

თარგმანების კრებული

აირის გერიონი იანგი
ლია აბუ-ლელოდი
სილვია ფედერიჩი
ქრისტინ დელიუი და დიანა ლომარდი
გერილ ჯონსონ-ოლივი
ქეროლ ჰარინგტონი

EMC

თარგმანების კრებული

თბილისი, 2016



ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი

EMC

Human Rights Education and Monitoring Center

პუბლიკაცია მომზადებულია „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC)“ პროექტის „პოლიტიკური პარტიების დღის წესრიგებში გენდერის საკითხების შეტანა 2016 წლის არჩევნებში ქალი კანდიდატების გაძლიერების გზით“ ფარგლებში, რომელიც ხორციელდება ევროპის საბჭოს მხარდაჭერით.

პუბლიკაციაში გამოთქმული მოსაზრებები შესაძლოა არ გამოხატავდეს EMC-ის და ევროპის საბჭოს პოზიციას.

კრებულის შემდგენელი: მაია ბარქაია
ენობრივი რედაქტირება: ნინო კალატოზიშვილი
დაკაბადონება: თორნიკე ლორთქიფანიძე
ყდის დიზაინი: სალომე ლაცაბიძე

„ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)“
მისამართი: ი.აბაშიძის 12ა, თბილისი, საქართველო
ტელ: +995 032 2 23 37 06
ელ.ფოსტა: humanrightsemc@gmail.com
www.emc.org.ge
<https://www.facebook.com/RIGHTSEMC>

სარჩევი

მმართველობის ფორმა და ჯგუფების განსხვავებულობა: საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალის კრიტიკა	07
<i>აირის მერიონ იანგი</i>	
შესავალი: სჭირდებათ თუ არა მუსლიმ ქალებს ხსნა?	33
<i>ლაილა აბუ-ლულოდი</i>	
თავი 1: სჭირდებათ თუ არა მუსლიმ ქალებს ხსნა?	53
<i>ლაილა აბუ-ლულოდი</i>	
ანაზღაურება საშინაო შრომისთვის	73
<i>სილვია ფედერიჩი</i>	
კვლავაც კაპიტალიზმის ნაწილი? მარქსისტულ-ფემინისტური პერსპექტივები ოჯახზე	82
<i>ქრისტინ დელფი & დიანა ლეონარდი</i>	
საერთო თემები, განსხვავებული კონტექსტები: მესამე სამყაროს ქალები და ფემინიზმი	118
<i>შერილ ჯონსონ-ოდიმი</i>	
<i>Governmentality</i> და ქალთა ტრანსნაციონალური მოძრაობების ძალაუფლება	133
<i>ქეროლ ჰარინგტონი</i>	

მმართველობის ფორმა და ჯგუფების განსხვავებულობა: საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალის კრიტიკა

ავტორი: აირის მერიონ იანგი
მთარგმნელი: თამთა მელაშვილი

საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალი თანამედროვე პოლიტიკური ცხოვრების ემანსიპატორული ბიძგი გახდა. როდესაც ბურჟუაზია, მოქალაქეებისთვის თანასწორი პოლიტიკური უფლებების მოთხოვნით, არისტოკრატის პრივილეგიებს შეედავა, ქალები, მუშები, შავკანიანები, ებრაელები და სხვანი, მოქალაქეობის სტატუსის გარეშე დარჩნენ. თანამედროვე პოლიტიკური თეორია აცხადებს, რომ მორალურად ყველა ადამიანი ერთნაირად ღირებულია, როგორც ჩაგრულთა სოციალურმა მოძრაობებმა მოიაზრეს, ყველა ადამიანისთვის სრული მოქალაქეობრივი სტატუსის მინიჭება და კანონის თანაბარი მფარველობა.

მოქალაქეობა საყოველთაოა. ყველა მოქალაქეა. თანამედროვე პოლიტიკური აზროვნება გულისხმობდა, რომ მოქალაქეობის საყოველთაოობა გულისხმობს საყოველთაობას იმ გაგებით, რომ მოქალაქეობის სტატუსი სცდება რაიმე ტიპის განსაკუთრებულობასა და განსხვავებულობას. როგორც უნდა იყოს ადამიანებს შორის სოციალური ან ჯგუფური განსხვავება – უთანასწორობა სიმდიდრეში, სტატუსსა თუ ძალაუფლებაში, ჩართულობა სამოქალაქო საზოგადოების ყოველდღიურ საქმიანობაში, მოქალაქეობა ყველას აძლევს თანაბარ სტატუსს – როგორც ტოლს, სწორს. თანასწორობა, როგორც ერთგვარობა, საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალი, მოქალაქეობის ყველა ადამიანზე გავრცელების გარდა, მოიცავს, როგორც მინიმუმ, ორ მნიშვნელობას: ა) საყოველთაოობა განისაზღვრება როგორც განსაკუთრებულის საპირისპირო – რა აქვთ მოქალაქეებს საერთო, უპირისპირდება იმას, თუ რა აქვთ მათ განსხვავებული ბ) საყოველთაოობა კანონებისა და წესების მნიშვნელობით, რაც ერთსა და იმავეს ამბობს და ერთნაირად მოქმედებს ყველაზე; კანონები და წესები, რომლებიც ბრმა ინდივიდუალური და ჯგუფური განსხვავებულობების მიმართ.

მრისხანე, ზოგჯერ კი სისხლიანი პოლიტიკური ბრძოლის დროს მე-19 და მე-20 საუკუნეში, ვინც გარიყულ და არაპრივილეგირებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდა, ფიქრობდა, რომ სრული მოქალაქეობრივი სტატუსი, ანუ თანასწორი პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების მოპოვება, თავისუფლებასა და თანასწორობამდე მიიყვანდა. თუმცა ახლა, მე-20 საუკუნის ბოლოს, როდესაც ლიბერალურ კაპიტალისტურ საზოგადოებებში სამოქალაქო უფლებები ყველას აქვს, ზოგიერთი ჯგუფის წევრი კვლავ მეორეხარისხოვან მოქალაქედ მიიჩნევს თავს. ახლახან ჩაგრული და გარიყული ჯგუფების სოციალურმა მოძრაობებმა საკითხი დასვეს, რატომ არ მოიტანა სოციალური სამართლიანობა და თანასწორობა საყოველთაო სამოქალაქო უფლებებმა. პასუხის ნაწილი სწორხაზოვნად მარქსისტულია: სოციალური აქტივობები, რომლებიც ყველაზე მეტად განსაზღვრავს ინდივიდისა თუ ჯგუფის სტატუსს, ანარქიული და

ოლიგარქიულია. ეკონომიკური ცხოვრება არ არის საკმარისად კონტროლირებადი მოქალაქეების მიერ ისე, რომ ზეგავლენა იქონიოს ჯგუფების არათანაბარ მოპყრობასა და სტატუსზე. ვფიქრობ, ეს მნიშვნელოვანი და სწორი შეფასებაა იმის შესახებ, თუ რატომ არ აღმოფხვრა თანასწორმა მოქალაქეობამ ჩავვრა, მაგრამ ამ სტატი-აში სხვა მიზეზებზე შევჩერდები, რომელიც უფრო პოლიტიკისა და მოქალაქეობის მნიშვნელობისათვის არის მახასიათებელი და ასახავს თანამედროვე აზროვნებაში ჰპოვებს.

ნაგულისხმევი კავშირი, ერთი მხრივ, „მოქალაქეობა ყველასთვის“ გაგებასა და, მეორე მხრივ, მოქალაქეობის ორნაირ მნიშვნელობას შორის – გქონდეს ისეთივე ცხოვრება, როგორც სხვებს და გექცეოდნენ ისე, როგორც სხვებს – თავისთავად პრობლემაა. ჩაგრულთა თანამედროვე სოციალურმა მოძრაობებმა შეასუსტა ეს კავშირი. ისინი, ასიმილაციის გაიდვალების საწინააღმდეგოდ, ჯგუფის განსაკუთრებულობასა და ღირსებას ამტკიცებენ. მათ ასევე კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენეს, რამდენად სამართლიანია, კანონი და მმართველობა ყველა ჯგუფს ერთნაირად ეპყრობოდეს. ამ გამონკვევებში ჩანასახობრივი დიფერენცირებული მოქალაქეობის ცნებაა, როგორც საუკეთესო გზა – სრულყოფილად მოხდეს მოქალაქეობაში ყველას ჩართვა და მონაწილეობა.

ამ სტატიაში ვაცხადებ, რომ საყოველთაო მოქალაქეობა ყველას მონაწილეობისა და ჩართულობის გაგებით, ეწინააღმდეგება საყოველთაობის ორ სხვა გაგებას, რომელშიც თანამედროვე პოლიტიკური იდეებია ჩაშენებული და არ ნიშნავს ერთსა და იმავეს. საყოველთაობა, როგორც განზოგადებულობა და საყოველთაობა, როგორც თანაბარი მოპყრობა. პირველ რიგში, საზოგადო ნების გამოძახებელი სამოქალაქო მოქმედებათა იდეალი, რომელიც სცდება რომელიმე კონკრეტული ჯგუფის, ვითარების, ინტერესის განსხვავებულობას, პრაქტიკულად, გამორიცხავს იმ ჯგუფებს, რომელთაც ვერ შეძლეს საერთო ხედვის მიღება. მოქალაქეობის იდეა, როგორც საყოველთაო ნების გამოხატულება, მიმართულია მოქალაქეების ჰომოგენიზაციისკენ. იმის გათვალისწინებით, რომ დღეს მოქალაქეობის ხელახლა გააქტიურებული მომხრეები ინარჩუნებენ საზოგადო ნებისა და საყოველთაო ცხოვრების იდეებს. ისინი ბრმად ისევ ემხრობიან იმავე ექსკლუზიასა და ჰომოგენურობას. აქედან გამომდინარე, ვაცხადებ, რომ ყველას მონაწილეობა და ჩართვა გადაწყვეტილების მიღებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მოითხოვს მექანიზმებს ჯგუფების წარმომადგენლობითობისთვის. მეორეც, იქ, სადაც ჯგუფებს შორის არსებობს სხვაობა კულტურაში, შესაძლებლობებში, ღირებულებებსა და ქცევაში და ამ ჯგუფებს შორის ზოგიერთი პრივილეგირებულია, თანაბარი მოპყრობის პრინციპის მკაცრად დაცვა ხელს შეუწყობს ჩავვრისა თუ არაპრივილეგირებული მდგომარეობების შენარჩუნებას. ასე რომ, ყველას ჩართვა და მონაწილეობა სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუციებში, ხანდახან მოითხოვს განსაკუთრებული უფლებების არტიკულირებას, რომელიც ერგება ჯგუფთა განსხვავებულობას ჩავვრისა და არახელსაყრელი პირობების აღმოსაფხვრელად.

1. მოქალაქეობა როგორც განზოგადებულობა

ბევრი თანამედროვე პოლიტიკის თეორეტიკოსი კაპიტალისტურ კეთილდღეობის საზოგადოებებს დეპოლიტიზებულად მიიჩნევს. მისი ინტერესთა ჯგუფების პლურალიზმი პოლიტიკის კეთების პრივატიზებას ავტონომიურ, მარეგულირებელ ჯგუფებსა და ორგანოებს შორის კულუარული გარიგებებით ახდენს. ინტერესთა ჯგუფის პლურალიზმი ფრაგმენტაციას უკეთებს პოლიტიკასაც და ინდივიდთა ინტერესებსაც, ართულებს ამ საკითხების ერთმანეთთან მიმართებაში შეფასებას და პრიორიტეტების გამოკვეთას. მეტიც, ფრაგმენტული და პრივატიზებული პოლიტიკური პროცესები ხალხს უწყობს უფრო ძლიერთა ინტერესების დომინირებას¹.

პოლიტიკური პროცესების პრივატიზაციის საპასუხოდ ბევრი ავტორი განახლებული საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და განახლებული მოქალაქეობრივი ვალდებულებებისაკენ მოგვიწოდებს. დემოკრატია მოითხოვს, რომ კეთილდღეობის კორპორაციული საზოგადოებების მოქალაქეები გამოფხიზლდნენ კონზიუმერისტული თვლემიდან, შეედავონ ექსპერტებს, რომლებიც მართვის ერთადერთ უფლებას აღიარებენ და კოლექტიურად აიღონ კონტროლი თავიანთ სიცოცხლესა და ინსტიტუციებზე აქტიური დისკუსიების პროცესის საშუალებით, რომელიც კოლექტიური გადანყვებილებების მისაღებად იქნება მიმართული.² მონანილეობითი დემოკრატიის ინსტიტუციებში მოქალაქეები ავითარებენ და ახორციელებენ მსჯელობის, დისკუსიისა და სოციალიზაციის შესაძლებლობებს, რაც სხვა შემთხვევაში, გამოუყენებელია და რაც მათ საშუალებას აძლევს, თავიანთი გარსიდან გამოვიდნენ; სამართლიანობის დაცვითა და პატივისცემით გაუსწორონ თვალი სხვათა საჭიროებებს. ბევრი, ვინც კაპიტალისტური კეთილდღეობის საზოგადოებაში პოლიტიკის პრივატიზაციის საწინააღმდეგოდ მოქალაქეობის ღირსებებს იყენებს, მას წარმოადგენს როგორც მოდელს თანამედროვე პოლიტიკური ცხოვრებისთვის ისე, როგორც ამას მაკიაველი, უფრო მეტად კი რუსო აკეთებდა.³

ამ ტიპის სოციალური კრიტიკით ვეთანხმები იმას, რომ ინტერესთა ჯგუფის პლურალიზმი, რადგან ის პრივატიზებული და ფრაგმენტულია, კორპორაციული, სამხედრო და სხვა ძალაუფლებრივი ინტერესების დომინაციას ამსუბუქებს. მიმაჩნია, რომ მათთან ერთად დემოკრატიული ინსტიტუციებისთვის საჭარო დისკუსიების ინსტიტუციონალიზაციაა საჭირო, თუმცა არსებობს სერიოზული პრობლემები უკრიტიკოდ მოვიაზროთ სამოქალაქო საზოგადოების ის იდეალები, რომლებიც თანამედროვე

1 თეოდორ ლოუვის მიერ ინტერესთა ჯგუფის ლიბერალიზმის პრივატიზებული ოპერაციების კლასიკური ანალიზი ამერიკულ პოლიტიკას აღწერს. იხ. *The End of Liberalism* (New York: Norton, 1969). შედარებით ახალი ანალიზი ნახეთ: Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon, 1973); Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984); John Keane, *Public Life in Late Capitalism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984); Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984).

2 ასეთი დემოკრატიის უახლესი განხილვა იხ. Philip Green, *Retrieving Democracy* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1985).

3 ორივე, ბარბერი და კენი სამოქალაქო საქმიანობის რუსოსეულ გაგებას თანამედროვე მონანილეობითი დემოკრატიის მოდელად აღიარებს, ისევე, როგორც ამას კეროლ პეიტმანი აკეთებს თავის კლასიკურ ნაშრომში *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). (პეიტმანის პოზიცია, რა თქმა უნდა, შეიცვალა). იხ. ასევე James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984).

პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციიდან მომდინარეობს⁴. საერთო ნებით მოქალაქეობის საჯარო სფეროს გამოხატულმა იდეალმა, შეხედულებამ იმის შესახებ, რომ მოქალაქეებს აქვთ საერთო, რაც ფარავს მათ სხვადასხვაობებს, ფაქტობრივად, იმოქმედა, როგორც მოქალაქეთა ჰომოგენიზაციის მოთხოვნამ. წინა საუკუნეში ღიად რიყავდნენ ჯგუფებს, რომლებიც განსხვავებულად აღიქმებოდნენ. ჩვენ დროში, უნივერსალური საზოგადოების იდეალის საერთო ნების მომცველი, გამრიყავი შედეგები, დახვეწილია და ფართოდ გაზიარებული.

სამოქალაქო რესპუბლიკელობის ტრადიცია კრიტიკულ წინააღმდეგობაშია ჰობსისა და ლოკის ინდივიდუალისტური კონტრაქტის თეორიასთან. იქ, სადაც ლიბერალური ინდივიდუალიზმი სახელმწიფოს განიხილავს კონფლიქტის მედიაციასა და ქმედებათა რეგულირებისთვის აუცილებელ ინსტრუმენტად ისე, რომ ადამიანებს ჰქონდეთ საშუალება, მისდიონ პირადს, რესპუბლიკური ტრადიცია თავისუფლებასა და ავტონომიას საჯარო მოქალაქეობრივ ქმედებებში ათავსებს. საჯარო დისკუსიებსა და კოლექტიურ გადაწყვეტილებათა მიღების პროცესებში მონაწილეობით მოქალაქეები სცდებიან თავიანთი ცხოვრებისა და ინტერესების საზღვრებს; საერთო სარგებლობისთვის საერთო ხედვას შეიმუშავენ. მოქალაქეობა ადამიანის ცხოვრების უნივერსალობის გამოხატულებაა. ის რაციონალობისა და თავისუფლების სფეროა და კერძო საჭიროებას, ინტერესსა თუ სურვილს უპირისპირდება.

მოქალაქეობის ამ გაგებაში არაფერი მოიაზრებს ისე ყველა ჯგუფისადმი მოქალაქეობის გავრცობას, როგორც უნივერსალობის დაპირისპირება ცალკეულთან, საერთოსი – დიფერენცირებულთან. თუმცა ზოგიერთი თანამედროვე რესპუბლიკელი საპირისპიროს ფიქრობდა. მაშინ, როდესაც ისინი განადიდებდნენ მოქალაქეობას, როგორც ადამიანობის უნივერსალობის გამოხატულებას, გაცნობიერებულად გამოირიცხვდნენ ზოგიერთ ადამიანს იმის საფუძველზე, რომ მათ არ შეეძლოთ საერთო ხედვის მიღება, ან იმიტომ, რომ მათი ჩართვა დაქსაქსავდა და გაყოფდა საზოგადოებას. საერთო სიკეთების, ნების, გაზიარებული საზოგადოებრივი ცხოვრების იდეებს მოქალაქეობის ჰომოგენიზაციის წინეხამდე მივყავართ.

ფემინისტებმა განსაკუთრებით გაანალიზეს, რამდენად არ არის ის დისკურსი მხოლოდ მეტაფორული, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოებას ძმობას უკავშირებს. თანამედროვე სახელმწიფო კაცებმა დაარსეს და მისი საჯარო სივრცე, რომელიც საყოველთაო ღირებულებად და ნორმად აღიარეს, სპეციფიკურად მასკულინური გამოცდილებიდან აღმოცენდა: მათ შორის ღირსების სამხედრო ნორმები და ჰომოეროტიული ამხანაგობა, ღირსეული კონკურენცია და დამოუკიდებელ აგენტებს შორის მოლაპარაკება, რაციონალური გონების უემოციო ტონებში ჩამოყალიბებული დისკურსი.

4 ბევრი, ვინც სამოქალაქო საზოგადოებას განადიდებს, რა თქმა უნდა, მაგალითად მოჰყავს ძველი პოლისები. იხ. Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (San Francisco: Sierra Club Books, 1987). თუმცა ამ სტატიამ ვარჩევ, თანამედროვე პოლიტიკური აზროვნებით შემოვიფარგლო. ძველი ბერძნული პოლისის იდეა თანამედროვე დისკუსიებში ხშირად მოქმედებს, როგორც იდეა ფესვების გარეშე, სამოთხე, რომლიდანაც გამოგვდევნეს და სადაც დაბრუნება გვინდა. ამ მხრივ, ძველი ბერძნული პოლისის იდეა ხშირად სამოქალაქო ჰუმანიზმის ძირითად იდეებს მოიცავს.

ზოგიერთმა ავტორმა განაცხადა, რომ საყოველთაო საჯარო სივრცეში მოქალაქეობის ღირსებების განდიდებით თანამედროვე კაცები გაექცნენ სექსუალურ მრავალფეროვნებას, არ აღიარეს ყოფის სხვა ფორმა, რომელსაც თავად ბოლომდე ვერ იგებდნენ, ასევე ბუნებაზე დამოკიდებულებას, მორალსა და განსახიერებას, რომელსაც ქალები წარმოადგენენ⁵. დაპირისპირება მოქალაქეობის საჯარო სფეროს უნივერსალობასა და პირადი ინტერესის განსაკუთრებულობას შორის გარდაიქმნა გონებისა და ვნების, მასკულიზურისა და ფემინურობის დაპირისპირებად.

ბურჟუაზიულმა სამყარომ შრომის მორალური დაყოფის ინსტიტუციონალიზაცია მოახდინა გონებასა და ემოციას შორის, სადაც გონება კაცს მიაკუთვნა, ემოცია, გრძობა, სხეულებრივი საჭიროებები კი ფემინურად განსაზღვრა. საჯარო სივრცის, როგორც კაცური, მოქალაქეობრივი თვისების, განზოგადებულად, დამოუკიდებლად და უგრძობებლად განსაზღვრამ ოჯახი შემოფარგლა ადგილად, სადაც ემოცია, გრძობა და სხეული განთავსდა⁶. ამგვარად, საჯარო სივრცის განზოგადებულობა დამოკიდებულია ქალთა გამორიცხვაზე, რომლებიც კერძო სფეროზე არიან პასუხისმგებელნი, რომელთაც აკლიათ რაციონალობა და დამოუკიდებლობა, რაც კარგი მოქალაქისთვის აუცილებელია.

მაგალითად, რუსომ საზოგადოების საჯარო სფეროდან განდევნა ქალები, როგორც სხეულზე, სურვილსა და ემოციურობაზე პასუხისმგებელნი. სურვილები და სხეულებრივი საჭიროებები საჯარო დებატებში რომ გადაგვეტანა, საზოგადოებრივ წინდახედულებას წყალს შევეყენებდით მისი ერთობის დარღვევით. მეტიც, კერძო სფეროს ქალები უნდა განაგებდნენ. მათი საშიში სექსუალობაც ქორწინების საზღვრებში უნდა მოექცეს. ქალის უმანკოება ოჯახს ცალკეულ ერთობად შეანარჩუნებს. ქალის, სისხლის აღრევა და უკანონო ბავშვების დაბადება თავიდან იქნება აცილებული. უმანკოების გამო, ქალებმა, თავის მხრივ, კაცების სურვილები პოტენციურად გამანადგურებელ იმპულსებად აღიქვეს, რომელიც მორალური აღზრდის საშუალებით უნდა „დაშოშინდეს“. კაცების მხრიდან ქალების სურვილი საფრთხეს უქმნის ისევე, როგორც საზოგადოების რაციონალობასა და უნივერსალობას, ასევე საჯაროსა და პირადს შორის არსებულ მკაფიო კავშირს. როგორც სურვილისა და ემოციის კერძო სფეროს „მცველებმა“, ქალებმა უნდა უზრუნველყონ, რომ კაცების იმპულსებმა აზროვნების უნივერსალობა კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დააყენოს. ქალის მიერ შენახული წმინდა „კერიის“ მორალურობა ასევე შეამსუბუქებს ბიზნესისა და კომერციის ინდივიდუალისტურ იმპულსებს, რადგან კონკურენცია, ისევე, როგორც სექსუალობა, მუდმივად ემუქრება მმართველობის ფორმის ერთიანობას.⁷

5 ib. Fortune Is a Woman (Berkeley: University of California Press, 1984). Carole Pateman's recent writing also focuses on such analysis. See, e.g., Carole Pateman, *The Social Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988). See also Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power* (New York: Longman, 1983), chaps. 7 and 8.

6 ib. Susan Okin, „Women and the Making of the Sentimental Family,” *Philosophy and Public Affairs* 11 (1982): 65-88; see also Linda Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (New York: Columbia University Press, 1986).

7 რუსოს ქალებისადმი დამოკიდებულების ანალიზი იხილეთ: Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978); Lynda Lange, „Rousseau: Women and the General Will,” in *The Sexism of Social and Political Theory*, ed. Lorene M. G. Clark and Lynda Lange (Toronto: University of Toronto Press, 1979); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981); „Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking,” *Political Theory* 13 (1985): 19-37. On Rousseau on women, see also Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

საჭიროა გვახსოვდეს, რომ მოქალაქეობის უნივერსალობა, ჩასახული, როგორც განზოგადებულობა, ქალების გარდა სხვა ჯგუფებსაც გამოირიცხავდა. ევროპელმა და ამერიკელმა რესპუბლიკელებმა ოდნავი წინააღმდეგობა დაინახეს მოქალაქეობის საყოველთაობის გავრცელებაში, რომელიც გამოირიცხავდა ზოგიერთ ჯგუფს იმიტომ, რომ მოქალაქეობის იდეა ყველასთვის ერთია, რაც პრაქტიკაში ითარგმნება მოთხოვნად: ყველა მოქალაქე ერთნაირი იყო. თეთრ, ბურჟუა რესპუბლიკელთა ღირსებად გაცხადდა რაციონალობა, პატიოსნება, თავშეკავებულობა, ვნებისა და კომფორტისკენ მისწრაფების უქონლობა. შესაბამისად, სურვილზე ამადლება და საერთო კეთილდღეობისთვის ზრუნვა. ეს გულისხმობდა მოქალაქეობიდან ღარიბებისა და მუშახელის განდევნას იმ მიზეზით, რომ ისინი ზედმეტად მოტივირებულნი იყვნენ საერთო საზოგადოებრივი ხედვის მისაღებად. ამ მხრივ, ამერიკის კონსტიტუციის შემქმნელნი ფრანგ თანამოძმეებთან შედარებით უფრო მეტად ეგალიტარულნი არ ყოფილან. მათ საზოგადო ინტერესისადმი ვალდებულების დესტრუქციის შიშით საჯარო სივრცეზე მუშათა კლასის ხელმისაწვდომობა შეზღუდეს.

ამერიკაში ადრეული რესპუბლიკელები დაუფარავად გამოხატავდნენ მოქალაქეთა ჰომოგენურობის საჭიროებას, შიშობდნენ, რომ ჯგუფთა სხვაობა პრობლემას შეუქმნიდა საზოგადო ინტერესისადმი ვალდებულებას. ეს ნიშნავდა, რომ რესპუბლიკის ტერიტორიაზე შავკანიანებისა და ინდიელების, მოგვიანებით კი, მექსიკელებისა და ჩინელების არსებობა წინ სწევდა ასიმილაციის, დეჰუმანიზაციის, მოსპობის საშიშროებას, რომელთა სხვადასხვა კომბინაცია იყო გამოყენებული, თუმცა ეს ჯგუფები, როგორც თანასწორნი, საჯაროდ არასოდეს უღიარებიათ. ისეთი რესპუბლიკელებიც კი, როგორც ჯეფერსონი იყო, შავ და წითელკანიანებს განსაზღვრავდა ველური ბუნებისა და ვნებების მქონედ, ზუსტად ისე, როგორც ქალებს – კერძო სფეროს გარეთ თავაშევებულად და ხარბებად. მორალური, ცივილიზებული რესპუბლიკელის ცხოვრება განისაზღვრებოდა ჩამორჩენილი და არაკულტურული სურვილის საპირისპიროდ, რომელიც ქალებსა და არათეთრკანიან მამაკაცებს ახასიათებდათ⁸. მსგავსი ლოგიკა მოქმედებდა ევროპაშიც, სადაც განსაკუთრებული სამიზნე ებრაელები იყვნენ⁹.

მსგავსი ექსკლუზიები შემთხვევითი არ ყოფილა და საკმაოდ თანმიმდევრულადაც იყო გაიგივებული თეორეტიკოსების მიერ საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალთან, რაც საჯარო და კერძო სფეროების დაყოფის პირდაპირ შედეგს წარმოადგენდა, რომელმაც საჯარო განსაზღვრა განზოგადებულობად, სადაც ყველა ტიპის განსაკუთრებულობა გამოირიცხა. კერძო სფერო კი განისაზღვრა ემოციის, აფილიაციის, საჭიროებისა და სხეულის სფეროდ. იმდენად, რამდენადაც დიქტომია კვლავ არსებობს, ექსგანდევნილთა – ქალების, მუშების, ებრაელების, შავკანიანების, აზიელების, ინდიელების, მექსიკელების – ინკლუზიას თან მოაქვს ჰომოგენურობა, რომელიც თრგუნავს საზოგადოებაში ჯგუფთა განსხვავებულობასა და განდევნილ ჯგუფებს და, პრაქტიკულად, პრივილეგირებული ჯგუფების მიერ დაწესებული ნორმებით განსაზღვრავს.

8 ob. Ronald Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in 19th Century America* (New York: Knopf, 1979).

9 George Mosse, *Nationalism and Sexuality* (New York: Fertig, 1985).

ინტერესთა ჯგუფის ლიბერალიზმის თანამედროვე კრიტიკოსებს, რომლებიც განახლებული საზოგადოებრივი ცხოვრებისკენ მოგვიწოდებენ, რა თქმა უნდა, არ აქვთ განზრახული, მოქალაქეობიდან გარიცხონ რომელიმე ზრდასრული ადამიანი ან ადამიანთა ჯგუფი. ისინი დემოკრატები არიან და სჯერათ, რომ პოლიტიკურ ცხოვრებაში ყველა მოქალაქის ჩართვა და მონაწილეობა სამართლიან და კეთილგონიერ გადანაცვტილებასა და ისეთ პოლიტიკაში მიგვიყვანს, რომელიც ავითარებს მოქალაქეთა შესაძლებლობებსა და მათ ურთიერთმიმართებას. მიუხედავად ამისა, მსგავსი ხაზგასმა განზოგადებულობასა და საერთოობაზე მონაწილეობითი დემოკრატიის მხარდამტყრების მხრიდან განსხვავებულობის დათრგუნვის საფრთხეს ქმნის.

ყურადღებას გავამახვილებ ბენჯამინ ბარბერის ტექსტზე, რომელიც თავის წიგნში – „ძლიერი დემოკრატია“ მონაწილეობითი დემოკრატიული პროცესების კონკრეტულ ხედვას წარმოადგენს. ბარბერი აღიარებს დემოკრატიული საზოგადოების შენარჩუნების საჭიროებას, ჯგუფების განზახვით და განუზრახველად ექსკლუზიის გარეშე, თუმცა არაფერს გვთავაზობს საყოველთაო ჩართვისა და მონაწილეობისთვის. ის ასევე გაცხარებით ეკამათება პოლიტიკის თანამედროვე თეორეტიკოსებს, რომელთაც ემოციური განზომილებებისგან განმედილი პოლიტიკური დისკურსის მოდელი შექმნეს. ასე რომ, ბარბერს არ ეშინია, დაამსხვიროს საზოგადოების განზოგადებულობა და რაციონალობა სხეულისა და სურვილის საშუალებით, როგორც ამას მე-19 საუკუნის რესპუბლიკელი თეორეტიკოსები აკეთებდნენ, თუმცა სამოქალაქო საზოგადოებას კვლავ განზოგადებულად განსაზღვრავს ჯგუფის ერთობის, განსაკუთრებული საჭიროებისა და ინტერესის საწინააღმდეგოდ. ერთი მხრივ, ის ხაზგასმით განასხვავებს მოქალაქეობის საჯარო სივრცეს და სამოქალაქო აქტივობას და, მეორე მხრივ, ცალკეული იდენტობების, როლების, აფილიაციების, ინტერესების კერძო სფეროს. განსაკუთრებული ინტერესების მიდევნება, ცალკეული ჯგუფების მოთხოვნები – ამას ყველაფერს საზოგადოების შიგნით უნდა ჰქონდეს ადგილი საერთო ხედვის შესამუშავებლად. მონაწილეობითი დემოკრატიის ბარბერისეული ხედვა კვლავ წინააღმდეგობას ეყრდნობა საზოგადო ინტერესის საჯარო და განსაკუთრებული ინტერესის პირად სივრცეებს შორის¹⁰.

აღიარებს რა უმრავლესობის კანონის პროცედურებსა და უმცირესობის უფლებათა დაცვის საშუალებებს, ბარბერი აცხადებს: „ძლიერი დემოკრატია ნაწილს ყოველწინაირ დაყოფაზე და უმრავლესობის არსებობას ორმხრივი სარგებლის მქონე ურთიერთობის მარცხად აღიარებს.“ (გვ. 207) მისი განცხადებით, მოქალაქეთა ერთობის „არსებობას განსაზღვრავს, რაც საერთო აქვთ ამ ერთობაში შემავალთ“ (გვ.232), რაც სცდება კერძო საჭროებებსა და სურვილებს, რომ „ჩვენ მორალური სხეული ვართ, რომლის არსებობა დამოკიდებულია ინდივიდუალური საჭიროებებისა და სურვილების საერთო მომავლის ხედვად ერთობლივად გარდაქმნაზე.“ (გვ. 224) ეს საერთო ხედვა ადამიანზე არ არის „გემოდან“ თავსმოხვეული, არამედ იქმნება, ერთად საუბრისა და მუშაობის დროს. თუმცა, მსგავსი საერთო პროექტის ბარბერისეული მოდელი ერთ ფარულ ტენდენციას ამჟღავნებს: „გუნდში მოთამაშეების ან ომში ჯარისკაცების მსგავსად, საერთო პოლიტიკის წარმმართველებმა შეიძლება იგრძნონ მანამდე უგრძობი კავშირი ერთმანეთთან, როდესაც საერთო ქმედებებს წამოიწყებენ. მსგავსი შეკავშირება, რომელიც ხაზს უსვამს საერთო პროცედურებს, საერთო მუშაობას,

10 Barber, თავები 8; 9.

საჭიროების საერთო შეგრძნებას იმასთან დაკავშირებით, რისი მიღწევა სურს საზოგადოებას, მონილითური მიზნებისა და შედეგების ნაცვლად, ყველაზე წარმატებით უწყობს ხელს ძლიერ დემოკრატიას.“ (244)

საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალის შეცნობის მცდელობას, რომელიც გულისხმობს საზოგადოების განზოგადებულობას განსაკუთრებულობის, ხოლო საერთოს – განსხვავებულობის საწინააღმდეგოდ, ტენდენცია აქვს, გამოირიცხოს ან არაპრივილეგიურებულ მდგომარეობაში ჩააყენოს ზოგიერთი ჯგუფი, ფორმალური თანაბარი მოქალაქეობრივი სტატუსის შემთხვევაშიც კი. საზოგადოებრივი მონაწილეობისთვის საჭაროს, როგორც საყოველთაოს და განსაკუთრებულობის კერძოსთან იდენტიფიცირების იდეა, ჰომოგენურობას მოთხოვნად ხდის. ყველა მოქალაქემ უნდა გაიზიაროს მსგავსი, მიუკერძოებელი, საერთო ხედვა, რომელიც გასცდება განსაკუთრებულ ინტერესებს, ხედვასა და გამოცდილებას.

ასეთი ერთიანი საერთო ხედვა მითია¹¹. ადამიანები საზოგადოებრივ მოვლენებს აუცილებლად სოციალური ურთიერთობების საკუთარი, სიტუაციური გამოცდილებიდან და აღქმიდან განიხილავენ. სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფს განსხვავებული საჭიროებები, კულტურა, ისტორია, გამოცდილება და სოციალური ურთიერთობების საკუთარი აღქმა აქვთ, რაც ზეგავლენას ახდენს პოლიტიკის მნიშვნელობისა და შედეგების ინტერპრეტაციაზე რაც, თავის მხრივ, ზემოქმედებს მათ პოლიტიკურ აზროვნებაზე. სხვაობები პოლიტიკურ ინტერპრეტაციებში არ არის განსხვავებული ან კონფლიქტური ინტერესების პირდაპირი და ძირითადი შედეგი იმდენად, რამდენადაც ჯგუფებს აქვთ განსხვავებული ხედვა მაშინაც კი, როდესაც ესწრაფვიან სამართლიანობას და არა მხოლოდ საკუთარ თავზე ორიენტირებულ შედეგებს. იმ საზოგადოებებში, სადაც ზოგიერთი ჯგუფი პრივილეგირებულია მაშინ, როდესაც სხვა ჯგუფები ჩაგრულები არიან, დაჟინებული მოთხოვნა, რომ ადამიანებმა, როგორც მოქალაქეებმა, უკან უნდა მოიტოვონ საკუთარი აფილიაციები და გამოცდილებები საერთო ხედვის მისაღებად, მხოლოდ ამ პრივილეგიის გამყარებას უწყობს ხელს, რადგან საზოგადოებაში პრივილეგირებულთა ინტერესები და ხედვა დომინირებს მაშინ, როდესაც სხვა ჯგუფების დადუმება და მარგინალიზება ხდება.

ბარბერი აცხადებს, რომ პასუხისმგებლიანი მოქალაქე სცდება ცალკეული აფილიაციის, თავდადებისა თუ საჭიროების საზღვრებს, რადგან საზოგადოება ვერ იმოქმედებს, თუ მის წევრებს მხოლოდ კერძო ინტერესები ამოძრავებთ. იგი იბნევა პლურალიზმსა და პრივატიზაციას შორის. ინტერესთა ჯგუფის პლურალიზმი, რომელსაც ის სხვებთან ერთად აკრიტიკებს, მართლაც უკეთეს ინსტიტუციონალიზაციას და ახალისებს პოლიტიკური პროცესის ეგოისტურ შეხედულებასა და აღქმას, სადაც მხარეები პოლიტიკურ კონკურენციაში ჩართულებად მხოლოდ პირადი პრივილეგიების გამო და პირადი სარგებლის მაქსიმალურად მიმღებად აღიქმებიან. მათ არ სჭირდებათ, მოუსმინონ ან უპასუხონ იმ ჯგუფის მოთხოვნებს, რომელსაც საკუთარი თვალსაზრისი აქვს. ეს პროცესები და ინტერესთა ჯგუფების გარიგებანი კერძო სივრცეშიც ხდება. ის არ მულავნდება, საჭაროდ არ განიხილება და არც იმათ მოიცავს, ვისზეც პოტენციურად მოქმედებს გადანყვეტილება.

11 ეს აზრი უფრო მეტად განვითარებ ჩემს შემდეგ ტექსტში: Iris Marion Young, „Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory,“ in *Feminism as Critique*, ed. S. Benhabib and D. Cornell (Oxford: Polity Press, 1987), pp. 56-76.

ამ გაგებით პირადი სარგებლისთვის კერძო გარიგების პრივატულობა სრულიად განსხვავდება პლურალიზმისგან სხვადასხვა ჯგუფის გამოცდილების, აფილიაციების, ვალდებულებების თვალსაზრისით. შესაძლებელია, ადამიანებმა შეინარჩუნონ ჯგუფური იდენტობა და, იმავდროულად, სოციალური მოვლენების სუბიექტური აღქმის ზეგავლენის ქვეშ იყვნენ, რაც მათი ჯგუფური სპეციფიკური გამოცდილებიდან მომდინარეობს, მაგრამ ისიც შესაძლებელია, საზოგადოებაზე ორიენტირებულნი იყვნენ იმ გაგებით, რომ სხვათა მოთხოვნებს მოუსმინონ და მხოლოდ პირად ხეირზე არ იფიქრონ. შესაძლებელი და აუცილებელია, საზოგადოებრივი საკითხების განსახილველად ადამიანები კრიტიკულად დისტანცირდნენ კერძო ინტერესებიდან და რეაქციებიდან, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მოქალაქეებმა უნდა უარყონ საკუთარი სპეციფიკური გამოცდილებანი, აფილიაციები და სოციალური ადგილმდებარეობა. როგორც ამას ქვემოთ განვიხილავ, საჭაროდ გამოხატული ცალკეული ჯგუფის ხმა ყველაზე კარგად უწყობს ხელს მსგავს კრიტიკულ დისტანცირებას და თვალთმაქცობის გარეშე მიუკერძოებლობას.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ხელახალი პოლიტიზება არ უნდა მოითხოვდეს გაერთიანებული საჯარო სივრცის შექმნას, სადაც მოქალაქეები საკუთარი აფილიაციების, ისტორიების, საჭიროებების გარეშე იცხოვრებენ საერთო ინტერესისა თუ საერთო სარგებლის ხარჯზე. ერთობის მსგავსი სურვილი ახშობს, მაგრამ არ აღმოფხვრის სხვადასხვაობას და მიდრეკილია, საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან ზოგიერთი ხედვა განდევნოს¹². განზოგადებულობის თვალსაზრისით, საყოველთაო მოქალაქეობის ნაცვლად გვჭირდება ჯგუფურად დიფერენცირებული მოქალაქეობა და ჰეტეროგენური საზოგადოება, სადაც განსხვავებულობები საჯაროდ აღიარებული და შეუქცევადად მიღებულია, ვგულისხმობ, რომ ერთი ხედვისა და ისტორიის ადამიანები ბოლომდე ვერასოდეს მიიღებენ და გაიგებენ იმის შეხედულებას, ვისაც განსხვავებული ისტორია და ჯგუფზე დაფუძნებული ხედვა აქვს, მაგრამ სურვილი და ერთგულება ერთობლივი საზოგადოებრივი პოლიტიკის განსახორციელებლად, განსხვავებულობების პარალელურად, ურთიერთობის ხელშემწყობია.

2. დიფერენცირებული მოქალაქეობა, როგორც ჯგუფის წარმომადგენლობითობა

ჯეინ მენსბრიჯი კვლევაში ნიუ ინგლენდის საქალაქო მთავრობის შეხვედრების შესახებ განიხილავს, რამდენად მცირე რაოდენობით მონაწილეობენ მასში ქალები, შავკანიანები, მუშები და ღარიბები და რა უმნიშვნელოდ არის მათი ინტერესები წარმოდგენილი თეთრ, საშუალო კლასის, პროფესიის მქონე კაცებთან შედარებით. მიუხედავად იმისა, რომ გადანწყვეტილებათა მიღების პროცესში მონაწილეობა ყველა მოქალაქის უფლებაა, ბევრი მიზეზის გამო, ზოგიერთი ჯგუფის გამოცდილება და ხედვა ჩახშობილია. ძალაუფლებასთან ყველაზე ახლოს თეთრი, საშუალო კლასის კაცები იგულისხმებიან. მათ დამატებლად საუბრის გამოცდილებაც აქვთ. ქალებსა და მოხუცებს ხშირად უძნელდებათ, დაესწონ შეხვედრებს¹³. ემი გუტმანიც განიხილავს მონაწილეობით დემოკრატიულ სტრუქტურებში არაპრივილეგირებული ჯგუფების

¹² ფემინიზმისა და მონაწილეობით დემოკრატიის შესახებ იხ. პეიტმანი.

¹³ Jane Mansbridge, *Beyond Adversarial Democracy* (New York: Basic Books, 1980).

ხმის ჩახშობის საკითხს. ის საზოგადოების მიერ სკოლების კონტროლის მაგალითს გვთავაზობს. ბევრ ქალაქში მზარდმა დემოკრატიამ მზარდი სეგრეგაცია გამოიწვია, რადგან უფრო პრივილეგირებულ თეთრკანიანებს საშუალება მიეცათ, ინტეგრირებულ სისტემაში თანასწორი მოპყრობისათვის თავიანთი ინტერესები შეაკანონონ სამართლიანი მოთხოვნის საწინააღმდეგოდ განეხორციელებინათ.¹⁴ მსგავსი შემთხვევები მიგვანიშნებს, რომ, როდესაც მონაწილეობითი დემოკრატიული სტრუქტურები მოქალაქეობას უნივერსალური და განზოგადებული ცნებებით განსაზღვრავენ, ისინი ჯგუფების არსებული ჩაგვრის კვლავწარმოებას უწყობენ ხელს.

გუტმანი აცხადებს, რომ დემოკრატიზაციის მსგავსი მჩაგვრელი შედეგები პოლიტიკურ თანასწორობამდე სოციალური და ეკონომიკური თანასწორობის მიღწევას გულისხმობს. ამ უკანასკნელის მნიშვნელობაზე არ ვიკამათებ, მაგრამ მიმაჩნია, რომ მისი მიღწევა დამოკიდებულია მზარდ პოლიტიკურ თანასწორობაზე ისევე, როგორც პოლიტიკური თანასწორობის მიღწევა დამოკიდებულია მზარდ სოციალურ და ეკონომიკურ თანასწორობაზე. თუ თავს ძალას არ დავატანთ, თვალი მივადევნოთ ამ უტოპიურ წრეს, მაშინ ახლავე უნდა გადავჭრათ „დემოკრატიის პარადოქსი“, რომლის მიხედვითაც სოციალური ძალაუფლება ზოგიერთ მოქალაქეს უფრო თანასწორს ხდის, ვიდრე დანარჩენებს და თანასწორი მოქალაქეობა ზოგს მეტ ძალაუფლებას ანიჭებს. პრობლემის მოგვარება ჩაგვრული ჯგუფების რეპრეზენტაციასა და ღიად აღიარებისთვის ინსტიტუციონალიზებული ზომების უზრუნველყოფაშია. საკითხის მოგვარების პრინციპებისა და პრაქტიკის განხილვამდე საჭიროა, რამდენიმე სიტყვა ითქვას, რას წარმოადგენს ჯგუფი და როდის არის ის ჩაგვრული.

სოციალური ჯგუფის ცნებამ პოლიტიკური მნიშვნელობა მას შემდეგ შეიძინა, რაც თანამედროვე მემარცხენე და ემანსიპატორული სოციალური მოძრაობები, კლასსა და ეკონომიკურ ინტერესებთან შედარებით, უფრო მეტად ჯგუფის იდენტობის გარშემო მობილიზდა. ამ მობილიზაციამ, ხშირ შემთხვევაში, თავის თავში გააერთიანა და პოზიტიურად განსაზღვრა შეძლებული და გაუფასურებული ეთნიკური თუ რასობრივი იდენტობა. ქალთა, გვიუფლებებისა, თუ ხანდაზმულთა მოძრაობებში ასაკზე, სექსულობაზე, ფიზიკურ უნარებსა და შრომის განაწილებაზე დაფუძნებული დიფერენცირებული სოციალური სტატუსი პოლიტიკური მობილიზებისთვის იქნა ატაცებული, როგორც ჯგუფის პოზიტიური იდენტობა.

აქ არ შევეცდები სოციალური ჯგუფის განსაზღვრას, მაგრამ გამოვყოფ ზოგიერთ ნიშან-თვისებას, რომელიც სოციალურ ჯგუფს სხვა კოლექტიური გაერთიანებებისგან განასხვავებს. სოციალური ჯგუფი, პირველ რიგში, გულისხმობს ადამიანთა შორის თანაზიარობის განცდას, რომლის მიხედვითაც, ისინი ერთმანეთს განსაზღვრავენ და სხვებიც განსაზღვრავენ მათ. ადამიანის მიერ ისტორიის განსაკუთრებული შეგრძნება, სოციალური ურთერთობები და პირადი შესაძლებლობები, მისი ღირებულებები, აზროვნებისა და გამოხატვის ფორმა ნაწილობრივ მაინც არის განსაზღვრული ჯგუფის იდენტობით. ჯგუფის შესახებ ბევრი განსაზღვრება „გარედან“ მოდის, სხვა ჯგუფებისგან, რომელიც ადამიანთა გარკვეულ ერთობას იარლიყს აკრავს და სტერეოტიპებში ახვევს. მსგავს შემთხვევებში მოქმედებული ჯგუფის წევ-

14 Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

რები ხშირად თანაზიარობას ჩაგვრის ქვეშ პოულობენ. სოციალური ჯგუფის ცნება უნდა განვასხვავოთ ორი სხვა ცნებისგან, რასთანაც შეიძლება მოხდეს მათი აღრევა. ესენია: ერთობები და გაერთიანებები.

ერთობა ინდივიდთა კლასიფიკაციაა რაიმე ნიშან-თვისების მიხედვით. ადამიანები შეიძლება, გააერთიანოს ბევრმა სხვადასხვა პირობითმა ნიშანმა: თვალის ფერმა, მანქანის მარკამ, ქუჩამ, რომელზედაც ცხოვრობენ. ხანდახან, ემოციური და სოციალური მარკერების მქონე ჯგუფების ინტერპრეტაცია ერთობად ხდება, როგორც ადამიანთა პირობითი კლასიფიკაცია კანის ფერის, გენეტიკის ან ასაკის მიხედვით, თუმცა სოციალური ჯგუფი მაინცდამაინც საერთო ნიშან-თვისებებით არ განისაზღვრება, არამედ უფრო მეტად იმ იდენტობის შეგრძნებით, რომელიც წევრებს აქვთ. რაც განსაზღვრავს შავკანიან ამერიკელებს, როგორც სოციალურ ჯგუფს, არ არის მხოლოდ კანის ფერი. ამის მაგალითია ის, რომ ზოგიერთ ადამიანს, რომლის კანის ფერი შედარებით ღიაა, მაინც აქვს შავკანიანის იდენტობა, თუმცა, ზოგჯერ, ობიექტური ნიშან-თვისებები მნიშვნელოვანი პირობაა რომელიმე ჯგუფის წევრად ამა თუ იმ პირის მისაკუთვნებლად. ეს ადამიანთა იდენტიფიცირებაა, რომელთაც აქვთ სოციალური სტატუსი, ისტორია – ამ სოციალური სტატუსიდან გამომდინარე და თვითიდენტიფიცირება, რომელიც განსაზღვრავს ჯგუფს, როგორც ასეთს.

პოლიტიკისა და სოციალური მეცნიერებების თეორეტიკოსები სოციალურ ჯგუფებს ხშირად გაერთიანებებად უფრო აღიქვამენ, ვიდრე ერთობად. გაერთიანებაში ვგულისხმობ ადამიანთა ნებაყოფლობით კოლექტივს, როგორცაა: კლუბი, კორპორაცია, პოლიტიკური პარტია, ეკლესია, კავშირი, ლობიერების ორგანიზაცია ან ინტერესთა ჯგუფი. საზოგადოების ინდივიდუალისტური კონტრაქტის მოდელი ეხება გაერთიანებებს, მაგრამ არა ჯგუფებს. ინდივიდები ქმნიან გაერთიანებებს; ისინი, როგორც უკვე ჩამოყალიბებული ინდივიდები, იკრიბებიან და ქმნიან მას; ასევე ქმნიან წესებს, თანამდებობებსა და უწყებებს.

ადამიანის გაერთიანების წევრად ყოფნა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ წევრობა მის ცხოვრებაზე ძლიერ ზეგავლენას ახდენს, მაინც არ განსაზღვრავს მის იდენტობას, მაგალითად, ისე, როგორც ადამიანის ნავაჰოს ტომიდან ყოფნა. მეორე მხრივ, ჯგუფში თანაზიარობას აქვს თვისება, რომელსაც ჰაიდგერი „გადავარდნილობას“ უწოდებს. ვიღაც თავს ჯგუფის წევრად პოულობს, რომლის არსებობას და მასში არსებულ ურთიერთობებს ყოველთვის უკვე არსებულად განიცდის. ადამიანის იდენტობა განისაზღვრება იმით, თუ როგორ განსაზღვრავენ მას და სხვები ამას აკეთებენ ჯგუფების საშუალებით, რომელთაც უკვე აქვთ თავიანთი ნიშან-თვისებები, სტერეოტიპები და ნორმები, რასთან მიმართებაშიც პიროვნების იდენტობა ყალიბდება. ჯგუფის თანაზიარობაში „გადავარდნილობა“ მაინცდამაინც არ გულისხმობს, რომ ადამიანს არ შეუძლია, ჯგუფი დატოვოს, ან ახალში გაერთიანდეს. ბევრი ქალი ლესბოსელად იდენტიფიცირებას ჰეტეროსექსუალად ყოფნის მერე ახდენს და ყველა, ვინც დიდხანს ცხოვრობს, ბერდება. ეს მაგალითები ზუსტად აჩვენებს იმას, რომ „გადავარდნილობა“ ჯგუფის თანაზიარობის შიგნით განიცდება, როგორც ადამიანის იდენტობის ტრანსფორმაცია.

სოციალური ჯგუფი არ უნდა გავიგოთ, როგორც არსობრივი და ბუნებრივი, საერთო ნიშან-თვისებათა ერთობლიობის მატარებელი რამ. პირიქით, ჯგუფის იდენტობა

რელატიურად უნდა იყოს გააზრებული. სოციალური პროცესები ჯგუფებს შედარებითი სხვაობის, ეფექტური გაერთიანებისთვის სიტუაციების შექმნის საშუალებით აყალიბებენ, სადაც ადამიანებს სხვა ადამიანების მიმართ თანაზიარობის განცდა აქვთ. ხანდახან ჯგუფები თავს სხვების მოძულებით ან განდევნით განსაზღვრავენ. „სხვა“ მათთვის არის ის, ვისაც დომინირებენ და ჩაგრავენ. მიუხედავად იმისა, რომ ჯგუფს თანაზიარობისა და განცალკევების სოციალური პროცესები განსაზღვრავს, ეს არ აძლევს მას არსებით იდენტობას. არ არსებობს საერთო ბუნება, რომელიც ჯგუფის წევრებს ექნებოდათ. როგორც სოციალური ურთიერთობების პროდუქტი, ჯგუფები ფლუიდურია. ისინი იწყებენ და წყვეტენ არსებობას. მაგალითად, ჰომოსექსუალური პრაქტიკა ბევრ საზოგადოებასა და ისტორიულ პერიოდში არსებობდა, მაგრამ გეიკაცების ჯგუფური იდენტობა მხოლოდ მე-20 საუკუნის დასაწყისში არსებობს. ჯგუფის იდენტობა შესაძლოა, თვალსაჩინო მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში, სხვა ჯგუფებთან ურთიერთობაში გახდეს. თანამედროვე საზოგადოებებში ადამიანთა უმრავლესობა ერთდროულად რამდენიმე ჯგუფთან იდენტიფიცირდება, ამიტომაც ჯგუფები არ არიან იზოლირებული გაერთიანებები. ყველა ჯგუფს სხვა ჯგუფი კვეთს.

მიმაჩნია, რომ ჯგუფების დიფერენციაცია თანამედროვე საზოგადოების გარდაუვალი და სასურველი პროცესია. ვვარაუდობ, რომ ჩვენი საზოგადოება დიფერენცირებულ ჯგუფთა საზოგადოებაა და ასეც იქნება მომავალში. პოლიტიკური პრობლემა კი ის არის, რომ ზოგიერთი ჯგუფი პრივილეგირებულია, ზოგიერთი – ჩაგრული.

რა არის ჩაგრა? სხვა სტატიაში ჩაგვრის ცნება დეტალურად განვიხილე¹⁵. მოკლედ რომ ვთქვათ, ჯგუფი ჩაგრულია, თუ ქვემოთ მოყვანილი პირობებიდან რომელიმე ჯგუფის წევრების უმრავლესობაზე ვრცელდება: 1. მათ მიერ მუშაობაზე დახარჯული ენერჯია ან მუშაობიდან მიღებული სარგებელი სხვების ხელში ექცევა (ექსპლუატაცია) 2. ხდება მათი გამორიცხვა უმთავრესი სოციალური აქტივობებიდან, რომელიც ჩვენს საზოგადოებაში, ძირითადად, სამუშაო ადგილს ნიშნავს (მარგინალიზაცია); 3. ცხოვრობენ და მუშაობენ სხვების ძალაუფლების ქვეშ და თავად მცირე სამუშაო ავტონომია და მცირე ძალაუფლება აქვთ (უძლურება); 4. ჯგუფზე არსებობს სტერეოტიპი, მათი გამოცდილება და მდგომარეობა, ზოგადად, საზოგადოებაში უხილავია, საკუთარი გამოცდილებისა და ხედვის გამოსახატავად და გასაძლიერებლად მცირე შესაძლებლობები და მცირე აუდიტორია ჰყავთ (კულტურული იმპერიალიზმი); 5. ჯგუფის წევრები განიცდიან ძალადობას და შევიწროებას, რომელიც მოტივირებულია ჯგუფის მიმართ სიძულვილით ან შიშით. დღეს აშშ-ში, როგორც მინიმუმ, შემდეგი ჯგუფებია ამა თუ იმ გზით ჩაგრული: ქალები, შავკანიანები, მკვიდრი ამერიკელები, ჩიკანო, პუერტო-რიკოელი და სხვა ესპანურენოვანი ამერიკელები, აზიელი ამერიკელები, გეიკაცები, ლესბოსელები, მუშათა კლასი, ღარიბები, ხანდაზმულები, გონებრივად და ფიზიკურად უნარშემღუდული ადამიანები.

ალბათ, რაიმე ტიპის უტოპიურ მომავალში საზოგადოებაში აღარ იარსებებს არაპრივილეგირებული და ჩაგრული ჯგუფები. პოლიტიკურ პრინციპებს ვერ განვაფიქრებთ სრულიად სამართლიანი საზოგადოების არსებობის დაშვებით, არამედ უნდა ამოვიდეთ იმ სოციალური და ისტორიული პირობებიდან, რომელშიც ვარსებობთ,

15 იხ. Iris Marion Young, „Five Faces of Oppression,“ *Philosophical Forum* (1988).

რაც ნიშნავს, რომ მონაწილეობითი დემოკრატიის თეორია უნდა განვავითაროთ არა იმ დაშვებაზე, რომ კაცობრიობა არადიფერენცირებულია, არამედ იმაზე, რომ არსებობს ჯგუფთა შორის სხვაობები და მათ შორის ზოგიერთი ჯგუფი ჩაგრული და არაპრივილეგირებულია.

აქედან გამომდინარე, ვამტკიცებ: დემოკრატიულმა საზოგადოებამ, როგორც უნდა იყოს იგი, უნდა უზრუნველყოს ჯგუფში არსებული არაპრივილეგირებული განსხვავებული ხმებისა და ხედვის რეპრეზენტაციის ეფექტიანი მექანიზმები, რაც გულისხმობს ინსტიტუციურ მექანიზმებსა და საზოგადოებრივ რესურსებს, მხარი დაუჭირონ შემდეგ აქტივობებს: 1. ჯგუფის წევრთა თვითორგანიზებას კოლექტიური გაძლიერებისა და საკუთარი კოლექტიური გამოცდილებისა და ინტერესების რეფლექსიური გაგებისთვის. 2. ანალიზს იმის შესახებ, თუ სოციალური პოლიტიკა როგორ ზემოქმედებს მათზე; პოლიტიკის თავად წარმოებას ისეთ ინსტიტუციონალიზებულ კონტექსტებში, სადაც გადაწყვეტილების მიმღებები ვალდებულნი იქნებიან, მხედველობაში მიიღონ მათი ხედვა. 3. ვეტოს ფლობას ისეთ პოლიტიკაზე, რომელიც პირდაპირ ზემოქმედებს მათზე, როგორც ჯგუფზე, მაგალითად, როგორცაა: რეპროდუქციული უფლებები ქალებისთვის, სარეზერვო მიწების გამოყენება მკვიდრი ამერიკელებისთვის.

განსაკუთრებული წარმომადგენლობითობა უნდა ჰქონდეთ მხოლოდ ჩაგრულ ან არაპრივილეგირებულ ჯგუფებს, რადგან ის პრივილეგირებულ ჯგუფს ისედაც აქვს. ასე რომ, ეს პრინციპი არ იქნება შესატყვისი საზოგადოებისთვის, სადაც ჩაგვრა საერთოდ არ არსებობს. ამ პრინციპს მე არ განვიხილავ მხოლოდ დროებითად ან ინსტრუმენტულად, თუმცა, მიმაჩნია, რომ ჯგუფთა სხვაობები თანამედროვე კომპლექსურ საზოგადოებებში გარდაუვალიცაა და სასურველიც და იქ, სადაც არსებობს ჯგუფებს შორის სხვაობა, არაპრივილეგირებულ მდგომარეობაში ყოფნა ან ჩაგრულობა ყოველთვის შესაძლებელია, საზოგადოებამ უნდა მოინადინოს, არსებობდეს ჩაგრული და არაპრივილეგირებული ჯგუფების წარმომადგენლობითობა და მზად იყოს ამის განსახორციელებლად. მსგავსი მსჯელობანი ჩვენს კონტექსტში უფრო აკადემიურია, თუმცა იმდენად, რამდენადაც ჩვენ ისეთ საზოგადოებებში ვცხოვრობთ, სადაც ჩაგვრა ღრმად და ფესვგადგმული. მისი სრული აღმოფხვრა უკიდურესად შორეული მომავლის პერსპექტივაა.

ბევრი სხვა საკითხის გარდა, სოციალური და ეკონომიკური პრივილეგია ნიშნავს იმას, რომ პრივილეგირებულ ჯგუფებს ლაპარაკის უფლება აქვთ და მათ უნდა უსმენდნენ. სხვებიც მიიჩნევენ, რომ პრივილეგირებულებს ეს უფლებები აქვთ. ისინი განკარგავენ მატერიალურ, ადამიანთა და ორგანიზაციულ რესურსებს, რაც მათ საშუალებას აძლევს, საჭაროდ ილაპარაკონ და მოუსმინონ. პრივილეგირებულები, წესისამებრ, ჩაგრულთა ინტერესების დაცვისა და ხელშეწყობისკენ არ მიისწრაფიან, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ სოციალური პოზიცია არ აძლევს მათ საშუალებას, გაიგონ ეს ინტერესები, ნაწილობრივ კი იმიტომ, რომ, მათი პრივილეგია სწორედ სხვების განგრძობით ჩაგვრას ეფუძნება. განხილვასა და გადაწყვეტილების მიღებაში ჩაგრული ჯგუფების აშკარა წარმომადგენლობითობის მთავარი მიზანი სწორედ ჩაგვრის შემცირებაა. ჯგუფის წარმომადგენლობითობას ასევე სააშკარაოზე გამოაქვს პრივილეგირებულთა გამოცდილებისა და განზრახვის სპეციფიკურობა. თუ სოციალური ურთიერთობებისა და ფაქტების სხვა ხედვით, სხვა ღირებულებებითა

და ერთ არ ეწინააღმდეგება მათ ვინმე, მიიჩნევა, რომ პრივილეგირებულთა ხედვა უნივერსალურია.

თეორეტიკოსები და პოლიტიკოსები მოქალაქეობის ღირსებებს განადიდებენ, რადგანაც საზოგადოებრივი თანამონაწილეობით ადამიანებს მოუწოდებენ, გასცდნენ თავიანთ თავზე ორიენტირებულ მოტივაციებს და აღიარონ საკუთარი დამოკიდებულება სხვათა პასუხისმგებლობაზე. პასუხისმგებელ მოქალაქეს აინტერესებს არა მხოლოდ ინტერესები, არამედ სამართლიანობაც, იმის აღიარებით, რომ სხვა ადამიანების ინტერესი და შეხედულება ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც მისი, რომ ყველას ინტერესი და საჭიროება უნდა გახმოვანდეს და მოისმინონ მათ, ვინც აღიარებს, პატივს სცემს და რეაგირება ექნება ამ საჭიროებებსა და ინტერესებზე. უნივერსალობის პრობლემა გამოჩნდა მაშინ, როდესაც პასუხისმგებლობის ინტერპრეტაცია ზოგად ხედვას გასცდა.

მე ვაცხადებ, რომ მოქალაქეობის, როგორც განზოგადებულის განსაზღვრა, თავიდან იცილებს და ბუნდოვანს ხდის იმ მოთხოვნას, რომ სოციალურ მოვლენების შესახებ ყველა გამოცდილება, ხედვა და საჭიროება გახმოვანებული და პატივცემულია. არ არსებობს ზოგადი ხედვა, რომელსაც ყველა ადამიანი მიიღებდა და რომლის საშუალებითაც ყველა გამოცდილება და დამოკიდებულება იქნებოდა გაგებული. სოციალური ჯგუფების არსებობა გულისხმობს სოციალურ მოვლენებზე სხვადასხვა, მაგრამ არა ურთიერთგამომრიცხავი ისტორიების, გამოცდილებებისა და ხედვის არსებობას, რაც ასევე გულისხმობს, რომ ერთ სოციალურ ჯგუფს შესაძლოა, სრულყოფილად არ ესმოდეს მეორის გამოცდილება. არავის არ შეუძლია ისაუბროს ზოგად ინტერესებზე იმიტომ, რომ არც ერთ ჯგუფს არ ძალუძს, ისაუბროს მეორის მაგივრად და, მით უმეტეს, ეს ყველას მაგივრად გააკეთოს. ასე რომ, ერთადერთი გზა, ყველა ჯგუფის ხმა ისმოდეს და ისმინებოდეს, მათი საზოგადოებაში წარმომადგენლობითობაა.

ჯგუფის წარმომადგენლობითობა საუკეთესო საშუალებაა გადანყვეტილების მიღების პროცესების დემოკრატიულად განხორციელებისთვის. ეს განაცხადი შეგვიძლია გავამყაროთ საურთიერთობო ეთიკის ჰაბერმასისეული ცნებით. ტრანსცენდენტალური ნორმატიული ჯემარიტების მლალადებელი ფილოსოფოსი მეფის არარსებობის შემთხვევაში, ერთადერთი მიზნები, რაიმე პოლიტიკა ან გადანყვეტილება საზოგადოების მიერ მიღებულად მივიჩნით, არის ის, რომელიც ღიად ასახავს ყველა საჭიროებასა და შეხედულებას. საურთიერთობო ეთიკის ამ განსაზღვრებაში ჰაბერმასი ძალიან მიმზიდველია უნივერსალური, მიუკერძოებელი შეხედულების არსებობისთვის, რომლის საშუალებითაც უნდა მოხდეს საზოგადოების მოთხოვნების განხორციელება. საურთიერთობო ეთიკამ, რომელიც არტიკულირებას არ უკეთებს გადანყვეტილებების დამადასტურებელ ჰიპოთეტიურ საზოგადოებას, არამედ რეალურ პირობებს აყენებს გადანყვეტილებათა მიღების პროცესის შედეგებისთვის, ხელი უნდა შეუწყოს იმ გარემოებებს, სადაც კონკრეტული ინდივიდების საჭიროებები მთელი სპეციფიკურობით იქნებოდა გამოხატული.¹⁶ ვაცხადებ, რომ ინდივიდთა ცხოვრების კონკრეტულო-

16 Jurgen Habermas, Reason and the Rationalization of Society (Boston: Beacon, 1983), pt. 3. ჰაბერმასის კრიტიკა იხ. Seyla Benhabib, Critique, Norm and Utopia (New York: Columbia University Press, 1986); და Young, „Impartiality and the Civic Public.“

ბა, მათი საჭიროებები და ინტერესები, ასევე მათ მიერ სხვების საჭიროებებისა და ინტერესების აღქმა, ნაწილობრივ სტრუქტურირდება ჯგუფზე დაფუძნებული გამოცდილებითა და იდენტობით. გარკვეულ სოციალურ პირობებში კონკრეტული საჭიროებებისა და ინტერესების სრულყოფილად და ღიად გამოხატვა, სადაც ზოგიერთ ჯგუფს ხმა წართმეული აქვს ან მარგინალიზებულია, მოითხოვს, რომ მათ განსაკუთრებული ხმა ჰქონდეთ განხილვასა და გადაწყვეტილების პროცესში.

დემოკრატიულ პროცედურებში მსგავსი დიფერენცირებისა და სპეციფიკურობების წარდგენა არ უწყობს ხელს კერძო, ვინაობა ინტერესებს. მართლაც, ჯგუფის წარმომადგენლობითობა საუკეთესო „შხამსანინაალმდეგო“ საშუალებაა კერძო ინტერესის ზოგად, საყოველთაო ინტერესად შენიღბვის საწინააღმდეგოდ. დემოკრატიულ საზოგადოებაში, სადაც სოციალურ უთანასწორობას ჯგუფის წარმომადგენლობითობა ამსუბუქებს, ინდივიდებს ან ჯგუფებს არ შეუძლიათ ამტკიცონ, რომ მათ რაღაც უნდათ; მათ უნდა თქვან, რომ სამართლიანობა მოითხოვს, ან უფლებას აძლევს მათ, ეს რაღაც ჰქონდეთ. ჯგუფის წარმომადგენლობითობა იძლევა საშუალებას, ჯგუფმა გამოხატოს თავისი ინტერესები და საჭიროებები, რისი შესაძლებლობაც სხვა შემთხვევაში არ ექნებოდათ. იმავდროულად, შემოწმება, რამდენად სამართლიანია მოთხოვნა და არის თუ არა ის მხოლოდ კერძო ინტერესის გამოხატულება, ყველაზე ეფექტიანად კეთდება მაშინ, როდესაც მომთხოვნი მხარე სხვათა აზრს უნდა დაუპირისპირდეს, რომელთაც განსხვავებული (თუმცა აუცილებელი არ არის, რომ კონფლიქტური) გამოცდილებები, პრიორიტეტები და საჭიროებები აქვთ. როგორც სოციალურად პრივილეგირებული ადამიანი, პირად ინტერესს მიღმა არ გავიხედავ, თუ არ მაიძულებენ იმ არაპრივილეგირებულის მოსმენას, რომელსაც ჩემი პრივილეგია აღუმებს.

სოციალური ჩაგვრისა და დომინაციის პირობებში ჯგუფის წარმომადგენლობითობა საუკეთესოდ აგვარებს სამართლიანობის ინსტიტუციონალიზაციას. გარდა ამისა, დისკუსიების მსვლელობისას, ამაღლებს ცოდნას და ხელს უწყობს პრაქტიკულ კეთილგონიერებას. ჯგუფების განსხვავებულობა მოიცავს არა მხოლოდ განსხვავებულ საჭიროებებს, ინტერესებსა და მიზნებს, არამედ, ალბათ, უფრო მნიშვნელოვან სოციალურ ადგილმდებარეობებსა და გამოცდილებებს, საიდანაც სოციალური მოვლენები და პოლიტიკა უნდა იქნას გაგებული. სხვადასხვა ჯგუფის წევრებს, სავარაუდოდ, განსხვავებული ცოდნა ექნებათ სოციალური ურთიერთობის სტრუქტურასა და საზოგადოებრივი პოლიტიკის რეალურ შედეგებზე. ჯგუფებს ისტორიის, ღირებულებების, გამოხატვის ფორმისა თუ სხვა ჯგუფებთან ურთიერთობის, შესრულებული სამუშაოს გამო, სოციალური მოვლენების მნიშვნელობაზე განსხვავებული წარმოდგენა აქვთ, რაც, მათი გამოხატვისა და მოსმენის შემთხვევაში, ხელს უწყობს სხვათა წარმოდგენების გაღრმავებას.

ბოლო წლებში, ემანსიპატორულმა სოციალურმა მოძრაობებმა განავითარეს ჰეტეროგენური საზოგადოების იდეისკენ მიმართული ზოგიერთი პრაქტიკა და ნაწილობრივ ან დროებით მაინც წამოიწიეს მსგავსი საზოგადოებების შექმნა. ზოგიერთი პოლიტიკური ორგანიზაცია, კავშირი თუ ფემინისტური გაერთიანება ჯგუფებისთვის მართავს ოფიციალურ სხდომებს (მაგ. შავკანიანებისთვის, ლათინოსებისთვის, გეებისა და ლეზბიანებისთვის, ხანშიშესულთა და უნარშემღუდულებისთვის), რის

გარემოც მათი გახმოვანება შეუძლებელი იქნებოდა. ამ ორგანიზაციებში მათ აქვთ ხმები და წარმომადგენლობითობა გადანაცვლებათა მიღების პროცესში, ზოგან კი წარმოდგენილი არიან ხელმძღვანელ ორგანოებშიც. ამ სოციალური მოძრაობების ზეგავლენით დემოკრატიულმა პარტიამაც კი წამოიწყო ჯგუფის წარმომადგენლობითობაზე დაფუძნებული დელეგატების წესის შემოღება.

მიუხედავად იმისა, რომ მისი განხორციელება ჯერ კიდევ შორსაა, „ცისარტყელის კოალიცია“ წარმომადგენს ჯგუფის წარმომადგენლობაზე დაფუძნებულ ასეთ ჰეტეროგენიულ საზოგადოებას. კოალიციის ტრადიციული ფორმა გაერთიანებული საზოგადოების იდეას შეესატყვისება, რომელიც ბრმა კონკრეტულ გამოცდილებათა განსხვავებულობის მიმართ. ტრადიციულ კოალიციებში ჯგუფები ერთად მუშაობენ საკითხებზე, რომელზედაც თანხმდებიან და მიაჩნიათ, რომ მათზე ეს ერთნაირი ზეგავლენის მქონეა. ისინი ასევე თანხმდებიან, რომ მათი ხედვის, ინტერესებისა თუ შეხედულებების სხვადასხვაობა „ზედაპირზე არ ამოტივტივდება“ მათ ერთობლივ განცხადებასა თუ ქმედებებში. „ცისარტყელის კოალიციაში“ კი პირიქით – ყველა ჯგუფი აღიარებს სხვა ჯგუფის არსებობას და სოციალურ საკითხებზე მათ სპეციფიკურ გამოცდილებასა და შეხედულებას.¹⁷ „ცისარტყელაში“ შაკვანიანები არ სწყალობენ გეების მონაწილეობას, მშრომელი აქტივისტები ვერ მუშაობენ სამშვიდობო მოძრაობის ვეტერანებთან და ყველა მათგანი პატერნალისტურადაა განწყობილი ფემინისტების მონაწილეობის მიმართ. წარმოსახვითად, „ცისარტყელის კოალიცია“ აღიარებს ჩაგრული ჯგუფების არსებობას, მხარს უჭერს მათ, მათში შემავალ პოლიტიკურ მოძრაობებს და პოლიტიკურ პროგრამას იმუშავებს არა „ერთობის პრინციპებზე“ დაყრდნობით, რომელიც ჩქმალავს განსხვავებულობას, არამედ მხარდამჭერებს საშუალებას აძლევს, პირადი გამოცდილებიდან გამომდინარე, გააანალიზონ პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესები, რაც გულისხმობს, რომ თითოეული ჯგუფი ავტონომიას ინარჩუნებს მხარდამჭერის მიმართ, გადანაცვლებების მიმღები ორგანოები და პროცედურები კი უზრუნველყოფენ ჯგუფის წარმომადგენლობითობას.

ჰეტეროგენური საზოგადოებები, რომლებიც თანამედროვე პოლიტიკაში ჯგუფების წარმომადგენლობითობის პრინციპით მონაწილეობენ, მხოლოდ უმრავლესობათა პოლიტიკის მონაწილედვე ორგანიზაციებსა და მოძრაობებში არსებობენ. მიუხედავად ამისა, მონაწილეობითი დემოკრატია ანგარიშვალდებულია ჰეტეროგენური საზოგადოების ინსტიტუციებისადმი დემოკრატიული გადანაცვლებების მიღების ყველა სფეროში. არაპრივილეგირებულთა ჩაგვრის აღმოფხვრამდე პოლიტიკურმა საზოგადოებებმა გადანაცვლებების მიღების სამთავრობო ორგანოებისა და დემოკრატიზებული სამუშაო ადგილების ჩათვლით უნდა მოიცვან ჩაგრული ჯგუფების განსაკუთრებული წარმომადგენლობითობა, რისი საშუალებითაც ეს ჯგუფები საჭაროდ გამოხატავენ კონკრეტულ საკითხზე თავიანთ შეხედულებას. წარმომადგენლობის მსგავსმა სტრუქტურებმა არ უნდა ჩაანაცვლოს რეგიონული ან პარტიული წარმომადგენლობები, არამედ მათთან ერთად უნდა იარსებონ.

17 მელ კინგის მერობის საკამპანიო ორგანიზაციამ ჯგუფის მსგავსი წარმომადგენლობითობის შესახებ ინტერესი გამოავლინა, თუმცა ის სანახევროდ და არასრულყოფილად განხორციელდა. იხ. Radical America 17, no. 6, and 18, და 1 (1984). მელია კოლინსი განიხილავს იმ გამოწვევებს, რომელსაც „ცისარტყელის კოალიცია“ ტრადიციულ ამერიკულ პოლიტიკურ შეხედულებებს უკეთებს და გვიჩვენებს, რამდენად შეუშალა 1984 წლის ჯექსონის კამპანიის ხელი კოორდინაციის ნაკლებობამ კამპანიის ადგილობრივ კომიტეტებსა და ეროვნულ „ცისარტყელის“ განყოფილებებს შორის.

აშშ-ის ეროვნულ პოლიტიკაში ან რომელიმე ინსტიტუციის სხვა რესტრუქტურირებულ დემოკრატიულ საზოგადოებებში, როგორებიცაა: საწარმოები, უწყებები, უნივერსიტეტები, ეკლესიები, სოციალური სამსახურის სააგენტოები, ჯგუფებს, წარმომადგენლობითი პრინციპების გატარებისას, მოეთხოვებათ შემოქმედებითი აბროვნება და მოქნილობა. მისაბაძი მაგალითები არ არსებობს. კოოპერატიული დემოკრატიული ინსტიტუციების ევროპულ მოდელებს ვერ გამოვრიცხავთ იმ კონტექსტებიდან, რომელშიც ისინი აღმოცენდნენ და იქაც ვერ მოქმედებენ სრულყოფილად დემოკრატიულად. თანამედროვე ნიკარაგუაში ინსტიტუციონალიზებული თვითორგანიზების ექსპერიმენტები ქალებში, მკვიდრ მოსახლეობაში, მუშებში, გლეხებსა და სტუდენტებში იმ ჩანაფიქრის უფრო ახლო მაგალითებია, რომელსაც მე მხარს ვუჭერ.¹⁸

ასეთ სტრუქტურებში ჯგუფის წარმომადგენლობითობის პრინციპი მოგვინოდებს, ჩაგრული და არაპრივილეგირებული ჯგუფების რეპრეზენტაციაზე, მაგრამ რომელი ჯგუფები იმსახურებენ წარმომადგენლობითობას? აშშ-ში ამის აშკარა კანდიდატები არიან ქალები, შავკანიანები, მკვიდრი ამერიკელები, ხანდაზმულები, უნარშემღუდულები, გეები და ლესბოსელები, ესპანურენოვანი ამერიკელები, ახალგაზრდები და პროფესიის არმქონე მუშახელი. თუმცა შესაძლოა, არ იყოს აუცილებელი ყველა ამ ჯგუფის განსაკუთრებული წარმომადგენლობითობა ყველა კონტექსტსა და ყველა პოლიტიკურ დისკუსიაში. წარმომადგენლობითობა უნდა შეიქმნას მაშინ, როდესაც ამას ჯგუფის ისტორია და სოციალური ვითარება მოითხოვს, ჯგუფის წევრების ინტერესებზე განსაკუთრებული ზეგავლენის საფრთხე არსებობს და მათი ხედვა და ინტერესები გაუხმაურებელი დარჩება წარმომადგენლობითობის გარეშე.

პირველი პრობლემა წარმოიშობა მსგავსი პრინციპის შეთავაზებაში, რომელსაც ვერანაირი ფილოსოფიური მსჯელობა ვერ გადაწყვეტს. ამ პრინციპის გასატარებლად საზოგადოებამ უნდა აირჩიოს, გადაწყვეტილებათა მიღების პროცესში რომელი ჯგუფები იმსახურებენ წარმომადგენლობითობას. რა არის მსგავსი „კონსტიტუციური თანხმობის“ შექმნის სახელმძღვანელო პრინციპები? ვინ გადაწყვეტოს, რომელ ჯგუფს ჰქონდეს წარმომადგენლობითობა და რა პროცედურების საშუალებით უნდა მიიღებოდეს გადაწყვეტილება? პოლიტიკის განსაზღვრა არანაირი პროგრამის პრინციპთა ერთობას არ შეუძლია იმდენად, რამდენადაც პოლიტიკა პროცესია, რომელშიც ჩართულნი ვართ. პრინციპები შეგვიძლია გამოვიყენოთ პოლიტიკური დისკუსიების მსვლელობისას, საზოგადოებამ შესაძლოა იხელმძღვანელოს ამით. ჯგუფის წარმომადგენლობითობას განვიხილავ, როგორც პოტენციური დისკუსიის ნაწილს, მაგრამ ის ვერ ჩაანაცვლებს მთლიანად დისკუსიას, ვერ განსაზღვრავს შედეგს.

რა უნდა იყოს ჯგუფის წარმომადგენლობითობის მექანიზმები? ზემოთ ვახსენე, რომ ერთ-ერთი ასპექტი ჯგუფის თვითორგანიზებაა. საკითხების განსახილველად, პოზიციისა და რეკომენდაციებისთვის ჯგუფის წევრები ერთმანეთს დემოკრატიულ ფორუმებზე უნდა შეხვდნენ, რაც უნდა გავიგოთ, როგორც უფრო ფართო, დემოკრატიული გადაწყვეტილების მიღების პროცესების ნაწილი. საზოგადოებრივი ცხოვრება და გადაწყვეტილების მიღების პროცესები ისე უნდა გარდაიქმნას, რომ ყველა მოქალაქეს

18 იხ. Gary Ruchwarger, *People in Power: Forging a Grassroots Democracy in Nicaragua* (Hadley, Mass.: Bergin & Garvey, 1985).

მეტი შესაძლებლობა ჰქონდეს, მონაწილეობდეს დისკუსიებსა და გადანწყვეტილების მიღებაში. ასევე, ყველა მოქალაქეს უნდა ჰქონდეს შესაძლებლობა, დაესწროს და მონაწილეობა მიიღოს უბნის ან რაიონის შეხვედრებში. უფრო მეტად მონაწილეობით, დემოკრატიულ პროექტში ჩაგრული ჯგუფების წევრებსაც ექნებათ ჯგუფის შეხვედრები, სადაც წარმომადგენლებს გაგზავნიან.

