم أخرى معاصرة ومرتبطة بشكل واضح بالتقاطعية، مثل الفجوات (Spillers)، ومصفوفة الهيمنة (Collins)، أو الخطر المتعدد (King). فبالرغم من أن هذه المفاهيم غالبًا ما تتداخل مع التقاطعية، إلا أنها في رأيي مفاهيم متميزة يستحق كل منها تحليلاً فلسفيًا دقيقًا.

(٣) ومع ذلك، فمن وجهة نظر كولينز، تنبأ إسهام كرينشو بعصر من الدراسات التقاطعية غير السياسية: «بالنسبة لي، كانت السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين أيامًا رائعة للدراسات التقاطعية - قبل أن يتم تقديمها كمفهوم. وهي الفترة التي كانت فيها التوجه التحليلي النقدي للتقاطعية منسجم مع تقييم القضايا الاجتماعية المهمة، والتفكير في آليات أنظمة القوة المتقاطعة نفسها و/أو محاولة القيام بشيء ما بخصوص الظلم الاجتماعي. ومن العجيب أن البعض ينظر إلى مقال كرينشو الذي صدر في عام 1991 وصاغ مصطلح «التقاطعية» على أنه وصول مفهوم التقاطعية للنضج، ومع ذلك يمكن تفسير هذه اللحظة أيضًا على أنها بداية عقد أصبحت الرؤية الأولية للتقاطعية مخفية بشكل كبير»(Emerging ix).

(٤) من الجدير بالذكر أن التقاطعية (كما قدمتها كرينشو والمفكرات النسويات السود السابقات) هي نقد للأنانية، والتوكنية أو تصنيف الأفراد في جماعات معينة، والإقصاء الموجودين في كل من الخطابات السياسية النسوية التي يهيمن عليها البيض والخطابات المناهضة للعنصرية التي يهيمن عليها الذكور (مثل القومية السوداء). ونظرًا لتأكيدها على فهم التقاطعية داخل النظرية النسوية، فإن هذه المقالة تتناول الجانب الأول من نقد التقاطعية المزدوج.

(٥) يميز علماء الاجتماع في التحليل بين ثلاثة مستويات من الواقع الاجتماعي: يشير المستوى الجزئي إلى التجربة الفردية والبين شحصية أو الفهم المشترك بين الأشخاص، ويشير المستوى المتوسط إلى عضوية الجماعات الاجتماعية القائمة على المواقع الاجتماعية المشتركة التي تم بناؤها من خلال التجارب التاريخية وعلاقات القوة غير المتوازنة، بينما يشير المستوى الكلي إلى هياكل القمع التي يتم بنائها وإعادة إنتاجها من خلال المؤسسات.

(٦) إن «معالجة» الأسئلة المنهجية المعقدة التي تظل غير محددة في الأدبيات أمر يتجاوز نطاق هذه المقالة. ومع ذلك، بناءً على قراءة دقيقة لكرينشو (Mapping 1244–1245 n9)، فإنني أعبر في مكان آخر عن وجهة النظر القائلة بأن التقاطعية هي «مفهوم شرطي» يهدف إلى تطوير منهجية تكاملية حقيقية لكي تقوم بدمج ما يتم فصله الآن بشكل خاطئ باعتبارها فئات منفردة ولا يمكن أن تتداخل، ومع ذلك، فإن التقاطعية ليست في حد ذاتها تلك المنهجية (Carastathis, Reinvigorating Intersectionality).

(٧) ومع ذلك، يبدو أن كولينز تنتقد هذا التمييز في العمل اللاحق، حيث تستخدم «التقاطعية» للإشارة إلى المستويات التحليلية الثلاثة للواقع الاجتماعي (Some Group Matters; It's All in the Family).

هوامش المترجمة:

* تهتم هذه النظرية بفهم سلوك الأفراد، والعوامل المؤثرة على سلوكهم، من خلال النظر للمؤثرات الداخلية التي تحفز السلوك.

مراجع:

- Anthias, Floya and Nira Yuval-Davis. (1983).'Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions.' *Feminist Review* 15: 62–75.
- Beal, Frances. (1970). 'Double Jeopardy: To Be Black and Female.' *The Black Woman*. Ed. Toni Cade Bambara. New York: Signet.
- Belkhir, Jean Ait. (2009). 'The "Johnny's Story": Founder of the Race, Gender and Class Journal'. *The Intersectional Approach*.
- Belkhir, Jean Ait and Bernice McNair Barnett. (2001). 'Race, Gender and Class Intersectionality.' *Race, Gender and Class* 8.3: 157–74.
- Berger, Michele Tracy and Kathleen Guidroz, eds. (2009).*The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Bilge, Sirma. (2010). 'Recent Feminist Outlooks on Intersectionality.' *Diogenes* 57: 58–72.
- Bowleg, Lisa. (2008). 'When Black + Lesbian + Woman ≠ Black Lesbian Woman: The

Methodological Challenges of Qualita- tive and Quantitative Intersectionality Research.' *Sex Roles* 59.5–6: 312–25.

- Carastathis, Anna. (2014). 'Reinvigorating Intersectionality as a Provisional Concept.' *Why Race and Gender Still Matter: An Intersectional Approach*. Eds. Namita Goswami, Maeve O'Donovan, and Lisa Yount. London: Pickering and Chatto.

- Carastathis, Anna. (2013). 'Identity Categories as Potential Coalitions.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Special Issue: 'Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory.' Eds. Kimberlé Williams Crenshaw, Sumi Cho and Leslie McCall. 38.4: 941–65.

- Chang, Robert S. and Jerome McCristal Culp, Jr. 'After Intersectionality. (2002).' *UMKC Law Review* 71: 485–91.

- Cole, Elizabeth R. (2008). 'Coalitions as a Model for Intersectionality: From Practice to Theory.' *Sex Roles* 59.5–6: 443–53.

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

- Collins, Patricia Hill. (2003). 'Some Group Matters: Intersectionality, Situated Standpoints, and Black Feminist Thought.' *A Companion to African–American Philosophy*. Eds. Tommy L. Lott and John P. Pittman. Oxford: Blackwell: 205–29.

- Collins, Patricia Hill. (1998). 'It's All in the Family: Intersections of Gender, Race and Nation.' *Hypatia* 13.3: 62–82.

- Collins, Patricia Hill. (2009). 'Emerging Intersections: Building Knowledge and Transforming Institutions.' Foreword in *Emerging Intersections: Race, Class, and Gender in Theory, Policy and Practice*. Eds. Bonnie Thornton Dill and Ruth Enid Zambrana. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. vii–xiv.

- Collins, Patricia Hill, et al. (1995). 'Symposium on West and Fernmaker's Doing Difference.' *Gender and Society* 9.4: 491–513.

- Combahee River Collective. 'A Black Feminist Statement [1977].' *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*. Eds. Gloria Hull, Patricia Scott, and Barbara Smith. New York: The Feminist Press, (1982): 13–22.

- Cooper, Anna Julia. 'The Status of Woman in America [1892].' *Words of Fire: An Anthology*

of African–American Feminist Thought. (1995).

- Crenshaw, Kimberlé Williams. (1989).'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.' *University of Chicago Legal Forum*: 139–67.

- Crenshaw, Kimberlé Williams. (1991). 'Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.' *Stanford Law Review* 43.6: 1241–99.

- Davis, Angela. (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.

- Davis, Kathy. (2008). 'Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful.' *Feminist Theory* 9.1: 67–85.

- Dhamoon, Rita Kaur. (2011). 'Considerations on Mainstreaming Intersectionality.' *Political Research Quarterly* 64.1: 230–43.

- Dill, Bonnie Thornton and Ruth Enid Zambrana. (2020). 'Critical Thinking About Inequality: An Emerging Lens.' *Emerging Intersections: Race, Class, and Gender in Theory, Policy and Practice*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 1–21.

