

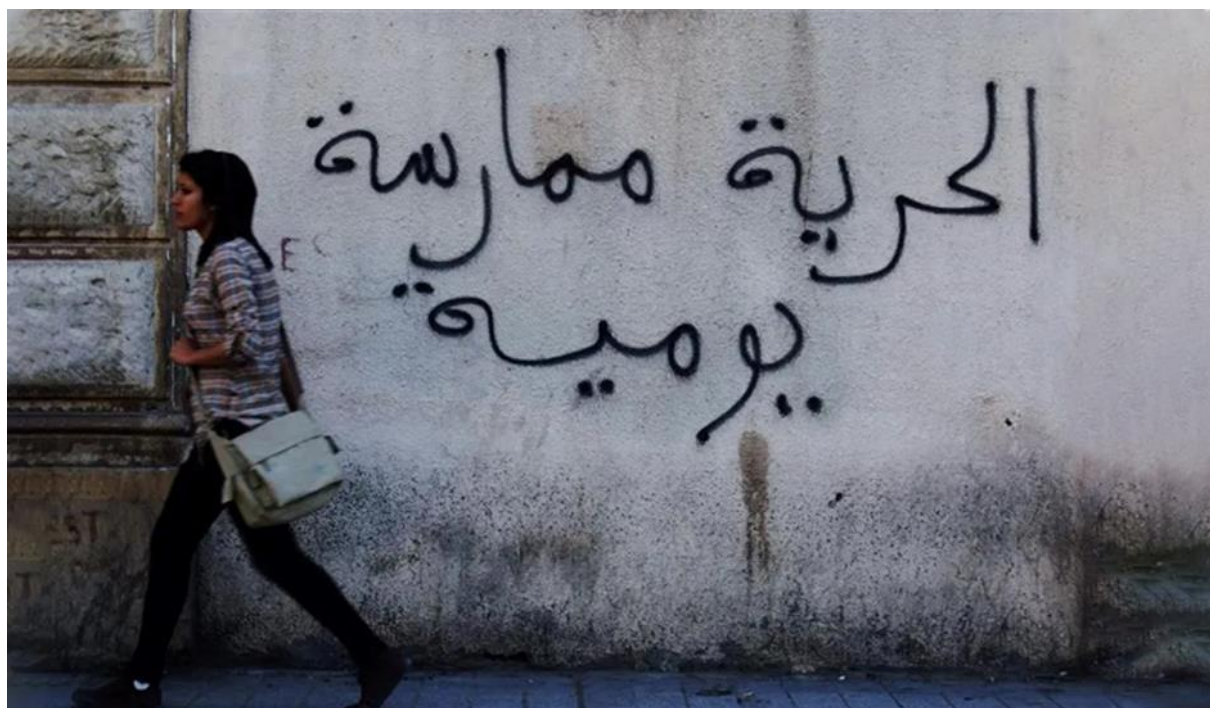


نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریخی نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

جدال فمینیسم‌های پسااستعماری و مارکسیستی

سمیه رستم‌پور



آذر ۱۴۰۲

«بدون یک گذشته‌ی سیاه، بدون یک آینده‌ی سیاه، برایم غیرممکن بود که هم‌چون یک سیاه زندگی کنم؛ هنوز مثل سفیدها نشده بودم، کاملاً هم سیاه نبودم، لعنت‌شده بودم.» - فرانتس فانون [۱]

مقدمه

با آغاز پروژه‌ی استعمار در قرن شانزدهم که نسل‌کشی مردم بومی و سازمان‌دهی تجارت برده آفریقا را به همراه داشت و با ورود استعمارگران به امریکا در سال ۱۴۹۲ آغاز شد، نظم جهانی جدیدی برقرار شد که نظم جنسیتی حاکم را نیز دست‌خوش تغییر کرد. این ساختار جدید در اوایل رشد سرمایه‌داری مبتنی بود بر ایجاد برتری از طریق مفهوم نژاد و کنترل بهره‌کشانه از طریق استثمار کارگران. بنابراین قدرت استعمار خود را از طریق نژادپرستی، کنترل نیروی کار، تسلط بر سوژه‌ها (این‌جا پای جنسیت به میان می‌آید) و کنترل تولید دانش نشان می‌دهد. مستعمره‌شدگان به «دیگرانی» افسانه‌ای تبدیل شدند که گویی به سبب ویژگی‌های ذاتی و قومی‌شان، از روند پیشرفت مدرنیسم «عقب‌افتاده» اند. همین گفتمان در سطح ملی نیز میان گروه‌هایی با جایگاه برتر و «سایرین عقب‌افتاده» که عموماً متعلق به اقلیت‌های ملی-اتنیکی بودند، بازتولید شد. این مفهومی‌ها و موضوع‌ها بیش از همه در حوزه‌ی مطالعات پسااستعماری مورد بحث قرار گرفته‌اند، حوزه‌ای که به دلایل اغلب سیاسی، در فضای روشن‌فکری ایران سال‌هاست طرد شده و به قدر کافی مورد بحث قرار نگرفته‌اند؛ درست به همین دلیل، متون محدودی به فارسی در حوزه‌ی مطالعات پسااستعماری در دست‌رس هستند. [۲] این یادداشت، بدون آن‌که ادعای جامعیت در زمینه‌ی طرح تعریف‌ها، نظریه‌ها و مطالعه‌های بسیار گسترده‌ی پسااستعماری داشته باشد، سعی می‌کند وجوه مهم آن را در تقاطع با مسئله‌ی جنسیت و در دیالوگ با نقدهای فمینیست‌های مارکسیست مورد بحث قرار دهد. این متن نظری، بحث خود را از ریشه‌های تاریخی و مفاهیم ابتدایی این سنت فکری آغاز می‌کند و از این جهت، بیش از همه برای کسانی مفید خواهد بود که آشنایی کمی با جدال‌های مذکور دارند. در سطحی دیگر، این نوشته بیش از همه در پی گفت‌وگو با کسانی است که مطالعه و استفاده از نظریه‌های فمینیسم پسااستعماری را «بیهوده و غیرضروری» می‌دانند، یا نگاهی تحقیرآمیز و حذف‌گرایانه به آن دارند، چون آن را نه مکمل، بلکه در تقابل با فمینیسم مارکسیستی می‌دانند. شمار این دسته در ایران کم نیست و همین موضوع از انگیزه‌های اصلی این یادداشت بوده است. در عین حال، دیدگاه متن کنونی نزدیک به آن دسته از فمینیست‌هایی است که تحلیل‌ها و تفسیرهای این نحله از فمینیسم را هم‌زمان « ضروری اما ناکافی»

می‌دانند و تلاش دارند، به یاری مفاهیم انتقادی و به‌ویژه تأملات فمینیست‌های مارکسیستی ضدنژادپرستی، کاستی‌های آن را نیز مورد توجه قرار دهند. در نهایت، ضرورت پرداختن به این جدال نظری از آن‌جا ناشی می‌شود که تعریف‌ها و مفاهیمی که این نحله‌های فکری برای مسئله‌ی «رهایبی جنسیتی» عرضه می‌کنند، نتیجه‌های سیاسی مهمی دارند که قادرند مستقیم یا غیرمستقیم بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی میلیون‌ها زن در جهان تاثیر بگذارند.

مسئله‌ی «وحدت» و «تفاوت» در جنبش فمینیستی قیام ژینا

بر کسی پوشیده نیست که به دنبال افزایش روزافزون جنبش‌های اجتماعی از ۲۰۱۷ که ملت‌های تحت ستم فعالانه در آن مشارکت داشته‌اند، به‌ویژه بعد از قیام ژینا، توجه روشن‌فکران و پژوهش‌گران به مسئله‌ی «مردمان در حاشیه» کشور افزایش یافته است. به دنبال مشارکت فعالانه‌ی کردستان و بلوچستان در این قیام، نه تنها زنان متعلق به ملت‌های تحت ستم، بلکه روابط سلسله‌مراتبی مرکز-حاشیه به‌طور فزاینده‌ای مرئی‌تر شده‌اند.^[۳] هم‌زمان رجوع به مفهوم‌ها و نظریه‌هایی که به تمایزهای ملی، نژادی، اتنیکی، قومی و فرهنگی در نسبت با طبقه و جنسیت محوریت می‌دهند، نیز اهمیتی دوچندان یافته‌اند. جدال‌های نظری دهه‌های اخیر در حوزه‌ی مطالعات جنسیت، آن‌جا که به مقولاتی چون «وحدت» و «تفاوت» میان خود زنان به‌عنوان یک دسته می‌پردازند — فراتر از نسبتی که آن‌ها با نهادهای قدرت پدر-مردسالار به مثابه منبع اصلی سرکوب جنسیتی دارند — در این دسته جای می‌گیرند. این موضوع‌ها به‌ویژه، در بحث‌های مفصل میان فمینیست‌های مارکسیستی ضدنژادپرستی و فمینیست‌های پسااستعماری قابل ردیابی است، در شرایطی که اولی بیش از سایرین بر وحدت میان زنان و دومی بر تمایزهای میان آن‌ها تأکید دارد. با پرداختی مختصر به جدال نظری میان فمینیست‌های مارکسیست و فمینیست‌های پسااستعماری، این یادداشت در صدد است نشان دهد که فهم مناقشه‌های نظری میان این دو در سطح جهانی پیرامون موضوع پرچالش «مرکز-حاشیه» و «وحدت و تفاوت» میان زنان، برای اتخاذ یک سیاست جنسیتی رهایی‌بخش در سطح ملی نیز راه‌گشا و لازم است. بنابراین، این یادداشت با این که مستقیماً درباره‌ی ایران نیست، اما رو به ایران است. در واقع، انتقاداتی که به اروپامحوری (شکلی از مرکزگرایی) از جانب متفکران و تحلیلگران غیر/ضد-پسااستعماری به‌ویژه در افریقا و امریکای لاتین یا هند انجام شده، ابزار مفهومی و نظری مهمی در اختیار ما قرار می‌دهند که بتوانیم وضعیت تاریخی خود در ایران را، با کمک آن‌ها و به منظور پیش‌برد یک سیاست فمینیستی رادیکال، بهتر بفهمیم.

فرضیه‌ی این یادداشت این است که در کشوری که در یک قرن اخیر بحث‌های زیادی پیرامون «طبقه» مطرح شده ولی بحث از «ملیت‌های متکثر» هم‌چنان تابو است (حتی در میان چپ) [۴]، آن‌چه می‌تواند به تکثرگرایی فمینیسم کمک کند، بهره‌گیری بیش‌تر از روش و نظریه‌های فمینیست‌های پسااستعماری ضدسرمایه‌دارانه است. در کنار آن‌ها، فعالان زن متعلق به ملت‌های تحت ستم، که در سال‌های اخیر به تفاوت‌ها پرداخته‌اند و به‌درستی اهمیت تکثرگرایی و تمایزگذاری را یادآور شده‌اند، بیش از پیش به استفاده از روش‌های فمینیستی ماتریالیسم تاریخی و تحلیل طبقاتی در مواجهه با مسئله جنسیت نیاز دارند؛ چنین ابزاری، آن‌ها را از افتادن به دام تحلیل‌های محلی‌گرایانه‌ی فرهنگ‌گرا نیز محافظت می‌کند. این مسئله معطوف به این واقعیت است که با معیار قرار دادن تجربه‌ی زنان مرکز (در سطح جهانی و ملی) از جنسیت — که با انواع امتیازهای نژادی، طبقاتی، اتنیک و مذهبی و جنسی پیوند خورده — تجربه‌ها و مبارزه‌های زنان در مناطق حاشیه‌ای اغلب طرد یا نادیده گرفته شده، بنابراین مطالبات‌شان حول رابطه میان مسئله‌ی عدالت جنسیتی-طبقاتی با ملیت و سیاست‌های ناموزون توسعه، هم‌چنین با استعمار فرهنگی و زبانی و گفتمانی نیز یا غیرفمینیستی تلقی شده یا توجه لازم را کسب نکرده است. بازسازی حلقه‌های هم‌بستگی فمینیستی در کشور، که لازمه‌ی رویارویی قدرت‌مندان با اسلام سیاسی جنسیت‌زده‌ی در قدرت است، بدون به رسمیت شناختن تفاوت‌های میان زنان برخوردار و کم‌تر برخوردار کشور و بدون استفاده از ظرفیت انتقادی سنت پسااستعماری ضدسرمایه‌دارانه در مواجهه با تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی ایرانی، دشوار به نظر می‌رسد. در شرایطی که جمهوری اسلامی با مصادره نظریات پسااستعماری و مشخصاً با نفی مدرنیته و جای‌گزینی آن با «اسلام سیاسی شیعی» به مثابه‌ی «فرهنگ بومی»، به نوعی منطق استعمارگر را بازتولید می‌کند، فمینیست‌ها می‌توانند با بهره‌گیری از نقد مدرنیته ولی با برجسته کردن محدودیت‌های چنین رویکردی در جغرافیای تاریخی-سیاسی ایران، به چهارچوب روش‌شناختی و نظری نوینی دست یابند که قادر باشد مناسبات جنسیتی کشور را در نسبت با اقتصاد سیاسی و تاریخ ملی استعمار تحلیل کند.

در بحث‌هایی که میان پسااستعماری‌ها و مارکسیست‌ها در گرفته، یکی از انتقادهای اصلی به پسااستعماری‌ها همواره این بوده که تأکید بر تفاوت‌های میان زنان در مناطق مرکزی و حاشیه‌ای جهان — مثلاً تفاوت میان زن سفیدپوست سوئدی با زن مسلمان آفریقایی یا زن تهرانی با زن بلوچ — به‌راحتی می‌تواند به دام نوعی سیاست محلی‌گرای فرهنگ‌محور، که با ماهیت سرمایه‌داری جهانی شده کنونی هم‌خوان است، بیفتد. هم‌چنین هشدار داده شده که چنین تأکیدی بر تفاوت‌ها، هر شکلی از اتحاد زنان، متکی بر شباهت تجربه‌های جنسیتی‌شان، علیه رژیم‌های غیردموکراتیک زن‌ستیز یا سرمایه‌داری پدرسالارانه را دشوار

می‌سازد. به عبارت دیگر، از نظر بسیاری از منتقدان سنت پسااستعماری، تأکید بر «تفاوت»ها می‌تواند نه تنها از امکان‌های هم‌بستگی زنان بکاهد، بلکه قادر است این مبارزه را به نوعی فرهنگ‌گرایی هویتی یا ناسیونالیستی جداافتاده و منزوی بدل کند، فرهنگ‌گرایی‌ای که از مناسبات تاریخی ماتریالیستی جدا شده و حتی در مواردی افراطی می‌تواند شکل‌هایی از ستم غیر - پیشاسرمایه‌دارانه مردسالارانه و قیّم‌آبانه را مشروعیت ببخشد. برای مثال از نظر منتقدان، برخی از فمینیست‌های پسااستعماری با تأکید بر تفاوت‌های میان زنان مسلمان و زنان غربی، خواسته یا ناخواسته بخشی از نظم اجتماعی کنترل‌گر جنسیتی موجود در اسلام سیاسی (از جمله کنترل بدن زنان مسلمان) را به‌عنوان «فرهنگ اسلامی متمایز خودی» توجیه کرده‌اند. پس این سوال مهم طرح می‌شود که چطور و چرا می‌توان از مفهوم «تفاوت» و تکثر و تمایز (طبقاتی، اثنیکی، ملی، نژادی، جنسی، سنی) میان زنان به صورت مادی و تاریخی سخن گفت، بدون این که این تحلیل به تعالی بخشی به فرهنگ مردسالار حاشیه‌ای متعلق به گروه سرکوب‌شده محلی (در سطح ملی و جهانی) منجر شود؟

خاستگاه سنت نظری سیاسی پسااستعماری

ریشه‌ی واژه‌ی فرانسوی «کلونیا» به واژه لاتین کلونوس (colonus) برمی‌گردد که در اصل به معنای کشاورز و محل کشت و سکونت به کار رفته است. «ساکن شدن» معنی اصلی واژه‌ی لاتینی استعمار است که بعدها مجموعه‌ای از معنی‌های مرتبط را ایجاد کرد: کار کردن (روی زمین) و پرورش آن و از این رو استعاره‌ی کار ذهن یا کار روح و پرستش خدایان. ریشه‌ی «کلنی» به کلمه‌ی یونانی «کلو» نیز بازمی‌گردد که منبع واژه «فرهنگ» (culture) نیز هست. فرهنگ لغت وبستر در ۱۹۰۵ آن را چنین تعریف کرد: «جمعی از افراد که از کشور مادرشان به یک استان یا کشور دوردست پیوند داده می‌شوند و در حوزه‌ی قضایی کشور مادر باقی می‌مانند: همان‌طور که مستعمرات آمریکا هستند.» [۵] بنابراین کلونوس به معنی محل ساکن یا کشاورز و کلونیالیسم (استعمارگرایی) به معنی تسخیرکننده و کنترل‌گر محل سکونت و دارایی مردمانی دیگر و استعمارگر به معنی یک مهاجر در یک مکان خارجی است. اصطلاح «پسااستعمارگرایی» نیز به پایان دوره‌ی استعمار اشاره دارد که به جهت سیاسی با استقلال مستعمرات از استعمارگران اروپایی‌شان مشخص می‌شود. لازم است اصطلاح پسااستعماری را از معنای زمان‌مند ضمنی آن که حاوی یک تقدم زمانی است، جدا کنیم. پسوند «پسا» چنان عمل می‌کند که گویی مرحله‌ی استعمار پشت سر گذاشته شده، در حالی که مهم است که معنای این مفهوم به‌عنوان فرآیند به وجود آمدن و مبارزه با استعمار و پیامدهای بعدی آن که در زمان حال نیز تداوم دارد، برجسته شود. به عبارت دیگر، اصطلاح

پسااستعماری به یک دوره‌ی زمانی خاص، یعنی دوره‌ی تاریخی پس از استعمار اشاره ندارد؛ در عوض، «پسین» در اصطلاح پسااستعماری، به شکل هم‌زمان به فعالیت علیه استعمار و فراروی از آن مربوط می‌شود. بنابراین «پسااستعماری، شامل مطالعه‌ی استعمار تجربه شده و اثرات آن بر گذشته و حال، چه در سطح محلی جوامع مستعمره سابق و چه در سطح تحولات جهانی کلی‌تر است.» [۶] پسااستعماری از لحاظ زمانی به دوره‌ای اشاره دارد که در آن امپریالیسم به مثابه سلطه-هژمونی اقتصادی و سیاسی کشورهای قدرتمند غربی هم‌چنان از بین نرفته بلکه شکل‌های نوینی از استعمار فرهنگی (که از دوران پیش از استقلال مستعمره‌ها آغاز شده) جای استعمار کلاسیک را گرفته است؛ برتری و ستایش غرب و تحقیر هویت و فرهنگ کشورهای (اغلب استعمارزده) غیرغربی و غیریت‌سازی از آن‌ها ویژگی اصلی استعمار نوین است. این فرم چنان جهانی شده که در وضعیت کنونی تقریباً هیچ کشوری را نمی‌توان یافت که خارج از این الگو به زیست فرهنگی خود ادامه دهد. از این جهت، منتقدان برآمده از سنت پسااستعماری بیش از سایرین تلاش کرده‌اند سویه‌های نژادپرستانه و سرکوب‌گرانه تعریف‌های فرهنگی اروپامحور در اندیشه‌ی غرب را بر مبنای چنین سلسه‌مراتبی نشان دهند. از این جهت، سال ۱۹۹۲ یک نقطه عطف به شمار می‌رود، زیرا پس از گذشت پانصد سال از ورود به (بخوانید اشغال) امریکا توسط کریستف کلمب، محققان پسااستعماری توان نظری آن را یافتند که روایت تاریخی جدیدی از آن ارائه دهند که شالوده‌شکنانه و به شکلی رادیکال انتقادی باشد.

