

# თარგმანების კრებული

ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)

2019



ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი

EMC

Human Rights Education and Monitoring Center

თარგმანების კრებული მომზადებულია „ღია საზოგადოების ფონდების“ (OSF) მიერ დაფინანსებული პროექტის ფარგლებში „აქტივისტური რეზიდენცია ქვიარ ინტერვენციისთვის“.

თარგმანების კრებულში გამოთქმული მოსაზრებები გამოხატავს ავტორთა პოზიციას და არ შეიძლება განიხილებოდეს, „ღია საზოგადოების ფონდების“ (OSF) და ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) შეხედულებების ამსახველად.

**ენობრივი რედაქტორი:** ლაშა ქავთარაძე

**დიზაინი:** თორნიკე ლორთქიფანიძე

**გარეკანი:** სალომე ლაცაბიძე

**ტირაჟი:** 300

ISBN: 978-9941-8-1456-3

აკრძალულია აქ მოყვანილი მასალების გადაბეჭდვა, გამრავლება ან გავრცელება ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) წერილობითი ნებართვის გარეშე.

მისამართი: ირ. აბაშიძის 12ა, 0179, თბილისი, საქართველო

ტელ: +995 032 2 23 37 06

[www.emc.org.ge](http://www.emc.org.ge)

[info@emc.org.ge](mailto:info@emc.org.ge)

<https://www.facebook.com/EMCRIGHTS/>

# სარჩევი

<b>ჩემი საკუთარი ჩაგვრის განსაზღვრა .....</b>	<b>7</b>
ჩი ჩი ში	
<i>თარგმანი: ლაშა ქავთარაძე</i>	
<b>სურვილის რეორიენტირება:</b>	
<b>გვი ინტერნაციონალი და არაბული სამყარო.....</b>	<b>42</b>
ჭოზეფ მასადი	
<i>თარგმანი: ლაშა ქავთარაძე</i>	
<b>სხვა სექსუალური მოქალაქის გამოჩენა:</b>	
<b>ორიენტალიზმი და სექსუალობის მოდერნიზება .....</b>	<b>77</b>
ლეთისია საბსაი	
<i>თარგმანი: თორნიკე ჭუმბურიძე</i>	
<b>დეკოლონიური ფემინიზმისკენ.....</b>	<b>114</b>
მარია ლუგონესი	
<i>თარგმანი: თორნიკე ჭუმბურიძე</i>	



# ჩემი საკუთარი ჩაგვრის განსაზღვრა

## ნეოლიბერალიზმი და მსხვერპლად ყოფნის მოთხოვნები

ჩი ჩი ში

*ლაშა ქავთარაძის თარგმანი*

### საკითხი 26[2]: იდენტობის პოლიტიკა

იდენტობის პოლიტიკამ წინა ხაზები დაიკავა თანამედროვე მემარცხენე პოლიტიკის მთავარი ბრძოლის ველზე. მიუხედავად ამისა, ხშირად, არასაკმარისად განმარტებული და პოლიტიკურად სადავოა, თუ რა იგულისხმება „იდენტობის პოლიტიკაში“. მე ვამტკიცებ, რომ იდენტობის პოლიტიკის მნიშვნელობა და გამოყენება შეიცვალა ახალი სოციალური მოძრაობების გაჩენიდან მოყოლებული, რამაც შექმნა თეორიული დაბნეულობა იმის შესახებ, თუ როგორ გვეხმის იდენტობაზე დაფუძნებული ორგანიზება. ერთი მხრივ, „იდენტობის პოლიტიკის“ კონცეპტი ესენციალიზმის, პარტიკულარიზმისა და კულტურული დეტერმინიზმის ჭაგრისით არის ჩამოვარცხნილი<sup>1</sup>. ეს შეიძლება დავინახოთ როგორც იდენტობის პოლიტიკის მოძრაობების მარცხის აღიარება, ყურადღება მიექცია შიდაჯგუფური განსხვავებებისათვის, რითაც უნებლიედ დომინაციის სტრუქტურების კვლავწარმოებას შეუწყო ხელი თავად მოძრაობების შიგნით. მეორე მხრივ, იდენტობა როგორც „გამოცდილება“ საყოველთაოდ მიღებულ ლაკმუსის ქაღალდად იქცა აქტივისტურ წრეებში პოლიტიკური ლეგიტიმაციისათვის; მემარცხენეებში ფართოდაა გავრცელებული მტკიცება, რომ ჩაგვრულს უკეთ აქვს გააზრებული რეალობა, ვინაიდან ის მათ იდენტობებს, მათი ჩაგვრის გამოცდილებებს ეფუძნება. რაც არ უნდა პარადოქსული იყოს, ამ ორი, ერთი შეხედვით დაპირისპირებული მტკიცების ერთდროულად ფართოდ გავრცელებამ დამაბნეველი გარემო შექმნა, სადაც „იდენტობის პოლიტიკა“ დაცინვის საგნად

---

1 Alcoff 2000

იქცევა მაშინაც კი, როდესაც იდენტობის როგორც ცენტრალური პოლიტიკური მნიშვნელობის განმტკიცება ხდება.

ერთ-ერთი მაგალითი, რომელიც ცხადყოფს წინააღმდეგობებსა და დაძაბულობას, რომელიც იდენტობის პოლიტიკის თანამედროვე არეგში არსებობს, არის დაპირისპრება Black Lives Matters (BLM)-ის აქტივისტებსა და ჰილარი კლინტონს შორის, კლინტონის დემოკრატების საპრეზიდენტო კანდიდატობის კამპანიის დროს. ნიუ ჰემპშირში მომხდარ შემთხვევას კამათი მოჰყვა კლინტონსა და BLM-ის ორ აქტივისტს შორის. აქტივისტებმა კლინტონს პასუხი მოსთხოვეს მისი როლის გამო მასობრივი დაპატიმრების პოლიტიკასა და ნარკოტიკებისათვის გამოცხადებულ ომში და მოსთხოვეს, რომ პასუხისმგებლობა აელო ზიანზე, რომელიც ამ ყველაფრის შედეგად შავკანიანთა თემს მიაღება. დაუნასია იანსეი, ერთ-ერთი აქტივისტი, თავიანთ მიზანს აღწერს, როგორც „პირადი რეფლექსიის გამოხატვას კლინტონის პასუხისმგებლობაზე, რომელიც მას ეკისრებოდა როგორც პრობლემის გამომწვევი მიზეზის ნაწილს“.<sup>2</sup> ეს მომენტი კამერებმა დააფიქსირეს და მალევე გავრცელდა ონლაინ სივრცეში. BLM-ის აქტივისტების დასმული შეკითხვები, ისევე როგორც თავად ინციდენტის წარმოჩენის კუთხე, ცხადად აჩვენებს იმ დაძაბულობათაგან არაერთს, რომლის გამოკვლევაც მე მსურს. კერძოდ, მხედველობაში იქონიეთ აღნიშნული განცხადებები:

**შეკითხვა:** „რა შეიცვალა თქვენს გულში ისეთი, რაც შეცვლის ამ ქვეყნის გეგს... როგორ წარმოგიდგენიათ, რით განსხვავდება ეს ყველაფერი იმისაგან, რაც უკვე გააკეთეთ ადრე“? [ავტორის მახვილი]

**შეკითხვა:** „... თქვენ არ ეუბნებით შავკანიან ადამიანებს იმას, რაც უნდა ვიცოდეთ. და ჩვენ არ გეტყვით იმას თუ რა უნდა გააკეთოთ თქვენ“.

**ჰილარი კლინტონი:** „მე კი არ გეუბნებით თქვენ რაღაცას, არამედ უბრალოდ გეუბნებით, რომ თქვენ მითხრათ მე“.

**შეკითხვა:** „მე იმას ვგულისხმობ, რომ ეს არის და ყოველთვის იყო ძალადობის თეთრკანიანთა პრობლემა (white problem of violence). ჩვენ ბევრი არაფრის გაკეთება შეგვიძლია ჩვენს წინააღმდეგ ძალადობის შესაჩერებლად“.<sup>3</sup>

2 Daunasia Yancey, quoted in Tesfaye 2015

3 იქვე

ამ გასაუბრებაში, როგორც ჩანს, BLM-ის აქტივისტი ინსტიტუციური პოლიტიკისაგან დისტანცირებას ცდილობს. როდესაც ჰილარი კლინტონი მას ეკითხება, თუ როგორი პოლიტიკის გატარებას ისურვებდა ის, ის უარს ამბობს პასუხის გაცემაზე: „ჩვენ არ გეტყვით იმას თუ რა უნდა გააკეთოთ თქვენ“. ცხადად ჩანს, რომ ისინი საკუთარ როლს არ ხედავენ ინსტიტუციური გამოსავლების შეთავაზებაში და ცდილობენ, საკუთარი თავის დისტანცირება მოახდინონ „ძალადობის თეთრკანიანთა პრობლემისაგან“. ეს განასახიერებს მემარცხენე პოლიტიკის ბოლოდროინდელ ტენდენციას, გამიჯნოს ჩაგრული და მისი დისტანცირება მოახდინოს ძალაუფლებისა და ინსტიტუციებისაგან. პარადოქსია, მაგრამ ჩაგრულთა ძალა დანახულია მათი დაკნინებული მდგომარეობიდან მომდინარედ. ამ ყველაფერს მიყვავართ წინააღმდეგობის მოდელთან, რომელმაც საეჭვოა, შეძლოს მიზნის გარშემო ორგანიზება და ნაცვლად ამისა, დაფუძნებულია გარღვევის მომენტებზე (moments of rupture), რომელიც არსებულ რეჟიმს ანგრევს. ეს შეესაბამება იდენტობის როგორც სუბიექტზე თავს მოხვეული ძალაუფლების ნიშნის კონცეფციასა და ძალაუფლების არქონის როგორც პოლიტიკური ღირსების კონცეფციას.

თუმცა, იდენტობის ეს კონცეფცია წინააღმდეგობაში მოდის იდენტობის პოლიტიკის მეორე თეორიულ მიმართულებასთან, რომელიც აქცენტს აკეთებს ჩაგვრის აფექტურ (ემოციურ) და ემპირიულ აღწერაზე. BLM-ის აქტივისტები, რომლებიც კლინტონს სთხოვენ, რომ გულში ჩაიხედოს და გამოხატოს გრძნობები, არის მაგალითი იმისა თუ როგორ არის გაჟღენთილი მემარცხენეთა ენა აღიარების ფსიქიკური განზომილებით. ინსტიტუციური პოლიტიკების უარყოფისა და ძალაუფლებისაგან ჩაგვრის დისტანცირებასთან თანაარსებობის ტენდენცია ჩაგრულებს ხედავს როგორც ინსტიტუტებისა და ძალაუფლების მქონეთა მიერ ემოციური აღიარების მაძიებლებს. აღსანიშნავია, რომ BLM-ის მიერ კლინტონის დაკითხვა მათ ინტერვენციას ინტერპერსონალურ რეგისტრში ათავსებს. წინააღმდეგობის მოძრაობების ეს განზომილება ისწრაფვის მათი სპეციფიკური იდენტობის აღიარებისა და ხილვადობისაკენ, თუმცა ეს იდენტობა ფორმულირებულია აფექტური (ემოციური) ტერმინებით. კონკრეტულად, ის, რაც თითქოსდა ხილული უნდა გახდეს, არის ჩაგრულისა და მჩაგვრელის იდენტობები. მაშინ, როდესაც BLM-ის აქტივისტები თავს იკავებენ

კონკრეტული პოლიტიკებისა თუ მისაღწევი მიზნების კლინტონისათვის შეთავაზებისაგან, სანაცვლოდ კლინტონისაგან ითხოვენ „რეფლექსიას“: „როგორ შეიძლება, რომ შეცდომები, რომლებიც თქვენ დაუშვით, იქცეს გაკვეთილად ყველასთვის ამერიკაში, რათა მათ რეფლექსია მოახდინონ იმაზე, თუ როგორ ვეცხვით შავკანიან ადამიანებს ქვეყანაში<sup>4</sup>. ამ კონკრეტულ მაგალითს საფუძვლად უდევს ვარაუდი, რომ ჩაგვრის ხილვადად ქცევა როგორღაც შეამცირებს მას. ეს ჯდება პოლიტიკის „დამუნათების კულტურის“ (Call-out culture) მოდელში, სადაც ჩაგვრაზე საუკეთესო პასუხად მიიჩნევა ადამიანების პირდაპირ გამოწვევა მათი პოზიციონირებისა და სხვების გამოცდილების გააზრების უუნარობის გამო. ფოკუსი, აქ, ინტერპერსონალური დინამიკისა და ჩაგვრის სისტემების ცხოვრებისეული, ყოველდღიური ეფექტების გაანალიზებაზეა.

ამ სტატიაში, თავდაპირველად, მოკლედ მიმოვიხილავ ნეოლიბერალიზმის შემოსვლის ლოგიკასა და შედეგებს. მოვიყვან არგუმენტებს, რომ ნეოლიბერალიზმის ნაწარმოები ინდივიდუალიზაციის წნეხმა შექმნა პოლიტიკური კლიმატი, სადაც მოთხოვნა ემანსიპაციამდე გაისმის, როგორც მოთხოვნა დესტიგმატიზაციასა და ჩაგვრული იდენტობების ხილვადად ქცევაზე. ამისათვის, გამოვიყენებ „ინტერსექსიურობის“ ჩარჩოს, როგორც იდენტობის პოლიტიკის ახალ სახეს. პოლიტიკური ბრძოლის ატომიზაციამ და კოლექტიური ქმედების ჩვენეულ გაგებაზე წამოსულმა წნეხმა გააჩინა სივრცე, სადაც ინდივიდუალური ტრავმის საყოველთაოდ გავრცელება ხდება ერთადერთი გზა ერთიანობის გასააზრებლად. იმისათვის, რომ გავცდეთ ამ მდგომარეობას, საჭიროა, გავაცოცხლოთ კოლექტივის როგორც წინასწარგანზრახული კონსტრუქციის პოლიტიკური მნიშვნელოვნება. ამ გზით, ჩვენ შეგვიძლია, გავიაზროთ კოლექტიური სოლიდარობა, როგორც ადამიანური აგენტობის შედეგი, რომელიც ოპოზიციონარულია მისი, როგორც დომინაციის სტრუქტურების ზეგავლენით ჩამოყალიბებულის გაგებასთან

4 იქვე



## I

ნეოლიბერალიზმის პოლიტიკური ეკონომია, ცოდნის თვალსაზრისით, დამყარებულია რადიკალური თავისუფალი ბაზრის ჩიკაგოს სკოლის ეკონომიკაზე. მას აღწერენ ხოლმე, როგორ ცხოვრების ყოველი ასპექტის საბაზრო ღირებულებებით კოლონიზაციას; ამით, ის ვარაუდობს, რომ კაპიტალის ლოგიკა ისედაც უკვე უნივერსალურია<sup>5</sup>. კლასიკური ლიბერალიზმი კაპიტალისტურ ეკონომიკას გარკვეულ ბუნებრივ ლოგიკას მიაწერდა, მიიჩნევდა რა ბაზრების გაჩენას, როგორც სპონტანურს, დამყარებულს „ბარტერი, სატვირთო, გაცვლის“ ბუნებრივ მიდრეკილებაზე.<sup>6</sup> უფრო ფართოდ, ის დაკავშირებული იყო საზღვრებთან „ბუნების კანონის“ კონტექსტში; „ბუნებრივმა კანონებმა, რომლებიც ადამიანს აქცევს იმად, რაც ის არის „ბუნებრივად“, უნდა შეასრულოს სახელმწიფოს ქმედებების საზღვრების ფუნქცია; ეკონომიკის კანონებმა, „ბუნების“ კანონების თანასწორად, უნდა შემოსაზღვრონ და დაარეგულირონ პოლიტიკური გადაწყვეტილებები“.<sup>7</sup> ამგვარად, კლასიკურ ლიბერალიზმში, არსებობს ნაპრალი სამოქალაქო საზოგადოებასა და ეკონომიას შორის, სადაც თანასწორობისა და თავისუფლების ღირებულებები ანტაგონისტურად ფუნქციონირებენ; ამის დანახვა შეიძლება ლიბერალიზმის სხვადასხვაგვარ კრიტიკასა და მის მრავალ მიმართულებაში, რომლებიც მე-19 საუკუნეში არსებობდა.

ნეოლიბერალიზმის პირობითი აღმოცენება, დარდოსა და ლავალის მიხედვით, დაიწყო ლიბერალური გუვერნმენტალობის კრიზისიდან, რომელიც უუნარო აღმოჩნდა, ფორმის ცვლილების გარეშე, დაპირისპირებოდა კაპიტალიზმში მომხდარ ორგანიზაციულ ცვლილებებს. ეს იყო „კრიზისი, რომელიც, ძირითადად, პოლიტიკური ინტერვენციის პრაქტიკულ პრობლემებს აყენებდა ეკონომიკაში, სოციალურ საკითხებსა და მის დოქტრინალურ გამართლებაში“<sup>8</sup>. ნეოლიბერალიზმის ლიბერალიზმისაგან გაყრა საბაზრო-გაცვლის ლოგიკიდან საბაზრო-კონკურენციის ლოგიკაზე გადასვლისას მოხდა. ბაზრის კლასიკური კონცეფცია, რომე-

5 Read 2010, გვ. 2

6 Dardot and Laval 2013, გვ. 22

7 იქვე

8 Dardot and Laval 2013, გვ. 28

ლიც გაცვლის ბუნებრივ იმპულსზე დაფუძნებული, ხდება ეკონომიკური კონკურენციის კონცეფცია, რომლისთვისაც ბაზარი უნდა კონსტრუირდეს, რათა განხორციელდეს.<sup>9</sup> ის სცდება ეკონომიკის საზღვრებს. ნეოლიბერალიზმის ლოგიკა ხედავს, რომ კაპიტალიზმი ინვესტს მუდმივ ეკონომიკურ ცვლილებებს, რაც კონკურენციითაა გამყარებული; ეს კი ადამიანური ბუნების ადაპტაციას მოითხოვს. მას სჭირდება როგორც ინდივიდუალურ, ისე კოლექტიურ დონეზე კონკურენციის ინტერნალიზება და ყალიბდება როგორც ქცევის მოდელი: „ნეოლიბერალური რაციონალობა ახალისებს ეგოს რათა ისე მოიქცეს, რომ საკუთარი თავი გააძლიეროს კონკურენციაში გადასარჩენად“.<sup>10</sup>

ნეოლიბერალიზმი, როგორც ასეთი, შეიძლება გავიგოთ არა როგორც უბრალოდ პოლიტიკური ეკონომია, არამედ როგორც საზოგადოების ტიპი და მმართველობის რეჟიმი. ფუკოს კონცეპტის „გუვერნმენტალობის“ კვალდაკვალ, რომელიც გაიგება როგორც „ქცევათა ხელმძღვანელობა“ ან როგორც სახელმწიფო აპარატის მეშვეობით ადამიანთა ქცევის მართვა, ნეოლიბერალიზმი შეეცადა სუბიექტურობის ტრანსფორმირებას.<sup>11</sup> მან, თავისთავად, თან მოიტანა ახალი ურთიერთობები და ამავდროულად, მოახდინა კაპიტალიზმის ფორმის რეკონფიგურაცია. სახელმწიფოს უკან დახვევისა და ბაზრის მიერ სახელმწიფოს კოლინიზაციის მეშვეობით, ნეოლიბერალიზმი ფუნქციონირებს სახელმწიფოს ეგოდიტ განხორციელებული სტრატეგიებით, რომლებიც ეძიებენ თვით-ინტერესის სუბიექტის ჩამოყალიბებასა და ისეთი სუბიექტების შექმნას, რომლებიც ორიენტირებულნი არიან ბაზარზე. როგორც ლემკე აღნიშნავს, ნეოლიბერალიზმი მიზანმიმართულად აშენებს ზუსტად ისეთ ეკონომიას, რომელიც, როგორც იდეოლოგია, უკვე არსებობს, ხელს უწყობს კონკურენტულ ურთიერთობებს და ამავდროულად, სოციალური ურთიერთობების საფუძვლად კონკურენციას ხედავს.<sup>12</sup>

ნეოლიბერალიზმი ცდილობს, გააქროს ნაპრალი, რომელიც არსებობს „ერთი მხრივ, მორალურ და პოლიტიკურ პრინციპებსა და მეორე

9 Read 2010

10 Dardot and Laval 2013, გვ. 292

11 Foucault 1982

12 Lemke 2007, გვ. 203

მხრივ, ეკონომიკურ წესრიგს შორის<sup>13</sup>. ის ცდილობს, მორალური ღირებულება ეკონომიკურ ურთიერთობებზე მალლა მოათავსოს; კონკურენცია არა მხოლოდ ეკონომიკური საჭიროება, არამედ მორალური იმპერატივიცაა. სოციალური კავშირები და კოლექტიური უსაფრთხოებები დანახულია როგორც ხელის შემშლელი კონკურენციისთვის და სოციალური დაცვა დამანგრეველია ღირებულებებისათვის, რომელიც კაპიტალიზმს სჭირდება ფუნქციონირებისათვის. ნეოლიბერალიზმი, როგორც ასეთი, კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს „ნებისმიერი ტიპის კოლექტიურ სტრუქტურას, რომელმაც შესაძლოა წინააღმდეგობა გაუწიოს წმინდა ბაზრის ლოგიკას“<sup>14</sup>. ეს არის სამუშაო ძალის ატომიზაციის წინამძღვრები და დარტყმა პროფკავშირებსა თუ ნებისმიერ წინააღმდეგ, რომელმაც შეიძლება შეაფერხოს ინდივიდუალური კონკურენცია. პოსტ-ფორდისტული ეკონომია, აქცენტით მოქნილობაზე, multi-tasking-ზე<sup>15</sup>, ქვეკონტრაქტობაზე და ა.შ. წაახალისა კეთილდღეობის სახელმწიფოს ნგრევამ და თანმდევმა მორალურმა იმპერატივმა შრომაზე. კოლექტიური რესურსების პრივატიზებას თან ახლავს მორალური, იდეოლოგიური შეტევა სახელმწიფო მეურვეობაზე, რომელიც უსაფრთხოებას წარმოაჩენს როგორც ბარიერს თვით-მენეჯმენტის, ინოვაციისა და სიმდიდრის შექმნისათვის.

ამავდროულად, პოსტ-ფორდისტული კაპიტალიზმის ქსელის სტრუქტურა არის ის, რომელიც გავლენას ახდენს დასაქმებულთა კონტროლის ინტერნალიზებაზე. მოითხოვს რა განგრძობით თვით-განვითარებასა და საკუთარ თავში რესურსების დაბანდებას. სუბიექტების გარდაქმნა მწარმეებად, უნივერსალურ ანტერპრენერებად ცდილობს, გააქროს განსხვავება კაპიტალისტსა და მუშას შორის; ბიზნესმენსა და მოაქალაქეს შორის. ხდება მუშების როგორც „ადამიანური კაპიტალის“ რებრენდინგი, რომლებიც საკუთარ თავებს ისე ფლობენ როგორც აქტივებს, რომელთაგან თითოეული საკუთარ ღირებულებაზეა პასუხისმგებელი. ეს ინკაფსულირებულია „უნარის“ (skill) კონცეპტში, რომელიც აერთიანებს ადამიანის თვისებებს მის სამუშაო-ძალასთან.<sup>16</sup> ისეთი ზომები, როგორიცაა დასაქ-

13 Read 2010, გვ. 46

14 Bourdieu 1998

15 (მთარგ.) რამდენიმე საკითხზე ერთდროულად მუშაობის უნარი

16 Boltanski and Chiapello 2006, გვ. 155

მებულთა რუტინების ინდივიდუალიზაცია და შესრულება-გადახდის სქემების გამოყენება, დამსაქმებელთა მხრიდან განხორციელებული თავდასხმა პროფკავშირების კოლექტივიზმზე, რომელმაც, ისტორიულად, გააუმჯობესა კოლექტიური და ინდივიდუალურ დასაქმებულთან, როგორც ქვეკონტრაქტორთან მოპყრობის პირობები.

ნეოლიბერალიზმის როგორც რაციონალობის გაგება, რომელიც ახდენს სუბიექტის ფორმაციის სტრუქტურირებას, არის იმპერატივი ბოლო ხანებში იდენტობის მობილიზების გასააზრებლად და დეპოლიტიზირების ეფექტების დასაანახად, რომელიც წარმოიშობა თანამედროვე იდენტობის პოლიტიკის ლოგიკასა და გუვერნმენტალობის ნეოლიბერალურ ტექნიკებს შორის უნებლიე კორელაციით. ნეოლიბერალიზმი წარმოადგენს თავდასხმას კოლექტიურ სოლიდარობაზე, იმ ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ საფუძვლებზე, რომელიც ადამიანებს აერთიანებს. ამ პროცესში, ის ახდენს ტანჯვის მიზგების პერსონალიზებას ინდივიდუალურ ტრავმებად, რომლებიც, საპასუხოდ, შეიძლება თვით-მენეჯმენტს დაექვემდებარონ.<sup>17</sup>სამუშაოს პერსონალიზება და პოლიტიკური თავდასხმები კავშირებზე არის იერიში კოლექტიური ქმედების ეკონომიკურ საფუძვლებზე, ხოლო აქცენტის გაკეთება თვითის (self) მარკეტიზაციასა და უნიკალური, აუთენტიკური, ინდივიდუალური იდენტობის მნიშვნელობაზე ასუსტებს კოლექტიური გამოცდილების გაგების სანყისებს.

მე ვამტკიცებ, რომ ნეოლიბერალიზმი, თავისი მცდელობისას, გაანადგუროს კოლექტიურობის საძირკველი, ქმნის ბაზისს, სადაც მოძრაობები უპირატესობას ანიჭებენ ინდივიდუალობას. თანამედროვე იდენტობის პოლიტიკის თეორია და პრაქტიკა აირეკლება ბრძოლათა დეპოლიტიზებაში, რომელიც ჩაგვრას წარმოაჩენს როგორც სუბიექტურსა და ინდივიდუალურს. დისკურსული ცვლილებები რომლებიც იდენტობის პოლიტიკის ენაში მოხდა, წარმოაჩენს ცვალებად დაშვებებს შესაძლებლობათა საზღვრების შესახებ. ზოგადად რომ ვთქვათ, მთავარი ცვლილება მოხდა კოლექტიურ და სტრუქტურულ გამოწვევებზე ორიენტირებული ენიდან იმ ენაზე გადასვლაში, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს ინდივიდუალურ ქმედებებს და აქცენტს აკეთებს განსხვავებაზე. მართალია, აღნიშნულია, რომ ჩაგვრა „სისტემურია“, მაგრამ ის, რაც განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში

ხვდება ხოლმე არის ჩაგვრის ეფექტები. ის გამოცალკევებულია ანალიზისაგან თუ რატომ არსებობენ ისეთი სისტემები, როგორებიც არის რასიზმი და პატრიარქატი. ამ წაკითხვის პრობლემა ის გახლავთ, რომ მსხვერპლთა არალიარებაზე კონცენტრირება, ხშირად, ანალიზიდან გამოტოვებს ხოლმე არალიარების გამომწვევ მიზეზებს<sup>18</sup>. ეს ხდება ჩარჩოში, რომელიც ძალაუფლების არქონას ღირებულებას ანიჭებს, დამცირებულ იდენტობებს მორალურ რეგისტრში ათავსებს, ცდილობს, ტანჯვა პოლიტიკურ პროგრამაში მოიცვას მაშინ, როცა თან დანაშაულის გრძნობის პოლიტიკას ახალი-სებს, რომელიც თვითგვემას ტრანსფორმაციასთან ათანაბრებს.

## II

ის, რომ ნეოლიბერალური რაციონალობა ბადებს საკუთარი თავით აკვირებას, კარგად ჩანს მიმართულებაში, რომელიც თანამედროვე იდენტობის პოლიტიკას აქვს აღებული. ცვლილება „იდენტობის პოლიტიკის“ გამოყენებაში კი, აირეკლავს კოლექტიური პოლიტიკების განცდილ მარცხებს. იდენტობის პოლიტიკა, თავდაპირველად, აღწერდა მოძრაობებს სოციალური იდენტობის საფუძველზე ჩაგრული კონკრეტული ჯგუფების გათავისუფლებისათვის. მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში, ქალთა განმათავისუფლებელი, ლგბტ და შავკანიანთა სამოქალაქო უფლებების მოძრაობები, ყველანი მობილიზდნენ ამა თუ იმ ჯგუფისათვის სპეციფიკური უსამართლობების საფუძველზე. ნენსი ფრეიზერის მტკიცებით, ამით აღინიშნა ცვლილება „პოლიტიკური განაცხადების გრამატიკაში“ ეკონომიკურიდან კულტურულისაკენ.<sup>19</sup> მიუხედავად ამისა, იდენტობის პოლიტიკის საწყისები წინააღმდეგობაში არ მოდიოდა სოციალიზმთან. მართლაც, ახალი მემარცხენე ჯგუფები ძველ მემარცხენეთა უხეში, რედუქციონისტული კლასობრივი პოლიტიკების პასუხად დაარსდა, თუმცა, ისინი ჩამოყალიბდნენ სოციალისტური ორგანიზების ტრადიციის ფარგლებში. ისინი უბრალოდ უარყოფდნენ თეთრკანიან, მამაკაც მუშას, როგორც უნივერსალურ სუბიექტსა და მის მდგომარეობას, როგორც უნივერსალურს.

18 Markell 2003

19 Fraser 1997

იდენტობის ეს პოლიტიზირება იყო პასუხი მატერიალური შედეგების ისტორიულ ფორმაციებზე და ნაძალადეგ ვალდებულებებზე, რომლებიც მომდინარეობდა ექსპლოატაციისა და მორჩილებისაგან. შავკანიანთა განმათავისუფლებელი ჯგუფები იბრძოდნენ „გაუცხოებისა და შავკანიანობის ცალმხრივობის“ წინააღმდეგ, ხოლო ქალთა განმათავისუფლებელი მოძრაობები „იბრძოდნენ რეპროდუქციული და სექსუალური თავისუფლებისათვის, (თავიანთი სხეულების) წარმოების საშუალებებზე კონტროლის მოპოვების მცდელობისას“.<sup>20</sup> აქ, იდენტობა დანახული იყო როგორც პოლიტიკური მიმართება. მიუხედავად ამისა, შავკანიან ქალთა ხშირი გამორიცხვა ამ მოძრაობებიდან მიუთითებდა შავკანიანობისა და ქალობის ცალკეული გამოცდილებების ესენციალიზების ტენდენციამზე, რაც შავკანიან კაცთა და თეთრკანიან ქალთა ინტერესებს წარმოაჩენდა „შავკანიანთა“ და „ქალთა“ იდენტობებად. შავკანიანი ფემინისტები ორგანიზდნენ აღნიშნული წინააღმდეგობრიობებისა და „ერთგანზომილებიანი პერსპექტივის“ პასუხად, რომელიც ხშირად აღქმული იყო როგორც სრული სურათი. ცნობილი აქტივისტი და აკადემიკოსი ბელ ჰუკსი წერს, რომ „თეთრკანიანი ქალი, რომელიც დომინირებს ფემინისტურ დისკურსში დღეს, იშვიათად სვამს შევითხვას იმასთან დაკავშირებით, არის თუ არა სწორი ქალების რეალობის მათეული პერსპექტივა, ქალების როგორც კოლექტიური ჯგუფის ცხოვრებისეულ გამოცდილებასთან მიმარებით. არც ის იციან თუ რა მასშტაბით აირეკლავს მათი პერსპექტივები რასისა და კლასის ნიშნით წინასწარგანწყობებს“.<sup>21</sup> ის მიანიშნებს შავკანიანთა ჩავვრისა და ქალთა ჩავვრის შედარებების სიმცდარეზე: „ეს გულისხმობს, რომ ყველა ქალი თეთრკანიანია და ყველა შავკანიანი კაცია“.<sup>22</sup>

ფაქტობრივად, ტერმინ „იდენტობის პოლიტიკის“ გამოგონება უშუალოდ მიეწერება Combahee River Collective (CRC)-ს, 1970-იან წლებში მოქმედ შავკანიან ფემინისტთა ჯგუფს.<sup>23</sup> ისინი მას ასე აღწერენ: ჩვენს საკუთარ ჩავვრაზე ეს ფოკუსირება განსხეულდება იდენტობის პოლიტიკის კონცეპტში. ჩვენ გვჭერა, რომ ყველაზე საფუძვლიანი და პოტენციურად

20 Mitchell 2013

21 Hooks 2015, გვ. 3

22 Hooks 1990, გვ. 7

23 Breines 2006

ყველაზე რადიკალური პოლიტიკები პირდაპირ ჩვენი იდენტობიდან მოდის, ნაცვლად სხვების ჩაგვრის აღმოფხვრაზე მუშაობისა“.<sup>24</sup> თუმცა, CRC-ის მიზანი სეპარატისტული პოლიტიკების წარმოება სულაც არ იყო. მათი მიზანი შეიძლება გავიაზროთ როგორც ანტიიმპერიალისტურ კონტექსტში განსხეულებული უნივერსალური ემანსიპაციის ლოგიკა. მესამე სამყაროში ანტიკოლონიური მოძრაობებისა და არადასავლელ მოაზროვნეთა გავლენა, ღრმად იყო გაჭერებული ინტერნაციონალიზმის სოციალისტური გაგებითა და ჩაგვრის კონკრეტულ ფორმებსა და უნივერსალურ ემანსიპაციას შორის ურთიერთობით. ეს კარგად გამოიხატებოდა სენტიმენტში, რომ „როდესაც ვიბრძვით ჩვენი ხალხისათვის, ჩვენ ასევე ვიბრძვით მთელი მსოფლიოს ხალხებისათვის“.<sup>25</sup> ასეთი იყო CRC-ის მიერ იდენტობის პოლიტიკის გააზრების ლოგიკა, რომელსაც საკუთარი თავი ესმოდა როგორც ბრძოლა გარკვეული სისტემებისაგან გათავისუფლებისათვის, რომლებიც მათ უკრძალავდა ადამიანად ყოფნის სრული პოტენციალის გამოყენებას: „ჩვენ ვაცნობიერებთ, რომ ყველა ჩაგრული ხალხის გათავისუფლებას სჭირდება კაპიტალიზმისა და იმპერიალიზმის პოლიტიკურ-ეკონომიკური სისტემების, ისევე როგორც პატრიარქატის დანგრევა“.<sup>26</sup>

დღესდღეობით, ეს თეორიული გააზრება ხშირად დანახულია როგორც „ინტერსექციულობის“ საფუძვლების შემადგენელი ნაწილი. ინტერსექციული იდენტობის პოლიტიკა არის პასუხი ე.წ. „ცალკეული საკითხების“ იდენტობის პოლიტიკის მოძრაობების რედუქციონიზმზე, რომელიც გამოირიცხავდა მრავლობითი ჩაგვრისა და იდენტობის კომპლექსურობას. იგი, ყველაზე ხშირად, გვხვდება რასისა და გენდერის კვეთაზე და ანტირასისტული და ფემინისტური ჩარჩოებიდან შავკანიან ქალთა ექსკლუზიის ფორმით. თუმცა, შეცდომა იქნება მივიჩნიოთ, რომ თანამედროვე ჩარჩოები ისტორიულად თანმიმდევრულია. მართალია, ინტერსექციულობის კონცეპტს სართო ფესვები აქვს CRC-ის მიერ განსახიერებულ მიდგომასთან, მაგრამ ის აღმოცენდა კონკრეტული პოლიტიკების პირობებში, რომლებიც ბევრი სხვადასხვა კუთხით, გასცდა პოლიტიკებს, რომლებსაც

24 The Combahee River Collective 1977

25 Mohandesi 2016

26 The Combahee River Collective 1977

პრაქტიკაში ატარებდნენ CRC და აქტივისტები, რომლებიც ინტერესციულობის წინაპირობაზე აცხადებენ პრეტენზიას.

მე ამოსავალ წერტილად ვიღებ დათქმას, რომ თანამედროვე იდენტობის პოლიტიკები ერთიანდებიან აღიარებისა და ჩავვრის ინტერპერსონალური დინამიკების გარშემო, რამდენადაც ეს განსახიერდება „ინტერსექციულობის“ ჩარჩოში. იდენტობა, როგორც ასეთი, მიემა აუთენტიკურობის დისკურსს და დაშორდა მატერიალურ ბაზისს, რომელზეც ის არის დაფუძნებული. ჩავვრის საწყის პრობლემაზე ფიქრისაგან დაშორებით, იდენტობის პოლიტიკა თავად იქცევა შედეგად, სადაც დაკნინებული იდენტობების განმტკიცების ძიება ხდება. ამან შესაძლებელი გახადა იდენტობის პოლიტიკის დისკურსის ელემენტების მეინსტიმულად ქცევა ნეოლიბერალურ რაციონალიზმთან დაპირისპირებაში. ინტერსექციულობა გახდა დომინანტი ჩარჩო, რომლის ფარგლებშიც იდენტობა დანახულია არა მხოლოდ აქტივისტთა წრეებში, არამედ არასამთავრობო ორგანიზაციებსა და სამთავრობო ინსტიტუციებშიც.<sup>27</sup> ამგვარად, მაშინ, როდესაც ინტერსექციულობა ზედაპირულად გაიგება როგორც უარყოფა იდენტობის მწყობრი, ესენციალისტური კონცეფციებისა, პრაქტიკაში, მან გაამრავლა იდენტობები ისე, რომ იდენტობის კატეგორიების ესენციალიზმი გამონვევის წინაშე არ დაუყენებია. ინტერსექციული ჩარჩო, როგორც ასეთი, ცენტრალურად აქცევს იდენტობის განმტკიცებას ისე, რომ საერთოდ არ უქმნის უხერხულობას იმას, რის განმტკიცებაც ხდება.

### III

ტერმინი „ინტერსექციულობა“ პირველად გამოიყენა სამართლის მკვლევარმა კიმბერლი ქრენშოუმ, რომელმაც ტერმინი მოიფიქრა სპეციფიკური დისკრიმინაციის აღსაწერად, რომელსაც შავკანიანი ქალები აწყდებიან დასაქმების კანონში. შავკანიანი ქალები ვერ სარგებლობდნენ ვერც იმ ანტი-დისკრიმინაციული კანონდებლობით, რომელიც შავკანიან ადამიანებს იცავდა და ვერც იმ კანონდებლობით, რომელიც ქალებს იცავდა. იგი დეტალურად აღწერს შავკანიანი ქალების შემთხვევებს, რო-

27 Davis 2008



მელთა გამოცდილებაც გამუდმებით მარგინალურია. ქრენშოუ ესეის უდიდესი გავლენა ჰქონდა იდენტობის პოლიტიკის ახალი მიმართულების ჩამოყალიბებაში. მართალია, ის ჩაფიქრებული იყო, როგორც იდენტობის პოლიტიკების კრიტიკა, თუმცა მისი მიზანი არ ყოფილა, რომ შეხებოდა იდენტობის პოლიტიზაციის საკითხს; მაშინ, როცა სწორედ იდენტობის კატეგორიების გაურთულებელი ფორმაციაა ის, რისი გამონწვევის წინაშე დაყენებაც არის საჭირო. ის ამტკიცებს, რომ „იდენტობის პოლიტიკის პრობლემა არის არა ის, რომ ის ვერ ახერხებს, გასცდეს განსხვავებებს ... არამედ ამის საპირისპირო რამ – ის, ხშირად, აერთიანებს ან უგულვებელყოფს შიდა ჯგუფურ განსხვავებებს“.<sup>28</sup>

განსხვავების ეს აღიარება ცალსახად საფუძვლიანია. შავკანიანი ადამიანი არასდროსაა უბრალოდ „შავკანიანი“ და ქალი არასდროსაა უბრალოდ „ქალი“. ინტერსექციულობის ლინზა გვთავაზობს გზას, დავინახოთ სოციალური იდენტობები როგორც ურთიერთ-განმსაზღვრელი პროცესები (mutually-constituting processes), რომელშიც ერთი მეორისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. თუმცა, ქრენშოუ კონცეფციაში პრობლემური არის ის, რომ მას არ აქვს ჩაგვრის არსებობის ახსნის გზა. დისკრიმინაცია უბრალოდ როგორღაც ემართებათ ინდივიდთა გარკვეულ ჯგუფებს. ეს, ცხადად ჩანს მის ცნობილ სატრანსპორტო მოძრაობის (traffic) მეტაფორაში, რომლითაც ის ხსნის ჩაგვრათა ინტერსექციულობას:

*დისკრიმინაციამ, როგორც საგზაო მოძრაობამ გზაჯვარედინზე, შესაძლოა იმოძრაოს ერთი მიმართულებით ან მეორე მიმართულებით. თუკი ავტოავარია ხდება გზაჯვარედინზე, ის შეიძლება გამონწვეული იყოს ნებისმიერი მიმართულებით მოძრავი მანქანების, ზოგჯერ კი – ორივე მიმართულებით მოძრავი მანქანების გამო. ამის მსგავსად, თუკი შავკანიანი ქალი ზარალდება იმის გამო, რომ ის ურთიერთკვეთის წერტილში არსებობს, მისადმი უსამართლო მოპყრობა შესაძლოა დასრულდეს სქესის ნიშნით ან რასობრივი ნიშნით დისკრიმინაციით.<sup>29</sup>*

28 Crenshaw 1991

29 Crenshaw 1989

ამ მეტაფორიდან ისე ჩანს, თითქოს შავკანიანი ქალები უბრალოდ გენდერისა და რასის ნიშნით დისკრიმინაციაში არიან ჩათრეულები; იდენტობა მოჩანს როგორც ძალაუფლების მიერ დაკისრებული მოვალეობა, რამდენადაც სუბიექტურობის საკითხები გამოირიცხულია. იდენტობები დეისტორიზებული და ნატურალიზებულია, რამდენადაც „ქალისა“ და „შავკანიანის“ იდენტობათა კატეგორიები შემთხვევით თავისებურებებად მოსჩანს, რომელიც დაკავშირებულია თმისა და თვალის ფერთან. ქრენ-შოუ ემხრობა „იდენტობის მრავალგვარი საფუძვლის შესწავლის საჭიროებას, როდესაც ვმსჯელობთ იმაზე, თუ როგორ არის მონყობილი სოციალური სამყარო“. ამით, ის იდენტობას წარმოაჩენს როგორც სოციალური სამყაროს მონყობამდე უკვე არსებულს.<sup>30</sup>

იდენტობის კონცეფციას, რომელიც დღეს ინტერსექციულობის დისკურსში საყოველთაოდ მიღებულია, გააჩნია ყველაფერი, გარდა მატერიალური კავშირის დამყარებისა იდენტობის კატეგორიებსა და კაპიტალისტური წარმოების წესებს შორის. ინტერსექციულობა, როგორც უთანასწორობათა სტრუქტურული კვეთა, აქცენტს აკეთებს „უსასრულობამდე მრავალგვარ არსებით სოციალურ ლოკაციებზე, შესასწავლად აწარმოებს მნიშვნელოვანი ინტერსექციული კვეთების ვრცელ სიას და გვაძლევს ბევრი მარგინალიზებული ჯგუფის პერსპექტივათა მოსმენის საშუალებას.<sup>31</sup> დისკურსული ფოკუსი კეთდება ჯგუფებს შორის მრავალგვარ განსხვავებაზე, თუმცა, ასეთი მიდგომა არ მოითხოვს ექსკლუზიის სისტემების ანალიზს, გარდა მათი დასახელებისა. ამგვარად, ინტერსექციულობის დისკურსის ტენდენციაა, იდენტობა წმინდად კულტურულ პირობებში მოათავსოს, გააუფერულოს რასის, კლასისა და გენდერის სხვადასხვა ფუნქცია იმგვარად, რომ ისინი იდენტობის სტატიკურ, მუდმივ აღმწერებად აქციოს, ნაცვლად დინამიკური კატეგორიებისა, რომლებიც აქტიურად ყალიბდება კაპიტალის ჩაგვრისა და საჭიროებების მიერ. ამის გარეშე, იდენტობა და ჩაგვრა მხოლოდ და მხოლოდ ინტერპერსონალურ დისკრიმინაციად შეიძლება გამოჩნდეს; თუკი არ იარსებებს ამხსნელი სქემა იმისა, თუ რატომ ასრულებს რასიზმი და სექსიზმი კონკრეტულ ფუნქციებს, ისინი მხოლოდ და მხოლოდ არასასურველ თვისებებად შეიძლება პათოლოგიზირდნენ.

30 Crenshaw 1991, გვ. 1245

31 Ferree 2009

მე ვამტკიცებ, რომ „ინტერსექციულობის“ დისკურსი აირეკლავს იდენტობის პოლიტიკის ბოლოდროინდელი კონცეფციების თეორიულ წინააღმდეგობებს. იგი იდენტობას აღიქვამს როგორც ძალაუფლების ნიშნის მიერ სუბიექტზე თავსმოხვეულს. ამავდროულად, ძალაუფლების არქონის კონცეფციას ის სახავს პოლიტიკურ ღირსებად, ეძებს აღიარებას თავსმოხვეული, ესენციალიზებული იდენტობების საფუძველზე. ეს გააზრება დაფუძნებულია ჯერ კიდევ CRC-ის იდენტობის პოლიტიკისათვის დამახასიათებელი უნივერსალური გათავისუფლების გაგებიდან გადახვევაზე, რაც თანხვდება ინდივიდუალური კონკურენციის ნეოლიბერალურ იმპულსს. ამის დანახვა შეგვიძლია ქრენშოუსეულ სარდაფის ანალოგში. ამ მაგალითში, ის წარმოიდგენს სარდაფს, სადაც ყველა არაპრივილეგირებული ადამიანია თავშეყრილი. ყველაზე არაპრივილეგირებული ადამიანები დგანან სარდაფის იატაკზე, მათ მხრებზე ადგანან ნაკლებად არაპრივილეგირებული ადამიანები და ასე გრძელდება იმ ადამიანებამდე, რომლებიც მხოლოდ ერთი ნიშნით არიან არაპრივილეგირებულები და რომლებიც სარდაფის ჯერს ეხებიან. ჯერის ზედა სართულზე, იატაკზე დგანან ისინი, ვინც არ არის არაპრივილეგირებული. ამ მეტაფორას შემოაქვს ჩაგვრის ადიტიური კონცეფცია, სადაც ჩაგვრები ერთმანეთზე არის დანყობილი. ქრენშოუს ანალოგში, მათ, ვინც ყველაზე მაღლა დგანან, ანუ არიან ყველაზე ნაკლებად არაპრივილეგირებულები, შეუძლიათ, რომ ჯერიდან ზედა სართულის იატაკზე აცოცდნენ, „მათი ტვირთის მხოლობითობისა და სხვამხრივ პრივილეგირებული პოზიციის გამო“.<sup>32</sup> ეს ნიშნავს, რომ ძალაუფლება ფუნქციონირებს ურთიერთმენაცვლებადი და ინტერპერსონალური დისკრიმინაციის მეშვეობით, რომელიც შესაძლოა დაგროვდეს ერთმანეთზე დამატების გზით. თუმცა, სოციალური ძალაუფლებები განსხვავდება როგორც ფორმის, ისე ფუნქციების თვალსაზრისით. ისინი არიან არა უბრალოდ მჩაგვრელები, არამედ სუბიექტებსაც აწარმოებენ „კომპლექსური და ხშირად ფრაგმენტული ისტორიების მეშვეობით, სადაც მრავალი სოციალური ძალაუფლება არეგულირებს ერთმანეთს“.<sup>33</sup>

ჩაგვრის ადიტიურად გაგება, როგორც ამას ქრენშოუ აკეთებს, ასევე ნიშნავს, რომ გავიგოთ ჩაგვრა, როგორც კონკურენცია, როგორც ერთმა-

32 Crenshaw 1989

33 Brown 2002, გვ. 427

ნეთის მხრებზე დგომა, სადაც ვილაცები მუდმივად ცდილობენ, რომ სათავეში მოექცნენ. „პრივილეგირებულები“, მხოლოდ ერთი ნიშნით დისკრიმინირებული სუბიექტები ინდივიდუალურად ახერხებენ ლუკში გაძრომას, რომელსაც მათთვის აღებენ ისინი, ვინც ზედა სართულზე არიან. ზოგადად, ეს არის ვერსია, სადაც სოლიდარობა ჩაგრულთა შორის შეუძლებელია, ვინაიდან ეს არის კონკურენტული ურთიერთობა განსხვავებულად დისკრიმინირებულ ადამიანებს შორის, რომელთა შორისაც მოგებულისაა ის, ვისაც ყველაზე მეტი საერთო აქვს არაჩაგრულებთან. მიდგომა, სადაც დისკრიმინაციის სტრუქტურა შესაძლოა გადალახული იყოს ლუკში გაძრომაზე მონვევით იმათგან, ვინც იერარქიაში მაღლა დგას, განამტკიცებს ინკლუზიის კონტროლის არსებული სტრუქტურების ძალაუფლებას. ეს არის მოთხოვნის პოლიტიკა, რომელიც კონფლიქტის დეპოლიტიზებას ახდენს; მასში მიღწევა დანახულია არა გამარჯვებისა და მიღების, არამედ თხოვნისა და მინიჭების კონტექსტში.

## IV

ეს შეიძლება მოთავსდეს ვენდი ბრაუნის მიერ თანამედროვე სუბიექტების „დაჭრილის მიჯაჭვულობის“ (‘wounded attachments’) კრიტიკის კონტექსტში. ბრაუნი აკრიტიკებს ტანჯვის პოლიტიკას, რისთვისაც იყენებს ნიცშეს კონცეპტს *Ressentiment*-ს, რომლის მეშვეობითაც ის ამტკიცებს, რომ დღესდღეობით, ადამიანებმა დაკარგეს თავისუფლების სურვილი და ისინი მიჯაჭვულები არიან თავიანთ ჩავჯვრაზე. *Ressentiment* არის „სუსტის როგორც სუსტის ტრიუმფი“, მორალური რევანში ძალაუფლების არმქონის, რომელიც ცდილობს, ტანჯვა სოციალური ღირსების საზომად დასახოს, ხოლო სიძლიერე და პრივილეგია – ამორალურობის. ეს არის ობიექტის ავერსი, დომინაციის ლოგიკის შემობრუნება, ოღონდ ისე, რომ ლოგიკას ხელუხლებელს ტოვებს. *Ressentiment* სამმაგ ფუნქციას ასრულებს: „ის ანარმოებს აფექტს (განრისხება, სიმართლეში დარწმუნებულობა), რომელიც გადაფარავს ტკივილს; დამნაშავეს, რომელიც პასუხისმგებელია ტკივილზე; და, რევანშის ადგილს, რათა ჩაანაცვლოს ტკივილი (ადგილი ტკივილის მისაყენებლად, ვინაიდან ტანჯვა მტკივნე-

ული იყო)<sup>34</sup>.<sup>34</sup> ლიბერალიზმის შიგნით დაძაბულობა არის პასუხისმგებელი პოლიტიზირებული იდენტობის სურვილზე, რათა მან გამოორიციხოს საკუთარი თავისუფლება. ლიბერალურ სუბიექტებს, რომელთაც ძალაუფლება ანაწილებს და აწარმოებს, ლიბერალური დისკურსი უკრძალავს ამ ფაქტის გააზრების საშუალებას, რომელიც აქცენტს აკეთებს თავისუფალი, ანტეცედენტულ „მე“-ზე, რომელიც წინ უსწრებს სოციალიზაციას და თავისუფალია საკუთარი თავის ჩამოყალიბებაში. ამგვარად, ლიბერალური სუბიექტი განწირულია მარცხისათვის, რომლის ექსტერნალიზებისკენაც ის მიისწრაფვის.<sup>35</sup>

ბრაუნი ამტკიცებს, რომ პოლიტიზირებული იდენტობების საყოველთაოდ გავრცელება, ნაწილობრივ, შედეგია კაპიტალიზმის რენატურალიზაციისა, რომელიც კაპიტალიზმის კრიტიკის შესუსტებას მოჰყვება.<sup>36</sup> ევა მიტჩელი განმარტავს, როგორ შეიძლება „იდენტობა“ გაუცხოებულ შრომას გაუთანაბრდეს; ეს არის ცალმხრივი გამოხატულება ჩვენი როგორც ადამიანების პოტენციალისა.<sup>37</sup> გერმანულ იდეოლოგიაში მარქსი წერს, რომ შრომის გადანაწილება ყოველ ადამიანს ექაჩება „ქმედებათა კონკრეტული, ექსკლუზიური სფეროსაკენ, რომელსაც მას აძალებენ და რომლისგანაც მას თავის დახსნა არ შეუძლია“.<sup>38</sup> კონსიუმერულ კაპიტალიზმში დისციპლინური პროდუქციები აყალიბებს და არეგულირებს სუბიექტებს სოციალური ქცევების სოციალურ პოზიციებად კლასიფიცირებით. იდენტობის საფუძველზე გათავისუფლება კი ასეთ დისტრიბუციას განამტკიცებს.

ბრაუნისათვის, იდენტობის პოლიტიკა, ნაწილობრივ, არის კლასობრივი აღშფოთების მანიფესტაცია, სადაც გაუცხოება და კაპიტალიზმის გამოწვეული ზიანი ხდება დეპოლიტიზირებული და გადაინაცვლებს სოციალური განსხვავების მარკერებზე.<sup>39</sup> ტანჯვის ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზეზები გამოხატულია კულტურულ რეგისტრში. ამგვარად, არ აქვს მნიშვნელობა, რამდენად სრულყოფილად იქნება გაგებული იდენტობა,

34 Brown 1995, გვ. 68

35 იქვე

36 იქვე

37 Mitchell 2013

38 Marx and Engels 2004, გვ. 53

39 Brown 1995

პოლიტიზირებული იდენტობა არის მეტაფიზიკური შეცდომა: იდენტობა საწყისი წერტილი კი არ უნდა იყოს, არამედ კოლექტიურობის ჩამოყალიბების ობიექტი. ამ კონცეფციაში, ჩვენ უნდა გავთავისუფლდეთ იდენტობისაგან. პოლიტიზირებული იდენტობა არის რეაქცია და დომინაციისა და თვით-აფირმაციის ეფექტი, რომელიც თავიდან აღბეჭდავს ძალაუფლების არ ქონას. ბრაუნი ამტკიცებს, რომ „ალიარების ენა ხდება არათავისუფლების ენა ... არტიკულაცია ენაში, ლიბერალურ და დისციპლინურ დისკურსის კონტექსტში, ხდება დამორჩილების საშუალება ინდივიდუალიზაციის, ნორმალიზაციისა და რეგულირების მეშვეობით, მიუხედავად იმისა, რომ ის ისწრაფვის ხილვადობისა და მიმღებლობისაკენ“.<sup>40</sup>

ამ კრიტიკაზე დაყრდნობით და იმის გათვალისწინებით, რომ „დაჭრილად ყოფნა“ (woundedness) და ტანჯვა ხშირად აყალიბებს ჩავგრის ცხოვრებისეულ განსხეულებულ შედეგებს, მე ვამტკიცებ, რომ ტრავმისა და ტანჯვისადმი თანამედროვე დამოკიდებულება ერთდროულად ნეოლიბერალიზმის ფუნქციაა და ნეოლიბერალიზმზე რეაქციაც. ნეოლიბერალიზმმა დაანგრია მატერიალური ბაზისი კოლექტიური არსებობისათვის და დაუნდობლად გააინდივიდუალურა ტანჯვა. იდენტობის ფსიქოლოგიური ტანჯვით განსაზღვრით, ეს ნაკლოვანება შეიძლება მარკვეტიზრდეს თვით-დახმარების, გამძლეობისა და გამოჯანსაღების დისკურსების მეშვეობით, რაც თვითის მზარდ გასაქონლებას (კომოდიფიკაციას) იწვევს. ჩემი მტკიცებით, ტრავმის იდენტობასთან ასოცირების მეშვეობით იდენტობის პოლიტიზირება არის მცდელობა, კოლექტიურობის ახალი ბაზისის აღმოსაჩენად. ეს შეიძლება დავინახოთ „კლასიზმის“ მაგალითზე და პრივილეგიის კონცეპტში, რომელიც მიუთითებს ჩარჩოზე, რომელშიც სისტემური ანალიზი დასულია პერსონალურ აფექტებამდე. ეს დისკურსები ხშირად ფუნქციონირებენ ადამიანისგან ჩავგრის სისტემებში საკუთარი თავის პოზიციონირებაზე შინაგანი რეფლექსიების მოთხოვნით და ცხოვრებისეულ გამოცდილებაზე ფოკუსირებით. ვინაიდან დომინაციის ეფექტები პერსონალიზებულია აფექტური ტერმინებით, ტრავმის განმტკიცება და მსხვერპლად ყოფნა ნიშნავს, რომ სისტემური ანალიზის ნაცვლად, პრიორიტეტი სიმპტომებთან საბრძოლველად წინააღმდეგობას ენიჭება.