- Ehrenreich, Nancy. (2002). 'Subordination and Symbiosis: Mechanisms of Mutual Support Between Subordinating Systems.'*UMKC Law Review* 71: 251–324.

- Garry, Ann. (2012). 'Who Is Included? Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender.' *Out from the Shadows: An- alytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*. Eds. S. L. Crasnow and A. M. Superson. New York: Oxford University Press. 493–530.

- Gimenez, Martha. (2001). 'Marxism, and Class, Gender, and Race: Rethinking the Trilogy.' *Race, Gender C Class* 8.2: 23–33.

- Gines, Kathryn T. (2011). 'Black Feminism and Intersectional Analyses: A Defense of Intersectionality.' *Philosophy Today* Issue Supplement 55: 275–84.

- Guy-Sheftall, Beverly, ed. (1995). *Words of Fire: An Anthology of African–American Feminist Thought*. New York: The New Press.

- Hancock, Ange-Marie. (2011). *Solidarity Politics for Millenials: A Guide to Ending the Oppression Olympics*. New York: Palgrave Macmillan.

- Harris, Angela P. (1990). 'Race and Essentialism in Feminist Legal Theory.' *Stanford Law Review* 42.3: 581–616.
- Hooks, Bell. (1981). *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- King, Deborah. R. (1988). 'Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14.1: 42–72.
- Kwan, Peter. (2002). 'The Metaphysics of Metaphors: Symbiosis and the Quest for Meaning.' *UMKC Law Review* 71: 325–30.
- Lorde, Audre. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom: The Crossing Press.
- Ludvig, Alice. (2006). 'Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative.' *European Journal of Women's Studies* 13.3: 245–58.
- McCall, Leslie. (2005). 'The Complexity of Intersectionality.' *Signs* 30.3: 1771–800.
- Mohanty, Chandra Talpade. (1988). 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.' *Feminist Review* 30: 61–88.
- Mohanty, Chandra Talpade. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Moraga, Cherríe and Gloria Anzaldúa, eds. (1981).*This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Women of Color Press.
- Nash, Jennifer. (2008). 'Rethinking Intersectionality.' *Feminist Review* 89: 1–15.
- Nash, Jennifer. (2011). 'Home Truths on Intersectionality.' *Yale Journal of Law and Feminism* 23: 445–70.
- Patel, Pragna. 'Notes on Gender and Racial Discrimination: An Urgent Need to Integrate an Intersectional Perspective to the Examination and Development of Policies, Strategies and Remedies of Gender and Racial Equality'. United Nations Commission on the Status of Women, n.d. 29 May 2013 http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/Patel45.htm (accessed 29th May 2013).
- Razack, Sherene. (2005). 'How is White Supremacy Embodied? Sexualized Racial Violence at Abu Ghraib.' *Canadian Journal of Women and the Law* 17.2: 341–63.
- Razack, Sherene. (1998). *Looking White People in the Eye: Gender, Race and Culture in*

Courtrooms and Classrooms. Toronto: University of Toronto Press.

- Russell, Kathryn. (2007). 'Feminist Dialectics and Marxist Theory.' *Radical Philosophy Review* 10.1: 33–54.

- Sengupta, Shuddhabrata. (2006). 'I/Me/Mine: Intersectional Identities as Negotiated Minefields.' *Signs* 31.3: 629–39.

- Smith, Barbara, ed. (1988). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1983.

- Spelman, Elizabeth V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon.

- Spillers, Hortense. (1984). 'Interstices: A Small Drama of Words.' *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Carole Vance. Boston: Routledge and Kegan Paul. 73–100.

- Yuval-Davis, Nira. (2006). 'Intersectionality and Feminist Politics.' *European Journal of Women's Studies* 13.3: 193–209.

- Yuval-Davis, Nira. (2011). *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. London: Sage Publications.

- Zack, Naomi. (2005). *Inclusive Feminism: A Third Wave Theory of Women's Commonality*. Lanham: Rowman and Littlefield.

كلمات مفتاحية:

التقاطعية - النظرية النسوية - أنظمة القمع - النسوية السوداء - النسوية المناهضة للعنصرية - سياسات العرق والجندر

قراءة في كتاب «ضرورة أن نكون أنفسنا: رحلة العابرين والعابرات في مصر» لإيمان يحيى

هالة كمال

أستاذة الأدب الإنجليزي ودراسات الجندر بجامعة القاهرة. باحثة مصرية متخصصة تركز أبحاثها وكتاباتها على مناهج البحث النسوي والنقد النسوي وأدب السيرة الذاتية وتاريخ الحركة النسوية المصرية

إن كتاب **ضرورة أن نكون أنفسنا: رحلة العابرين والعابرات في مصر**، تأليف، الدكتورة إيمان يحيى والصادر في مطلع هذا العام، يقدم دراسة اجتماعية جادة لظاهرة العبور الجنسي في مصر، من خلال عدد من نساء ورجال عابرين وعابرات في مصر، مع وضعها في سياقها الاجتماعي والقانوني والطبي. وهي دراسة علمية تجمع بين المقابلات الشخصية لعدد من العابرات والعابرين، وعدد من الأطباء النفسيين والجراحين والمحامين ذوي الصلة، رجالاً ونساءً، في تناول ما يحيط العبور من مسارات وإجراءات، مع دراسة القوانين والأطر التشريعية والوثائق الرسمية المتعلقة بالعبور الجنسي في مصر. ولا تقتصر أهمية هذه الدراسة على الجانب التطبيقي الخاص بمنهجية دراسة الحالات، وإنما أيضًا على المدخل النظري الشارح للمفاهيم المتصلة بالهوية الجندرية والعبور الجنسي. وهكذا يأتي الكتاب في سبعة فصول، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وملحق بمسرد المصطلحات وقائمة المراجع العربية والأجنبية. وسأعتمد في هذا العرض على الاستشهاد من الكتاب بحيث أتيح الفرصة لتقديم محتوى الكتاب بقدر أكبر من التعليق عليه.

ويبدأ الكتاب بفصل افتتاحي هو «المقدمة»، تستعرض فيه الكاتبة/الباحثة التوتر القائم عند بعض الأفراد بين الجوانب البيولوجية والاستقرار النفسي في السياق الاجتماعي، وذلك لدى الأشخاص ممن «يشعرون بعدم التلاؤم بين هويتهم الجندرية الداخلية والنوع الاجتماعي المفروض عليهم من المجتمع، حيث يشعرون باغتراب حاد بين جنسهم البيولوجي وهويتهم الجندرية، وقد يسعون لتغيير خصائص جنسهم البيولوجي للوصول إلى حالة من التصالح والراحة مع جسدهم» (ص٧). وهكذا تعبر الجملة السابقة عن محور الكتاب، حيث يركز على حالات من الأشخاص من النساء والرجال، ممن يسعون إلى تحقيق العبور الجنسي في المجتمع المصري، حيث يواجهون سلطة المجتمع الرسمية والاجتماعية. وتستعين الدراسة بمصادر أكاديمية لطرح المفاهيم العلمية المتصلة بالعبور الجنسي، فضلاً عن المقابلات الشخصية، وعرض الدراسات

ذات الصلة المنشورة محليًّا وعالميًّا، وتستند إلى منهجية علمية رصينة حيث توضح الباحثة/الكاتبة الآتي: «هذا الكتاب جاء نتاج لرحلة بحثية تم توثيقها في رسالة دكتوراه بعنوان «الأبعاد الاجتماعية والثقافية لاضطراب الهوية الجندرية: دراسة على عينة من العابرين جنسيًّ، استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه في الآداب» (ص١٠-١١).