«نظریه‌ی انتقادی پسااستعماری» که بدون شک محصول تحولات پس از استعمار است، حدود سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰ ظهور کرد و در دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌عنوان یک عرصه‌ی مهم اعتبار و توجه به دست آورد. این جریان فکری در ابتدا در صدد گفتمان‌سازی در محافل آکادمیک در تقابل با گفتمان غربی در موضوع مطالعه‌ی شرق و در نقد نگاه شرق‌شناسانه شکل گرفت. به شکل کلی، عرصه‌هایی هم‌چون نقد پیدایش ایدئولوژی استعماری و امپریالیستی، نقد مدرنیته‌ی استعماری لیبرالیستی، نقد دانش نهادینه‌شده‌ی موجود، نقد عقل‌گرایی جهان‌شمول غربی و متافیزیک هم‌سان‌سازانه به‌عنوان میراث روشن‌گری، نقد مناسبات قدرت میان فرهنگ غرب و شرق با تأکید بر هویت‌های بومی در مقابل فرهنگ مسلط غربی، نقد سلطه‌ی دانش غربی، بازتعریف مفهوم حقیقت، نقد امپریالیسم رسانه یا غرب، الگوهای تعامل بین هویت‌های سرکوب‌شده، نقد چارچوب‌های کلاسیک دانش، نقد غربی‌سازی جهان یا همان غرب‌جهانی‌شده، موضوع‌های تحقیقی اصلی پسااستعماری را تشکیل می‌دهند. نظریه و مطالعات انتقادی پسااستعماری، به‌عنوان یک «رویکرد» میان‌رشته‌ای و نه یک رشته‌ی مشخص، حوزه‌های گوناگونی از فلسفه تا نظریه و

نقد ادبی، مطالعات فرهنگی، نظریه‌های توسعه، مطالعات تاریخی مرتبط با استعمار غربی، اقتصاد سیاسی، انسان‌شناسی و پژوهش‌های هویتی را شامل می‌شود. مارکسیست‌ها، نئومارکسیست‌ها، پسااستخارگراها، پست‌مدرن‌ها، روان‌کاوی، فمینیسم و اخیراً محققان حوزه‌ی مطالعات افریقا و خاورمیانه و کشورهای اسلامی و فمینیست‌های پیشرو در مطالعات فرودستان (studies subaltern) سهم زیادی در بالندگی این جریان داشته‌اند. به جهت جغرافیایی، مناطقی چون افریقا، هند، امریکای لاتین، خاورمیانه و حاشیه‌نشینان کشورهای غربی از جمله سیاه‌پوستان و رنگین‌پوستان و مسلمانان بیش‌ترین سهم را در تولید ادبیات تحقیقی این حوزه داشته‌اند.

متفکرانی چون ادوارد سعید و فرانتس فانون، گایاتری چاکراورتی اسپیواک، هومی بابا، چپواک، عارف دیریک و ... از چهره‌های شناخته‌شده‌ای به شمار می‌روند که در بسط سنت فکری پسااستعماری نقش داشته‌اند. فرانتس فانون و ادوارد سعید مشخصاً از پیش‌کسوتان این حوزه‌ی مطالعاتی به شمار می‌روند. فانون با انتشار آثاری چون **دوزخیان روی زمین** که در ۱۹۶۱ منتشر شد، مهر خود را بر این حوزه گذاشته است. این اثر ویژگی‌های استعمارگر و استعمارزده و خصیصه‌های ویرانگر استعمار را — که به زعم او راهی جز خشونت به‌عنوان مقاومت برجای نمی‌گذارد — به تصویر می‌کشد. فانون این اثر را بلافاصله پس از مبارزه‌ی مسلحانه برای استقلال الجزایر از فرانسه نوشته بود و در آن تلاش کرد پاسخی به تاریخ پرخشونت استعمار فرانسه از دید فرودستان و استعمارشوندگان بدهد. تفسیر فرهنگی ادوارد سعید از استعمار و هژمونی غرب-اروپا در کتاب **شرق‌شناسی** در ۱۹۷۸ و نقد برداشت‌های ازلی‌گرایانه و یک‌سان‌ساز از شرق و بازنمایی آن به‌عنوان ساحتی وحشی و عقب‌افتاده در برابر غرب عقلانی پیشرفته‌ی مدرن که به انقیاد (subjection) اولی توسط دومی منجر شده، او را به دیگر چهره‌ی پیش‌تاز مطالعات پسااستعماری بدل کرد. نقد فرهنگی او در **شرق‌شناسی** کم‌تر به‌طور مستقیم بر مبارزه‌ی ضداستعماری متکی بود، اما سعید تحت سلطه استعماری بریتانیا در فلسطین و مصر بزرگ شده بود و آشنایی خوبی با استعمار و تبعات آن داشت. اگرچه ادوارد سعید در چاپ اصلی کتاب **شرق‌شناسی** در ۱۹۷۹ درباره‌ی پسااستعمار چیزی ننوشته و این مفهوم را به کار نبرده بود، ولی این اثر امکان‌های زیادی را در اختیار محققان پس از او قرار داد که بتوانند گفتمان‌های شرق‌شناسانه، استعماری و اروپامحوری را (که راه را بر دیگران می‌بندد) کشف و آن‌ها را تفسیر کنند. ادوارد سعید با الهام از چارچوب پسااستخارگرایی، اصطلاح «شرق‌شناسی» را برای توصیف سلطه‌ی بخشی از جهان (شرق - جنوب) توسط قسمت دیگر (غرب-شمال) ابداع کرد. این مفهوم نه تنها بیان‌گر روند سیاسی استعمار است، بلکه مکتب علمی-فکری حاکم بر نحوه‌ی درک و مطالعه‌ی

فرهنگ‌های غیر غربی توسط دانش‌مندان غربی را نیز نشان می‌دهد. بنابراین شرق‌شناسی الگویی از تفکر است که سلطه‌ی فرهنگ غرب بر فرهنگ‌ها و مردمان غیراروپایی را توصیف می‌کند. بعدها متفکران دیگر در بسط کارهای سعید، سوبه‌های نژادی، اتنیک‌ی و جنسیتی «شرق‌شناسی» را که به زعم او شامل شبکه‌ای از گفتمان‌ها، بازنمایی‌ها، دانش‌ها و باورها می‌شد، بسط دادند. [۷] در امتداد همین رویکرد مبتنی بر تمایزسازی میان غرب و شرق بود که مفاهیمی چون «تفاوت» (برتری) و «موقعیت فرودستانه» (در مقابل سلطه و سرکوب دیگری) جایگاه مهمی در این سنت فکری یافتند.

پسا‌ساختارگرایی یکی از نحله‌هایی است که در کنار پسااستعماری به کار رفته و آن را تکمیل کرده، به طوری که امروزه پیوندهای بین پست‌مدرنیسم و پسا‌ساختارگرایی با پسااستعماری بر همگان آشکار شده است. تعهد به «دیگری»، «تفاوت‌ها»، «تعدد دیدگاه‌ها» و «حقایق متکثر»، «نقد کلان‌روایت مدرنیته»، «نقد ساختارهای مسلط تولید دانش»، «بازاندیشی در مفهوم حقیقت و قدرت» و «نقد دال‌های مرکزی» از جمله موضوعات و اصولی هستند که پل مشترک بین گفتمان‌های پست‌مدرنیسم و پسا‌ساختارگرایی با پسااستعماری را ایجاد می‌کنند. [۸] سنت پسااستعماری با الهام از انتقادهای این دو، هم‌چون میوه‌ای از دل آن‌ها و در گفت‌وگوی هم‌زمان با سایر جریان‌ها از جمله مارکسیسم و فمینیسم به وجود آمد. پسااستعماری پست مدرن به‌ویژه از نظریه‌های ادوارد سعید، روان‌کاوی لکان، نظریات دریدا و آلتوسر و در حوزه دانش - قدرت از مطالعات میشل فوکو و در بازاندیشی در مفهوم گفتمان از ارنستو لاکلاو و شانتال موفه تاثیر پذیرفته‌اند. به همین دلیل به زعم برخی از محققین، پسااستعماری یک گسست جدی با معرفت‌شناسی غربی نیست، در عوض در آن با بررسی عواقب استعمار اروپامحور و اقدامات نواستعماری معاصر، از گفتمان‌های پسا‌مدرنیته استفاده می‌شود. برخی دیگر چون مک کناگی معتقدند گرچه نظریه‌ی پسااستعماری از پسا‌ساختارگرایی و پست‌مدرنیسم بهره می‌برد، اما با آن‌ها هم‌پوشانی چندانی ندارد. [۹] این ادعا با در نظر گرفتن این تفسیرها قوت می‌یابد که پسااستعماری، پست‌مدرنیسم و پسا‌ساختارگرایی نمایانگر مکتب فکری واحدی نیستند و طیف‌های متنوعی از نظریه‌پردازان و گرایش‌های نظری را شامل می‌شوند.

اگر فرانتس فانون و ادوارد سعید را به‌عنوان چهره‌های کلاسیک در مطالعات پسااستعماری کنار بگذاریم، سه فاز مختلف را می‌توان در مطالعات استعماری بعد از آن‌ها متصور شد: نسل اول متفکرانی که از دل سنت مارکسیسم درآمده بودند ولی با انتقاد از آن، خصوصاً با نقد بیرحمانه‌ی کلان‌روایت‌های مدرنیته، به پست‌مدرنیسم گرایش پیدا کردند. در ادبیات تولید شده از سوی این نسل از پسااستعماری‌ها، هرچند مقوله‌هایی هم‌چون زبان، روان‌کاوی، متن و فمینیسم و هویت‌های غیریک‌پارچه‌ای مانند جنسیت و نژاد

اهمیت زیادی پیدا می‌کنند و دیگر طبقه‌ی کارگر نیست که به‌عنوان اصلی‌ترین نیروی تغییر معرفی می‌شود، اما سرمایه‌داری و مفهوم طبقه نیز در کنار موارد دیگر، هم‌چون یکی از عوامل تعیین‌کننده، جایگاه خود را هم‌چنان حفظ می‌کنند. این دسته، خود را بخشی از ساختار گفتمانی موجود می‌دانند، ولی معتقد به تغییر و دخالت و مرکززدایی از آن هستند و به همین دلیل میراث امپریالیسم-مارکسیسم را به شیوه‌ای منتقدانه و واسازانه مجدداً مورد بررسی قرار می‌دهند. می‌توان از دیدش چاکرابتی و اسپیواک و هومی‌بابا به‌عنوان نمونه‌هایی از این نسل نام برد. مقاله‌ی اسپیواک با عنوان **آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟** که در ۱۹۸۸ منتشر شد، شهرت یافت و مفهوم «دیگری» و «دیگری‌سازی» که از دل پژوهش‌های متنوع او در آمده‌اند، به شکلی ویژه در مطالعات پسااستعماری جای خود را پیدا کردند.

نسل دوم استعماری‌ها اما، که بیش از پیش شامل فمینیست‌ها نیز می‌شود، به شکل فزاینده‌ای نسبت به جریان اول از سنت مارکسیستی فاصله گرفته و حتی علیه آن دست به قلم بردند و اغلب، با تأکید صرف بر فرهنگ، قدرت، و تجربه، به مطالعات فرهنگی به منظور نقد دانش نهادینه‌شده‌ی موجود روی آوردند. آنها به‌ویژه بر اهمیت تأکید بر نژاد-اتنیک و هویت‌های مقاومت‌بخش مشابه هم‌چون تعیین‌کننده‌ترین عوامل کنش‌گری مرتبط با تجربه‌ی زیسته گروه‌های حاشیه‌ای تأکید می‌کنند و نقش طبقه در نظریات این گروه از پسااستعماری‌ها تا حد زیادی به حاشیه می‌رود یا به کل نادیده گرفته می‌شود. فمینیست سیاه فرانسوی، فرانسوا برژر، تا حدی در این دسته قرار می‌گیرد.

نسل سوم که متأخرترین آن‌هاست، با ادغام کردن انتقادات پسااستعماری‌ها در سنت مارکسیسم و با اشاره به منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر تلاش کرده که بحث‌هایی دوجانبه در این زمینه شکل دهد و بدین ترتیب ضمن لحاظ کردن برخی انتقادات به مارکسیسم و اهمیت دادن به مناسبات سرکوب‌گر فرهنگی و نابرابری‌های نژادی و جنسیتی و غیرهم‌جنس‌گرایانه، این‌ها را از نو در نسبت با مناسبات سرمایه‌داری جهانی‌شده‌ی کنونی بازتعریف کند. متفکرانی چون ویوک چپیر و عارف دیریک، الاشوهات، اعجاز احمد، فردریک جیمسون را می‌توان جزو این گروه دسته‌بندی کرد.

ایده‌های اصلی سنت فکری پسااستعماری

نظریه‌ی پسااستعماری برآمده از دل تجربه‌ها و مشاهده‌های استعماری کشورهای جهان سوم از سرکوب استعمارگران غربی و گفتمان‌های حامی آن است، که به شکل‌گیری اقلیت‌هایی سرکوب‌شده (اکثریتی نامرئی) در مناطق غیرغربی و سلطه‌ی اکثریت (اقلیتی مرئی) غالب غربی منجر شده است. هومی‌بابا، یکی

از شناخته‌شده‌ترین چهره‌های سنت پسااستعماری، زمانی نوشت: پسااستعماری، یادآوری روابط پایدار «استعمار نوین» در نظم جدید جهانی و تقسیم کار چندملیتی است؛ چنین دیدگاهی سندیت‌بخشیدن به تاریخ بهره‌کشی و تکامل استراتژی‌های مقاومت را امکان‌پذیر می‌کند. [۱۰] به زعم پسااستعماری‌ها، غرب به‌مثابه‌ی برساختی جغرافیایی در اروپا، خود را به‌عنوان یک امر جهانی فراجغرافیایی و به جهت فرهنگی برتر عرضه کرده و از این طریق، زنجیره‌ای از روابط نابرابر خشونت‌آمیز را بر کشورهای غیرغربی تحمیل کرده‌است. مطالعات پسااستعماری در نتیجه، به دنبال مقابله با انواع ستم، بی‌عدالتی و ردپای سرکوب‌گرانه باقی‌مانده از غرب است. [۱۱] حامیان سنت پسااستعماری در عین حال، تلاش کرده‌اند از بنیان‌های نظری و سیاسی مدرنیته و همگن‌سازی‌ها یا کلان‌روایت‌های وابسته به آن — که تا حد زیادی در شکل‌گیری استعمار نقش ایفا کرده — شالوده‌شکنی کنند. آن‌ها هم‌چنین مفاهیمی که استعمار با خود حمل کرده، از جمله مفهوم «پیشرفت» و «توسعه» را مورد تردید و پرسش جدی قرار داده‌اند. برخی از پسااستعماری‌ها در نقد به مدرنیته تا آن‌جا پیش می‌روند که خواهان بازگشت به نظم مستقر پیشامدرن و پیشاسرمایه‌داری هستند، هرچند که گروه اقلیتی بیش نیستند.

نظریه‌ی پسااستعماری هم‌چنین علوم غربی را به‌عنوان منبع انحصاری تولید دانش به چالش می‌کشد و نابرابری‌های مربوط به جنسیت، نژاد و طبقه مرتبط به روند استعمار و دوران پس از استعمار را، که در زمان حال تداوم دارد، مرئی می‌کند. به‌طور خلاصه، رویکرد پسااستعماری در صدد کشف اثرات طردکننده ایدئولوژی‌های غالب در «دیگری‌سازی» و نفی شکل‌های دیگر دانش (مقهور شده) است. دانش‌های مقهور شده به بیان فوکویی، «مجموعه‌ی کاملی از دانش‌هایی را شامل می‌شود که به‌عنوان تولیداتی ناکافی برای تحقق وظیفه‌ی خود یا دانش‌هایی که ظرفیت تحلیلی کافی مسائل را ندارند، طرد شده‌اند، از جمله دانش‌های ساده‌انگارانه (naïve)، دانش‌هایی در پایین‌ترین سطح سلسله‌مراتب قدرت یا دانش‌هایی که از سطح شناختی یا علمی لازم برخوردار نیستند.» [۱۲] دانش‌های برآمده از دل مبارزات سیاسی و مربوط به جنبش‌های اجتماعی در بسیاری از کشورهای جنوب جهانی و در خاورمیانه (مثلاً ژینیولوژی در کردستان ترکیه) می‌توانند در دسته‌ی دانش‌های مقهورشده قرار بگیرند. کانون مطالعات پسااستعماری، مناسبات معرفتی و دانش و فرهنگ است، زیرا معتقدند که هویتی که در دل آن‌ها ساخته می‌شود، برای درهم‌شکستن هویت‌ها و گفتمان‌های استعماری تعیین‌کننده است. آن‌ها هم‌چنین به جای تأکید بر شباهت‌های وحدت‌بخشی که روش‌شناسی مدرنیته مبتنی بر آن بود، بر تفاوت‌ها به منظور ساختارشکنی نظم مسلط

یک‌دست قبلی تأکید می‌کنند. بر همین اساس شاید بتوان گفت که «تفاوت» و «تمایز» از مهم‌ترین مفاهیم در مطالعات حوزه‌ی پسااستعماری محسوب می‌شوند.

هم‌چنین از نظر پسااستعماری‌ها، «زبان» به‌عنوان ابزاری مهم، که به انحصار استعمارگران در آمده، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. به همین دلیل علاوه بر تغییر قدرت، استعمارزدایی از نظر آن‌ها، مستلزم بازنگری نمادین و تغییر شکل معانی غالب است. ادبیات پس از استعمار، بخشی از این فرآیند بازسازی بنیادین را تشکیل می‌داد. نویسندگان پس از استعمار برای بیان تجربه‌ی استعمار سعی کردند گفتمان‌هایی را که از استعمار حمایت می‌کردند — اسطوره‌های قدرت، طبقه‌بندی‌های نژادی، تصاویر فرودستانه — از نظر موضوعی و رسمی تضعیف کنند. [۱۳] بنابراین مطالعات پسااستعمارگرایی هم‌زمان هم به نقد زمینه‌های مادی استعمار اروپایی در کشورهای غیرغربی و نتیجه‌های آن می‌پردازد و هم اثرات آن را در شکل‌گیری شکل‌هایی از سلطه‌ی گفتمانی در حوزه‌ی دانش، زبان، فرهنگ و رسانه در دوران پسااستعمار مورد توجه قرار می‌دهد. به این معنا اختلاف‌های اجتماعی بین مدرنیته‌ی غربی و استعماری عمدتاً در حوزه‌های فرهنگ و سیاست رخ می‌دهد و پسااستعماری نوعی مقاومت در مقابل گفتمان مسلط است.