40 Brown 1995, გვ. 66

## V

კაპიტალის არსებობა ინფორმირებულია მუდმივი დაპირისპირებით დაგროვებასა და ლეგიტიმურობას შორის. კაპიტალიზმი, ნაწილობრივ, გადარჩა კრიტიკის შთანთქმით.<sup>41</sup> კაპიტალიზმის სული არის დაგროვების ხერხემალი, რომელიც ერთდროულად საზღვრებსაც აწესებს ლეგიტიმური აკუმულაციისათვის და თან შეუძლია, განაიარაღოს მისთვის პოტენციურად საფრთხის შემცველი კრიტიკა. იდენტობის პოლიტიკის რადიკალური გამოწვევა, ბევრი სხვადასხვა გზით, განაიარაღებულ იქნა და ნეოლიბერალიზმის მიერ ინდივიდუალური განსხვავებების გამრავლების ნაწილად იქცა. იდენტობის ამხსნელი თეორიის გარეშე, იდენტობები მოჩანს როგორც სოციალური ბრძოლის გამზადებული, კრიტიკული ფაქსიმილები. იდენტობის მატერიალური ისტორიისაგან განცალკევებით, იდენტობის პოლიტიკები კაპიტალიზმის დივერსიფიკაციის თანამონაწილეებად იქცევიან.

ამის ილუსტრაციაა მოწოდებები „კლასიზმის“, როგორც მუშათა კლასის ადამიანების წინააღმდეგ დისკრიმინაციის დამარცხებისაკენ, შეცდომაში შემყვანი მცდელობა, კლასის მეშვეობით ახსნას თუ როგორ ფუნქციონირებს ძალაუფლება. „კლასიზმი“ არის კაპიტალისტური საზოგადოების სიმპტომი, რომელიც ეყრდნობა კლასობრივ ექსპლუატაციას. იდენტობის კულტურულ ეფექტებზე ფოკუსირებას მივყავართ დემატერიალიზებულ ანალიზამდე, რომელსაც არ შეუძლია გაიგოს, რომ კლასობრივი სისტემა შრომითი ექსპლუატაციით არის გამოწვეული. ნაცვლად ამისა, ის გაგებულია როგორც დაკნინებული იდენტობა, რომელიც უნდა გათავისუფლდეს. იგი კონტექსტუალიზებულია ნეოლიბერალიზმის სოციალურ და პოლიტიკურ ლოგიკაში, რომელიც საბაზრო ძალებს ეპყრობა როგორც გარდაუვალს და ხელშეუხებელს. დისკურსული ცვლილების საყოველთაოდ გავრცელება, რომ ჩაგვრა წარმოაჩინოს წინასწარგანწყობისა და სტიგმის ჩარჩოში, რასაც კარგად განასახიერებს კლასიზმის ენა, არის ამ ნატურალიზაციის ნაწილი. იგი განაცალკევებს ჩაგვრას საჭირო სისტემური ანალიზისაგან, რომელიც აღიარებს კრიტიკულ სისტემურ ფუნქციას, რომელსაც ჩაგვრა ასრულებს. ნაცვლად ამისა, იგი

41 Boltanski and Chiapello 2006

ჩაგვრის სისტემების ნატურალიზებას ახდენს. კლასიზმი ამის ყველაზე ნათელი მაგალითია. ამ ანალიზში, ღარიბი და მუშათა კლასის ადამიანები იტანჯებიან დამოკიდებულების გამო, რომელიც მათ მიმართ აქვთ საშუალო და მმართველი კლასის ადამიანებს და არა იმის გამო, რომ ისინი კაპიტალისტური წარმოების წესის მიერ არიან ექსპლუატირებულები. სიმდიდრისა და შემოსავლის ნიშნით უთანასწორობა მიეწერება წინასწარგანწყობას: „კლასიზმი არის განსხვავებული მოპყრობა სოციალური ან აღქმული სოციალური კლასის ნიშნით. კლასიზმი არის დამორჩილებული კლასის ჯგუფების სისტემური ჩაგვრა, რათა დომინანტი კლასის ჯგუფებმა უპირატესობა მოიპოვონ და ისინი გაძლიერდნენ. ეს არის სოციალურ კლასზე დაფუძნებით სარგებლიანობისა და უნარიანობის მახასიათებლების სისტემური მინიჭება“.<sup>42</sup>

ორგანიზაცია Class Action, რაზეც მისი დევიზიც მეტყველებს – „ვაშენებ ხიდებს კლასებს შორის“ ('Building Bridges Across the Class Divide'), კლასობრივ დისკრიმინაციას ათავსებს ინტერპერსონალურ ურთიერთობებში, რომლიც მომდინარეობს წინასწარგანწყობის სისტემური მოდელეზიდან. კლასობრივი ურთიერთობების აღმოფხვრის ნაცვლად, კლასიზმი აქცენტს აკეთებს კლასობრივი ურთიერთობების ინდივიდუალური ეფექტების შემცირებაზე – მაგალითად, „მაღალი კლასის ადამიანებში უპირატესობის განცდაზე“. ნაცვლად იმისა, რომ უთანასწორობის აღმოსაფხვრელად კაპიტალისტური კლასობრივი სისტემა დაანგრიოს, Class Action აქცენტს აკეთებს ტანჯვის აღიარებაზე, რომელსაც იწვევს ინტერპერსონალური ურთიერთობები, რა დროსაც, ის ანადგურებს რასას, კლასსა და გენდერს, მათი გათანაბრების დესკრიპციული იდენტობის პრიზმაში გატარებით.

მე არ ამბობ, რომ ტანჯვა, რომელიც ჩაგრული ობიექტების ცხოვრებას განსაზღვრავს, არ უნდა ასრულებდეს როლს ჩაგვრასთან წინააღმდეგობაში. თუმცა, კულტურალიზმისაკენ მიმართულ იმპულსს, რომლიც თანამედროვე იდენტობის პოლიტიკაში დადასტურებულად არსებობს, მივყავართ წინააღმდეგობის როგორც ჩაგვრის სიმპტომებისადმი შინაგან შემობრუნებასთან და გვაშორებს სისტემურ მიზეზებთან. საკუთარ თავთან ეს შემობრუნება განსხეულებულია პრივილეგიის თეორიის პოპულარუ-

42 Class Action, n.d.



ლობაში. პრივილეგიის თეორია არის მაგალითი იმისა, თუ როგორ არის სტრუქტურული უთანასწორობები მოთავსებული სუბიექტთა ინდივიდუალურ პოზიციებში. პეგი მაკინტოშის თეთრკანიანთა პრივილეგიის კონცეფცია არის ამ თეორიის თანამედროვე გაგების საწყისი. მან შეადგინა თეთრკანიანთა 50 პრივილეგიის სია, რომელსაც ისინი ყოველდღიურად იყენებენ: „თეთრკანიანთა პრივილეგიას მე ვუყურებ როგორც დაუმსახურებელი აქტივების უხილავ პაკეტს, რომელთა განადღებაც ყოველდღე შემძლია, თუმცა, მათ მიმართ მე გულმავიწყი უნდა ვიყო“.<sup>43</sup> პიროვნული პრივილეგიის კონცეფცია, როგორც „დაუმსახურებელი უპირატესობა... წინასწარგანწყობის გამო“, საყოველთაოდ არის გავრცელებული იდენტობის პოლიტიკის დისკურსში.<sup>44</sup> „გაიხსენე შენი პრივილეგია“ იქცა პოლიტიკური მსვლელობის შეძახილად, რომელიც გვთავაზობს, რომ წინააღმდეგობა უნდა დაიწყოს ადამიანის მიერ სისტემაში საკუთარი პიროვნული პოზიციონირების შეცნობით.

ისევ და ისევ, ჩაგვრის სისტემური შედეგები ინდივიდუალურ სფეროშია მოქცეული. პოლიტიკა არა მხოლოდ ინდივიდუალიზებულია, არამედ ის ეყრდნობა „თეთრკანიანთა იდენტობის გარშემო პოლიტიკის შექმნის ახალ და შედარებით პროგრესულ გზებს“.<sup>45</sup> ეს, ჩაგრულებისადმი სოლიდარობას აკნინებს დანაშაულის განცდის პოლიტიკამდე, სადაც პოლიტიკურ აგენტობას ანაცვლებს მორალიზმი და თვით-გაკიცხვა. პრივილეგიის დისკურსი ინდივიდუალურ აფექტზეა მორგებული; ყოველი ინდივიდი არის პრივილეგირებული რაღაც ნიშნით და ჩვენ უნდა მივიღოთ მათი პრივილეგია: „შემდეგი ნაბიჯი არის ერთი მარტივი რამის გაცნობიერება: შენ ხარ პრივილეგირებული. ... უნდა გააანალიზო, რომ ჩვენ ყველას გვაქვს პრივილეგია გარკვეული დოზით: თეთრკანიანობის პრივილეგია, მამაკაცად ყოფნის პრივილეგია, პეტროსეფსუალობის პრივილეგია, და ა.შ.“<sup>46</sup> მისი ამჟამინდელი პოპულარობა თანხმობაშია ნეოლიბერალურ ინდივიდუალიზმთან, რომელიც კონკურენციაში მოდის სისტემურ სამართლიანობასთან; როგორც სამოქმედო პროგრამა, პრივილეგიის თეორია წინა პლანზე წამოსწევს ცვლილებას საკუთარ

43 McIntosh 1988

44 იქვე

45 Haider 2017

46 Tekanji 2006

თავში, ნაცვლად ცვლილებისა მსოფლიოში, რამდენადაც წინააღმდეგობა დაკნინებულია თვითრეფლექსიამდე.

ეჭვგარეშეა, იმის ხილვადად ქცევა, რასაც სოციალური სისტემა უხილავად თარგმნის, არის მნიშვნელოვანი ჩაგვრის ცხოვრებისეული შედეგების გამოწვევის წინაშე დასაყენებლად. ხოლო ინდივიდუალური შედეგებისა და მიდგომების გამოწვევის წინაშე დაყენება არის ფუნდამენტური მნიშვნელობის კოლექტიური მშენებლობის პროცესში. თუმცა, როდესაც წინააღმდეგობა უმთავრესად განთავსებულია ინდივიდუალურ ქმედებათა და გრძობათა არეში, პოლიტიკური საკითხები (the political) მთლიანად ეთიკურ სფეროში გადადის, ხდება პოლიტიკის დეპოლიტიზაცია, რომელიც სამართლიანობას ინტერპერსონალურ ურთიერთობებში ეძებს. რასისტული და პატრიარქალური სისტემები დაკნინებულია რასისტულ წინასწარგანწყობებამდე და სექსისტურ დამოკიდებულებებამდე.

## VI

იდენტობის პოზიციების აღიარების მოთხოვნის მომრავლებასთან ერთად, ინტერსექსიურობა და პრივილეგიის დისკურსი სულ უფრო იხრება წარმომავლობის ეპისტემოლოგიისაკენ, „ცოდნის გადაჭარბებით სუბიექტივისტური თეორიისაკენ“. იგი მიიჩნევს, რომ ცოდნა არის ჯგუფებისათვის სპეციფიკურად დამახასიათებელი და მომდინარეობს გამოცდილებიდან. ეს არის ინდივიდუალისტური პოზიცია: „ვინაიდან არცერთ ქალს არ შეუძლია, რომ თავიდან აირიდოს იდენტობათა სიმრავლე, იდენტობის პოლიტიკის მთავარი დინამიკა არის, რომ მან გადაინაცვლოს შემცირებადი იდენტობის ჯგუფებისაკენ, რისი ლოგიკური დასასრულიც იქნება არა უბრალოდ სუბიექტივიზმი, არამედ სოლიფსიზმი<sup>47</sup>, ვინაიდან არცერთი

47 (მთარგ.) სოლიფსიზმი (ლათ. solus – ერთი და ipse – თვითონ) – სუბიექტური იდეალიზმის უკიდურესი ფორმა, რომლის თანახმადაც, უარყოფილია ობიექტური რეალობის არსებობა. სოლიფსიზმი ერთადერთი ნამდვილად არსებული ინდივიდუალური ცნობიერებაა. არსებობს მხოლოდ „მე“, ხოლო გარესამყარო, მათ შორის სხვა ადამიანებიც, მისი წარმოდგენაა. ასეთია სოლიფსიზმის ძირითადი პრინციპი. სოლიფსიზმი თანამიმდევრული ფორმით მეტად იშვიათად გვხვდება ფილოსოფიის ისტორიაში. იგი იმდენად აშკარად ეწინააღმდეგებოდა მეცნიერებასა და ადამიანის პრაქტიკულ საქმიანობას, რომ მის პირდაპირ დაცვას თითქმის არავინ ცდილობდა. ამიტომ იგი უმთავრესად არსებობდა როგორც სუბიექტური იდეალიზმიდან გამომდინარე შედეგი.

ადამიანის გამოცდილებათა ნაკრები არ არის მეორის იდენტური“.<sup>48</sup> უფლება, ილაპარაკო გარკვეულ საკითხებზე, მიბმულია ადამიანის იდენტობასთან და ეს უფლება აკრძალული აქვთ არაიდენტურ ადამიანებს.<sup>49</sup> აქ, პრივილეგია ენიჭება გამორიცხულთა გამოცდილებას, რომელიც აღიქმება როგორც სისტემური ექსკლუზიით (გამორიცხვით) მიღებული ცოდნა. ამ ორი ლოგიკის შერწყმას მივყავართ სიმართლის აღქმამდე ტანჯვის საფუძველზე. ამ ლოგიკის ინდივიდუალიზება სრულდება იმის თეორეტიკებით, თუ როგორ შეუძლია სისტემას შეზღუდოს ის, რასაც ინდივიდი ხედავს, თუმცა მეტი აღიარების მოპოვება კვლავაც ინდივიდის პასუხისმგებლობად რჩება.

ამას გულისხმობს ხშირად მოსმენილი ფრაზა „ნუ ცდილობ ჩემი ცხოვრებისეული გამოცდილების შენი ნათქვამით გადაფარვას ('don't speak over my lived experience'). ფემინისტურ წრეებში ხშირად მოისმენთ არგუმენტს, რომ მამაკაცებმა არ უნდა დააყენონ კითხვის ნიშნის ქვეშ ქალების ჩაგვრის ქალებისეული ინტერპრეტაცია, ვინაიდან მათ არ გამოუცდიათ ის. მაგალითად, ოქსფორდის უნივერსიტეტში დაგეგმილი დებატები აბორტის თემაზე საბოლოოდ ჩაიშალა, როდესაც გაირკვა, რომ მონაწილეთაგან ორივე მამაკაცი იყო. ამაზე ფემინისტების პასუხი იყო, რომ შეუფერებელი იყო ორ კაცს განეხილა აბორტი, რადგან პანელისტებიდან არც ერთ მათგანს არ დაუდგებოდა ოდესმე აბორტის გაკეთების საჭიროება: „შეგიძლიათ წარმოიდგინოთ, ვისაც საშვილოსნოები გვჭონდა, საშინლად გავბრაზდით, რადგან მათ უნდა ელაპარაკათ ჩვენთვის და ჩვენს მაგივრად“.<sup>50</sup> გამოცდილებაზე ასეთი დამოკიდებულებით ხდება თავის არიდება არასიტუაციური პოლიტიკური მოთხოვნების წამოყენებისა და დაცვისაგან. არამოდურია დაიცვა პოზიცია, რომელიც მომდინარეობს უნივერსალურის გაგებიდან, მაგრამ გამოცდილებაზე დაყრდნობა განსჯის საჭიროებას აუქმებს. ხოლო, განსჯის უნარის გარეშე, სასწორზე დევს ჩაგვრის გაგების უნარი. ეს მიდგომა სოლიდარობაში გადასვლის სიგნალზე მიუთითებს, რადგან სხვების გამოცდილების გაგების შესაძლებლობა წინასწარ არის გამორიცხული. მეტიც, ჩაგვრა

48 Kruks 1995, გვ. 4

49 იქვე

50 McIntyre 2014

ერწყმის მის წინააღმდეგ მოქმედებას. ეს არის ის, რასაც ჩანდრა მოჰანტი აკრიტიკებს როგორც „ფემინისტური ოსმოსის“<sup>51</sup> თეზისს“, რომელიც მიიჩნევს, რომ ქალები ფემინისტები არიან მათი ქალური გამოცდილების გამო.<sup>52</sup> ნამდვილად, არაერთი ქალია ისეთი, საშვილოსნოს ქონის თუ აბორტის გაკეთების მიუხედავად, მხარს საერთოდ რომ არ უჭერს რეპროდუქციულ უფლებებს.

ჩაგრული იდენტობის ასეთი მატერიალიზება ცდება დაშვებაში, რომ ჩაგრულად ყოფნა ძალაუფლებისათვის „გარე“ შემადგენელია. როგორც დონა ჰარავეი გვაჩვენებს, მიუხედავად ყველაფრისა, „არ არსებობს უშუალო ხედვა დამორჩილებულის პოზიციებიდან“.<sup>53</sup> ხედვის საფუძველი, რომელიც სიცხადეს იძენს ჩაგრულის პოზიციიდან, არის საპირისპირო იმ პოზიციისა, რომელსაც ის აკრიტიკებს. ეს არის რეაქცია წინასწარ დაშვებაზე, რომ ხედვა არის ბუნებრივი, ხოლო მისი გადაწყვეტილება არის არასიტუაციური და უნივერსალური. ეს არის პოზიცია, რომელიც ტრადიციულად „მოუნიშნავ“ თეთრკანიან მამაკაცს ბრალდება; პრივილეგირებული პერსპექტივის უნივერსალიზება. მიუხედავად ამისა, ჭეშმარიტების ჩაგრულის პოზიციიდან მიჩნევა მაინც აწესებს განსხვავებას თუ რა შეიძლება იყოს დანახული და გამოცდილი და რა არა; არსებობს „სერიოზული საფრთხე, რომ ძალაუფლების ნაკლებად მქონეთა ხედვის რომანტიზება ან/და აპროპრეაცია მოახდინო, როდესაც ამტკიცებ, რომ მათი პოზიციიდან იყურები“.<sup>54</sup> ჰარავეი აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ ყოველი გამოცდილება გაშუალებულია და ყოველ ასეთ შუამავლობაზე ძალაუფლება გავლენას ახდენს, რამდენადაც „დომინაციის წინააღმდეგ ბრძოლაში ყველა პერსპექტივა თანაბრად ვალიდური არ არის: ჩაგრულ ან მარგინალიზებულ ჯგუფად უბრალოდ „ყოფნა“ ჭეშმარიტების ფორმულირების ავტომატურ პრივილეგიას არ იძლევა“.<sup>55</sup>

წარმომავლობის ეპისტემოლოგიის ტრენდი გამოცდილებას გათა-

51 აქ: თანდათანობით ათვისება, გაცნობიერება

52 Mohanty 2003, გვ. 109

53 Haraway 1988, გვ. 577

54 Kruks 1995, გვ. 7

55 Ibid

ვისუფლების რიტორიკაში ჭეშმარიტების საზომად ხედავს. მე ვამტკიცებ, რომ თვითობის ნეოლიბერალურმა ნარატივმა გავლენა მოახდინა აუთენტიკურობის სტანდარტზე, რაც ჩაგვრის ნარატივებში გათამამდება ხოლმე. ნეოლიბერალიზმის სუბიექტი არის თვითის ანტერპრენერი; ზრუნვის ტვირთი აბსოლუტურად ინდივიდზეა გადასული. აუთენტიკურობის ნეოლიბერალური ფანტაზია აცხადებს, რომ ერთადერთი მნიშვნელოვანი რამ ეს არის თვითის შინაგანი არსი, რომელიც უცვლელია. სუბიექტი, სავარაუდოდ, სწორედ აღიარებით ამჟღავნებს თავის თითქოსდა აუთენტიკურ არსს, რითაც ის საკუთარ თავს ათავსებს ძალაუფლებათა ურთიერთმიმართებაში და მზად არის შეფასების მისაღებად.<sup>56</sup> ემოციები და გამოცდილება უნდა იქცეს საჭარო მზერის სუბიექტად. ნეოლიბერალური სუბიექტი არის ტრავმის სუბიექტი; საკუთარი თავის ჭეშმარიტი არსის გამჟღავნება იმპერატივად იქცა აღსარებით კულტურაში, სადაც ტანჯვის აღიარება პიროვნულობას გაუთანაბრდა. იქ, სადაც, ოდესღაც, ფიზიკური მახასიათებლები მიუთითებდნენ იდენტობის ურღვევ არსს, ახლა ტრავმას გააჩნია პრეტენზია ჭეშმარიტებაზე.

ლინდა ალკოფი აღწერს ალის რინელანდერის შემთხვევას, 1920-იან წლებში, რომელსაც ქმარმა უჩივლა მათი ქორწინების გაუქმების მოთხოვნით მას შემდეგ, რაც აღმოაჩინა, რომ ის „ფერადკანიანი“ იყო. როდესაც რინელანდერის ადვოკატი ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ ქმარს უნდა სცოდნოდა თავისი ცოლის რასის შესახებ, ვიდრე დაქორწინდებოდა მასზე, მან ქალს სთხოვა, მსაჯულების წინაშე თავისი მკერდი მოეშიშვლებინა, რომლებიც მისი ფიზიკური შესახედაობით შეძლებდნენ, მისი რასის შესახებ გადაწყვეტილების მიღებას. იდენტობის ნარატივები ყოველთვის გულისხმობდა, რომ ჭეშმარიტი თვითის, აუთენტიკური იდენტობის მნიშვნელობა ყოველთვის სახეზეა და შეიძლება მისი გამოჩენა და საჭაროდ განსჯა.<sup>57</sup> ამან ახალი მნიშვნელობა შეიძინა აღიარების (confession) ნეოლიბერალურ კონტექსტში, რამდენადაც განსჯაზე მოთხოვნა არის ინტერნალიზებული და მუდმივად დაკმაყოფილებული აღიარების მეშვეობით. იასმინ ნაირი წერს:

56 Foucault 1976

57 Alcoff 2006, გვ. 7

*ოპ, აღიარება, ყოველთვის აღიარება, გამჟღავნება, ყოველთვის გამჟღავნება, ყოველთვის ყოფნა იმად, ვინც მოიშიშვლებს მკერდს პირდაპირი მნიშვნელობით და მეტაფორულად და იტყვის გრანდიოზულ სიმართლეს. ეს არის ნეოლიბერალური მოთხოვნა ... როგორ შეიძლება შენზე როგორც ნამდვილზე ვიფიქროთ, თუკი შენ არ იტყვი აღსარებას? არ გაქვს ტრაგიკული დრამები? ადექი და მოიგონე! მაგრამ, ყოველთვის: აღიარე და გაამჟღავნე.58*

დღესდღეობით, სწორედ ტრავმის, „ტრაგიკული დრამის“ შესახებ აღიარება გრანდიოზულ სიმართლედ არის ის, რაც მონიშნავს შენს აუთენტიკურ მეს. ჩაგვრის გამოცდილება დაყვანილია აუთენტიკურობამდე, ზუსტად ისე, როგორც პოლიტიკური საკითხები არის დაკნინებული მორალის სფერომდე.

## VII

რამდენადაც იდენტობების რიცხვი იზრდება, ხოლო კოლექტიური პრაქსისისათვის არსებული საფუძველი გამუდმებით იშლება, ახალი კოლექტივების ჩამოყალიბებისათვის სტაბილური საძირკველი აღარ არსებობს: „ვინაიდან თვით კიდევში მყოფნიც კი უკვე საჭაროდ აცხადებენ საკუთარ თავს კიდევში მყოფებად, დენატურალიზებული იერიში, რომელიც მათ მიაქვთ ცენტრში მყოფ მწყობრ კოლექტიურ იდენტობებზე, საპასუხოდ პრობლემებს უქმნის მათსავე იდენტობებს“.<sup>59</sup> ტრავმის ენა ათანასწორებს ადამიანებს და ქმნის სხვა ადამიანებთან აფილაციას ტანჯვის საფუძველზე. ამ ყველაფრის მსხერპლობად გადაქცევა კი არის საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის დომინანტური ნეოლიბერალური ნარატივის უარყოფა. რამდენადაც ჩვენ აღარ შეგვიძლია, რომ დავუშვათ საერთო გამოცდილების არსებობა. ყოველი ჩვენგანის განსხვავებული გამოცდილება უნიკალური და აუთენტიკურია, ადამიანები ერთიანდებიან თავიანთი ტკივილის წარსული გამოცდილებით. პრობლემა ამ უკა-

---

58 Nair 2013

59 Nair 2013, გვ. 53

ნასკნელ კონცეფციაში არის ის, რომ ის მთავრდება მალევე, მას შემდეგ, რაც ტანჯვას გარდაქმნის განსხვავებული სამყაროს ხედვაში. ინტერესი პოლიტიკაში როგორც აღიარების საკითხი, შესაძლოა დავინახოთ როგორც კოლექტიური ორგანიზების დეფიციტის გადალახვის გზა; კოლექტივის დაცვით, რომელიც თვითნაბადი კი არ არის, არამედ შედეგია სისტემური მარცხის, გვერდის ავლა ხდება ხედვის ორგანიზების, შექმნისა და გაზიარების საჭიროებისათვის. ეს შეიძლება გავიგოთ როგორც გადასვლა კოლექტივიდან, რომელიც კონცენტრირებული ადამიანური მცდელობების შედეგია, განსხვავებული სუბიექტური პოზიციების კოალიციაზე.

გაუგებრობას ჩაგვრასა და იდენტობას შორის მიყვავართ ტანჯვის როგორც იდენტობის შემადგენელი ნაწილის ხედვის განმტკიცებასთან. მოთხოვნა, რომ ჩაგვრის სუბიექტების მახასიათებელი უნდა იყოს ძალაუფლების არქონა, ბევრი პოზიციის შემთხვევაში, მცდარი დახასიათებაა და ქმნის რისკს, რომ ჩაგრული ადამიანები სისტემასთან ჩაბლაუჭეულები დარჩნენ. Black Lives Matter-ის პილარი კლინტონთან დაპირისპირებაში, როდესაც აქტივისტებმა უარი თქვეს კლინტონისათვის „ეთქვათ ის, თუ რისი გაკეთება სჭირდება მას“, გამოჩნდა თუ როგორ ახდენენ აქტივისტები საკუთარი თავის დისტანცირებას ძალაუფლებისაგან. პრობლემა დანახულია როგორც „თეთრკანიანთა ძალადობა... სადაც ჩვენ ბევრი არაფრის გაკეთება შეგვიძლია ჩვენ წინააღმდეგ ძალადობის შესაჩერებლად“.<sup>60</sup> ეს არის უარის თქმა იმ გზებზე, რომლითაც ჩაგრულ ადამიანებს შეუძლიათ გავლენის მოხდენა მჩაგვრელ რეჟიმებზე.

BLM არის მრავალფეროვანი ქსელი, რომელიც შედეგება სხვადასხვა პოზიციის მქონე ადამიანებისაგან და მაგალითი, რომელიც მე გამოვიყენე აქ სულაც არ არის ამ ფართო კოალიციის სრულყოფილი აღწერა. ეს არის უბრალოდ ერთი შემთხვევა, რომელიც აირეკლავს მოთხოვნის პოლიტიკის საყოველთაოობას. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ცენტრალური ძალაუფლების სტრუქტურის თუ გაზიარებული ინსტრუქციის გარეშე, ერთი ქოლგის ქვეშ, პოლიტიკების განსაკუთრებულად დიდი ოდენობა არსებობს. BLM-ის ქსელის გაბნეული სტრუქტურა ნიშნავს, რომ 'BLM'-ის სახელის დისკურსული ძალაუფლება შესაძლოა თეორიულად მოხელთე-

60 Tesfaye 2015

ბული იყოს ნებისმიერის მიერ, ისე, რომ მან პასუხისმგებლობა არ აიღოს მის გამოყენებაზე. ამ მხრივ, ის შეიძლება გავიგოთ პლატფორმადაც და მოძრაობადაც. BLM წარმოჩენილია როგორც მრავალფეროვანი და ჰეტეროგენული კოალიცია, რომელიც აერთიანებს უამრავ პერსპექტივასა და მოთხოვნას.

BLM-ის სახელით ორგანიზებულ 1 030-ზე მეტი აქციის შემთხვევაში, ყოველი პროტესტის დროს წამოყენებული იმწუთიერი, კონკრეტული მოთხოვნებიდან შესაძლოა, ყოველი მათგანი მნიშვნელოვანი არ იყოს. ალისია გარზა, მოძრაობის თანადამფუძნებელი აღნიშნავს, რომ „ჩვენ იმაზე არ ვართ ფოკუსირებულები, რომ ვაკონტროლოთ ვინ არის და ვინ არა მოძრაობის ნაწილი. თუ ვილაც იტყვის, რომ ის არის BLM-ის მოძრაობის წევრი, მაშინ ეს ასეც არის“.<sup>61</sup> შეგვიძლია ვიდავოთ, რომ ეს ასახავს კოლექტივიდან კოალიციაზე გადასვლას და ამ ქმედებაში პოლიტიკური ხედვის სიმწირეზე, რაც ეფექტურად აუქმებს პოლიტიკური განსჯის სივრცეს. რაღაცისათვის გაერთიანების ნაცვლად, ჩვენ მხოლოდ ექსკლუზიასა და ძალაუფლების არქონის საფუძველზე შეგვიძლია გაერთიანება მრავალრიცხოვანი იდენტობებისა, რომლებსაც აქვთ შავკანიანად ცხოვრების გაზიარებული ტრავმა.

ამ მიდგომის საყოველთაოდ გავრცელება მემარცხენე იდენტობის პოლიტიკაში მიუთითებს პოლიტიკური ბრძოლის ნეოლიბერალურ ინდივიდუალიზაციაზე. მაგალითად, პოპულარობა წიგნისა *რატომ აღარ ველაპარაკები თეთრკანიანებს რასის შესახებ* აჩვენებს კოლექტიური ქმედების ჩანაფიქრის ხედვის სიმწირეს.

რენი ედდო-ლოჯი წერს, რომ

*რასიზმი თეთრკანიანთა პრობლემაა. ის ამჟღავნებს თეთრკანიანობის შფოთვებს, ფარისევლობასა და ორმაგ სტანდარტებს. ეს არის თეთრკანიანობის ფსიქიკაში არსებული პრობლემა, რომლის გადაწყვეტაზეც თეთრკანიანმა ადამიანებმა უნდა აიღონ პასუხისმგებლობა. ბევრს ვერაფერს გააკეთებ გარედან ამისთვის.<sup>62</sup>*

---

61 Alicia Garza, quoted in Fletcher 2015

62 Eddo-Lodge 2017, გვ. 219



ედდო-ლოჯი ამტკიცებს, რომ თეთრკანიანთა პასუხისმგებლობაა, რომ ისინი თავიანთ მეგობარ თეთრკანიანებს დაეღაპარაკონ რასიზმზე. ისევ და ისევ, ეს მიდგომა ანტი-რასიზმს აკნინებს ინტერპერსონალურ პროექტამდე, მიდგომების შესაცვლელად. არათეთრკანიანების ისე აღქმით, თითქოს მათ არ აკისრიათ პასუხისმგებლობა, რომ გავლენა მოახდინონ, გაანათლონ ადამიანები და ცნობიერება გაზარდონ მათში, ისინი სისტემის „გარე“ ნაწილებად წარმოგვიდგებიან. ეს მიდგომა აფეტიშებს ძალაუფლების არქონასა და რასიზმით დაზარალებული ადამიანების მსხვერპლად ყოფნას, რაც, უმეტესწილად, აღქმულია ინტერპერსონალური ურთიერთობების შედეგად. ისინი წარმოდგენილნი არიან როგორც არაპრივილეგირებული ინდივიდები და არა როგორც საერთო წარმომავლობის კოლექტივი.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ძალაუფლებისათვის არ არსებობს „გარე“ შემადგენელი და არც სუფთა ხედვა გამომდინარეობს ჩაგრულთა ხელსაყრელი მიდგომარეობიდან. ასეთი აზროვნების ლოგიკა თავს არიდებს რადიკალურ, სისტემურ ცვლილებას; ანტირასიზმის ინდივიდუალურ რეაქციებამდე და ინტერპერსონალურ დიალოგამდე დაყვანა განამტკიცებს თეთრკანიანთა უპირატესობის რწმენას, როგორც ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და სოციალურ სისატიკეს, რომელიც სცდება დავის საგანს. როგორც უკვე ვთქვი, სტრუქტურული ჩაგვრის ისტორიციზებული, პოლიტიკური ანალიზის გარეშე, რასიზმი და მიზოგინია შეიძლება პათოლოგიზირებული იყოს მხოლოდ ინდივიდუალურ თვისებად; „პრობლემად ფსიქიკაში“. ეს ბუნებრივად განივრცობა პოლიტიკურ (თეთრკანიანთა) ბრალეულობაზე, სადაც პოლიტიკური საკითხები განთავსებულია მორალურ რეგისტრში და მათთან გამკლავება შესაძლებელია მხოლოდ შინაგანი რეფლექსირებითა და საკუთარი თავის განწმენდით. ამ გზით, კოლექტიური და პოლიტიკური პრინციპების იმპულსი ჩანაცვლებულია ტანჯვასა და ტრავმაზე რეფლექსიის მოთხოვნით. სისტემური ტანჯვა ამოიხდება და მხოლოდ მათ შეუძლიათ დამოკიდებულებების შეცვლა, ვინც სოციალურ ძალაუფლებას ფლობს: „არა, ფერადკანიანთა საქმე არ არის რასიზმზე გამარჯვება, რასიზმისგან გათავისუფლება ეს არის თეთრკანიანთა პასუხისმგებლობა“.<sup>63</sup>

მე ვამტკიცებ, რომ ინდივიდუალურ დამოკიდებულებებზე ასეთი ფიქსირება წინააღმდეგობაშია ნეოლიბერალურ რაციონალობასთან. პოლიტიკური ფენომენის ინდივიდუალურ პათოლოგიამდე დაკნინებით რასიზმი გადასროლილია აღსარებით კულტურაში. ის გვევლინება ინდივიდუალურ თვისებად, რომლის მართვაც შესაძლებელია. იგი თავს არიდებს კოლექტიურ პოლიტიკებს, რომლებიც ძალაუფლებათა სტრუქტურებში კონტექსტუალიზაციის გარეშე ინდივიდუალურ დამოკიდებულებებს არარელევანტურად მიიჩნევა. მსხვერპლობის განმტკიცებას არ შეუძლია, ჩანვდეს ჩავვრით სისტემებს, რამდენადაც ის სავსეა წინააღმდეგობებითა და ანტაგონიზმებით. პრობლემა „მსხვერპლიდან“ „მტაცებელზე“ პასუხისმგებლობის გადატანაში არის ის, რომ როდესაც თეორიულად ის უარყოფს არსებულ უთანასწორო სისტემებს, პრაქტიკაში, ის მოთხოვნას უყენებს სისტემას და იმათ, ვინც ძალაუფლებაში არიან, რითაც შინაგანად მათ არსებულ ლეგიტიმურობას განამტკიცებს. მოთხოვნის პოლიტიკა ანაცვლებს შექმნის პოლიტიკას და ძალაუფლების უარყოფით, იმის მიჩნევით, რომ ჩავვრა აღიარების მეშვეობით გადაილახება, არსებული სისტემის ძალაუფლება კიდევ უფრო განმტკიცდება.

## დასკვნა

იმისათვის, რომ გავცდეთ ინდივიდუალიზაციის მადეპოლიტიზირებელ ეფექტებს, რომელიც მე გამოვყავი, საჭიროა, გადავიზროთ კოლექტივის მშენებლობის პოლიტიკური მნიშვნელობა, როგორც ცხოვრების ალტერნატიული გზების შეცნობის საშუალება. როგორც აშუამად კოლექტიურ იდენტობას აღვიქვამთ, ეს არის გაზიარებული ტრავმის გამოცდილების შედეგი, გარედან თავსმოხვეული. რამდენადაც მნიშვნელოვანია ტრავმისა და ტანჯვის ფსიქიკური ელემენტების აღიარება, იმდენადვე მნიშვნელოვანია, რომ თავიდან ავირიდოთ მათი როგორც იდენტობების განმტკიცება. როგორ უნდა გადავიდეთ ტანჯვის კოალიციიდან ჩვენი გამოცდილებების საერთო გაგებაზე, ახალ ხედვაზე სამყაროს ახლებურად მოსაწყობად? ვინ შეიძლება გამოჩნდეს ამ პროცესში? როგორ შეუძლიათ სუბიექტებს აღიარების სურვილზე საუბარი ისე, რომ თან გარდაქმნან ის თუ რას ნიშნავს იყო აღიარებული?

ეს სტატია ამ კითხვებზე სამომავლო მუშაობისათვის სივრცეს ხსნის. ჩვენ უნდა დავუვადოთ ყური აგენტობის ცხოვრებისეულ პირობებს და დავუკვირდეთ რას ნიშნავს იყო ადამიანი, იმის გათვალისწინებით, რომ იდენტობა ყოველთვის არასრული იქნება. ეს მოითხოვს უფრო ფართო ემანსიპატორულ პოლიტიკებს, რომლებიც შეძლებენ, რომ გასცდნენ ინტერპერსონალური იდენტობის პოლიტიკის შემაფერხებელ ეფექტებს. თუმცა, უნივერსალური არასდროს არის წინასწარ არტიკულირებული. „ჩვენ“, რომელიც ერთვება იდენტობის პოლიტიკაში, წინასწარ არსებული ობიექტი კი არ არის, არამედ ის იქმნება ქმედების დროს. კოლექტიური იდენტობის გამორიცხვის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენება ნიშნავს ურთიერთობის განახლებას კერძოსა და უნივერსალურს შორის, ინდივიდსა და კოლექტივს შორის, ისე, რომ ნეოლიბერალიზმი მიზანმიმართულად გამოირიცხება. განუსხეულებელი აგენტის უხილავი უნივერსალურობა და ხილული პარტიკულარობა, რომელიც აღიარებას ითხოვს, მინიშნებს ადამიანის პოტენციალის სიმრავლეზე.

ამ დაძაბულობის კონკრეტული ფორმები შესაძლოა, იცვლებოდეს ჩვენს მატერიალურ პირობებთან ერთად, მაგრამ არსი ისტორიულად ხილვადი რჩება. ფანონი, წიგნში შავი კანი, თეთრი ნიღბები, განამტკიცებს თავის არსებობას ერთდროულად როგორც კაცი და როგორც შავკანიანი კაცი. ის ამჩნევს, თუ როგორი ხილვადია გაუცხოების მატერიალური მესიჯები უნივერსალურის პოტენციალიდან; ხილულის მნიშვნელობის ტრანსფორმაციას არ შეუძლია გარეგნობასა და არსს შორის არსებული ფუნდამენტური წინააღმდეგობის გადალახვა. ეს ნიშნავს „წარსულის აღზევებას ჩემი ანმყოფა და მომავლის ხარჯზე“.<sup>64</sup> თუმცა, ის ცდილობს, რომ საკუთარი წარსულიდან მოსფლიოს მომავალი შექმნას. თუ ჩვენ მიზნად ვისახავთ, რომ უნდა შევცვალოთ ის თუ როგორ შეიძლება სხეული გამოჩნდეს, მაშინ ჩვენ გამოწვევის წინაშე უნდა დავაყენოთ არსებული მიმართება გარეგნობასა და არსს შორის. იდენტობის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, ფანონი წერს, რომ „The Negro is not. Any more than the white man“.<sup>65</sup> წარსულის სიმძიმის აღიარება აუცილებლად მის განმეორებას არ მოითხოვს. „მე ვარ“ პოლიტიკიდან „ჩვენ გვინდა“-ზე გადასვლა

64 Fanon 2008, გვ. 176

65 Fanon 2008, გვ. 180

მოითხოვს ხელახლა გადააზრებას იმისას თუ რას ნიშნავს იყო „ჩვენ“, „მე“-ს უამრავი შესაძლო არტიკულაციების თავისებურებების მეშვეობით: „ეს ხდება თვითის ხელახალი მოხელთების მცდელობების, თვითის დაწვრილებითი შესწავლის, ხანგრძლივი დაპირისპირების მეშვეობით თავისუფლებასთან, რომლითაც ადამიანი შეძლებს, რომ შექმნას იდეალური პირობები ვაცობრიობის არსებობისათვის“.<sup>66</sup> ახლებური „ჩვენ“-ის განგრძობადი ქმნა არის ახალი კოლექტიური სუბიექტური პოზიციის არტიკულირება და ადამიანის პოტენციალის სამომავლო შესაძლებლობების განცხადება. ამ არტიკულაციამ, როგორც კოლექტიური ძალისხმევის პროცესმა, უნდა წაგვახალისოს, რომ თან წინ ვიყუროთ და თან საკუთარ თავებში ჩავიხედოთ.

---

66 Fanon 2008, გვ. 181

## გამოყენებული ლიტერატურა

1. Alcoff, Linda Martín 2000, 'Who's Afraid of Identity Politics?', in *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, edited by Paula M.L. Moya and Michael R. Hames-Garcia, Berkeley: University of California Press.
2. Alcoff, Linda Martín 2006, *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, New York: Oxford University Press.
3. Bauman, Zygmunt 2001, *The Individualised Society*, Cambridge: Polity Press.
4. Boltanski, Luc and Eve Chiapello 2006, *The New Spirit of Capitalism*, translated by Gregory Elliot, London: Verso.
5. Bourdieu, Pierre 1998, 'The Essence of Neoliberalism', *Le Monde Diplomatique*, December, available at: <<https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>>, accessed 26 November 2015.
6. Breines, Winifred 2006, *The Trouble Between Us: An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*, New York: Oxford University Press.
7. Brown, Wendy 1995, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
8. Brown, Wendy 2002, 'Suffering the Paradoxes of Rights', in *Left Legalism/Left Critique*, edited by Wendy Brown and Janet Halley, Durham, NC: Duke University Press.
9. Class Action n.d., 'What is Classism?', *Class Action*, available at: <<http://www.classism.org/about-class/what-is-classism/>>, accessed 26 November 2016.
10. Crenshaw, Kimberlé Williams 1989, 'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics', *The University of Chicago Legal Forum*, 140: 139–67.
11. Crenshaw, Kimberlé Williams 1991, 'Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour', *Stanford Law Review*, 43, 6: 1242–99.
12. Dardot, Pierre and Christian Laval 2013, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, translated by Gregory Elliot, London: Verso.
13. Davis, Kathy 2008, 'Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful', *Feminist Theory*, 9, 1: 67–85.
14. Denzo Smith, Mychal 2013, 'White People Have to Give Up Racism', *The Nation*, 14 February, available at: <<https://www.thenation.com/article/white-people-have-give-racism/>>, accessed 23 May 2017.
15. Eddo-Lodge, Reni 2017, *Why I'm No Longer Talking to White People About Race*, London: Bloomsbury Circus.
16. Fanon, Frantz 2008, *Black Skin, White Masks*, translated by Richard Philcox, New York: Grove Press.
17. Ferree, Myra Marx 2009, 'Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse:

- Framing Feminist Alliances', in *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-making*, edited by Emanuela Lombardo, Petra Meier and Mieke Verloo, London: Routledge.
18. Fletcher, Bill 2015, 'From Hashtag to Strategy: The Growing Pains of Black Lives Matter', In *These Times*, 23 September, available at: <<http://inthesetimes.com/article/18394/from-hashtag-to-strategy-the-growing-pains-of-black-lives-matter>>, accessed 7 May 2016.
  19. Foucault, Michel 1976, *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, translated by Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin.
  20. Foucault, Michel 1982, 'The Subject and Power', *Critical Inquiry*, 8, 4: 777–95.
  21. Fraser, Nancy 1997, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York: Routledge.
  22. Haider, Asad 2017, 'White Purity', *Viewpoint Magazine*, 6 January, available at: <<https://www.viewpointmag.com/2017/01/06/white-purity/>>, accessed 25 May 2017.
  23. Haraway, Donna 1988, 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, 3: 575–99.
  24. Hill Collins, Patricia 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.
  25. hooks, bell 1990, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, London: Pluto Press
  26. hooks, bell 2015, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Third Edition, New York: Routledge.
  27. Kruks, Sonia 1995, 'Identity Politics and Dialectical Reason: Beyond an Epistemology of Provenance', *Hypatia*, 10, 2: 1–22.
  28. Lemke, Thomas 2007, "'The Birth of Bio-politics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality', *Economy and Society*, 30, 2: 190–207.
  29. Markell, Patchen 2003, *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press
  30. Marx, Karl and Frederick Engels 2004, *The German Ideology, Part One*, New York: International Publishers.
  31. May, Todd 2010, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
  32. McIntosh, Peggy 1988, *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies*, Wellesley, MA: Wellesley College, Centre for Research on Women.
  33. McIntyre, Niamh 2014, 'I Helped Shut Down An Abortion Debate Between Two Men Because My Uterus Isn't Up For Their Discussion', *The Independent*, 18 November, available at: <<http://www.independent.co.uk/voices/comment/i-helped-shut-down-a-abortion-debate-between-two-men-because-my-uterus-isnt-up-for-their-discussion-9867200.html>>, accessed 26 November 2016.

34. Mitchell, Eve 2013, 'I Am a Woman and a Human: A Marxist-feminist Critique of Intersectionality Theory', *Unity and Struggle*, 12 September, available at: <<http://unityandstruggle.org/2013/09/12/i-am-a-woman-and-a-human-a-marxist-feminist-critique-of-intersectionality-theory/>>, accessed 26 November 2016.
35. Mohandesi, Salar 2016, 'Identity Crisis', *Viewpoint Magazine*, 16 March, available at: <<https://www.viewpointmag.com/2017/03/16/identity-crisis/>>, accessed 10 May 2017.
36. Mohanty, Chandra Talpade 2003, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, NC: Duke University Press.
37. Nair, Yasmin 2013, 'Confession, Neoliberalism, and The Big Reveal', Yasmin Nair, 5 December, available at: <<http://www.yasminnair.net/content/confession-neoliberalism-and-big-reveal>>, accessed 26 November 2016.
38. Neocleous, Mark 2012, "'Don't Be Scared, Be Prepared": Trauma-Anxiety-Resilience', *Alternatives: Global, Local, Political*, 37, 3: 188–98.
39. Read, Jason 2010, 'A Genealogy of Homo-Economicus: Foucault, Neoliberalism and the Production of Subjectivity', in *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, edited by Sam Binkley and Jorge Capetillo-Ponce, Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
40. Tekanji 2006, "'Check My What?" On Privilege and What We Can Do About It', *Official Shrub.com Blog*, 8 March, available at: <<http://blog.shrub.com/check-my-what/>&gt;, accessed 26 November 2016.
41. Tesfaye, Sophia 2015, 'Watch Black Lives Matter Activists Confront Hillary Clinton: „You Don't Tell Black People What We Need To Know"', *Salon*, 18 August, available at: <[http://www.salon.com/2015/08/18/watch\\_black\\_lives\\_matter\\_activists\\_confront\\_hillary\\_clinton\\_you\\_dont\\_tell\\_black\\_people\\_what\\_we\\_need\\_to\\_know/](http://www.salon.com/2015/08/18/watch_black_lives_matter_activists_confront_hillary_clinton_you_dont_tell_black_people_what_we_need_to_know/)>, accessed 26 November 2015.
42. The Combahee River Collective 1977, *The Combahee River Collective Statement*, April, available at: <<http://circuitous.org/scraps/combahee.html>>, accessed 26 November 2016.
43. Wolfe, Ross 2013, "'Identity" – The Bane of the Contemporary Left', *The Charnel-House*, 31 October, available at: <<https://thecharnelhouse.org/2013/10/31/identity-the-bane-of-the-contemporary-left/>>, accessed 7 May 2016.

# სურვილის რეორიენტირება: გეი ინტერნაციონალი და არაბული სამყარო

ჯონზე მასადი

ლაშა ქავთარაძის თარგმანი

ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო საკითხი, რომელმაც გასული ორი ათწლეულის განმავლობაში, გეი მოძრაობაში იჩინა თავი, არის „გეი უფლებების“ უნივერსალიზება. ამ პროექტმა მოიცვა ადამიანის უფლებათა გაბატონებული ამერიკული დისკურსი, რათა საკუთარი თავი საერთაშორისო მასშტაბებზე გაეტანა. დასავლური, თეთრკანიან ქალთა მოძრაობის კვალდაკვალ, რომელიც საკუთარი საკითხების უნივერსალიზებას თავისი კოლონიური ფემინიზმის არადასავლურ სამყაროში ქალთა მოძრაობებზე განვრცობით ცდილობდა – სიტუაცია, რომელმაც იმთავითვე მნიშვნელოვან სქიზმას დაუდო საფუძველი – გეი მოძრაობამაც მსგავსი მისიონერული როლი მოიგო. დასავლელი, თეთრკანიანი მამაკაცებით დომინირებული ორგანიზაციები (ლესბოსელთა და გეების საერთაშორისო ასოციაცია [ILGA] და გეებისა და ლესბოსელთა ადამიანის უფლებების საერთაშორისო კომისია [IGLHRCI]) უცხად გამოჩნდნენ მთელ მსოფლიოში „გეებისა და ლესბოსელების“ უფლებების დასაცავად და მათი სახელით ადვოკატირების განსახორციელებლად. ILGA, რომელიც დაარსდა 1978 წელს, კარტერის ადმინისტრაციის მიერ საბჭოთა კავშირისა და მესამე სამყაროში მყოფი მტრების საწინააღმდეგოდ წამოწყებული ადამიანის უფლებათა კამპანიის ზენიტში, ამტკიცებს, რომ მისი მიზანია „შექმნას პლატფორმა ლესბოსელებისთვის, გეი კაცებისთვის, ბისექსუალებისა და ტრანსგენდერი ადამიანებისათვის საერთაშორისო დონეზე, მათი მცდელობისას, მოიპოვონ აღიარება, თანასწორობა და თავისუფლება, კერძოდ, მსოფლიო და რეგიონული კონფერენციების მეშვეობით“.<sup>1</sup> IGLHRCI-ის მისია კი, რო-

---

<sup>1</sup> ლესბოსელთა და გეების საერთაშორისო ასოციაცია, კონსტიტუცია, sec. C, art. 2, clause i. ხელმისაწვდომია ონლაინ [www.ilga.org](http://www.ilga.org).



მელიც 1991 წელს დაარსდა, არის „რომ დაიცვას და განავითაროს ადამიანის უფლებები ყველა ინდივიდისა და თემისათვის, რომელიც დისკრიმინაციისა და უფლებათა შელახვის სუბიექტია, სექსუალური ორიენტაციის, გენდერული იდენტობის ან აივ სტატუსის საფუძველზე“.<sup>2</sup> სწორედ ამ მისიონერული მიზნებისგან, დისკურსისგან, რომელიც მათ აწარმოებთ და იმ ორგანიზაციებისგან, რომლებიც მათ წარმოადგენენ, შედგება ის, რასაც მე გვი ინტერნაციონალს ვუწოდებ.

წამყვანი ამერიკული ადამიანის უფლებათა ორგანიზაციებისა (Human Rights Watch, Amnesty International) და ბევრი დასავლური თეთრკანიანი ფემინისტთა ორგანიზაციის მსგავსად, გვი ინტერნაციონალმა სპეციალური ადგილი მიუჩინა მუსლიმურ სამყაროს როგორც თავიანთ დისკურსში, ისე თავიანთ ადვოკატირებაში. ეს ორიენტალისტური იმპულსი, ნასესხები აშშ-სა და ევროპაში არაბული და მუსლიმური სამყაროს გაბატონებული რეპრეზენტაციისაგან, განაგრძობს ადამიანის უფლებათა გაერთიანებების ყველა განშტოებისათვის მიმართულების მიცემას. როგორც შედარებით გვიან გაჩენილი ნაწილი ამ ასიმილაციონისტური პროექტისა, გვი ინტერნაციონალიც უნდა დასწვოდეს მოვლენათა განვითარებას. ამ პროცესში, გვი ინტერნაციონალის მისიონერული მიზნების მხარდამჭერებმა მუსლიმურ სამყაროზე აწარმოეს ორი სახის ლიტერატურა: აკადემიური ლიტერატურა ისტორიული, ლიტერატურული და ანთროპოლოგიური ჩანაწერების სახით, რომელსაც ძირითადად წერდნენ თეთრკანიანი ევროპელი მამაკაცები და ამერიკელი გვი აკადემიკოსები, რაც მიზნად ისახავდა „ჰომოსექსუალობის“ აღწერასა და ახსნას, არაბული და მუსლიმური სამყაროს წარსულსა და აწმყოში; და ჟურნალისტური ჩანაწერები თანამედროვე არაბულ და მუსლიმურ სამყაროებში ე.წ. გეგებისა და (უფრო ნაკლებად) ლესბოსელების ცხოვრების შესახებ.<sup>3</sup> ამათგან პირველი მიზნად ისახავს ისლამის მისტიკის ახსნას დასავლელი აუდიტორიისათვის; მეორე კი – გვი ტურისტებისათვის რეგიონის შესახებ ინფორმაციის მიწოდება.

2 გვი და ლესბოსელთა ადამიანის უფლებების საერთაშორისო კომისია, „ჩვენი მისია“. ხელმისაწვდომია ონლაინ [www.iglhrc.org](http://www.iglhrc.org).

3 Bruce Dunne's "Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research," *Arab Studies Quarterly* 12, no. 3/4 (1990): 55–82 გვერდები უნდა გამოიყოს როგორც გამოწვევის მის ღარიბ სწავლებაში. აღნიშვნის ღირსია ისიც, რომ დიუნი არც ერთ ორიგინალ არაბულ წყაროს არ ციტირებს. თუმცა დიუნის ანთროპოლოგიური იმპულსი უკეთ ჩანს აქ მოტანილ სტატიაში.