შესაძლოა, ვინმეს გაუჩნდეს კითხვა, რამდენად გასხვავებულია ზემოთ მოყვანილი ინტერესთა ჯგუფის პლურალიზმის კრიტიკა ჯგუფთა თვითორგანიზების წამახალისებელი და გადანწყვეტილების მიღებაში ჯგუფის წარმომადგენლობითობის მომწყობი ჰეტეროგენური საზოგადოების იდეისგან. პირველი - ჰეტეროგენურ საზოგადოებაში არც ერთი კოლექტივი, რომელიც გადანწყვეტს, რომ გაერთიანება შექმნას, არ ითვლება ჯგუფის წარმომადგენლობითობის კანდიდატად. მხოლოდ ის ჯგუფები იმსახურებენ ჰეტეროგენურ საზოგადოებაში წარმომადგენლობითობას, რომლებიც ასახავენ ძირითად იდენტობებსა და საზოგადოების ან რაიონის ინსტიტუციის მდგომარეობათა ურთიერთობას და ვინც ჩაგრული და არაპრივილეგირებულია. ინტერესთა ჯგუფებში, მაგალითად, ფრენდს და ვეილსს, ფერადკანიანთა დაწინაურების ეროვნულ ასოციაციას, მსროლელთა ეროვნულ ასოციაციას, ატომური შეიარაღების საწინააღმდეგო ეროვნულ კამპანიას – ერთი და იგივე სტატუსი აქვს და ყველა იმდენად ზემოქმედებს გადანწყვეტილების მიღებაზე, რამდენადაც მათ რესურსებსა და მახვილგონიერებას ექნება ზეგავლენა გადანწყვეტილების მიმდებარე. დემოკრატიული პოლიტიკა მაქსიმალურად უნდა გამოხატავდეს ამრისა და ინტერესის თავისუფლებას, რაც განსხვავებული საკითხია იმისგან, რომ ყველა ჯგუფს ხმის უფლება ჰქონდეს.

მეორეც - ჰეტეროგენურ საზოგადოებაში წარმოდგენილ ჯგუფებს არა აქვთ რაიმე განსაზღვრული ინტერესი, მიზანი, ან რაიმე პოლიტიკური პოზიცია. სოციალური ჯგუფების მრავალმხრივი იდენტობები ცხოვრების წესია. გამოცდილების გამო, მის წევრებს შეიძლება, ჰქონდეთ საერთო ინტერესი, რომლის გატარებასაც შესაძლოა, შეეცადონ. სოციალური მდებარეობა მათ საზოგადოებასა და სოციალურ მოვლენებზე განსაკუთრებულ წარმოდგენას და ხედვას განაპირობებს. მაგალითად, ბევრი მკვიდრი ამერიკელი აცხადებს, რომ მათი რელიგია და მიწასთან დამოკიდებულება გარემოს დაცვის პრობლემების განსაკუთრებული და უნიკალური გაგების საწინდარია.

დაბოლოს, ინტერესთა ჯგუფის პლურალიზმი მოქმედებს გადანწყვეტილების მიღებისა და საჯარო დისკუსიების აუცილებლობის გასათვალისწინებლად. ინტერესთა ჯგუფი მხოლოდ პირად ინტერესს მისდევს იმდენად ძლიერად და საფუძვლიანად, რამდენადაც ეს შესაძლებელია და მას არ სჭირდება სხვათა ინტერესების გათვალისწინება, გარდა სტრატეგიული შემთხვევებისა, პოტენციურ მეკავშირეებთან ან მრჩეველებთან დაკავშირებით. ინტერესთა ჯგუფის პლურალიზმი არ მოითხოვს ვინმეს ინტერესის უფლებით გამართლებას, ან მის შესაბამისობას სოციალურ სამართლიანობასთან. ჰეტეროგენური საზოგადოება კი ის საზოგადოებაა, სადაც მონაწილეები ერთად მსჯელობენ საკითხებზე და იმ გადანწყვეტილებამდე მივლენ, რომელიც საუკეთესო და სამართლიანია.

3. საყოველთაო უფლებები და განსაკუთრებული უფლებები

მოქალაქეობის საყოველთაოობის მეორე ასპექტი წინააღმდეგობაშია პოლიტიკურ და სოციალურ ინსტიტუციებში ყველა ჯგუფის სრულ ჩართვასა და მონაწილეობასთან: კანონისა და პოლიტიკის შექმნის საყოველთაოობასთან. თანამედროვე ლიბერალიზმი ეფუძნება ძირითად პრინციპს – სახელმწიფოს პოლიტიკა და კანონები, ასევე კერძო ინსტიტუციების პრინციპები ბრმა უნდა იყოს რასის, გენდერისა და სხვა განსხვავებულ ჯგუფთა მიმართ. სახელმწიფოსა და კანონმდებლობის საჯარო სივრცე სათანადოდ უნდა ასახავდეს ზოგადი ცნებებით ამ პრინციპებს, რომლებიც ადამიანთა თუ ჯგუფთა ისტორიის განსაკუთრებულობას, მათ საჭიროებებსა და გარემოებებს აღნუსხავს, ყველა ადამიანს თანასწორად აცხადებს და ყველა მოქალაქესადმი თანასწორ მოპყრობას აღიარებს.

რადგან პოლიტიკური იდეოლოგიები და პრაქტიკა ზოგიერთ ჯგუფს თანასწორი მოქალაქეობის სტატუსისთვის შეუსაბამოდ მიიჩნევდა, თეთრკანიანი, მამრობითი სქესის მოქალაქისგან განსხვავებულობის გამო, ემანსიპატორული მოძრაობების მხრიდან აუცილებელი გახდა მტკიცება, რომ ყველა ადამიანი ერთნაირია თავისი მორალური ღირებულებით და იმსახურებს თანასწორ მოქალაქეობას. ამ კონტექსტში თანასწორი უფლებებისთვის მოთხოვნები, რომელიც ბრმაა ჯგუფების განსხვავებულობისადმი, ერთადერთ გზად რჩებოდა გამორიცხვისა და დამცირების წინააღმდეგ საბრძოლველად.

დღეს უკვე არსებობს საზოგადოებრივი კონსენსუსი, რომ ყველა ადამიანს თანაბარი მორალური ღირებულება აქვს და თანასწორ მოქალაქეობას იმსახურებს. მიუხედავად იმისა, რომ ახლა მეტ-ნაკლებად ყველა ჯგუფი, გეებისა და ლესბოსელების გარდა, თანაბარუფლებიანია, ჯგუფთა შორის უთანასწორობა კვლავ არსებობს. ასეთ პირობებში ბევრი ფემინისტი, შავკანიანი აქტივისტი თუ სხვა, ვინც ძალაუფლებრივ პოზიციებსა თუ საზოგადოებრივ ინსტიტუციებში ყველა ჯგუფის ჩართულობისთვის იბრძვის, აცხადებს, რომ საყოველთაოდ აღიარებული უფლებები და წესები ბრმა რასობრივი, გენდერული, კულტურული, ასაკობრივი, თუ სხვა განსხვავებულობისადმი და აღმოფხვრის ნაცვლად, მათი ჩაგვრის ხელშემწყობია.

თანამედროვე სოციალური მოძრაობები, რომელიც ჩაგრული და არაპრივილეგირებული ჯგუფების სრულ ჩართულობასა და მონაწილეობას მოითხოვს, განსხვავებულობის დილემის წინაშე დგება¹⁹. ერთი მხრივ, მათ უნდა გააგრძელონ უარყოფა, რომ რაიმე არსებითი სხვაობა არ არსებობს, მაგალითად, ქალებსა და კაცებს, თეთრკანიანებსა და შავკანიანებს შორის, რაც ამართლებს იმას, რომ ქალებს, შავკანიანებს და სხვებს ჩამორთმეული აქვთ შესაძლებლობა, გააკეთონ, რასაც სხვები აკეთებენ, ან ჩართულნი იყვნენ ინსტიტუციებსა და თანამდებობებზე. მეორე მხრივ, აღმოჩნდა, რომ არსებობს ჯგუფზე დაფუძნებული სხვაობების მტკიცების საჭიროება ქალებსა და კაცებს, თეთრკანიანებსა და შავკანიანებს შორის, რომელიც თანაბარი მოპყრობის მკაცრი პრინციპის განხორციელებას, განსაკუთრებით თანამდებობრივი

19 Martha Minow, „Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education,“ *Law and Contemporary Problems*, no. 48 (1985), pp. 157-211.

კონკურენციის დროს, უსამართლოს ხდის, რადგან ეს სხვაობები ამ ჯგუფებს არაპრივილეგირებულ მდგომარეობაში აყენებს. მაგალითად, თეთრკანიანი საშუალო კლასის კაცი, როგორც ჯუფი, სოციალიზდება ქცევის განსაკუთრებული ფორმებით – თვითგამოხატვით, „კარგი ტიპობით“, კომპეტენტური ძალაუფლებით, რაც ყველაზე მეტად აღიარებული და მიღებულია პროფესიულ თუ მენეჯერულ საქმიანობაში. იმის გათვალისწინებით, რომ ჯგუფთა განსხვავებულობა ზოგიერთს არაპრივილეგირებულ მდგომარეობაში აყენებს, უფრო მეტად სამართლიანია სხვაობების არსებობის აღიარება, ვიდრე მათ მიმართ ბრმად დარჩენა.

მიუხედავად იმისა, რომ დღეს ბევრი ასპექტით კანონმდებლობა ბრმაა ჯგუფების განსხვავებულობებისადმი, იმავეს ვერ ვიტყვით საზოგადოებაზე, თუმცა დღესაც ხდება ზოგიერთი ჯგუფის მონიშვნა დევიანტად, „სხვად“. ყოველდღიურ ურთიერთობებში, სურათხატების შექმნისა თუ გადანყვეტილების მიღებისას, კვლავ აღინიშნება ვარაუდების გამოხატვა-გამოთქმა ქალების, გეებისა და ლესბოსელების, შავკანიანებისა და ლათინოსების, ხანდაზმულებისა და სხვა ჯგუფების მისამართით, რისი საშუალებითაც ისევ გრძელდება მათი განდევნა, თავის არიდება, პატერნალისტური და ავტორიტარული მოპყრობა. უწყვეტი რასისტული, ეიჯისტური, სექსისტური, ჰომოფობიური ქცევები და ინსტიტუციები ამ ჯგუფებს განსაკუთრებულ პირობებში აყენებს, რაც ხშირად საშუალებას ართმევს, განავითარონ შესაძლებლობები, მიიღონ გარკვეული ცოდნა და გამოცდილება და ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ხდებოდა ჯგუფების ერთმანეთისგან სეგრეგირება და ნაწილობრივ, სპეციფიკური ისტორიებისა და ტრადიციების გამო – არსებობს კულტურული სხვაობები სოციალურ ჯგუფებს შორის – სხვაობები ენაში, ჩაცმის სტილში, სხეულებრივ და ქცევით გამოხატვაში, ღირებულებებსა და ხედვაში.

ჯგუფების სხვადასხვაობის აღიარება შესაძლებლობების, საჭიროებების, კულტურის, შემეცნების სტილის მიხედვით პრობლემაა მათთვის, ვინც ცდილობს ჩაგვრის აღმოფხვრას მხოლოდ ისე, თუ განსხვავებულობა დევიანტობად და ნაკლად იქნება აღქმული. მსგავსი გაგება მხოლოდ ზოგიერთ შესაძლებლობას, საჭიროებას, კულტურას ან შემეცნების სტილს მიიჩნევს სტანდარტულად. ზემოთ ვახსენე, რომ პრივილეგია დომინანტურ ჯგუფებს საშუალებას აძლევს, პირადი გამოცდილება და შეხედულება ობიექტურად და სამართლიანად წარმოადგინოს. გარდა ამისა, ზოგიერთი ჯგუფისთვის პრივილეგია საშუალებაა, თავისი ინტრესები, ღირებულებები, ნორმები, შემეცნებითი და ქცევითი სტილი იმ ნორმად „გაასაღოს“, რომელიც საყოველთაოა და ყველა მას დამორჩილდება. ფემინისტები აცხადებენ, რომ ყველაზე თანამედროვე და სასურველი საშუალო ადგილებიც კი ისეთ ცხოვრების რიტმსა და ქცევით სტილს გულისხმობს, რომელიც კაცისთვის ტიპურია, ქალებისგან კი ამ სამსახურზე „მორგებას“ მოელიან. ეს მოლოდინი კი ზემოთ ხსენებულ ნორმაზეა მორგებული.

სადაც ჯგუფებს შორის სხვაობა არსებობს შესაძლებლობების, ღირებულებების, ქცევითი თუ შემეცნებითი ფორმების მიხედვით, თანაბარი მოპყრობა დამსახურების მიხედვით ნახალისებაში მხოლოდ გააძლიერებს და ხელს შუწყობს არაპრივილეგირებულობას. თანაბარი მოპყრობა მოითხოვს, ყველას ერთი და იგივე ნორმა მიესადაგოს, მაგრამ სინამდვილეში არ არსებობს ქცევის „ნეიტრალური“ ფორმა. იქ, სადაც ზოგიერთი ჯგუფი პრივილეგირებულია, სხვები კი ჩაგრულები, კანონმდებლო-

ბის, პოლიტიკის, კერძო ინსტიტუციების წესების შემუშავება ხდება პრივილეგირებულ ჯგუფთა სასარგებლოდ, რადგან ნორმას მათი განსაკუთრებული გამოცდილება ადგენს. ასე რომ, იქ, სადაც არსებობს ჯგუფთა სხვადასხვაობა შესაძლებლობების, სოციალიზაციის, ღირებულებების, ქცევისა და აღქმის ფორმების მიხედვით, მხოლოდ განსხვავებულობათა მიმდებლობით ხდება ყველა ჯგუფის ჩართვა პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინსტიტუციებში. ეს ასევე გულისხმობს, რომ უფლებებისა და წესების საყოველთაო ცნებებით ფორმულირების ნაცვლად, რომელიც ბრმა განსხვავებულობისადმი, ხანდახან ზოგიერთი ჯგუფი განსაკუთრებულ უფლებებს იმსახურებს. ქვემოთ განვიხილავ თანამედროვე პოლიტიკური დებატების რამდენიმე კონტექსტს, სადაც ვაცხადებ, რომ მსგავსი უფლებები არაპრივილეგირებული ან ჩაგრული ჯგუფებისთვის მართებულია.²⁰

ორსულობისა და დეკრეტის საკითხი, მეძუძური დედებისადმი მოპყრობის განსაკუთრებული უფლებები დღეს ფემინისტებში ბევრ წინააღმდეგობას იწვევს. აქ არ ვაპირებ, განვიხილო სირთულეები, რაც კონცეპტუალურად საკამათო გახდა და საინტერესო დისკუსიები გამოიწვია სამართლის თეორიაში. როგორც ლინდა კრიგერი აცხადებს, სამუშაო ადგილებთან მიმართებაში, ფეხმძიმე და მშობიარე დედების უფლებების საკითხებმა სქესთა თანასწორობის გაგების პარადიგმული კრიზისი შექმნა, რადგანაც ამ საკითხთან თანაბარი მოპყრობის პრინციპის მორგებამ ის შედეგები მოიტანა, რომელთა ზეგავლენა ქალებზე, უკეთეს შემთხვევაში, ბუნდოვანია და უარეს შემთხვევაში – მავნე.²¹

ჩემი აზრით, ამ საკითხში თანაბარი მიდგომა შეუსაბამოა, რადგან ის ან იმას გულისხმობს, რომ ქალებს ბავშვის გაჩენის შემდგომ სამსახურის შენარჩუნების რაიმე გარანტიის უფლება არ აქვთ, ან ათავსებს ამ გარანტიას გენდერულად ნეიტრალურ – „უნარშემღუდულობის“ კატეგორიაში. მსგავსი ასიმილაცია მიუღებელია, რადგან ფეხმძიმობა და ბავშვის გაჩენა ნორმალური ქალის ნორმალური მდგომარეობაა. ისინი თავად მიიჩნევენ, რომ სოციალურად აუცილებელ საქმეს აკეთებენ და აქვთ განსაკუთრებული საჭიროებები და თავისებურებები.²² ფეხმძიმობის უნარშემღუდულობასთან შეთავსება ამ პროცესებს უარყოფით, „არაჯანსაღის“ მნიშვნელობას ანიჭებს. უფრო მეტიც, ის მიიჩნევს, რომ ქალისთვის სამსახურიდან წასვლის ან მის-

20 „განსაკუთრებულ უფლებებს“ ისეთივე მნიშვნელობით ვიყენებ, როგორც ელიზაბეტ უოლგასტი (ib. Equality and the Rights of Women (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980). უოლგასტის მსგავსად, მინდა, განვასხვავო იმ უფლებათა ერთობლიობა, რომელიც ყველას უნდა ჰქონდეს, ზოგადი უფლებები, და ის უფლებები, რომელიც ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფებს უნდა ჰქონდეთ სპეციფიკური გარემოებების გამო, რაც იმას ნიშნავს, რომ განსხვავება უნდა მოხდეს განზოგადებულობის სხვადასხვა დონეზე, სადაც „განსაკუთრებული“ ნიშნავს მხოლოდ „სპეციფიკურს“. სამუხაროდ, განსაკუთრებულ უფლებებს „გამონაკლისობის“ მნიშვნელობას ანიჭებენ, ანუ, როგორც განსაკუთრებულად მონიშნულს და ნორმიდან გადახვევას. თუმცა, როგორც ქვემოთ ვაცხადებ, მიზეზი არაა „ნაკლის“ კომპენსირება იმისთვის, რომ ადამიანები გახდნენ „ნორმალური“, არამედ დენორმალიზება ისე, რომ გარკვეულ კონტექსტებსა და განყენებულობის გარკვეულ დონეზე ყველას ჰქონდეს „განსაკუთრებული“ უფლებები.

21 Linda J. Krieger, „Through a Glass Darkly: Paradigms of Equality and the Search for a Women’s Jurisprudence,“ *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 2 (1987): 45-62.

22 Ann Scales, „Towards a Feminist Jurisprudence,“ *Indiana Law Journal* 56 (1980): 375-444. ქრისტინ ლითლტონი სხვა სამართლებრივ საკითხებთან ერთად გვანჯდის ფემინისტური დებატის ძალიან კარგ ანალიზს ფეხმძიმობასა და მშობიარეობაზე „თანაბარი vs. განსხვავებული“ მოპყრობასთან დაკავშირებით სტატი-აში: „Reconstructing Sexual Equality,“ *California Law Review* 25 (1987): 1279-1337. ლითლტონი აცხადებს, რომ შრომის მხოლოდ დომინანტური, კაცური გაგება ხელს უშლის ფეხმძიმობისა და მშობიარობის შრო-მად ჩათვლას.

ვის სამსახურის შენარჩუნების ძირითადი, ან ერთადერთი მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ ქალს ფიზიკურად არ შეუძლია მუშაობა, რაც კიდევ უფრო გაართულებდა იმ ქალების მდგომარეობას, ვინც არც ფეხმძიმეა და არც ნამშობიარევი. მიზეზი კონკრეტულ ქალზეა დამოკიდებული და ეს ასევე შეიძლება იყოს ის, რომ ქალს, სურვილის შემთხვევაში, უნდა ჰქონდეს ძუძუთი გამოკვებისა და შვილთან მუდმივი ურთიერთობის დრო და საშუალება.

დეკრეტის შესახებ დებატები საკმაოდ გაცხარდა და გაგრძელდა, რადგან როგორც ფემინისტები, ასევე არაფემინისტები ბიოლოგიური სქესის მიხედვით სხვაობას ძირითად ფუნდამენტურ და სიღრმისეულ სხვაობად განიხილავენ. როდესაც განსხვავებულობა დევიანტობაში, სტიგმასა და არაპრივილეგირებულობაში გადაიზრდება, ის აძლიერებს შიშს სქესთა თანასწორობის მიუღწევადობის გამო. მიმაჩნია, რომ რეპროდუქცია არც ერთ შემთხვევაშია მხოლოდ ერთადერთი კონტექსტი, სადაც „ერთნაირი vs. განსხვავებული“ საკითხები იწვევს წინ. ის არც მაშინ არის ერთადერთი კონტექსტი, როცა საკითხები სხეულებრივ განსხვავებებს ეხება. ბოლო ოცნლეულში მნიშვნელოვან წარმატებას მიაღწიეს ფიზიკურად და გონებრივად შეზღუდული ადამიანების განსაკუთრებულ უფლებათა მოპოვებაში, რაც კარგი მაგალითია იმისი, თუ როგორ მოითხოვს თანასწორობა მონაწილეობასა და ჩართულობაში სხვადასხვა ჯგუფის განსაკუთრებული ინტერესებისადმი ყურადღების მიქცევას.

კიდევ ერთი განსხვავება, რომელიც დიდად არ განხილულა სამართლებრივ და პოლიტიკურ ლიტერატურაში არის ასაკი. ჩვენს საზოგადოებაში უნარიან და მონდომებულ, მაგრამ მარგინალიზებულ მოხუცთა რაოდენობის ზრდამ პენსიაზე სავალდებულო გასვლის საკითხი აქტუალური გახადა. დისკუსიები ამ საკითხზე მიიჩქმალა, რადგან ყველა უნარიანი და სურვილის მქონე ადამიანის სამუშაო უფლებების სერიოზულად განხილვამ ეკონომიკაში სამუშაოს გადანაწილების დიდ რესტრუქტურირებაში მიგვიყვანა, სადაც სოციალურად მერყევი უმუშევრობა უკვე არსებობს. მხოლოდ ასაკის გამო, ადამიანების იძულებით განდევნა სამუშაო ადგილებიდან უსამართლობა და თვითნებობაა. ასევე უსამართლობად მიმაჩნია ხანშიშესულთა ახალგაზრდების მსგავს პირობებში მუშაობა. ხანშიშესულებს განსხვავებული სამუშაო უფლებები უნდა ჰქონდეთ. განსაზღვრული ასაკის მიღწევისას მათ უნდა ჰქონდეთ პენსიაში გასვლისა და შემოსავლისგან სარგებლის მიღების უფლება. იმ შემთხვევაში კი, თუ მუშაობის გაგრძელება სურთ, უნდა მიიღონ უფრო მეტად მოქნილი და ნახევარგანაკვეთიანი სამუშაო.

სამუშაო ადგილზე განსაკუთრებული უფლებების ქონის ყველა ამ შემთხვევას, იქნება ეს ფეხმძიმობა თუ მშობიარობა, ფიზიკური უნარშეზღუდულობა, თუ მოხუცებულობა, თავისი მიზანი და წყობა აქვს. ყველა მათგანი გამოწვევას უკეთებს „ნორმალური, ჯანმრთელი“ მუშახელის პარადიგმას და „ტიპურ სამუშაო გარემოს“. ყველა ამ შემთხვევაში ის გარემოებები, რომელიც მოითხოვს განსხვავებულ მოპყრობას, განპირობებულია არა მუშახელით, არამედ სამუშაო ადგილის ნორმებსა და სტრუქტურებთან ინტერაქციებით. მსგავს შემთხვევებშიც კი განსხვავებულობა არ მომდინარეობს ბუნებრივი, უცვლელი, ბიოლოგიური ნიშან-თვისებებიდან, არამედ კონვენციურ წესებსა და პრაქტიკასთან სხეულების ურთიერთქმედებით ყალიბდება. ყოველ შემთხვევაში, განსაკუთრებული უფლებების პოლიტიკური

მოთხოვნა მომდინარეობს არა მხოლოდ დაქვემდებარებულობის კომპენსირების საჭიროებიდან, როგორც ზოგიერთის ინტერპრეტაციით ჩანს, არამედ სხვადასხვა ფორმით განსაკუთრებულობის პოზიტიურობის მტკიცებიდან.²³

განსხვავებულობის საკითხი პოლიტიკასა და კანონმდებლობაში მნიშვნელობას იძენს არა მხოლოდ ადამიანთან მიმართებაში, არამედ კულტურული ინტეგრაციისა და უხილავობის საკითხებთანაც. კულტურაში ვგულისხმობ ჯგუფისთვის მახასიათებელი ქცევის, ხასიათისა თუ გამომხატველობის ფენომენს. კულტურული განსხვავებულობა მოიცავს ენის, დიალექტისა თუ მეტყველების ფორმის, სხეულებრივ, ფესტიკულაციის, სოციალური პრაქტიკის, ღირებულებების, ჯგუფისთვის მახასიათებელი სოციალიზაციისა და სხვა სახის ფენომენებს. ჯგუფების კულტურული განსხვავებულობის ფონზე სოციალური პოლიტიკის ბევრ საკითხში თანაბარი მოპყრობა უსამართლოა, რადგან იგი უარყოფს კულტურულ სხვაობას ან დაბრკოლებად გარდაქმნის. სამართლიანობა მოითხოვს, რომ ბევრ საკითხთან მიმართებაში ყურადღება კულტურულ სხვაობებსა და მათ შედეგებს მიექცეს, თუმცა მოკლედ მხოლოდ სამ მათგანს მიმოვიხილავ. ესენია: „პოზიტიური დისკრიმინაცია“, თანაბარი ანაზღაურება, ორენოვანი განათლება და მომსახურება.

იმისგან დამოუკიდებლად, გულისხმობენ თუ არა კვოტებს, პოზიტიური დისკრიმინაციის პროგრამები არღვევს თანაბარი მოპყრობის პრინციპს იმიტომ, რომ ითვალისწინებენ გენდერს ან რასას განათლების, სამსახურის თუ დაწინაურების კრიტერიუმის დასადგენად. მსგავსი პოლიტიკა სხვადასხვა საშუალებითაა დაცული. მაგალითად, უპირატესობის მინიჭება რასაზე ან გენდერზე განიხილება, როგორც კომპენსაცია ჯგუფისადმი, რომელიც წარსულში იჩაგრებოდა, ან, როგორც კომპენსაცია ახლანდელი არაპრივილეგირებული მდგომარეობისთვის, რაც ისტორიულმა ჩაგვრამ და გარიყვამ განაპირობა.²⁴ არ მსურს, ვიკამათო რასასა და გენდერზე დაფუძნებული განსხვავებული მოპყრობის ზემოთ ხსენებულ რომელიმე გამართლებებზე, რასაც პოზიტიური დისკრიმინაციის პოლიტიკა გულისხმობს. მინდა, შემოგთავაზოთ, რომ დამატებით, პოზიტიური დისკრიმინაციის პოლიტიკა შეიძლება გავიგოთ, როგორც სკოლებსა და დამსაქმებლების მიერ გამოყენებული სტანდარტებისა და შეფასების კულტურული წინასწარშეგონება. ეს სტანდარტები და შემფასებლები, გარკვეულწილად, მაინც ასახავს დომინანტური ჯგუფების – თეთრების, ანგლოების, კაცების – სპეციფიკას და კულტურულ გამოცდილებას. გარდა ამისა, ჯგუფებად დიფერენცირებულ საზოგადოებაში ჭეშმარიტად ნეიტრალური სტანდარტებისა და შეფასებების შემუშავება რთული ან შეუძლებელია, რადგან ქალთა, შავკანიანთა თუ ლათინოსების კულტურული გამოცდილება და დომინანტური კულტურები ბევრი ასპექტით ერთ საერთო კრიტერიუმამდე ვერ დაიყვანება. ასე რომ, პოზიტიური დისკრიმინაციის პოლიტიკა კულტურული ატრიბუტების მხოლოდ ერთი ტიპის დომინირების კომპენსირებას ახდენს. პოზიტიური დისკრიმინაციის მსგავსი ინტერპრეტაცია პრობლემის „ადგილმ-

23 ლითლტონი აცხადებს, რომ განსხვავებულობა გაგებული უნდა იქნას არა როგორც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მახასიათებელი, არამედ როგორც ამ ადამიანთა ინტერაქცია გარკვეულ ინსტიტუციონალურ სტრუქტურებთან. მინოუც იმავე აზრს იზიარებს და ამბობს, რომ განსხვავებულობა უნდა გავიგოთ, როგორც ჯგუფთა შორის ურთიერთობის ფუნქცია და არა როგორც გარკვეული ჯგუფის ნიშან-თვისებათა ერთობლიობა.

24 იხ. Bernard Boxill, Blacks and Social Justice (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984), თავი 7.

დებარეობას“ განსაზღვრავს იმის შესახებ, რომ პოზიტიური დისკრიმინაცია მხოლოდ ნაწილობრივ ჭრის ექსპერტთა და მათი სტანდარტების წინასწარშეგონებებს, ვიდრე არაპრივილეგირებული ჯგუფების სპეციფიკურ განსხვავებებს.

მიუხედავად იმისა, რომ თანაბარი ანაზღაურების პოლიტიკა არ არის განსხვავებული მოპყრობის საკითხი, ის ასევე უკეთებს გამოწვევას ქალების მიერ დომინირებული სამუშაო ადგილების ტრადიციული შეფასების კულტურულ წინასწარშეგონებებს და სხვაობებისადმი ყურადღების მიქცევას საჭიროებს. თანაბარი ანაზღაურების პროგრამები მოითხოვს, რომ განსაკუთრებულად ქალურ და განსაკუთრებულად კაცურ სამსახურებს მსგავსი სახელფასო სტრუქტურა ჰქონდეთ, თუ ის თანაბარი კვალიფიკაციის, სტრესის და სირთულისაა. ამ პოლიტიკის განხორციელების პრობლემა, რა თქმა უნდა, ასეთი სამსახურების მოწყობის სრულიად განსხვავებულ მეთოდებშია. პროგრამების უმეტესობა ირჩევს სქესთა სხვაობის მინიმუმამდე დაყვანას გენდერულად ნეიტრალური კრიტერიუმის საშუალებით, როგორც არის: განათლებაში მიღწევები, სამუშაოს სისწრაფე, მიუხედავად იმისა, მოიცავს თუ არა ის დანიშნით მანიპულირებას, გადანაცვლებების მიღებას და ა.შ. თუმცა ზოგიერთმა ავტორმა ივარაუდა, რომ სამსახურთა სტანდარტული კლასიფიკაცია შესაძლოა, სისტემატურად ტენდენციური იყოს ქალების მიერ დომინირებულ ბევრ სამუშაო ადგილზე სპეციფიკურ დატვირთვათა მისაჩქმალავად.²⁵ ქალთა მიერ დომინირებულ სამსახურთა უმრავლესობა გენდერულად სპეციფიკურ სამუშაოს მოიცავს, როგორც არის: აღზრდა, სოციალურ ურთიერთობათა „გაშალიშინება“, სექსუალობის გამოფენა, რასაც, ძირითადად, ყურადღება არ ექცევა.²⁶ მსგავსი სამსახურების შეფასებამ, მისი სირთულებებისა და უნარების გათვალისწინებით, უნდა მიაქციოს ყურადღება სამუშაო ადგილებზე გენდერულ სხვაობებს და არ მოარგოს ანაზღაურების გენდერულად ბრმა კატეგორიები.

ბოლოს, კულტურულ და ლინგვისტურ უმცირესობებს უნდა ჰქონდეთ უფლება, შეინარჩუნონ ენა და კულტურა, ამასთანავე, ღირსეულ განათლებასა და სამსახურთან ერთად, მოქალაქეობის ყველა სარგებელი ჰქონდეთ, რაც მთავრობებსა თუ სხვა საჯარო უწყებებს ავალდებულებს, უმცირესობების ენაზე გასწავლა მომსახურება და ანარმონ დოკუმენტაცია, სკოლაში კი სწავლა ორ ენაზე მიმდინარეობდეს. კულტურული ასიმილაცია არ უნდა იყოს სრულყოფილი სოციალური თანამონაწილეობის პირობა, რადგან ეს მოითხოვს, ადამიანმა იდენტობა შეიცვალოს და თუ ეს ჯგუფის დონეზე ხდება, მაშინ ჯგუფის იდენტობის შეცვლას ან გაქრობას უთანაბრდება. ეს პრინციპი მხოლოდ ლინგვისტურ და კულტურულ უმცირესობებზე ვრცელდება, რომლებიც მკვეთრად გამოხატულ, თუმცა არა აუცილებლად სეგრეგირებულ საზოგადოებებად ცხოვრობენ. აშშ-ში კულტურული უმცირესობების განსაკუთრებული უფლებები, როგორც მინიმუმ, ინდიელებსა და ესპანურად მოლაპარაკე ამერიკელებს ეკუთვნით.

25 ob. See R. W. Beatty and J. R. Beatty, „Some Problems with Contemporary Job Evaluation Systems,“ and Ronnie Steinberg, „A Want of Harmony: Perspectives on Wage Discrimination and Comparable Worth,“ both in *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities*, ed. Helen Remick (Philadelphia: Temple University Press, 1981); D. J. Treiman and H. I. Hartmann, eds., *Women, Work and Wages* (Washington, D.C.: National Academy Press, 1981).

26 ob. David Alexander, „Gendered Job Traits and Women’s Occupations“ (Ph.D. diss., University of Massachusetts, Department of Economics, 1987).

უნივერსალისტი წინააღმდეგობას პოულობს მტკიცებაში, რომ სეგრეგირებულ ჯგუფებს, ინკლუზიის უფლებასთან ერთად, განსხვავებული მოპყრობის უფლება აქვთ, თუმცა აქ წინააღმდეგობა არ არსებობს, თუ განსხვავებულობა მონაწილეობისა და ჩართულობის პირობა შეიძლება გახდეს. ჯგუფებს, რომელთაც ცხოვრების სხვადასხვა პირობა და ფორმა აქვთ, უნდა შეეძლოთ საჯარო ინსტიტუციებში მონაწილეობა საკუთარი იდენტობისგან განძარცვის ან არაპრივილეგირებულობის გამო. მიზანი ის კი არ არის, დევიანტს სპეციალური კომპენსაცია ერგოს ნორმალურობის მისაღწევად, არამედ წესების დენორმალიზაცია მოხდეს, რომლითაც ინსტიტუციები თავიანთ წესებს ქმნიან არსებული ან სავალდებულოდ არსებული მრავლობითი გარემოებებისა თუ საჭიროებების „გარეთ გამოტანით.“

ჩაგვრისა და პრივილეგიის ბევრი ოპონენტი ფრთხილობს განსაკუთრებული უფლებების მოთხოვნასთან დაკავშირებით განსაკუთრებული კლასიფიკაციების აღდგენის შიშით, რომელმაც შესაძლოა, გაამართლოს განსაკუთრებულად მონიშნული ჯგუფების განდევნა და სტიგმატიზაცია. ასეთი შიში, ძირითადად, იმ ფემინისტებში გამოითქმება, რომლებიც კანონმდებლობასა და პოლიტიკაში სქესობრივი და გენდერული განსხვავებულობის მტკიცებას ეწინააღმდეგებიან. ჩემი მხრიდან სისულელე იქნებოდა უარყოფა, რომ ეს შიში უსაფუძვლოა.

თუმცა ეს შიში ჯგუფის განსხვავებულობის დევიანტობასთან, სტიგმასა და უთანასწორობასთან გაიგივებიდან მომდინარეობს მაშინ, როდესაც ჩაგრული ჯგუფების თანამედროვე მოძრაობები ჯგუფთა განსხვავებულობას პოზიტიურ მნიშვნელობას სძენენ. ამის საშუალებით ჯგუფი, როგორც ასეთი, აცხადებს თავის იდენტობას და უარყოფს იმ სტერეოტიპებსა და იარლიყებს, რომლებიც მას არასრულფასოვნად ან არაპუმანურად წარმოაჩენენ. ეს მოძრაობები განსხვავებულობას პოლიტიკური ბრძოლის იარაღად იყენებენ და არა როგორც საშუალებას, განდევნისა და დაქვემდებარების გასამართლებლად. ჩემი აზრით, ჩაგვრის აღმოსაფხვრელად ჯგუფთა განსხვავებულობის მხარდაჭერის პოლიტიკა ამ ბრძოლის ნაწილია.

განსაკუთრებული უფლებების მოთხოვნის შიში მიუთითებს ჯგუფის წარმომადგენლობითობისა და განსხვავებულობის პოლიტიკის პრინციპების კავშირზე. განსაკუთრებული უფლებების ჩაგვრისა და განდევნისთვის თავიდან ასაცილებლად თავდაცვის მთავარი საშუალება ამ ჯგუფების თვითორგანიზება და რეპრეზენტაციაა. თუ ჩაგრულ და არაპრივილეგირებულ ჯგუფებს საშუალება ექნებათ, ერთმანეთში განიხილონ რა პროცედურებსა და პოლიტიკას შეუძლია მათთვის სოციალური და პოლიტიკური თანასწორობის გაუმჯობესება და თავიანთი შეხედულებები ფართო საზოგადოებას გაუზიარონ, მაშინ ნაკლებად იქნება შესაძლებელი განსხვავებულობაზე ორიენტირებული პოლიტიკის მათ წინააღმდეგ გამოყენება. თუ მათ ვეტოს ინსტიტუციონალიზებული უფლება ექნებათ იმ პოლიტიკაზე, რომელიც მათზე პირდაპირ ზეგავლენას ახდენს, მაშინ აღნიშნული საფრთხე კიდევ უფრო შემცირდება.

ამ სტატიაში მე უნივერსალობის სამი მნიშვნელობა გამოვყავი, რომელიც საჯარო სივრცისა და მოქალაქეობის უნივერსალობის შესახებ დისკუსიების დროს მარცხს განიცდიდა. თანამედროვე პოლიტიკა მოქალაქეობის საყოველთაობას საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და დემოკრატიულ პროცესებში ყველას ჩართვითა და მონაწი-

ლევობით უწყობს ხელს. ამ გაგებით, ჭეშმარიტად საყოველთაო მოქალაქეობას უფრო ეშლება ხელი, ვიდრე ეწყობა. საყოველთაოდ გაზიარებული რწმენის მიხედვით, საკუთარი მოქალაქეობის განხორციელებისას ადამიანები უნივერსალური ხედვიდან უნდა „ამოვიდნენ“ და უკან მოიტოვონ ის, რაც მათი განსაკუთრებული გამოცდილებიდან და სოციალური პოზიციიდან მომდინარეობს. კანონმდებლობასა და საჯარო ცხოვრებაში ყველას მონაწილეობას და ჩართვას ხანდახან ხელსაც უშლის კანონმდებლობის უნივერსალისტური ცნებებით შემუშავება, რომელიც ყველა მოქალაქეს თანაბრად უნდა მოერგოს.

ამ არგუმენტების საპასუხოდ, ზოგიერთმა მითხრა, რომ გამონკვევები საყოველთაო მოქალაქეობის იდეალის შესახებ საფრხეს უქმნის რაციონალურ, ნორმატიულ მონოდებებს. მიიჩნევა, რომ ნორმატიულობა გულისხმობს უნივერსალობას კანტისებური გაგებით: როდესაც ვინმე აცხადებს, რომ რაიმე კარგი ან მართებულია, ამით იმასაც აცხადებს, რომ ყველას თანმიმდევრულად შეუძლია ამ განაცხადის გაკეთება და მიღება. ეს ეხება უნივერსალობის მეოთხე მნიშვნელობას, რომელიც ეპისტემოლოგიური უფროა, ვიდრე პოლიტიკური. ნორმატიული აზროვნების უნივერსალობის კანტიანური თეორიის კითხვის ნიშნის ქვეშ დასმის მიზეზი შეიძლება მართლაც არსებობდეს, მაგრამ საკითხი განსხვავდება პოლიტიკური საკითხებისგან, რომელიც აქ განვიხილეთ. ამ სტატიაში ჩემი არგუმენტები არც გამოორიცხავს და არც მოიაზრებს ამ შესაძლებლობას. ყოველ შემთხვევაში, არ მგონია, რომ კითხვის ნიშნის დასმა საყოველთაო საზოგადოების იდეალზე ან განაცხადი იმის შესახებ, რომ კანონმდებლობა ყოველთვის ფორმალურად უნივერსალური უნდა იყოს, სუბვერსიულია რაციონალური ნორმატიული მოთხოვნებისადმი.

სჭირდებათ თუ არა მუსლიმ ქალებს ხსნა?

შესავალი

ავტორი: ლაილა აბუ-ლულოდი

მთარგმნელი: თამთა მელაშვილი

უფლებები და სიცოცხლე

2010 წლის დეკემბრის ერთ, ნათელ დღეს ზეინაბთან ერთად ჩაის ვსვამდი. ზეინაბი წარმოშობით სამხრეთ ეგვიპტის ერთ-ერთი სოფლიდანაა¹, დიდი ხანის წინ გავიცანი და მას შემდეგ, ერთმანეთის ცხოვრებას თავ-ლყურს ვადევნებდით. ზრდილობიანად მკითხა, რას შეეხებოდა ჩემი ახალი კვლევა. მოვუყევი, რომ ვწერდი წიგნს იმის შესახებ თუ როგორ სჭერა ხალხს დასავლეთში, რომ მუსლიმი ქალები იჩაგრებიან. „კი მაგრამ ბევრი ქალი მართლაც ჩაგრულია! მათ არ აქვთ უფლებები – განათლების, მუშაობის...“ – შემეკამათა ზეინაბი.

მისმა მგზნებარებამ გამაოცა. „ისლამია ამის მიზეზი?“- შევეკითხე – „დასავლეთში ფიქრობენ, რომ ისლამი ჩაგრავს ქალებს“. ახლა ზეინაბის გაცემის ჭერი იყო. „რა? რა თქმა უნდა, არა. მიზეზი მთავრობაა. მთავრობა ჩაგრავს ქალებს. ის არ ზრუნავს ხალხზე, არ ადარდებს უმუშევრობა, ფასები, რომელიც ისეთი მაღალია, რომ არავის არაფრის ყიდვა შეუძლია... სიღარიბე მძიმეა. კაცებიც იტანჯებიან მისგან.“

ჩვენი საუბარი სამი კვირით ადრე შედგა, ვიდრე ეგვიპტელები ქუჩაში გამოვიდოდნენ, მსოფლიო კი მათ მოთხოვნებს უფლებებზე, ღირსებასა და ოცდაათწლიანი რეჟიმის დასასრულზე თვალყურს მიადევნებდა. იმ დღეს ზეინაბს ბრაზისთვის განსაკუთრებული მიზეზი ჰქონდა. მის ოჯახს გასაჭირი დაატყდა თავს. კაფე, რომელიც მისი სახლის მისაღებ ოთახში იყო გახსნილი, დაიკეტა. შიდა ოთახში, დივანზე, მისი გულგატეხილი ვაჟი იყო წამოწოლილი. კაფეს ის განაგებდა – ზეინაბის ვაჟიშვილებიდან უმცროსი, პრაქტიკული და შრომისმოყვარე. პირველად რომ ვნახეთ, ჭკვიანი და მხიარული ბავშვი, ყურადღებით აკვირდებოდა როგორ ეხმარებოდა ჩემი ქმარი ზეინაბს სარეცხი მანქანის შეკეთებაში. თავისი გაკეთებული მოტორიანი სათამაშოებიც სიამოვნებით გვაჩვენა. ყოველთვის პირველი გამოაგორებდა ხოლმე ოთხთვალას ცხვრების საკვების და კამეჩისთვის წყლის მოსატანად, რომელიც ზეინაბის შემოსავლისა და რძის მარაგის წყარო იყო.

აჟიტირებული ზეინაბი ახალი დაბრუნებული იყო პოლიციიდან, სადაც იმის გასაგებად წავიდა, თუ რატომ წაიყვანა პოლიციამ კაფეში მისი ვაჟის დამხმარე ბიჭი. ამიხსნა, რაც მოხდა. ადგილობრივი დაცვის თანამშრომელი სასაუბროდ მოსულიყო, თავდაპირველად კი სხვა კლიენტს მოემსახურნენ. როგორც ჩანს, დაცვის თანამშ-

¹ ზეინაბი ფსევდონიმია ისევე, როგორც ეგვიპტელი ქალების ყველა ის სახელი, რომელთა ცხოვრებას წიგნში აღწერ.

რომლები და სამხედრო პოლიცია კაფეს ხშირი სტუმრები იყვნენ ან ვინმეს აგზავნიდნენ ხოლმე საკვებისთვის. ზეინაბმა შთამბეჭდავად აღწერა ყველა ის გემრიელი საჭმელი, რაც მის ვაჟს მათთვის მოუმზადებია: ნამდვილ კარაქში მოთუშული მწვანე ლობიო, კვერცხი, ყველი, მწნილი, პურის მთელი გორა. ისინი არასოდეს იხდიდნენ მთლიან საფასურს, ხანდახან კი საერთოდ არ იხდიდნენ. ამჯერად, მიმტანი დააპატიმრეს.

ტკივილის გასაყუჩებლად ზეინაბი მუქ ჩაის სვამდა. ოჯახის გამხიარულებას ხუმრობით შევეცადე. იქნებ, მენიუ და ფასები კარზე აეკრათ ისე, რომ ყველას სცოდნოდა რა რამდენი ღირდა. მეორე მხარეს კი, ცალკე სვეტში, პოლიციისა და სამხედროებისთვის ჩამოენერათ მხოლოდ მათთვის განკუთვნილი, დაკლებული ფასები. არც ზეინაბი და არც მისი ვაჟი ჩემს იდეას არ აღუფრთოვანებია. ჩაგვრისგან დაღლილები იყვნენ.

პრობლემა, როგორც ზეინაბმა ამიხსნა, ის იყო, რომ ვერავინ ბედავდა პოლიციასთან შეწინააღმდეგებას. ამ კაცებს მხოლოდ ერთი სიტყვის თქმით შეეძლოთ მისი კაფეს ან მაღაზიის დაკეტვა. ყოველდღე ცალკე უნდა ეხადათ თანხა დაცვისა და ტურისტული პოლიციისთვის. შევსწრებივარ როგორ აღუდებოდა ხოლმე ზეინაბი, როცა ფორმიანი ან სამოქალაქო ტანსაცმელში ჩაცმული პოლიციელი სიგარეტისთვის მივიდოდა და ფულს არ გადაიხდიდა. მას უვიც და გაუნათლებელ გლეხად თვლიდნენ, მინდორში წლობით მუშაობისგან სახე რომ გამუქებოდა და შავი კაბით შემოსილიყო. იცოდნენ, რომ უძალო იყო. რა გასაკვირია, რომ ზეინაბი ქალთა ჩაგვრაში მთავრობას ადანაშაულებდა².

ზეინაბს და მის ოჯახს თითქმის ოც წელზე მეტ ხანს ვიცნობდი. მისი უმცროსი შვილი ჩემი ტყუპების ასაკის იყო. ჩვენი შვილები ჯერ კიდევ ჩვილები იყვნენ, როცა ერთმანეთი გავიცანით. აღფრთოვანებული ვიყავი ზეინაბის შვილების აღზრდისა და ოჯახის გაძლოლის მეტ-ნაკლებად დამოუკიდებელი მეთოდით. მისი ქმარი, ისევე როგორც ბევრი სხვა ამ უიმედო მხარიდან, ქაიროში წავიდა სამუშაოს საძებნელად და სახლში ცოტა ხნით ბრუნდებოდა ხოლმე³. ჭკვიანი და მცოდნე ზეინაბი, რომელმაც ყველაფერი იცოდა – დაწყებული გარდაცვლილის დატირებიდან, დამთავრებული სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობით, ოჯახის საკეთილდღეოდ დაუღალავად შრომობდა. ბოლო ხანებში, როცა შვილებიც ისე წამოიზარდნენ, რომ დახმარება შეეძლოთ, როგორც იქნა, მოახერხა ავტობუსების ახლოს ადგილის შეძენა, რომელთაც ტურისტები მის სოფელში ფარაონის კარგად შემონახული სასახლის მოსანახულებლად ჩამოჰყავდათ. იმ ადგილას პატარა ჯიხური ჩადგა, სადაც სიგარეტებს, ელემენტებს, საღებავ რეზინას, წყალს, გაზიან სასმელებსა და სასუსნავებს ყიდდა. გასაყიდი ნივთების დაუსრულებელი შეტანა-გამოტანა, კლიენტების მომსახურება, მარაგზე ზრუნვა, ნებართვების მოძიება, ქრთამისა და ჯარიმების გადახდა, მუდმივი თავის ტკივილი იყო, შემოსავალი კი ცვალებადი.

2 ერთხელ პოლიციაშიც წაიყვანეს მტრულად განწყობილ მეზობელთან ჩხუბის გამო. მისთვის, შუა ხნის, სამეზობლოში პატივცემული ქალისთვის, რომელიც დროის ძირითად ნაწილს სახლში ატარებდა, ეს ფაქტი საშინლად შეურაცხყოფელი იყო.

3 ზეინაბი, როცა მცირეწლოვანი შვილები ჰყავდა, წლების განმავლობაში, დედის მიხმარებაზე იყო დამოკიდებული. თავის ცოდნას ფოლკლორისტებსა და ანთროპოლოგებს უშურველად უზიარებდა. ზეინაბის შესახებ მეტი იხილეთ: Elizabeth Wickett, *For the Living and the Dead: The Funerary Laments of Upper Egypt, Ancient and Modern* (London: I.B. Tauris, 2010); და Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, Lewis Henry Morgan Lectures 2001 (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

ზეინაბის გარემოებები განსაკუთრებულია, რა თქმა უნდა. ის ეგვიპტის ღარიბ რეგიონში ცხოვრობს. მისი ქორწინება იდეალური არ ყოფილა. აქტიურსა და დამოუკიდებელს, ბიზნესის უნარები ჰქონდა და წლების განმავლობაში, რთულ სამეურნეო საქმიანობას მეტ-ნაკლები წარმატებითაც უძღვებოდა. ნანობდა, რომ სკოლაში არასოდეს უვლია – მის ბავშვობაში ბევრი გოგო ვერ დადიოდა სკოლაში – მაგრამ ჭკვიანი იყო და უკვირდა სამყაროს შესახებ უფრო მეტი რატომ ესმოდა მას, ვიდრე მის შვილებს – ყველა მათგანს ხომ სკოლა ჰქონდა დამთავრებული.

და მაინც, მისი რეაქცია ჩემი წიგნის თემაზე „მუსლიმი ქალი“ ადასტურებდა იმას, რაც მე ვნახე მთელს არაბულ სამყაროში. ზეინაბს რთული ცხოვრება ჰქონდა, თუმცა ის მუდმივად იმაზე ფიქრობდა თუ რა იქნებოდა უკეთესი მისი ოჯახისთვის. პოლიტიკურ გარემოებებს, სახელმწიფო უსაფრთხოება იქნებოდა ეს თუ საერთაშორისო ტურიზმის ეკონომიკა, რაც მის ცხოვრებას და შესაძლებლობებს აყალიბებდა, კარგად იცნობდა. მისი შოკი თვალშისაცემი იყო, როცა სხვათა ვარაუდი გამოვთქვი, რომ ქალი რელიგიისგან ჩაგრულია. ჩემთვის ნაცნობი არაბული სამყაროს სხვა ქალების მსგავსად, უნივერსიტეტის პროფესორებიდან დაწყებული, სოფელში მაცხოვრებელი ქალებით დამთავრებული – მისი, როგორც მუსლიმის იდენტობა ძალიან ღრმააზროვანი იყო, ღვთის რწმენა კი ძირეული – საკუთარი თავისა და საზოგადოების გააზრებაში.

ანთროპოლოგიური განსჯა

ჩემი ანთროპოლოგიური კვლევისას, ზეინაბის მსგავსი ბევრი ქალი გავიცანი და ხშირად საგონებელში მაგდებს ის, თუ რა იწერება ან რას ფიქრობენ, ზოგადად, მუსლიმი ქალებზე. ძნელია სოფლად მაცხოვრებელ ეგვიპტელ ქალებს, რომელთაც მე შევხვდი, შევუთავსო ამერიკული მედიის შექმნილი მათი სურათხატი ან ის, რასაც შემთხვევითი ადამიანები მეუბნებიან ხოლმე წვეულებებზე, საავადმყოფოს მისაღებში თუ სტადიონზე, სადაც ჩვენი შვილები ფეხბურთს თამაშობენ, როდესაც ვამბობ, რომ შუა აღმოსავლეთზე ვწერ. მიკვირს, რამდენად ადვილად შეიძლება შეექმნათ ადამიანებს წარმოდგენა მუსლიმი ქალების უფლებების შესახებ.

ეს წიგნი ჩემი ინტელექტუალური მოგზაურობის შედეგია, ჩემს გამოცდილებებსა და საზოგადოების დამოკიდებულებებს შორის განსხვავებისთვის აზრის მისაცემად. 2001 წელს, როცა ავღანეთში მუსლიმ ქალთა უფლებების დაცვა აშშ-ის სამხედრო ინტერვენციის გამართლებად გამოცხადდა, უკვე 20 წელი იყო გასული, რაც ეგვიპტელ ქალთა ცხოვრების შესახებ ვწერდი. 1970-იანი წლების ბოლოს, ქვეყნის დასავლეთით, უდაბნოში, ბედუინებთან 2 წელი ვიცხოვრე. მაშინ ანთროპოლოგიის კურსდამთავრებული ვიყავი და დისერტაციისთვის სავლელე სამუშაოს ვასრულებდი. იქაურ გამოცდილებაზე წიგნიც გამოვაქვეყნე სახელწოდებით: „საბურველის სენტიმენტები“⁴⁶. წიგნმა საოცარი რამ აჩვენა – გავრცელებული ხალხური ლექსები ძალიან ძვირფასი

4 Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).

იყო იქაური ქალებისთვის. მათი საშუალებით გაიგებდი რას გრძნობდნენ ისინი კაცების, ურთიერთობების, სიცოცხლის შესახებ. ქალებმა, რომლებიც საკუთარ თავს ამ ცოცხალი, ზეპირსიტყვიერი ლექსებით გამოხატავდნენ, პირველად მაგრძნობინეს რამდენად ჩახლართული იყო კულტურული და მორალური ცხოვრება, როგორც მინიმუმ, ერთ არაბულ, მუსლიმურ საზოგადოებაში.

იმაზე შეფიქრიანებული, რომ ჩემი პირველი წიგნის აკადემიური სტილი და არგუმენტები გადაფარავდა ქალების სისხლსავსე ცხოვრებას, რომ არაფერი ვთქვა მათი სოციალური ურთიერთობისა და დამოკიდებულებების ნიუანსებზე, 6 თვით საცხოვრებლად ისევ დავბრუნდი, 1980-იანი წლების შუა ხანებში. ახალ კვლევაზე დაყრდნობით, დავწერე ახალი წიგნი, რომელიც მხოლოდ ნარატივებისგან შედგებოდა. წიგნში „წერა ქალის ცხოვრებაზე“ ცალკეულ ქალთა ყოველდღიური ამბები გამოვიყენე და შევეცადე მათი სამყაროს სულისკვეთება ამესახა.

მათივე სიტყვებით გამოხატული ოცნებების, სურვილების, ბრაზისა და იმედგაცრუების ჩვენებით, სტერეოტიპების შესუსტებას ვიმედოვნებდი. ზოგიერთ ქალს ძალიან უნდოდა შვილი; სხვები გადაქანცულები იყვნენ შვილებისგან; ზოგს გათხოვება უნდოდა, ზოგს არა, ან თავს აჩვენებდა, რომ არა; ზოგიერთისთვის ქმარი ახლობელი, ერთგული პარტნიორი იყო, ზოგს ქმარი გულს სტკენდა. ზოგმა არასასურველ ქორწინებას დააღწია თავი; სხვები, ბევრის მსგავსად, მიჯაჭვულნი იყვნენ საკუთარ ოჯახზე. ეს ისტორიები ეჭვიანობაზე, კამათზე, ღრმა ურთიერთდამოკიდებულებასა და ცვლილებებზე იყო. ზოგიერთი ქალი, რომელთა შესახებ დავწერე, სრულიად გათქვეფილი საკუთარი, დიდი ოჯახის ცხოვრებაში, თავის თავში დარწმუნებული და ძლიერი გახლდათ. ზოგი მათგანი მარტოსული და უბედური იყო. ზოგიერთი ქალი მებრძოლი და ამაყი გახლდათ, ზოგიერთი – ბედს სრულიად დამორჩილებული. ზოგიერთ ახალგაზრდა ქალს სურდა გაქცეოდა იმას, რასაც საზოგადოების მანკად აღიქვამდა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მტკიცედ იცავდა ტრადიციულ ღირებულებებს და უკეთეს მუსლიმად გახდომის კონტექსტში საუბრობდა. ყველა მათგანს კარგად ჰქონდა გააზრებული საკუთარი უფლებები.

ამ ქალების გამოცდილებათა ინდივიდუალურობამ, ცხოვრებისა და ურთიერთობების მათეულმა აღქმამ ეჭვქვეშ დააყენა ანთროპოლოგიური ტენდენცია, რომლის მიხედვითაც კულტურათა ტიპოლოგია სოციალურ-სამეცნიერო განზოგადებებზე დაყრდნობით ხდება. ჩემი მეორე წიგნის მკითხველებად ფემინისტებს წარმოვიდგენდი. მჭეროდა, რომ ეს ნარატივები მათ დაარწმუნებდა, რომ ადვილი არაა „პატრიარქატზე“ საუბარი და იმის ჩვენება თუ როგორ მუშაობს ძალაუფლება. მინდოდა, ჩემი მრავალწლიანი კვლევით, უჩვეულო რამ შემეთავაზებინა საზოგადოებისთვის, რომელსაც შუა აღმოსავლეთის ქალებზე მცირე წარმოდგენა, მაგრამ ძლიერი სტერეოტიპული შეხედულებები ჰქონდა. ეგვიპტეში ჩემი მრავალწლიანი ცხოვრების შედეგად მიღებული გამოცდილებების რეალისტურად აღწერის მცდელობით, იმის თვალყურის დევნებით, თუ როგორ იზრდებოდნენ ბავშვები, როგორ იბრძოდნენ ქალები ოჯახის კეთილდღეობისთვის, როგორ ცდილობდნენ ადამიანები საკუთარი ოცნებებისა და იმედების განხორციელებას, ურთიერთობებისა და როლების აწყობას – მაქსიმალურად შევეცადე, შემენარჩუნებინა „life as lived“ სტრუქტურა ⁵.

5 Paul Riesman, *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

რასაც ვაკეთებდი, „კულტურის წინააღმდეგ წერას“ ვუნოდებდი. დარწმუნებული ვიყავი, რომ კულტურების შესახებ განზოგადებები ხელს გვშლის დავაფასოთ და შევაფასოთ ადამიანთა გამოცდილებები და მათი ცხოვრებისეული ვითარებები. კულტურის იდეა უფრო და უფრო ხდება საერთაშორისო პოლიტიკისა და საზოგადოებრივი აზრის ძირეული კომპონენტი⁶. ექსპერტები გვეუბნებიან, რომ სამყაროში ცივილიზაციათა ან კულტურათა შეჯახება მიმდინარეობს, რომ დასავლეთსა და „დანარჩენ სამყაროს“ შორის გადაულახავი უფსკრულია. მუსლიმების რეპრეზენტირება განსაკუთრებული და საფრთხის მომცველი კულტურის სახით ხდება – ყველაზე ჰომოგენურად და დასავლეთისთვის ყველაზე საშიშად. მუსლიმი ქალები კი ამ ყველაფერში იმის სიმბოლოები არიან, თუ რამდენად უცხოა ეს კულტურა.

მუსლიმ ქალთა დასავლურ რეპრეზენტაციას დიდი ისტორია აქვს⁷, თუმცა 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ, მათი სურათხატი საკუთარი კულტურებისგან მათი გათავისუფლების მისიას დაუკავშირდა. როგორც ამ წიგნშიც ვაცხადებ, მსგავსი შეხედულებები რაციონალიზებას უკეთებს ამერიკულ და ევროპულ საერთაშორისო მისიებს შუა აღმოსავლეთსა და სამხრეთ აზიაში. მედიაში ენთუზიაზმით აიტაცა ქალთა მდგომარეობისა და ჩავგრის შესახებ ისტორიები, რასაც ფემინისტებიც შეუერთდნენ. მუსლიმი ქალების პოპულარული მოგონებები, რომელიც მათი ირანელი, ავღანელი, არაბი დების ჩამორჩენილ მდგომარეობას ასახავდა, დასავლეთში ბესტსელერები გახდა. ქალთა ორგანიზაციებმა ჰუმანიტარულ დახმარებებთან და სამართლის ექსპერტებთან ერთად, ავღანეთისკენ აიღეს გეზი. მოგვიანებით, ისინი ერაყში გადაბარგდნენ, ქვეყანაში, სადაც ბედის ირონიით, ქალებს არაბულ სამყაროში განათლების, დასაქმების და პოლიტიკური მონაწილეობის ყველაზე მაღალი დონე ჰქონდათ⁸.

როცა საქმე მუსლიმ ქალებს ეხებოდა, ზღვარი პროგრესულებსა და მემარჯვენეებს შორის იშლებოდა. ზოგიერთი კონსერვატორი ამერიკელ ფემინისტებს ადანაშაულებდა „თვალისმომჭრელი უსამართლობის“ გაუპროტესტებლობის გამო, განსაკუთრებით „მუსლიმ საზოგადოებაში ქალთა დაქვემდებარებაზე“⁹. ფემინისტებს ადანაშაულებდნენ, რომ ისინი არ აკრიტიკებდნენ საზარელ პრაქტიკებს „საკუთარ

6 მეტი იხილეთ შესავალში Lila Abu- Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, 15th anniv. ed. (Berkeley: University of California Press, 2008).

7 თეორეტიკოსებმა ამას „გენდერირებული ორიენტალიზმი“ უწოდეს. ედუარდ საიდის წიგნის „ორიენტალიზმის“ გამოყენებით, ბევრმა მათგანმა განიხილა ქალთა რეპრეზენტაცია და ორიენტალისტურ დისკურსში გენდერის როლი. მაგალითად, იხილეთ: Dohra Ahmad, „Not Yet beyond the Veil: Muslim Women, in American Popular Literature,“ *Social Text* 27, no. 99 (2009): 105; Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); and Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

8 Suad Joseph, „Elite Strategies for State Building,“ in *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Nadje Sadig Al- Ali, *Iraqi Women: Untold Stories from 1948 to the Present* (London: Zed Books, 2007); Nadje Al- Ali and Nicola Pratt, *What Kind of Liberation? Women and the Occupation of Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2009).

9 Christina Hoff Sommers, „The Subjection of Islamic Women and the Fecklessness of American Feminism,“ *Weekly Standard*, May 21, 2007, [weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/641szkys.asp](http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/641szkys.asp). ავტორი ფილის ჩესლერს ციტირებს. ის „ისლამოფობიზმის“ კამპანიის წინააღმდეგ თავისი ცნობილი და სკანდალური მხარდაჭერით გახდა და მიზანში ქალთა კვლევების პროგრამები ამოიღო, რომლებსაც დევიდ პოროვიცმა, მემარჯვენე სიონისტმა ჩაუყარა საფუძველი. ჩესლერი ასევე იყო ისლამური კანონმდებლობისა და ქალების შესახებ ბროუერის თანაავტორი, სადაც ყურანიდან ციტატები კონექსტიდან ამოგლეჯი იყო წარმოდგენილი და ისლამს მსოფლიო მასშტაბით ქალებზე ძალადობისა და სხვა საშიშეულებებისთვის ადანაშაულებდა.

საზღვრებს იქეთ,“ იმდენად იყვნენ ანტიამერიკანიზმისგან მონამლულები და ყოვლისმომცველი პატრიარქატი შეპყრობილები (რომ არაფერი ვთქვათ მათ მტრულ დამოკიდებულებაზე ქალურობის, ოჯახის, ტრადიციული რელიგიის მიმართ).“ მეორე მხრივ, ფემინისტური მოძრაობის მეთვალყურეები აცხადებდნენ, რომ 1990-იან წლებში ამერიკული ფემინიზმის გამოცოცხლება შიდა საკითხებიდან გლობალურ საკითხებზე გადატანამ განაპირობა. მაგალითად, ფარელი და მაკდერმოტი 1970-იანი წლების შემდეგ ამერიკული ფემინიზმის სტაგნაციას კონსერვატული უკუდარტყმით ხსნიან, რამაც ეჭვქვეშ დააყენა პოლიტიკური მონაწილეობის, განათლების, დასაქმების და სექსუალური უფლებების ადრეული მონაპოვრეები (იმავედროულად, ვარაუდობდნენ, რომ უმცირესობების მიერ ამერიკული ფემინიზმის რასიზმზე კრიტიკა ასუსტებდა მას). მათი განცხადებით, ძირითად შემობრუნებას გლობალური თუ საერთაშორისო ფემინიზმისკენ „ფრაგმენტული შიდა პოლიტიკიდან სტრატეგიული გადართვა“ წარმოადგენდა. ამერიკელმა ფემინისტებმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყრეს შთამბეჭდავ მჩაგვრელ პრაქტიკებს, რომლის გარშემო მობილიზება მარტივი იყო: გენიტალიების დასახიჩრება, ჩადრით ძალდატანებით შემოსვა, ღირსების დანაშაულები. საკუთარი ქვეყნიდან შორს მომხდარ შემთხვევებზე ყურადღების მიპყრობით, თავისი თავისთვის „ფართო პოლიტიკურ დისკუსიებში ნიშა უზრუნველყვეს აშშ-ის, როგორც ჰუმანიზმის შუქურის გარშემო“¹⁰.

როგორც ანთროპოლოგი, რომელიც ქალებთან ერთად დიდხანს ცხოვრობდა მუსლიმურ საზოგადოებებში, ამ ტენდენციებისგან ზენოლას ვგრძნობდი. მინდოდა დავფიქრებულიყავი იმაზე, რა შემეძლო ან რა უნდა გამეკეთებინა ჩემი ეთნოგრაფიული სამუშაოს კუთხით. ეთნოგრაფიის პირველი პრინციპი, რომელიც დიდ ხნის განმავლობაში ველზე, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩართულობას გულისხმობს, ყურის გდება და თვალყურის დევნებაა. უკვე ოცი წელი მქონდა გატარებული ქალთა ცხოვრების შესწავლაში იქ, რასაც უკვე ჰომოგენურად, „მუსლიმ სამყაროდ“ მოიხსენიებდნენ, სადაც ქალების უფლებებს დაცვა სჭირდებოდა. გეზი იმ პროექტზე ავიღე, რომელიც აჩვენებდა, თუ რატომ არ ასახავდა გაძლიერებული დასავლური წარმოდგენა მუსლიმ ქალთა მდგომარეობაზე იმას, რაც მე საკუთარი გამოცდილებიდან და ისტორიიდან ვიცოდი. ეს წიგნი ჩემი მცდელობაა ვაჩვენო, თუ როგორ უნდა ვიფიქროთ მუსლიმ ქალთა საკითხსა და მათ უფლებებზე.

აქ მხოლოდ მედიაში რეპრეზენტაციის ანალიზსა და კრიტიკას არ შევხები. არც მხოლოდ იმ გზებს, რომლის საშუალებითაც პოპულარული რიტორიკა პოლიტიკური მოხმარების საგანი ხდება. მომხრე ვარ, სერიოზულად მივუდგე ყველა იმ ქალის ცხოვრებას, ვისაც ვიცნობ¹¹. ქალები, რომლებზეც მე ამ წიგნში ვისაუბრებ, გვაძულებენ დოკუმენტთან კითხვის ნიშანი დავსვათ. თითოეულმა მათგანმა რაღაც მნიშვნელოვანი მასწავლა მუსლიმ ქალთა უფლებების (ან უფლებობის) თანამედროვე არაადეკვატურ

10 Amy Farrell and Patrice McDermott, „Claiming Afghan Women: The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism,“ in *Just Advocacy? Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation*, ed. Wendy S. Hesford and Wendy Kozol (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2005).

11 კლიფორდ გერტცმა ერთხელ ციტატა უილიამ ბლექის ლექსიდან მოიყვანა იმის ასაღწერად, თუ როგორ მიდიან ანთროპოლოგები ცოდნამდე, რატომ ცხოვრობენ წლობით უცნობ ადგილებში ყოველდღიურ ცხოვრებაზე დაკვირვებით იმისთვის, რომ ადამიანური მდგომარეობა შეისწავლონ. მისი განცხადებით, ანთროპოლოგები პოეტების მსგავსად სამყაროს „ქვიშის მარცვლივით“ შეიმეცნებენ.

გააზრებაზე. ასევე, თვალი ამიხილა იმაზე, თუ რამდენად ღრმადაა ქალთა ცხოვრება გენდერირებული. ზოგიერთ მათგანს შეზღუდული აქვს გადაადგილება. უმეტესობას მყარი იდეალური წარმოდგენები აქვს მორალზე, ისინი მუშაობენ კანონებსა და ნორმებზე, რომელიც ასხვავებს ქალისა და კაცის უფლებებსა და პასუხისმგებლობებს, იბრძვიან არჩევანისთვის. მათ „ქეისებს“ კონკრეტულ დროსა და სივრცეში, კონკრეტული დილემებისა და სიძნელების და საკუთარი კულტურისგან ჩაგრული მუსლიმი ქალის დასავლურ ნარატივს შორის ხიდის გასადებად გამოვიყენებ.

ალტერნატიული ხმები

მე არ ვარ ერთადერთი ვინც ეჭვს გამოთქვამს დასავლეთისგან შემოთავაზებული მუსლიმი ქალის სურათხატის შესახებ. ასევე, მხოლოდ მე არ ვსვამ კითხვის ნიშანს იმ ურთიერთკავშირზე, რომელიც ამ სურათხატებსა და ძალადობის დომინანტურ პოლიტიკას შორის არსებობს. ინფორმირებული ინტერვენციები და გონივრული, არაორთოდოქსული ხმები ამერიკულ საჯარო სივრცეშიც ისმის. 2011 წლის 13 აპრილს, ვებ-გვერდზე Muslimah Media Watch, რომელიც მონიტორინგს უწევს მუსლიმი ქალების რეპრეზენტაციას, გამოაგონებელი პოსტერი აიტვირთა. პოსტერი ადამიანის უფლებათა გერმანული კამპანიის ფარგლებში გამოჩნდა¹². ერთი შეხედვით, მასზე პლასტიკატის პარკები ჩანს ტალახიან კედელზე აკრული. ზოგიერთი შავია, ზოგი – ლურჯი. თუ უფრო დააკვირდებით, დაინახავთ, რომ ამ პარკებს შორის ვიღაც დგას, მთლიანად (ავღანური სტილის) ლურჯ ბურკაში გახვეული. უფლებათა დაცვის გერმანული კამპანიის ლოზუნგი შემდეგნაირია: „ჩაგრული ქალები ძნელად შესამჩნევი არიან. გთხოვთ მხარში დაგვიდგეთ მათი უფლებებისათვის ბრძოლაში“. ერთ-ერთმა ავტორმა, ერთ-ერთ ფემინისტურ ვებ-გვერდზე იგივე პოსტერი გააზიარა და რეპლიკა დაურთო: „ინდივიდის ქმედება ძნელად შესამჩნევია, თუ მას ამოშლი.“¹³ ფემინისტები, როგორც მუსლიმები, ასევე არამუსლიმები, რომელთა ყურადღების ქვეშაც ეს პოსტერი მოექცა, სვამენ კითხვას: რატომ ფიქრობს ამდენი ადამიანი, მათ შორის ადამიანის უფლებათა დამცველები, რომ თუ მუსლიმ ქალს განსაკუთრებულად აცვია, ის ქმედებასა მოკლებული და თავად არ შეუძლია საკუთარ თავზე ლაპარაკი? ეს ფემინისტები არ უარყოფენ იმ ჩაგვრას, რასაც ქალები განიცდიან. პირიქით, ისინი აცხადებენ, რომ ამ ქალებს, ნაცვლად ისეთი მოქცევისა, თითქოს პლასტიკატის პარკები იყვნენ, მათი პრობლემების გასაგებად უნდა ველაპარაკოთ.

მარტა ნასბაუმმა, ფემინისტმა ფილოსოფოსმა, ასევე გამოთქვა აზრი საბურველის ჩაგვრასთან გაიგივებასთან დაკავშირებით. 2010 წელს, The New York Times-ში გამოქვეყნებულ სტატიაში მან ზოგიერთ ევროპულ ქვეყანაში ბურკის აკრძალვის შესახებ ისაუბრა. თავისი არგუმენტები სინდისის თავისუფლების პრინციპის გარშემო ჩამოაყალიბა, რომელიც ამერიკული კანონმდებლობისთვის ძირეულია

12 Fatemeh Fakhraie, „Just . . . Ugh,“ Muslimah Media Watch, April 13, 2011, muslimahmediawatch.org/2011/04/just-ugh/.

13 Maya Dusenbery, „Agency Is Easily Overlooked if You Actively Erase It,“ Feministing, April 14, 2011, feministing.com/2011/04/14/agency-is-easily-overlooked-if-you-actively-erase-it/. მაღლობას ვუხდი ლორა ჩილკოვსკის, რომელმაც ამ სტატიაზე ყურადღება მიმაქცევინა.

და ისტორიულ ღირებულებებსა და ადამიანის თანაბარი პატივისცემით მოპყრობის უფლების პრინციპზე დგას.¹⁴ ქალის ტანსაცმლის ნაწილის აკრძალვის მხარდამჭერთა გავრცელებული არგუმენტების მისეული, მეცნიერული გაბათილება არა მხოლოდ საინტერესო, არამედ თავშესაქცევიც იყო.

პირველ რიგში, მან უარყო არგუმენტი, რომ ბურკა მამაკაცთა დომინირებისა და ძალადობის სიმბოლოა. მან ხაზი გაუსვა იმას, რომ ბურკის კრიტიკოსებმა არაფერი იციან მუსლიმური სიმბოლოების შესახებ და არც იმ პრაქტიკებს აკრძალავენ, რაც, ზოგადად, ჩვენ საზოგადოებაში კაცების დომინირებასთან ასოცირდება. მაგალითად, ქალთა კომერციული ექსპლოატაცია, პლასტიკური ქირურგია, კაცების მხრიდან ძალადობა. ნასბაუმმა რამდენიმე, ყოველდღიური მაგალითი შემოგვთავაზა იმ წინააღმდეგობათა საჩვენებლად, რასაც აკრძალვის მომხრეთა არგუმენტები მოიცავს. 1. „უსაფრთხოებისთვის აუცილებელია, რომ ადამიანებმა საჯარო სივრცეში სახე გამოჩინონ“; 2. „მოქალაქეებს შორის ურთერთობის გამჭვირვალობას და თანაზიარობას ხელს უშლის სახის დაფარვა“. ნასბაუმი წერს: „ახლა, ჩიკაგოში ძალიან აცივდა. ალბათ, ევროპაშიც. ქუჩაში ყურებამდე და წარბებამდე ჩამოფხატული ქუდებით და ცხვირ-პირზე მჭიდროდ შემოხვეული შარფებით დავდივართ. ამ დროს არავინ ფიქრობს, რომ გამჭვირვალობასა და თანაზიარობას პრობლემა ექმნება, არც არავინ გვიშლის, ასე შეფუთულებმა საჯარო სივრცეებში შევამბიჯოთ. მეტიც, ბევრი დადასტურებული და სანდო პროფესიონალი მთელი წლის განმავლობაში იბურავს თავს: ქირურგები, კბილის ექიმები, (ამერიკული) ფეხბურთის მოთამაშეები, მოციგურავეები და მოთხილამურეები“.

მოგვიანებით გამოქვეყნებულ სტატიაში, ნასბაუმმა უპასუხა იმ მკითხველს, ვინც აპროტესტებდა, რომ ბურკა „სხვა საკითხი“ იყო, რადგან ის ქალებს უპიროვნო არსებებად წარმოადგენდა (გაიხსენეთ პლასტიკატის პარკები). მან აღნიშნა, რომ ჩვენს პოეზიაში ხშირად არის საუბარი თვალვებზე, როგორც სულის ფანჯრებზე. შემდეგ საკუთრივ გამოცდილება აღწერა. ჩიკაგოს უნივერსიტეტში, მის ოფისში სამშენებლო საქმიანობის მიმდინარეობისას, იგი იძულებული იყო მტვრისგან ხმის დასაცავად, თვალების გარდა, მთელი სახე დაეფარა. სტუდენტები ამას მალე მიეჩვივნენ. მისი განცხადებით: „თავს სულშეხუთულად არ ვგრძნობდი, არც ისინი ფიქრობდნენ, რომ მათთვის, როგორც პიროვნება, მიუწვდომელი ვიყავი.“¹⁵ ავტორის დასკვნით, თუ ვალიარებთ იმ ფაქტს, რომ ადამიანები ღირსებას თანაბრად უნდა ფლობდნენ, მაშინ უნდა გავაცნობიეროთ ისიც, რომ ყველანაირი აკრძალვის მომხრე არგუმენტი დისკრიმინაციულია. როგორც მან მოგვიანებით აღნიშნა თავის წიგნში, „ახალი რელიგიური შეუწყნარებლობა: შიშის პო-

14 ნასბაუმი აკონკრეტებს ტერმინს და აცხადებს, რომ კანონმდებლობა ბურკის წინააღმდეგია და არა ნიქაბის ან საბურველის. Martha Nussbaum, "Veiled Threats?," New York Times: Opinionator, July 11, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/. როგორც ამას წიგნის პირველ თავში აღვწერ, მუსლიმი ქალები ბევრნაირად იბურავენ თავს. ამ სხვადასხვანაირი ჩაცმულობის სახელწოდებები არაბულიდან თუ სპარსულიდან ინგლისურში გადმოტანილი რამდენადმე ბუნდოვანია. ჰიჯაბი ან თავსაფარი მხოლოდ თმას ფარავს. ნიქაბი და ის, რასაც ბურკას უწოდებენ თვალების გარდა, მთელ სახეს ფარავს. ჩადრი ირანში თავსა და ტანს ფარავს, თუმცა სახეს – არა. საინტერესო იყო ჩემი აღმოჩენა იმასთან დაკავშირებით, რომ ყატარელი ბედუინები თავის ტყავის ნიღაბსაც ბურკას უწოდებენ. Hans Christian Korsholm Nielsen, The Danish Expedition to Qatar, 1959: Photos by Jette Bang and Klaus Ferdinand, English-Arabic version (Moesgård Museum, 2009).

15 Martha Nussbaum, "Beyond the Veil: A Response," New York Times: Opinionator, July 15, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/15/beyond-the-veil-a-response/.

ლიტიკის დაძლევა მშფოთვარე ხანაში“ – რაც აკრძალვის წინადადების უკან დგას, არის არა საბურველი, არამედ მუსლიმების მიმართ შიში¹⁶.

ის, ვინც მუსლიმი ქალების სტერეოტიპულად წარმოჩენის წინააღმდეგ საუბრობს, არ დუმს ქალთა გაჭირვებაზე. ნასბაუმმა თავად გაუსვა ხაზი გენდერულ უთანასწორობას და ქალთა მიმართ ძალადობას, რომელსაც ყველგან, მთელს მსოფლიოში აქვს ადგილი¹⁷. ყველა იმ ადამიანის გრძობებს ვიზიარებ, ვისაც უნდა, რომ ისეთ მსოფლიოში იცხოვროს, სადაც ქალები ისე არ დაიტანჯებიან, როგორც ახლა – იქნება ეს შიმშილი, სიღარიბე, ოჯახში ძალადობა, სექსუალური ექსპლოატაცია, თუ ის პრაქტიკები, რომელიც რისკის ქვეშ აყენებს მათ ჯანმრთელობასა და ღირსებას. ნებისმიერმა ადამიანმა, ვისაც ქალთა კეთილდღეობა ანუხებს, მორალურ და პოლიტიკურ იდეალებს უნდა მისდიოს, თუმცაღა უტოპიურს. ამასთან, როგორც მკვლევარი და ადამიანი, რომელმაც იცხოვრა იმ ქალებთან, ვისაც ხშირად ყველაზე ჩაგრულების მაგალითად წარმოადგენენ, დაჟინებით მოვითხოვ, ქალთა გაჭირვების მიზეზებისა და ბუნების ყურადღებით ანალიზს. ამის კარგი დასაწყისი იქნებოდა ისეთი ქალების შეხედულებების სერიოზული აღქმა, როგორიც ზეინაბია.

სად არის ფემინიზმი?