پسااستعماری در زمینه‌ی تاریخ دریافت ثابت، تک خطی و مرکزی از تاریخ را رد می‌کند و نشان می‌دهد تا چه حد آن‌چه به‌مثابه‌ی روایت غرب از تاریخ شرق معرفی شده، به دریافت‌های یک‌جانبه، استعاره‌های سرکوب‌گرانه و خیال‌پردازی‌های پرابهام مبتنی بر برتری غرب آلوده است و واقعیت این کشورها و تجربه‌ی زیسته مردمان آن را به حاشیه برده. بنابراین روش‌شناسی پسااستعماری‌ها، در ضدیت با تاریخ‌نگاری اروپامحور تا حدود زیادی ضدپوزیتیویستی و تاویلی و هرمنوتیکی است و بر کثرت‌گرایی روایتی و تاریخی در کنار کثرت‌گرایی معناشناختی تأکید می‌کند. اسپیواک، هومی‌بابا و هال و چاکراورتی — که سنت معینی را در پسااستعماری نمایندگی می‌کنند و نسبت مشخصی دارد با سنت ادبی‌ای که در دهه‌ی ۱۹۶۰ یا ۱۹۷۰ در انگلستان شکل گرفت — این امکان را مورد پرسش و نقد قرار می‌دهند که گویا تاریخ‌هایی وجود دارد که می‌توانیم آن‌ها را بازسازی کنیم. به همین منظور، راناجیت‌گوها برساخت روایت تاریخ از منظر فرودستان را پیشنهاد می‌دهد. آن‌ها از تاریخ فرودستان و به‌حاشیه‌رفته‌گان و طردشدگان در مقابل تاریخ‌نگاری مسلط نخبه‌گرایانه دفاع می‌کنند؛ هم‌چنین گذشته را از تاریخ متمایز کرده، نشان می‌دهند که تاریخ به چه ترتیبی زمان حال را به همان اندازه‌ی گذشته در برمی‌گیرد. در این میان، پسااستعمارگرهای مارکسیست هم تاریخ‌نگاری لیبرالی و هم تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی را نقد می‌کنند.

مباحثه میان مارکسیسم و پسااستعماری

انقلابیون ضداستعمار از مارکس چنان به نحو گسترده‌ای استفاده کرده‌اند که فرایندهای استعمارزدایی را نمی‌توان جدا از تفکر مارکسیستی بازخوانی کرد. با این حال، پسااستعماری در امتداد خطوطی تکامل یافته که ارتباط یا ارتباط مجدد با مارکسیسم را دشوارتر می‌کند. این تناقض و معضل هم برای مارکسیسم و هم برای نظریه‌ی پسااستعماری از موضوع‌های اساسی به شمار می‌روند. رویکرد و نظریه‌ی پسااستعماری از دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد، در تداوم سنت‌های دیگری چون نظریه‌های استعمارزدایی برآمده از بطن جنبش‌های آزادی‌بخش ملی، نظریه‌ی وابستگی در دهه‌ی ۱۹۶۰ و تحلیل نظام‌های جهانی در دهه‌ی ۱۹۷۰، قرار می‌گیرد که هر یک به روش‌های خاص خود، به ویژگی‌های زندگی اجتماعی در جنوب جهانی پرداخته‌اند؛ آن‌ها بر واقعیت‌هایی تأکید می‌کنند که ناشی از تجربه‌های استعمار، امپریالیسم و هم‌چنین روابط جدید قدرت هستند که در شرایط پسااستعماری عمل می‌کنند. آن‌ها یک‌دست‌سازی امپریالیسم و سرمایه‌داری را در نظریه‌های مارکسیست‌ها و دیگری‌سازی سرکوب‌گرانه‌ی غرب و نقش آن در سرکوب مقاومت‌های محلی را در روند جهانی‌سازی به‌شدت به چالش می‌کشند. در حالی که مارکسیسم بیش از همه بر مفهوم «استثمار» تأکید می‌کند، برای این که بتواند نابرابری‌های طبقاتی را نشان دهد، سنت فکری پسااستعماری که تا حد زیادی در گفت‌وگو با مارکسیسم و در نقد آن شکل گرفته، بر مفهوم «طرده-حذف» و مفهوم «سلطه» اصرار دارد تا بر «مناسبات قدرت نابرابر» موجود میان گروه‌های اقلیت و اکثریت دست بگذارد. استثمار از نظر پسااستعماری هم اقتصادی است و هم نژادی و جنسیتی. از این جهت، بحث‌های پسااستعماری به غنا و توسعه‌ی نظری مارکسیسم کمک کرده و اهمیت پرداختن به عوامل غیر/فرا-اقتصادی گره‌خورده به استثمار را به تحلیل‌ها اضافه کرده‌اند. پسااستعماری این کار را در جدال مکرر با «استعمار»، هم به‌مثابه‌ی یک تاریخ مادی و هم به‌مثابه‌ی یک امر گفتمانی، محقق کرده است. در تداوم این نگاه، آن‌ها مفاهیمی هم‌چون «پیشرفت» و «توسعه» را، که به ارزش‌های روشن‌گری و برداشت‌هایی از مارکسیسم متصل بودند، به چالش می‌کشند زیرا به زعم آن‌ها این مقوله‌ها در شکل‌گیری و تداوم فرایندهای استعماری نقش داشته‌اند. بخش زیادی از پسااستعماری‌ها به همین دلیل جهان‌شمولی این ایده‌ها و برخی از آن‌ها هر شکلی از جهان‌شمولی را به‌خاطر وجوه سرکوب‌گرانه‌ی آن رد می‌کنند.

نظریه‌ی پسااستعماری بنابراین درک مارکسیستی از مدرنیته را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را به راکد بودن، توسعه‌گرایی، تکامل‌گرایی و درنهایت تاریخی‌گرایی متهم می‌کند. از این جهت، مسئله‌ی اساسی هم برای مارکسیسم و هم برای پسااستعماری‌ها، مدرنیته است و امپریالیسم نیز به میانجی همین مفهوم در مرکز

ایده‌های هر دو قرار می‌گیرد. پسااستعماری‌ها به‌ویژه مارکسیسم را به اروپامحوری متهم می‌کنند و معتقدند که ایده‌های اصلی مارکسیسم در بطن زمینه‌ی سیاسی-اقتصادی-اجتماعی «خاص» اروپا شکل گرفته، اما هم‌چون امری «غیرخاص» یعنی «جهان‌شمول» و ابدی معرفی و بر منطقه‌های دیگر جهان تحمیل شده است، در حالی که تفاوت‌های موجود میان اروپا و کشورهای غیرغربی در این زمینه نادیده گرفته شده است. به زعم آن‌ها این جهان‌شمولی باعث شده که تحسین هویت و ارزش‌های غربی به‌عنوان یک الگوی برتر و غالب، که حامل پیشرفت و توسعه بوده و با برتری نژاد سفید متعین می‌شود، به طرد، تحقیر و سرکوب (بعضا خشونت‌آمیز) ارزش‌ها و هویت‌های «بومی» و «خاص» و «غیرغربی» ای که «متفاوت» از آن‌ها بوده‌اند، منجر شود. رویارویی با ایده‌ی جهان‌شمولی غرب یا همان اروپامحوری، به شکل‌های مختلف به‌ویژه در مطالعات فرودستان (Subalterne study) ظاهر می‌شود. در یک تعریف مشخص‌تر، اروپامحوری نوعی تفکر است که اروپا را به‌عنوان الگوی توسعه‌ی اجتماعی در جاهای دیگر در نظر می‌گیرد و ادعاهای تاریخی و نظری خود را صرفاً بر اساس فرایندها و رویه‌های اجتماعی-تاریخی متعلق به «غرب» بنا می‌کند. در این موضع، مسیر تاریخی و توسعه‌ی اجتماعی و گفتمانی «غربی» به‌عنوان امری همگن و جهان‌شمول قلمداد می‌شود که در نتیجه برای جوامع «غیرغربی» قابلیت استفاده می‌یابد. به این ترتیب، جهان(های) فراتر از اروپا و آمریکای شمالی در گفتمان‌های اروپامحور یا حذف شده‌اند یا هیچ نقشی ندارند (عدم وجود و عدم مشاهده‌ی کامل تجربه‌های تاریخی غیراروپایی) و اگر هم در مواردی ظاهر شوند، آن‌ها فقط به‌عنوان گذشته‌ی غرب در نظر گرفته می‌شوند. مطابق با چنین برداشت خطی و تکاملی از تاریخ، آینده‌ی کشورهای غیرغربی به‌عنوان جوامعی «عقب‌مانده» تنها به‌عنوان فرآیندی برای رسیدن به «جوامع پیشرفته» غربی قابل تصور است. این طرز تفکر کلاسیک مارکسیستی از زمان جنگ جهانی دوم به‌طور فزاینده‌ای از سوی گفتمان‌های فکری مختلف موردانتقاد قرار گرفته شد و در واکنش به آن سعی شد ویژگی‌های جوامع غیرغربی و «تکثر و تنوع» مسیر تاریخی آن‌ها نسبت به هم‌تایان غربی‌شان مورد توجه قرار گیرد. [۱۴]

از ویژگی‌های مهم جوامع غیرغربی که در تحلیل‌های اروپامحور اغلب نادیده گرفته شده، نقش مهم روابط اجتماعی غیر/پیشا-سرمایه‌دارانه است که توانسته‌اند تا حدی مستقل از سرمایه‌داری یا در هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با آن، به موجودیت خود ادامه دهند و برای نمونه شکل‌هایی از دولت‌ملت‌های ناسیونالیستی، پادشاهی، نژادگرا و عمیقاً جنسیتی و غیرهم‌جنس‌گرا را به وجود آورند. منتقدان در تحلیلی دیگر یادآور شده‌اند که «توسعه‌نیافتگی» کشورهای غیرغربی، نه مرتبط با عدم توسعه‌ی مناسبات سرمایه‌دارانه، بلکه

نتیجه‌ی خود سرمایه‌داری در نظر گرفته می‌شود؛ بر همین اساس، بر خلاف ادعاهای رویکردهای اروپامحور، «عقب‌افتادگی» کشورهای غیرغربی صرفاً امری درونی این کشورها نیست، بلکه متأثر از مناسبات استعماری سرمایه‌دارانه و سلسله‌مراتب جهانی‌شده است که برخی روابط اجتماعی پیشامدرن، پیشاسرمایه‌دارانه و حتی غیرسرمایه‌دارانه را در این جغرافیاها فعال کرده‌اند. بنابراین، یکی از مهم‌ترین پرسش‌های پیش روی پژوهش‌گران و روشن‌فکران ضدسرمایه‌داری در کشورهای جنوب جهانی در این زمینه چنین است: بهترین راه برای مفهوم‌سازی هم‌زیستی شیوه‌های پیشاسرمایه‌دارانه و سرمایه‌دارانه در جنوب جهانی چیست؟ به نظر نمی‌رسد تحقیق‌ها و متن‌هایی که درباره‌ی خاورمیانه یا ایران منتشر شده‌اند، توانسته باشند ابعاد این موضوع را به قدر کافی مورد بحث قرار داده باشند.

انتقادهای طرح شده به سنت پسااستعماری

نمی‌توان از نظر دور داشت که بسیاری از انتقادات و نظریه‌های پسااستعماری، خصوصاً نقدهایی که به اروپامحوری و منطق خطی تاریخ وارد کرده و تحلیل‌هایی که از ضرورت توجه به روابط قدرت و تکثر تجربیات زبانی و غیرزبانی ارائه می‌دهد، توانسته‌اند غنای زیادی به حوزه علوم‌انسانی ببخشند. متفکران پسااستعماری به خوبی نشان داده‌اند که میراث استعمار هم‌چنان پابرجاست و در شرایط پسااستعماری حتی بعضاً تشدید می‌شود. بسیاری از دانشگاهیان در شمال و جنوب جهانی تا حد زیادی بر مشروعیت این وجه از تفکر انتقادی پسااستعماری اتفاق نظر دارند که همه‌ی جوامع محکوم نیستند که لزوماً از سرنوشت تاریخی سرمایه‌داری انگلستان (به‌عنوان «الگوی کلاسیک» قرن نوزدهم) یا «غرب» به‌طور کلی پیروی کنند. این رویکرد هم‌چنین به درستی توانسته بیش از هر زمانی گفتمان‌های نظری موجود را نسبت به مسئله نژاد، اتنیک، قومیت و نابرابری‌ها و تبعیض‌های گره‌خورده به آن‌ها حساس کند؛ همین نظریه‌ها در نقد نژادپرستی ملی‌گرایانه و برتری‌طلبی گروه برتر برخوردار (فارس) بر «سایر» گروه‌های ملی-اتنیک یا نقد برتری شهروندان بر مهاجران افغان در ایران نیز بسیار راه‌گشا هستند. در این زمینه آنچه پسااستعماری‌ها بر دانش موجود افزوده‌اند، توجه به سویه‌های نژادپرستانه‌ی سرمایه‌داری است، مشابه کاری که متفکرانی هم‌چون سیلویا فدریچی برای برجسته کردن وجوه جنسیتی آن انجام داده‌اند. هر دو رویکرد در صدند نشان دهند که سرمایه‌داری به شکلی طبقاتی، اما همان‌قدر جنسیتی و نژادی، عمل می‌کند، خصوصاً در زمینه فرهنگی. موفقیت پسااستعماری‌ها در زمینه‌ی انتقاد از رویکرد و اندیشه‌ی گذار نیز چشم‌گیر و بسیار ارزش‌مند است، موضوعی که در ایران از سوی کسانی چون ابراهیم توفیق مورد تأکید قرار گرفته است. در واقع وقتی از منظر گذار به وضعیت کنونی نگاه شود، در واقع آن تاریخ لحظه‌ی حال

و فعلیت اکنون که در نظریه‌های میشل فوکو نیز مورد تأکید قرار گرفته، از زاویه‌ی دید خارج می‌شود یا اهمیت‌اش را از دست می‌دهد.

با این حال، انتقادهایی که کمبودها و انحراف‌های این رویکرد را نشان می‌دهند، نیز همان قدر حایز اهمیت و مهم‌اند. برای مثال، نفی هر شکلی از «جهان‌شمولی» (یونیورسالیسم) از سوی طیف غالبی از پسااستعماری‌ها باعث شده به‌سختی بتوان برای آن پایه و ستون نظری تعریف کرد. این در حالی است که بدون اعتقاد به شکلی از جهان‌شمولی، به‌دشواری می‌توان به داوری نظری در مورد نظریه‌های متکثر بومی مختلف پرداخت. این قبیل انتقادهای به‌شمول‌گرایی هم‌چنین سبب شده که این نحله، ناخواسته به برخی رویکردهای ارتجاعی محلی مشروعیت ببخشد، صرفاً به این سبب که خود را به شکل سلبی، در برابر غرب و گفتمان غالب تعریف می‌کنند. به همین دلیل، برخی مارکسیست‌ها مطالعات پسااستعماری را به «بومی‌گرایی» یا حتی در مواردی به «ناسیونالیسم» متهم می‌کنند. در این زمینه آنچه بیش از همه مورد انتقاد قرار گرفته این است که در رویکرد پسااستعماری، «جایگاه» (situated position) حاشیه‌ای سوژه‌های محلی چنان اهمیت بالایی را اشغال می‌کند که در مواردی «محتوای» این نظریات محلی شده نادیده گرفته یا به قدر کافی نقد نمی‌شود.

این کمبودها باعث شده که برخی منتقدان پسااستعماری با ادغام و پذیرش هم‌زمان نقدهای آن‌ها در زمینه‌ی اهمیت تکثرگرایی، از نوعی «جهان‌شمولی ناهمگن تکثرگرا» دفاع کنند یا چیزی که تومبا «جهان‌شمولی شورشی» می‌نامد؛ در رویکرد اخیر، هم می‌توان به سطحی از جهان‌شمولی قائل بود و هم تفاوت‌ها و روابط قدرت درون گروه‌ها را به رسمیت شناخت. گروه دیگری از مارکسیست‌ها تز اصلی پسااستعماری‌ها را درباره‌ی اهمیت پرداختن به «تفاوت»‌ها پذیرفته‌اند، اما با تأکید بر کثرت زیست‌جهان اجتماعی-سیاسی موجود و مبتنی بر هویت‌های مختلف در نسبت با سرمایه‌داری، آن را در جهتی متفاوت از نظریه‌ی پسااستعماری پیش برده‌اند. بنابراین، گرایش به بومی‌گرایی درون سنت پسااستعماری به خودی خود مسئله‌ساز نیست، بلکه این موضوع آن‌جا تهدیدی به شمار می‌رود که از هر نوع تعلق خاطر به هر شکلی از جهان‌شمولی باز می‌ماند و به امور غیرغربی به صرف جایگاه سلبی‌گرایانه و نفی‌کننده‌شان و نه به خاطر محتوای ایجابی و مترقی هم‌زمان آن‌ها، مشروعیت می‌بخشد. برای مثال در مقاله‌ای جمعی برخی از متفکران پسااستعماری، ضمن تأکید بر «ضرورت جهان‌شمولی»، از یک مدل رادیکال «جهان‌شمولی» به‌عنوان یک مفهوم فلسفی و یک پروژه‌ی اجتماعی-تاریخی دفاع می‌کنند. هدف آن‌ها تحریک و به‌چالش کشیدن خوانندگانی است که به نظریه‌ی پسااستعمارگرایی یا پست‌مدرنیسم تعلق خاطر دارند و

برایشان تعهد به مفهوم جهان‌شمولی (و مفاهیم مکمل آن هم‌چون کلیت، دیالکتیک، روشن‌گری، حقیقت، رهایی و غیره) نوعی هذیان‌گویی کاملاً ناهنجار به نظر می‌رسد. [۱۵]