ბას. უფრო დიადი მიზანი, როგორც ამას ქვემოთაც აღვწერ, არის არაბი და მუსლიმი „გეებისა და ლესბოსელების“ გათავისუფლება ჩაგვრისაგან, რომელშიც ისინი თითქოსდა ცხოვრობენ. ეს კი უნდა მოხდეს მათი გარდაქმნით ერთნაირ სქესიანთა შორის კონტაქტის პრაქტიკის მქონეთაგან ისეთ სუბიექტებად, რომლებიც საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას მოახდენენ გეებად და ჰომოსექსუალებად. აქ მოტანილი რემარკები შეგვიძლია ტიპურად მივიჩნიოთ. ლიზა პაუერი, ILGA-ს ერთ-ერთი გენერალური მდივანი, აცხადებს, რომ „ისლამური კულტურის უმეტესი ნაწილი არ არის კეთილგანწყობილი ორგანიზებული ჰომოსექსუალობისადმი, მიუხედავად იმისა, რომ მამაკაცური ჰომოფობიის მიხედვით მათი კულტურის ფესვებში ღრმად არის გამჯდარი!... ადამიანების უმეტესობა ვერ ბედავს ორგანიზებას იმ ქვეყნებშიც კი, სადაც ჰომოსექსუალობის მაღალი დონეა“.<sup>4</sup> რობერტ ბრეი, ეროვნული გეი და ლესბოსური ტასკ ფორსის საჯარო ინფორმაციის დირექტორი და ILGA-ს ოფიცერი აღნიშნავს, რომ „კულტურული განსხვავებები ქმნის ჰომოსექსუალობის მნიშვნელობასა და შტრიხებს სხვადასხვა ადამიანში... მაგრამ რეალურ პრობლემას მე ვხედავ სექსუალური თავისუფლების საკითხში; სექსუალური თავისუფლება კი სცდება კულტურებს“. მაროკოსა და სამხრეთ ესპანეთში საკუთარი თავგადასავლების აღწერისას, ბრეი აცხადებს, რომ „სულ მცირე ერთმა ადამიანმა მაინც გამოხატა სურვილი, რომ ყოფილიყო უბრალოდ გეი და არ ეცხოვრა მისთვის წინასწარ განსაზღვრული სექსუალური ქცევების შესაბამისად და ის არ იყო ერთადერთი, ვისაც ამის სურვილი ჰქონდა“. როგორც ჩანს, ეს ერთადერთი განცხადება აღმოჩნდა ბრეისთვის საკმარისი, რათა ბრეის დარწმუნებით ეთქვა: „მჯერა, რომ ეს სურვილი უნივერსალურია“.<sup>5</sup>

გეი ინტერნაციონალის განმათავისუფლებელი განცხადებებისგან განსხვავებით, რომელსაც ის უკვე ჰომოსექსუალიზებულ პოპულაციასთან დაკავშირებით აკეთებს ხოლმე, მე ვამტკიცებ, რომ სწორედ გეი ინტერნაციონალის დისკურსი არის ის, რაც ერთდროულად თან აწარმოებს

4 ციტირებული Rex Wockner, "Homosexuality in the Arab and Moslem World," in *Coming Out: An Anthology of International Gay and Lesbian Writings*, ed. Stephan Likosky (New York: Pantheon, 1992), 105. ეს სტატია გადაიბეჭდა არაერთ ამერიკულ გეი და ლესბოსელთა ჟურნალებში, მათ შორის *Out commelines*, *BLK*, *the Weekly News* (მაიამი), და *Capital Gay* (ლონდონი). აღსანიშნავია, რომ ეს „საერთაშორისო“ ანთოლოგია ეყრდნობა თეთრკანიანი ამერიკელების კონტრიბუციებით შედგენილ სტატიებს არაბულ და მუსლიმურ სამყაროში გეების შესახებ. 5 Wockner, "Homosexuality," 116.

ჰომოსექსუალებს, ისევე როგორც გეებსა და ლესბოსელებს, იქ, სადაც ისინი არ არსებობენ და თან ერთი და იმავე სქესს შორის იმ სურვილისა და პრაქტიკის რეპრესირებას ახდენს, რომელიც უარს ამბობს, რომ გვი ინტერნაციონალის სექსუალურ ეპისტემოლოგიასთან ასიმილირდეს.<sup>6</sup> მე ვაჩვენებ, ეს დისკურსი როგორ მიიჩნევს პრედისკურსულად რომ ჰომოსექსუალები, გეები და ლესბოსელები უნივერსალური კატეგორიებია, რომელიც მთელ მსოფლიოში არსებობს. ამ პრედისკურსულ აქსიომაზე დაფუძნებით კი, გვი ინტერნაციონალი საკუთარ თავს მისიად უსახავს, რომ დაიცვას ისინი, მათთვის, როგორც „ჰომოსექსუალებისთვის“ უფლებების მინიჭების მოთხოვნით, სადაც მათ ეს უფლებები არ აქვთ და პატივისცემის მოთხოვნით იქ, სადაც ეს უფლებები დარღვეულია. თუმცა, ამ პროცესში, გვი ინტერნაციონალი აწარმოებს ისეთ შედეგებს, რასაც ნაკლებად აქვს საერთო განთავისუფლებასთან.

გვი ინტერნაციონალმა, თავისი ყველაზე სახელგანთქმული ორგანიზაციის, ILGA-ს მემწეობით, წამოიწყო ახალი და აგრესიული უნივერსალიზების კამპანია 1994 წელს, რომელიც ემთხვეოდა სტოუნუოლის აჯანყების 25 წლისთავს. მას შემდეგ, რაც ILGA-მ ოფიციალური არასამთავრობო ორგანიზაციის სტატუსი მიიღო გაეროში (რომელიც მოგვიანებით დაკარგა), 1993 წელს, მან გააძლიერა საერთაშორისო აქტივობები, მათ შორის, გააძლიერა მუშაობა „ირანში ჰომოსექსუალების მასობრივი სიკვდილით დასჯის“ შესაჩერებლად. ეს დაუსაბუთებელი პროპაგანდისტული მტკიცებები ასევე გაავრცელა აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტის ოფიციალურმა პირმა.<sup>7</sup> სტოუნუოლის მოვლენების გახსენების ნაწილი იყო ILGA-ს მიერ ორგანიზებული მე-16 ყოველწლიური მსოფლიო კონფერენცია ნიუ-იორკში, 1994 წლის 23 ივნისს. მაშინ, როდესაც ILGA ტრიახობდა დელეგატების

6 ვინაიდან ამ ლიტერატურის უდიდესი ნაწილი მამაკაცთა ჰომოსექსუალობას შეეხება, ჩემი კომენტარებიც შესაბამისად ამ საკითხს შეეხება.

7 Mark Unger, "Going Global, The Internationalization of the Gay and Lesbian Community," *Metrosource: The Gay Guide to the Metropolitan Area*, summer 1994, 49. იხ. Wockner, "Homosexuality," 107–111 ირანის მთავრობისათვის ცილისწამების მიზნით გვი ინტერნაციონალის აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტთან თანამშრომლობის მაგალითისათვის. ამერიკელი ჟურნალისტისა და აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტის ოფიციალური პირის ციტირებით, რომელიც საქმეს იძიებდა, უოკნერი აცხადებდა, რომ ირანში ჰომოსექსუალთა მასობრივი სიკვდილით დასჯა მიმდინარეობდა. თუმცა, ოფიციალურმა გამოძიებამ ვერ წარმოადგინა ვერც ერთი დამადასტურებელი საბუთი, რომელიც დაამტკიცებდა, რომ ოფიციალური პირების ბრალდებები "შესაძლოა მართალი" ყოფილიყო (108).

დასწრებით დასავლეთ ევროპიდან, აღმოსავლეთ აზიიდან, ლათინური ამერიკიდან, აღმოსავლეთ ევროპიდან და შეერთებული შტატებიდან, „ის ბევრს მუშაობდა, რათა ჩამოეყვანა აქტივისტები აფრიკიდან, ახლო აღმოსავლეთიდან და კარიბის აუზის ქვეყნებიდან“.<sup>8</sup> 25 წლისთავის აღნიშვნა მოიცავდა „საერთაშორისო მარშს გაერთიანებული ერების ორგანიზაციაში ლესბოსელი და გეი ადამიანის უფლებების განსამტკიცებლად“, რომელიც სხვა მოთხოვნებთან ერთად, აყენებდა (სავარაუდოდ 1999 წლის) „ლესბოსელი და გეი ადამიანების საერთაშორისო წლად“ გამოცხადებას და გაეროს ადამიანის უფლებათა უნივერსალური დეკლარაციის „ლესბოსელ, გეი, ბისექსუალ, დრეგ და ტრანსგენდერ ადამიანებზე“ გავრცელებას.<sup>9</sup> აგრესიული კამპანია გაერთიანებული ერების ორგანიზაციაში 1990-იანი წლებიდან მოყოლებული დღემდე გრძელდება.

რეეს უოკნერი, ავტორი სტატიისა „გეებსა და ლესბოსელებზე“ არაბულ სამყაროსა და ირანში, რომელიც მოგვიანებით არაერთ გეი გამოცემაში გადაიბეჭდა აშშ-სა და დიდ ბრიტანეთში და რომელიც ცალსახად ხელს უწყობს გაუცხოებას, დაბნეული ჩანს არაბი და ირანელი მამაკაცებით, რომლებიც ერთდროულად მისდევენ როგორც ერთნაირ სქესიანთა შორის, ისე სხვადასხვა სქესის მქონე ადამიანთა შორის სექსის პრაქტიკას და ამავდროულად, უარყოფენ გეობის დასავლურ იდენტიფიკაციას: „ეს ფარისევლობაა? თუ განსხვავებული სამყარო?“ კითხულობს ის გაოცებული. „ეს ‘ჰეტერო’ კაცები სინამდვილეში ‘გეები’ არიან, რომელთაც გათავისუფლება დაუგვიანდათ? თუ ადამიანი ბუნებით ბისექსუალია და არაბ და მუსლიმი მამაკაცებს უკეთ ესმით რეალობა, ვიდრე დასავლელებს? ალბათ ყველაფერი ერთად“.<sup>10</sup> სწორედ ეს აღქმული არასტაბილურობა არაბი და მუსლიმი კაცების სურვილებში არის ის, რის სტაბილიზებასაც ცდილობს გეი ინტერნაციონალი, ვინაიდან ეს პოლიმორფულობა აბნევს გეი (და ჰეტერო) სექსუალობის ეპისტემოლოგიას. როგორც მოგვიანებით ვაჩვენებ, გეი ინტერნაციონალის მისიის მოთხოვნის დაშვებების საფუძ-

8 Unger, “Going Global,” 50. უნდა აღინიშნოს, რომ ცხადი არ გახლდათ, ეს დელეგატები მართლაც იმ ქვეყნებში ცხოვრობდნენ, რომლებსაც წარმოადგენდნენ თუ აშშ-ში მცხოვრები ამ რეგიონის დიასპორის წევრები იყვნენ.

9 იხ. „სტრუქტურის 25 მოთხოვნის“ სია Metrosource: The Gay Guide to the Metropolitan Area, summer 1994, 46–47.

10 Wockner, “Homosexuality,” 115

ველი არის ის, რომ უნდა მოხდეს ამ რეზისტენტული „ორიენტალური“ სურვილების, რომლებიც უოკნერის მიხედვით არსებობს „დესპოტურ – და ზოგიერთ შემთხვევაში, სიცოცხლისთვის საშიშ – ქვეყნებში“, რე-ორიენტაცია და ის უნდა დაემორჩილოს უფრო „განმანათლებლურ“ დასავლეთს (ოქსიდენტს).<sup>11</sup> ეს სტატია იკვლევს გვი ინტერნაციონალის ლიტერატურას ისე, რომ თვალი უჭირავს მის დაწესებულ რეპრეზენტაციის პოლიტიკაზე და მის განცხადებულ „გეებისა და ლესბოსელების დაცვის“ პროექტზე. რამდენადაც მე ვაკვირდები სხვადასხვა სახის ლიტერატურას – აკადემიურ კვლევებს, ჟურნალისტურ ჩანაწერებს და ადამიანის უფლებებისა და ტურისტულ გამოცემებს – რომლებიც სხვადასხვა პროფესიულ მოთხოვნაზე, პოლიტიკურ კონფიგურაციაზე, ბაზარსა და აუდიტორიაზეა მორგებული, მე არ ვცდილობ, რომ ისინი გავაერთმინებელიანო მათ შორის განსხვავებების წაშლით. პირიქით, ვცდილობ, დემონსტრირება მოვახდინო იმისა, რომ მიუხედავად არსებული განსხვავებებისა, ყველა მათგანი აქსიომურად იღებს კონკრეტულ ონტოლოგიასა და ეპისტემოლოგიას.

## არაბული და მუსლიმური სურვილების რეპრეზენტაცია

არაბულ და მუსლიმურ სამყაროში სექსუალობისადმი დასავლური გვი ინტერესი და მათი რეპრეზენტაცია ემთხვევა დასავლური გვი აკადემიური ცოდნის წარმოების დაწყებას სექსუალობის შესახებ.<sup>12</sup> ჯონ ბოსუელი იყო ის, ვინც წამოიწყო დებატი მუსლიმური სამყაროს შესახებ, რომელშიც დასავლელი თეთრკანიანი გვი მკვლევრები დღემდე ჩართულები არიან. ბოსუელის რომანტიკული და დაუდასტურებელი მტკიცება, რომ „მუსლიმური საზოგადოებების უმეტესობა ჰომოსექსუალობას აღფრთოვანებით

---

11 Wockner, "Homosexuality," 107, 115.

12 მიუხედავად იმისა, რომ დასავლელი მამაკაცი მწერლების მიერ არაბი მამაკაცის ჰომოფობიური და სექსუალური რეპრეზენტაციები ამ პერიოდს წინ უსწრებს (მაგალითად, უილიამ ბეროუზთან, პოლ ბოულსთან, ტ.ე. ლოურენსთან, ანდრე ჟიდთან, როლანდ ბარტთან და ჟან ჟენესთან), ეს არ წარმოადგენდა სრულყოფილ ჟანრს ანდა ჩამოყალიბებულ დისკურსს დასავლელ გვი მამაკაცებში არაბ მამაკაცთა სექსუალურ სურვილებთან დაკავშირებით. ეს უფრო არაბული სამყაროს სტანდარტული ორიენტალისტური რეპრეზენტაციის ერთ-ერთ განმტობებას წარმოადგენდა. ამ თემის კარგი გამოკვლევებისთვის იხ. Joseph Boone, "Vacation Cruises; or The Homoerotics of Orientalism," PMLA 110 (1995): 89–107.

თუ არა, გულგრილად მაინც უყურებდა“, ფაქტობრივად, უკვე კარგად ნაცნობი მტკიცება გახლდათ: ქრისტიანები მუსლიმურ სამყაროს საუკუნეების განმავლობაში წარმოაჩენდნენ როგორც ამორალურსა და სექსუალურად თავაშვებულს.<sup>13</sup> მართლაც, როგორც ჯეფრი უიკსი გვამცნობს, „არაერთი დასავლელი გვი დიდი ხნის განმავლობაში მოგზაურობდა მუსლიმურ სამყაროში, სექსუალური სამოთხის აღმოჩენის იმედით“.<sup>14</sup> თუმცა, უიკსი იქვე დასძენს, რომ „რეალობა გაცილებით უფრო კომპლექსურია“ (x). არნო შმიტისა და ჰეოვდა სოფერის რედაქტირებული სტატიების კრებულის დასკვნებზე დაყრდნობით, უიკსი აცხადებს, რომ „მამაკაცებს სექსუალური პრივილეგიები [მუსლიმურ სამყაროში] უმეტესწილად ქალების ხარჯზე აქვთ“ და რომ „ის ზრდასრული მამაკაცები, რომლებიც არ თავსდებიან საყოველთაოდ გავრცელებულ, ჯემშირითი მამაკაცურობის მზაცნებებში... ხშირად დამცირებულები და მოძულეებულები არიან“ (x). ის თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროს ხედავს როგორც ტრანსფორმაციის პროცესში მყოფს და ასკვნის, რომ ორი სავარაუდო შედეგი შეიძლება მოჰყვეს ამ ცვლილებებს: „მხოლოდ და მხოლოდ დრო გვიჩვენებს, დაუახლოვდება თუ არა ეს კულტურა სეკულარიზებული დასავლეთის მოდელს თუ უფრო და უფრო გადაიხრება რელიგიური კონტროლისაკენ. ერთ რამე კი დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ სიტუაცია უცვლელი ნამდვილად არ დარჩება“ (xi). უიკსი დასავლურ მოდელს ავტომატურად მიიჩნევს ერთადერთ შესაძლებელ – და უნივერსალურად მისადაგებად – განმათავისუფლებელ ტელოსად.<sup>15</sup>

13 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 194.

14 Jeffrey Weeks, *foreword to Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, ed. Arno Schmitt and Jehoeda Sofer (New York: Harrington Park Press, 1992), x.

15 მაიკლ უორნერი, დღესდღეობით ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ქვიარ თეორეტიკოსი, ყურადღებას ამახვილებს თეთრი ამერიკული სექსუალური პოლიტიკის ინტერნაციონალიზებაზე, რამდენადაც “თეორეტიკული ენები” განიხილავენ მაგრამ კითხვის ნიშნის ქვეშ არ აყენებენ იმ ეპისტემოლოგიების ინტერნაციონალიზაციას, რომლებიც ასეთ ენებს ანარმობენ: „რამდენადაც გვი აქტივიზისტები არადასავლური კონტექსტებიდან უფრო და უფრო მეტად ერთვებიან დღის წესრიგების შექმნაში, ხოლო ინტერნაციონალიზმის უფლებათა დისკურსი უფრო და უფრო მეტ კულტურულ კონტექსტზე ვრცელდება, ანგლო-ამერიკელ ქვიარ თეორეტიკოსებს მოგვიწევს, რომ უფრო ფრთხილად ვიყოთ ჩვენი თეორეტიკული ენების გლობალიზაციის – და ლოკალიზაციის – ტენდენციებისადმი“. (Michael Warner, ed., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993], xii).

ბოსუელის რომანტიკულ აღწერებს იყენებს შმიტი ანალიზისათვის და კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს როგორც ბოსუელის კვლევას, ასევე მის დასკვნებს.<sup>16</sup> ბოსუელის ესენციალისტური განცხადებების სანინააღმდეგოდ, რომ ჰომოსექსუალი და გეი დროისაგან დამოუკიდებელი კატეგორიებია, შმიტი ამტკიცებს, რომ მუსლიმურ სამყაროში „კაცი-კაცთან სექსუალობა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. მაგრამ ამ საზოგადოებებში არ არსებობენ „ჰომოსექსუალები“ – არ არსებობს სიტყვა ჰომოსექსუალობის აღსანიშნავად – ეს კონცეპტი სრულიად უცხოა იქ. ისევე, როგორც არ არსებობენ ჰეტეროსექსუალები“. შმიტი, რომელიც ზოგადად უფრო ნიუანსებზე ორიენტირებული მწერალია, ვიდრე ბოსუელი, აკეთებს ესენციალისტურ განცხადებას, რომ ამ კატეგორიების არარსებობა მუსლიმურ სამყაროში არის ფენომენი, რომელიც მუდმივია და არ ექვემდებარება დროის დინებას. მართალია, ბოსუელი ფრთხილობდა, რომ მუსლიმურ საზოგადოებებზე საკუთარი განცხადებები ისლამის კლასიკური პერიოდით – VII-XIV საუკუნეებით – შემოსაზღვრა, უფრო თანამედროვე ავტორები, მათ შორის შმიტი, მიდრეკილნი არიან რომ თავიანთი დასკვნები გაავრცელონ მთელ არაბულ-მუსლიმურ ისტორიაზე (ეს არის შუასაუკუნეების პერიოდის ევროპული კვლევების მთელ დასავლურ ისტორიაზე განზოგადების ტოლფასი). შმიტი, ისევე როგორც სხვა ორიენტალისტი მკვლევრები, რომლებიც მე-17 საუკუნის ყურანს ეყრდნობიან მე-20 საუკუნის მუსლიმების შესასწავლად, ყოველგვარი სამეცნიერო დასაბუთების გარეშე ამტკიცებენ, რომ „ვინაიდან მუსლიმთა დღევანდელი ქცევა შეიძლება ძველ ქცევათა პატერნების მოდიფიკაციად დავინახოთ, მუსლიმურ სამყაროში მამაკაცებს შორის სექსუალობის შესწავლა უნდა დაიწყოს ძველი ტექსტებიდან – მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტექსტების უმეტესობა მხოლოდ საშუალო კლასის შეხედულებებს ასახავს. თანამედროვე ტექსტების, საუბრებისა და გადაკვეთების შესწავლა, ასევე დაკვირვებები არაბებზე, ირანელებსა და თურქებზე გვეხმარება, ავხსნათ არა მხოლოდ თანამედროვე ქცევები, არამედ ძველი ტექსტებიც“.<sup>17</sup> შმიტის აისტორიულობას თან ერთვის აუდიტორიის შეზღუდულობა, რომელსაც ის წარმოიდგენს. აღსა-

---

16 ib. Arno Schmitt, “A Critique of John Boswell’s Writings on Muslim Gays,” in Schmitt and Sofer, *Sexuality*, 169–78.

17 Arno Schmitt, “Different Approaches to Male-Male Sexuality/Eroticism from Morocco to Usbekistan,” in Schmitt and Sofer, *Sexuality*, 5, 20.

ნიშნავია თუ როგორ მიემართება „ჩვენ“ მის ტექსტებში მხოლოდ და მხოლოდ დასავლელებს – გეისაც და არაგეისაც – მაგრამ არამც და არამც დაკვირვების მუსლიმ ობიექტებს. მართლაც, შმიტისა და სოფერის წიგნი, რომელიც თუკი აბსოლუტურად რასისტული არაა, ძირითადად ორიენტალისტური შეხედულებების ნაკრები მაინცაა, განკუთვნილია არა მხოლოდ სხვადასხვა დარგის დასავლელი მეცნიერებისთვის, არამედ „ნებისმიერი ადამიანისათვის, ვინც ურთიერთობს არაბებთან, თურქებთან ან სპარსელებთან – იქნება ეს ტურისტი მუსლიმურ ქვეყანაში, იმიგრანტებზე „პასუხისმგებელი“ სოციალური მუშაკი თუ უბრალოდ იმიგრანტის მეგობარი“. ნებისმიერი ადამიანისთვის, ვინც არ არის არაბი, თურქი ან სპარსელი.<sup>18</sup> ის, ვინც ირანის შესახებ წერს, არა მხოლოდ ირანელი არ არის, არამედ ის თავისი თავის განსაკუთრებულ დისტანცირებასაც კი ახდენს ქვეყნისაგან, სადაც ის დროებით ცხოვრობდა. იგი საკუთარი თავს განსაზღვრავს, როგორც „შტატგარეშე მწერალი, რომელიც ახლა ნიუ იორკში ცხოვრობს (და აღარასოდეს იცხოვრებს თეირანში)“.<sup>19</sup> ამ წიგნში გამოყენებული ორიენტალისტური მეთოდი არის სწორედ ის, რომლის მიხედვითაც არაბები და მუსლიმები მხოლოდ ევროპული მეცნიერების ობიექტები შეიძლება იყვნენ და არასდროს იქნებიან მისი სუბიექტები ან აუდიტორია (მიუხედავად ადგილობრივი ინფორმანტების გამოყენებისა). ამის მიუხედავად, შმიტისა და სოფერის გამოცემამ ისეთი შთაბეჭდილება მოახდინა გვი ინტერნაციონალზე, რომ ILGA, თავისი კვლევის შესწორებისას, სწორედ მას დაეყრდნო.<sup>20</sup> ამის მაგალითი არის ეგვიპტის შესახებ შეტანილი ინფორმაცია *ILGA-ს რიგით მეორე ვარდისფერ წიგნში*, სადაც ავტორები გვამცნობენ, რომ „ტრანსვესტიტი მოცეკვავეები „Khawal’s“-ები [*sic*],

18 Schmitt and Sofer, *Sexuality*, xiv.

19 Schmitt and Sofer, *Sexuality*, 194. The author's name is David Reed.

20 მაშინ, როდესაც ILGA-ს ვარდისფერი წიგნი, მაგალითად, ყოველგვარი დამატებითი გამარტების გარეშე აღნიშნავს, რომ იორდანია აქვს კანონები, რომელთა მიხედვითაც, ჰომოსექსუალობა კრიმინალიზებულია, ILGA-ს ვებ-გვერდზე ამ შეცდომაში შესწორება არის შეტანილი შმიტისა და სოფერის მოშველებით, რომლებიც თავიანთ წიგნში წერენ, რომ "1951 წელს მიღებული სისხლისსამართლის კოდექსი არ ასხვავებს ერთმანეთისაგან სექსუალური აქტი ერთი და იმავე სქესის წარმომადგენლებს შორის ხდება თუ სხვადასხვა სქესის." Schmitt and Sofer, *Sexuality*, cited on the ILGA Web site; see [www.ilga.org/information/legal\\_survey/middle%20east/jordan.htm](http://www.ilga.org/information/legal_survey/middle%20east/jordan.htm). ეს არის ILGA-ს მიერ ჩატარებული უხარისხო და არაპროფესიონალურად ჩატარებული „კვლევის“ სიმპტომური მაგალითი ვარდისფერი წიგნისათვის იხ. Aart Hendriks, Rob Tielman, and Evert van der Veen, *The Third Pink Book: A Global View of Lesbian and Gay Liberation and Oppression* (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1993), 297.



რომლებიც ნადიმების დროს ცეკვავენ, ძალზე პოპულარულები არიან. როგორც ჩანს ILGA-ს მკვლევრები ერთმანეთში ურევენ მე-19 საუკუნის khawal-ის ფენომენს თანამედროვეში.<sup>21</sup> კიდევ ერთხელ რომ გავიმეორო, დრო არ არის ანალიზის ნაწილი, როდესაც საუბარი შეეხება არაბულ და მუსლიმურ სამყარებს.

ისლამის დაკვირვებული მკვლევრებიც და ის მკვლევრებიც კი, რომლებიც ცდილობენ ისლამისა და არაბების შესახებ სტერეოტიპებს დაუპირისპირდნენ, აისტორიულობის შეცდომას უშვებენ, როდესაც საუბარი შეეხება მუსლიმურ-არაბულ სექსუალურ კულტურას. არაბულ სექსუალურ კატეგორიებში IX საუკუნის შემდგომ განხორციელებული, დამაბნეველი ცვლილებების ახსნისას, ევერეტ როუსონი ეყრდნობა არაბულ ტექსტებს, რომლებიც XI საუკუნეშია დაწერილი და ასკვნის, რომ ამ ტექსტების „კონცეპტები შესაძლოა აღებული იქნას, როგორც ზოგადად ახლო აღმოსავლური საზოგადოებების რეპრეზენტაციული, IX საუკუნიდან მოყოლებული თანამედროვეობამდე“.<sup>22</sup> ედვარდ ლასეი კი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ „ისლამი... პრაქტიკაში ყოველთვის იყო და ახლაც არის (გარდა ზოგიერთი სისხლს მოწყურებული ერეტიკოსის დღევანდელი ქმედებებისა, რომლებიც არც კი იმსახურებენ მუსლიმად მოხსენიებას) გაცილებით უფრო მიმღებელი და ტოლერანტი ჰომოსექსუალობისადმი, გაცილებით უფრო კეთილგანწყობილი და შემწყნარებელი მის მიმართ ... ვიდრე დასავლურ სამყაროში არსებული ორი დიდი მონოთეისტური რელიგიიდან რომელიმე“.<sup>23</sup> ლეისის შემთხვევაში, ისევე როგორც ბოსუელის, შმიტისა და როუსონის შემთხვევებში, აისტორიულობა მათი არგუმენტების საფუძველშია ჩადებული. შუა საუკუნეების არაბულ ტექსტებზე დაყრდნობით, ლეისი ცდილობს დაამტკიცოს არსებობა

21 Second ILGA Pink Book/International Lesbian and Gay Association (Utrecht: Interfacultaire Werkgroep Homostudies, Rijksuniversiteit Utrecht, 1988), 189.

22 Everett K. Rowson, “The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists,” in *Body Guard: Cultural Politics of Gender Ambiguity*, ed. Julia Epstein and Kristina Straub (New York: Routledge, 1991), 72–73.

23 Edward A. Lacey, “English Translator’s Introduction,” in Ahmad ibn Yusuf al-Tifashi, *The Delight of Hearts, or, What You Will Not Find in Any Book* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1988), 31. ლეისიმ მხოლოდ წიგნის 5 თავი თარგმნა, რომლებიც „ჰომოსექსუალურ“ ანექდოტებს შეეხება. წიგნის ეს თავები ითარგმნა ფრანგული თარგმანიდან და არა არაბული ორიგინალიდან.

ადამიანური ბუნების მუდმივობის, ტემპერამენტის უნივერსალური, მტკიცე მახასიათებლების, უცვლელი, ჩაუნაცვლებელი, მარადიული სექსუალური მადებისა და სისუსტეების, რომლებიც ადამიანებს აერთიანებდათ საუკუნეების მანძილზე, რელიგიური, კულტურული და ლინგვისტური განსხვავებების მიუხედავად... რამდენ რამეს გვეუბნება ის ფაქტი, რომ მაგალითად, ხალხში გავრცელებული რწმენა, რომ მამაკაცის პენისის სიგრძე შესაძლოა მისი ცხვირის სიგრძით გაიზომოს, იმ შორეულ დროსაც ისე იყო გავრცელებული, როგორც დღეს. ან, რომ საბოლოო ჯამში, დედოფლების უმეტესობას, ისევე როგორც ახლა, ნებისმიერი სიგრძის მსხვილი პენისი ერჩივნათ, წვრილ პენისს.<sup>24</sup>

შმიტის საპირისპიროდ, ას'ად აბუხალილი, ლიბანელი პოლიტიკის მეცნიერი, რომელიც ცხოვრობს და ასწავლის აშშ-ში, ამტკიცებს, რომ „ჰომოსექსუალური“ იდენტობები და როგორც ის უწოდებს „ნმინდანყლის ჰომოსექსუალები“ არსებობდნენ არაბულ/ისლამურ ცივილიზაციაში.<sup>25</sup> აბუხალილი თავდაჯერებით ირწმუნება, რომ „შეხედულება, თითქოს თვითგამოცხადებული ლესბოსელები (*suhaiyyat*) ან გვი კაცები არ არსებობდნენ, მცდარია“ (33). საბუთად მას მოჰყავს ალ-ტიფაშის მიერ ციტირებული ცნობილი ექიმის, ალ-რაზის თავისივე არასწორად თარგმნილი ერთი წინადადება. ჰერმაფროდიტიზმზე (*al-khinath*) მსჯელობისას, რომელიც, ალ-რაზის მიხედვით, კაცისა და ქალის სპერმათა თანაბარი სიძლიერის შედეგია (მისი შეხედულებით, როდესაც კაცის სპერმა უფრო ძლიერია ბიჭი იბადება, როდესაც ქალის სპერმაა ძლიერი – გოგო, ხოლო როდესაც სპერმა თანაბრად ძლიერია, შედეგი ჰერმაფროდიტია), ის საუბრობს ნაკლებად ექსტრემალურ გამოვლინებებზეც, რომლის დროსაც, „შეხედვით მასკულინიზებულ ქალს (*nisa' mudhakkarat*), ისევე, როგორც შეხედვით ფემინიზებულ კაცს (*rijal mu'annathin*). ზოგჯერ კი, ამ მასკულინიზებულ ქალებს ნაკლები მენსტრუაცია აქვთ, ან საერთოდ არ აქვთ ის, ზოგიერთ ქალს კი წვერი ამოსდის, რაც არაერთ-

24 Lacey, “English Translator’s Introduction,” 30–31.

25 As3ad AbuKhalil, “A Note on the Study of Homosexuality in the Arab/Islamic Civilization,” Arab Studies Journal 1, no. 2 (1993): 32–34, 48.

თხელ მინახავს ოდნავი უღვაშისა თუ წვერის სახით ბევრ ქალზე...<sup>26</sup> მსჭელობისას, აბუხალილი არასწორად თარგმნის ამ პასაჟის პირველ ხაზს როგორც „შესაძლოა შეხვდეთ კაცებს, როგორც ქალებს და ქალებს, როგორც კაცებს“ (33) და საერთოდ უგულებელყოფს დანარჩენ წინადადებას.

ჩანაწერებში აბუხალილი გამუდმებით ახსენებს „ჰომოსექსუალებს“, „გეებს“, „ჰეტეროსექსუალებს“ და „ჰომოფობიას“, როგორც ტრანსისტორიულ იდენტობებსა და ფენომენებს და ანაქრონულად აიდენტიფიცირებს ადამიანებსა და პრაქტიკებს მათი მეშვეობით. მაგალითად, ის ციტირებს შუა საუკუნეებში დაწერილ წიგნს, რომელიც „შედგება გვი მამაკაცებისა და ქალების მიერ და მათ შესახებ დაწერილი პოეზიისა და ანექდოტების კოლექციისაგან“ (33). აისტორიული ავტორებისაგან განსხვავებით, აბუხალილს მართალია სჯერა, რომ არაბულ სამყაროში ცვლილებები მოხდა, მაგრამ ის არ შეხებიდა იდენტობებს, რომელთაც ის უყურებს როგორც ტრანსისტორიულად არსებულს. მიუხედავად ამისა, „ჰომოფობიას“ ის ისტორიულზე დამოკიდებულად აღიქვამს: „ვესტერნიზაციის გაძლიერებამ ახლო აღმოსავლეთში თან მოიტანა მტრობის დასავლური იდეოლოგიების სხვადასხვა ელემენტი, მაგალითად, ... ჰომოფობია. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ არ არსებობდა ანტი-ჰომოსექსუალური ... ელემენტები არაბულ/ისლამურ ისტორიაში, მაგრამ ეს ელემენტები არასდროს შეადგენდნენ მტრული იდეოლოგიის ნაწილს, როგორც ასეთს“ (34). აბუხალილის მიერ ფაქტების არასწორი წაკითხვა ევროპის სცენამდევ აღწევს, რომელსაც ის ახსენებს კონტრასტისათვის და მიდის დაუსაბუთებელ დასკვნებამდე: „გაცხადებული ჰომოსექსუალური იდენტობა არაბებს შორის ჰომოსექსუალებისადმი ისტორიულად ტოლერანტობის ისეთ ხარისხს განაპირობებდა, როგორც დასავლეთში საუკუნეების მანძილზე არ ჰქონიათ. შუა საუკუნეებში, როდესაც ევროპის უმეტეს ნაწილში ჰომოსექსუალებზე ნადირობა იყო გამოცხადებული როგორც კრიმინალებზე, ისლამურ ქვეყნებში ჰომოსექსუალები მმართველები და მინისტრები იყვნენ“ (33). სწორედ ასეთი იდენტიტარიანული ესენციალიზმი ახასიათებს აბუხალილის მთელ მიდგომას.

26 Shihab al-Din Ahmad al-Tifashi, *Nuzhat al-albab fima la yuwjad fi kitab [A promenade of the hearts in what does not exist in a book]* (London: Riyad al-Rayyis, 1992), 303.

ამ აკადემიურ დისკურსში არის ჩართული ბრიუს დიუნის თავისი ესეით „ძალაუფლება და სექსუალობა ახლო აღმოსავლეთში“.<sup>27</sup> ის ამტკიცებს, რომ „სექსუალური ურთიერთობები ახლო აღმოსავლურ საზოგადოებებში, ისტორიულად, სოციალური იერარქიების არტიკულირებას ახდენდა, რაც გამოიხატებოდა დომინანტ და დაქვემდებარებულ სოციალურ პოზიციებში: ზრდასრული მამაკაცი იყო ზემოდან; ქალები, ბიჭები და მონები ქვემოდან“ (8). ასეთი იერარქიები, სავარაუდოდ, „ისტორიულად“ არ არსებობდა არა ახლო აღმოსავლურ საზოგადოებებში. გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს „ანტიკური საბერძნეთისა და გვიანი რომის იმპერიის“ პერიოდი (9), თუმცა ასეთ რამეს ცალსახად ადგილი არ ჰქონია შუა საუკუნეების პერიოდის, და მით უმეტეს, მოდერნულ „დასავლეთში“. „ახლო აღმოსავლური“ შემთხვევა დაპირისპირებულია დასავლეთთან; დიუნის მიხედვით, „მოდერნული დასავლეთის „სექსუალობის“ მიერ სექსუალური და გენდერული იდენტობის გამიჯვნას, რაც ნიშნავს გამიჯვნას სექსუალურ მიდრეკილებებსა და მასკულინობისა და ფემინურობის ხარისხებს შორის, ბოლო ხანებამდე, თითქმის არ ჰქონია რეგონანსი ახლო აღმოსავლეთში“ (8).<sup>28</sup>

ამ მსჯელობის დამატებითი ილუსტრირება ხდება ორი მკვიდრი ეგვიპტელი ინფორმანტის ნათქვამით, რომელთაც დიუნი ციტირებს. დასკვნა ცალსახაა: „სექსუალობის დასავლური ცნებები ნაკლებად ჰფენს ნათელს თანამედროვე ახალგაზრდა ეგვიპტელების ხილულ გაგებას, რომ სექსუალური ქცევა შეესაბამება გენდერის კონკრეტულ კონცეპტს“ (9). დიუნის მიდგომით დემონსტრირება ხდება, რომ „ახლო აღმოსავლურ“ საზოგადოებაში, დასავლური საზოგადოებისაგან განსხვავებით, არა-„ეგალიტარული სექსუალური ურთიერთობები“ ჭარბობს და სექსუალობა დანახულია როგორც გენდერის მიერ განსაზღვრული. ამის გამო, ამბობს ის, IGLHRC-ის ციტირებით, „ბევრი ჰომოსექსუალი ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნიდან ეძებს თავ-

27 Bruce Dunne, “Power and Sexuality in the Middle East,” Middle East Report 28, no. 1 (1998): 8–11, 37.

28 აღმნიშვნელ „ახლო აღმოსავლეთთან“ დაკავშირებით: ტერმინი ახლო აღმოსავლეთი პრობლემურია სხვადასხვა მიზეზით, რომელთა ჩამონათვალშიც იმპერიული ეტიმოლოგიაცაა, რომელიც ტერიტორიას მხოლოდ ევროპასთან მიმართებაში განსაზღვრავს. სხვა პრობლემები შეეხება იმას, რომ მუსლიმური სამყარო სცდება „ახლო აღმოსავლეთს“ და გადადის აზიასა და აფრიკაში, ხოლო „ახლო აღმოსავლეთი“ არა-არაბ და არა-მუსლიმებსაც (მაგალითად ისრაელის ევროპელ ახალმოსახლეებსა და სომხეთს) მოიცავს. ბუნდოვანია გულისხმობენ თუ არა ყველა ამ ხალხებს დიუნი და სხვა ავტორები, როდესაც ახლო აღმოსავლეთზე საუბრობენ.

შესაფარს დასავლეთში როგორც ოფიციალური დევნის მსხვერპლი“ (11). დიუნის ნაშრომი განასახიერებს ანთროპოლოგიის ისეთ ტიპს, რომელიც ვერ ახერხებს პრობლემემატიზება გაუკეთოს საკუთარ მითოლოგიზირებულ იდეალიზებულ თავს, რაც გაგრძელებაა მიდგომისა, დაინახო სხვაში ყველაფერი ის, რასაც შენში ვერ ხედავ ან შენ ვერ იღებ, მაგალითად, არა-ეგალიტარული სექსუალური ურთიერთობების, კაცების მჩაგვრელი მმართველობის, გენდერზე დაფუძნებული სექსუალობის, პატრიარქატის და ა.შ. სახით. ანთროპოლოგია, რომელიც ვერ ივინყებს მითოლოგიზირებულ დასავლეთს, როგორც ათვლის წერტილს, აგრძელებს მის როგორც თავისი ყველა არგუმენტის ორგანიზების პრინციპის გამოყენებას.

ლიტერატურის ამ მზარდი კორპუსისათვის შედარებით გვიანდელი დამატება არის სტეფან ო. მიურეისა და უილ როსკოს *ისლამური ჰომოსექსუალობები*, რომლის სათაურიც კი ცხადყოფს ავტორების შეზღუდულ ცოდნას მუსლიმურ საზოგადოებებზე: იქიდან გამომდინარე, რომ *ისლამური* არის ზედსართავი, რომელიც მიემართება რელიგია ისლამს, ხოლო *მუსლიმური* მიემართება ხალხს, რომელიც აღიარებს მას. აქედან გამომდინარე, გაუგებარია როგორ შეიძლება, რომ ისლამს ჰქონდეს ჰომოსექსუალობა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ჰომოსექსუალობებზე.<sup>29</sup> მიურეი უარყოფს შმიტის მტკიცებას, რომ არაბებს არ გააჩნიათ ჰომოსექსუალი ადამიანების კონცეფციები, ვინაიდან (შმიტის მიხედვით) „არაბულ სინონიმებს სიტყვისთვის ‘მოტყვნა’ არ გააჩნიათ ორმხრივობის გამომხატველი ფორმები“.<sup>30</sup> მიურეი წერს: „ასეთი ზმნა ინგლისურში ან სხვა ენაში არ ვიცი. რომ მოტყნა ან მოგტყნან, მოითხოვს ორზე მეტ ადამიანს, ან თანადროულ აქტს ან დილდოს გამოყენებას: ადამიანის ანატომია გამორიცხავს, რომ A-ს პენისი იყოს B-ს ანუსში, მაშინ როდესაც B-ს პენისი არის A-ს ანუსში“.<sup>31</sup> რეალურად კი, მიურეისა და შმიტის საპასუხოდ, თანამედროვე არაბულში არის ზმნა *tanayaka*, რომელიც მიუთითებს ორმხრივობაზე: თუ იტყვი, რომ ორი ადამიანი *yatanayakan*, ეს ნიშნავს, რომ

---

29 ისლამური შეესაბამება იუდეურს, ხოლო მუსლიმი შეესაბამება ებრაულს ან ებრაელს.

30 Schmitt, “Different Approaches,” 10.

31 Stephen O. Murray, “The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality,” in Stephen O. Murray and Will Roscoe, eds., *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1997), 33.

ისინი ერთმანეთს ტყნავენ. <sup>32</sup> ენობრივი შეცდომები ორივეგან, შმიტისა თუ როსკოსა და მიურეის წიგნებში, ზედმეტად ბევრია საიმისოდ, რომ აქ ჩამოვთვალათ. იმის თქმაც კმარა, რომ ამ საფუძველზე მიმდინარეობს დავა ე.წ. რეალური არაბის ან მუსლიმის პოზიციის წარმოსადგენად მამაკაცებს შორის სექსუალობის შესახებ. მეტიც, როსკო და მიურეი – ბევრ აქ განხილულ ავტორთა მსგავსად – განსაკუთრებულად არ ინუხებენ თავს ისტორიულ სპეციფიკებზე საუბრით. რამდენიმე ციტატის მოშველიებით წყაროებიდან ან ამბებიდან, რომლებიც კლასიკური მუსლიმური ცივილიზაციის პერიოდით თარიღდება და თანამედროვე მკვიდრი არაბი ინფორმანტების გეპირ გადმოცემებზე დაყრდნობით (მათ შორის ერთ-ერთი ასეთიც გვხვდება „ომარი, კოსმოპოლიტი საუდელი, რომელიც აშშ-ში სწავლობს“), მიურეი ასკვნის, რომ „ქალების სეგრეგირებისა და მკაცრი კონტროლის პარალელურად, ახალგაზრდა ან/და გაფემინურებული სექსუალური პენეტრაციისათვის ხელმისაწვდომი მამაკაცები უხმოდ არიან მიღებულები – და ძალიან საგულდაგულოდ იგნორირებულები მუსლიმურ საზოგადოებებში, ადრეც ასე იყო და ახლაც ასეა“.<sup>33</sup> მართლაც, დრო არაბული სამყაროს და ისლამის კონტექსტში ცვლილების აგენტი კი არ არის, არამედ უფრო მისი არარსებობის მტკიცებულებაა.

## დისკურსის სტიმულირება

კოლონიალიზმის შემოსვლამ არაბულ და მუსლიმურ სამყაროებში, მის მიერ „მოდერნიზაციად“ ცნობილი პროექტების დაფინანსებამ, ისევე, როგორც დასავლური კულტურული პროდუქციის გამრავალფეროვნებამ და ჰეგემონიამ დანამდვილებით იქონია გავლენა. ბასიმ მუსალამ აჩვენა, თუ როგორ მოახდინა გავლენა ასეთმა კონტაქტებმა კონტრაცეფციისა და აბორტისადმი დამოკიდებულებაზე: მე-19 საუკუნის დასაწყისში, ისლამური იურისპრუდენციის სკოლების უმეტესობამ – რომლებიც მანამდე მხარს

---

32 ისტორიულად ზმნა tanayaka აღნიშნავდა ქუთუთოების ერთმანეთთან შეხებას, ბუკვალურად ერთმანეთის მოტყენას, მაგალითად, tanayakat al-ajfan-ში ანდა ადამიანებს, რომლებმაც გადალახეს თვლემის სურვილი, მაგალითად, tanayaka al-qawm-ში. იხ. Aba al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Bin Mukarram Ibn Manzur, Lisan al-'Arab (Beirut: Dar Sadir, 1990), 10: 502.

33 Murray, "The Will," 42.

უჭერდნენ ქალთა უფლებას შობადობის კონტროლსა და აბორტზე – აირჩია ისეთი მიდგომა ამ საკითხებზე, რომელიც უფრო ახლოს დასავლურ-ქრისტიანულ (როგორც კათოლიკურ, ისე პროტესტანტულ) პოზიციასთან იდგა.<sup>34</sup> დასავლეთის კულტურული შემოჭრის პარალელურად, მისი ჰეგემონიური გავლენა ცალსახად საგრძნობი გახდა ენობრივ დონეზეც. მაგალითად, სქესის არაბული შესატყვისი *jins*, ადრეულ XX საუკუნეში, ატარებდა არა მხოლოდ მის ახალ ბიოლოგიური სქესის და ეროვნული წარმოშობის მნიშვნელობებს, არამედ ტიპის და სახეობის და ეთნოლინგვისტიკური წარმოშობის ძველ მნიშვნელობებსაც. ტიპის და სახეობის მნიშვნელობით ეს სიტყვა უხსოვარი დროიდან არსებობს და ბერძნული *genus*-იდან მოდის. სულ მცირე 1870-იანი წლებისთვის, მას სქესის კონოტაცია ჯერაც არ ჰქონდა.<sup>35</sup> ბუნდოვანი სიტყვა სექსუალობისათვის *jinsiyyah* – რომელსაც ასევე აქვს ეროვნების და მოქალაქეობის მნიშვნელობა – 1950-იან წლებში გამოიგონეს ფროიდის ნაშრომების მთარგმნელებმა (როგორიცაა მუსტაფა საფვანი, საფრანგეთში მცხოვრები გავლენიანი ფსიქოანალიტიკოსი და აკადემიკოსი და ჯურჯ ტარაბიში – ყველაზე ცნობილი იმ არაბ ლიტერატურის კრიტიკოსთაგან, ვინც დღესდღეობით არაბულ ენაზე წერს).<sup>36</sup> შედარებით უფრო გვიან, მუტა' ალ-საფადმა, მიშელ ფუკოს სექსუალობის ისტორიის მთარგმნელმა შემოიტანა უფრო სპეციფიკური ტერმინი *jinsaniyyah*.<sup>37</sup> ეს ახალი ტერმინი განათლება მიღებულ ადამიანებს შორისაც კი ძალიან ცოტას ესმის. სიტყვები ჰომო- და ჰეტეროსექსუალობისთვისაც ცოტა ხნის წინ იქნა შემოტანილი ენაში როგორც ლათინური ორიგინალების ზუსტი თარგმანები: *mithliyyah* (იგივეობა) ჰომოსექსუალობის აღსანიშნავად, ხოლო *ghayriyyah* (განსხვავებულობა) –

34 Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1983).

35 Butrus al-Bustani, Muhit al-Muhit: *Qamus mutawwal lil-lughah al-3Arabiyyah* (Beirut: Maktabat Lubnan Nashirun, 1987), 129. ალ-ბუსტანის ლექსიკონი 1870 წლით თარიღდება, როდესაც სიტყვა *jins*-ს ჯერაც არ ჰქონდა სექსის მნიშვნელობა შეძენილი. შუა საუკუნეების დროინდელი ლექსიკონებისთვის, რომელიც *jins*-ს სახეობად განმარტავენ იხ. Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 6: 43, and Majd al-Din Muhammad ibn Ya'qub al-Fayruzabadi, *al-Qamus al-muhit* (Beirut: Dar ihya' al-Turath al-'Arab, 1997), 1: 738.

36 მაგალითად, იხ. Mustafa Safwan, trans., *Tafsir al-ahlam* [The Interpretation of Dreams], by Sigmund Freud (Cairo: Dar al-Ma'arif bi Misr, 1969; originally published in 1958), 181; Jurj Tarabishi, trans., *Thalathat mabahith fi nazariyyat al-jins* [Three Essays on the Theory of Sexuality], by Sigmund Freud (Beirut: Dar al-Tal'ah, 1983).

37 იხ. Muta' al-Safadi, trans., *Iradat al-ma' rifah, al-juz' al-awwal min tarikh al-jinsaniyya* [The Will to Know, Volume 1: The History of Sexuality], by Michel Foucault (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1990).

ჰეტეროსექსუალობის. ფსიქოლოგიის წიგნების არაბმა მთარგმნელებმა<sup>38</sup>, ისევე როგორც არაბმა ბიჰევიორისტმა ფსიქოლოგებმა შეითავსეს ევროპული გამოთქმა სექსუალური გადახრა 1950-იანების შუა ხანებში და თარგმნეს სიტყვა-სიტყვით როგორც *al-shudhudh al-jinsi*, სიტყვათშეთანხმება, რომელიც ხშირად გამოიყენება მედიასა და ზრდილობიან საუბრებში ჰომოსექსუალობის დასავლური კონცეპტის აღსანიშნავად.<sup>39</sup>

მართალია, კოლონიალიზმისა და დასავლური კაპიტალიზმის შემოსვლამ არაბულ სამყაროში ყოველდღიური ასპექტების უმეტესობა შეცვალა, მაგრამ ევროპული ჰეტეროსექსუალობის არაბ მამაკაცზე გავრცელების ცდებმა მხოლოდ მაღალ კლასებსა და ვესტერნიზებულ საშუალო კლასებში მიაღწია წარმატებას. სწორედ საზოგადოების ამ ყველაზე მდიდარ სეგმენტში აღმოაჩინა გვი ინტერნაციონალმა მკვიდრი ინფორმანტები.<sup>40</sup>

38 აღსანიშნავი გამონაკლისია ფროიდის თარგმანები, სადაც ტერმინი *mithliyyah* გამოყენებული იყო როგორც ჰომოსექსუალობის შესატყვისი. იხ. e.g., Mustafa Safwan, *Tafsir al-ahlam*, 182, 301, 337, 390, 391, 396, and 400.

39 მაგალითად, იხ. ნავალ ალ სა'დავის ბიოლოგიურად ესენციალისტური და მამათოლოგიზირებული ჩანაწერები ჰომოსექსუალობაზე მისი წიგნის *al-Rajul wa al-jins* [მამაკაცები და სქესი] თავში სახელწოდებით *"al-Rajul wa al-shudhudh al-jinsi"* [მამაკაცები და სექსუალური გადახრა] (*Beirut: Al-Mu'assassa al-'Arabuyya lil-Dirasat wa al-Nashr*, 1986; originally published in 1977). როგორც ჩანს, ას'ად აბუხალილი მიიჩნევს, რომ ტერმინ *shudhudh jinsi*-ის გამოყენება არაბულ პრესაში ნაწილია არაბულ სამყაროში დღესდღეობით ჰომოსექსუალთა ჩაგვრისა. იხ. მისი *"New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism," Middle East Journal* 46 (1992): 35 and 35 n. 52, სადაც აბუხალილს სიტყვის ასეთი გამოყენება მოაქვს ანტიჰომოსექსუალური ჩაგვრის ერთადერთ დასაბუთებად.

40 ერთ-ერთი ასეთი მაგალითი არის მოკლე ესეი, დაწერილი მაღალი კლასის წარმომადგენელი, განათლება მიღებული იორდანელი ლესბოსელის მიერ IGLHRC-ის შედგენილი წიგნისათვის. ავტორი იყენებს სუბლეურ, ორიენტალისტურ და მცდარი ტრანსლიტერაციით გადმოტანილ სახელს *"Akhadar Assfar."* სათანადო თარგმანის შემთხვევაში მისი ფსევდონიმი წაიკითხებოდა როგორც *Akhadar Asfar* (მწვანე ყვითელი), სიტყვები რომლებიც არაბულში სახელად არ გამოიყენება. იხ. *Akhadar Assfar, "Jordan,"* in *Unspoken Rules: Sexual Orientation and Women's Human Rights*, ed. Rachel Rosenbloom (New York: Cassell, 1996), 103–4. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი ფრთხილობს და აღნიშნავს, რომ რასაც ის წერს, მხოლოდ „მისი პერსონალურ, ინდივიდუალურ პერსპექტივებს ასახავს და არ საუბრობს სხვა იორდანელი ლესბოსელების სახელით“ (103), თანეს ესეის ის ასრულებს მტკიცებით, რომ „ორი აზრიც არ არსებობს, რომ ლესბოსელები იორდანიამო ყოველგვარი აღიარების გარეშე ცხოვრობენ, ძალიან მარგინალიზებულნი... მაგრამ ჩვენ მინც ვარსებობთ“ (104). ადგილობრივი ტუნისელი ინფორმანტი, რომელიც საკუთარ თავს აღწერს როგორც ინგლისში მცხოვრები „ლიბერალი ინტელექტუალი“ ფრანსუაზა გოლანის ან-ვისის ინფორმაციას პუბლიკაციაში *"Bisexuality in the Arab World: Interview with Muhammad,"* in *Bisexual Horizons, Politics, Histories, Lives*, ed. Sharon Rose and Chris Stevens and others (London: Lawrence and Wishart, 1996), 58–61. იხილეთ ორი გვი რედაქტორის (ერთი ისრაელში მცხოვრები ებრაელი და ერთი ამერიკელი ებრაელი) ჩაწერილი ინტერვიუ ზედა-საშუალო კლასის პალესტინელ კაცთან ისრაელთან, უალოდთან, რომელიც საკითარ თავს აიდენტიფიცირებს გვიერ *Amir Sumaka'i* Fink and Jacob Press, eds., *Independence Park: The Lives of Gay Men in Israel* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), 197–219.