ბოლო ორი ათწლეული უმნიშვნელოვანესი იყო ქალთა უფლებების საერთაშორისო სამართლებრივი დოკუმენტების განვითარებასა და მსოფლიოს მასშტაბით ქალებზე ფემინისტური ზრუნვის კონსოლიდაციაში. 1995 წელს, პეკინში, ქალთა მეოთხე მსოფლიო კონფერენციაზე, ქალის ადამიანის უფლებათა მოთხოვნის წარმატებული კამპანიით ახალ ხანაში შევებიჯეთ საერთაშორისო ვიზიტებით, ქალთა გაძლიერებისკენ მიმართული არასამთავრობო ორგანიზაციათა აქტივიზმით, სხვადასხვა ქვეყანაში მზარდი ფემინისტური ელიტით და რეგიონებში დასავლელი ფემინისტების ჩართულობით. გაეროს კონვენციამ ქალთა დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ (CEDAW) მნიშვნელოვანი ჩარჩო შექმნა გენდერული თანასწორობისკენ მიმართული ინსტიტუციების ჩამოყალიბებისკენ¹⁸. აკადემიაში ცოცხალი დებატები

16 Martha Nussbaum, „Veiled Threats?“, New York Times: Opinionator, July 11, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled – threats/; და Martha C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

17 ამ პოზიციის უფრო სრულყოფილი შეჯამება იხილეთ: Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

18 ქალთა წინააღმდეგ დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის (CEDAW) საუკეთესო ანალიზი იხილეთ: Sally Engle Merry, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 2006). CEDAW-ის შერჩევა მნიშვნელოვანი იყო იმ კუთხით, რაც მალე უნდა მომხდარიყო ისლამურ სამართალსა და ადამიანის უფლებათა სამართალს შორის მასში „მუსლიმი ქალის“ ცენტრალურობის გამო. ზიბა მირ-ჰოსენმა, ირანული წარმოშობის ფემინისტმა და სამართლის ანთროპოლოგმა აღნიშნა, რომ CEDAW გაეროში იმ წელს მიიღეს, როცა ირანში რევოლუცია მოხდა. მოულოდნელი იყო ის, რომ ხალხმა ისლამური მმართველობა არჩია, ხოლო ირონიული იყო ის, რომ წლების განმავლობაში მიმდინარე სეკულარიზაციის შემდეგ, ისლამური სამართალი ღირებული გახდა. ქალები მთვარი სამიზნეები აღმოჩნდნენ. იძულებულებმა საჯარო სივრცეებში თავი და სხეული დაეხურათ, ახალი ტიპის ფემინიზმსაც დაუდეს სათავე. 1979 წლიდან მოყოლებული, ისლამურმა ფემინიზმმა მრავალნაირი ცვლილება განიცადა, მაგრამ მასში ჩართული ქალები სერიოზულ მაგალითებად უნდა იყვნენ აღქმული იმისთვის, რომ დავინახოთ რა მოსდის ფემინიზმს, როცა მას ტრანსნაციონალურად ვხედავთ. იხ. Ziba Mir-Hosseni, „Beyond ‘Islam’ vs. ‘Feminism,’“, *IDS Bulletin* 42, no. 1 (2011): 67–77.

მიმდინარეობდა. ლიბერალ ფემინისტებს, რომლებიც გამოდნენ პატრიარქატს სხვა ქვეყნებში და გენდერული თანასწორობის უნივერსალური სტანდარტების მომხრენი იყვნენ, მესამე სამყაროს და ფერადკანიან ფემინისტები დაუპირისპირდნენ, რომელთაც განაცხადეს, რომ რასობრივი განსხვავება, კლასობრივი პოზიცია და გეოგრაფიული ადგილმდებარეობა ქალთა გამოცდილებას განსხვავებულ კონფიგურაციას ანიჭებს¹⁹. როგორ შეიძლება მოვეპყროთ ქალებს, როგორც არაგანსხვავებულ კატეგორიას?

ფემინისტებს შორის გამართული მწვავე დებატები, თუ რამდენად წარმოადგენენ ქალები ერთ კატეგორიას, ამ წიგნშიც აისახა. ნიშნავს ეს იმას, რომ „მუსლიმი ქალის“ ერთ ჰომოგენურ ქვეკატეგორიაზე უნდა ვილაპარაკოთ? ეს კატეგორია სუბიექტად იმიტომ ავიღე, რომ ზოგიერთი, მუსლიმურ საზოგადოებებს შიგნით თუ გარეთ, ქალთა უფლებებს ამგვარად შემოსაზღვრავენ. თუმცა ცალკეული ქალების ცალკეული შემთხვევები, რომელსაც ამ წიგნში განვიხილავ, არაბული სამყაროდანაა და ძირითადად ეგვიპტის სოფლებიდან, სადაც კვლევას ვატარებდი. ამ ნახტომს ზოგადიდან სპეციფიკურისკენ ახსნა სჭირდება.

მუსლიმი ქალები ყველა კონტინენტზე ცხოვრობენ. სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში უფრო მეტი მუსლიმი ცხოვრობს, ვიდრე შუა აღმოსავლეთში. სამართალსა და კულტურის სფეროში ბევრი მნიშვნელოვანი წინსვლა ამ რეგიონებიდან წამოვიდა. ბევრი ინერებოდა გენდერულ საკითხებზე. სხვა კონტექსტებში ქალთა ცხოვრებისეულ გამოცდილებას შეუძლია სხვა გაკვეთილები გვასწავლოს, მაშინ როდესაც მე აქცენტს მხოლოდ ეგვიპტეზე ვაკეთებ. ყველა ქვეყანას, სადაც მუსლიმები ცხოვრობენ განსხვავებული ისტორია აქვს. ზოგ ქვეყანაში მუსლიმები უმცირესობაში არიან, ზოგან – უმრავლესობაში. რამდენიმე ქვეყანაში ისინი მდიდრები არიან, სხვაში – ღარიბები. ყველა ის ეთნოგრაფიული მასალა, რაც ანთროპოლოგებმა და სოციოლოგებმა შექმნეს, დოკუმენტური ფილმები და ისტორიული კვლევები, პოეზია და პროზა, ესეები, სამართალი და კანონმდებლობა – ეს ყველაფერი უკიდურესად მრავალფეროვანია.

ინდოეთზე სპეციალიზირებული რომ ვიყო, ამ მრავალფეროვნებების ხაზგასასმელად აქცენტს სიტუაციებისა და გამოცდილებების უდიდეს მრავალგვარობაზე გავაკეთებდი, რომელიც სათავეს უძველესი დროიდან იღებს და რეგიონების მიხედვით განსხვავდება. დინამიკა, რომელიც ნახევარკონტინენტზე მუსლიმი ქალების ცხოვრებასა და გამოცდილებას ქმნის, თავბრუდამხვევია. გუჯარათში ტრაგიკული ამბოხებე-

19 ეს დებატები მოგვიანებით გაიმართა და მასში ისეთი ცნობილი ფიგურები ჩაერთვნენ, როგორცაა ნასბა-უმი, ოკინი, მაკკინონი, გამოყენებული იქნა შემდეგი მასალა: Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006); Inderpal Grewal, „On the New Global Feminism and the Family of Nations: Dilemmas of Transnational Feminist Practice,” in *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, ed. Ella Shohat, *Documentary Sources in Contemporary Art* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998); Inderpal Grewal, *Transnational America: Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms (Next Wave: New Directions in Women's Studies)* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005); Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003); Gayatri Chakravorty Spivak, „Can the Subaltern Speak?,” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988); Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture, and Postcolonialism* (London: Routledge, 1993); Leti Volpp, „Blaming Culture for Bad Behavior,” *Yale Journal of Law & the Humanities* 12 (2000): 89–116; and Leti Volpp, „Feminism versus multiculturalism,” *Columbia Law Review* 101, no. 5 (2001): 1181–1218.

ბის დროს და მანამდე პაიკებად გამოყენებისას, ჰინდუ და სიხი ქალები იმპერიიდან გამოყოფისას ომის ნადავლად იქცნენ. დამოუკიდებლობისა და ეროვნული ღირსების მოპოვების შემდეგ კი, მათი, როგორც მუსლიმების იდენტობა, გადამწყვეტი მნიშვნელობის გახდა იმ ამბებში, რაც მოგვიანებით, მათ გადახდათ. ბრძოლა საერთო სამოქალაქო სამართალზე ინდოეთში წლების განმავლობაში მიმდინარეობდა. განქორწინების შემთხვევის გარშემო მობილიზების შემდეგ, რომელიც ინდოელმა ფემინისტებმა წამოიწყეს (განსაკუთრებით ჰინდუებმა), მუსლიმური საზოგადოებები გამალებით იცავდნენ თავს მუსლიმური პირადი სტატუსის განმსაზღვრელი კანონის შენარჩუნების დაჟინებული მოთხოვნით²⁰.

მუსლიმი ქალების სენსაციად ქცეული ჩაგვრა, რამაც მსოფლიო ყურადღება მიიპყრო, მსოფლიოს იმ ნაწილიდან მოდის, სადაც მე არ მიცხოვრია და არ მიმუშავია. ავღანეთში ჯარები 2001 წლიდან შევიდნენ. შესაბამისად, ამერიკული გაზეთები რეგულარულად აშუქებდნენ ავღანელი ქალების პრობლემებს. აქცენტი უფრო „კულტურულ პრაქტიკებზე“ კეთდებოდა, ვიდრე ომის ან მილიტარიზაციის სხვა შედეგებზე. ამის შესახებ დაწვრილებით წიგნის პირველ თავში ვსაუბრობ. ვფიქრობ, რომ მნიშვნელოვანია გადავხედოთ ძველ სათაურებს.

ბანგლადეში ყურადღების ცენტრში მოექცა ქალებს სახეში მჟავის შესხმის ინციდენტებით, განსაკუთრებით ამერიკული სატელევიზიო დოკუმენტური ფილმით „იმედის სახეები“. ელორა ჩოუდორიმ, რომელმაც პრობლემაც შეისწავლა და მისი გაშუქებაც, აღმოაჩინა, რომ მჟავით ძალადობის საკითხი წლების განმავლობაში იყო მიბმული ბანგლადეშელი ფემინისტების ადგილობრივ კამპანიებზე, რომლებმაც ორგანიზაციები შექმნეს და მსხვერპლებს საფუძვლიან დახმარებას უწევდნენ. კამპანიის მონაწილეებმა და მსხვერპლებმა (ზოგ შემთხვევაში, ეს ერთი და იგივე იყო) თავიანთი საქმიანობისთვის საერთაშორისო მხარდაჭერის მობილიზება მოახერხეს, მაგრამ შემდეგ, როგორც ჩოუდორი აცხადებს, ამ ჯგუფების მცდელობები ამერიკულ დოკუმენტურ ფილმში გაქრა, რომელიც უფლებათა საერთაშორისო ორგანიზაციას, Amnesty International-ს ეკუთვნოდა²¹. უფრო შემაშფოთებელი იყო იმის აღმოჩენა, თუ რამდენად იცვლებოდა ინციდენტები და მარტივდებოდა პრობლემის დემოგრაფია პროგრესის ნარატივისთვის მოსარგებად, სადაც ჩაგრულ მუსლიმ ქალებს ახალი ცხოვრების დაწყების საშუალება ეძლეოდათ განათლებულ „გადამრჩენელთა“ საშუალებით, რომლებმაც ისინი „ველურებისგან“ დაიხსნეს²². ფაქტების აღრევა – ვინ იყვნენ მოძალადეები და რატომ ეხმოდნენ თავს მსხვერპლთ (დაწყებული სექსზე უარის თქმით, დამთავრებული ოჯახური კამათით ან მიწაზე დავით) – გვერდით იქნა გადადებული. კიდევ უფრო შემაშფოთებელი იყო იმ მსხვერპლთა ბედ-იღბალი, რომელთა „ქეისები“ დონორებმა აიღეს საკუთარ თავზე. ინტერვენციებმა შეცვალა ამ ქალების ცხოვრება, მაგრამ ახალი წნეხის, მათ შორის ქრისტიანული პროზელიტიზმის ქვეშ მოაქცია. იმ ქალებს კი, ვინც არჩევანი „გადამრჩენელთა“ სცენარის სანი-

20 Zakia Pathak და Rajeswari Sunder Rajan, „Shahbano,“ Signs 14, no. 3 (1989): 558– 582; Flavia Agnes, „Interrogating ‘Consent’ and ‘Agency’ across the Complex Terrain of Family Laws in India,“ Social Difference Online 1 (2011): 1– 16, socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifOnline – Vol 12012.pdf.

21 Elora Halim Chowdhury, Transnationalism Reversed: Women Or ga niz ing against Gendered Violence in Bangladesh, SUNY Series, Praxis: Theory in Action (Albany: State University of New York Press, 2011), 4.

22 Makau W. Mutua, „Savages, Victims and Saviors: The Metaphor of Human Rights,“ Harvard International Law Journal 42, no. 1 (2001): 201– 245.

ნაღმდევოდ გააკეთა, აკრიტიკებდნენ. მოკლედ რომ ვთქვათ, ახალი ამბების მიღმა ამბები მართლაც აწეწილ-დანწილი იყო. ეს ყველაფერი არ ჯდება საკუთარი კულტურისგან ჩაგრული მუსლიმი ქალის სურათხატში.

მუსლიმ ქალთა საკითხი რეგულარულად ამოტივტივდება ხოლმე საერთაშორისო დებატებში ისეთი ფორმით, რომელსაც სხვაგან არსად აქვს ადგილი. დინა მაჰნაზ სიდიქის დეტალური კვლევა ბანგლადეშში გაუპატიურების სასამართლო საქმეებთან დაკავშირებით, რაც ქალთა საერთაშორისო ჯგუფებმა აიღეს საკუთარ თავზე, კარგად აჩვენებს, როგორ მახინჯდება ისტორიები, როცა ისინი გლობალური ხდება. სიდიქიმ აღმოაჩინა, რომ ბევრ საკამათო შემთხვევაში, როცა მოსამართლეები აცხადებდნენ, რომ ქალები უნდა დაქრონი უფლებები საკუთარ მოძალადეებზე, ქალებთან საუბარმა და იურისტთა ახსნა-განმარტებებმა აჩვენა, რომ საქმე გვექონდა თანხმობაზე დაფუძნებულ ურთიერთობასთან, რომელმაც არასწორი განვითარება ჰპოვა. გაუპატიურებისა და ცდუნებისთვის დადანაშაულება აქტუალური ხდებოდა მაშინ, როცა საქმე ფეხმძიმობის შედეგად გამოვლინდებოდა, ან როდესაც ურთერთობა არ სრულდებოდა დაპირებული ქორწინებით. ქალების წარმოჩენა გაუპატიურების უმნიშვნელო მსხვერპლად ქალს სახეს და სოციალურ ღირსებას უნარჩუნებდა, კაცს კი აიძულებდა თავის შეყვარებულზე დაქორწინებულიყო. ქალთა და ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო ჯგუფები მსგავს გადანყვევტილებებს ქალთა უფლებების საშინელ დარღვევებად წარმოადგენდნენ, როცა პრობლემა ქალის ღირსების სოციალური იდეალი, სექსუალობაზე სტიგმა და სამართლებრივი სისტემის შეზღუდულობა იყო, რომელიც ქალთა თავისუფლებას ზღუდავდა. მსგავსი გენდერიზებული შეზღუდვები არ უნდა აგვერიოს „ქალთა წინააღმდეგ“ მომხდარ დანაშაულებში. მათ ასევე არაფერი აქვთ საერთო ისლამურ სამართალთან, რადგან სამართლებრივი სისტემა, სადაც ეს შემთხვევები ხდებოდა, სეკულარული სახელმწიფოს სამართლებრივი სისტემა იყო²³.

ბოლო წლებში, შარიათი – ტერმინი, რომელიც დაუდევრად გამოიყენება ყველა სამართალისთვის, რომელიც ისლამური სამართლის ტრადიციებიდან მომდინარეობს – მუსლიმური იდენტობის საერთაშორისო სიმბოლო გახდა და დასავლეთში ბევრისთვის ქალთა უფლებების ყველაზე საშიში და ტრადიციული მტერია. „შარიათის კანონის“ შედეგები და მნიშვნელობა ფართო განხილვის საგანია²⁴. სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში, აჩეს რეგიონში, შარიათის კანონის მსგავსი რამ იქნა თავსმოხვეული ინდონეზიასთან გაჭიანურებული კონფლიქტის შემდგომ, ავტონომიისა და ცუნამის შემდგომი დოვლათის აკუმულირების შედეგად²⁵. შედეგად, ადგილობრივი გენდერული ნორმების დარღვევამ და პოლიტიკურ კონფლიქტთან კავშირმა გამოვლინა, რომ ეს ყველაფერია ტრადიციულის გარდა. მახლობელ მალაეზიაში, მუსლიმ ფემინისტთა დაჯგუფება აღმოცენდა, რომელმაც თავის თავს „ისლამის დები“ უწოდა, როგორც გამოწვევა ისლამური სამართლის კონსერვატული ინტერპრეტაციისთვის. 2009 წელს, ამ ორგანიზაციისგან ისლამური საოჯახო სამართლის საკანონმდებლო რეფორმის საერთაშორისო ორგანიზაცია აღმოცენდა²⁶.

23 Dina M. Siddiqi, „Crime and Punishment: Laws of Seduction, Consent, and Rape in Bangladesh,“ *Social Difference Online* 1 (2011): 46–53, socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifonline-Vol12012.pdf.

24 ყველაზე ცნობილი საერთაშორისო საქმე ნიგერიელი ამინა ლევალის იყო.

25 Jacqueline Aquino Siapno, „Shari'a Moral Policing and the Politics of Consent in Aceh,“ *Social Difference Online* 1 (2011): 17–29, socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifOnline-Vol12012.pdf.

26 მუსავას ნაშრომს წიგნის მე-6 თავში განვიხილავ.

ეს მაგალითები მუსლიმური სამყაროს სხვადასხვა ნაწილიდან იმ სიტუაციებსა და სხვადასხვაობაზე მიგვიჩვენებს, რაშიც მუსლიმი ქალები ცხოვრობენ. ასევე იმ დებატებისა და სტრატეგიების განსხვავებულობაზე, რომელშიც ისინი არიან ჩართულები. ეს ასევე მიგვიჩვენებს, თუ რამდენად ხშირად არის მათი გამოცდილება არასწორად გაგებული ან მათი მდგომარეობის კომპლექსურობა უარყოფილი. იმის ანალიზი, თუ რა კეთდება არასწორად მუსლიმ ქალთა ჩაგვრის მარტივი ისტორიების საშუალებით, ერთგვარი გამაფრთხილებელი ამბავია ჩვენთვის. ქალთა უფლებების დარღვევები აღიარებული უნდა იქნას. ეს ასე უნდა მოხდეს ყველგან, სადაც ამ დარღვევებს აქვს ადგილი, იქნება ეს ტრეფიკინგი სიეტლში, თელ-ავივსა თუ დუბაიში; გაუპატიურება ბელგიაში, კამბოჯასა თუ ბოსნიაში; ოჯახში ძალადობა ჩიკაგოში, კვიპთაუნსა თუ ქაბულში. იმავდროულად, უნდა ვაღიაროთ ტანჯვის ის ფორმები, რომელსაც ქალები ყოველდღიურად განიცდიან – დაწყებული უსაფრთხოების არარსებობიდან, დამთავრებული შიმშილითა და ავადმყოფობით. ეს ყველაფერი ყოველთვის მხოლოდ გენდერული ხასიათის არაა და არც სპეციფიკურია ცალკეული კულტურისა თუ რელიგიური საზოგადოებისთვის. უნდა განვაგრძოთ მძიმე კითხვების დასმა იმის შესახებ, თუ ვინ და რა უნდა დავადანაშაულოთ ქალთა პრობლემებში. რა ტიპის რეაგირება შეიძლება იყოს ყველაზე ეფექტური ამ პრობლემების გადასაჭრელად და ყველაზე კარგად ვის შეუძლია გაიგოს და მოაგვაროს ეს პრობლემა? მუსლიმი ქალი აქტივისტები საუკუნეზე მეტია თავიანთ ქვეყნებში, როგორცაა ეგვიპტე, სირია და ბანგლადეში, გენდერულ საკითხებზე მუშაობენ. როგორც ელორა შეჰაბადინი აღნიშნავს, რეფორმის მოძრაობებს სათავეში კაცები ედგნენ, მაგრამ მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში, მუსლიმი ქალები თავად იბრძოდნენ მგზნებარედ ცვლილებებისათვის²⁷.

ბოლო ათწლეულია ვცდილობ გავიაზრო საერთაშორისო დისკურსების პოლიტიკა და ეთიკა „ჩაგრულ მუსლიმ ქალზე“. ანთროპოლოგიაში, როგორც სამეცნიერო დისციპლინაში მიმდინარე დებატები ნაკლებად იყო ჩემი მოტივაციის წყარო, ვიდრე ის, რაც ხდებოდა მსოფლიოში. თვალყურს აქტიურად ვადევნებდი „მუსლიმ ქალთა უფლებების“ გარშემო სოციალურ ცხოვრებას. 2001 წელს, ავღანეთში ჩაგრული მუსლიმი ქალის სევდიანი ფიგურის ფართოდ გავრცელებულმა გამოყენებამ დამაფიქრა ამ საკითხებზე. მეგონა, რომ საუკეთესო გზა პრობლემის შესასწავლად იმ სპეციფიკებში ღრმად ჩასვლა იყო, რომელსაც მე უკვე ვიცნობდი. ამიტომ, მნიშვნელოვანწილად, სწორედ ეგვიპტის მუსლიმურ საზოგადოებებში ჩემი ცხოვრების გამოცდილებას ვყვრდნობი. არ ვამბობ, რომ ქალები, რომელთა ცხოვრებაც შევისწავლე, რეპრეზენტაციულები არიან და ყველა სხვა ქალს წარმოადგენენ. პირიქით, მე მათი საშუალებით ვაჩვენებ, რომ ინტიმური ფამილარობა ადმიანებს შორის ნებისმიერ ადგილას რთულს ხდის, განზოგადებული დასკვნები გამოვიტანოთ კულტურებსა და რელიგიებზე, ან უბრალოდ, გჭეროდეს, რომ პრობლემას მარტივი მიზეზები და მოგვარების გზები გააჩნია. მე რომანისტის დეტალურობასა და ემპათიისკენ უფრო ვიხრები, ვიდრე პოლემისტის თავდაჯერებული დასაბუთებისკენ.

27 Elora Shehabuddin, „Gender and the Figure of the ‘Moderate Muslim’: Feminism in the Twenty- First Century,“ in *The Question of Gender: Joan W. Scott’s Critical Feminism*, ed. Judith Butler and Elizabeth Weed (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 107.

წინააღმდეგობრივი არჩევანი

მიუხედავად იმისა, რომ ბევრს სურს გვერდით გადადოს ჩაგვრის სენსაციური ისტორიები, რომელიც მედიის ყურადღებას იქცევს და ხელს უწყობს გავრცელებულ სტერეოტიპულ წარმოდგენებს „მუსლიმი ქალების“ მდგომარეობაზე, ბევრი კვლავაც ჭიუტად ებლაუტება რწმენებს იმის თაობაზე, რომ ქალთა უფლებები არჩევანისა და თავისუფლების ღირებულებებით უნდა განისაზღვროს, რაც მუსლიმურ საზოგადოებებში დიდი რისკის ქვეშ დგას. ძალდატანებით შეპყრობილობა გაზიარებულია გარეშე პირებისგანაც და მუსლიმური სამყაროს სეკულარული პროგრესულებისგანაც, რაც საბურველზე (ჰიჯაბი/ნიქაბი/ ბურკა/თავსაფარი) დაუსრულებელ შფოთვაში გამოიხატება. ითვლება, რომ ქალები, ვინც თავს იბურავს, ემორჩილება მამაკაცთა ზენოლას, მიუხედავად იმისა, რომ საჯარო ადგილებში თავსაბურის დახურვა სავალდებულო მხოლოდ რამდენიმე ადგილასაა და განათლებული მუსლიმი ქალები ბოლო 30 წლის განმავლობაში საწინააღმდეგო პრობლემას ებრძოდნენ. ისინი ხანდახან არ ემორჩილებიან საკუთარ ოჯახებს და კანონმდებლობასაც იმის ჩასაცემელად, რაც ნამდვილად ღვთისმოსავ მუსლიმურ ტანსაცმლად მიაჩნიათ. ქალთა გადაწყვეტილებას, იარონ საბურველით და როგორც ამას ლეილა აჰმედი ამბობს, „წყნარი რევოლუცია“ მოახდინონ – მისი წინააღმდეგობრივი მნიშვნელობის შესახებ ხანგრძლივი ისტორიის არსებობა აყალიბებს²⁸. რისი სიმბოლო შეიძლება იყოს ტანსაცმელი? თავისუფლების თუ ძალდატანების? როგორ შეიძლება განვასხვავოთ კაბის ტარება თავისუფალი არჩევანია, ჩვევა, სოციალური წნეხი თუ მოდა? 2007 წლის ლიტერატურული ჟურნალ *The New Yorker*-ის ყდაზე ეს დილემა არაჩვეულებრივად არის ასახული. ნიუ-იორკის მეტროში სამი ახალგაზრდა ქალი გვერდი-გვერდ ზის. ერთ-ერთ მათგანს შავი ნიქაბი აცვია და მხოლოდ თვალები უჩანს. მის გვერდით ქერათმიანი ქალი ზის მზის სათვალეში, შორტებსა და ტოპში. რეზინის ქოშებში პედიკურიანი თითები უჩანს. მათ გვერდით კეთილი სახის, სათვალეიანი, ანაფორიანი მონაზონია. წარწერა სურათზე შემდეგია: „გოგოები გოგოებად რჩებიან.“

იმ ცნებათა გამო, რომლითაც დასავლეთში მუსლიმ ქალთა ცხოვრება არის წარმოდგენილი და განხილული, მათზე ვერცერთი წიგნი ვერ ასცდება იმ კითხვის წინააღმდეგობრიობას, თუ როგორ ვიფიქროთ არჩევანზე და რას ნიშნავს ამტკიცო, რომ თავისუფლება ძირითადი ღირებულებაა. ისევ და ისევ, ვუბრუნდები იმ საკითხებს, რაც ამ ყველაფრის სათავეში დგას. ოჯახებში დაბადებულები, ყველა ჩვენგანი თავს სოციალურ სამყაროში პოულობს, ცალკეულ სოციალურ კლასსა და საზოგადოებაში, ასევე ქვეყანაში, რომელსაც თავისი განსაკუთრებული ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. ჩვენი სურვილები ამ გარემოებებში ყალიბდება და ჩვენს არჩევანს ეს გარემოებები ზღუდავს. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ ზოგიერთი ადამიანი ან საზოგადოება უფრო მეტი თავისუფლებითა და ძალაუფლებით არ სარგებლობს, ვიდრე სხვა. სხვა თუ არაფერი, ვირჯინია ვულფმა თავის „საკუთარ ოთახში“ დაწერა, რომ ბრიტანეთში, მეორე მსოფლიო ომამდე, ვინც ამ უპირატესობებს ფლობდა – ესენი კაცები იყვნენ²⁹. მაგრამ არსებობს არჩევის შედარებითი ძალაუფლება, რომელსაც

28 Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2011).

29 Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (London: Hogarth Press, 1929).

მთლიანად სქესი ან მთლიანად კულტურა განსაზღვრავს? ჩვენ უნდა ვფიქრობდეთ იმ შეზღუდვებზე, რაც გამოცდილების მიღებისას გვხვდება, როცა ვცდილობთ საკუთარი ცხოვრების ბატონ-პატრონები ვიყოთ. გარდა ამისა, ჩვენს თავებს უნდა ვკითხოთ, რას ვფიქრობთ მათზე, ვისთვისაც არჩევანი ცხოვრების ღირებული, ერთადერთ ლაკმუსი არაა. ბევრი რელიგიური ტრადიცია იმ წინამძღვარს ეფუძნება, რომ ადამიანებს არ შეუძლიათ სრულყოფილად იმის კონტროლი, რაც მათ თავს ხდება. თავად ძველი ბერძნებიც კი თვლიდნენ, რომ მედიდურობა – გადამეტებული სიამაყე და ღმერთების უარყოფა – ტრაგიკული ნაკლოვანებაა.

მსგავსი კითხვები გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა მუსლიმ ქალთა და მათი უფლებების გააზრებაში. იმ უცნაური იდეის გათვალისწინებით, რომ ლიბერალურმა დემოკრატიებმა უნდა დააკანონონ რას ჩაიკვამენ მუსლიმი ქალები, ვენდი ბრაუნი შეგვახსენებს, რომ სეკულარიზმს დასავლეთში ქალებისთვის თავისუფლება და თანასწორობა არ მოუტანია. ბრაუნის განცხადებით, ჩვენი შეხედულებები „ნაგულისხმევ ვარაუდს ეფუძნება, რომ შიშველი კანი და გაპრანჭული სექსუალობა კრიტერიუმი თუ არა, სიმბოლოა ქალთა თავისუფლებისა და თანასწორობისთვის“³⁰. ქალები, რომლებიც მეჩეთში დადიან იმისთვის, რომ ისწავლონ როგორ გახდნენ უკეთესი მუსლიმები და რომლებიც საბურველში შემოსვას მიესალმებიან, როგორც რელიგიურ მოვალეობას, ჩიხში არიან. ჩემი მეგობარი ზეინაბი თავის შავ მოსასხამსა და თავსაბურავში შოკს მიიღებდა ამ ვარაუდით. ბრაუნის დასკვნით, ჩვენი შეხედულებები მუსლიმი ქალებისთვის არჩევანის ნაკლებობის შესახებ უარყოფს „იმ მოცემულობას, რომელიც ძალაუფლებით გადაფარულ ყველა არჩევანს განაპირობებს და იმ მოცემულობასაც, სადაც თავად არჩევანი თავისუფლების დაძაბუნებული ანგარიშია“.

ამ წიგნის ლაიტმოტივი თავისუფლების შესახებ ეს გამარტივებული იდეებია. მე განვიხილავ პოლიტიკურ რიტორიკასაც და პოპულარულ კულტურასაც. აიიან ჰირში ალი, სომალელი ემიგრანტი, რომლის ხმა ასეთი გადამწყვეტი აღმოჩნდა მუსლიმ ქალებზე ჩრდილო-ამერიკული და ევროპული შეხედულების ჩამოყალიბებისთვის, მათ მოიხსენიებს როგორც „გალიაში დატყვევებულ ქალწულებს.“ საკუთარ თავს კი იმ მუსლიმ ქალად წარმოადგენს, რომელიც ამ ტყვეობას გამოეყვა, უარყოფს „ტომობრივ სექსუალურ მორალს“, რასაც ისლამს მიაწერს და თავისი თავის ემანსიპაციას ათეიზმის საშუალებით ახდენს³¹. ის ნაბიჯ-ნაბიჯ აძლევს რჩევებს ახალგაზრდა მუსლიმ ქალებს, როგორ გამოიქცნენ სახლიდან³². რბილყდიანი გამოცემების მასობრივი ბაზარი ჩაგრულ მუსლიმ ქალებზე ისეთ მეტაფორებს ეყრდნობა, როგორიცაა გალიაში გამომწყვდეული ჩიტი, ხაფანგში მოხვედრილი მწერი და დოქში ჩავარდნილი ობობა.

30 Wendy Brown, „Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality,“ *Theory and Event* 15, no. 2 (2012). ფრანგული სეკულარიზმის საფუძვლიანი კრიტიკა იხ. Joan W. Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

31 Saba Mahmood, *Politics of Piety* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006).

32 Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (New York: Free Press, 2006): 129–140.

დაჭრილი ჩიტი

კონტრასტი თავისუფალსა და არათავისუფალს შორის ძირეული მნიშვნელობისაა თანამედროვე ამერიკული ფემინიზმისთვის, რაც ძლიერი ნაციონალური იდეოლოგიიდან და პოლიტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს. ერთ-ერთი ყველაზე პოეტური და ცნობილი რეაქცია მაია ანჯელოუს კლასიკური მოგონების სათაურია „ვიცი, რატომ მღერის გალიაში ჩიტი.“ მისი ავტობიოგრაფიული ისტორია ემანსიპაციის შესახებ ისევე როგორც რასიზმისგან, ასევე სექსუალური ძალადობის გამო, გალიაში ჩამწყვდეულ ჩიტსა და გათავისუფლებულ ჩიტს შორის კონტრასტში გარდაიქმნება. ანჯელოუს ლექსში გალიაში გამომწყვდეული ჩიტის აჩრდილს „პირიდან საშინელი გოდება ამოსდის“³³.

ამ კლასიკურ შეპირისპირებასთან ერთად, საშინელ გოდებაზე ერთი სიმღერა მინდა მოვიყვანო მაგალითად, რომელიც იორდანიაში მოვისმინე. ეს სიმღერა სხვანაირად ჩავვაფიქრებს ქალებსა და თავისუფლებაზე, რადგან იმ ახალ კონტექსტს ეხება, რომელშიც ვცხოვრობთ. ეს ის კონტექსტია, სადაც აიან ჰირში ალის პოპულარული დისკურსები დომინირებენ, რომელიც დასავლურ თავისუფლებას ისლამის ტყვეობას უპირისპირებს. ეს სიმღერა მკაფიოდ შეგვახსენებს იმას, რომ, ერთი მხრივ, აუცილებელია ასეთი სურათხატების კონტექსტში გააზრება და მათთვის ყოველდღიურ ცხოვრებაში მნიშვნელობის ასე მიცემა და, მეორე მხრივ, ინტერვენციის იმპერიალისტური პოლიტიკის გათვალისწინება. ამ შემთხვევაში, დავინახავთ, რომ ეს იშვიათად არის თავისუფლების ან ჩაგრულობის, არჩევანის თუ ზეწოლის საკითხი. სხვისი დაქვემდებარებულობის შესახებ კულტურული ბორკილების დამადანაშაულებელი რეპრეზენტაციები გარეშე პირთა მისიონერულ შველას ახალისებს. მსგავსი რეპრეზენტაციები ჩქმალავენ შიდა დებატების ისტორიებს და სამართლიანობაზე ინსტიტუციონალურ ბრძოლას, რომელსაც ყველა ქვეყანაში ჰქონია ადგილი. ეს ასევე განიზიდავს ყურადღებას იმ სოციალური და პოლიტიკური ძალებისგან, ვინც ადამიანთა ცხოვრების ავკარგიანობაზე პასუხისმგებელი.

ეს სიმღერა პირველად ჩემი საყვარელი მამიდისგან მოვისმინე (უფრო სწორად, მამაჩემის ბიძაშვილისგან, რომელსაც მამიდას ვეძახით). ათი წლის წინ დაქვრივებულმა გადაწყვიტა იორდანიაში გადმოსულიყო, თავის ძმებთან და დებთან ახლოს რომ ყოფილიყო. ოჯახის წევრები 1948 წელს, პალესტინიდან მათი გამოდევნის შემდეგ დაიფანტნენ, მაგრამ დედმამიშვილები ხელახლა იკრიბებოდნენ სხვა პალესტინელების მსგავსად, ვინც სპარსეთის ყურის პირველი ომის დროს იძულებული გახდა ქვეყანა დაეტოვებინა. მამიდა დიდი ხნის განმავლობაში არ მყავდა ნანახი და რადგან იორდანიაში კონფერენციისთვის მივემგზავრებოდი, დავუკავშირდი. თითქმის 80 წლამდე მიღწეული, ის ისეთივე ლამაზი და მოხიბლავი იყო. ისევ გემოვნებიან მაკიაჟს ატარებდა და მალლა აწეული თმა ფერადი სარჭით ჰქონდა შევრული. გრძელი, შავი კაბა ეცვა და მოდური ჩექმები. თავზე შიფონის შარფი მოიხურა, როცა ნათესავების მონახულება გადავწყვიტეთ.

რაც ვიცნობდი, იქედან მოყოლებული, ყოველთვის დროულად ლოცულობდა. მის ტუჩებზე ის ვედრება, სახეზე კი ის რწმენა იყო ასახული, რაც ასე ნაცნობია ყველასათვის, ვინც ოდესმე მუსლიმურ სამყაროში მოხვედრილა. თუმცა, მამიდას სიმღერაც უყ-

33 Ayaan Hirsi Ali, „Ten Tips for Muslim Women Who Want to Leave,“ *ibid.*, 111– 122.

ვარდა. იმ დღეს სურდა ჩვენთვის ემღერა. იმ ბევრი სიმღერიდან, რაც თავად შეთხზა, მისი თქმით, ეს ის სიმღერა იყო, რომელიც მის გრძნობებს ყველაზე მეტად ასახავდა. ჩემთვის განსაკუთრებულად საინტერესო იყო იმიტომ, რომ სიმღერაში ანჭელოუს ლექსის მსგავს სურათხატებს იყენებდა.

„მე დაჭრილი ჩიტი ვარ,
უცხო ამ სამყაროში,
სამშობლოს ვეძებ – დარდს ვპოულობ.“

ღრმა ჩემი ჭრილობა,
დიდი დრო სჭირდება პირის შესაკრავად,
ყვირი, მაგრამ არავის ესმის ჩემი ყვირილი – ჩემივე თავის გარდა.“

სიმღერა ამიხსნა, რადგან დარწმუნებული არ იყო, რომ ან არაბულს გავიგებდი ან ლექსის ღრმა მნიშვნელობას. მითხრა, რომ ის ყველას ბედნიერ ქალად მიაჩნია, რადგან თბილი და კეთილია. სიცოცხლით სავსე და მხიარული, ის მართლაც სასიამოვნო ადამიანია, განსაკუთრებით მათთვის, ვინც ადამიანურ სისუსტეებს აფასებს. თუ სახსრების ტკივილსა და თვალის ჩინის დაქვეითებაზე იტყოდა რამეს, ამას თვალის ციმციმით გააკეთებდა: „იცო, რა ძნელია იყო ოცდაჩვიდმეტწლიანხევრის“. გამიხილა, რომ ეს სიმღერა მაშინ შექმნა, როცა მისი ქალიშვილი (ჩემი ასაკისა, რომელიც ძალიან ძვირფასი იყო ჩემთვისაც) ავარიში დაიღუპა ვისკონსინში, უნივერსიტეტის მეგობრებთან ერთად. სახლიდან თვეების განმავლობაში არ გამოსულა. მაგრამ ახლა სიმღერებს ახალი გრძნობით მღერის – ქმრის გარდაცვალების შემდეგ, მისი უფროსი ვაჟიშვილი კიბომ შეინირა.

მამიდაჩემს არ ჰქონია ის ცხოვრება, რასაც იმსახურებდა. თავისი ნიჭითა და ჯკუით, ასევე ჯაფაში კარგი ოჯახიდან წარმომავლობით, ითვლებოდა, რომ წარმატებულ ქორწინებაში იმყოფებოდა. ცოლად ბევრად უფროსს, იგზუიტებთან განათლებამიღებულ კაცს გაჰყვა, რომელსაც ლიდის (ახლა ბენ გურიონის აეროპორტში) ბრიტანულ საბაჟოზე კარგი სამსახურიც ჰქონდა. მათი ქორწილის დღეს გადაღებულ შავ-თეთრ ფოტოზე, რომელიც მამიდამ გაადიდა და თავის საწოლ ოთახში დაკიდა, თავად სკამზე მორიდებულად ზის, თმა დახვეული აქვს, ყელზე მარგალიტის მძივი უკეთია, თეთრ გრძელ კაბაში, მისი ახალგაზრდა, მაღალი სხეული იკვეთება, თუმცა ცოლ-ქმრის ცხოვრება მოულოდნელად, სხვა გზით შებრუნდა.

მათი ქორწინებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ, ჯაფაში დაპირისპირება მოხდა თელავის მაცხოვრებლებთან, რომელთაც სურდათ პალესტინა ებრაული სახელმწიფო ყოფილიყო. არეულობისას, მამიდა ქმარმა, ორ პატარა ვაჟთან ერთად, ეგვიპტეში „არდადეგებზე“ წაიყვანა. თან მხოლოდ ორი ჩემოდანი წაიღეს. ჯაფა შემდგომში სიონისტთა ხელში ჩავარდა. ქაიროში სასტუმროში იყვნენ, როცა გაიგეს, რომ სიონისტებმა ძალის გამოყენებით მიითვისეს ისიც, რაც მანამდე გაეროს დანაწილების გეგმითაც კი პალესტინელებს ეკუთვნოდათ. ისრაელი სახელმწიფოდ გამოცხადდა და მის შემადგენლობაში ჯაფაც შევიდა. ქმარი თავს კედელს ურტყამდა. უკან ველარასოდეს დაბრუნდებოდნენ. შემდეგი 20 წელი კაიროს ერთ-ერთ, დაბალი საშუალო კლასის უბანში მოკრძალებული ცხოვრებით გაატარეს.

მათი ოჯახი 1950-იან წლებში გავიცანი, როცა მამაჩემმა გაეროს განათლების, მეცნიერებისა და კულტურის ორგანიზაციაში (UNESCO) დაიწყო მუშაობა. მათ შვილებთან, ჩვენ მამიდაშვილებთან თამაში გვიყვარდა. მამიდა გემრიელ საჭმელს გვიმზადებდა ხოლმე, თან სამზადისისას სამზარეულოში მღეროდა. უფლებას გვაძლევდა, მეზობლებთან გვეცვლქა. საოჯახო საქმეებს ქმრის დახმარების გარეშე უძღვებოდა. მის ქმარს, როგორც ლტოლვილს, სამსახურის პოვნა გაუჭირდა და ხშირად, სახლში არ იმყოფებოდა. ისედაც პირქუში კაცი იყო, ყოველი შემთხვევისთვის მაშინ, როცა გავიცანი. ამაცობდა, რომ რამდენიმე ენას ფლობდა (ფრანგულს, ინგლისურს, არაბულს, ებრაულს) და ხშირად წიგნებში იყო ჩაფლული. ცოლის სიცოცხლისადმი ან მუსიკისადმი ალტაცებას არ იზიარებდა. ოთხი შვილი გაზარდეს და სასწავლებლად ერთმანეთის მიყოლებით აშშ-ში გაუშვეს. უფროსი ინჟინერი გახდა და მშობლებთან ერთად გარეუბანში დასახლდა.

მამიდას ცხოვრებაში ბევრი უსამართლობა მოხდა. 1930-40-იან წლებში, ჯაფაში გარდინილი ძალიან ადრე გათხოვდა და ვეღარ ისწავლა. 1948 წელს, ბევრი, ასი ათასობით პალესტინელის მსგავსად, რომელთაც ყველაფერი დაკარგეს, საკუთარ ოჯახს მონყდა. 50 წელზე მეტ ხანს იმ ადამიანის ცოლი იყო, რომელიც არ შეეფერებოდა. ქორწინებაში, მიუხედავად დიდი მცდელობისა, ვერ განვითარდა. სიმღერამ გადაარჩინა. საკუთარ თავზე, როგორც დაჭრილ ჩიტზე სიმღერა, უფრო მეტი იყო, ვიდრე მხოლოდ მისი პირადი მდგომარეობა. მან ამისხნა: „მე პალესტინასავით ვარ. ჩემი ჭრილობები ღრმაა. ჩვენ, პალესტინელები – ყველანი დაჭრილები და უცხოები ვართ ამ სამყაროსთვის.“ ვერაფრით მოახდენდით მისი პირადი ისტორიის გამოცალკევებას იმ განსაკუთრებულ ისტორიულ და პოლიტიკურ გარემოებებთან, რომელმაც მის გამოცდილებას ფორმა და საზღვრები მისცა.

მამიდაჩემი შვებას სიმღერაში, სიამოვნებას კი საკუთარ ოჯახში პოულობს, მაგრამ ჩვენი საუბრისას შევამჩნიე, რომ შინაგან სიმშვიდეს ლოცვის საშუალებითაც იძენს. ცდილობს ყურანი ყოველდღე იკითხოს, მიუხედავად იმისა, რომ ის განათლება არ აქვს, რაც წაკითხვას გაუადვილებდა. გაბრწყინებული თვალებით მეუბნება, რომ ყურანში სასწაული იპოვნა: „ამის მერე, ცხოვრებას ფილოსოფიურად ვუდგები. იმის მიღებას ვინწყებ, რასაც ცხოვრება მაძლევს.“

მამიდაჩემი, ზეინაბთან შედარებით, ფინანსურად უზრუნველყოფილი იყო. მინდორში არასოდეს უმუშავია და დაცვის პოლიციასთან არასოდეს ჰქონია საქმე. ახლა, საკუთარ ბინაში, რომელიც გამხმარი ყვავილებითა და გარდაცვლილი ოჯახის წევრების ფოტოებით აქვს მოფენილი, საშუალო კლასის კომფორტით ცხოვრობს. და მაინც, ვერავინ ამოიცნობდა მამიდაჩემს მუსლიმი ქალის გავრცელებულ ამერიკულ წარმოდგენაში, რომელიც სოფელში, შავ კაბაში შემოსილი, აგურითა და ტალახით აშენებულ სახლში უზრუნველ ღმერთს მონურად ემორჩილება, რომელსაც კაცები მკაცრად და დამამცირებლად ექცვიან. ოჯახის სიყვარული და ღმერთის რწმენა მამიდას აცოცხლებს.

ამ ქალების ცხოვრება აჩვენებს, რამდენად სხვადასხვანაირი და რთული შეიძლება იყოს ქალთა ტანჯვა. 2011 წელს, პოლიციის მხრიდან ძალის გადამეტებით დაწყებული, კოლონიური ბრიტანეთის მიერ სიონისტთა მხარდაჭერით დამთავრებული,

რომლებმაც 1948 წელს პალესტინელები საკუთარი სახლებიდან და მიწებიდან გამოყარა, ვხედავთ, რომ ამ ქალების სიცოცხლის ძირითად მომენტებს პოლიტიკური ძალები განსაზღვრავენ, რომელთა შედეგები ლოკალურია, მაგრამ წარმომავლობა საერთაშორისო. არცერთ ქალს არ ჰყოლია მეუღლე, რომელიც, ან რთული ფინანსური მდგომარეობის გამო, ან პირადი სურვილით, ცოლის განვითარებას ხელს შეუწყობდა ხელს. ამ ქალების თავდაჯერებულობას და საჭარო რეპუტაციასაც კი ხანდახან თავად ეს კაცები ემუქრებოდნენ, რომლებიც, მიუხედავად ამისა, ყველაფერს აკეთებდნენ საკუთარი ოჯახების სარჩენად და რომელთაც თვითონ ჰქონდათ საკუთარი პრობლემები. ნუთუ, ეს იმიტომ ხდებოდა, რომ ისინი მუსლიმი კაცები იყვნენ, შორს მდგარი სრულყოფილი ქმრის იდეალისგან?

და როგორ უნდა შევაფასოთ ამ ქალების მოქნილობა და ინიციატივები? ორივე მათგანმა შვილებისთვის თავი გადადო, მათი კარგი მომავლის შესაქმნელად. მამიდაჩემი ოჯახის წევრების გარდაცვალების გამო იტანჯებოდა. დარდთან გამკლავება ღმერთისადმი რწმენით შეძლო. ზეინაბი მთელ თავის ცხოვრებას თავისი ვაჟების ძალისხმევებსა და შეცდომებს, უფროსი ქალიშვილის მართობას და უმცროსის დიაბეტს ახმარდა. ზეინაბსაც ღმერთისადმი რწმენა ავსებდა იმედითა და ძალით.

ზეინაბისა და მამიდაჩემისნაირი ქალების ცხოვრება კარგად აჩვენებს, რომ ჩაგვრის, არჩევანისა და თავისუფლების მსგავსი ცნებები მათი ცხოვრების ხარისხისა და დინამიკის გასაგებად ბლავი ინსტრუმენტებია. ეს ცნებები ნაკლებად გვეხმარება გავიგოთ ამ ქალების დაუღალავი მცდელობები, მათი სიმღერები მონატრებისა და დანაკარგის შესახებ, მათი დამოკიდებულება უფლებებთან. ორივე ქალი ძალიან გაცივდებოდა იმის გაგონებაზე, რომ ხალხი მათ საკუთარი კულტურისგან დამწყვედულ და რელიგიისგან ჩაგრულებად აღიქვამს, მიუხედავად იმისა, რომ მათი ცხოვრება იოლი არაა და მათ გასაჭირს გენდერული ასპექტები აშკარად განსაზღვრავს. გალიაში გამომწყვედული ჩიტებისა და გზაზე მოფენილი ცელოფანის პარკების სურათხატები კი ბუნდოვანს ხდის მათ სოციალურ რეალობასა და მცდელობებს რთული მდგომარეობის დასაძლევად.

ყოველდღიურობის პოლიტიკა

ეს წიგნი მცდელობაა, პასუხები ვიპოვნო იმ კითხვებზე, რომელიც 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ, მთელი სიმძაფრით გამოიჩინდა, როცა მუსლიმ ქალებზე საყოველთაო ზრუნვა დაიწყო. ვდარდობ იმაზე, რომ მუსლიმ ქალთა გასაჭირის რეპრეზენტაცია და მათი უფლებობის არგუმენტები პოლიტიკურადაც მუშაობს და პრაქტიკულადაც. ცნებას „მუსლიმ ქალთა უფლებები“ მეც ვიყენებ, რამდენადაც ის გავრცელებულია დებატებსა და დოკუმენტებში, ქალთა ორგანიზაციებსა და აქტივიზმში, ლტოლვილთა ბანაკებსა და გაეროს დარბაზებში. ვცდილობ, ფარდა ავხადო იმ ჩარჩოს, რომელიც შორს მყოფი ქალების სიცოცხლეებს მხოლოდ უფლებების ქონით ან არქონით განსაზღვრავს, რომელიც ჩვენგან მალავს ყოველდღიურ ძალადობას და ყოველდღიურ სიყვარულს. კითხვას ვსვამ იმის შესახებ, სიცოცხლის შეფასება მხოლოდ უფლებების კუთხით რას უკეთებს (ან რას არ უკეთებს) ერთმანეთისგან განსხვავებულ

ქალებს. გზად, ვააშკარავებ მუსლიმ ქალთა კულტურული გაუცხოების სიმბოლოებსაც – დაწყებული საბურველიდან, დამთავრებული ღირსების დანაშაულებით – როგორ გამოისახება ისინი 21-ე საუკუნის პოლიტიკურ პროექტებში და რატომ ვართ შეპყრობილები ამ სიმბოლოებით.

ჩვენვდე ადამიანთა ცხოვრებას – ჩემი გატაცებაა. ეს ასევე ჩემი, როგორც ანთროპოლოგის, პროფესიაა. ამიტომაც, ვეძებ მნიშვნელოვანი კითხვების პასუხებს ცალკეულ, ჩემთვის ნაცნობ ქალთა ცხოვრების საშუალებით. ეს ის ქალები არიან, რომელთაც სურთ კარგი ცხოვრება ჰქონდეთ, რომელთაც არჩევანის გაკეთება უნევთ, ხანდახან ძნელის; იმ არჩევნის, რომელსაც ანმყო ზღუდავს და მომავალი გაურკვეველს ხდის. მათ მე დიდი ხანია ვიცნობ, როგორც ინდივიდებს, რომლებიც ოჯახებში, საზოგადოებებში, ქვეყნებში, მსოფლიოში ცხოვრობენ. როგორ ხედავენ ისინი საკუთარ პრობლემებს? თავად რა სურთ? რატომ უნდა ვფიქრობდეთ იმ ადგილების მითიურობაზე, სადაც ისინი ცხოვრობენ? რომ მათ თავისი ეროვნულობის, ადგილმდებარეობის ან პირადი გარემოებების გამო, ჩვენგან სრულიად განსხვავებული ცხოვრება აქვთ? რას გვასწავლის მათზე ფიქრი ისეთი ღირებულებების შესახებ, როგორიცაა არჩევანი და და თავისუფლება ადამიანის, ნებისმიერი ადამიანის სიცოცხლის კონტექსტში?

დარწმუნებული ვარ, რომ ეს ქალები დაგვეხმარებიან კრიტიკულად ვიფიქროთ ქალთა უფლებების გლობალურ მხარდაჭერაზე, რომელიც ბოლო ათწლეულში აღმოცენდა და რომელიც შეეხება „მუსლიმ ქალთა“ განსაკუთრებულ უფლებებს თუ უუფლებობას. როგორ სანქცირდება თანამედროვე მორალური ჯვაროსნული ლაშქრობა მუსლიმ ქალთა გადასარჩენად? რა ტიპის მასშტაბური შედეგები მოაქვს მსოფლიოს სხვა ნაწილში ქალთა გასაჭირზე ზრუნვას? რამდენად აძლიერებს „მსოფლიო საზოგადოების“ გადარჩენის³⁴ წარმოსახვებს წინასწარგანწყობა, წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ეს ქალები საკუთარ კულტურაში არიან გამომწყვედეული? ეს ის კითხვებია, რაც მანუხებდა, რადგან ვიცი რამდენად გაცოცხლებული იქნებოდნენ ზეინაბის და მამიდაჩემისმაგვარი ქალები ამგვარი დამოკიდებულებების გამო.

თარგმანი მომზადდა პროექტის „მართლმსაჯულების ხელმისაწვდომობის გაძლიერება დისკრიმინირებული რელიგიური თემებისთვის“ ფარგლებში, რომელსაც ახორციელებს „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)“. პროექტი ხორციელდება ამერიკელი ხალხის გულუხვი დახმარების წყალობით, რომელიც ამერიკის შეერთებული შტატების საერთაშორისო განვითარების სააგენტოს (USAID) მეშვეობით იქნა გაწეული. თარგმანის შინაარსზე პასუხისმგებელია „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი“. ის შეიძლება არ ასახავდეს ალმოსავლეთ-დასავლეთის მართვის ინსტიტუტის, USAID ან აშშ-ის მთავრობის შეხედულებებს.



34 Maya Angelou, I Know Why the Caged Bird Sings (New York: Bantam Books, 1993); The Complete Collected Poems of Maya Angelou (New York: Random House, 1994), 194– 195.

სჭირდებათ თუ არა მუსლიმ ქალებს ხსნა?

თავი 1

ავტორი: ლაილა აბუ-ლულოდი

მთარგმნელი: ნარგიზა არჯვანიძე

რედაქტორი: ლაშა ქავთარაძე

მიმომხილველებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ პოლიტიკური მნიშვნელობა, რომელიც კონკრეტულ დროს, ჟურნალ Time-ის ყდაზე ახალგაზრდა, ლამაზი, ავღანელი გოგოსთვის ცხვირის მოჭრის ისტორიის დაბეჭდვას ჰქონდა. ასე დასაჯეს ბიბი აიშა თალიბმა ქმარმა და ქმრის მშობლებმა, ხოლო ამ ამბის ამსახველი შემადრწუნებელი ფოტო პრესის ჭიხურებში 2010 წლის აგვისტოში გამოჩნდა. რვა თვით ადრე, პრეზიდენტმა ობამამ ავღანეთში ამერიკული სამხედრო ჯარების კონტინგენტის საგრძნობლად გაზრდის თაობაზე ბრძანება გასცა, თუმცა იმ დროისთვის უკვე საუბრობდნენ მოლაპარაკებების პროცესში თალიბანის ჩართვაზე. შერჩეული ფოტო და სათაური – „რა მოხდება, თუ ჩვენ ავღანეთს დავტოვებთ?“ – გულისხმობდა იმას, რომ პირველ რიგში, ეს ქალებზე აისახებოდა უარყოფითად. თუმცა ყურადღების მიღმა დარჩა ის ფაქტი, რომ ბიბი აიშა სწორედ აშშ-ისა და ბრიტანეთის ჯარების ჯერ კიდევ ავღანეთში ყოფნის დროს დაასახიჩრეს.

Time-მა ჟურნალის ყდად, მრავალ სხვა შესაძლო ფოტოს შორის, სწორედ ეს ფოტო შეარჩია. ნიჭიერმა აფრიკელმა ფოტოგრაფმა, ფოტოს გადაღების ისტორია დაჭილდოვების ცერემონიაზე გაუზიარა იქ მყოფ საზოგადოებას, როდესაც მისი ეს ნამუშევარი მსოფლიო პრესის წლის საუკეთესო ფოტოდ აღიარეს. ჯიბე ბიბერი ავღანეთში ქალების ფოტოების გადასაღებად იმყოფებოდა. მანამდე კი ის ფოტოებზე პოლიტიკოსებს, დოკუმენტალისტებს, პოპულარული სატელევიზიო გადაცემების წამყვანებს, თავშესაფარსა და განადგურებულ საავადმყოფოებში მყოფ ქალებს აღბეჭდავდა.

გადაწყვეტილება, რომ შოკის მომგვრელი ფოტო გამოეყვეცნებინათ, ჟურნალ Time-ის რედაქტორმა მორალურად და პოლიტიკურად გაამართლა. მიუხედავად იმისა, რომ ფოტოს ნახვას შესაძლოა ბავშვებზე უარყოფითი ემოციური გავლენა ჰქონოდა, მისი თქმით (ბავშვთა ფსიქოლოგთან კონსულტაციების შემდეგ) მათ უნდა იცოდნენ რომ ადამიანებს ცუდი რამეებიც ემართებათ. ეს ფოტო, მისი მტკიცებით, „იმ რეალობის ამსახველია, რაც ომის დროს ხდება ან რაც შესაძლოა მოხდეს, რაც ყოველ ჩვენგანზე ახდენს გავლენას“. მისი თქმით, ის არცერთ პოზიციას არ ემხრობა, მისი მთავარი მიზანია, მკითხველს დაანახოს, როგორ ეყვრობა თალიბანი ქალებს და ეს საკითხი ყურადღების მიღმა არ დატოვოს: „ვიკილიქსის მიერ საიდუმლო დოკუმენტების გამოქვეყნებამ, რაც ასე მასშტაბურად აიტაცა მედია, გზა გაუხსნა დებატებს ომის შესახებ ... ჩვენ ამ ისტორიას ან ფოტოს არც აშშ-ის მხარდაჭერის და არც მასთან დაპირისპირების მცდელობის მიზნით არ ვაქვეყნებთ, ჩვენ მას ვაქვეყნებთ მხოლოდ იმ მიზნით, რომ საზოგადოებას დავანახოთ იქ, რეალურად არსებული ვითარება. რასაც ამ ფოტოზე იხილავთ, ვერ იპოვით იმ 91 000 დოკუმენტში: ემოციური სიმართლისა და სიღრმისეული გააზრების ნაზავს ადამიანების რეალური ცხოვრებიდან, ასევე მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებების მოსალოდნელ შედეგებს.

ბიბი აიშას ფოტო ქაბულის თავშესაფარშია გადაღებული, რომელსაც ამერიკული ორგანიზაციის „ქალები ავღანელი ქალებისთვის (WAW)“, უმეტესწილად, ადგილობრივი თანამშრომლები მართავდნენ. ბიბი აიშა აშშ-ში დონორი ორგანიზაციების და Grossman Burn Foundation-ის მხარდაჭერით, ქირურგიული, აღდგენითი ოპერაციის ჩასატარებლად უნდა გამგზავრებულიყო და თავშესაფარში ოპერაციის დღეს ელოდა.

ფოტოგრაფმა და ორგანიზაციამ „ქალები ავღანელი ქალებისთვის“ პრესის მხრიდან დიდი ყურადღება მიიპყრო Time-ის ამ გამოცემის გამოქვეყნების შემდეგ. ორგანიზაცია შეეცადა ბიბი აიშა ნაკლებად ყოფილიყო პრესის ყურადღების ეპიცენტრში და მისგან დაეცვა. შესაბამისად, ბიბი აიშა ჟურნალისტებს და ფოტოგრაფებს გაარიდეს. იმ დროისთვის ორგანიზაციამ ბიბი აიშას უკვე ნიუ-იორკში შესთავაზა თავშესაფარი, სადაც მას ტრავმის და ოპერაციის შემდგომი რეაბილიტაციის პერიოდი უნდა გაეწყო.

თუმცა WAW-ის ბორდის წევრმა ჟურნალის პოლიტიკური მესიჯი მაინც გაიმეორა. ისიც „მოსალოდნელ მასობრივ სისხლისღვრაზე“ საუბრობდა, ამერიკელების მიერ ავღანეთის დატოვების შემთხვევაში. ბიბი აიშას ეს მძიმე შემთხვევა ერთგვარი შესენება იყო საზოგადოებისთვის იმ საშინელებებისა, რაზეც თალიბანი აგებდა პასუხს. ესტერ ჰაინემანი ჟურნალ Nation-ში ანნა ჯონსის გამოთქმულ მოსაზრებას დაუპირისპირდა. ჯონსის აზრით, თალიბანის გამორჩეულად დემონიზება ხდებოდა მაშინ, როდესაც ავღანეთში მრავლად იყვნენ სხვა მიზოგინური ჯგუფები, რომლებიც თალიბანისგან დიდად არ განსხვავდებოდნენ. მათ შორის, აშშ-ის მიერ მხარდაჭერილი მთავრობაც. ჰაინემანის პროგნოზით, იმ შემთხვევაში, თუ თალიბანი ხელში ჩაიგდებდა ძალაუფლებას, „აღარ იარსებებდა ქალების მუდმივი დევნის წინააღმდეგ არსებული ერთადერთი საყრდენი“. ამ საყრდენს კი წარმოადგენდნენ ადამიანის უფლებადამცველი საერთაშორისო და „ადგილობრივი“ ორგანიზაციები, როგორც იყო მაგალითად „ქალები ავღანელი ქალებისთვის“ (WAW).

ბიბი აიშას გარშემო შექმნილი ვითარება ცხადყოფს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვან ასპექტად რჩება ავღანელი ქალების უფლებების თემა 2001 წლის პირველივე დღეებიდან მოყოლებული ტერორიზმის წინააღმდეგ გამოცხადებული ომის პოლიტიკაში. მის გამართლებას სწორედ ავღანელი ქალების გადარჩენის თემით ცდილობენ. როგორც ანთროპოლოგს, რომელიც მრავალი წლის მანძილზე მუსლიმური სამყაროს სხვა ნაწილში ქალებისა და გენდერის პოლიტიკის თემებს იკვლევდა, არ მჭეროდა იმ დროს არსებული ომის ამგვარი დასაბუთების, მიუხედავად იმისა, რომ ვალიარები ავღანელი ქალების კონკრეტულ ბრძოლებს და იმასაც, რომ ბევრი მათგანი ძალადობის შემამოფოთებელი ფორმების მსხვერპლი იყო.

ჩემი ბევრი კოლეგის მსგავსად, რომელთა ნაშრომები ახლო აღმოსავლეთისა და მუსლიმური სამყაროს ქალებზე ფოკუსირდებოდა, 2001 წელს, მეც ხშირად მიწვევდნენ სხვადასხვა ღონისძიებაზე მოხსენების გასაკეთებლად, როდესაც ამ საკითხის მიმართ ინტერესი განსაკუთრებით გაიზარდა. სწორედ ამ პერიოდში, მრავალი წლის მანძილზე, არაერთ გადაცემაში, კოლეჯსა თუ უნივერსიტეტში, განსაკუთრებით ქალთა კვლევების პროგრამებიდან, ვიღებდი მონაწილეობას. იმ დროისთვის როგორც

მკვლევარმა, 20 წელი დავუთმე ამ საკითხის შესწავლას და ჩემთვის ეს იყო ბრწყინვალე შესაძლებლობა, დაგროვილი ცოდნა გამეზიარებინა საზოგადოებისთვის. დაჟინებული სურვილი უკეთ გაგვევო ჩვენი დების (ან როგორც პრეზიდენტმა ბუშმა ამ ქალებს შესანიშნავად უწოდა „women under cover“) მდგომარეობა, ნამდვილად შესაშური გახლდათ. განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ამ სურვილს ქალთა კვლევების იმ პროგრამებიდან გამოხატავდნენ, რომლებიც ტრანსნაციონალურ ფემინიზმზე სერიოზულად მუშაობდნენ. თუმცა მე მაინც უხერხულად ვგრძნობდი თავს.

ამგვარი უცარი ყურადღებით გამოწვეული უხერხულობის განცდისას მიჩნდებოდა კითხვა: ფემინისტები დასავლეთში და დასავლეთიდან, ან უბრალოდ ადამიანები, რომლებიც ნამდვილად ვნახდით ქალების ბედზე, 2001 წლის 11 სექტემბრის მოვლენების და მისი შემდგომი განვითარების ამგვარ რეაქციებში რატომ ვხედავდით საფრთხეს? სად იდო ნაღმები – მეტაფორა, რომელიც, სამწუხაროდ, ყველაზე მეტად მიესადაგება ისეთ ქვეყანას, როგორც ავღანეთია (მსოფლიოში, ერთ სულ მოსახლეზე ნაღმების ყველაზე დიდი რაოდენობით) – მუსლიმი ქალების მდგომარეობის თემის ამგვარი აკვიატებისას? შეეძლო თუ არა ანთროპოლოგიას, როგორც დისციპლინას, რომლის მიზანიც კულტურული განსხვავებების შესწავლა და მართვაა, შემოეთავაზებინა ჩვენთვის გზა ამ საფრთხეების თავიდან ასარიდებლად? ყოველთვის კრიტიკულად ვიყავი განწყობილი იმ ფაქტის მიმართ, რომ ანთროპოლოგიას მიუძღვოდა წვლილი კულტურული განსხვავებების დამკვიდრების ხანგრძლივ ისტორიაში, რაც მის კოლონიურ ძალაუფლებასთან გაერთიანებას უკავშირდებოდა. ამდენად, დიდი ხნის მანძილზე „კულტურის წინააღმდეგ წერის“ მომხრე ვიყავი. ამის გათვალისწინებით, პირადად მე, რა წვლილის შეტანა შეეძლო საზოგადოებრივ დისკურსში?

კულტურული განმარტებები და ქალების მობილიზაცია

ესეში, რომელიც 2002 წელს დავწერე და რომელიც თითქმის 1 წლის შემდეგ ლექციის სახით კოლუმბიის უნივერსიტეტში წავიკითხე, ვამტკიცებდი, რომ სკეპტიკურად უნდა მივუდგეთ ავღანელი ქალებით ამ უცარ დაინტერესებას. ესეში ამის ორი კონკრეტული მაგალითი მომყავს: ჩემი საუბარი საზოგადოებრივი ტელევიზიის ახალი ამბების რეპორტიორთან და იმდროინდელი პირველი ლედის, ლორა ბუშის 2001 წლის 17 ნოემბრის მიმართვა რადიოთი.

ახალი ამბების წამყვანი პირველად 2001 წლის ოქტომბერში დამიკავშირდა. მან მკითხა დავთანხმდებოდი თუ არა, რომ მისი გადაცემის ერთ-ერთ ნაწილში, რომელიც ქალებს და ისლამს ეთმობოდა, ამ თემის ისტორიული მიმოხილვა გამეკეთებინა. მე ვკითხე, დაუთმო თუ არა ადრე მსგავსი თემა ქალებს გვატემალადან, ირლანდიიდან, პალესტინიდან, ბოსნიიდან, როდესაც მისი გადაცემა ამ ქვეყნებში მიმდინარე ომებს მიმოხილავდა? მიუხედავად ამისა, მაინც დავთანხმდი გავცნობოდი კითხვებს, რომელსაც ის პანელის მომხსენებლებს დაუსვამდა. კითხვები მეტისმეტად ზოგადი იყო: სჭერათ თუ არა მუსლიმ ქალებს X-ის? არიან თუ არა მუსლიმი ქალები Y? აძლევს თუ არა ისლამი ქალებს Z-ის უფლებას? მე მას ვკითხე, დასვამდა თუ არა ის იგივე კითხვებს ქრისტიანობის ან იუდაიზმის შესახებ? რთულად წარმომედგინა, რომ რე-

პორტიორი ამის შემდეგ კვლავ დამიკავშირდებოდა – ორჯერ დამირეკა. მთხოვა, გადაცემაში რამადანის მნიშვნელობაზე მესაუბრა, რაც იმ დროს ამერიკის მხრიდან განხორციელებულ საჰაერო შეტევა დაუკავშირდებოდა. გარდა ამისა, მუსლიმი ქალების პოლიტიკაში ჩართულობის საკითხს უნდა შევხებოდი. ამ გადაცემის პირველ ნაწილში ლორა ბუში და იმდროინდელი ბრიტანეთის პრემიერ-მინისტრის მეუღლე – ჩერი ბლერი, მონაწილეობდნენ.

ყურადსაღები იყო ისიც, რომ გადაცემებისთვის შერჩეული სამივე თემა, საკმაოდ თანმიმდევრულად უკავშირდებოდა კულტურულ ასპექტებს, თითქოს ისლამის და ქალების, ან რელიგიური რიტუალის შესახებ ინფორმაციის მიღება ადამიანებს ნიუ-იორკის სავაჭრო ცენტრზე და აშშ-ის პენტაგონზე განხორციელებული ტრაგიკული თავდასხმების უკეთ გაცნობიერებაში დაეხმარებოდა. როგორ მოხდა, რომ თალიბები ავღანეთს აკონტროლებენ; საუკუნის ბოლო მეოთხედის მანძილზე რა მიზნები ჰქონდა აშშ-ის და სხვათა ინტერვენციებს ამ რეგიონში; როგორი იყო ამერიკის მიერ ავღანელი მებრძოლების კონსერვატიული ფრთის მხარდაჭერის ისტორია; ან რატომ დააფინანსა და ააშენა ის გამოქვაბულები და ბუნკერები აშშ-ის უშიშროების სამსახურმა, საიდანაც ოსამა ბინ ლადენი, როგორც ბუშმა განაცხადა „ცოცხალი ან მკვდარი“ უნდა გამოეყვანათ.

ერთი სიტყვით, რატომ იყო რეგიონის კულტურის, განსაკუთრებით კი რელიგიური რწმენების და ქალების მოპყრობის შესახებ ინფორმაციის მიღება იმაზე უფრო სასწრაფო და მნიშვნელოვანი, ვიდრე, მაგალითად, რეგიონში რეპრესიული რეჟიმის ჩამოყალიბების ისტორიის ან აშშ-ის როლის შესწავლა ამ ისტორიაში? ვფიქრობდი, რომ საკითხის ასეთ კულტურულ ჩარჩოში განხილვა, მსოფლიოს ამ ნაწილში ადამიანური ტანჯვის საფუძვლების ძიებაში ხელს შეგვიშლიდა. პოლიტიკური და ისტორიული განმარტებების ნაცვლად, ექსპერტებს დაუსვამდნენ კითხვებს რელიგიურ და კულტურულ ასპექტებზე. იმის ნაცვლად, რომ დისკუსია ავღანეთში არსებულ ჯგუფებში შიდა პოლიტიკური ბრძოლების ან ავღანეთსა და სხვა სახელმწიფოების კავშირების ირგვლივ წარმართულიყო, ჩვენ უნდა გვესაუბრა თემებზე, რომლებიც მსოფლიოს ცალკე სფეროებად ხელოვნურ ყოფდა და დასავლეთისა და აღმოსავლეთის შეპირისპირების წარმოსახვითი გეოგრაფიის კვლავწარმოებას უწყობდა ხელს, რომლის დროსაც, ჩვენ ვუპირისპირდებით მუსლიმებს, ორი პირველი ლედის სიტყვა უპირისპირდებოდა სხვა კულტურებს, რომლებშიც ქალები უსიტყვოდ და მორჩილად გადაადგილდებოდნენ ბურქაში.

ყველაზე მეტად ის მანუხებდა, თუ რატომ იყო მუსლიმი ან ავღანელი ქალი ასე მნიშვნელოვანი იმ კულტურული ახსნისთვის, რომელიც ყურადღების მიღმა ტოვებდა სირთულეებს, რომლებსაც ჩვენ, ზოგჯერ, უცნაურად ერთ სიბრტყეზე მოვიაზრებით. რატომ ხდებოდა ამ ქალების, როგორც სიმბოლოს მობილიზება ტერორიზმის წინააღმდეგ გამოცხადებული ომის ფარგლებში, როდესაც სხვა კონფლიქტების დროს მსგავსი რამ არ მომხდარა? როგორც ბევრმა აღნიშნა, 2001 წელს, ლორა ბუშის რადიო-მიმართვამ იმ პოლიტიკურ მიზნებს ახადა ფარდა, რომელთაც ეს მობილიზაცია ისახავდა მიზნად. ერთი მხრივ, მისმა მიმართვამ წაშალა ის ცენტრალური განსხვავებები, რომლებიც, პირიქით, უნდა შენარჩუნებულიყო. თალიბანისა და ტერორისტების მუდმივი მონაცვლეობით, მათ შორის ზღვარი წაიშალა და ერთ სიტყვად,

გარკვეულ მონსტრულ იდენტობად გარდაიქმნა: „თალიბანი-და-ტერორისტები“. იმ დროს, ასევე ბუნდოვანი გახდა ზღვარი ავღანელი ქალების ტანჯვის კონკრეტულ საფუძვლებს შორისაც: საკვების უკმარისობა, სიღარიბე, კლასობრივი პოლიტიკა, ჯანმრთელობის პრობლემები და უფრო ახლო წარსულში – თალიბანის მიერ ქალების განდევნა დასაქმების სფეროდან, და კიდევ – განათლება და ფრჩხილის ლაქის გამოყენებისგან მიღებული ბედნიერება. მეორე მხრივ, პირველი ლედის სიტყვამ კიდევ უფრო მკაფიო გახადა დაპირისპირება მსოფლიოს ცივილიზებულ ხალხებს შორის, რომლებსაც გული შესტკივით ავღანელ ქალებსა და ბავშვებზე, თალიბანსა-და-ტერორისტებზე, კულტურულ მონსტრებზე, რომელთაც, პირველი ლედის თქმით, სურთ „საკუთარი სამყარო თავს მოგვახვიონ“.

პირველი ლედის მიმართვა ასევე გვამცნობდა, რომ ქალების მდგომარეობა ავღანეთში ამერიკის სამხედრო ინტერვენციის ერთგვარ გამართლებას წარმოადგენდა, სწორედ ქალები იყვნენ მიზეზი ტერორიზმთან გამოცხადებული ომის. ლორა ბუშის თქმით, „ავღანეთის დიდ ნაწილში, ჩვენი სამხედრო გამარჯვების შედეგად, ქალები სახლებში გამოკეტილები აღარ არიან. მათ უკვე თავისუფლად შეუძლიათ მოუსმინონ მუსიკას და შვილებს ისე მისცენ განათლება, რომ ამის გამო სასჯელი არ დაემუქროთ. ბრძოლა ტერორიზმის წინააღმდეგ ასევე არის ბრძოლა ქალების უფლებებისა და ღირსებისთვის“.

ეს სიტყვები რეზონანსული აღმოჩნდა მათთვის, ვინც კარგად იცნობს კოლონიურ ისტორიას და შესწავლილი აქვს ბრიტანეთის კოლონიალიზმის და სამხრეთ აზიის ისტორია. მათთვის ცნობილია, თუ რა დატვირთვა აქვს ქალს კოლონიურ პოლიტიკაში, თუ როგორ ხსნიდნენ და ამართლებდნენ სატის პრაქტიკაში (პრაქტიკა, რომლის მიხედვითაც, დაქვრივებული ქალები ქმრის დაკრძალვაზე მსხვერპლად ეწირებოდნენ) და გოგონათა ადრეული ქორწინების წესში ჩარევას. როგორც სპივაკი აღნიშნავს „თეთრკანიანი კაცების მიერ მუქკანიანი (brown) ქალების დაცვა მუქკანიანი (brown) კაცებისგან.“ ისტორიას ბევრი მსგავსი შემთხვევა ახსოვს, მათ შორის, ახლო აღმოსავლეთში. როგორც ლეილა აჰმედი ამბობს, საუკუნის დასაწყისში ეგვიპტეში „კოლონიური ფემინიზმი“ ბატონობდა. ეგვიპტელი ქალების მდგომარეობის შესახებ წუხდნენ შერჩევითად. მაგალითად, უფრო მეტად კონცენტრირდებოდნენ საბურველის ტარებაზე, როგორც ჩაგვრის მარკერზე, თუმცა ქალების მიერ განათლების მიღების პრობლემას უყურადღებოდ ტოვებდნენ. ქალების დამცველი ინგლისელი მმართველი, ლორდი ქრომერი იყო ის ადამიანი, ვინც საკუთარ ქვეყანაში ქალების მიერ პოლტიკური უფლებების მოპოვებას ეწინააღმდეგებოდა.

ალჟირელი სოციოლოგი მარნია ლაზრევი გვთავაზობს მკაფიო მაგალითებს იმისა, თუ როგორ იყენებდა ალჟირში ფრანგული კოლონიალიზმი ქალებს საკუთარი მიზნებისთვის:

„აღუბათ ყველაზე ნათელი მაგალითი იმისა, თუ როგორ მიითვისა ქალების ხმები კოლონიალიზმმა, მეორე მხრივ კი, ჩაახშო ხმები, რომლებიც იმ ქალი მემამოხეების როლს წამოწევდა წინ, ვინც უარი თქვა საბურველის ტარებაზე, იყო 1958 წლის 15 მაისი (4 წლით ადრე, ვიდრე ალჟირმა საფრანგეთისგან დამოუკიდებლობა მოიპოვა ხანგრძლივი ბრძოლისა და საფრანგეთის 130-წლიანი კონტროლის შემდეგ). ამ

დღეს, აჭანყებულმა ფრანგმა გენერლებმა ალჟირში დემონსტრაცია მოაწყვეს, რაც მიუთითებდა მათ მტკიცე გადაწყვეტილებაზე, დარჩენილიყო ალჟირი საფრანგეთის გავლენის ქვეშ. იმისათვის, რომ საფრანგეთის ხელისუფლებისადმი ალჟირელების ერთგულება ეჩვენებინათ, გენერლებს მობილიზებული ჰყავდათ ათასობით ადგილობრივი მამაკაცი ახლომდებარე სოფლებში, რამდენიმე ქალთან ერთად, რომლებსაც საბურველი ფრანგმა ქალებმა ჩამოხსნეს. საფრანგეთის მიმართ ერთგულების ნიშნად, ალჟირელების მობილიზება და მათი დემონსტრაციაზე გამოყვანა თავისთავად არ იყო უცნაური ფაქტი კოლონიურ ეპოქაში. თუმცა, ქალებისთვის საბურველის მოხსნა ბრწყინვალედ ორგანიზებული ცერემონიისთვის, ამ ღონისძიებას სიმბოლურ განზომილებას მატებდა, რამაც კიდევ ერთხელ დაადასტურა საფრანგეთის მიერ ალჟირის ოკუპაციის ერთი მუდმივი თავისებურება, რაც ქალებზე ფოკუსირებით გამოიხატებოდა“.

ლაზრეგის მიერ მოყვანილი მაგალითები, თუ როგორ ესწრაფვოდა საფრანგეთი ადრეც არაბი გოგონების ტრანსფორმირებას, საკმაოდ შთამბეჭდავია. „მდუმარების მჭევრმეტყველება“ – აღწერს ალჟირში, 1851-1852 წლებში, მუსლიმი გოგონების მონანილეობას სკოლაში, დაჯილდოვების ცერემონიისთვის დადგმულ სახუმარო სკეტჩებში. პირველი სკეტჩში, რომელიც „ალჟირელმა ფრანგმა ქალმა“ დაწერა ორი ალჟირელი გოგო საფრანგეთში მოგზაურობას იხსენებს. სკეტჩი შემდეგი სიტყვებით სრულდება: „ო, საფრანგეთო, ჩვენო მფარველო და სტუმართმოყვარე საფრანგეთო! ...დიადო მიწავ, სადაც ქრისტიანული ცის ქვეშ თავისუფლად შემიძლია ჩემი ღმერთის მიმართ ვილოცო: .. უფალმა დაგლოცოს იმ ბედნიერებისთვის, რომელიც მოგვანიჭე! და თქვენ, მფარველო დედავ, რომელმაც გვასწავლე, რომ ჩვენ ამ სამყაროს ნაწილი გვეკუთვნის, მუდამ თქვენს სამსახურში ვიქნებით!“.

გოგონებს აიძულებენ, მაღლიერება გამოხატონ იმ საჩუქარის გამო, რაც მათ ერგოთ სამყაროს იმ ნაწილის სახით, სადაც ქრისტიანული ცის ქვეშ, თავისუფლება მეფობს. ეს ნამდვილად არ ჰგავს თალიბანისა-და-ტერორისტების სამყაროს, რომელიც თალიბანს „სურთ თავს მოგვახვიოს“.

ჩემი აზრით, აუცილებლად უნდა დავეჭვდეთ მაშინ, როდესაც ქოთური ისტორიული და პოლიტიკური ნარატივების გადაფარვა ამ დახვეწილი კულტურული ხატებით ხდება. სიფრთხილით უნდა მივუდგეთ იმ ფაქტსაც, თუ როგორ ცდილობენ ლორდი ქრომერი (ეგვიპტეში ბრიტანეთის მმართველობისას), საფრანგეთის პირველი ლედი ალჟირში, ასევე პირველი ლედი ლორა ბუში დაგვარწმუნონ იმაში, რომ მათ სურთ მუსლიმი ქალების განთავისუფლება და ხსნა. აქვე არ უნდა დაგვაინწყდეს ყოველი მათგანის უკან მდგომი სამხედრო ძალა. საბა მაჰმუდი მკაფიოდ მიუთითებს ფემინიზმის ლიბერალური და სეკულარული დემოკრატიის დისკურსების აღრევაზე; ადრეული ეპოქის მისიონერული ლიტერატურის, ისევე როგორც ალჟირის სასკოლო სკეტჩების ილუსტრაციით ნათელი ხდება, რომ იმდროინდელი ენა ნამდვილად არ იყო სეკულარული.