انتقادهای مارکسیستی به نظریه‌ی پسااستعماری عمدتاً دو شکل داشته است: برای برخی، هرگونه پاسخ احتمالی به انتقاد مارکسیستی از نظریه پسااستعماری، باید پاسخ‌های خود را بر رابطه بین امر عام و امر خاص متمرکز کند و امر خاص را به امر عام بدل کند؛ ویوک چمبر در این دسته قرار می‌گیرد. [۱۶] انتقاد عمده‌ی دومی که از دیدگاه مارکسیستی به نظریه‌ی پسااستعماری وارد می‌شود، به عدم تفسیر ماتریالیستی این سنت فکری از «تفاوت» مرتبط می‌شود، چرا که تفاوت مورد دفاع آن‌ها از نظر شکل سیاسی بر روابط قدرت و ویژگی‌های فرهنگی استوار است. به بیان روشن‌تر، در بحث‌های میان مارکسیسم و پسااستعماری، نظریه‌ی پسااستعماری با فرهنگ و خاص‌بودگی مشخص می‌شود و مارکسیسم با اقتصاد سیاسی و جهان‌شمولی. اگر اولی تغییر «فرهنگ» را با گذشت زمان به علت آن که در صدد پاسخ به «مدرنیته‌ی غربی» است نمی‌بیند، دومی نیز هیچ تحلیلی از روند جهانی شدن، چالش‌های پیش روی آن و جهش‌های حاصل از این چالش‌ها ارائه نمی‌دهد. [۱۷] یعنی اگر نقد اصلی پسااستعماری‌ها به مارکسیسم این بود که با تقدم به امر اقتصادی قادر به بازشناسی و تحلیل عوامل فرااقتصادی (به‌ویژه مسایل فرهنگی اجتماعی) نیست، نقد اصلی‌ای که به پسااستعماری وارد می‌شود این است که خود او نیز با تقدم بخشیدن به امر فرهنگی، از درک کافی و چندجانبه‌ی مناسبات فرافرهنگی عاجز مانده است. چاکر ابارتیو، یکی از نمایندگان مهم سنت پسااستعماری، به روشنی به این موضوع اذعان می‌کند: «ما (پسااستعماری‌ها) آن‌چه را توضیحات اقتصادی معمول مارکسیستی می‌دیدیم رد کردیم و به جای آن، به امر سیاسی اولویت دادیم.» [۱۸] بنابراین نظریه‌ی پسااستعماری به انتقادات مرتبط با استعمار و مدرنیته‌ی استعماری در ارتباط با سرمایه و سرمایه‌داری می‌پردازد، اما بدون زمینه‌سازی طبقاتی یا تاریخی لازم هرگونه تحلیل ماتریالیستی از واقعیت اجتماعی را حذف می‌کند. اگر مارکسیسم به‌مثابه‌ی یک گرایش می‌خواهد هم‌چنان حیات داشته باشد، باید بینش‌های نظری و تجربی نظریه‌ی پسااستعماری را در خود بگنجانند و آن‌ها را به اصول و مفاهیم اصلی خود ترجمه کند. [۱۹] یا به بیان کریستال بارتولوویچ در مقدمه کتابش: مارکسیسم باید محاسن نظریه‌ی پسااستعماری را تشخیص دهد. [۲۰] یکی دیگر از پژوهش‌گران، لازاروس، نیز به‌عنوان مارکسیست نظریه‌ی پسااستعماری را به چالش می‌کشد، اما معتقد است که مارکسیست‌ها نباید نظریه‌ی پسااستعماری را به‌طور کامل رد کنند (همان‌طور که مثلاً ایجاز احمد این کار را کرده است)، بلکه باید با آن درگیر شوند. [۲۱]

آلف گنوالد نیلسن نیز محقق دیگری است که ساخت مسیرهایی برای عبور از مارکسیسم به نظریه‌ی

پسااستعماری را به منظور فراروی از اروپامحوری در مطالعه‌ی تاریخی-جامعه‌شناختی توسعه‌ی سرمایه‌داری امکان‌پذیر می‌داند. [۲۲]

مارکسیست‌ها هم‌چنین به انتقادهای پسااستعماری که مارکسیسم را نظریه‌ای اروپامحور می‌دانند، پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. برای مثال چبیر استدلال می‌کند که مارکسیسم از ابتدای قرن بیستم همواره از طریق «نظریه‌ی امپریالیسم» لنین و فرمول «گسترش سرمایه‌داری» لوکزامبورگ گرفته تا «نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب» تروتسکی و نظریه‌ی «دموکراسی جدید مائو» و نظریه‌ی «وابستگی و نظام‌های جهانی» درگیر ویژگی‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری در کشورهای «غیرغربی» بوده است. به زعم او، «همه‌ی این‌ها تلاشی بوده برای درک مناسبات بازتولید اجتماعی در مناطقی از جهان که سرمایه‌داری دقیقاً به همان روشی که مارکس در کتاب **سرمایه** توصیف می‌کرد، عمل نکرده است.» [۲۳] اما این رویکردی نیست که مورد تأیید همگان باشد.

مسئله‌ی دیگری که در این جدال‌ها برجسته می‌شود این است که رویکردی که منتقد نخبه‌گرایی و حامی تکثر بود، در نهایت خودش گرفتار نخبه‌گرایی شد و تا حد زیادی یک گروه همگن باقی مانده؛ پسااستعماری با این که بنا بود یک روش‌شناسی و معرفت‌شناسی نوین برای مشاهده‌پذیرکردن فرودستان و بلندکردن صدای جنوب جهانی باشد، در نهایت در انحصار متفکرین غربی و گروهی از نخبگان (اغلب متعلق به طبقات بالای) کشورهای غیرغربی که عموم آن‌ها مستعمرات پیشین اروپایی بودند، باقی ماند و نتوانست امکان‌های نظری و مادی لازم برای مشارکت محققان و متفکران و دانشگاهیان کشورهای جنوب جهانی را به قدر کافی فراهم کند. ناتوانی سنت پسااستعماری از درگیر کردن دانشگاهیان کشورهای دیگر، بیش از هر چیز از این ناشی می‌شود که تکثرگرایی فرهنگ‌محور و تفاوت‌گرایی موجود در محتوای آن، مانع از آن می‌شود که کنش‌گران فکری و سیاسی کشورهای غیرغربی فراتر از یک عامل فرهنگی، به‌عنوان نظریه‌پرداز جهانی برای مثال، دیده شوند؛ منتقدان گفتمان غالب غربی و بازنمایی‌های اروپامحور خود نتوانسته‌اند به قدر کافی از این گفتمان‌ها فراتر روند، به‌طوری که بتوانند به مردمان غیرغربی سوژگی بدهند، به‌ویژه آن‌جا که پای فرهنگ در میان نیست. مطالبه‌ی پسااستعماری‌ها مبتنی بر این اصل است که فرهنگ‌های متفاوتی وجود دارد و این فرهنگ‌ها باید به زبان بیابند یا به عبارت دیگر ذات‌های مختلفی وجود دارد که می‌تواند فرهنگی، زبانی، قومی، ملی باشند که باید بروز پیدا کنند. اما همین تأکید، به شکلی متناقض، در تضاد با آن چیزی است که ادوارد سعید، اسپیواک، چاکراورتی و دیگران با ارجاع به دریدا می‌خواستند از آن شالوده‌شکنی کنند؛ این در تناقض با ادعای پسااستعماری است که در صدد است نشان

دهد که ذاتی وجود ندارد. ضمن این که نباید از یاد برد که ساختاری که ما در آن زندگی می‌کنیم، یعنی سرمایه‌داری جهانی شده کنونی وجود ذات‌های فرهنگ‌های متفاوت را برمی‌تابد.

نگاهی به سنت نظری پسااستعماری در مطالعات جنسیت

الف) بازنمایی زنان غیرغربی در تحقیقات حوزه‌ی جنسیت

فمینیسم به‌عنوان یک تلاش فکری سیاسی قصد دارد ماهیت نابرابری جنسیتی، سیاست‌های جنسیتی، نقش‌ها و روابط جنسیتی، روابط قدرت و جنسیت را روشن‌تر کند. جریان‌ات متأخر فمینیستی به شکلی ویژه در صورت‌بندی و فرجه شدن مطالعات پسااستعماری نقش داشته‌اند. تعصب‌ها و اظهارهای غیرانسانی علیه زنان به شکل سابقه‌داری بر بی‌شمار متون اجتماعی و فرهنگی غلبه داشت و در نهایت منجر به ظهور جریان اثرگذار فمینیسم در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در غرب شد. از آن زمان فمینیست‌ها تمام تلاش خود را کرده‌اند تا در گفتمان‌های ادبی و فرهنگی مسائل جنسیت و حتی زبان (به‌عنوان محصولات جانبی پدرسالاری) را مورد بررسی مجدد قرار دهند. فمینیست‌های پسااستعماری خود را از شکل‌های غربی فمینیسم، به‌ویژه برخی نحله‌های فمینیسم مارکسیستی (چون تعریف آن‌ها را از ستم جنسیتی اروپامحور و اقتصادمحور می‌دانند) و فمینیسم لیبرال (اساساً «تفاوت»ها در نظریه‌های‌شان جایگاه زیادی ندارند) متمایز می‌کنند و تمایل این دو به هم‌گن‌سازی زنان و جهان‌شمول کردن تجربه‌هایشان را به نقد می‌کشند. بنابراین از یک طرف، فمینیست‌های مارکسیست از بینش سیاسی محدود مارکسیسم کلاسیک انتقاد می‌کنند که چنان با شدت بر نابرابری طبقاتی متمرکز شده که نمی‌تواند بی‌عدالتی‌های «غیراقتصادی» مانند خشونت خانگی، تجاوز جنسی و ستم‌های مرتبط به باروری را ببیند. [۲۴] از طرف دیگر اما، فمینیست‌های پسااستعماری از این هم فراتر می‌روند و معتقدند که حتی در تحلیل مواردی چون خشونت خانگی، تجاوز جنسی و ستم باروری خود فمینیست‌های غالب سفیدپوست نیز دید محدودی داشته‌اند، زیرا قادر نبوده‌اند تفاوت میان زنان رنگین‌پوست، خصوصاً سیاه‌پوستان، در بطن جامعه آمریکا را با زنان سفید که دارای امتیازات و جایگاه برتر بودند ببینند، در حالی که این تفاوت‌ها تعیین‌کننده‌اند. [۲۵] این انتقادها منجر به ظهور «فمینیسم پسااستعماری» شد؛ فمینیست‌های با ریشه‌ی پسااستعماری، با نقد «خواهرانگی» زنان که به نحوی شعار موج دوم فمینیسم غربی بود، تفاوت‌ها را در فرهنگ‌ها نمایان و قابل قبول می‌کنند، به این منظور که بتوانند از هویت جنسیتی زنان غیرغربی استعمارزدایی کنند. مدافعان نظریه‌ی فمینیسم پسااستعماری جهانی را تصور می‌کنند که در آن به تفاوت‌ها به نفع همه‌ی زنان

حاشیه‌نشین روی خوش نشان داده شود و بیش‌تر فعالان و دانش‌گاہیان حامی آن، به‌طور جزئی یا کامل به کشورهای مستعمره تعلق دارند.

فمینیسم پسااستعماری یا چیزی که عده‌ای «فمینیسم جهان سوم» می‌نامند. [۲۶] هم‌چنین در پاسخ به فمینیسم جریان اصلی غرب که عامدانه زنان سفیدپوست آن را نمایندگی می‌کردند، ظهور کرد. جهان سوم به «کشورهای استعمارشده، مستعمره‌نشین یا استعمارزدایی شده (اغلب در آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین و بومیان در آمریکای شمالی و اروپا و استرالیا) اطلاق می‌شود که ساختارهای اقتصادی و سیاسی آن‌ها در طی روند استعمار تغییرشکل داده است. [۲۷] تمایز میان جهان اول و جهان سوم برای فمینیست‌ها از این جهت برجسته شده که فمینیسم غربی هرگز به قدر کافی به تفاوت‌های مربوط به طبقه، نژاد، احساسات و موقعیت‌های زنان در سرزمین‌های استعمارشده توجه کافی نشان نداده است. به بیان دیگر، تاریخ فمینیسم مناطق غیرغربی عمدتاً توسط بیش‌مرئی‌سازی تجربه‌های زنان سفیدپوست اروپای غربی و آمریکای شمالی پوشانده شده است.

مولفه‌های اصلی نظریه‌ی پسااستعماری فمینیستی به تبع، نوعی تأکید مکرر بر مفاهیمی چون «تفاوت» و «تکثر» و «بازنمایی» و «گفتمان» است. این رویکرد امکان تغییر را برای جریان اصلی فمینیسم فراهم می‌کند و با ارایه‌ی تصویری مثبت از کنش‌گران جهان سوم به‌عنوان سوژه‌هایی با قابلیت کنش‌گری و با ارزش‌بازنمایی، شرایط اقدام سیاسی و کثرت‌گرایی را در سازمان‌دهی زندگی روزمره‌ی آن‌ها مهیا می‌سازد. این رشته تحصیلی عمدتاً با انتقاد شدید از استعمار به‌عنوان «سمت تیره و تاریک» روشن‌گری اروپایی [۲۸] و با آثار فمینیست‌های غیرغربی برآمده از مناطقی که کشورشان استعمار را تجربه کرده، مشخص می‌شود. چاندرا تالاپاد موهنتی، گایاتری اسپیواک، اوما نارایان، سارا سولری، لاتا مانی، کومکوم سنگاری، از جمله فمینیست‌های پسااستعماری هستند که در این دسته قرار می‌گیرند. آن‌ها هم‌چنین با فمینیست‌های سیاه و مباحث عنوان‌شده از سوی آن‌ها از جمله آلیس واکر، آنجلا دیویس، کیمبرلا کرنشاو ارتباط نزدیکی دارند. آنجلا دیویس، ادره لرد، هیمانی بنرجی، اوتار براه، سلما جیمز، ماریا میس، درثی رابرتز از جمله فمینیست‌هایی بودند که انحصارگرایی مفهومی غرب و نگاه تک‌وجهی و محدود فمینیست‌های سفید را به چالش کشیدند. هم‌زمان، نقدهای سیلویا فدریچی به مارکسیسم در زمینه‌ی مناسبات جنسیتی و توسعه‌ی رویکرد مارکسیستی در این زمینه الهام‌بخش بسیاری از فمینیست‌های پسااستعماری بوده است.

«فمینیسم پسااستعماری» رویکردی است که هم‌زمان بر مطالعات پسااستعماری و مطالعات فمینیستی اثرگذار بوده و به آن‌ها چشم‌انداز داده و در مواردی هم برایشان دردرساز شده. در این میان، آنچه همواره برای پسااستعماری‌ها چالش‌برانگیز بوده، ادعاهای متناقض ناسیونالیسم و فمینیسم است، چون فمینیست‌ها با پسااستعماری‌ها در مورد درکشان از «زنان جهان سوم» و چگونگی غلبه بر سلسله‌مراتب جنسیتی در فضاهای نژادگرایانه در بحث و چالش‌اند. همان‌طور که لیلا گاندی اشاره می‌کند، مواجهه با فمینیسم در واقع پسااستعماری‌ها را ترغیب می‌کند با رویکردی انتقادی‌تر و توأم با خودبازبینی از ناسیونالیسم فرهنگی سخن بگویند. [۲۹] از سوی دیگر، پسااستعماری جعبه ابزار مفهومی مهمی را در اختیار فمینیسم قرار می‌دهد که به او این امکان را می‌دهد که زمینه‌های متکثر ستم را ببیند و جهان‌شمولی تجربه‌های جنسیتی را رد کند. فمینیست‌های پسااستعماری با این حال، تمایلات پسااستعماری‌ها برای ساختن یک گروه واحد از استعمار را به چالش می‌کشند، چرا که گروه دوم اختلافات درون‌گروهی میان زنان و مردان مستعمره‌شده را نادیده می‌گیرند. استدلال فمینیست‌ها این است که ستم استعماری بدون شک به احساسات زنان و مردان آسیب می‌رساند، اما به یک‌اندازه بر هر دو تاثیرگذار نیست؛ زنان متحمل آن‌چه موهانتی استعمار مضاعف می‌نامد هستند، پیش از هر چیز به‌عنوان یک ابژه استعمارشده و در وهله‌ی دوم به‌عنوان یک زن به دلیل مردسالار بودن استعمار. بنابراین فمینیست‌های پسااستعماری به‌درستی نسبت به بازتولید سلسله‌مراتب استعماری و مردسالارانه هشدار می‌دهند.

فمینیسم پسااستعماری از یک بستر نظری وسیع‌تر، سرکوب را مورد ارزیابی قرار می‌دهد تا ارزیابی کند که چگونه فرودستی زنان در زندگی روزمره در جنوب جهانی، با مردسالاری یا برخی مناسبات پیش/غیر- سرمایه‌دارانه و هم‌چنین شیوه‌ی تحقق مدرنیته گره خورده است. نکته‌ی اصلی این است که معرفت‌شناسی فمینیستی پسااستعماری، نه تنها بر مرد/پدر-سالاری به‌عنوان منبع ستم متمرکز است، بلکه هم‌چنین چگونگی تعیین و ساخت نابرابری‌های اجتماعی را در یک زمینه‌ی سیاسی، تاریخی، فرهنگی و اقتصادی بررسی می‌کند، به این دلیل ساده که جنسیت را نمی‌توان جدا از این واقعیت‌ها مورد بحث قرار داد. این نوع فمینیسم، متعهد به کشف رابطه میان استعمار و نئواستعمار با جنسیت، ملت، قومیت، طبقه، نژاد و سکسوالیته در زمینه‌های مختلف زندگی زنان است. بدین ترتیب فمینیسم پسااستعماری، هرگز به‌عنوان موجودیتی متمایز از پسااستعماری عمل نکرده، بلکه مستقیماً از شکل‌ها و نیروی سیاسی آن الهام گرفته است. آن‌جا که تمرکز بر روی ابعاد فمینیستی پسااستعماری است، بیش از همه شامل فمینیسم‌های غیرغربی است که در مورد چالش‌های سیاسی ناسیونالیسم، فمینیسم سوسیالیستی، لیبرالیسم و اکوفمینیسم

در کنار چالش اجتماعی مردسالاری روزمره مانند خشونت، سواستفاده جنسی، تجاوز جنسی، قتل به نام ناموس، ساتی، کودک‌کشی یا زن و کودک‌آزاری به بحث می‌پردازند.[۳۰] به عبارت روشن‌تر، فمینیسم در یک چارچوب پسااستعماری با پرداختن به وضعیت زنان معمولی در یک مکان جغرافیایی خاص (اغلب غیرغربی) آغاز می‌شود، در حالی که هم‌چنین به وضعیت او در رابطه با مسائل گسترده‌تر می‌اندیشد.

ب) جنسیت و مسئله‌ی زبان

مسئله‌ی زبان نیز از جمله دغدغه‌های فکری فمینیسم پسااستعماری است، به‌ویژه مسئله‌ی «صدا دادن به زنان حاشیه‌ای»؛ این که چه کسی «برای» و «از جانب» چه کسی صحبت می‌کند و صدای چه کسانی شنیده می‌شود یا به حاشیه می‌رود. اسپیواک در مقاله معروفش، **آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید**، در ۱۹۸۸ مسئله‌ی بی‌صدایی زنان غیرغربی را برای اولین بار به شکلی جدی مطرح می‌کند. اسپیواک در تقابل با سوژه‌ی مرد بورژوازی عقل‌ابزاری (به‌عنوان موضوع امپریالیسم)، بومی مطلع (native informant) را که در سوژه‌ی زن فرودست تاریخاً طردشده تعیین یافته، برجسته می‌کند. اسپیواک سکوت و متزلزل بودن استعمارشوندگان (فرودست) را مورد توجه قرار می‌دهد و یادآور می‌شود که با التقاط سنت پدرسالارانه با منافع استعمارگر، فرودستان در ذهنی‌سازی خودشان نقش ایفا کرده‌اند و بنابراین نمی‌توانند درباره‌ی خودشان صحبت کنند. او پیشنهاد می‌دهد که زنان روشن‌فکر معاصر در دوران پس از استعمار، استراتژی خاصی را برای خواندن تاریخ مستعمره‌ها طراحی کنند، طوری که به طراحی روایت‌هایی بینجامد که به فرودستان (زن) تاریخ صدا بدهند.[۳۱] بنابراین او در این مقاله، با بررسی فرصت‌ها برای بازیابی صدای خاموش و طولانی زنان فرودست‌شده، وظیفه‌ی فمینیست‌های پسااستعماری را این می‌داند که چنین صداها را حاشیه‌ای طردشده‌ای را نمایندگی کنند. به طبع، مسئله‌ی «بازنمایی» و «نمایندگی» در این نظریه اهمیت زیادی می‌یابد. این نحله هم‌چنین بر اهمیت «موقعیت» سخن‌گو تأکید می‌کند، زیرا بر این باورند که جایی که زنان غربی به جای دیگر زنان صحبت می‌کنند، آن‌ها در واقع صدای خود را جای‌گزین صدای زنان حذف‌شده می‌کنند و در واقع به نام آن‌ها به کام خودشان صحبت می‌کنند. ترجمان این صورت‌بندی در چارچوب مرزهای ملی کشوری نظیر ایران این خواهد بود که جایی که زنان در تهران به جای دیگر زنان کشور مثلاً در بلوچستان یا کردستان صحبت می‌کنند، آن‌ها در واقع صدای خود را جای‌گزین صدای زنان محذوف حاشیه‌ای این مناطق می‌کنند؛ یعنی با این زنان از دریچه‌ی تجربه‌ی زیسته‌ی خودشان درباره‌ی وضعیت زنان کورد یا بلوچ سخن می‌گویند که ممکن است درک آن‌ها از «رهای زنان» با تحلیل زنان خود این مناطق، که تجربه‌ی زیستن در این جغرافیاها را دارند، متفاوت باشد.