وجاء الفصل الأول بعنوان «الإطار المفاهيمي لاضطراب الهوية الجندرية والعبور الجنسي»، والذي ينقسم بدوره إلى أربعة أجزاء رئيسية هي: الهوية الجندرية ومركباتها، اضطراب الهوية الجندرية، العبور الجنسي، والتمييز بين العبور الجنسي وغيره من الميول والممارسات. ويقدم هذا الفصل قاعدة معرفية مهمة باللغة العربية شارحة لأبرز المصطلحات المتعلقة بالهوية والجنس والنوع، وتتوقف تحديدًا عند «الجدل القائم بين الجنس والنوع» حيث تؤكد على كون «الجوانب البيولوجية أو التناسلية للذكورة والأنوثة لا يمكن وصفها بصورة منفصلة كليًّا عن العمليات الاجتماعية والممارسات التي تعطي معنى لهذه الخصائص» (١٦)، وهي بذلك توضح ارتباط مفهوم الجنس بالجوانب البيولوجية وتعبير مفهوم النوع (الجندر) عن الخصائص الاجتماعية والثقافية وانعكاساتها وتداعياتها على البشر. ويتناول هذا الجزء بمزيد من الشرح لمفهوم الهوية الجندرية باعتبارها هي «الشعور الداخلي للفرد بذاته كونه ذكرًا أو أنثى أو هوية تقع بين هذين الفئتين أو خارجهما» (ص٢٠)، مع الإشارة إلى تعدد تلك الهويات وتعريفاتها. وينتقل الجزء الثاني للتركيز على مفهوم اضطراب الهوية الجندرية أو مصطلح ديسفوريا الجندر والذي يشير إلى «تشخيص يطلق على حالة التعارض بين الجنس التشريحي (البيولوجي) والهوية الجندرية (النوع الاجتماعي)، حيث يعاني الفرد من حالة اللارتياح أو القلق حول الجنس المحدد له منذ الولادة، وعدم الرضا عن الأدوار الجندرية المصاحبة لهذا الجنس» (٢٢).

وفي الجزء الثالث من الفصل الأول، يتم التركيز على مفهوم العبور الجنسي من حيث ارتباطه باضطراب الهوية الجندرية المتمثل في الرفض التام للجسد والسعي إلى تغيير الجنس، عن طريق العلاج الهرموني والتدخل الجراحي، ليصبح العبور هنا «بمعنى العبور إلى الجنس الآخر» (ص٢٤)، وهو ما يختلف عن فئة الجندر كوير ممن لا يسعون إلى تغيير أجسادهم. ثم يتم التوضيح في الجزء الأخير من الفصل للفرق بين العبور الجنسي وغيره من المفاهيم المتعلقة بالهويات الجنسية والجندرية، مع الإشارة إلى ما يتعرض له أفراد تلك المجموعات من أذى وما يجمعهم من «وحدة القضايا وتعرضهم للإساءة والعنف والتمييز وغياب الحماية الرسمية على أساس ميولهم الجنسية أو هويتهم الجندرية» (٣٥). وفي ختام الفصل تسجل الكاتبة بعض ملاحظاتها حول الإطار المفاهيمي، من حيث التأكيد على حق الفرد في التمتع بكيانه «الشخصي والاجتماعي والقانوني الذي يتسق مع شعوره الكامن بذاته» (ص٣٦)، مشيرة إلى العلاقة الوثيقة بين التشخيصات الطبية والممارسات الاجتماعية، وموقع الطب الجراحي والنفسي المحوري كأداة للسيطرة الاجتماعية وسبيل للعبور الجنسي.

ويأتي الفصل الثاني بعنوان «المداخل النظرية لاضطراب الهوية الجندرية والعبور الجنسي»، تناولت فيه الباحثة الإطار

النظري الحاكم للدراسة وأهم النظريات التي تستند إليها الدراسة، وهي نظرية الكوير، ونظرية التفاعلية الرمزية، ونظرية الوصمة الاجتماعية، وموقع العابرين جنسيًّا في تلك النظريات وفي المداخل النظرية لاضطراب الهوية الجندرية. وتنجح الباحثة بالتالي في صياغة إطار نظري للدراسة يجمع بين النظريات الجندرية والاجتماعية، حيث تقدم شرحًا لمفهوم نظرية الكوير، مشيرة إلى دور النظرية النسوية في بلورتها، وتنطلق منها إلى نظرية التفاعلية الرمزية من منظور سوسيولوجي التي «تركز على دراسة معاني الحياة اليومية من خلال التفاعلات الحياتية» (ص٤٥)، وذلك بالتركيز على الفرد ومكونات هويته وسلوكه، وعلى الفعل الاجتماعي وعلاقته بمعايير وأحكام الجماعة. وترى الكاتبة أن الجمع بين التفاعلية والرمزية والنوع الاجتماعي يكشف عن العلاقة بين الممارسات والمؤسسات الاجتماعية من ناحية وتجسيد الهوية الجندرية من ناحية أخرى. أما نظرية الوصمة الاجتماعية، فتفيد في فهم تجارب العابرين والعابرات جنسيًّا، مما يكشف عن أشكال التمييز ضدهم وما تولده من مشاعر الرفض بل والعار لديهم، وما تؤدي إليه من الإقصاء والتهميش.

وفي الفصل الثالث وعنوانه «التراث البحثي في دراسة اضطراب الهوية الجندرية والعبور الجنسي»، تعرض الباحثة ما تطلق عليه «التراث البحثي» المتعلق بموضوع الدراسة، حيث تستعرض الملامح والسمات العامة لدراسات اضطراب الهوية الجندرية والعبور الجنسي، مبينة غياب الإحصائيات الرسمية حول ظاهرة العبور الجنسي في المجتمع المصري، وكذلك صعوبة القيام بدراسات مقارنة بسبب عدم ضبط المفاهيم في كثير من الدراسات بشأن مراحل العبور الجنسي التي تمتد لسنوات عديدة. وتركز الباحثة تحديدًا على الدراسات التي تناولت ثلاثة جوانب تبدأ من العوامل المؤدية إلى اضطراب الهوية الجندرية ثم تتطرق إلى التدخلات العلاجية ثم تتوقف أمام الضغوط الاجتماعية التي يتعرض لها العابرون والعابرات. وتستعرض الباحثة نتائجها في جداول توضيحية في سياق عالمي. وتنهي الكاتبة هذا الفصل بالتأكيد على أهمية دراسة ظاهرة العبور الجنسي، لا للكشف عن أبعادها وجوانبها، وإنما في سبيل العمل على «تخفيف حدة نبرة الترانسفوبيا على مستوى الفرد والمؤسسات القانونية، والصحية، والتعليمية، ما يشكل بيئات داعمة للعابرين/ات خالية من الضغوط المجتمعية» (ص٨٥).

ويطرح الفصل الرابع «الإطار القانوني لاضطراب الهوية الجندرية والعبور الجنسي»، حيث تناقش الكاتبة ثلاثة جوانب أساسية متصلة بالإطار القانوني: موقف القانون المصري من العبور الجندري، والآثار المترتبة على العبور الجندري للفرد، وأثره أيضًا على الحقوق والواجبات. حيث تطرقت الدراسة هنا إلى أهم القوانين المتصلة بالعبور الجنسي، والإجراءات القانونية المصاحبة للعبور الجنسي من حيث تغيير البيانات في الأوراق الرسمية وتأثيره على علاقات الزواج والنسب. ومن حيث الحقوق والواجبات، أوضحت الدراسة الآثار المتعلقة بالعبور في التعليم والعمل والميراث والخدمة العسكرية، وغيرها. وتعود الدراسة هنا إلى أول دعوى قضائية تم رفعها في هذا الصدد في عام ١٩٨٨، بواسطة الطالب الأزهري

الذي سعى إلى العبور من ذكر إلى أنثى، فيما عرف وقتها بقضية «سالي»، حيث تتطرق الكاتبة هنا إلى البناء القانوني والدستوري المصري، موضحة «وجود فجوة بين ما ينص عليه الدستور المصري والمواثيق الحقوقية والبيئة القانونية، وما يشوبها من فراغ في النصوص المنظمة لمسألة العبور الجنسي» (٨٩). ولا يعتمد هذا الفصل على الوثائق الصحفية والقانونية فحسب، وإنما يستشهد أيضًا بمقابلات عقدتها الباحثة مع بعض المتخصصين القانونيين للتوصل إلى تلك الفجوة المتعلقة بأوضاع العابرين والعابرات القانونية في السياق المصري.