საბურველის პოლიტიკა

მოდით, უფრო კარგად დავაკვირდეთ ავღანელ ქალებს, რომლებიც, როგორც ამბობდნენ, ამერიკელების დახმარებით განთავისუფლებას ზეიმობდნენ. ამისათვის საჭიროა საბურველის ან ბურქის თემას შევხვით, რადგანაც ეს ცენტრალური ასპექტია მუსლიმი ქალების შესახებ ამჟამად არსებულ დისკურსში. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ანთროპოლოგების, განსაკუთრებით ფემინისტი ანთროპოლოგების მოსაზრებები განსხვავების საკითხზე გლობალურ სამყაროში, რაც წინასწარ მონახავს მოგვეცემს იმის თაობაზე, თუ რატომ არის მუსლიმი ქალების ხსნის შესახებ რიტორიკა მცდარი.

გავრცელებული მოსაზრებით, თალიბანის მმართველობის პირობებში, ავღანელი ქალების ჩაგვრის ყველაზე მკაფიო მარკერია ლურჯი ბურქის ტარების იძულება. დროდადრო ლიბერალები აღიარებენ ხოლმე მათ განცვიფრებას იმის თაობაზე, რომ 2001 წელს თალიბანის დამარცხებამ ქალების მიერ ბურქის ტარებაზე გავლენა არ იქონია. მათთვის კი, ვისაც მუსლიმურ რეგიონებში მუშაობის გამოცდილება აქვს, ეს ფაქტი სულაც არ არის საკვირველი. საინტერესოა, რატომ ველოდით, რომ ექსტრემისტი თალიბებისგან „განთავისუფლების“ შემდეგ, ქალები დაუყოვნებლივ მოკლე კაბების და ლურჯი ჯინსების, ან შანელის სამოსის ტარებას დაიწყებდნენ? ქალის სამოსის თემის მიმართ მეტი სიფრთხილით გვმართებს. აქვე, საბურველის თემის ირგვლივ რამდენიმე მთავარ ასპექტს შევხვები.

უპირველესად, არ უნდა დავგავიწყდეს, რომ ბურქა არ არის თალიბების გამოგონილი. ეს იყო ერთ-ერთ რეგიონში პაშტუნი ქალების საბურველის ერთ-ერთი ფორმა, რომელსაც ისინი სახლიდან გარეთ გასვლისას ატარებდნენ. პაშტუნები ავღანეთის ერთ-ერთი ეთნიკური ჯგუფია, ბურქა კი საბურველის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა; არსებობდა საბურველის მრავალი ფორმა, რომლის ტარების პრაქტიკა აზიის სამხრეთ-დასავლეთსა და სუბკონტინენტზე ქალების თავმდაბლობისა და პატიოსნების სიმბოლოდ დამკვიდრდა. ბურქა ისევე, როგორც საბურველის სხვა დანარჩენი ფორმა, ბევრგან ქალისა და კაცის სფეროების განცალკევების სიმბოლოდ აღიქმებოდა, რაც ზოგადად, ქალების ოჯახის ან სახლის სფეროსთვის მიკუთვნებას უკავშირდება, ხოლო საჯარო სივრცეები ის ადგილია, სადაც შესაძლოა უცხო ადამიანებს შეხვდეთ.

1970-იან წლებში პაკისტანში მოღვაწე ანთროპოლოგი ჰანა ჰაპანევი ბურქას „მოძრავ განმარტოვებას“ უწოდებს. იგი ამბობს, რომ ბევრს ბურქა განმთავისუფლებელ გამოგონებად მიაჩნდა, ვინაიდან ქალებისთვის შესაძლებელი გახდა, რომ სეგრეგირებული საცხოვრებელი სივრცეებიდან გარეთ გასულიყვნენ და ამასთანავე, დაეცვათ ის მთავარი მორალური მოთხოვნები, რომლებიც ქალების უცხო კაცებისგან დაცვას და იზოლირებას გულისხმობდა. მას შემდეგ, რაც ჰაპანევის ამ ფრაზის შესახებ გავიგე, ჩემთვის საბურველი მოძრავ სახლთან ასოცირდება. ასეთი საბურველი ყველგან კონკრეტულ თემთან თუ ცხოვრების მორალურ გზასთან მიკუთვნებას მოიაზრებს, რომელშიც ოჯახები ამ საზოგადოების ორგანიზებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ, ხოლო სახლი ქალების უბინოებასთან ასოცირდება.

ბუნებრივი კითხვა, რომელიც აქ გვიჩნდება, შემდეგია: პაკისტანსა და ავღანეთში ბურჯის ტარების ისტორიის გათვალისწინებით, 2001 წლის შემდეგ, რატომ გაუქრებოდათ ქალებს ბურჯის ტარების სურვილი? რა აიძულებდათ ქალებს უარი ეთქვათ პატიოსნების, წესიერების იმ მარკერებზე, რომლებიც მათ საჯარო სივრცეში უცხო მხრიდან შეურაცხყოფისგან იცავდა ისე, რომ სიმბოლურად გარშემომყოფებს შემდეგ გზავნილს აწვდიდა: საჯარო სივრცეში ყოფნის მიუხედავად, ისინი ხელშეუხებელ სივრცეში, როგორც საკუთარ სახლში იმყოფებიან, სადაც მათ ოჯახი იცავს.

პარალელები რომ გავავლოთ (აღბათ, არც ისე წარმატებული), რატომ უნდა გავიკვირდეს ის ფაქტი, რომ ავღანელმა ქალებმა უარი არ თქვეს ბურჯის ტარებაზე მაშინ, როდესაც ჩვენთვის ძალიან კარგადაა ცნობილი, რომ ჩვენს საზოგადოებაში მიუღებელია, მაგალითად, მეტროპოლიტენის ოპერაში შორტებით მისვლა? იმ დროს, როდესაც ავღანელი ქალების ბურჯის ირგვლივ დისკუსიები უფრო გამძაფრდა, ერთ-ერთმა ჩემმა საკმაოდ შეძლებულმა მეგობარმა მითხრა, რომ მისი სურვილი ქორწილში პიჯაკით და შარვლით წასულიყო, ქმარმა გააკრიტიკა, რომლის აზრითაც, ამერიკულ (თეთრკანიან, ანგლო-საქსურ, პროტესტანტულ) საზოგადოებაში ქორწილებში შარვლით არ დადიან. ნიუ-იორკელებისთვის ასევე ცნობილია, რომ მოდურად ჩაცმული ჰასიდი ქალები, რომლებსაც თან ახლავთ შავ პალტოსა და ქუდში გამოწყობილი მკაცრი გამომეტყველების ქმრები, პარიკს ატარებენ. ამის მიზეზია ის, რომ რელიგიური რწმენები და წესიერების საზოგადოებრივი სტანდარტები თმის დაფარვას მოითხოვს. შესაბამისად, იცვლება მოდაც და ბუტიკებში მაღალყელიანი, გძელმკლავიანი ტანსაცმელი იყიდება. ადამიანები ტანსაცმელს მათი სოციალური თემის და სოციალური კლასის შესაბამისად ირჩევენ. მათ გადაწყვეტილებებზე სოციალურად გაზიარებული სტანდარტები და მათი სოციალურ სტატუსი მოქმედებს. რელიგიური რწმენები და მორალური იდეალები არანაკლებ მნიშვნელოვანია, მათ შორის ამ სტანდარტებისგან ტრანსგრესიის ფორმებიც (აქ მხედველობაში მყავს მადონა). შესაბამისი და ხარისხიანი ჩადრის ტარების შესაძლებლობა არჩევანზეც ახდენს გავლენას. თუ ჩვენ გვჯერა, რომ აშშ-ში ქალებს არჩევანის თავისუფლება აქვთ ტანსაცმელთან მიმართებით, საკუთარ თავს აუცილებლად უნდა შევახსენოთ გამოთქმა „მოდის ტირანია“.

მოდი ჩავთვალოთ, რომ მაგალითად ავღანეთში, თალიბანის მმართველობის პერიოდში ერთ-ერთი ასეთი რეგიონული საბურველის ფორმა არსებობდა, რომელიც გარკვეულ პატივსაცემ, მაგრამ არა ელიტურ კლასს უკავშირდებოდა. სავალდებულო იყო ყველასთვის, როგორც „რელიგიურად“ შესაბამისი სამოსი, იმის მიუხედავად, რომ ადრე საბურველის სხვადასხვა ტრადიციული სტილი იყო გავრცელებული, რომელსაც სხვადასხვა ჯგუფისა და კლასის წარმომადგენელი ქალები ატარებდნენ. ქალების პატიოსნებაზე, ან ბოლო ხანებში უფრო მორჩილებაზე ხაზგასმა სხვადასხვა სახით ხდებოდა. თალიბანამდე, ქალების უმრავლესობა ავღანეთში სოფლის არა-ელიტურ მოსახლეობას წარმოადგენდა. ეს ის ქალები იყვნენ, რომლებმაც ვერ მოახერხეს ემიგრირება, გაჭირვებისგან და ძალადობისგან თავის დაღწევა, რაც ბოლო დროის ავღანეთის ისტორიის განუყოფელი ნაწილია. იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ქალები აღარ იყვნენ იძულებულნი ბურჯა ეტარებინათ, სხვა სახის საბურველის უფრო მოკრძალებულ ფორმას იყენებდნენ. მაგალითად, როგორსაც ატარებენ ამ რეგიონის იმ ნაწილში, რომელსაც თალიბანი არ აკონტროლებდა; მაგალითად, ინ-

დოეთის ჩრდილოეთში, ინდუსტურ ნაწილში (აქ ქალები თავს და სახეს იფარავენ ქმრის მშობლებისგან გარიდების მიზნით), ასევე მუსლიმები პაკისტანში.

2001 წელს, New York Times-მაც კი მიუძღვნა ამ თემას კარგი სტატია, რომელიც პაკისტანში მყოფ ავღანელ ლტოლვილ ქალებს ეხებოდა. ავტორი წერდა ქალების საბურველის ადგილობრივი მრავალფეროვნების შესახებ. სტატიაში აღწერილი იყო ყველაფერი – ან უკვე სიმბოლური ლურჯი ბურჯაც, რომელსაც თვალის ადგილი აქვს ამოქარგული, რომელზეც ერთ-ერთი პუშტუნი ქალი ამბობს, რომ სწორედ ასეთია მის საზოგადოებაში მისაღები სამოსი. სტატიაში აღწერილია გრძელი შარფი, იგივე „ჩადრი“ და ახალი ისლამური სამოსიც, რომელსაც „ჰიჯაბს“ უწოდებენ. ახალ ისლამურ სამოსს ძირითადად სტუდენტები ატარებენ, რომლებიც პოფესიული კარიერის გზას ადგანან, განსაკუთრებით მედიცინაში. ისევე როგორც სტუდენტები ეგვიპტიდან ან მალაიზიიდან. ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც გრძელ შარფს ატარებდა სკოლის დირექტორი იყო. მეორე კი ქუჩის ღარიბი მოვაჭრე, რომელიც ამბობს: „მე რომ ბურჯას ვატარებდე, ლტოლვილების დაცინვის ობიექტი გავხდებოდი, იმიტომ რომ ბურჯას „კარგი ქალები“ ატარებენ. ქალები, რომლებიც სახლში არიან და არა გარეთ“. ამგვარად, ადგილობრივი სტატუსი ავღანურ ლტოლვილთა დასახლებაში, რაც ბურჯასთან ასოცირდება, ძლიერი ოჯახებიდან წარმომავალ პატიოსან, ღირსეულ ქალებს უკავშირდება, რომლებიც არ არიან იძულებულნი ქუჩაში ვაჭრობით ირჩინონ თავი. ეს არანაირად არ უკავშირდება გზაზე მდგომ ნავგის პარკში გამოკრულ მდუმარე ადამიანს, როგორც ეს გერმანული ადამიანის უფლებების დამცველი ორგანიზაციის პლაკატზე იყო აღბეჭდილი, რაზეც შესავალში ვისაუბრე.

ბრიტანულმა გამოცემა Guardian-მა, 2002 წლის იანვარში, გამოაქვეყნა ინტერვიუ მედიცინის დოქტორთან, ავღანეთში აღიარებული ქირურგთან სუჰეილა სიდიქსთან, რომელსაც ავღანეთის სამხედრო სამედიცინო დანაყოფში ლეიტენანტ-გენერლის წოდება ჰქონდა. სუჰეილა 60 წელს იყო გადაცილებული. ის ძლიერი ოჯახიდან იყო და თავისი დების მსგავსად, მასაც უმადლესი განათლება ჰქონდა მიღებული. სუჰეილას, მისივე ფენის სხვა ქალებისგან განსხვავებით, ემიგრაცია არ აურჩევია, ის ავღანეთში დარჩა. სტატიაში სუჰეილაზე წერდნენ, რომ ეს იყო „ქალი, რომელიც თალიბანს დაუპირისპირდა“, რაც ბურჯაზე უარის თქმით გამოიხატა. ეს პირობა სუჰეილამ წააყენა ერთ-ერთ მთავარ საავადმყოფოში თანამდებობაზე დაბრუნების სანაცვლოდ, როდესაც თალიბანის წევრები მასთან 1996 წელს თხოვნით მოვიდნენ, დანარჩენ რვა ქალთან ერთად, სამსახურიდან გაათავისუფლებიდან 8 თვის შემდეგ. სიდიქის სტატიაში აღწერენ როგორც გამხდარ, შარმიან და თავდაჯერებულ ქალს. თუმცა მოგვიანებით, სტატიაში გაკვრით მაინც აღნიშნულია, რომ მას დიდი ჭარალა თმა თხელი საბურველით აქვს დაფარული. რაც მიანიშნებდა იმაზე, რომ ბურჯაზე უარის თქმის მიუხედავად, სადიქს არ გასჩენია კითხვები ჩადრის, ან თავსაფრის ტარებაზე.

ბოლო ათი წლის მანძილზე, ბურჯას ტარების მნიშვნელობამ და დემოგრაფიამ საზოგადოებაში ცვლილება განიცადა სხვადასხვა მხარესა თუ ქალაქში. სხეულის საბურველით დაფარვა არ გულისხმობს აგენტობის არქონას. არსებობს საბურველის სხვადასხვა ფორმა და იმ საზოგადოებაში, სადაც ატარებენ, მას სხვადასხვა მნიშვნელობა მიენერება. გარდა ამისა, მნიშვნელობა განსხვავებულია პოლიტიკური რეგრე-

ზენტაციის თვალსაზრისითაც – კლასის, მორჩილების და პოლიტიკური მიკუთვნების გათვალისწინებით.

როგორც ჩემს პირველ ეთნოგრაფიულ ნაშრომში, საბურველის სენტიმენტებში აღწერ, 1970-იანი წლების მიწურულსა და 1980-იანი წლებში, ეგვიპტის ბედუინის თემში ქალები, რომლებსაც მე ვიცნობდი, ასაკოვანი კაცების წინ, მათი პატივისცემის ნიშნად, სახეს შავი პირბადით იფარავდნენ, რაც ნებაყოფლობით ქმედებად ითვლებოდა. კონკრეტულ კონტექსტებში ქალების ღირსების და სოციალური პოზიციის ერთ-ერთი ნიშანი/მარკერი სწორედ სახის დაფარვა იყო. განხილვის შემდეგ, ქალები გადანყვეტილებას იღებდნენ იმის თაობაზე, თუ ვის წინაშე აიფარებდნენ პირბადეს.

რადიკალურად განსხვავებული მაგალითი რომ მოვიყვანოთ, მოკრძალებული ისლამური სამოსი, რომელსაც მუსლიმურ სამყაროში 1970-იანი წლებიდან განათლებული ქალები ატარებდნენ საჯარო სივრცეში, მიანიშნებდა როგორც მორჩილებაზე, ასევე განათლებაზე და ურბანულ დახვეწილობაზე, ერთგვარ მოდერნულობაზე. ისლამური რევოლუციის ბევრი მორჩილი ქალისთვის ასეთი სამოსის ტარება თავისი მნიშვნელობით სხეულისგან ისეთივე განუყოფლად აღიქმება, როგორც ლოცვა და მისი ტარება მათ ღირსეულ ადამიანებად აყალიბებთ. როგორც მაჰმუდი აღწერს, მათი გულწრფელი სურვილია მიუახლოვდნენ ღმერთს. ლარა დეები წერს ჰეზბოლასთან ასოცირებული ლიბანელი ქალების მორჩილების შესახებ. იგი აღნიშნავს, რომ ეს ქალები საკუთარ თავებს ისლამური მოდერნულობის ნაწილად, „მოხიბლავად მოდერნულებად“ აღიქვამენ. რიგ ქვეყნებში, და არა მხოლოდ ევროპაში, ქალები ასეთი სამოსის ტარების გადანყვეტილებით გარკვეულ კანონს არღვევენ. ხოლო ისეთ ქვეყნებში, როგორც ირანია, ქალები სხვადასხვა ფერის და მომდგარი სტილის სამოსსაც ირჩევენ, იმიშვლებენ მხარს, აჩენენ ჭიპს, ფეხის ტერფს ან თმის ნაწილს, რაც პოლიტიკური და კლასობრივი წინააღმდეგობის ნიშანია.

ამრიგად, აუცილებელია დავუპირისპირდეთ საბურველის დაკნინებულ ინტერპრეტაციას, როგორც ქალის მიერ თავისუფლების დაკარგვის არსებით ნიშნად, როგორც ირანის, ასევე თალიბანის შემთხვევაში. (აქვე, სასარგებლო იქნება იმის გახსენება, რომ ადრე, მე-20 საუკუნეში, მოდერნიზაციის გზაზე მდგომმა ირანმა და თურქეთმა აკრძალა საბურველი, კაცებისგან კი დასავლური ყაიდის ტანსაცმლის და ქუდის ტარება მოითხოვა. ეს მოთხოვნა ყველა კაცს ეხებოდა სასულიერო პირების გარდა). რას გულისხმობს თავისუფლება თუ შევთანხმდებით იმაზე, რომ თავისუფლების ფუნდამენტი ადამიანები, როგორც სოციალური არსებები არაიან, რომლებიც კონკრეტულ სოციალურ და ისტორიულ კონტექსტში იზრდებიან და იმ კონკრეტულ სოციუმს მიეკუთვნებიან, რომელიც მათ სურვილებსა და სამყაროს აღქმას აყალიბებს. აქვს თუ არა ადგილი უხემ დარღვევას, როდესაც ბურჟუაზია შუასაუკუნეობრივ თავსმოხვევად ვაცხადებთ მაშინ, როდესაც ქალებს საკუთარი დამოკიდებულება გააჩნიათ ბურჟუაზიის ტარებაზე? მცდარია მილიონი მუსლიმი ქალის განსხვავებული გარემოებების თუ დამოკიდებულებების კონკრეტულ სამოსამდე დაყვანა. ასევე, სათანადოდ უნდა გავიაზროთ ისიც, თუ როგორ, რა გზებით შეაღწია ამ საბურველმა მსოფლიოს პოლიტიკურ დისკურსებში.

მნიშვნელოვანი პოლიტიკურ-ეთიკური პრობლემა, რომელიც ბურჟუაზია წარმოქმნა უკავშირდება იმას, თუ რა მიდგომა გვაქვს კულტურულ „სხვებთან“. როგორ განვი-

ხილავთ განსხვავებას, თუ ვერ შევძლებთ პასიურობის აღიარებას, რომელიც კულტურული რელატივიზმითაა ნაგულისხმები და რომლითაც ცნობილები არიან ანთროპოლოგები; რელატივიზმით, რომელიც ამბობს, რომ ეს მათი კულტურაა და ჩემი საქმე არაა ისინი განვსაჯო ან მათ საქმეში ჩავერიო, ჩემი საქმეა მხოლოდ ვეცადო, რომ გავიგო. ეთნოცენტრიზმთან, რასიზმთან, კულტურულ იმპერიალიზმთან და იმპერიალისტურ დამოკიდებულებასთან შედარებით რელატივიზმი რასაკვირველია ერთგვარად წინგადადგმული ნაბიჯია. პრობლემა კი ისაა, რომ უკვე მეტისმეტად გვიანია საიმისოდ, რომ არ ჩავერიოთ. ცხოვრების სხვადასხვა ფორმა, რომელსაც სამყაროში ვხვდებით, ინტერაქციების უკვე ხანგრძლივი ისტორიების პროდუქტია; ინტერაქციები მათ შორის, ვინც ერთმანეთისგან შორს ცხოვრობს.

მე გთავაზობთ, რომ ქალების, კულტურული რელატივიზმის და „განსხვავების“ პრობლემები სამი მიდგომით განვიხილოთ. პირველი, დავფიქრდეთ იმაზე თუ რა დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეთ ფემინისტებს უცნაურ პოლიტიკურ მოკავშირეებთან? მაგალითად, ჩემზე ძალიან უარყოფითად იმოქმედა პეტიციის წერილის მიღებამ, რომელიც ავღანელი ქალების თალიბანისგან დასაცავად წამოიწყო. არც თალიბანის დოგმატიზმის მომხრე ვიყავი და არც ქალების ჩაგვრის, მაგრამ ეს კამპანიაც საეჭვოდ მიმაჩნდა და მისი წარმომავლობა მაძარდებდა. ზოგადად, პოლიტიკურ კამპანიაში ჰოლივუდის ვარსკვლავებთან ერთად არ ვმონაწილეობ. არასოდეს მიმიღია პეტიცია ამ ქალებისგან მაგალითად პალესტინელ ქალთა უფლებების დასაცავად, მათი უსაფრთხოების უზრუნველყოფის მოთხოვნით, იმ დროს, როდესაც პალესტინელი ქალები ისრაელის მხრიდან დაბომბვის ან გამსვლელ პუნქტებზე ყოველდღიური ზენოლის და ძალადობის მსხვერპლნი იყვნენ; არ მიმიღია პეტიცია, რომლის მოთხოვნაც იქნებოდა აშშ-ის მხარდაჭერის და თანამშრომლობის გადახედვა იმ ხელისუფლებასთან, რომელმაც ამ ქალებს საკუთრების უფლება, ძირითადი თავისუფლებები, მოქალაქის უფლებები ჩამოართვა და სამსახურის გარეშე დატოვა.

შესაძლოა ეს ჰოლივუდელი ვარსკვლავები, ადრე, მსგავსი კამპანიების ფარგლებში, ხელს აწერდნენ პეტიციებს საგანგაშო „კულტურული“ პრაქტიკების წინააღმდეგ, მაგალითად, აფრიკელი ქალების გენიტალური დასახიჩრებისგან ან ინდოელი ქალების მზითვის გამო სიცოცხლის მოსპობისგან დასაცავად. მიუხედავად ამისა, შორს ვარ იმ აზრისგან, რომ ამ რაოდენობის ამერიკელი და ევროპელი ქალის მობილიზება მარტივად იქნებოდა შესაძლებელი, ეს რომ არ ყოფილიყო შემთხვევა, როდესაც ისინი მუსლიმ ქალებს მუსლიმი კაცების ჩაგვრისგან იხსნიდნენ; საბურველიანი ქალები ჰოლივუდელ ქალებს, ერთი მხრივ, ებრალებოდათ და მეორე მხრივ, მათზე აღმატებულად გრძნობდნენ თავს. საინტერესოა, მიიწვევდა თუ არა ტელე-წამყვანი ოპრა უინფრი შავებში შემოსილ მშვიდობის აქტივისტ ქალებს ისრაელიდან ისე, როგორც მან ავღანეთის ქალთა რევოლუციური ასოციაცია (RAWA) მიიწვია? ამ ასოციაციის ქალებს ჟურნალმა Glamour-მა წლის ქალების წოდებაც მიანიჭა. ავღანეთში ქალთა უფლებების ასეთი აღნიშვნა რომ გავაკრიტიკოთ, ეს რომელიმე ადგილობრივი ქალთა ორგანიზაციის კრიტიკად არ უნდა აღვიქვათ. მაგალითად, როგორცაა ორგანიზაცია RAWA. RAWA-ს წევრები, 1977 წლიდან, უშიშრად იბრძოდნენ დემოკრატიული, სეკულარული ავღანეთისთვის, სადაც ქალების ადამიანის უფლებები იქნებოდა დაცული, იბრძოდნენ ასევე საბჭოთა კავშირის მიერ მხარდაჭერილი რეჟიმის, ისევე

როგორც აშშ-ის, საუდის არაბეთის ან პაკისტანის მიერ მხარდაჭერილი კონსერვატორების წინააღმდეგ. ის, რასაც ეს ორგანიზაცია აკეთებდა როგორც კლინიკებსა და სკოლებში, ასევე უფლებადარღვევის ფაქტების დოკუმენტირების კუთხით, უაღრესად მნიშვნელოვანი საქმე იყო. ეს არ გულისხმობს არც იმ კამპანიების კრიტიკას, რომლებმაც თალიბანის მმართველობისას, ქალების საზარელ მდგომარეობაში ყოფნის ფაქტები გამოავლინა. ასევე, ფემინისტების უმრავლესობის კამპანიამ ხელი შეუწყო თალიბანსა და აშშ-ის მულტინაციონალურ კორპორაციას შორის დადებული, ნავთობსადენის საიდუმლო ხელშეკრულების შეწყვეტას, რომელიც აშშ-ის ადმინისტრაციის მხარდაჭერით ხორციელდებოდა.

დასავლელი ფემინისტების კამპანიები არ უნდა აგვერიოს რესპუბლიკელი პრეზიდენტის კოლონიური ფემინიზმის ფარისევლობაში, რომელიც ფემინისტური საკითხების მიმართ პროგრესული მიდგომის გამო არ აურჩევიათ, და არც რესპუბლიკური ადმინისტრაციის ფარისევლობაში, რომელიც Human Rights Watch-ის, Amnesty International-ის და სხვა ორგანიზაციების ანგარიშების თანახმად, ჩრდილოეთ ალიანსის აშშ-ის მოკავშირეების მიერ ქალების უფლებების უხეშ დარღვევებს არაფრად აგდებდა. გაუპატიურების, ფიზიკური შეურაცხყოფის ფაქტები ფართოდ იყო გავრცელებული ავღანეთის ომებში მოწინააღმდეგე მხარეებს შორის, რომლებმაც მიწასთან გაასწორეს ავღანეთი, სანამ თალიბანი ავღანეთში წესრიგის აღდგენის მიზნით შემოვიდოდა. (ხშირად აღნიშნავენ, რომ ამჟამინდელ ხელისუფლებაში კვლავაც არიან ომის ის სარდლები, რომლებიც პასუხს უნდა აგებდნენ ჩადენილ დანაშაულებზე, თუმცა მათთვის მინიჭებული იმუნიტეტის გამო, ეს დანაშაულები არ გამოუძიებიათ).

მეტი ყურადღება გვმართებს იმის მიმართ, თუ რას ვუჭერთ მხარს (და რას არა). უნდა დავფიქრდეთ მიზეზებზეც. როგორ შევგვუბნებთ იმ უხერხულ გარემოებას, როდესაც საკუთარ თავს აღმოვაჩინებთ იმ ადამიანებთან თანხმობაში, რომელთაც ჩვეულებრივ ვენიშნავდით? ამ წიგნის შესავალში ვსაუბრობდი გარემოებაზე, როდესაც რთულია დაინახო განსხვავება მუსლიმ ქალთა უფლებების მიმართ მემარცხენეთა და მემარჯვენეთა დამოკიდებულებებში. საინტერესოა, მათ შორის, ვისაც ავღანელი ქალების თალიბანისგან ხსნაზე შესტკივა გული, რამდენი ითხოვს სიმდიდრის რადიკალურ რედისტრიბუციას, ან საკუთარ მომხმარებლობაზე რადიკალურად უარის თქმას იმისათვის, რომ ავღანელ, აფრიკელ და სხვა ქალებს გლობალური უთანასწორობისგან ან ომის სისასტიკისგან განთავისუფლების შანსი მიეცეთ? რამდენი მათგანი ითხოვს ამ ქალებისთვის ყოველდღიური უფლებების დაცვის უზრუნველყოფას, რათა მათ საკმარისი საკვები და საკუთარი სახლი ჰქონდეთ ოჯახებისთვის, სადაც ერთად იცხოვრებენ, განვითარდებიან, ექნებათ შესაძლებლობა და სათანადო შემოსავალი რომ შვილები არჩინონ? სწორედ ეს გააძლიერებს ამ ქალებს, მისცემს მათ უსაფრთხოების განცდას, შესაძლებლობას იცხოვრონ საკუთარ თემში, იმ ადამიანებთან ერთად, ვისთან კავშირიც მათ თვითონ სურთ. სწორედ ასეთი პროცესები შეუწყობენ ხელს ცვლილებებს ამ საზოგადოებების მონყოფაში, და არ არის აუცილებელი ეს ცვლილებები განხორციელდეს ისე, როგორც ჩვენ წარმოგვიდგენია. ეს ცვლილებები სავარაუდოდ წამოწვევს დებატებს იმის შესახებ თუ როგორია, ან როგორ განისაზღვრება კარგი მუსლიმი, ან უბრალოდ კარგი ადამიანი, როგორც ეს საუკუნეების მანძილზე ხდებოდა.

იმ დროს მოკავშირეებს ეჭვის თვალით ვუყურებდი, ამიტომ ვამტკიცებდი, რომ ავღანეთში აშშ-ის ყოფნის საკითხისთვის უნდა გადაგვეხედა. ჩვენივე პოზიციის და ქმედებების გასააზრებლად ორი საკითხისთვის უნდა მიგვეპყრო ყურადღება. პირველი უკავშირდება განსხვავებების აღიარების შესაძლებლობას. ავღანელი ქალების „განთავისუფლება“ მხოლოდ იმით იყო საჭირო, რომ ისინი „ჩვენ დაგვემსგავსებოდნენ“, თუ უმჯობესი იქნებოდა იმის აღიარება, რომ თალიბანისგან „განთავისუფლების“ შემდეგაც, ამ ქალებს შეეძლოთ ჰქონოდათ სურვილები, რომლებიც ჩვენს მოლოდინებს არ შეესაბამებოდა. რა შედეგი მოჰყვებოდა ამის გაცნობიერების? მეორე ის, რომ სხვისი ხსნის რიტორიკის მიმართ მეტი სიფხიზლე გვმართებდა. უნდა დავფიქრდეთ იმაზე, თუ რას ამჟღავნებს ეს რიტორიკა ჩვენივე დამოკიდებულებების შესახებ?

განსხვავებების აღიარება არ გულისხმობს იმას, რომ ჩვენ აუცილებლად უნდა მივემხროთ ყველაფერს, რაც კულტურის სახელით ხდება. „კულტურული“ ახსნების საფრთხეები ზემოთ უკვე მიმოვიხილე. „მათი“ კულტურები ზუსტად იგივენაირად არის ისტორიის ნაწილი და დაკავშირებული სამყაროსთან, როგორც ჩვენი. ჩემი აზრით, ამის ნაცვლად, ჩვენ უნდა შევძლოთ განსხვავებების, როგორც გასხვავებული ისტორიების პროდუქტის აღიარება და პატივისცემა, რაც განსხვავებული გარემოებების გამოხატვის და განსხვავებულად აგებული სურვილების გამოვლენის შედეგია. ერთი მხრივ, ქალების უფლებებისთვის უნდა ვიბრძოდეთ და მათთვის სამართლიანობა უნდა გვსურდეს, მეორე მხრივ კი, უნდა შევძლოთ იმ ფაქტის მიღება, რომ შესაძლოა არსებობდეს განსხვავებული იდეები სამართლიანობის შესახებ, რომ სხვადასხვა ქალს შესაძლოა სურდეს, ან აირჩიონ ის მომავალი, რომელიც განსხვავდება ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მათი მომავლის საუკეთესო პროექციისგან. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ შესაძლოა ეს ქალები სხვადასხვა პირობებში ჩამოყალიბდნენ პიროვნებებად.

2001 წლის ნოემბერში, ქ.ბონში, მშვიდობის თემაზე ჩატარებულ კონფერენციაზე, აშშ-ის ავღანეთში შესვლის შემდეგ, ქვეყნის აღდგენის საკითხიც განიხილეს. დისკუსიებისას გამოიკვეთა განსხვავებები იმ ავღანელი ფემინისტებისა და აქტივისტების პოზიციებში, რომლებიც აღნიშნულ კონფერენციას ესწრებოდნენ. ორგანიზაცია RAWA ისლამურ მთავრობასთან ნებისმიერ შემრიგებლურ პოზიციას გამორიცხავდა. თუმცა, ერთ-ერთი ანგარიშის თანახმად, ქალი აქტივისტების უმრავლესობა, განსაკუთრებით ისინი, ვინც ავღანეთში ცხოვრობდნენ და კარგად იცნობდნენ ყოველდღიურ რეალობას, თანხმდებოდნენ, რომ სწორედ ისლამიდან უნდა დაწყებულიყო რეფორმები. ფატიმა გაილანი, აშშ-ში მცხოვრები ერთ-ერთი დელეგაციის მრჩეველი ამბობდა: „ავღანეთში დღეს ქალებს ხმის მიცემა რომ მოვთხოვო სეკულარიზმის სანაცვლოდ, ისინი ამას არაფრად ჩააგდებენ“. ხოლო ერთ-ერთი ანგარიშის თანახმად, ქალების უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ თანასწორობის მაგალითები უნდა აიღონ ისეთი ქვეყნისგან, როგორიც ირანია. ირანის ინსპირაციის წყაროდ აღქმა ბევრს უცნაურად მოეჩვენება. თუმცა, სწორედ ირანია მათთვის ქვეყანა, სადაც ქალებმა, ისლამის პირობებში, მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწიეს, რაც ნაწილობრივ ფემინისტური მოძრაობის შედეგია. ფემინისტები რელიგიური ტრადიციების ახლებურ ინტერპრეტაციას ახდენდნენ და უსამართლობის ფაქტებს ამხელდნენ.

მუდმივად ცვალებადი მდგომარეობა ირანში, ფემინისტურ წრეებში ცხარე განხილვის საგანი იყო, განსაკუთრებით, აშშ-ისა და ევროპაში მცხოვრები ირანელი ფემი-

ნისტებისთვის. კითხვაზე, თუ როგორ, ან საერთოდ მიაღწიეს თუ არა წარმატებას ირანელმა ქალებმა, არ არის მარტივი პასუხის გაცემა. ასევე საინტერესოა, წერაკითხვის მცოდნეთა რაოდენობის ზრდა, შობადობის შემცირება, სხვადასხვა პროფესიასა თუ მთავრობაში ქალების გამოჩენა/შესვლა, კულტურულ სფეროებში – მაგალითად, კინოსა და მწერლობაში ფემინისტური თემატიკის მომრავლება რამდენად უკავშირდება ისლამური რესპუბლიკის დაარსებას (ან არის თუ არა საერთოდ რაიმე კავშირში). ისლამური ფემინიზმი, როგორც კონცეპტი, თავისთავად წინააღმდეგობრივია. მართლაც, ოქსიმორონია ისლამური ფემინიზმი თუ ნამდვილად ასახავს იმ მოძრაობას, რომელიც ძლიერმა, უშიშარმა ქალებმა წამოიწყეს მესამე, ალტერნატიული გზის გასაკვლევად? ბონის კონფერენციის შემდგომი ათი წლის მანძილზე (რომელსაც მე-6 თავში შევხებით), ისლამური ფემინიზმები ვითარდებიან როგორც ირანში, ასევე ირანს გარეთაც.

მნიშვნელოვანია, რომ არ მოვახდინოთ ისეთი პოლარიზაცია, რომლითაც ფემინიზმი და სეკულარიზმი მხოლოდ დასავლეთთან კავშირში მოიაზრება. ადრეც დავწერე ამ დილემის შესახებ, რომლის წინაშეც ფემინისტები ახლო აღმოსავლეთიდან მაშინ აღმოჩნდებიან ხოლმე, როდესაც დასავლელი ფემინისტების კონკრეტულ კამპანიებს იწყებენ. ასეთ დროს, ფემინისტებს ახლო აღმოსავლეთიდან ადგილობრივი კონსერვატიული ჯგუფები – ისლამისტები თუ ნაციონალისტები – მოლაღატებად აცხადებენ. ნაფსანეჰ აჰმაბადის მსგავსად, სხვებიც ამტკიცებენ, რომ ისტორიის აღქმა ისლამსა და დასავლეთს შორის ნავარაუდევ დაპირისპირებასთან მიმართებით (როგორც ეს დღეს აშშ-ში ხდება და ასევე პარალელურად ხდებოდა მუსლიმურ სამყაროში) არა მხოლოდ მცდარია, არამედ ამგვარი კულტურული შეპირისპირების აღიარება ისლამსა და დასავლეთს შორის, ან ფუნდამენტალიზმსა და ფემინიზმს შორის სტრატეგიულად საფრთხის შემცველიცაა. მუსლიმურ ქვეყნებში, ბევრი ადამიანი არსებული უსამართლობების ალტერნატივების ძიებაშია – ისინი უარს ამბობენ ისტორიისა და კულტურების ამგვარ დაყოფაზე, მათთვის მიუღებელია დასავლეთთან ასოცირება ფემინისტად ყოფნის შემთხვევაში და ისინიც ჩვენსავით იძულებულნი ხდებიან, აირჩიონ ერთი მხარე: ჩვენცენ, თუ ჩვენ წინააღმდეგ?

ჩვენ უნდა ვხედავდეთ განსხვავებებს, პატივი ვცეთ სხვადასხვა გზას სოციალური ცვლილებების მოსახდენად, რომლებიც შესაძლოა ქალებს უკეთეს ცხოვრებას სთავაზობენ და უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს არჩევანი სხვადასხვა ისტორიული გამოცდილებითაა ნაკარნახევი. შესაძლებელია თუ არა წარმოვიდგინოთ განთავისუფლება, რომელიც ისლამურია? მოიცავს თუ არა განთავისუფლების იდეა, რომელსაც უფრო დეტალურად მიმოვიხილავ ამ წიგნში, იმ მიზნებს, რომლისკენაც უკლებლივ ყველა ქალი ისწრაფვის? არის თუ არა ემანსიპაცია, თანასწორობა და უფლებები უნივერსალური ენის ნაწილი, თუ კონკრეტული დიალექტია? კვლავ საბა მაჰმუდის ციტატას მოვიხმობ, რომელიც კაიროში მცხოვრებ მორჩილ მუსლიმ ქალებზე წერს: „თავისუფლების და განთავისუფლების სურვილი ისტორიულადაა განპირობებული, რომლისკენ სწრაფვაც აპრიორად კი არ უნდა მივიღოთ, არამედ უნდა ვაღიაროთ სხვა სურვილებთან, მისწრაფებებთან, შესაძლებლობებთან მიმართებით, რომლებიც კულტურულად და ისტორიულად არსებული სუბიექტისთვის დამახასიათებელია“. შესაძლოა სხვა სურვილებიც არანაკლებ მნიშვნელოვანია ამ ადამიანებისთვის? იქნებ ოჯახთან ერთად ცხოვრება უფრო ღირებულია მათთვის? ან უფლის გზით

ცხოვრება? ან ცხოვრება ომის გარეშე? ოცდაათ წელზე მეტი დავუთმე ეგვიპტეში ეთნოგრაფიულ კვლევას. ამ დროის მანძილზე, ერთ ქალსაც არ შევხვედრივარ – არც უღარიბესი სოფლების გლეს ქალებს შორის, როგორც ზეინაბია და არც უღარესად განათლებულ, კოსმოპოლიტ კოლეგებში შორის კაიროს ამერიკულ უნივერსიტეტში – რომელსაც შურდა ამერიკელი ქალების. ისინი ამერიკელ ქალებს, ხშირად, საზოგადოებისგან და ოჯახისგან მოწყვეტილად აღიქვამენ, სექსუალური ზენოლისადმი მოწყვლად ჯგუფად, ღირებულებების არმქონედ, მხოლოდ საკუთარ თავსა და ინდივიდუალურ წარმატებაზე მოფიქრალ ქალებად ხედავენ, რომლებიც კაპიტალისტური წნეხის ქვეშ არიან, არიან თანამონაწილეები იმ იმპერიული სახიფათო წამონწყებებისა, რომლებიც სხვების სუვერენიტეტს/ავტონომიას ან გონიერებას პატივს არ სცემენ. ასევე, პატივს არ სცემენ ღმერთს. თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი არ აფასებენ გარკვეულ პრივილეგიებს და შესაძლებლობებს, რომლითაც ამერიკელი ქალები სარგებლობენ.

საბა მაჰმუდი მიუთითებს იმ სახიფათო შედეგზე, რომელიც სხვისი ტრადიციების პატივისცემისკენ მოწოდებას მოჰყვება ხოლმე. პოლიტიკური მოთხოვნები მათ მიმართ, ვინც მუსლიმებზე წერენ, მკვეთრად განსხვავდება მოთხოვნებისგან, რომლებსაც უყენებენ ხოლმე მათ, ვინც სეკულარულ-ჰუმანისტურ პროექტებზე მუშაობენ. მაჰმუდი, რომელიც ეგვიპტეში მორჩილების (Piety) მოძრაობას იკვლევს, მუდმივი წნეხის ქვეშაა ამხილოს ყველა ის ზიანი, რაც ისლამურმა მოძრაობებმა მთელ სამყაროს მოუტანა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მაჰმუდს მათ აპოლოგეტად აცხადებენ. მსგავს პარალელს ვერ გავავლებთ იმათთან, ვინც თანამედროვე დასავლურ ისტორიას შეისწავლის, იმ საშინელი ძალადობრივი ფაქტების მიუხედავად, რომლებიც გასულ საუკუნეში ქრისტიანულ დასავლეთთან ასოცირდებოდა, კოლონიალიზმით და მონობით დაწყებული და მსოფლიო ომებით ან გენოციდით დამთავრებული. ჩვენ ნაკლებ დოგმატურად უნდა გვჯეროდეს სეკულარული ჰუმანიზმის, ისევე როგორც ისლამიზმის და თანაბარი სიფრთხილით უნდა მივუდგეთ ამა თუ იმ ტრადიციაში განხორციელებული ჰუმანური პროექტების კომპლექსურ შესაძლებლობებს.

ხსნის რიტორიკის მიღმა

კულტურის, საბურველის შესახებ ჩემმა დისკუსიამ და ასევე მიმოხილვამ, თუ როგორ ხდება გზის გაკვალვა კულტურული განსახვავების მორევში, სხვა რაკურსით უნდა დაგვანახოს პირველი ლედის ლორა ბუშის მიმართვა, რომლითაც ის საკუთარ თავსაც ულოცავდა ამერიკელი ჯარების მიერ ავღანელი ქალების განთავისუფლებას. პრობლემურია ავღანელი ან მუსლიმი ქალის კონსტრუირება ისე, თითქოს ისინი აუცილებლად უნდა ვიხსნათ. ვიღაცის ხსნა აუცილებლად მოიაზრებს მის რაღაცისგან ხსნას. თუ რაღაცისგან ვიხსნით, მაშინ რაღაცისთვის ვიხსნით. რა ტიპის დაღვევებს მოიცავს ეს ტრანსფორმაცია? რა წინასწარდაშვებები კეთდება იმის უპირატესობის შესახებ, რისთვისაც იხსნი? ქალების ხსნის პროექტი უპირატესობის აღქმას ეფუძნება და ამყარებს, და ქედმაღლობის ის ფორმაა, რომელიც აუცილებლად უნდა ვამხილოთ.

ქალების ხსნის რიტორიკის ქედმაღლური ტონი კარგდ რომ გავაცნობიეროთ, უნდა წარმოვიდგინოთ მისი გამოყენება დღევანდელ აშშ-ში, ისეთი არაპრივილეგირებული ჯგუფების მიმართ, როგორებიც არიან აფრიკელი ამერიკელები, ლათინო-ამერიკელები, ან მუშათა კლასის ქალები. დღეს, ჩვენთვის ნათელია, რომ ისინი სტრუქტურული ძალადობის მსხვერპლნი არიან. რასა და კლასი ჩვენ მიერ პოლიტიზირებულია, მაგრამ კულტურა – არა. ფრთხილად უნდა ვიყოთ, რომ მეცხრამეტე საუკუნის ქრისტიანი მისიონერი ქალების მანტია არ მოვირგოთ, რომლებმაც მთელი ცხოვრება მუსლიმი დების ხსნას მიუძღვნეს. ჩემთვის ამ პერიოდის ერთ-ერთი გამორჩეული დოკუმენტია კოლექცია სახელწოდებით ჩვენი მუსლიმი დები, რომელიც ქალი მისიონერების მიერ, 1906 წელს, კაიროში ჩატარებული კონფერენციის ოქმებისგან შედგება. წიგნის ქვესათაურია – დახმარების თხოვნის ძახილი ბნელი მიწებიდან და ინტერპრეტაცია მათ მიერ, ვინც ეს ძახილი გაიგო (*A Cry of Need from the Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It*). მისიონერი ქალები ამ კრებულში უმცრების, იზოლაციის, პოლიგამიის და საბურველის შესახებ წერენ, რომელიც მთელი მუსლიმური სამყაროს ქალების ცხოვრებას აყენებს ზიანს. მისიონერი ქალები ასევე აცნობიერებენ საკუთარ პასუხისმგებლობას იმ მხრივ, რომ ამ ქალების ხმები გააჟღერონ: „ისინი საკუთარი თავისთვის არასდროს არაფერს ითხოვენ, ვინაიდან საუკუნეების მანძილზე იჩაგრებიან. ეს წიგნი, სევდიანი ისტორიით ჩავვრის სიმძიმის და ზიანის შესახებ, არის ბრალდება და თხოვნა ...ქრისტიანი ქალების მიმართ, რათა სინათლე შემოიტანონ ამ სიბნელეში მათი საქმეებით და თავგანწირვით“.

ამ ღირსეული მიზნების იდუმალი ექო დღესაც ჩავგვსმის, მიუხედავად იმისა, რომ ენა ამჯერად მკაფიოდ სეკულარულია და იესო ქრისტეა კი არ არის მიმართვის ადრესატი, არამედ, ადამიანის უფლებები, ლიბერალური დემოკრატია და დასავლური ცივილიზაცია, რომელსაც მეორე თავში შევხვები. ხანდახან მოთხოვნები კიდევ უფრო მარტივია, როდესაც ისინი სილამაზის საკითხებს და მაგალითად, თმის შეჭრის უფლებას ეხება. ერთ-ერთი კამპანიის ფარგლებში, სტილისტების ჯგუფი ქაბულში ავღანელი ქალებისთვის სილამაზის სალონის გასახსნელად ჩავიდა, სადაც მათ ავღანელი ქალებისთვის მაკიაჟის გაკეთება და სტილისტობა უნდა ესწავლებინათ. კამპანია სახელწოდებით „სილამაზე საზღვრების გარეშე“ ავსტრალიელმა, ამერიკელმა და ქვეყნიდან განდევნილმა ავღანელებმა წამოიწყეს. კამპანია კოსმეტიკური ინდუსტრიის და გამომცემლობა *Vogue*-ის მხარდაჭერით ხორციელდებოდა. მისიონერების მუდმივი სენტიმენტებისა და წარმოსახვის გამოყენება უფრო მნიშვნელოვანი ჰუმანიტარული მიზნებისთვისაც მოხდა. მაგალითად, 2002 წლის თებერვალში, რამდენიმე თვის შემდეგ, რაც კოალიციური ჯარები ავღანეთში შევიდნენ, მიმიწვიეს მიღებაზე, რომელიც აშშ-ში საფრანგეთის ელჩის მხარდაჭერით, საერთაშორისო ჰუმანიტარული ასოციაცია Médecins du Monde (MdM)-ის საპატივცემულოდ მოაწვევს. სტუმრებს შორის იყვნენ ევროკომისიის დელეგაციის ხელმძღვანელი აშშ-ში და ევროპარლამენტის წევრიც. მიღებაზე მოწვეო ფოტოგამოფენა კლიშედ ქცეული სახელწოდებით: *ავღანელი ქალები: საბურველს მიღმა*. გამოფენა ღირსშესანიშნავი იყო არა მხოლოდ ფოტოების გამო, რომლებიც უნაყოფო/ხრიოკ მთებში მოსეირნე ფერად ბურქებში გამონცობილ ქალებს ასახავდა, არამედ შემდეგი ტექსტის გამოც:

„უკვე 20 წელია, MdM-ი თავდაუზოგავად იღწვის ყველაზე მონყვლადი ჯგუფების დასახმარებლად. თუმცა რაც დრო გადის, ომის მსხვერპლები მით უფრო მოსებთან

სქელი საბურველით. 1996 წელს, როდესაც თალიბანი მოვიდა სათავეში, ავღანელი ქალების სახე წაიშალა – ისინი უსახოები გახდნენ. სამედიცინო დახმარების მისაღებად მათი სახე რომ დაგვენახა, გარკვეული ინტიმურობა უნდა წარმოქმნილიყო. უნდა გვეპოვნა ხანმოკლე სივრცე ამ იდუმალი თავისუფლებისთვის და მათი ღირსების აღსადგენად. ქვეყანაში, სადაც ქალებისთვის ხელმისაწვდომი არ იყო საბაზისო სამედიცინო დახმარება, ვინაიდან მათ არც საჯარო სივრცეში გამოჩენის და არც მედიცინის შესწავლის უფლება ჰქონდათ, MdM-ის პროგრამა ამ დროის მანძილზე განაგრძობდა არსებობას, როგორც ჭიუტი შეხსენება ადამიანის უფლებებისა. გთხოვთ შემოგვიერთდეთ, რათა ერთად ავნიოთ ეს საბურველი.

მიუხედავად იმისა, რომ ფანტაზიებს იმ ინტიმურობის შესახებ, რომელიც საბურველის ჩამოხსნასთან ასოცირდება, არ ვიზიარებ, ეს ფანტაზიები ძალიან ჰგავს ერთ ფრანგულ კოლონიურ აკვიატებას, რომელიც მალევე ალოულას მიერ ბრწყინვალედაა აღწერილი წიგნში *კოლონიური ჰარამხანა*. წიგნი ალჟირული კოლონიური მოსალოც ბარათებს შეეხება. დავსვამ კითხვას და მომდევნო თავებში ვეცდები პასუხი გავცე მას: რატომ ეფუძნება მეოცე საუკუნის ჰუმანიტარული პროექტები და ადამიანის უფლებებების დისკურსი მუსლიმი ქალების ამგვარ სტერეოტიპულ კონსტრუქციებს?

ჩემი აზრით, უმჯობესია უკან მოვიტოვოთ საბურველის თემა და მოწოდებები სხვათა ხსნის შესახებ. ნაცვლად ამისა, უნდა ვიფიქროთ იმ გზებზე, რომლებიც სამართლიანი მსოფლიოს შექმნას შეუწყობს ხელს. განსხვავების პატივისცემასა და კულტურულ რელატივიზმს შორის განსხვავების დანახვა ხელს შეგვიწყობს დავსვით კითხვები იმის შესახებ, თუ როგორ მოვახდენთ, სამყაროს პრივილეგიურულ და ძლიერ ნაწილში მცხოვრები ადამიანები საკუთარი პრივილეგიების გადახედვას იმ სიტუაციებთან მიმართებით, რომლებშიც ჩვენგან შორს მცხოვრები ადამიანები იმყოფებიან. ჩვენ არ ვარსებობთ ამ სამყაროს მიღმა და შორიდან არ ვაკვირდებით ღარიბ, უციც/გაუნათლებელ ადამიანებს, რომლებიც მჩაგვრელი კულტურების ჩრდილში, ან საბურველში ცხოვრობენ. ჩვენც ამ სამყაროს ვეკუთვნივთ. ისლამური მოძრაობები წარმოიქმნა იმ სამყაროში, რომლის ფორმირებაშიც ინტენსიურად მონაწილეობდნენ დასავლური ძალები, როგორც ეს ამ ძალების მნიშვნელოვანი ჩარევით ახლო აღმოსავლეთში, სამხრეთსა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში მოხდა; იგივე ითქმის ისლამურ ფემინიზმზეც.

უფრო სასარგებლო იქნება თუკი საკუთარ თავს დავუსვამთ კითხვას, შევძლებთ თუ არა რაიმე წვლილის შეტანას უფრო სამართლიანი სამყაროს შექმნაში? სამყაროსი, რომელიც არ არის ორგანიზებული სტრატეგიული სამხედრო და ეკონომიკური მოთხოვნების ირგვლივ, რომელშიც ისეთ ძალებს და ღირებულებებს ექნება უფრო დიდი ასპარეზი, რომელსაც ჩვენ მივიჩნევთ მნიშვნელოვნად; ადგილი, სადაც მშვიდობა აუცილებელი პირობა იქნება დისკუსიისთვის, დებატებისთვის, ინსტიტუციური ტანსფორმაციისთვის, სამყარო, რომელიც ყოველთვის არსებობდა და განაგრძობდა არსებობას საზოგადოებებთან ერთად. საკუთარ თავებს დავუსვამთ კითხვა – ჩვენ, მდიდარი ქვეყნების წარმომადგენლები, მსოფლიო პირობების რა ნაწილს გავიღებდით ისე, რომ პოპულარული სურვილები ნებისმიერ სხვა ადგილას არ ყოფილიყო დეტერმინირებული უმწეობის გაუსაძლისი განცდით (ან განრისხებული რეაქციით) გლობალური უსამართლობის ფორმების პირისპირ. თუკი სხვის საქმეებში აქტიურად

ვერევით, ეს მათ მხარდასაჭერად უნდა გავაკეთოთ. იმ საზოგადოებების მხარდასაჭერად, რომელთა მიზანიც ქალების (და კაცების) ცხოვრების გაუმჯობესებაა. იგივე უნდა გავაკეთოთ იმ ქვეყნებში მიმდინარე დებატების, პოზიციების, კომპლექსური ინსტიტუტებთან მიმართებითაც. ბევრმა აღნიშნა, რომ უფრო ეთიკური იქნებოდა სოლიდარობის და კოალიციების უფრო ეგალიტარული ენის გამოყენება, ნაცვლად იმ ენისა, რომელიც აუცილებლად ხსნაზე მიანიშნებს.

ორგანიზაცია RAWA-ის წევრებიც კი, რომლებმაც მნიშვნელოვანის როლი ითამაშეს თალიბანის მიერ ჩადენილი დანაშაულის მხილებაში, რამაც აშშ-ის ქალების ყურადღება მიიპყრო, თავიდანვე ეწინააღმდეგებოდნენ აშშ-ის მხრიდან განხორციელებულ დაბომბვებს. ორგანიზაციის წევრები სამხედრო შეტევაში არ ხედავდნენ ავღანელი ქალების ხსნას. პირიქით, მათი აზრით, ეს კიდევ უფრო გაუსაძლისს გახდიდა იმ ადამიანების ცხოვრებას და მეტ დანაკარგს მოუტანდა მათ. ისინი განიარაღების და სამშვიდობო ძალების შემოყვანის მოთხოვნით გამოდიოდნენ. ორგანიზაციის ლიდერები იმ საფრთხეებზე მიანიშნებდნენ, რაც მთავრობასა და მოსახლეობას შორის, ან თალიბანსა და უდანაშაულო ავღანელებს შორის განსხვავების უკუღებელყოფას სდევდა თან; სწორედ ეს უდანაშაულო ადამიანები დაზარალებდოდნენ ყველაზე მეტად. ისინი მუდმივად ახსენებდნენ საზოგადოებას, რომ მეტი ყურადღება მართებდათ ნავთობის ინტერესების, სამხედრო ინდუსტრიის და ნარკოტიკების საერთაშორისო ბაზრის ირგვლივ არსებული პოლიტიკის მიმართ. ისინი გამუდმებით საბურველის თემაზე არ კონცენტრირდებოდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ ალბათ ყველაზე რადიკალური ფემინისტები იყვნენ, რომლებიც ავღანეთში სეკულარული დემოკრატიისთვის იბრძოდნენ. სამწუხაროდ, საზოგადოებამ მათ მიერ გაჟღერებული პრობლემებიდან მხოლოდ თალიბანის მიერ ჩადენილ დანაშაულებს მიაქცია ყურადღება, არა და მათი კრიტიკა მხოლოდ იმდროინდელ ხელისუფლებას კი არა, არამედ წინა რეჟიმებსაც ეხებოდა.

გარკვეული დროის მანძილზე, აშშ-ის ავღანეთის საქმეებში ჩარევა უფრო მკაფიოდ ემსგავსებოდა ჭაობს, რომელშიც საბჭოეთი 1980-იან წლებში აღმოჩნდა. აღმოჩნდა, რომ ორგანიზაცია RAWA-ის და სხვა მსგავსი ჯგუფების არგუმენტები საფუძვლიანი იყო. დენიზ კანდიოტი ავღანეთში შეჭრის 6 წლის შემდგომი ვითარების ბრწყინვალე ანალიზში ყურადღებას ამახვილებს ორ ძირეულ ფაქტორზე, რომელიც ავღანელ ქალებზე უარყოფითად აისახება. ყურადღებით შეისწავლის რა ქვეყნის პოლიტიკურ ისტორიას და ჯგუფებს შორის მიმდინარე პოლიტიკურ თამაშებს. საერთაშორისო დახმარებაზე დამოკიდებულ და სუსტ მთავრობაში, კანდიოტი ქალების იურიდიული და სოციალური უფლებების კუთხით არსებულ საფრთხეებს გამოკვეთს. როგორც ორგანიზაცია WAW-ის წარმომადგენელი ესტერ ჰაინემანი გვაფრთხილებდა საკუთარი პოზიციის დაცვისას, ქალები ნამდვილად იქცნენ კანდიოტის სიტყვებით „საერთაშორისო დონორი ორგანიზაციების, დონორებზე დამოკიდებული მთავრობის და სხვადასხვა პოლიტიკური ფრაქციის დღის წესრიგების დავის ახალ საგნად. ზოგი მათგანი კონსერვატიულ ისლამისტურ დღის წესრიგს წრმოადგენდა“.

თუმცა ექსპერტი მუსლიმური სამყაროს გენდერის საკითხებში გვირჩევს, ვფოკუსირდეთ არა ქაბულზე, თავისი პოლიტიკოსებით, ტექნოკრატებით თუ საერთაშორისო ექსპერტებით (ტრანსნაციონალური ფემინისტების ჩათვლით), არამედ იმაზე, თუ

რა გავლენა იქონია ომის ეკონომიკამ ამ ქვეყანაში ადამიანების სოციალურ ცხოვრებაზე. სოფლის მეურნეობიდან ოპიუმის წარმოებასა და იარაღით ვაჭრობაზე გადასვლის პროცესში, ეს კრიმინალური ეკონომიკა ადგილობრივი ომის გენერლებს აფინანსებდა და აძლიერებდა. მათ შორის თალიბანსაც, რამაც სოფლად მცხოვრები ოჯახების უმრავლესობა ვალებში ჩააგდო. ოჯახები და თემები მეურნეობის გარეშე დარჩნენ და დაუცველობის მუდმივი განცდით განაგრძობენ ცხოვრებას. სასოფლო დასახლებებში, კანდიოტის თანახმად, შესამჩნევია „სახიფათო ინტერაქციები სიღარიბეს, დაუცველობასა და ავტონომიის დაკარგვას შორის“. ეს წარმოქმნის მონყვლადობის ახალი ფორმებს, რაც განსაკუთრებით საზიანოა ქალებისთვის. როგორც შესავალში აღვწერე, სამხრეთ ევგიპტიდან ზეინაბის მაგალითით, ისეთ ადგილებში, როგორც ავღანეთია, ქალების არჩევანი „განპირობებულია თემებისა და ოჯახების ბედით, რომელშიც მათი ყოველდღიური ყოფა და საარსებო წყაროა ჩაქსოვილი“. ისინი შორს დგანან ხელისუფლებისგან და ფორმალური ლეგალური, ისლამური თუ სეკულარული სისტემებისგან. გარდა ამისა, შემაშფოთებელია ქალების კომოდიფიკაციის ახალი ფორმები. როგორც ბიბი აიშა, სავარაუდოდ, ქმრის ოჯახს მკვლევლების ვალის გარიგების მიზნით გადასცეს, დღეს გაღარიბებული, უმწეო და შეშინებული ოჯახები საკუთარ ქალიშვილებს ხშირად სამხედრო მეთაურებს და ნარკოტიკით მოვაჭრეებს გადასცემენ. კანდიოტი იხსენებს ახალგაზრდა გოგონებს, რომლებსაც მოხუც კაცებს სთავაზობენ, ყიდიან ან უბრალოდ თავიდან იცილებენ მათ, რათა იხსნან ისინი თალიბანის მოხეტიალე ახალგაზრდების დატყუებებისგან.

ეს არაა ადგილობრივი წეს-ჩვეულების ან ტრადიციული კულტურის ნაწილი. ეს არის რეაქცია ავღანეთში არსებულ ვითარებაზე. კანდიოტის თანახმად, „ის, რაც დასავლურ თვალს ‘ტრადიციად’ იჩვენება, ხშირ შემთხვევაში, სუსტის დაქვემდებარების ახალი და უფრო სასტიკი ფორმების გამოვილენებაა, რაც შესაძლებელი გახადა კრიმინალურმა ეკონომიკამ, უსაფრთხოების არარსებობამ, სოლიდარობასა და ნდობაზე დაფუძნებული კავშირების მორყევამ, რაც ომმა, მკვეთრმა სოციალურმა ცვლილებებმა და სიღარიბემ უკიდურეს ზღვრამდე მიიყვანა“. ტრადიციები, რომლებიც ორმხრივ ვალდებულებებს ემყარებოდა, სწრაფმა ცვლილებებმა, სავალალო ეკონომიკურმა მდგომარეობამ და პოლიტიკურმა დესტაბილიზაციამ მოარყია. კაცები ვეღარ ასრულებენ იმ ვალდებულებებს ქალების წინაშე, რაც მათი რწმენით – ღირსების, გულუხვობის, მფარველობის პრინციპებს/იდეალებს შეესაბამება. სწორედ ეს არის პრობლემა, რომლის პირისპირ იქ მცხოვრები ადამიანები დგანან.

30-წლიანი კონფლიქტის მემკვიდრეობის მიუხედავად, ავღანეთი მაინც ტრადიციულად აღიქმება. 2010 წლის ჟურნალ Time-ის სტატია, რომელიც ბიბი აიშას ფოტოს ახლდა, ისლამსა და ტრადიციას შორის მონაცვლეობის ტიპური ნიმუშია. ეს შესამჩნევია ეკონომიკის მინისტრის, ისლამისტური პარტიის ლიდერის სიტყვებშიც, რომელიც (გოგონების და ბიჭების) თანაგანათლების წინააღმდეგ გამოვიდა: „ის, რაც ჩვენ ავღანეთისთვის გვსურს, ისლამთან შესაბამისობაშია, ისლამურ და არა დასავლურ უფლებებთან.“ სტატიაში ასევე აღნიშნულია, რომ „ტრადიციებს ქალებისთვის კარგი არაფერი მოაქვს. აიშას ოჯახმა არაფერი გააკეთა მისი თალიბანისგან დასახსნელად. ეს შესაძლოა შიშის, ან უფრო მეტად სირცხვილის გამო მოხდა. გოგო, რომელიც ოჯახიდან გარბის გარყვნილად ითვლება, განსაკუთრებით ტრადიციულ საზოგადოებებში. ხოლო ოჯახები, რომლებიც მათ სახლში დაბრუნებულს მიიღებენ,

დაცინვის საგნად იქცევიან. სოფლებში, ეს ოჯახები ქალიშვილებს ან მონობაში ყიდიან ან უკიდურეს შემთხვევაში, გოგო ღირსების მკვლელობის მსხვერპლად იქცევა. ეს მკვლელობა ოჯახის ღირსების დაცვის მოტივით ხდება“.

ღირსების მკვლელობებს უფრო დეტალურად მე-4 თავში მიმოვიხილავ. ჩემი რწმენით, სანამ ზოგად კულტურულ განცხადებებს მოვიხმობთ, ავღანელი ქალების წინაშე ჩვენი ვალია, გავეცნოთ მათ ისტორიას და ამ ისტორიის გავლენას მათ ამჟამინდელ მდგომარეობაზე. ავღანეთის მდგომარეობა, ძალაუფლებრივი დაპირისპირებებისა და ომის ეკონომიკის ფონზე, მჭიდროდაა გადაჯაჭვული დასავლეთთან და მისი ყოველდღიურობა გლობალური ეკონომიკის და ტერორიზმის წინააღმდეგ საერთაშორისო ბრძოლის ფარგლებშია მოქცეული. მილიტარიზაციას ყოველთვის ჰქონდა ფარული გავლენები ქალებზე, რასაც უფრო მეტი ძალა აქვს ვიდრე „კულტურას“ ან „ტრადიციას“.

ამგვარად, ავღანელი ქალების მრავალფეროვანი ხმებისა და ჯგუფების (მაგალითად, როგორიცაა RAWA, რომელიც 2001 წელსაც გამოვიდა სამხედრო ინტერვენციის წინააღმდეგ) პოლიტიკური გზავნილების გასაგებად, საჭიროა უარი ვთქვათ (უცხო) კულტურების ენაზე, რომელსაც ამ ადამიანების გასაგებად, ან მათი შეცვლის მიზნით ვიყენებთ. მისიონერობა და კოლონიური ფემინიზმი წარსულს ჩაბარდა. ჩვენ უნდა ვიკვლიოთ გზები, რომელთა მეშვეობითაც ისეთი სამყაროს შექმნას შევუწყობთ ხელს ამ ღარიბი ავღანელი ქალებისთვის (რომლებზეც, ლორა ბუშის სიტყვებით, „ცივილიზებულ სამყაროს გული შესტკივა“), სადაც მათ ღირსეული, უსაფრთხო ცხოვრება ექნებათ და სხვადასხვა უფლებით ისარგებლებენ. აშშ-ის და მისი მოკავშირეების ავღანეთში ინტერვენციის შემდეგ, ნათელი გახდა, რომ კონფლიქტი, დაუცველობა, სიღატაკე, უმწეობა და ნარკოტიკებით საერთაშორისო ვაჭრობა მათ ასეთ ცხოვრებას ნამდვილად ვერ მოუტანს.

თარგმანი მომზადდა პროექტის „მართლმსაჯულების ხელმისაწვდომობის გაძლიერება დისკრიმინირებული რელიგიური თემებისთვის“ ფარგლებში, რომელსაც ახორციელებს „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)“. პროექტი ხორციელდება ამერიკელი ხალხის გულუხვი დახმარების წყალობით, რომელიც ამერიკის შეერთებული შტატების საერთაშორისო განვითარების სააგენტოს (USAID) მეშვეობით იქნა გაწეული. თარგმანის შინაარსზე პასუხისმგებელია „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი“. ის შეიძლება არ ასახავდეს აღმოსავლეთ-დასავლეთის მართვის ინსტიტუტის, USAID ან აშშ-ის მთავრობის შეხედულებებს.



ანაზღაურება საშინაო შრომისთვის

ავტორი: სილვია ფედერიჩი

მთარგმნელი: სალომე ლაცაბიძე

რედაქტორი: თამუნა ქებურია

ისინი ამბობენ, რომ ეს სიყვარულია. ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს არის აუნაზღაურებელი შრომა.

ისინი ამას ფრიგიდულობას უწოდებენ. ჩვენ ამას აბსენტიზმს ვუწოდებთ.*

მუცლის ყოველი მოშლა სამუშაო მარცხია.

ჰომოსექსუალობა და ჰეტეროსექსუალობა ორივე სამუშაო პირობებია...

მაგრამ ჰომოსექსუალობა მუშების მიერ წარმოების კონტროლია და არა – სამუშაოს დასასრული.

მეტი ღიმილი? მეტი ფული. არაფერი იქნება უფრო ძლიერი ღიმილის სამკურნალო ეფექტის გასანადგურებლად.

ნევროზი, თვითმკვლელობა, დესექსუალიზაცია: დიასახლისის პროფესიული დაავადებები.

ხშირად, საშინაო შრომის სანაცვლოდ, ანაზღაურების მოთხოვნის საკითხის განხილვისას, ქალები საუბრობენ სირთულეებსა და გაურკვევლობებზე, რაც საშინაო შრომის ანაზღაურების მატერიალურ საგნამდე, კონკრეტულ თანხამდე დაყვანიდან გამომდინარეობს, ნაცვლად მისი პოლიტიკურ პერსპექტივად დანახვისა. ამ ორ ხედვას შორის განსხვავება უზარმაზარია. აღიქვა საშინაო შრომის ანაზღაურება საგნად და არა პერსპექტივად, ნიშნავს განაცალკევო ბრძოლის საბოლოო შედეგი თავად ამ ბრძოლისაგან და გამოგრჩეს მისი მნიშვნელობა იმ როლის დემისტიფიკაციასა და სუბვერსიაში, რომელშიც ქალები კაპიტალისტურმა საზოგადოებამ მოაქცია.

როდესაც საშინაო შრომისთვის ანაზღაურების მოთხოვნას ასე ვამარტივებთ, საკუთარ თავებს ვეკითხებით: რა შეიძლება შეცვალოს ცოტა მეტმა ფულმა ჩვენს ცხოვრებაში? შესაძლოა, დავეთანხმოთ კიდევ იმ აზრს, რომ ეს ნამდვილად გამოინვევს მნიშვნელოვან ცვლილებებს იმ ქალებისთვის, რომლებსაც საშინაო შრომისა და ქორწინების გარდა, სხვა არჩევანი არ აქვთ. მაგრამ ჩვენთვის, ვისაც თითქოს სხვა არჩევანიც გვაქვს – პროფესია, გონებაგახსნილი ქმარი, ცხოვრების კომუნალური სტილი, გვი ურთიერთობები ან ამ ყველაფრის ნაზავი – ეს ბევრს არაფერს შეცვლიდა. სავარაუდოდ, ეკონომიკური დამოუკიდებლობის მისაღწევად სხვა გზებიც არსებობს და სულაც არ გვხიბლავს ამის განხორციელება საკუთარი თავის დიასახლისებად იდენტიფიცირების ფასად (ბედისწერა, რომელზეც ყველა ვთანხმდებით, რომ, ასე ვთქვათ, სიკვდილზე უარესია). ამ პოზიციის პრობლემა ის არის, რომ ჩვენს წარმოდგენაში, როგორც წესი, ჩვენს ნაგავ ცხოვრებას უბრალოდ ცოტაოდენ ფულს ვამატებთ და ვსვამთ კითხვას, მერე რა? ეს წარმოდგენა ეფუძნება მცდარ წინაპირობას,

რომ ამ ფულის მიღება, ბრძოლის პროცესის პარალელურად, ყველა ჩვენი საოჯახო და სოციალური ურთიერთობის რადიკალური გარდაქმნის გარეშე შესაძლებელი. მაგრამ თუკი საშინაო შრომის ანაზღაურების მოთხოვნას პოლიტიკურ პერსპექტივად განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ ეს ბრძოლა გადაიქცევა რევოლუციად ჩვენს ცხოვრებაში და ჩვენი, ქალების სოციალურ ძალაუფლებად. ცხადია, თუ ვფიქრობთ, რომ არ გვაქვს ამ ფულის „საჭიროება“ ეს ნიშნავს, რომ შევეგუეთ საკუთარი სხეულის და გონების სპეციფიკური ფორმით პროსტიტუციას, საიდანაც ვიღებთ ფულს, რათა დავფაროთ ეს „საჭიროება“. შევეცდები, ვაჩვენო, რომ საშინაო შრომის ანაზღაურების მოთხოვნა რევოლუციური პერსპექტივა კი არ არის მხოლოდ, არამედ ეს არის ერთადერთი რევოლუციური პერსპექტივა ფემინისტური და საბოლოო ჯამში, მთელი მუშათა კლასის გადმოსახედიდან.

„სიყვარული, როგორც შრომა“

მნიშვნელოვანია გავაცნობიეროთ, რომ როდესაც ვსაუბრობთ საშინაო შრომაზე, ჩვენ ვსაუბრობთ არა ჩვეულებრივ შრომაზე, არამედ ფართოდ გავრცელებულ მანიპულაციაზე, ყველაზე უჩინარ და მისტიფიცირებულ ძალადობაზე, რომელიც კაპიტალიზმს ოდესმე განუხროციელებია მუშათა კლასის ნებისმიერი ნაწილის წინააღმდეგ. ცხადია, რომ კაპიტალიზმის პირობებში, ყოველი მუშა მანიპულირებული და ექსპლუატირებულია, მისი ურთიერთობა კაპიტალთან კი სრულებით მისტიფიცირებულია. ხელფასი ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ შეთანხმება სამართლიანია: შენ მუშაობ და გიხდიან, შესაბამისად, შენ და შენი უფროსი თანასწორები ხართ; სინამდვილეში კი ხელფასი, და არა იმ შრომის ანაზღაურება, რომელსაც ასრულებ, ფარავს მთელ იმ აუნაზღაურებელ სამუშაოს, რომელიც მოგებაში მიდის. თუმცა, ანაზღაურების გადახდით იმის აღიარება მაინც ხდება, რომ ხარ მუშა და შეგიძლია ივაჭრო, იბრძოლო ანაზღაურების პირობების და ანაზღაურების ოდენობის, სამუშაო პირობების და სამუშაოს ოდენობის გამო. გქონდეს ანაზღაურება ნიშნავს, იყო სოციალური კონტრაქტის ნაწილი და ამასთან დაკავშირებით ეჭვები არ არსებობს: მუშაობ არა იმიტომ, რომ მოგწონს, არა იმიტომ, რომ ეს შენთვის ბუნებრივია, არამედ იმიტომ, რომ ეს არის ერთადერთი მდგომარეობა, რომელშიც უფლება გაქვს იცხოვრო. მაგრამ რაც არ უნდა ექსპლუატირებული იყო, შენ არ ხარ ეს სამუშაო. დღეს შეიძლება იყო ფოსტალიონი, ხვალ ტაქსის მძღოლი. მთავარია, რამდენს მუშაობ და რამდენს გიხდიან.

დიასახლისის შემთხვევაში კი, სიტუაცია თვისობრივად განსხვავებულია. განსხვავება ისაა, რომ ქალს არა მარტო დაევალა საშინაო საქმის შესრულება, არამედ ეს ვალდებულება ტრანსფორმირდა ქალის ფიზიკური და პიროვნული მოცემულობის ბუნებრივ მახასიათებლად, შინაგან მოთხოვნილებად, მისწრაფებად, რომელიც თითქოს ჩვენი შინაგანი, ქალური ბუნებიდან მომდინარეობს. სოციალურ კონტრაქტად აღიარების ნაცვლად, საშინაო შრომა უნდა ქცეულიყო ბუნებრივ მახასიათებლად, იმიტომ რომ კაპიტალის გეგმის საფუძველშივე ამ შრომას ანაზღაურება არ ეწერა. კაპიტალს უნდა დავერწმუნებინეთ, რომ ეს არის ბუნებრივი, გარდაუვალი და დამაკმაყოფილებელი საქმიანობაც კი, რათა ჩვენთვის აუნაზღაურებელი სამუშაო მისაღები გამხდარიყო. სამაგიეროდ, საშინაო შრომის აუნაზღაურებლობა გახდა ყველაზე

ძლიერი იარაღი იმ ჩვეული შეხედულების გასამყარებლად, რომ საშინაო შრომა არ არის შრომა, რაც ხელს უშლის ქალებს, იბრძოლონ მის წინააღმდეგ, პრივატული, სამხარეულო-საძინებლის კამათებს მიღმა, რომლის დაცინვის საგნად ქცევაზე მთელი საზოგადოება თანხმდება და რითაც ბრძოლის პროტაგონისტი კიდევ უფრო სუსტდება. ჩვენ აღგვიქვამენ როგორც პრეტენზიულ ძუკნებს და არა როგორც მებრძოლ მუშებს.

და მაინც, თუ რამდენად ბუნებრივია დიასახლისობა, კარგად ჩანს იმ ფაქტიდან, რომ საჭიროა სულ მცირე ოცნლიანი სოციალიზაცია – ყოველდღიური წვრთნა ანაზღაურების არ მქონე დედის მიერ – ქალის ამ როლისათვის შესამზადებლად, მის დასარწმუნებლად, რომ ქმარი და შვილები არის ყველაზე კარგი რამ, რასაც ის ამ ცხოვრებისგან უნდა ელოდოს. ამის მიუხედავად, ეს პროცესი იშვიათად სრულდება წარმატებით. მნიშვნელობა არ აქვს, რამდენად კარგად ვართ გაწვრთნილნი, მხოლოდ ერთეული ქალები არ გრძნობენ თავს მოტყუებულებდ, როდესაც ქორწინების დღის შემდეგ, საკუთარ თავს ჭუჭყიანი ჭურჭლით სავსე ნიჟარასთან აღმოაჩენენ. უმეტეს ჩვენგანს მაინც აქვს ილუზია, რომ სიყვარულის გამო ვქორწინდებით. მრავალი ჩვენგანი აღიარებს, რომ ფულის და უსაფრთხოების გამო ვქორწინდებით; მაგრამ დროა, ცხადი გახდეს, რომ როდესაც ფულის და სიყვარული წილი საკმაოდ მცირეა, სამუშაო, რომელიც გველის უზარმაზარია. ამიტომაც არის, რომ უფროსი ქალები ყოველთვის გვეუბნებიან: „ისიამოვნე თავისუფლებით, სანამ შეგიძლია; იყიდე ყველაფერი, რაც ახლა გასურს...“ მაგრამ სამწუხაროდ, თითქმის შეუძლებელია ისიამოვნო თავისუფლებით, როდესაც ცხოვრების პირველი დღეებიდან გასწავლიან იყო დამტყერი, მორჩილი, დამოკიდებული და რაც მთავარია, თავი განირო და ამისგან სიამოვნებაც კი მიიღო. თუ არ მოგწონს, ეს შენი პრობლემაა, შენი მარცხია, შენი სირცხვილია, შენი არანორმალურობაა.

უნდა ვადიაროთ, რომ კაპიტალმა საოცარი წარმატებით შეძლო ჩვენი შრომის დამალვა. ქალების ხარჯზე მან ნამდვილი შედეგრი შექმნა. საშინაო შრომის ანაზღაურებაზე უარის თქმით და მისი სიყვარულის აქტად ტრანსფორმირებით, კაპიტალმა ერთი გასროლით ორი კურდღელი მოკლა. პირველ რიგში, მან თითქმის უფასოდ მიიღო განუზომელი რაოდენობით სამუშაო; მოახერხა, რომ ქალები, ამ შრომის წინააღმდეგ ბრძოლის ნაცვლად მისკენ ისწრაფვოდნენ, თითქოს ეს იყოს საუკეთესო რამ ცხოვრებაში (ჭადოსნური სიტყვები: „კი, ძვირფასო, შენ ნამდვილი ქალი ხარ“). ამავდროულად, კაპიტალმა კაცი მუშების დისციპლინირებაც მოახერხა, გახადა რა მისი ქალი დამოკიდებული მის სამუშაოზე და მის ხელფასზე; დაატყვევა რა კაცი ამგვარ წესრიგში იმით, რომ ქარხანაში ან ოფისში ამდენი მსახურების შემდეგ, მას მოსამსახურე აჩუქა. რეალურად, ჩვენი, როგორც ქალების როლი, არის ის, რომ აუნაზღაურებელი შრომის მიუხედავად, ვიყოთ ბედნიერები და რაც მთავარია, „მუშათა კლასის“ მოსიყვარულე მსახურები ე.ი. პროლეტარიატის იმ შრის, რომლისთვისაც კაპიტალს მეტი სოციალური ძალაუფლების მიცემა მოუწია. ისევე როგორც ღმერთმა შექმნა ევა ადამის სიამოვნებისათვის, კაპიტალმა შექმნა დიასახლისი კაცი მუშის ფიზიკური, ემოციური და სექსუალური მსახურებისთვის: მისი შვილების გასაზრდელად, მისი წინდების საკვმსად, მისი ეგოს საამებლად, რომელიც სამსახურმა და სოციალურმა ურთიერთობებმა (რომლებიც მარტობის ურთიერთობებია) დაუმსხვრია. როლი, რომელიც ქალმა

კაპიტალისტების უნდა შეასრულოს მოიცავს ფიზიკური, ემოციური და სექსუალური სერვისების თავისებურ კომბინაციას, რაც მსახურის ისეთ სპეციფიკურ სახეს ქმნის, როგორც არის დიასახლისი და რაც მის შრომას ასეთ მიმემ და ამავდროულად, უჩინარს ხდის. შემთხვევითი არ არის, რომ კაცების უმეტესობა ქორწინებაზე ფიქრს პირველი სამსახურის შოვნისთან დაკავშირებით იწყებს. ეს ხდება არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ უკვე აქვთ ამის ფინანსური შესაძლებლობა, არამედ იმიტომაც, რომ სახლში ვინმეს ყოლა, ვინც მოვივლის, არის ერთადერთი პირობა, რომ არ გაგიჟდეს კონვეიერთან ან სამუშაო მაგიდასთან გატარებული დღის შემდეგ. ყველა ქალმა იცის, რომ ეს არის ის, რაც უნდა აკეთოს, რათა იყოს ნამდვილი ქალი და ქონდეს „წარმატებული“ ქორწინება. ამ შემთხვევაშიც, რაც უფრო ღარიბია ოჯახი, მით უფრო მეტად არის ქალი დამონებული და ეს არ ხდება მხოლოდ ფინანსური სიტუაციის გამო. სინამდვილეში, კაპიტალს ორგვარი პოლიტიკა აქვს – ერთი მიემართება საშუალო კლასს, მეორე კი პროლეტარ ოჯახებს. შემთხვევითი არ არის, რომ ყველაზე მარტივ „მაჩოიზმს“ მუშათა კლასის ოჯახებში ვაწყდებით: რაც უფრო მეტ დარტყმას იღებს კაცი სამსახურში, მით მეტად უნდა გაინვრთნას ცოლი მათ „შესრუტვაში“ და მით მეტად ეძლევა კაცს საკუთარი ეგოს აღდგენის უფლება ცოლის ხარჯზე. შენ სცემ ცოლს, ანთხევ რისხვას მასზე, როდესაც გაღიზიანებული და გადაღლილი ხარ სამსახურის გამო ან მარცხდები ბრძოლაში (ქარხანაში წასვლა თვისთავად მარცხია). რაც უფრო მეტად მსახურობს კაცი და მეტს უფროსობენ მასზე, მით მეტად უფროსობს ის სახლში. კაცის სახლი მისი სასახლეა... და ცოლმა უნდა ისწავლოს ჩუმად ლოდინი, როდესაც ის [ქმარი] უხასიათოდ არის, უნდა ისწავლოს მისი [ქმრის] ძაღლების აღდგენა, როდესაც ცუდად არის და სამყაროს აგინებს; გადაბრუნდეს საწოლში, როდესაც ამბობს „დღეს დაღლილი ვარ“ ან იმდენად სწრაფია სექსის დროს, რომ, როგორც ერთმა ქალმა თქვა, ჯობდა ბარემ მაიონების ქილასთან გაეკეთებინა ეს. (ქალები ყოველთვის პოულობდნენ თავის დაცვის ან სამაგიეროს გადახდის საშუალებას, მაგრამ ყოველთვის იზოლირებული, პრივატული გზებით. პრობლემა უკვე ამ ბრძოლის სამზარეულოდან და საძინებლიდან ქუჩებში გადმოტანა ხდება).