از این جهت، فمینیسم پسااستعماری، ابزاری برای درک تفاوت‌های فرهنگی از طریق تمرکز بر فرآیند تولید دانش نیز هست، جایی که فرهنگ متفاوت «دیگری شده»، با لحاظ کردن موضع و موقعیت حاشیه‌ای او شنیده و درک می‌شود و نه از نقطه نظر یک موقعیت مرکزی از نظر فرهنگی غالب و برتری‌یافته.

پس فمینیسم پسااستعماری، به مثابه میانجی‌ای برای درک تفاوت‌های فرهنگی با تمرکززدایی از تولید دانش عمل می‌کند، به نوعی که بتوان دیدگاه‌های آن «دیگری شده‌ای» را شنید که گویی از نظر فرهنگی متفاوت است، آن هم از منظر گروهی که به حاشیه رانده شده و نه از رویکردی مرکزگرایانه. این سنت نظری در اولین گام، بر مشکلات بازنمایی‌های غربی تأکید می‌کند و هم‌چون سایر پسااستعماری‌ها، از این موضع معرفتی حمایت می‌کند که «دانش سیستمی از روابط قدرت است که توسط غرب توسعه یافته و بر بقیه‌ی جهان تحمیل شده است.» [۳۲] فمینیست‌های منتقد مانند پیس مدی و آلیس کانگ استدلال می‌کنند که رویکردهای مطالعاتی درباره‌ی زنان در جنوب جهانی که فمینیست‌های غربی اتخاذ کرده‌اند، با مفروضات استعماری و نئولیبرالی‌ای همراه هستند که نابرابری‌های جهانی را تقویت می‌کنند. [۳۳] آشکار کردن نابرابری‌ها در تولید دانش، یکی از گام‌های مهم برای به چالش کشیدن فراگیر بودن آن نیز هست. کم‌تر از ۵ درصد مقالاتی که بین سال‌های ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۷ در مجلات سیاسی بین‌المللی فمینیستی منتشر شده، در نهادهای جنوب جهانی تولید شده‌اند. [۳۴] این آمارها ضرورت تکثر بخشیدن به منابع دانش را یادآور می‌شوند، چرا که یک آکادمی تکثرگرا با طیف متنوعی از اندیشه‌ها و کنش‌گران، به احتمال زیاد طیف وسیع‌تری از سوالات را طرح و روش‌های مبتکرانه‌تری در پاسخ به آن‌ها و در تعمیق درک ما از تحولات جهانی ارائه می‌دهد. به شکل خلاصه، هدف این قبیل انتقادهای خنثی کردن شیوه‌های سلطه‌طلبانه‌ی علوم غربی در به حاشیه بردن سایر شکل‌های دانش و تلاش برای بازیابی صدا و تجربه‌های افراد حاشیه‌ای است؛ سنت پسااستعماری در حوزه‌ی مطالعات جنسیت، به تجربه‌ها و بیان غیرغربی از سرکوب، جنسیت، نژاد و مقاومت به‌ها می‌دهد و تلاش می‌کند به جهان غیراروپایی، از جمله زنان در کشورهای خاورمیانه و آفریقا، عاملیت معرفت‌شناسانه ببخشد.

در میان پسااستعماری‌ها، متفکران متعلق به جریان‌اتی مانند پسااختارگرایی و پست‌مدرنیسم بیش از همه به ضرورت نیاز به تغییر روایت تاریخ از طریق زبان و تولیدات فکری زنان پی بردند، به‌ویژه از طریق نوشته‌های آن‌ها در مفهوم‌سازی از جنسیت به‌عنوان مقوله‌ای مفید برای پژوهش تاریخی و حرکت از «تاریخ فمینیستی» به سوی «تاریخ جنسیت و سکسوالیته». اسپواک تلاش دانشگاهیان برای صدادادن به زنانی که به جهت جنسیتی فرودست‌سازی شده‌اند (gendered subaltern) را، به علت گرایش

یافتن فکری و عملی آن‌ها به رویکردهای نخبه‌گرایانه به چالش می‌کشد. [۳۵] جودیت باتلر هم به شکل مشابهی استدلال می‌کند که اگر زیردستان نمی‌توانند صحبت کنند، به این دلیل نیست که این زنان نمی‌خواهند امیال خود را بیان کنند یا اتحادهای سیاسی تشکیل دهند یا نفوذ فرهنگی و سیاسی داشته باشند، بلکه به این دلیل است که ظرفیت آن‌ها برای عمل از نظر دانش غالب اروپایی موجود قابل خوانش و بازشناسایی نیست، زیرا اروپاییان درک حذف‌گرا و بسیار محدودی از خودگردانی و خودآیینی دارند. [۳۶] در کنار این نظریه‌ها، انتشار آثار جان اسکات و نقد به ذات‌گرایی و جهان‌شمولی‌گرایی از سوی میشل فوکو با تکیه بر تاریخ‌گرایی و ساخت اجتماعی روابط جنسیتی و تحلیل روابط قدرت، همه نقش مهمی در رشد مفهوم «تاریخ جنسیت» به جای «تاریخ زنان»، به‌ویژه در ایالات متحده داشته‌اند. در واقع تاریخ جنسیت نه تنها نیاز به تغییر در نگاه هنجاری به تاریخ زنان، بلکه به خود تاریخ را در یک کلیت، یادآور می‌شود. تاریخ زنان از این دریچه، باید در روش‌شناسی خود ظرفیت طرح سؤال و فراهم کردن راه‌هایی برای تأمل در موضوع‌هایی در زمینه‌ی تولید دانش در کل تاریخ و نه فقط در حوزه‌ی فمینیسم، داشته باشد. این جهت‌گیری جدید در خدمت شکستن مجموعه‌ای از بازنمایی‌های استعماری و شرق‌شناسانه بر مبنای خوانشی همگن از زنان در کشورهای مسلمان در خاورمیانه قرار گرفت. محققان مارکسیست اما عموماً محدودیت‌های چنین دیدگاهی را یادآور شده و به طرق مختلف آن را نقد کرده‌اند؛ برای مثال، شهرزاد مجاب، محقق مارکسیست حوزه‌ی کردستان، با انتقاد از جنبه‌های خاصی از این جریان‌ها، بر این نکته تأکید می‌کند که «رویکردهای فمینیستی پسا‌ساختارگرا، پست مدرنیستی یا نسبی‌گرایی فرهنگی امکان مطالعه یا تحلیل فمینیستی فرامنطقه‌ای / فراملی از مشارکت زنان در جنبش‌های رادیکال آزادی‌بخش ملی، از فلسطین گرفته تا عمان، یمن و کردستان را پس زده‌اند.» [۳۷] علاوه بر این، به گفته‌ی او، «در این نحله‌ها، مفاهیمی مانند ناسیونالیسم مردسالار، مردانگی سیاسی یا فمینیسم و استعمار به درستی در متن خاورمیانه و جهان عرب استفاده نشده است. به این ترتیب، نقش زنان در جنبش‌های سکولاریسم، سوسیالیستی، کمونیستی و آزادی‌بخش ملی به‌ندرت مورد توجه قرار گرفته.» [۳۸] این ادعا مشابه دعوی فمینیست ماتریالیست نامدار فرانسوی نیکول کلود متیو است، آن‌جا که با تأکید می‌گوید که «پست‌مدرنیسم مرگ سوژه نیست، بلکه مرگ سوژه‌ی سیاسی است.» [۳۹] این جدال‌ها از این جهت برای زنان خاورمیانه اهمیت ویژه دارد که با رشد جریان‌های اسلام‌گرای سیاسی و منسجم، که قابلیت کنترل حیات اجتماعی زنان در منطقه را دارند، مقاومت زنان در این جغرافیا نیز بیش از پیش از نوعی مقاومت فردگرایانه خرد روزمره، به شکل‌هایی سیاسی‌تر از مقاومت جمعی در قالب جنبش‌های اجتماعی تغییر شکل داده است. به نظر می‌رسد که رویکردهای فمینیستی پسا‌ساختارگرا و پست مدرنیستی، ابزارهای نظری لازم برای

توضیح چنین موقعیت خاصی در خاورمیانه را — که گاهی می‌تواند شکل کلان‌روایت‌ها به خود بگیرد — ندارند.

پ) مسئله‌ی «تمایز» و «تفاوت»‌های میان زنان

فمینیست‌های پسااستعماری، با توجه نشان‌دادن به مسئله‌ی «موقعیت» و «نمایندگی» (چه کسی از جانب چه کسی سخن می‌گوید)، در کنار زنان رنگین‌پوست ایالات متحده، هم ایده‌ی «زن» به‌عنوان مفهومی جهان‌شمول را به چالش کشیده‌اند و هم اصطلاح «متفاوت بودن جهان سوم» که تصویری «یک‌پارچه» از آن به دست می‌دهد. آن‌ها در عوض، بر ویژگی‌های نژادی، طبقاتی، ملی، مذهبی و جنسی که با موضوع جنسیت تلاقی دارند و هم‌چنین بر سلسله‌مراتب معرفتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی موجود میان خود زنان، تأکید کرده‌اند. از فمینیست‌های جهان اول خواسته می‌شود تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسند، به ویژگی تاریخی زنان در مکان‌ها و زمان‌های دیگر اذعان (نظری) کنند و قوم‌گرایی خام و اندیشه‌های شرق‌شناسانه را کنار بگذارند؛ یعنی از پرداختن به زنان غیرغربی به‌عنوان قربانیانی منفعل و عقب‌افتاده دست بکشند. آن‌ها به فمینیست‌های جهان اول توصیه می‌کنند که در تلاش برای کشف و به چالش کشیدن روابط قدرت جهانی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و فرهنگی هژمونیک وارد عمل شوند، برای یادگیری کافی در مورد زنان جهان سوم و تولید یک خوانش متفاوت، ناهمگنی بسیار زیاد این رشته را درک کنند و با احساس ممتاز بودن خود روبه‌رو شوند و به جنگ آن بروند. فمینیست‌های پسااستعماری بر مرئی‌کردن زنان حاشیه‌ای و کشورهای غیرغربی با تأکید بر تفاوت‌ها تأکید می‌کنند، زیرا این چشم‌انداز، جامعه‌ای دموکراتیک را تصور خواهد کرد که قادر به رفتار عادلانه‌تر با همه‌ی شهروندان است. در حالی که اگر تحلیل خود را از فضای جوامع ممتاز شروع یا به آن محدود کنیم، تصورات ما از عدالت احتمالاً بر مبنای استثنائاتی خواهد بود که در کشورهای ممتاز جهان می‌یابیم و همین باعث نامرئی شدن اکثریتی می‌شود که از چنان امتیازهایی برخوردار نیستند.

فقدان درکی درست از «تفاوت‌ها» در برداشت‌های فمینیستی جهان‌شمول از ستم جنسیتی، به شکلی ویژه توسط چاندرا تالپاد-موهانتی، فمینیست هندی‌تبار، مورد توجه قرار گرفته است. موهانتی در ۱۹۸۶، هنوز دانشجوی دکترا بود که مقاله‌ی **تحت نظر غربی‌ها: پژوهش فمینیستی و گفتمان استعماری** را نوشت و طی آن به تحقیقات فمینیستی تولیدکننده «دسته‌بندی زنان جهان سوم» به‌عنوان یک موجودیت یک‌دست و یک‌پارچه و یک دیگری فرهنگی و ایدئولوژیک با استفاده از گفتمان‌های نمایندگی، انتقاد کرد. چاندرا موهانتی در این مقاله، به بیان خودش، تلاش کرده که از جریان فمینیسم که زندگی و مبارزه زنان

کشورهای جهان سوم را تحت سلطه گفتمان استعار درآورده، استعمارزدایی کند. او با تأکید بر رابطه دانش - قدرت دانش فرهنگی بین‌المللی فمینیستی، نشان می‌دهد چطور از طریق رویکردی اروپامحور، با یک جهان‌شمولی کاذب و دروغین، فمینیسم در خدمت منافع شخصی فمینیسم غربی در آمده است. وی به‌ویژه، توجه به لزوم بررسی «پیامدهای سیاسی استراتژی‌ها و اصول تحلیلی» و ارتباط بین دانش مربوط به حوزه‌ی جنسیت و سازمان‌دهی سیاسی فمینیستی را برجسته کرد. او هم‌چنین قصد داشت جایگاه فمینیسم را، در یک چارچوب سیاسی و اقتصادی جهانی تحت سلطه‌ی «جهان اول» ترسیم کند. هدف‌اش این بود که روشن کند که فمینیسم بینافرهنگی، باید هم‌زمان به سیاست‌های خرد زمینه‌ای، ذهنیتی و مبارزه‌ای و هم‌چنین سیاست‌های کلان اقتصادی و سیاسی سیستم‌ها و فرایندهای جهانی توجه داشته باشد. همان‌طور که خود مہانتی ادعا می‌کند، در این تحلیل او از «ماتریالیسم تاریخی» به‌عنوان یک چارچوب اساسی و به‌عنوان تعریفی از واقعیت مادی در دو بعد محلی و سیستمی، و هم‌چنین جهانی آن، به‌طور ضمنی استفاده کرده است:

«من در آن زمان برای تعریف و به رسمیت شناختن جهان سوم نه فقط سنت‌های رواداشته شده، بلکه پیچیدگی‌های تاریخی و تلاش‌های فراوان برای تغییر این فشارها را نیز مورد بحث قرار دادم. بنابراین من در استدلال‌هایم، تجلی‌های بنیادی و خرد را در ارتباط با چارچوب‌های بزرگ‌تر، حتی جهانی، اقتصادی و سیاسی موردتوجه قرار داده‌ام. برای این کار، از چشم‌انداز هم‌بستگی فمینیستی فرامرزی الهام گرفتم.»

چند سال بعد این مقاله بازنویسی شد و مہانتی در ۲۰۰۳ با انتشار کتاب **فمینیسم بدون مرز: نظریه‌ی پسااستعماری و تمرین هم‌بستگی** به تکمیل ایده‌های خود پرداخت. در کتاب **فمینیسم بدون مرز** نیز به شکلی مشابه، او به تشریح سلطه‌ی فمینیسم غربی و آثار منفی فراملی آن می‌پردازد و بدین وسیله کاربرد مفهوم «تفاوت جهان سومی» به‌عنوان امری ذات‌گرایانه و غیرتاریخی از سوی فمینیست‌های غربی نقد کرد و این ایده را زیر سوال برد که آن‌ها می‌توانند زنان جهان سوم را نمایندگی کنند. چاندرا موهانتی در کتاب **فمینیسم بدون مرز** هم‌چنین به‌عنوان یک فمینیست هندی به جنبش فمینیستی در غرب انتقاد می‌کند، چون صرفاً به مسئله‌ی هویت، جنسیت و فرهنگ معطوف شده و به قدر کافی به نئولیبرالیسم، سرمایه‌داری جهانی شده و رابطه‌ی سرمایه‌داری با جنسیت نپرداخته است. او پیشنهاد می‌کند که نوعی جدید از هم‌بستگی فمینیستی، مبارزات زنان جهان سوم را به مبارزات زنان در کشورهای غربی پیوند دهد. [۴۰] بنابراین او در ۲۰۰۳ ضمن اعلام وفاداری به ایده‌های اصلی مقاله‌ی اولش در ۱۹۸۶، سوییجهایی از آن را از نو مورد بحث و نقد قرار می‌دهد و در آن‌ها جدل‌های جدید فمینیستی و فرافمینیستی

را نیز جای می‌دهد. او در نسخه‌ی جدید مقاله‌اش موضع‌اش را روشن‌تر می‌کند، با این تأکید که تصور او از یک پروژه‌ی سیاسی فمینیستی مشترک، که اثرات تحلیلی فمینیسم غربی بر زنان در جهان سوم را نقد می‌کند، در چارچوب فمینیسمی است که مبتنی بر هم‌بستگی و ارزش‌های مشترک و در صدد گفت‌وگوست و نه جداسازی خود از فمینیسم غربی. او می‌نویسد:

«من مقاله‌ی "تحت نظر غربی‌ها" را شاهده‌ی بر عدم امکان (شکل‌دهی) فمینیسم برابری‌طلبانه و غیراستعمارگرانه نوشتم و هم‌چنین فمینیسم "غربی" و "جهان سوم" را در تقابل با هم تعریف نکردم، طوری که انگار امکان هم‌بستگی بین فمینیست‌های غربی و جهان سوم غیرممکن است، هرچند اغلب چنین برداشتی از این مقاله شده است ... من چه از نظر سیاسی و چه از نظر شخصی، همواره متعهد به ایجاد یک هم‌بستگی فمینیستی غیراستعماری فرامرزی بوده‌ام.» [۴۱]

او در این بازخوانی به نکته‌ی جالبی اشاره می‌کند:

«بعضی از خوانش‌ها و سوتفاهم‌های برداشت‌شده از این مقاله به ظهور پیروزمندانه‌ی پست‌مدرنیسم در آکادمی ایالات متحده در سه دهه گذشته بازمی‌گردد، ولی من هرگز خودم را "پست‌مدرنیست" نامیده‌ام، به‌رغم این که بسیاری از متون پست‌مدرن‌ها را مفید می‌دانم و به‌کار برده‌ام. من در ۱۹۸۶ مقاله‌ام را عمدتاً به منظور به چالش کشیدن جهان‌شمولی کاذب گفتمان‌های اروپامحوری نوشتم و شاید به اندازه‌ی کافی آن‌طور که باید به انتقاد از ارزش‌گذاری "تفاوت‌ها" به نسبت "شباهت‌ها" در گفتمان پست‌مدرنیسم نپرداختم ... اولویت من در ۱۹۸۶ پرداختن به "تفاوت‌ها" بود، اما اکنون می‌خواهم مجدداً بر روابط بین امر محلی و جهانی تأکید کنم.» [۴۲]