وفي الجزء الثاني من هذا الفصل، تركز الكاتبة على الآثار القانونية المترتبة على العبور الجنسي، حيث تكشف عن الإجراءات الخاصة بتصحيح الاسم وبيان النوع في الوثائق الرسمية، وتحديدًا عن حق العابرات والعابرين في تغيير وثائق الحالة المدنية. ولا يقتصر الأمر على الأفراد فحسب، بل وينعكس على الحالة العائلية، وهو ما يتضح بجلاء في حالات العابرات والعابرين المتزوجين، وأثر العبور على تغير الرابطة الزوجية القائمة مسبقًا. وهنا أيضًا تستشهد الباحثة بما ورد في مقابلات شخصية مع متخصصين قانونيين واجهوا مثل تلك الحالات، وما رأوه من حالات تتضمن رفع النساء قضايا الطلاق للضرر من أزواجهن العابرين. كما أشارت الكاتبة في هذا الفصل إلى أثر العبور على بعض الحقوق كالتعليم والمعاش والتأمين الصحي والميراث، وهي كلها تتأثر بأشكال متنوعة عند العبور الجنسي. كذلك للعبور تداعياته على واجبات الفرد مثل الخدمة العسكرية وأحكام النفقة وكذلك العقوبات بالسجن. حيث تستشهد الكاتبة بحالات متنوعة تكشف كل منها عن الإشكاليات القانونية الناجمة عن العبور الجنسي وتغيير الجنس من أنثى إلى ذكر وبالعكس. وفي نهاية الفصل ترد عدة نقاط تدعو إلى تعديل القوانين بما يتماشى مع الحق في العبور الجنسي، والتوقف عن الترصد الأمني للعابرات والعابرين، وكذلك تعزيز وسائل التوعية المجتمعية بقضاياهم ومعاناتهم وحقوقهم.

وجاء الفصل الخامس بعنوان «قصص من واقع حالات الدراسة»، ويمثل الجانب المنهجي حيث تناولت الباحثة المنهجية التي اتبعتها في مسار الدراسة، والتي تشتمل على مصادر جمع البيانات، ومنهجية جمع البيانات، وأدوات جمع البيانات، وعينة الدراسة. كما تطرقت الباحثة بالتفصيل إلى منهجية البحث المستندة إلى دراية الحالة، والمقابلات المعمقة، وطريقة الملاحظة. كما وصفت أدوات جمع البيانات ممثلة في دليل المقابلة لحالات العبور الجنسي ودليل المقبلة للمتخصصين، فضلاً عن دليل الملاحظة. كما وصفت عينة الدراسة بما تتضمنه من أعداد الحالات والمتخصصين. وقد تطرقت الدراسة إلى حالات محددة تمت الإشارة إلى كل منها بحرف بدل الاسم، مع تحديد بيانات أولية عن الجنس عند الميلاد والهوية الجندرية والسن ومكان الإقامة والحالة الاجتماعية والمستوى التعليمي، فضلاً عن الدخل والأسرة ومستواها التعليمي، ثم بيانات عن السمات العامة من حيث البنية الجسدية والمظهر العام ومرحلة العبور، وبيانات عن التاريخ الشخصي والاجتماعي، من حيث العلاقة مع الأسرة والأصدقاء والشريك العاطفي إن وجد.

ويقدم هذا الفصل ثلاث حالات من العابرات والعابرين، من خلال بيانات مدونة ومقابلات شخصية معمقة للكشف عن تجارب العبور الجنسي في مصر. وتشير بعض الملاحظات العامة في نهاية الفصل إلى وجود اختلافات في التعبير الجندري بين الأفراد، والميل بشكل عام إلى إخفاء المشاعر وعدم التصرف بحرية. كما لوحظ من خلال المقابلات أن أزمة الهوية الجندرية تتفاقم مع الدخول إلى مرحلة المراهقة وتفرض أشكالاً من السلوك أبرزها الميل إلى العزلة الاجتماعية (ص١٢٥). وتختتم الباحثة هذا الفصل داعية إلى «أهمية وجود أطر داعمة للعابرين/ات جنسيًّا أو مؤسسات تعمل في مجال التعددية الجندرية لها أساس قانوني معترف به» (ص١٢٨) بما يساعد الفرد على التعرف على التوجهات الجندرية والتعامل معها بأقل قدر من المعاناة.

ويأتي الفصل السادس بعنوان «مراحل تطور الهوية الجندرية لدى العابرين جنسيًّا « حيث قدمت فيه الباحثة تحليلاً لمفهوم الهوية الجندرية لدى حالات العبور الجنسي، مع التركيز على مرحلة ما قبل العبور، وكذلك مظاهر ومسببات اضطراب الهوية الجندرية. وقد استند التحليل هنا إلى المقابلات الشخصية المعمقة التي قامت بها الباحثة مع حالات العبور الجنسي والأطراف المتخصصة في الجوانب النفسية والقانونية والطبية. ويشير الكتاب إلى وجود عدد من مظاهر المعاناة قبل البدء في العبور الجنسي، ومن أبرزها القلق العام تجاه الجسد وشعور «بعد الارتياح مع الجنس البيولوجي المحدد عند الولادة ولأسباب غير مفهومة» (ص١٣٢). ثم تلي ذلك مرحلة الوعي، حيث يدرك الشخص «أن جنسه البيولوجي قام بتحديد دوره الجندري ويحاول إيجاد طرق للتعامل مع التوقعات المجتمعية وحاجاه للتعبير عن الذات» (ص١٣٤). وهي مرحلة تتضمن أيضًا استكشاف الهوية وقد تصاحبها مقارنة الذات بالأشخاص العابرين والتساؤل حول الذات والهوية الجندرية، مع أخذ المحيط في الاعتبار «بإدخال المجتمع إلى معادلة التفكير، من خلال فحص الآثار المجتمعية التي يمكن أن يلاقيها عند الابتعاد عن مسار الحياة المعياري والمعروف» (ص١٣٨).

ومن أهم الأطراف التي تؤثر على حياة الفرد في مرحلة العبور الجندري في مصر هي العائلة، نظرًا إلى مدى تأثير رد فعلها على درجة القلق والتوتر المصاحبة للوعي واستكشاف الذات. كما تختلف المواقف بين العائلات وداخل العائلة الواحدة حسب درجة استيعاب وتقبل العبور الجندري والجنسي، سواء من منطلق كونه مرضًا نفسيًّا أو عيبًا خلقيًّا أو انحرافًا أخلاقيًّا، وبالتالي كيفية التعامل معه، سواء بالتعاطف أو الدعم أو الخجل أو الرفض. وفي حالات المتزوجات أو المتزوجين يكون الوضع أكثر صعوبة فيما يتعلق بشركاء الحياة، حيث تشير الباحثة إلى اضطرار الكثيرين إلى الدخول في علاقات عاطفية أو زوجية قبل إدراكهم بضرورة إحداث التغيير الجسدي والعبور الجنسي، وهو ما يحدث «إما بسبب ضغط العائلة والمجتمع، أو لآراء شخصية تتعلق بالزواج ومكانته، أو للكثير من الأسباب الفردية والمجتمعية» (١٤٣)، وهو ما يؤدي لاحقًا إلى المزيد من التعقيد في حياة العابرات والعابرين.