თაღლითობას, რომელიც სიყვარულის და ქორწინების სახელით ხორციელდება, ყველა ჩვენგანზე აქვს გავლენა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ არ ვართ დაქორწინებულები, რადგან როგორც კი საშინაო შრომა სრულებით ნატურალიზდება და სექსუალიზდება, როგორც კი ეს ხდება ქალური მახასიათებელი, ყოველი ჩვენგანი, როგორც ქალი, მისით განვისაზღვრებით. თუ რაღაცების კეთება ბუნებრივია, ყველა ქალის მიმართ ჩნდება მოლოდინი, რომ ისიც იმავეს გააკეთებს და მოეწონება კიდევ ამის კეთება – იმ ქალების მიმართაც კი, რომლებმაც საკუთარი სოციალური პოზიციის წყალობით, შეძლეს ნაწილობრივ ან სრულად დაეღწიათ თავი ასეთი სამუშაოსგან (მათ ქმრებს საშუალება აქვთ დაიქირაონ მოახლეები და ფსიქოლოგები და მიმართონ განტვირთვის და დასვენების სხვა გზებს). შესაძლოა არ ვემსახურებით ერთ კაცს, მაგრამ მოსამსახურის პოზიციაში ვრჩებით კაცების მთელი სამყაროს მიმართ. ამიტომაც არის ქალად ცნობა ასეთი სამარცხვინო და დამამცირებელი რამ. (ყველა კაცს, იქნება ის შენი ქმარი, კაცი, რომელიც ბილეთს გართმევს, თუ უფროსი სამსახურში, შეუძლია თავს უფლება მისცეს, რომ გკითხო „გაიღიმე ძვირფასო, რა გჭირს?“)

რეკოლუციური პერსპექტივა

თუკი მსჭელობას ამ ანალიზით დავინწყებთ, დავინახავთ საშინაო შრომის ანაზღაურების მოთხოვნის რეკოლუციურ მნიშვნელობას. ეს არის მოთხოვნა, სადაც მთავრდება ჩვენი ბუნება და იწყება ჩვენი ბრძოლა, რადგან უბრალოდ გინდოდეს საშინაო შრომის ანაზღაურება ნიშნავს, უარის ამბობდე ასეთ შრომაზე, როგორც ჩვენი ბუნების გამოვლინებაზე და შესაბამისად, უარს ამბობდე ქალურ როლზე, რომელიც კაპიტალმა ჩვენთვის გამოიგონა.

საშინაო შრომისთვის ანაზღაურების მოთხოვნა თავისთავად საფუძველს გამოაცხადებს მოლოდინებს, რომელიც საზოგადოებას ჩვენს მიმართ აქვს, ვინაიდან ეს მოლოდინები – ჩვენი სოციალიზაციის არსი – მხოლოდ შინ ჩვენი აუნაზღაურებელი მდგომარეობის შემთხვევაში ფუნქციონირებენ. ამ გაგებით, აბსურდულია შეადარო ქალების ბრძოლა ანაზღაურებისათვის კაცების ქარხანაში ბრძოლას მეტი ანაზღაურებისთვის. როდესაც ანაზღაურების მქონე მუშა იბრძვის მეტი ანაზღაურებისათვის, ის ეჭვქვეშ აყენებს საკუთარ სოციალურ როლს, მაგრამ რჩება მის შიგნით. როდესაც ჩვენ ვიბრძვით ანაზღაურებისათვის, ჩვენ ცალსახად და პირდაპირ ვიბრძვით ჩვენი სოციალური როლის წინააღმდეგ. ისევე როგორც, არსებობს ხარისხობრივი განსხვავება ანაზღაურებადი მუშის და მონის ბრძოლებს შორის, ვინაიდან ანაზღაურების მოთხოვნით ის იბრძვის საკუთარი მონობის წინააღმდეგ. თუმცა, ცხადი უნდა იყოს ის, რომ როდესაც ჩვენ ვიბრძვით ანაზღაურებისათვის, ჩვენ არ გვინდა შევიდეთ კაპიტალისტურ ურთიერთობებში, იმიტომ რომ არასდროს ვყოფილვართ მის გარეთ. ჩვენ ვცდილობთ ჩავშალოთ კაპიტალის მიერ ქალებისათვის განსაზღვრული გეგმა, რაც წარმოადგენს მუშათა კლასის შიგნით შრომის დანაწილებისა და სოციალური ძალაუფლების ძირითად ასპექტს, რომლითაც კაპიტალი ინარჩუნებს თავის ძალაუფლებას. სწორად ამიტომ, ანაზღაურება საშინაო შრომისათვის არის რეკოლუციური მოთხოვნა არა იმიტომ, რომ ის თავისთავად ანადგურებს კაპიტალს, არამედ იმიტომ, რომ ის თავს ესხმის კაპიტალს და აიძულებს მას მოახდინოს სოციალური ურთიერთობების რესტრუქტურისაცა იმ პირობებით, რომლებიც უფრო ხელსაყრელია ჩვენთვის და შედეგად, უფრო ხელსაყრელია კლასის ერთიანობისათვის. სინამდვილეში, საშინაო შრომისათვის ანაზღაურების მოთხოვნა არ ნიშნავს, რომ თუ ჩვენ გადაგვიხდინა, ჩვენ გავაგრძელებთ ამის კეთებას. ეს სწორედ რომ სანააღმდეგოს ნიშნავს. იმის თქმა, რომ ჩვენ გვინდა ფული საშინაო შრომის სანაცვლოდ, არის მის კეთებაზე უარის თქმისკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯი, იმიტომ რომ ანაზღაურების მოთხოვნა ჩვენს შრომას ხილულს ხდის. ეს აუცილებელი პირობაა ბრძოლის დასაწყებად საშინაო შრომის, როგორც მისი უშუალო ასპექტის, და ფემინურობის, როგორც მისი უფრო ვერაგული მახასიათებლის წინააღმდეგ.

„ეკონომიზმში“ დადანიშნულებების საპასუხოდ, უნდა გვახსოვდეს, რომ ფული კაპიტალია, ესე იგი ის არის შრომის განკარგვის ძალაუფლება. შესაბამისად, იმ ფულის დასაკუთრება, რომელიც ჩვენი, ჩვენი დედების და ბებების შრომის ნაყოფია, ამავედროულად ნიშნავს კაპიტალის ძალაუფლების შესუსტებას, განკარგოს ჩვენი იძულებითი შრომა. და ჩვენ არ უნდა შეგვეპაროს ეჭვი რომ ანაზღაურება მოახდენს ჩვენი ქალურობის დემისტიფიკაციას და გახდის ხილვადს ჩვენ შრომას – ჩვენს ქალურობას, როგორც შრომას, – ვინაიდან აუნაზღაურებლობა საკმაოდ ძლიერია ამ როლის

ფორმირებასა და ჩვენი შრომის დაფარვაში. მოითხოვო ანაზღაურება საშინაო შრომისთვის ნიშნავს, გახადო ხილვადი ჩვენი გონება, სხეულები და ემოციები, რომლებიც დამახინჯდა სპეციფიკური ფუნქციის შესრულების მიზნით და შესრულების გამო, და შემდეგ წარმოგვიდგა როგორც მოდელი, რომელსაც ყველა უნდა შევესაბამებოდეთ, თუკი გვსურს მისაღები ვიყოთ, როგორც ქალები ამ საზოგადოებაში.

იმის თქმა, რომ გვინდა ანაზღაურება საშინაო საქმისათვის, ნიშნავს იმის გამხელას, რომ საშინაო შრომა უკვე წარმოადგენს ფულს კაპიტალისთვის, რომ კაპიტალი აკეთებდა და აკეთებს ფულს ჩვენი მზარეულობით, ღიმილით, სექსით. ამავე დროს, ეს ცხადყოფს, რომ წლების განმავლობაში, ვამზადდებით საჭმელს, ვიღიმოდით და გვქონდა სექსი არა იმიტომ, რომ ეს ჩვენ უფრო გვიადვილებოდა, ვიდრე ვინმე სხვას, არამედ იმიტომ, რომ არ გვქონდა სხვა არჩევანი. ჩვენი სახეები დამახინჯდა ამდენი ღიმილისგან, ჩვენი გრძნობები დაიკარგა ამდენი სიყვარულისგან, ჩვენმა გადაჭარბებულმა სექსუალიზაციამ სრულიად დესექსუალიზებული დაგვტოვა.

ანაზღაურება საშინაო შრომისთვის მხოლოდ დასაწყისია, მაგრამ მისი მესიჯი ცხადია: დღეიდან უნდა გადაგვიხადონ იმიტომ, რომ როგორც ქალები, აღარაფრის გარანტიას ვიძლევი. ჩვენ გვსურს, ვუნოდოთ შრომა იმას, რაც შრომაა, რათა შანსი მოგვეცეს თავიდან აღმოვაჩინოთ თუ რა არის სიყვარული და შევექმნათ ის, რაც გახდება ჩვენი სექსუალობა, რომელსაც არასდროს ვიცნობდით. შრომის ამგვარი აღქმის შედეგად, შევძლებთ მოვითხოვოთ არა ერთი ხელფასი, არამედ მრავალი ხელფასები, იმიტომ რომ ჩვენ გვავიძულებენ ერთდროულად შევასრულოთ მრავალი სამუშაო. ჩვენ ვართ მოახლეები, მეძავები, ექთნები, ფსიქოლოგები; ეს არის „გმირი“ მეუღლის არსი, რომელსაც ზეიმობენ „დედის დღეზე“. ჩვენ ვამბობთ: შეწყვიტეთ ჩვენი ექსპლუატაციის, ჩვენი მოჩვენებითი ჰეროიზმის ზეიმი. დღეიდან, ჩვენ გვინდა ფული მისი თითოეული წამისთვის, რათა შევძლოთ უარი ვთქვათ მის ნაწილზე, ბოლოს კი სრულებით უარი ვთქვათ მასზე. ამ კუთხით არაფერი იქნება იმის ჩვენებაზე ეფექტური, რომ ჩვენს ქალურ ღირსებებს აქვს დათვლადი ფულადი ღირებულება, დღემდე მხოლოდ კაპიტალისთვის, რომელიც ჩვენს მარცხთან ერთად იზრდებოდა, დღეიდან კი – კაპიტალის წინააღმდეგ, იმდენად, რამდენადაც მოვახერხებთ ძალების ორგანიზებას.

ბრძოლა სოციალური სერვისებისთვის

ეს არის ყველაზე რადიკალური პერსპექტივა, რომელიც შეგვიძლია დავისახოთ. მიუხედავად იმისა, რომ შეგვიძლია მოვითხოვოთ ყველაფერი – საბავშვო ბაღები, შრომის თანაბარი ანაზღაურება, უფასო სარეცხი მანქანები – ჩვენ ვერასდროს მივალწევთ რეალურ ცვლილებებს ჩვენი ქალური როლის საფუძვლებზე თავდასხმის გარეშე. ჩვენი ბრძოლა სოციალური სერვისებისათვის, ე.ი. უკეთესი სამუშაო პირობებისათვის, ყოველთვის პრობლემური გახდება, თუ დასაწყისშივე არ დავადგენთ, რომ ჩვენი შრომა არის შრომა. თუ არ ვიბრძოლებთ მისი ტოტალურობის წინააღმდეგ, ვერ მივალწევთ გამარჯვებებს მის ცალკეულ გამოვლინებებთან. ჩვენ წავაგებთ ბრძოლას უფასო სარეცხი მანქანებისთვის, თუ არ ვიბრძოლებთ იმ ფაქტის წინააღმდეგ, რომ მხოლოდ უსასრულო შრომის ფასად შეგვიძლია სიყვარული, რაც

დღითიდღე ასახიჩრებს ჩვენს სხეულებს, ჩვენს სექსუალობას, ჩვენს სოციალურ ურთიერთობებს; თუ თავი არ დავაღწიეთ შანტაჟს, რომლითაც ჩვენი მოთხოვნილება, გავცეთ და მივიღოთ სიყვარული, გვიტრიალდება ჩვენსავე საწინააღმდეგოდ მუშაობის ვალდებულებად, რის გამოც, მუდმივად ვგრძნობთ გულისწყრომას ჩვენი ქმრების, ბავშვების, მეგობრების მიმართ და დანაშაულის გრძნობას ამ გულისწყრომის გამო. მეორე სამსახურის შოვნა არ ცვლის ამ როლს, რასაც ადასტურებს სახლის გარეთ ქალების მუშაობა წლობით. მეორე სამსახური არა მხოლოდ ზრდის ექსპლუატაციას, არამედ თავიდან აწარმოებს ჩვენს როლს სხვა ფორმებით. სადაც არ უნდა გავიხედოთ, ვხედავთ, რომ სამუშაოები, რომლებსაც ქალები ასრულებენ, დიასახლისის მდგომარეობის უბრალო გაგრძელებებია, ყველა მისი მნიშვნელობით. ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ არამხოლოდ ვხდებით ექთნები, მოახლეები, მასწავლებლები, მდივნები – ყველა იმ ფუნქციის შემსრულებლები, რაც კარგად დავისწავლეთ სახლში – არამედ ზუსტად იმ მოცემულობაში ვრჩებით, რომელიც აფერხებს ჩვენს ბრძოლას სახლში: იზოლაცია; ის, რომ სხვა ადამიანების ცხოვრება ჩვენზე დამოკიდებული; იმის დანახვის შეუძლებლობა, თუ სად იწყება და სად მთავრდება ჩვენი სამუშაო; სად მთავრდება ჩვენი სამუშაო და იწყება ჩვენი სურვილები. უფროსისათვის ყავის მიტანა და მის საოჯახო პრობლემებზე საუბარი მდივნის სამსახურის ნაწილია თუ ნებაყოფლობითი დახმარება? ის ფაქტი, რომ უნდა ვინერვიულოთ ჩვენი გარეგნობის გამო სამსახურში, სამუშაო პირობაა თუ ჩვენი ქალური პატივმოყვარეობის შედეგი? (არც თუ ისე დიდი ხნის წინ, შეერთებულ შტატებში სტიუარდესებს პერიოდულად წონიდან და მუდმივ დიეტაზე ამყოფებდნენ – ნამება, რომელიც ყველა ქალისთვის ნაცნობია – სამსახურიდან გათავისუფლების შიშით). როგორც ხშირად უთქვამთ, „როდესაც ანაზღაურებადი სამუშაო ბაზარი ქალს ითხოვს, მას შეუძლია შეასრულოს ნებისმიერი სამუშაო ფემინურობის დაკარგვის გარეშე“, რაც უბრალოდ ნიშნავს, რომ მნიშვნელობა არ აქვს რას აკეთებ, მაინც მუტელი ხარ.

რაც შეეხება შინ შრომის შემოთავაზებულ სოციალიზაციას და კოლექტივიზაციას, რამდენიმე მაგალითი საკმარისი იქნება ამ ალტერნატივებსა და ჩვენს პრესპექტივას შორის ხაზის გასავლებად. ერთია, შევქმნათ ისეთი საბავშვო ბალები, როგორიც გვინდა და სახელმწიფოს მოვთხოვთ მისი ხარჯების დაფარვა; მეორეა, მივუყვანოთ სახელმწიფოს ჩვენი ბავშვები და ვთხოვთ მას მათი კონტროლი, დისციპლინირება, სწავლება, ამერიკის დროშის პატივისცემა არა 5, არამედ 15 და 24 საათის განმავლობაში. ერთია, ორგანიზდეს კომუნალურად იმის გარშემო, თუ როგორი კვება გინდა (ცალკე თუ ჯგუფურად) და სახელმწიფოს სთხოვო დაფაროს მისი ხარჯები და სრულიად საწინააღმდეგოა, სახელმწიფოს სთხოვო დააორგანიზოს ჩვენი სადილები. ერთ შემთხვევაში, ჩვენ ვიტოვებთ გარკვეულ კონტროლს ჩვენს ცხოვრებაზე, მეორე შემთხვევაში, სახელმწიფოს კონტროლს ვავრცელებთ საკუთარ თავზე.

ბრძოლა საშინაო შრომის წინააღმდეგ

ზოგიერთი ქალი ამბობს: როგორ შეიძლება საშინაო შრომის ანაზღაურებამ შეცვალოს ჩვენი ქმრების დამოკიდებულება ჩვენ მიმართ? განა ისინი უწინდებურად არ მოითხოვენ იგივე მოვალეობების შესრულებას და უფრო მეტსაც კი, რადგან ახლა

უკვე გვიხდინან? მაგრამ ეს ქალები ვერ ხედავენ, რომ მათ მოლოდინებს სწორედ ჩვენი შრომის აუნაზღაურებლობა განაპირობებს. ისინი ვარაუდობენ, რომ ეს „ქალის საქმეა“ და ეს ჩვენგან ბევრ ძალისხმევას არ ითხოვს. კაცებისთვის ჩვენი სამუშაო მისაღები და სასიამოვნოა იმიტომ, რომ მათ საშინაო შრომა ადვილ საქმიანობად ეჩვენებათ. საქმიანობად, რომელიც ჩვენც გვსიამოვნებს, იმიტომ რომ ამას მათი სიყვარულის გამო ვაკეთებთ. ისინი, ფაქტობრივად, მადლიერებას ელიან ჩვენგან, რადგან ფიქრობენ, რომ ჩვენზე ქორწინებით ან ჩვენთან ცხოვრებით მოგვცეს შესაძლებლობა, გამოვხატოთ საკუთარი თავები, როგორც ქალებმა (ე.ი. ვემსახუროთ მათ): „გაგიმართლა, რომ ჩემნაირი კაცი იპოვე“. მხოლოდ მაშინ, როდესაც კაცები დაინახვენ ჩვენს შრომას, როგორც შრომას – ჩვენს სიყვარულს, როგორც შრომას – და რაც მთავარია ჩვენს განზრახვას, უარი ვთქვათ ორივეზე, ისინი შეცვლიან დამოკიდებულებას ჩვენ მიმართ. როდესაც ასობით და ათასობით ქალი ქუჩაშია გამოსული და ამბობს, რომ უსასრულო ლაგება, მუდმივი ემოციური მზაობა, სექსი მოთხოვნისთანავე სამსახურის დაკარგვის შიშით არის მძიმე, საძულველი სამუშაო, რომელიც ცხოვრებას გვაკარგვინებს, მათ შეეშინდებათ და თავს დამცირებულად იგრძნობენ, როგორც კაცები. მაგრამ ეს საუკეთესოა, რაც შეიძლება მოხდეს მათი გადმოსახედიდანაც, იმიტომ რომ იმ სტრატეგიის გამოაშკარავებით, რომლითაც კაპიტალი გვყოფდა (კაპიტალმა მათი დისციპლინირება ჩვენი, ჩვენი კი მათი საშუალებით მოახდინა, ერთმანეთი ერთმანეთის წინააღმდეგ), ჩვენ – მათი დასაყრდენები, მათი მონები, მათი ბორკილები – ვინყებთ მათი გათავისუფლების პროცესს. ამ აზრით, საშინაო შრომის სანაცვლოდ ანაზღაურების მოთხოვნა ბევრად უფრო საგანმანათლებლო იქნება, ვიდრე იმის მტკიცების მცდელობა, რომ ჩვენც ისევე კარგად შეგვიძლია მუშაობა, როგორც მათ და რომ ჩვენც შეგვიძლია შევასრულოთ იგივე სამუშაოები. ამ ღირებულ ძალისხმევას „კარიერისტ ქალს“ ვუტოვებთ, ქალს, რომლმაც თავი დააღწია ჩაგვრას არა ერთიანობის და ბრძოლის ძალით, არამედ ბატონის ძალაუფლების და ჩაგვრის – ჩვეულებრივ, სხვა ქალების ჩაგვრის – ძალით. არ გვჭირდება დავამტკიცოთ, რომ „ლურჯ საყვლოიანთა ბარიერის გარღვევა“ შეგვიძლია. ბევრმა ჩვენგანმა დიდი ხნის წინ გაარღვია ეს ბარიერი და აღმოაჩინა, რომ მუშის სპექტანსაცემელს ჩვენთვის იმაზე მეტი ძალაუფლება არ მოუტანია, ვიდრე წინსაფარს; შესაძლოა ნაკლებიც კი, იმიტომ რომ, ამ შემთხვევაში, ჩვენ ორივეს ვატარებთ და ნაკლები დრო და ენერჯია გვრჩება მათ წინააღმდეგ საბრძოლველად. სინამდვილეში კი, რაც უნდა დავამტკიცოთ, არის ჩვენი შესაძლებლობა გამოვააშკარავოთ ის, რასაც უკვე ვაკეთებთ, რასაც კაპიტალი გვიკეთებს და ჩვენი ძალა, ვიბრძოლოთ მის წინააღმდეგ.

სამწუხაროდ, ბევრ ქალს, განსაკუთრებით მარტოხელა ქალებს, საშინაო შრომისათვის ანაზღაურების მოთხოვნის პერსპექტივა აშინებთ, იმიტომ, რომ მათ ეშინიათ ერთი წამითაც კი იდენტიფიცირდნენ როგორც დიასახლისები. მათ იციან, რომ ეს არის ყველაზე უსუსური პოზიცია საზოგადოებაში და იმიტომ არ სურთ გაიზარონ, რომ ისინიც დიასახლისები არიან. სწორედ ეს არის მათი სისუსტე. სისუსტე, რომელიც შენარჩუნებული და განმტკიცებულია თვითიდენტიფიკაციის ნაკლებობით. ჩვენ გვსურს და ვალდებულები ვართ, განვაცხადოთ, რომ ჩვენ ყველანი დიასახლისები ვართ, ჩვენ ყველანი მეძავები ვართ და ჩვენ ყველანი ჰომოსექსუალები ვართ, იმიტომ რომ სანამ არ ამოვიცნობთ მონობას, ვერ ამოვიცნობთ ჩვენს ბრძოლას მის წინააღმდეგ, იმიტომ რომ სანამ ვფიქრობთ, რომ არის რაღაც უკეთესი, რაღაც განსხვავებული, ვიდრე დიასახლისობა, ჩვენ ვიღებთ ბატონის ლოგიკას, რაც გაყოფის

ლოგიკაა და ჩვენთვის მონობის ლოგიკას უდრის. ყველანი დიასახლისები ვართ, იმიტომ რომ მნიშვნელობა არ აქვს სად ვართ: მათ ყოველთვის ექნებათ მოლოდინი, რომ ჩვენგან მეტ სამუშაოს მიიღებენ; მეტ შიშს ამოიკითხავენ ჩვენი მოთხოვნების დაყენებისას და ნაკლებ წნეხს განიცდიან გადაიხადონ ფული, რადგან იმედი ექნებათ, რომ ჩვენი გონება სხვაგან არის მიმართული – კაცზე, ჩვენს ანმყოში ან მომავალში, რომელიც „იზრუნებს ჩვენზე“.

და მოვატყუებთ საკუთარ თავსაც, თითქოს შეგვიძლია თავი დავაღწიოთ საშინაო შრომას. კი მაგრამ, რამდენმა ჩვენგანმა დააღწია მას თავი სახლის გარეთ მუშაობის მიუხედავად? და ნუთუ ასე ადვილად შეგვიძლია უგულვებელყვით კაცთან ცხოვრების იდეა? რა მოხდება თუ სამსახურს დავკარგავთ? რას ვფიქრობთ სიბერეზე და იმ მინიმალური ძალაუფლების დაკარგვაზეც კი, რასაც ახალგაზრდობა (პროდუქტიულობა) და მიმზიდველობა (ქალური პროდუქტიულობა) გვანიჭებს დღეს? რას ვფიქრობთ ბავშვებზე? იქნებ ოდესმე ვინანოთ კიდევ მათი არ ყოლის გადანყვეტილება, ან ამ კითხვის რეალურად დასმის შეუძლებლობა? ვაძლევთ თავს გვი ურთიერთობების უფლებას? შეგვიძლია სავარაუდო იზოლაციის და ექსკლუზიის ფასის გადახდა? მაგრამ ამასთან, შეგვიძლია კი მართლა მივცეთ თავს კაცებთან ურთიერთობის უფლება?

კითხვა მდგომარეობს შემდეგში: რატომ არის ეს ყოველივე ჩვენი ერთადერთი ალტერნატივა და როგორი სახის ბრძოლა უნდა ვაწარმოოთ მათ გადასალახად?

* იგულისხმება, სექსზე, როგორც ემოციურ და ფიზიკურ შრომაზე უარის თქმა, მისი არშესრულება.

თარგმანი მომზადდა „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC)“ პროექტის „ჩაგრულთა ხმები: კვლევა, ხელოვნება და აქტივიზმი სოციალური ცვლილებებისთვის“ ფარგლებში, რომელიც National Endowment for Democracy (NED)-ის მხარდაჭერით ხორციელდება.



National Endowment
for Democracy
Supporting freedom around the world

ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი



Human Rights Education and Monitoring Center

კვლავაც კაპიტალიზმის ნაწილი? მარქსისტულ-ფემინისტური პერსპექტივები ოჯახზე

ავტორები: ქრისტინ დელფი & დიანა ლეონარდი

მთარგმნელი: სალომე ლაცაბიძე

რედაქტორი: თამუნა ქეზურია

1970-80-იან წლებში ქალთა ჩაგვრის შესახებ მარქსისტულ-ფემინისტური მიდგომის ანალიზი მნიშვნელოვნად იცვლება. ავტორები ცდილობდნენ, ზუსტად განესაზღვრათ ის გზები, რომლითაც კაპიტალიზმი აყალიბებს ქალების ჩაგვრას როგორც ზოგადად საზოგადოების, ასევე კერძოდ, შრომის ბაზრის შიგნით. თუმცა, ასევე, შედარებით ვინ-როდ განმარტავდნენ, თუ რატომ ინარჩუნებს კაპიტალიზმი ბირთვულ ოჯახს და მასში ქალების ჩაგვრას. მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ავტორი აღიარებდა ქალების ავტონომიური მოძრაობის საჭიროებას, მათი შეხედულებები განსხვავდებოდა იმის შესახებ, თუ რამდენად უწყვეტადაა ქალთა ჩაგვრა კაპიტალიზმთან გადაჭაჭვული ან რამდენად წარმოადგენს განცალკევებულ სისტემას, რომელიც გადახლართულია კაპიტალიზმთან; ამასთანავე, რამდენად ხედავდნენ ისინი პატრიარქატის მატერიალურ საფუძვლებს. უმრავლესობა ხედავდა პატრიარქატს და კაპიტალიზმს, როგორც ერთმანეთთან შერწყმულს და ამ უკანასკნელს ყველა უდავოდ დომინანტ თანამონაწილედ აღიქვამდა.

შესაბამისად, ავტორების უმრავლესობა, რომელიც თავს მარქსისტ ფემინისტად ან სოციალისტ ფემინისტად მიიჩნევდა, განაგრძობდა ქალების ჩაგვრის და/ან ოჯახის ახსნას იმის მიხედვით, თუ რა როლი აქვს ამ ინსტიტუტებს კაპიტალიზმის შენარჩუნებაში ან პატრიარქალური იდეოლოგიების კვლავწარმოებაში.

ბოლო 50 წლის განმავლობაში მსჯელობის საგანი გახდა, რა გზებით და რამდენად განამტკიცებს ოჯახი კაპიტალიზმს.

1. მაგალითად, არსებობს მოსაზრება, რომ ოჯახში ქალები ხელს უწყობენ ბავშვთა სოციალიზაციას, მორჩილი სუბიექტურობისა და ბურჟუაზიული ნორმების მიხედვით (უფრო კონკრეტულად კი, ბურჟუაზიული ლოგიკით განსაზღვრული სექსუალობის ნორმების ფარგლებში), რაც მათ არსებული ძალაუფლებრივი სტრუქტურების, საზოგადოებაში მათთვის გამოყოფილი ადგილისა და გამაუცხოებელი ანაზღაურებადი სამუშაოს მიღებას აიძულებს.

2. არსებობს მოსაზრება, რომ კაპიტალი კლასობრივი ბრძოლის ძირის გამოსათხრელად ამყარებს ბირთვულ ოჯახს. ღირებულებები, რომელსაც ოჯახი განასახი-

ერებს (პრივატიზებული საოჯახო ცხოვრება; ქმრის უმთავრესი ვალდებულება მასზე დამოკიდებული წევრების მიმართ), კლასობრივ სოლიდარობასთან მოდის წინააღმდეგობაში. ასევე, ქალები უფრო კონსერვატიულები არიან, ვიდრე კაცები და გაფიცულ ქმრებს სამსახურში დაბრუნებისკენ უბიძგებდნენ.

3. იმასაც ამტკიცებენ, რომ ქალები მათი გაუცხოებული (პროლეტარი) ქმრების ბრავს ისრუტავენ. ისინი ქმრებს ემოციურ მხარდაჭერას სთავაზობენ და ამდენად, სამუშაო ადგილით გამონვეულ უკმაყოფილებას ახშობენ. სახლი მაინც არის ის ერთადერთი ადგილი, სადაც კაპიტალიზმისგან ჩაგრული კაცები გრძნობენ, რომ ისინი არიან ბოსები და სიტუაციას აკონტროლებენ.

4. ალტერნატივის სახით, გამოითქვა მოსაზრება, რომ კაპიტალისტები მხარს უჭერენ მრავალი განცალკევებული, პატარა, ბირთვული საოჯახო მეურნეობის არსებობას (განსხვავებით, დიდი კომუნალური საოჯახო მეურნეობებისა), რადგან თითოეული ოჯახი ხანგრძლივი გამოყენების სამომხმარებლო საქონელს ყიდულობს, რაც მწარმოებლებს საქონლის დიდი რაოდენობით გაყიდვის საშუალებას აძლევს. ასევე აღინიშნა, რომ დიასახლისები, განსაკუთრებით კი სრული განაკვეთზე მომუშავეები, მნიშვნელოვან მომხმარებლებს და სარეკლამო სააგენტოების სამიზნე ჯგუფს წარმოადგენენ.

5. ამბობდნენ, რომ ქმრების მიერ ქალების რჩენის ფაქტი არა მარტო ბოჭავს მათ ქმრებს (იხილეთ ზემოთ), არამედ იმასაც ნიშნავს, რომ ქალები თავად შეადგენენ დაქირავებული მუშების „სარეზერვო არმიას“, რომელთა რეკრუტირება და დათხოვნა მარტივია და რომლებსაც საარსებო მინიმუმზე ნაკლები შეუძლიათ გადაუხადონ. დაოჯახებული ქალები მუდმივად ქმნიან (კაცების) „სათანადო“ ანაზღაურების შემცირების საფრთხეს.

6. იმასაც ამბობდნენ, რომ კაპიტალი ქალების აუნაზღაურებელ შრომას სახლში იყენებს, სამუშაო ძალის კვლავწარმოების ღირებულების შესამცირებლად. ქალების კონტრიბუცია შიდემეურნეობაში მათი ქმრებისთვის გადახდილი გასამრჯელოს შემცირების საშუალებას იძლევა, რადგან აუცილებელი აღარ არის, მარჩენალის გასამრჯელომ ყველა პირველადი საჭიროების საქონლისა და მომსახურების ხარჯი დაფაროს. ბევრი რამის ყიდვის საჭიროება აღარ დგას, იმიტომ რომ მათ სახლში აწარმოებენ.

7. არსებობს მოსაზრება, რომ მუშათა კლასის ბრძოლამ, შეემცირებინათ ადრეული კაპიტალიზმის უხეში ექსპლუატაცია, განაპირობა ის, რომ გვიანდელი კაპიტალისტები და/ან კაპიტალისტური სახელმწიფო დასჯერდა მუშათა კლასის ისეთ ოჯახს, სადაც ცოლები სახლში რჩებიან, კაცები კი საოჯახო გასამრჯელოს იღებენ – როგორც საუკეთესო საშუალებას ზოგადად მუშათა კლასის კვლავწარმოებისა და სოციალური სტაბილურობის შენარჩუნებისთვის. ოჯახის მხარდაჭერა არის კომპრომისი ორ ინტერესს შორის: (ა) მუშათა კლასის ინტერესს – შეამციროს ერთად აღებული ყველა მშრომელის ჯამური სამუშაო საათები და, მაშასადამე, უზრუნველყოს იმ ბავშვების, ავადმყოფებისა და მოხუცების კარგი მოვლა, რომელთაც შრომა არ შეუძლიათ, ისევე, როგორც უფროსი მუშების ფსიქიკური ჯანმრთელობა და (ბ) კაპიტალის ინტერესს

– ჰყავდეს ჯანმრთელი სამუშაო ძალა და მინიმუმამდე დაიყვანოს მუშების მღელვარება.

ასეთი შეხედულებები კაპიტალისტური წარმოების წესის, სახელმწიფოს, ოჯახისა და შრომის სქესობრივი დაყოფის ურთიერთმიმართების (რომელთაგან თითოეულის რამდენიმე ვარიანტი არსებობს) შესახებ ღირებულ ფუნქციონალისტურ ჰიპოთეზებს წარმოადგენს, რომლებიც შემდგომ კვლევას საჭიროებს, თუმცა ამჟამად ეს შეხედულებები ხშირად ტელეოლოგიური და არაისტორიულია, რადგან იმ ვარაუდის გარშემო იგება, რომ ჩაგვრის ფორმა, რომელზეც ყველა სხვა ფორმის ჩაგვრა უნდა იყოს მიბმული (პირდაპირ თუ არაპირდაპირ) კაპიტალისტური ჩაგვრაა. მაშინაც კი, როდესაც ისინი არ გულისხმობენ, რომ ყველა სახის წარმოება შინამეურნეობის გარეთ ხდება (იხ. 1-ლი და მე-4 თავები), ან რომ ექსპლუატაციის ერთადერთი ფორმა კაპიტალის მიერ ზედმეტი ღირებულების ან შრომის მითვისებაა (იხ. მე-2 თავი), მათ მაინც სჭერათ, რომ ნებისმიერი ჩაგვრის გასაგებად საჭიროა კავშირის პოვნა წარმოების კაპიტალისტურ წესსა და იმ ინსტიტუტს შორის, რომელშიც ჩაგვრა ხორციელდება. ისინი ამაზე აგებენ მსჯელობას.

ამის ილუსტრაცია შეგვიძლია ასეთი არგუმენტების ორი ფორმის დეტალური განხილვით: ერთი ცნობილია, როგორც დებატები საშინაო შრომის შესახებ და მეორე, წარმოებასა და რეპროდუქციას შორის ხშირად გავლენიანი დიქტომია. დებატები საშინაო შრომის შესახებ 1970-იან წლებში გაერთიანებულ სამეფოსა და კანადაში განვითარდა, რაშიც წვლილი ასევე (სულ მცირე) საფრანგეთში, გერმანიაში, იტალიასა და შეერთებულ შტატებში მოღვაწე ავტორებმაც შეიტანეს. ზოგიერთი ავტორი აცხადებს, რომ ჩვენ ეს დებატები გადავლახეთ (მაგალითად მაქინ მალინო 1979 წელს), მაგრამ უიღბლო სტუდენტები მაინც ადგებიან ხოლმე ამ გზას და ეს თემა ხშირად, გაპრიალებული სახით, ხელახლა ჩნდება ხოლმე საკონფერენციო ნაშრომებში. მეორე მხრივ, ანალიზი, რომელიც დაპირისპირებულ წარმოებასა და რეპროდუქციას ეყრდნობა, ბოლო 20 წლის განმავლობაში ბევრჯერ ამოტივტივდა და ნამდვილად ცოცხალი და ჯანსაღია.

ოჯახში ქალების ჩაგვრის კაპიტალიზმთან დაკავშირების ეს ორი კონკრეტული მცდელობა მარქსისტულად მიჩნეული მიდგომების ყველაზე ცუდ მახასიათებლებს ამხელს. საშინაო შრომის დებატებში იყო მცდელობა, „სათანადო მარქსისტული თეორეტიზება“ 100 წლის ტერმინოლოგიის მექანიკურ გამოყენებამდე დაეყვანათ, თითქოს ის მარადიული და ესენციური ყოფილიყო. ამისგან განსხვავებით, წარმოება/რეპროდუქციის დებატს ტერმინების განმარტებისას განსკუთრებული ბუნდოვანება ახასიათებს და მასში გაუგებარია, თუ რას რა ინვესს კაპიტალიზმში და რატომ. ამასთან, მას თავიდან შემოაქვს პატრიარქალური იდეოლოგიები პირდაპირ ანალიზის ცენტრში.

დებატები საშინაო შრომის შესახებ

დებატები საშინაო შრომის შესახებ საინტერესო ფენომენია, რომელსაც, რეალურად, მხოლოდ მის პოლიტიკურ იმპლიკაციებზე დაკვირვების გზით შეიძლება მიუდგე. სხვა შემთხვევაში, მარტივია, დაიკარგო იმაში, რაც ძალიან ჰგავს (და არის კიდევ)

მარქსისტული ტერმინოლოგიის ირგვლივ არსებულ შიდა კინკლაობას. მთელი ამ ამრთა გაცვლა-გამოცვლის განსაკუთრებული, წინააღმდეგობრივი და პარადოქსული ასპექტი ის იყო, რომ დებატების მიმდინარეობისას (და დღესაც კი) მისი დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობისა და მის გარშემო არსებული ვნებათაღელვის შესახებ ყველამ იცოდა, მაგრამ ამავდროულად თითქმის არავის ესმოდა, სინამდვილეში რას ნიშნავდა ეს ყველაფერი. ლიტერატურის დიდი ნაწილი იმდენად ბუნდოვანია, რომ მისი ნაკითხვა შეუძლებელია.

დებატის ძირითადი პოლიტიკური მნიშვნელობა და მიზეზი, რის გამოც ის წარმართა, იყო მცდელობა, დაედგინათ, იყო თუ არა შესაძლებელი ქალების ჩაგვრის ანალიტიკური (და, შესაბამისად, სტრატეგიული) ჩართვა კაპიტალიზმის მემარცხენეობისთვის მისაღებ ანალიზში, თუ ის სხვა სისტემას მიეკუთვნებოდა და, შესაბამისად, საჭიროებდა განსხვავებულ და განცალკევებულ ახსნას; განსხვავებულ და განცალკევებულ პოლიტიკურ ბრძოლას. ეს უკანასკნელი, რა თქმა უნდა, არ გამოორიცხავდა, გარკვეულ ეტაპებზე ანტიკაპიტალისტურ და ქალთა მოძრაობებს შორის ტაქტიკური ალიანსების შესაძლებლობას, თუმცა დებატი ასე შორს ვერც კი წავიდა. მან მხოლოდ ის მოახერხა, რომ რადიკალი ფემინისტები (რომლებიც მხარს უჭერდნენ „განსხვავებული სისტემისა და ავტონომიური ბრძოლის“ ხაზს) თავდაცვით რეჟიმში ჩააყენა.

საშინაო შრომის შესახებ დებატების დაწყებამდე 3-5 წლით ადრე გამოქვეყნებული ადრეული ტექსტები, რომლებშიც ცდილობდნენ, მარქსისტულ ტერმინებში განეხილათ სახლის საქმის ეკონომიკური მნიშვნელობა, აქცენტს სვამდნენ ცოლების წარმოებით ურთიერთობებში მონაწილეობის პროცესზე. ეს ნიშნავს იმას, რომ ეს ტექსტები სახლის საქმის ანალიზს ფემინისტური პერსპექტივიდან ახდენდნენ და (გულმოდგინედ დამუშავებული ან მარტივი ფორმებით) აცხადებდნენ, რომ სახლის საქმე სამუშაოა; ეს არის სამუშაო, რომლის გამოძალვაც ხდება იმ ადამიანებისგან, რომლებიც მას ასრულებენ (ანუ ექსპლუატაცია). მას თითქმის ყოველთვის ქალები ასრულებენ და შესაბამისად, ეს არის ქალების ეკონომიკური ექსპლუატაციის მნიშვნელოვანი ფორმა.

მეორე მიმდინარეობა, რომელიც დაახლოებით იმავე დროს არსებობდა (იხ. მე-2 თავი), ამბობდა, რომ სახლის საქმე არ შეიძლება, იყოს საქმე, რომელიც ექსპლუატაციას იწვევს, რადგან ექსპლუატაცია არის რაღაც კაპიტალისტური, რაღაც, რაც პროლეტარიატისთვისაა დამახასიათებელი. ქალები არ შეიძლება, იყვნენ ექსპლუატირებულები, როგორც ქალები, ამიტომ მათთვის სპეციალური ადგილის გამოყოფა მარქსისტული ეკონომიკური თეორიის წმინდა სფეროში საჭირო არაა და ისინი არც რევოლუციური ავანგარდის ნაწილად უნდა განიხილებოდნენ. გარემოებას, რომ ქალები ყოველთვის იდგნენ სინამდვილეში მომხდარი ყველა რევოლუციის ავანგარდში, ამ თეორიებზე გავლენა არ მოუხდენია. ეს მიმართულება სახლის საქმეს ეფექტიანად უგულვებლყოფდა ფრაზით (რომელიც თავისთავად ბევრს არაფერს ამბობს, მაგრამ პოლიტიკური მნიშვნელობებითაა დატვირთული), რომ სახლის საქმე სამუშაოა, მაგრამ ის არ არის პროდუქტიული სამუშაო, არამედ უფრო (ან მხოლოდ) – რეპროდუქციული სამუშაოა.

ჩვენ ამას ვუყურებთ, როგორც სიტყვების თამაშით თავის არიდების მცდელობას. პოლიტიკური დროის იმ მონაკვეთში იმის გამეორება, რომ დიასახლისები არაფერს

აკეთებდნენ (როგორც ამას სახლი ადრე ამბობდა), გართულდა, ამიტომ სახლის საქმეს სამუშაო ეწოდა, მაგრამ მას განასხვავებდნენ ნამდვილი სამუშაოსგან, მწარმოებლური სამუშაოსგან (იგულისხმება სამუშაო, რომელიც სრულდება კაპიტალისტური წარმოების წესით), აკავშირებდნენ რა წარმოდგენასთან, რომელიც ქალის ნატურალიზმებს მისთვის ადამიანთა სახეობის რეპროდუქციის ფუნქციის მიწერით ახდენს.

მათი გამოხატვის ფორმები ნამდვილად გადატვირთული იყო, თუმცა ბევრს, ფემინისტებსაც კი, ასეთ წარმოდგენებთან პრობლემა არ ჰქონია.

დებატი დავინროვდა და თეორიული მიმართულება შეიცვალა მარიაროსა დალა კოსტას ნაშრომით „ქალები და საზოგადოების სუბვერსია“ (1972). ეს ტექსტი ანტი-კაპიტალისტურ ბრძოლაში ქალების მნიშვნელობის იდეას განიხილავდა და კვლავ უბრუნდებოდა იმ აზრს, რომ ქალებს მნიშვნელოვანი რეპროდუქციული როლი აკისრიათ (ისინი ასრულებდნენ მნიშვნელოვან როლს სამუშაო ძალის რეპროდუქციაში), მაგრამ იმასაც ამბობდა, რომ რაკი ქალები ფიზიკურად არ იმყოფებიან ქარხნებში და ა.შ. სადაც მათი ქმრები მუშაობენ, მათ სუბვერსიული მოქმედებების მეტი შესაძლებლობა აქვთ მაშინ, როდესაც ეს შესაძლებლობა წართმეული აქვთ მათ, ვისაც უფროსები აკონტროლებენ. ამ ტექსტის შედეგად, მიმდინარეობამ, რომელიც აცხადებდა, რომ ქალები რეპროდუქციულ სამუშაოს ასრულებენ, ყურადღება გაამახვილა მოსაზრებაზე, რომელიც ამბობდა, რომ სახლის საქმე ეკონომიკური ექსპლუატაციაა, მაგრამ ეს საკმაოდ უცნაური და ბუნდოვანი გზით გააკეთა.

დალა კოსტამ წარმოადგინა არაფემინისტური ანალიზი, რომელსაც ფემინისტური იმპლიკაციები მოჰყვა. ის, ისევე როგორც სხვა ბევრი ფემინისტი მწერალი, ამბობდა, რომ სახლის საქმე სამუშაოა და ის ნამდვილად აწარმოებს რაღაცას; მაგრამ შემდეგ კონცენტრირდა მხოლოდ და მხოლოდ ერთ რამეზე, რასაც სახლის საქმე აწარმოებს, რომელიც (მისი აზრით) ხელს უმართავს კაპიტალიზმს. ის ამტკიცებდა, რომ სახლის სამუშაო კაპიტალიზმისთვის სასარგებლოა იმიტომ, რომ ის მუშების (იმპლიციტურად იგულისხმებოდა მამაკაცი მუშები, რომლებიც დაქორწინებულები იყვნენ ზემოთ ხსენებულ დიასახლისებზე) სამუშაო ძალის კვლავწარმოებას ახდენს. შესაბამისად, მას ზედმეტი ღირებულების წარმოებაში შეაქვს წვლილი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან ქალების მიერ სახლში შესრულებული მთელი სამუშაო იმ ნაწილამდე დაიყვანა, რომელიც მამაკაცი დაქირავებული მუშების გასაყიდი შრომის საწარმოებლადაა საჭირო – მთელი დებატი ამის გარშემო გაშალა. იგი სახლის საქმეს (1) სახლს გარეთ მისი შესაძლო გამოყენების და (2) მრავალი შესაძლო გამოყენებიდან მხოლოდ ერთ-ერთი გამოყენების თვალსაზრისით მიუდგა, იმის გაუთვალისწინებლად, რომ ყველა დიასახლისის აუცილებლად პროლეტარზე არ არის დაქორწინებული, არც ყველა დაქირავებული მუშაა კაცი ან დაქორწინებული ქალზე. ამის მიზეზი (ანუ, არგუმენტის ამ გზით ფოკუსირების მიზეზი) ის იყო, რომ დალა კოსტას ნაშრომში, ინტერესის მთავარი საგანი არა ქალების შრომაა, არამედ სახლის საქმის კაპიტალიზმთან დაკავშირება იყო (სწორედ ამიტომ ვამბობთ, რომ ეს არ იყო ფემინისტური ანალიზი).

მაგრამ დალა კოსტას ანალიზის სხვა იმპლიკაციები ფემინისტური იყო და მან ისინი დანვრითლებით განავითარა. ის ამტკიცებდა, რომ ქალები მუშათა კლასის ნაწილს წარმოად-

გენდნენ და მეტიც, მასში, სულ ცოტა, კაცებთან თანაბარ პირობებში იმყოფებოდნენ, რადგან ისინი არა მხოლოდ კაცების მსგავსად (ან კიდევ უფრო მეტად) ექსპლუატირებული იყვნენ კაპიტალიზმის მიერ, არამედ დამატებითი მანევრირების თავისუფლებითაც სარგებლობდნენ, რაც მათ პოტენციურად ახალი ავანგარდის ჩამოყალიბების შესაძლებლობას უქმნიდა. ამ მოსაზრების პირველ ნაწილს მემარცხენეობა მიესაღმებოდა, დანარჩენის მიმართ კი ბევრად ნაკლებ კეთილგანწყობას ავლენდა. სინამდვილეში ეს იყო გაბრაზებული რეაქცია მოსაზრებაზე, რომ დიასახლისები საზოგადოებაში კაცების თანასწორები იყვნენ და, როგორც მუშათა კლასის წევრები, უსწრებდნენ კიდევ კაცებს, რამაც ბიძგი მისცა სტატიებს, რომლებიც განიხილავდნენ და პასუხობდნენ დალა კოსტას ანალიზს. რადგანაც ის, რასაც დალა კოსტა ამბობდა, ნამდვილი მკრეხელობა იყო და ამ თვალსაზრისით, მისი პოზიცია პარადოქსულია – მაგრამ პარადოქსული იმდენად, რამდენადაც კაცური მემარცხენეობის პოზიციაა პარადოქსული.

კაცურ მემარცხენე ხაზს ქალების მუშათა კლასის ნაწილად აღიარება სჭირდება, ვინაიდან არ სურს, რომ ქალებმა ცალკე (ანტიპატრიარქალური) ბრძოლა აწარმოონ. ამასთან, ბევრი ფემინისტი მემარცხენეობაში კაცებთან ერთად მუშაობს, რადგან მიაჩნია, რომ ანტიკაპიტალისტური ბრძოლა ძალიან მნიშვნელოვანია და მემარცხენეობას მნიშვნელოვანი რევოლუციური როლი აკისრია. შესაბამისად, მათ მემარცხენეობის რეფორმირება უნდათ და არა მისი დატოვება, მაგრამ ამავედროულად, კაცებსა და ქალების დიდ ნაწილს არ სურთ, რომ ქალები ზუსტად იმავე პოზიციებზე აღმოჩნდნენ, რომელზეც კულტურული გმირები – კაცი პროლეტარები, იმყოფებიან. ამიტომ საჭირო ხდება რაღაც გზის გამოჩვენება, რომლითაც შესაძლებელი იქნება ქალების შეყვანა მუშათა კლასის შემადგენლობაში კაცებთან ერთად ისე, რომ კაცებს ზურგს უმაგრებდნენ, მაგრამ არა ისე, რომ კაცების მხარდამხარ იბრძოდნენ და მით უმეტეს უსწრებდნენ მათ.

ეს არის პოლიტიკა, რომელმაც მომდევნო დებატი განსაზღვრა – და ეს არის საუკეთესო გზა მის გასაგებად, რადგან, როგორც უკვე ვთქვით, თავად ანალიზი, დაკვირვებით ნაკითხვის შემთხვევაშიც კი (რაც რთული და არასახარბიელო ამოცანაა), აზრს მოკლებულია. ისინი თავად ეკონომიკის მცოდნეებისთვისაც კი ძალიან უცნაურ მოდელს აწარმოებენ, რომლითაც ზედმეტი ღირებულება ეკონომიკის ერთი სექტორიდან მეორე სექტორში გადადის. ციფრები იმის შესახებ, თუ რა იქნება უფრო რენტაბელური კაპიტალიზმისთვის, ჰაერიდან მოდის და არასაპირინონე საგნების შედარება ხდება.

მაგრამ ეს პოლიტიკური თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი. ამ მიდგომების მიხედვით, სახლის საქმე სამუშაოა და მას სარგებელი მოაქვს კაპიტალიზმისთვის; გარდა ამისა, ყურადღება გამახვილებულია საშინაო შრომის პრიმატზე ქალთა ჩაგვრის ანალიზისას. მაგრამ დებატის მონაწილეები არასდროს მსჯელობდნენ იმის შესახებ, საშინაო შრომა სხვა მხარეებსაც ადგება თუ არა – ვინაიდან, ამის გაკეთების შემთხვევაში, ერთი მხრივ, მუშათა კლასის გაყოფილად და დაშლილად წარმოჩენა და, მეორე მხრივ, „ბურჟუა ქალების“ ჩაგრულებად აღიარება მოუწევდათ.

თუმცა ამ დებატის ირგვლივ შექმნილ ტექსტებში ცხადადაა ნათქვამი, რომ სახლის საქმე არ შეიძლება ისეთივე მჩაგვრელი ან კაპიტალიზმისთვის ისეთივე მნიშვნე-

ლოვანი იყოს, როგორც დაქირავებული შრომაა. ეს მსჯელობის სხვა ხაზია. სახლის საქმე (შესრულებული მუშათა კლასის ქალების მიერ) უნდა ადგებოდეს კაპიტალიზმს, მაგრამ ამავე დროს, არ უნდა იყოს ექსპლუატაცია. შესაბამისად, შეიქმნა მოდელები, რომლის მიხედვითაც, სახლის საქმეს კაპიტალიზმისთვის სარგებელი მოჰქონდა იმით, რომ დაბლა სწევდა ხელფასებს, ან აწარმოებდა, ან არ აწარმოებდა ზედმეტ შრომას/ზედმეტ ღირებულებას. მიმდინარეობდა ერთდროული დისკუსიები სამუშაო ძალის ღირებულების შესახებ „მარქსისა და ენგელსის მიხედვით“. თუმცა ბოლოს მთელი ეს ამბავი საშინლად ჩაიხლართა და ავტორებმა თავიანთ მოდელებს თავი ვედარ დააღწიეს. ამიტომ ინგლისურად მოსაუბრე პროტაგონისტებმა უბრალოდ მიატოვეს სფერო და მისი ჩამოშლა დაუშვეს (თუმცა ერთი ჯგუფი ტორონტოში განაგრძობდა ხოლმე მასთან დაბრუნებას); ავტორების უმრავლესობა კი უფრო ძნელად მოსახელთებელ საკითხზე გადავიდა, წარმოებისა და რეპროდუქციის შესახებ.

ფემინისტური გადმოსახედიდან მთელი ამ დებატის შეცდომა ის იყო, რომ არც ითვალისწინებდა (იმიტომ, რომ არ შეეძლო) და არც ინტერესს იჩენდა დიასახლისების – გენდერული ურთიერთობების მიმართ. ის იყო (და რჩება, ვინაიდან ამგვარი ანალიზი გრძელდება) „გენდერულად ბრმა“.

პირველ რიგში, ამ თეორიებიდან ვერც ერთი ხსნის, რატომ ასრულებს მუშათა კლასის ერთი კონკრეტული ქვეჯგუფი (ქალები), პრაქტიკულად, მთელ სახლის საქმეს. ამის გასაკეთებლად, სინამდვილეში, ამ თეორიებს არ სჭირდება დაქირავებული მუშისგან განსხვავებული ადამიანი, რომ არაფერი ვთქვათ, ადამიანების ცალკე კატეგორიაზე, რომლის ხარჯზეც დაქირავებული მუშების სამუშაო ძალის შენარჩუნება ხდება. (დაქირავებულ მუშას შეეძლო, სახლის საქმე თავისუფალ დროს ეკეთებინა). სახლის საქმე უბრალოდ კიდევ ერთი მოდალობაა, რომლითაც ზედმეტი შრომის მითვისება ხდება. საშინაო შრომის დებატმა ემპირიულად განასხვავა მუშათა კლასის დიასახლისი და დაქირავებული მუშა, მაგრამ თეორიულად არ განმარტა მათი განსხვავებულობა.

მეორე რიგში, იგი არც ითვალისწინებს სახლის საქმის დეფინიციას და არც იძლევა მისი განმარტების შესაძლებლობას. თუ სახლის საქმე არის „ყველაფერი, რაც სამუშაო ძალის რეპროდუქციისთვისაა საჭირო“, მაშინ გასათვალისწინებელია დაქირავებული მუშის სასარგებლოდ გაწეული ნებისმიერი და ყველა პირადი მომსახურება, მათ შორის ისიც, რასაც დაქირავებული მუშა საკუთარი თავისთვის ასრულებს და ღირებულების თეორიამ უნდა შეძლოს რომ უკიდევანო, განუსაზღვრელი, კულტურულად და ინდივიდუალურად განსხვავებული მოცულობის) შიდასამეურნეო შრომის ანაზღაურება გასამრჯელოს სახით განსაზღვროს. უნდა შეძლოს გასამრჯელოს თუმცა ცოლის (როგორც ცალკე მდგომი ინდივიდის) გადმოსახედიდან, რომლის მიერ შესრულებული სამუშაოც მშრომელის რეპროდუქციას უწყობს ხელს, სახლის საქმის ზღვარი არის სამუშაო, რომელიც სრულდება სხვისთვის (როგორც ამას ვაჩვენებთ მე-4 თავში) და ეს არავითარ შემთხვევაში არ შემოიფარგლება სამუშაოთი, რომელსაც ის ოჯახის წევრების, როგორც დაქირავებული მუშებისთვის ასრულებს და არც დავალებების კონკრეტულ სიამდევ დაიყვანება. ამასთან (იხ. მე-7 და მე-8 თავები), ის განსხვავდება ქმრებისა და მათი ინდივიდუალური „საჭიროებების“ მიხედვით, მაშინაც კი, როდესაც კაცები დაკავებულები არიან ერთი და იმავე საქმიანობით და იღებენ ერთსა და იმავე გასამრჯელოს.

მესამე რიგში, სახლის საქმესთან „სამუშაო ძალის რეპროდუქციის“ კონცეპტით მიდგომის ძირითადი მახასიათებელი ისაა, რომ ის საშინაო სამუშაოს უზარმაზარ მოცულობას უგულებელყოფს. არა მარტო იმ „სახლის საქმეს“ გამოორიცხავს, რომელიც პროლეტარების სახლებში „სამუშაო ძალის რეპროდუქციის“ საეჭვო საჭიროებისთვის სრულდება, არამედ მთელ იმ სამუშაოსაც განდევნის, რომელიც იმ სახლებში სრულდება, სადაც ქმარი არ არის დაქირავებული მუშა – სადაც ის თვითდასაქმებული მცირე მენარმე ან ხელოსანი, დიდი კორპორაციის მფლობელი, ან კორპორაციის აღმასრულებელი თანამდებობის პირია. ეს ნიშნავს, რომ თუ კაცის სამსახურებრივი მდგომარეობა შეიცვლება, სამუშაო, რომელსაც მისი ცოლი ასრულებს, შეიძლება, უბრალოდ გაქრეს მხედველობიდან. ეს „გაქრობა“ შესაძლოა იყოს ან არც იყოს ვალიდური კაპიტალის გადმოსახედიდან, მაგრამ ის ნამდვილად არ არის მართალი ქალის პერსპექტივიდან.

საშინაო შრომის დებატის შესახებ არსებული ლიტერატურის უმეტეს ნაწილში ასევე მიიჩნევენ, რომ ცოლები არ არიან დასაქმებულები. ყველა კალკულაცია, ცოლისგან ქმრის საშუალებით ზედმეტი ღირებულების ამოღების შესახებ, დაფუძნებულია წარმოდგენაზე, რომ ყველაფერი, რასაც ცოლი მოიხმარს, ქმრის ხელფასს აკლდება. მოგვიანებით ავტორები ცდილობდნენ, იმ ფაქტისთვის გაეწიათ ანგარიში, რომ ბევრი დიასახლისი ასევე იღებდა ანაზღაურებას და სახლის საქმეს ანაზღაურებულ სამუშაოსთან ერთად ასრულებდა, მაგრამ ამას არსებითად არ შეუცვლია არგუმენტაცია. ამოსავალ დებულებად რჩებოდა ის, რომ დაქირავებულ მუშებს საშინაო მუშები სახლის საქმეს შესასრულებლად სჭირდებათ. ეს ყველაზე ცხადად ჩანს იმ სტატიებში, რომელთა მიხედვით, კაპიტალი ოჯახის ჩვენთვის ნაცნობ ფორმას უჭერს მხარს, სადაც (ფინანსურად) დამოკიდებული ცოლი (ან ნახევრად დამოკიდებული, თუ ნახევარ განაკვეთზე მუშაობს) სახლის საქმეს ასრულებს და ბავშვებს უვლის იმიტომ, რომ ეს ინარჩუნებს კაცების დაბალი ანაზღაურების დონეს. ეს, რა თქმა უნდა, საკამათოა (რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს არგუმენტი ეყრდნობა გარკვეულ წარმოდგენებს ხარჯის შესახებ), მაგრამ ამას რომ თავი დავანებოთ, ასეთი ვარაუდის გამოსათქმელად უნდა დავუშვათ (თუმცა ეს პირდაპირ არასდროსაა გაცხადებული) რომ:

1. ის, რასაც ავტორები უწოდებენ „სახლის საქმის სოციალიზაციას“ (მაგრამ რასაც გვირჩევნია, რომ კომერციალიზაცია დავარქვათ), ანუ სახლის საქმის სახლის გარეთ გატანა და მის საჯარო (კაპიტალისტურ ან სოციალისტურ) ინდუსტრიაში ჩართვა, კაპიტალისტისთვის ბევრად ძვირი/ნაკლებად მომგებიანი იქნებოდა;

2. საშინაო მომსახურება იმის ნაწილია, რისი ვალიც კაპიტალს პროლეტარიატის მიმართ აქვს: იმისათვის, რომ კაცები მუდმივად გამოცხადდნენ სამსახურში, ან ცოლებისგან უნდა მიიღონ მათი სარეცხის რეცხვის, საჭმლის მომზადებისა და ბავშვების მოვლის სერვისი, ან ეს მომსახურება პირდაპირ დამსაქმებლებმა მიანოდონ, ანაც უფრო მეტი ანაზღაურება მიიღონ, რათა თავად შეძლონ ამ მომსახურების შესყიდვა.

ეს აუდიტის საკითხებია. მათი თქმით, ის რაც სამუშაო ძალის რეპროდუქციისთვის არსებითი ხარჯის ნაწილია და შესაბამისად, სახელფასო პაკეტის აუცილებელ ნაწილსაც შეადგენს, ცოლების მიერ უფრო იაფადაა უზრუნველყოფილი (შესაბამისად, ცოლების დამსახურებით, ნაკლები ანაზღაურების გადახდა ხდება შესაძლებელი). პი-

პოტენტური ციფრების არარსებობის გათვალისწინებით, ეს არგუმენტები შესაძლოა, ოდნავ ბუნდოვნად გამოიყურებოდეს – შეიძლება კაპიტალს ეს მეტი დასჯდომოდა, შეიძლება ნაკლები, – რომ არა ის ფაქტი, რომ ყოველთვის არსებობდა საკონტროლო მოსახლეობა, რომელიც ამ არგუმენტის ამოსავალ დებულებას აბათილებდა.

სინამდვილეში, ბევრი ადამიანია, რომელიც დაქირავებული მუშაა, ზოგს ჰყავს შვილები ან უვლის მოხუცებს და საშინაო შრომაში დახმარებას არ იღებს. ისინი სამუშაო ძალის ნახევარს შეადგენენ. ესენი არიან ახალგაზრდა კაცები, დაუქორწინებელი ქალები და დასაქმებული დაქორწინებული ქალები. ისინი გამოიმუშავებენ გასამრჯელოს, რომელიც იმდენად მაღალი არაა, რომ „ცოლების“ ყოლა ან მათი კომერციული ჩამნაცვლებლების სრული შემადგენლობის შესყიდვა შეძლონ, მაგრამ მათ საჭიროებებს არც პირდაპირ დამსაქმებლები უზრუნველყოფენ. ასე რომ, საშინაო მომსახურება არ არის რაღაც, რაც კაპიტალს მთელი პროლეტარიატის წინაშე „ევალებს“. ეს „ვალა“ კაპიტალს მხოლოდ პროლეტარიატის ნაწილის მიმართ აქვს.

ნეომარქსისტული არგუმენტები „სამუშაო ძალის ღირებულების“ ან „ისტორიულად განპირობებული საარსებო მინიმუმის“ შესახებ განსხვავებულად მიემართება უფროს მამაკაცებს, ახალგაზრდა კაცებს და ყველა დასაქმებულ ქალს. როგორც ჩანს, მშრომელთა კლასის მხოლოდ უფროს მამაკაც წევრებს ეკუთვნით დამსაქმებლებისგან საშინაო მომსახურებაზე გათვლილი სახელფასო პაკეტი. მაგრამ, თუ სამუშაო ძალის ღირებულება ყველა მუშისათვის (რომელიც ერთი და იმავე ტიპის სამუშაოს ასრულებს ერთსა და იმავე ისტორიულ პერიოდში) ერთი და იგივე არაა, მას არ შეუძლია, გადამწყვეტი როლი ითამაშოს (რომელსაც თამაშობს) მარქსისტულ თეორიაში, სახელფასო დონეებისა და ზედმეტი ღირებულების შესახებ.

ფემინისტებისთვის საშინაო შრომის დებატების მორიგი მნიშვნელოვანი ხარვეზი ის იყო, რომ დიასახლისების რეალურ წარმოებით ურთიერთობებს კი არ უყურებდა, არამედ მხოლოდ იმას, რაც მათ მუშაობამდე და მუშაობის შემდეგ ხდება. ეს იმას ნიშნავს, რომ საშინაო შრომის დებატები ქმრების მიერ მიღებული ანაზღაურების წყაროებსა და დონეებს (ანუ, რა განსაზღვრავდა ქმრების ხელფასის დონეებს) და/ან მათი შრომის ნაყოფის გამოყენების ფორმებს (მაგალითად, ქმრებისა და ბავშვების შრომის გაყიდვას) აკვირდებოდა.

ეს, მართლაც რომ, აღსანიშნავი, თუმცა იშვიათად აღნიშნული თვისებაა იმ უამრავი ავტორისა, რომელიც იჩემებს, რომ სახლში ქალების შრომაზე ლაპარაკობს. კვლავაც და კვლავაც, რეალურად შესრულებული სამუშაო თუ ეკონომიკური დამოკიდებულებისა და იზოლირების მდგომარეობა, რომელშიც იგი სრულდება, ანდა თავად ქალების გრძნობები მის მიმართ, უბრალოდ გამოტოვებულია. ამის ნაცვლად ავტორები ფოკუსირდებიან იმაზე, თუ რა გამოყენება აქვს ქალების სამუშაოს სხვებისთვის და ჩაგვრის სხვა სისტემისთვის. მაგალითად, ჩვენ შედარებით ცოტა რამ ვიცით საშუალო კლასის კაცების ცოლების რეალური ყოველდღიური სამუშაოს შესახებ, მაგრამ ბევრს საუბრობენ მათ მიერ ბავშვების მოვლის მნიშვნელობაზე (და ის განსხვავდება ბავშვების მოვლისგან, რომელსაც მუშათა კლასის კაცების ცოლები ასრულებენ), ოჯახის გარეთ ბავშვების წარმატების გარანტიების თვალსაზრისით, რაც საგანმანათლებლო სისტემის საშუალებით, მათი კლასობრივი პოზიციის რეპროდუქციას გულისხმობს.

ზოგიერთი ავტორი საშინაო სამუშაოს შესახებ საუბრისას უფრო შორსაც მიდის. ისინი არა მხოლოდ ქალების მიერ შესრულებულ სამუშაოს უგულებელყოფენ, ამ სამუშაოს გამოყენებებზე დაკვირვების სასარგებლოდ, არამედ იმასაც აცხადებენ, რომ საშუალო კლასის ქალების მიერ კლასობრივი სისტემის გახანგრძლივების სხვადასხვა ფორმით ხელშეწყობის ფაქტი აჩვენებს, რომ ეს ქალები თავად არ არიან ჩაგრულები.

თუმცა ის ფაქტი, რომ ზოგი კაცების ცოლების შრომა გარკვეული ფორმით გამოიყენება, იქნება ეს ბავშვების დახმარება საშინაო დავალების მომზადებაში თუ კოქტილ-წვეულებების მასპინძლობა (რაც ადამიანებში მორალის კითხვის სურვილს აჩენს ხოლმე), რა თქმა უნდა, არც ამტკიცებს და არც უარყოფს ამ ქალების ჩაგვრას. ეს ჩაგვრას არც კი ეხება, რადგან სრულიად სხვა საკითხია. საშუალო კლასის (ან ბურჟუა) ქალების შრომა მითვისებულია. ის გამოიყენება, რომელსაც მას უძებნიან, სხვა საქმეა. ამის არალიარება იგივეა, რაც ისაუბრო მუშების ექსპლუატაციაზე მხოლოდ მათ მიერ წარმოებულ პროდუქციასთან კავშირში. ეს დაახლოებით იმას ჰგავს, აიღო მუშების ორი ჯგუფი, რომელთაგან ერთი ფქვილს აწარმოებს, მეორე კი – ტყვიებს და შეაფასო, ჩაგრულები არიან თუ არა მათ მიერ წარმოებული პროდუქციის მორალური ღირებულების მიხედვით. თუ ისინი აწარმოებენ სასარგებლო პროდუქტს, როგორცაა ფქვილი, ვთანხმდებით, რომ ისინი ექსპლუატირებულები არიან, მაგრამ თუ აწარმოებენ ისეთ საგანს, რომელიც ჩვენს მონონებას არ იმსახურებს, როგორცაა, მაგალითად, ტყვია, ჩვენ არ ვალიარებთ, რომ მათი დამსაქმებლები მათ შრომას იყენებენ. აქედან გამომდინარეობს დაშვება, რომ ადამიანების ექსპლუატაციის შეფასება მათი დამსაქმებლების გადაწყვეტილებების საფუძველზეა შესაძლებელი.

ფემინისტური ანალიზი უნდა შეჩერდეს და ყურადღება გაამახვილოს უშუალოდ ქალებთან დაკავშირებულ წარმოებით ურთიერთობებზე – და ყოველთვის დინების საწინააღმდეგოდ ან მისი მიმართულებით არ უნდა მოძრაობდეს. ის არა (მხოლოდ) ქალების შრომის ნაყოფის ბუნებას და მის გამოყენებას, არამედ რეალურ საწარმოო პროცესებსაც უნდა აკვირდებოდეს. გასაოცარია, რომ მთელ დებატში საშინაო შრომის შესახებ არა მარტო ქალების მიერ შესრულებული სამუშაოს ბუნება იყო უგულებელყოფილი, არამედ ის ფაქტიც, რომ დიასახლისებს არ უხდიათ; რომ ისინი დამოკიდებულები არიან ქმრებზე. ეს ასპექტები თითქოს გვერდითი მოვლენა იყო იმ ფაქტისა, რომ კაპიტალი მათი სამუშაოდან სარგებელს იღებს. ეს ნამდვილად არ აღიქმებოდა არათუ ცენტრალურ, საერთოდ, პრობლემადაც კი. არადა, ქალებისთვის ეს პრობლემაა. ქალებისთვის სახლის საქმის პრობლემურობა კონცენტრირდება გარკვეული დავალებების გარშემო, რომელიც ქმრებზე დამოკიდებულების მდგომარეობაში სრულდება (რაც იმას ნიშნავს, რომ პრობლემა მათი დაქვემდებარებული სტატუსია კაცებთან მიმართებით)

ასევე, ამ დებატის ტექსტები არასდროს განიხილავს მატერიალური უზრუნველყოფის დონეებს ან ფორმებს, რომელსაც ცოლები ქმრებისგან იღებენ. მაშინაც კი, როდესაც, იშვიათად ახსენებდნენ, ისინი მატერიალურ უზრუნველყოფას (იმპლიციტურად) ხელფასს ადარებდნენ, იმ ფაქტს კი, რომ ის სპეციფიკურია, საერთოდ ვერ ამჩნევენ: ხელფასთან მისი შედარება შეუძლებელია (კიდევ უფრო უცნაურია, რომ ერთმა ავტორმა, ვალი სეკომბემ (1974) ცოლები წვრილმანი საქონლის მწარმოებლებს შე-

ადარა, რაც შეიძლება ისე გავიგოთ, თითქოს ცოლები გადიან სამუშაო ბაზარზე და ქმრების შრომას ყიდნიან!).

ყველა ამგვარ ანალიზში მუშათა კლასის იდეალურ წევრებში მონაცვლეობით ჩნდება ორი ინდივიდი. ეს, უბრალოდ, არასწორია და ყველამ, ვინც ქალის პოზიციით ან გენდერით არის დაინტერესებული, ეს იცის. თუმცა ეს წარმოდგენა არასდროს ყოფილა გაანალიზებული ან ახსნილი და ამის მაგივრად თვალსაზრისი, თუ რატომ არის კაცი მარჩენალი და ქალი „მხოლოდ დიასახლისი“, ჩააცვლა ანალიზმა კაცებსა და ქალებს შორის არსებული განსხვავებული სახელფასო განაკვეთების შესახებ – რაც იმას ნიშნავს, რომ ახსნის ძიება სახლის გარეთ დაიწყო, მაგრამ განსხვავებული სახელფასო განაკვეთი, ისტორიულად, მანამდე არსებული საოჯახო ურთიერთობებიდან გამომდინარეობს და ის არ არის შიდეგმეურნეობაში გენდერული და თაობათა-შორისი დანაწილების მიზეზი.

სამაგიეროდ, დებატმა იმას მიაღწია, რომ აქცენტი ქმრისა და ცოლის სოლიდარობაზე დაისვა – თუ როგორ არის ორივე ერთი და იმავე ინსტიტუტის, კაპიტალიზმის მიერ ექსპლუატირებული. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან მისი მიზანიც ზუსტად ეს იყო. დებატი იმ მიზნით დაიწყო, რომ ეჩვენებინათ, თუ როგორ იღებდა კაპიტალიზმი სარგებელს სახლის საქმით – და მელნის ტბა რომ დაიღვარა, დაასკვნეს, რომ ის მართლაც იღებდა სარგებელს. თავიდანვე გამოირიცხა და ანალიზს მიღმა დარჩა დაშვება, რომ კაცებიც იღებდნენ სარგებელს ქალების შრომიდან; რომ კაცებიც ექსპლუატატორულ კლასს შეადგენდნენ.

ორმაგი სისტემები

იშვიათად, მაგრამ მაინც არსებობენ გამორჩეული მარქსისტი ფემინისტები, რომლებიც ფემინიზმის მატერიალური ანალიზით გამოისყიდნიან დანარჩენი მარქსისტების ცოდვებს (თუმცა მათ ეს საკმაოდ გვიან გააკეთეს). მათგან ყველაზე ცნობილი ჰაიდი შარტმანია შეერთებული შტატებიდან, რომლის ორი ცნობილი ესე „კაპიტალიზმი, პატრიარქატი და შრომის სქესობრივი სეგრეგაცია“ (1976) და „მარქსიზმისა და ფემინიზმის უბედური ქორწინება: წინ უფრო პროგრესული კავშირისკენ“ (1979) ჩვენსაირ რადიკალ ფემინისტებს ეთანხმება იმაში, რომ პატრიარქატი კაპიტალიზმისგან განსხვავდება და იგი შრომითი ურთიერთობების სისტემას მოიცავს. შარტმანი შემდეგნაირად განსაზღვრავს პატრიარქატს:

სოციალური ურთიერთობების წყება, რომელსაც მატერიალური საფუძველი აქვს და რომელიც კაცებს შორის იერარქიულ ურთიერთობებსა და სოლიდარობას განაპირობებს, რაც, თავის მხრივ, ქალებზე დომინაციის საშუალებას აძლევს. პატრიარქატის მატერიალური საფუძველი კაცების მიერ ქალების სამუშაო ძალის კონტროლია. ეს კონტროლი აუცილებელ და ეკონომიკურად პროდუქტიულ რესურსებზე წვდომიდან ქალების გამორიცხვით და მათი სექსუალობის შეზღუდვით ხორციელდება. კაცები ქალებისგან პირად მომსახურებას იღებენ, არ ევალუებათ სახლის საქმის შესრულება ან ბავშვების გაზრდა, აქვთ ქალის სხეულ-

ზე წვდომა სექსისტვის, თავს ძლიერებად გრძნობენ და ძალაუფლება აქვთ. პატრიარქატის არსებითი ელემენტები, იმ ფორმით, რა ფორმითაც ჩვენ მათ ამჟამად განვიცდით არის: პეტეროსექსუალური ქორწინება (და, შესაბამისად, ჰომოფობია), ქალების მიერ ბავშვების გაზრდა და სახლის საქმის შესრულება, ქალების ეკონომიკური დამოკიდებულება კაცებზე (რაც გამყარებულია სამუშაო ბაზრის არსებული წესრიგით), სახელმწიფო და უამრავი ინსტიტუცია, რომელიც ეყრდნობა სოციალურ ურთიერთობებს კაცებს შორის – კლუბები, სპორტი, კავშირები, პროფესიები, უნივერსიტეტები, ეკლესიები, კორპორაციები და არმიები. თუ გვსურს, გავიგოთ პატრიარქალური კაპიტალიზმი, საჭიროა ყველა ამ ელემენტის გამოკვლევა (Hartmann 1979 reprinted in Sargent 1981: 18-19 კურსივი ეკუთვნის ჰარტმანს).

ამ ორ სტატიაში ჰარტმანი უმეტესწილად ისტორიულ ანალიზს გვთავაზობს (სავარაუდოდ, უნივერსალური) შრომის სქესობრივი დანაწილების შესახებ, რომელიც იერარქიული ევროპაში პრეინდუსტრიულ „ბურთვულ, პატრიარქალურ, გლეხის ოჯახში“ გახდა. აქ კაცები ქალებისა და ბავშვების შრომას აკონტროლებდნენ. შემდეგ, კაპიტალიზმის განვითარებასა და ინდუსტრიალიზაციასთან ერთად, შეიქმნა გენდერულად დანაწილებული დაქირავებული შრომის ბაზარი, რომელიც არსებულ (ზრდასრული) კაცის მიერ დომინირებულ საშინაო სტრუქტურას უჭერდა მხარს. ის ამტკიცებს, რომ მე-19 საუკუნეში მუშათა კლასის კაცებმა კაპიტალისტებთან მიაღწიეს მორიგებას – შეზღუდეს ქალებისა და ბავშვების სამუშაო ძალაში შესვლა და ისინი სპეციფიკური საქმიანობებით დატვირთეს. ქალების განდევნამ კარგად ანაზღაურებადი სამუშაოდან უზრუნველყო ის, რომ ქალებს კვლავაც დასჭირვებოდათ ჰქონოდათ წვდომა კაცების ხელფასზე და, შესაბამისად, ისიც, რომ კაცებს კვლავაც მიეღოთ აუნაზღაურებელი საშინაო შრომა ქალებისგან.

ჰარტმანი კაპიტალიზმს ამჟამად არსებულ დომინანტურ სისტემად განიხილავს. მას სჭერა, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში სამუშაოს სეგრეგაცია სქესის მიხედვით გახდა ძირითადი მექანიზმი, რომელიც ინარჩუნებს კაცების უპირატესობას ქალებზე იმიტომ, რომ ეს მექანიზმი იძულების წესით განაპირობებს ქალების დაბალ ხელფასს სამუშაო ბაზარზე. ის ასევე ამტკიცებს, რომ პატრიარქატი დამოუკიდებლად განაგრძობს ზემოქმედებას კაპიტალიზმზე.

დაბალი ხელფასის გამო, ქალები დამოკიდებულები რჩებიან კაცებზე, რადგან ეს მათ დაქორწინებისკენ უბიძგებს. დაქორწინებულმა ქალებმა კი საშინაო საქმეები კაცებისთვის უნდა შეასრულონ. კაცები ამით ორმაგ სარგებელს იღებენ შედარებით მაღალი ხელფასისა და ასევე საშინაო შრომის დანაწილების სახით. საშინაო შრომის ამგვარი დანაწილება, თავის მხრივ, სამუშაო ბაზარზე ქალის ჰომოციას ასუსტებს. შესაბამისად, საშინაო შრომის იერარქიული დანაწილება მყარდება შრომის ბაზარზე და პირიქით, შრომის ბაზარი ამყარებს დანაწილებას. ეს პროცესი ორი ურთიერთდამოკიდებული სისტემის, კაპიტალიზმისა და პატრიარქატის განგრძობადი ურთიერთმოქმედების ამჟამინდელი შედეგია. პატრიარქატი სულაც არ მარცხდება კაპიტალიზმის წყალობით. ის ჯერ კიდევ

საკმაოდ ძლიერია; ის აყალიბებს ფორმას, რომელსაც თანამედროვე კაპიტალიზმში იღებს; ისევე, როგორც კაპიტალიზმის განვითარება ახდენს პატრიარქალური ინსტიტუტების ტრანსფორმაციას. ამის შედეგად შემდგარმა ურთიერთმორიგებამ პატრიარქატსა და კაპიტალიზმს შორის, ქალებისთვის მოჭადოებული წრე შექმნა. (Hartmann 1976 reprinted in Eisenstein 1979:208)

შესაბამისად, ჰარტმანი ქორწინებასა და სამუშაო ბაზარს შორის ნავარაუდებ მიზეზობრივ კავშირს თავდაყირა აყენებს. ის არა მარტო იმას ხედავს, თუ რა გავლენა აქვს ოჯახში ქალის მდგომარეობას მის შესაძლებლობაზე, იმუშაოს სახლის გარეთ, ასევე აკვირდება ქალების მდგომარეობას შრომის ბაზარზე, რომელიც მათი ქორწინების ობიექტურ სტიმულს ქმნის. ქორწინებას წვლილი მიუძღვის ანაზღაურებად სამუშაოზე ქალების ექსპლუატაციაში, მაგრამ სამუშაო ბაზარსაც შეაქვს წვლილი ქალების ექსპლუატაციაში საშინაო საქმის შესრულებისას.