او با لحاظ کردن مباحث جدیدتر و انتقادهای طرح شده در نسخه‌ی جدید مقاله‌اش، با وضوح تمام از سیاست‌های نهادهای سودمحور سرمایه‌داری هم‌چون بانک جهانی و اتحادیه‌ی اروپا در حوزه‌ی جنسیت انتقاد می‌کند. این مثال به خوبی نشان می‌دهد که چطور بخشی از بدنه‌ی فمینیست‌های پسااستعماری به شکلی پویا در صدد برآمده‌اند که نه تنها به شکلی جامع به تحلیل مناسبات جنسیتی کنونی در نسبت با تاریخ استعمار و نظام‌های مسلط موجود پردازند، بلکه هم‌زمان تلاش کرده‌اند نظریه‌های پسااستعماری را از چنگال نظریات بومی‌گرایانه‌ای در بیاورند که اغلب به شکل غیرانتقادی با نظام‌های سلطه‌گری چون سرمایه‌داری یا دولت مواجه می‌شوند. این نمونه پویا به خوبی روشن می‌کند که چرا یک‌دست‌سازی از سنت پسااستعماری به‌عنوان اندیشه‌ای غیرانتقادی و لزوماً بورژوا یا محلی‌گرا، که نتیجه‌اش در جایی مثل

ایران طرد این نظریه‌ها بوده، حاصل خوانشی تک‌بعدی، غیرواقعی، جانب‌گرایانه و سیاسی از این سنت فکری است که تکرر آن را نادیده می‌گیرد. در نتیجه‌ی چنین برداشتی، نظریات فمینیستی پسااستعماری هم خیلی اندک و هم به شکل غلط به مباحثات نظری کشور راه یافته‌اند. تا جایی که به ایران مربوط می‌شود، چنین برداشت غلطی، به آن دسته از افرادی که تمایل ندارند جدال بین فمینیسم پسااستعماری و مارکسیستی را برای فهم مناسبات جنسیتی در کشور در نسبت با ستم ملی به کار گیرند، این امکان را داده که به نام دفاع از رویکرد مارکسیستی یا مبارزه با «ناسیونالیسم قومی» (مفاهیمی که فرودستان برای بیان مبارزات فرودستان به کار می‌برند)، در واقع به مدافعان ناسیونالیسم فارس‌محور غیرتکثرگرا بدل شوند. آن‌ها در عمل وجوهی از جریان چپ را تقویت کرده‌اند که قادر است به راحتی دم‌خور ناسیونالیسم ایرانی‌ای شود که قیّم‌آبانه در صدد کنترل تمام دانش‌های تولیدشده در این حوزه است. این متن از اساس جوابی است به این دسته از روشن‌فکران چپ، که در فقدان و کمبود منابع کافی درباره‌ی جدال سیال و الهام‌بخش میان فمینیست‌های مارکسیست و پسااستعماری، شکلی از فمینیسم ناسیونالیستی (یا به بیان سارا فاریس فمونیونالیسم) را تحت نام فمینیسم مارکسیستی در بازار اندیشه‌ی کشور عرضه می‌کنند.

ت) ستم جنسیتی و مسئله‌ی امپریالیسم

برخی فمینیست‌های جهان‌شمول‌گرا متهم شده‌اند که با سرپوش گذاشتن بر هر نوع بحثی پیرامون «تفاوت» میان زنان، و با تأکید اغراق‌آمیز بر «شباهت»‌های آن‌ها و دسته‌بندی‌شان به‌مثابه‌ی یک «طبقه»، یا یک جنس سرکوب‌شده‌ی واحد، در نامریی‌سازی امتیازات بخشی از زنان نسبت به سایرین نقش ایفا کرده‌اند. برای نمونه، سلطه‌ی زنان غربی طبقه متوسط سفید و برخوردار بر زنان مهاجر رنگین-سیاه‌پوست، در تقسیم کار جهانی سرمایه‌دارانه‌ی جدید، اغلب از چشم مارکسیست‌ها پنهان مانده، زیرا آن‌ها توجه کافی به بررسی هم‌دستی زنان برخوردار جامعه با نظام سلطه‌ی جنسیتی نشان نداده‌اند. پسااستعماری‌ها نشان داده‌اند که چطور برخی از نظریات یک‌سان‌ساز فمینیستی که ضرورت توجه به تفاوت‌ها را انکار می‌کنند و از نظرشان ستم جنسیتی در همه جا یک‌شکل و یک‌جنس است، با دنباله‌روی از منطق عقلانیت روشن‌گری اروپامحور، در تقویت دوگانه‌ی غرب‌نجات‌یافته (از نظر رهایی جنسیتی) و جهان سوم عقب‌افتاده نقش داشته‌اند. بدین ترتیب، این نظریات، ناخواسته، مسیر مداخلات استعماری و حتی جنگ‌های خونین امپریالیستی را به نام «آزادسازی زنان سرکوب‌شده توسط فرهنگ متحجر بومی در کشورهای مسلمان»، از جمله در عراق و افغانستان هموار ساخته‌اند، هرچند که در بیان‌شان ضدامپریالیستی باشند. در این رویکرد، تاریخ به شکلی خطی توصیف می‌شود، به این معنا که انگار زنان غربی مسیری آزادی‌بخش طی کرده‌اند

و زنان غیرغربی «در افاق انتظارند» [۴۳] تا به آن آینده و آن نقطه‌ای برسند که زنان غربی از پیش به آن رسیده‌اند (اصطلاحاتی چون قواعد قرون وسطایی در کشورهای اسلامی بیان‌گر آن است). بدین ترتیب، تعاریفی (خاص) که زنان یک جغرافیای مشخص (غرب) از «آزادی زنان» دارند، به‌عنوان تعریفی جهان‌شمول (و عام) برای همه‌ی زنان در همه جغرافیاها ارائه می‌شود و نتیجه‌اش این است که زنان شرقی آینده‌ای از رهایی را ترسیم می‌کنند که در واقع همان گذشته‌ی کشورهای غربی سرمایه‌دارانه تلقی می‌شود. این معنای دقیقی است که می‌توان از تداوم اروپامحوری در دوران پسااستعمار استنباط کرد، معنایی که بسیاری از فمینیست‌های مارکسیستی نتوانسته‌اند به جهت نظری آن را به پرسش بکشند.

از جمله نتایج سیاسی چنین نگرش نظری‌ای این بوده که قدرت‌های جهانی این مشروعیت را می‌یابند که به‌عنوان «نمادی از پیشرفت جنسیتی» (بدون اشاره به نقش استعمار در شکل‌دهی به تعاریف موجود از رهایی)، زنان را در جنوب جهانی «نجات» دهند. به عبارت روشن‌تر، زنان کشورهای حاشیه‌ای به قربانیانی منفعل که به منجی نیاز دارند، تقلیل داده می‌شوند و زنان مرکز-شمال جهانی، به قالب زنان رستگارشده‌ای در می‌آیند که صلاحیت آزادسازی گروه اول را دارند، حتی به قیمت مداخلات نظامی و تحمیل جنگ بر آن‌ها. بنابراین، همان‌طور که جنگ‌های استعماری-امپریالیستی در گذشته با گفتمان‌های نژادپرستانه هم‌چون «وظیفه‌ی اجتناب‌ناپذیر سفیدپوستان در رهاسازی سیاه‌ها و بومیان غیرمتمدن» توجیه می‌شدند، جنگ‌های نوامپریالیستی دوران پسااستعمار نیز اغلب با این استدلال شرق‌شناسانه و نژادپرستانه موجه می‌شوند که «غرب به دنبال رهاسازی زنان تحت خشونت (مردان مسلمان) در کشورهای اسلامی» است. [۴۴] نمونه‌ی عینی عملیاتی‌شده‌ی چنین تفکر استعمارزده‌ای، گدایی‌کردن تحریم و جنگ از کشورهای غربی از سوی برخی از چهره‌های اپوزیسیون ایرانی در ماه‌های اخیر بعد از قیام ژینا بوده است؛ اگر این منطق اپوزیسیون راست‌گرای ایرانی را تا انتها به پیش ببریم، حتی مداخلات نظامی امپریالیستی با اسم رمز «آزادی زنان ایران» نیز مشروعیت می‌یابند، با این‌که بر همگان آشکار است که در واقع هدف غرب به هیچ وجه نمی‌تواند «رهایی جنسیتی» باشد (همان‌طور که در افغانستان یا عراق نبود)، زیرا آن‌ها حتی در کشورهای خودشان نیز اراده‌ای برای این کار ندارند و به همین دلیل فمینیست‌های منتقد غربی همواره از اصلی‌ترین گروه اپوزیسیون این دولت‌های مردسالار به شمار می‌روند. مخالفت صریح عموم سیاستمداران امریکایی نزدیک به اپوزیسیون تحریم‌گرا و جنگ‌طلب ایرانی (از جمله مسیح علی‌نژاد) با حق ابتدایی سقط جنین برای زنان امریکایی، تنها شاهدی کوچک از چنین سیاست ریاکارانه و دروغینی است که فرسنگ‌ها با هدف‌های فمینیستی فاصله دارد. سهمی که فمینیست‌های ضد/غیر-پسااستعماری

داشته‌اند، این بوده که نشان دهند چطور پرداختن به خشونت علیه زنان به‌عنوان بخشی از ماهیت ارتجاعی برخی از کشورهای اسلامی از سوی غربی‌ها، اغلب از هر نوع هدف فمینیستی تهی است و چطور این شکل از برجسته‌سازی «بربریت فرهنگی خاورمیانه علیه زنان»، صرفاً برای پنهان کردن هم‌دستی و حمایت خود رژیم‌های غربی از همان کشورها یا سازمان‌های اسلام‌گرا (از جمله حمایت امریکا از عربستان)، به کار می‌رود، چیزی که کم‌تر در معرض دید عموم قرار دارد. [۴۵] حامیان استعمارزدایی، با ظرافت تمام و مبتنی بر شواهد تاریخی و عینی تلاش کرده‌اند هدف‌های اصلی (و غیرفمینیستی) چنین دوگانه‌سازی‌هایی (زن آزاد غربی و زن توسری‌خور شرقی) را نشان دهند: استمراربخشیدن به برتری (اقتصادی و نظامی) غرب به‌عنوان مرکز جهان، حفظ توازن قدرت ژئوپولیتیکی و امپریالیستی، غارت آسان‌تر منابع کشورهای جنوب جهانی، تحمیل هزینه‌های بحران زیست‌محیطی بر مردمان در حاشیه، استثمار مضاعف نیروی کار ارزان‌شده یا جمعیت اضافی کشورهای غیرغربی که در بازنمایی غالب به جهت فرهنگی «عقب‌افتاده» (از چرخه‌ی پیشرفت خطی غربی) معرفی می‌شوند و مواردی از این دست.

فمینیست‌های ضد/غیر - پسااستعماری هم‌چنین مسئله خشونت علیه زنان را با استعمار پیوند داده‌اند، کاری که کم‌تر در رویکردهای مارکسیستی انجام شده است. به زعم آن‌ها، اگرچه در ظلم بی‌حد طالبان یا دیگر اسلام‌گراهای منطقه کوچک‌ترین تردیدی نیست، اما ستم‌های دیگر از جمله جنایت‌ها و تجاوزها و آزارهای جنسی نیروها و سربازان به کار رفته در جنگ‌های نیابتی در کشورهای مثل عراق و افغانستان یا در بسیاری از مناطق آفریقا، به همان اندازه حائز اهمیت‌اند و نمی‌توان یکی را به خاطر شدت دیگری نادیده گرفت. این در حالی است که سلطه‌ی اندیشه‌های استعماری، اغلب باعث عادی‌سازی و حتی نامریی‌سازی جنایت‌های نیروهای خارجی علیه زنان غیرغربی شده و با تقلیل آن به «خسارت‌های جانبی تاسف‌انگیز و نه جنایت» [۴۶]، اهمیت پرداختن به این قبیل خشونت‌ها را در گفتمان رایج به حاشیه برده است. در واقع حامیان این طرز فکر، پیشنهاد می‌کنند که «برای آزادسازی زنان کشورهای اسلامی»، جنایت‌های اسلام‌گراها را با خشونت و جنایت‌های جنگی انواع دیگری از گروه‌های مسلط (استعمارگران، اشغال‌گران، طرفداران برتری نژاد سفید، کاست‌های بالا) و به میانجی جنگ‌های نیابتی‌شان بشوییم؛ تو گویی زنان در خاورمیانه و سایر مناطق جنوب جهانی راهی جز این ندارند که به انقیاد جنسی-جنسیتی نیروهای ارتجاعی (اسلامی یا راست‌گراهای غربی جنگ‌طلب نظامی) در دو سر طیف دربیایند، بدون این که بتوانند بر خودآیینی سیاسی یا هم‌بستگی فمینیستی‌شان تکیه کنند. چنین اندیشه‌ها و سیاست‌هایی که بعد از ۱۱ سپتامبر بسیار فراگیر شده، از جهت نظری با تعریف‌های جهان‌شمول، فرازمانی-مکانی و غیرتاریخی از «رهایی زنان»

پیوند دارند و به همین دلیل جدل میان فمینیست‌های مارکسیست و پسااستعماری وجوه سیاسی مهمی پیدا می‌کند. پژوهش‌گران پسااستعماری بیش از همه تأکید کرده‌اند که وضعیت زنان در کشورهای اسلامی تحت سلطه بنیادگرایان هر چقدر هم بد باشد (مثلاً در ایران)، تغییر سرنوشت‌شان به دست خود این زنان و حامیان آنها در کشور و منطقه باید اتفاق بیفتد و نه به دست مردانگی نظامی‌شده‌ی سرکوب‌گر غربی که از گلوله و تفنگ و تجاوز و حقارت زنان تغذیه می‌شود. این موضع شاید تا حد زیادی مورد توافق اکثریت بدنه‌ی رادیکال فمینیسم جهانی باشد، اما چارچوب‌های نظری پیشنهادی منتهی به آن یکی نیست و همین جدل‌های نظری پویایی را میان آنها شکل داده است.

نگاهی کوتاه به استعمارزدایی از فمینیسم

در تداوم بازبینی‌هایی که پیرامون نظریه‌های پسااستعماری انجام شده، مطالعات «استعمارزدایی» در سال‌های اخیر، و به‌ویژه در امریکای لاتین، بیش از پیش توانسته‌اند مبارزه‌های زنان بومی را، به‌ویژه مقاومت اکولوژیکی‌شان در برابر سرمایه‌داری جهانی‌شده کنونی، قابل رویت کنند. هر دو رویکرد استعمارزدایی و پسااستعماری از این درک ناشی می‌شوند که به‌رغم پایان رسمی حکومت‌های استعماری و ظهور دولت‌های ملی پسااستعماری، شکل‌های نوینی از استعمار همچنان بر زمان حال حکم‌رانی می‌کنند. برای مثال هر دو نظریه معتقدند که شکل‌های دانش که جهان از طریق آن توصیف و درک می‌شود، در روش‌شناسی پوزیتیویستی اروپایی-آمریکایی غرب‌گرایانه لنگر انداخته که در آن، تولید دانش اروپایی به‌عنوان حقیقت‌های جهان‌شمول و همگانی مشروعیت یافته است. «مدرنیته» در این درک اروپامحورانه به منزله‌ی مفهومی مهم ظاهر می‌شود که از نو اروپا را به‌سان «مرکز» جهان تأیید می‌کند و «رهایی عقلانی» گره‌خورده به آن را اجتناب‌ناپذیر و قابل توجیه می‌داند. [۴۷] هر دو نظریه از نظر مفهومی رادیکال هستند و به هدف استعمارزدایی معرفتی اختصاص یافته‌اند. با این حال، محققینی چون مادینا تلوستانوا تفاوت کیفی بین رویکرد استعمارزدایی و پسااستعماری را برجسته کرده‌اند؛ او پسااستعماری را بسیار متکی به مفاهیم پست‌مدرنیسم غربی می‌داند که به ندرت ماتریس قدرت ایجادشده در مدرنیته را رد می‌کند. در حالی که نظریات حول استعمارزدایی (Decolonial theories)، ماهیت جهان‌شمول پسااستعماری را زیر سوال می‌برند و از صرف نقد فراتر رفته، دست به ساختارشکنی می‌زنند. این دومی بنابراین به‌طور مداوم، راه‌های جدیدی به سوی مکان‌های جدید و معرفت‌شناسی‌های نوین باز می‌کند و اساساً این مسئله را که «معنای تولید دانش چیست» از نو ارزیابی می‌کند. [۴۸] در واقع سنت پسااستعماری در امریکای لاتین، همان شکلی را به خود می‌گیرد که در نظریاتش آن را محکوم می‌کند: یک گفتمان خارجی در مورد

دیگری که از طریق قدرت یک کلان‌شهر به دست مردم امریکای لاتین می‌رسد؛ بدین ترتیب پسااستعمارگران، ناخواسته همان کاری را انجام می‌دهند که منتقد آن هستند: جهان‌شمول کردن نظریات و روش‌شان. از نظر فمینیست‌های طرفدار استعمارزدایی (Decolonial feminis)، مسئله انکار پسااستعماری نیست، بلکه مسئله ادعای تولید روایت‌های انتقادی متناسب با زمینه‌های اجتماعی تاریخی آمریکای لاتین است. [۴۹] از این جهت است که به زعم گستاوو لین، پساامپریالیسم می‌تواند در آمریکای لاتین معادل مفهوم پسااستعماری به شمار رود، جایی که به نظر نمی‌رسد پسااستعماری برای بیان پیچیدگی‌های سیاسی اجتماعی این جغرافیای مشخص کفایت کند.

فمینیسمی که در پی استعمارزدایی است، در امتداد این انتقادات، به ما یادآوری می‌کند که صرف اعتراف به ظلم کافی نیست برای این که بنیان‌های نظام موجود را به لرزه در آورد، بلکه بایستی اقداماتی عملی در این زمینه صورت بگیرد، وگرنه این خطر وجود دارد که هنجارهای بین‌المللی برابری جنسیتی، اغلب با تقویت نظم لیبرال موجود، نظام استعمار را در جاهای مختلف عملیاتی کنند. بنابراین این نوع فمینیسم، ما را مجبور می‌کند تا پروژه‌های توسعه‌ی جهانی را با سوءظن و حساسیت نسبت به روابطی فراتر از آن، تجزیه و تحلیل کنیم. طرفداران استعمارزدایی تلاش می‌کنند تا بر ستم جنسیتی، طبقاتی، نژادی، جنسیتی که ناشی از میراث استعمار است و در نظام قدرت جهانی سرمایه‌داری جای گرفته، غلبه کنند. این نوع از فمینیسم، با ارائه ابزارهایی برای رهایی از تفکر استعماری هژمونیک، تحلیل تعامل‌های جهانی را عمیقاً غنی و گسترده می‌کند و بینشی نو درباره‌ی روابط قدرت غالب و خشونت جهانی فراهم می‌کند. این نحله هم‌چنین قادر است تمایزهای سلسله‌مراتبی شکل‌گرفته پس از استعمار در نظم جهانی کنونی را نیز نشان دهد. علاوه بر این، آنها نابرابری‌های نهفته در آکادمی را نقد و اصلاح، و تولید دانش را به‌عنوان کنشی سیاسی در نظر می‌گیرند. همه‌ی این تحولات، فهمی غنی از امور جهانی (global) را پیشنهاد می‌کنند که در آن امور اخلاقی، سیاسی و معرفتی عمیقاً با هم پیوند خورده‌اند، و بدین ترتیب امکان خروج از تعاریف جهان‌شمول از مقوله‌ی «زنان» نیز فراهم می‌شود. بنابراین انتقاد از تحمیل نظم جهانی نابرابر و انقیاد مداوم گروه‌های حاشیه‌ای، دو محور اصلی مطالعات استعمارزدایی هستند.