მართალია, ამ კლასების წარმომადგენლებმა, ვინც ერთნაირ სქესიანთა ურთიერთობებშია ჩართული, შედარებით ახლახან შეითვისეს დასავლური იდენტობა (როგორც ნაწილი უფრო ზოგადი, კლასის მასშტაბით ყველაფერი დასავლურის შეთვისებისა), ისინი წარმომადგენენ ძალზე უმნიშვნელო უმცირესობას იმ მამაკაცთა შორის, ვინც ერთნაირ სქესიანთა ურთიერთობებშია ჩაბმული და ვინც საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას არ ახდენს „გეიდ“ ან არ გამოხატავს გეი პოლიტიკის საჭიროებას. (გეი ინტერნაციონალის ლიტერატურა მიუთითებს ერთნაირსქესიანთა კონტაქტის მაგალითებზე, როგორც კროს-კულტურულ, კროს-კლასობრივ გეი იდენტობაზე, მაგრამ, რეალურად, არაბულ სამყაროში არსად გეი მოძრაობის ანდა გეი ჯგუფების იდენტობის არსებობის დამადასტურებელი საბუთი არ გვხვდება, კაიროსა და ბეირუთის მსგავს მეტროპოლიურ არეებში მამაკაცთა პატარა ჯგუფების გარდა).

სწორედ ეს უმცირესობა და მისი დიასპორის წევრები შეადგენენ ისეთ ჯგუფებს, როგორიც არის აშშ-ში მდებარე Gay and Lesbian Arabic [sic] Society (GLAS), რომელიც 1989 წელს დააარსა წარმოშობით პალესტინელმა, ვაშინგტონში. რა თქმა უნდა, როგორც გეი ინტერნაციონალის წევრები, ეს უმცირესობა არის ერთ-ერთი ბურჯი იმ კამპანიების, რომელიც არაბულ სამყაროში ჰომოსექსუალობის დისკურსს სტიმულირებას უკეთებს. GLAS საკუთარ თავს განსაზღვრავს, როგორც „ორგანიზაციას კავშირების დასამყარებლად არაბული წარმოშობის გეებისა და ლესბოსელებისათვის ან მათთვის, ვინც არაბულ ქვეყნებში ცხოვრობს. ჩვენი მიზანია, ხელი შევუწყოთ მსოფლიოს გარშემო არაბულ საზოგადოებებში გეებისა და ლესბოსელების პოზიტიური ხატების შექმნას. გარდა ამისა, ჩვენ უზრუნველვყოფთ მხარდამჭერთა ქსელების არსებობას ჩვენი წევრებისთვის ადამიანის უფლებებისთვის ბრძოლაში, სადაც არ უნდა იზაგრებოდნენ ისინი. ჩვენ ვართ ნაწილი გლობალური გეი და ლესბოსური მოძრაობისა, რომელიც მიილტვის სექსუალურ ორიენტაციაზე დაფუძნებული უსამართლობისა და დისკრიმინაციის აღმოფხვრისაკენ“.<sup>41</sup> GLAS-ის საინფორმაციო წერილში აჰბაბი აცხადებს, რომ „მას შემდეგ, რაც ეს ვებ-საიტი გაუშვიტ, ჩვენ ვართ გეი/ლესბოსელი არაბებისა და

---

41 იხ: GLAS-ის ვებგვერდი [www.glas.org](http://www.glas.org).

მათი მეგობრების გლობალური ოჯახის განვითარების მომსწრეები“.<sup>42</sup> GLAS-ის დამფუძნებლისა და ამჟამად აუთორიტის ღირექტორის რამზი ზაქარიას თქმით, „ვინაიდან ერთნაირსექსიანთა შორის ურთიერთობის კონცეპტი არ არსებობს არაბულ სამყაროში, იყო „გეი“ ჯერაც სექსუალურ ქცევად განიხილება. ... მხოლოდ და მხოლოდ იმის გამო, რომ შენ გძინავს შენსავე სქესის ადამიანთან, არ ნიშნავს რომ გეი ხარ... ეს ნიშნავს, რომ შენ ჩართული ხარ ჰომოსექსუალურ ქცევაში. როცა ურთიერთობა გასცდება სექსს (ანუ გადაიზრდება სიყვარულში), აი მაშინ შემოდის ტერმინი გეი“ (მახვილი დამატებულია)<sup>43</sup>. რა თქმა უნდა, ზაქარიასათვის, დროის საკითხი უმნიშვნელოვანესია. არაბულ სამყაროში გეიდ ყოფნა „უკვლავაც“ სექსუალურ ქცევად არის გაგებული. ამაში იგულისხმება, რომ არაბული სამყარო ჯერაც ვერ დაენია გეობის განმათავისუფლებელ დასავლურ მოდელს – სწორედ ამ ტრანსფორმაციის მიღწევისათვის იღწვის GLAS. GLAS-ის დასავლური სექსუალური ეპისტემოლოგია განსაკუთრებით კარგად ჩანს მის მტკიცებაში, რომ ის წარმოადგენს იმ არაბ მამაკაცებს, ვისაც ერთნაირსექსიანთა კონტაქტი აქვს, მაგრამ არ აიდენტიფიცირებს თავის თავს გეიდ ან არ ცდილობს გეი პოლიტიკაში ჩართვას GLAS-ის ან სხვა რომელიმე ორგანიზაციის მეშვეობით.<sup>44</sup>

გეი ინტერნაციონალმა და არაბი ერთნაირსექსიანთა პრაქტიკოსების ამ პატარა უმცირესობამ, ვინც მისი ეპისტემოლოგია შეითავსა, წამოიწყო პროექტი, რომელიც ყველაზე უკეთ შეიძლება აღინეროს როგორც *დისკურ-*

42 იხ Ahabab -ის ვებგვერდი [www.glas.org/ahbab/home.htm](http://www.glas.org/ahbab/home.htm).

43 Nur Sati, "Equivocal Lifestyles," Arabia (Web publication available on-line at [www.arabia.com](http://www.arabia.com)) 30 July 1998. Posted on the Ahabab Web site, [www.glas.org/ahbab/Articles/arabia1.html](http://www.glas.org/ahbab/Articles/arabia1.html).

44 სტატიაში, რომელიც ჩიკაგოში მცხოვრები პაკისტანელების გეი-ბემინგზე წერს, როგორც ნების ძალიან ფრთხილი დამკვირვებელი, ალექსანდერ კოკბერნი (რომელიც თავგამოდებით იბრძვის სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულებთან დაკავშირებული კანონდებლობის, როგორც არასწორი სტრატეგიის წინააღმდეგ, რომელიც არც ასეთი დანაშაულების გამომწვევ მიზეზებს ებრძვის და არც ამერიკულ საზოგადოებაში გეებისა და ლესბოსელების საკანონმდებლო უთანასწორობებს) ირწმუნება, რომ აშშ-ში დაფუძნებულმა Al-Fatiha-ს ფონდმა, რომელსაც ის აღწერს როგორც „გეი მუსლიმთა საერთაშორისო ორგანიზაციას“, არ უნდა დაკარგოს დრო სიძულვილით მოტივირებულ დანაშაულებზე ჩიკაგოში, მაშინ, როდესაც მათ მუსლიმ მოძმეებს მსოფლიოს გარშემო გაცილებით უფრო მწვავედ უწევთ არატოლერანტულ ძალებთან დაპირისპირება ვიდრე ჩიკაგოში... შვიდ ისლამურ სახელმწიფოს სასიკვდილო განაჩენი გამოაქვს ჰომოსექსუალობისთვის. (Cockburn, "Beat the Devil," The Nation, 21 May 2001, 10).

სის სტიმულირება.<sup>45</sup> ვინაიდან ერთნაირსქესიანთა კონტაქტი მამაკაცებს შორის არ ყოფილა მთავრობის ან ჟურნალისტური დისკურსის თემა არაბულ სამყაროში, გასული ორი საუკუნის მანძილზე, გვი ინტერნაციონალის კამპანიამ ადრეული 1980-იანი წლებიდან მოყოლებული, საკუთარი თავის უნივერსალიზებისათვის, სტიმულირება გაუკეთა ასეთ დისკურსს. ის ფაქტი, რომ სტიმულირებული დისკურსი ხასიათდება ნეგატიურობით გვი ინტერნაციონალის მისიისადმი უმნიშვნელოა. ჰომოსექსუალების, გვი და ლესბოსელთა უფლებებსა და იდენტობებზე დისკურსის სტიმულირებით თავად გეობის ონტოლოგია წესდება ისეთ დისკურსში, რომ შესაძლოა მხოლოდ ორი რეაქცია მოჰყვეს გეობის უნივერსალურობის მტკიცებას: მათი მხარდაჭერა ან მათთვის წინააღმდეგობის გაწევა, მათი ეპისტემოლოგიური საფუძვლების კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენების გარეშე. მართლაც, სწორედ ეს რეაქციები ახლავს, ამყარებს და ამოდრავებს გვი ინტერნაციონალის უნივერსალურ დღის წესრიგს. სამყაროში, სადაც არავის შეაქვს ეჭვი გეობის იდენტიფიცირებაში, გვი ეპისტემოლოგიასა და ონტოლოგიას მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავების დაწესება შეუძლიათ უსაფრთხოდ. ამიტომაც, გვი ინტერნაციონალის ბრძოლა არის არა ეპისტემოლოგიური, არამედ ჩვეულებრივი პოლიტიკური ბრძოლა, სადაც სამყარო გაყოფილია გვი უფლებების მომხრეებად და მოწინააღმდეგეებად.

გვი ინტერნაციონალს ეხმარება ორი სხვა ფენომენი საერთაშორისო საჯარო სფეროში შესაღწევად: შიღის გავრცელება საერთაშორისო დონეზე, მისი როგორც „გვი“ დაავადების დასავლური, ჰომოფობიური იდენტიფიკაციით და ისლამიზმის აღზევება არაბულ და მუსლიმურ სამყაროში, თავისი მკაცრი სექსუალური მორალით. გვი ინტერნაციონალმა წარმატებით მოახერხა დისკურსის სტიმულირება ანტიგვი ისლამისტებისა და ნაციონალისტების რეაქციების მიზიდვით მის ქმედებებზე.<sup>46</sup>

თუკი პრემოდერნული დასავლეთი მუსლიმურ სამყაროს ვითომდა სექსუალური აღვირაბსნილობის გამო უტევდა, თანამედროვე დასავლეთი

45 ტერმინ დისკურსის სტიმულირებას ვსესხულობ მიშელ ფუკოს სექსუალობის ისტორიიდან Volume I: An Introduction, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1980), 17–35.

46 არაბულ სამყაროში ჰომოსექსუალობის შესახებ დასავლურ აკადემიაზე ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული პასუხებისთვის იხილეთ ჯონ ბოსუელის ნაშრომების მუჰამედ ჯალალ კიშკისეული განხილვა მის Khawatir Muslim fi al-mas'alah al-jinsiyyah-ში [A Muslim's thoughts on the sexual question] (Beirut: Dar al-Jalil, 1992; originally published in 1984 in Cairo).

მას უტევს ვითომდა სექსუალური თავისუფლებების რეპრესირების გამო. არაბული სამყაროს რეპრეზენტაცია გვიჩვენებს ინტერნაციონალის დისკურსში, რომელიც მოიცავს პოპულარულ გამოცემა *Spartacus*-ს, „საერთაშორისო გვი გიდს“, მერყეობს საზარელიდან ბრწყინვალემდე, როცა, მაგალითად, საუბარია არაბი მამაკაცების მზაობაზე ჩაერთონ ანალურ სექსობრივ კავშირში დასავლელ (ნავიკითხთ როგორც თეთრკანიანი) გვი მამაკაცთან. არაბული ანტიკოლონიური ნაციონალიზმის ან უფრო გვიანდელი ისლამიზმის მიერ დასავლური ტექნოლოგიური მოდერნიზაციის ძიების და ამავდროულად, თავისი კულტურული ან რელიგიური აუთენტურობის შენარჩუნების კონტექსტში, გვიჩვენებს ინტერნაციონალი სწორად არის აღქმული როგორც დასავლური შემოჭრა არაბულ და მუსლიმურ კულტურებში. ის ფაქტი, რომ გვიჩვენებს ინტერნაციონალი ეყრდნობა იმავე ორგანიზაციებს (მაგ. აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტი, აშშ-ის კონგრესი, აშშ-ში დაფუძნებული ადამიანის უფლებათა ორგანიზაციები, ამერიკული მედია), პრაქტიკებსა და დისკურსებს, რომლებმაც წამოაყენეს ამერიკული იმპერიული ინტერესები, ნამდვილად არის დაეჭვების საფუძველი. ეს საკითხი დგას არა მხოლოდ არაბულ სამყაროში, არამედ ბევრ მუსლიმურ ქვეყანაში, ისევე, როგორც სხვა ერებისა და კულტურების კონტექსტში, ევროპისა და ჩრ. ამერიკის საზღვრებს მიღმა.<sup>47</sup> ფაისალ ალაში, აშშ-ში დაფუძნებული გვი და ლესბოსელი მუსლიმების ორგანიზაციის პაკისტანელი ამერიკელი დამაარსებელი, თავის დასავლურ აუდიტორიას ეუბნება, რომ ისლამი არის „200 წლით უკან ქრისტიანობაზე გვი საკითხებთან დაკავშირებული პროგრესის თვალსაზრისით“.<sup>48</sup> ალაში, გასაკვირი არცაა (რობერტ ბრეის მსგავსად, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ), არის ვაშინგტონში არსებული ეროვნული გვი და ლესბოსური ტასკ ფორსის სავლელ თანამშრომელი.

47 აფრიკელი ნაციონალისტების პასუხის მაგალითად იხ. Neville Hoad, "Between the White Man's Burden and the White Man's Disease: Tracking Lesbian and Gay Human Rights in Southern Africa," GLQ 5 (1999): 559–84. კუბის შემთხვევა და რეაქციები გვიჩვენებს ინტერნაციონალზე ცივი ომის კონტექსტში იხ. Lourdes Arguelles and B. Ruby Rich, "Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience, Part 1," Signs 9 (1984): 683–99, and part 2 of their essay in Signs 11 (1985): 120–35.

48 David Goldman, "Gay Muslims," Southern Voice, summer 1999 (available on-line at [www.alfatiha.net/svoice.html](http://www.alfatiha.net/svoice.html)). ალაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანად იქცა ვაშინგტონის წრეებში. მის შესახებ საუბარია Washington Post-ში გამოქვეყნებულ სტატიაში, რომელიც გვიჩვენებს მუსლიმებს შეეხებათ. (Emily Wax, "Gay Muslims United in Face of Rejection," Washington Post, 3 April 2000, B1).

მუსლიმური სამყაროს ჰომოსექსუალთა სამოთხედ წარმოჩენამ ზოგიერთ ევროპელ გეის ისლამის მიღებისაკენ უბიძგა. ხალიდ დურანი, მაროკოელი სოციალური მეცნიერებების სპეციალისტი, ბრიტანეთსა და გერმანიაში ასეთ შემთხვევებს აღწერს: „ეს ადამიანები ისლამზე მცდარი მოსაზრებების გამო გადადიან, რადგან ჰგონიათ, რომ მუსლიმები უფრო ტოლერანტულები არიან...“ მართლაც, ამგვარ რწმენებს უნდა მიენეროს რატომაც „გახდა მაროკო ევროპელი გეი მამაკაცების საყვარელი გართობის ადგილი“. შედეგად, რელიგიური წრეები „მზარდი გულისწყრომით რეაგირებენ პროსტიტუციის ამგვარ სახეობაზე, რომლის წარმოშობასაც ხელს უწყობენ ტურისტები მდიდარი საზოგადოებიდან. დიდი ხნის განმავლობაში არსებული მიმტევებლობა ნამდვილად არ იყო ისლამის ფესვებში. პირიქით, ისლამური უკურაქცია იკრებს ძალას, მიუხედავად უბადრუკი სიღარიბისა“.<sup>49</sup> და მაინც, ფენომენი, რომელსაც დურანი ევროპაში ხედავს, როგორც ჩანს, საკუთარ თავს აწარმოებს აშშ-ში. ახალი ჯგუფის ქვიარ ჯიჰადის დამფუძნებელი არის თეთრკანიანი ამერიკელი, რომელმაც ისლამი მიიღო და აშუამად სულეიმან იქსი ჰქვია.<sup>50</sup>

ტურისტული იერიშის შედეგად, წერს დურანი:

*მუსლიმურ საზოგადოებებში, რომლებიც ერთგვარ დასავლურ ჰომოსექსუალურ აგრესიას აწყდებიან, მშვიდი დისკუსიის წამოწყება ჰომოსექსუალების ადამიანის უფლებებზე განსაკუთრებით რთულია. ამის მაგალითი ევროპული პოლიტიკური ფონდის წარმომადგენელია, რომელიც ჩრდილო აფრიკაში მრავალი წლის მანძილზე იყო სამსახურებრივად მივლენილი. განსაკუთრებულად ექსტროვერტი, თავისი ჰომოსექსუალობის პროცეცირებას ის ახდენს როგორც თავი-*

49 Khalid Duran, "Homosexuality and Islam," in Homosexuality and World Religions, ed. Arlene Swidler (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1993), 186.

50 იხ. ჯგუფ Queer Jihad-ის ვებგვერდი მისამართზე [www.geocities.com/WestHollywood/Heights/8977/aboutqj.htm](http://www.geocities.com/WestHollywood/Heights/8977/aboutqj.htm) და „სულეიმან X-ის აღსარებანი“ ლინკზე [www.geocities.com/WestHollywood/Heights/8977/confessions.htm](http://www.geocities.com/WestHollywood/Heights/8977/confessions.htm). აღსანიშნავია, რომ სულეიმან X-ის პრეტენზიები შესაძლებელი თავს იჩენს მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ისლამის აფრო-ამერიკული აპროპრეციის კონტექსტსა და თეთრკანიანი ამერიკული ახალგაზრდული კულტურის მიერ აფრო-ამერიკული პოპკულტურის საპასუხო აპროპრეციის პირობებში. Al-Fatihah-ს დამაარსებელი ფაისალ ალაში შეხვდა ერთ-ერთ ასეთ ახალმოქცეულს. Washington Post-ის ჟურნალისტს ის უყვება, რომ მისი პირველი ჰომოსექსუალური კავშირი იყო „ისლამზე მოქცეულ ასაკით უფროს მამაკაცთან“ აშშ-ში (Wax, "Gay Muslims").

*სი გაბედული აკადემიური დამსახურებისგან განსხვავებულობის ნიშანს. ამგვარი დასავლური ექსტრავაგანტულობები მუსლიმებს შორის ადამიანის უფლებათა აქტივისტების მუშაობას ძალიან რთულს ხდის. (186-87)*

დურანს ესმის, რომ გვი სექს-ტურიზმი მაროკოში სტიმულირებას უკეთებს დისკურსს, რომელსაც ნეგატიური ეფექტები აქვს. მიუხედავად ამისა, ის ებმება დასავლური გვი ეპისტემოლოგიის ხაფანგში, რომელიც ჰომოსექსუალად აიდენტიფიცირებს ერთნაირსქესიანთა პრაქტიკაში ჩართულ მხოლოდ იმ არაბებსა და მუსლიმებს, რომლებიც „პასივები“ არიან. „აქტიურ“ პარტნიორებს დურანი აღწერს როგორც „სხვა ჰომოსექსუალური მიდრეკილებების არმქონეებს“ ან „საგანგებო ჰომოსექსუალობით“ (“emergency homosexuality”) გატანჯულებს.<sup>51</sup> სწორედ ეს პასივები არიან გეები და შესაბამისად, ისინი დგანან ადამიანის უფლებების დარღვევის რისკის წინაშეც. დურანი აღნიშნავს, რომ დასავლელი „გეები, რომლებიც აქტიურ პარტნიორებს ეძებენ ჩრდილო აფრიკის ქვეყნებში, როგორც წესი, ვერ აანალიზებენ, რომ მათი ადგილობრივი საყვარლები ხშირად მათ მიმართ მტრული დამოკიდებულებებით არიან მოტივირებულები, ვინაიდან ისინი წარმოადგენენ იმ ერებს, რომლებიც ოდესღაც მათი კოლონიზატორი ბატონები იყვნენ. ანალური სქესობრივი კავშირი დასავლელთან ერთგვარ ფსიქოლოგიურ შვებას გვრის ზოგიერთ ადამიანს ყოფილი „დაქვემდებარებული რასიდან“, რომელსაც ახლა შანსი აქვს, რომ ჭავრი იყაროს მჩაგვრელზე. ეს სიმართლეა აფრიკის ზოგიერთ სხვა რეგიონშიც. ამის თეთრკანიან მამაკაცთან გაკეთება არის ერთგვარი რევანში, გარდა გარკვეული შემოსავლის წყაროსი“ (189). იმ მაროკოელ მამაკაცთა სურვილის დაკნინებით, რომლებიც „აქტიურები“ არიან ერთნაირსქესიანთა კონტაქტისას ეკონომიკურ, ანტიკოლონიურ ან „საგანგებო“ განზომილებებში, დურანი არ აღწერს სხვა სექსუალური ეპისტემოლოგიისა და სექსუალური სურვილის არსებობას, რომელშიც მაროკოელი მამაკაცები

51 მიუხედავად იმისა, რომ დურანი ცხადად არ განმარტავს, რას გულისხმობს „საგანგებო ჰომოსექსუალობაში“, ამ ტერმინის არსი გულისხმობს მამაკაცს, რომელსაც აქვს სექსი მამაკაცთან, რადგან ქალებზე ხელი არ მიუწვდება. „საგანგებო ჰომოსექსუალობის“ მისეული ცნება, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია ფროიდის „შემთხვევით ჰომოსექსუალობასთან“. იხ. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey (New York: Basic Books, 1962), 3.

ენერებიან; მის აღწერაში სექსუალური სურვილი უბრალოდ და კონვენციურად მთლიანად ამოშლილია.

დურანის ნახევრად ანთროპოლოგიური კვლევა, რომელიც გაჭერებულია მონაცემებით, რომელსაც ის გვანვდის როგორც მკვიდრი ინფორმანტი, განასხვავებს ორი ტიპის ჰომოსექსუალობას. პირველს ის უწოდებს „უფრო ნამდვილი ან გენეტიკური ტიპის ჰომოსექსუალობას ... , [რომელიც] ზოგადად „ისლამურ სარტყელში“ მცხოვრებ ადამიანებში უფრო ნაკლებად არის გავრცელებული, ვიდრე ევროპაში. მეორე „საგანგებო ჰომოსექსუალობა“ კი, მისი აზრით, უფრო გავრცელებულია არაბულ სამყაროსა და ირანში (187-88). აბუხალილის მსგავსად, დურანიც, როგორც ჩანს, ფიქრობს, რომ კატეგორიები „გვი“ და „ჰეტერო“ ტრანსისტორიული კატეგორიებია; ის წერს „ორი მნიშვნელოვანი ისტორიული ფიგურის შესახებ, [რომლებიც] ცნობილია, რომ გეები იყვნენ – სულთან მეჰმედ ფათიჰი, კონსტანტინოპოლის (სტამბოლის) ოტომანი დამპყრობელი და სულთან მაჰმედ ლაზნევი, რომელმაც ავღანეთიდან ინდოეთი დაიპყრო“ (190).

ადრეული 1980-იანი წლებიდან მოყოლებული, ირანული რევოლუციის გარიჟრაჟის, არაბულ სამყაროში ისლამიზმის გაძლიერებისა და დასავლური გვი მოძრაობების ინტერნაციონალიზმების დაწყებასთან ერთად, არაბულ პრესაში ჩნდება დასავლური “სექსუალური გადახრისა” და მოგვიანებით უკვე, შიდსის შესახებ დისკურსი. მისი უდიდესი ნაწილი დასავლური გვი და ლესბოსური მოძრაობების რეპრეზენტაციას ახდენდა და დასავლური კონსერვატიული და ფუნდამენტალისტური ქრისტიანული აღწერების მსგავსად, დანახული იყო როგორც, ზოგადად, დასავლური სექსუალური მორალის დეგრადაციის ნაწილი. მიუხედავად ამისა, ეს შებენიანი დისკურსი იშვიათად ახსენებდა სექსუალურ გადახრებს არაბულ სამყაროში და რჩებოდა იშვიათი 1990-იან წლებამდე, ვიდრე ის გახდა უფრო ხმამაღალი, თუმცა მაინც არც ისე ხშირი, გვი ინტერნაციონალის კამპანიების ჩატარების მცდელობების პასუხად.

ამის მაგალითი არის დისკუსია, რომელიც გაჩაღდა ლონდონში დაარსებული პრესტიჟული გაზეთის al-Hayah-ის რედაქტორსა და აშშ-ში დაარსებული არაბი გვი და ლესბოსელთა ჯგუფის წარმომადგენელს შორის. დასავლური საკაბელო და სატელევიზიო არხების წინააღმდეგ გამოსვლისას, რომლებიც გადმოსცემდნენ პროგრამებს, რომლებიც შეიცავდა

ძალადობას, სექსუალური ხასიათის მასალებსა და გვი და ლესბოსურ ქორწინებებს, al-Hayah-ის რედაქტორმა, ჯიჰად ალ-ხაზინმა გვები არაბული ტერმინით მოიხსენია, რაც სექსუალურ დევიანტებს ნიშნავდა.<sup>52</sup> ალ-ხაზინის კონსერვატიული და ცენზურის მხარდამჭერი განცხადებები გმობდა არაბ ლიბერალებს, რომლებიც ტელევიზიებზე სამთავრობო კონტროლის წინააღმდეგ იბრძვიან და მხარს უჭერდა არაბულ მთავრობებს, როგორც „პასუხისმგებლობის მატარებლებს, რათა დაიცვან თავიანთი საზოგადოებები დეგრადაციის ყველაზე ცუდი ასპექტებისაგან“. ალ-ხაზინი, რომელიც ხშირად მხარს უჭერს დასავლურ კონსერვატიულ მოსაზრებებს სოციალურ საკითხებზე, თავის ტირადას ასრულებდა დასავლური წყაროების მოშველიებით, რომ სექსუალური დევიანტები დასავლურ საზოგადოებაში 1-2%-ს არ აღემატებიან და დასკვნით, რომ ტელევიზიების ფოკუსირებამ „ძალადობაზე დასჯის გარეშე ან ტანჯვის რეპრეზენტაციებმა ხელი შეუწყო ძალადობის გავრცელებას საზოგადოებაში. საფრთხე ახლა [მდგომარეობს იმის შესაძლებლობაში], რომ მამაკაცთა და ქალთა შორის გადახრაზე ფოკუსირებამ, შესაძლოა ის ნორმად აქციოს და ეს საკითხი უკვე ფართოდ არის გავრცელებული დასავლეთში და ჩვენამდეც მალე მოაღწევს“.<sup>53</sup> ტერმინი გადახრის გამოყენებით, მაგრამ არა ცენზურის მხარდამჭერი არგუმენტებით განრისხებულმა რამში ზაქარიამ, GLAS-ის დამფუძნებელმა, მისწერა საპროტესტო წერილი რედაქტორს. ზაქარია აღნიშნავდა, რომ ტერმინი დევიანტი „შეურაცხმყოფს მე როგორც არაბს, რომელსაც იზიდავს თავისივე სქესი, ისევე, როგორც ეს შეურაცხყოფს მილიონობით ჩემ მსგავსს“. ზაქარია განმარტავდა თუ როგორ არ აღწერს სიტყვა დევიაცია მის მსგავს ადამიანებს, ვინაიდან ჰომოსექსუალობა არის „გენეტიკური“ და მისი ურთიერთობა მის სექსუალურ პარტნიორებთან დაფუძნებულია არა მხოლოდ სექსზე, არამედ სიყვარულზეც. თავისი კომპანიის რეკლამის al-Hayah-დან გამოწვევაზე მინიშნებით, ზაქარია აცხადებდა, რომ მისი ჯგუფის მიზნები არაბულ სამყაროში არის ისეთივე, როგორც ფემინისტური მოძრაობის, კერძოდ „მოძველებული და ტრიაბალისტური პატრიარქალური სისტემის მოშლა, რომელიც ზღუდავდა და ახლაც ზღუდავს ჩვენს ხალხს... ეს სისტემა დამყარებულია „ტრადი-

52 Jihad al-Khazin, “Uyun wa adhan” [Eyes and ears], al-Hayah, 9 February 1996, 24.

53 al-Khazin, “Uyun wa adhan.”



ციებისა“ და „ღირსების“ ჩაგვრის იარაღად გამოყენებაზე, რათა ჩაკლას პლურალიზმი ჩვენს საზოგადოებაში, რათა დემოკრატია პრაქტიკულად შეუძლებელი გახადოს და შეინარჩუნოს ტრიაბალისტური მენტალიტეტი, რომლის შედეგებიც თანამედროვე არაბულ სამყაროში ცხადია“. <sup>54</sup>

ზაქარიას პასუხად, ალ-ხაზინმა, რომლის ნუხილიც „დევენერაციამ“ მთლიანად გვიანი მე-19 საუკუნის ევროპული დისკურსიდანაა ნასესხები, განაცხადა, რომ მას მიზნად არ ჰქონია ვინმესთვის თავისი კომენტარებით შეურაცხყოფის მიყენება. ის უბრალოდ ჰომოსექსუალების აღსანიშნავად არაბულ სიტყვას იყენებდა. მეორე ტერმინი, რომელიც არსებობს, სწორად შენიშნავს ის, არის mithliyyah (იგივეობა) -სიტყვა, რომელიც თითქმის არ იცის მკითხველმა. <sup>55</sup> ალ-ხაზინის თქმით, მიუხედავად იმისა, რომ ზაქარიას წერილის უდიდესი ნაწილი დაიბეჭდა გაზეთში, „მთავარი რედაქტორიც და al-Hayah-იც, ორივე წინააღმდეგია იგივეობისა (mithliyyah) თუ დევიაციისა (shudhudh), თუ რაც უნდა ის დაარქვას მკითხველმა. ამის მიზეზი კი ტრადიციები, რელიგია და მემკვიდრეობით მიღებული წეს-ჩვეულებებია. თუმცა, მისი თქმით, მისი მიზანი არ ყოფილა ვინმეს შეურაცხყოფა, ვინმეზე ძალადობა, ვინმესთვის შეხედულებების თავს მოხვევა, ჩაგვრა ან განაწყენება. ... მეტიც, მთავარი რედაქტორი აღიარებს თავის უცოდინრობას ამ თემაზე, ვინაიდან მან არ იცოდა, რომ საკითხი ასე იდგა, საერთოდ. <sup>56</sup> ეს საკითხი მართლაც არ იდგა ასე, რადგან ალ-ხაზინისთვის პრობლემა იყო „დევიაციის“ დასავლეთიდან არაბულ სამყაროში გავრცელება და არა მის რეალური არსებობა არაბულ სამყაროში. არც რედაქტორი და არც თავად გაზეთი al-Hayah არ გამოვიდოდა არაბულ სამყაროში „ერთნაირობის“ ცალსახა მოწინააღმდეგეებად, მათი დაგმობა აშშ-ში მცხოვრებ ზაქარიას რომ არ დაეწყო – რასაც, საბოლოოდ, შედეგები მოჰყვებოდა არა მისთვის, არამედ არაბულ სამყაროში მყოფი ადამიანებისთვის. ზაქარიას წერილს სხვა გამოხმაურებაც მოჰყვა რიადში, საუდის არაბეთში

54 Ramzi Zakhara, “al-Nizam al-abawiy wa aslihatuhu al-qam'iyya” [The patriarchal system and its repressive weapons], al-Hayah, 3 March 1996, 18.

55 აღსანიშნავია, რომ ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში, გვეხისა და ლესბოსელების შესახებ ახალ ამბებში, al-Hayah-მ და სხვა არაბულენოვანმა გაზეთებმა დროგამოშვებით დაიწყეს გამოთქმა mithliyyah-ს გამოყენება, რომელიც ენაში shudhudh-სა და mithliyyah-ს შორის ტრანზიციულ, ამბივალენტურ ფაზას აღნიშნავს..

56 მთავარი რედაქტორის პასუხი (al-Khazin), al-Hayah, 3 March 1996, 18.

მცხოვრები ექიმისაგან, რომელმაც თავი ვალდებულად ჩათვალა განეცხადებინა, რომ ჰომოსექსუალებისათვის შესაფერისი სასჯელი სიკვდილი იყო, ხოლო ზაქარიას მტკიცებას, რომ „სექსუალურ დევიაციას“ გენეტიკური საფუძვლები აქვს, მისთვის „ავადმყოფობის“ დაძახებით უპასუხა.<sup>57</sup>

ასეთი სტიმულირებები მხოლოდ al-Hayah-ის გვერდებით არ შემოიფარგლებოდა. 1990-იანი წლების შუა ხანებში, მან თავი იჩინა არაერთი არაბული გაზეთის ფურცლებზე. კაიროში, 1994 წელს, გაეროს დაფინანსებულ მოსახლეობისა და განვითარების საერთაშორისო კონფერენციასა და 1995 წელს, პეკინში გამართულ ქალთა მსოფლიო კონფერენციაზე გვი ინტერნაციონალის დღის წესრიგი – ამერიკული და ევროპული არასამთავრობო ორგანიზაციების მიერ შექმნილი – ნაძალადევად მოახვიეს თავს საერთაშორისო აუდიტორიას. ხშირ შემთხვევაში, პლატფორმის ტექსტებისა და რეზოლუციების თარგმანები დამახინჯებული იყო. ამგვარად, კონფერენციის შედარებით ორაზროვანი ასპექტები დამალული რჩებოდა მონაწილეებისთვის. პლატფორმის ტექსტებისა და სხვა რეზოლუციების დამახინჯებულ თარგმანებთან დაკავშირებული სკანდალი მნიშვნელოვან საკითხად იქცა ორივე კონფერენციის მზადების პროცესში. სწორედ ამ კონტექსტში დაიწყო წინააღმდეგობა არაბმა კოლუმნისტებმა „დევიანტა ლობის“ წინააღმდეგ ამერიკაში, რომელთაც სურდათ თავიანთი უზნეობის დანარჩენ სამყაროზე თავს მოხვევა.<sup>58</sup> 1999 წელს, ჰააგაში გამართულ მოსახლეობისა და განვითარების საერთაშორისო კონფერენციაზე, რომელიც 1994 წლის კონფერენციის გაგრძელება იყო, ამ „დევიანტა ლობიმ“ აჩვენა საკუთარი არც ისე მშვიდობიანი სახე. 1994 წლის მსგავსად, კონფერენციის ორგანიზატორებმა უარი უთხრეს დელეგატებს კონფერენციის რეზოლუციების თარგმნაზე და ტექსტები მხოლოდ ფრანგულად, ინგლისურად და ესპანურად მიაწოდეს.<sup>59</sup> რეზოლუციები შე-

57 Dr. 'Abdullah Bin Hamad, "al-Shudhudh al-jinsi marad wa laysa amran mafrudan" [Sexual deviance is a disease, not an imposed fate], al-Hayah, 15 March 1999, 18.

58 მაგალითად, ib Zaynab 'Abd al-'Aziz, "Kawalis mu'tamar al-mar'ah fi bikin" [Behind the scenes at the Women's Conference in Beijing], al-Sha'b (Cairo), 7 July 1995, 11; and Zaynab 'Abd al-'Aziz, "Tafakhur al-shawadh . . . wa Mutamar al-Mar'ah" [The pride of the deviants and the Women's Conference], al-Sha'b, 28 July 1995, 11.

59 ib. დაინა ამინის ანგარიში, "Muntada fi lahay jama'a mu'assasat hukumiyah wa ahliyyah" [A symposium in the Hague includes government and private organizations], al-Hayah mulhaq alshabab, 30 March 1999, 1.

იცავდა განცხადებებს ახალგაზრდებისათვის „სექსუალური [გამოხატვის] თავისუფლებისა და სექსუალური ორიენტაციის“ გარანტიებზე. სიტყვა *ორიენტაცია* არაბულ გაზეთებში ითარგმნა როგორც *tawajjuh* (მიმართულება, რომელსაც არავითარი იდიომატური მნიშვნელობა არ აქვს) და მკითხველებისთვის გადაითარგმნა როგორც „სექსუალური დევიაცია“.<sup>60</sup> ბაშმარ ალ-ჭამმალიმ, არაბული წარმოშობის მუსლიმმა ბელგიელმა ჟურნალისტმა, რომელიც მუშაობდა კორესპონდენტად ისლამისტური ჟურნალისათვის al-Mustaqbal al-Islami, გააფრთხილა ახალგაზრდა არაბი დელეგატები ამ ორაზროვანი ტერმინებისა და მათი მნიშვნელობების შესახებ და მოუწოდებდა მათ, რომ წინააღმდეგობა გაენიათ ამ ტერმინების გამოყენებისათვის და მოეთხოვათ მათი რეზოლუციებიდან ამოღება. ამ მცდელობების გამო დასჯისათვის, გაეროს კონფერენციის კოორდინატორმა უარი უთხრა ალ-ჭამმალის კონფერენციაზე ჟურნალისტად მუშაობაზე, ხოლო გაეროს დაცვის თანამშრომლებს დირექტივა მისცა, რომ ალ-ჭამმალისათვის ჩამოერთმიათ მისი პრეს-ბარათი და ეცემათ. უგონოდ მყოფი და ხელეებზე ბორკილდადებული ჟურნალისტი ჰოლანდიურმა პოლიციამ იპოვა და გაათავისუფლა. ალ-ჭამმალიმ აღძრა საქმე გაეროს წინააღმდეგ, გაუგზავნა წერილები გაეროს 187 დელეგატს და ჩართო აშშ-ის კონგრესის წევრები და ჰოლანდიელი პოლიციელები, რაც გახმაურებულ საქმედ იქცა გვი ინტერნაციონალის მაქინაციების დაგმობის თვალსაზრისით. ალ-ჭამმალის შესახებ სტატიები და მასთან ჩაწერილი ინტერვიუები არაბულ პრესაში გამოჩნდა, მთელი თავისი დეტალებით მისი ცემის შესახებ.<sup>61</sup>

უფრო ახლო წარსულიდან რომ გავიხსენოთ, ეგვიპტის ხელისუფლებამ კაიროში ისეთი ადგილების წმენდა დაიწყო, სადაც ვესტერნიზებული, გვიდ იდენტიფიცირებული, ეგვიპტელი მამაკაცები და მათი ევროპელი და ამერიკელი ტურისტების კოჰორტები იკრიბებოდნენ. 2001 წლის 11 მაისს, პოლიციამ დაარბია დისკოთეკის კლუბი ნილოსზე მდებარე ერთ-ერთ ნავზე, ზამალიკის მდიდრების საცხოვრებელ უბანში და დააკავა 55

---

60 Amin, "Muntada fi lahay."

61 ob Muhammad al-Shaqqa', "Hal yasma' Anan anin Bashshar?" (Does Anan hear Bashshar's groaning?), al-Hayah mulhaq al-shabab, 18 May 1999, 20.

ადამიანი.<sup>62</sup> ქალები და უცხოელი (ძირითადად ევროპელი და ამერიკელი) მამაკაცები ადგილზევე გაათავისუფლეს. ასევე, გაათავისუფლეს სამი ეგვიპტელი მამაკაცი, რომლებიც ცნობილი ადამიანების შვილები აღმოჩნდნენ.<sup>63</sup> დაკავებულ მამაკაცებს – რომელთაგან ყველა ეგვიპტელი იყო – გავრცელებული ინფორმაციით, პოლიციამ შეურაცხყოფა მიაყენა და სცემა. მოგვიანებით, მათ ჩაუტარეს სამედიცინო (სწორი ნაწლავის) ექსპერტიზა, რათა დაემტკიცებინათ მათი „დევიანტურობა“.<sup>64</sup> ამ მამაკაცებისადმი სახელმწიფო პროკურორის მიერ წაყენებული ოფიციალური ბრალი გახლდათ „რელიგიის შეურაცხყოფა“ (თითქოსდა, ერთ-ერთმა ბრალდებულმა დაწერა ტექსტი, რომელიც შეიცავდა ისლამის „ერეტიკულ“ ინტერპრეტაციას, როგორც რელიგიის, რომელიც მტრულად არის განწყობილი ერთნაირსქესიანთა კონტაქტისადმი) და „გარყვნილი ქმედების ჩადენა“ – ეგვიპტურ კანონმდებლობაში არ არის ზომები გათვალისწინებული ერთნაირსქესიანთა კონტაქტისათვის. ვინაიდან ეგვიპტე, ადრეული 1980-იანი წლებიდან მოყოლებული, საგანგებო რეგულაციების ქვეშაა, მამაკაცები წარდგინდნენ საგანგებო სახელმწიფო უშიშროების სასა-

62 34 მამაკაცი დისკოთეკაზე დააკავეს, დანარჩენები კი თავიანთ სახლებში.

63 თითქოსდა, დაკავებული მამაკაცები იყვნენ კულტის წევრები, რომელიც შუა საუკუნეებში მცხოვრებ არაბ/სპარსელ პოეტს აბუ ალ-ნუვვასს მიიჩნევს “მოციქულად”. ეს ბრალდება ერთ-ერთი ეგვიპტელი სახლში ნაპოვნი წიგნის გამო გაჩნდა, რომელიც ამ შეხედულებას ავითარებს და სადაც ერთნაირსქესიანთა სექსუალურ პრაქტიკაში ჩართული ადამიანები ყოველწლიურად მკვდარ ზღვაზე მიდიოდნენ პილიგრიმაჟზე რათა ლოტის მოდგმის გარდაცვალება გაეხსენებინათ.

64 დაკავებების შესახებ ჟურნალისტური გაშუქებისათვის იხილეთ Muhammad Salah, “‘Abadat al-shaytan yastal- himun qawm Lut’ [Satan worshipers receive their inspiration from ‘the people of Lot’], al-Hayah, 14 May 2001, 7, და al-Hayah-ს მომდევნო გაშუქებები 2001 წლის 15-16 მაისს და 29 ივნისს. აღსანიშნავია, რომ თავდაპირველად გავრცელდა ცნობა, რომ 55 ადამიანი დააკავეს. ივნისის ბოლოს ეს რიცხვი 52-მდე ჩამოვიდა – 3 მაღალი კლასის ადამიანი, რომლებიც გაათავისუფლეს, უცერემონიოდ ამოიღეს სათვალავიდან. ასევე, იხილეთ Muhammad Salah, “Qawm Lut al-judud’ yabkun fi al-jalsah al-ula li-muhakamatihim” [“The new people of Lot” cry at their first trial hearing], al-Hayah, 19 July 2001, 4, პირველი სასამართლო პროცესის შესახებ; და Bonnie Eslinger and Hossam Bahgat, “Egypt Steps Up Anti-Gay Campaign: 52 Men Face Obscenity Trial,” San Francisco Chronicle, 19 July 2001, A12. ასევე იხილეთ Hossam Bahgat, “Explaining Egypt’s Targeting of Gays,” Middle East Report, 23 July 2001 (press information note available on-line at [www.merip.org](http://www.merip.org)). See also al-Hayah, 16 August 2001, 1, 5, 6; 28 August 2001, 15; 29 August 2001, 6; 30 August 2001, 6. ეგვიპტელების სწორი ნაწლავის გამოკვლევასთან დაკავშირებით, იხილეთ Qawm Lut al-judud’ al-difa’ yata’ ahhad taqdim watha’ iq li-tabri’at al-muttahamin” [“The new people of Lot”: The defense promises to provide documents to exonerate the suspects], al-Hayah, 5 September 2001, 6. როგორც ჩანს, სამედიცინო გამოკვლევები არ ჩაუტარებიათ მამაკაცების ჰენისებზე (მაგალითად, ფეკალიების ნაკვალევის აღმოსაჩენად), მათი „დევიანტურობის“ დასამტკიცებლად.

მართლოში – რაც მიუთითებდა, რომ სახელმწიფო ამ საკითხს ეროვნული უსაფრთხოების რანგში განიხილავდა. ერთი ადამიანი („ერეტიკული“ ტექსტის სავარაუდო ავტორი) 5 წლით გაუშვეს ციხეში, მკაცრი რეჟიმის კოლონიაში. მისმა თანამზრახველმა კი 3-წლიანი სასჯელი მიიღო. ერთ-ერთ დაკავებულს 1-წლიანი სასჯელი გამოუტანეს, ხოლო დანარჩენ 20-ს ბრალი დაუმტკიცეს გარყვნილი ქმედების ჩადენაში და მკაცრი რეჟიმის შრომა-გასწორების კოლონიაში გაამწესეს 2 წლის ვადით. დანარჩენი 29 ადამიანი კი უდანაშაულოდ სცნეს და გაათავისუფლეს. IGLHRC-ის წარმომადგენელი სკოტ ლონგი (რომელიც al-Hayah-მ შეცდომით ILGA-ს წარმომადგენლად დაასახელა, უფრო ზუსტად კი, al-Hayah-ს ინფორმაციით, ის „სექსუალური დევიანტების საერთაშორისო ასოციაციას წარმოადგენდა“) ესწრებოდა სასამართლოს და ესაუბრა ჟურნალისტებს. მან დაგმო სასამართლოს გადაწყვეტილება და განაცხადა, რომ „მთავრობა იყენებს რელიგიას ეჭვმიტანილებზე ზეწოლის მოსახდენად“. სასამართლომ განაცხადა, რომ „აღმოსავლური საზოგადოება“, ისევე როგორც მონოთეისტური რელიგიები „გმობენ დევიაციასა და პერვერსიას/გადაცდომას“ (shudhudh and inhiraf ).<sup>65</sup>

ამ გადამჭრელ ზომებს მოჰყვა ვესტერნიზებული, კაიროში მცხოვრები, გედა და საშუალო კლასის ეგვიპტელი მამაკაცების ხილვადობის ზრდა, რომლებიც საკუთარ თავებს აიდენტიფიცირებდნენ გეიდ და რომლებსაც ურთიერთობა პქონდათ ევროპელ და ამერიკელ ტურისტებთან. ასევე გაიზარდა ამ მამაკაცებს შორის ინტერნეტ აქტივობა შეხვედრების დათქმისთვის. აღსანიშნავია, რომ პოლიცია ამ მამაკაცებს, ძირითადად, მათი ინტერნეტ მიმოწერების მეშვეობით დასდევდა. ყველაზე პოპულარული ვებ-გვერდი gayegypt.com ინგლისურ ენაზეა და რჩევებს აძლევს ამერიკელ და ევროპელ გეი ტურისტებს, რომლებიც ეგვიპტეში ჩადიან. <sup>66</sup> ცალ-

65 ib. Muhammad Salah, “‘Qadiyyat qawm Lut al-judud’ fi Misr: al-ashghal al-shahqah li 23 muttahaman wa tabri’at 29” (The “case of the new people of Lot” in Egypt: Hard labor for 23 suspects and the acquittal of 29), al-Hayah, 15 ნოემბერი, 2001, 8.

66 მაგალითად, ვებგვერდზე “Gay Arabic” აღნიშნულია: კეთილი იყოს თქვენი მობრძანება gayegypt.com-ზე არაბულ გეი ვებგვერდზე – საუკეთესო ადგილი გეი ტურისტებისათვის, რომელთაც სურთ იცოდნენ მეტი ეგვიპტელებთან შეხვედრის წინ. სულ რამდენიმე ასეთი ფრაზის გაგონება კი გააოცებს ადამიანებს და გაზრდის თქვენს შანსებს სასიამოვნო შეხვედრების გასატარებლად. მთელი ვებგვერდი ასრულებს კაიროსა და ეგვიპტეში ჩამოსული გეი ტურისტების გიდის ფუნქციას.

სახაა, რომ ეგვიპტელ მამაკაცთა უმეტესობამ, რომელთაც ერთნაირსქესიანთა კონტაქტი აქვთ, არც ინგლისური ენა იციან და არც ინტერნეტზე მიუწვდებათ ხელი, რომ აღარაფერი ვთქვათ მის გამოყენებაზე. ეს მნიშვნელოვანი ფაქტორია, რამდენადაც პოლიცია არ ცდილობს და რომც უნდოდეს, არ შეუძლია, დააპატიმროს მამაკაცები, რომელთაც თავიანთივე სქესის წარმომადგენლებთან აქვთ სექსუალური კონტაქტი. არამედ, პოლიცია დასდევს იმათ, ვინც საკუთარ თავს აიდენტიფიცირებს როგორც „გეი“ პერსონალურ დონეზე და ვინც ცდილობს, ეს იდენტობა გამოიყენოს ჯგუფური იდენტიფიკაციისათვის, სოციალური და საჯარო აქტივობების მეშვეობით. გეი ინტერნაციონალის კამპანია ამ მნიშვნელოვან განსხვავებას უგულვებლყოფს. ანუ, საქმე ისაა, რომ ეგვიპტის პოლიცია ერთნაირსქესიანთა სექსუალური პრაქტიკის რეპრესირებას კი არ ახდენს, არამედ დევნის ამ პრაქტიკების სოციო-პოლიტიკურ იდენტიფიკაციას დასავლურ გეობის იდენტობასთან და საჯაროობასთან, რომელის მიღწევასაც გეიდ იდენტიფიცირებული ეს მამაკაცები ცდილობენ.

დაკავებებმა ხელი შეუწყო შეთქმულებების ნიაღვარს მედიაში, მთავრობასთან თანხმობაში, რომელიც „დევიაციურ“ პრაქტიკებს როგორც დასავლეთიდან თავსმოხვეულს გამოხდა – ირონიულია, მაგრამ ისტერიამ, რომელმაც გეი ინტერნაციონალი და მათი ადგილობრივი აგენტები მოიცვა, მხოლოდ და მხოლოდ გაამწვავა ეს რიტორიკა. IGLHRC-ს შეუერთდნენ Human Rights Watch და Amnesty International დაპატიმრებების დაგმობაში და ეგვიპტელი ოფიციალური პირებისადმი წერილების მიწერის ორკესტრირებაში.<sup>67</sup> მათ შეუერთდა ორგანიზაცია GLAS და ორგანიზაცია Al-Fatiha-ს ახლა უკვე ცნობილი დამფუძნებელი ფაისალ ალამიც. ის არა მხოლოდ მსოფლიოს მოუწოდებდა დაკავებული მამაკაცების მხარდამჭერი აქციებისაკენ, არამედ მოითხოვდა აშშ-ის კონგრესის წევრების ხელმოწერების შეგროვებას, რომელთა გადმოზიდვებაც ღიად გეი კონგრესმენი მასაჩუსეტსიდან, ბარნი ფრენკი და ანტი-არაბულად და ანტი-ეგვიპტურად განწყობილი ტომ ლანთოსი მუშაობდნენ, რათა მხარი დაეჭირათ პეტიციისათვის, რომელიც მამაკაცთა გათავისუფლებაზე

67 ასევე იხ. Bahgat, “Explaining Egypt’s Targeting of Gays,” და Howard Schneider, “Cultural Struggle Finds Symbol in Gay Cairo: Arrests of 52 Men Reflect Tension between Islamic Traditionalists, Secularists,” Washington Post, 9 September 2001, A24

უარის თქმის შემთხვევაში, აშშ-ის ეგვიპტისთვის გამოყოფილი დახმარებების შეწყვეტას მოითხოვდა.<sup>68</sup> დასავლელმა დიპლომატებმა და დასავლურმა პრესამ, რომლებიც, როგორც წესი, ხმას არ აიღებენ ხოლმე ეგვიპტეში ადამიანის უფლებათა დარღვევის შემთხვევებზე, ისევე როგორც სიღარიბეზე, რომელიც ტანჯავს ქვეყანას, თავი მოიყარეს სასამართლო მოსმენებზე, იმის დასაფიქსირებლად, რომ თავგარი ჰქონდათ დაცემული. ეგვიპტური პრესისა და მთავრობის რეაქციამაც არ დააყოვნა: დაიწყო დევიანტური სექსის, როგორც იმპერიალისტური სცენარის ლანძღვის კამპანიები, რისი საბუთიც იყო გვი ინტერნაციონალის იმპერიალისტებთან ალიანსში ყოფნა – განსაკუთრებულ აღშფოთებას იწვევდა Al-Fatiha-ს ქმედებები. გვი ინტერნაციონალისა და იმ დასავლელი პოლიტიკოსების ქმედებების შედეგად, რომელთა მხარდაჭერასაც ის ითხოვდა, ლანძღვის კამპანიები დაკავებული მამაკაცების მისამართით განსაკუთრებით გაძლიერდა. სასამართლო მოსმენებისას, პროკურატურა ხშირად ახსენებდა გვი ინტერნაციონალის კამპანიებს, ითხოვდა ეგვიპტის „კაცობის“ დაცვას მასზე „ძალადობისაგან“ და საკითხს აყენებდა იმგვარად, რომ რა გამოვიდოდა ერისაგან, რომელიც ფუჭად ზის და უყურებს თუ როგორ „იქცევიან მამაკაცები ქალებად“ „დევიაციის“ მეშვეობით.<sup>69</sup> პრესამ და კონსერვატიულად განწყობილმა ისლამისტებმა დაიწყეს მოწოდებები ცხადი კანონების მისაღებად, რომელიც ერთნაირსქესიანთა პრაქტიკის

68 GLAS-ის ფლავრი, რომელიც იმეილით გავრცელდა, 2001 წლის 15 აგვისტოს ნიუ იორკში მდებარე ეგვიპტის საკნსულოსთან დემონსტრაციის გამართვისასვე მოწოდებდა ხალხს: “შემოგვიერთდით ეგვიპტის საკონსულოს ოფისის წინ მსვლელობაში, რომ გავუგზავნოთ მათ ცხადი მესიჯი გვი უფლებების და ადამიანის უფლებების შესახებ და რომ დოლარები ჩვენი გადასახადებიდან არ გააგრძელებს ჩვენი ძმების და დების არაადამიანური ჩავჯვრის დაფინანსებას ეგვიპტეში ან რომელიმე არაბულ ქვეყანაში. ფაისალ ალამმა Al-Fatiha-დან 2001 წლის 15 აგვისტოს კი გამოაქვეყნა მოწოდება ქმედებისაკენ, რომელსაც სათაურად ერქვა “ეგვიპტეში დაკავებული 52 კაცის მხარდასაჭერად საერთაშორისო გლოვისა და სოლიდარობის დღე. ამით ის აუდიტორიას მოუწოდებდა 15 აგვისტოს საყოველთაო დემონსტრაციებისაკენ და აცხადებდა, რომ “[ეგვიპტის] ხელისუფლებამ უნდა იცოდეს, რომ მსოფლიო არ დატყდება და არ შეეგუება უსამართლობასა და ჩავჯვრას!” ალამის მოწოდებაზე, რომ კონგრესის წევრებს ხელი მოეწერათ მუქარის შემცველი წერილისათვის, ბევრმა მართლაც მოახერხა ხელი, მათ შორის ბერნი ფრანკმა. *ib. al-Hayah, 15 August 2001, 1, 6. See also the Washington Post, 9 September 2001, A24, and al-Ahram al-Arabi, 25 August 2001* (ონლაინ ვერსია).

69 *ib. Khalid Miri, "Ma'rakah sakhinah bayn al-niyabah wa al-difa' fi qadiyyat al-shawaz" [Aheated battle between the prosecution and the defense in the case of the deviants], Al-Hawadith (Cairo), 6 September 2001 (on-line version).*

კრიმინალიზებას მოახდენდა.<sup>70</sup> ამ რეპრესიული კამპანიის გააქტიურებაზე, უმეტესწილად, პასუხისმგებლობა ეკისრება გვი ინტერნაციონალსა და მის აქტივისტებს. მიუხედავად ცხადი მტკიცებულებებისა, რომ გეობას როგორც არჩევანს უფრო მეტი რეპრესია მოაქვს, ხოლო „გათავისუფლების“ ნაცვლად, უფრო ნაკლები სექსუალური თავისუფლება არაბი მამაკაცებისათვის, რომელთაც აქვთ თავიანთივე სქესის წარმომადგენლებთან სექსუალური პრაქტიკა, გვი ინტერნაციონალი დაჟინებით აგრძელებს თავის მისიონერულ კამპანიას.