ამ სტატიებსა და მესამე სტატიაშიც – „ოჯახი, როგორც გენდერის, კლასისა და პოლიტიკური ბრძოლის ლოკუსი: სახლის საქმის მაგალითი“(1981) ჰარტმანი დარწმუნებულია, რომ ოჯახში ქალების სამუშაო სინამდვილეში ქმრებისა და მამებისთვის შესრულებული შრომაა, რომ კაცები სარგებელს ნახულობენ ქალების შრომით, ვინაიდან ისინი სახლში ინდივიდუალურ, სექსუალურ და ბავშვის მოვლის სერვისს იღებენ და ამ ფაქტს პატრიარქატის შენარჩუნებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ის ასევე ეთანხმება იმ აზრს, რომ ქალების საშინაო შრომა ამკარად აწარმოებს კაპიტალიზმსაც და რომ ქალების მიერ შესრულებული სამუშაოს შინაარსი და მოცულობა განსხვავდება კლასობრივი, ეთნიკური და რასობრივი ჯგუფების მიხედვით. თუმცა ამან ყურადღება არ უნდა გადაგვატანინოს იმ ფაქტიდან, რომ ყველა კლასისა და ეთნიკური ჯგუფის კაცები ჯერ კიდევ აკონტროლებენ ქალების შრომას ოჯახის შიგნით ისევე, როგორც მის გარეთ, მაშინაც კი, როდესაც ქალები ანაზღაურებად სამსახურებში მუშაობენ. ფუფუნების საგნების მოხმარების, თავისუფალი დროისა და ინდივიდუალური სერვისების თვალსაზრისით, კაცებს ქალებთან შედარებით ცხოვრების უფრო მაღალი სტანდარტები აქვთ, რადგან ქალების შრომიდან სარგებელს იღებენ (Hartmann 1981:9).

თუმცა მისი ნაშრომები სინამდვილეში არ იკვლევს ურთიერთობებს ოჯახის შიგნით. ჰარტმანი, უბრალოდ, საშინაო სფეროსა და მის გარეთ კაცის მიერ ქალის შრომის კონტროლის თეორიულ ჩარჩოს ქმნის, შემდეგ კი აქცენტს შრომის ბაზარზე სვამს (ამგვარი კრიტიკა კიდევ უფრო ლეგიტიმურია სილვია ვალბის ტექსტთან „პატრიარქატი სამუშაოზე“ (1986) მიმართებით, რომელიც როგორც ჰარტმანის, ასევე თავის ადრინდელ პუბლიკაციებს იყენებს, ბრიტანეთის შრომის ბაზარზე ცვლილებების კვლევის დასაფუძნებლად). ჰარტმანი არ ცდილობს, აღწეროს, გააანალიზოს და განსაზღვროს საშინაო წარმოების წესი. ის უბრალოდ ასაბუთებს, რომ (1) პატრიარქატი კაპიტალიზმისგან დამოუკიდებლად არსებობს და (2) პატრიარქატს აქვს მატერიალური საფუძველი. შესაძლოა, მარქსისტებისთვის მისი იდეების შედარებით მისაღებობა სწორედ იმ ფაქტით იხსნება, რომ არ იკვლევს ქალების საშინაო ექსპლუატაციას კაცების მიერ და ამასთან, თავს სოციალისტ ფემინისტად მოიხსენიებს.

ეს არ ნიშნავს, რომ მისი იდეები კონტროვერსიული არ იყო, თავიდან მაინც. მისი წერილი, მარქსიზმისა და ფემინიზმის უბედური ქორწინების შესახებ, რომელიც პირველად 1979 წელს გამოქვეყნდა, ხელახლა 1981 წელს დაიბეჭდა, როგორც წამყვანი სტატია წერილების კრებულში, რომელიც მასზე კრიტიკულ კომენტარს აკეთებდა (Sargent 1981).

ამ კომენტარებიდან, ბევრი თითქოს აბათილებდა მის თეორიას ორმაგი სისტემების შესახებ მაგრამ დასაბუთებული კრიტიკის ნაცვლად, ეს კომპენტარები ჰარტმანის თეორიის აპრიორულ უარყოფას წარმოადგენდა. ეს იყო წმინდად ფორმალური არგუმენტები, რომლებიც იმას კი არ ასაბუთებდნენ, რომ ჰარტმანი არსობრივად ცდებოდა, არამედ იმას, რომ მისი ანალიზი „უხერხულია“ ან იმას, რომ ორი სისტემის ქონა „დახვეწილობას მოკლებული“ ან „ანალიტიკურად რთულია“. ასეთი არგუმენტები, ჩვენი აზრით, სასაცილოა და მისი სერიოზულად აღქმა არ ღირს. ჩვენ შეიძლება, აღმოვაჩინოთ, რომ არსებობს იერარქიის 3 ან n რაოდენობის სისტემები, რომლებიც ერთმანეთზე ურთიერთქმედებენ და ეს ფაქტი უნდა მივიღოთ (სულ მცირე, სამი ნამდვილად არსებობს იმიტომ, რომ ნეოიმიპერიალისტურ/რასისტული სისტემებიც გასათვალისწინებელია). „თეორიულ დახვეწილობას“ ან „მონაცემების ადვილად დამუშავებას“ ამასთან არავითარი კავშირი არ აქვს.

ორმაგი სისტემების თეორიის ამგვარი უარყოფის საფუძველი სიზარმაციდან ან კონსერვატიზმიდან აღმოცენებული ერთგვარი ფორმალიზმია, რასაც შეუძლია, მეცნიერებს უარი ათქმევინოს აღმოჩენებზე, რომლებიც არ ჯდება დომინანტურ პარადიგმაში; ამის მიზეზი ისიც არის, რომ ერთმანეთში არეულია საზოგადოების მთლიანობა ისე, როგორც ჩვენ მას ცხოვრების მანძილზე განვიცდით ანუ ემპირიული სისტემა და ანალიტიკური დონე.

რეალურ ცხოვრებაში პატრიარქატსა და კაპიტალიზმს შორის დროითი და სივრცითი წყვეტები არ არსებობს. ჩვენ ვერ ვხედავთ ნიშნებს, რომლებიც გვეუბნებიან: „ამ მომენტში შენ ტოვებ კაპიტალისტურ ზონას და შედიხარ პატრიარქალურ ზონაში“. ასეც რომ იყოს, ეს შეცდომაში შეგვიყვანდა, რადგან ეს ორი სისტემა ყოველთვის, ყველა დროში თანაარსებობს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ, როდესაც გვსურს გავიგოთ სისტემა, არ ან ვერ უნდა განვასხვავოთ ისინი ერთმანეთისგან.

კაპიტალიზმში სახლის საქმის მხოლოდ ეკონომიკური განზომილების მონიშვნით, (როგორც მე-2 თავშია განხილული) ან შრომითი ღირებულების თეორიის (საშინაო შრომის დებატებში) საშუალებით მისი თეორიული ინტეგრირების წარუმატებელი მცდელობების შემდეგ, კიდევ იყო სხვა მცდელობები, მარქსისტული ცნებების გამოყენებით დაეფუძნებინათ პატრიარქატისა და კაპიტალიზმის ერთიანი სისტემა. ზოგიერთი ავტორი ცდილობდა, გამოეყენებინა „შრომის დანაწილების“ ან „გაუცხოების“ კონცეპტები, სხვები ისევ სვამდნენ აქცენტს „კაპიტალისტური პატრიარქატის“ ან „პატრიარქალური კაპიტალიზმის“ განუყოფლობაზე, მაგრამ ეს შეთავაზებები ჩვეულებრივ შეიცავდა არსებით გადახვევებს მარქსისტული მეთოდოლოგიიდან.

შესაბამისად, თავიდან უარყოფილი ორი მატერიალური სისტემის ინტერაქციის იდეა ნელ-ნელა, მაგრამ სტაბილურად მისაღები ხდებოდა; და ამჟამინდელი დისკუსიები

ერთი ცენტრალური კონსენსუსის გარშემო ტრიალებს: პატრიარქატი აღიარებულია ცალკე სისტემად. დღეს უკვე არსებობს შეთანხმება იმის თაობაზე, რომ ქალები სუბორდინებულები არიან და ზოგადად თანხმდებიან, რომ ქალების შრომით ექსპლუატაციას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ამ სუბორდინაციაში, და რომ პატრიარქატი წარმოადგენს, როგორც მატერიალურ, ისე იდეოლოგიურ სისტემას.

მიუხედავად ამისა, მარქსისტი ფემინისტების ნაშრომების დიდი ნაწილი შრომით ბაზარზე ფოკუსირდებოდა. მათ არ განუვითარებიათ ჰარტმანის მონახაზი, საშინაო შრომაში მატერიალისტური ურთიერთობების შესახებ. ამის ნაცვლად ზოგიერთმა აიტაცა ჰარტმანის მოსაზრება, რომ ქორწინებაში, ცალკეული კაცების მიერ ცალკეული ქალების შრომის მითვისების პირდაპირი პერსონალური სისტემა შეივსო არაპირდაპირი, საზოგადოებრივი ინტიტუტებით გაშუალებული, არაპერსონალური კონტროლის სისტემით – განსაკუთრებით შრომის ბაზრით, მაგრამ ასევე სახელმწიფოთიც. ისინი ამტკიცებდნენ (მაგალითად, ქეროლ ბრაუნი ჰარტმანის პასუხად დანერილ თავდაპირველ ნერილში 1981 წელს), რომ მოხდა „პირადიდან“ „საჯარო“ პატრიარქატი გადასვლა. შესაბამისად (კიდევ ერთხელ), ოჯახის შესწავლის გადუღებელი აუცილებლობა არ არსებობს.

ავტორები მეტ-ნაკლებად განსხვავდებიან ამ ახალი ტერმინების გამოყენების მხრივ, მაგრამ მათი არგუმენტაციის არსი ისაა, რომ მე-19 საუკუნისგან განსხვავებით ქალები აღარ არიან სეგრეგირებულები საკუთარ სახლებში; იდეოლოგია, რომელიც კაცისა და ქალის სფეროებს რადიკლურად მიჯნავს, ვეღარ ატყვევებს ქალებს ფიზიკურად და ეკონომიკურად, ვეღარ უქვემდებარებს ქალებს ქმრებისა და მამების მკაცრ სამართლებრივ კონტროლს, ვეღარ აუცხოებს ქალებს საკუთარ სექსუალობასთან და შვილებთან. ქალები (ხელახლა) შემოვიდნენ საჯარო სფეროში: ჩვეულებრივ, მათ უკვე აქვთ ანაზღაურებადი დასაქმება; ისინი პირდაპირ ურთიერთობენ სახელმწიფოსთან, როგორც პოლიტიკური უფლებების მქონე მოქალაქეები; შეუძლიათ განქორწინება, ქმრისგან წასვლა და სხვასთან ყოფნა ან დამოუკიდებლად ცხოვრება; მათი სექსუალობა ისეთი კულტურული ინსტიტუტებით უფრო კონტროლდება, როგორცაა პორნოგრაფია, ვიდრე პირდაპირ, ცალკეული კაცების მიერ; მათ ბავშვის ყოლის და ბავშვის მოვლის შრომას მთელი საზოგადოება უფრო იყენებს, ვიდრე ცალკეული კაცები, რადგანაც კაცებისთვის ბავშვის ყოლის მიზეზები შეიცვალა.

ეს იმას ნიშნავს, რომ საკითხები წარმოდგენილია შემდეგნაირად: პირველი – საშინაო არენაზე ქალები კვლავაც ცალკეული კაცების მიერ იჩაგრებიან, თუ ჩვენი ჩაგვრა უფრო არაპერსონალური ძალადობის შედეგია, რომელიც, ზოგადად, კაცებს და ოჯახის გარეთ გარკვეულ სფეროებში კაპიტალიზმს აძლევს ხელს და მეორე – არის თუ არა ქალების ჩაგვრის ახალი ფორმები უფრო მეტად თუ ნაკლებად ძვირად, უფრო მეტად თუ ნაკლებად რთულად დასაძლევია, ვიდრე ის ფორმები, რომლებიც 50-150 წლის წინ არსებობდა.

ასეთი დისკუსიები სასარგებლო აღმოჩნდა კაცების მიერ ქალების შრომის მისაკუთრების ფორმებისა და ლოკუსის ისტორიულ ცვლილებებზე ყურადღების გასამახვილებლად, მაგრამ მათ ბევრად ნაკლები სარგებელი მოჰქონდათ მაშინ, როდესაც პირდაპირ თუ შეფარვით გულისხმობდნენ, რომ ქორწინება და საშინაო შრომის მისაკუთრება

აღარ წარმოადგენს ქალების ჩაგვრის მნიშვნელოვან ელემენტებს (და რომ ცალკეულ ფემინისტებს შეუძლიათ კაცებთან ცხოვრება და დაქორწინება იმიტომ, რომ ეს აღარ არის ქალების ჩაგვრის მთავარი არენა). ამასთან, ამგვარ მიდგომას, როდესაც ის ცხოვრებას კერძო და (განურჩევლად) საჯარო ან „სოციალურ“ სფეროებად ჰყოფს, დომინანტურ იდეოლოგიასთან თანხვედრის საფრთხე ემუქრება. არადა, სწორედ ამგვარი იდეები უნდა ექვემდებარებოდეს კრიტიკულ ანალიზს (რომ აღარფერი ვთქვათ იმ იდეაზე, რომ ასეთი ლოგიკით კერძო სფერო სოციალური არ არის).

ჰარტმანი თავად უპირისპირდება ხედვას, რომ კაპიტალიზმმა გააქრო პატრიარქატი ოჯახში. თუმცა, ის პატრიარქატის შენარჩუნების საფუძვლებში ხედავს ტრანზიციას ოჯახურიდან ინდუსტრიულზე და ასევე (1981: 256) გადასვლას „ოჯახის ხელფასიდან“ „დიფერენცირებულ ხელფასზე“, როგორც მექანიზმს, რომელიც ქალების მამაკაცებზე განგრძობით დამოკიდებულებას იწვევს.

ამასთან, როდესაც ჰარტმანი ყურადღებას იმაზე ამახვილებს, რომ ქალები კვლავაც ბევრად მეტ სახლის საქმეს ასრულებენ, ვიდრე კაცები, მაშინაც კი, როდესაც ქალებს ანაზღაურებადი სამუშაო აქვთ, ის ასევე ამბობს რომ დაქორწინებულ ქალებში დასაქმების ზრდამ კაპიტალს უფრო მეტი სარგებელი მოუტანა, ვიდრე კაცებს. ქალები კვლავაც ძალან ბევრი საათი მუშაობენ და დღეს კიდევ უფრო მეტი წნეხის ქვეშ არიან, თუმცა ჰარტმანს მაინც სჯერა, რომ მათი სამუშაო საათების ასეთი გაზრდით, ძირითადად, კაპიტალიზმმა იხიერა, ვინაიდან, მეტ სამუშაო ძალას იღებს. კაცებისთვის ეს ნულოვანი ჯამის ვითარებას ჰგავს: მათ აღარ უწევთ ფულის იმხელა წილის გაღება, რამდენიც უწევდათ, მაგრამ, მეორე მხრივ, შეიძლება, ისეთი მაღალი სტანდარტის მომსახურებასაც აღარ იღებენ, როგორსაც იღებდნენ.

ვფიქრობთ, ეს საინტერესო ჰიპოთეზებია, მაგრამ მტკიცებულებები მათ საწინააღმდეგოს მეტყველებს. საშინაო პატრიარქატი იმაზე უფრო თვითკმარი და კაპიტალიზმზე ნაკლებად დამოკიდებული გახდა, ვიდრე ამას ჰარტმანი მიიჩნევს; ცვლილებების დინამიკაც და ბოლოდროინდელი ხარჯთსარგებლიანობის ვარიაციები კაცებს, ქალებსა და კაპიტალს შორის ასევე განსხვავდება იმისგან, რასაც ის გვთავაზობს. თუმცა ეს ნათელი მხოლოდ მაშინ ხდება, როდესაც საშინაო შრომითი ურთიერთობების უფრო სრული სურათი იხატება, ვიდრე ის ჰარტმანთან არის მოცემული – და რის ჩვენებასაც ამ წიგნში ვაპირებთ.

დასკვნა

ფემინიზმმა ნამდვილად მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა მარქსისტულ თეორეტიზაციაში, მაგრამ მთავარი წინსვლა მუშათა კლასის ქალების სუპერექსპლუატაციის იდეებს და შრომის ბაზრის სტრუქტურისა და ფუნქციონირების თეორიებს უკავშირდება. პროგრესი, ქალების ჩაგვრის სხვა სფეროების მატერიალისტური გაგების თვალსაზრისით, ბევრად ნაკლებია. ქალთა მოძრაობების მიერ დასახული გამოწვევების წყალობით, მემარცხენეობაში ცოტა თუ გაიმეორებს 1950-იანი წლების მიზოგინიურ თემის იმის შესახებ, რომ პროლეტარიატის რევოლუციური პოტენციალის შესუსტე-

ბაზე ქალებს ეკისრებათ პასუხისმგებლობა, რადგან ისინი „თავიანთი“ კაცებისგან პირველად ერთგულებას მოითხოვენ, ინდივიდუალისტ ან მორჩილ შვილებს ზრდიან და პროლეტარიატისთვის კომფორტისა და შვების მიცემით გაუცხოებული შრომის შედეგებს ახშობენ. ფემინისტების მიერ ქალების ჩაგვრის სხვადასხვა ფორმასა და მნიშვნელობაზე, მათზე, როგორც დამოუკიდებელ სოციალურ აქტორებზე აქცენტის დასმამ უკვე რთული გახდა ქალების კაპიტალიზმის მოკავშირეებად (ან კაპიტალიზმის მიერ გასულელებულებად) წარმოჩენა.

მაგრამ ფემინიზმმა მაინც მხოლოდ შეასუსტა ადრინდელი (თითქოსდა) მარქსისტული მიდგომების ზოგიერთი ცენტრალური დოგმა, რომელიც ისედაც აღიარებდა, რომ ქალები ჩაგრულები იყვნენ. ამ მიდგომების მიხედვით, მუშათა კლასის ქალების გამოცდილება განსხვავდება მუშათა კლასის კაცების გამოცდილებისგან, ბიოლოგიასთან დაკავშირებული მიზეზების გამო. მუშათა კლასის ქალები სახლში და სახლის გარეთ მუშათა კლასის კაცებისგან განსხვავებულ სამუშაოს ასრულებენ. ისინი, რა თქმა უნდა, ამ კაცების ცხოვრების დაბალ დონეს იზიარებენ და გარკვეულ, მათთვის სპეციფიკურ ჩაგვრას განიცდიან, მაგრამ ამ შეხედულებების მიხედვით, მუშათა კლასის ქალების გამოცდილება და ჩაგვრა მხოლოდ იმ ჩაგვრის გვერდითი ეფექტის სახით არსებობს, რომელიც უპირველესად „მუშებზე“ – ანუ მუშათა კლასის კაცებზეა მიმართული.

სოციალისტმა ფემინისტებმა იბრძოლეს იმ დაშვების წინააღმდეგ, რომ პროლეტარიატი ზრდასრული დაქორწინებული კაცებისგან შედგება; და იმ დაშვების წინააღმდეგაც, რომ სინამდვილეში პროლეტარიატი უკეთ იქნებოდა ქალების გარეშე. მათ მნიშვნელოვანი პროგრესი განიცადეს სამუშაო ბაზრის თეორიების განვითარებაში, რათა მასში დაქირავებული ქალი მუშებიც შეეყვანათ და წინააღმდეგობა გაეწიათ იდეისთვის, რომ უნარები და ა.შ. ბიოლოგიურადაა განპირობებული. რაც შეეხება ანაზღაურებად დასაქმებას, სოციალისტი ფემინისტები აღიარებენ, რომ ქალებსაც შეუძლიათ ისეთი სასარგებლო საქმის კეთება, რომლის ექსპლუატაციაც ღირს, მაგრამ მათი შეხედულებები ოჯახის შესახებ, უხეშად რომ ვთქვათ, პატრიარქატის მისტიფიკაციას და დაცვას ემსახურება. ისინი მყარად ინარჩუნებენ მსოფლმხედველობას, რომ სწორედ კაპიტალიზმი არის ის სისტემა, რომელსაც სხვა ყველაფერი უნდა უკავშირდებოდეს. ის შეიძლება (როგორც ჰარტმანი ამბობს), იყოს ძალიან მოქნილი სისტემა, მაგრამ კვლავაც აღიქმება სისტემად, რომელიც საზოგადოების ყველა ასპექტზე დომინირებს.

ისინი, ვინც პატრიარქატს ხედავენ, როგორც განუყოფლად დაკავშირებულსა და დაქვემდებარებულს კაპიტალიზმზე, ბოლოს მაინც კაცებს მიიჩნევენ ნამდვილ მსხვერპლად, რომლებიც სინამდვილეში ქალების ჩაგვრის სუბიექტები არიან. მათთვის არა მარტო ქალების სოციალური დასწრებულობა, არამედ თვით მათივე ჩაგვრაც კი კაცებით არის გაშუალებული, რომლებზეც ისინი „მიმაგრებულები არიან“.

ასეთი მიდგომა არა მარტო ერთგული რჩება პატრიარქალური იდეოლოგიის ამოსავალი დებულებებისა (და ამ დებულებებს თავად იყენებენ, როგორც საფუძველს და ძრავს), არამედ თავისი წვლილიც შეაქვს ამ იდეოლოგიის შენებაში. ასეთ „ფემინისტურ“ მიდგომას პატრიარქალური აზროვნების წესი გადააქვს ახალ ფილოსოფიურ

სფეროში – ნეო-მარქსიზმში – ამით ავრცობენ მას და ხელს უწყობენ პატრიარქალური იდეოლოგიის განახლებას და რეპროდუქციას.

ყველაზე უარესი ამაში ისაა, რომ ეს ინტერესი და ნაჩქარევი სურვილი, ეჩვენებინათ ფუნქციები, რომელსაც ოჯახი კაპიტალიზმისთვის ასრულებს და მოეხდინათ ქალების ჩაგვრის „არტიკულაცია“ პროლეტარიატის ჩაგვრასთან ერთად, კარგი პოლიტიკური განზრახვიდან აღმოცენდა (ან, უფრო სწორად, მარქსისტი ფემინისტების ინტერესი – დაეკავშირებინათ ქალების ჩაგვრა პროლეტარიატის ჩაგვრასთან კეთილი განზრახვით ხორციელდებოდა, რადგან მათ ფორმულირებებში იმის შესახებ, თუ რა რისთვის ფუნქციონირებს და რა რასთან არტიკულირდება, სიმეტრიის ნატამალიც არ იყო). იგი გამომდინარეობდა სურვილიდან, შემოეტანათ ქალთა ჩაგვრის რეალობა, გაეხადათ იგი ხილვადი, აღექვათ სერიოზულად (რაც მის პოლიტიკურ აღქმას გულისხმობს), ეჩვენებინათ, რომ ის მნიშვნელოვანი იყო და თან სისტემის ნაწილს წარმოადგენდა (ანუ, მიენიჭებინათ მისთვის თეორიული სტატუსი). ფემინისტებს უნივერსიტეტებში, გრასრუთ ბრძოლებსა და მემარცხენე პოლიტიკურ ჯგუფებში, მუდმივად უჩნდებოდა ქალთა მოძრაობისთვის ლეგიტიმაციის მოპოვებისა და ქალთა მიმართ მათი განსაკუთრებული ინტერესის გამართლების ცდუნება, იმის ჩვენებით, რომ ქალების ჩაგვრა მართლაც მნიშვნელოვანია. ისინი ფიქრობენ, რომ ამას ყველაზე კარგად იმით გააკეთებენ, თუ აჩვენებენ, რომ ქალების ჩაგვრასაც მნიშვნელოვანი აგენტი იწვევს, ის, რომელსაც ყველა ეწინააღმდეგება. შესაბამისად, არ ხდება ქალების კაცებისგან რეალური განცალკევება. ამის გამო, ზოგიერთი იმედოვნებს, რომ მათ კაც კოლეგებს ან პარტნიორებს დაარწმუნებს, დაინტერესდნენ სქესობრივი ნიშნით დაყოფით, იმიტომ, რომ ამ „ახალი“ ჩაგვრის ახსნა (ოდნავ შეცვლილი) არსებული ტერმინებითა და კონცეპტებითაა შესაძლებელი. მათ თითქოს უჭირთ იმის მიღება, რომ ქალების ჩაგვრა მნიშვნელოვანია, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ის სპეციფიკურად ქალებს მიემართება და თუ მან შეიძლება კაცები და ქალები გაყოს.

კაპიტალიზმის ბენეფიტებზე ფიქსაციის სურვილი იმას ნიშნავდა, რომ მარქსისტი ფემინისტები თითქმის ექსკლუზიურად, მხოლოდ იმ ქალების ექსპლუატაციას უყურებდნენ, რომლებსაც ან მუშათა კლასის სამსახურები ჰქონდათ, ან დაქორწინებულები იყვნენ პროლეტარიატის წევრებზე – ანუ ფოკუსირდებოდნენ „მუშათა კლასის ქალების“ ჩაგვრაზე (იმიტომ, რომ ეს ავტორები არ ანსხვავებდნენ ამ ორ კატეგორიას და ნებისმიერ შემთხვევაში ბევრი ქალი ორივეს მიეკუთვნება). მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ ბევრი მარქსისტი ფემინისტი ავტორი თავად საშუალო კლასის სამსახურებშია დასაქმებული და/ან საშუალო კლასის კაცებზეა დაქორწინებული და პირადი გამოცდილებიდან იცის, რას ნიშნავს იჩაგრებოდე, როგორც ქალი, ისინი ძირითადად უგულებელყოფდნენ საშუალო კლასის ქალების ჩაგვრას. ისინი ყურადღებას ქალებს შორის კლასობრივ განსხვავებაზე ამახვილებდნენ, თუმცა განსხვავებები საშუალო კლასის კაცების ცოლებს (პარტნიორებს ან ქალიშვილებს) და მუშათა კლასის კაცების ცოლებს (პარტნიორებს ან ქალიშვილებს) შორის მათთვის საერთო „კლასობრივ“ ურთიერთობას ეფუძნება: მათ ურთიერთობას ქმართან/მამასთან. ისინი, ყველა-ნი მათთან დაკავშირებული კაცებით არიან განსაზღვრულები.

ჩვენ ბევრგან ვისაუბრეთ სინდისის ქენჭანზე, რომელიც საშუალო კლასის ქალებს აიძულებს, ყოველთვის სხვა, მათგან განსხვავებული ადამიანებისთვის იბრძოლონ.

ის, ვინც სოციალისტია, განსაკუთრებით დამნაშავედ გრძნობს თავს ნებისმიერი კლასობრივი პრივილეგიის გამო. როგორც ქალები, ვერ უშვებენ, რომ უფლება აქვთ, ისარგებლონ მემკვიდრეობით მიღებული ან უფრო უმნიშვნელო პრივილეგიებით, რომლებიც სინამდვილეში მართლაც აქვთ. თუმცა (რბილად რომ ვთქვათ) სამწუხაროა, რომ ამ სოციალისტი ფემინისტების დანაშაულის გრძნობა კლასობრივი და გენდერული ბრძოლების რეალური არტიკულაციით კი არ გამოიხატება, არამედ მხოლოდ იმ ჭკუფზე კონცენტრირებაში ვლინდება, რომელსაც როგორც პატრიარქატი, ასევე კაპიტალიზმში ჩაგრავს; ასევე მათ სურვილში, თავს დაესხან „ბურჟუა ქალებს“ და რადიკალურ ფემინიზმს.

ჩვენ შეგვიძლია, ყურადღება გავამახვილოთ ფემინურ თვითგვემაზე, მიუხედავად იმისა, რომ პირადი თავდასხმა მტკივნეულია, მაგრამ ის ფაქტი, რომ მარქსისტი ფემინისტების მიერ ოჯახის ანალიზი კატასტროფული იყო, ვერ დაიმალება. ისინი თითქმის არც კი დაკავებულან საშუალო კლასის საოჯახო ურთიერთობებით ან ნებისმიერი სხვა ოჯახით, რომელიც პროლეტარიატს არ წარმოადგენდა. ისინი თავს არიდებდნენ მუშათა კლასის კაცების პატრიარქალური ძალაუფლების კრიტიკას, რაც მუშათა კლასის ცოლებისა და ქალიშვილების ღალატი იყო.

ამასთან, ბევრმა მარქსისტმა ფემინისტმა (რომლებიც ახლა თავებს სოციალისტ ფემინისტებად უფრო მოიხსენიებენ) ბოლო დროს საშინაო შრომის შესაძლო მატერიალური სარგებლის ანალიზზე სრულიად აიღო ხელი, თუნდაც ამ სარგებელს კაპიტალიზმში იღებდეს და ამის ნაცვლად დაიწყო „დისკურსის“ კვლევა, რომელიც ოჯახში ან სხვა ადგილებში ქალებსა და კაცებს შორის ძალაუფლებრივ დისბალანსს ინარჩუნებს. ახლა ისინი გენდერის გაგებისთვის ფსიქოანალიტიკურ და პოსტმოდერნისტულ არგუმენტებს უფრო იყენებენ, ვიდრე მარქსისტულს. ისინი სწავლობენ „გენდერული სუბიექტურობების კონსტიტუირებას“, სექსუალური სურვილის გენეზისსა და გამოხატულებას, საოჯახო ურთიერთობების კულტურულ რეპრეზენტაციებს და არა იმას, რაც სინამდვილეში სახლებში ხდება. ის მცირე ყურადღებაც კი, რომელსაც ერთ დროს სახლის საქმესა და საშინაო ურთიერთობებს, მათ შორის, ოჯახურ ძალადობას უთმობდნენ, ნამდვილი ოჯახური ურთიერთობებიდან „ოჯახური იდეოლოგიების“ კვლევაზე გადაიტანეს, თუმცა არ ცდილობენ, ამ იდეოლოგიების სანყისებს მიაგონ, მხოლოდ იმას უყურებენ, როგორ შეიცვალა ისინი ისტორიულად; მათ ანალიზში ძალაუფლებრივი განზომილება გაუფერულდა, ან საერთოდ გაქრა მხედველობიდან.

„ეკონომიკისა“ და „კლასის“ თავიდანვე გვერდის ავლითა და პატრიარქალური ეკონომიკის შესაძლებლობის სრული გამორიცხვის შედეგად სოციალისტი/მარქსისტი ფემინისტების უმრავლესობამ ბოლოს ქალების ჩაგვრის ასპექტების ძიება იქ დაასრულა, სადაც მათ ყოველთვის ათავსებდა პატრიარქალური იდეოლოგია: ანატომიურ განსხვავებებში, დედობაში, სექსუალობაში, ბავშვობის გამოცდილებებში, არაცნობიერი გონების სტრუქტურაში თუ იდეოლოგიებსა და დისკურსებში. ყველგან, გარდა კაცების მატერიალური სარგებლისა. მათთვის სამყარო რჩება სულ უფრო ინტერპრეტირებად მდგომარეობაში, ნაცვლად იმისა, რომ კოლექტიური ძალისხმევით განახორციელონ მატერიალური ურთიერთობების ცვლილება.

სახლის საქმე, შიდასამეურნეო საქმე და საოჯახო საქმე

იმის გამო, რომ ქალების მიერ შესრულებული, მატერიალური თვალსაზრისით ყველაზე აშკარად პროდუქტიული საქმეებიც კი სრულებით უგულებელყოფილი იყო, როგორც პირველ თავში ვთქვით, ფემინისტური ანალიზისთვის დიდი ნაბიჯი გადაიდგა წინ, როდესაც 1960-იან და 1970-იანი წლების ახლად აღმოცენებულმა ქალთა მოძრაობებმა ქალების მიერ სახლში შესრულებული საქმის სამუშაოდ აღიარება დაიწყეს. ფემინისტები ამტკიცებდნენ, რომ ქალები სახლში არ აკეთებდნენ „არაფერს“. სახლის საქმე და ბავშვის მოვლა, ემოციურ და სექსუალურ სამუშაოს რომ თავი დაგანებოთ, თითოეულ ქალს ყოველდღე მრავალ საათს ართმევს. ეგრეთ წოდებულ ეგალიტარულ ურთიერთობებშიც კი კაცები ბევრს არაფერს, ვაჭიშვილები კი თითქმის არაფერს აკეთებენ. ამას უამრავი სახის პირდაპირი და არაპირდაპირი სარგებელი მოაქვს კაცებისთვის. სახლის საქმის ეს ახალი აღიარება – ან, როგორც უკვე ვიცით, ხელახალი აღიარება – და მისი ქალური სამუშაოს სხვა ფორმებთან ინტერაქცია, ნაწილობრივ იმას ნიშნავდა, რომ ის დაფუძნდა, როგორც ცოდნის ახალი ობიექტი, რომელიც ისტორიკოსებს, ეკონომისტებსა და სოციოლოგებს უკვე სერიოზულად უნდა აღექვათ მაშინ, როცა მეოცე საუკუნის უმეტესი ხნის განმავლობაში მას არა მხოლოდ უგულებელყოფდნენ, არამედ ზიზღითაც კი ეპყრობოდნენ.

1920-დან 1970 წლამდე, ფაქტობრივად, ერთადერთი მასშტაბური მდგრადი კვლევა შიდასამეურნეო საქმიანობის შესახებ დროის განაწილების კვლევა იყო. ამ კვლევების ძირითადი მიზანი უბრალო აღწერა და რაოდენობის განსაზღვრა იყო, მაგრამ, მრავალი მეთოდოლოგიური სირთულის მიუხედავად, ისინი ხაზს უსვამდნენ სახლის საქმის საათების უზარმაზარ რაოდენობას, რომელიც ჯერ კიდევ სრულდებოდა, ძირითადად, ქალების მიერ. მაგალითად, კვლევებმა აჩვენა, რომ:

1. ამ საუკუნის განმავლობაში ქალების მიერ ნამუშევარი საათების რაოდენობა არ შემცირებულა. სრულ განაკვეთზე მომუშავე ბავშვებიანი დიასახლისის სამუშაო კვირა კვლავაც 60-80 საათამდე მერყეობს, როგორც სოფლის ასევე ურბანულ ზონებში (თუმცა ინდუსტრიაში სრულ განაკვეთზე დასაქმებული კაცი მუშების სამუშაო კვირა დაახლოებით 10 საათით შემცირდა და 40 საათზე ჩამოვიდა, პლუს ზეგანაკვეთური სამუშაო).

2. ამ საუკუნეში ცოლების (შიდემეურნეობაში, სხვა ქალებისგან განსხვავებით) მიერ შესრულებული სახლის საქმის წილი რეალურად გაიზარდა. შინამოსამსახურეებმა დატოვეს სახლები, ქალიშვილები კი ნაკლებს აკეთებენ. ამასთან, შიდასამეურნეო ტექნოლოგიის განვითარებამ უფრო მაღალი სტანდარტების დაწესება გახადა შესაძლებელი (მაგალითად, კვირის განმავლობაში სუფთა ტანსაცმლის რამდენჯერმე გამოცვლა). მექანიზაციით გამოწვეული დამატებითი სამუშაო ცოლებმა აიღეს თავზე. (მაგალითად, კაცები შეიძლება დაეხმარონ ჭურჭლის რეცხვაში, მაგრამ, თუ შიდე-მეურნეობაში არსებობს ჭურჭლის სარეცხი მანქანა, მოსალოდნელია, რომ ცოლი ჭურჭლის ჩალაგებისა და ამოლაგების მთელ სამუშაოს შეასრულებს).

3. კაცები არასდროს ასრულებენ ბევრ სახლის საქმეს. არ აქვს მნიშვნელობა, სად ცხოვრობენ – საფრანგეთში, ბრიტანეთში, აშშ-ში, რუსეთსა თუ შვედეთში. დაქორწინებული კაცები იმის ნახევარ საქმესაც კი არ აკეთებენ, რასაც დაუქორწინებელი კაცები, მაშინ, როცა დაქორწინებული ქალები ორჯერ მეტ საქმეს აკეთებენ, დაუქორწინებელ ქალებთან შედარებით. ის, რასაც დაქორწინებული კაცები აკეთებენ, ცოლეების „დახმარებად“ აღიქმება.

4. იმის მიუხედავად, რომ დასაქმებული ცოლების ქმრები პროპორციულად უფრო მეტ სახლის საქმეს ასრულებენ, ვიდრე დაუსაქმებელ ცოლებზე დაქორწინებულები, ეს თითქმის ყოველთვის იმის ბრალია, რომ ქალებს ნაკლები დრო რჩებათ სახლის სამუშაოს შესრულებისთვის მაშინ, როდესაც ანაზღაურებად სამუშაოსაც ასრულებენ და არა იმიტომ, რომ ეს კაცები სინამდვილეში მეტ სახლის საქმეს ასრულებენ.

5. ბოლოს, ქალებს კაცებთან შედარებით უფრო გრძელი სამუშაო დღეები აქვთ და უფრო მეტი სამუშაო საათი უწევთ მუშაობა, განსაკუთრებით, თუ სახლში ბავშვებიც არიან, ან ქალს ანაზღაურებადი სამუშაო აქვს.

მიუხედავად იმისა, რომ დროის განაწილების კვლევები ნამდვილად საინტერესო და მნიშვნელოვანია იმის წარმოსაჩენად, რომ ასე ნაქები „თავისუფალი დროის საზოგადოება“ ჯერ კიდევ ძალიან შორს არის და რომ ქმრებს და ცოლებს შორის სახლის საქმეს განაწილება ან რედისტრიბუცია არ მომხდარა, უფრო მნიშვნელოვანი კითხვები – სახლის საქმის თეორიული სტატუსის შესახებ – მხოლოდ ქალთა მოძრაობის მეორე ტალღის დაწყებასთან ერთად დაისვა, დაახლოებით 1970 წელს. შედეგად, მოსალოდნელი ჩამორჩენის შემდეგ ისეთი ექსპერტებიც კი, როგორც ჯ.კ. გალბრაითია (1973), საშინაო შრომის მნიშვნელობის აღიარებამდე მივიდნენ და მეტწილად აკადემიური სამყაროს გარეთ შექმნილი კონცეპტების გამოყენება დაიწყეს.

ამის შემდეგ ლიტერატურა სახლის საქმის შესახებ წლიდან წლამდე იზრდებოდა და იმ წერტილს მიაღწია, როდესაც სკოლების ფორმირება დაიწყო, თუმცა მისი ძირითადი ეკონომიკური მახასიათებლების შესახებ კონსენსუსი არსებობს:

- ის არის სამუშაო (რაც, რეალურად, მისი შესწავლის მთავარი მიზეზია);
- ის არის აუნაზღაურებელი (რის გამოც მისი სამუშაოდ აღიარება ისეთ საზოგადოებაში, როგორც ჩვენია, ავტომატურად კი არ მოხდა, არამედ სამეცნიერო აღმოჩენას უფრო წარმოადგენდა);
- მას, ძირითადად, ქალები ასრულებენ.

თუმცა ამ წერტილის მიღმა აზრთა სხვადასხვაობამ დაიწყო გაჩენა.

1. ზოგიერთი კვლევა ფოკუსირდება სახლის სამუშაოს სარგებელზე კაპიტალიზმისთვის – როგორც მე-3 თავში ვიხილეთ.

2. მიმდინარეობს დებატები იმის შესახებ, არის თუ არა სახლის საქმე „პროდუქტიული“ და იმაზეც, უკავშირდება თუ არა მისი აუნაზღაურებლობის ფაქტი სამუშაოს სპეციფიკურ ბუნებას (იმიტომ, რომ ხდება მისი მხოლოდ გამოყენება და არა გაცვლა). ამ თავში ვაჩვენებთ სხვადასხვა გაუგებრობას და შეცდომას, რომლებიც ამ დებატებს ახლავს.

3. არსებობს სახლის საქმის მონეტარული ღირებულების შეფასების სხვადასხვა მცდელობა, ოჯახისთვის (სხვადასხვა სამართლებრივ დავაში ან დაზღვევის მიზნებისთვის გადასახდელი კომპენსაციის რაოდენობის დადგენის თვალსაზრისით) ან მთლიანი ეროვნული პროდუქტის შეფასებისას მისი გათვალისწინების მიზნით. ამ თავში ამგვარ სამუშაოსთან დაკავშირებულ ზოგიერთ პრობლემასაც განვიხილავთ.

4. ზოგიერთმა ავტორმა აქცენტი დასვა „სამუშაოს“ ასპექტებზე „ამოცანების“ თვალსაზრისით და სახლის საქმის ბუნებისა და კომპონენტების ცვლილებასა (ხარშვისა და ქსოვის შემცირება და წმენდისა და ბავშვის მოვლის ზრდა) და საშინაო ტექნოლოგიების ისტორიას დააკვირდა.

5. სხვებმა იმაზე გაამახვილეს ყურადღება, თუ როგორ განსხვავდება სახლის საქმეზე დახარჯული დრო და მისი ჩამნაცვლებელი კომერციულად წარმოებული პროდუქტების ტიპები იმის მიხედვით, აქვთ თუ არა ცოლებს ანაზღაურებადი დასაქმება. ამასთან, ისინი ცხოვრების განმავლობაში მომხდარ ცვლილებებს დააკვირდნენ.

6. სხვები კი იმით დაინტერესდნენ, თუ რას განიცდიან ისინი, ვინც სამუშაოს ასრულებენ.

7. დაბოლოს, საინტერესო სამუშაო შესრულდა ქალისა და კაცის განცალკევებული „სფეროების“ იდეოლოგიებთან დაკავშირებით, მოინიშნა რა ცვლილებები, სახლის „კერძო სფეროსა“ და მის გარეთ მყოფი „საჯარო სფეროს“ რეპრეზენტაციებში, მე-19 და მე-20 საუკუნეებში: როგორ ხდებოდა სფეროების განსხვავება და როგორ ხორციელდებოდა მათი ცალ-ცალკე შენარჩუნების ან მათი რეინტეგრაციის მცდელობები.

ცხადია, ყველა ეს თემა ურთიერთდაკავშირებულია და ხშირად ზოგიერთი კვლევა რამდენიმე მათგანს ფარავდა. ჩვენი ფოკუსი სახლის საქმის აუნაზღაურებლობის ასპექტს – ანუ იმ ურთიერთობის ფორმას, რომელშიც სხვადასხვა (ცვალებადი) ამოცანა სრულდება – მიემართება და გამომდინარეობს მისგან. ვფიქრობთ, ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, რადგან, იმის მიუხედავად, რომ ამჟამად სახლის სამუშაოს მიმართ ინტერესი არსებობს და მას წიგნები და სტატიები ეძღვნება, ის, რასაც ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს, ბუნდოვანი რჩება. ეს არის სახლის საქმის დეფინიცია – რა არის ის, რასაც ეს მეცნიერები სწავლობენ. ამ პრობლემას სიტყვების „სახლის საქმე“ და „საშინაო საქმე“ შენაცვლებითი გამოყენება ართულებს.

ეს იმიტომ არ ხდება, რომ „სახლის საქმის“ მნიშვნელობა გადაუჭრელი კამათის საგანია. პირიქით, ეს უსიტყვო კონსენსუსის ბრალაა. არავინ მიიჩნევს საჭიროდ სახლის საქმის განმარტებას, რადგან მისი მნიშვნელობა თითქოს თავიდანვე ცხადია. ავტორები, ზოგადად, კრიტიკის გარეშე (ან რამდენიმე სანყისი კომენტარით) იღებენ ამჟამინდელ, ყოველდღიურ დეფინიციას, რომლის მიხედვით, „სახლის საქმე არის სამუ-

შაო, რომელსაც ცოლი სახლში ასრულებს“. მკაცრად თუ ვიმსჯელებთ, ეს მოითხოვს „სახლის“ განმარტებას (იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში სახლის საქმე გამოირიცხავს თუნდაც საყიდლებზე სიარულს, რომელიც სახლის გარეთ ხდება) და მეტის თქმას, იმ სიტუაციებისა და მდგომარეობის შესახებ, რომელშიც სამუშაო სრულდება. მაგრამ ისინი ფაქტობრივად პირდაპირ გადიან სალი აზრით განსაზღვრულ ამოცანათა სიაზე – საჭმლის კეთება, რეცხვა, წმენდა ა.შ. – და მეტ – ნაკლებად განცალკევებულ კატეგორიად ბავშვის, ავადმყოფებისა და მოხუცების მოვლას ამატებენ ხოლმე.

ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ ემპირიული დეფინიცია – ამოცანების სია რამდენად დეტალურადაც არ უნდა იყოს განსაზღვრული – შეიძლება დამაკმაყოფილებელი იყოს. ჩვენ ასევე არ გვაქვს ზუსტი წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ როგორ უკავშირდება ეს სია სახლის სამუშაოს ზოგადად შეთანხმებულ მახასიათებლებს (რომ ის არის აუნაზღაურებელი სამუშაო, რომელსაც ქალები ასრულებენ), რომლის იდენტიფიკაციაც ლიტერატურაში მოვახდინეთ. ცხადია, ის, რაც პრაქტიკულად შედის „სახლის საქმეში“, დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ ხდება სუბიექტის თეორიული ინტერპრეტაცია და ჩვენ გვჯერა, რომ ბევრი ჩიხი, რომელშიც დისკუსიებს შევყავართ, თავიდან იქნებოდა აცილებული შეთანხმების (ან ცხადი შეუთანხმებლობის) არსებობის შემთხვევაში, მის ძირითად თავისებურებებთან დაკავშირებით. ჩვენ გვჭირდება ფორმალური და არა ემპირიული დეფინიცია იმისა, რასაც ვიკვლევთ.

ამ მიმართულებით გადადგმული ნაბიჯი იქნება მსჯელობა სახლის სამუშაოს ზოგადად შეთანხმებული მახასიათებლებით დავიწყოთ – იმით რომ სამუშაო აუნაზღაურებელია და ქალების მიერ შიდეგმეურნეობაში ან მასთან დაკავშირებით სრულდება.

ამ მახასიათებლებთან შეჯახებისას უნდა დავსვათ ორი შეკითხვა:

1. ეს განმსაზღვრელი მახასიათებლები სახლში შესრულებულ მთელ სამუშაოს ფარავს?

(ა) მთელ ამ სამუშაოს ქალები ასრულებენ? (ბ) მთელი ეს სამუშაო აუნაზღაურებელია?

2. და ამის საპირისპიროდ, სახლის სამუშაოს ემპირიული დეფინიცია (ჩამოთვლილი ამოცანები) ქალების მიერ შესრულებულ მთელ აუნაზღაურებელ სამუშაოს ფარავს?

თითქოს ცხადია, რომ პასუხები შემდეგი უნდა იყოს:

1 (ა) *შინამეურნეობის შიგნით შესრულებული ყველა სამუშაო არ სრულდება მხოლოდ ქალების მიერ, კაცებიც და ბავშვებიც (და ზოგჯერ მოსამსახურეებიც) სამუშაოს გარკვეულ ნაწილს ასრულებენ.* მიუხედავად იმისა, რომ ქვეყნების, კლასებისა და შინამეურნეობების მიხედვით არსებობს განსხვავებები, დასავლეთში, ზოგადად, ქალები თითქმის სრულად ასრულებენ ისეთ საქმეებს, როგორებიცაა: სარეცხის რეცხვა, დაუთობა, კერვა, ბავშვის მოვლის უმეტესი ნაწილი, ავადმყოფებისა და მოხუცების მოვლა, ბავშვის განათლებასთან დაკავშირებული სამუშაოს უმეტესი ნაწილი, საჭმლის მზადების უმეტესი ნაწილი, ჭურჭლის რეცხვა, საყიდლებზე სიარული. კაცები და

ბავშვები კი ისეთ უცნაურ სამუშაოს ასრულებენ, როგორცაა: ნაგვის გატანა, მონეს-რიგება და ჭურჭლის რეცხვის რაღაც ნაწილი. კაცები ყოველთვის ასრულებენ სახლის და მანქანის ტექნიკურ სამუშაოებს, უვლიან ეზოს და ცხოველებს, მაგრამ ბევრი ავტორი თავის თეორიულ ანალიზსა და ემპირიულ კვლევებში ამას მხედველობაში არ იღებს (მაგალითად, ვიცით, რომ არ უნარმოებიან დროის განაწილების კვლევები, რომელიც მოიცავდა ბავშვების მიერ შესრულებულ სამუშაოს).

1 (ბ) *სახლის შიგნით შესრულებული მთელი სამუშაო არ უნდა ჩაითვალოს „აუნაზღაურებლად“ იმიტომ, რომ მის რაღაც ნაწილს საკუთარი სარგებელი აქვს.* მაგალითად, კაცების მიერ მანქანების შეკეთება მათი მუშაობით დაზოგილი ფულით კომპენსირდება. ამიტომ უფრო მეტად უნდა დავახარისხოთ, რას ნიშნავს „აუნაზღაურებელი“ და გადავარჩიოთ, ვინ ასრულებს აუნაზღაურებელ სამუშაოს, თუკი ასეთი სუბიექტი საერთოდ არსებობს.

2. *სახლის საქმის – ქალების მიერ შესრულებული აუნაზღაურებელი სამუშაოს – განმსაზღვრელი მახასიათებლები იმას გულისხმობს, რომ ამ ტერმინმა ბევრად მეტი უნდა დაფაროს, ვიდრე საქმლის მზადების, წმენდის, საყიდლების და ა.შ. კლასიკური სიაა.* „ქალების მიერ შესრულებული აუნაზღაურებელი სამუშაო“ ასევე მოიცავს რაღაცებს, რაც, ვინაშინ თუ განვიხილავთ, სახლთან კავშირში არ არის, ან „მატერიალურად“ პროდუქტიული არ არის, მაგალითად, ამოცანების მთელი სერია, რომელსაც ცოლები და დედები ასრულებენ ქმრებისა და ოჯახებისთვის – შვებულების ჩანიშვნა, ავადმყოფი ნათესავების მონახულება საავადმყოფოში, საოჯახო მაღაზიაში მუშაობა, მეზობლების დახმარება, მორალური მხარდაჭერა, ბავშვების წაყვანა სხვა ბავშვებთან სათამაშოდ, დაბადების დღისა და შობის მისალოცი ბარათების გაგზავნა და ა.შ. ასეთი სამუშაოები შინამეურნეობების მიხედვით განსხვავდება და მისი წევრების კონკრეტულ საჭიროებებზე, მათ საქმიანობაზე, სიმდიდრესა და ოჯახის უფროსის პრეფერენციებზე დამოკიდებული. ასეთი სამუშაო სახლის საქმეზე მეტადაა იგნორირებული და ჩვენი ერთ-ერთი ცენტრალური ინტერესი მისი ხილვადობის გაზრდაა.

ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ ტერმინოლოგიის დაზუსტებაა საჭიროა. **გამოვდივართ წინადადებით, გამოვიყენოთ ტერმინი – შიდასამეურნეო საქმე მთელი იმ სამუშაოს დასაფარად, რომელიც ნებისმიერი პირის (კაცის, ქალის ან ბავშვის) მიერ საშინაო ლოკაციებში ან მათთან კავშირში სრულდება.** ეს ტერმინი ამოცანების ფართო სპექტრს მოიცავს. რაკი ცოლების საქმის განხილვა საოჯახო ურთიერთობებში – როგორც ერთ მთლიანობაში – შესრულებული სამუშაოს კონტექსტში გვსურს, გამოვიყენებთ ტერმინს **საოჯახო საქმე, რათა მთელი ის სამუშაო მოვიცვათ, რომელსაც ოჯახის უფროსზე დაქვემდებარებული / დამოკიდებული პირები ასრულებენ**, იმის გათვალისწინებით, რომ ასეთი პირების უმეტესობა, რომლებიც დღეს ამ სამუშაოს ასრულებენ, არიან ქალები ცოლებისა თუ თანამცხოვრებლების სახით.

იმის განსამარტავად, თუ რატომ მივედით ამ დასკვნებამდე, დასაწყისისთვის რიგ პრობლემებს ვაჩვენებთ, რომლებსაც ეკონომისტები და სოციოლოგები სახლის საქმის ემპირიული დეფინიციის გამოყენების მცდელობებისას შეეჯახნენ. ამით იმედია, გავერკვევით სხვადასხვა ბუნდოვანებაში, მათ შორის იმაშიც, სინამდვილეში რა იგულისხმება „სახლის საქმეში“ და ამასთან, ნათელს გავხდით ჩვენივე პოზიციას.

სახლის საქმე აუნაზღაურებელი იმიტომ არის, რომ მასში რაღაც განსაკუთრებულია?

1970-იანი წლების ლიტერატურის დიდი ნაწილი გვთავაზობს, რომ ქალების მიერ შესრულებული სახლის საქმის აუნაზღაურებლობის მიზეზი ისაა, რომ შინამეურნეობაში წარმოებული საქონელი და მომსახურება რაღაც ფორმით განსხვავდება საოჯახო ბიზნესში (წვრილმანი სასაქონლო წარმოება) ან ეკონომიკის სხვა სექტორებში წარმოებული საქონლისა და მომსახურებისგან. ეს იმ მოსაზრებით აიხსნება, რომ სამუშაოს და, შესაბამისად, ადამიანებს, რომლებიც მას ასრულებენ, ფულით დომინირებულ ეკონომიკაში მცირე ღირებულება აქვთ ან საერთოდ არ აქვთ ღირებულება.

ჩვენ არ შევეწინააღმდეგებოდით ამ (ძირითადად, მარქსისტ) ავტორებს, თუ ისინი უბრალოდ განმარტავდნენ, რასაც ამბობენ – რომ სახლის საქმე (მისი უმეტესი ნაწილი) განსხვავდება დაქირავებული შრომისგან და მისი აუნაზღაურებლობის მიზეზი ისაა, რომ კაპიტალისტური წარმოების წესით არ სრულდება.

უმეტესი მათგანისგან თავს შორს მაშინ ვიჭერთ, როდესაც ამ მტკიცებას არ ვიყენებთ, როგორც შესავალს, იმ ნიშნების მოსახაზად, რომლითაც სახლის საქმე არ ჰგავს დაქირავებულ შრომას – და მერე არ უგულებელვყოფთ სახლის საქმეს ან მივიჩნევთ, რომ უკვე ვიცით, სინამდვილეში რას წარმოადგენს იგი. როგორც პირველ თავში აღვნიშნეთ, ჩვენი მიზანი ზუსტად იმ სამუშაოს კვლევაა, რომელსაც ქალები იმ შინამეურნეობისთვის ასრულებენ, რომელშიც ცხოვრობენ და წარმოების იმ წესის კვლევა, რომელშიც ამ სამუშაოს ასრულებენ.

თუმცა იმ ავტორების უმცირესობასაც ვეწინააღმდეგებით, რომლებსაც ჰქონდათ მცდელობები, ეჩვენებინათ, რა არის განსაკუთრებული ან სპეციფიკური სახლის საქმეში (და რით აიხსნება მისი აუნაზღაურებლობა), რადგან არ ვეთანხმებით მათ ანალიზს. ისინი აცხადებენ, რომ სახლის საქმე განსაკუთრებულია:

- იმიტომ, რომ არაპროდუქტიულია;
- ან იმიტომ, რომ ის მოხმარებისთვის სრულდება და არა წარმოებისთვის;
- ან იმიტომ, რომ ხდება მისი გამოყენება და არა გაცვლა.

როგორც შემდეგ ვაჩვენებთ, ჩვენთვის, ამ ჰიპოთეზებიდან არც ერთია მისაღები.

არის თუ არა სახლის საქმე განსაკუთრებული იმიტომ, რომ ის არაპროდუქტიულია?

ოჯახის შესახებ ნაშრომებში ორი თემა მეორდება: პროდუქტიული ოჯახის წარსულს ჩაბარება; და ეგრეთ წოდებულ, წარსულის პროდუქტიულ ოჯახებში ურთიერთობების, განსაკუთრებით კი ქალების სტატუსის იდეალიზაცია. მაგალითისთვის, განვიხილოთ შემდეგი ტენდენციური ამონარიდი:

„თუ მაშინ [მეთექვსმეტე საუკუნეში] ქალები ქმრების კაპრიზებსა და მოთხოვნებს ექვემდებარებოდნენ – როგორც ეს უმეტეს შემთხვევაში დღესაც ხდება – არსებობდა ერთი არსებითი განსხვავება. ინდუსტრიულ რევოლუციამდე ქალები ეკონომიკური

ერთეულის (ანუ ქმრისა და ცოლის) ერთ ნაწილს წარმოადგენდნენ. სახლში შრომის იმგვარი დანაწილება, როგორც ის კაპიტალიზმა შექმნა და შეინარჩუნა, მაშინ უცნობი იყო. სახლი და სამუშაო განუყოფლად იყო ურთიერთდაკავშირებული. ხშირად კაცები და ქალები სახლში მუშაობდნენ, ამიტომ სახლი წარმოებითი ერთეული იყო. „სახლი და მის გარეთ არსებული სამყარო ერთი მთელი იყო; ნამდვილი ცხოვრება საშინაო იყო. მისი მიზანს მტრულ გარემოში გადარჩენა წარმოადგენდა და საზოგადოების თითოეული წევრის უნარსა და ძალისხმევაზე იყო დამოკიდებული, მათი სქესის ან ასაკის მიუხედავად.

მე-17 საუკუნის შუა პერიოდამდე სახლის საქმის აღწერა ქალის ცხოვრების მთელი სპექტრის აღწერას ნიშნავს: ის არ იყო სეგმენტებად დაყოფილი, იზოლირებული, განმარტოებული. „შრომა იყო ხილული და მას ყველა აღიქვამდა, როგორც ქმრის ან მამის შრომის აუცილებელ (თუმცა ნაკლებად მნიშვნელოვან) დანამატს. სოფლის ოჯახში ქალის საქმე იყო დამქანცველი და დაუსრულებელი, მაგრამ ასევე კრეატიული, პროდუქტიული და პასუხისმგებლობით სავსე“ (Mackie and Pattullo 1977: which includes quotations from Comer 1974 and Gardiner 1975, ხაზგასმა ეკუთვნის ავტორს).

ეს ციტატა ამჟღავნებს რიგ იდეებს, რომლებიც შემდეგნაირად შეიძლება შევამდგს:

1. ოჯახი „ოდესღაც“ (მეთექვსმეტე, მეჩვიდმეტე ან მეთვრამეტე საუკუნეში, გააჩნია ავტორს) პროდუქტიული ერთეული იყო.
2. ის აღარ არის პროდუქტიული.
3. ყოფილი პროდუქტიული ოჯახი ევალიტარული (ან შედარებით ევალიტარული) იყო იმიტომ, რომ ის პროდუქტიული იყო და იმიტომ, რომ ოჯახის წევრები მხარდამხარ მუშაობდნენ და შეეძლოთ ერთმანეთის შრომის მნიშვნელობა დაენახათ და ეცნოთ. ალის კლარკი, მაგალითად, თავის კლასიკურ ნაშრომში მეთექვსმეტე საუკუნის ინგლისის ქალების შესახებ, საუბრობს მაშინდელ „უხემ სამართლიანობაზე“ ქალებსა და კაცებს შორის, როდესაც ისინი „ახლოს იყვნენ მიწასთან“. ოჯახი ტრანსფორმირდა, როდესაც მისი რესურსი ინდივიდების გასამრჯელო გახდა, საოჯახო ფერმის ან სახელოსნოს მიერ წარმოებული პროდუქციის მაგივრად.
4. ინდუსტრიულმა კაპიტალიზმმა ოჯახს პროდუქტიულობა დააკარგვინა. მან წარმოება სახლის გარეთ, ქარხნებში გაიტანა და ოჯახის შიგნით უთანასწორობა გამოავლინა (ან ძალიან გაზარდა).
5. როდესაც ქალები სახლში დარჩნენ, მათ დაკარგეს სტატუსი (სოციალური აღიარება), რომელიც მწარმოებელურ ფუნქციას ებმოდა.
6. ამას შეიძლება კიდევ ერთი გავრცელებული აზრი დაემატოს: ახლა ოჯახი თავისუფალი დროის მოხმარების გარშემო ერთიანდება.

ამ იდეებს ბევრი ავტორი იზიარებს. ისინი შინაგანად თანმიმდევრული, მაგრამ მცდარია.

იდეა (ნომ. 2 და 4), რომ კაპიტალიზმმა გაანადგურა საოჯახო შინამეურნეობის მწარმოებლური ფუნქცია, ფაქტობრივად, არასწორია. მან საზოგადოებაში წარმოების ბევრი სხვა ადგილი/ერთეული შექმნა და შესაბამისად, შინამეურნეობები, როგორც ლოკაციები, წარმოების მთავარ ერთეულს აღარ წარმოადგენდნენ. თანმდევი ინდუსტრიალიზაცია იმას ნიშნავდა, რომ ოდესღაც შინამეურნეობაში საოჯახო შრომით წარმოებული ბევრი საქონლისა და მომსახურების წარმოება ქარხნებში დაქირავებული მშრომელების მიერ დაიწყო (დამატებით, ან თითქმის ექსკლუზიურად), მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საოჯახო შინამეურნეობები აღარაფერს აწარმოებდნენ.

ამის მაგივრად, უმეტესი მათგანი ახლა აწარმოებს მთელ რიგ, თუმცა უწინდელთან შედარებით ნაკლები სახეობის საგნებს, მაგრამ ეს საგნები ახლა უფრო მაღალი სტანდარტით იწარმოება. მაგალითად, სუფთა, თბილი და მოწესრიგებული ოთახები, სადაც ყურადღება კომფორტს და დეკორს ეთმობა; უფრო კომპლექსური კერძები, სხვადასხვა ფორმის მომზადების წესით და საჭმელით. საოჯახო შინამეურნეობები საშინაო საქონლის შესყიდვით და პრეზენტაციით ფართო სპექტრის პირად მომსახურებას უზრუნველყოფენ, რაც სიყვარულის გამოხატვის მნიშვნელოვან საშუალებად იქცა (მაგალითად, შვილების სიყვარულს იატაკის სანმენდი საშუალების იმ ბრენდების ყიდვითა და გამოყენებით ვაჩვენებთ, რომლებიც ანტიბაქტერიული მოქმედებით გამოირჩევა). ამასთან, ზოგიერთი წარმოება, რომელიც ერთ დროს შინამეურნეობებიდან ქარხნებში გადავიდა, ხელახლა ინერგება შინამეურნეობებში (მაგალითად, სარეცხის რეცხვა, ეკონომიისა და მოსახერხებლობის გამო; საკვების შენახვა, გაყინვის გზით; პურისა და ნამცხვრის ცხობა, უმაღლესი ხარისხის მისაღებად). არც ის უნდა დაგვაკვიწყდეს, რომ ბევრი ოჯახი ჯერ კიდევ (ან კვლავაც) ბაზარზე გასაყიდი საქონლისა და მომსახურების მწარმოებელ ერთეულად რჩება (იხ. მე-5 თავი).

იდეა (ნომ. 5), რომ სწორედ ქალების მწარმოებლური როლის დაკარგვამ – მათ შორის, მეცხრამეტე საუკუნის იდეოლოგიის გაძლიერებამ, რომელიც ქალებისგან სახლში ყოფნას და უმოქმედობას მოითხოვდა – ქალების სტატუსის დაკარგვა გამოიწვია, ყურადღების მიღმა ტოვებს იმ ფაქტს, რომ იმ პერიოდის ჯენტლმენებსაც არ მოეთხოვებოდათ მუშაობა. მეცხრამეტე საუკუნის ჯენტლმენი სტატუსი იმით იძენდა, რომ არ ჰქონდა ანაზღაურებადი დასაქმება და ამის ნაცვლად, საკუთარი მიწის გაქირავებით ან ინვესტიციებიდან მიღებული შემოსავლით ცხოვრობდა, დროს კი ნებაყოფლობით აქტივობებში (მაგალითად, ბუნებისმეტყველების სწავლაში) ხარჯავდა. ეს იდეა ასევე არ ითვალისწინებს მტკიცებულებას, რომ მეცხრამეტე საუკუნის ქალბატონები სახლში უსაქმოდ ყოფნისგან შორს იყვნენ: ისინი ბევრს მუშაობდნენ ქალური ამოცანების შესასრულებლად, რაც მოიცავდა: მსახურების მენეჯმენტს; ოჯახის სტატუსის შენარჩუნებას და გაუმჯობესებას, სხვადასხვა სოციალური აქტივობის საშუალებით და კაცებისთვის სიამოვნების მინიჭებას.

იდეა (ნომ. 4), რომ მწარმოებლური ფუნქციის დაკარგვის გამო, ოჯახი არაეგალიტარული და თავისი წევრების მიმართ მჩაგვრელი გახდა; ან, რომ ამის გამო, დაქვემდებარებულებმა სტატუსი დაკარგეს, აჩვენებს თანამედროვე და წარსული დროის ოჯახის (და სხვა საწარმოო ერთეულების) შესახებ ცოდნის ნაკლებობას. არის თუ არა გლუხების ფერმები პატრიარქალური? არის თუ არა პროდუქტიული საწარმოო ქარხნები იერარქიული? რას ვიტყოდით საოჯახო ბიზნესებთან დაკავშირებით? კარგი იქნება, თუ პოპუ-

ლარული ისტორიკოსები მეტ ყურადღებას დაუთმობენ თანამედროვე წვრილმანი საქონლის მწარმოებელი ოჯახების ფუნქციონირების შესწავლას, რასაც შეუძლია უფრო ადრინდელი პერიოდების შესახებ ცოდნაც მოგვცეს. ასეთ ოჯახებში (მაგალითად, საბაზრო მეზღვეები, პატარა მაღაზიის მეპატრონეები, პატარა სასტუმროების მეპატრონეები) დღეს ქალები კვლავაც მუშაობენ ბაზარზე გასაყიდი საქონლისა და მომსახურების წარმოებლად, მაგრამ მათი სტატუსი სხვა ოჯახების ცოლების სტატუსზე მაღლა არ დგას (რაც იმას ნიშნავს, რომ მათგან არ განსხვავდება). ბარის მეპატრონის ცოლს, რომელიც ბარში გასაყიდ საჭმელს ამზადებს, „საშინაო ცხოვრებაში“ მისი „გამორჩეული ქალური უნარების“ (Ehrenreich and English 1979:12) წყალობით, იმაზე მეტ „ღირსება“ არ აქვს, ვიდრე სხვა კაცის ცოლს, რომელიც მხოლოდ ბავშვების მოვლასა და ბარის გემოთ მონაწილეობის სახლის სისუფთავებზე ზრუნავს.

გემოთ ხსენებული იდეის საწინააღმდეგოდ, საოჯახო შიდეგმეურნეობა იყო (და არის) იერარქიული, ზუსტად იმიტომ, რომ წარმოების ერთეულია: ის შედგება ურთიერთობებისგან, რომელიც ერთ ადამიანს საშუალებას აძლევს, ისარგებლოს მეორე ადამიანის (ან ადამიანების) შრომით მიღებული საქონლით ან მომსახურებით.

წინარეკაპიტალისტური ოჯახის ცოლებისთვის თანასწორობის ან მაღალი სტატუსის მიწერა თანამედროვე და ისტორიულ მასალაზე დაკვირვებიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ ინტერესიდან, რომ ინდუსტრიულ კაპიტალიზმს დაეკისროს პასუხისმგებლობა (ყველა) ამჟამინდელ ბოროტებაზე, რომელიც სახლის საქმეს/და ქალების ჩაგვრას ახლავს თან. იგივე ინტერესი უდევს საფუძვლად პირველ ფაქტობრივ ცდომილებას (იდეები 1 და 2). პირველი სამი მტკიცებიდან ყველა გულისხმობს წარმოების გედმინენით კლასიკურ დეფინიციას, რითაც ამ უკანასკნელს იმით შემოსაზღვრავენ, რაც დღეს როგორც ბურჟუა, ასევე მარქსისტი ეკონომისტების მიერ წინასწარა დახარისხებული.

წარმოების ეს დეფინიცია დაიყვანება განაცხადამდე რომ,

პროდუქტიული = გაცვლადი ბაზარზე, ან

პროდუქტიული = წარმოებული დაქირავებული შრომის საშუალებით, შესაბამისად, გედმეტი ღირებულების წყარო = პროდუქტიული კაპიტალიზმისთვის.

ეს მტკიცებები სუბსტანციალისტური, აისტორიული და ეთნოცენტრისტულია. ისინი სუბსტანციალისტურია, რადგან სხვა რაღაცებთან ერთად გულისხმობს, რომ საგნების პროდუქტიულობა ან არაპროდუქტიულობა საგნების თანდაყოლილი მახასიათებელია, რომლებიც, მათი ფიზიკური ყოფნიდან გამომდინარეობს, ანუ იმ ფაქტიდან, რომ ისინი კონკრეტული სახის მომსახურებას ან ხელშესახებ ობიექტს/სუბსტანციას (აქედან გამომდინარეობს სახელწოდებაც) წარმოადგენენ და არა იმ სოციალური ურთიერთობიდან, რომელშიც აღნიშნული მომსახურება ან საქონელია ჩასმული (რაც გულისხმობს, რომ ან წარმოებულია ან გავრცელებული).

თავად სუბსტანციალიზმი კი აისტორიულობიდან და ეთნოცენტრიზმიდან გამომდინარეობს: ანუ სოციალური ურთიერთობებისა და მათი სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა საზოგადოებაში განსხვავებულობის გაუაზრებლობიდან.

გარდა ამისა, სუბსტანციალიზმი თავად ინვესს აისტორიულობას და ეთნოცენტრიზმს იმის მტკიცებით, რომ „პროდუქტიული“ საგნები ბუნებით პროდუქტიულია; ის, იქ და მაშინ პროდუქტიულად მიჩნეული საგნების კატალოგს უკან, სხვა ისტორიულ პერიოდებსა და თანამედროვე კულტურებზე პროეცირებს, ვინაიდან მათ აქ და ახლა ამგვარად აღწერენ.

შესაბამისად, როგორც ტიპური მაგალითი, ავტორები, რომლებიც ამას ამტკიცებენ, ფიქრობენ, რომ, რაკი ქალები წარსულში ახვედნენ მატყლს, ამზადებდნენ ნართს და ნაჭერს, ოჯახის შესამოსად ან ქმრებისთვის, შუამავლებზე გასაყიდად, ეს მაშინ მიიჩნეოდა და ფასდებოდა, როგორც „პროდუქტიული“ სამუშაო, იმიტომ რომ დღესდღეობით რთვა და ქსოვა პროდუქტიულ საქმიანობად მიიჩნევა.

ისინი არ აღიარებენ, რომ, პირიქით, რთვა და ქსოვა პროდუქტიულად იმიტომ მიიჩნევა, რომ მათი წარმოების წესი შეიცვალა. რთვა და ქსოვა თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებებში თითქმის ექსკლუზიურად კონკრეტული სახის წარმოებით სოციალურ ურთიერთობებში ხდება – დაქირავებული შრომით კაპიტალის სასარგებლოდ. ეს ხდის მათ „პროდუქტიულს“. ავტორები მხედველობაში არ იღებენ შესაძლებლობას, რომ ქალების მიერ ოჯახში შესრულებული ესა თუ ის ამოცანა, რომელიც ახლა პროდუქტიულად ან ღირებულად განიხილება, იმ დროს შეიძლება არაპროდუქტიულად და ნაკლები ღირებულების მქონედ განიხილებოდა; ისევე, როგორც, იმავე მიზეზით, სახლის სამუშაო დღეს ზოგადად არაპროდუქტიულად და ნაკლები ღირებულების მქონედ ითვლება.

ქალების პოზიციის გასაგებად უნდა გამოვიყენოთ წარმოების უფრო ფართო დეფინიცია (იხ. თავი 1) – ის, რომელიც მოიცავს ყველა სამუშაოს „რომელიც აწარმოებს ან ზრდის სიმდიდრეს ან ღირებულებას“ (*ოქსფორდის მოკლე ლექსიკონი*) და ყველა საქონელი და მომსახურება, რომელიც სოციალურად სასარგებლოა“ (Gardiner 1976:111).

შესაძლებელია, რომ კაპიტალიზმის ზრდამ და მისი ღირებულებების ჰეგემონიამ (სახელდობრ, მხოლოდ დაქირავებული შრომის დაფასება ან არსებობის აღიარებაც კი) ქალების/ოჯახზე დამოკიდებული პირების პოზიციის გაუარესება გამოიწვია, მაგრამ ჩვენთვის ეს ემპირიულ კითხვას უფრო ჰგავს, რომელზეც დამაკმაყოფილებელი პასუხი ჯერ არ გაცემულა – უმეტესწილად იმიტომ, რომ იშვიათად თუ დაუსვამთ საკითხი მართებულად. ის უბრალოდ, ჭეშმარიტებად აღიქმებოდა. სარწმუნოა, რომ ქალებზე ცუდად იმოქმედა ბაზრიდან მათი გამორიცხვის შეცვლილმა მნიშვნელობამ (და გაზრდილმა სიმკაცრემ), როდესაც ეკონომიკის ეს არეალი ფართოვდებოდა (იხ. ჰარტმანი მე-3 თავში). მაგრამ ეს განვითარებადი კაპიტალიზმის ბრალი იყო თუ შევიწროებული პატრიარქატის? ნებისმიერ შემთხვევაში, იმაზე დავა მაინც ღირს, რომ დღეს, კაცები მათი ცოლების/მათზე დამოკიდებული პირების შრომას (მიუხედავად იმისა, რომ სამუშაო უმეტესწილად მხედველობის არეალის მიღმა სრულდება) იმაზე მეტად (ან ნაკლებად) აფასებენ, ვიდრე საკუთარი დაზგასთან მჭდარი, „საქმოსანი“ ცოლით და ბავშვებით გარშემორტყმული, ფეიქარი აფასებდა.

თუ ახლა ცოლების საქმე განსხვავებულად ფასდება (და ჩვენ ჯერ კიდევ გვჭირდება ამაში დარწმუნება), ეს ნამდვილად არ მომხდარა მათ მიერ განსხვავებული ამოცანების შესრულების გამო ან იმიტომ, რომ მათი სამუშაო არაპროდუქტიული გახდა.

მაშინ, როდესაც ოპერაციები, რომლებიც ადრე სახლის საქმის ნაწილი იყო (მაგალითად, პურის გამოცხობა) ან რომელიც კვლავაც სახლში სრულდება (მაგალითად, ტანსაცმლის კერვა, სადილის მზადება ან ავადმყოფების მოვლა) სახლის გარეთ ინაცვლებს ან იმ ადამიანებისთვის სრულდება, რომლებიც ოჯახის წევრები არ არიან, ისინი პროდუქტიულად მიიჩნევა. მცხოვრებლები, მკერავები, ტანსაცმლის მაღაზიები, რესტორნები, ექთნები საავადმყოფოები ყიდნიან შრომას, რომელიც სახლში ანაზღაურების გარეშე სრულდებოდა და სრულდება. ეს მრეწველობა და ანაზღაურებადი სერვისები მთლიანი ეროვნული წარმოების შემადგენელ ნაწილად მიიჩნევა (ის შედის მთლიან ეროვნულ პროდუქტში) და ინდივიდები, რომლებიც ამ სამუშაოს ასრულებენ მწარმოებლებად მიიჩნევიან. იგივე არ ხდებოდა (და არ ხდება), როდესაც საქონელი და მომსახურება საოჯახო შრომით იწარმოებოდა (ან იწარმოება).

შესაბამისად, სახლის სამუშაოს აუნაზღაურებლობა არ არის დამოკიდებული ამოცანების სპეციფიკურ ბუნებაზე იმიტომ, რომ ყველა საქონელი და მომსახურება, რომელიც სახლში იწარმოება, შეიძლება ბაზარზე იყიდებოდეს (ანუ ისინი ანაზღაურებადი ფორმითაც არსებობს). ამასთან, ის არ არის დამოკიდებული კონკრეტულ ადამიანზე, რომელიც მას ასრულებს. როდესაც ეს ინდივიდი სამუშაოს, რომელსაც ოჯახში ასრულებს, ოჯახის გარეთ შეასრულებს (მაგალითად, ექთანი), მას (ქალს ან კაცს) ამ სამუშაოსთვის გადაუხდიან. **აუნაზღაურებლობა, როგორც სახლის საქმის სპეციფიკური მახასიათებელი, დამოკიდებულია იმ ფაქტზე, რომ მისი შემადგენელი ამოცანები კონკრეტულ ურთიერთობაში სრულდება, ურთიერთობაში რომელშიც ადამიანები, რომლებიც სამუშაოს ასრულებენ, მათი პრაქტიკული, ემოციური, სექსუალური ან რეპროდუქციული შრომის ნაყოფს არ ფლობენ.** ან, უფრო ფორმალურად რომ დავსვათ საკითხი, აუნაზღაურებლობა სამუშაოს კონკრეტულ წარმოებით ურთიერთობებში შესრულებაზე დამოკიდებულია. მეტწილად, დღესდღეობით, ეს ამოცანები ქალების მიერ ქორწინებაში სრულდება. სწორედ ეს ურთიერთობა წარმოაჩენს ამოცანებს (და მათ შემსრულებელს) „არაპროდუქტიულად“ და არა მათი (ან მისი (ანუ ქალის)) ბუნება. თუ კაცი ცოლად თავის დამლაგებელს ან სექსმუშაკს მოიყვანს, იგივე ქალი და იგივე სამუშაო უცებ აუნაზღაურებელი და „არაპროდუქტიული“ გახდება.

არის თუ არა სახლის სამუშაო განსაკუთრებული იმის გამო, რომ ის მოხმარებისთვის სრულდება და არა წარმოებისთვის?

სახლის საქმის შესახებ ლიტერატურაში გავრცელებული დამაბნეველი არგუმენტების მეორე ვარიანტი სახლის საქმის აუნაზღაურებლობას იმას უკავშირებს, რომ ეს საქმე ემსახურება მოხმარებას და არა – წარმოებას. ბევრ შემთხვევაში, ის უბრალოდ თამამად აცხადებს, რომ ოჯახები წარმოებიდან მოხმარებაზე გადავიდნენ და თითქოს მეტის თქმა არც იყოს საჭირო, რადგან ყველაფერი, რაც მოხმარებას ეხება, ავტომატურად აღიქმება, როგორც აუნაზღაურებელი. მაგრამ სხვა ავტორები, რომლებიც იმავე თემაზე უფრო დახვეწილად წერენ, ღირებულ საკითხებს წამოჭრიან იმის შესახებ, თუ რა ფორმებით შეცვალა (და ხშირად გაზარდა) გვიანდელმა კაპიტალიზმმა და კეთილდღეობის სახელმწიფომ დიასახლისების მიერ შესრულებული სამუშაო. ისინი ყურადღებას ამახვილებენ იმაზე, რომ როდესაც ქალები ოჯახის წევრებთან ერთად მიდიან სუპერმარკეტებში ან საავადმყოფოების ამბულატორიულ დეპარტა-

მენტებში, ისინი ასრულებენ იმ სამუშაოს („მოხმარების სამუშაოს“), რომელსაც ადრე (საშუალო კლასისთვის მაინც) ოჯახის სურსათით მოვაჭრეები, ოჯახის ექიმები ასრულებდნენ. პირველი იღებდნენ შეკვეთებს, ათავსებდნენ ყუთში და მიჰქონდათ სახლში, მეორე კი პაციენტებს სახლში სტუმრობდნენ.

თუმცა, სამწუხაროდ, ასეთი მიდგომა დიქტომიის წარმოებით განაგრძობდა ოჯახის შიგნით არსებული ურთიერთობების გაბუნდოვანებას:

- ანაზღაურებადი სამუშაო = შრომა = წარმოება (ბაზარზე აკუმულაციის პროცესი)
- ქალის სამუშაო ანაზღაურებადი სამუშაო ძალის გარეთ = მოხმარება = რეპროდუქცია (სახლში ადამიანების მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება საკვებზე, დასვენებაზე, თავშესაფარსა და ა.შ.)