وفي الفصل السابع بعنوان «رحلة العبور الجنسي: المسار الضغوط»، تواصل الباحثة جهدها التحليلي في تناول العبور الجنسي تاريخيًّا، وأشكال التعبير عن هذا القلق الجندري نتيجة للتناقض بين الذات والجسد، والتي كانت تاريخيًّا تتضح في ارتداء ملابس الجنس الآخر كتعبير عن الهوية الجندرية، في حين شهدت العقود الأخيرة تطور أساليب العلاج الهرموني والجراحي والدعم النفسي في سبيل الانتقال من العبور الجندري (المقتصر على المظهر والسلوك) إلى العبور الجنسي الذي يتطلب تدخلاً طبيًّا، مع اختلاف طبيعة العلاج ودرجته في ظل وجود «مجموعة متنوعة من الخيارات العلاجية التي يمكن أخذها بالاعتبار» (ص١٦٠) والتي تختلف من شخص إلى آخر. وفي هذا الصدد تستشهد الباحثة بما ورد على ألسنة بعض المعالجات والمعالجين النفسيين لحالات العبور الجنسي، مع تسليط الضوء على تجارب العابرات والعابرين جنسيًّا وقناعاتهم بضرورة إجراء العملية وعدم جدوى الجهود التي يقوم بها العلاج النفسي في تقبل الفرد للجسد والهوية.

ويركز هذا الفصل على الجوانب النفسية، حيث يتطرق إلى دور الإرشاد النفسي في التأكد من أن العابرة أو العابر على يقين تام بضرورة تغيير الجسد قبل البدء في المسارات الهرمونية والجراحية التي يصعب التراجع عنها مستقبلاً، وهي مرحلة تمتد على مدى عامين لضمان استقرار الفرد تمامًا على ضرورة العبور الجنسي وعدم تقبل الذات كما هي أو الاكتفاء بالعبور الجندري، نظرًا إلى أن «المساس بجنس الإنسان وتغييره هو أمر بالغ الصعوبة» (ص١٦٥). ولا يقتصر الأمر هنا على التعامل مع العابرات والعابرين فقط، وإنما يمتد الأمر إلى العائلة باعتبارها أولى الدوائر الاجتماعية، «فالعائلة غالبًا ما تكون تمثيلاً مصغرًا للمجتمع وانعكاسًا له، لذلك من المهم أن يتصور المعالج النفسي عملية الإفصاح عن العبور الجنسي كسيرورة عائلية» (١٦٦)، كما يشير الكتاب إلى الأشكال المتنوعة لردود أفعال العائلة وموقفها من العبور.

ويتناول هذا الفصل أيضًا تفاصيل التدخل الجراحي والهرموني، من حيث التشخيص والإحالة إلى الجراحة، مع نماذج من التقارير الطبية الصادرة من مستشفيات في مصر. ومنها تشخيص لحالة باعتبارها انزعاج من الهوية الجنسية مع وصف أدوية نفسية مضادة للاكتئاب وجلسات للتعامل مع مشاعرها المزعجة وتقبل الذات، مع مطالبة الأسرة بتقبلها وتوفير الحماية والدعم لها. ومع مرور عامين من العلاج النفسي دون نتيجة، تمت التوصية باحتياج الحالة «إلى المضي قدمًا في الإجراءات الطبية للتصحيح الجنسي» (ص١٧٩). ثم تنتقل الدراسة إلى تناول المسار الجراحي بصعوباته وتحدياته، ثم تحليل لمرحلة ما بعد العبور الجنسي وعناصر الاندماج في المجتمع، ممثلة في صورة الجسد والتوازن النفسي والاندماج الاجتماعي. وقد استند هذا الفصل إلى المقابلات الشخصية والملاحظات التي سجلتها الباحثة خلال دراسة الحالات فضلاً عن بعض الوثائق الرسمية.

وتأتي خاتمة الكتاب لتلقي بالضوء على أهم الضغوط الاجتماعية والثقافية التي تواجه العابرين جنسيًّا، ولعل من أبرزها جوانب خاصة بالتصورات عن الذات من ناحية والتصورات المستمدة من ردود أفعال المجتمع من ناحية أخرى. فتشير

إلى التصورات النمطية السائدة والمواقف الذكورية الكامنة والتي تنعكس على علاقة العابرة أو العابر بنفسه وشعوره بجسده وذاته، فضلاً عما يتعرض له العابرون والعابرات من أشكال العنف اللفظي والبدني والنفسي والمعاناة الناجمة عن الضغوط الاجتماعية. ومن هنا تنهي د. إيمان يحيى كتابها بالدعوة إلى «البحث عن متنفس» من خلال مجموعات الترانس على شبكات التواصل الاجتماعي في مصر والعالم، باعتبارها «وسيلة للتواصل والتعارف ومساحة لمشاركة التجارب الشخصية للتوصل لأبرز طرق العلاج والجراحة وإيجاد الدعم» (ص١٩٧). وتخلص الدراسة إلى أهمية خلق مساحات للدعم النفسي والتعبير عن الذات، وإلى المزيد من التوعية حول الهوية الجندرية والصحة النفسية في سبيل الخروج من دوائر مناقشة العبور من منطلق الحلال والحرام وتجاوز مشاعر الوصم الاجتماعي. كما تؤكد الكاتبة على الحاجة إلى المزيد من الجهات التي تقدم الدعم القانوني والحقوقي للعابرات والعابرين في مختلف مراحل العبور، فضلاً عن حق التأمين الصحي والدعم الطبي، بما يتيح فرصة العبور لكل من تحتاج أو يحتاج إليه.

وقد تضمن الكتاب في نهايته مسرد المصطلحات، الذي يمثل في حد ذاته مصدرًا معرفيًّا بالغ الأهمية، حيث يضع بين أيدينا تعريفات لإجمالي ثلاثة عشر مصطلحًا متعلقًا مباشرة بالهويات الجندرية، مع كتابة المصطلح باللغة العربية وشرحه، مصحوبًا بصيغته باللغة الإنجليزية، وبذلك تقدم الباحثة إضافة مهمة للمفاهيم والمصطلحات المتصلة بدراسات الجندر والكوير، مع توضيح الفروق بين المصطلحات المتقاربة. كما يضم الكتاب قائمة وافية بالمصادر العربية التي تدور في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس والطب والقانون ودراسات الجندر، ما بين كتب ودوريات علمية ورسائل جامعية، فضلاً عن العشرات من المصادر الأجنبية ذات الصلة.

وفيما يتصل بالتقاطعية، موضوع هذا العدد من مجلة **طيبة**، فلا يمكن القول بأن الدراسة اتخذت مقاربة تقاطعية أو استعانت بالتقاطعية كإطار نظري أو مفاهيمي. ولكن الموضوع في حد ذاته والمنهجية المتبعة في الدراسة تتضمن جوانب تقاطعية لا يمكن إغفالها، على مستويي الهوية والمنظور. فالكتاب يقوم على دراسة حالات من نساء ورجال عابرين وعابرات، وهكذا فإن تلك الفئة تحديدًا تتقاطع في هوياتها الجندرية وبجلاء تام الذكورة والأنوثة، بل وتتمحور التجربة الشخصية حول العبور داخل هذا الإطار التقاطعي في مسار ممتد يحمل كل عابر وعابرة سمات الأنوثة والذكورة الجنسية والجندرية، بما يعبر عن هوية جندرية تقاطعية تسعى إلى تجاوز ما يسببه التناقض بين الهوية الجنسية والهوية الجندرية من توتر وعدم ارتياح للذات داخل الجسد.