ჰომოსექსუალების შესახებ დისკურსის სტიმულირებით იქ, სადაც ისინი არ არსებობდნენ, გვი ინტერნაციონალი, ფაქტობრივად, სამყაროს *ჰეტეროსექსუალიზებას* ახდენს, დასავლურ ბინარულობაზე მორგების იძულებით. ვინაიდან არადასავლურ ცივილიზაციათა უმეტესობა, მათ შორის მუსლიმურ-არაბული ცივილიზაცია, ამ კატეგორიებში ისტორიულად არ ეწერებოდა, მათ ძალდატანებას ნაკლებად მოაქვს განმათავისუფლებელი შედეგები: მამაკაცები, რომლებიც არიან პასივები ან მიმღები მხარეები მამაკაცთა შორის სექსუალურ კონტაქტში, იძულებულები არიან, რომ მხოლოდ ერთი არჩევანი ჰქონდეთ და იდენტიფიცირდნენ როგორც ჰომოსექსუალები ან გეები, ისევე როგორც მამაკაცები, რომლებიც „აქტიურები“ არიან, ასევე იძულებულები არიან, რომ თავიანთი სექსუალური მიზნები დაიყვანონ ერთ ასარჩევ ობიექტამდე – ქალებამდე ან კაცებამდე. „აქტიურ“ პარტნიორთა უმეტესობა თავის თავს განიხილავს სოციალური ნორმის ნაწილად. ამდენად, ჰეტეროსექსუალობა ხდება სავალდებულოდ მინიჭებული, რომლის ალტერნატივაც, როგორც ამას გვი ინტერნაციონალი წარმოადგენს, ნიშნავს, რომ გახვიდე ამ ნორმიდან – მთელი თავისი თან არსებული რისკებითა და ნაკლოვანებებით.<sup>71</sup> აგრეთვე, არაბული და მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობა, რომელთაც არ აქვთ კანონები მამაკაცებს შორის სექსუალური კონტაქტის წინააღმდეგ, გვი ინტერნაციონალის დისკურსის სტიმულირებას პასუხობს ანტიჰომოსექსუალური პოზიციის

70 მაგალითად, იხ, “al-Qanun la yu’aqib al-shawaz” [The law does not punish deviants], Al-Ahram al-‘Arabi (Cairo), 25 August 2001, რომელიც ასევე მოიცავს ერთნაირსქესიანთა კონტაქტის კრიმინალიზებას მამაკაცებს შორის ქვეყანაში.

71 სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობით დასავლეთში ქალებზე ძალადობისათვის იხ ადრიენ რიჩის კლასიკა “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,” Signs 5 (1980): 631–60.



გამყარებით ნაციონალისტურ საფუძველზე. ამას, ზოგიერთ შემთხვევაში, პოლიციის მხრიდან ძალადობის შემთხვევებამდე მიყვავართ და შესაძლოა ანტიჰომოსექსუალურ კანონმდებლობამდეც კი მივიდეს ხოლმე საქმე. ის ქვეყნები, რომლებიც პრაქტიკაში არ იყენებდნენ კანონებს, იწყებენ პრაქტიკაში მათ გამოყენებას.<sup>72</sup> ირონიულია, მაგრამ სწორედ ეს არის ის პროცესი, რომლის მეშვეობითაც „ჰომოსექსუალობის“ გამოგონება მოხდა დასავლეთში.<sup>73</sup>

ამ ყველაფრის შედეგად კი, გვი ინტერნაციონალი და არაბულ დიასპორაში მათი მაღალი კლასის მხარდამჭერები კი არ შევიწროვდებიან, არამედ ღარიბი და ქალაქებს მიღმა მცხოვრები მამაკაცები, რომლებსაც ერთნაირსქესიანთა კონტაქტი აქვთ და რომლებიც საკუთარი თავების იდენტიფიცირებას არ ახდენენ ჰომოსექსუალებად ან გეებად. ე.წ. პასიური ჰომოსექსუალები, რომელთა სოციალური წნეხებისაგან დაცვაც სურს გვი ინტერნაციონალს, ორმაგად შებოჭილები აღმოჩნდებიან: პირველ რიგში, მათი სექსუალური სურვილები აუსრულებელი დარჩება, ვინაიდან მათ აღარ მიუწვდებათ ხელი თავიანთ მანამდე არსებულ სექსუალურ ობიექტებთან (ე.წ. ექსკლუზიურად აქტიური პარტნიორებზე, რადგან გარკვე-

72 მაგალითად, 2000 წლის აპრილში, ლიბანურმა პოლიციამ შეურაცხყოფა მიაყენა ბეირუთში ინტერნეტ სერვის პროვაიდერის მმართველ დირექტორს, რომელიც „გვი“ ლიბანელებისათვის ვებგვერდს ხელმისაწვდომს ხდიდა. მთავარ მენეჯერსა და ადამიანის უფლებათა აქტივისტს კი ლიბანური არმიისა და ლიბანური დროშის შესახებ შეურაცხმყოფელი გამონათქვამების გავრცელებაში დასდეს ბრალი, პოლიციამ დაკითხა ისინი და წარუდგინეს სამხედრო სასამართლოს სისხლისსამართლის პასუხისგებაში მისაცემად. IGLHRC-ის ინტერვენცია ამ საქმეში არის სამაგალითო დისკურსის სტიმულირებისა, რომელსაც კიდევ უფრო კრიმინალიზაციისა და შეურაცხყოფის ტალღები მოჰყვება ხოლმე. თავის ერთ-ერთ კამპანიაში IGLHRC თავის მხარდამჭერებს მოუწოდებდა მიეწერათ წერილები ლიბანის მთავრობისათვის და მოეთხოვათ „დასრულებულიყო გვი, ლესბოსელი, ბისექსუალი და ტრანსსექსუალი ადამიანების დისკრიმინაცია და მათზე ძალადობა ლიბანში“. თავად ლიბანური გვი ვებგვერდი – რომელსაც მთავარ გვერდზე ქერა მამაკაცი ჰყავს გამოქიშველი – პრესაში ახდენდა გვი საკითხებზე დისკურსის სტიმულირებას. იხ. Nada Iliyya, „Luwat Lubnan wa suhaqihu aydan“ [The male homosexuality of Lebanon and its lesbianism too], Hurriyyat, February 2000, 39. ვებგვერდის შინაარსი, იგივენაირი ევკლიპტური ვებგვერდის მსგავსად, ექსკლუზიურად ინგლისურენოვანია და შეიცავს რჩევებს შეხვედრებისთვის არამხოლოდ იმ ლიბანელი მამაკაცებისთვის, ვინც გვიდ აიდენტიფიცირებს თავს (და რომელსაც აუცილებლად უნდა შეეძლოს ინგლისურად კითხვა და ხელი უნდა მიუწვდებოდეს ინტერნეტზე), არამედ უცხოელი ვიზიტორებისთვისაც (შეგვიძლია გავიგოთ როგორც ევროპელები და ამერიკელები), რომლებიც ცუდად არიან ინფორმირებულები, თითქოს ლიბანში ჰომოსექსუალობისადმი „უფრო ტოლერანტურად“ არიან განწყობილები ვიდრე, დანარჩენ „ახლო აღმოსავლურ“ ქვეყნებში. ვებგვერდის მისამართი <http://surf.to/gay.lebanon>

73 ჰომოსექსუალობის გამოგონებაზე იხ. Foucault, History of Sexuality

ული დროის შუალედში ისინი ჰეტეროსექსუალები გახდებიან); და მეორე რიგში, ის გახდება პოლიციის და კანონის, ისევე როგორც გაზრდილი სოციალური უარყოფის მსხვერპლი, ვინაიდან მისი სექსუალური პრაქტიკა გახდება საჭარო დისკურსის საკითხი, რაც პრაქტიკას იდენტობად აქცევს.

როდესაც გვი ინტერნაციონალი ახდენს ჰომოსექსუალობის შესახებ დისკურსის სტიმულირებას არადასავლურ სამყაროში, ის ამტკიცებს, რომ მისი დაცვის ქვეშ მყოფთა „გათავისუფლების“ საკითხი საფრთხეშია. ამ განმათავისუფლებელი პროექტის მხარდაჭერისას, გვი ინტერნაციონალი ანადგურებს სურვილის სოციალურ და სექსუალურ კონფიგურაციებს საკუთარი წარმოსახვის შესაბამისი სამყაროს წარმოების ინტერესით, სამყაროსი, სადაც მისი სექსუალური კატეგორიები და სურვილები კრიტიკისაგან დაცულია. იმის გამო, რომ მან გარკვეული მხარდაჭერა მოიპოვა ზოგიერთი არაბი და მუსლიმი მკვიდრი ინფორმანტისაგან, რომელთა უდიდესი ნაწილიც ფიზიკურად აშშ-შია და რომლებიც მის სექსუალურ კატეგორიებსა და იდენტობებს იღებენ, გვი ინტერნაციონალის იმპერიალისტური ეპისტემოლოგიური ამოცანა სწრაფად მიიწევს წინ. ამ პროცესში კი სექსუალობის მქონე იმ სუბიექტების უმეტესობისაგან, რომელთა „გათავისუფლება“ მას სურს და ვის სოციალურ და სექსუალურ სამყაროებსაც ის ამ პროცესში ანადგურებს, მინიმალური წინააღმდეგობა ხვდება. უნივერსალიზმების ამ პროექტის განხორციელებისას, გვი ინტერნაციონალი განსაკუთრებით კარგად გრძნობს თავს იმ სამყაროსთან დაკავშირებით, რომელსაც აიძულებს თავისი იდენტიფიკაციების გაზიარებას. თუმცა, მისი მისიონერული მიღწევა იქნება არა ქვიარ პლანეტის, არამედ ჰეტერო პლანეტის შექმნა.

*ჯოზეფ მასადი ასწავლის თანამედროვე არაბულ პოლიტიკას და ინტელექტუალურ ისტორიას კოლუმბიის უნივერსიტეტში. ის არის ავტორი წიგნისა „კოლონიური ეფექტი: ეროვნული იდენტობის შექმნა იორდანიისაში“ (2001) და არაერთი სტატიისა პალესტინისა და ისრაელის საზოგადოებასა და პოლიტიკაზე.*

# სხვა სექსუალური მოქალაქის გამოჩენა: ორიენტალიზმი და სექსუალობის მოდერნიზება

ლეთისია საბსაი

თორნიკე ჭუმბურიძის თარგმანი

ხელმძღვანელობენ რა ფემინისტური და ლესბოსელების, გეების, ბი-სექსუალების და ტრანსგენდერების სოციალური მოძრაობების მოთხოვნებითა და ადამიანების უფლებების საერთაშორისო დღის წესრიგით, გვიანი მოდერნული დემოკრატიების მთავრობები ნერგავენ (ან იძულებულნი არიან, დანერგონ) ახალ საკანონმდებლო ჩარჩოებს სექსუალური მრავალფეროვნების აღიარებისათვის. შედეგად, ბოლო ორ ათწლეულში, გენდერიზებული და სქესირებული სხვები „ჩართეს“ მოქალაქეობაში. ამას შედეგად მოჰყვა ე.წ. „სექსუალური მოქალაქეობის“ ჩამოყალიბება, შემზადდა რა საფუძველი სექსუალური უფლებების მქონე ახალი სუბიექტების ფორმირებისთვის. თუმცა, ეს თითქოსდა პატივსაცემი და პროგრესული სექსუალური მოქალაქე იქცა საზომად, რომლითაც ფასდება ყველა სექსუალური სუბიექტი. ის მოიცავს ცალკეულ ლიბერალურ თვითს, რომელიც აიგო კულტურული, რელიგიური და რასიალიზებული განსხვავებით მონიშნული ათასობით „სხვა“ [სუბიექტის] საპირისპიროდ. როგორ აიგო ეს „სექსუალური მოქალაქე“ და როგორ მოქმედებს ის სექსუალურ თავისუფლებასა და სამართლიანობასთან დაკავშირებული ბრძოლების პოლიტიკური ველის შიგნით? ეს სტატია განიხილავს, რა მასშტაბითაა ეს სექსუალური მოქალაქე კონფიგურირებული ევრო-ამერიკული ცნებებით პოლიტიკური ლიბერალიზმის შიგნით და როგორ გამომდინარეობენ სექსუალურ მოქალაქეობასა და დემოკრატიაზე კოლონიური და ორიენტალისტური წარმოდგენები უფლებების მქონე სუბიექტის ამ შეზღუდული გაგებიდან.

**საკვანძო სიტყვები:** სექსუალური მოქალაქეობა; ორიენტალიზმი; კომონაციონალიზმი; ქვიარ პოლიტიკა

1990 წელს, აშშ-ში შექმნილი პოლიტიკური მოძრაობა Queer Nation-ით დაიბადა ქვიარ პოლიტიკა. [ეს მოძრაობა] ათვლის წერტილია სხვადასხვა ქვიარ ჯგუფისთვის მსოფლიოს გარშემო. თავად სახელი, “Queer Nation” („ქვიარ ერი“), სიმბოლურად, ბრენდად იქცა და ის შორს გასცდა თავისი წარმოშობის ადგილს, შეგვახსენებდა რა, რა იყო ქვიარ მოძრაობა. ამავე დროულად, მან ჩამოაყალიბა აქტივიზმისა და ანტიასიმილაციონისტური პოლიტიკის ახალი ფორმა, რომელიც დღეს პოლიტიკისათვის საკვანძო მნიშვნელობისაა. მართლაც, მისი მედეგი გავლენა არ შემოიფარგლება სექსუალობასთან დაკავშირებული საკითხებით. [ეს გავლენა] შეგვიძლია შევნიშნოთ უკანასკნელი წლების ქუჩის პოლიტიკაშიც.

თუმცა, ზუსტად ისევე, როგორც თავად Queer Nation, რომელმაც ნაკლებად რადიკალური მიდგომისკენ გადაინაცვლა (რაც გამოიხატება, მაგალითად, Act Up-თან მისი მზარდი დაპირისპირებით), ქვიარ პოლიტიკაც სულ უფრო იდენტობაზე ფოკუსირებული (identitarian) გახდა, ერგება რა პოლიტიკური ჩართულობის კლასიკურ ლიბერალურ მოდელს. „ქვიარი“ ნორმალიზდა, ინტეგრირდა მენისტრიმულ ლესბოსურ, გეი, ბისექსუალურ და ტრანსგენდერ (ლგბტ) პოლიტიკაში და იმ პროცესის გავლით, რომელსაც ეს სტატია აღწერს, საბოლოოდ, ნაციონალიზმის აღმნიშვნელად იქცა. მართლაც, ქვიარის ზოგიერთი ვერსია თანამონაწილეობს, ბოლო დროს, ევრო-ამერიკული ნაციონალისტური და იმპერიული პროექტების მჭიდრო კავშირებში პროგრესულ სექსუალურ რიტორიკასა და პოლიტიკასთან. სექსუალურად პროგრესული რიტორიკა, დღეს, პრაქტიკულად, მოქმედებს როგორც მარკერი, რომელიც განარჩევს ე.წ. წინ წასულ, დასავლურ დემოკრატიებს მათი „ნაკლებად განვითარებული სხვებისგან.“ ამგვარად, იგი ამართლებს ორიენტალისტური და კოლონიური პოლიტიკის (ტერორთან ომიდან და ევროპაში ანტიმიგრანტული პოლიტიკიდან კულტურული იმპერიალიზმის ახალ ფორმებამდე) ამჟამინდელ რე-არტიკულაციებს. ამის ცხადი ალტერნატივაა ქვიარ აქტივისტებისა და მკვლევარების ახალი, მზარდი ჯგუფები, რომლებიც ღიად უპირისპირდებიან დასავლური გვიანი მოდერნულობის ამჟამინდელ, ჰომონორმატიულ განსაზღვრებებს ახალი სექსუალური ცნებებით და ეწინააღმდეგებიან სექსუალური მოდერნიზაციის რასი-ალიზებულ ვერსიებს.

როგორ ხდება ქვიარობის ხელახლა ჩაწერა შესაძლებელი ასეთი ორიენტალისტური ან კოლონიური გზით? რა იყო ისეთი „ქვიარში“, რამაც შესაძლებელი გახადა სექსუალური პროგრესივიზმის ნაციონალისტურ ყალიბში მოქცევა? ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად, წინამდებარე ესეში ვამტკიცებ, რომ აღნიშნული ხელახლა ჩაწერის შესაძლებლობის პირობების გაანალიზების ერთი გზა შეიძლება გადიოდეს „სექსუალური მოქალაქეობის“ ცნებაზე. გენდერულ თანაბრობასთან (gender equity) და სექსუალურ თავისუფლებასა თუ სამართლიანობასთან დაკავშირებით ევრო-ამერიკული რიტორიკა და პოლიტიკა უფლებების ენის მეშვეობით არტიკულირდება, რასაც მივყავართ „სექსუალური მოქალაქეობის“ ინსტიტუტამდე. თავის მხრივ, სექსუალური მოქალაქეობა პოლიტიკური ლიბერალიზმის ჩარჩოში მოექცა, რათა სუბიექტი წარმომდგარიყო, როგორც მინიჭებული სექსუალური უფლებების პოტენციური მომთხოვნი. ეს სტატია შეისწავლის თუ რამდენად გამომდინარეობს სექსუალური უფლებების მფლობელი სუბიექტის შესახებ ამჟამინდელი კოლონიური და ორიენტალისტური წარმოდგენები მოქალაქეობის და ლიბერალური სუვერენული სუბიექტის ორიენტალისტური კონცეფციიდან, რომლის ფარგლებშიც სექსუალური მოქალაქეობა წარჩუნდება.

ამ საკითხის განსახილველად, მე გამოვიკვლევ სექსუალური პოლიტიკის ბოლოდროინდელ ისტორიას აშშ-სა და ევროკავშირში, სადაც აღნიშნულმა დებატებმა საჭარო და საერთაშორისო ხილვადობა შეიძინა და, ამავდროულად, იგი იქცა ორიენტირად [სხვა რეგიონებში] სექსუალური პოლიტიკისთვის. ვფოკუსირდები რა უნივერსალური სექსუალური უფლებების ცნებასა და სექსუალური მოქალაქეობის გამოჩენასა და მის შემდგომ გამოყენებასთან დაკავშირებულ დებატებზე, მე განვიხილავ როლს, რომელიც მოქალაქეობის, მრავალფეროვნებისა და სუვერენული სუბიექტის ცნებებმა ითამაშეს ამ სექსუალური ნარატივის აგებაში.

ანალიზი, რომელსაც აქ გთავაზობთ, შეეხება სექსუალურ უფლებებსა და სამართლიანობაზე თანამედროვე წარმოდგენების უფლებების ენის მეშვეობით ჩამოყალიბების იმპლიკაციების საკითხს. ეს დისკუსია აირეკლავს ქვიარ აქტივიზმის სხვა ფორმებს, რომლებიც კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებენ მოქალაქეობის პირობებს. რაკი „ქვიარი“, როგორც აღმნიშვნელი, სხვადასხვა პოლიტიკური, კულტურული თუ გეოგრაფიული მიმარ-

თულებით გავრცელდა, ის, თუ რას ნიშნავს იყო პოლიტიკურად ქვიარი დღეს და რა კომპრომისებზე უნდა წავიდნენ ქვიარები, როგორც ჩანს, კვლავაც ღია, საკამათო საკითხია. თუკი სექსუალური მოქალაქეობის ინსტიტუციაში ჩაშენებულმა უფლებებისა და ლიბერალური დემოკრატიის ჩარჩომ შესაძლებელი გახადა ამჟამინდელი, კულტურულად რასისტული სექსუალური პოლიტიკა, ეს მიუთითებს, რომ ქვიარის რადიკალური ჩართულობა სექსუალური სუბიექტივიზაციისა და იდენტობის ლიბერალური ფორმებისადმი დაპირისპირებაში, საკვანძოდ არტიკულირდება ანტირასისტულ, დეკოლონიურ და პოსტკოლონიურ ქვიარ კრიტიკებთან. იმისათვის, რომ დავუპირისპირდეთ როგორც ნაციონალისტურ, ისე უნივერსალისტურ ქვიარ პოზიციებს, ჩემი შემოთავაზებაა, რომ ფარდა ავხადოთ იმ პარამეტრების საკითხს, რომლებშიც სექსუალური მოდერნიზაცია აყალიბებს აღქმის სივრცეს პოლიტიკურის მოსააზრებლად – ანუ, [ფარდა ავხადოთ], რას მიიჩნევს ის პოლიტიკის საკითხად და/ან პოლიტიკურ საკითხად.

## ნაციონალიზმის გაქვიარება?

მიუხედავად იმისა, რომ მოძრაობა Queer Nation აქტიური მხოლოდ 1990-იანების შუამდე, სულ რამდენიმე წლის მანძილზე იყო, მისი როგორც ქვიარ პოლიტიკის დაბადების ნიშნის გავლენა იმდენად ძლიერი იყო, რომ ის კვლავაც აირეკლება ხოლმე სლოგანებში, რომელიც საჯარო დემონსტრაციებზე გამოაქვთ. შეგვიძლია ვიკითხოთ, რამდენად არის ეს გავლენა გამოწვეული იმ რეტროსპექტული ნარატივით, რომელმაც [Queer Nation] ასეთად აავგო, და რამდენად – მისი რეალური ინტერვენციებით იმ წლებში. მაგრამ მისი მნიშვნელობა უდავოა. როგორც ემბლემა, თუ რა მნიშვნელობას შეიძენდა „ქვიარი“, მოძრაობა არსებითად ერთგული იყო სექსუალური რეგულაციის იმ მრავალი ფორმის რადიკალური კრიტიკისადმი, რომელიც ნაციონალური იდენტობის ფორმირების [პროცესებში] იყო ჩართული. ამიტომაც, ის კონცენტრირდებოდა კულტურული სუბვერსიის პოლიტიკაზე, რომლის მიზნებიც ლიბერალურ-ლეგალისტური მოთხოვნების და ერი-სახელმწიფოს ლოგიკის მიღმა არსებობდა და

რომელიც მიზნად ისახავდა, დაერღვია იმის ჰეტერონორმატიული ბუნება, რაც საჯარო სფეროდ და ჰეგემონიურ ნაციონალურ წარმოსახვებად მოიაზრებოდა.<sup>1</sup>

ამავდროულად, როგორც ლორენ ბერლანი იტყოდა, Queer Nation ისწრაფოდა, რომ „ჩამოეგვრია სტანდარტიზაციის ის აპარატი, რომელიც ყოველგვარ სექსუალურ პრაქტიკას „სექსუალური იდენტობის“ „ფაქტებად“ ახარისხებს (Berlant and Freeman, 1992). თავდაპირველად, ქვიარ მოძრაობას, პრაქტიკულად, განსაზღვრავდა გვი და ლესბოსური სოციალური მოძრაობებისთვის დამახასიათებელი იდენტობის პოლიტიკასთან დაპირისპირება. ისინი ამ დროისთვის უკვე ჰეტეროცენტრულ ჩარჩოში ინკლუზიის პოლიტიკის ერთგულები იყვნენ.

ქვიარ ერთან იდენტიფიცირება, ან თუნდაც „ქვიარ ნაციონალიზმის“ მიღება ნიშნავდა ერთგულებას გამიჯვნის პოლიტიკისადმი, რომელიც თავს „შინ“ იგრძნობდა დეგიდენტიფიკაციის პრაქტიკებში და, თავის მხრივ, გარდაქმნიდა ერს ქვიარ გზით. მაგრამ, სადამდე მივიდა ეს „ნაციონალიზმის ქვიარ გარდაქმნა“? რამდენად პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, იმედის მომცემმა წინააღმდეგობამ, რომელიც ესკოფიემ და ბერუბემ (Escoffier and Bérubé) შენიშნეს სახელის შემადგენელ ორ ცნებას შორის – „ქვიარი“, რომელიც აღნიშნავს გამიჯვნის პოლიტიკას იდენტობის წინააღმდეგ, და „ერი“, რომელიც ერთგვარობის ადგილია, – როგორც ჩანს, ირონიული გადანწყვეტა ჰპოვა: ნაცვლად იმისა, რომ ერი გაქვიარებულიყო, ნაციონალიზმმა ხელახლა ჩაწერა ქვიარი თავის ნარატივში.

მოწოდება ნაციონალისტური ფანტაზიების გაქვიარებისკენ, რასაც თითქოსდა უნდა დაერღვია ან, სულ მცირე, შეერყია მაინც ჰეტერონორმატიული ნაციონალიზმი, ბევრი მკვლევრის თანახმად, იქცა შესაძლებლობად

1 ჰეტერონორმატიულობა აღნიშნავს ნორმატიული ჰეტეროსექსუალობის და იმ გენდერული ბინარულობის, რასაც ჰეტეროსექსუალობა ეყრდნობა, ნატურალიზმებს სტანდარტულ ნორმად, რომელიც საზოგადოებას ანებსრევებს. [„ჰეტერონორმატიულობა“] აღწერს სოციალურ წესრიგს, რომელიც მონყობილია იმ ღრმად გამჭდარი დაშვების გარშემო, რომ ჰეტეროსექსუალობა „ნორმალურის“ ეკვივალენტია და ამის შედეგად [წარმოშობილ] სოციო-სექსუალურ იერარქიას, რომელიც ყველა გენდერულ პოზიციას და სექსუალობას ჰეტეროსექსუალურ ნორმასთან მიმართებაში განსაზღვრავს და მონიშნავს. ჰეტერონორმატიულობა ყველა სოციალურ ინსტიტუციაშია ჩანსული, პოლიტიკური გადანწყვეტილებების, ყოველდღიური პრაქტიკების, კულტურული წარმოსახვითების დონზე [და] ხორციელდება იმ ჰეტეროცენტრული დაშვებების მეშვეობით, რომლებიც იმპლიციტურად იგულისხმება სოციალური ურთიერთობების, პრაქტიკების და იდენტობების იერარქიულად წარმოსახვის გზებში.

ნაციონალიზმის ახალი, ჰომონორმატიული ფორმების და შესაბამისად, „ქვიარობის“ ახალი, ექსკლუზიური ვერსიის გამოჩენისთვის. ჯასბირ პუარმა (Jasbir Puar, 2007) შეიმუშავა ტერმინი „ჰომონაციონალიზმი“, რათა აღენერა, როგორ შეიძინეს წარმოსახვითმა ინკლუზიამ და სექსუალური მრავალფეროვნების მხარდაჭერამ საკვანძო როლი, ამჟამინდელი ეროვნული ფანტაზიების ჩამოყალიბებაში აშშ-ში, ტერორთან ომის პერიოდში. როგორც ბევრი ავტორი მიანიშნებს, ისლამოფობიური დისკურსების აღმასვლა, რაც თან ახლდა აშშ-ის იმპერიულ ნაციონალიზმს 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდგომ, გამოწვეული იყო დაშვებით, რომ მუსლიმური სუბიექტურობა განუყოფელია სექსუალური ჩამორჩენილობისგან. ძალიან ხშირად, გადარჩენის ნარატივები, რომლებიც „სხვა“ ქალებსა და გეებს წარმოადგენენ, როგორც მხოლოდ და მხოლოდ „სხვა კულტურების“ მსხვერპლებს, რომლებიც, თითქოსდა, თავიანთი არსით მიდრეკილნი არიან გენდერული ჩაგვრის, ჰომოფობიისა და ტრანსფობიისკენ, მიმართულია ამ იმპერალიზმის გასამართლებლად (Hunt and Rygiel 2006, Puar 2007, Kunstman and Miyake 2008, Bracke 2012, Haritaworn 2012).<sup>2</sup>

მსგავსად ამისა, ხშირად ამტკიცებენ, რომ „ევროპული ერების“ განსაზღვრა მათ დაპირისპირებაში „უცხოელ მიგრანტ სხვებთან“ და მათივე ღიად ანტიმიგრანტული პოლიტიკა მეტწილად ეფუძნება „სხვის“, თითქოსდა, სექსუალურად კონსერვატიულ, არატოლერანტულ და არსებითად ანტიდემოკრატიულ სექსუალურ ღირებულებებს (Dorlin 2006, Guèniif-Souilamas 2006, 2010, Butler 2008, Fassin 2010). სხვის, თითქოსდა, ჩამორჩენილ გენდერულ კულტურაზე ორიენტალისტური ხედვების მობილიზება წლების განმავლობაში თვალსაჩინო იყო ჰიჯაბის თაობაზე დებატებში საფრანგეთსა და ესპანეთში. იგივე ეხება გაერთიანებულ სა-

2 მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებები ფემინისტური და გეი ხსნის ნარატივებისთვის დამახასიათებელ გასხვავების ლოგიკებს შორის, ფემინიზმის ემანსიპაციურ დისკურსს და „სხვა ქალების“ – მუსლიმი, მალრიბელი, ლათინოამერიკელი თუ რომა ქალების – ვიქტიმიზაციას, ბევრი საერთო აქვს გეი და ლესბოსელი ადამიანის უფლებების მომხრე დისკურსებთან (Bracke 2012, Haritaworn 2012). „სექსუალური მრავალფეროვნების გლობალიზაციას“ (Binnie 2004) პასუხად ხვდება დაძაბული დებატები და დავა, რომელიც, გარკვეულწილად, ნააგავს [დებატებს], რომლებიც წარმოიშვა, როცა სუბალტერნულმა ფემინიზმმა დაგმო იმ „პირველი სამყაროს წარმომადგენელი“ ჰუმანიستي ფემინისტების კოლონიალური ლოგიკა, რომლებიც ვერ ახერხებდნენ, შეემუშავებინათ გენდერის ალტერნატიული გაგება და ამიტომაც, არ შეეძლოთ, დაპირისპირებოდნენ იმას, რაც გაიატარი სპივაკმა ბრწყინვალედ შეაჯამა როგორც „თეთრკანიანი მამაკაცების მიერ ყავისფერი მამაკაცებისგან ყავისფერი ქალების გადარჩენის“ საქმიანობა (Spivak 2010 [1988] : 49).



მეფოში ბრიტანულ სამართალსა და შარიათის სამართალს შორის მიმართების ხელახლა ჩამოყალიბებისგან თავის არიდების შემთხვევას. (ამ საკითხზე იხ. Pilgram ამავე ნომერში<sup>3</sup>). „ახლო აღმოსავლეთში“, ევროპის საზღვრებთან თუ მის შიგნით, ეს ტენდენციები ცხადყოფს პროგრესული პოლიტიკის რასიალიზაციას და კულტურული *გახსხვავების* პროცესში მის ფუნქციონირებას.

დღევანდელი „მრავალფეროვნების ეპოქის“ გულისგულში არსებული ეს წინააღმდეგობრიობები რთული გასაგები იქნებოდა ადრეული 1990-იანების პერსპექტივიდან. ახლა, ქვიარ ერზე საუბარი აღარ გულისხმობს ნაციონალურ საზღვრებზე პოლიციური საქმიანობის რაიმე სახით დესტაბილიზებას. მეტიც, საქმე ზუსტადაც რომ პირიქითაა: ის მონიშნავს საზღვრების პატრულირების ახალ ტენდენციას. როგორ იქცა ქვიარობაც და გენდერულ და სექსუალურ თავისუფლებასა და სამართლიანობასთან დაკავშირებული უფლებების განვრცობაც ასეთი ჩართულობის ობიექტებად?<sup>5</sup>

ეს პოლიტიკურად სხვადასხვა თვალსაზრისით და კომპლექსურად მნიშვნელოვანია. თავისი ფართო გავრცელების შედეგად, აღმნიშვნელმა „ქვიარი“ ბევრი სხვადასხვა მნიშვნელობა შეიძინა. რასის, კულტურის და სექსუალობის გადაკვეთაზე აღმოცენდა ბევრად უფრო კრიტიკული ქვიარ

3 (მთარგ.) იგულისხმება Citizenship Studies, 16:5-6, 2012

4 საყურადღებოა, რომ ესპანეთის შემთხვევაში, კონგრესში, „რელიგიური თავისუფლების“ კანონპროექტის განხილვა გადაიდო ჰიჯაბის თაობაზე დებატებისას წარმოშობილი დაძაბულობის გამო.

5 მეტიც, ჩვენ აღმნიშვნელ „ქვიარის“ ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობები გვაქვს. მაგალითად, როცა ქვიარ ნაციონალიზაციისკენ მიმართულ [ტენდენციებზე] უსაუბრობდი, ჩემს მსჯელობაში, მეტ-ნაკლებად იმპლიციტურად, აღმნიშვნელი ქვიარი მოიხმობდა და აგრძელებდა თანამედროვე ლგბტ პოლიტიკას. მოუხელთებელი ბუნება, რომელსაც ამ ცნებას ვანიჭებ, არ გამოზღინარეობს პირადად ჩემ მიერ მის ორაზროვნად და დაუდევრად გამოყენებისგან. ამის საპირისპიროდ, [ამით მსურს] ყურადღება მივაპყრო იმ ფაქტს, რომ აღმნიშვნელ ქვიარის მნიშვნელობების ველი, პრაქტიკაში, მონიშნა ქვიარის – ამ კონტექსტში, ქვიარ თემის მნიშვნელობით – დაკავშირებამ ლგბტ კოლექტივებთან. შედეგად, ბევრმა ასოციაციამ, ასო ქ მიუმატა თავის ბრენდინგს. მიუხედავად იმისა, რომ კვლავაც განირჩევიან სხვა პოზიციებისგან, „ქ“-ს დამატებით, ქვიარები დაუკავშირდნენ იმავე მოძრაობას, ან მოიაზრებდნენ მის ნაწილად, თითქოს იზიარებდნენ და მხარს უჭერდნენ მის მოთხოვნებსა და პოლიტიკას. ცხადია, ეს, სადავო სივრცეა და, მეტიც, ასეა უკვე მრავალი წელია (ადრეულ 1990-იან წლებში, ბევრი გამოჩენილი ფიგურა – მათ შორის ჯუდიტ ბატლერი, ივე სეჯვიკი და ტერეზა დე ლორენტი – უკვე აკრიტიკებდა ქვიარის ნორმალიზაციას). და მაინც, რაკი „ქვიარი“ უფრო იდენტიფიკაციის და ნორმალიზებული გახდა ბევრ კონტექსტში, დაიწყო მისი გამოყენება გვისა და ლესბოსურის სინონიმად.

აქტივიზმი და თეორია, რომელიც მიზნად ისახავს, დაამტკიცოს ჰეგემონური ქვიარ ტრადიციის სითეთრე და მისი გულგრილობა ქვიარ კონფიგურაციების რასიალიზებული განზომილებებისადმი (Haritaworn 2008, eL Tayeb 2011, Jivraj et al. 2011)<sup>6</sup>. რას ნიშნავს იყო პოლიტიკურად ქვიარი, და რა კომპრომისებზე უნდა წავიდნენ ქვიარები, აუცილებლად იქნება ღია დისკუსიის, მოლაპარაკებისა და კულტურული თარგმნის საკითხი მომავალშიც. ცხადია, პოლიტიკური ინტერვენციის ქვიარ ბუნება აღქმადი იქნება მხოლოდ ამა თუ იმ გეოპოლიტიკური უბნის კონტექსტიდან გამომდინარე. იმის A priori დადგენა, რა აქცევს [ინტერვენციას] [ქვიარად] იქნებოდა უკვე ფართოდ გაკრიტიკებული უნივერსალისტური პოზიციის გაკრიტიკება.

მიუხედავად იმისა, რომ უნივერსალიზმზე დებატები მოძველებული ჩანს, უნივერსალისტური პოზიციების კრიტიკა ქვიარ ბრძოლების ველ-

---

6 როგორც აშშ-სა და ევროპაში, ისე გლობალურად, არსებობს რასიალიზებული ქვიარ და ტრანს აქტივისტების ერთობ ძლიერი ქსელები, რომლებიც ყურადღებას მიაპყრობენ დღევანდელი პოლიტიკურად ე.წ. ქვიარ ბრძოლების მახეებსა და წინააღმდეგობრიობებს. მაგალითად, გაერთიანებულ სამეფოში, decolonizequeer.org აერთიანებს ქვიარების ვირტუალურ თემს ქვიარ და მეინსტრიმულ ლგბტ პოლიტიკაში ამჟამად არსებული ჰომონაციონალისტური, ისლამოფობური და რასისტული ტრენდების წინააღმდეგ. სიას შეგვიძლია მივამატოთ The Safta Project და x:talk, სივრცე, რომელიც ძირითად ეთობა სექსინდუსტრიაში მომუშავეების გაძლიერებას, რათა „ნახალისდეს მიგრაციის, გენდერის და შრომის საკითხებში კრიტიკული ინტერვენციები“ (xtalkproject.net). გერმანიაში შეგვიძლია ვახსენოთ GLADT, LEsMigras და SUSPECT (ასევე ბლოგი nohomonationalism.blogspot, აქტიური 2011 წლამდე); ბელგიაში, Merhaba აერთიანებს „ქალებს, მამაკაცებს და ტრანსგენდერ პირებს, ძირითადად მალრიბული, ახლო აღმოსავლური, თურქული და სუბ-საპარულ აფრიკული წარმოშობით, რომელთაც იზიდავთ თავისივე სექსის ადამიანები და/ან რომლებიც კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებენ თავიანთ სექსუალობას და გენდერულ იდენტობას (merhaba.be). ქვიარ მიგრაციის კვლევის ქსელი არის აშშ-სა და ევროპაში (ძირითადად, გაერთიანებულ სამეფოში) ბაზირებული მკვლევრების ქსელი, რომლის ვებსაიტიც „მიზნად ისახავს, იყოს ფორუმი მკვლევრებისთვის, რომელთა კვლევაც ფოკუსირდება უშუალოდ გადაკვეთებზე საერთაშორისო მიგრაციასა და ლგბტქ ინდივიდებს, თემებს, ისტორიებს, კულტურებს და პოლიტიკას შორის“ (queermigration.com). ასევე, აშშ-ში, ბოლო ათწლეულში აღმოცენდა ფერადკანიან ქვიართა არაერთი ქსელი (ბევრი მათგანი უნივერსიტეტების კამპუსებშია ბაზირებული), რომლებიც ცალკეულ თემებს, მაგალითად, ლათინოამერიკელებს, აზიელებს და აფროამერიკელებს აერთიანებს. ბევრი სხვადასხვა აქტიური ქსელის სია შეგიძლიათ იხილოთ აქ [http://www.uic.edu/depts/quic/resources/queers\\_of\\_color.html](http://www.uic.edu/depts/quic/resources/queers_of_color.html) [ნანახია 12 მარტს, 2012]. დაბოლოს, ამ კონტექსტში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს პინქვოშინგის საწინააღმდეგო აქტივიზმი, მათ შორის, ისეთი ჯგუფები, როგორიცაა: Palestinian Queers for Boycott, Divestment and Sanctions, Queers against Israeli Apartheid (ტორონტო), QUIT (სან-ფრანცისკო), Helem (ლიბანი), Al-Qaws (იერუსალიმი) and Pinkwatching Israel, „გლობალური ვებ-მოძრაობა, რომელიც მიზნად ისახავს, მხარი დაუჭიროს ქვიარ მოწოდებებს პინქვოშინგის წინააღმდეგ და BDS-ის სასარგებლოდ (pinkwatchingisrael.com).

ში შეიძლება კვლავაც რელევანტური იყოს. განსაკუთრებით, თუ გავითვალისწინებთ, რომ „გენდერის და სექსუალობის დემოკრატიზაციის“ ნაციონალისტური ან იმპერიალისტური დასაბუთება ქვეყნის შიგნით თუ გარეთ, ეფუძნება ქვიარობის (ნორმალიზებული ვერსიის) უნივერსალისტურ გაგებას. გენდერულ და სექსუალურ დემოკრატიზაციაში ასეთი ჩართულობები არა მხოლოდ წინასწარ განსაზღვრავს იმ გზებს, რომლითაც ქვიარობა უნდა პერფორმირდეს რათა ქვიარები ასეთად წაიკითხონ, არამედ ასევე ახდენს იმათ ორიენტალიზებას, ვინც უარს ამბობს საკუთარი ქვიარობის ამ (სინამდვილეში პროვინციული) სტანდარტების მიხედვით პერფორმირებაზე.

## სექსუალობის პოლიტიკა და ორიენტალიზმი

როგორ განვიხილოთ მიმართება, ერთი მხრივ, სექსუალურ დემოკრატიზაციასა და, მეორე მხრივ, ორიენტალიზმის, ნაციონალიზმის და კულტურული იმპერიალიზმის იმ ნაზავს შორის, რომელთანაც ასოცირდება ქვიარობის ნორმალიზაცია? ჩემი მოსაზრებით, ჩვენ ვეჩხვებით პერვერსიულ ლოგიკას, რომლის მიხედვითაც, ბოლო ათწლეულებში, მოქალაქეობის ევრო-ამერიკულ წარმოსახვებში გენდერირებული და სექსუალური „სხვების“ ინკლუზიამ გამოიწვია იმის ფორმულირება, რაც „სექსუალურ მოქალაქეობად“ მოიხსენიება. ამან საფუძველი შეუშადა ახალი სექსუალური უფლებების მატარებელი სუბიექტების ფორმირებას ისე, თითქოს ისინი უკვე არსებული ერთეულები ყოფილიყვნენ. სექსუალური უფლებების მატარებელი სუბიექტის რეიფიკაცია მიიჩნევა, რომ გენდერი და სექსუალობა უნივერსალური უფლებაა და არაა სოციალური და პოლიტიკური ბრძოლების სპეციფიკური შედეგი. ეს უნივერსალისტური (და პეგემონიური) „სექსუალური ეპისტემოლოგია“, როგორც ჯოზეფ მასადი (Joseph Massad, 2007) მოიხსენიებს მას, ჭერაც არ გადაუსინჯავს თავად ზოგიერთ სექსუალურად პროგრესულ კრიტიკასაც კი, რომელიც გმობს პროგრესული სექსუალური იდეალების შეთვისებას იმპერიალისტურ, პოპულისტურ, რასისტულ და ექსკლუზიურ პროექტებში (ხოლო იმას, რაც ასეთი კრიტიკის ფარულ იმპლიკაციად მესახება, შემდგომ სექციებში დავუბრუნდები).

შიდილება ითქვას, რომ ექსკლუზიური ლოგიკის გასაგებად, რომელიც სექსუალურმა დემოკრატიზაციამ შეიძინა, საკმარისი არ იქნებოდა მხოლოდ იმ გზების გამოკვეთა, რითაც გენდერისა და სექსუალობის დემოკრატიზაცია ერის აგების დისკურსებსა და პოლიტიკას ეხმარება. ჩემი აზრით, საჭიროა, განვიხილოთ ტერმინები, რომელთა მეშვეობითაც სექსუალური დემოკრატიზაცია ფორმულირდება. როგორ ხდება გენდერის და სექსუალობის გააზრება ამჟამინდელ პოლიტიკურ გარემოში? რას და ვის უნდა იცავდეს ეს პოლიტიკა, თუკი მისი მიმართვის ფორმას გავითვალისწინებთ? უნდა ვალიარო, ეს ერთობ ფართო საკითხებია. მათ წამოსაჭრელად, შესავლის ფორმით, ქვემოთ განვიხილავ, თუ როგორ მოქმედებს სექსუალური უნივერსალური უფლებების ცნება. ჩემი მიზანია, ყურადღება მივაპყრო იმას, რომ ეს ცნება აწარმოებს უნივერსალური ინკლუზიურობის იდეალს, იმ ექსკლუზიური ლოგიკის საფუძველზე, რომელიც ემყარება პარალელურ კონფიგურაციას – [ერთი მხრივ] ისინი, ვისი ინკლუზიაც უნდა მოხდეს უფლებების არეალში და [მეორე მხრივ] მათი განმსაზღვრელი სხვა.

ის ფაქტი, რომ სექსუალობა განიხილება უფლებების მატარებელი სუბიექტის პრივილეგიად, მხოლოდ ერთი გამოხატულებაა პოლიტიკური ლიბერალიზმის ამ დისკურსული ველის, რომელმაც მონოპოლია მოიპოვა სექსუალურ პოლიტიკასა და „სექსუალური დემოკრატიის“ მნიშვნელობაზე<sup>7</sup>. ის პირდაპირ ემსახურება ორმაგ სტანდარტს, რომელსაც თვალსაჩინოს ხდის აშშ-ის ამჟამინდელი პოლიტიკა ჰუმანიტარულ დისკურსთან დაკავშირებით<sup>8</sup>. რამდენად შეიცვალა ადამიანის უფლებებისადმი აშშ-ის მიდგომა პრეზიდენტ ობამას ადმინისტრაციის პერიოდში, ძალზე საკამათო საკითხია. მიუხედავად იმისა, რამდენად გააგრძელა ან შეცვალა ობამას ადმინისტრაციამ წინამორბედის მოქმედების ხაზი, პრეზიდენტ ობამას ადმინისტრაცია სულ უფრო მეტად ეყრდნობა რიტორიკულ ერთგულებას მთელი მსოფლიოს გარშემო ადამიანის უფლებების, თავისუფლების და დემოკრატიის მხარდაჭერისადმი. თუკი პრეზიდენტ ბუშის ადმინისტრაცია აშშ-ის ინტერვენციებს ბევრად უფრო ღიად იმპერიალისტურად და [საკუთარი თავის დაცვის საჭიროებით] ამართლებდა, პრეზიდენტი ობამა თავის პოლიტიკას აფუძნებს,

7 ვიყენებ ვრიკ ფასინის (2010) შემუშავებულ ტერმინს.

8 ეს ახალი ტრენდი პოლიტიკაში არ შემოიფარგლება მხოლოდ აშშ-ით. მართლაც, გაერთიანებული სამეფოს პრემიერ-მინისტრმა, დევიდ ქემერონმა მსგავსი მისწრაფებები გამოამჟღავნა 2011-ში (იხ. Atluri ამ ნომერში).

თითქოსდა, ჰუმანიტარულ სოლიდარობას სხვისი კეთილდღეობისადმი. ამ კონტექსტში, მსოფლიოს გარშემო ლგბტ ადამიანების დაცვის მოტივმა ცენტრალური როლი შეიძინა საგარეო პოლიტიკის დასაბუთებაში; როგორც პილარი კლინტონმა შვეიცარიაში, ჟენევას პალე დე ნასიონში, ადამიანის უფლებების დღისადმი მიძღვნილ ღონისძიებაზე წარმოთქმულ სიტყვაში განაცხადა, ლგბტ ადამიანების ადამიანის უფლებების აღიარება „ერთ-ერთი ბოლო გამოწვევაა ადამიანის უფლებებისთვის ჩვენს დროში“.<sup>9</sup>

კლინტონმა ეს განცხადება 2011 წლის 6 დეკემბერს გააკეთა. იმ დღეს, როცა პრეზიდენტმა ობამამ შეერთებული შტატების ოფიციალურ პირებს ფორმალურად მოუწოდა, საგარეო დახმარების გადანაწილებასთან დაკავშირებით გადამწყვეტილების მიღებისას, გაეთვალისწინებინათ, როგორ ეპყრობიან ქვეყნები თავიანთ გვი და ლესბოსელ მოქალაქეებს. იმავე დღეს, თეთრ სახლში წარმოდგენილ საპრეზიდენტო მემორანდუმში, ბარაკ ობამამ განაცხადა:

*ლგბტ პირების წინააღმდეგ დისკრიმინაციის აღმოფხვრისთვის ბრძოლა გლობალური გამოწვევაა და ის გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ადამიანის უფლებების მხარდაჭერაში შეერთებული შტატების ჩართულობისთვის. მე ღრმად შეშფოთებული ვარ მსოფლიოს გარშემო ლგბტ ადამიანებზე მიმართული ძალადობისა და დისკრიმინაციის გამო ...*

*სახელმწიფო დეპარტამენტმა უნდა უხელმძღვანელოს პერმანენტულ ჯგუფს ... რომელიც უზრუნველყოფს ფედერალური მთავრობის მყისიერ და მნიშვნელოვან რეაგირებას სერიოზულ ინციდენტებზე, რომლებიც საფრთხეს უქმნის ლგბტ ადამიანების ადამიანის უფლებებს ქვეყნის გარეთ.*

*სააგენტოებს, რომლებიც საზღვარგარეთ მოქმედებენ, მიეთითათ, რომ გააძლიერონ უკვე არსებული ძალისხმევა, რათა ეფექტურად დაუპირისპირდნენ უცხო ქვეყნების მთავრობების მიერ ლგბტ სტატუსის ან ქვეყნის კრიმინალიზაციას...<sup>10</sup>*

---

9 <http://www.state.gov/secretary/rm/2011/12/178368.htm> [ნანახია 25 აპრილს, 2012].

10 <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/12/06/presidential-memorandum-international-initiatives-advance-human-rights-1> [ნანახია 12 მარტს 2012 (აქცენტი ჩემია)].

კრიტიკული მკითხველი იკითხავდა, უყენებს თუ არა პრეზიდენტი ობამა მსგავს მოთხოვნებს Tea Party-ის და ფუნდამენტალისტურ ქრისტიანულ მემარჯვენეობას თავის სამშობლოში? მკვეთრი სხვაობა ქვეყნის გარეთ სექსუალური უფლებების დარღვევებისადმი მის მიერ გამოხატულ გულმოდგინე ყურადღებასა და სახლში მომხდარისადმი ყურადღების ნაკლებობას შორის მართლაც თვალსაჩინოა. თუმცა, ეს მუშაობს. როგორ ჯასბირ ჰუარი ამბობს, „კომოსექსუალი სუბიექტები, რომელთაც შეზღუდული უფლებები აქვთ შეერთებული შტატების სამოქალაქო კონტექსტში, მნიშვნელოვან რეპრეზენტაციულ წონას იძენენ, როცა ისინი ტერორთან ომის გლობალურ სცენაზე თავსდებიან“ (Puar 2007, p.4). მესიჯი, რომელსაც შეიცავს ობამას მოწოდება, არის იმავე დისკურსის ნაწილი, რომელმაც დაასაბუთა აშშ-ის ბოლოდროინდელი ომები, როგორც გენდერულად მჩაგვრელი და სექსუალური ნიშნით არატოლერანტული საზოგადოებების საკუთარი თავისგან გათავისუფლების ვალდებულების შესრულება. აქ მოაზრებული ანტიდისკრიმინაციული იდეალი არ გამოირიცხავს იმ იმპერიულ ფუნქციას, რომელსაც ეს მოწოდება სინამდვილეში ემსახურება.

პრეზიდენტ ობამას მტკიცება ზედმინწევით მისდევს, როგორც ჯოზეფ მასადმა (Joseph Massad, 2007) უწოდა, „გეი ინტერნაციონალის“ ლოგიკას. მასადი იყენებს „გეი ინტერნაციონალს“ იმ ორგანიზაციების აღსანიშნად, რომლებიც, აფუძნებენ რა თავიანთ მოთხოვნებს ადამიანის უფლებების დისკურსზე, წარმოადგენენ როგორც მსოფლიოს გარშემო გეების გათავისუფლების მისიონერულ ამოცანას, ისე იმ დისკურსებს, რომლებსაც თავად წარმოქმნიან. გეი ინტერნაციონალის სიმბოლური წარმომადგენლები არიან საერთაშორისო ლესბოსური და გეი ასოციაცია (ILGA), გეი და ლესბოსელთა ადამიანის უფლებების საერთაშორისო კომისია (IGLHRC), Human Rights Watch და Amnesty International. მასადის თანახმად, წმინდა და ნედლი კულტურული იმპერიალიზმი გეი ინტერნაციონალს „ამ მაუნივერსალიზმებელი პროექტის განხორციელებისკენ“ უბიძგებს, რითაც, აღნიშნავს ის, „გეი ინტერნაციონალი, საბოლოო ჯამში, უკეთესად გრძნობს თავს სამყაროში, რომელსაც აიძულებს, რომ მისი იდენტიფიკაციები გაიზიაროს,“ (Massad 2007, p.190). მასადისთვის, გეი ინტერნაციონალის ორგანიზაციები არა მხოლოდ შეიარაღებული ინტერვენციების მეგობრულ ფრთას წარმოადგენენ – თუმცა, ეს ასპექტი გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა მისი არგუმენტებისთვის – არამედ, ასევე ფუნდამენტურად ად-

გენენ იმ პირობებს, რომლითაც შეიძლება და უნდა მოხდეს სექსუალური მოდერნიზაციის მიღწევა და აღიარება.

თუკი პოტენციური სექსუალური მოქალაქეების, ან, უფრო ზუსტად, პოტენციური სექსუალური პოლიტიკური სუბიექტების აგების პერსპექტივიდან განვიხილავთ, აქ, სასწორის პინაზე დევს სექსუალური სუბიექტების გაგების დასავლური მოდელის ჰეგემონია. [ამ მოდელის თანახმად], სექსუალური სუბიექტი, თავისი სექსუალობის წყალობით, უფლებების პოტენციური პრეტენდენტი ხდება. აქ, დისკვალიფიკაციის პირდაპირი პროცესიც არაა, რომლითაც „კულტურული სხვა“ – აგებული როგორც განუვითარებელი, პრიმიტიული, რელიგიურად რეპრესირებული, ჰომოფობი და ტრადიციული – სააშკარაოზე გამოდის. ნაცვლად ამისა, მაშინ, როცა შეიძლება ამ ჩარჩოს შიგნით სხვადასხვა, კულტურულად სპეციფიკური სექსუალური პრაქტიკა ნადგურდებოდეს, მათ ეძლევათ დემოკრატიულ მოდერნულობაში „მიღების“ შესაძლებლობა, იმ პირობით, რომ ისინი დასავლურ ნორმებს შეესაბამებიან.

თუმცა, იმისათვის რომ იმუშაოს, სამხრეთელი, ფერადკანიანი თუ რელიგიური – დღეს, განსაკუთრებით, მუსლიმი – და ორიენტალიზებული გეების, ლესბოსელების, ბისექსუალების, ქვიარების და ტრანს ადამიანების კოლონიზაცია (და ვიქტიმიზაცია) ეყრდნობა ნორმატიულ კულტურულ ჩარჩოებს, რომლებსაც მათ ექსკლუზიის ან იძულებითი ასიმილაციის მეშვეობით ახვევენ თავს. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის უფლებების ინკლუზიური დისკურსი, „კულტურულ სხვებს“ სთავაზობს პოლიტიკურის არეალში მიღებას, თუკი ისინი ემორჩილებიან სეკულარულ, მოდერნულ და დასავლეთის გაგებით დემოკრატიულ სექსუალურ ნორმებს.<sup>11</sup> მაგრამ ამის გასაკეთებლად, იმ კულტურას, რომელსაც „ადამიანის უფლებების დარღვევების მსხვერპლები“ მიეკუთვნებიან, [ადამიანის უფლებების დისკურსი] აცხადებს დაპირისპირებულად მოდერნულობასთან, ტოლერანტულო-

11 მე ვაცნობიერებ, რომ ადამიანის უფლებებიდან მოქალაქეობაზე ერთზე სწრაფად გადავდივარ, მაგრამ საქმე ისაა, რომ სექსუალობასთან დაკავშირებული საკითხების შემთხვევაში, მთავრობები შეითვისებენ ადამიანის უფლებების მიდგომებს, რათა შეიმუშაონ მოქალაქეობის უფლებები ადამიანის უფლებებზე საერთაშორისო შეთანხმებების ვალდებულებების შესასრულებლად. როგორც ბევრი ავტორი მიაჩნინებს, მოქალაქეობამ შეითვისა ადამიანის უფლებების ენა (თუმცა, პირიქითაც მომხდარა), რაც ართულებს ამ ორი ენის ერთმანეთისგან გამოცალკევებას. ეს გადაჭაჭვა დიდი და კომპლექსური დებატების საგანია, რაზეც აქ ვერ ვისაუბრებ.