معرفت‌شناسی فمینیسم استعمارزدایانه کمک می‌کند تا با افشا و علنی‌سازی نظام پیچیده‌ی بازتولیدکننده‌ی ستم جنسیتی، درک گسترده‌تری از امور جهانی پیدا کنیم. با چنین درکی از پیامدهای میراث استعماری، می‌توان خشونت علیه زنان و سایر گروه‌های تحت سلطه را از منظر جهانی تحلیل کرد و رابطه بین خشونت و موقعیت‌های جغرافیایی خاص با نگاهی ذات‌گرایانه را به پرسش گرفت. گفتمان غالب درباره خشونت،

ستم بر زنان را با «عقب‌ماندگی» مکان‌هایی مانند آفریقا، آسیا، آمریکای لاتین یا اروپای شرقی پیوند می‌دهد. در چنین روایتی، ایالات متحده و اروپای غربی به‌عنوان قلمروهایی ظاهر می‌شوند که حافظ حقوق‌اند، مکان‌هایی که تصور می‌شود آزادی در آن‌ها ناشی از دستاوردهای پیشرفت مدرنیته است. این روایت، دوگانگی‌هایی را تولید می‌کند که بر اساس آن‌ها دسته‌ی اول زنانی هستند از جنوب جهانی که جملگی تحت ستم و مطیع تلقی می‌شوند، و دسته‌ی دوم زنانی از شمال جهانی که جملگی آزاد شده و مستقل‌اند. در نتیجه‌ی چنین دوگانه‌سازی شرق‌شناسانه‌ای، که از یک تعریف خطی از تاریخ تغذیه می‌شود، گویی قرار است دسته‌ی اول مبارزه کنند تا شبیه دسته‌ی دوم شوند، در حالی که مبارزه‌ی آن‌ها فراتر و حتی بعضاً متفاوت از مبارزات فمینیست‌ها در غرب است، اگرچه هر دو در نهایت به‌عنوان مکمل یک‌دیگر در رویارویی با نظم مردپدرسالارانه‌ی موجود عمل می‌کنند. هم‌چنین این تفکیک ساده ژئوپلیتیکی، مجموعه‌ای از استراتژی‌های امپریالیستی را مری می‌کند که برای تحقق افسانه‌ی غرب بسیار مهم هستند و دسته‌بندی‌هایی را ایجاد می‌کنند که عمیقاً سیاسی و جانبدارانه‌اند و پیامدهای منفی زیادی برای افراد در حاشیه نظم مقرر دارند. برای مثال، روشی که بر اساس آن امنیتی‌سازی و نظامی‌گری در قاره آفریقا یا خاورمیانه عملیاتی می‌شوند، از روایت‌های افسانه‌ای «عقب‌ماندگی» این مناطق به نسبت غرب تغذیه می‌شوند. آن سیسون برای مثال، با بررسی روابط بین‌الملل از دیدگاه فمینیسم استعماری و پرداختن به ماهیت استعماری آن، نشان داده که مفروضاتی از این دست در موارد قابل توجهی منجر به قتل عام و نسل‌کشی شده‌اند. [۵۰] سرانجام، فمینیسم مبتنی بر ایده‌ی استعمارزدایی، بر این نکته مهم نیز دست گذاشته که رهایی واقعی نه تنها در سطح سیاست جهانی یا تولید دانش، بلکه در سطح وجود فردی، احساسی و آگاهی نیز اتفاق می‌افتد، چرا که به‌رغم پایان یافتن روند استعمار، «استعمار جنسیت» هم‌چنان از طریق تقاطع‌های جنسیتی، طبقاتی و نژادی به‌عنوان جنبه‌های اصلی نظام قدرت، به‌ویژه در چارچوب سرمایه‌داری جهانی شده، به سرکوب افراد ادامه می‌دهد.

انتقادهای فمینیستی و پیدایش راه سوم

بسیاری از نقدهایی که به مطالعات پسااستعماری و مطالعات هویت-فرهنگ‌محور فمینیستی شده، این قابلیت را دارند که در نقد نظریات غالب مطالعات فمینیستی پسااستعماری نیز مورد استفاده قرار بگیرند. آریف دیرلیک استدلال می‌کند که تاریخ خاص نهادی‌شده (دانشگاهی) مطالعات پسااستعماری و هم‌چنین تأکیدات مفهومی آن بر موضوع‌های تاریخی و محلی در برابر امور سیستمی و جهانی، اجازه‌ی جذب آن را به منطق جهانی‌شدن می‌دهد. او اضافه می‌کند که هر دو مدل اروپامحوری و نسبی‌گرایی فرهنگی (پست

مدرنیستی) نیز، قابلیت مشابهی برای ادغام در سرمایه‌داری دارند، زیرا منطق سرمایه‌داری اساساً تمرکززدایی و انباشت تفاوت‌هاست. [۵۱] به همین ترتیب دیرلیک تأکید می‌کند که ایده‌ی «چندفرهنگ‌گرایی» (Multiculturalisme)، نه خروج از ساختارهای قدرت موجود، بلکه صرفاً اصلاحاتی درون آن‌ها را عرضه می‌کند. [۵۲] از این جهت اگر فمینیست پسااستعماری نیز نتواند به قدر کافی انتقاداتش را از جنسیت را به امور فرافرهنگی و فراهویتی معطوف کند، قابلیت بالایی برای ادغام در مناسبات سرمایه‌دارانه می‌یابد. بنابراین، از یک طرف فمینیسم مارکسیستی کلاسیک، اغلب به دلیل تمرکز بیش‌ازحد بر سرمایه‌داری، ناتوانی در تمرکز بر نابرابری جنسیتی در جوامع پیش و بعد از سرمایه‌داری و عدم شناخت استقلال و پویایی موضوع جنسیت مورد انتقاد قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، اما فمینیسم(های) پسااستعماری منتقد مارکسیسم، خود به علت تمرکز بیش از حد بر امر فرهنگی و گفتمانی و ناتوانی در تمرکز بر نابرابری جنسیتی در نسبت با مناسبات ساختاری سرمایه‌دارانه و جدا کردن مسئله‌ی نژاد و جنسیت و هویت از این ساختارهای تاثیرگذار، با انتقادات مختلفی مواجه شده‌اند. منتقدان فمینیسم پسااستعماری هم‌زمان این ایده را مطرح می‌کنند که این نوع معرفت‌شناسی فمینیستی، به نقد ساختارهای ریشه‌ای نمی‌پردازد و ظرفیت آن برای تغییر مناسبات جنسیتی کنونی بسیار محدود است. برای مثال منتقدان معتقدند که ایده‌ی پشت «نمایندگی» این است که افراد بیش‌تری از گروه‌های ستم‌دیده بتوانند موقعیت‌ها را تصاحب کنند، در حالی که این ایده تمایل کافی برای ریشه‌کن کردن خود ستم‌ها ندارد.

فمینیسم پسااستعماری محدودیت‌های دیگری نیز دارد؛ این جریان، گاهی اوقات به علت نخبه‌گرایی و دست‌رس‌ناپذیر بودن مورد انتقاد قرار می‌گیرد. بیش‌تر نظریه‌پردازان فمینیست پسااستعماری، در واقع نظریه‌پردازان فمینیست جهان سوم مستقر در جهان اول‌اند و به همین دلیل، از بسیاری از امتیازهای جهان اول برخوردارند، با این‌که در کشورهای غربی‌ای که ساکن آن هستند اقلیت و حاشیه‌ای به شمار می‌روند. بسیاری از آن‌ها حتی برای چند ماه هم در یک کشور جهان سوم زندگی نکرده‌اند یا تجربه‌ی روزمره‌ای از آن به‌عنوان شهروند جنوب‌جهانی ندارند. آن‌ها بیش از هر چیز به جهت چشم‌انداز سیاسی و روش‌شناختی با زنان کشورهای جهان سوم وصل می‌شوند، ولی آن‌چه تاکنون روی داده این است که این زنان نخبه اقلیت کشورهای جهان اول (غربی) بوده‌اند که ایده‌های مربوط به تمایزهای ویژه‌ی زنان کشورهای جهان سوم را صورت‌بندی و نظریه‌پردازی کرده‌اند، نه خود کنش‌گران زن مستقر در کشورهای جنوب‌جهانی. مشکل دیگر مسئله‌ی بازنمایی هویت استعمارشوندگان است؛ تلاش برای به تصویر کشیدن

ذهنیت‌های پسااستعماری بدون به تصویر کشیدن آن‌ها به‌عنوان دیگری بومی، اغلب با موفقیت کمی همراه بوده است.

بگذارید مثال دیگری بزنیم؛ پاسخ فمینیست‌های سیاه به مقاله‌ی نانسی فریزر با عنوان **نشانگان خستگی فمینیسم سفید** (ترجمه‌ی فیروزه مهاجر) [۵۳] که به نوعی مکمل آن هم هست، یکی از مهم‌ترین بحث‌ها و دیالوگ‌های انجام‌شده میان فمینیسم مارکسیستی و پسااستعماری است که انتقادات اصلی این جریان‌ها به یک‌دیگر را نیز روشن‌تر کرده است. نانسی فریزر به‌عنوان یک فمینیست مارکسیست در مقاله **چگونه سرمایه‌داری فمینیسم را به خدمتکار خود تبدیل کرد و چگونه باید آن را پس گرفت** [۵۴]، مطرح کرده بود که فعالان حقوق زنان با تکیه بیش از حد به طرح مطالبات جنسیتی، در خدمت توجیه شکل‌های جدید نابرابری و بی‌عدالتی درآمده‌اند و فمینیسم به نحوی به کلفت ایدئولوژی نئولیبرال تبدیل شده است. او می‌نویسد: «من به‌طور خاص نگرانم که انتقاد ما از جنسیت‌گرایی در حال حاضر، توجیه‌کننده‌ی شکل‌های جدید نابرابری و استثمار شود ... فمینیسم موج دوم به‌عنوان منتقد سرمایه‌داری ظهور کرد اما اکنون ندیمه‌ی آن شده است». فریزر به‌طور مشخص می‌گوید، موج دوم فمینیسم به سه شیوه به نئولیبرالیسم خدمت کرده است: اول) دست کشیدن از مبارزه برای دستمزد خانوادگی و رضایت دادن به کارهای پاره‌وقت با مزدهای نازل و مزایای اندک یا بدون مزایا (بهره‌جویی سرمایه‌داری نئولیبرال از نقد فمینیستی در توجیه استثمار)، دوم) تمرکز صرف بر هویت و جنسیت به قیمت امور معیشتی (محدود شدن نقدها به سکسیسم فرهنگی)، سوم) نقد بر دولت رفاه به‌عنوان دولت «دایه صفت» و از این رو بازکردن راه برای انهدام خدمات اجتماعی دولتی (سهم فمینیسم در استحکام نئولیبرالیسم از خلال نقد دولت‌محوری). [۵۵]

هم‌زمان پاسخ‌های انتقادی زیادی به این یادداشت داده شد که قابل تامل‌اند؛ فمینیست‌های سیاه و عموماً پسااستعماری منتقد فریزر معتقدند که او نظریه‌های پسااستعماری‌ها و فمینیست‌های سیاه و اینترسکشالیته را برای مطالعه‌ی شیوه‌های عمل درهم‌تنیده‌ی جنسیت، نژاد، قومیت، طبقه و دستاوردهای این جریانات تا حد زیادی نادیده گرفته است. ایراد دیگر مقاله‌ی فریزر، از دیدگاه این منتقدان، بیهوده شمردن بحث‌های مربوط به هویت از سوی اوست، در حالی که محورهای مختلف هویت جنسیتی، نژادی، قومیتی در رابطه‌ای به‌هم‌پیوسته به بی‌عدالتی طبقاتی و نابرابری اجتماعی نظام‌مند یاری می‌رسانند. منتقدان فریزر اشاره می‌کنند که فمینیست‌های سفید از موج دوم فمینیسم چنان صحبت می‌کنند که انگار یگانه «فمینیسم»

موجود بوده، در حالی که زنان سیاه در همان دوره مبارزات خاص خودشان را داشتند. آن‌ها ادعا می‌کنند که محققین غیرسفیدپوست پیش‌تر و به شکل پیوسته، نقدهایی را از شکل‌های مالکیت، مبادله، نیروی کار دستمزدی و غیردستمزدی سرمایه‌داری، همراه با شکل‌های ساختاری و به‌طور فرهنگی تثبیت‌شده‌ی خشونت پدرسالاری، مطرح کرده‌اند که برای کل جریان فمینیسم یاری‌بخش بوده است. آن‌ها همچنین تأکید می‌کنند که توصیه‌های اخیر مبنی بر این‌که فمینیست‌ها باید نگاه خود را به کار بدون دستمزد و کار مراقبتی معطوف کنند، پیش از این در نظریات پسااستعماری‌ها، از جمله در مقاله‌ی **اندیشه‌ی فمینیست سیاه: دانش، قدرت و آگاهی** نوشته‌ی پاتریسیا هیل کالینز تحلیل شده است.

پسااستعماری‌های مخالف سرمایه‌داری هم‌زمان و به‌درستی بر این نکته دست می‌گذارند که بین مکان‌های اجتماعی و تجربه‌های به‌حاشیه‌رفتگی و توانایی عوامل انسانی در توضیح و تحلیل ویژگی‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری، پیوندهای جدی وجود دارد. این پیوند به حدی است که می‌توان نشان داد چطور شکلی از سرمایه‌داری نژادپرستانه که مخالف حفظ محیط‌زیست نیز هست، مکان‌های حاشیه‌ای جهان به‌ویژه کشورهای فقیر سیاه‌پوست در افریقا یا محل زیست بومیان در امریکای لاتین را، به محلی برای دفن زباله‌های سمی و صنعتی خود بدل کرده است. بر همین اساس، تصادفی نیست که زنان فقیر سیاه‌پوست یا بومی در این مناطق، به‌عنوان بخشی از مبارزات فمینیستی روزمره‌شان، با افشای مناسبات قدرت موجود در نظام سرمایه‌داری که بر منفعت شرکت‌های چندملیتی غربی متعلق به الیگارشی حاکم استوار است، رهبری مبارزات زیست‌محیطی ضدسرمایه‌دارانه را به دست گرفته‌اند. این شبیه مقاومتی است که زنان عرب یا بلوچ در مبارزه با تصاحب زمین‌هایشان یا برای حق برخورداری از آب آشامیدنی سالم از خود نشان می‌دهند. نباید فراموش کرد که طبق آمارها، از هر پنج نفر آفریقایی-آمریکایی و لاتین تبار، سه نفرشان در نزدیکی سایت‌های دفع زباله‌های سمی زندگی می‌کنند و سه مورد از پنج محل اصلی دفن زباله خطرناک در مناطقی هستند که ۸۰ درصد مردم آن غیرسفیدپوست‌اند. [۵۶] بنابراین مردمان در حاشیه‌ی جهان، همان کسانی که بیش‌ترین آسیب را از استعمار و نژادپرستی دیده‌اند، بیش‌ترین هزینه را برای بلندپروازی‌های سرمایه‌داری ضد محیط‌زیستی جهان طبقاتی کنونی نیز پرداخت می‌کنند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که در برخی مناطق، عملکرد سرمایه‌داری چنان نژادگرایانه و جنسیت‌زده است که به‌دشواری می‌توان در تحلیل‌ها، این سطوح را از یک‌دیگر تفکیک کرد. اگر مثال‌های فوق در پی این هستند که نشان دهند که فمینیست‌های پسااستعماری لازم است که مخالف سرمایه‌داری باشند، هم‌زمان این نکته را نیز یادآور می‌شوند که فعالان و نظریه‌پردازان پسااستعماری ضدجهانی‌سازی نیز ضرورتاً باید فمینیست و حامی زنان

باشند که به‌عنوان یکی از اولین گروه‌ها در پی اعمال سیاست‌های سرمایه‌دارانه به درحاشیه‌افتادگی و استثمار و سرکوب مضاعف دچار شده‌اند.

منتقدین مطالعات فمینیستی از دل همین رفت‌وبرگشت‌ها و با نقد نگاه‌های فرهنگ‌محور و هویت‌گرای پسااستعماری‌ها و ادغام وجوه مشروع این نظریات در حوزه‌ی جنسیت، توانسته‌اند گرایش سومی را توسعه دهند که از ترکیبی از نظریات پسااستعماری‌ها و انتقادات فمینیست‌های مارکسیستی ضدجهانی‌سازی تغذیه شده و هم به جهت نظری و هم از لحاظ سیاسی «فراملی» تلقی می‌شود. در حالی که نسل اول فمینیست‌های پسااستعماری نظریه‌های خود را بر نقد اومانیسیم غربی و اروپامحوری و فمینیسم سفید غربی متمرکز کرده بودند، نسل متاخر آن‌ها، با طبیعی‌شدن روزافزون ارزش‌های سرمایه‌دارانه و رشد ناآگاهانه‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی، بر ضرورت پرداختن به موضوع جنسیت و نژاد در بطن مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی جهانی‌شده کنونی تأکید می‌کنند. بنابراین نسل جدید پسااستعماری‌ها نسبت به این موضوع حساس‌اند که چطور محلی و جهانی فکر کنند، بدون اینکه به دام بحث‌های نسبی‌گرایانه یا صرفاً فرهنگی درباره «تفاوت»ها بیفتند. فمینیست‌هایی که در پی ترکیب ماتریالیسم تاریخی با نظریات ضدنژادپرستانه در حوزه جنسیت هستند و در صدد کسب نوعی آگاهی تاریخی از جنسیت و نژاد گره خورده به تاریخ سرمایه‌داری‌اند، بیش از همه در این زمینه موفق بوده‌اند. برای مثال مهانتی مینویسد:

«در حالی که جهانی‌سازی همیشه بخشی از سرمایه‌داری بوده است و سرمایه‌داری پدیده جدیدی نیست، در این زمان معتقدم نظریه، انتقاد و فعالیت پیرامون ضدجهانی‌سازی باید تمرکز اصلی فمینیست‌ها باشد ... سرمایه اکنون به روابط غالب نژادپرستانه، مردسالارانه و ناهم‌گون وابسته است و هم‌زمان به‌عنوان تشدیدکننده‌ی آن‌ها عمل می‌کند.» [۵۷]

پارادایم‌ها و دیدگاه‌های سیاسی ضدنژادپرستانه و فمینیستی، مدافع محوریت بخشیدن به بحث جنسیت و نژاد در نظام جهانی‌سازی کنونی هستند، با این استدلال که ساماندهی مجدد جنسیت و نژاد، بخشی از استراتژی جهانی سرمایه‌داری است تا بتواند این تمایزها را در خود ادغام کند. برای نمونه در شرایط کنونی، بسیاری از شهرهای جهان به خدمات و کار خانگی زنان مهاجر و غیرسفیدپوست احتیاج دارند و حتی رشد سرمایه‌دارانه در این شهرها از جهاتی وابسته به این نیروی کار ارزان و در دسترس است که عمیقاً با دسته‌بندی‌های نژادی پیوند دارد. یعنی نمی‌توان به هیچ‌وجه این موضوع را نادیده گرفت که سیاست‌های تعدیلی و ریاضتی در سراسر جهان، با برداشتن بار مسئولیت رفاه اجتماعی از دوش دولت به خانه، و با

واگذاری آن به زنان خانه‌دار یا خدمتکار، کار زنان را خصوصی‌سازی کرده‌اند. هم‌زمان با آن، ظهور بنیادگرایی‌های مذهبی همراه با ناسیونالیسم‌های محافظه‌کار، که تا حدودی واکنش‌هایی به سرمایه‌ی جهانی و مطالبات فرهنگی آن در دوره‌ی پس از استعمار هستند، باعث شده که بدن زنان بیش از پیش در فضای عمومی خصوصاً در خیابان و محل کار امنیتی شود و در کنترل قدرت‌های مردسالارانه و قیم‌آبانه قرار بگیرد.