وفضلاً عن الكشف عن تلك التقاطعية الكامنة في الهوية الجندرية لدى العابرات والعابرين، يحمل الكتاب منظورًا تقاطعيًّا في تناوله لموضوع العبور الجنسي، وذلك من حيث التنوع القائم بين الحالات التي تتناولها دراسة الحالة. وصحيح أن الحالات الثلاثة تنتمي طبقيًّا إلى فئة اجتماعية متشابهة من حيث مستوى التعليم والعمل الشخصي والأسري، ولكنها

تتصف بدرجة من التنوع حيث إن حالتان تعيشان في مدينة القاهرة، وحالة تعيش في محافظة المنصورة. كذلك توجد درجة في التنوع فيما يخص الحالة الاجتماعية بما تحمله من جوانب جندرية داخل الأسرة، حيث يوجد اثنان حالتهما الاجتماعية «أعزب» وحالة «مطلّقة». وهي كلها جوانب مهمة تحمل مؤشرات للتقاطعية في الهويات والتحليل، وإن لم يتطرق إليها الكتاب، ربما لقلة عدد حالات العبور الجنسي التي وافقت على المشاركة في الدراسة. ولكنها جوانب تلفت الانتباه وتطرح أسئلة إضافية على موضوع البحث كما تفتح مجالات للمزيد من البحث وآفاقًا لتوظيف التقاطعية كمنهجية في دراسة الهويات الجندرية بشكل عام وكذا في سياقات العبور الجنسي.

وختامًا يقدم هذا الكتاب بلا جدال دراسة رائدة باللغة العربية في موضوع لم يسبق تناوله بشكل علمي في كتاب صادر عن دار نشر مصرية. وتزداد أهمية هذا الكتاب اليوم خاصة مع تزايد حالات العبور الجنسي في المجتمع، وما يتطلبه ذلك من رصد وتحليل دقيق لظاهرة، قد تبدو جديدة، وإن كانت في طور النمو بفضل زيادة الوعي المجتمعي والنفسي والطبي بها – وهو وعي يدعمه إنتاج معرفي في كتابات مثل هذه الدراسة التي تخاطب المتخصصات والمتخصصين بقدر ما تصل أيضًا إلى جمهور القارئات والقراء. وختامًا، تحية إلى د. إيمان يحيى لعدم اكتفائها بترك دراستها العلمية على رفوف المكتبات الجامعية، وشجاعتها في نشر هذا الكتاب. وتحية ممتدة إلى دار هنّ على دورها في نشر الوعي والمساهمة في تداول المعرفة النسوية والجندرية باللغة العربية.

المراجع

يحيى، إيمان. (٢٠٢٤). **ضرورة أن نكون أنفسنا: رحلة العابرين والعابرات في مصر**. دار هنّ. القاهرة.

كلمات مفتاحية:
العبور الجنسي - الحقوق الجندرية - التصورات النمطية - العنف والتمييز - الهوية الجندرية - العنف الاجتماعي - قصص العابرات والعابرين

تقاطعات: الجندر والأمة والمجتمع في روايات نساء عربيات

عرض: عيسى ج. بولاطة

منى إبراهيم

أستاذة بقسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، وباحثة متخصصة في الكتابة النسوية والدراسات المقارنة ودراسات الترجمة ودراسات ما بعد الكولونيالية

* هذه ترجمة لعرض عيسى ج. بولاطة لكتاب تقاطعات: الجندر والأمة والمجتمع في روايات النساء العربيات، لليزا سهير مجج وباولا ساندرمان وتريز صليبا المنشور في ٢٠٠٣ على Digest of Middle East Studies.

في السلسلة المرموقة من مطبعة جامعة سيراكيوز حول النوع الاجتماعي والثقافة والسياسة في الشرق الأوسط، تأتي هذه الإضافة الجديدة التي تعزز دراسات المرأة في المنطقة بصورة بارزة من خلال التركيز على روايات النساء العربيات في فترة ما بعد ستينيات القرن العشرين. بعد مقدمة من قبل المحررات، يبدأ الكتاب بلمحة تاريخية بقلم سلمى خضرة جيوسي عن كتابات النسويات العربيات الرائدات قبل ستينيات القرن العشرين، تليها تسع مقالات لباحثات أخريات. وتنقسم هذه المقالات إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول بعنوان «الجندر والمجتمع»؛ والجزء الثاني، «سرد الأمة»؛ والجزء الثالث، «أصوات مجسدة وتاريخ المجسد»، ويحتوي كل جزء منها على ثلاث مقالات.

ومع أن كل مقالة من المقالات التسعة يتعامل مع مؤلفة واحدة، إلا أنها تتقاطع جميعها في معالجتها للتغيير المجتمعي في العالم العربي كما ينعكس في الروايات. الروائيات اللواتي تمت مناقشتهن هن من الجزائر ومصر ولبنان وفلسطين، وتوضح الباحثات اللواتي يناقشنهن كيف ينخرطن جميعًا - بدرجات وطرق متفاوتة - في جوانب السياقات السياسية والاجتماعية والخطابية للمجتمع العربي، مع الإشارة بشكل خاص إلى قضايا الجندر (النوع الاجتماعي).

تتسم هذه المناقشة بتعقيد نظري، فبينما تظهر قدرات الروايات على عكس وقتها ونقده حينًا، إلا أنها قادرة في أحيان أخرى على التعامل معها كأعمال فنية، وفي أغلب الأحيان كوثائق اجتماعية.

الروائيات العربيات اللواتي تمت دراستهن هن نوال السعداوي، وسلوى بكر، وأندريه شديد، وسحر خليفة، وليانا بدر، وهدى بركات، وآسيا جبار، وإيتيل عدنان، وحنان الشيخ- حسب ترتيب ظهورهن في أجزاء الكتاب الثلاثة. باستثناء

أندريه شديد وآسيا جبار اللتان كتبتا باللغة الفرنسية، وإتيل عدنان التي كتبت أيضًا باللغتين الإنجليزية والعربية، كتبت الروائيات الآخريات بلغتهن الأم، أي العربية. لكن النصوص التي تمت مناقشتها في الكتاب متاحة كلها بترجمة إلى الإنجليزية. هذا التنوع اللغوي في تعبير النساء العربيات هو في حد ذاته ظاهرة من ظواهر الفترة قيد النقاش، لأنها فترة تحرر فيها العرب من الحكم الاستعماري الفرنسي والإنجليزي، لكن بعض النساء العربيات المذكورات أعلاه ما زلن يشعرن بشدة بتأثيره الثقافي السابق ويسعين إلى تقويضه باستخدام لغة المستعمر، عندما لا يستطعن استخدام لغتهن.

إلا أن الظواهر الأخرى في فترة ما بعد الاستعمار هذه ذات عواقب كبيرة. فقد تميزت تلك الفترة بتفتيت الهوية العربية، وانتكاسة القومية العربية، وتنامي النزعة العسكرية العدوانية لإسرائيل، والحروب والاضطرابات السياسية والمدنية في أكثر من بلد عربي، واستياء الشعوب العربية من الأنظمة العربية الاستبدادية. فشهدت الروائيات العربيات هذه الظواهر وتعاملن معها كما فعل الرجال العرب، لكن كان عليهن أيضًا أن يتعاملن مع النظام الأبوي والشوفينية الذكورية والتمييز بين الجنسين، فضلاً عن القضايا المشتركة بين الجنسين مثل المشاكل العرقية والطبقية والدينية. حيث سعت رواياتهن إلى إعادة صياغة السرد الوطني ضمن هذا المجمع من الهويات الجندرية والمجتمعية.