ბასთან და იმ ანტიდისკრიმინაციულ იდეალებსა და დემოკრატიულ ღირებულებებთან, რომლებიც იგულისხმება სექსუალური თავისუფლებისა და სამართლიანობის დასავლურ გაგებებში.

ადამიანური ან უნივერსალური სექსუალური უფლებების იმ ლოგიკის მეშვეობით, რომელიც განსაზღვრავს, რა პირობებით უნდა ჩამოყალიბდეს სექსუალური მოქალაქეობა, სექსუალური მოქალაქე ხდება ნიშანსვეტი, რომელთან მიმართებაშიც არის შესაძლებელი ნებისმიერი სექსუალური სუბიექტურობის მოაზრება პოლიტიკურად. სექსუალური სუბიექტი არ არის ვალდებული, მხოლოდ ჰეტეროსექსუალურ ნორმებს მოერგოს. მაგრამ ის მაინც ვალდებულია, მოერგოს სხვა დასავლურ სექსუალურ ნორმებს, რომლებიც მას მიანიჭებდნენ პრივილეგიას, გახდეს ლესბოსელი, გვი ან ტრანსგენდერი, რათა ყველა სექსუალური უფლება მიენიჭოს. ამ გზით, სექსუალური სუბიექტი ხდება რეფერენტი, რომლის მეშვეობითაც, ადამიანის უფლებების საერთაშორისო ორგანიზაციები და დასავლური მთავრობები – ქვეყნის თუ რეგიონულ დონეებზე – განასხვავებენ ცუდ და კარგ სექსუალურ პოლიტიკურ სუბიექტს და, ამის გაგრძელებაზე, აღმოსავლეთს და დასავლეთს, სამხრეთს და ჩრდილოეთს.

როცა 2011 წლის იანვარში, უგანდაში, ადგილობრივი გვი აქტივისტი, დევიდ კატო (David Kato) მოკლეს, ამ დიქტოტომიურმა ლოგიკამ იჩინა თავი. თავისთავად ტრაგიკულმა შემთხვევამ გზა გაუხსნა უთვალავ დისკურსს, რომელიც გამობდა უგანდის „აღმაშფოთებელ ენდემურ ჰომოფობიას“ [და ამავდროულად], უგულებელყოფდა იმ ფაქტს, რომ კონსერვატორულ ქრისტიანულ ჯგუფებს, რომლებიც ანტიგვი ხედვებს ემხრობიან, მნიშვნელოვანი გავლენა აქვთ უგანდაში. აქ ჩემი ამოცანა არ არის, ვამტკიცო, არის თუ არა ჰომოფობია უგანდაში, ან მსოფლიოს რომელიმე სხვა ადგილას. მე მხოლოდ იმის ჩვენება მინდა, რომ ჰომოფობია გაიგებოდა შინაგანად ამ „კულტურული უბნისთვის“ და მისი პრაქტიკებისთვის. თავის მხრივ, უგანდის დახასიათება არსებითად ჰომოფობიურად და ჩამორჩენილად კი, მოდერნიზაციის პროექტის ლეგიტიმიზებას ახდენს.

მართლაც, ამ კონტექსტში, მოდერნიზაცია გულისხმობს არა მხოლოდ უფლებების მატარებელი სუბიექტის – სექსუალობაზე უფლებებით – ჩამოყალიბებას, არამედ ასევე, კულტურული ნორმების წყებასაც, რომელიც აძევებს ან ასიმილირებას უკეთებს არადასავლელ „სხვებს“. დავაკვირ-



დეთ ლიბერალური დისკურსის ამ ორივე განზომილების მოქმედებას კატოს მკვლევლობაზე ჰილარი კლინტონის გამოხმაურებაში :

*„სადაც არ უნდა ვიმოგზაურო ჩვენი ქვეყნის სახელით, ვცდილობ, აუცილებლად შევხვდე ახალგაზრდა ადამიანებს და აქტივისტებს – ისეთებს, როგორც დევდი იყო – რომლებიც ცდილობენ, ააშენონ უკეთესი, უფრო მძლავრი მომავალი თავიანთი საზოგადოებებისთვის. მე მათ ვეუბნები, რომ ამერიკა მათ გვერდით დგას და რომ მათი იდეები და ჩართულობა აუცილებელია იმ პროგრესის მისაღწევად, რომლისკენაც ყველანი ვიღწვით. მსოფლიოს გარშემო, ჩვენი ელჩები და დიპლომატები შემდგომშიც დაუჭერენ მხარს ადამიანის უფლებების თანმიმდევრულ პოლიტიკას და დადგებიან იმათ გვერდით, ვინც, თავიანთი გამბედაობით, სამყაროს აქცევენ უფრო სამართლიან ადგილად, სადაც ყველას შეუძლია განახორციელოს ღვთისგან ბოძებული პოტენციალი“.<sup>12</sup>*

ოპოზიციაში „ცუდ სხვებთან“, რომლებმაც გვი აქტივისტი მოკლეს, კატო კლინტონის დისკურსში მოქმედებს როგორც „კარგი სხვა“, რომელიც თავს პროგრესის – ამ შემთხვევაში, ამერიკულ – ცნებასთან აიგივებს. ნაცვლად იმისა, რომ ინკლუზიური იყოს, ეს ინტერპელაცია ქმნის ხანდახან უფრო ნაგულისხმევ და ხანდახან უფრო ცხად წყებას „სხვებისა“, რომლებიც ვერ ინტეგრირდებიან: იმ „არაინტეგრირებული სხვების“, რომლებიც „ინტეგრირებული კარგი სხვების“ ფონს ქმნიან და მათზე მიგვიითიბებენ. „ცუდი და კარგი სხვების“ გამიჯვნა მხოლოდ შეპირისპირება არ არის: პირველი განსაზღვრავს მეორის შესაძლებლობის პირობებს, და, შესაბამისად,

12 <http://www.state.gov/secretary/rm/2011/01/155520.htm> [ნანახია 12 მარტი, 2012. ხაზგასმე ჩემია]. იდენტიფიკაციებსა და სოლიდარობების მიმოცვლაში, რომლის მობილიზებასაც ამ ენის გამოყენება ახდენს, გადაჯაჭვა პროგრესს, მოდერნიზაციასა და იმპერიალიზმს შორის ცხადი ხდება: ამერიკა – სახსული კლინტონის, როგორც ამერიკის მეტონიმიური ხმის ფიგურით – გვერდით უდგება „სხვა გეებს“ (რომლებიც მხოლოდ მოგზაურობის მეშვეობით არიან მიღწევადები), რომელთა იდეალებიც შესაბამებიან იმას, რასაც ამერიკა პროგრესად მიიჩნევს. ეს პროგრესი, რომელიც, პირველ რიგში, მათ საზოგადოებებში, უნდა იქნას მიღწეული, შემდგომ წინადადებაში ხდება პროგრესი, რომლისკენაც ყველანი მივისწრაფვით. საბოლოოდ, პროგრესი რიტორიკულად უნივერსალიზდება განცხადების უკანასკნელი წინადადების სივრცითი მეტაფორით, რომელიც მოიხმობს ამოცანას „... გავხადოთ მსოფლიო უფრო სამართლიანი ადგილი“.

მისი ამგები სხვა ხდება. ამგვარად, ადამიანის საყოველთაო უფლებების თითქოსდა ინკლუზიური დისკურსი აწარმოებს დაპირისპირებას ინტეგრირებულ და არაინტეგრირებულ სხვებს შორის. იგი თვალსაჩინოს ხდის გასხვავების პროცესს, რომელსაც ემყარება ეს ინკლუზიური იდეალები.

ეს ლოგიკა შეგვიძლია დავინახოთ ლგბტი თავშესაფრის მაძიებლებსა და მიგრაციასთან დაკავშირებით ევროპულ პოლიტიკაშიც (იხ. Barbero ამ ნომერში). თავშესაფრის მაძიებლებს ეპატიჟებიან ევროპაში კროსგენდერული იდენტიფიკაციის ან სექსუალური იდენტობის საფუძველზე დისკრიმინაციის [აღმოფხვრის] საფუძვლით. ოლონდ [იმ შემთხვევაში], თუკი ისინი შეესაბამებიან გეობის ან ტრანსგენდერობის ამოცნობად ფორმას (Bracke 2012). თუმცა, ნაკლებად კეთილმოსურნე ფორმით, ევროკავშირის შიგნით ანტიმიგრანტული პოლიტიკის – რომლის პირობებშიც თავიდანვე იგულისხმება, რომ მიგრანტები ჰომოფობები არიან და მათ უნევთ, დაამტკიცონ თავიანთი ლიბერალობა – ჩამოყალიბება ცხადად აჩვენებს გასხვავების ლოგიკას, რომელსაც ინტეგრაცია ეფუძნება (Bracke and Fadil, 2009), Mepschen et al. 2010, Bracke 2011).

პირდაპირი ექსკლუზია არ არის ერთადერთი პროცესი, რომლის მეშვეობითაც ქვიარ ერის იდეა მოდერნულის, სეკულარულის და დემოკრატიულის აღმნიშვნელი გახდა, განსაზღვრავს რა ხელახლა დასავლური გვიანი მოდერნულობის საზღვრებს სექსუალური თვალსაზრისით. მართლაც, საქმე გვაქვს ინკლუზიური გასხვავების ჩახლართულ პროცესთან, როცა ეს, ახალი სექსუალური რესპექტაბელურობა, რომელიც ახლა წარმოსახვითად მოიცავს ლიბერალური ევროპული და ამერიკული იდეალების მიერ განსაზღვრულ ზოგიერთ (თუმცა არა ყველა) ყოფილ სექსუალურ სხვას, ხდება ნიშანსვეტი, რომელზე სწორებითაც უნდა შეფასდეს ყველა სექსუალური სუბიექტი. ხელს უწყობს რა ყველა იმ კულტურული „სხვის“ ორიენტალიზაციას, რომელიც განიხილება, როგორც თითქოსდა „შეუსაბამოდ“ ამ სტანდარტთან, ორმაგი მორალური პრინციპი, რომლითაც ევროპული და ამერიკული მთავრობები მოქმედებენ, ამართლებს დასავლურ მისიონერულ ინტერვენციებს საზღვარგარეთ და სელექციურ ექსკლუზიას შინ.

## გუახლოვდებით სექსუალურ დემოკრატიას?

შემდგომი განხილვის საგანია ის, თუ რა ზომით და რა ფორმებით განვითარდა გენდერული და სექსუალური მრავალფეროვნების „მიღების“ ეს მალიბერალიზებული ტრენდი ე.წ. განვითარებულ დასავლურ დემოკრატიებში.<sup>13</sup> მას მოგვიანებით დავუბრუნდები, როცა განვიხილავ სექსუალური მოქალაქეობის მოდელს, რომელსაც სექსუალური დემოკრატიზაცია ეფუძნება. მაგრამ ტერორთან ომის შემდგომ, ის ცხადად მიანიშნებს, რომ ექსკლუზიისა და კულტურული გასხვავების ეროვნულმა და რეგიონულმა პოლიტიკამ ახალი სექსუალური ფორმები შეიძინა.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ეს ფაქტი ფართო კრიტიკის ობიექტი გახდა და, ბოლო ხანებში, საფუძველი დაუდო ლიტერატურას, რომელიც ამ პროცესის სხვადასხვა ფორმას და ასპექტებს განიხილავს მრავალმხრივ. კვლევის ეს მზარდი სფერო ცალსახად ჰეტეროგენულია. [თავად] ფენომენის კომპლექსურობიდან გამომდინარე, კრიტიკული გამოკვლევები სხვადასხვა საკითხს ეჭიდებიან და მიდგომების ფართო სპექტრს მოიცავენ. [ამ მიდგომებს] ხშირად განსხვავებული აქცენტები აქვთ და მათ ახასიათებთ მნიშვნელოვანი განსხვავებები, რომლებიც შეგვიძლია მივანეროთ განსახილველი შემთხვევების ან გამოყენებული ანალიტიკური ინსტრუმენტების განსხვავებულობას. ამ ანალიზების ლოკაცია ფუნდამენტური მნიშვნელობისა ამ განსხვავებების წარმოქმნისათვის. მაგრამ ამ მზარდი სფეროს შიგნით არსებობს უფრო ფუნდამენტური დაპირისპირება, რომელიც უბრალოდ ანალიზის განსხვავებულ პერსპექტივებს ან სიტუაციებს კი არ აირეკლავს, არამედ აჩვენებს ძალზედ განსხვავებულ წარმოდგენას იმის თაობაზე, თუ რა არის განსახილველი ფენომენი. ფენომენის გაგებასთან დაკავშირებული ეს ფუნდამენტური დაპირისპირება, თავის მხრივ, პირდაპირაა დაკავშირებული როგორც რადიკალურად განსხვავებულ შეფასებებთან, ისე საპირისპირო პოლიტიკურ მისწრაფებებსა და ვალდებულებებთან [ფენომენის გარშემო].

ქვიარ ინტერსექციულმა კრიტიკამ ნათელი მოჰფინა სექსუალური პოლიტიკის ორიენტალისტურ და რასიალიზებულ განხორციელებას, რაც,

13 იხ. ევროკავშირის ანგარიში on Homophobia and Discrimination on Grounds of Sexual Orientation and Gender Identity in the EU Member States (EUAFFR 2009).

ამავდროულად მიანიშნებს ორიენტალისტური მენტალობების სექსუალიზებულ განხორციელებას იმპერიული და/ან ნაციონალისტური პროექტების სამსახურში. ეს რადიკალურად ინოვაციური კრიტიკული პერსპექტივა უპირისპირდება ჰეგემონიურ პოზიციას, რომელსაც მე განვსაზღვრავ როგორც პრობლემაზე ჰუმანისტურ პასუხს. ჰუმანისტური მიდგომა მთლიანად არ უგულებელყოფს ამ ფენომენს. და მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ ის ცდილობს, დაუპირისპირდეს პროგრესული სექსუალური პოლიტიკის გამოყენებას კულტურული და პოლიტიკური დომინაციისთვის, მას არ შეუძლია, კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენოს თავიდანვე რასიალიზებული და ორიენტალიზებული დაშვებები, რომლებიც შინაგანია როგორც სექსუალობის, ისე პოლიტიკის მისეული გაგებისთვის. ამავდროულად, ინტერსექციურობის მიერ წამოყენებულ გამონვევებზე ჰუმანისტურ პასუხთან დაპირისპირებაში, ჩვენ შეგვიძლია, გამოვყოთ ანტიიმპერიალისტური ჩარჩო. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ჩარჩო უფრო ახლოს დგას ინტერსექციური მიდგომებისეულ კრიტიკასთან, კულტურული და სექსუალური იმპერიალიზმის მისი ცალმხრივი გაგების გამო, მისი რადიკალური კრიტიკიდან გამომდინარეობს განსხვავებული პასუხი ამ ტრენდისადმი შესაძლო წინააღმდეგობის [საკითხზე]. ქვემოთ, მე აღვწერ რამდენიმე ყველაზე მნიშვნელოვან განსხვავებას ამ პოზიციებს შორის, რათა წინა პლანზე გამოვიტანო საკითხები, რომლებსაც ისინი წამოჭრიან და გამოწვევები, რომლებსაც ქმნიან.

სექსუალობის დემოკრატიზაციასა და კოლონიური და ორიენტალისტური მენტალობების გადაჯაჭვაში ჩართული გასხვავების პროცესს სჭირდება და, ამავდროულად, იგი აწარმოებს კულტურული და სექსუალური იდენტობების რეიფიცირებულ ვერსიებს. სექსუალური პოლიტიკის ეს ასპექტს მოითხოვს ინტერსექციური მიდგომების გადააზრებას. და, ცხადია, ეს უნდა მეთქვა. ეს ვქენი სწორედ იმიტომ, რომ მეცადა, დაუპირისპირებოდი იდენტობის ფიქსირებულ ხედვებსა და კულტურულ სტერეოტიპებს, რომლებსაც ინტერსექციური პერსპექტივები აკრიტიკებდნენ როგორც პლურალისტურ ან მულტიკულტურალისტურ, ესენციალისტურ დაშვებებს იმ თვითკმარი იდენტობების თაობაზე, რომლებიც ცხად და მკვეთრად გამიჯნულ ტოტალობებად მიიჩნეოდა. ინტერსექციური პერსპექტივის თანახმად, იდენტობა უნდა გამხდარიყო

პოზიციონირებების საკითხი, განპირობებული ძალაუფლების სხვადასხვა, ურთიერთგადაძვევით ღერძთან (კლასის/გენდერის/რასის პოპულარული ტრილოგია) არასტაბილური შეთანხმებებით. ეჭვგარეშეა, რომ ფემინიზმის „ნორმატიული სუბიექტის“ „დეცენტრირებით“ დაინტერესებულ სუბალტერნული ფემინიზმის სხვადასხვა მიმდინარეობას (Brah and Phoenix 2004, p. 78) ინტერსექციურობა, როგორც ანალიტიკური ინსტრუმენტი ინტერვენციებისთვის, სთავაზობდა როგორც, ძალაუფლების, ისე იდენტობის ფორმირებების უფრო კომპლექსურ გაგებას, რომელსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს დღესაც (Brah and Phoenix 2004, Lulz et al. 2011).

თუმცა, არსებობს გამოწვევა, რომელსაც ინტერსექციური მიდგომები შეიძლება შეეჩეხონ. სანამ ინტერსექციური მიდგომები თავიანთი წინააღმდეგობის და დაპირისპირების სივრცეებს მარგინალიზებული იდენტობების არეალში პოულობენ – როგორც ფემინისტური ინტერსექციური პოზიციები 1980-იანებში – ისინი ვალდებულები არიან, გამუდმებით შეათანხმონ და ღია დატოვონ ერთი შეხედვით გადაუჭრელი ჭიდილი იდენტობების დეკონსტრუქციასა და უმცირესობის ჯგუფების იდენტობის პოლიტიკას შორის. ეს არის აუცილებელი საპირწონე იმ საფრთხეებისთვის, რომლებსაც ქმნის ინტერსექციურობის გამეინსტრიმულიება, როდესაც ის გამოიყენება, მაგალითად, მთავრობის დონეზე (იხ. Schieck and Lawson 2009,, Franken et al. 2011).

ინტერსექციური აქსიომების გავრცელება ქმნის ცალკეული მარგინალიზებული იდენტობების რეიფიცირების რისკს, როდესაც ის ფოკუსირდება მარგინალიზებული სუბიექტების რეპრეზენტაციაზე და არა ძალაუფლების იმ მრავალგვარ ნაკადებზე, რომლებიც აწარმოებენ მათ უხილავობას (Dhawan and Castro Varela, 2005). ინტერსექციურობის ეს ასპექტი აღნიშვნის ღირსია, რაკი პანორამა კიდევ უფრო კომპლექსური ხდება, როცა ჩარჩომ, რომელიც მიიმართება სხვადასხვა დისკრიმინაციასთან დასაპირისპირებლად, შეიძლება გზა გაუხსნას გარკვეულ „თეთრ“ ჩართულობებს ინტერსექციურობაში, რითაც წარმოქმნის ახალ გენდერირებულ და სექსუალიზებულ კულტურულ სტერეოტიპებს. როგორც ჯასბირ პუარმა თქვა, ინტერსექციურობამ ეჭვქვეშ უნდა დააყენოს მავნე დაშვება, რომელიც სექსუალური და კულტურული მრავალფეროვნების ეპოქაში წარმოიშვა,

კერძოდ „ჰომოსექსუალი სხვა თეთრკანიანია, ხოლო რასობრივი სხვა – ჰეტეროსექსუალი“ (Puar 2007, p.32).

ანიჭებენ რა უპირატესობას უკვე რეიფიცირებულ ჩაგრულ ან მარგინალიზებულ სუბიექტებზე ფოკუსირებას, ინტერსექციური მიდგომების ეს ყალბი გამოყენებები სერიოზულად არ აყენებენ კითხვის ნიშნის ქვეშ დისკრიმინაციისა და უთანასწორობის ღერძებს, რომლებსაც ძალაუფლების მოქმედება ქმნის. ნაცვლად იმისა, რომ ხელი შეუწყოს ისეთი რეაქციული ფიგურების წარმოქმნას, როგორცაა (სავარაუდოდ ჰეტეროსექსუალი) „ჩაგრული მუსლიმი ქალი“, ინტერსექციურობამ უნდა მოგვცეს საშუალება, გავანალიზოთ, როგორ გამოიყენება, მაგალითად, ისლამოფობიური არგუმენტები ემანსიპაციის ფემინისტური დისკურსების დასაცავად; ან როგორ არის ახალი ჰომონორმატიულობები ნაციონალისტური იდეალებისთვის ფუნქციურად მნიშვნელოვანი და, შესაბამისად, კულტურული რასიზმის თანამედროვე ფორმების თანამზრახველი.

პოლიტიკური პრაქტიკების (და არა მათი მეშვეობით აგებული, უკვე რეიფიცირებული სუბიექტების) ინტერსექციის თაობაზე ეს მსჯელობა წამოჭრის შეკითხვას, არის თუ არა თავად ლიბერალური დემოკრატიის ცნება გადაჭაჭვული სეკულარულის და მოდერნულის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენებთან, რომლებიც, თავის მხრივ, დავალებულნი არიან რასისტულ, კოლონიალისტურ და ორიენტალისტურ ხედვებთან, როგორც თავიანთ სანყისებთან – და კვლავაც ემსახურებიან მათ. თუკი ეს ასეა, მაშინ, თავისი კონცეპტუალური და კულტურული დაშვებებიდან გამომდინარე, სექსუალური დემოკრატიზაცია არსებითადაა დაკავშირებული ამ ამერიკულ-ევროცენტრულ ლოგიკასთან.

ამ დასკვნისგან თავის დაღწევის ერთი გზაა „ჰუმანისტური“ მიდგომა, რომლის თანახმადაც, ორივე პროცესი – ამ შემთხვევაში, სექსუალობის დემოკრატიზაცია და ორიენტალისტური დისკურსების განახლება – მხოლოდ *de facto* არის ურთიერთდაკავშირებული. განიხილავს რა ზედაპირულად იმ პირობებს, რომლებმაც ეს ურთიერთდაკავშირებულობა წარმოქმნა, ჰუმანისტური მიდგომა [აცხადებს], რომ ნაციონალისტურმა დღის წესრიგებმა სექსუალური თავისუფლების და გენდერული თანაბრობის იდეალები გამოიყენეს ან მოახდინეს მათი ინსტრუმენტალიზება. ამ ხედვიდან გამომდინარე, სექსუალური დემოკრატია და კოლონიური და რა-

სისტული მიკერძოება ერთმანეთისთვის გარეგანი ხდება და ისე მოსჩანს, თითქოს ისინი მხოლოდ შემთხვევითი (ან ისტორიულად შემთხვევითი) გზით არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულები.

ჩემი აზრით, სწორედ ამიტომ არის ერიკ ფასინის მიერ შემოთავაზებული პერსპექტივა გამოუსადეგარი. ფასინი (2011a) მიაჩნებს, რომ გენდერულ სამართლიანობასთან და სექსუალურ აღიარებასთან დაკავშირებული პროგრესული იდეალები უაღრესად მნიშვნელოვანი გახდა დასავლური მოდერნული ნაციონალური იდენტობების „სხვებთან“ შეპირისპირების განსაზღვრის [პროცესისათვის]. ფასინისთვის (2011b), ეს დასავლური, პროგრესული იმპულსის გამოყენებები, რომელსაც ის „სექსუალურ დემოკრატიას“ უწოდებს, შეიძლება გადაეჭაჭვოს დასავლური ღირებულებების განვრცობას საზღვარგარეთ, ამერიკის შემთხვევაში, ან კულტურული საზღვრების დაცვას შინ, ევროპის შემთხვევაში. ორივე შემთხვევაში, [ფასინი] მართალია, როცა აღნიშნავს, რომ სექსუალური დემოკრატია იქცა მთავრობების ინსტრუმენტად, დანერგონ სხვა ტიპის დისკრიმინაცია, კულტურული, რელიგიური ან რასობრივი განსხვავებების საფუძველზე.

თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ფასინი ამოიცინობს შემთხვევებს, როცა „სექსუალური დემოკრატიის“ იდეალები საკუთარ თავს ეწინააღმდეგებიან – მაგალითად, აჩვენებს, რომ სექსუალური ინკლუზიისა და აღიარების იდეალები კულტურულ ექსკლუზიად და სეგრეგაციად უბრუნდებიან – ის კითხვის ნიშნის ქვეშ არ აყენებს ამ იდეალების იმპლიკაციებს და ამის სანაცვლოდ, მოითხოვს, რომ ეს იდეალები სრულად ასრულდნენ. ფასინის მიერ ჩამოყალიბებული ინსტრუმენტალიზაციის ჰიპოთეზის გადმოსახედიდან, სექსუალური დემოკრატიის იდეალები კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დგება. ჰუმანიზმის შესაბამისად, ეს იდეალები უნივერსალური გახდა და მხოლოდ მათ ყალბ გამოყენებებს უნდა დავუპირისპირდეთ. ამ პერსპექტივის თანახმად, სექსუალური დემოკრატიის პარტიკულარისტული სანციისები უარყოფილი იქნება. ამგვარად, სექსუალური დემოკრატიის იდეალები განიშინდება ყოველგვარი ძალაუფლებრივი მიმართებისგან, ხოლო მისი მონაწილეობისა და განვითარების ასიმეტრიული პირობები აღმოიფხვრება.

ეს მიდგომა არ გამოდგება, რადგან ის არ ითვალისწინებს იმ [ფაქტს,] რომ გარკვეული დასავლური დაშვებები განმსაზღვრელია თავად სექსუალური დემოკრატიისთვის. შესაბამისად, სექსუალური დემოკრატია აუცი-

ლებლად ამერიკულ-ევროცენტრული კონსტრუქტი ხდება; სწორედ ამ იდეალების დაკითხვაა საჭირო. სწორედ ეს იქნებოდა ანტიიმპერიალისტური პერსპექტივა, და არა ჰუმანიტური, რომელიც ზემოთ აღვწერე. მართლაც, სწორედ ამ არგუმენტით გამოვიდა ჯომეფ მასადი.

მასადი ამტკიცებს, რომ ეს იდეალები დავალებულნი არიან დასავლურ იმპერიალისტურ იმპულსთან, რომელსაც დღეს გვი ინტერნაციონალი წარმოადგენს. ის აღნიშნავს, რომ „გვი ინტერნაციონალი ანადგურებს სურვილის სოციალურ და სექსუალურ კონფიგურაციებს, რათა კვლავანარმოოს სამყარო თავისივე ხაზით; ხაზით, რომელშიც სექსუალური კატეგორიები და სურვილები კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დგება“ (2007, გვ. 189). ამის მსგავსად, სექსუალური სამართლიანობის მოთხოვნასთან დაკავშირებულ ყველა არადასავლურ პროექტს მასადი ასევე განიხილავს როგორც დასავლური კულტურული იმპერიალიზმის დამანგრეველი ძალების შედეგს. ის აღნიშნავს, რომ რასაც იგი გვი ინტერნაციონალს უწოდებს „მარდად მიიწვევს წინ, უმნიშვნელო წინააღმდეგობის ფონზე იმ სექსუალური არსებების უმრავლესობისგან, ვისი „გათავისუფლებაც“ სურს და ვის სოციალურ და სექსუალურ სამყაროებსაც ანადგურებს ამ პროცესში...“ (Massad 2007, გვ.190). მე აქამდე ვეთანხმები მასადს, მაგრამ თუ მის არგუმენტს კიდევ უფრო შორს გავყვებით, არ ჩანს, რომ მას სექსუალური იმპერიალიზმისადმი რაიმე ქვიარ წინააღმდეგობის შესაძლებლობის სჯერა.

რაკი ქვიარ ჩარჩოები დასავლეთში წარმოიშვა და, მასადის თვალთახედვით, ქვიარი დასავლურ ენაზე არტიკულირდება, შეგვიძლია ვიკითხოთ, ნიშნავს თუ არა ეს, რომ მისი აზრით, ნებისმიერი ქვიარ პოლიტიკა აუცილებლად დადგება იმავე პარტიკულარისტულ და ორიენტალისტურ პოზიციებზე, რომელზეც გვი ინტერნაციონალი დგას. ცხადია, ასეთი ხედვა აჩენს შეკითხვას, არსებობს თუ არა, ან შეიძლება თუ არა რომ მაინც არსებობდეს რადიკალური დემოკრატიული მოთხოვნა, რომელსაც შეუძლია აქტიურად დაუპირისპირდეს და უარი თქვას ამ ორიენტალისტურ მიკერძობებზე ისე, რომ არ მოექცეს მისი ლოგიკის მახეში (იხ. Nahaboo ამავე ნომერში).

საკითხავი ის არის, შეიძლება თუ არა სექსუალური დემოკრატიის სხვაგვარი ხატის მოაზრება – მაგალითად, არარასისტულის ანდა ისეთის, რომელსაც ძალუძს, გადალახოს კოლონიური და ორიენტალისტური დაშვებ-



ბები და იყოს უფრო ინკლუზიური. თუ სექსუალური დემოკრატიის სხვები თავად სექსუალური დემოკრატიის განმსაზღვრელი გარეგანი ფაქტორები არიან, მოელიან რა მასში შეშვების ნებართვას ასიმილაციის სხვადასხვა ფორმით. და მაინც, გარკვეული უნივერსალისტური, დემოკრატიული ღირებულებების სიღრმისეული პარტიკულარულობის ჰუმანიტური უარყოფიდან ნებისმიერი და ყველა უნივერსალური პრეტენზიის მასადის მსგავს, ნაკლებად შინაგანად წინააღმდეგობრივ რადიკალურ ანტიიმპერიალისტურ კრიტიკამდე, რჩება შეკითხვა: რატომ – და როგორ – გადაეჭაჭვა სექსუალობის დემოკრატიზაცია და სექსუალურ პროგრესულობაზე დაფუძნებული ნაციონალიზმების ჩამოყალიბება ერთმანეთს სწორედ ამგვარად? რა პირობებმა გახადა ეს გადაჭაჭვულობა შესაძლებელი?

ჩემი თვალთახედვით, ერთი სირთულე, რომელსაც წარმოქმნიან ის არგუმენტები, რომლებიც აქცენტს, თითქმის ექსკლუზიურად, კულტურული გასხვავებების სექსუალიზაციაზე აკეთებენ, არის ის, რომ ისინი არ ითვალისწინებენ შეკითხვას – რა სახის პოლიტიკური სექსუალური სუბიექტურობა შეიძლება მიგვიძღვებოდეს სექსუალური მოქალაქისკენ? ჩემი აზრით, იმ პირობების, რომლებმაც ეს გადაჭაჭვა შესაძლებელი გახადეს, გაანალიზების ერთი გზა მოქალაქეობის ინსტიტუციაზე გადის. თუკი უნივერსალური სექსუალური სუბიექტი-მოქალაქე კულტურული „სხვების“ წარმოების ცენტრში დგას, ჩვენ ყურადღება უნდა მივაპყროთ იმას, თუ როგორ აიგო ეს „სექსუალური მოქალაქე“; ასევე, დაშვებებს მასზე, როგორც პოლიტიკურ სუბიექტზე – კერძოდ მოქალაქეზე – რომლებიც სექსუალურ თავისუფლებასა და სამართლიანობასთან დაკავშირებული ბრძოლების პოლიტიკური ველის შიგნით მოქმედებენ.

## სექსუალური მოქალაქეობის დაბადება

ქვემოთ, ვეცდები ვაჩვენო, რომ სექსუალური მოქალაქეობის ინსტიტუცია კვლავაც ატარებს იმ სუბიექტ-მოქალაქის ნიშნებს, რომელიც პოლიტიკური ლიბერალიზმის ჩარჩოს ქვეშ შეიქმნა. როგორც ვნახეთ, როგორ დაიყვანა უფლებების [მატარებელმა] სუბიექტმა სექსუალობის ველი სექსუალობის უფლებებზე, რომელიც ასეთ სუბიექტს ეკუთვნის, სწორედ ასე-

ვე შეგვიძლია დავინახოთ (ა) სპეციფიკური სექსუალური ნორმების და რეგულაციის ფორმები, რომლებიც ლიბერალური მოქალაქის წარმოების ნაწილი იყო; და (ბ) ექსკლუზიური ინტეგრაციის მოდელი, რომელიც წარმართავს დემოკრატიული მოდერნულობის ან მოდერნიზაციის იდეას. ორივე ტენდენცია ხელს უწყობს ლიბერალური სუბიექტის უფლებების ჩამოყალიბებას. [სუბიექტის], რომელიც, თავის მხრივ, იქცა მოდელად სექსუალური დემოკრატიზაციისთვის, რომელიც დამოკიდებულია პროგრესული ისტორიიდან იმათ გამორიცხვაზე და/ან ასიმილაციაზე, ვინც ჩამორჩენილად ან გარეგანად მიიჩნევა.

სექსუალური მოქალაქეობის ცნება 1990-იან წლებში შემუშავდა და ის აღიარებისა და ინკლუზიის ამჟამინდელი სექსუალური პოლიტიკის მნიშვნელოვანი შემადგენელი გახდა (იხ. Bell and Binnie 2000). იმისათვის, რომ სექსუალური მოქალაქეობის არეალი განვიხილოთ, სასარგებლო იქნება გავისწავლოთ სხვადასხვა სახის სექსუალურ უფლებათა დაიან რიჩარდსონისეული გამოჭვნა (Richardson 2000). რიჩარდსონმა შენიშნა, რომ არსებობს სექსუალური მოქალაქეობის ორი ფართო განსაზღვრება: პირველი დაკავშირებულია ცალკეულ თემებზე მიმართულ, სპეციფიკურ სექსუალურ უფლებებთან; მეორეს ინტერესია განსხვავებული წვდომა უნივერსალურ უფლებებზე, პირის გენდერიდან/სექსუალობიდან გამომდინარე. პირველი მიემართება ცალკეული სექსუალური იდენტობების აღიარების პოლიტიკას, მაგალითად, თვითგანსაზღვრის და სექსუალური იდენტობის ან გენდერის გამოხატვის თავისუფლებას (მაგალითად, გენდერული იდენტობის კანონმდებლობას). მეორე მიანიშნებს თანასწორობის ჰორიზონტზე: სხვაგვარად, უნივერსალური მოქალაქეობის და თანასწორი უფლებების არეალში ყველა სუბიექტის ინკლუზიის პრინციპზე (მაგალითად, გვი ქორწინებაზე) და მოიცავს ზომებს გენდერული იდენტობის ან სექსუალური ორიენტაციის საფუძველზე დისკრიმინაციის წინააღმდეგ.

სექსუალური მოქალაქეობის ცნება აღმოცენდა მოქალაქეობის ცნების თანმხლები ჰეტეროცენტრული მიკერძობების კრიტიკიდან (Warner 1993, Richardson 1996, Berlant 1997). ამ კრიტიკის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა იყო, დაპირისპირებოდა საჯარო სივრცის და საჯარო და პრივატული სფეროების გაყოფის თაობაზე ჰეტერონორმატიულ დაშვებებს და ოჯახის ჰეტერონორმატიულ ფიგურას, რომელიც ამ პრივატულ სფეროს აწესრი-

გებს. ამ აზრით, სექსუალური მოქალაქეობის ჩამოყალიბება მხოლოდ იმის კრიტიკაზე არ მიანიშნებდა, რაც გაიგება უფლებებისადმი ლიბერალურ ან ლიბერტარიანულ მიდგომად, რომლის პირობებში სექსუალობა წმინდა პრივატულ საკითხად განიხილება (Warner 1997). არამედ, უფრო რადიკალური ან იმედიანი დამკვირვებლისთვის, მოქალაქეობის სექსუალიზების (რაც გაიგებოდა როგორც მოქალაქეობის დე-ჰეტერო-სექსუალიზება) დაპირება მიანიშნებდა შესაძლებლობაზე, გარდაქმნილიყო მოქალაქეობის ნორმები და საჯარო და პოლიტიკური ველები, რომლებიც მნიშვნელობას და მასშტაბს სძენენ მოქალაქეობას, როგორც ჰეტეროსექსუალურ კონსტრუქტს.

თუმცა, ეს კრიტიკა კვლავაც მიბმული იყო მოქალაქეობის შესახებ გარკვეულ გადაუსინჯავ წარმოდგენებთან, მაგალითად, აბსტრაქტული ინდივიდის და უნივერსალური სუბიექტ-მოქალაქის პრივილეგირებასთან. სექსუალური მოქალაქეობის ცნება დაუპირისპირდა მოქალაქეობის ჰეტეროსექსუალურ მიკერძოებას. მაგრამ ეს მოხდა იმ აბსტრაქტულ და ინდივიდუალისტურ პოლიტიკურ სუბიექტურობასთან მიმართებაში, რომელსაც მოქალაქეობის დასავლური ნორმატიული ინსტიტუცია გულისხმობს. მან მოქალაქეობის ცნება ისეთივე დატოვა, როგორიც დახვდა. შესაბამისად, მოქალაქეობის სექსუალიზაციამ თან მოიყოლა „პოლიტიკური ორიენტალიზმის“ მემკვიდრეობა (იხ. Isin ამავე ნომერში). შედეგად, მოქალაქეობის ამ შეზღუდული ინსტიტუციის მეშვეობით, აბსტრაქტული ინდივიდი პრივილეგირდება, როგორც უფლებების სუბიექტი თავისი უნიკალური და თანასწორი ღირებულების გამო. მაგრამ ისინის (2002, 2005) თანახმად, მოქალაქეობის კლასიკური დასავლური ცნება კონფიგურირებულია ორიენტალისტური ხედვით, რომელიც დამოკიდებულია დასავლური მოდერნულობის სხვის წარმოებაზე, რომელსაც აკლია ის აბსტრაქტული და უნივერსალური სუბიექტური პოზიცია, რომელიც სუბიექტს სწორედ მოქალაქედ განსაზღვრავს. მოქალაქე უკვე არის ორიენტალიზებული კონსტრუქტი.

მოქალაქეობის, როგორც აბსტრაქტული ინდივიდის პოტენციური პრივილეგირების ამ პარტიკულარული კონცეფციის მეშვეობით გაგებით, გარკვეული ლიბერალური თვითი ასევე იწარმოება და რეიფიცირდება როგორც სუბიექტის არსებითი ატრიბუტი და გადამწყვეტი რეალობა. ამ

ჩარჩოს შიგნით, პოლიტიკური პრაქტიკები უნდა არტიკულირდეს გარკვეული გზით, რათა მოხდეს ამ ცალკეული სახის თვითის მობილიზება, და, ამავდროულად, მხოლოდ ასეთი სახის თვითი უნდა იყოს უფლებამოსილი, დაკავდეს პოლიტიკით. თვითი, რომელსაც ვგულისხმობ, შეესატყვისება ინდივიდუალიზებულ, სუვერენულ, თვითრეფლექსიის შემძლე (და, შესაბამისად, საკუთარი თავის განკარგვის უნარის მქონე) სუბიექტს, რომელიც შეესაბამება ფიგურას, რომელიც მიშელ ფუკომ ლიბერალიზმის სუბიექტად მონიშნა. სწორედ მოქალაქეობის, როგორც ლიბერალურ თვითად მოაზრებული უფლებების [მატარებელი] აბსტრაქტული ინდივიდის/თვითის პრივილეგიების იდეიდან გამომდინარე, სექსუალურ დემოკრატიას შეეძლო, თავი განესაზღვრა იმპლიციტურად სეკულარულად და გამხდარიყო პირადი თავისუფლებების და ინდივიდის უფლებების სიმბოლო.

ნაშრომში, *ბიოპოლიტიკის დაბადება*, ფუკო (2008) აღწერს ლიბერალიზმს, როგორც მმართველობის რეჟიმს, რომელშიც სახელმწიფოსა და სუბიექტებს შორის ახალი ურთიერთობა ყალიბდება. ლიბერალიზმის გულისგული თავისუფლება და სწორედ „იმ პირობების, რომლებშიც მავანს შეუძლია თავისუფალი იყოს, განკარგვა და მონესრიგება“ იქნებოდა ის, რაც ლიბერალურ გონს განასხვავებდა მმართველობის ყველა სხვა ფორმისგან (Foucault 2008, გვ. 63-64). ფუკოს თანახმად, ლიბერალიზმს ახასიათებს ის, რომ ის არის „თავისუფლების მომხმარებელი“, რომელსაც ფუნქციონირება შეუძლია მხოლოდ მაშინ, განაგრძობს ფუკო, „თუკი გარკვეული თავისუფლებები მართლაც არსებობს“ (გვ.63). ცხადია, ლიბერალიზმის სუბიექტის თავისუფლებები არ წარმოადგენენ უნივერსალურ მოცემულობებს; ფუკო აცხადებს, რომ თუ „ახალ მმართველობით გონს თავისუფლება სჭირდება“, ეს ნიშნავს რომ „მან ის უნდა აწარმოოს“ (გვ. 63).

ლიბერალიზმის აღმოცენება გვამცნობს სუვერენისაგან თავისუფალი ინდივიდის აგებას და სწორედ ამ ლიბერალური ჩარჩოს შიგნით შეგვიძლია გავიგოთ დასავლური მოდერნულობა, როგორც სიტუაცია, რომელშიც სუბიექტებს სახელმწიფო ინტერპელირებს თავისუფალ სუბიექტებად. სუბიექტივაცია ამ „განმათავისუფლებელი რეჟიმის“ მეშვეობით ხდება და სწორედ ასე გამოდის თავისუფლება სცენაზე – არა ოპოზიციაში ჩაგვრასთან, არამედ როგორც ძალაუფლების სპეციფიკური მოდალობა. ამ

თვალსაზრისით, აღნიშვნის ღირსია, რომ ლიბერალური თვითი და ფუკო-დიანური სექსუალური სუბიექტი ერთად იბადებიან ლიბერალიზმის ეპისტემაში, როგორც მმართველებსა და მართულებს შორის ურთიერთობის ახალი ფორმა.

ფუკოს განმარტებებიდან გამომდინარე, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ სწორედ ამ ლიბერალური თვითის მეშვეობით წარმოიქმნა და რეიფიცირდა სექსუალობაც, როგორც უკვე არსებული რეალობა და ასეთი თვითის (რომელიც ყოველთვის უკვე შეცდენილია, თავისუფლებას ელტვოდეს) პრივილეგირება. ფუკოს თანახმად, „ლიბერალიზმმა უნდა აწარმოოს თავისუფლება, მაგრამ თავად ეს აქტი გულისხმობს შეზღუდვების, კონტროლის, იძულების ფორმების და ვალდებულებების დაწესებას“ (გვ.64). მართვის [საჭიროებებისათვის], განაგრძობს ფუკო, „ქცევის თავისუფლება მოიაზრება, მოითხოვება, საჭირო ხდება და მოქმედებს, როგორც რეგულატორი...“ (გვ.65). თუკი თავისუფლების ლიბერალური სისტემა მართლაც მოიცავს მთელ ახალ რეგულაციურ წესრიგს, როგორც ფუკო ამტკიცებს *სექსუალობის ისტორიის* პირველ ტომში (1976), სექსუალური ქცევის თვალსაზრისით, თავისუფლება [ამ წესრიგისგან] თავისუფალი ვერ იქნება.

ლიბერალური ჩარჩოს ნიშნებს, რომელიც შესაძლებელს ხდის სექსუალური თავისუფლების და სამართლიანობის იდეალებისა და კოლონიური და ორიენტალისტური პროექტების გადაჭაჭვას, შევამჩნივთ, თუ დავაკვირდებით ნორმატიულ ჩარჩოებს, რომლებიც არეგულირებენ იდენტობის და სუვერენული სუბიექტის ცნებებს, რომლებიც თავად სექსუალური დემოკრატიის იდეალს სძენენ სიცოცხლეს. სუვერენულ სუბიექტთან დაკავშირებით მაგალითების მოყვანა შეგვიძლია. ჰიჯაბის თაობაზე საფრანგეთსა და ესპანეთში მიმდინარე დებატის საგანი არის ავტონომიის საკითხი (დაკავშირებული თავისუფლების იდეასთან, რომელიც არჩევანამდე და ინდივიდუალურ უფლებებამდეა დაყვანილი) და დაშვება, რომ ქალებმა არ შეიძლება აირჩიონ ჰიჯაბის გამოყენება (Scott 2007). როგორც ჭიან სკოტმა შენიშნა, საფრანგეთში, თავშალთან დაკავშირებული დავის ანალიზში, აკრძალვის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა პოზიციები, ნაწილობრივ, ერთი ცენტრალური შეკითხვის გარშემო განლაგდა: „შეიძლება თუ არა, თავშალი მივიჩნიოთ ინდივიდუალური ცნობიერების ლეგიტიმურ გამოხატულებად და, შესაბამისად, დაცული უნდა იყოს თუ

არა ის ლიბერალური, სეკულარული კანონმდებლობით?“ (Scott 2007, გვ. 124). მუსლიმ ქალთა რელიგიური ატრიბუტიკის თაობაზე დებატში, სასწორის პინაზე დევს ინდივიდის ლიბერალური სუვერენულობის შებლუდული გაგება, რომელიც, სკოტის სიტყვებით, „წინ უსწრებს მის არჩევანს ცხოვრების წესთან, ღირებულებებთან და პოლიტიკასთან დაკავშირებით“. ეს არჩევანი, განაგრძობს სკოტი, მოიაზრება როგორც „მყარი შინაგანი თვითის გარეგანი გამოხატულებები; თვითის, რომელიც, განსაზღვრებისამებრ, ვერ დათმობს საკუთარ ავტონომიას“ (გვ.127). პრობლემა ჩნდება მაშინ, როცა ზოგიერთი არჩევანი ვერ განიხილება ასეთი ლიბერალური თვითის გამოხატულებად, რაც საფრთხეს უქმნის პრობლემურ ურთიერთობას „სუვერენულ ავტონომიასა“ და უფლებების [მატარებელი] სუბიექტის ლეგალურ განსაზღვრებას შორის.

ამგვარადვე, ფემინისტური აბოლიციონისტური ბრძოლა სექსუალური შრომისა და სექსუალური ტრეფიკინგის დღეისათვის ჰეგემონიური დისკურსის [წინააღმდეგ], ეყრდნობა მონობის იდეას და უშვებს, რომ არცერთი სექსმუშაკი არ აირჩევდა სექსინდუსტრიაში მუშაობას. ამ ჩარჩოს შიგნით, სექსუალური ტრეფიკინგის წინააღმდეგ მეინსტრიმული ფემინისტური ჯგუფების მიერ წარმოებული კამპანიები ეყრდნობოდა მიგრანტი ქალების, თავიანთ ერთიანობაში, მონოლითურად წარმოდგენას მხოლოდ ჰეტეროპატრიარქატის და სხვადასხვა „პრემოდერნული“ სექსისტური გენდერული კულტურის მსხვერპლებად. (Andrijasevic 2010).

ასეთ სიტუაციებში, ინდივიდუალური სუვერენულობის და თავისუფლების იდეები, გაგებულნი პირადი არჩევნის, როგორც უფლებების სუბიექტად პრივილეგირების აუცილებელი პირობის პერსპექტივიდან, აჩვენებენ თავიანთ ლიმიტებს, რაკი ისე ჩანს, რომ ზოგიერთი არჩევანი, მაგალითად, ჰიჯაბის ტარება, ისევე როგორც კომერციული სექს შრომა, საერთოდ არ შეიძლება იყოს არჩევანი. როგორც სკოტმა შენიშნა, მათი გადმოსახედიდან, ვინც საფრანგეთში ჰიჯაბის/ნიქაბის აკრძალვას ემხრობოდა, მაშინაც კი, როცა გოგონები ირჩევდნენ თავშლის ტარებას, „პირბადის (veil) ტარება არ იყო არჩევანი, რომელიც შეიძლებოდა არჩევნად აღიარებულიყო“. (Scott 2007, გვ.125). ეს მარეგულირებელი ძალები მოიხმობენ ინდივიდუალური სუვერენულობის და თავისუფლების პარადოქსულ გაგებას, რომელიც ფუნქციონირებს როგორც აუცილებელი პირობა, რათა იქვე უფლებების პოტენ-

ციურ [მატარებელ] სუბიექტად და, შესაბამისად, პოტენციურ პოლიტიკურ სუბიექტად. როგორც ჩანს, მხოლოდ გარკვეული სახის პირადი არჩევანი შეიძლება განიხილებოდეს სუვერენული ავტონომიის ლეგიტიმურ გამოხატულებად, რადგანაც, როცა კეთდება სხვა არჩევანი, ის უეცრად აღიქმება იმად, რასაც, ოქსიმორონულად, „იძულებით არჩევანებს“ უწოდებენ და რაც გამოიყენება მტკიცებულებად, რომ ასეთ სუბიექტებს საერთოდ არ აქვთ სუვერენული ავტონომია. ამგვარად, იმის ნორმატიული შეზღუდვები, რაც შესაძლო პირად არჩევანად ითვლება, ხდება იმათი ავტონომიურობის უარყოფის საშუალება, ვისაც [ეს შეზღუდვები] აღწერენ და განსჯიან. იმისათვის რომ [ვინმე] სუვერენულ სუბიექტად აღიქმებოდეს, გარკვეული იძულებითი არჩევანი უკვე გაკეთებული უნდა იყოს.

იდენტობის პრობლემის თვალსაზრისით, სექსუალურ მრავალფეროვნებასთან დაკავშირებული აღიარების პოლიტიკა ეყრდნობა მოქალაქეობის სექსუალურ ნორმებს, რომლებიც მიანიშნებენ როგორც სექსუალური „სხვების“ ნორმალიზებაზე, ისე ახალი სექსუალური რესპექტაბელურობის ჩამოყალიბებაზე; [რესპექტაბელურობის], რომელიც ეფუძნება ზოგიერთი სექსუალური „სხვის“ – სექსუალურ მოქალაქედ განპირობებულის – ინკლუზიას და ამ ნორმებთან დაპირისპირებული სექსუალური დისიდენტების ექსკლუზიას. მართლაც, ლესბოსელი, გეი და ტრანსგენდერი ადამიანების დამცველი საერთაშორისო ორგანიზაციები სექსუალური პრაქტიკების, გენდერული პოზიციების და მიმართებების რადიკალური ქვიარ ვერსიით არ მოქმედებენ. ამგვარადვე, დემოკრატიული თვითაფირმაციის და ერის მშენებლობის იმ დისკურსებში, რომლებიც ახლა თავიანთ კულტურულ საზღვრებს სექსუალობის მეშვეობით განსაზღვრავენ, სასწორის პინაზე სექსუალური თავისუფლების და სამართლიანობის რადიკალური ქვიარ გაგება არ დევს. „სექსუალური მრავალფეროვნების“ არეალი ადვილად არ მოიცავს მათ, ვინც სექსუალური პროგრესივიზმის ამ ვერსიის მიხედვით არ ნორმალიზდება: სექსმუშაკებს; გენდერქვიარებს და მათ, ვინც გამოხატავს გენდერს ნონკონფორმული ფორმებით, რომლებიც ადვილად ვერ კლასიფიცირდებიან არსებული ინსტიტუციონალიზებული გენდერული ვარიანტების მიხედვით; ბისექსუალებს და სხვებს უფრო პრობლემური სექსუალური „ორიენტაციებით“ ან გემოვნებებით; არამონოგამურს, ან სულაც, ჯერ კიდევ შეუწყვილებელ სექსუალურ სხვებს.

ლიბერალური მოქალაქეობის ამ ჩარჩოს შიგნით, სექსუალურმა პოლიტიკამ წაახალისა ყოფნის გარკვეული ფორმები და გარკვეული მოთხოვნები და ამ მოთხოვნების წამოყენების გზები, რომლებითაც სექსუალური უფლებების მატარებელ სუბიექტად ინტეგრირებულობის შესაძლებლობები ნორმალიზდა, ნორმალიზებულ და უვნებელ იდენტობებზე დაფუძნებული სექსუალური მრავალფეროვნების იდეალების თანახმად. იმავე ნაბიჯით, ის რასიალიზებული არსებები, რომლებიც უპირისპირდებიან ამ იდენტობაზე დაფუძნებულ რუკას, ორიენტალიზდნენ.

ორიენტალიზაციის ეს პროცესი დაკავშირებულია სექსუალური მოდერნიზაციის და პროგრესის იდეებთან (იხ. Harrington, Nahaboო ამავე ნომერში). შედეგად, როცა სექსუალური უფლებების მატარებელი სუბიექტი იქცევა რეფერენტად ყველა სხვა სექსუალური სუბიექტის შესაფასებლად, დაპირისპირების საგანი პროგრესული ნარატივი ხდება: ისინი, ვინც არ აღიარებენ ამ რეფერენტს, მოიაზრებიან ან უცხოებად, რაკი უარს ამბობენ, საკუთარი თავი ათვლის ამ წერტილის მიხედვით განსაზღვრონ, ან გარეგანებად, რომელთაც „ჭერ“ არ შეუძლიათ აღიქვან ეს რეფერენტი; ამიტომაც, რაღაც უნდა გაკეთდეს იმისთვის, რომ მათ ამის უნარი შეიძინონ.

ცხადია, პროგრესის ნარატივის მეშვეობით, რეფერენტი თავის თავზე იღებს იმის განსაზღვრას, რა შეიძლება მიიჩნეოდეს პოლიტიკურად. ესაა რეფერენტი, რომელთან მიმართებაშიც არტიკულირდება პოლიტიკური სექსუალური სუბიექტურობის პირობები; და თუკი ვინმეს სურს, იყოს პოლიტიკური, ეს მხოლოდ ამ რეფერენტის მიერ დადგენილი პირობებით შეუძლია. პოლიტიკური ლიბერალიზმი და მოქალაქეობის ევროცენტრული ინსტიტუცია მხოლოდ მოდელები კი არ არის, არამედ ასევე ნარატივია, რომელშიც ზოგი წინ მიდის, სხვები კი უკან ან გარეთ რჩებიან. სექსუალურმა უფლებებმა თავიანთი როლი შეიძინეს ამ ამბავში, გაიგებიან რა მომენტად ან ეტაპად დემოკრატიის პროგრესულ წინსვლაში. და, ამგვარად, ინკლუზიის პოლიტიკაზე ორიენტირებულმა ზოგმა ფემინისტმა და გვი და ლესბოსურმა მოძრაობამ პროგრესის ამ მაორიენტალიზებელი იდეის ლეგიტიმიზება მოახდინა.