ამ გაუგებრობაში გასარკვევად იმ საზღვრის ბუნდოვანი ბუნების ჩვენება საჭირო, რომელიც, ჩვეულებრივ, წარმოებასა და მოხმარებას შორის არის ხოლმე გავლებული. ამის გაკეთება ყველაზე კარგად შეიძლება, თუ დავაკვირდებით ისეთი ოჯახების თანამედროვე მაგალითებს, რომლებიც აღიარებულები არიან მწარმოებლებად პირადი მოხმარებისთვის, როგორებიცაა პატარა ფერმები და თუ შემდეგ არგუმენტს გავავრცელებთ დანარჩენ მოსახლეობაზე.

დღეს ევროპის ბევრ პატარა ფერმაში, ბოსტნებსა და ხეხილის ბაღებში ოჯახის წევრები საკმაოდ ბევრ საქონელსა და მომსახურებას პირადი მოხმარებისთვის აწარმოებენ; ანუ ოჯახი თავისი ნაწარმის დიდ ნაწილს პირდაპირ იყენებს, თუმცა, რასაც აწარმოებს, რეალიზებას ექვემდებარება: შესაძლებელია ნაწარმის ბაზარზე გატანა და გაყიდვა, ოჯახის მიერ მოხმარების ნაცვლად; ამიტომაც ეკონომისტები, რომლებიც ეროვნულ ანგარიშებს ადგენენ, ფერმებში წარმოებულსაც და ფერმებში მოხმარებულსაც ამ საქმიანობით დაკავებული ადამიანების შემოსავლის ნაწილად და საერთო ეროვნული წარმოების ნაწილად მიიჩნევენ (ამიტომაც ითვალისწინებენ მას მთლიანი ეროვნული პროდუქტის გამოთვლისას).

ასეთ გარემოებებში, სადაც მწარმოებელი და მომხმარებელი ერთი და იგივეა, ცხადი ხდება, რომ წარმოებასა და მოხმარებას შორის უწყვეტობა არსებობს. ასეთი ოჯახები ხორბალს თესენ, რომ მარცვლეულის რაოდენობა გაზარდონ; რასაც მკიან, ფქვილს, რადგან მარცვლეს ვერ შეჭამენ და ფქვილს ხალავენ, რადგან ასე უკეთესი გემო აქვს და უფრო ადვილად მოსანელებელია. ამ ოპერაციებიდან არც ერთია სასარგებლო მეორის გარეშე, რადგან მათი მიზანი საბოლოო მოხმარება, პურის ჭამაა. ნახევრ გზაზე გაჩერება აბსურდი იქნებოდა.

არადა, ექსპერტებიც და მოყვარულებიც თავიანთ გამოთვლებში სწორედაც რომ ნახევარ გზაზე ჩერდებიან, რადგან მხოლოდ პროცესის ნაწილს განიხილავენ წარმოებად. ისინი საწყის ეტაპებს, ხორბლის დაფქვის ჩათვლით, „პროდუქტიულად“ მიიჩნევენ, მაგრამ პროცესის დარჩენილ ნაწილს (პურისა და ღვებელის ცხობას) აღწერენ, როგორც „არაპროდუქტიულს“ ან „სახლის საქმეს“ ან „მოხმარებისთვის გამოყენებადს“.

თუმცა, ცხადია, ან ადამიანების მიერ საკვების მოსამზადებლად განეული მთელი სამუშაოა პროდუქტიული, ან საერთოდ არ არის პროდუქტიული? უკანასკნელი ალტერნატივა ნამდვილად აბსურდულია, იმიტომ რომ ხორბალი, რომელსაც ფერმერის ოჯახი ზრდის, გადაამუშავებს და ჭამს, შეიძლება გაიყიდოს (თუმცა, ასეთ შემთხვევაში, იგი უნდა ჩანაცვლდეს ბაზარზე ნაყიდი ეკვივალენტი საკვებით) – წარმოება ბაზრისთვის კი ერთმნიშვნელოვნად „წარმოებაა“.

როდესაც ფერმერები სპეციალიზაციას იწყებენ და მხოლოდ ერთი ან ორი სახის მოსავალს აწარმოებენ ან მხოლოდ ერთი სახის ცხოველს ზრდიან, ისინი ცხადია, თითქმის ყველაფერს ყიდიან, რასაც აწარმოებენ და სხვადასხვა ბოსტნეულსა და ხორცს ყიდულობენ, რადგან ატმებისა და წინილებისგან შედგენილი დიეტა, რბილად რომ ვთქვათ, მონოტონურია. ეს კიდევ უფრო აშკარაა, როდესაც საოჯახო სანარმო ისეთ საგნებს აწარმოებს (მაგალითად, დეკორატიულ მცენარეებს ან საქონლის საკვებს), რომლებსაც ოჯახის წევრები საერთოდ ვერ მოიხმარენ; პრინციპი იგივე რჩება, როდესაც ფერმერობიდან სხვა საქონლისა და მომსახურების საოჯახო წარმოებაზე (მაგალითად, ხელოსნებისა და პატარა მალაზიების მეპატრონეების შემთხვევაში) და სხვა ოჯახებზე გადავინაცვლებთ, რომლებიც საქონელსა და მომსახურებას საერთოდ არ ყიდიან, მაგრამ ყიდიან ოჯახის ზოგიერთი წევრის შრომას.

ასეთი გადანაცვლებისას, მეტწილად თვითკმარი საოჯახო მეურნეობებიდან ოჯახებზე, რომლებიც სპეციალიზებულ საქონელს, მომსახურებას ან შრომას ყიდიან, ის ფაქტი, რომ ყველა წარმოების საბოლოო მიზანი მოხმარებაა, იფარება ხოლმე იმიტომ, რომ პროდუქცია ორჯერ უნდა გაიცვალოს, ვიდრე მოიხმარენ. ადამიანებმა პროდუქცია ან სამუშაო ძალა უნდა გაყიდონ და შემდეგ იყიდონ საქონელი, რომელსაც პირდაპირ ან უფრო ხშირად მათზე შემდგომი სამუშაოს განევის შემდეგ მოიხმარენ.

უწყვეტობას, წარმოებასა და მოხმარებას შორის, არღვევს არა ის ფაქტი, რომ მოხმარების საბოლოო მიზნის მისაღწევად საჭირო ზოგიერთი აქტივობა არაპროდუქტიულია, არამედ ის, რომ წარმოების სპეციალიზების დროს, მოხმარება გაცვლით არის გაშუალებული.

დღეს დასავლეთში შინამეურნეობების უმეტესობა ნედლ საკვებ მასალას ძალიან ცოტა რაოდენობით აწარმოებს, თუმცა ბაღების ან იჯარით გაცემული ნაკვეთების მფლობელები არცთუ ისე უმნიშვნელო რაოდენობას აწარმოებენ. შესაბამისად, მათ არჩევანი უნდა გააკეთონ არა გაყიდვასა და კონკრეტული პროდუქტის ჭამას შორის, არამედ საკვების ნედლი ფორმით შესყიდვას, მასზე მოხმარებისთვის საჭირო სამუშაოს განევის და მის მზა ფორმით ყიდვას, მწარმოებლის ან მიმწოდებლის მიერ საკუთარ საქონელზე მიმატებული ზედმეტი (საბაზრო) სამუშაოსთვის (ანუ ღირებულებების) გადახდას შორის. როგორც წესი, უკანასკნელს ამჯობინებენ ხოლმე.

ვინმეს შეიძლება ეთქვას, რომ შიდემეურნეობა საბოლოო მოხმარების საქონელს თავად აწარმოებს, ისევე, როგორც ფირმა აწარმოებს საბოლოო საქონელს. ამისთვის შიდემეურნეობა ძირითადად იყენებს სამუშაოს (სახლის საქმეს), ტექნიკას (გრძელვადიანი მოხმარების საქონელს) და ნედლეულს (შუალედურ პროდუქციას, რომელსაც მწარმოებელი ფირმებისგან პირდაპირ ყიდულობს), რომელიც თავად შინამეურნეობის მიერ ტრანსფორმირდება გარკვეული რაოდენობის შრომისა და კაპიტალის

გამოყენებით. თუ ასე შევხედავთ, შიდემეურნეობა მხოლოდ იმით განსხვავდება ბინესიგან, რომ ის წარმოებას (რომელიც ფირმის ერთადერთი ფუნქციაა) მოხმარების აქტივობასაც ამატებს (Wolfesperger 1970:20 თარგმანი ჩვენი).

მაშასადამე, რადგან მზა საკვებისა და გარეთ კვების ხარჯი ამ საუკუნეში მნიშვნელოვნად გაიზარდა (აშშ-ში ყოველი მეოთხე გარეთ სადილობს), საფრანგეთის შინამეურნეობების მიერ საკვებზე განეული ხარჯის უმეტესი ნაწილი კვლავაც ძირითადად ნედლ მასალაზე მოდის. ეს ოჯახის ბიუჯეტის მთავარ საგანს შეადგენს და სუფთა შემოსავლის 50-80 პროცენტს იკავებს.

მიზეზი, რის გამოც „შიდემეურნეობა“ შემოსავლის ამ გზით გამოყენებას ირჩევს ისაა, რომ მას იშვიათად აქვს საკმარისი ფული მოხმარების სასურველი დონის სხვაგვარად მისაღწევად. შინამეურნეობების უმრავლესობას ურჩევნია, იყიდოს ნედლი საკვები, გარდაქმნას ის სახლში და ამით მეტი შემოსავალი მოიტოვოს სხვა შესყიდვებისთვის, ვინაიდან სახლის საქმე არაფერი ჯდება; და კაცებს ეს იმიტომ ურჩევნიათ, რომ სახლის საქმის უმეტეს ნაწილს ქალები ასრულებენ. ეს, რა თქმა უნდა, შეიძლება ქალების შესაძლო შემოსავალზე უარის თქმას ნიშნავდეს. იქ კი, სადაც ქალებისთვის შესაფერისი სამსახურია ხელმისაწვდომი, რაც მათ მიერ სახლის საქმის კეთებას ხელს არ უშლის, რაღაცები შეიძლება იცვლებოდეს: შინამეურნეობებმა (ოჯახის უფროსებმა) შეიძლება, დროდადრო შედარებით ნაკლები ხარისხის და უფრო ძვირად ნაყიდი საჭმელი მიიღონ, მათი მთლიანი შემოსავლის მნიშვნელოვანი მატების სანაცვლოდ.

თუ ზოგიერთი ადამიანი იმდენად მდიდარია, რომ შეუძლია, ყოველთვის გარეთ ჭამოს, იცხოვროს სასტუმროებში, გაარეცხვინოს სარეცხი, დაალაგებინოს ტანსაცმელი და მოატანინოს მალაზიებიდან საყიდლები, უმრავლესობას ამის შესაძლებლობა არ აქვს. და მათაც კი, ვისაც ასეთი ცხოვრების საშუალება აქვს, ზოგადად, ეს მაინც არ სურს, რადგან შესყიდული საქონელი და მომსახურება პერსონალიზებული არ არის – ყოველთვის არ არის ზუსტად ისეთი, როგორც მომხმარებელს სურს, ან ზუსტად იმ დროს და ადგილას არ მიაქვთ, სადაც მას სურს.

შესაბამისად, ადამიანების უმრავლესობისთვის მოხმარება (კვლავაც) ორ ეტაპს მოიცავს: პირველი, მეტ-ნაკლებად ნედლი მასალის შესყიდვა, საქონლის ან სამუშაო ძალის გაყიდვიდან მიღებული მონეტარული შემოსავლის სანაცვლოდ; და მეორე – ნედლი მასალის პირდაპირი მოხმარების პროდუქტად გარდაქმნა, სახლის სამუშაოს საშუალებით, რომელსაც ზოგჯერ დაქირავებული მოსამსახურეები ასრულებენ, მაგრამ დღეს, უფრო ხშირად, მასზე აუნაზღაურებელი საოჯახო შრომა იხარჯება.

ეს სრულიად ეწინააღმდეგება ეკონომიკურ ანგარიშებში ჩადებულ უხეშ იდეოლოგიას, რომელიც აცხადებს, რომ ქმრის გასამრჯელო მთელი შინამეურნეობის მოხმარების ხარჯს თავისთავად ფარავს და შესაბამისად, დიასახლისს „არჩენს“. დიასახლისი კი პირადი საჭიროებისთვის არაფერს გამოიმუშავებს. სინამდვილეში, შესყიდულ საქონელს, მოხმარებამდე, დიდი ღირებულება ემატება და ამაში ყველაზე დიდი წვლილი ქალს შეაქვს. ეს შიდასამეურნეო ცხოვრების სტანდარტის ძალიან მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს – რომელიც, შეიძლება ქმრის გასამრჯელოდან შესული თანხის ტოლიც კი იყოს.

არის თუ არა სახლის საქმე განსაკუთრებული იმის გამო, რომ ის მხოლოდ მოხმარებისთვის და არა გაცვლისთვის სრულდება?

მესამე მნიშვნელოვანი ჩავარდნა ლიტერატურაში, ამ შემთხვევაში კი განსაკუთრებით თეორიულ ლიტერატურაში სახლის საქმის შესახებ, მჭიდროდ არის დაკავშირებული იმავე ზოგად, ნაკლოვან მიდგომასთან, რომელიც საფუძვლად უდევს გაუგებრობას სახლის სამუშაოს „არაპროდუქტიულობის“ ან „მხოლოდ მოხმარებისთვის ვარგისიანობის“ გარშემო. ეს არის უცნაური და მიუღებელი გამოყენება ცნებისა „სახმარი ღირებულება“.

ამის საილუსტრაციოდ უამრავი ციტატაა ხელმისაწვდომი, მაგრამ მხოლოდ ერთ მაგალითს გამოვიყენებთ, გვიანი 1960-იანი წლების ერთ-ერთი პირველი ნაშრომიდან. მასში მარგარეტ ბენსტონი (1969) ეთანხმება იმ აზრს, რომ სახლის საქმე პროდუქტიული და სოციალურად საჭირო სამუშაოა და ნამდვილად არაა ჩვენი საზოგადოების მთლიანი ეკონომიკისთვის მარგინალური მნიშვნელობის; მაგრამ ის აუნაზღაურებლობას ხსნის მისი გაცვლის სფეროდან გამორიცხვით, მისი „არაღირებულებით“, რომელიც სამუშაოს ბუნებიდან გამომდინარეობს. ეს ეფუძნება, და გამოხატულია ორ დაშვებაში:

1. „ქალები ადამიანების [იმ] ჯგუფს წარმოადგენენ, რომელიც სახლსა და ოჯახთან ასოცირებულ აქტივობებში უბრალო სახმარი ღირებულებების წარმოებაზე პასუხისმგებელი ... მათ არ აქვთ სტრუქტურული ვალდებულებები [დაქირავებული შრომის] სფეროში და ასეთი მონაწილეობა [როგორც მათ აქვთ], ჩვეულებრივ, გარდამავლად მიიჩნევა. მეორე მხრივ, კაცები საქონლის წარმოებაზე არიან პასუხისმგებლები; პრინციპში, მათ შიდასამეურნეო შრომაში რაიმე როლი არ ეძლევათ ... სამუშაო, რომელსაც ქალები ასრულებენ განსხვავდება სამუშაოსგან, რომელსაც კაცები ასრულებენ ... [ის არის] კერძო წარმოება გამოყენებისთვის და არა გაცვლისთვის“ (Benston in Tanner 1970:2813 ხაზგასმა ორიგინალში).

2. ქალები უმეტესწილად გამორიცხულები არიან წარმოებიდან, რომელიც გაცვლისთვის ხორციელდება. იგულისხმება, ინდუსტრიალიზებული, ფართომასშტაბის, რაციონალიზებული, ეფექტიანი საჯარო წარმოება, რომელიც ინტეგრირებული სოციალური ქსელის ნაწილია (კერძო მოგებისთვის: კაპიტალიზებული; ან ადამიანების კეთილდღეობისთვის; სოციალიზებული) (Benston in Tanner 1970: 283 4).

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქალები

- აწარმოებენ „სახმარი ღირებულების“ და არა „საცვლელი ღირებულების“ მქონე საგნებს, და
- შეზღუდულები არიან იმ ასპარეზზე მუშაობით, სადაც ზედმეტი ღირებულება არ იწარმოება.

თუმცა, ქალების მიერ შესრულებული ამოცანები (ის, რასაც ისინი ამზადებენ და აკეთებენ) მათ სოციალურ მდგომარეობას არ ხსნის. პირიქით, მათი სოციალური მდგომარეობით აიხსნება, რატომ აკეთებენ ქალები იმას, რასაც აკეთებენ და რატომ არ აქვს მათ სამუშაოს საცვლელი ღირებულება. ოჯახის მუშაკები, როგორც ეკონომიკური აგენტები,

მათ მიერ წარმოებულის ბაზარზე გაცვლიდან განდევნილები არიან. ცოლები შეიძლება მუშაობდნენ ბავშვების გაზრდაზე, ან ღორების გაზრდაზე, ქმრების მომსახურებაზე ან მის ბიზნესზე (ან ამათ ნებისმიერ კომბინაციასა და სხვა ამოცანებზეც), მაგრამ ბავშვები ქმრის გვარს იღებენ, ქმრებს გაჰყავთ ღორები ბაზარზე ან ყიდიან სამუშაო ძალას (როგორც საკუთარს) ან ფლობენ ბიზნესს, რომლის შექმნაშიც ცოლები დაეხმარნენ.

ცოლები შეიძლება, ქორწინებისა და ოჯახის გარეთ ექთნებად, მასწავლებლებად, ფერმის მუშებად ან დამლაგებლებად მუშაობდნენ, ან ოფისში იყვნენ დასაქმებულები და ანაზღაურებას იღებდნენ. ეს ნიშნავს, რომ მათ შეუძლიათ ამოცანები, რომლებსაც ოჯახში ანაზღაურების გარეშე ასრულებენ, ფულის სანაცვლოდ შესარულონ. გარკვეული საქმეების ოჯახში შესრულების ანუ კონკრეტულ სოციალურ ურთიერთობებში შესრულების ფაქტი და არა თავად ამ საქმეების ბუნება აცლის ქალების მიერ შესრულებულ სამუშაოს საცვლელ ღირებულებას. და ამ თვალსაზრისით, საქმის შინაარსს მნიშვნელობა ეკარგება.

ბენსტონის სტატიის მსგავსი ტექსტები ღირებულების ცნების რეიფიკაციის წინაშე გვაყენებს. ის „ღირებულებას“ ისე ექცევა, თითქოს ის ნამდვილი, მატერიალური საგანი იყოს. ღირებულება ასეთი არ არის და არც საზოგადოების გარეშე არსებობს. ის შექმნილია და არსებობს კონკრეტული სოციალური ურთიერთობის – გაცვლის წყალობით (მონეტარულ ეკონომიკაში ფულადი ღირებულება და საცვლელი ღირებულება, ფაქტობრივად, სინონიმებია). ამგვარი რეიფიკაციის გამო, ბენსტონი სახმარ ღირებულებაზე ისე საუბრობს, თითქოს ის ცალკეული პროდუქტების მახასიათებელი იყოს და ამასთან, გამოთქვამს მოსაზრებასაც, რომ ეს განასხვავებს მას სხვა საგნებისგან, როგორც ფიზიკურ ობიექტებს. თუმცა სახმარი ღირებულება და საცვლელი ღირებულება არა მხოლოდ საგნების ფიზიკური თვისებები არ არის, ისინი არც ურთიერთგამომრიცხავები არიან. ისინი ერთი და იმავე საქონლისა და მომსახურების ორი ასპექტია და არა სხვადასხვა საქონლისა და მომსახურების თვისებები. ეს მარქსის „კაპიტალის“ თეორიაში ძალიან ნათლად არის დემონსტრირებული და მისი ნაშრომის ერთ-ერთი ძირითად საფუძველს წარმოადგენს.

საცვლელი ღირებულება (რომელიც რეალურად უბრალოდ „ღირებულებაა“) სახმარი ღირებულების საწინააღმდეგო არ არის და ნამდვილად არ გამორიცხვას მას (რასაც ასევე შეიძლება ვუნოდოთ გამოსადეგობა ან სარგებლიანობა). პირიქით, ღირებულება წანასწარ უშვებს გამოსადეგობას. თუ ადამიანებს უნდათ რამის გაცვლა ან ყიდვა, საგანი რომელიც მათ სურთ, მათთვის გამოსადეგი უნდა იყოს, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით (ანუ, ეს შეიძლება იყოს რაღაც, რასაც შეგამენ, დალევენ, გასათბობად გამოიყენებენ, ან ეს შეიძლება იყოს სიმბოლური ან იდეოლოგიურად კომპლექსური დანიშნულების მქონე, მაგალითად, ნახატი).

ამის საწინააღმდეგო აზრი აუცილებლად სიმართლე არ არის ან, სულ მცირე, ყოველთვის სიმართლე არ არის. რაღაც შეიძლება იყოს გამოსადეგი ერთი ადამიანისთვის, მაგრამ არა მეორისთვის, ან სხვა არავისთვის – თუმცა რეალურად, დიდი ალბათობით, თუ რაღაც გამოსადეგია ერთი ადამიანისთვის, ის სხვებისთვისაც გამოსადეგია. ეს იმას ნიშნავს, რომ დიდი ალბათობით შესაძლებელი იქნება მისი გაყიდვა ან გაცვლა. ამიტომაც არსებობს ძლიერი პრეზუმფცია, რომ თუ რაღაცას სახმარი ღირებულება აქვს კულტურაში, მას საცვლელი ღირებულებაც ექნება. სახლის საქმის შემთხვევაში ეს ნამდვილად ასეა.

მარქსმა სხვა იდეის ცდომილებაც აჩვენა, რაც იმპლიციტურად ჩვენს მიერ განხილული ლიტერატურის დიდ ნაწილში მოიაზრება (ისევე, როგორც ყოველდღიურ აზრებში ყველა სახის საქმის, განსაკუთრებით კი, საშინაო საქმის შესახებ), კერძოდ ის, რომ, ვინც საგნებს ანარმობებს, აუცილებლად ფლობს მათ და იღებს ღირებულებას, რაც ამ საგნებს შეიძლება ჰქონდეს. მაგრამ აბსოლუტურად არასწორია, რომ საგნები, რომელსაც ადამიანი ანარმობებს, აუცილებლად მას ეკუთვნის (იხ. თავი 2, გვ. 3744). შეიძლება, ეს საგნები მას „მოპარონ“ და მწარმოებელმა ძალიან ცოტა, ან საერთოდ არაფერი მიიღოს ღირებულებიდან, რომელიც მის მიერ წარმოებულ საგანს საზოგადოებაში აქვს.

მარქსმა ეს მეტწილად დაქირავებული მშრომელების ექსპლუატაციასთან მიმართებით გახადა ცხადი. მან აჩვენა, რომ მუშებს არ ეკუთვნით საქონელი, რომელსაც ანარმობენ; საქონელი ქარხნის, მადაროს ან ფერმის მესაკუთრეს (ანუ, საწარმოო ქონების / წარმოების საშუალებების მესაკუთრეს) ეკუთვნის. მარქსმა თავად ნაკლები ყურადღება დაუთმო საშინაო საქმეს, მაგრამ ჩვენ გვჯერა, რომ სახლის საქმე განამტკიცებს მისი იდეების მნიშვნელობას ექსპლუატაციის ფორმების – ამ შემთხვევაში, ქალების ექსპლუატაციის – ბუნების ანალიზისას.

შევაჯამოთ, რა გაირკვა არსებულ ლიტერატურაში ჩაშენებულ შეცდომებზე ზემოთ მოცემული მსჯელობით, სახლის საქმის შესაძლო განსაკუთრებულობის შესახებ:

- საოჯახო შინამეურნეობებში ქალები, კაცები და ბავშვები ეკონომიკურ რესურსს ანარმობენ;
- ეს საქონელი და მომსახურება სასარგებლოა (მას აქვს სახმარი ღირებულება) და წარმოადგენს ნედლი მასალის მოხმარებად ფორმებად გარდაქმნის, შექმნისა და ადამიანების პირადი და ემოციური მომსახურების განგრძობადი პროცესის ნაწილს;
- ის პოტენციურად გაცვლადია (მას აქვს საცვლელი ღირებულება);
- მოხმარების სასურველი ფორმა და ფულის სასურველი რაოდენობა, ბაზარზე გაბატონებულ გარემოებებთან ერთად, განსაზღვრავს, რა უნდა გავიდეს ბაზარზე და რა უნდა გაკეთდეს თავად შინამეურნეობის შიგნით. თუმცა დღეს, ზოგადად, ქალები, კაცებთან შედარებით ბევრად მეტ ისეთ სამუშაოს ასრულებენ, რომელიც ვერ აღწევს ბაზარზე და რომლის პროდუქტიც ბაზრის მიღმა რჩება;
- შინამეურნეობის შიგნით რესურსების წარმოება არ არის ყველა შიდეგმეურნეობაში შესრულებული ამოცანების, ან წარმოებული საქონლისა და მომსახურების სპეციფიკურობის საკითხი, არამედ ეს გავრცელებული სოციალური ინსტიტუტებისა და საოჯახო მეურნეობების ნაირსახეობის საკითხია, რომლებიც რესურსების მაქსიმიზაციასა და დასახული საჭიროებების დაკმაყოფილებისკენ ისწრაფვიან.

თარგმანი მომზადდა „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC)“ პროექტის „ჩაგრულთა ხმები: კვლევა, ხელოვნება და აქტივიზმი სოციალური ცვლილებებისთვის“ ფარგლებში, რომელიც National Endowment for Democracy (NED)-ის მხარდაჭერით ხორციელდება.

საერთო თემები, განსხვავებული კონტექსტები: მესამე სამყაროს ქალები და ფემინიზმი

ავტორი: შერილ ჯონსონ-ოდიმი

მთარგმნელი: აია ბერაია

მოცემული ესე უფრო საკითხების განხილვის მცდელობაა, ვიდრე ემპირიული კვლევის წარმოდგენის ან თეორიის სინთეზირების, თუმცა ის ბაზისური საკითხები, რომელიც აქ წამოიჭრება და ცდილობს, მესამე სამყაროსა და ევროამერიკული პირველი სამყაროს ქალებს შორის კონცეპტუალური და პრაქტიკული განსხვავებები ახსნას, იმედა, შემდგომში საკვლევი საკითხებისა და თეორიის ჩამოყალიბების დროსაც გამოსადეგი იქნება. მართალია, გადარიბებული და მარგინალიზებული ევრო-ამერიკელი ქალების ჩაგვრა გენდერისა და კლასის მიმართებებს უკავშირდება, მაგრამ მესამე სამყაროს ქალების ჩაგვრა, ამასთან ერთად, რასობრივ ურთიერთობებსა და, ხშირად, იმპერიალიზმთანაც არის კავშირში. ეს დამატებითი განზომილებები მესამე სამყაროს ქალთა პრობლემების გასაგებად განსხვავებულ კონტექსტს ქმნის. მოცემული ესე ქალებს ამ ორ კონტექსტში განიხილავს, მაგრამ ეს უპირველეს ყოვლისა, მისი მიზანია, ხაზი გაესვას გარკვეულ ისტორიულ და თანამედროვე განსხვავებებს, რამაც მათ შორის დაძაბულობა წარმოშვა და წვლილი შეიტანოს არსებული გაუგებრობების იდენტიფიცირებასა და აღმოფხვრაში.

ტერმინი *მესამე სამყარო* ხშირად ორი მნიშვნელობით გამოიყენება: არასაკმარისად განვითარებული/ჭარბად ექსპლუატირებული გეოპოლიტიკური ერთეულის, ანუ ქვეყნების, რეგიონებისა და კონტინენტების და ამ გეოგრაფიული არეალებიდან წამოსული იმ ჩაგრული ეთნიკური ჯგუფების აღსანიშნავად, რომლებიც ამჟამად პირველი სამყაროს განვითარებულ ქვეყნებში ცხოვრობენ. მოცემულ ესეში ტერმინს ამ ორმაგი განსაზღვრებით გამოვიყენებ, რადგან მიუხედავად თავიანთი მრავალფეროვნებისა, მესამე სამყაროს ქალებს ქალთა საერთაშორისო მოძრაობასთან მიმართებით ბევრი რამ აერთიანებთ.

ლეგენტიმურია განცხადება, რომ პირველი სამყაროს ფემინისტებს შორის – რომლებიც, უნდა ვაღიაროთ, რომ ერთგვაროვანი არ არიან – აზროვნების ერთზე მეტი სკოლა არსებობს, მაგრამ მესამე სამყაროს ქალებს შორის მაინც ფართოდაა გავრცელებული აღქმა, რომ თეთრკანიანი, საშუალო კლასის, დასავლელი ქალების ფემინიზმი გენდერული დისკრიმინაციის წინააღმდეგ ბრძოლით შემოიფარგლება. ასევე, არსებობს შეგრძნება, რომ ეს დასავლეთის მეინსტრიმული ფემინიზმია, რომელიც ყველაზე გავლენიანია და ყველაზე მეტი მიმდევარი ჰყავს. ამ თვალსაზრისს წარმოაჩინენ ჯოზეფი (1981), ჰუკსი (1981), მორაგა და ანსალდუა (1981), ოქეიო (1981), სავანი (1982) და სხვები, ბევრმა მათგანმა კი ფემინიზმის ეს ფორმა განსაზღვრა, როგორც ლიბერალური, ბურჟუაზიული ან რეფორმისტული ფემინიზმი და მას ფემინისტური სფეროს ვინროდ, მხოლოდ ანტისექსისტური ბრძოლის სივრცედ განსაზღვრის გამო აკრიტიკებენ.

ამჟამად, რომ სქესობრივი ევალიტირაციის მიზანი, რომელზეც ყველა ფემინისტი თანხმდება, მაგრამ მესამე სამყაროს ქალებისთვის გენდერული დისკრიმინაცია არც ერთადერთი და, შესაძლოა, არც უმთავრესი ჩაგვრის განზომილება არ არის. მაშასადამე, ვინაშინ განსაზღვრული ფემინიზმი, რომელიც ქალთა ჩაგვრის დასრულების გზად გენდერული დისკრიმინაციის აღმოფხვრას სახეავს, მესამე სამყაროს ქალთა ჩაგვრასთან გასამკლავებლად არასაკმარისია, რის მიზეზებსაც ამ ესეში განვმარტავ. ფემინიზმის განსაზღვრების გაფართოებისა და მესამე სამყაროს ქალთა პრობლემებისთვის მორგების (ფილოსოფიაშიც და დღის წესრიგის დაყენებაშიც) ამოცანას ბევრი მესამე სამყაროს ფემინისტი შეეჭიდა, მათ შორის, ჰუკსი (1981, 1984), მორაგა და ანსალდუა (1981), ჯოზეფი და ლუისი (1981), ოქეიო (1981), ჰალი, სკოტი და სმითი (1982), სავანი (1982) და სმითი (1983). მიუხედავად ამისა, ეროვნულ და საერთაშორისო დონეზე, ჯერჯერობით, გამოწვევად რჩება ფემინიზმის იმგვარი განსაზღვრებების ჩამოყალიბება, რომლებიც ავტონომიის საშუალებას იძლევა და უშუალოდ რელევანტურია სხვადასხვა ადგილის ფემინისტური ბრძოლებისთვის, და ამასთანავე აქვს ის სიღრმე, რაც ფართო კონსენსუსს და კოოპერაციას სჭირდება.

ვინაშინ განსაზღვრული ფემინიზმის მიმართ რეაქცია მესამე სამყაროს ზოგიერთმა ქალმა იმით გამოხატა, რომ გადაწყვიტა, ტერმინი ფემინისტი საერთოდ არ გამოეყენებინა. ელის უოლკერი, აფრო-ამერიკელმა მწერალმა ქალმა „ფემინისტ“ ტერმინი *ვუმენისტი* [womanist] არჩია. უოლკერი (1983) ნაწილობრივ აღწერს ვუმენისტს, როგორც „შავკანიან ან ფერადკანიან ფემინისტს“ და აცხადებს, რომ „ვუმენისტი ფემინისტთან ისეთივე მიმართებაშია, როგორც იისფერი იასამნისფერთან“ (xi). გარდა ამისა, მისი განცხადებით, ვუმენისტი „მთელი ხალხის, მამრებისა და მდედრების გადარჩენას და ერთიანობას ესწრაფვის“ (xi). უოლკერის კომენტარები გამოკვეთს მესამე სამყაროს ქალთა განწყობას, რომ მათი ფემინისტური ბრძოლა ებმის მათი საზოგადოებების ბრძოლას რასიზმთან, ეკონომიკურ ექსპლუატაციასა და ა.შ. უოლკერის სურვილს, ახალი ტერმინი შემოიტანოს, არაფერი აქვს საერთო ქალთა თანასწორობისკენ მისწრაფების ნაკლებობასთან; ეს მის, როგორც შავკანიანი ქალის, მიერ საკუთარი ცხოვრების ურთიერთგადაჭაჭვულობის აღქმას უკავშირდება და აგრეთვე, იმას, რომ მენისტრიმულმა (ესე იგი, ლიბერალურმა, გენდერზე ფოკუსირებულმა) ფემინიზმმა ეს [ცხოვრების ურთიერთგადაჭაჭვულობა] ვერ მოიცვა.

აქვე მინდა, აღვნიშნო, რომ ყოველთვის იყვნენ რადიკალი თეთრკანიანი ფემინისტები, რომელთაც მესამე სამყაროს ქალების ცხოვრებაში რასას, კლასსა და გენდერს შორის ურთიერთმიმართებები ესმოდათ. ალბათ, კიდევ უფრო მეტია ისეთი (ყოველ შემთხვევაში, აშშ-ში მაინც), ვინც იცის, რომ ფემინისტური ბრძოლის ყველაზე ღირსშესანიშნავი პერიოდები რასიზმის წინააღმდეგ აფრო-ამერიკულ მოძრაობას უკავშირდება. მართლაც, 1960-იანი წლების ადრეული რადიკალური ფემინიზმი, ძირითადად, ანტირასისტულად და ანტიიმპერიალისტურად განისაზღვრებოდა, მაგრამ შემდგომში ეს მოძრაობა ბევრად უფრო პოპულარულმა ლიბერალურმა ფემინიზმმა ჩაანაცვლა, რომელიც რასიზმსა და იმპერიალიზმს მთავარ ფემინისტურ საკითხებს შორის არ გამოკვეთდა. დავეთანხმები სმითს (1983), ჰუკსს (1984) და სხვებს იმაში, რომ ფემინიზმის განსაზღვრების იმგვარი გაფართოება, რომ მან

რასისა და კლასის ანალიზი მოიცავს, სწორედ მესამე სამყაროს ქალების (როგორც შეერთებული შტატების შიგნით, ასევე მის გარეთ) ჩართულობის დამსახურებაა.

ასეა თუ ისე, ამ ესეში ისევ ტერმინ ფემინიზმის გამოყენება გადავწყვიტე. ამას ორი მიზეზი აქვს: (1) ტერმინოლოგიის შეცვლაზე მეტად იმით ვარ დაინტერესებული, რომ მესამე სამყაროს ქალებმა მონაწილეობა მიიღონ ფემინიზმის განსაზღვრასა და მისი დღის წესრიგის დადგენაში; და (2) ტერმინი ფემინიზმი ამ ესეს ათავსებს პოლიტიკურ კონტექსტში, რომლის განუყოფელი ნაწილიცაა ქალი. ვინაიდან თანამედროვე ფემინიზმი ჯერაც ფორმირების პროცესშია, განსაკუთრებით კი საერთაშორისო დონეზე, ვსვამ კითხვას, ახალი ტერმინის შემოტანა დებატებიდან გასვლას ხომ არ ნიშნავს ან ხომ არ შეიცავს რისკს, რომ ქალთა ჩაგვრის უნივერსალურობის ხედვა დაიკარგოს.

1970-იან წლებში, ჯერ კიდევ საერთაშორისო ფემინისტური მოძრაობის შექმნის მცდელობებისას, მესამე სამყაროში მრავალი ქალი სრულიად ახალი გამოსული იყო კოლონიალიზმიდან, დასავლეთში მცხოვრები მესამე სამყაროს ქალებიდან კი ბევრი მეოცე საუკუნის ყველაზე მნიშვნელოვან სამოქალაქო უფლებათა მოძრაობაში მონაწილეობდა. არც ყოფილი კოლონიების დამოუკიდებლობას და არც სამოქალაქო უფლებების მოძრაობის შედეგად მიღებულ კანონმდებლობას მესამე სამყაროს ქალთა უდიდესი უმრავლესობის ცხოვრების ხარისხი მნიშვნელოვნად არ გაუმჯობესებია. ეჭვი არაა, რომ სწორედ ამ ფაქტორებმა განსაზღვრა მესამე სამყაროს ქალთა ხედვა ფემინიზმზე, როგორც ფილოსოფიასა და სოციალური სამართლიანობისთვის მებრძოლ მოძრაობაზე, რომელიც მთელ მათ საზოგადოებებს მოიცავდა და სადაც ისინი თანასწორი მონაწილეები იყვნენ.; უპირისპირდებოდა რასიზმს, ეკონომიკურ ექსპლუატაციასა და იმპერიალიზმს, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლასაც ეს ქალები განაგრძობდნენ. ევანსი (1979), გილინგსი (1984) და მრავალი სხვა აღნიშნავს, რომ 1960-70-იანი წლების ამერიკული ფემინიზმი სამოქალაქო უფლებების მოძრაობიდან აღმოცენდა, მაგრამ ამასთანავე მიუთითებენ, რომ მიუხედავად ანტირასისტულ მუშაობაში ჩართული ქალების სიმრავლისა, ეს არ იყო იმის გარანტია, რომ ქალთა მოძრაობაში რასიზმი არ იქნებოდა ან ქალთა ჩაგვრაში მის როლს სათანადო ყურადღება დაეთმობოდა.

1970-1980 წლებში გამართულ სამ უმთავრეს ქალთა საერთაშორისო კონფერენციაზე (მეხიკო, 1975; უელსლი, 1976; კოპენჰაგენი, 1980) პირველი და მესამე სამყაროს ფემინისტებს შორის დავა ხშირად იმაზე მიმდინარეობდა, თუ რა იყო ფემინიზმის საგანი და, შესაბამისად, ლეგიტიმური ფემინისტური თემები და მიზნები. ოქეიო (1981), ბეროუ (1985), ქავათეი, გროუნი და სანტიაგო (1986) და სხვები ყურადღებას ამახვილებენ იმ დაძაბულობებზე, რაც პირველ და მესამე სამყაროს ქალებს შორის გაეროს ქალთა დეკადის პირველ ორ კონფერენციაზე ამოტივტივდა (მეხიკო, 1975; კოპენჰაგენი, 1980). მესამე სამყაროს ქალთა ფრაქციები ხშირად პირველ სამყაროში მცხოვრებ ფერადკანიან ქალებსაც მოიცავდა (თუმცა ქავათეის, გროუნისა და სანტიაგოს მიხედვით, ნაირობის კონფერენცია იყო პირველი, რომელსაც ისეთი ადგილებიდან, როგორიც, მაგალითად, შეერთებული შტატებია, ფერადკანიან ქალთა მნიშვნელოვანი რაოდენობა დაესწრო). ეს ფრაქციები ესწრაფვოდნენ დღის წესრიგის გაფართოებას და ფემინიზმის ფუნდამენტურად პოლიტიკურ მოვლენად

წარმოდგენას, რომელიც გენდერული დისკრიმინაციის წინააღმდეგ მუშაობის გარდა, აღნიშნულ ქალთა საზოგადოებების თავისუფლებისა და ავტონომიისთვის ბრძოლასაც უკავშირდებოდა.

ოუვი (1977) იმავე ფენომენზე მიუთითებს „ქალები და განვითარების კონფერენციაზე“, რომელსაც 1976 წელს უელსლის კოლეჯში უმაღლეს განათლებაში ქალების კვლევის ცენტრმა უმასპინძლა. „ნიგერიაში ვიყავი, როდესაც უელსლიდან ჩემი მეგობრები დაბრუნდნენ. ისინი გაბრაზებულები იყვნენ და დარწმუნებულები იმაში, რომ“, – როგორც ოქეიო (1981) წერს, – „განვითარებული ქვეყნების ქალები ცდილობენ, წამყვანი როლი დაიმკვიდრონ აკადემიაშიც და განვითარების პროგრამების მეშვეობითაც, რათა მესამე სამყაროს ქალთა საჭიროებები, მიზნები და პრიორიტეტები განსაზღვრონ. ეს განხეთქილებები, ნაწილობრივ, იმიტომაც წარმოიშვა, რომ მესამე სამყაროს ქალების ხედვით, პირველი სამყაროს ქალები ცდილობდნენ კონფერენციების დეპოლიტიზაციას და ქალთა მოძრაობისა და ფემინიზმის, როგორც მხოლოდ გენდერული დისკრიმინაციის საკითხებთან დაკავშირებულის, განსაზღვრას. ნაირობიში აშშ-ის ოფიციალური დელეგაციის მისიაში ისიც კი შედიოდა, რომ კონფერენციაზე „პოლიტიკა“ არ დაეშვათ და, სანაცვლოდ, „ქალთა საკითხებზე“ კონცენტრირებულიყვნენ“ (ოქეიო, 1981, 9).

ამავდროულად, ქაგათეი, გროუნი და სანტიაგო (1986) აცხადებენ, რომ მესამე და პირველი სამყაროს ქალებმა ურთიერთგაგებას NGO [არასამთავრობო ფორუმზე] უფრო მიაღწიეს, ვიდრე ოფიციალურ სესიებზე და აშშ-ის ოფიციალური დელეგაცია (განსაკუთრებით, 1985 წლის), სავარაუდოდ, მეინსტრიმულ (ანუ ლიბერალ, გენდერზე ფოკუსირებულ) ამერიკელ ფემინისტებსაც კი არ წარმოადგენდა, თუმცა კონფერენციების „პოლიტიზაციის“ გამო, მსგავსი დაძაბულობა მეხიკოსა და კოპენჰაგენშიც შეიქმნა. ოქეიო (1981) სწორედ ამაზე ამახვილებს ყურადღებას, როდესაც წერს: „კიდევ ერთი დებულება, რაზეც დასავლელი ფემინისტები საერთაშორისო ფორუმებზე ხშირად ამახვილებენ ყურადღებას, ისაა, რომ ქალთა საკითხების პოლიტიზაცია არ უნდა მოხდეს... [მაგრამ] აფრიკელი ქალებისთვის ქალთა მდგომარეობის გაუმჯობესება ძალიან პოლიტიკური საკითხია, რადგან ეს განუყოფელი ნაწილია ჩვენი მისწრაფებისა სამართლიანობისკენ არა მხოლოდ ოჯახის დონეზე, არამედ, აგრეთვე, ლოკალურ, ნაციონალურ და მსოფლიო ეკონომიკურ წესრიგში.“ ოქეიოს მიხედვით, აფრიკელი ქალებისთვის ბრძოლა მიმდინარეობს როგორც „ოჯახის დონეზე“, ანუ ოჯახის შიგნით – ქალებსა და კაცებს შორის, ასევე საერთაშორისო დონეზეც, სადაც ბევრი რამ, რაც ქალებს ჩაგრაავს (მაგ. რასიზმი, იმპერიალიზმი, ეკონომიკური ექსპლუტაცია), ამავდროულად კაცებსაც ჩაგრაავს, თუმცა ამ ჩაგვრათა შორის ზოგჯერ შეიძლება განსხვავებებიც იყოს, მაგრამ ისინი, როგორც წესი, ჩაგვრის ფორმაში ვლინდება და არა წყაროში.

ეს საკითხები პირველ სამყაროში მცხოვრებ მესამე სამყაროს ქალებსაც აწუხებთ. მაგალითად, ამერიკის ფემინისტურ ორგანიზაციებზე ზედაპირული დაკვირვებაც კი საკმარისია იმის შესამჩნევად, რომ მესამე სამყაროს ქალები ხშირად ევრო-ამერიკელი ქალებისგან განცალკევებით ორგანიზებას ამჯობინებენ. მესამე სამყაროს ქალთა ორგანიზაციებს ფემინისტურ მოძრაობასთან მიმართებაში კრიტიკული პოზიცია აქვთ და მუდამ ცდილობენ ისეთი საკითხების შემოტანას, რასაც, მათი თვალსაზრისით,

ეს მოძრაობა უგულვებელყოფს. ისტორიულად, ცალკე ორგანიზება ხშირად ფემინისტური მოძრაობის რასიზმის შედეგი იყო, რაც მოძრაობიდან ფერადკანიანი ქალებისა და ხშირად აგრეთვე, ღარიბი მუშათა კლასის წარმომადგენელი და თეთრკანიანი ქალების გარიყვასაც იწვევდა. ქალთა სუფრაჟისტულ მოძრაობასა და ქალთა „კლაბ“(კლუბის) მოძრაობაში (Club Movement) აფრო-ამერიკელი ქალების დისკრიმინაციას კარგად აღწერენ ჰარლი და ტერბურ-პენი (1978), დეივისი (1981), აფთექერი (1982), გილინგსი (1984) და სხვები; გარდა ამისა, ავტორები მკვიდრი ამერიკელების (Native Americans), ჩიკანა, პუერტორიკოელი, აზიელ-ამერიკელი და სხვა არაევროპული წარმოშობის ამერიკელი ქალების ექსპლუატაციასაც აღწერენ.

მაგრამ თანამედროვე კონტექსტში ცალკე ორგანიზება ხშირად იმ მესამე სამყაროს ქალების არჩევანია, ვინც იცის, რომ რასისა და კლასის საკითხების გათვალისწინების გარეშე, მხოლოდ გენდერზე დაფუძნებული ანალიზი მათ ჩაგვრას ვერასდროს აღწერს. რადგან თანამედროვე ქალთა მოძრაობაში რასიზმი ერთ-ერთი იმ საკითხთაგანია, რომლის წინ წამოწევისაც მესამე სამყაროს ქალები ცდილობენ. ცალკე ორგანიზების ერთ-ერთი მიზეზი რასიზმი ახლაც არის. მრავალი ავტორი, მათ შორის, მორაგა და ანსალდუა (1981), ჰუკსი (1981, 1984), ჰალი, სკოტი და სმიტი (1982) და სმიტი (1983) ხაზს უსვამდნენ მესამე სამყაროს ქალების მიერ ცალკე ორგანიზებისა და თავიანთ საჭიროებებზე მორგებული ფემინისტური თეორიის შექმნის საჭიროებას. ჯოზეფი (1981) ხაზგასმით აცხადებს, რომ შავკანიან ქალებს, ჩაგრულობის მხრივ, იმდენივე საერთო აქვთ შავკანიან მამაკაცებთან, რამდენიც თეთრკანიან ქალებთან. ამერიკის შეერთებულ შტატებში შავკანიანი ქალების მიერ აფრო-ამერიკელი ქალების ისტორიის გაგებას ჯოზეფის განცხადების გასაგებად გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. შავკანიანი ქალების მონობის კვლევაში, უაითი (1985) აღწერს, როგორ უპირისპირებდა მონობაკრატია (slaveocracy) ერთმანეთს შავკანიანი და თეთრკანიანი ქალების სახეებს. შავკანიან ქალებს არ იხსენიებდნენ ქალებად და წარმოდგენილნი იყვნენ, როგორც „არქალები“ (nonwomen), „არაფემინურები“, რაც მათი მწარმოებლური და რეპროდუქციული შრომის სრული ექსპლუატაციისთვის აუცილებელი წინაპირობა იყო. თეთრკანიანი ქალებისთვის თავსმოხვეული „ფემინურობის“ განსაზღვრება კი მათ სრულიად უმწეო, სხვებზე დამოკიდებულ არსებებად წარმოაჩენდა. შესაბამისად, ყოველი „არა ქალად“ შერაცხული „დეიდა ჯემიმას“ საპირისპიროდ, ფემინურობის განსაზღვრებით დატყვევებული „მის ენი“ არსებობდა. მიუხედავად ამისა, მაინც რთულია იმას დავეთანხმოთ, რომ ამ ანტაგონიზმისგან თეთრკანიანი ქალებიც ისევე იტანჯებოდნენ, როგორც შავკანიანები. მაგრამ მონობის ეპოქიდან ერთი უფრო მნიშვნელოვანი და თანამედროვე კითხვა იბადება.

ღარიბი თეთრკანიანები მონობის გამო მართლაც იტანჯებოდნენ. შავკანიანთა შრომის ექსპლუატაცია და აპროპრიაცია (იმ მიწასთან ერთად, რაზეც სიმდიდრე იწარმოებოდა) თეთრკანიანთა ანაზღაურებად შრომას, თუნდაც ძალიან იაფს, თითქმის სრულიად ზედმეტს ხდიდა, მათ მხოლოდ შავკანიანებისთვის თვალყურის სადევნებლად თუ დაიჭირავებდნენ. მიუხედავად ამისა, სამხრეთელი ღარიბი თეთრკანიანების უმრავლესობა მონობასთან ბრძოლას მხარს არ უჭერდა; პირიქით, სურდათ, რომ „ბატონები“ გამხდარიყვნენ. მაშასადამე, მათი ხედვით, პრობლემა ის კი არ იყო, რომ მონობის სისტემა მათაც და შავკანიანებსაც ჩაგრავედა და შესაბამისად, უნდა დასრულებულიყო, არამედ ის, რომ თავად მათ არ ჰქონდათ საშუალება, მონობისგან სარგებელი მიეღოთ. ამის მსგავსად, შავკანიანი ქალები ხანდახან

ეჭვობენ, რომ მოძრაობა, რომელიც თითქოს „ქალთა“ ინტერესებს წარმოადგენს, თეთრკანიანი ქალების ნაწილის კორპორაციულ სხდომათა დარბაზში მოხვედრის სურვილს განასახიერებს. ამ მიღწევით პატრიარქალურ საზოგადოებაში გაცდილი მეტამორფოზა ზოგიერთი ქალის ცხოვრებას, ალბათ, ოდნავ გააუმჯობესებს, მაგრამ არსებითად მხოლოდ „ბატონის“ სქესს შეცვლის.

მესამე სამყაროს ქალებისთვის ფუნდამენტური კითხვა ის კი არ არის, საჭიროა თუ არა ფემინიზმი, ანუ ზოგადი მოძრაობა, რომელიც ქალთა ჩაგვრის აღმოფხვრას ესწრაფვის, არამედ ის, თუ როგორ განისაზღვრება ფემინიზმი და როგორი იქნება მისი დღის წესრიგი. ფემინიზმის საჭიროება იბადება სურვილიდან, შევქმნათ ისეთი სამყარო, სადაც ქალები არ იჩაგრებიან. თუკი არ არსებობს იმგვარი ტერმინი ან ფოკუსი, მოძრაობა, რომელიც სექსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას მოიცავს, ქალებს გაუჩინარების საფრთხე ემუქრებათ. შორს გახედვა სულაც არ გვჭირდება იმის გასაგებად, თუ რატომ ეშინიათ ქალებს უჩინრობის. ალჟირისა და ირანის რევოლუციები სერიოზულ კითხვებს ბადებს იმის შესახებ, თუ რამდენად ისარგებლეს ქალებმა მათში მონაწილეობით. სოციალისტურ რევოლუციებშიც კი, სადაც ქალთა პოზიცია მნიშვნელოვნად გაუმჯობესდა და მყარად განაგრძობს სვლას თანასწორობისკენ, მაგალითად, კუბაში, ნიკარაგუაში, ანგოლასა და მოზამბიკში, ცვლილებებს არა მხოლოდ კაცების მონდომება დასჭირდა, არამედ ქალების მუდმივი სიფხიზლე და ორგანიზებულობაც. ფემინისტური თეორიისა და ორგანიზების საჭიროება თვალსაჩინოა.

მაგრამ ისიც სიმართლეა, რომ აშშ-ის გარეთ მცხოვრები მესამე სამყაროს ქალებისთვის ჩაგვრის წყარო მხოლოდ გენდერთა არ შემოიფარგლება, ან შესაძლოა, ჩაგვრის უპირველესი წყარო ეს არც არის. მარი ანჟელიკ სავანი (1982), „კვლევისა და განვითარებისთვის ორგანიზებული აფრიკელი ქალების ასოციაციის“ (AAWORD) პრეზიდენტი, წერს:

მიუხედავად იმისა, რომ ქალთა ჩაგვრა უნივერსალურია... დროა, ქალთა მდგომარეობის შესახებ უბრალო ტრუიზმებს (ბანალურ ჭეშმარიტებას) გავცდეთ და საზოგადოებაში ქალთა დაქვემდებარების მაცოცხლებელი მექანიზმების უფრო ღრმა ანალიზზე გადავიდეთ... მესამე სამყაროში, ქალთა მოთხოვნები ღიად პოლიტიკურია, შრომა, განათლება და ჯანმრთელობა თავისთავად მთავარ საკითხებად განიხილება და არა იმდენად ქალებზე სპეციფიკური გავლენის გამო. გარდა ამისა, მესამე სამყაროს ქალები თავიანთ კონტინენტებზე მთავარ მტრად იმპერიალიზმს მიიჩნევენ, განსაკუთრებით, ქალებისთვის... (5)

სთედი (1985) წერს, რომ „განვითარებად სამყაროში, ქალთა თანასწორობა ხშირად ეროვნულ და ეკონომიკურ განვითარებასთან კავშირში განიხილება“ (6). 1984 წლის ოქტომბერში ტანზანიაში გაეროს ნაირობის კონფერენციისთვის მოსამზადებელ შეხვედრაზე ჩვიდმეტი აფრიკელი ქვეყნის ოცდახუთი არასამთავრობო ორგანიზაციის წარმომადგენლებმა დაადასტურეს, რომ ქალთა პროგრესის გზაზე უმნიშვნელოვანესი დაბრკოლებები „მოცემული იყო, უპირველეს ყოვლისა, ორმაგ ფაქტორში: აფრიკის კონტინენტის მზარდი სიღარიბე და მისი არაჯანსაღი დამოკიდებულება თანამედროვე მსოფლიოს ეკონომიკური წესრიგის უსამართლობებთან“ (ბეროუ, 1985, 10).

„არასაკმარისად განვითარებულ“ საზოგადოებებში პრობლემა მხოლოდ რესურსების შიდა გადანაწილება არ არის, არამედ მათი შექმნა და კონტროლიც; არა მხოლოდ კაცებისა და ქალებისთვის თანაბარი შესაძლებლობები, არამედ თავად ამ შესაძლებლობის შექმნა; არა მხოლოდ ქალების პოზიცია საზოგადოებაში, არამედ იმ საზოგადოებათა პოზიცია მსოფლიოში, სადაც მესამე სამყაროს ქალები ცხოვრობენ. ლიქოქი (1977) აღნიშნავს, რომ ეკონომიკური განვითარება განვითარებულ, ინდუსტრიალიზებულ სამყაროში მცხოვრებ „არასაკმარისად განვითარებულ“ ეთნიკურ ჯგუფებსაც ისევე ესაჭიროებათ, როგორც ე.წ. განვითარებად ქვეყნებს. ამრიგად, მესამე სამყაროს ქალებს არ აქვთ იმის ფუფუნება, რომ მიიღონ ფემინიზმის იდეა, რომელიც მხოლოდ ქალებისა და კაცების მიმართ თანასწორ მოპყრობას ესწრაფვის და აგრეთვე, ქალებისთვის თანაბარ წვდომასა და შესაძლებლობებს, რაც, მესამე სამყაროშიც და დასავლეთის მესამე სამყაროს საზოგადოებებშიც ხშირად საზიარო სიღარიბის მიღებას ნიშნავს.

შესაბამისად, გენდერული ჩაგვრა ფემინიზმის ერთადერთი დასაყრდენი ვერ იქნება. ფემინიზმი მხოლოდ ქალებისთვის თანასწორი მოპყრობის კუთხით არ უნდა განისაზღვროს. ეს სწორედ ის სფეროა, სადაც ფემინიზმი, როგორც ფილოსოფია, „ქალთა უფლებების“ ზედაპირული იდეისგან უნდა განსხვავდებოდეს. თეორიულად, დასავლეთის ინდუსტრიალიზებულ საზოგადოებებში ქალები შეიძლება, გარკვეულწილად გაუთანაბრდნენ კაცებს, პატრიარქალურ სისტემებთან ლეგალური და მორალური დაპირისპირების შედეგად, მაგრამ რასისა და კლასის საკითხები შეუძლებელს ხდის, ამგვარი მოძრაობა ყველა ქალთან მიმართებაში წარმატებული იყოს. გარდა ამისა, დასავლეთის ეკონომიკური ნამატი პირდაპირ კავშირშია მესამე სამყაროში არსებულ ჩაგვრასთან. სავანი (1982) ტრანსნაციონალური კორპორაციების მიერ მესამე სამყაროს ქვეყნებში შექმნილ „თავისუფალი ვაჭრობის ზონებს“ განიხილავს. ეს ზონები კორპორაციებს იქ განთავსების სანაცვლოდ განსაკუთრებულ პრივილეგიებს ანიჭებს – საგადასახადო შეღავათებიდან დაწყებული, შრომის ორგანიზაციის არალეგალურად გამოცხადებით დამთავრებული. „Multinational Monitor“-ის 1983 წლის აგვისტოს მთელი ნომერი ეძღვნება იმის აღწერას, თუ როგორ განაპირობებს მულტინაციონალური კორპორაციები და „თავისუფალი ვაჭრობის ზონები“ მესამე სამყაროს ქალთა ჩაგვრას. სიდმანი (1981) იკვლევს, თუ როგორ მოახდინა კოლონიალიზმმა აფრიკაში ქალების მარგინალიზება და აღწერს პროცესს, რომ დამოუკიდებლობას თითქმის არ შეუცვლია მემკვიდრეობით მიღებული კოლონიური ინსტიტუტები, რომლებიც ქალებს რიყავდა და ამასთანავე, ხელს უწყობდა დამოკიდებული პოლიტიკონომიისა და ფილოსოფიის შენარჩუნებას. სიდმანი ამტკიცებს, რომ ამგვარმა პოლიტიკამ, მულტინაციონალური კორპორაციებისთვის „სტუმართმოყვარე საინვესტიციო კლიმატის“ შექმნის პროცესში, შრომის უსამართლო სქესობრივი დანაწილება გააძლიერა. სთედის (1985) აზრით, რასისა და კლასის გამოყენება ქალებსა და კაცებს შორის ცრუ პოლარიზაციის აღმოსაფხვრელად მნიშვნელოვანია. იგი აცხადებს:

იმის ნაცვლად, რომ კაცები უნივერსალურ მჩაგვრელად დავინახოთ, ქალებიც განიხილებიან ჩაგვრის თანამონაწილებად და უპირველეს მჩაგვრელად ქცევის პოტენციალის მატარებლადაც. რაც მთავარია, შავკანიანი ქალების შესწავლის საშუალებით, თავიდან ავიცილებთ

სექსიზმის განცალკევებას იმ დიდი პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალებისგან, რომლებიც მრავალ საზოგადოებაში წარმოქმნის შიდა კოლონიალიზმს და ეკონომიკურ დამოკიდებულებას, რაც გავლენას ახდენს კაცებსა და ქალებზე აფრიკაში, კარიბის კუნძულებზე, სამხრეთ ამერიკასა და შეერთებული შტატების გაღარიბებულ ნაწილებში. (3)

რასაკვირველია, მესამე სამყაროს ქალების მდგომარეობა და სტატუსი სხვადასხვა დროსა და ადგილას განსხვავებული იყო, მაგრამ სრულიად აისტორიულია დაშვება, რომელიც ხშირად თანამედროვე სახე-ხატებით იკვებება, რომ მესამე სამყაროს ქალები, როგორღაც, უფრო მეტად იჩაგრებიან ადგილობრივი პატრიარქატის მიერ, ვიდრე დასავლელი ქალები. ეტიენი და ლიქოქი (1980) შეგვახსენებენ: „მნიშვნელოვანია ნათელი მოეფინოს იმ ფაქტს, რომ ქალებსა და კაცებს შორის ეგალიტარული ურთიერთობები დასავლეთიდან შემოტანილი ღირებულება არ არის და ყველაფერი სულაც პირიქითაა. პრეკოლონიურ ხანაში, მსოფლიოს უდიდეს ნაწილში თანასწორუფლებიანი ან სულ მცირე, ორმხრივ პატივისცემამდე დაფუძნებული ურთიერთობები ცოცხალი რეალობა იყო, რასაც დასავლურ კულტურაზე ვერ ვიტყვი“ (v-vi). არავინ ამტკიცებს, რომ არადასავლურ საზოგადოებებში პრეკოლონიური პატრიარქატი არ იყო ან რომ სხვადასხვა ქალთა ჩაგვრის ხარისხის ანალიზი გამოსადეგია. მთავარი ის არის, რომ მესამე სამყაროს ქალთა ჩაგვრაში გენდერის გარდა სხვა ფაქტორებიც ფიგურირებს და, რაც შეეხება პატრიარქატს, მესამე სამყაროს ქალები ეზიდებიან მძიმე ტვირთს ადგილობრივი უსამართლო გენდერული ურთიერთობებისა, რომელიც დასავლურმა პატრიარქატმა, რასიზმმა და ექსპლუატაციამ გააძლიერა. დასავლეთში მცხოვრები მესამე სამყაროს ქალებისთვის, რასა და კლასი, გენდერთან ერთად, მათი ჩაგვრის განუყოფელი ელემენტებია.

მესამე სამყაროს ქალებს შეუძლიათ, მიიღონ გენდერული იდენტობის იდეა, მაგრამ მხოლოდ გენდერთი შემოფარგლული იდეოლოგია უნდა უარყონ. მაშასადამე, ფემინიზმი მრავლისმომცველი და ინკლუზიური იდეოლოგია უნდა იყოს, რომელიც გენდერულად სპეციფიკურობას მოიცავს, მაგრამ სცდება კიდევ მას. ისეთი ფემინისტური მოძრაობა უნდა შევქმნათ, რომელიც ებრძვის იმ ყველაფერს, რაც თვალნათლივ ჩაგვრავს ქალებს, იქნება ეს რასის, სქესისა თუ კლასის საფუძველზე, თუ იმპერიალიზმის შედეგად. ფემინიზმის ამგვარად განსაზღვრა საშუალებას მოგვცემს, ქალთა ჩაგვრაში გენდერულად სპეციფიკური ელემენტი გამოვყოთ, რასაც ამავდროულად უფრო ფართო საკითხებსაც დავეკავშირებთ, მთელ იმ ტოტალობას, რაც ქალებს ჩაგვრავს. თუკი ფემინისტური მოძრაობა რასის, კლასისა და იმპერიალიზმის საკითხებს არ შეეხება, ის მსოფლიოს ქალთა უდიდესი ნაწილის ჩაგვრის შესამსუბუქებლად არ გამოდგება. ფემინიზმის ჩარჩოების გაფართოების გარდა, საერთო დღის წესრიგის შექმნის პრობლემაც დგას. ამ სირთულის ერთ-ერთი მაგალითია ქალთა წინადაცვეთის საკითხი, განსაკუთრებით, აფრიკაში. ქაგათეი, გროუნი და სანტიაგო (1986) განიხილავენ კოპენჰაგენში გაეროს კონფერენციაზე პირველი სამყაროს ქალების მიერ ქალთა წინადაცვეთის დაგმობას და იმ დაძაბულობებს, რომელიც საკითხის ამგვარი განხილვის გამო პირველ და მესამე სამყაროს ქალებს შორის წარმოიშვა.

რა თქმა უნდა, არსებობენ აფრიკელი ქალები, რომლებიც ქალთა წინადაცვეთის წინააღმდეგ იბრძვიან, მაგრამ პირველი სამყაროს ქალების მიერ წარმოებული კამპანიის სენსაციონისტური ბუნება ბევრი მათგანის გულისწყრომას იწვევს. თუმცა უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ქალთა წინადაცვეთა ერთ-ერთი იმ საკითხთაგანია, რომელიც უფრო ფართო ბრძოლისგან განცალკევებულად შეიძლება განიხილოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს საკითხი დაკავშირებულია ადგილობრივ კულტურულ კონტექსტთან, რომელიც ხშირად ქალებსა და კაცებს შორის დაპირისპირებას ავლენს. აფრიკაში კვების, ჩვილთა სიკვდილიანობის, წერა-კითხვის უცოდინრობის, სამედიცინო მომსახურების ხელმისაწვდომობის, სასარგებლო უნართა სწავლების პრობლემები ქალების ცხოვრებაში ცენტრალურ ადგილს იკავებს და ბევრმა აფრიკელმა ქალმა გამოხატა სურვილი, რომ ამ საკითხებს დასავლეთის ფემინისტურ მოძრაობაში ისეთივე ყურადღება დასთმობოდა, როგორც ქალთა წინადაცვეთას, მაგრამ ამ პრობლემების განხილვა ფემინიზმისგან ანტიიმპერიალისტურ პოზიციას მოითხოვს; საჭირო ხდება განვითარებად ქვეყნებში იმ სტრუქტურული ელემენტების იდენტიფიცირება და მათთან დაპირისპირება, რომლებიც მესამე სამყაროს ქალთა ჩაგვრაში მონაწილეობს. მესამე სამყაროს ქალების წარმოდგენით, მათი საჭიროებები, რომლებიც თავადვე განსაზღვრეს, პრიორიტეტულ საკითხებად არ განიხილება საერთაშორისო ფემინისტურ დღის წესრიგში, რომელიც იმპერიალიზმის საკითხს არ მოიცავს. საერთაშორისო დონეზე ორგანიზებულ ექსპლუატაციას მესამე სამყაროს ქალთა ჩაგვრისთვის ისეთივე დატვირთვა აქვს, როგორც მათ საზოგადოებებში არსებულ პატრიარქატს.

დღის წესრიგის შედგენის პროცესიდან თავს გარიყულად გრძნობენ ევროპა-ამერიკაში მცხოვრები მესამე სამყაროს ქალებიც. მაგალითად, შავკანიანმა ამერიკელმა ქალებმა იციან, რომ მათ უნდა ჩამოაყალიბონ ფემინიზმი, რომელიც შავკანიანი საზოგადოების ჩაგვრის საწინააღმდეგო ზოგად მოძრაობასთან თვალსაჩინო კავშირშია. შავკანიანმა ქალებმა იციან, რომ ისტორიულად, თეთრკანიანი ქალები არანაკლებ რასისტები იყვნენ, ვიდრე თეთრკანიანი კაცები. მათ კარგად იციან, რომ გვიან მეცხრამეტე საუკუნესა და ადრეულ მეოცე საუკუნეში, რასიზმი ქალთა მოძრაობაში ფართოდ იყო გავრცელებული (იხ. დეივისი, 1981; ჰუკსი, 1981; ჰალი, სკოტი და სმითი, 1982). შესაბამისად, ისინი ეჭვობენ, ისეთივე მონდომებით ჩაებმებიან თუ არა თეთრკანიანი ფემინისტები რასიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში, როგორითაც შავკანიან ქალებს არწმუნებენ, სექსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში შემოგვიერთდითო.

გარდა ამისა, ზოგიერთი ფემინისტური საკითხი, მაგალითად, გაუპატიურება და კონტრაცეფცია, შავკანიან ამერიკელთა საზოგადოებაში ორპირიან მახვილად აღიქმება. მართალია, ყველა შავკანიანი ფემინისტი დაეთანხმება იმას, რომ გაუპატიურება ძალადობრივი, გაუმართლებელი დანაშაულია, რომელშიც ხშირად მსხვერპლს ადანაშაულებენ, ისიც კარგად ვიცით, რა ხშირად ამართლებდა რასიზმი შავკანიანი ქალების გაუპატიურებას. ისიც გვახსოვს, რომ გაუპატიურება, ან თუნდაც გაუპატიურების აღქმული ან მოგონილი საფრთხე, ისტორიულად, შავკანიან კაცებსაც თითქმის ისევე უქმნიდა საფრთხეს, როგორც შავკანიან ქალებს. საუკუნეების განმავლობაში, პირად უსაფრთხოებაზე ნუხილის გარდა, შავკანიან ქალებს ასევე ემინოდათ, რომ მათ ქმრებს, ძმებსა და ვაჟებს გაუპატიურების

(თუნდაც სრულიად დაუსაბუთებელი) ბრალდების გამო, დაასახიჩრებდნენ, ლინჩის წესით გაასამართლებდნენ ან დააპატიმრებდნენ. გაუპატიურების ან გაუპატიურების მცდელობის ამგვარი რასისტული და ცრუ ბრალდებებიდან (როგორცაა, მაგალითად, სკოტსბოროს ნაინის, ემეტ ტილის, დელბერტ ტიბსისა და სხვა შემთხვევებიდან) არც ისე დიდი დროა გასული. ყველა ფემინისტს, შავკანიანსა და თეთრკანიანსაც ვურჩევდი, წაეკითხა დეივისის (1981) შესანიშნავი თავი „გაუპატიურება, რასიზმი და შავკანიანი მოძალადის მითი“, რომელიც გაუპატიურებას არა მხოლოდ რასიზმს უკავშირებს, არამედ შავკანიანი და თეთრკანიანი ქალების მიმართ სექსიზმსაც. ეს თავი გულდასმით ასაბუთებს და ნათელს ჰფენს იმას, რომ ამერიკულ საზოგადოებაში გაუპატიურების მიმართ დამოკიდებულებასთან დასაპირისპირებლად საჭიროა, ის არა მხოლოდ მიზოგინიას დავუკავშიროთ, არამედ რასიზმსაც.

ადრეულ მეოცე საუკუნეში შობადობისა კონტროლის მოძრაობას და ევგენიკას შორის მცოცავი კავშირისგან მიღებულ გაკვეთილებს და (ფარული შიშებს) შავკანიან ამერიკელთა საზოგადოებისთვის უკვალოდ არ ჩაუვლია (დეივისი, 1981, 213-16). ის ფაქტი, რომ ქირურგიული სტერილიზაცია უფასოა, ხოლო აბორტების ფედერალური დაფინანსება გაუქმდა, ნიშნავს, რომ ღარიბ ქალებს აბორტზე ხელი აღარ მიუწვდებოდათ და მათ შორის არაპროპორციულად ბევრი ფერადკანიანი ქალია. მესამე სამყაროში მოსახლეობის კონტროლისთვის კონტრაცეპციისა და სტერილიზაციის დაჟინებულ ადვოკატირებას იმ დასკვნამდე მივყავართა, თითქოს „არასაკმარისად განვითარებულ“ ქვეყნებში სიღარიბის უპირველესი მიზეზი ჯარბი მოსახლეობა იყოს. ეს საშიში, ცრუ და ზედაპირული ანალიზია. კონტრაცეპტივების ტესტირება მესამე სამყაროში, ხშირად მანამდე, სანამ მათ ევროპასა და ამერიკაში გასავრცელებლად დაამტკიცებენ, ქალების წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაულია. ბენერია და სენი (1981) აღნიშნავენ, რომ მესამე სამყაროს ღარიბ ქალებს (დასავლეთშიც და მესამე სამყაროშიც) რეპროდუქციული თავისუფლების საკითხზე ერთმანეთის მსგავსი რეაქციები აქვთ. ისინი ხშირად ეჭვობენ, რომ კონტრაცეპციის მექანიზმები და წამლები უსაფრთხო არ არის და მკვლევრებისა და გამავრცელებლების მოტივებსაც ეჭვის თვალით უყურებენ, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრ მათგანს ძალიან სურს უსაფრთხო, ეფექტიანი, ხელმისაწვდომი და ნებაყოფლობითი შობადობის კონტროლი. შავკანიანი ან მესამე სამყაროს სხვა ფემინისტები კონტრაცეპციას არ ეწინააღმდეგებიან, მაგრამ დისკუსიის იმგვარ კონტექსტში მოქცევა სურთ, რომელიც რეპროდუქციულ საკითხებზე რასისა და კლასის გავლენასაც მოიცავს. ამ საკითხების უფრო ფართო კონტექსტში განხილვის პასუხისმგებლობა პირველ რიგში მესამე სამყაროს ფემინისტურ საზოგადოებას ეკისრება, მაგრამ ამაზე პასუხისმგებელი ასევე მთელი ფემინისტური საზოგადოებაც არის.

ფემინიზმის განსაზღვრასა და ფემინისტური დღის წესრიგის შედგენაში მესამე სამყაროს ქალების ჩართულობა ხშირად უპირველესად ძალაუფლების საკითხია. სმითი (1983) განიხილავს იმ სიძნელეებს, რაც დასავლეთში მცხოვრებ შავკანიან ფემინისტებს ექმნებათ იმაში, რომ თავიანთი ხმა მიანწვდინონ, დაიბეჭდონ და ყურადღება მიიქციონ. ვინაიდან მესამე სამყაროს ქალები შედარებით ძალაუფლებას მოკლებული საზოგადოების წევრები არიან, მათ რესურსებზე წვდომის ისეთივე შესაძლებლობა არ აქვთ, როგორც პირველი სამყაროს ქალებს. აქედან გამომდინარე, არა მხოლოდ ცალკე ორგანიზაციის საჭიროება დგას, რომელიც

მესამე სამყაროს ქალების პრობლემებს გამოკვეთს, არამედ პირველი სამყაროს ქალებთან ეფექტიანი და თანასწორი ურთიერთობის განვითარებისაც. ჩვენ უნდა უზრუნველვყოთ, რომ მესამე სამყაროს ფემინისტების მიერ წამოჭრილი საკითხები ფემინისტური თეორიის სერიოზული განხილვების ნაწილი გახდეს და ფემინიზმის სუბკულტურაში დაკნინებული და გეტოიზებული არ აღმოჩნდეს.

მნიშვნელოვანია, რომ მესამე სამყაროს ქალებმა თავიანთი საჭიროებები გამოხატონ რელიგვანტური ფემინისტური თეორიის აგებით, რომელიც მხოლოდ პირველი სამყაროს ქალების კრიტიკით არ შემოიფარგლება. ფაქტობრივად, ეს უკვე ხდება. მორაგა და ანსალდუა (1981), ჰუკსი (1981, 1984), ჰალი, სკოტი და სმითი (1982), ჯოზეფი და ლუსი (1981), სმითი (1983) და სხვები აქტიურად მუშაობენ ფემინიზმის იმგვარი განსაზღვრებისთვის, რომელიც მისაღები და არსებითი იქნება იმ ქალთა საზოგადოებებისთვის, რასიზმის, სექსიზმის, სტრუქტურული სიღარიბისა და ეკონომიკური ექსპლუატაციის შედეგად რომ იტანჯებიან. ამგვარი მოქმედებით, ფერადკანიანი ქალები ხშირად თავიანთსავე საზოგადოებებში ფემინიზმის მიმართ არსებულ ეჭვს უპირისპირდებიან; იქ ფემინიზმი განხილუბა თეთრკანიანი, საშუალო კლასის ქალების დღის წესრიგად. მაშასადამე, დღის წესრიგად, რომელიც დამატებით შესაძლებლობებს ქმნის იმ ადამიანებისთვის, რომლებიც უკვე ისედაც მომგებიან პოზიციაში არიან იმისათვის, რომ ფერადკანიანებს ექსპლუატაცია გაუწიონ და ყველა ქალის ცხოვრებაში ერთადერთ ფუნდამენტურ უთანასწორობად გენდერულ დისკრიმინაციას ხედავს. თუ ეს აღქმა ფემინისტური საზოგადოების მხოლოდ ბურჟუაზიულ, რეფორმისტულ ელემენტებს შეესაბამება, მაშინ მით უფრო საშური საქმეა, რომ ის ფართო ხედვა, რომელიც გვაქვს, გამოვთქვათ და მის ირგვლივ მოვახდინოთ ორგანიზება.

პირველი სამყაროს ქალები მუდმივად უნდა ებრძოდნენ რასიზმს თავიანთ საზოგადოებებში, ასევე აღიარონ და დაუპირისპირდნენ მესამე სამყაროს ქალთა ჩავვრაში თანამონაწილეობას. ქაგათეი, გროუნი და სანტიაგო (1986) ნაირობის მოვლენების ანალიზისას აღნიშნავენ, რომ რამდენიმე მიზეზი არსებობს, რათა პირველ და მესამე სამყაროს ქალებს შორის კოოპერაციას იმედის თვალთ შევხედოთ. გაეროს ქალთა საერთაშორისო დეკადის კონფერენციებმა, მიუხედავად თანმდევი დაძაბულობებისა, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის ქალებს ერთმანეთი დაანახა. მესამე სამყაროს ქალებმა ამ კონფერენციებზე თავიანთი ხმის გაჟღერება მოახერხეს, რაც ფინანსურ და მედიარესურსებზე წვდომის ნაკლებობის გამო მათთვის, როგორც წესი, შეუძლებელია ხოლმე. ნაირობის კონფერენციას დასავლეთის ქვეყნებიდან მეტი მესამე სამყაროს ქალი ესწრებოდა, ვიდრე წინა კონფერენციებს. ქაგათეი, გროუნი და სანტიაგო აღნიშნავენ, რომ მეტმა პირველი სამყაროს ქალმა დაინახა, რას ნიშნავს ქალად ყოფნა მესამე სამყაროში და ამ გამოცდილების შესაბამისად, ფემინიზმის უფრო ფართო განსაზღვრება მიიღეს:

ფემინიზმი... შეადგენს სხვადასხვა რეგიონის, კლასის, ეროვნული და ეთნიკური წარმომავლობის ქალების ინტერესთა პოლიტიკურ გამოხატვას. არსებობს და კვლავაც უნდა იარსებოს მრავალგვარმა ფემინიზმმა, რომელიც სხვადასხვა ქალთა საჭიროებებსა და ინტერესებს გამოხატავს და რომელსაც ეს ქალები თავად განსაზღვრავენ. ეს მრავალფ-

როვნება ეფუძნება გენდერულ ჩაგვრასა და იერარქიასთან საერთო დაპირისპირებას, მაგრამ პოლიტიკური დღის წესრიგის ჩამოყალიბებასა და ამოქმედებაში მხოლოდ პირველი ნაბიჯია. (ქაბათეი, გროუნი და სანტიაგო, 1986, 411)

ოთხი წლით ადრე AAWORD-ის პირველი პრეზიდენტი, მარი ანჟელიკ სავანიც მსგავს ანალიზს აკეთებდა:

ფემინიზმის საერთაშორისო მნიშვნელობა ის არის, რომ თავის მიზნად განსაზღვრავს ქალთა გათავისუფლებას ყველა სახის ჩაგვრისგან და ყველა ქვეყნის ქალთა სოლიდარობას; მისი ნაციონალური მნიშვნელობა კი მდგომარეობს მისი პრიორიტეტებისა და სტრატეგიების კონკრეტული კულტურული და სოციოეკონომიკური პირობების მიხედვით განსაზღვრაში.

მიგვაჩნია, რომ პატივი უნდა ვცეთ და შევინარჩუნოთ ეროვნული და ეთნიკური ტრადიციები, რათა ერის ნამდვილი შეგრძნება შევქმნათ, მაგრამ ჩვენი კულტურის ის ასპექტები, რომელიც დისკრიმინაციას უწევს, ზღუდავს და აუფასურებს ქალის ფიზიკურ, ფსიქოლოგიურ და პოლიტიკურ განვითარებას, უნდა აღმოიფხვრას. ამის მისაღწევად ქალების პოლიტიკური მობილიზაციაა საჭირო.

იმისათვის, რომ ნაციონალურ საჭიროებებზე მორგებული და საერთაშორისო სოლიდარობისთვის ღია ალტერნატიული კულტურა შევქმნათ, ჩვენ, ქალები, ვიცავთ ჩვენს უფლებას, ქალის პერსპექტივიდან ვილაპარაკოთ და ეს ჩვენს ნაწერებსა და მოქმედებაში გამოვხატოთ. მოვითხოვთ, საზოგადოებამ ღირებულება მიანიჭოს და პატივი სცეს ქალთა კონტრიბუციებს, რომელიც გამოხატულია მათი როლით სამუშაო ძალაში, ოჯახსა და კულტურაში. ამავე დროს, ჩვენ, როგორც ინდივიდები, მოქალაქეები, დედები და ცოლები, ვგმობთ რესურსისა და სიცოცხლის დაკარგვას ამჟამინდელ აბსურდულ წინააღმდეგობაში, რომელიც მიემართება ცვლილებებს უფრო თანასწორი და სამართლიანი საზოგადოების მისაღებად. ამასთანავე, ვგმობთ რასაზე ან ეთნიკურ წარმომავლობაზე დაფუძნებულ დისკრიმინაციას და უსამართლობას, ისევე როგორც გენდერზე დაფუძნებულს. გვწამს, რომ უნდა შევეუერთდეთ პროგრესულ ძალებს, რომლებიც მიაღწევენ მომავლის საზოგადოებას, პარმონიულს გარემოსთან და თავისუფალს კაცებსა და ქალებს, შავკანიანებსა და თეთრკანიანებს, მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის უთანასწორობისა და დისკრიმინაციისგან (სავანი, 1982, 15).