في مقالها عن نوال السعداوي، تظهر أمل عميرة كيف بنى الخطاب الغربي صورة «السعداوي» لتناسب توقعات «العالم الأول» حول ماهية المرأة العربية، ولكن أيضًا كيف عارضت السعداوي (وساهمت في بعض الأحيان في إقامة) هذا البناء العابر للحدود. وتظهر الراحلة ماجدة النويهي، التي تتناول رواية **العربة الذهبية** لسلوى بكر، كيف تركز هذه الرواية على وضع معين للنساء في المشهد الوطني، وهو النساء في السجون، حيث تنتقد الأصوات النسائية المجتمع المصري بشدة. كما ينظر إلى كتابة الرواية على أنها دليل على الحاجة إلى إعادة كتابة الأعراف الاجتماعية، وقراءتها، كطريقة لإعادة صياغة أوضاع المجتمع. تناقش ماري ليون روايتين لأندريه شديد: **اليوم السادس**، التي تدور أحداثها داخل قرية مصرية مصابة بالكوليرا، و**العودة إلى بيروت**، التي تدور أحداثها في لبنان بسبب الحرب الأهلية. وتبين أن المجتمع في الروايتين ليس مجرد مجتمع لغة مشتركة وقرب جغرافي بل مجتمع تعاطف والتزام متبادل، وتشير إلى أن كلتا الروايتين تدعوان إلى التحول الاجتماعي.

كما تدرس باربرا هارلو الإنتاج الروائي لسحر خليفة وتبين كيف تؤكد رواياتها بشكل متزايد على أصوات النساء في عملية بناء الدولة الفلسطينية. تظهر النساء في رواياتها على أنهن لسن مجرد رموز للشرف الشخصي والوطني، بل هن أشخاص يتمتعن بحقوق الإنسان التي يجب الاعتراف بها في النضال الوطني. مثل هارلو، ترى تيريز صليبا في روايات ليانا بدر تأكيدًا على فكرة أن حقوق المرأة الفلسطينية هي حقوق إنسان، وأن نضالها الجندري لا ينفصل عن نضالها السياسي ضد إسرائيل من أجل وطن وعدالة دولية. أما رواية هدى بركات **حجر الضحك** التي تدرسها منى فياض فهي تظهر كيف

تستكشف الروائية الطرق التي يتم من خلالها تعريف الذكورة والأنوثة في سياق الحرب اللبنانية. وتخلص إلى أن أدوار الجنسين تعاد كتابتها إلى حد كبير مثل الهويات الوطنية والمجتمعية، كونها هي نفسها هياكل تخدم أنظمة السيطرة الحالية.

في مقالها عن آسيا جبار، تشير ندى إيليا إلى أن «جبار» تدرك تمامًا علاقتها الإشكالية مع الفرنسيين، لكنها تظهر كيف نجحت في تفكيكها واستعادة أصوات النساء الجزائريات المستعمرات والأميات. فرواياتها، وكذلك أفلامها وشعرها وسيرتها الذاتية، هي تعبيرات عن مقاومة الإرث الاستعماري حيث توقظ «الصوت الجماعي الجامح» وتعمل على إحياء «العديد من الأخوات المهزومات».

تستكشف ليزا سهير مجاج جوانب المقاومة في رواية إيتيل عدنان **ست ماري روز**، وتبين كيف تصور الرواية حالات الظلم والعنف ضد النساء في لبنان ضمن سياقات السلطة الجندرية والسياسية. ومع ذلك، فهي تظهر أيضًا كيف يمكن للرواية، كفن، التحدث علنًا ضد قوة الإسكات التي تمتلكها هذه السياقات على الرغم من الحدود التي لا يمكنها تخطيها

يتناول مقال صباح غندور عن رواية حنان الشيخ، **حكاية زهرة**، قوة إسكات المؤسسة في لبنان أيضًا. وتبين أن قصة «زهرة» ليست قصة امرأة واحدة فحسب، بل قصة كل لبنان، عاجزًا عن الكلام ومجزأ بسبب الحرب الأهلية تحت سلطة النظام الأبوي والطائفية الدينية. تحرر «زهرة» نفسها من زواج لبناني أبوي في إفريقيا وتعود إلى لبنان، حيث تخبر جنسانيتها بكاملها قبل قتلها. وتخلص غندور إلى أنه قد يصمت صوت جسد «زهرة»، ولكن ليس صوتها السردي، وبالتالي لا يصمت صوت لبنان المتنوع، الذي يتحدى المؤسسة وتاريخها الرسمي وتشكيلها الاجتماعي، ويدعو إلى التغيير

أجد هذا الكتاب نفسه صوتًا يتحدى، ليس فقط الخطاب الذكوري العربي حول هذا الموضوع بشكل عام، ولكن أيضًا الغرب والتجسيدات الاستشراقية للمرأة العربية. فعادة ما تصور هذه التجسيدات حياة المرأة العربية على أنها مضطهدة في ظل ما يتصور أنه قيم وتقاليد عربية/إسلامية لا تتغير. يتجاهلون التأثير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للقوى الأخرى على حياة المرأة العربية. لقد أعمتهم صورة متجانسة تتكون أساسًا من تفسير أحادي الجانب للدين تنسب إليه جميع أنواع الآثار الشريرة؛ وغالبًا ما يقترحون أن النساء العربيات بحاجة إلى «إنقاذهن» من ثقافتهن. يتحدى هذا الكتاب الرائد مثل هذه التخيلات المبسطة لحياة النساء العربيات، ويوضح تعقيدات فترة ما بعد الاستعمار كما صورتها روايات ما بعد ستينيات القرن العشرين لمجموعة مختارة من الكاتبات العربيات.

مع ذلك، وبسبب حرص الكاتبات والمحررات على تصحيح الخطأ، قد تكون بعض مقالات هذا الكتاب موجهة أيديولوجيًّا لدرجة لا تمكنهن في ميلهن النسوي إلى إدراك أن الرواية، قبل كل شيء، هي شكل من أشكال الفن ويجب دراستها جماليًّا

أيضًا. فبعض الروائيات يقدمن شخصيات بشرية، وحبكة، وأنماط سرد، وأساليب يمكن، بل يجب، دراستها بشكل كامل من خلال التحليل الجمالي للنقد الأدبي، ولكن لم يتم التعامل معها من هذا المنطلق بشكل كاف. مع ذلك، وبعد كل ما قيل وفعل، يعلن عنوان هذا الكتاب أنه عن النوع الاجتماعي والأمة والمجتمع في روايات المرأة العربية. لذلك، ينبغي اعتباره موضع ترحيب لتفتيح أعين القراء. كما يجب الاعتراف بمساهماته في دراسات المرأة والدراسات الأدبية العربية.

المراجع

- Boulatta, Issa J. (2003). "Review of Intersections: Gender, Nation, and Community in Arab Women's Novels, edited by Lisa Suhair Majaj, Paula W. Sunderman, and Therese Saliba." *DOMES*. October. 12(2):40-43.

كلمات مفتاحية:

روايات نسوية - أصوات النساء - الأدب النسوي العربي - المقاومة الثقافية – الاستشراق والمرأة العربية

تعريف المساهِمات

فاتن مرسي – رئيسة تحرير العدد

أستاذة الأدب المقارن بكلية الآداب، جامعة عين شمس، وباحثة متخصصة في الأدب المقارن، دراسات المرأة، والدراسات الثقافية. من أبرز منشوراتها كتاب «نصوص مرتحلة: تأملات في الأدب المقارن» (٢٠٢٤)، وكتاب «المنديل المعقود: دراسات في أعمال رضوى عاشور» (٢٠١٦)، بالإضافة إلى اشتراكها في تحرير كتاب عن الأدب النوبي نُشر بالإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية (٢٠٢٤). شاركت في لجان تحكيم للعديد من الجوائز الأدبية في مصر والعالم العربي. تتركز اهتماماتها البحثية حول تاريخ فلسطين وآدابها، وهو موضوع تناولته في العديد من دراساتها المنشورة وأبحاث الماجستير والدكتوراه التي أشرفت عليها أو ناقشتها في كلية الآداب جامعة عين شمس وكانت جميعها تدور حول التاريخ والأدب الفلسطيني المعاصر.