აქტივისტები, რომლებიც იდენტიფიცირდებიან, როგორც ფერადკანიანი ქვიარ და ტრანს აქტივისტები, ცდილობენ, დაარღვიონ პროგრესული ნარატივი, რომელიც ასეთ ორიენტალისტურ პროექტებს მიეკუთვნება. [აქტი-



ვისტებს შორის], შეგვიძლია ვახსენოთ, მაგალითად, ქვიარ და ტრანს აქტივისტური ჯგუფები GLADT, LesMigraS, SUSPECT და ReachOut, რომლებმაც თვალსაჩინო ხილვადობა შეიძინეს, როცა ჯუდით ბატლერმა უარი თქვა ბერლინის პრაიდის ჭილდოზე სამოქალაქო გამბედაობისთვის, რომელიც მას მენისტრიუმმა გერმანულმა ლბგტ ასოციაციებმა შესთავაზეს 2010 წელს და სიმბოლურად გადასცა ის [ამ ჯგუფებს]. ბერლინის გვი პრაიდზე განხორციელებულ მნიშვნელოვანი აქტში, 2010 წლის 19 ივნისს, ბატლერმა საჯაროდ თქვა ჭილდოზე უარი იმის გამო, რომ ბერლინის პრაიდის ორგანიზატორები რასიზმის თანამზრახველები არიან. მან განაცხადა, რომ თუ ის ჭილდოს აიღებდა, მხოლოდ იმისთვის, რომ გადაეცა ზემოთ ნახსენები გერმანულ ჯგუფებისთვის, რაკი ისინი არიან ქვიარები, რომლებიც ამ „რასიზმს ხდიან ხილვადს“ და „იბრძვიან ასეთი პოლიტიკის წინააღმდეგ“.<sup>14</sup> მართლაც, ქვიარის ასეთ ინტერსექსუალურ გამოხატულებებს შეუძლიათ ბევრი რამ გვითხრან ისეთ მოქალაქეობასა ან პოლიტიკურ სუბიექტურობაზე, რომელიც მიმართულია, დაუპირისპირდეს ორიენტალიზმს, რაკი ეს-წრაფვის, განავრცოს პოლიტიკურის ის მნიშვნელობა, რომელიც მენისტრიუმულ სექსუალურ პოლიტიკაზე დომინირებს.

ეს აქტი ხორციელდება თაობათა შორის ალიანსით და, ამგვარად, ის გამოირჩევა იმით, რომ ალტერნატიული ისტორიებით აზროვნების შესაძლებლობას იძლევა. ამ მხრივ, აღნიშვნის ღირსია, რომ თავდაპირველად, ქვიარ აქტივისტებიც ფიქრობდნენ სხვაგვარ პოლიტიკაზე, სახელმწიფოსა და პოლიტიკურის შეზღუდული გაგების მიღმა (Cooper 1994, Duggan და Hunter 1995). ამ აზრით, შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ როცა ბატლერმა სიმბოლურად შესთავაზა ჭილდო გერმანულ აქტივისტურ ჯგუფებს, რომლებიც ალიანსში არიან ჰომოფობიის, ტრანსფობიის, სექსიზმის, რასიზმის და მილიტარიზმის წინააღმდეგ მებრძოლ ფერადკანიან ქვიარ და ტრანს აქტივისტებთან, მან მათი ბრძოლისადმი სოლიდარობა გამოხატა. მაგრამ მისი ქმედება გულისხმობდა როგორც დავას და ხელახლა მოლაპარაკებას პოლიტიკურ მნიშვნელობაზე იმისა, თუ რა შეიძლება იდენტიფიცირდეს, როგორც ქვიარი, ასევე ქვიარ კონტრნარატივის მოხაზვასაც.

---

14 <http://nohomonationalism.blogspot.com.es/2010/06/judith-butler-refuses-berlin-pride.html> (ნანახია 25 აპრილს 2012).

## დასკვნა

ბევრი აქტივისტისთვის, 1990-იანი წლების დასაწყისში, პოლიტიკურად ქვიარობა ნიშნავდა დაპირისპირებას როგორც ჰეტერონორმატიულობისა და ნაციონალიზმის გადაჭაჭვასთან, ისე იდენტობის კონტროლთან. მათთვის ქვიარ პოლიტიკა განისაზღვრებოდა არაჰეტერონორმატიული საჯარო სივრცის მოთხოვნით, რომელიც უსაფრთხო იქნება სექსუალური დისიდენტებისთვის და გვი და ლესბოსელთა უმცირესობის იდენტობის პოლიტიკაში ნაგულისხმევი სექსუალობის ნორმალიზაციასთან დაპირისპირებით. ბოლო ხანებში, ჰომონაციონალიზმის აღმოცენებამ ქვიარ და ტრანს აქტივისტების და მკვლევრების ამჟამინდელ თაობას უბიძგა, გაეკრიტიკებინათ როგორც ის გზები, რომლებითაც ნაციონალიზმის გაქვიარება რასისტულ და ორიენტალისტურ მიზნებს ემსახურებოდა, ისე ის ჰომონორმატიული იდეები, რომლებიც დომინანტურია ზოგიერთ პროგრესულ, მაგრამ მაინც ჰუმანისტურ პოლიტიკაში და, უფრო ცხადად, ინსტიტუციონალიზებულ ლიბერალურ ლგბტქ პოლიტიკაში, რომელიც ჰომონაციონალისტურ იდეალებთან თანხმობაში მოქმედებს.<sup>15</sup>

ბოლო სამ ათწლეულში, მოქალაქეობის სექსუალური ხელთავიდან გამოგონება დგას ახალი, „დასავლური გვიანი მოდერნული“ სექსუალური რესპექტაბელურობის ჩამოყალიბების ცენტრში; რესპექტაბელურობის, რომელიც, ახლა, უკვე, არა მხოლოდ ზოგიერთ ყოფილ სექსუალურ „სხვას“ მოიცავს კიდევ უფრო მეტი ექსკლუზიის და ნორმალიზაციის ხარჯზე, არამედ საკვანძო როლიც ითამაშა იმის განსაზღვრაში თუ რას ნიშნავს იყო დემოკრატიული უთვალავ კოლონიზებულ და ორიენტალიზებულ „სხვასთან“ შეპირისპირებაში. მე ვამტკიცებდი, რომ სექსუალური მოქალაქეობის ფორმების შესახებ გადაუსინჯავი ლიბერალური დაშვებები არის ერთ-ერთი მთავარი გარემოება, რამაც გზა გაუხსნა სექსუალური მოქალაქის ქცევას საფუძვლად იმ ჰეტერონორმატიული ფორმებისთვის, რომლებშიც ნაციონალიზმი და სექსუალობა ამჟამადაა გადაჭაჭვული. ეს ხაზს უსვამს თუ რამდენად მნიშვნელოვანია, რომ სექსუალური დემოკრატიის კოლონიური და ორიენტალისტური ლოგიკის კრიტიკა მოვათავსოთ მოქალაქეობის შეზღუდული ვერსიის უფრო ფართო კრიტიკის შიგნით, ლიბერალურ დაშვებებთან მის კავშირში.

15 იხ. შენიშვნა 4

ლიბერალურ წარმოსახვითთან დაპირისპირებით, ინტერსექციური მიდგომა საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ, რომ ჰომონაციონალიზმის ამჟამინდელი ფორმები, რომლებიც რასისტულ, კოლონიურ, იმპერი-ალისტურ და ორიენტალისტურ მიზნებს ემსახურება, შეუძლებელია ქვი-არის ნორმალიზაციის და შემდგომ, მის ლიბერალური ჩარჩოს შიგნით [მოქმედ], კიდევ ერთ იდენტობაზე დაფუძნებულ თემად გადაქცევის გა-რეშე ან ამის მიღმა მოხდეს. შედეგად, დასავლური მოდერნულობის ამ-ჟამინდელ სექსუალიზაციას თავისი „სხვების“ წინააღმდეგ და ეროვნული საზღვრების სექსუალობის მიხედვით გავლენას აუცილებლად სჭირდება სექსუალობის დისციპლინირება ლიბერალური – მულტიკულტურალის-ტური თუ პლურალისტური – პირობების თანახმად.

ლიბერალური დემოკრატიის კონტექსტში, სუბიექტურობა და იდენტო-ბა მჭიდროდაა დაკავშირებული წარმოსახულ ფიქსირებულ, ამოცნობად, სტაბილურ, არაორაზროვან პოზიციებთან. ამ პირობებში, სექსუალობა და კულტურული განსხვავება კვლავაც ცენტრალური მნიშვნელობისაა იდენტობების პლურალიზაციისა და პოლიტიკური რუკის მოხაზვისათვის. ეს შეზღუდვებს უნესებს მოქალაქეობის ველს, რომელიც იკვებება ნორმე-ბით, რომლებიც იმპლიციტურად არეგულირებენ, რა ფორმა უნდა მიიღონ ამ იდენტობებმა და რომელიც პირდაპირ არის დაკავშირებული ძალზედ სპეციფიკურ ვერსიებთან იმისა, თუ ვინ არის ეს უფლებების [მატარებელი] სექსუალური სუბიექტი და რა პირობებში შეგვიძლია სუბიექტი ასეთად აღ-ვიქვათ. თვითის ის სახე, რომელიც აყალიბებს პოლიტიკად მოაზრებადის სივრცეს, იკვებება სუვერენული თავისუფლების კონცეფციით, რომელიც, პრაქტიკაში, მოიცავს იმ „სხვების“ კულტურულ და პოლიტიკურ რეგულა-ციასაც, ვისზეც მიიჩნევა, რომ აკლიათ „პოლიტიკურად გახდომის“ ეს მთა-ვარი მახასიათებელი – უფლებების [მატარებელ] სუბიექტად ქცევა.

როგორ შეუძლია სექსუალური თავისუფლების იდეალს, გადასინჯოს თავისი ამჟამინდელი მარეგულირებელი განზომილება და ავტონომი-ურობის არასუვერენულ ფორმებზე უფლების შენარჩუნებასთან ერთად, მიგვითითოს პირადი თავისუფლებებისა და ინდივიდუალური სუვერე-ნულობის დასავლური კონცეფციის იმ სქემის მიღმა, რომელიც, საბო-ლოოდ, ფუნდამენტურად ექსკლუზიურია? ამ შეკითხვას კიდევ უფრო დიდ შეკითხვებამდე მივყავართ: შეგვიძლია საერთოდ [უარი ვთქვათ] „უფლე-

ბის ქონის“ იდეაზე? ხომ არ აჯობებდა, ერთიანად გვეთქვა უარი უფლებების ენაზე? ხომ არ უნდა ვეძებოთ სხვა ენა მოქალაქეობის მიღმა? ასეთ შეკითხვებზე პასუხების ძიება ჩემი ამოცანა არ არის. ადამიანები, რომლებიც თავიანთ მოთხოვნებს აყალიბებენ რომელიმე ენაზე, რომელზეც ეს შეიძლება მოხდეს, შესაძლოა უკვე აკეთებენ ამას თავიანთ საქმიანობაში.

შესაძლოა, ორიენტალიზმის შემდგომი მოქალაქეობის შესახებ აზროვნება, ამ შემთხვევაში, გულისხმობს იმას, რომ კვლავაც დავსვათ ეს შეკითხვები, რათა დავარღვიოთ პროგრესის ნარატივი, რომელიც უარყოფს სხვა სექსუალურ ბრძოლებს და ამართლებს როგორც ნორმალიზებას, ისე ქედმაღლურ ან ღიად დისკრიმინაციულ რასისტულ კულტურულ შეფასებებს. ეს ამოცანა მოითხოვს, რომ კითხვის ნიშნის ქვეშ დავაყენოთ მაუნიციპალური ნორმატიული ჩარჩო, რომელიც შემოსაზღვრავს, რა შეიძლება გავიგოთ პოლიტიკურად და [ეს ამოცანავე] შეგვახსენებს, რომ დასავლური სექსუალური მოქალაქეობის ენა ნამდვილად არ არის ერთადერთი საშუალება სექსუალობაზე მოთხოვნების წამოსაყენებლად. ეს გამონვევა მიანიშნებს, რომ ღია უნდა დავტოვოთ პოლიტიკური საკითხი, როგორ შეუძლიათ გახდნენ და როგორ ხდებიან სხეულები და მათი სიამოვნებები მოქალაქეობის პოლიტიკური პრაქტიკის ლოკუსები კოლონიურ და ორიენტალისტურ შეხედულებებს მიღმა. ამასთან, ის გვაიძულებს, გადავსინჯოთ კოლონიური ან ორიენტალისტური განმაპირობებლები, რომლებიც ადასტურებენ ჰეგემონიურ წარმოდგენას იმაზე, თუ რა სახის სუბიექტებს შეუძლიათ მოთხოვნების წამოყენება და რა ფორმა უნდა მიიღონ ამ მოთხოვნებმა.

## გამოყენებული ლიტერატურა

1. Andrijasevic, R., 2010. Migration, agency and citizenship in sex trafficking. London: Palgrave.
2. Bell, D. and Binnie, J., 2000. The sexual citizen: queer politics and beyond. Cambridge: Polity Press.
3. Berlant, L., 1997. The Queen of America goes to Washington City: essays on sex and citizenship. Durham: Duke University Press.
4. Berlant, L. and Freeman, E., 1992. Queer nationality. *Boundary 2*, 19 (1), 149–180.
5. Binnie, J., 2004. The globalization of sexuality. London: Sage.
6. Bracke, S., 2011. Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands. *Feminist review*, 98, 28–46.
7. Bracke, S., 2012. From 'saving women' to 'saving gays': rescue narratives and their dis/continuities. *European journal of women's studies*, 19 (2), 237–252.
8. Bracke, S. and Fadil, N., 2009. Social democracy and diversity. *Anti-racism and progressive left. Belgian society and politics. The diversity challenge for the Left*, 65–69.
9. Brah, A. and Phoenix, A., 2004. Ain't I a woman? Revisiting intersectionality. *Journal of international women's studies*, 5, 75–86.
10. Butler, J., 2008. Sexual politics, torture and secular time. *British journal of sociology*, 59 (1), 59–77. Cooper, D., 1994. *Sexing the city: lesbian and gay politics within the activist state*. London: Rivers Oram Press.
11. Dhawan, N. and Castro Varela, M.D.M., 2005. *Postkoloniale theorie. Eine kritische Einfu`hrung*. Bielefeld: Transcript.
12. Dorlin, E., 2006. *La Matrice de la race. Ge`ne`alogie sexuelle et coloniale de la nation franc\_aise*. Paris: La De`couverte.
13. Duggan, L. and Hunter, N., 1995. *Sex wars: sexual dissent and political culture*. New York: Routledge.
14. eL Tayeb, F., 2011. *European others. Queering ethnicity in postcolonial Europe*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
15. Escoffier, J. and Be`rube´, A., 1998. Reflections on queer nation. In: J. Escoffier, ed. *American homo. Community and perversity*. Berkeley, CA: University of California Press.
16. EUAFFR, 2009. Homophobia and discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity in the EU member states, European Union Agency for Fundamental Rights. Available from: [http://fra.europa.eu/fraWebsite/lgbt-rights/pub\\_cr\\_homophobia\\_p2\\_0309\\_en.htm](http://fra.europa.eu/fraWebsite/lgbt-rights/pub_cr_homophobia_p2_0309_en.htm) [Accessed 12 March 2012].
17. Fassin, E., 2010. National identities and transnational intimacies: sexual democracy and the politics of immigration in Europe. *Public culture*, 22 (3), 507–529.

19. Fassin, E., 2011a. A double-edged sword. Sexual democracy, gender norms and racialized rhetoric. In: J. Butler and E. Weed, eds. *The question of gender*. Joan W. Scott's critical feminism. Bloomington, IN: Indiana University Press.
20. Fassin, E., 2011b. Homosexuels des villes, homophobes des banlieues? Me'tropolitiques [Online], 9, Available from: <http://www.metropolitiques.eu/Homosexual-City-Homophobic.html> [Accessed 18 January 2012].
21. Foucault, M., 1990 [1976]. *The history of sexuality vol. I: an introduction*. New York: Vintage Books.
22. Foucault, M., 2008. *The birth of biopolitics. Lectures at the colle'ge de France 1978–1979*. London: Palgrave.
23. Franken, M., Woodward, A., Carbo', A. and Bagilhole, B., eds, 2011. *Teaching intersectionality. Putting gender at the centre*. Utrecht: Athena.
24. Gue'nif-Souilamas, N., ed., 2006. *La re'publique mise a` nu par son immigration*. Paris: La Fabrique E'ditions.
25. Gue'nif-Souilamas, N., 2010. *Le corps-frontie're, traces et trajets postcoloniaux*. In: A.E.A. Mbembe, ed. *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la socie'te' franc\_aise*. Paris: La Decouvert.
26. Haritaworn, J., 2008. Shifting positionalities: empirical reflections on a queer/trans of colour methodology, *Sociological research online* [Online], 13. Available from: <http://www.socresonline.org.uk/13/1/13.html> [Accessed 2 December 2011].
27. Haritaworn, J., 2012. Women's rights, gay rights and anti-Muslim racism in Europe: introduction. *European journal of women's studies*, 19 (1), 73–78.
28. Hunt, K. and Rygiel, K., eds, 2006. *(En)gendering the war on terror. War stories and camouflaged stories*. London: Ashgate.
29. Isin, E., 2002. *Being political: genealogies of citizenship*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
30. Isin, E., 2005. *Citizenship after orientalism. Ottoman citizenship*. In: F. Keyman and A. Icduygu, eds. *Challenges to citizenship in a globalizing world: European questions and Turkish experiences*. London: Routledge.
31. Jivraj, S., Douglas, S. and Lambie, S., 2011. Liabilities of queer anti-racist critique. *Feminist legal studies*, 19, 107–118.
32. Kunstman, A. and Miyake, E., eds, 2008. *Out of place: interrogating silences in queerness/raciality*. York: Raw Nerve.
33. Lutz, H., Herrera Vivar, M.T. and Supik, L., 2011. *Framing intersectionality. Debates on a multifaceted concept in gender studies*. London: Ashgate.
34. Massad, J., 2007. *Desiring Arabs*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
35. Mepschen, P., Duyvendak, J.W. and Tonkens, E., 2010. Sexual politics, orientalism and multicultural citizenship in the Netherlands. *Sociology*, 44 (5), 962–979.
36. Nash, K., 2009. Between citizenship and human rights. *Sociology*, 43 (6), 1067–1083.

37. Puar, J., 2007. *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.
38. Richardson, D., 1996. *Heterosexuality and social theory*. In: D. Richardson, ed. *Theorising heterosexuality*. London: Open University Press.
39. Richardson, D., 2000. *Constructing sexual citizenship: theorising sexual rights*. *Critical social policy*, 61, 105–135.
40. Schiek, D. and Lawson, A., 2009. *European union non-discrimination law and intersectionality*. London: Ashgate.
41. Scott, J.W., 2007. *The politics of the veil*. New Jersey: Princeton University Press.
42. Spivak, G.C., 2010 [1988]. *Can the subaltern speak?* In: R. Morris, ed. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.
43. Warner, M., 1993. *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
44. Warner, M., 1997. *Media gays: a new stone wall*. *The nation*, 14 July, 15–19.

# დეკოლონიური ფემინიზმისკენ

მარია ლუგონესი

თორნიკე ჭუმბურიძის თარგმანი

სტატიაში „ჰეტეროსექსუალიზმი და კოლონიური/მოდერნული გენდერული სისტემა“ (Lugones, 2007), მე გამოვედი შემოთავაზებით, რომ კოლონიზატორსა და კოლონიზებულს შორის ურთიერთობა ნაგვევითაა გენდერის, რასის და სექსუალობის პერსპექტივიდან. ამით იმის თქმა არ მინდოდა, რომ კოლონიური ურთიერთობების ამჟამინდელ გაგებას გენდერიზებული და რასობრივი ნაკითხვა უნდა შევმატოთ. ნაცვლად ამისა, ჩემი შემოთავაზება იყო, თავიდან ნაგვევითაა თავად თანამედროვე კაპიტალისტური კოლონიალური მოდერნულობა. ეს იმიტომ, რომ გენდერის კოლონიური თავსმოხვევა გადაკვეთს ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა ეკოლოგია, ეკონომიკა, მმართველობა, სულიერ სამყაროსთან ურთიერთობა და ცოდნა, ისევე როგორც ყოველდღიურ ქცევებს, რომლებიც გვაჩვენებს სამყაროზე ზრუნვას ან მის განადგურებას. ამ ჩარჩოს გთავაზობთ არა როგორც აბსტრაქციას ცხოვრებისეული გამოცდილებისგან, არამედ როგორც გამადიდებელ შუშას, რომელიც საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ის, რაც დაფარულია ჩვენი წარმოდგენიდან როგორც რასასა და გენდერზე, ისე ნორმატიულ ჰეტეროსექსუალობასთან ორივე მათგანის კავშირზე.

მოდერნულობა სამყაროს ონტოლოგიურად ატომისტურ, ჰომოგენურ, განცალკევებად კატეგორიებში ახარისხებს. ფემინისტური უნივერსალიზმის კრიტიკა ფერადკანიანი და მესამე სამყაროს [წარმომადგენელი] ქალების მხრიდან, ყურადღების ცენტრში აქცევს მტკიცებას, რომ რასის, კლასის, სექსუალობის და გენდერის ინტერსექცია მოდერნულობის კატეგორიებს სცდება. თუკი ქალი და შავკანიანი ჰომოგენური, ატომისტური, განცალკევებადი კატეგორიების აღმნიშვნელი ტერმინებია, მაშინ მათი ინტერსექცია გვაჩვენებს არა შავკანიანი ქალების ყოფნას, არამედ მათ არყოფნას. ამიტომაც, არა-თეთრკანიანი ქალების შემჩნევა ნიშნავს, გას-



ცდე ამ „კატეგორიულ“ ლოგიკას. მე გთავაზობთ, გამოვიყენოთ კოლონიური, გენდერირებული სისტემა, როგორც ლინზა, რომლის მეშვეობითაც, კიდევ უფრო სიღრმისეულად მოვიხელოთ კოლონიური მოდერნულობის მჩაგვრელ ლოგიკას თეორიულად, მის მიერ გამოყენებულ იერარქიულ დიქტომიებსა და კატეგორიულ ლოგიკას. მინდა გამოვკვეთო კატეგორიული, დიქტომიური, იერარქიული ლოგიკა, როგორც საკვანძო მნიშვნელობის მქონე რასაზე, გენდერსა და სექსუალობაზე მოდერნული, კოლონიური, კაპიტალისტური აზროვნებისთვის. ეს საშუალებას მძლევს, ვეძებო ისეთი სოციალური ორგანიზაციები, საიდანაც ადამიანები უპირისპირდებოდნენ მოდერნულ, კაპიტალისტურ მოდერნულობას, რაც ეწინააღმდეგება მის ლოგიკას. აპარიციოსა და ბლეიზერის კვლდაკვალ, *სოციალური, კოსმოლოგიური, ეკოლოგიური, ეკონომიკური და სპირიტუალური ორგანიზების* ასეთ ფორმებს არამოდერნულს ვუნოდებ. აპარიციოს<sup>1</sup>, ბლეიზერის და სხვათა მსგავსად, მე ვიყენებ არამოდერნულს იმის ხაზგასასმელად, რომ ეს ფორმები პრემოდერნული არ არის. მოდერნულობის აპარატი მათ პრემოდერნულ ფორმებად აცხადებს. ამიტომაც, არამოდერნული ცოდნები, ურთიერთობები და ღირებულებები, ისევე როგორც ეკოლოგიური, ეკონომიკური და სპირიტუალური პრაქტიკები, ლოგიკურად აიგება, როგორც დაპირისპირებული დიქტომიურ, იერარქიულ, „კატეგორიულ ლოგიკასთან“.

## I. გენდერის კოლონიურობა

ჩემთვის, დიქტომიური იერარქია ადამიანურსა და არაადამიანურს შორის კოლონიური მოდერნულობის ცენტრალური დიქტომიაა. ჩრდილოეთ და სამხრეთ ამერიკის და კარიბის ზღვის აუზის კოლონიზაციიდან

<sup>1</sup>ხუან რიკარდო აპარიციო და მარიო ბლეიზერი, თავიანთ ჯერ არ გამოსულ ნაშრომში, წარმოგიდგენენ ამ ანალიზს, ცოდნას და პოლიტიკურ პრაქტიკებს შორის მიმართებას, რომელიც კონცენტრირდება პოლიტიკურად ჩართულ კვლევებზე ამერიკის კონტინენტების მკვიდრ მოსახლეთა თემებში, მოიცავს რა როგორც აკადემიის წარმოადგენლებს, ისე აქტივისტებს, როგორც თემის წევრებს, ისე მის გარეთ მყოფთ. ეს მნიშვნელოვანი კონტრიბუციაა ცოდნის წარმოების დეკოლონიური, გამათავისუფლებელი პროცესების გაგებისათვის.

მოყოლებული, კოლონიზებულ [ხალხებს] ადამიანურსა და არაადამიანურს შორის იერარქიულ, დიქტომიურ გამიჯვნას თავს ახვევენ დასავლელი მამაკაცის მიზნებიდან გამომდინარე. ამას თან ახლდა სხვა დიქტომიური იერარქიული გამიჯვნები, მათ შორის მამაკაცებსა და ქალებს შორის. ეს გამიჯვნა ადამიანური და ცივილიზაციის აღმნიშვნელი გახდა. ჩრდილოეთ და სამხრეთ ამერიკის მკვიდრი მოსახლეობა და დამონებული აფრიკელები კლასიფიცირდებოდნენ როგორც არა-ადამიანური სახეობის წარმომადგენლები – როგორც ცხოველები, უკონტროლო სექსუალობის მქონენი და ველურები. ევროპელი, ბურჟუა, კოლონიური, მოდერნული მამაკაცი იქცა სუბიექტად/აგენტად, მმართველობისთვის, საჯარო ცხოვრებისა და მართვისთვის, ცივილიზაციისთვის შესაფერის არსებად, ჰეტეროსექსუალად, ქრისტიანად, გონებისა და გონის წარმომადგენლად. ევროპელი, ბურჟუა ქალი აღიქმებოდა არა მის შემავსებლად, არამედ ისეთ ვინმედ, ვინც კვლავ აწარმოებდა რასასა და კაპიტალს, იყო რა სექსუალურად უმანკო, პასიური და სახლს მიჭაჭვული, რათა თეთრკანიან, ევროპელ, ბურჟუა კაცს მომსახურებოდა. ამ დიქტომიური იერარქიების ეს ძალდატანება ქმნის ურთიერთობების, მათ შორის ინტიმური ურთიერთობების ისტორიულ ხასიათს. ამ სტატიაში, მსურს გავიგო, როგორ უნდა გავიაზროთ კოლონიური გამიჯვნის წინააღმდეგ ინტიმური, ყოველდღიური ინტერაქციები. როდესაც ვსაუბრობ ინტიმურობაზე, აქ მხოლოდ ან ძირითადად სექსუალურ ურთიერთობებს არ მოვიბარებ. არამედ, ვფიქრობ იმ ადამიანების ურთიერთ გადაჭაჭვულ სოციალურ ცხოვრებაზე, რომლებიც არც არავის წარმომადგენლები არიან და არც ოფიციალური პირები.

მაშ, დავინწყებ იმაზე საუბრით, რომ კოლონიზებულები სუბიექტებად იქცნენ პირველი მოდერნულობის კოლონიალურ სიტუაციებში, იმ დაპირისპირებების პირობებში, რომლებიც წარმოქმნა მოდერნული, კოლონიური, გენდერული სისტემის თავსმოხვევამ. ამ თავსმოხვეული გენდერული დიქტომიის ჩარჩოს შიგნით, მხოლოდ ბურჟუა, თეთრი ევროპელები იყვნენ ცივილიზებულები; მხოლოდ ისინი იყვნენ სრულად ადამიანურები. იერარქიული დიქტომია, როგორც ადამიანურობის ნიშანი, ასევე იქცა ნორმატიულ საშუალებად, რომლითაც კოლონიზებულებს შერისხავდნენ. კოლონიზებულთა ქცევა და მათი პიროვნულობა/სულები მიიჩნეოდა მხე-

ცურად და ამრიგად არაგენდერირებულად, აღვირახსნილად, გროტესკულად სექსუალურად და ცოდვილად. მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდში სქესის გაგება დიმორფული არ იყო, ცხოველებში მაინც ასხვავებდნენ მამრებს და მდედრებს – მამრი სრულყოფილი იყო, მდედრი კი – მამრის ინვერსია და დეფორმაცია<sup>2</sup>. ჰერმაფროდიტები, სოდომიტები, ძლიერი ქალები და კოლონიზებულები მიიჩნეოდნენ მამაკაცური სრულყოფილებიდან გადახრად.

ცივილიზატორული მისია, ქრისტიანობაზე მოქცევის ჩათვლით, დაპყრობისა და კოლონიზაციის იდეოლოგიური კონცეფციის ნაწილი იყო. კოლონიზებულების განსჯა მათი ნაკლოვანებებისთვის ამართლებდა საოცარ სისასტიკეს ცივილიზატორული მისიის გადმოსახედიდან. მოდი, განვიხილოთ კოლონიზებული, არა-ადამიანი მამაკაცები ცივილიზატორული პერსპექტივიდან – სადაც ისინი ფასდებოდნენ „მამაკაცის“, სწორი ადამიანური არსების ნორმატიული გაგებიდან გამომდინარე. ქალებს კი აფასებდნენ „ქალების“, ანუ მამაკაცის ინვერსიის ნორმატიული გაგებიდან გამომდინარე<sup>3</sup>. ამ გადმოსახედიდან, კოლონიზებული ადამიანები მამაკაცებად და ქალებად იქცეოდნენ. მამაკაცები გახდნენ არა-ადამიანები-როგორც-არა-მამაკაცე-

2 XVIII საუკუნიდან მოყოლებული, დომინანტური დასავლური ხედვა „[აცხადებდა], რომ არსებობს ორი სტაბილური, არათანაზომიერი, საპირისპირო სქესი და რომ მამაკაცების და ქალების პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტური ცხოვრება, მათი გენდერული როლები, როგორღაც ეფუძნება ამ „ფაქტებს“ (Laquer 1992, 6). თომას ლაკვერი ასევე გვეუბნება, რომ, ისტორიულად, გენდერის დიფერენციაციები წინ უსწრებდა სქესის დიფერენციაციებს (62). რასაც თავად ლაკვერი „ერთი სქესის მოდელს“ უწოდებს, თვალს მიადევნებს ბერძნული ანტიკურობიდან XVII საუკუნემდე (და ამის მიღმა): [ესაა] სამყარო, სადაც, სულ მცირე, ორი გენდერი შეესაბამება მხოლოდ ერთ სქესს, სადაც განსხვავება მამრსა და მდედრს შორის არის ხარისხობრივი და არა თვისებრივი (25). ლაკვერი გვეუბნება, რომ ერთი სქესის მოდელის ხანგრძლივობა გამომდინარეობს ძალაუფლებასთან მისი კავშირიდან. „სამყაროში, რომელიც მეტისმეტად მამაკაცური იყო, ერთ სქესის მოდელი ამჟღავნდება იმას, რაც ისედაც კარგად ჩანდა კულტურში: ყველაფრის საზომი მამაკაცია, და ქალი, როგორც ონტოლოგიურად განცალკევებული კატეგორია, არ არსებობს“. ლაკვერი აჯამებს სრულყოფილების საკითხს იმის თქმით, რომ არისტოტელესთვის და „მის აზროვნებაზე დაფუძნებული ხანგრძლივი ტრადიციისთვის, გენერატიული სუბსტანციები აუცილებელი ელემენტების იყო ეკონომიკაში ერთ-სქესიანი სხეულისადმი, რომლის უმაღლესი ფორმაც მამაკაცური იყო.“ (42)

3 არსებობს ჭიდილი პროკრეაციის იმ გაგებას, რომელიც ცენტრალურია ერთი სქესის მოდელისთვის და ქრისტიანობის მიერ ქალწულობის მხარდაჭერას შორის. ნეტარი ავგუსტინე, ნაცვლად იმისა, რომ მიიჩნის სექსის მექანიზმი დაკავშირებულად სიბოროტს წარმოშობასთან, რომელსაც შედეგად ორგანო მოსდევს, მას დაცემასთან დაკავშირებულად განიხილავს. იდეალიზებული ქრისტიანული სექსი ვნებისგან დაცლილია (იხ. ლაკვერი 1992, 59-60). [ამის] გავლენა გენდერის კოლონიზატორობაზე თვალსაჩინოა, რაკი მხევერი, კოლონიზებული მამაკაცები და ქალები მეტისმეტად სექსუალურად მიიჩნევიან.

ბი, და კოლონიზებული ქალები – არა-ადამიანები-როგორც-არა-ქალები. შედეგად, არასდროს აღიქმებოდა, რომ კოლონიზებული ქალები ნაკლულნი არიან იმიტომ, რომ მამაკაცებს არ ჰგავდნენ, და ისინი ქალაბიჭებად აქციეს. კოლონიზებული მამაკაცები არ აღიქმებოდნენ ნაკლულად იმის გამო, რომ ქალებს არ ჰგავდნენ. რასაც კოლონიზებული „მამაკაცების“ ფემინიზაცია აღვიქვამთ, როგორც ჩანს, უბრალოდ დამამცირებელი ფესტი იყო, რომელიც ამ მამაკაცებს მიანერდა სექსუალურ პასიურობას, გაუპატიურების საფრთხის პირობებში. ეს ჭიდილი ჰიპერსექსუალობასა და სექსუალურ პასიურობას შორის განსაზღვრავს კოლონიზებულების მასკულიზური დამორჩილების ერთ-ერთ არეალს.

მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ როდესაც სოციალური მეცნიერები კოლონიზებულ საზოგადოებებს იკვლევენ, სქესობრივი გამიჯვნის და შემდგომ გენდერული განსხვავებულობის აგების ძიება გამომდინარეობს თითოეული სქესის მიერ შესრულებულ ამოცანაზე დაკვირვებებიდან. ამით [სოციალური მეცნიერები] განამტკიცებენ [მოსაზრებას] გენდერის და სქესის განუყოფლობის თაობაზე, რომელიც ძირითადად დამახასიათებელია ადრეული ფემინისტური ანალიზისთვის. შედარებით თანამედროვე ანალიზში გვხვდება არგუმენტები იმ მტკიცების გასამყარებლად, რომ გენდერი ააგებს სქესს. თუმცა, ადრინდელ ვერსიაში, სქესი ქმნიდა გენდერის საფუძველს. ხშირად, ისინი ერთიანდება: სადაც სქესს ხედავ, იქ გენდერსაც დაინახავ და პირიქით. მაგრამ, თუკი გენდერის კოლონიალურობის თაობაზე [ჩემი მოსაზრება] მართებულია, ადამიანურსა და არა-ადამიანურს შორის გამიჯვნაში, სქესი ცალკე უნდა მდგარიყო. [სხვა შემთხვევაში], შეუძლებელი იქნებოდა გენდერისა და სქესის ერთდროულად განუყოფლად გადაჭაჭვაც და რასიალიზებაც. სექსუალური დიმორფიზმი გახდა გენდერის, ადამიანური მახასიათებლის დიქტომიური გაგების საფუძველი. შესაძლებელია იმის მტკიცებაც, რომ სქესი, რომელიც ცალკე იდგა კოლონიზებულთა მხეცებად [გამოცხადებისას], საბოლოო ჯამში, გენდერირებული იყო. ჩემთვის, აქ, მნიშვნელოვანი ისაა, რომ სქესი ცალკე გამოყვეს კოლონიზებულთა დახასიათებისას. ვფიქრობ, ეს კარგი სანყისი წერტილია ისეთი კვლევისთვის, რომელიც სერიოზულად უდგება კოლონიურობას და მიზნად ისახავს, შეისწავლოს სქესსა და გენდერს შორის ურთიერთობის ისტორიულობა და მნიშვნელობა.

კოლონიური „ცივილიზატორული მისია“ ევფემიზმის ნიღაბქვეშ მალავდა ადამიანების სხეულებზე სასტიკ წვდომას წარმოდგენელი ექსპლუატაციის, საზარელი სექსუალური ძალადობის, რეპროდუქციის გაკონტროლების და სისტემური ტერორის მეშვეობით (რისი მაგალითებიცაა ძაღლების გამოკვება ცოცხალი ადამიანებით ან აბგებისა და ქუდების დამზადება სასტიკად მოკლული მკვიდრი ქალების ვაგინებისგან). ცივილიზატორულმა მისიამ იერარქიული გენდერული დიქოტომია გამოიყენა განსჯის [საშუალებად], თუმცა კოლონიზებულების მიერ დიქოტომიური გენდერულობის შეთვისება ნორმატიული განსჯის მიზანი სულაც არ ყოფილა. კოლონიზებულების ადამიანებად ქცევა არ გახლდათ კოლონიური ამოცანა. იმას, თუ რამდენად რთული იყო ამის წარმოდგენა ამოცანად, ცხადად გავაცნობიერებთ, როცა დავინახავთ, რომ კოლონიზებულების მამაკაცებად და ქალებად გარდაქმნა არა იდენტობის, არამედ ბუნების გარდაქმნა იქნებოდა. მაგრამ კოლონიზებულების ერთმანეთთან დაპირისპირება ჩაგვრის გასამართლებლად ცივილიზატორული მისიის მიერ გამოყენებული რეპერტუარის ნაწილი იყო. ქრისტიანული აღსარება, ცოდვა და სიკეთესა და ბოროტებას შორის მანიქეანური დაყოფა გამოიყენებოდა ქალური სექსუალობის ბოროტებასთან გასაიგივებლად და ქალები აღიქმებოდნენ სატანასთან დაკავშირებულებად, ხანდახან – სატანის მიერ დამორჩილებულებად.

ცივილიზატორული გარდაქმნა ამართლებდა მესხიერების, და, შესაბამისად, ადამიანების მიერ საკუთარი თავის, ინტერსუბიექტური ურთიერთობის სულიერ სამყაროსთან, მიწასთან, თავად რეალობის მათეული გაგებასთან, იდენტობასთან და სოციოლოგიურ, ეკოლოგიურ და კოსმოლოგიურ წესრიგთან მათი მიმართების კოლონიზაციას. ამიტომაც, იმ დროს, როცა ქრისტიანობა იქცა ყველაზე მძლავრ ინსტრუმენტად გარდაქმნის მისიისთვის, ნორმატიულობამ, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებდა გენდერს და ცივილიზაციას, მიზნად დაისახა არა მხოლოდ რეპროდუქციული და სექსუალური პრაქტიკების შეცვლა და გაკონტროლება, არამედ თემის, ეკოლოგიური პრაქტიკების და მცენარეთა მოვლის, ქსოვის, კოსმოსის შესახებ ცოდნის წაშლაც. აქ უკვე უკეთესად შეგვიძლია აღვიქვათ კავშირი, რომელი არსებობს კოლონიალიზმის მიერ წარმოქმნილ ორ კონცეპტს – ერთი მხრივ, ბუნების ინსტრუმენტალურ, მოდერნულ

კონცეპტს, რომელიც ცენტრალური მნიშვნელობისაა კაპიტალიზმისთვის და, მეორე მხრივ, გენდერის მოდერნულ კონცეპტს – შორის და ჯეროვნად შევაფასოთ [ამ კავშირის] პირქუში, მძიმე და შთამბეჭდავი შედეგები. იმ მასშტაბის გათვალისწინებით, რომლითაც მე მოვიაზრებ მოდერნული, კოლონიური, გენდერული სისტემის თავსმოხვევას, შეგვიძლია, ასევე ამოვიცნოთ დეჰუმანიზაცია, რომელიც ყოფნის კოლონიალურობის არსებითი ნაწილია. ყოფნის კოლონიურობის – რომელიც, ჩემი გაგებით, დაკავშირებულია დეჰუმანიზაციის პროცესთან – კონცეპტი ნელსონ მალდონადო ტორესმა შეიმუშავა (Nelson Maldonado Torres, 2008).

ტერმინს კოლონიალურობა ვიყენებ ანიბალ ქიხანოს (Anibal Quijano) კვალდაკვალ – ის ანალიზებს ძალაუფლების კაპიტალისტურ მსოფლიო სისტემას ორი ცნების შუქზე. ესენია ძალაუფლების ამ სისტემის მუშაობის ორი განუყრელი ღერძი – „ძალაუფლების კოლონიალურობა“ და მოდერნულობა. ქიხანოს ანალიზი გვთავაზობს რასიალიზაციის და კაპიტალისტური ექსპლუატაციის<sup>4</sup>, როგორც ძალაუფლების კაპიტალისტური სისტემის არსებითი ნაწილების, განუყოფლობის ისტორიულ გაგებას. ამავდროულად ანალიზის თანახმად, ამ სისტემას ფესვი აქვს გადგმული ჩრდილოეთ და სამხრეთ ამერიკის კოლონიზაციაში. გენდერის კოლონიალურობის გააზრებით, მე ვართულებ ქიხანოს წარმოდგენას ძალაუფლების კაპიტალისტურ გლობალურ სისტემაზე, მაგრამ ასევე ვაკრიტიკებ გენდერის მისეულ გაგებას მხოლოდ ქალებზე სექსუალური წვდომის გადმოსახედიდან<sup>5</sup>. ტერმინით კოლონიალურობა მე მოვიაზრებ არა მხოლოდ ძალაუფლებ-

4 ანიბალ ქიხანო ძალაუფლების კოლონიალურობას იგებს როგორც სპეციფიკურ ფორმას, რომელსაც დომინაცია და ექსპლუატაცია იქნენ ძალაუფლების კაპიტალისტური მსოფლიოს სისტემის აგებულებაში. „კოლონიალურობა“ აღნიშნავს: მსოფლიოს მოსახლეობების კლასიფიკაციას რასის კატეგორიებით – კოლონიზატორებსა და კოლონიზებულებს შორის ურთიერთობის რასიალიზაციას; ექსპლუატაციის იმ ახალი სისტემის კონფიგურირებას, რომელიც შრომის კონტროლის ყველა ფორმას ერთ სტრუქტურაში, კაპიტალის ჰეგემონიის გარშემო აყალიბებს; [სისტემის], რომელშიც შრომა რასიალიზებულია (სახელდასო შრომა, ისევე როგორც მონობა, მსახურობა და მცირე საქონლის წარმოება, წარმოების რასიალიზებულ ფორმებად იქცა; ყველა მათგანი ახალი ფორმა იყო, რაკი ისინი კაპიტალიზმისთვის ააგეს); ევროცენტრიზმს, როგორც სუბიექტურობის წარმოების და კონტროლის ახალ მეთოდს; კოლექტიური ხელისუფლების კონტროლის ახალ, ერთ-სახელმწიფოს ჰეგემონიაზე კონცენტრირებულ სისტემას, რომელიც იმ მოსახლეობებს, რომლებიც მდებარე [რასად] რასიალიზდნენ, გამოირიცხავს კოლექტიური ხელისუფლების კონტროლიდან. (იხ. Quijano 1991; 1995; და Quijano and Wallerstein)

5 კოლონიალურობისა და სექსის/გენდერის მიმართების კიხანოსეული გაგების წინააღმდეგ ჩემი არგუმენტი იხ. Lugones 2007

ბისა და გენდერის კოლონიალურობის მიერ ადამიანების დახარისხებას, არამედ, ადამიანების აქტიური რედუცირების პროცესსაც, დეჰუმანიზაციას, რომელიც მათ დახარისხებისთვის შესაფერისს ხდის, სუბიექტივაციის პროცესს, მცდელობას, აქციონ კოლონიზებულები რაღაც უფრო ნაკლებად, ვიდრე ადამიანია.

## II. წინააღმდეგობის თეორიზება/გენდერის დეკოლონიზება

გენდერის კოლონიურობის სემანტიკური შედეგი ასეთია: „კოლონიზებული ქალი“ ცარიელი კონცეპტია: არცერთი ქალი არ არის კოლონიზებული; არცერთი კოლონიზებული ქალი არ არის ქალი. ამიტომაც, ცხადია, რომ კოლონიური პასუხის სუჟენერ თრუსის შეკითხვაზე არის „არა“<sup>6</sup>.

კოლონიზაციისგან განსხვავებით, გენდერის კოლონიალურობა ჭერაც ჩვენთანა; სწორედ ის ძვეს გენდერის/კლასის/რასის, როგორც ძალაუფლების კაპიტალისტური სისტემის საკვანძო კონსტრუქციების გადაკვეთაზე. გენდერის კოლონიალურობაზე ფიქრი საშუალებას გვაძლევს, მოვიაზროთ ისტორიული არსებები მხოლოდ ცალმხრივად, მხოლოდ როგორც ჩაგრულნი. რაკი კოლონიზებული ქალები არ არსებობენ, გთავაზობთ, ყურადღება მიაპყროთ იმ არსებებს, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან გენდერის კოლონიალურობას „კოლონიური განსხვავების“ პოზიციიდან. ასეთი არსებები, როგორც უკვე აღვნიშნე, მხოლოდ ნაწილობრივ აღიქმებიან როგორც ჩაგრულნი, როგორც გენდერის კოლონიალურობის მიერ აგებული. ჩემი შემოთავაზება არ გულისხმობს იმას, რომ ვეძებთ გენდერის არაკოლონიზებული კონსტრუქციები სოციალურის ორგანიზების მკვიდრი მოსახლეობისეულ [ფორმებში]. ასეთ რამ არ არსებობს; „გენდერი“ არ შორდება კოლონიურ მოდერნულობას. ამიტომაც, გენდერის კოლონიალურობისადმი წინააღმდეგობა ისტორიულად კომპლექსურია.

თუკი ჩემს თავს წინააღმდეგობის თეორეტიკოსად განვიხილავ, ეს იმიტომ, რომ ჩემი აზრით, წინააღმდეგობა პოლიტიკური ბრძოლის არა დაბოლოვება ან მიზანია, არამედ მისი დასაწყისი, მისი შესაძლებლობის

6 „განა მე ქალი არა ვარ?“ სიტყვა წარმოთქმული ქალთა ყრილობაზე აკრონში, ოჰაიოს შტატში, 1851 წლის 29 მაისს“.

[პირობა]. მე მაინტერესებს გათავისუფლების რელაციური სუბიექტურ/ინტერსუბიექტური საწყისი, ერთდროულად ადაპტაციურიც და კრეატიულად ოპოზიციურიც. წინააღმდეგობა არის დაძაბულობა სუბიექტიფიკაციასა (სუბიექტის ფორმირება/ჩამოყალიბება) და აქტიურ სუბიექტურობას შორის, აგენტობა იმ მინიმალური საზომით, რომელიც საჭიროა იმისათვის, რომ ჩავვარა <- -> წინააღმდეგობის მიმართება აქტიური იყოს, მოდერნული სუბიექტის აგენტობაზე მაქსიმალური აპელირების გარეშე (Lugones 2003).<sup>7</sup>

წინააღმდეგობის სუბიექტურობა ხშირად გამოხატავს თავს ინფრაპოლიტიკურად, და არა საჯარო პოლიტიკაში, რომელიც ადვილად ხდება საჯარო დაპირისპირების არეალი. წინააღმდეგობის სუბიექტურობას ლეგიტიმურობა, ავტორიტეტი, ხმა, გრძნობა და ხილვადობა არ ერგება. ინფრაპოლიტიკა შიგნით ჩაბრუნებაა, შიგნით წინააღმდეგობის პოლიტიკაში, გათავისუფლებისკენ. ის აჩვენებს ჩაგრულთა თემების ძალას, ააგონ წინააღმდეგობრივი მნიშვნელობა და ერთმანეთი ძალაუფლების მიერ მნიშვნელობისა და სოციალური მოწყობის აგების საპირისპიროდ. ჩვენს კოლონიზებულ, რასობრივად გენდერირებულ, ჩაგრულ არსებობაში, მხოლოდ ის არ ვართ, რასაც ჰეგემონი გვიაძულებს ვიყოთ. ეს ინფრაპოლიტიკური მიღწევაა. თუკი ამოვიწურებით, თუკი ძალაუფლების მიკრო თუ მაკრო მექანიზმების და ცირკულაციის გავლით და მათ მიერ განპირობებული გავხდებით სრულად, „გათავისუფლება“ დიდ წილად დაკარგავს თავის მნიშვნელობას ან აღარ იქნება ინტერსუბიექტური მოვლენა. თავად პოლიტიკაზე დაფუძნებული იდენტობის (Mignolo 2000) შესაძლებლობა და დეკოლონიალურობის პროექტი დაკარგავს თავის ადამიანურ საფუძველს.

ფერადკანიანი ქალების ფემინიზმიდან დეკოლონიურ ფემინიზმზე მეთოდოლოგიური გადასვლისას, მე ვფიქრობ ფემინიზმზე, რომელიც ქვედა დონიდან და ქვედა დონისკენ, და კოლონიური გამიჭვნიდან და გამიჭვნიკენ [მიიმართება], და მკვეთრ აქცენტს აკეთებს საძირკველზე,

7 Lugones 2003-ში მე წარმოვადგენ ცნებას „აქტიური სუბიექტურობა“, რათა მოვიხელთო ის უმცირესი აგენტობა, [რომელიც] აქვს მრავალგვარ ჩავვრასთან დაპირისპირებულს, ვის მრავალგვარ სუბიექტურობასაც ჰეგემონიური აღქმები/კოლონიური აღქმები/რასისტულ-გენდერირებული აღქმები აგენტობის არარსებობამდე დაიყვანენ. უწმინდური თემების წევრობა ის, რაც მის აგენტობას სიცოცხლეს სძენს.



ისტორიზებულ, ხორცშესხმულ ინტერსუბიექტურობაზე. გენდერის კოლონიალურობისადმი წინააღმდეგობას ან წინააღმდეგობრივ რეაქციას და დეკოლონიალურობას შორის მიმართების საკითხს აქ პასუხს კი არ ვცემ, არამედ წამოვჭრი.<sup>8</sup> მაგრამ, ნამდვილად მსურს, გენდერის კოლონიალურობისადმი წინააღმდეგობა კოლონიური გამიჭვინის პერსპექტივიდან გავიაზრო.

გენდერის დეკოლონიზება აუცილებლად პრაქსისის ამოცანაა. ის გულისხმობს რასიალიზებული, კოლონიური და კაპიტალისტური ჰეტეროსექსისტური გენდერული ჩაგვრის კრიტიკის გადაქცევას სოციალურის ცხოვრებისეულ ტრანსფორმაციად. ამიტომაც, ის თეორეტიკოსს ათავსებს ხალხის შუაგულში ჩაგვრა <--> წინააღმდეგობის ურთიერთობის ისტორიულ, ადამიანურ, სუბიექტურ/ინტერსუბიექტურ გაგებაში, ჩაგვრის კომპლექსური სისტემების გადაკვეთაზე. ის მნიშვნელოვანწილად უნდა თანხვდებოდეს იმ სუბიექტურობებსა და ინტერსუბიექტურობებს, რომლებიც ნაწილობრივ ააგებენ და ნაწილობრივ თავად არიან აგებულნი „სიტუაციით“. ის უნდა მოიცავდეს ადამიანების „შესწავლას“. ამასთან, ფემინიზმი უბრალოდ არ აღწერს ქალთა ჩაგვრას. ის ჩაგვრის მიღმა მიდის, გვანჯდის რა მასალებს, რომლებიც საშუალებას აძლევენ ქალებს, აღიქვან თავიანთი მდგომარეობა მასთან დანებების გარეშე. აქ, მე წარმოვადგენ გზას იმ ქალების ჩაგვრის გასაგებად, ვინც სუბალტერნიზდნენ რასიალიზების, კოლონიზების, კაპიტალისტური ექსპლუატაციის და ჰეტეროსექსიზმი გაერთიანებული პროცესების გავლით. ჩემი განზრახვაა, ვფოკუსირდე სუბიექტურ-ინტერსუბიექტურზე, რათა გამოვამჟღავნო, რომ ჩაგვრების

8 ამ სტატიის მასშტაბებს სცდება, მაგრამ იმ პროექტის, რომელსაც ვერთგულებ, ფარგლებში ნამდვილად ჯდება იმის მტკიცება, რომ გენდერის კონსტიტუცია აგებულია და ააგებს ძალაუფლების, ცოდნის, ყოფნის, ბუნების და ენის კოლონიურობას. ისინი განუწყველია. ეს ასეც შეგვიძლია გამოვთქვათ: მაგალითად, ცოდნის კოლონიალურობა, გენდერიზებულია და ცოდნის კოლონიალურობას ვერ გავიგებთ, მისი გენდერიზებულობის აღქმის გარეშე. მაგრამ, აქ, მინდა, ჩემს თავს გავუსწრო და ვამტკიცო, რომ არ არსებობს დეკოლონიალურობა გენდერის დეკოლონიალურობის გარეშე. ამიტომაც, შჩაგვრელი, რასობრივი და დიფერენცირებული, იერარქიული გენდერული სისტემის – რომელიც კვლავ და კვლავ გამსჭვალულია დიქტოტომიების მოდერნული ლოგიკით – მოდერნულ-კოლონიალურ თავსმობხვევას ვერ დავახასიათებთ როგორც ძალაუფლების ცირკულაციას, რომელიც საშინაო სფეროს აორგანიზებს ოპოზიციიაში ხელისუფლების საჯარო სივრცესა და სახელფასო შრომასთან (და სექსსა და რეპროდუქციულ ბიოლოგიაზე წვდომასა და კონტროლთან) და კონტრასტში – კონკრეტურ/ეპისტემურ ინტერსუბიექტურობასა და ცოდნასთან; ან ბუნებას ოპოზიციიაში კულტურასთან.

განცალკევება განაცალკევებს კოლონიზებული ქალების აგენტობის სუბიექტურ/ინტერსუბიექტურ წყაროებსაც. მე რასიალიზებული, კაპიტალისტური, გენდერული ჩავგრის ანალიზს „გენდერის კოლონიალურობას“ ვუნოდებ. გენდერის კოლონიურობის დაძლევის შესაძლებლობას კი „დეკოლონიურ ფემინიზმს“ ვუნოდებ.

გენდერის კოლონიურობა საშუალებას მაძლევს, გავიგო მჩაგვრელი თავსმოხვევა როგორც ეკონომიკური, რასიალიზაციის და გენდერიზაციის სისტემების კომპლექსური ინტერაქცია, რომლის შიგნითაც კოლონიური ურთიერთობის თითოეულ წევრს ვაწყდებით როგორც ცოცხალ, ისტორიულ, სრულად აღწერილ არსებას. სწორედ ამგვარად მინდა გავიგო წინააღმდეგობის მონაწილე, როგორც გახლენილი ლოკუსის კოლონიური კონსტრუირებისაგან ჩაგრული. მაგრამ გენდერის კოლონიურობა გადაფარავს წინააღმდეგობის წევრს, რომელიც სრულადაა განპირობებული კატაკლიზმური შეტევების ქვეშ მყოფი თემების მკვიდრობით. ამიტომაც, გენდერის კოლონიალურობა წინააღმდეგობის წევრის ისტორიის მხოლოდ ერთ-ერთი აქტიური ინგრედიენტია. ვფოკუსირდები რა წინააღმდეგობის წევრზე კოლონიურ გამიჯვნაში, მსურს, ფარდა ავხადო იმას, რაც დაფარულია.