მაგრამ იმისათვის, რომ ფემინიზმმა მართლაც შეძლოს ქალთა ჩაგრული მდგომარეობის შეცვლა, პირველი და მესამე სამყაროს ფემინისტები გარკვეულ საფუძველზე უნდა შეთანხმდნენ. ეს, სულ მცირე, იმას მაინც უნდა აღიარებდეს, რომ მსოფლიოს ქალთა უდიდესი ნაწილის უმთავრესი მჩაგვრელი რასიზმი და ეკონომიკური ექსპლუატაციაა. უნდა აღიარონ ისიც, რომ მიუხედავად იმისა,

რომ გენდერი შესაძლებელს ხდის ქალებს შორის კავშირის დამყარებას, მთელი მსოფლიოს მასშტაბით ქალებიც არიან ჩართულნი სხვა ქალთა ჩაგვრაში. ამ საფუძველმა პატივი უნდა სცეს განსხვავებულ კულტურებს და აღიაროს, რომ სხვადასხვა ადგილას მცხოვრებ ქალებს მშვენივრად შეუძლიათ თავიანთი ხმის ქონა. და ეს მხოლოდ დასაწყისია. ფემინიზმის საფუძველი იმასაც უნდა ესწრაფვოდეს, რომ სამყაროს არაკოლონიური თვალეებით შეხედოს. მაგალითად, მახსოვს, რამდენიმე წლის წინ მთხოვეს, ქალთა ისტორიის კვირეულის დროს აფრიკაში მცხოვრებ აფრიკელ ქალებზე მოხსენება წამეკითხა. ეს ამერიკის შუა-დასავლეთის (Midwest) შტატების ერთ-ერთ უდიდეს უნივერსიტეტში ხდებოდა. როდესაც მივედი, აღმოვაჩინე, რომ მოხსენება იმ პანელისთვის მიეკუთვნებინათ, რომელიც უმცირესობების წარმომადგენელი ქალების შესახებ იყო. აფრიკელი ქალები აფრიკაში უმცირესობას არ წარმოადგენენ, ასე რომ, მოხსენების ამ პანელისთვის მიკუთვნება (ნაცვლად საერთაშორისო პანელის შექმნისა) გავიგე, როგორც აისტორიული ევროცენტრული მენტალობის ასახვა, რომლის მიხედვითაც ყველა არაევროპელი როგორღაც უმცირესობად განიხილება. უნდა შევწყვიტოთ სამყაროს უკუღმა დანახული სურათის კვლავწარმოება და ვეცადოთ, რომ მას წაღმა შევხედოთ. თუკი მსოფლიოს მოსახლეობას რაოდენობის მიხედვით განვიხილავთ და არა ძალაუფლებრივი ურთიერთობების მიხედვით, ადამიანთა უმეტესობა არაევროპელია.

ჩვენს ურთიერთობებში, ჩვენი ბავშვების აღზრდის მეთოდებში, პრობლემის მცდარი ან სანახევრო განსაზღვრებებით ჩვენივე ჩაგვრის კვლავწარმოება უნდა შევწყვიტოთ. ის რაც ქალებს გვაერთიანებს, კიდევ უფრო მრავლდება, როდესაც მათ შორის სწორ კავშირებს ვამყარებთ და ამის საფუძველზე ქალთა ჩაგვრა საყოველთაო ჩაგვრის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ. ფემინისტურმა პერსპექტივამ უნდა შეძლოს იმგვარი სამყაროს წარმოდგენა, სადაც ადამიანი ცენტრალური ფიგურაა და ადამიანთა საჭიროებების სამართლიანი დაკმაყოფილება უპირველესი ამოცანაა.

ბიბლიოგრაფია

- Aptheker, Bettina. 1982. *Woman's Legacy*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.
- Awe, Bolanle. 1977. „Reflections on the Conference on Women in Development: 1.“ *Signs* 3, no. 1 :314-16.
- Barrow, Nita. 1 985. „The Decade NGO Forum.“ *Africa Report* (March/ April):9-12.
- Beneria, Lourdes, and Gita Sen. 1981. „Accumulation, Reproduction, and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited.“ *Signs* 7, no. 2:279- 98.
- Cagatay, Nilufer, Caren Grown, and Aida Santiago. 1986. „Nairobi Women's Conference: Toward a Global Feminism?“ *Feminist Studies* 12, no. 2 (Summer): 401-12.
- Davis, Angela. 1981. *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- Etienne, Mona, and Eleanor Leacock, eds. 1980. *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.
- Evans, Sara. 1979. *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*. New York: Vintage.
- Giddings, Paula. 1984. *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. New York: William Morrow.
- Harley, Sharon, and Rosalyn Terborg-Penn, eds. 1978. *The Afro-American Woman*. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press.
- hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman?* Boston: South End Press.
- . 1 984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Hull, G., P. Scott, and B. Smith, eds. 1982. *But Some of Us Are Brave*. Old Westbury, N.Y.: The Feminist Press.
- Joseph, Gloria. 1981. „The Incompatible Menage a Trois: Marxism, Feminism and Racism.“ In Lydia Sargent, ed., *Women and Revolution*. Boston: South End Press. 91-107.
- Joseph, Gloria, and Jill Lewis. 1981. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. New York: Anchor Books.
- Leacock, Eleanor. 1977. „Reflections on the Conference on Women and Development: III.“ *Signs* 3, no. 1 :320-22.
- Moraga, C., and G. Anzaldua, eds. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass.: Persephone Press.
- Okeyo, Achola Pala. 1981. „Reflection on Development Myths.“ *Africa Report* (March/ April):7-10.
- Savane, Marie Angelique. 1982. „Another Development with Women.“ *Development Dialogue* I, no. 2:8-16 . .

Seidman, Ann. 1981. „Women and the Development of Underdevelopment.“ In R. Dauber and M. Cain, eds., Women and Technological Change in Developing Countries. Boulder, Colo.: Westview Press.

Smith, Barbara, ed. 1983. Home Girls: A Black Feminist Anthology. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.

Steady, Filomina Chioma. 1985. „African Women at the End of the Decade.“ Africa Report (March/ April):4-8.

Walker, Alice. 1983. In Search of Our Mother's Gardens. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

White, Deborah. 1985. Ar'n't I a Woman: Female Slaves in the Plantation South. New York: W. W. Norton.

*Governmentality*¹ და ქალთა ტრანსნაციონალური მოძრაობების ძალაუფლება

ავტორი: ქეროლ შარინგტონი

ვიქტორიას უნივერსიტეტი, უელინგტონი, ახალი ზელანდია

მთარგმნელი: აია ბერაია

რედაქტორი: გვანცა ხონელიძე

თეორეტიკოსმა ფემინისტებმა ცივი ომის დასრულების შემდგომ უსაფრთხოების დისკურსსა და პრაქტიკაში გენდერის საკითხის წარმატებით შეტანა აღნიშნეს. სწავლულებმა კონფრონტაციული პოლიტიკის თეორიების ადაპტირება მოახდინეს, რათა გაეანალიზებინათ, როგორ მიაღწიეს ამას ტრანსნაციონალურმა ფემინისტურმა ქსელებმა. ჩემი აზრით, ეს თეორიები უფრო გაღრმავდება, თუ ტრანსნაციონალური ფემინისტური ქსელების მიერ გლობალური მმართველობითი ცოდნის, უნარის წარმოებისა და გავრცელების უფრო დაკვირვებით კონცეპტუალიზაციას მოვახდენთ. ეს სტატია სოციალური მოძრაობის თეორიას გლობალური *governmentality*-ის თეორიასთან აკავშირებს. *governmentality*-ის ანალიზი ჩვეულებრივ მმართველობით ძალაუფლებაზე ფოკუსირებული და არა პოლიტიკურ კონფრონტაციებზე ან პოლიტიკური აუტსაიდერების კოლექტიურ აგენტობაზე. თუმცა, ჩემი აზრით, *governmentality*-ის ანალიზი გამოსადეგია გლობალურ პოლიტიკაში განვითარებისა და უსაფრთხოების სფეროებზე ფემინისტური გავლენის ასახსნელად. *governmentality*-ის ლინზა პოლიტიკას სიმართლისა და ცოდნისთვის მებრძოლად მიიჩნევს. ვინაიდან სპეცი-ალისტებს აქვთ ავტორიტეტი, კონკრეტულ საკითხებზე სიმართლე ილაპარაკონ, *governmentality*-ის ანალიზი ესწრაფვის, სათანადო ცოდნის სოციალური ბაზის გამოავლინოს. ქალთა ტრანსნაციონალური მოძრაობების ძალაუფლება ცოდნის გლობალურ ქსელებში ქალების შესახებ ცოდნის გაფართოებასა და გავრცელებაში მდგომარეობს.

¹*Governmentality* – გავრუმენტალობის სემანტიკური მნიშვნელობა დაფუძნებულია მმართველობის – governing და აზროვნების რეჟიმების modes of thought – mentalité შერწყმაზე. ფუკოიანური პერსპექტივით იხმარება ნეოლიბერალურ წესრიგში ძალაუფლების გავრცელებისა და მმართველობასთან ერთად ნე-ოლიბერალური სუბიექტურობის წარმოების აღსაწერად.

შესავალი

სოციალური მოძრაობის თეორია ხელს უწყობს ქალთა მოძრაობების გავლენის კონცეპტუალიზაციას, როგორც მასკულინური ელიტის იძულებას, იმოქმედოს თავისი სურვილის წინააღმდეგ, პოლიტიკური ბერკეტებისა და სქემების საშუალებით. ამ პერსპექტივით, ელიტა დათმობაზე მიდის დამარწმუნებელი რიტორიკითა და ლობირების საშუალებით. სოციალური მოძრაობის თეორია ელიტასა და არაელიტას შორის მკვეთრ ზღვარს ავლენს და სოციალურ მოძრაობებს გარიყულთა სასარგებლოდ მოქმედებას მიაწერს. მიუხედავად ამისა, სოციალური მოძრაობის თეორეტიკოსები წარმატების მისაღწევად სოციალური მოძრაობის ორგანიზაციებსა და ელიტას შორის კავშირის მნიშვნელობას აღიარებენ. ეს სტატია სოციალური მოძრაობის პერსპექტივებს მიმოიხილავს, შემდეგ კი ეცდება, დაამტკიცოს, რომ *governmentality*-ის თეორია ქალთა ორგანიზაციების ძალაუფლებას უფრო სრულყოფილად ხსნის. *governmentality*-ის თეორია ცოდნის სოციალურ შედეგებზეა ფოკუსირებული და ძალაუფლების უფრო ნაკლებად დიქტომიურ გაგებას გვთავაზობს, ვიდრე სოციალური მოძრაობის თეორია. მე წარმოვაჩენ, თუ როგორ მოხდა, რომ საერთაშორისო ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციები, რომლებსაც დასაბამი მეცხრამეტე საუკუნეში ევროპასა და აშშ-ში დაედო, ჩამოყალიბდნენ ქალთა, როგორც უთანასწორობის მსხვერპლი გლობალური კატეგორიის სპეციალისტებად. ქალთა ორგანიზაციებმა მთელ მსოფლიოში დააარსეს თავიანთი სექციები, სადაც ქალების შესახებ მონაცემებსა და ქალთა ჩაგვრის ნარატივებს აგროვებდნენ. ისინი მხარს უჭერდნენ გლობალურ ინსტიტუტებს, რომლებიც ადამიანთა გლობალური კატეგორიების, სახელმწიფოების ანუ სახელმწიფოების გამო წარმოქმნილი ჩაგვრისგან დასაცავად იყვნენ მიმართულნი. ეს სტატია განიხილავს ქალთა ორგანიზაციების წვლილს ქალების განვითარებისა და საფრთხეში მყოფი მოსახლეობის კატეგორიის შესახებ ცოდნის დაგროვება-გავრცელებაში. ქალთა მოძრაობების გლობალური ძალაუფლება მდგომარეობს იმაში, თუ როგორ შექმნეს ამგვარმა მოძრაობებმა ქალები, როგორც პრობლემური კატეგორია, რაც ცივილიზაციური იერარქიების შესახებ იმ დისკურსსა და ცოდნაში თავსდება, რომელიც კონკრეტულ მოსახლეობებსა და ტერიტორიებს საერთაშორისო მართვის ჩარევის ობიექტებად აღგენს.

სოციალური მოძრაობის თეორიები მოძრაობების ძალაუფლების შესახებ

სოციალური მოძრაობის კვლევები ძალაუფლების, პოლიტიკური ექსკლუზიისა და ჩაგვრის მიმართ კოლექტიური წინააღმდეგობის საკითხებს ეხება და, ამგვარად, ფემინიზმის გასაანალიზებლად სასარგებლო ჩარჩოს გვაძლევს. სოციალური მოძრაობის წამყვანი თეორეტიკოსები – ჩარლზ ტილი და სიდნი თეროუ ერთმანეთისგან განასხვავებენ პოლიტიკურ ელიტებს, რომელთაც საჯარო გადაწყვეტილების მიმღებ პირებთან რუტინული წვდომა აქვთ და ადამიანთა უმრავლესობას, მთავრობაზე ზეგავლენის შეზღუდული შესაძლებლობებით (ბიკლერი, 2011, გვ. 125-140; ტილი, 1985). ტილი გვთავაზობს დეტალურ ისტორიულ ანალიზს ისეთი „კონფრონტაციული პერფორმანსებისა“, როგორებიცაა: გაფიცვები, ქუჩის თეატრი, პეტიციები და დემონსტრაციები 1758-1834 წლების დიდ ბრიტანეთში, პერიოდში, როდესაც ევროპულ

არაეღიპურ ჯგუფებში კოლექტიური მოქმედების გამორჩეულად ახალი ფორმები შეიქმნა. თეროუს განცხადებით, როდესაც კონფრონტაციული პოლიტიკური აქტორები მდგრად სოციალურ ქსელებს და თვით ორგანიზაციას ავითარებენ, შეგვიძლია, „სოციალურ მოძრაობაზე“ ვილაპარაკოთ (თეროუ, 2011, გვ. 16). ამრიგად, „სოციალური მოძრაობის“ კონცეპტი მოიცავს პოლიტიკური კამპანიის დამახასიათებელ კომბინაციას, კონფრონტაციისა და საჯარო გამოხატვის რეპერტუარს, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნის შუა წლებიდან ევროპასა და ჩრდილო ამერიკაში აღმოცენდა და ქალთა მოძრაობებსაც აერთიანებდა.

ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციები ევროპასა და აშშ-ში მაშინ შეიქმნა, როდესაც უფრო სწრაფმა საერთაშორისო ტრანსპორტმა, ბეჭდურმა ტექნოლოგიებმა და წერა-კითხვის გავრცელებამ ხელი შეუწყო ახალი ტიპის კოლექტიური მოქმედებისა და პოლიტიკური ერთობის წარმოდგენებს. ეროვნული სუვერენულობის ახალმა იდეებმა საფრთხე შეუქმნა ძველ იმპერიებს, რადგან გაააქტიურა ეროვნული მოძრაობების ახალი იდეალები ინდივიდუალურ უფლებებზე. ამან კი, თავის მხრივ, საფუძველი ჩაუყარა მორაობებს, რომლებიც ტრანსნაციონალურ იდენტიფიკაციებს ეფუძნებოდა და ესწრაფოდა, გავლენა მოეხდინა შორეულ მთავრობებსა და სოციალურ პრაქტიკაზე. დუგლას სტეინგი მოგვითხრობს, რომ მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლებში გაერთიანებული სამეფოს უნიტარიანული აბოლიციონისტების აზრით, უფლება ჰქონდათ, ამერიკელი უნიტარიანელები მონობის მანკიერებათა გამო გაევიცხათ, რადგან „ამერიკა უკვე შორეული მიწა აღარ იყო; იქამდე მხოლოდ ორი კვირის სავალი იყო“ (სტეინგი, 1984, გვ. 96). ადამიანები და იდეები სწრაფად გადაადგილდებოდნენ, პოლიტიკურად გარიყულ მუშებს, ქალებსა და მონებს შორის წერა-კითხვის მზარდმა ცოდნამ კი, გაქცეული მონის – ფრედერიკ დუგლასის სიტყვებით, მოიტანა „ენა ჩემი სულის საინტერესო აზრებისკენ, რომლებიც ხშირად გამიელვებდა გონებაში და გამოთქმის სურვილით ინავლებოდა“ (დუგლასი, 1845, 39). ჩაგვრის ნარატივები და სოციალური რეფორმის შესახებ ტრაქტატები მთელ მსოფლიოში ტრიალებდა აბოლიციონისტებს, პაციფისტებს, სოციალისტებს, მუშებს, ქალებსა და შავკანიანთა ასოციაციებს შორის.

მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში სხვადასხვა ტიპის საერთაშორისო ასოციაციები მრავლდებოდა. ჩამოყალიბებული ჯგუფების შიგნით პოლიტიკური დებატების შედეგად შეიქმნა ახალი ასოციაციები. მაგალითად, 1840 წლის მონობის საწინააღმდეგო მსოფლიო კონგრესზე ქალების დაუშვებლობამ საფუძველი მოუშადა 1888 წლის ქალთა საერთაშორისო კონგრესს ვაშინგტონში, რომელმაც ქალთა საერთაშორისო საბჭო (ქსს) დააარსა, შტაბ-ბინით ციურიხში (ვიტიკი, 1980, გვ. 22). ქსს-მ, რომელიც დღესაც აქტიურია, სხვადასხვა ქვეყანაში დაიწყო ეროვნული სექციების შექმნა, რომლებიც ქალებს თავიანთ სახელმწიფოებში ხმის გაჟღერებისა და საერთაშორისო დონეზე ინფორმაციის გაზიარების საშუალებას მისცემდა. „ქალთა სუფრაჟის საერთაშორისო ალიანსი“ 1904 წელს შეიქმნა, რაც იმ უკმაყოფილებამ გამოიწვია, რომ ქსს-მ ხმის უფლებისთვის კამპანიაზე უარი თქვა (ვიტიკი, 1980, გვ. 22). ქალთა პირველ საერთაშორისო ასოციაციასაც აბოლიციონიზმში ჰქონდა ფესვები, მაგალითად, ჯოზეფ ბატლერის საერთაშორისო ფედერაცია, რომელიც მიმართული იყო ამორალობის სახელმწიფო რეგულაციების გასაუქმებლად, დაარსდა 1875 წელს (ბერკოვიჩი, 1999, გვ. 160). ეს ასოციაცია შეიქმნა 1873 წელს საერთაშორისო სამე-

დიცინო საბჭოს მოწოდებასთან დაპირისპირებით, რომელიც პროსტიტუციის სახელმწიფოებრივი რეგულირების საერთაშორისო კოორდინაციას მოითხოვდა, რათა დაავადების ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადატანისათვის ხელი შეეშალათ (ბერკოვიჩი, 1999, გვ. 35). ბერკოვიჩის მიხედვით, 1875-1914 წლებში ოცდაორი საერთაშორისო ქალთა ორგანიზაცია შეიქმნა, სხვა მრავალ საერთაშორისო ორგანიზაციებს შორის, რომლებიც სოციალურ რეფორმაზე მუშაობდნენ (ბერკოვიჩი, 1999, გვ. 160).

სოციალური მოძრაობის თეორეტიკოსები მოძრაობის ძალაუფლებას ანალიზებენ, როგორც ძალდატანების ფორმას, სადაც პოლიტიკური აუტსაიდერები ელიტაზე გავლენის მოსახდენად გზას პოულობენ. ტილის აქცენტი სოციალური მოძრაობების „ღირებულების, ერთობის, რაოდენობისა და თავდადების“ (worthiness, unity, numbers and commitment) საჭარო გამოხატვაზე ხაზს უსვამს, რომ მოძრაობის გავლენა მდგომარეობს შესაძლებლობაში, გაიტანონ პოლიტიკური ცვლილებები ელიტის სურვილის საწინააღმდეგოდ (ტილიგვუდი, 2009, გვ. 4-5). როდესაც ცვლილების მიმართ მასის მისწრაფების საჭარო გამოვლინებას ხშირად ხედავენ, ელიტები ხანდახან გრძნობენ, რომ ფართო პოლიტიკური წესრიგის სტაბილურობის შესანარჩუნებლად სხვა გზა არ აქვთ, გარდა იმისა, რომ სოციალური მოძრაობების მოთხოვნებს დაეთანხმონ ან კომპრომისზე წავიდნენ. სოციალური მოძრაობების ბერკეტი შეიძლება საკუთარი მიზნისთვის ელიტის აქტორების რეკრუტირებაც იყოს. ელიტებს საჭარო გადაწყვეტილებების მიღებაზე რუტინული წვდომა აქვთ. ამავე დროს მათი პოლიტიკური მიზანი შეიძლება, სოციალურ მოძრაობებთან შეკავშირებაც იყოს. ამრიგად, თუმცა ქალთა მოძრაობები პოლიტიკური გარიყვის შედეგად აღმოცენდა, ისინი პოლიტიკურ ინსაიდერებთან ალიანსით განვითარდა და კეკისა და სიკინკის (1998) მიხედვით, მათზე მოქმედების პოლიტიკა წარმატებულად გამოიყენეს.

კეკი და სიკინკი (1998) „ადვოკატირების ტრანსნაციონალური ქსელების“ ანალიზში აერთიანებენ სოციალური ქსელის ანალიზს და სოციალური მოძრაობის თეორიას; „ადვოკატირების ტრანსნაციონალურ ქსელებს“ ისინი შემდეგნაირად განსაზღვრავენ: „ის რელევანტური აქტორები, რომლებიც საერთაშორისო დონეზე მუშაობენ, აერთიანებთ საზიარო ღირებულებები, საერთო დისკურსი და ინფორმაციისა და სერვისების ინტენსიური გაცვლა“ (გვ. 2). ამგვარი ქსელები მოიცავს აქტორებს სოციალური მოძრაობებიდან, არასამთავრობო ორგანიზაციებიდან, მედიიდან, აკადემიიდან, ფონდებიდან, რეგიონული და საერთაშორისო ინტერ სამთავრობო ორგანიზაციებიდან და სახელმწიფოდან. კეკისა და სიკინკის ნაშრომი ყურადღებას ამახვილებს კავშირებზე, რომლებიც არსებობს ქალთა მოძრაობის ქსელებსა და ფართო მმართველობით პროცესებს შორის, რაც მედიის, სახელმწიფოს, აკადემიურ და ინტერ სამთავრობო ინსტიტუტებს მოიცავს. ქალებზე ძალადობის შესახებ საერთაშორისო კამპანიის კვლევაში კეკი და სიკინკი (1998) ამტკიცებენ, რომ აქტივისტებმა წარმატებას მიაღწიეს ტრანსნაციონალური ქსელების კოორდინირებით, რათა სახელმწიფოებსა და ინტერ სამთავრობო ორგანიზაციებზე მიმართული კამპანია ეწარმოებინათ; კამპანია ორიენტირებული იყო, რომ სამიზნე ობიექტებს მხარი დაეჭირათ კონკრეტული შიდა რეფორმებისთვის, მაგალითად, როგორცაა პოლიციის პრაქტიკის შეცვლა, აგრეთვე, სხვა სახელმწიფოებსა და ორგანიზაციებზე თავიანთი გავლენა რეფორმის სასარგებლოდ გამოიყენებინათ.

ძალაუფლების პოლიტიკით, როგორც ბერკეტით, განხორციელების გარდა, სოციალური მოძრაობის თეორეტიკოსები „სქემის“ კონცეპტსაც იყენებენ; ამგვარად, ისინი ანალიზებენ, თუ როგორ ახორციელებენ მოძრაობები ეფექტურ ძალაუფლებას იმით, რომ თავიანთ უკმაყოფილებას გაცნობიერებულად გამოხატავენ სქემის სახით, რომელიც პოლიტიკური ძალდატანების ინსტრუმენტია. მაგალითად, კევი და სიკინკი განიხილავენ ქალებზე ძალადობის საკითხზე საერთაშორისო ფემინისტურ ადვოკატირებას და მოგვითხრობენ, რომ 1990-იანი წლების დასაწყისში ფემინისტმა აქტივისტებმა დაიწყეს სლოგანის პოპულარიზება – „ქალთა უფლებები ადამიანის უფლებებია“ და შექმნეს სქემა, რომლის მიხედვითაც, ქალებზე ძალადობა ადამიანის უფლებების დარღვევად არის მიჩნეული. ამგვარი სქემა პრობლემას ათავსებს „ძალადობისა და უფლებების უფრო დიდ სქემებში [‘master frames’] ან მეტ ნარატივებში“ (კევი&სიკინკი, 1998, გვ. 196). კევი და სიკინკი (1998) ამ კამპანიის წარმატებას „მომიჯნავეობის პრინციპის“ კონტექსტში ანალიზებენ; ამ პრინციპის მიხედვით, უფრო დიდ გავლენას მოიპოვებენ მოძრაობები, რომლებიც თავიანთ მოთხოვნას პოლიტიკური უსამართლობისა და უფლებათა დარღვევის უკვე აღიარებულ მაგალითებთან პარალელში განსაზღვრავენ. ისინი წერენ: ქალთა უფლებების კამპანია არის ამბავი გაცნობიერებული აქტივისტებისა, რომლებიც ერთდროულად პრინციპულად არიან და სტრატეგიულად. მათ სამოქმედო პრინციპული მოტივაცია აქვთ: საერთაშორისო ფემინისტ აქტივისტებს ღრმად სწამდათ, რომ ქალებს ყველგან უნდა ჰქონოდათ უფლებები და თანასწორობა, მაგრამ მათ თავიანთი საორგანიზაციო საკითხები და კამპანიის ტაქტიკა სტრატეგიულად შეარჩიეს. იმედოვნებდნენ, რომ მთელი მსოფლიოს ქალებთან შექმნიდნენ ალიანსს, თუმცა იცოდნენ, ეს რთული იქნებოდა. (გვ. 196)

ამ ანალიზის მიხედვით: „თვით აქტივისტებმა შექმნეს [ქალებზე ძალადობის] ეს კატეგორია და ორგანიზების შედეგად, მათვე დააყენეს ის საერთაშორისო დღის წესრიგში“ (კევი&სიკინკი, 1998, გვ. 196). სქემის თეორიის ეს ვერსია ახალი პოლიტიკური კატეგორიების აგებას გონიერი აქტორების მიერ მნიშვნელობის მანიპულაციას დაარსებული პოლიტიკური სქემების რეფლექსურ გაგებას მიაწერს.

ამ გადმოსახედიდან, აშშ-ში, UN women-ის ქსელების ფემინისტმა პოლიტიკურმა ლიდერებმა შექმნეს ახალი სოციალური კატეგორია – ქალებზე ძალადობა. კევი და სიკინკი (1998) აცხადებენ, რომ „როდესაც ცოლზე ფიზიკური ძალადობა ან გაუპატიურება შეერთებულ შტატებში, ქალთა წინადაცვლად აფრიკაში და მზითვის გამო ქალის მოკვლა ინდოეთში ქალებზე ძალადობის ფორმებად კლასიფიცირდება, ქალებს შეუძლიათ ამის საერთო მდგომარეობად ინტერპრეტირება და საყოველთაო მიზნების ძიება“ (გვ. 197) ამ ახალი კატეგორიზაციით აღინიშნა, რომ მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში ქალების განსხვავებულ გამოცდილებებს ძალადობა აერთიანებს, რაც მამაკაცთა დომინაციამ განაპირობა. მეტიც, ფემინისტმა ლიდერებმა წარმატებით დაარწმუნეს საკანონმდებლო ელიტა, რომ „ქალებზე ძალადობა“ ადამიანის უფლებების დარღვევად უნდა მიიჩნიონ, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კი – გენოციდურ ძალადობად, კაცობრიობის წინააღმდეგ და სამხედრო დანაშაულად. ფემინისტმა ლიდერებმა, ანუ „საკითხის მენარმებმა“, როგორც მათ კევი და სიკინკი უწოდებენ, წარმატებით გამოიყენეს ეს სქემა მსოფლიოში მამაკაცთა დომინაციასთან დასაპირისპირებლად, ქალების პოლიტიკური მიზნისთვის გასაერთიანებლად.

როგორც სოციალური მოძრაობის თეორიის დიდი ნაწილი, კეკისა და სიკინკის სქემის თეორიაც სოციალური კატეგორიებისა და საკითხების აგებაში წინასწარი განზრახვის მქონე პოლიტიკური ლიდერების როლს გადაჭარბებით აფასებს. ამრიგად, როდესაც ისინი განიხილავენ, როგორ შეცვალეს აქტივისტებმა სხვადასხვა გენდერული აქტის სქემა ქალებზე ძალადობად და ადამიანის უფლებების დარღვევად, მათ ეჭვიც არ ეპარებოდათ, რომ ადამიანის უფლებები ამგვარი აქტების ინტერპრეტირებისთვის ძლიერ სქემას წარმოადგენდა. გარდა ამისა, ისინი გულისხმობენ, რომ ფიზიკური ხელშეუხებლობის დარღვევა, თავისთავად, ძლიერი თემაა (კეკი და სიკინკი, 1998, გვ. 195). მათი ანალიზი ფიზიკურ ხელშეუხებლობას და ადამიანის უფლებებს ფემინისტური გამოყენების აშკარა კატეგორიებად განიხილავს, თუმცა მმართველობითი კატეგორიების – „ადამიანის უფლებები“, „ფიზიკური ხელშეუხებლობა“, „ქალები“ – გენეალოგიური ანალიზი ავლენს, რომ მეოცე საუკუნის მიწურულსა და ოცდამეერთე საუკუნის გარიჟრაჟზე მათ ორმხრივ ინტერაქციაში სწრაფი პოლიტიკური ტრანსფორმაცია განიცადეს (ჰარინგტონი, 2010). ამ მნიშვნელოვანმა ძვრებმა დიდი გავლენა იქონია ფემინისტური კამპანიების ცოდნის ფორმირებასა და გლობალური უსაფრთხოების დისკურსში შესვლის უნარის განვითარებაზე.

სოციალური მოძრაობის თეორიის ღირებულება მდგომარეობს მის ფოკუსში, გამოკვეთოს მოძრაობები, როგორც კოლექტიური აგენტობის ინსტრუმენტები ადამიანთათვის, რომელთაც ელიტის გადაწყვეტილებებზე ხელი არ მიუწვდებოდათ. მაგრამ სოციალური მოძრაობის თეორია პოლიტიკურ ბრძოლას განიხილავს, როგორც ბერკეტებს, ძალდატანებას და გაცნობიერებულ ზენოლას. შემდგომში მე ვამტკიცებ, რომ ქალთა მოძრაობები არა მხოლოდ აიძულებს ელიტას დათმობაზე წასვლას სიტყვებისა და სახე-ხატების ჭკვიანური მანიპულირებით, არამედ ისინი აწარმოებენ მმართველობით ცოდნას და სიმართლეს მართვას დაქვემდებარებულ მოსახლეობაზე. ქალთა მოძრაობებს *governmentality*-ის ლინზით ვუყურებ და ანალიზის შედეგად ვავლენ, როგორ მონაწილეობდნენ ისინი ქალთა უთანასწორობისა და არათავისუფლების მართვისთვის რაციონალიზაციისა და მეთოდების კონსტრუირებაში. ქალთა მოძრაობების ძალაუფლება მდგომარეობს მათ მიერ ქალების (როგორც ადამიანთა ტრანსნაციონალური კატეგორიის) შესახებ ცოდნის კონსტრუირებაში.

გლობალური *governmentality* და ქალთა მოძრაობები *Governmentality*

მოძრაობების ძალაუფლების გასაგებად უფრო ფართო ჩარჩოს გვთავაზობს, ვიდრე ბერკეტები და სქემებია. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მიშელ ფუკომ (1990) „სექსუალობის ისტორია, ტომი 1-ის“ შესავალში ძალაუფლება წინააღმდეგობას დაუკავშირა თავისი ხშირად გამოყენებული განცხადებით: ძალაუფლება და წინააღმდეგობა მუდამ ერთად ხორციელდება და წინააღმდეგობა ძალაუფლების გარეთ მდგომად არ უნდა განვიხილოთ (გვ. 95). *governmentality*-ის თეორია აგრძელებს ფუკოს მიერ ძალაუფლების კონცეპტუალიზაციას რეზისტენტული სუბიექტების მწარმოებლად და არა წინასწარ მოცემული სუბიექტების მჩაგვრელად. მაგრამ, მცირე გამონაკლისების გარდა, *governmentality*-ის თეორიაში მართულთა წინააღმდეგობის თემა გამოტოვებულია (დანოტი, 2011, გვ. 31). მერლინგენი (2006) თავის მიმოხილვით სტატიაში აღ-

ნიშნავს, რომ *governmentality*-ის ლიტერატურის უმეტესი ნაწილი იკვლევს, როგორ აწარმოებს მმართველობითი ტექნიკა ქცევის კონკრეტულ ტიპებს და არა იმას, თუ როგორ აწარმოებს მმართველობა რეზისტენტულ სუბიექტებს (გვ. 190).

ძალაუფლების ფუკოსეული კონცეპტი თავიდან იცილებს მჩაგვრელ-ჩაგრულის სტატიკურ დიქტომიებს და აანალიზებს, როგორ შეუძლიათ რეზისტენტულ სუბიექტებს მმართველობითი ძალაუფლების მოპოვება და რეზისტენტული ცოდნის დაგროვება. ქალთა მოძრაობები მასკულიზურ ძალაუფლებასთან წინააღმდეგობაში აღმოცენდა და გავლენა ცოდნის საშუალებით მოიპოვა. მასკულიზური ლიბერალური მმართველობითი გენდერული წესრიგის მიმართ წინააღმდეგობა ევროპასა და აშშ-ში ქალთა მოძრაობების სახით გამოვლინდა. ამ მოძრაობებმა მდებრთა უუფლებობის პრობლემატიზაცია წარმოაჩინა და თავადვე გამოძერწა თავისი ზეგავლენა ქალების, როგორც ადამიანთა ტრანსნაციონალური კატეგორიის, სამართავად. ევროპულმა და ამერიკულმა ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციებმა ძრავასავით იმოქმედეს ახალი ლიბერალური მმართველობითი პრობლემებისა და იმ ცოდნის კონსტრუირებისთვის, რომლებიც გენდერული უთანასწორობის საკითხების ირგვლივია დაგროვილი.

ფუკომ (1991) ტერმინ *governmentality*-ის ორი, ერთმანეთთან დაკავშირებული, მნიშვნელობა მიანიჭა: მართვის მენტალობები და მენტალობების მართვა. ტერმინი პირველი აზრით, *governmentality* აღნიშნავს გამოსადეგი მართვის მენტალობებს ანუ ცოდნას, რომელიც პასუხობს კითხვებზე: ვინ ვის მიერ უნდა იყოს მართული; როგორ უნდა მართონ და რატომ არის მართვა საჭირო კონკრეტულ კონტექსტებში (როუზი, თ'მალიგვალვერდე, 2009. გვ. 3). *Governmentality* მართვას განიხილავს, როგორც ღრმააზროვან ადამიანურ აქტივობას, რომელიც ერთდროულად მეცნიერებაც არის და ხელოვნებაც. ის გამოყოფს მმართველობითი ცოდნისა და პრაქტიკის ისეთ სფეროებს, როგორებიცაა: ეკონომიკა, საზოგადოება და სახელმწიფო. *Governmentality* გამოყოფს მოსახლეობებს, ხალხებს, ადგილებს და მათში ინტერვენციისთვის საჭირო მეთოდებს აზუსტებს. საერთაშორისო ქალთა მოძრაობები, რომლებიც გაეროს სისტემაში არიან ჩართულნი, ჩამოყალიბდნენ ქალების, როგორც ადამიანთა გლობალური კატეგორიის, სპეციალისტებად და დაამკვიდრეს აზრი, რომ ქალებმა ყველაზე უკეთ იციან, როგორ უნდა მართონ ქალები (ბერკოვიჩი, 1999; ჰარინგტონი, 2010; რუპი, 1997).

არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რომ ეს ტერმინი „მენტალობების მართვასაც“ აღნიშნავს, რაც იმაზე მიანიშნებს, თუ როგორ აღწევს მმართველობით პრაქტიკებში სუბიექტურობის ფორმირებისა და პიროვნების გამოსადეგი ფორმების შემუშავების საკითხები. შესაბამისად, ნიკოლას როუზი (1996) აცხადებს, რომ *governmentality*-ის ანალიზი მოითხოვს პიროვნების გენეალოგიას, რომელიც ყურადღებას უთმობს შემდეგ მოვლენებს: კატეგორიების, პიროვნების ან ქცევის პრობლემატიზაციას; ავტორიტეტულ ცოდნას, რომელიც პრობლემატიზაციას აწარმოებს; ტექნოლოგიებს, რომლებიც პრობლემატიზებული პიროვნებების ან ქცევის შესაცვლელად გამოიყენება და როგორ აღწევს ეს პრობლემატიზაციები და ტექნოლოგიები სწორ მართვასთან დაკავშირებულ, უფრო შორს მიმავალ მიზნებს (გვ. 131-134). *Governmentality*-ის შესახებ შრომების დიდი ნაწილი ფოკუსირებულია, ერთი მხრივ, კეთილდღეობის სახელმწიფოების და, მეორე მხრივ, პიროვნების თავისუფალი, მაგრამ პასუხისმ-

გებლიანი ფორმების აგებაზე (ბარი, ოსბორნი&როუზი, 1996; კრუკშენქი, 1999; დინი&ჰინდსი, 1998; როუზი, 1999).

ქალთა გლობალური მმართველობითი პროცესების გლობალური კატეგორია გახდა. ლარნერი და უოლტერსი (2004) მოითხოვენ „გლობალური *governmentality*-ის „გენეალოგიურ ანალიზს, რომელიც გამოიკვლევს ცოდნისა და სპეციალიზაციის ისეთ სფეროებს, როგორებიცაა: „განვითარება“, „მოდერნიზაცია“, „გლობალური ეკონომიკა“ და „გლობალური უსაფრთხოება“. გლობალური *governmentality* აწარმოებს მართვის არასახელმწიფოებრივ სივრცეებს, როგორიცაა „განვითარებადი სამყარო“ ან გლობალური სამხრეთი და აღმოსავლეთი. გლობალური *governmentality* ასევე გამოყოფს მოსახლეობებს, მაგალითად, ქალებს, რომელთა მართვა სახელმწიფოს ჩარჩოს გარეთაა საჭირო და ხანდახან თავიანთი სახელმწიფოსგან დაცვასაც საჭიროებენ. ზოგიერთი მკვლევარი ტერმინ „developmentality-ს“ იყენებს იმ მმართველობითი მექანიზმების გასაანალიზებლად, რომელიც შორეული მოსახლეობების მხრიდან მდიდარი და ძალაუფლებით აღჭურვილი აქტორების მიერ შეთავაზებული განვითარების დღის წესრიგის მიმართ კონფორმულობას განაპირობებს (დები, 2009; ფენდლერი, 2001; ილკანი&ფილიპსი, 2010).

მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ევროპასა და აშშ-ში შექმნილმა ქალთა მოძრაობებმა გლობალური *governmentality* პირველ რიგში, ცოდნის წარმოება-გავრცელებით და არაპოლიტიკური ელიტების მასების ნებისთვის დაქვემდებარებით ჩამოაყალიბეს. მათი ძალაუფლება იმაში მდგომარეობდა, რომ ფემინისტური ცოდნა მმართველობით ინსტიტუტებსა და პრაქტიკაში ჩართეს. შექმნეს მართვის ალტერნატიული პრობლემები, როგორებიცაა „გენდერული უთანასწორობა“ ან „ქალებზე ძალადობა“ და მეოცე საუკუნის გლობალურ *governmentality*-ში თავიანთი წვლილი იმით შეიტანეს, რომ ქალები წარმოაჩინეს ტრანსნაციონალურ კატეგორიად, საზიარო პრობლემებით, რომლებიც საერთაშორისო რეაგირებას საჭიროებს.

მეცხრამეტე საუკუნის ევროპულმა და ამერიკულმა ქალთა ორგანიზაციებმა მთელი მსოფლიოს ქალების წარმომადგენლობაზე განაცხადეს პრეტენზია და კოლონიზებულ ქვეყნებში სექციები დააარსეს. ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაციების ფორმალური პოლიტიკა ესწრაფოდა, ქალები განეხილათ, როგორც საერთო პოლიტიკური პრობლემების მქონე ჯგუფი და, იმავდროულად, პატივი ეცათ განსხვავებების გამოც. ადრეული მეოცე საუკუნის ქალთა ორგანიზაციების რუპის კვლევა გვაჩვენებს, რომ ამ პოზიციას თან სდევდა დაძაბულობა, რადგან ამერიკული ჯგუფები ბევრად მეტ ფინანსებს იღებდნენ, ვიდრე დანარჩენები, ხოლო ამერიკული და ევროპული ორგანიზაციებიც სხვა ქვეყნების ქალების მენტორობას ესწრაფოდნენ. „ქალთა სუფრაჟის საერთაშორისო ალიანსში“ გამეფებული რასიზმის გამო, შავკანიანმა ქალებმა ცალკე ორგანიზაციები შექმნეს (რუპი, 1997, გვ. 75). ომიანობის დროს და ომის შემდგომ პერიოდებში ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაციები, ევროპელთა და ამერიკელთა ლიდერობით, ეროვნულ განსხვავებებსაც ისევე უსვამდნენ ხაზს, როგორც საერთო გამოცდილებას. ისინი ხშირად მხარს უჭერდნენ ეროვნული დამოუკიდებლობის მოძრაობებს და ცდილობდნენ, ხელი შეეწყოთ ეროვნულ კონტექსტში ქალთა ლიდერობისა და ორგანიზაციების აღმოცენებისთვის (რუპი, 1997).

ქალთა ორგანიზაციების ქსელებისა და ცოდნის გამო, მათი მხარდაჭერა პოლიტიკურად ღირებული გახდა ევროპული და ამერიკული ელიტისთვის, რომელიც ცდილობდა, გლობალური მმართველობის პოსტკოლონიური ფორმები შეექმნა იმ დროს, როდესაც ძველი იმპერიები ნაციონალისტური მოძრაობების ზენოლის შედეგად დანგრეული იყო. როგორც ინტერნაციონალისტები, ქალთა ორგანიზაციები შეთანხმდნენ, რომ სოციალური საკითხების გადასაჭრელად საჭირო იყო ინტერსამთავრობო კონგრესები და ხელშეკრულებები. მათ მოითხოვეს ინტერსამთავრობო ორგანიზაციები, რომლებიც საერთაშორისო სივრცის დარეგულირებას და საერთაშორისო კონფლიქტის მედიაციას შეძლებდნენ. ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციები ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ჯგუფი იყო, რომელიც მხარს უჭერდა ერთა ლიგას და შრომის საერთაშორისო ორგანიზაციას პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ და გაერთიანებული ერების ორგანიზაციას მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ (მილერი, 1994; რუპი, 1997; სირი, 1996, გვ. 20).

საუკუნეების გასაყარზე ქალთა რამდენიმე ორგანიზაციამ საერთაშორისო სამთავრობო ორგანიზაციებში მმართველობით სტატუსსა და სპეციალიზაციას მიაღწია, მათ შორის იყო ქსს და მისი ზოგიერთი განყოფილება. შრომის საერთაშორისო ორგანიზაცია, ერთა ლიგა და გაეროც ქალთა დასაქმებისა და ტრეფიკინგის საკითხებზე კონსულტაციებს ქალთა ორგანიზაციებთან გადიოდნენ (ბერკოვიჩი, 1999; ლეპანენი, 2009; რენდა, 1999; უილესი, 1996). გარდა ამისა, ქალთა ორგანიზაციები ამ საერთაშორისო ორგანიზაციების აქტივობების მონიტორინგსაც მიმართავდნენ (მილერი, 1994). მათი დაუღლეელი ადვოკატირების შედეგად ერთა ლიგამ შექმნა ქალთა სპეციალისტების კომიტეტი, რომელმაც საფუძველი მოუზადა გაეროს ქალთა სტატუსის შესახებ კომიტეტს. ამრიგად, გაეროს დაარსებამ გზა გაუხსნა ახალ პერიოდს, რომელშიც ქალები ადამიანთა პრობლემატიზებული კატეგორიაა და ცოდნისა და სპეციალიზაციის კონკრეტულ ფორმებზე დაფუძნებულ საერთაშორისო მართვას საჭიროებს.

ერთი მხრივ, ქალთა ორგანიზაციებმა თავიანთი წვლილი შეიტანეს საერთაშორისო ინტერსამთავრობო ინსტიტუტებისა და პროცესების ფორმირებაში, მეორე მხრივ, ამ ინსტიტუტებმა გავლენა მოახდინა მთელი მსოფლიოს ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციებზე. გაერომ თავისი ანგარიშ ვალდებულება და პასუხისმგებლობა ტრანსნაციონალურ მოქალაქეთა ასოციაციებთან მიმართებაში განსაზღვრა და არა მხოლოდ წევრ სახელმწიფოებთან მიმართებაში: გაეროს შეედლო, შეხებოდა და ემართა ინდივიდთა ისეთი ტრანსნაციონალური კოლექტივები, როგორიც არის: „მუშები“, „ქალები“ ან „იძულებით გადაადგილებული ადამიანები“ და შეიძლება ისინი სახელმწიფოებისგანაც კი დაეცვა. გაერომ დაამკვიდრა ტერმინი „არასამთავრობო ორგანიზაცია“ (NGO) და ზუსტად განსაზღვრა, რომელი ორგანიზაციები მიიჩნეოდა „საერთაშორისოდ“ და ჰქონდა უფლებამოსილება კონსულტაციურ სტატუსზე გაეროს ეკონომიკურ და სოციალურ საბჭოსთან (ECOSOC) (უილესი, 1996, გვ. 40). გაეროს განსაზღვრებები ხაზს უსვამს, რომ ECOSOC-თან კონსულტაციური სტატუსის ქონის უფლებამოსილება ეძლევა ორგანიზაციებს, რომლებიც ეროვნული მთავრობებისგან დამოუკიდებლები და საერთაშორისო ორგანიზაციის [?] წინაშე ანგარიშვალდებულნი არიან (უილესი, 1997, გვ. 42). გაერო მოითხოვს, რომ კონსულტანტი NGO-ები ტრანსნაციონალურ პირებს წარმოადგენდნენ, მაგალითად, „მუშებს“, „ქალებს“, მას-

წავლებელთა ან ექიმთა პროფესიულ და საერთაშორისო ასოციაციებს, რომლებიც იმგვარ საზღვრის გადამკვეთ საკითხებს ეხება, როგორებიცაა: გარემო, დაავადებების კონტროლი, ადამიანებისა და საქონლის ტრეფიკინგი, იძულებით გადაადგილებული ადამიანები და სხვა (ECOSOC, 1996, გვ. 31).

ქალთა ორგანიზაციები და *developmentality*²

ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაციებს აღიარებული ავტორიტეტი მხოლოდ იმ თემებზე სალაპარაკოდ აქვთ, რომელთაც საერთაშორისო სამთავრობო ელიტები „ქალთა საკითხებად“ მიიჩნევენ, ეს კი, თავის მხრივ, სხვა მმართველობითი პრობლემების ქვეკატეგორიად იქცა. მმართველობითი ცოდნა ფორმირდება უფრო ფართო ინსტიტუციურ დისკურსებში, რომლებიც მმართველობის პრობლემების კატეგორიზაციას ახდენს ტერმინებით: „ეკონომიკა“, „განვითარება“, „კულტურა“, „ადამიანის უფლებები“, „უსაფრთხოება“ და ა.შ. ეს კატეგორიები გავლენას ახდენს სოციალური ცოდნის ფორმირების დისკურსულ შესაძლებლობებზე. მეოცე საუკუნეში საერთაშორისო პოლიტიკა ქალებზე, როგორც ქალებზე, უმეტესწილად გაეროს განვითარების ბიუროკრატიაში მიმდინარეობდა. ქალთა საერთაშორისო NGO-ები ქალებს ადვოკატირებას უწევდნენ იმგვარი *governmentality*-ის ფარგლებში, რომელიც შორეულ ეკონომიკებსა და მოსახლეობებში მმართველობითი ჩარევის რაციონალიზაციას ახდენდა იმით, რომ ეს მდიდარი ქვეყნების მოდელით განვითარებაში დაეხმარებოდა.

პირველი ამერიკული და ევროპული ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაციები, რომლებიც შემდგომში გაეროს პოლიტიკაში ჩაერთვნენ, უსამართლობის არტიკულირებას ქალთასილარიზების, წერა-კითხვის უცოდინრობისა და ჯანმრთელობის პრობლემების შესახებ თავიანთ შედარებით ცოდნაზე აფუძნებდნენ. მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს სახელმწიფოები უფრო მეტად აგროვებდნენ მოსახლეობის სტატისტიკას და სხვა სოციალური მეცნიერების ინფორმაციას (ქოული, 2000). ამ კონტექსტში ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციებმა თავი დაიმკვიდრეს, როგორც ქალების მართვის მცოდნეებმა და ქალებზე სტატისტიკის მწარმოებლებმა. მეტიც, ევროპული და ამერიკული ქალთა მოძრაობები პირველები იყვნენ, რომლებმაც *governmentality*-ის თეორიის მიერ გამოკვეთილი კალკულაციური მმართველობითი პრაქტიკა გამოიყენეს. *governmentality*-ის ანალიტიკოსები ხაზს უსვამენ შორეული მოსახლეობების მართვაში კალკულაციური პრაქტიკის მნიშვნელობას. საერთაშორისო სამთავრობო ორგანიზაციები აგროვებენ სტატისტიკას, ახდენენ მოსახლეობების შედარებას და რანჟირებას ასევე რაოდენობრივად გამოხატულ მართვის მიზნებსა და სტანდარტებთან მიმართებაში. სუზენ ილკანი და ლინ ფილიპსი აღნიშნავენ, რომ გაეროს კალკულაციურ პრაქტიკას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს გლობალური *governmentality*-ისთვის, რომელიც მოსახლეობების ქცევის სტანდარტიზაციას ესწრაფვის ისეთ სფეროებში, როგორებიცაა: განათლება, მოხმარება და ვაჭრობა (ილკანი & ფილიპსი, 2010, გვ. 850). ამასთანავე, მაიკლ

2 *Developmentality* – შორეული ქვეყნებისათვის ეკონომიკური განვითარების მოდელის დასახვა, მდიდარი და განვითარებული ქვეყნების ან აქტორების მიერ.

მერლინგენმა გააანალიზა ეუთოს რანჟირებისა და კლასიფიკაციის პრაქტიკა, რომლითაც ის აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნების ეთნიკურ უმცირესობებთან დამოკიდებულებას აფასებს; პრაქტიკა მოიცავს მეთვალყურეობას, გამოკვლევას და ნორმალიზაციისკენ მიმართულ განსჯას, რაც ევროკავშირს აღმოსავლეთის მოსახლეობის დისციპლინირების საშუალებას აძლევს (მერლინგენი, 2003).

დემოკრატიზაციის, ადამიანის უფლებებისა და ქალთა სტატუსის გაზომვა და ამის შესახებ ანგარიშების მომზადება არის მცდელობა, ეს სოციალური საკითხები გლობალური ხელისუფლების ტექნოკრატიულ მენეჯმენტს დაეჭვემდებაროს. ქალთა საერთაშორისო საბჭომ ანარმოა ცოდნა, რომლის მიხედვითაც გენდერული უთანასწორობა გაზომვადი სოციალური პრობლემაა და სოციალური პოლიტიკის საშუალებით ცვლილებას ექვემდებარება. ქსს-ს ინფორმაციის ბიურო ანარმოებდა სტატისტიკას ქალთა დასაქმების, განათლებისა და აქტივობების შესახებ. 1909 წელს მათ ეროვნულ საბჭოებს თავიანთ ქვეყნებში არსებული საკანონმდებლო უთანასწორობის შესახებ ანგარიშის მიწოდება სთხოვეს, 1912 წელს კი ჩვიდმეტ ქვეყანაში გენდერული უთანასწორობის ამსახველი ანგარიში გამოაქვეყნეს (ბერკოვიჩი, 1999, გვ. 3; ქალთა საერთაშორისო საბჭო, 1912). როგორც ბერკოვიჩი აღნიშნავს, „სტანდარტიზებული საზომების გამოქვეყნებით, ქალების სტატუსს კაცებისას ადარებენ, და განსხვავებას, რომელსაც პოულობენ, (ყოველთვის პოულობენ), განსაზღვრავენ დისკრიმინაციად, სოციალურ პრობლემად და უსამართლობად, რომელიც სახელმწიფოს პოლიტიკის შედეგად უნდა გამოსწორდეს და კორექტირდეს“ (ბერკოვიჩი, 1999, გვ. 3).

ამრიგად, ევროპულმა და ამერიკულმა ქალთა ორგანიზაციებმა გლობალურ მმართველობაში ჩართვა მონაცემების წარმოებით და ქალთა თავისუფლებასთან მიმართებაში ქვეყნების რანჟირებით სცადეს. მათ წინ წამოწიეს ქალთა სტატუსის საერთაშორისო სტანდარტები. განვითარების დისკურსში ფემინისტი სწავლულები ხაზს უსვამდნენ, რომ ქალთა განათლების, ჯანმრთელობისა და ეკონომიკური სტატუსის გაუმჯობესება პოზიტიურად იმოქმედებდა ბავშვების კეთილდღეობაზე და ეკონომიკურ ზრდაზე. ამგვარად, ქალთა კეთილდღეობის ინსტრუმენტალიზაციას ელიტური მმართველობითი მიზნებისთვის იყენებდნენ (ბოუსრაპი, 1970). გაეროს სისტემაში ქალთა ინტერესებისთვის მებრძოლებმა მოიპოვეს რესურსები „ქალები და განვითარების“ სფეროსთვის, რომელმაც ქალები დედებად და მარგინალიზებულ მშრომლებად წარმოადგინა და „მესამე სამყაროს ქალი“ განსაკუთრებული ყურადღების საგნად აქცია (ქაბირი, 1994; მოჰანტი, 1991). ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაციები ქალების ადვოკატირებას ეწეოდნენ იმგვარი *developmentality*-ის ფარგლებში, რომელიც რაციონალიზაციას უწევდა საერთაშორისო ორგანიზაციების მმართველობით ჩარევას შორეულ ეკონომიკებსა და მოსახლეობაში, რადგან ეს მათ მდიდარი ქვეყნების მოდელით განვითარებაში დაეხმარებოდა. მოსახლეობის ცოდნა ხელს უწყობდა გლობალურ *governmentality*-ის, რომელიც მსოფლიოს ყოფდა „მაღალგანვითარებულ“ ცივილიზაციებად (სადაც ქალებს პოლიტიკური თანასწორობა ჰქონდათ და პატარა, ჯანსაღ ოჯახებს უვლიდნენ) და „ნაკლებად განვითარებულ“ ცივილიზაციებად (სადაც ქალებს იმდენი ბავშვი ჰყავდათ, რომ შესაბამისად ვერ უვლიდნენ და იტანჯებოდნენ ისეთი კულტურული ნორმებით, როგორცაა გარიგებით ქორწინება და პოლიგამია). მეოცე საუკუნის განმავლობაში ქალთა უფლებების შესახებ ბრიტანული და ჩრდილოამერიკული ფემინისტური არგუმენტები დამოკიდებული იყო ლიბერალურ

ცივილიზაციურ დისკურსზე, რომელიც აღმოსავლეთის პატრიარქალურ კულტურებს დასავლეთის შედარებით გენდერულ ევალიტარიანიზმს ადარებდა და გენდერულ თანასწორობას მოდერნიზაციისა და პროგრესის იგივეობა განიხილავდა. მაგალითად, კოლონიებში ქალთა ხატების ბრიტანულ და ამერიკულ განსაზღვრაში კეტრინ მეიოს გავლენიანმა წიგნმა, „დედა ინდოეთმა“ (1927), ინდოეთში ბავშვთა ქორწინება ბრიტანეთში პოლიტიკურ საკითხად აქცია, რასაც 1929 წელს „ბავშვთა ქორწინების შეკავების აქტი“ მოჰყვა. (ლიდლი&რაი, 1998, გვ. 503). როგორც ლიდლი და რაი აღნიშნავენ, მეიო ამტკიცებს, რომ ქალთა და გოგონათა ჩავვრის მიზეზები კოლონიზებული ხალხებისთვის დამახასიათებელ ჩამორჩენილ კულტურაშია, აგრეთვე, პარალელურად ავლებს ინდოელებსა და ფილიპინელებს შორის მათი კულტურული ველურობისა და აღმატებული ცივილიზაციის მიერ მართვის საჭიროების გამო (მეიო აგრეთვე არის ავტორი წიგნისა „შიშის კუნძულები: სიმართლე ფილიპინელების შესახებ“, რომელიც 1925 წელს გამოიცა), მეიო ინდოელ ქალთა ჩავვრის პრობლემის გადაჭრის გზად განგრძობით ბრიტანულ მმართველობას სახავს, ამავდროულად, ყურადღებას არ აქცევს ადგილობრივი ქალების განმათავისუფლებელ კამპანიებს და ბრიტანელი მამაკაცების მიერ ინდოელი ქალების ჩავვრას. მეიოს ნაშრომებმა გავლენა მოახდინა ჩავვრული აღმოსავლელი ან მესამე სამყაროს ქალის (რომელსაც გადარჩენა სჭირდება) სტერეოტიპზე, რომელიც კვლავაც ქმნის ბრიტანულ და ამერიკულ ფემინისტურ დისკურსს. მაგალითად, ლიდლი და რაი მიუთითებენ, რომ ისეთი კლასიკური ფემინისტური ტექსტი, როგორიცაა მერი დეილის „გინეკოლოგია: რადიკალური ფემინიზმის მეტაფიკა“ (დეილი, 1978) მეიოს ინდური ჩვეულებების წყაროდ იყენებს (ლიდლი&რაი, 1998, გვ. 495-520). ასევე, ჯოდოზიმამ გააანალიზა „ქალთა ტრეფიკინგის წინააღმდეგ კოალიციის“ დისკურსები და აჩვენა, რომ ამ დისკურსში „მესამე სამყაროს ქალს“ პატრიარქალური კულტურების უმანკო მსხვერპლის პოზიცია აქვს (დოზიმა, 2001, გვ. 16-38).

გაძლიერების დისკურსი მნიშვნელოვან გადაკვეთის წერტილად იქცა ქალთა მოძრაობის ორგანიზაციებს და შორეულ დონორებსა და მმართველობის აქტორებს შორის. ბარბარა კრუკშენქი (1999) წერს კეთილდღეობის სახელმწიფოს სოციალურ პოლიტიკაზე, რომელიც მიზნად ისახავდა მამაკაცთა ძალადობის მსხვერპლი ქალების გაძლიერებას და მათ წარმოიდგენდა უმწეო არსებებად, რომელთაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში სახელმწიფოს ინტერვენცია სჭირდებათ. კრუკშენქი აცხადებს, რომ ლიბერალურმა *governmentality*-მ „გაძლიერება“ აწარმოა, როგორც თავისუფალ ინდივიდთა მართვის გამართლება იმით, რომ ადამიანთა ზოგიერთი კატეგორია, მაგალითად, ქალი მსხვერპლი, არათავისუფლად განსაზღვრა. გაძლიერების შესახებ კრიტიკულმა ნაშრომებმა წარმოაჩინა, თუ როგორ იყენებენ მას შორეული ხელისუფლებები სამიზნე მოსახლეობებში ინდივიდების ცხოვრებისა და პოლიტიკური ბრძოლების მიკრომენჯმენტისთვის. გაძლიერება ახდენს პოლიტიკური პრობლემების – მაგალითად, ჯანმრთელობის გაუარესების ან ძალადობისა და დაავადების მიმართ მონწყვლადობის – ინდივიდუალიზაციას (ფინი&სარანგი, 2008).

გენდერული გაძლიერების დისკურსი ასევე ამყარებს გლობალურ ცივილიზაციურ იერარქიას. ილკანმა და ფილიპსმა (2010) ათასწლეულის განვითარების მიზნები პოლიტიკური პრიორიტეტების რეფორმულირებისა და სტანდარტიზაციისთვის გააკრიტიკეს, მათ შორის იყო „გენდერული გაძლიერების“ გაზომვის მეთოდიც. „გენდერული გაძლი-

ერების ინდექსი“ (GEM) პრეტენზიას აცხადებს ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში ქალთა გავლენის გაზომვაზე და ახდენს ქვეყნების რანჟირებას, სადაც ყურადღება „აგენტობას“ ექცევა და არა „კეთილდღეობას“ (კლასენი, 2006, გვ. 257). GEM-ის დადგენაში შემოსავლისთვის მინიჭებული მნიშვნელობა ხელს უწყობს იმას, რომ მდიდარმა ქვეყნებმა მაღალი ქულები მიიღონ, ღარიბმა ქვეყნებმა კი – დაბალი (კლასენი, 2006, გვ. 258). შესაბამისად, ინდექსი იძლევა საშუალებას, რაოდენობრივად დადასტურდეს ცივილიზაციური იერარქია, სადაც მდიდარი ქვეყნების მამაკაცები „თავიანთ“ ქალებს უკეთესად ექცვიან და ამგვარად ამტკიცებენ თავიანთ უპირატესობას.

ქალთა ორგანიზაციები, განვითარებული ლიბერალური *governmentality* და გლობალური ცოდნის ქსელები

გაძლიერების ენა დამახასიათებელია „განვითარებულ *governmentality*-ზე“ დაფუძნებული პროგრამებისთვის. აგენტობისა და რესპონსიბილიზაციის³ (პასუხისმგებლობიზაციის) ტექნოლოგიები განვითარებული ლიბერალური *governmentality*-ის მნიშვნელოვან თემებს წარმოადგენს. სწავლულებმა განვითარებული ლიბერალიზმის თეორიები განავითარეს გვიან მეოცე საუკუნეში კეთილდღეობის სახელმწიფოს პოლიტიკაში ცვლილებების ანალიზით; ეს ცვლილებები მიმართული იყო ადამიანთა „პასუხისმგებლობით აღჭურვასა“ და „გაძლიერებისაკენ“, რათა თავად ეზრუნათ თავიანთ ჯანმრთელობაზე, განათლებაზე და კეთილდღეობაზე. დინის (2009) მიხედვით, „აგენტობის ტექნოლოგიები“ მართულებს თავიანთი ქცევის მონიტორინგსა და კორექტირებაში რთავს, რადგან მათ განიხილავს პასუხისმგებელ აგენტებად, რომელთაც შესაბამისი ინფორმაციისა და სწავლების მიღების შემდეგ შეუძლიათ მმართველობის ნორმები და მიზნები დააკმაყოფილონ.

განვითარებული ლიბერალური გლობალური *governmentality* ესწრაფვის განვითარებადი ქვეყნების რესპონსიბილიზაციასა და გაძლიერებას, რათა მათ შეძლონ თავიანთი ეკონომიკური პრობლემების გადაწყვეტა. დონორმა სახელმწიფოებმა და ორგანიზაციებმა დახმარების მიმღებ მხარეებთან თავიანთი ურთიერთობა „პარტნიორობებად“ გადააკეთეს, სადაც დახმარების პროექტებსა და პრიორიტეტებს თავად შემწეობის მიმღები საზოგადოებები განსაზღვრავდნენ (აბრაჰამსენი, 2004). დონორები ასევე შეეცადნენ, „პრაქტიკული დონის“ NGO-ებთან ემუშავათ და არა სახელმწიფო სააგენტოებთან (მუსტო, 2008, გვ. 9-10). განვითარებაში წამყვანი როლი, სახელმწიფოების ნაცვლად, კერძო აქტორებს, ბიზნესსა და NGO-ებს მიენიჭა (ფოულერი, 2000, გვ. 2). ცივი ომის დასრულების შემდეგ საერთაშორისო ბაზრების რეგულაციის ცვლილებებმა NGO-ებისთვის შორეული დონორებისგან ფინანსების მისაღებად უფრო ხელსაყრელი გარემო შექმნა (პინტერი, 2001, გვ. 198).

განვითარებული ლიბერალური *governmentality* უპირატესობას ანიჭებს ქსელებს და მოკლევადიან კონტრაქტებს, როგორც საუკეთესო ფორმაციებს შორეულ დისტანციაზე

3 Responsibilization – ნეოლიბერალური დღის წესრიგით ნაკარნახევი სააბროვნო სქემა, რომლის მიხედვითაც, სუბიექტის პირად პასუხისმგებლობამდე დაყვანილი ისეთი რამ, რაც ადრე სახელმწიფოს მოვალეობას წარმოადგენდა ან, თუნდაც, სრულიად არ წარმოადგენდა პირად ვალდებულებას.

მმართველობითი ინტერვენციისთვის. მართვა სულ უფრო და უფრო მეტად მიმდინარეობს სახელმწიფო ქსელების, საერთაშორისო სამთავრობო ორგანიზაციების (IGO-ები, მაგალითად, მსოფლიო ბანკი, საერთაშორისო სავალუტო ფონდი, გაერო) და NGO-ების (მათ შორის, სოციალურ მოძრაობებთან დაკავშირებული NGO-ების) საშუალებით. ქსელები ხშირად მოცემულია, როგორც კონტრაქტზე დაფუძნებული პარტნიორობების წყება დონორებს, ტრანსნაციონალურ NGO-ებსა და ლოკალურ NGO-ებს შორის. ამგვარი ქსელები აწარმოებს და აცირკულირებს ინფორმაციას – მართვის თეორიებსა და მეთოდებს. მართვის პროგრამა, როგორცაა გაუპატიურების კრიზისული ცენტრი, ნებისმიერ ადგილას შეიძლება დამოკიდებული იყოს ლოკალური, აგრეთვე ტრანსნაციონალური ფემინისტური ჯგუფების აქტივობაზე, ადამიანის უფლებებისა და ჰუმანიტარულ NGO-ებზე, ადგილობრივ მთავრობაზე, სახელმწიფო ინსტიტუტებზე, ფილანთროპულ ფონდებზე, კორპორაციულ დონორებსა და საერთაშორისო ორგანიზაციებზე. ამგვარი ქსელები მმართველ აქტორებს სხვადასხვა ადგილზე ქალებზე მონაცემებითა და მათი „გაძლიერების“ მეთოდებით ამარაგებს. სერვისებისა და გენდერული პოლიტიკის რჩევების მისაღებად ქალთა NGO-ებთან კონტრაქტების ახალმა პრაქტიკამ გვიან მეოცე საუკუნეში ქალთა ორგანიზაციებს შორის „NGO ბუმი“ გამოიწვია (ალვარესი, 2009, გვ. 175). სონია ალვარესი (2009) აცხადებს, რომ საერთაშორისო დონორების მიერ კვლევის რესურსებით და კომუნიკაციებით უზრუნველყოფამ ფემინიზმი ქუჩის მოძრაობიდან ავტორიტეტულ მართვის დისკურსად აქცია, რადგან NGO-ებს ჰქონდათ შესაძლებლობა, ქალთა სოციალურ მდგომარეობაზე კვლევები ეწარმოებინათ და გაეცრცელებინათ.

როდესაც NGO-ების მიერ შექმნილი ცოდნის პროდუქტების ვრცელი კრებული ფემინიზმების მრავალშრიან პოლიტიკურ-კომუნიკაციურ ქსელებში გზას იკვალავს, იგი ხშირად გადადის ხოლმე სხვა (გადამკვეთი) სოციალური მოძრაობების ქსელში, სამოქალაქო საზოგადოების ორგანიზაციებსა და სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებში. ამრიგად, ფემინიზმების დისკურსული „ბარგი“ ზოგჯერ, ასე ვთქვათ, „უმეთვალყურედ“ გადაადგილდება. (ალვარესი, 2009, გვ. 178) ადამიანის უფლებების NGO-ების მკვლევრებმა აღნიშნეს, რომ ტრანსნაციონალური მოძრაობების გავლენა ტარდება ინფორმაციის პოლიტიკით, რომელსაც პროფესიონალური NGO კვლევები ააქტიურებს (რონი, რამოსი & როჯერსი, 2005). ინფორმაციის პოლიტიკა არა მხოლოდ მონაცემებისა და ნარატივების შეგროვებას და გავრცელებას მოიცავს, არამედ თეორიებს და ანალიზსაც. გარდა ამისა, NGO-ები ხშირად აწარმოებენ და ავრცელებენ მართვის მეთოდებს ტრენინგის მასალებისა და სერვისის მიწოდების მოდელების ფორმით.

Governmentality-ის პერსპექტივიდან ქალთა ორგანიზაციები ჩართულნი არიან ცოდნის გლობალურ ქსელში, რომელიც ადამიანის გენდერულ ქცევასთან დაკავშირებული „ორგანიზაციების, ინსტიტუტების, ჯგუფებისა და ადამიანების არამდგრადი კონფიგურაციით“ არის აგებული (ილკანი და ფილიპსი, 2008, გვ. 713-714). ქალთა მოძრაობის NGO-ები ამ ქსელის მნიშვნელოვანი საკვანძო წერტილებია, რადგან მათ ქალების შესახებ ცოდნისა და გენდერის თეორიების წარმოება-გავრცელება შეუძლიათ (ალვარესი, 2009, გვ. 177). გლობალური ცოდნის ქსელის თეორია *governmentality*-ის თეორიას იმგვარად ავითარებს, რომ ხაზი გაუსვას, მობილური ცოდნა, სპეციალიზაცია და მართვის მეთოდები როგორ აგებს პიროვნების იმგვარ

ფორმებს, რომლებიც შორეული მოსახლეობების მართვას აადვილებს. პიროვნებათა შესაფერისი ფორმების შესახებ წარმოდგენები გადაკვეთის წერტილებს ქმნის კონკრეტული ადგილის კონფორმაციულ აქტორებს და ამ ადგილზე გავლენის მოხდენის მსურველ შორეულ ხელისუფლებებს შორის. ამრიგად, გლობალური ცოდნის ქსელები იბადება პიროვნების შესაფერისი ფორმების შესახებ საზიარო ტელეოლოგიების, ღირებულებებისა და პრაქტიკის ირგვლივ უფრო ფართო მმართველობით კონფიგურაციებში. ეს ქსელები აადვილებს მსოფლიოში ცოდნის, სპეციალიზაციისა და მართვის მეთოდების გადაადგილებას, რათა ნაახალისოს კონკრეტული ჩვევები, ქცევა და თვით აღქმა.

გლობალური უსაფრთხოება და ქალთა გაძლიერება

ემინისტურ დისკურსისა და ცოდნის გადაადგილებას თან ახლავს გლობალური *governmentality*-ის ყველაზე ძალადობრივი გამოვლინებები. როგორც დინმა აღნიშნა, ლიბერალური *governmentality* ავტორიტარული მთავრობის კრიტიკით განვითარდა, მაგრამ ის ძალადობრივ მართვის მეთოდებს მაინც არ გამოირიცხავს; უსაფრთხოების ლიბერალურ პრაქტიკას ერთდროულად ძალდატანებითი და უფლებამოსილების განზომილება აქვს (დინი, 2002, გვ. 42). განვითარებული ლიბერალური გლობალური *governmentality*-ის ამ განზომილების ტიპური მაგალითია გაეროს ცივი ომის შემდგომი სამშვიდობო პრაქტიკა. გაერო ადრინდელზე უფრო აქტიურად მონაწილეობს სამშვიდობო შეთანხმებების მონიტორინგსა და კოორდინირებაში, პოსტკონფლიქტური ადმინისტრაციული სტრუქტურების ზედამხედველობაში, კონსტიტუციურ, სასამართლოსა და საარჩევნო რეფორმებში, არჩევნებში, ეკონომიკურ რეკონსტრუქციაში, ჰუმანიტარულ დახმარებაში, ადამიანის უფლებების მონიტორინგსა და ლტოლვილთა დაბრუნების პროგრამების იმპლემენტაციაში. ამრიგად, საკითხები, რომელთაც ადრე განვითარებას უკავშირებდნენ, უსაფრთხოების საკითხებად იქცა, განუვითარებლობა კი უსაფრთხოების რისკად შეფასდა. განვითარებული ლიბერალური უსაფრთხოების ეს პრაქტიკა უსაფრთხოებას ლიბერალურ ბაზრებსა და კონსტიტუციურ მოდელებზე დამოკიდებულად წარმოადგენს (დაფილდი, 2001; გაერი, 2003; იეიგერი, 2010; რიჩმონდი, 2003). უსაფრთხოების ლიბერალური რაციონალობის მიხედვით, შეიარაღებული ძალის გამოყენება მსოფლიოს ნებისმიერ წერტილში გამართლებულია ადამიანის უფლებებისა და ჰუმანიტარული მიზნების, მათ შორის, ბიუროკრატებისა და ამგვარი მიზნების მონიტორინგისთვის საჭირო NGO-ების დაცვის საჭიროებით. გაერო სანქციას აძლევს შეიარაღებულ ძალებს სამხედრო მოსამსახურეების, პოლიციისა და კერძო დაცვის კონტრაქტორების სახით. ამგვარი ოპერაციები რუტინულად ამყარებს კავშირს ადგილობრივ ქალთა ორგანიზაციებთან და გენდერულ სპეციალიზაციას ინსტიტუციურ აღიარებას სთავაზობენ მწირად დაფინანსებული გენდერის ოფიცრების ან ცენტრების სახით (ჰარისი&გოლდსმითი, 2010; ოლსონი, 2001; ოსპინა, 2006; ჰუეხირბალი, 2003).

ცივი ომის შემდგომ სამშვიდობო და დემოკრატიის მშენებლობის დისკურსში ქალებზე ძალადობის თემა მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. ქალებზე ძალადობის ნარატივები და სხვა სისასტიკეები სამხედრო ინტერვენციებს ამართლებს ქალების დაცვის

მიზნით მოძალადე კაცებისგან, რომლებიც ჩამორჩენილ პატრიარქალურ კულტურას ეკუთვნიან და რუტინულად არღვევენ ადამიანის უფლებებს (ჰანტი, 2006; სეიგანი, 2010). სამშვიდობოთა ტრენინგის მასალებში პოსტკონფლიქტურ ზონებში მცხოვრები ქალები სექსუალური ძალადობით ტრავმირებულებად არიან წარმოდგენილი (DPKO, 2002; ჰარინგტონი, 2006). ქალებზე ძალადობის გლობალურად აღნუსხვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ძალისხმევა მშვიდობის დამყარებისა და საერთაშორისო სამართლიანობის ახალი ფორმების მხარდამხარ განვითარდა (ბასი, 2007; ჰარინგტონი, 2010a, გვ. 124-127). 1992 წლის დეკემბერში უშიშროების საბჭომ განაცხადა, რომ შეძრწუნებული იყო „ქალთა მასობრივი, ორგანიზებული და სისტემატური დატყვევებისა და გაუპატიურების შესახებ ცნობებით, განსაკუთრებით მუსლიმ ქალებში, ბოსნია და ჰერცეგოვინაში“ და ეს ანგარიშები ინტერვენციის დასაბუთების ნაწილი გახდა (რეზოლუცია 798). 1994 წელს გაეროს გენერალურმა ასამბლეამ გენდერით მოტივირებულ ძალადობაზე სპეციალური მომხსენებელი დანიშნა და მსოფლიოში ქალებზე ძალადობის შესახებ ინფორმაციის წარმოება დაიწყო (პიეტი ლადავიკერსი, 1996, გვ. 142-145; გაერო, 1993, 1994, 1996a, 1996b, 1996c; UNHCR, 1993). ამჟამად ქალებზე ძალადობის მონიტორინგს რეგიონული ძალები თავიანთ გავლენის სფეროებში მიმართავენ, მაგალითად, ავსტრალიისა და ახალი ზელანდიის პოლიცია ახორციელებს ოჯახში ძალადობის პროგრამებს ტონგას, სამოას, კუკის კუნძულებისა და კირიბატის პოლიციისთვის (PPDVP, 2010; AFP, 2010). ქალებზე ძალადობის შესახებ ავტორიტეტული ცოდნა ფემინისტური დისკურსისა და ქალთა ორგანიზაციების სფეროდ რჩება. ევროპისა და ამერიკის ადრეულმა ქალთა მოძრაობებმა შეისწავლეს ოჯახში ძალადობისა და ქალთა სხეულებრივი ხელშეუხებლობის დარღვევების სხვა ნარატივები (თრამბლი, 2004). ფემინისტებმა განაცხადეს, რომ ქალებს, ომის პერიოდის სექსუალური ძალადობის გამო, მშვიდობის განსაკუთრებული ინტერესი აქვთ (ოგდენი&სარგანტი, 1915).

ქალებზე ძალადობის კვანტიფიკაცია 1970-იან და 1980-იან წლებში განვითარდა, როგორც ამ საკითხის ირგვლივ აღმავალი ფემინისტური აქტივიზმის ნაწილი (გეივი, 2005). ქალებზე ძალადობის აღრიცხვაზე ფემინისტური ძალისხმევები დაუკავშირდა ადამიანის უფლებების მიმართულების ძალისხმევებს წამების აღნუსხვასა და სხეულზე ძალადობის ფსიქოლოგიურ ტრავმად ანალიზს (ჰარინგტონი, 2010b, გვ. 98-117). ფემინისტური ცოდნა იძლეოდა რიცხვებსა და ნარატივებს, რომელიც სამხედრო ინტერვენციისა და მზარდი საერთაშორისო პოლისინგის რაციონალიზაციას ახდენდა. გაერომ შემოიტანა სლოგანი „ძალა გაძლიერებისთვის“, რომელიც სამშვიდობო უსაფრთხოების მდებდრობითი სქესის პერსონალს, ჯარისკაცებსა და პოლიციელებს, ქალთა გაძლიერების აგენტებად წარმოადგენს იმ ქვეყნებში, რომლებიც ლიბერალური მშვიდობისა და დემოკრატიის სახელით საერთაშორისო სამხედრო ინტერვენციას დაეჭვმდებარნენ. გაეროს საჯარო მოხმარებისთვის განკუთვნილი მასალები ქალ სამშვიდობოებს პოსტკონფლიქტურ ვითარებაში მყოფი ქალებისთვის მისაბაძ მოდელებად სახავს (მაგ. გაერო, 2010, 2009). სლოგანი „ძალა გაძლიერებისთვის“ გაეროს სამშვიდობოებისთვის სიმღერადაც კი გადაკეთდა და ამგვარად, სიმღერის საშუალებით ერთობის შექმნის, სოციალური მოძრაობის პრაქტიკა იყო გამოყენებული (გაეროს პოლიციის დივიზიის ქალთა გლობალური ძალისხმევა, 2011). სამშვიდობო ძალის ქალ პოლიციელთა „ქალთა გლობალურ ძალისხმევა“ წარმოჩენით გაერო ცდილობს, სამშვიდობო ღონისძიებები ფემინიზმს დაუკავში-

როს. საჯარო მოხმარებისთვის განკუთვნილი მასალები ხაზს უსვამს, რომ იმ ქვეყნებში, სადაც გაერო შეიარაღებულ ძალებს აყენებს, გაეროს პოლისინგი ქალებს აძლიერებს. საინტერესოა, რომ გაეროს facebook გვერდი ქალ პოლიციელთა აქტივობების პუბლიკაციისას მათ რუტინული დისციპლინური აქტივობების შესრულებისას წარმოაჩენს, როგორცაა მთვრალი ქალი მძღოლების დაკავება, სიერა ლეონეს ქალ სამშვიდობოებზე BBC-ის დოკუმენტური ფილმი კი მათ მარიხუანის მწვევლი უსახლკარო თინეიჯერების შევიწროებისას აჩვენებს (BBC, 2007; გაეროს პოლიციის დივიზიის ქალთა გლობალური ძალისხმევა, 2011).

დასკვნა

სოციალური მოძრაობის თეორიის ხედვა უმეტესად რეგისტრირებულ პოლიტიკურ პროცესებზე იყო ფოკუსირებული და არა *governmentality*-ის კვლევაზე, გლობალური ცოდნის ქსელის თეორია კი გლობალურ პოლიტიკაზე ტრანსნაციონალური ფემინისტური ქსელების გავლენის უფრო სრულ სურათს გვთავაზობს. ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაციების ძალაუფლება ქალების, როგორც მსოფლიო მოსახლეობის კატეგორიის, ცოდნისა და მართვის მეთოდების წარმოებასა და გავრცელებაში მდგომარეობს. განვითარება და გლობალური უსაფრთხოება, როგორც პოსტკოლონიური ცოდნისა და ძალაუფლების უმთავრესი სფეროები, ქალთა ორგანიზაციების საერთაშორისო ქსელების მიერ წარმოებულ ქალთა სიღარიბისა და დაუცველობის ცოდნას დაუკავშირდა. მეცხრამეტე საუკუნეში ევროპასა და ამერიკაში წარმოქმნილი ქალთა მოძრაობები თავიდანვე კალკულაციურ პრაქტიკაში იყვნენ ჩართულები, მაგრამ გენდერული გაძლიერებისა და სხვა ლიბერალური კალკულაციური პრაქტიკები, რომლებიც ქვეყნების რანჟირებას ან მათთვის ქსელების მინიჭებას გენდერული თანასწორობის მიხედვით ახდენენ, ჩვეულებრივ, ემორჩილებიან გლობალურ იერარქიებს, რომელიც ევროპას და ჩრდილო ამერიკას დანარჩენი მსოფლიოსთვის მისაბამ მაგალითად სახავს.