سماهر الضامن

أستاذة مساعدة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الملك سعود في الرياض، ونائبة رئيس الجمعية السعودية للأدب المقارن. متخصصة في الأدب المقارن والدراسات الثقافية، ومهتمة بالنقد السينمائي، التقاطعية، ونظرية النقد العرقي، وما بعد الاستعمارية، وما بعد الحداثة. صدر لها كتاب "نساء بلا أمهات: الوعي بالذات في الرواية النسائية السعودية"، وكتاب مترجم "دراسات في الفيلم الإفريقي"، وفي الطريق للنشر كتاب "المعينات: تمثيلات العاملات المنزليات في الرواية العربية".

أميرة أحمد

باحثة أكاديمية سودانية، مولودة ومقيمة بمصر. تركز أبحاثها على قضايا الهجرة واللجوء والإتجار بالبشر ونزيف العقول والتراث الثقافي والنوع الاجتماعي والتغير المناخي في سياقات الهجرة. تعمل حاليًّا أستاذة بقسم الاجتماع والأنثروبولوجيا والمصريات بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، كما أنها مديرة المشروع البحثي الكبير: "آثار الحراك السكاني والعنف والتضامن: إعادة صياغة التراث الثقافي من خلال منظور الهجرة". قبل عودتها إلى الجامعة الأمريكية، قامت بالتدريس في جامعات مختلفة في بريطانيا وأمريكا وأثيوبيا والأردن. وعملت أيضًا مع عدد كبير من منظمات المجتمع المدني والمنظمات الدولية الرائدة، مثل المنظمة الدولية للهجرة التابعة للأمم المتحدة في الأردن ومصر وسويسرا، وكذلك الاتحاد الدولي لجمعيات

الصليب الأحمر والهلال الأحمر في سويسرا. أحدث إصداراتها: "من أشقاء وشقيقات إلى لاجئين غير مرغوب في وجودهم: كيف تستجيب الدول المجاورة لأزمة اللاجئين في دول الجنوب العالمي؟"، المشرق الرابع/٢٠٢٤، في "اتجاهات الهجرة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: دور الدول المجاورة في أزمة اللاجئين". صادر عن معهد المشرق الألماني، ألمانيا.

رني إسكندر

طالبة دكتوراه في جامعة نابولي "الأوريانتالي"، تركز أبحاثها على قضايا المرأة والأعباء التي تحملتها في جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا خلال فترات الاضطرابات. حاصلة على درجة الماجستير في دراسات المرأة والنوع الاجتماعي، مع اهتمام خاص بالأرشيفات النسوية والتاريخ البديل. حملت رسالة الماجستير الخاصة بها عنوان "رضوى عاشور وأروى صالح: امرأتان كتبتا قصصهما وأعادتا كتابة تاريخ اليسار المصري"، وتركز على الكتابة كأداة للنشاط النسوي. نشرت مقالات متنوعة في مجلات علمية وصحف مختلفة تناولت قضايا النوع الاجتماعي والطبقة والعدالة الاجتماعية، معتمدة على نهج نسوي تقاطعي.

نهلة راحيل

أكاديمية وناقدة ومترجمة مصرية، تشغل منصب مدرسة الأدب الحديث والمقارن في كلية الألسن بجامعة عين شمس. لها العديد من البحوث العلمية والمقالات النقدية والترجمات الأدبية، بالإضافة إلى إصداراتها من الكتب المنشورة. حصلت على عدة جوائز في مجال الدراسات الأدبية والنقدية، من أبرزها جائزة كتارا للرواية العربية لعام ٢٠٢٣ عن كتابها "هويات تتصالح: تقاطعية النوع والعرق في السيرة الذاتية النسوية"، وجائزة الدولة التشجيعية لعام ٢٠٢٢ عن كتابها "الرهان الصهيوني وتحطيم الأساطير: دراسات في الأدب العبري الحديث".

روان عباس

باحثة نسوية في مؤسسة "المرأة والذاكرة"، حاصلة على بكالوريوس العلوم السياسية من جامعة القاهرة، وحصلت من خلالها على منحة ساويرس لدراسة الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية بجامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية. تتركز اهتماماتها البحثية على الدراسات الجندرية والحضرية وديكولونيالية المعرفة.

مريم جمال

متخصصة في المجال الصيدلي، وتشغل منصب المنسقة الإقليمية لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في "رابطة النساء الدولية للسلام والحرية"، وعضوة في أمانة المرأة بحزب مستقبل وطن. حاصلة على درجة الماجستير في الجندر والتنمية من جامعة القاهرة، وتركز اهتماماتها على قضايا الجندر والتنمية والسلام.

مي عامر

محاضرة وباحثة متخصصة في الأنثروبولوجيا الثقافية. حصلت على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الثقافية، مع تركيز خاص على دراسات الجندر، ودرجة الماجستير في الدراسات الثقافية في مجال الغناء الشعبي. أسست مجموعة «شخلعة» للرقص البلدي. وتعمل حاليًا على دراسة دكتوراه جديدة حول علاقة النساء بالرقص البلدي.

دعاء حسين

باحثة ومترجمة متخصصة في العلوم السياسية، وطالبة ماجستير في العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ومهتمة بالعلاقات الدولية والشرق الأوسط

هالة كمال

أستاذة الأدب الإنجليزي ودراسات الجندر بجامعة القاهرة، وعضوة مجلس أمناء مؤسستي "المرأة والذاكرة" و"المرأة الجديدة". باحثة أكاديمية متخصصة، تركز اهتماماتها البحثية وكتاباتها المنشورة باللغتين العربية والإنجليزية على مناهج البحث النسوي، والفكر والنقد النسوي، وأدب السيرة الذاتية وكتابة الحياة، بالإضافة إلى تاريخ الحركة النسوية المصرية

منى إبراهيم

أستاذة بقسم اللغة الإنجليزية في كلية الآداب، جامعة القاهرة. نشرت أبحاثًا متخصصة في مجالات متعددة تشمل الدراسات الأمريكية والدراسات المقارنة والكتابة النسوية ودراسات الترجمة وأدب الرحلات ودراسات ما بعد الكولونيالية والأدب الأفريقي. لها عدة ترجمات منشورة منها: "إياك والزواج من كبيرة القدمين" لـ "مينكة شيبر" (بالاشتراك مع هالة كمال) و"المرأة والجنوسة في الإسلام" لليلى أحمد (بالاشتراك مع هالة كمال) و"حكايات النساء/ حيوات النساء: سلطة الذكور في سياقات إسلامية" وهي مجموعة مقالات لكتاب مختلفين، وكتاب "القصص القصيرة لنجيب محفوظ ويوسف إدريس" للدكتورة منى ميخائيل، ومراجعة ترجمة كتاب "الجندر والمساواة في قوانين الأسرة المسلمة" وغيرها من الأعمال

المترجمة. شغلت منصب رئيسة تحرير مجلة "طيبة" بين عامي ٢٠٠٢ و٢٠١٨، حيث أصدرت أعدادًا حول موضوعات متنوعة، منها: النساء والتشريعات، النساء والمقاومة، النساء والتعليم، النساء والعلوم، وغيرها. وهي عضوة مؤسسة في مجموعة "أنا الحكاية" للحكي النسوي، وشاركت في تحرير مجموعة قصص قصيرة تحت عنوان "أنا الحكاية" من كتابات عضوات وأعضاء المجموعة.