فمینیست‌های پسااستعماری ضدجهانی‌سازی هم‌چنین یادآور می‌شوند که تا چه اندازه اثرات نهادها و موسسات فراملی چون بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و موسسات بانکی و مالی و ارگان‌های حاکم بین‌المللی، توافق‌نامه‌های چندملیتی سرمایه‌گذاری بر مردم فقیر در سراسر جهان از خلال سیاست‌هایی چون خصوصی‌سازی خدمات و مقررات‌زدایی دولت‌ها، برچیده شدن دولت‌های رفاهی و بازسازی بازارکار سرمایه‌دارانه از طریق مشاغل کم‌درآمد با دستمزد پایین، افزایش نهادهای نظارتی و جرم‌انگاری محرومان و مواردی از این دست ویران‌گر بوده‌اند. از بسیاری جهات، این دختران و زنان در سراسر جهان، به‌ویژه در جهان سوم/جنوب جهانی هستند که بار جهانی‌شدن را متحمل می‌شوند. درست به همین دلیل است که تنها یک فمینیسم فرامرزی قادر است زنان محروم جهان را نمایندگی یا خود را به‌عنوان آلترناتیوی در مقابل بی‌عدالتی‌های سرمایه‌داری جهانی که عمیقاً جنسیتی هستند، عرضه کند و فمینیست‌های لیبرال همواره به‌مثابه‌ی هم‌دستان نظام پرخشونت، غارت‌گر و تمامیت‌خواه سرمایه‌داری که کابوس مردمان فرودست طردشده است، عمل می‌کنند.

نتیجه‌گیری

پسااستعماری در گفت‌وگو با سنت غالب پیش از آن یعنی مارکسیسم، با روشی ساختارشکنانه و با تأکید بر عرصه‌های مقاومت در برابر شکل‌های استعماری و نواستعماری قدرت، دعاوی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسی نوینی را برای درک مناسبات سلطه و شالوده‌شکنی از امتیازها و تبعیض‌ها و استعمارزدایی از گفتمان‌ها مطرح کرده و به صورت‌های فرهنگی چندگانه‌ای مشروعیت می‌بخشد که به مطالعات حوزه‌ی جنسیت نیز غنا داده‌اند. مباحثات میان مارکسیسم و نظریه‌ی پسااستعماری اساساً حول ماهیت مدرنیته سرمایه‌داری در جنوب جهانی است. نظریه‌ی پسااستعماری ادعا می‌کند که در حرکت سرمایه از «غرب» به «شرق»، سرمایه‌داری دست‌خوش تحولاتی شده که آن را از پیکربندی غربی‌اش متمایز کرده است؛ به عبارت دیگر، هنگامی که سرمایه از طریق استعمار به کشورهای غیرغربی رسید، نتوانست رویه‌های نسخه

اصلی را که بر اساس آن روش تولید سرمایه‌دارانه همه‌ی حوزه‌های زندگی اجتماعی را دگرگون می‌کند، تکرار کند. نظریه‌ی پسااستعماری هم‌چنین ادعا می‌کند که گفتمان‌هایی که ریشه در عصر روشن‌گری دارند، از جمله مارکسیسم، برای درک ویژگی مدرنیته در جوامع «غیرغربی» کافی نیستند، زیرا آن‌ها با تکیه بر تجربه‌های کشورهای اروپایی، به تحلیل بقیه جهان می‌پردازند، لذا به شکلی کاذب، تجربه‌ای خاص را به امری جهان‌شمول تبدیل می‌کنند. در این معنا «تفاوت» یکی از کلیدواژه‌های اصلی نظریات پسااستعماری به شمار می‌رود. این نحله بنا بر این وظیفه‌ی خود می‌داند که دانشی تجربی و نظری را پرورش دهد که قادر به درک تفاوت‌هاست و در صدد است عدالت را به نسبت جهان سوم، برگرفته از واقعیت‌های اجتماعی آن‌ها، محقق سازد. موضوع‌های طرح‌شده در این مقاله، و بیش‌تر از همه‌ی آن‌ها، جدالی که بین سنت پسااستعماری و مارکسیسم در زمینه‌ی دال مرکز و حاشیه، بین امر محلی و امر جهانی وجود دارد، هم‌چون چراغ راهی برای فهم بهتر چالش بین پرداخت «هویتی» و پرداخت «ماتریالیستی» به مسئله‌ی زنان حاشیه‌ای و زنان متعلق به اقلیت‌های ملی - اتنیکی در ایران و جهان عمل می‌کند.

یادداشت‌ها

[1]. Fanon, F., 2010. "The Lived Experience of the Black Man" (1952). *Cultural Theory: An Anthology*, p.422. chapitre de Black Skin, White Masks. 117),

[۲]. برخی از این منابع اصلی عبارتند از:

مقدمه‌ای بر نظریه و نقد پسااستعماری، احمد ساعی، مجله‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره‌ی ۷۳، سال ۱۳۸۵.

فصل اول کتاب *نظریه‌ی پسااستعماری و کردشناسی* اثر جلیل کریمی، نشر نی، ۱۳۹۶.

مقدمه‌ای بر مطالعات پسااستعماری، جلیل کریمی، مجله‌ی زریبار، ش ۶۳، ۱۳۸۶.

نظریه و نقد پسااستعماری، آزاده شاهمیری زیر نظر فرزانه سجودی، نشر علم، تهران، ۱۳۸۹ (در حوزه‌ی نقد ادبی).

«تولد غرب و برساخت شرق دیگری شده از رویکرد پسااستعماری»، احمد محمدپور و مهدی علیزاده، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۱۲، ۴۵، ۱۳۹۰.

«مطالعات پسااستعماری، تلاش متن‌محور در جهت وارونه‌سازی چشم‌اندازها (با تأکید بر بازشناسی رویکردهای متفاوت»، نویسندگان: منصور انصاری و مسعود درودی، نشریه‌ی *جستارهای سیاسی معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره‌ی دوم، ۱۳۹۳.

از آثار ترجمه‌شده در این حوزه نیز می‌توان به دو منبع زیر اشاره کرد:

نهادینه شدن مطالعات پسااستعماری، اثر بنیتا پری، ترجمه جلیل کریمی، درباره‌ی مطالعات فرهنگی، گردآوری و ویرایش جمال محمدی، تهران، نشر چشمه. ۱۳۸۸.

«پسااستعمارگرایی»، تألیف لیلا گاندی، ترجمه مریم عالمزاده و همایون کاکاسلطان، پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی. تهران، ۱۳۸۸.

[۳]. نگاه کنید به یادداشت «قیام ژینا در پرتو مرکز - حاشیه»:

<https://naghd.com/2023/09/13/>

[۴]. مقاله‌ی پرویز صداقت و پاسخی که شیرین کمان‌گر به مقاله‌ی او داده، نشان می‌دهد که تا چه اندازه چپ مرکز در ایران، هم‌چنان با اکراه و تردید و در قالب‌های نظری مبهم و مساله‌دار به بررسی موضوع ستم ملی می‌پردازد. لینک مقالات:

<https://pecritique.com/2023/11/24/>

<https://pecritique.com/2023/11/30/>

[5]. Mishra, Vijay, and Bob Hodge. "What was postcolonialism?." *New Literary History* 36, no. 3 (2005): 375-402. P. 378.

[6]. Quayson A. 2000. *Postcolonialism: Theory, practice or process?* Cambridge: Polity Press.

[۷]. برای نقد شرق شناسی سعید مراجعه کنید به :

Al-Azm, S.J., 1981. *Orientalism and Orientalism in reverse*. *Khamsin*, 8(1981), pp.5-26.

[۸]. برخی از پسااستعمارگرها به عنوان پیامد تعهدشان به بنیان‌های نظری شالوده‌شکنانه، از زبان غیرقابل فهم و لفاظی‌های غامض استفاده می‌کنند و به همین دلیل حتی به بدنویسی متهم هستند، ویژگی‌هایی که درک نوشته‌های آن‌ها را دشوار می‌کند و بر ابهامات چپستی این سنت فکری می‌افزاید. مثلاً نگاه کنید به:

Emily Eakin, "Harvard's Prize Catch, a Delphic Postcolonialist", *The New York Times*, 17 November 2001.

[9]. McConaghy C. 2000. *Rethinking indigenous education: Culturalism, colonialism and the politics of knowing*. Flaxton: Post Pressed.

[10]. Bhabha HK. 1994. *The location of culture*. London & New York: Routledge.

[۱۱]. منابع مهم برای آشنایی بیشتر با نظریات پسااستعماری‌ها نگاه کنید به:

Guha, R., and Spivak, G.C. (1988). *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, U.S.A.). Guha, R. (1996). *Subaltern Studies: Volume I: Writings on South Asian History and Society*: (Oxford Paperbacks). Afzal-Khan, F., and Seshadri-Crooks, K. (2000). *The Pre-occupation of Postcolonial Studies* (Duke University Press). Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton

University Press). Ahmad, A. (1994). *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Verso). Carey, D., and Festa, L. (2009). *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory* (OUP Oxford). Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason* (Harvard University Press). Zein-Elabdin, E., Sylvester, C., Kaul, N., Lim, H., McIlwaine, D.C., Chakrabarty, D., Larner, W., Lee, R., and Noxolo, D.P. (2011). *Postcolonial Economies* (London ; New York: Zed Books).

[12]. Foucault M. 1980. *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972–77*, ed. C Gordon. New York: Pantheon Books.

[13]. Boehmer E (2006). *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford: Oxford University Press.

[۱۴]. در این زمینه نگاه کنید به پایان‌نامه‌ی دکتری مرتضی سامان‌پور :

Morteza Samanpour, *From Colonialism to Contemporary Capitalism: Historical Ontology and Social Temporalities of the Reproduction Process*, PhD Thesis (Kingston University, London)

[15]. Lazarus, Neil, Steven Evans, Anthony Arno, and Anne Menke. "The necessity of universalism." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7, no. 1 (1995): 75-146.

[16]. Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital* (Verso Books).

برای آشنایی با نقدهای مارکسیستی به نظریات پسااستعماری می‌توانید به منابع زیر نیز مراجعه کنید:

Tomba, Massimiliano. "1793: The neglected legacy of insurgent universality." *History of the Present* 5, no. 2 (2015): 109-136. Tomba, Massimiliano. "Historical temporalities of capital: An anti-historicist perspective." *Historical Materialism* 17, no. 4 (2009): 44-65. Kaiwar, Vasant. *The postcolonial orient: The politics of difference and the project of provincialising Europe*. Brill, 2014.

Dhawan, Nikita. "Marxist Critique of Post-Colonialism." *Journal of Contemporary Philosophy* 2 (2018). Dirlik, Arif. "The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism." *Critical inquiry* 20, no. 2 (1994): 328-356. Parry, Benita. *Postcolonial studies: A materialist critique*. Routledge, 2004. Rosie, Warren. "The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital." (2016): 298.

[17]. Sinha, S., 2017. 'Histories of Power', the 'Universalization of Capital', and India's Modi Moment: Between and Beyond Marxism and Postcolonial Theory. *Critical Sociology*, 43(4-5), pp.529-544.

[18]. Chakrabarty, Zein-Elabdin, E., Sylvester, C., Kaul, N., Lim, H., McIlwaine, D.C., Chakrabarty, D., Larner, W., Lee, R., and Noxolo, D.P. (2011). *Postcolonial Economies* (London ; New York: Zed Books), p. 24.

[۱۹]. منابعی از پژوهش‌گرانی که به شیوه‌های غیرهم‌سان تا حدی به ترکیبی از مارکسیسم و پسااستعماری معتقدند:

Matin, Kamran. "Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism." *European Journal of International Relations* 19, no. 2 (2013): 353-377. Chandra, Uday. "Marxism, postcolonial theory, and the specter of universalism." *Critical Sociology* 43, no. 4-5 (2017): 599-610. Sinha, Subir. "'Histories of Power', the 'Universalization of Capital', and India's Modi Moment: Between and Beyond Marxism and Postcolonial Theory." *Critical Sociology* 43, no. 4-5 (2017): 529-544.

[20]. Bartolovich, C., and Lazarus, N. (2002). *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (Cambridge University Press).

[21]. Lazarus, Neil. *Nationalism and cultural practice in the postcolonial world*. No. 6. Cambridge University Press, 1999, p. 134.

[22]. Nilsen, Alf Gunvald. "Passages from marxism to postcolonialism: a comment on Vivek Chibber's postcolonial theory and the specter of capital." *Critical Sociology* 43, no. 4-5 (2017): 559-571.

[23]. Chibber, Vivek. *Postcolonial theory and the specter of capital*. Verso Books, 2014, p. 292.

[۲۴]. چرخش ظالمانه‌ی جنبش زنان، نانسی فریزر، ترجمه‌ی فیروزه مهاجر، ۱۳۹۲.

[۲۵]. زنان، طبقه و نژاد، آنجلا دیویس، ترجمه‌ی مهسا روژان، ۱۳۹۴، برگرفته از نشریه‌ی هشت مارس شماره‌ی ۳۴. باز نشر در:

<https://jahanezan.wordpress.com/2015/02/10/12345-3299/>

[۲۶]. هم‌زمان برخی فمینیست‌های پسااستعماری بیان کرده‌اند که استفاده از نام فمینیسم جهان سوم مشکل‌ساز است، زیرا در گفتارهای غربی این اصطلاح عقب‌ماندگی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی این مناطق را بیان می‌کند.

[27]. Preface in Mohanty, Chandra, Ann Russo, and Lourdes Torres. "editors Third World Women and the Politics of Feminism." (1991).

[28]. Mignolo, Walter. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, 2012.

[29]. Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New Delhi: OUP, 1998. p 102.

[30]. Mishra, Raj Kumar. "Postcolonial feminism: Looking into within-beyond-to difference." *International Journal of English and Literature* 4, no. 4 (2013): 129-134, p. 130.

[31]. Spivak Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?" In Nelson Cary, Grossberg Lawrence (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press.

- [32]. Calas, Marta B., and Linda Smircich. "Re-writing gender into organizational theorizing: Directions from feminist perspectives." *Rethinking organization: New directions in organization theory and analysis* 227 (1992): 253.
- [33]. Peace Medie and Alice J. Kang, "Power, Knowledge and the politics of gender in the global South", *European Journal of Politics*, v. 1, n. 1-2, (2018), p. 37.
- [34]. Ibid, p. 43.
- [35]. Spivak Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?" In Nelson Cary, Grossberg Lawrence (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press.
- [36]. Butler Judith, Laclau Ernesto, Žižek Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on The Left*. London & New York, Verso.
- [37]. Mojab Shahrzad, introduction. Çağlayan, Handan. *Women in the Kurdish Movement: Mothers, Comrades, Goddesses*. Springer Nature, 2019.
L'introducton
- [38]. Ibid
- [39]. Mathieu, Nicole-Claude. *L'anatomie politique 2. Usage, dérégulation et résilience des femmes*. Dispute (La), 2014, p. 324.
- [40]. <https://www.radiozamanah.com/109431/>
- [41]. Mohanty, Chandra Talpade. "'Under western eyes" revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles." *Signs: Journal of Women in culture and Society* 28, no. 2 (2003): 499-535, p. 502.
- [42]. Ibid, p. 504
- [43]. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, c2000., 78. Arianne Shahvisi, « Beyond Orientalism: Exploring the Distinctive Feminism of Democratic Confederalism in Rojava », *Geopolitics* 26 (2018), p. 78.
- [44]. Benhabib, Seyla. "Unholy politics." *Social Science Research Council* (2001).
- [45]. Abu-Lughod, Lila. "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others." *American anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783-790. Charlesworth, Hilary, and Christine Chinkin. "Sex, gender, and September 11." *American Journal of International Law* 96, no. 3 (2002): 600-605. Cooke, Miriam. "Saving brown women." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, no. 1 (2002): 468-470.

- [46]. Das, Veena. "Violence, gender, and subjectivity." *Annual review of anthropology* 37 (2008): 283-299.
- [47]. Kusnierkiewicz, Aleksandra. "The coloniality of gender and the politics of difference." *E-International Relations Students* (2019).
- [48]. Madina Tlostanova, "Decolonial Feminism and the Decolonial Turn" in *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*, New York: Palgrave Macmillan US (2010), p. 24.
- [49]. Ribeiro, Gustavo Lins. "Why (post) colonialism and (de) coloniality are not enough: a postimperialist perspective." In *Brazil Emerging*, pp. 206-220. Routledge, 2014.
- [50]. Anne Runyan Sisson, "Decolonizing knowledges in feminist world politics", *International Feminist Journal of Politics*, v. 20 n. 1 (2018), p. 3.
- [51]. See "Borderlands Radicalism," in Dirlik, Arif. *The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism*. Routledge, 2018.
- [52]. Ibid, p. 17
- [53]. <https://criticallegalthinking.com/2013/10/21/white-feminist-fatigue-syndrome/>
- این متن با ترجمه‌ی فیروزه مهاجر در سایت نقد اقتصاد سیاسی و با ترجمه‌ی حمید پرنیان در سایت رادیو زمانه منتشر شده است:
- <https://pecritique.com/2013/10/27/>
- <https://www.radiozamaneh.com/104736#.Uo514SdGShp>
- [54]. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>
- ترجمه:
- <https://pecritique.com/2013/10/18/>
- [55]. <https://www.radiozamaneh.com/109431/>
- [56]. Pardo, Mary. 2001. "Mexican-American Women Grassroots Community Activists: 'Mothers of East Lost Angeles.'" In *Women's Lives: Multicultural Perspectives*, ed. Gwyn Kirk and Margo Okazawa-Rey, 504–11. Mountain View, Calif.: Mayfield. p. 504-11. Cited in Mohanty, Chandra Talpade. "'Under western eyes", 2003.
- [57]. Mohanty, Chandra Talpade, "Under western eyes", 2003, p. 510.