კოლონიალურობის გრძელი პროცესი, სუბიექტურად და ინტერსუბიექტურად იწყება იმ მწვავე ურთიერთობაში, რომელიც, ერთი მხრივ, ქმნის, მეორე მხრივ კი, ადვილად არ ემორჩილება კაპიტალისტურ, მოდერნულ, კოლონიურ ნორმატიულობას. ამ ურთიერთობაში მთავარი ისაა, რომ მის სუბიექტურ და ინტერსუბიექტურ აგებას გავლენა აქვს იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც კოლონიური დომინაციის ინგრედიენტებს ხვდება. ძალაუფლების ის გლობალური, კაპიტალისტური, კოლონიური, მოდერნული სისტემა, რომელიც ანიხალ კიხანოს თანახმად, მეთექვსმეტე საუკუნეში დაიწყო ამერიკის კონტინენტებზე და რომელიც დღესაც გრძელდება, არ შეჩეხებია ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელ, ცარიელი გონებებისა და განვითარებადი ცხოველების სამყაროს (Quijano CAO; 1995). ამის სანაცვლოდ, მას დახვდნენ კომპლექსური კულტურული, პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური ადამიანები: თვითები, რომელთაც კომპლექსური მიმართებები ჰქონდათ კოსმოსთან, სხვა თვითებთან, წარმოქმნასთან, დედამიწასთან, ცოცხალ არსებებთან, არაორგანულთან – წარმოებაში;

თვითები, ვისიც ეროტიკული, ესთეტიკური და ლინგვისტური გამომხატველობა, ვისი ცოდნებიც, სივრცის აღქმა, მონატრებები, პრაქტიკები, ინსტიტუციები, და მმართველობის ფორმები უბრალოდ კი არ ჩანაცვლებულიყო, არამედ მათ უნდა შეხვედროდნენ, ისინი უნდა გაეგოთ და შემდგომ მათთან შესულიყვნენ დაძაბულ, ძალადობრივ, სარისკო დაპირისპირებებსა და დიალოგებში და მოლაპარაკებებში, რომლებიც არასდროს შემდგარა.

ნაცვლად ამისა, კოლონიზაციამ გამოიგონა კოლონიზებულნი და სცადა, ერთიანად დაეყვანა ისინი სატანის მიერ შეპყრობილ, ინფანტილურ, აგრესიულად სექსუალურ, ადამიანზე ნაკლებ პრიმიტივებამდე, რომელთაც გარდაქმნა ესაჭიროებოდათ. პროცესი, რომელზე დაკვირვებაც მსურს, არის ჩაგვრის <--> წინააღმდეგობის პროცესი კოლონიური გამიჯვნის გახლეჩილ ლოკუსზე. სხვაგვარად, მე მსურს, დავაკვირდე სუბიექტებს ინტერსუბიექტურ თანამშროლობასა და კონფლიქტში; სუბიექტებს, რომლებიც სრულად არიან განპირობებულები მკვიდრი ამერიკული ან აფრიკული საზოგადოების წევრობით, რომლებიც ინტერესდებიან, რეაგირებენ, წინააღმდეგობას უწევენ და ეგუებიან მტრულად განწყობილ შემოჭრილთ, რომლებიც გვემავენ მათ განძარცვასა და დეჰუმანიზებას. შემოჭრის პროცესი მათ სასტიკად ეპყრობა მაცდური, აროგანტული, არაკომუნიკაციური და ძლევამოსილი ფორმით და მცირე ადგილს თუ ტოვებს იმისთვის, რომ ისინი ისე მოერგონ [სიტუაციას], რომ შეინარჩუნონ თვითობის განცდა თავიანთ თემებსა თუ სამყაროში. თუმცა, ნაცვლად იმისა, რომ გლობალური, კაპიტალისტური, კოლონიური სისტემა მოვიაზრო როგორც ყოველმხრივ წარმატებული ხალხების, ცოდნების, ურთიერთობების და ეკონომიკების განადგურებისას, მე მინდა ვიფიქრო ამ პროცესზე [იმ გადმოსახედიდან, რომ მას] გამუდმებით ეწინააღმდეგებოდნენ და დღესაც ეწინააღმდეგებებიან. ამიტომაც, მე არ მსურს, რომ მოვიაზრო კოლონიზებული როგორც უბრალოდ კოლონიზატორის და კოლონიალურობის მიერ, კოლონიური წარმოსახვისა და კაპიტალისტური კოლონიური წამოწყების შეზღუდვების თანახმად წარმოსახული და აგებული. არამედ, მე მას მოვიაზრებ როგორც არსებას, რომელიც ორგვარად აგებულ დამსხვრეულ ლოკუსში სახლდება, რომელიც ორგვარად აღიქვამს, ორგვარად მიემართება, როცა ლოკუსის „მხარეები“ წინააღმდეგობაში მოდიან. თავად ეს კონფ-

ლიქტი კი აქტიურად განაპირობებს კოლონიზებული თვითის სუბიექტურობას მრავალგვარ მიმართებაში.<sup>9</sup>

გენდერული სისტემა არა მხოლოდ იერარქიულია, არამედ რასობრივად დიფერენცირებულიც. რასობრივი დიფერენციაცია კი კოლონიზებულს ართმევს ადამიანურობას და შესაბამისად – გენდერს<sup>10</sup>. ირენ

9 კიდევ ერთი შენიშვნა ინტერსექციურობის და კატეგორიების პურიტეტის თაობაზე: ინტერსექციურობა საკვანძო მნიშვნელობის გახდა შეერთებული შტატების ფერადკანთან ქალთა ფემინიზმებისთვის. როგორც ზემოთ აღვნიშნე, შეუძლებელია დავინახოთ, მივაკვილოთ, ან მივმართოთ ფერადკანთან ქალებს (შეერთებული შტატების ლათინო, აზიელი, ჩიკანა, აფრიკელი ამერიკელი, მკვიდრ ამერიკელი ქალებს) შეერთებული შტატების ლეგალურ სისტემაში ან შეერთებული შტატების ინსტიტუციონალიზებული ცხოვრების დიდ ნილში. თუკი განვიხილავთ დომინანტურ კატეგორიებს, მათ შორის, „ქალს“, „შავკანიანს“, „ღარიბს“, ისინი არ არტიკულირდება იმგვარი ფორმით, რომელიც მოიცავს ადამიანებს, რომლებიც არიან ქალები, შავკანიანები და ღარიბები. „ქალისა“ და „შავკანიანის“ გადაკვეთა ამუღავნებს არა მათ ყოფნას, არამედ არყოფნას. ასეა იმიტომ, რომ მოდერნული კატეგორიული ლოგიკა ემნის ჰომოგენურ, ატომიზებულ, განცალკევებულ და დიქტომიურად აგებულ კატეგორიებს. ეს წარმოქმნა მომდინარეობს მოდერნულობის ლოგიკაში და მოდერნულ ინსტიტუციებში იერარქიული დიქტომიების ყოვლისმომცველობიდან. კატეგორიების პურიტეტსა და იერარქიულ დიქტომიებს შორის ურთიერთობა ასე მუშაობს: თითოეული ჰომოგენური, განცალკევებული, ატომიზებული კატეგორია ხასიათდება დიქტომიის აღმატებული ელემენტიდან გამომდინარე. ამიტომაც, „ქალები“ გულისხმობს თეთრ ქალებს. „შავკანიანები“ გულისხმობს შავკანიან მამაკაცებს. როცა ვცდილობთ, გავიგოთ ქალები რასის, კლასის და გენდერის ინტერსექციაზე, არათეთრკანიანი შავკანიანი, მესტიზა, მკვიდრი და აზიელი ქალები შეუძლებელი არსებობს [ხედვებით]. შეუძლებელი, ისევე არც ევროპელი ბურჟუა ქალები არიან, და არც მკვიდრი მამაკაცები. ინტერსექციურობა მნიშვნელოვანია, როცა გვაჩვენებს ინსტიტუციების უნარობას, გაითვალისწინონ ფერადკანთან ქალთა დისკრიმინაცია ან ჩავგრა. მაგრამ, აქ, მე მინდა, ვიფიქრო მათ არსებობაზე, როგორც ერთდროულად ჩარგრულისა და მონინააღმდეგვე. ამიტომაც, მე გადავიწინავლე გენდერის კოლონიურობაზე – კოლონიურ გამიჯვნაზე და გამიჯვნიდან – რათა შემძლებოდა აღმეჭვა და გამეგო კოლონიზებული ქალებისა და მკვიდრი კულტურების [ენაზე მოსაუბრე] აგენტთა გახლჩილი ლოკუსი.

10 აქ, ვეთანხმები ოიფრონკე ოიფუუმის, რომელიც მსგავს მოსაზრებას გვთავაზობს იორუბას კოლონიზაციის შესახებ (Oyewumi 1997). მაგრამ მე ვართულებ მის მტკიცებას, გავიგებ რა როგორც გენდერს, ისე სქესს კოლონიურ თავსომხვევად. სხვა სიტყვებით, სოციალურის ორგანიზება გენდერის თვალსაზრისით იერარქიული და დიქტომიურია. სოციალურის ორგანიზება სქესის გარშემო კი – დიმორფული და ის უკავშირებს მამრს, მამაკაცს თუნდაც ნაკულობის აღსანიშნად. იმავეს თქმა შეიძლება მდენდრზე. ამიტომაც, მეზომერიკელები, რომლებიც სქესს აღიქვამდნენ არა დიმორფული, განცალკევებადი ცნებების, არამედ ფლუიდაური დუალიზმების [შეშვებით], ხდებოდნენ ან მდენდრები ან მამრები. ლინდა ალკოფი (Linda Alcoff) მიიჩნევს, რომ სპერმისა და კვერცხუჯრედის როლი რეპროდუქციულ აქტში რაღაც გზით მოიაზრებს სქესობრივ და გენდერულ დაყოფას. მაგრამ სპერმისა და კვერცხუჯრედის როლი სავსებით თავსებადია ინტერსექსუალობასთან. არც [დებულებებიდან] „მისი კონტრიბუცია კვერცხუჯრედი“ და „მისი კონტრიბუცია სპერმა“, და არც ჩასახვის ცალკეული აქტიდან არ გამომდინარეობს არც ის, რომ სპერმის კონტრიბუტორი მამრია ან მამაკაცი, და არც ის, რომ კვერცხუჯრედის კონტრიბუტორი მდენდრი ან ქალია. მაგრამ მამრის ან მამაკაცის მნიშვნელობიდან არაფერი მიგვითითებდა ერთმნიშვნელოვნად სპერმის კონტრიბუტორზე, რომელიც ცხადად ინტერსექსიუბელია, როგორც მამრი მამაკაცი, გარდა, ისევე არაფერი, ნორმირებული ლოგიკისა. თუკი დასავლური, მოდერნული, გენდერული დიქტომია კონცეპტუალურადაა გადაჭაჭვული დიმორფულ სექსუალურ გამიჯვნასთან და სპერმის წარმოება მამრობის აუცილებელი და საკმარის პირობაა, მაშინ, ცხადია, სპერმის დონორი მამრი და მამაკაცია. ვარგადაა ცნობილი, რომ ჰორმონალური და გენეტიკური მახასიათებლები არ არის საკმარისი გენდერის დასადგენად. გავისხენოთ, რომ სახიფათო უცხოებს, მამაკაციდან-ქალ ტრანსსექსუალებს მამაკაცების ციხეში სვამენ, რათა შევიგრძნოთ ის აღქმა, რომელიც ჩანსულია ენასა და ცნობიერებაში.

სილვერბლათის (Irene Silverblatt (1990; 1998)), კაროლინ დინის (Carolyn Dean (2001)), მარია ესთერ პოზოს, (Maria Esther Pozo (Pozo and Ledezma 2006)), პამელა კალას და ნინა ლორის (Pamela Calla and Nina Laurie (2006)), სილვია მარკოს (Sylvia Marcos (2006)), პოლა გუნ ალენის (Paula Gunn Allen (1992)), ლესლი მარმონ სილკოს (Leslie Marmon Silko (2006)), ფელიპე გუარნან პომა დე აიალას (Felipe Guarnan Poma de Ayala (2009)) და ოიერონკე ოიევეუმის (Oyeronke Oyewumi (1997)) შრომები, სხვებთან ერთად, საშუალებას მაძლევს, ვამტკიცო, რომ გენდერი კოლონიური თავსმოხვევაა. არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ის თავს ეხვევა ცხოვრებას, რომელიც თანხვედრაშია დიქტოტომიების მოდერნულ ლოგიკასთან შეუთავსებელ კოსმოლოგიებთან, არამედ იმ აზრითაც, რომ ამ კოსმოლოგიებთან თანხვედრი სამყაროების დაკავება თვითს-სხვებს-შორის სიცოცხლეს შთაბერავდა კოლონიური გამიჯვნისთვის წინააღმდეგობაში და მასთან უკიდურესი ჭიდილის [წერტილზე]. გრძელი პროცესი, რომელიც [გულისხმობს] კოლონიზებულების სუბიექტიფიკაციას იმგვარად, რომ მათ მიიღონ/გაითავისონ მამაკაცი/ქალის დიქტოტომია სოციალურის ნორმატიულ კონსტრუქციად – ცივილიზაციის, მოქალაქეობის და სამოქალაქო საზოგადოების წევრობის ნიშნად – გამუდმებით ახლდებოდა და ახლაც ახლდება. პრაქტიკაში, ის ისევ და ისევ ეჩხება საწინააღმდეგო რეაქციებს, რომლებიც ფესვგადგმულია საწინააღმდეგო რეაქციების გრძელ ისტორიაში და ხორცს ისხამს როგორც გონივრული კოლონიური გამიჯვნის ალტერნატიულ, მონინააღმდეგე სოციალობებში. ის არის მოძრაობა კოალიციისაკენ, რომელიც გვიბიძგებს, შევიცნოთ ერთმანეთი, როგორც თვითები, რომლებიც მტკიცე, ურთიერთდაკავშირებული, ალტერნატიული სოციალურობების ნაწილი არიან და ფესვგადგმულია კოლონიური გამიჯვნის მძაფრ, შემოქმედებით დაკავებებში.

შესწავლისას, მე გამოვკვეთ მჩაგვრელი <-> წინააღმდეგობრივი ურთიერთობის ისტორიულობას და, ამრიგად, გამოვკვეთ გენდერის კოლონიალურობისადმი კონკრეტულ, ცხოვრებისეულ წინააღმდეგობას. კერძოდ, მე მსურს, ხაზი გავუსვა მონინააღმდეგე დაკავშირებული თვითის (Self in relation) მრავალგვარი ნაკითხვის შენარჩუნების საჭიროებას. ეს გენდერის კოლონიური თავსმოხვევის შედეგია. ჩვენი აღქმის [თანახმად], გენდერული დიქტოტომია ნორმატიულად მოქმედებს სოციალურის აგები-

სას და მჩაგვრელი სუბიექტიფიკაციის კოლონიურ პროცესებში. მაგრამ თუ ვაპირებთ, შევქმნათ დაკავშირებული თვითის სხვა-გვარი კონსტრუქცია, ჩვენ კვადრატულ ფრჩხილებში უნდა მოვაქციოთ ის ადამიანი/ არაადამიანი დიქტომიაზე [დაფუძნებული], კოლონიური, გენდერული სისტემა, რომელსაც ააგებს მამაკაცი/ქალის იერარქიული დიქტომია ევროპელი კოლონისტებისთვის + არაგენდერირებული, არა-ადამიანი კოლონიზებულებისთვის. როგორც ოიევეში ცხადყოფს, იორუბას კოლონიური წაკითხვა იორუბა საზოგადოებაში ჩანერს იერარქიულ დიქტომიას, ამოშლის რა მრავალგვარი მჩაგვრელი გენდერული სისტემის კოლონიური თავსმოხვევის რეალობას. ამიტომაც, ფრთხილად უნდა ვიყოთ, როცა ტერმინებს ქალი და მამაკაცი ვიყენებთ და, საჭიროებისამებრ, ისინი კვადრატულ ფრჩხილებში უნდა ჩავსვათ, რათა ჩამოვაცალიბოთ დამსხვრეული ლოკუსის ლოგიკა ისე, რომ არ გამოვიწვიოთ წინააღმდეგობრივ რეაქციებში ჩანული სოციალური წყაროების გაქრობა. თუკი მხოლოდ მამაკაცსა და ქალს ჩავაქსოვთ იმ ქსოვილში, რომელიც თვითს წინააღმდეგობასთან კავშირში ააგებს, ამით ჩვენ თვითონ ამოვშლით წინააღმდეგობას. მხოლოდ კვადრატულ ფრჩხილებში [] ჩასმით შეგვიძლია გავაცნობიეროთ ის განსხვავებული ლოგიკა, რომელიც წინააღმდეგობრივ რეაქციაში სოციალურს განკარგავს. ამიტომაც, მრავალგვარ აღქმასა და დაკავებას, ლოკუსის მსხვრევას, ორმაგ ან მრავალგვარ ცნობიერებას, ნაწილობრივ, ეს ლოგიკური გამიჯვნა ააგებს. დამსხვრეული ლოკუსი მოიცავს იმ იერარქიულ დიქტომიასაც, რომელიც კოლონიზებულის სუბიექტიფიკაციას ააგებს. მაგრამ ლოკუსს ამსხვრევს მონინააღმდეგედ ყოფნა, კოლონიზებულების აქტიური სუბიექტურობა [იმ] კოლონიური შემოჭრის სანინააღმდეგოდ, რომელიც თვითს-თემში უპირისპირდება ამ თვითის დაკავებებიდან გამომდინარე. ეს აირეკლავს ფერადკანიან ქალთა მრავალგვარობას ფერადკანიანი ქალების ფემინიზმში.

გემოთ აღვნიშნე, რომ ვიზიარებ მოდერნულსა და არა-მოდერნულს შორის აპარიციოსა და ბლეიმერისეულ გამიჯვნას. ისინი თვალსაჩინოს ხდიან ამ გამიჯვნის მნიშვნელობას, გვეუბნებიან რა, რომ მოდერნულობა ცდილობს გააკონტროლოს გამონვევა, რომელსაც [წარმოშობს] სხვა, განსხვავებული ონტოლოგიური დაშვებების [ქმონე] სამყაროების არსებობა, მათი არსებობის უარყოფით. ის უარყოფს მათ არსებობას, გან-

ძარცვავს რა მათ ვალიდურობისა და თანადროულობისგან. ეს უარყოფა კოლონიალურობაა. ის ჩნდება, როგორც მოდერნულობისთვის ცენტრალური [მნიშვნელობის მქონე]. განსხვავება მოდერნულსა და არა-მოდერნულს შორის ხდება – მოდერნული პერსპექტივიდან – კოლონიური გამიჯვნა, იერარქიული მიმართება, რომელშიც არამოდერნული ექვემდებარება მოდერნულს. მაგრამ მოდერნულობის გარეგანი მხარე არ არის პრემოდერნული (Aparicio and Blaser, გამოუქვეყნებელი). მნიშვნელოვანია გავაცნობიეროთ, რომ [თეორიული] ჩარჩო შეიძლება ფუნდამენტურად კრიტიკული იყოს მოდერნულობის „კატეგორიული“, ესენციალისტური ლოგიკის მიმართ და კრიტიკული – მამაკაცსა და ქალს შორის დიქტომიის და თვით მამრსა და მდედრს შორის დიმორფიზმის მიმართაც და მაინც ვერ ამჩნევდეს კოლონიურობას ან კოლონიურ გამიჯვნას. ასეთ [თეორიულ] ჩარჩოს ვერ ექნება და შეიძლება გამორიცხავდეს კიდევ მოდერნული, კოლონიური, გენდერული სისტემისა და გენდერის კოლონიალურობისადმი წინააღმდეგობის შესაძლებლობასაც კი, რაკი ვერ ამჩნევს, როგორც მრავალგვარდება სამყარო კოლონიური გამიჯვნის დამსხვრეული ლოკუსის მეშვეობით.

როცა დეკოლონიალურობის მეთოდოლოგიაზე ვფიქრობ, ვამჯობინებ, სოციალური იმ კოსმოლოგიების [გადმოსახედიდან] წავიკითხო, რომლებიც მას განაპირობებენ. ნაცვლად იმ კოსმოლოგიების გენდერირებული ნაკითხვისა, რომლებიც განაპირობებენ და ააგებენ ალქმას, მოძრაობას, განსხეულებას და მიმართებას. გადანყვეტილება, რომელსაც მე ვუნევ რეკომენდაციას, ერთობ განსხვავდება იმისგან, რაც გენდერს სოციალურში ჩაწერს. ასეთმა ცვლილებამ შეიძლება მოგვცეს საშუალება, სოციალურის ორგანიზება გავიგოთ ისეთი [ცნებებით], რომლებიც ფარდას ახდიან გენდერული თავსმოხვევის ღრმა რღვევას დაკავშირებულ თვითში. კომპლექსურად, ჩაჩავარმის და ურინის მსგავსი ტერმინების გადათარგმნა გენდერის ენაზე, იმ დიქტომიურ, ჰეტეროსექსუალურ, რასიალიზებულ და იერარქიულ კონცეფციაში, რომელიც გენდერულ გამიჯვნას საზრისს სძენს, ნიშნავს, განვახორციელოთ ენის კოლონიურობა კოლონიური თარგმანის მეშვეობით და, ამგვარად, გამოვრიცხოთ გენდერის კოლონიალურობის არტიკულირების და მისდამი წინააღმდეგობის შესაძლებლობა.

ფილომენა მირანდასთან (Filomena Miranda) საუბრისას, მას ვკითხე, ორ აიმარა<sup>11</sup> სიტყვას, *ყამანას* და *უტიანიას* შორის კავშირის შესახებ – ორივე მათგანს ხშირად თარგმნიან „ცხოვრებად“. მისმა კომპლექსურმა პასუხმა *უტიანია* დაუკავშირა *უტას*, ცხოვრებას თემში, სათემო მიწაზე. მირანდამ მითხრა, რომ შეუძლებელია გქონდეს *ყამანა* *უტიანიას* გარეშე. მისი გაგებით, ისინი, ვისაც *უტიანია* არ აქვთ, *ვაკჩა* არიან და შეიძლება *მისტი* გახდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ახლა ლა პასში ცხოვრობს, შორს თავისი სათემო მიწებისგან, მირანდა ინარჩუნებს *უტიანიას*, რომელიც ახლა მოუწოდებს, მმართველობაში წვლილი შეიტანოს. შემდეგ წელს, ის მმართველობას გადაიბარებს თავის დასთან ერთად. ფილომენას და ჩაანაცვლებს მამას და, ამგვარად, ის ორმაგად *ჩაჩა* გახდება, რაკი მისი თემიც ჩაჩაა და მამაც. თავად ფილომენა იქნება *ჩაჩა* და *ვარმი*, რაკი დედამისის მაგივრად ჩაიბარებს მმართველობას *ჩაჩა* თემში. ჩემი მტკიცება აქ ისაა, რომ *ჩაჩას* და *ვარმის* გადათარგმნა მამაკაცად და ქალად ძალადობს იმ სათემო მიმართებაში, რომელიც *უტიანიას* მეშვეობით გამოიხატება. ფილომენამ ჩაჩავარმი ესპანურზე გადათარგმნა როგორც ურთიერთშემავსებელი საპირისპიროები. ბოლივიის ახალი კონსტიტუცია, მორალესის მთავრობა, და აბია იალას მკვიდრ მოსახლეთა მოძრაობები აცხადებენ, რომ ერთგულებენ *სუმა ყანანას* (ხშირად ითარგმნება, როგორც „ცხოვრება კარგად“). *ყამანასა* და *უტიანიას* შორის მიმართება მიანიშნებს ურთიერთშევესების მნიშვნელობასა და იმაზე, რომ მას ვერაფრით გამოვაცალკევებთ თემის აყვავებისგან კოსმიური ბალანსის წარმოების გამუდმებულ [პროცესში]. ჩაჩავარმის ვერც მნიშვნელობით, ვერც პრაქტიკაში ვერ გავმიჯნავთ *უტიანიასგან*; მეტიც, ის მას შეავსებს. ამიტომაც, *ჩაჩავარმის* განადგურება ვერ შეეთავსება *სუმა ყანანიას*.<sup>12</sup>

---

11 აიმარა – სამხრეთ ამერიკაში, ანდებისა და ალტიპლანოს რეგიონში მცხოვრები ამავე სახელწოდების ხალხის ენა. ბოლივიამ, პერუსა და ჩილეში აღიარებული ერთ-ერთ ოფიციალურ/ეთნიკური უმცირესობის ენაა.

12 მნიშვნელოვანია, რომ აქ არ „ვთარგმნო“. ამის გაკეთება შესაძლებლობას მოგცემდათ, გაგვოთ, რას ვამბობ, მაგრამ სინამდვილეში – არა, რადგანაც მე ვერ ვიტყვოდი იმას, რისი თქმაც მინდა, თუ ამ სიტყვებს ვთარგმნიდი. ამიტომაც, თუკი მე არ გადავთარგმნი და თქვენ ფიქრობთ, რომ ნაკლები გესმით, ან საერთოდ არ გესმით, მე ვფიქრობ რომ [ასე] უკეთ შეგიძლიათ გაიგოთ, რატომ არის ეს კოლონიურ გამიჯვნაზე ფიქრის მაგალითი.



მენამდვილად არ ვუჭერ მხარს იმას, რომ არ წავიკითხოთ, ან არ „დავინახოთ“ ადამიანური/არაადამიანური, მამაკაცი/ქალი ან მამრი/მდედრი დიქტომიების თავსმოხვევა ყოველდღიური ცხოვრების აგებისას – თითქოს ეს შესაძლებელი იყოს. ამის გაკეთება ნიშნავს, რომ დავმალეთ გენდერის კოლონიალურობა და ის გამოიციხავს კოლონიურ გამიჯვნაზე დაძაბული არსებობის და მასზე რეაქციების აღქმის – ნაკითხვის შესაძლებლობასაც კი. როცა მოვნიშნავ *ჩაჩავარმის* მამაკაცი/ქალად კოლონიურ თარგმანს, ვაცნობიერებ, რომ მამაკაცი და ქალი გამოიყენება ბოლივიური თემების ყოველდღიურ ცხოვრებაში, მათ შორის ინტერრასობრივ დისკურსში. კოლონიზაციისას გამოჩენილმა კომპლექსურმა გენდერულმა ნორმირებამ, რომელიც გენდერის კოლონიალურობის უშუალო ნაწილია, კოლონიური თარგმანი ყოველდღიურ ამბად აქცია. თუმცა, გენდერის კოლონიალურობისადმი წინააღმდეგობა ლინგვისტურადაც არსებობს კოლონიური ტრილობის დაძაბულობის პირობებში. პოლიტიკური ამოშლა, *გაენების* თანმხლები დაძაბულობა – ენის შიგნით ცხოვრების ფორმებს – ჩაჩავარმისა და მამაკაცი/ქალს შორის ააგებს გენდერის კოლონიალურობისადმი ლოიალურობას, ამოშლის რა კოლონიურ გამიჯვნაზე წინააღმდეგობის ისტორიას. ფილომენა მირანდას *უტანია* არ არის წარსულში ცხოვრება, *ჩაჩავარმის* გზით ცხოვრებაა. დღეს უტანიას შესაძლებლობა, ნაწილობრივ, დამოკიდებულია იმ ცხოვრებაზე, რომელსაც [ადამიანები ატარებენ] გაენების დაძაბულობაში კოლონიურ გამიჯვნაში.

### III. კოლონიური გამიჯვნა

უალტერმ მინიოლო თავის ნაშრომს, *ლოკალური ისტორიები/გლობალური პროექტები* იწყება იმის თქმით, „რომ ამ წიგნის მთავარი თემაა კოლონიური გამიჯვნა მოდერნული/კოლონიური მსოფლიო სისტემის ჩამოყალიბებასა და გარდაქმნას შორის“ (Mignolo 2000, ix). მინიოლოს ნაწერებში ფრაზა „კოლონიური გამიჯვნის“ მნიშვნელობა ღია ხდება. ლოკალურ ისტორიებში კოლონიური გამიჯვნა განმარტებული არ არის. მეტიც, განმარტებითი მიდგომა შეუთავსებელი იქნებოდა ამ ცნების მინიოლოსეულ წარდგინებასთან. ამიტომაც, როცა მინიოლოს ტექსტიდან

ციტატებს მოვიხიშო, მათ არ წარმოგიდგენთ როგორც „კოლონიური გამიჯვნის“ მისეულ განმარტებას. ნაცვლად ამისა, ეს სიტყვები წარუძღვებიან ჩემს ფიქრებს კოლონიურ გამიჯვნაზე გენდერის კოლონიალურობის შესახებ ტექსტის კომპლექსურობაში.

*კოლონიური გამიჯვნა არის სივრცე, სადაც ძალაუფლების კოლონიალურობა ხორციელდება. (მინიოლო 2000, ix)*

*როცა ანალიზში ძალაუფლების კოლონიურობას შემოვუძღვებით, „კოლონიური გამიჯვნა“ ხილვადი ხდება, და ევროცენტრიზმის ევროცენტრული კრიტიკის ეპისტემოლოგიური გახლეჩილობა გამოირჩევა ევროცენტრიზმის კრიტიკისგან, რომელიც კოლონიურ გამიჯვნაშია ფესვგადგმული“... (37)*

მე საფუძველი შევამზადე ამ დებულებებისთვის. შესაძლებელია, დავაკვირდეთ კოლონიალურ წარსულს და, როგორც დამკვირვებლებმა, დავინახოთ, როგორ მონაწილეობენ მკვიდრი მოსახლეები უცხო წარმოდგენებისა და პრაქტიკების დამკვიდრების თუ მათთვის დაბლა მდგომი პოზიციების მიჩენისა და მათ დამბინძურებლად და ბინძურად მიჩნევის პროცესში. ცხადია, ამის დანახვა ნიშნავს, ვერ დაინახო კოლონიალურობა. დაინახო კოლონიალურობა ნიშნავს, დაინახო ადამიანების მძლავრი დაკნინება ცხოველებამდე, ბუნებითად ნაკლებებამდე, რეალობის ისეთი შიზოიდური აღქმის შიგნით, რომელიც ადამიანს მიჯნავს ბუნებისგან, ადამიანურს – არა-ადამიანურისგან. ამგვარად, ის თავს გვახვევს ონტოლოგიას და კოსმოლოგიას, რომელიც თავისი ძალაუფლებითა და აგებულებით, დეჰუმანიზებულ არსებებს სრულად ართმევს ადამიანურობას, აღქმის, ადამიანური კომუნიკაციის ყოველგვარ შესაძლებლობას. დაინახო კოლონიალურობა ნიშნავს, დაინახო როგორც *jaqi*, პერსონა, არსება, რომელიც არსებობს მნიშვნელობის სამყაროში დიქტომიების გარეშე, და მხეცი – ორივე ნამდვილია, ორივე იბრძვის გადარჩენისთვის სხვადასხვა ძალის ქვეშ. ამიტომაც, დაინახო კოლონიალურობა ნიშნავს, დაინახო დეგრადაცია, რომელიც ცხოვრების ორ ყალიბს გვაძლევს და არსებები, რომლებიც ამ ყალიბებში ექცევიან. ასეთი არსების გაჩენას შესაძლებელს

გახდის მხოლოდ ამ ხლეჩვის, ამ ჭრილობის სრულად ათვისება; [ადგილის], სადაც მნიშვნელობა წინააღმდეგობრივია და მნიშვნელობა ამ წინააღმდეგობიდან ხელახლა იქმნება.

*[კოლონიური გამიჯვნა] არის სივრცე, სადაც ლოკალური ისტორიები, რომლებიც გამოიგონებენ და ნერგავენ გლობალურ პროექტებს, ხვდებიან ლოკალურ ისტორიებს, სივრცეს, სადაც გლობალური პროექტები უნდა ადაპტირდეს, [სადაც ისინი] უნდა მიიღონ, უარყონ, შეითვისონ ან უგულვებელყონ. (მინილო 2000, ix)*

*[კოლონიური გამიჯვნა], საბოლოოდ, არის როგორც ფიზიკური, ისე წარმოსახვითი ლოკაცია, სადაც ძალაუფლების კოლონიურობა მოქმედებს, პლანეტის გარშემო სხვადასხვა სივრცესა და დროში წარმოდგენილი ორი სახის ლოკალური ისტორიის კონფრონტაციაში. თუკი დასავლური კოსმოლოგია ისტორიულად გარდაუვალი საწყისი წერტილია, ორი სახის ლოკალური ისტორიის არაერთი კონფრონტაცია სცდება დიქტომიებს. ქრისტიანული და მკვიდრი ამერიკელების კოსმოლოგიები, ქრისტიანული და ამერიკელი ინდიელების კოსმოლოგიები, ქრისტიანული და ისლამური კოსმოლოგიები, ქრისტიანული და კონფუციანური კოსმოლოგიები, და სხვებიც, დიქტომიებს ქმნიან მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ ცალ-ცალკე განვიხილავთ, და არა მათი ერთმანეთთან მოდერნული/კოლონიური მსოფლიო სისტემის გეოისტორიული საზღვრების შიგნით შედარებისას. (ix)*

ამიტომაც, ის წარსული ამბავი არ არის. ის ცოდნის გეოპოლიტიკის საკითხია. ის [დაკავშირებულია] იმასთან, თუ როგორ ვანარმოებთ ფემინიზმს, რომელიც შეითვისებს რასიალიზებული ქალური და მამაკაცური ენერჯის გლობალურ პროექტებს და, გადაშლის რა კოლონიურ გამიჯვნას, ამ ენერჯიას მიმართავს ჩვენივე შესაძლებლობების მნიშვნელობის სამყაროების გასანადგურებლად. ჩვენი შესაძლებლობები თემობრიობაშია და არა დაქვემდებარებაში; მას ვერ შეხვდებით ჩვენზე აღმატებულთან თანასწორობაში, კოლონიურობის შემქმნელი იერარქიის საზღვრებ-

ში. ადამიანის ამგვარი კონსტრუქცია ისევ და ისევ ირყვნება მისი უშუალო კავშირით ძალადობასთან.

*კოლონიური გამიჯვნა ქმნის პირობებს დიალოგური სიტუაციებისთვის, რომლებშიც გახლეჩილი წარმოთქმა სუბალტერნული პერსპექტივიდან ხორციელდება, როგორც პასუხი ჰეგემონიურ დისკურსსა და პერსპექტივაზე. (მინილო 2000, ix)*

*კოლონიური გამიჯვნის გადალახვა შესაძლებელია მხოლოდ სუბალტერნულობის პერსპექტივიდან, მხოლოდ დეკოლონიზაციიდან, და, შესაბამისად, ახალი ეპისტემოლოგიური ნიადაგიდან, სადაც ზღვრული ამროვნება მუშაობს. (45)*

მე ამ ორ პარაგრაფს შორის ჭიდილს სწორედ იმიტომ ვხედავ, რომ თუკი დიალოგი მოდერნულ ადამიანთან უნდა შედგეს, მის მიერ კოლონიური გამიჯვნით დაკავება გულისხმობს მის ხსნას, მაგრამ ასევე მის თვითგანადგურებას. დიალოგი არა მხოლოდ შესაძლებელია კოლონიურ გამიჯვნაზე, არამედ აუცილებელიც კია მათთვის, ვინც წინააღმდეგობას უწევნენ დეჰუმანიზაციას განსხვავებულ და ერთმანეთში აღრეულ ლოკაციებზე. ამიტომ, მართლაც, გადალახვა შესაძლებელია, მხოლოდ სუბალტერნულობის პერსპექტივიდან, თუმცა არსებობის სიახლისაკენ.

*ზღვრული ამროვნება... კოლონიური გამიჯვნის ლოგიკური შედეგია... წარმოთქმის გახლეჩილი ლოკუსი სუბალტერნული პოზიციიდან განსაზღვრავს ზღვრულ ამროვნებას როგორც პასუხს კოლონიურ გამიჯვნაზე (x).*

*ის ასევე წარმოადგენს სივრცეს, სადაც სუბალტერნული ცოდნის აღდგენა და ზღვრული ამროვნების აღმოცენება ხდება. (ix)*

*კოლონიური გამიჯვნები, პლანეტის გარშემო, არის ადგილი ზღვრული ეპისტემოლოგიისათვის. (37)*

ჩემი შემოთავაზებაა, ფემინისტური ზღვრული აზროვნება, სადაც საზღვრის ლიმიტალურობა არის საფუძველი, სივრცე, სასაზღვრო მიწა – გლორია ანზალდუას (Gloria Anzaldúa) ტერმინი რომ ვიხმაროთ – და არა უბრალოდ გაყოფა, უბრალოდ ადამიანის სულისგან განძარცვულ აზრდილებს შორის დიქტომიური იერარქიების უსასრულო გამეორება.

მინილოს ნაშრომში კოლონიური გამიჯვნა ხშირად მოხმობილია სუბიექტური/ინტერსუბიექტურისგან განსხვავებულ დონეებზე. მაგრამ როცა „ზღვრულ აზროვნებს“ ახასიათებს, ანზალდუას ინტერპრეტირებისას, მინილოს ფიქრობს, რომ ანზალდუა ახორციელებს მას. ამის გაკეთებით, მინილოს მის ლოკუსს აღიქვამს გახლეჩილად. ნაკითხვა, რომელსაც მე გთავაზობთ, აღიარებს გენდერის კოლონიალურობასა და უარყოფას, წინააღმდეგობასა და პასუხს. ის თავისივე გაშუალებასთან ყოველთვის კონკრეტულად ადაპტირდება – ერთგვარად, შიგნიდან.

#### IV. გახლეჩილი ლოკუსის წაკითხვა

დეკოლონიური ფემინიზმისკენ მიმართული მუშაობის შემოთავაზებაში [ვგულისხმობ], რომ შევიცნოთ ერთმანეთი როგორც კოლონიურ გამიჯვნაზე გენდერის კოლონიალურობის მოწინააღმდეგე ისე, რომ მაინცა და მაინც იმ მნიშვნელობის სამყაროების ნაწილი არ ვიყოთ, საიდანაც კოლონიალურობისადმი წინააღმდეგობა ამოიზრდება. სხვა სიტყვებით, დეკოლონიური ფემინისტის ამოცანა იწყება იმით, რომ ის ხედავს კოლონიურ გამიჯვნას, მკაფიოდ ეწინააღმდეგება რა თავის ეპისტემოლოგიურ ჩვევას, ამოშალოს ის. [გამიჯვნის] დანახვით, ის თავიდან ხედავს სამყაროს, და შემდგომ, თავს ავალდებულებს, განაგდოს თავისი მოხიბლულობა „ქალით“, უნივერსალურით და იწყებს მეტის გაგებას კოლონიურ გამიჯვნაზე სხვა მოწინააღმდეგეების შესახებ.<sup>13</sup> ეს ნაკითხვა გამოდის სოციალურ-სამეცნიერო ობიექტივიზაციური ნაკითხვის წინააღმდეგ, ცდილობს რა, სანაცვლოდ გაიგოს სუბიექტები – ხაზი ესმე-

13 ერთმანეთის ისტორიების შესწავლა მნიშვნელოვანი ინგრედიენტია შეერთებული შტატების ფერადკანიან ქალებს შორის კოალიციების გასაგებად. აქ, ამ შესწავლას ახალ მიმართულებას ვაძლევ.

ბა აქტიურ სუბიექტურობას, რაკი გენდერის კოლონიალურობისადმი ნინაალმდეგობის გახლეჩილ ლოკუსს ეს წაკითხვა კოალიციურ სანყის წერტილზე ეძებს. სანყის წერტილზე, როგორც კოალიციურზე – რაკი გახლეჩილი ლოკუსი საერთოა – ფიქრისას, კოლონიურ გამიჯვნაზე ნინაალმდეგობის ისტორიები ის [ადგილია], სადაც უნდა დავსახლდეთ [და] ერთმანეთის შესახებ მეტი გავიგოთ. გენდერის კოლონიურობა შეიგრძნობა როგორც კონკრეტული, უშუალოდ დაკავშირებული ძალაუფლების განხორციელებებთან – ზოგი განხორციელება სხეულიდან სხეულს [მიემართება], ზოგი საკანონმდებლოა, ზოგი [იმ] ოთახში ხდება, სადაც მკვიდრ მდებარე-მხეც-არაცივილიზებულ-ქალებს აიძულებენ, დღე და ღამე ქსოვონ, ზოგიც – სააღსარებოში. ცირკულირებული ძალაუფლების კონკრეტულობასა და კომპლექსურობაში განსხვავებები არ აღიქმება განზოგადების დონეებად; განსხეულებული სუბიექტურობა და ინსტიტუციონალური თანაბრად კონკრეტულია.

მაშინ, როცა კოლონიურობა ცხოვრების ყველა ასპექტში იჭრება ძალაუფლების ცირკულირებით სხეულის, შრომის, კანონის დონეებზე, გადასახადების თავს მოხვევის და საკუთრებისა და მიწის ჩამორთმევის შემოღებით, მისი ლოგიკა და ქმედითობა ეჩხება სხვადასხვა კონკრეტულ ხალხს, რომელთა სხეულები, დაკავშირებული თვითები და სულიერ სამყაროსთან მიმართებები არ მიჰყვებიან კაპიტალის ლოგიკას. ლოგიკა, რომელსაც ისინი მისდევენ, ძალაუფლების ლოგიკისთვის მისაღები არ არის. ამ სხეულებისა და ურთიერთობების მოძრაობა საკუთარ თავს არ იმეორებს. არ ხდება სტატიკური და გაშეშებული. ყველა და ყველაფერი კვლავაც ძალაუფლებაზე რეაგირებს და, უმეტესწილად, რეაგირებს ნინაალმდეგობის – ეს არ გულისხმობს ღია დაუმორჩილებლობას, თუმცა ხანდახან ისიც გვხვდება – ისეთი გზებით, რომელიც შეიძლება იყოს ან არ იყოს სასარგებლო კაპიტალისთვის, მაგრამ არ არის მისი ლოგიკის ნაწილი. გახლეჩილი ლოკუსიდან, მოძრაობა წარმატებით ახერხებს, შეინარჩუნოს აზროვნების, ქცევის, და ურთიერთმიმართების შემოქმედებითი გზები, რომლებიც შეუთავსებელია კაპიტალის ლოგიკასთან. სუბიექტი, მიმართებები, საფუძველი და შესაძლებლობები გამუდმებით გარდაიქმნება, დამსხვრეული ლოკუსიდან გამოძერწავს რა ქსოვილს რომელიც ააგებს, შემოქმედებით, ადამიანებზე [მიბმულ] კვლავწარმოქმნას. ადაპ-

ტაცია, უარყოფა, მიღება, უგულებელყოფა და ინტეგრაცია არასდროს არის მხოლოდ წინააღმდეგობის იზოლაციის ფორმები, რაკი მათ ყოველთვის ასრულებს აქტიური სუბიექტი, რომელსაც დიდ წილად კოლონიურ გამიჯვნაზე გახლეჩილი ლოკუსით დასახლება აწარმოებს. მე მსურს, დავინახო მრავალგვარობა ლოკუსის გახლეჩვაში: როგორც გენდერის კოლონიალური განხორციელება, ისე წინააღმდეგობრივი რეაქცია თვითის, სოციალურის, დაკავშირებული თვითის, კოსმოსის სუბალტერნული ადქმის მხრიდან – ყველა მათგანს ფესვი ადამიანებზე [მიბმულ] მესხიერებაში აქვს გადგმული. დაძაბული მრავალგვარობის გარეშე, ან მხოლოდ გენდერის კოლონიალურობას, როგორც მიღწევას დავინახავთ, ან გაყინულ მესხიერებას, თვითის გაშეშებულ ადქმას, დაკავშირებულს სოციალურის პრეკოლონიურ გაგებასთან. რასაც მე ვხედავ, იმის ნაწილია დაძაბული მოძრაობა, ადამიანების მოძრაობა: ჭიდილი, ერთი მხრივ, დეჰუმანიზაციასა და ყოფნის კოლონიალურობის პარალიზს და, მეორე მხრივ, ყოფნის შემოქმედებით აქტივობას შორის.

ვერავინ შევწინააღმდეგებო გენდერის კოლონიალურობას მარტო. მას [შეგვიძლია] შევწინააღმდეგოთ, მხოლოდ სამყაროს ადქმის და მასში ცხოვრების იმგვარი გზის შიგნიდან, რომელიც საერთოა და რომელიც აღიარებს [სხვის] ქმედებებს [და], შესაბამისად, აღიარებს [მას]. ქმნას შესაძლებელს არა ინდივიდები, არამედ თემები ხდიან; ჩვენ ვაკეთებთ სხვასთან ერთად, და არა ინდივიდუალურ იზოლაციაში. ჩვენ აგვავებს სიცოცხლისმიერი პრაქტიკების, ღირებულებების, რწმენების, ონტოლოგიების, სივრცე-დროებისა და კოსმოლოგიების გადასვლა ერთიდან მეორეზე, ხელიდან ხელში. წარმოება იმ ყოველდღიურობისა, რომელშიც ვარსებობთ, აწარმოებს ჩვენს თვითს, გვაძლევს რა განსაკუთრებულ, მნიშვნელოვან ტანსაცმელს, საკვებს, ეკონომიკებს და ეკოლოგიებს, ფესტებს, რითმებს, საცხოვრებლებს და სივრცისა და დროის განცდებს. თუმცა, მნიშვნელოვანია, რომ ეს გზები უბრალოდ განსხვავებული არ არის. ისინი მოიცავენ ცხოვრების აღმატებას მოგებაზე, კომუნალიზმის – ინდივიდუალიზმზე, “estar”<sup>14</sup>-ის – წარმოებაზე, ურთიერთდაკავშირებული არსებების – იმ [არსებებზე], რომლებიც ისევ და ისევ დიქტომიურად იხლიჩებიან იერარქიულად და ძალადობრივად მონესრიგებულ ფრაგმენტ-

14 ესპ. – ყოფნა (მთ.შენ.)

ტებად. ყოფნის, შეფასების და რწმენის ეს გზები შენარჩუნდა კოლონი-ალურობის სანინაალმდეგო რეაქციაში.

დაბოლოს, მინდა გამოვხატო ინტერესი მომავალი კოალიციის ეთიკი-სადმი ორი თვალსაზრისით – ყოფნისა და დაკავშირებული ყოფნის, რომელიც განავრცობს და გადააჭდობს თავს ადამიანებს მიბმულ საფუძველზე (Lorde 2007). მე შემიძლია, მოვიაზრო დაკავშირებული თვითი როგორც პასუხი კოლონიურ გამიჯვნაზე გენდერის კოლონიურობის გახლეჩილი ლოკუსიდან. მას ზურგს უმაგრებს მნიშვნელობის ალტერნატიული, სათემო წყარო, რომელიც შესაძლებელს ხდის დახვეწილ რეაქციებს. [ზემონახსენები აღმატების] გაძლიერების შესაძლებლობის მიმართულება და დაკავშირებული თვითის შესაძლებლობა სძევს არა ჩაგრულთა პოზიციიდან მჩაგვრელთან ურთიერთობის გადააზრებაში, არამედ გამიჯვნის, მრავალგვარობის და კოალიციის ლოგიკის განვრცობა-გამიჯვნის წერტილზე (Lorde 2007). აქ, აქცენტი [უნდა გაკეთდეს] იმაზე, რომ შევინარჩუნოთ მრავალგვარობა რედუქციის წერტილზე – და არა იმაზე, რომ შევინარჩუნოთ ჰიბრიდული „პროდუქტი“, რომელიც ჩქმალავს კოლონიურ გამიჯვნას – ერთზე მეტი ლოგიკის დაძაბულ მოქმედებაში, [და საჭიროა] არა მისი სინთეზირება, არამედ გადალახვა. [ამ] ლოგიკებს შორისაა ის მრავალი ლოგიკა, რომელიც ჩაგვრის ლოგიკას ეჩხება: მრავალი კოლონიური გამიჯვნა, მაგრამ ჩაგვრის ერთი ლოგიკა. რეაქციები ფრაგმენტირებული ლოკუსებიდან შეიძლება იყოს კრეატიულად კოალიციური, [იმ] კოალიციის შესაძლებლობაზე ფიქრის გზა, რომელიც შეითვისებს დეკოლონიურობის და ფერადკანიან ფემინისტთა კოალიციის ლოგიკებს: სოციალური ერთიკის ოპოზიციური ცნობიერება (Sandoval 2000), რომელიც იყენებს იმ განსხვავებებს, რომლებიც ყოფნას შემოქმედებითს ხდიან [და] რომელიც შესაძლებელს ხდის ქმედებებს, რომლებიც სრულებით უმხედრდებიან დიქტომიების ლოგიკას (Lorde 2007). კოალიციის ლოგიკა დიქტომიების ლოგიკას უმხედრდება; განსხვავებები არასდროს აღიქმება დიქტომიებად, მაგრამ ამ ლოგიკას ჰყავს თავისი მონინაალმდეგე, ძალაუფლების ლოგიკის სახით. მრავალგვარობა არასდროს რედუცირდება.

ამრიგად, მე ამას მოვნიშნავ საწყისად, მაგრამ ეს არის საწყისი, რომელიც ემხრობა იმ ჭეშმარიტ ცნებას, რომელსაც მალდონადო ტორესმა „დეკოლონიური შემობრუნება“ უწოდა. ახლა უკვე შევითხვებიც მრავლ-



დება და პასუხებიც რთულდება. მათ სჭირდებათ, რომ აქცენტი კიდევ ერთხელ გავაკეთოთ იმ მეთოდოლოგიებზე, რომლებიც ჩვენს ცხოვრებებზე მუშაობენ – ამიტომაც, პასუხისმგებლობა უმაღლესია. როგორ გავიგოთ ერთმანეთის შესახებ? როგორ გავაკეთო ეს ისე, რომ თან არ ვავნოთ ერთმანეთს და თან გაბედულად დავინტერესდეთ ყოველდღიურის ქსოვილით, რომელმაც შეიძლება მწარე ღალატი გამოავლინოს? როგორ გადავიკვეთოთ მიტაცების გარეშე? ვისთან ერთად ვიმუშაოთ ამაზე? თეორიული აქ მყისიერად პრაქტიკულია. თავად ჩემს ცხოვრებას – დროს ტარების, ხედვის, ღრმა სევდის კულტივირების გზებს – სულს შთაბერავს დიდი ბრაზი და მიმართავს სიყვარული, რომელსაც ლორდე (2007), პერეზი (1999), და სანდოვალი (2000) გვასწავლიან. როგორ გამოვცადოთ ერთმანეთთან დიალოგში კოლონიურ გამიჯვნაზე შესვლა? როგორ გავიგოთ, როდის ვაკეთებთ ამას.

განა მართალი არ არის, რომ როცა ჩვენ, ვინც უარი ვთქვით შემოთავაზებაზე, რომლითაც თეთრკანიანი ქალები გამუდმებით მოგვმართავდნენ ცნობიერების ამაღლების ჯგუფებში, კონფერენციებზე, ვორკშოპებსა და ქალთა კვლევების პროგრამის შეხვედრებზე, ამ შემოთავაზებას კარის ჩარაზვად მივიჩნევდით იმ კოალიციისთვის, რომლის ნაწილიც ჩვენ მართლა ვიქნებოდით? განა მართალი არ არის, რომ ჩვენ აღიარების მშვიდი, სრული, არსებითი განცდა დაგვეუფლა, როცა ვიკითხეთ: „რას გულისხმობ, [როცა ამბობ], „ჩვენ“, თეთრკანიანო ქალო“? განა მართალი არ არის, რომ ჩვენ ეს შემოთავაზება სუჭურნერ თრუსის მხარეს მდგომებმა უარყავით და მზად ვიყავით, მათი პასუხიც უარგვეყო? განა მართალი არ არის, რომ ჩვენ უარყავით შემოთავაზება კოლონიურ გამიჯვნაზე, დარწმუნებულებმა, რომ მათთვის არსებობდა მხოლოდ ერთი ქალი, მხოლოდ ერთი რეალობა? განა მართალი არ არის, რომ ჩვენ უკვე ვიცნობთ ერთმანეთს, როგორც მხილველებს კოლონიურ გამიჯვნაზე; [მხილველებს], რომლებიც ისწრაფვიან კოალიციისაკენ, რომელიც არც იწყება და არც მთავრდება ამ შემოთავაზებით? ჩვენ წინ მივიწვევთ გადაკვეთების, კოლონიურ გამიჯვნაზე ერთმანეთის დანახვის დროს, ავაგებთ რა ახალ სუბიექტს ცოდნის და სიყვარულის ახალი, ფემინისტური გეოპოლიტიკისთვის.

## გამოყენებული ლიტერატურა

1. Aparicio, Juan Ricardo, and Mario Blaser, [unpublished manuscript.] La "CiudadLetrada" y la insurrección de saberes subyugados en América Latina.
2. Calla, Pamela, and Nina Laurie. 2006. Desarrollo, poscolonialismo y teoría geográfica política. In *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, ed. Nina Laurie and Maria Esther Pozo. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS.
3. Dean, Carolyn. 2001. Andean androgyny and the making of men. In *Gender in pre-Hispanic America*, ed. Cecilia Klein. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
4. Guaman Poma de Ayala, Felipe. 2009. *The first new chronicle and good government: On The history of the world and the Incas up to 1615*. Austin: University of Texas Press.
5. Gunn Alien, Paula. 1992. *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
6. Laqueur, Thomas. 1992. *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
7. Lorde, Audre. 2007. *Sister outsider: Essay and speeches*. Berkeley: The Crossing Press.
8. Lugones, Maria. 2003. Street walker theorizing. In *Pilgrimages/peregrinajes: theozing Coalitioan gainst multiple oppression*, e., Maria Lugones. Lanham, M d.: Rowman& Littlefield publishers, Inc. ----- 2007. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hyparia* 22 (1): 186-209.
9. Maldonado Torres, Nelson. 2008. *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham, N.C.: Duke University Press.
10. Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the lips: Gender and eros in mesoamerican religions*. Leiden and Boston: Brill.
11. Mignolo, Walter D. 2000. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
12. Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The invention of women: Making African sense of Western discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
13. Perez, Emma. 1999. *The decolonial imaginary: Writing chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press.
14. Pozo, Maria Esther, and Jhonny Ledezma. 2006. Género: trabajo agrícola y tierra en Raqaypampa. In *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, ed. Nina Laurie and Maria Esther Pozo. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS.
15. Quijano, Anibal. 1991. *Colonialidad, modernidad/raacialidad*. *Peru Indígena* 13 (29): 11-29. ----- 1995. Modernity, Identity and utopia in Latin America. In *The*

- postmodernism Debate in Latin America*, ed . J. Beverley, M. Aronna, and J. Oviedo. Durham, N.C.: Duke University Press.
16. Quijano, Anibal, and Immanuel Wallerstein, 1992. Americanity as a concepts, or the Americas in the modern world-system. ISSA1 134:549-47.
  17. Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
  18. Silko, Leslie Marmon. 2006. *Ceremony*. New York: Penguin Books.
  19. Silverblatt, Irene. 1990. Taller de historia oral Andina. La Mujer Andina en la historia. Chukiyawu: Ediciones del THOA. -----1998. *Moon, sun and witches*. Princeton: Princeton University Press.

